ENCYCLOPEDIA OF WOMEN & ISLAMIC CULTURES

Arabic Translation
EWIC Volume I:
Methodologies, Paradigms and Sources

General Editor
Suad Joseph

Translated by
The Women and Memory Forum

Funded by
The Swedish Institute of Alexandria
and
The Ford Foundation

BRILL

موسوعـــة النســـاء
والثقافـــات الإسلاميـــة

المجلد الأول

المنهجيـات والمنظومـات والمصـادر

المحررة العامة

سعاد جوزيف

المحررات المشاركات

أفسانه نجمبادي

جاكلين سيابنو

جولي بيتيت

جين سميث

سيتيني شامي

الإشراف على الترجمة

هالة كمال

الناشر: دار بريل

ليدن – بوسطن، ٢٠٠٣

تمت الترجمة بالتعاون مع: مؤسسة المرأة والذاكرة

القاهرة، ٢٠٠٦

مجموعة الترجمة إلى العربية

مؤسسة المرأة والذاكرة
القاهرة ٢٠٠٦

المحتويات

انتشار الإسلام في الصين من القرن السابع إلى منتصف القرن السابع عشر
جاكلين آرميخو - حسين ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

الهند في عهد المغول من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر
روبي لال ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

الإمبراطورية العثمانية من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر
فاطمة موجي غوتشيك ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

آسيا الوسطى من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر
روزيه موكمينوفا ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

إيران في العصر الصفوي من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر
كاثرين بابايان ترجمة: عايدة سيف الدولة

أفريقيا جنوب الصحراء من القرن الخامس عشر إلى بدايات القرن الثامن عشر
آن مكدوغال ترجمة: عايدة سيف الدولة

الاستعمار الكولونيالي من القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين
جوليا كلانسي- سميث ترجمة: عايدة سيف الدولة

القوقاز من منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين
إيرينا بابيتش ترجمة: عايدة سيف الدولة

تاريخ الإسلام في الصين من منتصف القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين
إليسابيث أليس ترجمة: عايدة سيف الدولة

المجتمعات الإسلامية في الصين من منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين
ماريا جاشوك وشوي جينغجون ترجمة: عايدة سيف الدولة

تركستان الشرقية من منتصف القرن الثامن عشر إلى أواخر القرن العشرين
ليندا بينسون ترجمة: عايدة سيف الدولة

عالم الملايو من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
باربرا واتسون آندايا ترجمة: عايدة سيف الدولة

الإقليم العربي العثماني من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
جوديث تاكر ترجمة: عايدة سيف الدولة

النساء في العالم العثماني من منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
ثريا فاروقي ترجمة: عايدة سيف الدولة

المغرب من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
سوزان غيلسون ميلر ترجمة: عايدة سيف الدولة

إيران القاجارية من منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
سيما فاهيد ترجمة: عايدة سيف الدولة

جنوب آسيا من منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
غيل مينولت ترجمة: عايدة سيف الدولة

أفريقيا جنوب الصحراء من منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين
أليس هورنر ترجمة: عايدة سيف الدولة

أمريكا الشمالية من بدايات القرن العشرين إلى الحاضر
نادين ناير ترجمة: عايدة سيف الدولة

نظرة عامة على الدول العربية منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم
لورا بيير ترجمة: نولة درويش

مصر من بدايات القرن العشرين إلى اليوم
ليسا بولارد ترجمة: نولة درويش

شمال أفريقيا من بدايات القرن العشرين إلى الحاضر
دونا لي بووين ترجمة: آمال عبد الهادي

شبه الجزيرة العربية من بدايات القرن العشرين إلى الحاضر
لوسين تامينيان ترجمة: بثينة الناصري

الأردن وإسرائيل وفلسطين منذ بدايات القرن العشرين وحتى الآن
أنيليس مورز ترجمة: سهام عبد السلام

ماليزيا وسنغافورة منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن
باتريشيا مارتينيز ترجمة: سهام عبد السلام

الفليبين وتايلاند وسنغافورة وبورما وكمبوديا ولاوس منذ بدايات القرن العشرين إلى الحاضر
ماساكو إيشيي ترجمة: بثينة الناصري

إندونيسيا منذ بدايات القرن العشرين إلى الحاضر
سيلفيا تيوون ترجمة: بثينة الناصري

الإسلام في جنوب شرق آسيا منذ بدايات القرن العشرين إلى الحاضر
محمد فؤاد ترجمة: بثينة الناصري

أوروبا الشرقية منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن
فرانسيس تريكس ترجمة: سهام عبد السلام

إيران من بدايات القرن العشرين إلى الزمن الحاضر
كامرون مايكل أمين ترجمة: بثينة الناصري

أفغانستان: القرنان التاسع عشر والعشرون
نانسي ليندبيسفارن ترجمة: بثينة الناصري

آسيا الوسطى وأذربيجان السوفييتية: ١٩١٧-١٩٩١
ماريان كامب ترجمة: بثينة الناصري

آسيا الوسطى في فترة ما بعد الاتحاد السوفييتي
سفيتلانا بيشكوفا ترجمة: سهام عبد السلام

جنوب آسيا من بدايات القرن العشرين حتى الآن
أوما تشاكرافارتي ترجمة: سهام عبد السلام

البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن
إبراهيم موسى ترجمة: سهام عبد السلام

تركيا من مطلع القرن العشرين إلى الحاضر
يشيم آرات ترجمة: سهام عبد السلام

أوروبا الغربية من عام ١٩٤٥ حتى الآن
جوسلين سيزاري ترجمة: سهام عبد السلام

المنهجيات والمنظومات والمصادر لدراسة النساء والثقافات الإسلامية
المداخلات في الأفرع المعرفية

الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
سابا محمود ترجمة: سهام عبد السلام

الفن والعمارة
هيغنار زيتليان واتينبو ترجمة: لميس النقاش

علم السكان (الديموغرافيا)
فيليب فارغس ترجمة: لميس النقاش

علم الاقتصاد
جينيفر أولمستيد ترجمة: لميس النقاش

الفولكلور (المأثورات الشعبية)
نادية يعقوب ترجمة: منى إبراهيم

الجغرافيا
إيمي ميلز ترجمة: سهام عبد السلام

التاريخ: الشرق الأوسط وشمال أفريقيا
ماري آن فاي ترجمة: مها عبد الحكيم حسان

التاريخ: شرق وجنوب وجنوب شرق آسيا
فيرجينيا ماثيسون هوكر ترجمة: مها عبد الحكيم حسان

تاريخ العلم
مونيكا غرين ترجمة: شهرت العالم

الدراسات الإسلامية
باتريس برودير ترجمة: أميمة أبو بكر

الدراسات القانونية
كاثلين مور ترجمة: سهام عبد السلام

علم اللغة
ريم بسيوني ترجمة: علا حافظ

الدراسات الأدبية
ماري لايون ترجمة: بثينة الناصري

التاريخ الشفاهي
هدى الصدة ترجمة: هالة كمال

الاستشراق

منى أباظة ترجمة: منى إبراهيم

الفلسفة

تامارا سون ترجمة: مها عبد الحكيم حسان

العلوم السياسية

جاكلين أكينو سيابنو ترجمة: عايدة سيف الدولة

دراسات الصحة والسكان

هانيا شلقامي ترجمة: عايدة سيف الدولة

النزعات والحياة الجنسية ودراسات الهويات الجنسية اللانمطية

فريديريك لاغرانج ترجمة: سهام عبد السلام

الدراسات الدينية

كاثرين يونغ ترجمة: أميمة أبو بكر

الدراسات النسائية الأوروبية والأمريكية والثقافات الإسلامية

ميريام كوك ترجمة: هالة كمال

الدراسات النسائية/دراسات الجندر

نيما ناغيبي ترجمة: هالة كمال

ملحق

معجم موجز (إنجليزي/عربي) لمصطلحات من الدراسات النسائية والثقافية

إعداد: هالة كمال

النساء والثقافات الإسلامية: قائمة بيبليوغرافية بالكتب والمقالات المنشورة باللغات الأوروبية منذ عام ١٩٩٣

قام بجمعها: غ. ج. روبير، س. هـ. بليني، ف. شيبيرد

قائمة الصور والرسوم التوضيحية

"الأدب من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر" (مارلي هاموند)

- لوحة منمنمة من مخطوطة فارسية تصور الشاعرة الأسطورية مهستي وهي تقوم بالترفيه عن مجموعة من معجبيها.
بتصريح من المكتبة البريطانية (British Library, Or.8755, f.29v).

- وعاء من السيراميك عليه رباعية منسوبة إلى الشاعرة مهستي.
الصورة مقدمة من مكتبة الصور بمتحف فيكتوريا وألبرت في لندن (Victoria and Albert Museum in London, no. C 86-1918).

"إيران في العصر الصفوي: من القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر" (كاثرين بابايان)

- لوحة جدارية تحمل امرأة من العاملات بالترفيه في قاعة استقبال قصر تشيهيل ستون في إصفهان.
ملكية الصورة: سوسن باباي.

"الفن والعمارة" (هيغنار ووتنبو)

- صورة مقدمة على هيئة لوحة إعلان ضمن مشروع الفنانة لارا بلدي عن "أم الدنيا" في القاهرة عام ٢٠٠١.
الصورة من *مجلة مدينة* (*Medina Magazine*).
- صورة مشروع إسكان بنك غرامين في دكا ببنغلاديش، ١٩٨٤.
الصورة من صندوق أغا خان للثقافة.
- منظر عام لمجمع مسجد ييني فاليد في إسطنبول، من النصف الأول من القرن السابع عشر. برعاية والد السلطان: صفية سلطان.
الصورة من المعهد الألماني للآثار في إسطنبول.
- رسم يبين خطوط الرؤية التي كانت تمكن راعية مجمع مساجد ييني فاليد من النظر دون أن تكون هـي نفسـها ظـاهرة للعيان، إسطنبول في النصف الأول من القرن السابع عشر. إعداد أرزو أوزسافاتشي.
(من كتاب قيد النشر: L. Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders: The Architectural Patronage of Turhan Sultan*, Ashgate Press, forthcoming).

أسماء المشاركات والمشاركين

آن مكدوغال، جامعة ألبيرتا
إبراهيم موسى، جامعة ديوك
إسانبيك توغان، جامعة الشرق الأوسط الفنية، أنقرة، تركيا
أسما أفسرالدين، جامعة نوتردام
أليس هورنر، باحثة مستقلة
إليسابيث أليس، المركز الوطني للبحث العلمي، باريس
أميرة سنبل، جامعة جورجتاون
أنيليس مورز، جامعة أمستردام
أوما تشاكرافارتي، جامعة دلهي
إيرينا بابيتش، أكاديمية العلوم الروسية
إيمي ميلز، جامعة تكساس، أوستن (حاليا في جامعة جنوب كارولينا)
باتريس برودير، كلية كونيكتيكت
باتريشيا مارتينيز، جامعة مالايو
باربرا واتسون آندايا، جامعة هاواي، مانوا
تامارا سون، جامعة وليم وماري، وليمزبرغ، فرجينيا
ثريا فاروقي، جامعة ميونيخ
جاكلين آرميخو-حسين، جامعة ستانفورد (حاليا في جامعة زايد)
جاكلين أكينو سيابنو، جامعة ملبورن
جوديث تاكر، جامعة جورجتاون
جوسلين سيزاري، جامعة هارفارد
جوليا كلانسي-سميث، جامعة أريزونا
جينغجون شوي، جامعة أكسفورد، (حاليا في أكاديمية هينان للعلوم الاجتماعية، جمهورية الصين الشعبية)
جينيفر أولمستيد، جامعة ولاية سونوما (حاليا في جامعة درو)
خالد أبو الفضل، جامعة كاليفورنيا، لوس أنجيليس
دونا لي بووين، جامعة بريغام يونغ
رويي لال، جامعة جون هوبكنز (حاليا في جامعة إمروي)
روث روديد، الجامعة العبرية، القدس
روزيه موكمينوفا، أكاديمية العلوم الأوزبكية
ريم بسيوني، مكتب الشؤون الخارجية والكومنولث، المملكة المتحدة
سابا محمود، جامعة كاليفورنيا، بيركلي
سها قدسية، جامعة تورونتو (حاليا في جامعة ترينت)
سفيتلانا بيشكوفا، جامعة سيراكيوز
سوزان غيلسون ميلر، جامعة هارفارد
سيلفيا تيوون، جامعة كاليفورنيا، بيركلي
سيما فاهيد، جامعة ماساتشوستس، آمهرست
غيل مينولت، جامعة تكساس، أوستن
فاطمة موجي غوتشيك، جامعة ميشيغان، آن آربور
فرانسيس تريكس، جامعة ولاية وين

فريديريك لاغرانج، جامعة باريس ٤، السوربون
فيرجينيا ماثيسون هوكر، جامعة أستراليا الوطنية، كانبيرا
فيليب فارغس، المعهد الوطني للدراسات الديموغرافية، باريس
كاثرين بابايان، جامعة ميشيغان
كاثرين يونغ، جامعة ماكغيل
كاثلين مور، جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا
كامرون مايكل أمين، جامعة ميشيغان-ديربورن
كلاريسا بولارد، جامعة كاليفورنيا الشمالية، ويلمنغتون
لورا بيير، جامعة نيويورك (حاليا في معهد جورجيا للتكنولوجيا)
لوسين تامينيان، كلية ساره لورنس في برونكسفيل، نيويورك (حاليا المعهد الملكي للدراسات الإيمانية)
ليندا بينسون، جامعة أوكلاند
مارلي هاموند، جامعة أكسفورد
ماري آن فاي، الجامعة الأمريكية، واشنطن العاصمة
ماري لايون، جامعة ويسكونسن، ماديسون
ماريا جاشوك، جامعة أكسفورد
ماريان كامب، جامعة وايومينغ
ماساكو إيشيي، المتحف الوطني للإثنولوجيا، أوساكا، اليابان
محمد فؤاد، جامعة إندونيسيا
منى أباظة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة
مونيكا غرين، جامعة ولاية أريزونا
ميرل ريكليفس، جامعة ملبورن (حاليا في جامعة سنغافورة الوطنية)
ميريام كوك، جامعة ديوك
نادين نابر، جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز (حاليا في جامعة ميشيغان)
نادية يعقوب، جامعة كارولينا الشمالية
نانسي ليندسفارن، باحثة مستقلة
نيال كريستي، جامعة كولومبيا البريطانية
نيما ناغيبي، جامعة وينيبيغ
هانيا شلقامي، الجامعة الأمريكية بالقاهرة
هدى الصدة، جامعة القاهرة، (حاليا في جامعة مانتشستر)
هيغنار زيتليان واتينبو، معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا (حاليا في جامعة كاليفورنيا، ديفيس)
يشيم آرات، جامعة بوغازيتشي

كلمة الترجمة

إن فكرة ترجمة *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* هي امتداد *للموسوعة* في حد ذاتها باعتبارها مشروعا واعيا بأهمية إنتاج المعرفة في مجال دراسات النساء والجندر والثقافات الإسلامية. وتذكر سعاد جوزيف، المحررة العامة *لموسوعة النساء والثقافات الإسلامية*، في مقدمتها أن مشروع *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* انطلق من وعي مجموعة محررات الموسوعة بدلالات وتبعات إنتاج معرفة موسوعية تتناول النساء والثقافات الإسلامية من حيث التعريف وتقديم نماذج للدراسات المتخصصة والمحورية في هذا المجال في سبيل صياغة المعرفة وتحفيز قيام دراسات وأبحاث جديدة ومتواصلة. ومن منطلق قضية إنتاج المعرفة الموسوعية وبناء على القضايا المثارة في مقدمة *الموسوعة* سأضيف في "كلمة الترجمة" بعدا خاصا بدراسات الترجمة محاولة تناول بعض إشكاليات ترجمة *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* من منطلق نقل وبالتالي إنتاج المعرفة الموسوعية عن النساء والثقافات الإسلامية باللغة العربية.

لقد صدرت هذه *الموسوعة* أصلا باللغة الإنجليزية بهدف تقديم الأبحاث المتميزة في مجال دراسات النساء والجندر والثقافات الإسلامية إلى جمهور من القارئات والقراء العارفين باللغة الإنجليزية. كما أن المشاركات والمشاركين في إنتاجها هم مجموعة من الباحثات والباحثين المتخصصين في هذا المجال على تنوع الخلفيات الثقافية والتخصصات المعرفية لكل باحثة وباحث، يجمعهم اهتمامهم بالدراسات النسائية وتخصصهم في مختلف أقاليم العالم الذي تسوده ثقافات إسلامية. وسأبدأ بعرض سريع لمسيرة الترجمة ثم سأتوقف عند إشكاليات ترجمة عمل موسوعي بحجم ومضمون *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية*، لأعرض أهم الإشكاليات التي اتضحت خلال عملية الترجمة من منطلق أن الترجمة لا تقتصر على نقل نص الموسوعة من اللغة الإنجليزية إلى العربية فحسب، بل تتضمن أبعادا خاصة بالسياق اللغوي والثقافي في نقل المعرفة وما يترتب عليه من إنتاج للمعرفة باللغة العربية.

ترجمة *الموسوعة* إلى اللغة العربية

إن فكرة ترجمة هذه الموسوعة إلى اللغات الأخرى، والبدء باللغة العربية، إنما يكشف عن عدة جوانب. أولا، حرص مجموعة التحرير ودار النشر على نشر هذا العمل الموسوعي على نطاق واسع يتجاوز مجال القارئات والقراء باللغة الإنجليزية، وخاصة مع الأخذ في الاعتبار أن الترجمة يتم إعدادها من أجل النشر الإلكتروني المجاني. وعلى الرغم من عدم تكافؤ الفرص على مستوى العالم فيما يتعلق بإمكانيات استخدام الشبكة الإلكترونية، إلا أن وجود هذه الموسوعة على الإنترنت وتوفرها مجانا للباحثات والباحثين باللغة العربية يمثل خطوة لا يقدر قيمتها سوى من ينتمون إلى العالم العربي ويدركون مدى عجز كثير من المؤسسات الأكاديمية عن إتاحة مثل هذا العمل الموسوعي عبر المؤسسات، مع ما يتطلبه ذلك عادة من اشتراكات مالية سنوية واتصال بشبكة الإنترنت تفوق تكاليفه إمكانيات الكثيرات والكثيرين من الباحثات والباحثين بل والأكاديميين في العالم العربي. ولعلها تكون خطوة تسبق إصدار هذه الموسوعة في طبعة ورقية باللغة العربية. ثانيا، إن اختيار اللغة العربية لترجمة المجلد الأول من *الموسوعة* هو اختيار واع من ناحية بمدى احتياج الباحثات والباحثين في العالم العربي إلى التعرف على مثل هذا العمل الموسوعي، وذلك لكون اللغة الإنجليزية لغة يعرفها القليل ويجيد قراءة نصوصها المتخصصة عدد أقل من الباحثات والباحثين في العالم العربي ممن تقتصر خلفياتهم على تلقي المعرفة باللغة العربية ولم يتلقوا تعليما أجنبيا. وبالتالي فإن ترجمة هذه *الموسوعة* إلى اللغة العربية يمثل للبعض السبيل الوحيد للتعرف على أحدث الدراسات والأبحاث في مجالات النساء والثقافات الإسلامية المكتوبة بالإنجليزية في ترجمتها إلى العربية، وخاصة مع ما نجده من أهمية قصوى في التعرف على المنهجيات والمنظومات البحثية والمصادر المعرفية، وما تحققه هذه *الموسوعة* من تعريف بها. ثالثا، إن توجه سعاد جوزيف ومجموعة تحرير الموسوعة إلى مؤسسة المرأة والذاكرة في مصر للقيام بمسؤولية الترجمة يكشف عن إدراك لخصوصية وتخصص المادة التي تحتويها هذه الموسوعة، وبالتالي فإن إنتاج *الموسوعة* بما تطلبه من استكتاب لمؤلفات ومؤلفين يجمعهم أساس معرفي في الدراسات النسائية

والثقافات الإسلامية على تنوع الأفرع المعرفية والأقاليم هو جهد متخصص يتطلب قدرا شبيها من التخصص لدى القائمات والقائمين على الترجمة. ومن هنا فإن اختيار مركز متخصص في الأبحاث والدراسات حول قضايا النساء والتاريخ، أي مؤسسة المرأة والذاكرة، بما تقوم به هي بدورها من جهد في إنتاج المعرفة باللغة العربية في الدراسات النسائية في مصر والعالم العربي، هو اختيار يعكس جانبين. فبالنسبة لمشروع *الموسوعة*، يمثل قيام مؤسسة المرأة والذاكرة بالإشراف على الترجمة امتدادا لرؤية *الموسوعة* بشأن إنتاج معرفة موسوعية عن النساء والثقافات الإسلامية للباحثات والباحثين من مختلف أنحاء العالم، أما بالنسبة لمؤسسة المرأة والذاكرة فإن مشروع ترجمة الموسوعة يتوافق مع جهود المؤسسة في إنتاج ونشر المعرفة باللغة العربية للباحثات والباحثين المتخصصين وكذلك لجموع الجماهير فيما يتعلق بقضايا النساء والتاريخ والثقافة على مستوى التجارب الشخصية والخبرات العملية والمعرفة النظرية. وهكذا تتيح الترجمة تحقيق امتداد لأغراض *الموسوعة* في حد ذاتها، حيث ستصبح متاحة لعدد أكبر من الباحثات والباحثين المتخصصين المحليين المستقرين في العالم العربي من ناحية، كما قد يؤدي ذلك بالتبعية إلى تنشيط البحوث في مجال الدراسات النسائية والثقافية باللغة العربية من خلال التعرف على المنهجيات والمنظومات والمصادر التي تعرضها *الموسوعة*، والتفاعل معها تفاعلا معرفيا، سواء بالبناء عليها أو الاشتباك معها إلى غير ذلك من أشكال التفاعل الفكري والبحثي.

مسيرة الترجمة

لقد طرحت سعاد جوزيف فكرة ترجمة المجلد الأول من *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* على مؤسسة المرأة والذاكرة في شهر مارس/آذار ٢٠٠٥، وتم الاتفاق مبدئيا خلال وجود سعاد جوزيف في القاهرة حينذاك على تولي المرأة والذاكرة مهمة ترجمة هذا المجلد إلى اللغة العربية لتكون متاحة كطبعة إلكترونية مجانية باللغة العربية بموافقة دار النشر "بريل". وبالفعل تم الاتفاق في يونيو/حزيران ٢٠٠٥ على أن تبدأ أعمال الترجمة على الفور في سبيل الانتهاء من ترجمة المجلد الأول خلال عام، ونظرا لاستحالة قيام مترجمة واحدة بتنفيذ تلك المهمة خلال الفترة المحددة، تم الاتفاق على أن تتولى مؤسسة المرأة والذاكرة مسؤولية تنفيذ الترجمة من خلال فريق من المترجمات والمترجمين المتخصصين، مع قيامي بإدارة أعمال الترجمة وتحريرها. وهكذا بدأت مسيرة الترجمة.

وكانت نقطة البداية هي إعداد قائمة بأسماء المترجمات والمترجمين المعروفين بتخصصهم في الدراسات النسائية والتاريخية والثقافية، وبدأت في الاتصال بهم. وتمثلت خصوصية ترجمة *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* في كونها موسوعة متخصصة من ناحية وتركيز المجلد الأول منها على الجوانب المنهجية، بما يتطلبه ذلك من تمتع المترجمة والمترجم بقدر من المعرفة المتخصصة للقيام بالترجمة. وكان من أكثر الصعوبات التي واجهتنا في هذه المرحلة هو التوصل إلى المترجمات والمترجمين، حيث أن أعمال الترجمة ما زالت تقوم عامة على الاحتراف أكثر منها على التخصص، وبالتالي كان التحدي الذي واجهني هو كيفية الوصول إلى مترجمات ومترجمين على قدر من الدراية والمعرفة بالدراسات النسائية والثقافية. ومن هنا، فبدلا من إعداد قائمة بأسماء المترجمات والمترجمين المحترفين المعروفين، قمت بعملية مزدوجة حيث بدأت في إعداد قائمة بأسماء الباحثات والباحثين المعروفين المتخصصين في الدراسات النسائية والدراسات الثقافية ممن يتقنون اللغتين العربية والإنجليزية، بالإضافة إلى قائمة أخرى تضم أسماء بعض المترجمات والمترجمين المحترفين ممن لديهم اهتمامات وتجارب في ترجمة موضوعات عن النساء والتاريخ والثقافة. وبدأت وضع تصور لتوزيع المداخلات التي تضمها الموسوعة على المترجمات والمترجمين ممن أعربوا عن استعدادهم للانضمام إلى مجموعة الترجمة.

وتضمن إخراج الترجمة العربية ثلاث مراحل هي القيام بالترجمة ثم المراجعة وأخيرا تنسيق المداخلات وتوحيد شكلها بما يتناسب مع متطلبات الطبعة الإلكترونية. وكان يتم العمل في هذه المراحل الثلاثة بالتوازي مع تكثيف معدل الترجمة في البداية ثم تكثيف المراجعة وإنهائها بالتوازي مع مرحلة التنفيذ الفني. وخلال زيارة سعاد جوزيف للقاهرة في إبريل/نيسان ٢٠٠٦ اقترحت عليها إضافة معجم موجز في نهاية الترجمة يتم من خلاله إعداد قائمة تضم الصيغ العربية المتنوعة والمستخدمة في *الموسوعة* للمصطلحات الشائعة باللغة الإنجليزية بما تحمله من دلالات في مجالي الدراسات النسائية والثقافية. وتشير سعاد جوزيف في مقدمة

الموسوعة إلى خصوصية أية موسوعة كشكل من أشكال المعرفة، وبينما تميل الموسوعات عادة إلى تثبيت المفاهيم إلا أنـه أمـر يمثل إشكالية تتنافى مع أهداف *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* وسعي محرراتها إلى تحريك المفاهيم وتعقيد الأفكار. وتـنعكس هذه المسألة على الترجمة حيث أن استخدام مصطلح ما في الترجمة قد يؤدي بدوره إلى تثبيت المفاهيم في اللغـة العربيـة، وهـو الأمر الذي كان يمثل إحدى الإشكاليات الأساسية في ترجمة *الموسوعة* لما تطلبته تلك العملية من استخدام مقصود لمفـردات دون غيرها بل وصياغة مفردات لمفاهيم خاصة بالدراسات النسائية والنظرية الثقافية. ومع تنوع المترجمات والمترجمين حدث قدر من التنوع في استخدام ترجمات المصطلحات والمفاهيم، وقد حرصت عند مراجعة الترجمة على الاحتفاظ بقدر مـن التنـوع يعكـس المرونة ويحول دون تثبيت المفاهيم بما يجعل الترجمة مرآة للنص الأصلي. ولكن في بعض الحالات تم اللجوء إلى توحيد استخدام بعض الصيغ والمفردات وذلك من منطلق كون هذه الموسوعة عملا يسعى إلى إنتاج المعرفة وبالتالي إنتاج صـيغ عربيـة لتلـك المعرفة. وسيتم تقديم أمثلة محددة لذلك عند تناول إشكاليات الترجمة لاحقا.

وهكذا تم إلحاق معجم موجز بالترجمة يضم صيغا متنوعة للمصطلحات والمفاهيم الفكرية الغربية الواردة باللغة الإنجليزية في النص الأصلي *للموسوعة*، وقد قمت بإعداده من خلال تدوين وتوثيق الصيغ المتعددة التي استخدمتها المترجمات والمترجمـون في متن الترجمة، لا على سبيل تثبيتها بل بهدف طرحها للمزيد من التأمل والإضافة والتعديل. وخلال نفس اللقاء الذي تم مع سعاد جوزيف في إبريل/نيسان ٢٠٠٦ اقترحت علي كتابة "كلمة الترجمة" كمقدمة أعرض فيها مسيرة الترجمة وإشكالياتها، وقد استهوتني الفكرة فورا من منطلق قناعتي بأن الترجمة هي في حد ذاتها عملية إنتاج للمعرفة لا مجرد نقل لها، وهو موقـف يمثـل صـدى لنظريات علم الترجمة التي ترى في وجود مقدمات الترجمة وهوامشها وما يلحق بها من معاجم بمثابة تعليق غيـر مباشـر علـى النص الخاضع للترجمة وخلفيته. كما أن دراسات الترجمة، نظرية وممارسة، تؤكد استحالة تطابق الترجمة مع النص الأصلي بفعل البعدين اللغوي والثقافي، وذلك لما يشتمل عليه فعل الترجمة من اختيار ما بين حذف وإضافة (لغوية) وشرح وتفسير (لغوي ثقافي) وبما تتضمنه الترجمة بالتالي من تأويل. ومن هنا كانت أهمية تناول إشكاليات الترجمة وعرضها على القارئات والقراء باعتبار أن الترجمة لا تتم في فراغ وليست فعلا منعزلا أو نشاطا آليا، بل فعلا ثقافيا معرفيا محملا في حد ذاته بالمعاني والدلالات.

من إشكاليات ترجمة *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية*

إذا كانت الكتابة هي ترجمة للفكر والثقافة ونقلها من مجال الوعي والإدراك العقلي والتجربة الثقافية إلى مجـال الكلمـة والحرف، فإن الترجمة هي عملية نقل للفكر والثقافة المكتوبة إلى لغة مغايرة بسياقها الفكري والثقافي، ومن هنا تشـير نظريـات الترجمة إلى وجود عدة أنماط للترجمة هي الترجمة الحرفية والترجمة المعادلة والترجمة الشارحة والترجمة بتصرف. كما تتحـدد عادة أهداف الترجمة وأسلوبها في السعي إما إلى "نقل النص إلى القراء" أو "نقل القراء إلى النص"، وفي حالة نقل النص إلى القراء يقع العبء الأكبر على القارئة والقارئ في ملء الفجوات وبناء السياق الثقافي للنص مع غياب الشرح والتفسير، أما نقل الجمهـور إلى النص فيعتمد على تقريب المادة المترجمة إلى جمهور القراء بالشرح والتفسير. وفي كلا الحالتين تتقاطع نظرية الترجمة مـع نظرية التلقي من حيث الوعي بخلفيات القراء والقارئات الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها. وهكذا تكـون نقطـة الانطـلاق بالنسبة للمترجمة أو المترجم هي النص الأصلي، حيث يخضع للتحليل اللغوي بدلالاته الثقافية ثم نقله إلى لغة أخرى بما يتطلبه ذلك الأمر من إعادة بناء لغوي ثقافي لإنتاج النص المترجم، وهي عملية تتطلب قدرا كبيرا من القدرة اللغوية والمعرفة والإبداع، مع ما يحوطها من قيود لضمان أكبر قدر من القرب إلى النص الأصلي من حيث الأسلوب والشكل والمضمون. ومن هنا تقـوم عمليـة الترجمة على القواعد والإبداع وتجمع بين المعرفة والصنعة والفن.

١- العنوان: *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية*

أتوقف بداية عند ترجمة عنوان *الموسوعة*، وتحديدا عند كلمة "النساء". إن كلمة "النساء" ترد في عنـوان *الموسـوعة* باللغـة الإنجليزية في صيغة الجمع، إلا أن مسألة ترجمتها إلى صيغة الجمع باللغة العربية تتجاوز مجرد الترجمة اللغويـة الحرفيـة. إن الترجمة بما يطابق ما هو سائد عند ترجمة "النساء" من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية تتطلب استخدام صيغة المفرد فـي اللغـة العربية، وهو من خصائص اللغة العربية حيث يكثر استخدام صيغة المفرد للإشارة إلى الجمع، وهو ما نجده متعارفا عليـه عنـد

الحديث عن "يوم المرأة العالمي" أو "حقوق المرأة" أو "المرأة العربية" وغيرها من المفاهيم والقوالب المنقولة عن الثقافة الإنجليزية. وبالتالي فكان المنطقي قياسا على ذلك ترجمة العنوان إلى "موسوعة المرأة والثقافات الإسلامية". إلا أن الوعي بما يحمله التمييز ما بين "المرأة" و"النساء" في النظرية النسوية، وما يتضمنه ذلك من تأكيد على خصائص التنوع والتعدد الثقافي بين النساء بدلا من الحديث عن النساء باعتبارهن كيانا أو قالبا موحدا، هو وعي بالدلالات الثقافية والخلفيات النظرية التي تتجاوز حدود اللفظ والنص وتفرض على المترجمة استخدام صيغة الجمع "النساء" بما فيها من إيحاءات ودلالات معرفية تشير إلى علاقة النص بالخطاب النسوي وبالنظرية النسوية. وهكذا تتبدى في هذا المثال أهمية إدراك دلالات اللفظ عند ترجمته، كما يبين أن ترجمة العديد من المفردات لا تمثل أمرا آليا بل تتطلب قدرا من التأمل والتفكر والاختيار.

وبالتالي فإن استخدام كلمة "النساء" في عنوان *الموسوعة* باللغة العربية لا يأتي على سبيل الترجمة "الحرفية" للكلمة الواردة باللغة الإنجليزية، بل هي ترجمة لغوية وثقافية من ناحية ومساهمة في إنتاج المعرفة باللغة العربية من خلال تأكيد أهمية إدراك الفرق ما بين استخدام كلمة "المرأة" و"النساء" عند الإشارة إلى الجمع. ومن نفس المنطلق تم توحيد الإشارة إلى الفرع المعرفي الذي يتناول نظريات وممارسات الدراسات التي تتناول النساء على أساس النظريات النسوية، وتمت الإشارة إليه في هذه الموسوعة بعبارة "الدراسات النسائية" بدلا من "دراسات المرأة" المستخدمة أحيانا باللغة العربية، لما تحمله صيغة المفرد من دلالات ربما تضع كافة النساء في قالب "المرأة" بدلا من التأكيد على تنوع تجارب وتعدد هويات "النساء".

٢- ترجمة "الجندر"

لعل أكثر المصطلحات التي تتعدد صيغ ترجمتها إلى العربية هي مصطلح "جندر"، ومع نشأة هذا المصطلح في الدراسات النسائية والنظرية النسوية الغربية بما يحمله من دلالات ثقافية واجتماعية انعكست خصوصية هذا المصطلح على ترجمته إلى العربية، وذلك مع بدء تناوله في الكتابات والترجمات العربية منذ التسعينات من القرن العشرين. فقد شاع استخدام صيغة "النوع الاجتماعي" ثم "النوع" في مجالات التنمية وكان مما ساهم في الترويج لها وانتشارها كثرة ما يتم ترجمته من وثائق وبرامج تنموية مختلفة برعاية مؤسسات دولية. كما ظهرت ترجمة شارحة في سياق الدراسات الثقافية وهي "التشكل الثقافي والاجتماعي للجنسين" والتي استخدمتها باحثات نسويات بارزات مثل هدى الصدة في كتاباتهن باللغة العربية. ومن ناحية أخرى، ومع حدوث فهم أكبر لما يحمله المصطلح من دلالات، ربما لم تعد جديدة تماما وبالتالي لم تعد تتطلب ترجمتها ترجمة شارحة، نجد أن مجلة *أ ل ف: مجلة البلاغة المقارنة* في عددها التاسع عشر عن "الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير" (الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٩) تقترح وتشرح في افتتاحية العدد استخدام كلمة "الجنوسة" كترجمة لكلمة "gender"، وذلك في محاولة لتجاوز مرحلة البحث عن معنى مواز للمصطلح إلى عملية صياغة مصطلح "الجنوسة" وذلك باشتقاقه من الجذر الثلاثي العربي "ج ن س" ليتراسل مع الذكورة والأنوثة من ناحية ولما يتيحه هذا المصطلح في صياغته من إمكانيات اشتقاقية. ولكن للأسف لم يتمتع اللفظ بالقبول العام ولم يتحقق له الانتشار منذ طرحه على صفحات مجلة *أ ل ف*. ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة الجندر أخذت في الانتشار، كما تكاد تكون هي السائدة في كثير من الكتابات العربية، بل ونلحظ أحيانا التعامل معها بمرونة بالغة باعتبار كلمة "الجندر" كما لو كانت كلمة رباعية قابلة للاشتقاق تبعا لقواعد الاشتقاق في اللغة العربية.

وبناء على ما سبق، كان الحرص عند إنتاج الترجمة العربية *لموسوعة النساء والثقافات الإسلامية* التوقف أمام مسألة ترجمة "الجندر". وبالنظر إلى تاريخ ترجمة المصطلح إلى اللغة العربية نجد أن كلمة "النوع" لا تحمل الدلالات الثقافية والأبعاد النسوية للمصطلح، بل وأزعم أنه مع كثافة تكرار ورود كلمة "النوع" وعبارة "النوع الاجتماعي" في الأدبيات التنموية وبعض الكتابات الاجتماعية تكاد وأن تكون محملة بدلالات تنموية حين استخدامها في سياقات أدبية أو سياسية على سبيل المثال. وبالتالي أرى أن "النوع" أصبحت ترجمة قاصرة لمفهوم "الجندر". أما بالنسبة لعبارة "التشكيل الثقافي والاجتماعي للجنسين" فيبدو لي أنها تؤكد القصور الوارد في "النوع"، وما تطلبه ذلك من ترجمة شارحة عند استخدام المصطلح في سياقات غير تنموية، وتحديدا في مجال الدراسات الثقافية. والآن، ومع انتشار مفهوم الجندر باللغة العربية، وعدم ضرورة شرحه لغالبية القارئات والقراء المتخصصين، أرى أنه من المنطقي استخدام الكلمة في اللغة العربية مكتوبة تبعا لنطقها باللغة الإنجليزية لما تحمله من معان دفينة وإيحاءات ودلالات ثقافية ومعرفية وخاصة عند استخدامها ضمن الخطاب النسوي. وبالتالي تم هنا استخدام كلمة "الجندر" بالعربية كترجمة

للكلمة ذاتها باللغة الإنجليزية لا على سبيل الاستسهال بل من منطلق الوعي بخصوصية هذا المصطلح ودلالاته، وخاصة أن اللغـة العربية كانت دوما تستوعب مفردات من لغات أخرى ("الفردوس" على سبيل المثال)، وفي العصر الحديث يتم تعريب الكثير مـن المفردات الأجنبية ("الديمقراطية" و"الليبرالية" على سبيل المثال) دون حساسية، بل وإخضاعها إلى قواعد النحو والصرف في اللغة العربية من حيث الإعراب والاشتقاق. إلا أنه لم يتم استخدام "الجندر" هنا في صيغه الاشتقاقية بسبب عدم شيوعها بعد فـي اللغـة العربية، فلم نسع إلى خلق مفردات بقدر ترسيخ كلمة "الجندر" والدعوة بشكل غير مباشر إلى التوسع في اسـتخدامها بـديلا عـن الترجمة المعادلة والترجمة الشارحة. إلا أنه تمت الاستعانة بالترجمتين المعادلة والشارحة (أي "النوع" و"التشكل الثقافي والاجتماعي للجنسين") في الجمل والسياقات التي تطلبت ذلك، وخاصة في الحالات التي وردت فيها في الأصل مبنية على الاشتقاق.

٣- الترجمة الشارحة

إذا كان مصطلح "الجندر" لم يعد يتطلب شرحا وتفسيرا في الكتابات المتخصصة، إلا أننا واجهنا مصطلحا لم يكن أمامنا سوى الاتفاق على استخدام ترجمة شارحة له. حيث واجهت كل من سهام عبد السلام وعايدة سيف الدولة في مداخلتين مـن المـداخلات التي قامتا بترجمتها إلى العربية مصطلح (queer) عند الحديث على نوع من الهويات الجنسية لدى بعض الأفراد أو المجموعـات. ورغم أن كلمة "كوير" بدأت في الظهور باللغة العربية مستخدمة على بعض صفحات الشبكات الإلكترونية، إلا أنها لا تزال كلمـة غريبة على الغالبية العظمى من القارئات والقراء. ومن هنا تطلبت الترجمة استخدام صيغة شارحة للمفهوم الذي لم يتبلور بدلالاته الثقافية والجنسية سوى في تسعينات القرن العشرين. ومن خلال مناقشاتنا في محاولة إيجاد أقرب ترجمة لهذا المصطلح اقترحـت عايدة سيف الدولة استخدام "الهويات الجنسية اللانمطية". وتتمثل أهمية هذه الصياغة في هذه المرحلة من الترجمة لا فـي العثـور على كلمة معادلة أو عبارة شارحة فحسب، بل في ترجمة المصطلح ترجمة لا تحمل موقفا قيميا، وبالتالي كان التركيـز علـى أن يشير المصطلح إلى هوية جنسية من ناحية وعلى كون هذه الهوية غير نمطية. ونعلم أنه ربما مع زيادة تناول هذا الموضوع باللغة العربية في السنوات المقبلة قد يحدث تغير في ترجمة المصطلح لتصبح كلمة "كوير" مألوفة بالعربية، أو تنتشر صـيغة مختصـرة قابلة للاشتقاق تشير إلى "اللانمطية" و"اللانمطيين واللانمطيات".

٤- الإضافة والحذف

من الإشكاليات البارزة التي اتضحت من خلال ترجمة *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* هي مسألة الإضافة والحذف، لا من منطلق الضرورة بل الاختيار الواعي. وسأتوقف تحديدا عند مثالين لذلك الأمر. فمن المعروف والمألوف في النصوص العربية، بل على مستوى الحديث الشفاهي، كلما ورد ذكر النبي محمد يتم إضافة عبارة "عليه الصلاة والسلام" أو "صلى الله عليه وسلم" والتـي تتخذ صورا متنوعة وأشكالا مختصرة أحيانا في الطباعة. وغياب هذه العبارة في الكتابات الحديثة باللغة العربية يكشف عادة عـن موقف أيديولوجي. أما في النصوص المكتوبة باللغة الإنجليزية عامة فمن الملاحظ أنها ترد أحيانا في صيغتها الإنجليزية (Peace Be Upon Him) أو صيغتها المختصرة (PBUH)، وأحيانا أخرى نجدها غير مستخدمة على الإطلاق كما هو الحال في الـنص الأصلي من *الموسوعة*. وتتمثل الإشكالية هنا في أنه عادة ما تتم إضافة هذه العبارة عند الترجمة إلـى العربيـة إضـافة تلقائيـة باعتبارها خصوصية ثقافية، كما أن مسألة حذفها أو إضافتها في الترجمة قد تكشف بدورها عن موقف أيديولوجي خاص بالمترجمة أو المترجم.

وعندما أشرت إلى تلك الإشكالية في لقائي مع سعاد جوزيف في إبريل/نيسان ٢٠٠٦، رأت أن يتم طرح هذه المسألة على كل الكاتبات والكتاب المعنيين بالأمر المشاركين في *الموسوعة*، وأن يتم ترك قرار الاختيار لكل منهم. وبالفعـل قمـت بحصـر كـل المداخلات التي يرد فيها ذكر النبي محمد (ص) وأرسلت إلى مؤلفيها ومؤلفاتها رسالة شارحة للإشكالية طالبة من كل منهم تحديـد موقف من إضافة العبارة. وكان مجموع هذه المداخلات ١٧ مداخلة حصلت على ١٢ ردا عليها، بينما لم تعرب البقية عن موقـف من هذه المسألة. ومن بين مجموع ١٢ مؤلفة ومؤلف طلب ٩ منهم إضافة العبارة بينما طلبت ٣ كاتبـات عـدم إضـافتها. ومـن الطريف أن روث روديد اشترطت الشكل الذي يمكن أن تظهر عليه هذه العبارة (مطابقة للشكل الذي يرد في "النصوص الكلاسيكية العربية"، والذي لم نتمكن من تنفيذه لأسباب تقنية)، وذلك رغم أنني لم أتناول مسألة الشكل بل كان تركيزي عند مناقشة تلك النقطة مع الكاتبات والكتاب على المبدأ في حد ذاته بأبعاده الأيديولوجية. أما بالنسبة لمن لم يردوا علي في المرة الأولى فقد خيرتهم بـين

تحديد موقفهم أو تطبيق رأي الأغلبية على مداخلاتهم. وبالفعل تمت الاستجابة لرغبة كل مؤلفة في مـداخلتها وكـل مؤلـف فـي مداخلته، وبالتالي فإن التفاوت الوارد في الترجمة هنا إنما يرجع إلى اختيارات المؤلفات والمؤلفين.

وأود التوقف عند نقطتين في هذا الشأن. أولا، إن كل المؤلفات والمؤلفين ممن تكشف أسـماؤهم عـن أصـول أو انتمـاءات شخصية، لا بحثية فحسب، إلى الثقافات الإسلامية جاءت استجاباتهم فورية بطلب إضافة العبارة. فإذا كان وجود العبارة في نص أو حديث باللغة الإنجليزية يوحي بعملية إضافة، فإن غياب نفس العبارة في نص أو حديث باللغة العربية يوحي بعملية حذف. وثانيـا، كان من الملفت بالنسبة لي كمترجمة أنه لم يقترح أحد على الإطلاق ترك هذه المسألة للمترجمة أو المترجم، أو حتـى اسـتطلاع آرائهم حول هذا الأمر، إلا إذا اعتبرنا أن عدم الرد هو بمثابة ترك اتخاذ القرار للقائمين على الترجمة. ومن هنـا كـان الاختيـار قاصرا على قرار المؤلفين والمؤلفات، وعلى القائمين بالترجمة الالتزام، وذلك على الرغم من أن الطرف الذي أثار المسـألة فـي المقام الأول هو الطرف القائم على الترجمة! وأرى في ذلك دليلا على غياب النظرة إلى المترجمة أو المترجم باعتباره شريكا فـي النص في صيغته المترجمة، والتعامل مع المترجمات والمترجمين باعتبارهم مجرد أدوات لنقل النص من لغة إلى أخرى.

أما المثال الثاني على الإضافة الواعية فهو ما نجده عند ترجمة الأسماء من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية. فمن المعـروف أن صيغة الاسم باللغة الإنجليزية ليست محددة من حيث التأنيث والتذكير، ولا يتضح ذلك الأمر سوى عند استخدام أسماء العلـم أو الضمائر التي تعود على الأسماء. وبالتالي فإن كلمة "researcher" باللغة الإنجليزية لا تشير إلى جنس معين وإنما تنطبـق علـى الذكر والأنثى، في حين أن ترجمتها السائدة إلى اللغة العربية هي "باحث"، وهي ترجمة قاصرة تتجاهل إمكانية إشارة الكلمة إلـى "باحثة". ولم يكن من الممكن تجاهل هذا الأمر في موسوعة تقوم على النظريات النسوية وتصب في قلب الدراسات النسائية، ومـن هنا فقد تمت ترجمة كل الأسماء في صيغة تجمع بين المذكر والمؤنث باستخدام العطف (أي الباحث والباحثة، المترجمة والمترجم) دون التزام أي ترتيب بعينه، مع اتباع قاعدة توافق الفعل مع الفاعل والمبتدأ مع الخبر والصفة مع الموصوف وغيرها مـن حيـث التذكير والتأنيث، وذلك فيما عدا الجمل التي كان سياقها اللغوي يعبر بالضرورة عن اسم يشير إلى مذكر أو مؤنـث سـواء عـن طريق الضمائر أو أسماء العلم.

وتمثل الأمر بصورة أكثر تعقيدا في حالات الجمع، حيث تشير القاعدة اللغوية في اللغة العربية إلى أن جمـع المـذكر يضـم الذكور والإناث، وهو الأمر الذي لم نخضع له تماما، حيث تمت ترجمة "researchers" على سبيل المثال إلى "الباحثين والباحثات" دون الاقتصار على هذا الترتيب بل استخدام صيغة المذكر أحيانا معطوفة على المؤنث. وبالتالي فإن إضافة صيغة المؤنـث فـي اللغة العربية هو تعبير عن موقف أيديولوجي يؤكد المساواة بين الرجال والنساء، كما أنه يعكس الخطاب النسوي الذي تنتمي إليـه *الموسوعة* باعتبار النساء هن المحور الأساسي لهذا العمل الموسوعي. ومن ناحية أخرى وبخلاف عنصر الدقة اللغوية في الترجمة عند استخدام صيغتي التأنيث والتذكير، فإن استخدام العطف هنا إنما يجمع بين الجنسين ويخلق قدرا من التوازن علـى المسـتوى اللغوي، ذلك فضلا على أن تكراره على صفحات هذه الموسوعة هو محاولة لترسيخ استخدام أسلوب العطف بين الجنسين لغويا بما يحمله من صياغة لغوية تحمل موقفا نسويا، شكلا ومضمونا.

الخاتمة

إذا كانت *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* تكشف كما يرد في مقدمتها عن أوجه غياب المساواة في إنتاج المعرفـة، فـإن عملية ترجمة *الموسوعة* هي مؤشر آخر على غياب هذه المساواة، وذلك نظرا لعدم إنتاج وتوفر تلك المعرفة باللغة العربيـة ممـا يتطلب نقلها وترجمتها وإتاحتها للقارئات والقراء باللغة العربية. وإذا كان فعل الترجمة يشير بشكل غير مباشر إلـى غيـاب تلـك المساواة وإلى عدم وجود توازن في توفر المعرفة وإنتاجها، إلا أن فعل الترجمة يتضمن في حد ذاته مقاومة لذلك الخلل ومحاولـة لنشر المعرفة وتحقيق ولو قدر من التوازن المعرفي من خلال استعراض المنهجيات والمنظومات والمصادر، وبالتالي تشجيع قيـام تفاعل واشتباك وتحفيز الدراسات باللغة العربية في مجال دراسات النساء والثقافات الإسلامية. كما أن فعل الترجمة هو أيضا إنتاج للمعرفة باللغة العربية وإن كان نقلا عن اللغة الإنجليزية، وخاصة في مشروع مثل هذا يضم مجموعة مـن الباحثـات والبـاحثين المتخصصين في الثقافات الإسلامية التي تتقاطع مع الثقافة العربية.

ومن هنا يمكن اعتبار الترجمة فعلا سياسيا، حيث تصبو إلى نشر المعرفة بما يضمن عدم احتكار مجموعة ما للمعرفة على حساب مجموعة أخرى. كما أن توفير هذا العمل الموسوعي للباحثات والباحثين في المنطقة العربية يتيح قدرا أكبر من المساواة بين الشرق والغرب من حيث المنهجيات والمنظومات والمصادر، بالإضافة إلى ما يتمتع به الباحثون والباحثات في هذه المنطقة من العالم من تجارب وخبرات بل ومنهجيات ومصادر مغايرة. أما بالنسبة للقائمات على الترجمة، فإن تولي مؤسسة المرأة والذاكرة مسؤولية ترجمة هذا العمل الموسوعي إلى العربية يتماشى مع دورها السياسي في مقاومة الهيمنة المعرفية من جانب وتمكين النساء العربيات من جانب آخر، وذلك عن طريق ترجمة نصوص تشكل خطابا في حد ذاتها، وإنتاج معرفة باللغة العربية على أساس من الوعي النسوي.

هالة كمال

القاهرة، يوليو ٢٠٠٦

شكر وعرفان

إن مشروعا بحجم وامتداد *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* لابد وأن يدين دوما بحياته لعدد مـن الأشـخاص يفـوق إمكانية الاعتراف بفضلهم بشكل رسمي، أو حتى تذكر كل فرد منهم. وبداية دعوني أتقدم بالشكر العام لكل من ساهمن وساهموا في خروج هذه *الموسوعة* إلى النور، ممن قد لا ترد أسماؤهم في الصفحات التالية بسبب قصور من جهتي أو بفعل حدود مثـل هـذا الاعتراف الرسمي. إن ترتيب الشكر الوارد فيما يلي لا يمثل ترتيبا بعكس قدر العرفان، حيث خلق الترتيب سـردية خاصـة بـه وتركته أنا على سجيته بدلا من الانخراط في مهمة مستحيلة لترتيب الشكر.

إن إنتاج المعرفة الموسوعية يتم في سياق العلاقات بين القائمين على النشر، والباحثات والبـاحثين، وجهـات التمويـل، وأعداد لا حصر لها من الموظفات والموظفين وغيرهم من الأفراد العاملين. وما كان بوسع مسيرة مشروع *الموسوعة* أن تسـتمر دون مشاركة مجموعة التحرير، ومجموعة العمل في دار النشر "بريل"، ومجموعة الباحثات والبـاحثين المسـاعدين، والطالبـات والطلاب المتدربين. وقد اندمج الجميع في العمل بصورة جعلتهم بمثابة الأسرة الواحدة لي وفيما بينهم.

إن دار النشر "بريل" القائمة على إصدار *الموسوعة* قامت بتدعيم الرحلة الإبداعية لمجلس التحرير نحو تحقيق هذا النـوع من صنع المعرفة. وقد سار العمل على أفضل وجه في الشراكة مع دار النشر "بريل" بمجرد أن تأسس مشروع *الموسوعة* رسميا. وكان على مجلس التحرير التفاوض مع دار النشر بشأن التطور التدريجي *للموسوعة* مع شرح وتناول ذلك الجزء الخاص بالنشـر والذي أصبح بين أيدينا نحن. وإذا أخذنا في الاعتبار التغيرات العديدة التي شهدها فريق التحرير الخاص بدار النشر القـائم علـى العمل مع فريق *الموسوعة* فإننا نجد أنه لم يوجد في دار النشر من انتمى إلى مسيرة الموسوعة منذ لحظة تكوينها كفكـرة وحتـى تحققها في صورتها الملموسة. ومع ذلك فإن كل محررة ومحرر تابع لدار النشر انضم إلى المشروع بحماس واضح، وعلى كافـة المستويات تقريبا كان كل منهم متقبلا لرؤيتنا ومستجيبا للتغييرات التي أحدثناها في ترتيب الموسوعة ولمطالبنا بشأن عدد الكلمـات اللازمة والمساحة الخاصة بالصور والرسوم التوضيحية والدعم البشري وما شابه ذلك.

في عام ١٩٩٤، قامت بيري بيرمان وهي محررة الدراسات الإسلامية في دار النشر "بريل" بدعوتي للعمل على إصـدار "موسوعة النساء في الإسلام"، وأنا مدينة لها بالفرصة التي منحتها لي للقيام بأعمال المحررة العامة لما تطور إلى *موسوعة النسـاء والثقافات الإسلامية*. وقد تركت بيري بيرمان دار النشر "بريل" قبل الانتهاء من الإطار العام للموسوعة. وفي عام ١٩٩٧، جـاءت نتائج المسح التسويقي الذي قام به ألبرت هوفستيد على قدر من القوة أحيت فكرة الموسوعة في الوقت الذي بدا كما لو كانـت دار النشر قد فقدت اهتمامها بالمشروع.

وقد تولى يان-بيتر فيسينك إدارة وحدة الأعمال الخاصة بالدراسات الإسلامية في دار النشر "بريل" في لحظة كانت كفيلة بإنقاذ المشروع، وندين له بالقدر الكبر من الامتنان لما قام به من إقناع دار النشر بمواصلة مشروع *الموسوعة*. وكان يـان- بيتـر فيسينك مندمجا في أعمال الموسوعة في الفترة من عام ١٩٩٨ إلى عام ٢٠٠١، وقد ساهم تفتحه الذهني وفكره الخلاق في انطلاق *الموسوعة* بدفعة من حس الزمالة والعمل المشترك.

وانضم أولاف كوندغين إلى دار النشر "بريل" كمحرر للدراسات الإسلامية في نهاية عام ٢٠٠٠، وتولى تحديدا مهمة دفع *الموسوعة* إلى الأمام في مراحلها الملموسة. وكان يحضر اجتماعات مجلس تحرير *الموسوعة* منصتا إلى مناقشاتنا المستفيضة حول التفاصيل الدقيقة، كما اجتمع معي عدة مرات. وبينما كانت الموسوعة تتخذ حياة لم يتوقعها أي منا، كثيرا ما كنت أشـعر وكـأنني قابلة مولدة تترجم إشارات ما قبل الولادة إلى اللغة الإنجليزية الدارجة. وقام أولاف كوندغين برعاية المشروع بـإخلاص طـوال الوقت، بما في ذلك تنظيمه عددا من الاجتماعات مع سام بروينسما مدير وحدة الأعمال الخاصة بالتاريخ في دار النشر "بريل".

وكانت الاجتماعات مع كليهما غاية في الأهمية لشرح مسار تطور ونمو *الموسوعة* لدار النشر، وبدا الأمر أحيانا كما لـو كنت ولية أمر مغرمة بطفلتها تشرح لمدير المدرسة المعاني الساحرة (وإن كانت غامضة) من وراء السلوك الشارد للطفـل. ومـع تنامي احتياجات *الموسوعة* كان أولاف كوندغين مستعدا دائما لتوفير مساحة لي للحديث نيابة عن الموسـوعة، كمـا كـان سـام

بروينسما على الدوام منفتحا أمام أية فكرة. وقد خلقا معا مجالا للتعاون أتاح *للموسوعة* النمو إلى وضعها الحالي بل ولتدعيم الإحساس بالشراكة القائمة على الاحترام المتبادل بين مجموعة التحرير ومجموعة النشر.

إن العمل التفصيلي من جانب جهة النشر عادة ما يتم بجهود أشخاص لا ترد أسماؤهم أبدا في العقود أو صفحات الغلاف، كما أنهم قلما ينالون متعة المشاركة في لحظات الاكتشاف الملهمة في اجتماعات التحرير أو إدارة العمل، ولكن ما كان لأعمال *الموسوعة* أن تتم دون جهودهم. كانت جولي بينشوب- بلوكر هي العضوة الرئيسية من موظفي دار النشر المعنية بشؤون *الموسوعة* منذ اجتماع مجلس التحرير الأول في يونيو/حزيران ١٩٩٩ وحتى خروجها في إجازة وضع أواخر عام ٢٠٠٠. وتولت إيزابيلا غيريتسن العبء الأكبر في التعامل مع الاتصالات مع المؤلفات والمؤلفين المشاركين في المجلدين الثاني والثالث من *الموسوعة* في ربيع عام ٢٠٠١، بينما تولت جولي بينشوب- بلوكر المجلد الأول، وبعد عودتها من الإجازة تناولت جوانب متنوعة من إرسال الدعوات ومتابعة المداخلات والاتصالات بالمؤلفات والمؤلفين وأعمال التوثيق والتدوين للمجلدات من الثاني إلى السادس. وكانت كلتاهما على درجة بالغة من اللباقة والحرص والاحترام والالتفات إلى التفاصيل.

وانضمت مارغريت أوين في عام ٢٠٠٢ للقيام بأعمال التصحيح والتدقيق اللغوي *للموسوعة*، وحملت على عاتقها مهمة التدقيق في التفاصيل الصغيرة والكبيرة الخاصة بإعداد المداخلات للنشر، وكانت مثابرة تتمتع بروح عالية عندما يتململ الآخرون، كما كانت بعيدة النظر في توقع بعض المسائل التنظيمية والتحريرية التي قد تطرأ على المدى البعيد. ونحن ندين لها بالكثير لتعاملها الدقيق مع كافة المداخلات.

وضمن الطابور الطويل ممن قدموا الرعاية للموسوعة كانت مجموعة الباحثات والباحثين المتتابعين مجموعة متميزة إلى أقصى حد. فمنذ عام ١٩٩٩ إلى عام ٢٠٠١ كانوا يعملون بجامعة كاليفورنيا في ديفيس داخل مكتب صغير كاف بالكاد لوجود مكتب واحد ومكتبة ودولاب للملفات بينما كنت أشرف على عملهم من القاهرة في مصر. وبعد ذلك توفر مكتب كبير خارج الحرم الجامعي ليضم مساعدة أو مساعد البحث وعددا من المتدربات والمتدربين. وكانت مهمة مساعدة أو مساعد البحث هي إعداد محاضر الاجتماعات، ومتابعة الصفحة الإلكترونية المشتركة بين مجلس التحرير، وإعداد الملفات الخاصة باجتماعات مجلس التحرير، وإرسال الاستمارات إلى المؤلفات والمؤلفين الوارد انضمامهم إلى مجموعة العمل ومتابعة قاعدة البيانات الخاصة بهم، والمساعدة في تتبع والوصول إلى المؤلفات والمؤلفين الممكن انضمامهم إلى مجموعة التحرير، والقيام بمتابعة وتعديل قوائم المداخلات وتوصيف المداخلات دائمة التغير وإتاحتها لدار النشر ومجموعة التحرير. وبحلول عام ٢٠٠٣ كان عدد المتدربات والمتدربين يبلغ ثمانية قائمين بأعمال التصنيف والاستمارات والبيانات، وذلك إلى أن بدأنا مشروع "الباحثات والباحثين والبحوث" (والذي شهر في مجلد تال من مجلدات *الموسوعة*)، بما تطلبه ذلك من التزام كبير من جانب المتدربات والمتدربين. وقد احتمل مساعدو ومساعدات البحث وكذلك المتدربات والمتدربون عديدا من المواقف العاصفة مثل الخلل في أجهزة الكمبيوتر، وضياع البيانات، واختفاء زميل أو زميلة بما حملوه من بيانات كان لابد من إعادة بنائها، وخلق توازن بين العمل الدراسي المطلوب منهم في الكلية وبين العمل المطلوب في *الموسوعة*، بالإضافة إلى التعامل من آن إلى أخر مع تململ بعضنا (بمن فيهم أنا).

كانت لين نوتيل أولى مساعدات البحث، وكانت طالبة في الدراسات النسائية ساعدتنا في إعداد أول مكتب *للموسوعة*، بما في ذلك من التقاط الأثاث القديم الذي تم الاستغناء عنه في مكاتب أخرى. ثم جاءت هيذر نيلسون لتعمل في العام الدراسي ١٩٩٩/٢٠٠٠ باعتبارها أول مساعدة بحث تعمل بأجر متفرغة *للموسوعة*، وساعدت في إعداد قاعدة البيانات والبنية الإدارية *للموسوعة* بمقرها في ديفيس. كما ساعدتنا جافان هاورد لفترة وجيزة، وكذلك فعلت طالبة الدراسات العليا ميمي سوندرز التي كانت تدرس معي، ثم تولت باتريشيا ريستو المسؤولية. وأثناء وجودي في الجامعة المريكية بالقاهرة قام اثنان من طلاب الجامعة بمساعدتي، وهما ليسا ريتي التس كانت طالبة دراسات عليا وساعدت في إعداد اجتماع مجلس التحرير في يناير/كانون ثاني ٢٠٠١، كما قامت بطباعة محاضر الاجتماع. وكذلك قام خالد دناوي بإنشاء موقع إلكتروني مؤقت لمجلس التحرير لإتاحة قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين المحتملين، وساعد أيضا أثناء اجتماع يناير/كانون ثاني ٢٠٠١ وقام بحل مشاكل لانهائية كانت تواجهني أثناء العمل على جهاز الكمبيوتر.

وأتوجه بعميق الشكر إلى تريسي سميث، التي عثرت علي وعلى *الموسوعة* من خلال الشبكة الإلكترونية في عام ٢٠٠١، وتطوعت بالمساعدة، ولكني تمكنت من تعيينها كمساعدة بحث ثالثة *للموسوعة*، وأصبحت هي أكثر مساعدي ومساعدات البحث تفانيا منذ خريف ٢٠٠١ وحتى الآن. وقد أشرفت على الانتقال من المكتب القديم إلى المقر الجديد *للموسوعة* وقامت بتجهيز المكان، كما قامت بتطوير قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين المحتملين، وبإعداد المواد اللازمة لاجتماعات مجلس التحرير، وحضور اجتماعين منها وطباعة محاضر الاجتماعات بناء على ما كتبته بخط يدي غير الواضح. وقد بلغت درجة اندماج تريسي سميث في *الموسوعة* إلى الدرجة التي جعلتها تغير موضوع بحثها للدكتوراه بحيث تركز في رسالتها على القضايا المتعلقة *بالموسوعة*. وبداية من كونها متطوعة ثم مساعدة بحث ثم طالبة تدرس للدكتوراه معي ثم صديقة عزيزة لأسرتي، كانت تريسي سميث بمثابة حجر أساس لأعمال *الموسوعة*.

وقد تمت استضافة الموقع الإلكتروني *للموسوعة* بواسطة سام بيتيرسن ضمن موقع الدراسات الثقافية الخاص بجامعة كاليفورنيا في ديفيس وذلك إلى أن حصلنا على مكاننا الخاص. كما بدأ راجاغوبالان فينكاتاراماني العمل مع *الموسوعة* في شتاء ٢٠٠١ ليصبح حلال مشاكل جهاز الكمبيوتر، وكان يعتمد عليه ومجتهدا في عمله وكريما في وقته فكثيرا ما كان يعمل إلى وقت متأخر ليلا أو في الصباح الباكر. وقد أنشأ الموقع الإلكتروني *للموسوعة* وقام بإعداد قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين لتسهيل البحث. وقد تبعه في العمل جيري لي في عام ٢٠٠٣ وجاء عمله مثمرا. وقد كانت كل المساعدات والمساعدين العاملين مباشرة في مكتب *الموسوعة* ذوي أهمية جوهرية في إنتاج *الموسوعة*.

وكان إنتاج *الموسوعة* عملية متعددة المستويات، فلم تكن مجرد وظيفة بل فرصة للتعلم لكل من ارتبط بها، وخاصة المتدربات والمتدربين من الطلبة. في العام الدراسي ٢٠٠٢/٢٠٠١ عملت كل من ساره مونالي وإيلين (يينغ) زو معي ومع هيذر نيلسون في إعداد قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين. وفي شتاء ٢٠٠٢ بدأت نانسي وان ومونيكا غارسيا شراكة ألهمتهما على مدار ما يربو عاما ونصف العام من العمل في *الموسوعة*. كما انضمت ويندي مارتن خلال شتاء وربيع ٢٠٠٢. وقامت كل من نانسي وان ومونيكا غارسيا بداية بالمهام المرتبطة بتصنيف الأوراق وإدخال المعلومات، ولكنهما ما لبثتا وأن انخرطتا في "مشروع الباحثات والباحثين والبحث". وانضمت فاطمة نسيم مالك للمشروع في بدايات خريف ٢٠٠٢ ثم لحقها رايان كومز بعدها بقليل. وكانوا جميعا مدهشين في تتبعهم المدقق للبيانات وفي تنظيم وترتيب المواد التي عثروا عليها. ثم انضمت إلينا أربع متدربات أخريات في شتاء ٢٠٠٣ وهن: ماريا أوسوتشا، إيميلي روستل، مونيك سالاس، ميشيل ساندهوف. وقد أخجلني نشاط وتفاني هؤلاء الباحثات الشابات وعملهن الجماعي.

وكان الدعم الإداري الذي وفرته جامعة كاليفورنيا في ديفيس أساسيا في كل نقطة تطور شهدتها *الموسوعة*. ففي عام ١٩٩٨ قامت جو أن كانون (عميدة الإنسانيات والفنون والدراسات الثقافية) بدأت في الطلبات التي أدت آخر الأمر إلى الحصول على منح فاقت مبلغ ٢٥ ألف دولار أمريكي كتمويل للبدء في العمل، وتضمن المبلغ تمويلا من مكتبها (الإنسانيات والفنون والدراسات الثقافية) ومن باربرا ميتكالف (عميدة العلوم الاجتماعية) وكريستينا غونزاليس (عميدة الدراسات العليا) وكيفين سميث (نائب رئيس الجامعة لشؤون البحوث). كما قام كل من العميد ستيفن شيفرين الذي حل محل باربرا ميتكالف، وستيف روث مساعد العميد بتوفير مكتب *للموسوعة* في الحرم الجامعي ثم مكتب كبير خارج الحرم، وكذلك الإمكانيات الخاصة بإنشاء موقع إلكتروني لنا، بالإضافة إلى أشكال أخرى أساسية من المساعدة. ولولا هذا الدعم بالتمويل والإمكانيات لأصبح العمل في *الموسوعة* غاية في الصعوبة.

وفي جامعة كاليفورنيا في ديفيس حصلت على دعم متواصل من غيل بيكون (المسؤولة الإدارية في قسم الأنثروبولوجيا) ومن نانسي ماكلافلين (مسؤولة المنح، والتي حلت فيما بعد محل غيل بيكون) والتي كانت تعمل بلا هوادة ولساعات طوال فيما يتعلق بالمنح المتصلة *بالموسوعة* وتولتها بالرعاية والمتابعة عبر متاهات العمل البيروقراطي. وعلى رأس هذه المنح كانت منحة مؤسسة فورد والتي قامت كاندي كين كلارك بتتبع تفاصيلها. كما قامت باربرا راليني الموظفة في قسم الأنثروبولوجيا بتقديم يد العون في تأسيس مكتبنا خارج الحرم، وكان لكل من بيغي سليفن ورويس مكليلاند مساهماتهما في مراحل متنوعة. وقامت كل من جيس فالين وماي هواغ وبترينا هو ووندي إرنست وليانا سويها، من مكتب البحوث المدعومة بجامعة كاليفورنيا في ديفيس، بمتابعة

تفاصيل منحة مؤسسة فورد. أما جو بيترمان وأندرو وولين (مكتب عقود العمل) وأحمد حكيم الله (مكتب البحوث) فقاموا بالتـدخل في لحظات فارقة لحل مشاكل تعاقدية.

وقد قام معهد البحوث الإنسانية بجامعة كاليفورنيا في إيرفين بتوفير التيسيرات اللازمة لعقد أول اجتماع لمجلس التحريـر في يونيو/حزيران ١٩٩٩. وأشعر بالامتنان نحو مديرة المعهد باتريشيا أوبرايان لتكرمها بالسماح لي باستضافة أعمال *الموسـوعة* أثناء العام الذي قضيته زميلة في المعهد في العام الدراسي ١٩٩٩/١٩٩٨. كما تفضـلت الجامعـة الأمريكيـة بالقـاهرة بتـوفير التيسيرات اللازمة لاجتماع مجلس تحرير *الموسوعة* في يناير/كانون ثاني ٢٠٠١. وأتقدم بالشكر خاصة إلى رئيس الجامعة جـون غيرهارت وإلى تيم ساليفان لما وفراه لي من دعم ولتفاعلهما الذي تجاوز حدود التزاماتهما أو العقد الموقع بين جامعتينا.

وقامت المحررات المشاركات كذلك بتعيين مساعدات لهن وحصلن على دعم من مؤسساتهن الكاديميـة. فقامـت ليزلـي فرنتش وويتني غيفورد ومريم ميرياهي بالعمل الدؤوب مع جولي بيتيت، كما قدمت شارون أوبرايان الكثير من العـون. وتشـعر جولي بيتيت بالامتنان للدعم الذي نالته من كلية الفنون والعلوم بجامعة لويزفيل.

وتود سيتيني شامي التقدم بشكر خاص إلى لاله بهبهاني وتينا هاريس لما قدمتاه من مساعدة بحثيـة وإداريـة، وتحديـدا لإقامتهما أنظمة لإدارة سيل المعلومات والرسائل البريدية. وقامت كل من ماري آن رياد ولورا باير وإليسا كلاين بالعمل الـدؤوب للحفاظ على سرعة العمل وتنويع مجموعة المؤلفات والمؤلفين المدعوين للمشاركة. وساعدت ماريا تودوروفا ولوسـين تامينيـان باقتراحاتهما أسماء المؤلفات والمؤلفين. كما ساعد محمد طبيشات في الترجمة. كما تتقدم سيتيني شامي بالعرفان لمجلـس بحـوث العلوم الاجتماعية لاستيعابه اندماجها في العمل في مشروع *الموسوعة*، وللدعم المالي الذي نالته في الحصول على منح للمشـروع، ولتوفير الإمكانيات والتيسيرات اللازمة لها ولمن يساعدها في البحث.

وتتقدم أفسانه نجمبادي بالعرفان لما نالته من مساعدة من أنيسه سن وجينيفر سنو اللتين عملتا معها كمساعدتي بحث أثناء وجودها في كلية بارنارد، كما تتقدم بالشكر على المساعدة التي نالتها من هافا غورني وأفي روبين وفاطمة راجا وبارينياز كرماني وكيلي اونيل ولوريتا كيم اللاتي عملن مساعدات بحث لها في جامعة هارفارد. أما مجلس التحرير الاستشاري فكان منهم من تكرم بالكثير من العون لها ومنهم: يشيم آرات، باربرا ميتكالف، شهرزاد مجاب، كارلا بيتييفيتش ونايره توحيـدي. كمـا تـود شـكر الزميلات والزملاء الذين تكرموا بتقديم يد العون في الوصول إلى بعض المؤلفات والمؤلفين: نيلوفير إسفان، كامالا فيسويسواران، بورتشاك كيسكين، وسبحان لامبرت- هيرلي. كما تتقدم أفسانه نجمبادي بالشكر أيضا إلى مساعدات البحث في المنـاطق المحليـة اللاتي ساعدن في الوصول إلى المؤلفات والمؤلفين وفي أعمال الترجمة: نوديرا أزيموفا في أوزبكستان، وسوهراب مهدوي وروزا إفتخاري في طهران. وكانت كوري بولسن مسؤولة الشؤون المالية في قسم التاريخ بجامعة هارفارد سندا كبيرا في متابعـة المـنح الخاصة *بالموسوعة*. وتود أفسانه نجمبادي التقدم بشكر خاص إلى كلية بارنارد وجامعة هارفارد للدعم الذي حصلت عليـه أثنـاء عملها كمحررة مشاركة.

وتود جين سميث توجيه الشكر لما نالته من دعم من معهد هارتفورد لما أتاحه لها من التفرغ من التدريس للقيـام بعملهـا التحريري في *الموسوعة*. وتود أن تشكر خاصة أليس هورنر وهي باحثة مستقلة من واشنطن العاصمة والتي عملت معها كمساعدة تحرير لمنطقة أفريقيا جنوب الصحراء للتوصل إلى مؤلفات ومؤلفين متخصصين في هذا الإقليم. كما ساعدت نانسي شوارتز كثيرا في التعامل مع مداخلات أفريقيا جنوب الصحراء. كما حصلت جين سميث على عون فيما يتعلق بالمصـادر وأسـماء المؤلفـات والمؤلفين من أوروبا الغربية وذلك بفضل ناثال ديسينغ من المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث بهولندا. وقدمت كل من شيلا مكدونو ونادية وردة وسيلين ليدوك المساعدة في الحصول على المصادر والأسماء من كندا.

وقد حصلت جاكلين سيابنو على دعم من العاملين والإدارة في جامعة أستراليا الوطنية وجامعة ملبورن، كما تتقدم أيضـا بالشكر إلى دينا أفريانتي مساعدة البحث.

وتتقدم محررات *الموسوعة* بالتعبير عن الامتنان إلى مجلس التحرير الاستشاري الدولي، حيث كان أعضاؤه مـن كافـة التخصصات وأقاليم العالم. وقد ساهم العديد منهم بمداخلات في *الموسوعة*، وساعدنا الكثيرون في الوصول إلى مؤلفـات ومـؤلفين للمداخلات، وقاموا جميعا بترك بصمة وإضفاء أسمائهم على هذا المشروع.

إن معظم العمل الذي تم في الموسوعة ونموها يرجع فضله إلى المنحة الكريمة من مؤسسة فورد، ونشعر بالامتنان الشديد إلى ستيفن لاوري وكونستانس بوكانان وكل مسؤولي البرنامج. وقد تمكن ستيفن لاوري، ممثل مؤسسة فورد في مكتب القاهرة، ببراعة من جذب أحد عشر مكتبا من مكاتب مؤسسة فورد للمشاركة في المشروع، وجاءت المنحة المقدمة إلى *الموسوعة* بتكون من بين قلة قليلة من المنح التي تضم هذا القدر الواسع من المشاركة من المكاتب الإقليمية، حيث ساهم ممثلو مؤسسة فورد الموجودون في بلدان تضم قدرا معتبرا من السكان المسلمين: ستيفن لاوري (القاهرة)، ماري ماكولي (موسكو)، ديفيد تشيل (مانيلا)، جوهر ريزوي (نيودلهي)، كاثرين بيرسون (نيروبي)، جيري سالولي (جوهانسبرغ)، سوزان سيسكل (جاكرتا)، آندرو واتسون (بكين)، أكواسي أيدو (لاغوس). وبالإضافة إلى ذلك جاءتنا مساهمات من مكاتب المؤسسة المركزية في نيويورك: كونستانس بوكانان وجانيس بيتروفيتش (برنامج التعليم والمعرفة والدين)، ماهناز إسبهاني (برنامج حقوق الإنسان والتعاون الدولي). وقد قام ستيفن لاوري بأقصى المستطاع لتيسير والإسراع بعملية تمويل الموسوعة، وتعامل بصبر مع شؤون المنح في جامعة كاليفورنيا، ثم تولت كونستانس بوكانان ومساعدتاها ماكسين غاديس وإيرين كورينفيلد بالتعامل مع تفاصيل المنحة بعدما انتقل ستيفن لاوري إلى مكتب مدينة نيويورك. وقامت المنحة بدعم مساعدي ومساعدات البحث، وتقديم منح التفرغ من التدريس للمحررات، وتوفير أجهزة الكمبيوتر والمعدات، وأعمال الترجمة واجتماعات مجلس التحرير. لقد يسرت علينا منحة مؤسسة فورد القيام بالعمل وسهلت انتقال التمويل واستوعبت عمليات كتابة التقارير، وكانت مرنة فيما يتعلق بالتصنيفات والتقسيمات الواردة في الميزانية. فبدون منحة مؤسسة فورد لكان من المستحيل أن تكبر الموسوعة لتصل في حجمها إلى ستة مجلدات، فقد مكنت مجلس التحرير من السعي وراء أهداف أعلى مما نتج عنه أننا تمكنا من الاقتراب من تحقيق رؤيتنا.

ويجب أن نشير في الشكر هنا إلى من فقدناهم، فنتذكر بحزن وأسى وفاة ماجدة النويهي والتي كانت ضمن مجلس التحرير الاستشاري الدولي. وقد كانت باحثة مركزة الفكر ومتنوعة المعرفة التي جمعت بين معرفتها بالنظرية النقدية والحيوية اللغوية والتي كانت تشعر بنفس القدر من الراحة سواء في الأدب والشعر والنثر العربي الكلاسيكي والحديث. وكانت تدمج قضايا النساء والجندر داخل ما تقوم به من تدريس وبحث وكتابة. وسنذكرها لما قدمته من تحليلات مبهرة لأعمال لطيفة الزيات وآسيا جبار وسلوى بكر وفدوى طوقان، وكذلك دراساتها المتفاعلة مع أعمال غبن خفاجة وإدوار الخراط ومحمد برادة. لقد عملت معنا وهي تقترح الأسماء والأفكار حتى أيامها الأخيرة.

وأود أن أعبر عن عميق امتناني الشخصي للمحررات المشاركات: أفسانه نجمبادي، جولي بيتيت، سيتيني شامي، جاكلين سيابنو، وجين سميث. وأشعر بفخر عميق لأنني نلت شرف العمل معهن. إن الذكاء وعمق الرؤية وتوقد الفكر والحساسية والاحترام والإبداع والخيال والمسؤولية وحس الزمالة والدعم هي أول صفات تتبادر إلى المرء عند وصفهن. لقد أبهرتني تجربة العمل مع باحثات على هذا القدر من المكانة الفكرية والكبرياء الشخصي. ومثلما توثق مقدمة الموسوعة بالتفصيل فقد تطورت بيننا علاقة عمل تقوم على تعاون حقيقي، وقد تعلمت منهن ما يفوق ما يمكنني إدراكه، وقد تبعتهن بقدر ما قدرت المسيرة، وكانت المحصلة أننا أنتجنا مقاربة جديدة في مجال إنتاج المعرفة الموسوعية، والتي ما كان لأحد منا (وما كان لي) إنتاجها دون الأخريات. إنني أشكرهن على عملهن المثابر، وعلى ما طرحنه من تحديات مثيرة، وعلى التراجع الكريم كلما سعيت إلى تأكيد سلطتي في التحرير، وعلى ملاحظاتهن الجليلة عندما كان العمل يتطلب القيام به بشكل مختلف أو أفضل، وفوق كل شيء أشكرهن على الصداقة المخلصة والاهتمام الخالص. فقد قمنا معا بتنشئة هذا الكائن الذي أصبحت عليه *الموسوعة*. والأكثر من ذلك أننا خلال الرحلة التزمنا بلقاء إنساني عميق.

إن الموسوعة هي نتاج عمل أشخاص أكثر من المذكورات والمذكورين هنا. وبالفعل ما كان من الممكن لي إدراج أسمائهم جميعا حتى إذا كنت أعرفهم جميعا. ولكن إدراج العدد الممكن من الأسماء يحقق غرضا يتجاوز مجرد التعبير عن الشكر. إن أكثر ما اتضح لي على مدار السنوات التسعة التي قضيتها في العمل في *الموسوعة* هو قوة العلاقات الشخصية التي كونت وأنجبت ورعت *الموسوعة*، وهي علاقات كانت القوة الدافعة وراء الحماس والغرض من *الموسوعة* وهي القوة التي أبقتها حية عندما كانت تكاد تموت، ودفعتها إلى الأمام عندما كانت تكاد تتوقف، وكبرتها عندما كانت تكاد تبقى على ما هي عليه. إن الاجتماعات التي عقدت وجها لوجه أوجدت علاقات من الثقة والاحترام كانت ضرورية بالنسبة للأرضية المتحركة التي شهدتها

الموسوعة: العلاقات مع بيرمان وفيسينك وكوندغين وبروينسما في دار النشر "بريل"، ومع بينشوب- بلوكر وغيريتسين العـاملتين في دار النشر، ومع لاوري وبوكانان من مؤسسة فورد، ومع نائبي رئيس جامعة كاليفورنيا في ديفيس كيفين سميث وبيري كلاين، وعميدات وعمداء الكليات كانون وميتكالف وغونزاليس وشيفرين، ومساعدة العميد روث، ومع مساعدات ومساعدي البحث نيلسون وريستو وسميث، ومع المتدربات والمتدربين وخاصة وان وغارسيا وكومز ومالك، ومع مسؤولي المنح في جامعة كاليفورنيا فـي ديفيس سويها وفالين وهو وبيترمان وولين وحكيم الله، ومع موظفات وموظفي أقسام الكليات بيكون ومكلافلين وكلارك، وبـالطبع العلاقات فيما بين عضوات مجلس التحرير نجمبادي وبيتيت وشامي وسيابنو وسميث. لقد كان العمل شاقا على الدوام، ولكنه كـان سيكون أكثر مشقة دون لباقة وكرم كل هؤلاء الناس. ولهم أدين بالشكر بما يفوق قدرتي على التعبير.

وأخيرا، مثلما هو الحال مع كل جزئية من عمل قمت به على مدار السبعة عشر عاما الماضية يجب علي التعبيـر عـن امتناني لابنتي ساره روز جوزيف، فبدون تفهمها ما تمكنت من المواصلة والاستمرار. فقد كان عليها احتمال الكثير من سـفريات ماما وحالات التشتت، وأحيانا كنت غائبة حتى في حضوري. لقد احتملت هي *الموسوعة* خلال ما يزيد على نصف حياتها، وسأدين لها بهذا الفضل ما بقي من حياتي.

سعاد جوزيف

ديفيس، كاليفورنيا

مارس ٢٠٠٣

ترجمة: هالة كمال

مشروع موسوعة النساء والثقافات الإسلامية

إن *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* هي مشروع عالمي في الدراسات البينية وعبر الفترات التاريخية. وتجمع *الموسوعة* بين ما يزيد على ١٠٠٠ من الباحثات والباحثين المتخصصين في كتابة مقالات نقدية عن النساء المسلمات وغير المسلمات وعن الثقافات الإسلامية في كل إقليم تسكنه أعداد كبيرة من المسلمين. وتهدف *الموسوعة* إلى تغطية كل موضوع نال قدرا من الاهتمام البحثي الجاد، مع دراسة تلك الأقاليم منذ الفترة التي سبقت نشأة الإسلام وحتى الوقت الحاضر. وتأمل *الموسوعة* في تقديم أحدث ما وصل إليه البحث على اتساع موضوعاته وتعريف الجمهور العام به، كما تأمل في تناول القضايا الملحة من قضايا الساعة لتحفيز قيام أبحاث جديدة في مجالات جديدة.

يزيد تعداد المسلمين على مليار نسمة، وهم يشكلون نسبة كبيرة من السكان في كل منطقة من مناطق العالم بما في ذلك البلدان التي تسودها ديانات أخرى. ومن ناحية أخرى فإن غير المسلمين يشكلون نسبة كبيرة من السكان في مناطق تسودها العقيدة الإسلامية. وبالتالي فإن *الموسوعة* ليست محدودة بمجال النساء والإسلام باعتباره ديانة معينة، بل تتناول *الموسوعة* النساء والحضارات والمجتمعات التي لعب فيها الإسلام دورا تاريخيا. إن الهدف الذي تصبو إليه *الموسوعة* هو استطلاع وعرض كافة أوجه الحياة (من حيث المجتمع والاقتصاد والسياسة والدين والفنون والثقافة الجماهيرية والرياضة والصحة والعلم والطب والبيئة وهلمّ جرا) بالنسبة للنساء في هذه المجتمعات.

وقد واجهت محررات *الموسوعة* عددا من المشاكل. فمن الذي يعنيه إنتاج موسوعة عن النساء والثقافات الإسلامية؟ وكيف لنا أن نضع لها عنوانا، وهل سينقل العنوان رؤيتنا؟ وأية نساء سيتم تضمينهن وأيهن سيخضعن للاستبعاد؟ وأية أقاليم ستنال تركيزا وأيها سيحصل على قدر أقل من الانتباه؟ وما هي الموضوعات التي سيتم تناولها وتغطيتها؟ وكيف سنقوم بترتيب الموضوعات والمداخلات فيما بين المجلدات وداخل كل مجلد؟ وكيف سنتخذ القرار بشأن عدد الكلمات (بما يحمله ذلك من معرفة لا بالأبحاث المتاحة فحسب بل بمدى أهميتها) التي يتم تحديدها لكل مداخلة؟ وكيف لنا أن نجد المؤلفات والمؤلفين المناسبين وأن نحكم على مدى جدارة مساهماتهم بالنشر؟ وما هي أوجه القصور لدينا كمجلس تحرير الموسوعة في قيامنا بهذا المشروع؟ وكيف لنا أن نتغلب على بعض أوجه ذلك القصور؟

إن الغرض من هذه المقدمة هو تناول تلك الأسئلة وغيرها مع تحديد والتعامل مع إشكاليات إنتاج هذا النوع من المعرفة الموسوعية التي تمثلها هذه *الموسوعة* وتتصورها. ويقدم القسم الأول من "المقدمة" دليلا إرشاديا أساسيا إلى كيفية استخدام *الموسوعة*، عن طريق عرض عام لبنية *الموسوعة* وترتيبها. ويلخص القسم الثاني رؤية مجلس التحرير بشأن *الموسوعة*، أما القسم الثالث فيحدد خصائص توظيف رؤيتنا كما قدمناها في صورة نقاط إرشادية للمؤلفات والمؤلفين المشاركات والمشاركين. ويناقش القسم الرابع عملية البحث عن المؤلفات والمؤلفين وعملية تطوير قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين الذين يمكن الاستعانة بهم في *الموسوعة*. أما في القسم الخامس من "المقدمة" فأقوم بتوثيق تاريخ مشروع *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* بقدر من التفصيل، وهو قسم يتوجه إلى المهتمين تحديدا بعملية نمو المشروع وما طرأ عليه من تحولات، كما أنه يمثل سجلا لما يطرأ على مشروع نسوي جماعي مشترك من تحولات، وهو أمر قد يحمل قدرا أقل من الأهمية بالنسبة للقارئة أو القارئ العام الذين أقترح عليهم الانتقال إلى القسم التالي. فالقسم السادس من "المقدمة" يتناول المشاكل القائمة في تحديد المفاهيم الفكرية الخاصة بإنتاج المعرفة الموسوعية من خلال تقديم القرارات الحاسمة التي اتخذها مجلس التحرير على مدار ما يقرب من خمس سنوات من العمل الجماعي. فبالكشف عن محاوراتنا وهمومنا فيما يتعلق بتلك القرارات نأمل في إزالة الغموض الذي يحوم حول المعرفة الموسوعية وأن نجعل عملية إنتاج المعرفة في حد ذاتها موضوعا محوريا في قراءة *الموسوعة*. أما في القسم السابع فأقوم بمناقشة طبيعة

عملية التحرير التي قمنا بها باعتبارها جهدا نسويا جماعيا. أما القصص الإنسانية التي تكتب دوما بحبر غير مرئي في النصـوص الخاصة بالمشاريع طويلة الأمد فهي موضوع القسم الثامن. ويأتي القسم التاسع بمناقشة للخطط المستقبلية الخاصة *بالموسوعة*، بينما يقدم القسم العاشر تأملات حول موقع مشروع *الموسوعة* في الظرف التاريخي الراهن.

١- كيفية استخدام *الموسوعة*: بنية *الموسوعة*

إن مناقشة بنية *الموسوعة* سيساعد في إرشاد القارئة والقارئ إلى السبل المثلى لاستخدام *الموسوعة*. إن المجلدات الخمسة الأولى مرتبة بحيث تتضمن قسمين عامين يغطيان ٤١٠ موضوعا. ويشتمل المجلد الأول على القسم الأول العام بأكمله والذي تـم ترتيبه في إطار أربعة أجزاء: "المقدمة"، والمداخلات القائمة على أساس الأفكار والموضوعات، والمداخلات القائمة علـى أسـاس الأفرع المعرفية، والمراجع. ويضم القسم الأول (المجلد الأول) ٦٨ موضوعا وتـم إفـراده لدراسـة المنهجيـات والمنظومـات والمقاربات والمصادر المتاحة لدراسة النساء والثقافات الإسلامية في الفترات التاريخية المختلفة وفي الأفرع المعرفية المختلفة. أما القسم الثاني فيتكون من ٣٤١ موضوعا مقسمة على المجلدات من الثاني إلى الخامس، وهي مجلدات تم ترتيبها بحيث تتناول قضايا ما تبعا لموضوعات معينة، وتم إفراد كل مجلد لفئة محددة تحمل قدرا من الجهود البحثية، مع ترتيب المداخلات في كل مجلد ترتيبا ألفبائيا. أما المجلد السادس من *الموسوعة* فيضم فهرسا تراكميا يجمع الفهارس الموجودة في نهاية كل مجلد.

ويمكن قراءة *الموسوعة* للحصول على المادة المعرفية المقدمة في المداخلات المحددة والتي تتناول موضـوعات معينـة، ولكننا نأمل أن يقوم الطلبة والباحثات والباحثون المتخصصون أيضا بالمقارنة المنظمة بين المداخلات التي تتناول نفس الموضـوع من أقاليم مختلفة، أو دراسة الموضوعات المختلفة الخاصة بإقليم ما من أجل الحصول على تحليل عميق لمنطقة بعينها. إننا نشـجع القراء على التقييم النقدي لأوجه القصور الواردة في *الموسوعة*: أي أن يتوقفوا أمام الأسباب التي جعلت بعض الموضوعات تنـال تغطية بينما لا ترد موضوعات أخرى، والأسباب التي أدت إلى تناول الموضوعات بالطريقة المقدمة هنا.

القسم الأول، المجلد الأول: المنهجيات والمنظومات والمصادر

يتضمن المجلد الأول ٤٦ مداخلة تبعا للموضوع تتناول المنهجيات والمصادر في فترات تاريخية وأقاليم معينة، وكذلك ٢٢ مداخلة تبعا للأفرع المعرفية تتناول المنظومات والمقاربات التي استخدمتها الأفرع المعرفية الأكاديمية المتنوعة في دراسة النسـاء والثقافات الإسلامية، وقائمة ببليوغرافية بالمراجع والأعمال المنشورة عن النساء والثقافات الإسلامية. كما سيرد عملان تقوم بهمـا طالبتان تعملان معي بجامعة كاليفورنيا في ديفيس وذلك في المجلدات التي ستصدر مستقبلا من *الموسوعة*، ويمثـل العمـل الأول عرضا ملخصا لرسائل الدكتوراه التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية في الفترة ما بين عام ١٩٧٠ وعام ٢٠٠٢ بينما يقدم العمل الآخر قائمة برسائل الدكتوراه عن النساء والثقافات الإسلامية والتي تمت خلال نفس الفترة.

المقدمة

إن "المقدمة" التي كتبتها *لموسوعة النساء والثقافات الإسلامية*، باعتباري المحررة العامة لها، تناقش تـاريخ *الموسـوعة* والمفاهيم الفكرية القائمة عليها ونظام ترتيبها والأغراض المرجوة منها. وتقدم "المقدمة" عرضا عاما للكيفيـة التـي تناولـت بهـا المحررات العمل في *الموسوعة*، والمنطق من وراء بعض القرارات الهامة والغرض من الأقسـام المختلفـة. كمـا تـتم مناقشـة التناقضات القائمة بين الطرق التي يتم من خلالها الميل إلى تثبيت المفاهيم في المشاريع الموسوعية، وبين جهود المحررات هنا في إعادة التفكير وهز القوالب الخاصة بتلك المفاهيم. وتتناول "المقدمة" الجهود المبذولة وأوجه القصور القائمـة فـي نفـي النزعـة الجوهرية وفي تأكيد التاريخانية وتحليل السياق، كما تمت مناقشة المشاكل الخاصة بـ"التقسيم إلى مراحل" فيما يتعلق بالدراسـات المرتبطة بالإسلام وتداعياتها بالنسبة لدراسة النساء. ويتم كذلك شرح المنطق من وراء فصل المداخلات المنهجية عن المـداخلات العامة. كما تعرض "المقدمة" الأسباب التي جعلتنا نرتب القسم الخاص بالمنهجيات تبعا للفترات والأقـاليم والإمبراطوريـات، مـع التركيز تحديدا على أثر المشاريع السياسية على إنتاج المعرفة وعلى المنهجيات والمصادر المتاحـة للقيـام بالبحـث. إن مشـكلة "جغرافية الإسلام" و"الجغرافيات الاجتماعية" في المداخلات الموضوعية (أي المرتبة تبعا للموضوع) هي مشكلة يتم تناولهـا فـي

"المقدمة" وكذلك في العديد من المداخلات، وتعمل "المقدمة" على مواجهة وتفنيد مفهوم "إقليمية" الإسلام مع شرح الأسـباب التـي فرضت الحاجة إلى ترتيب بعض الأعمال الواردة في *الموسوعة* ترتيبا إقليميا. كما توضح "المقدمة" أيضـا الجهـد المبـذول فـي *الموسوعة* لتجنب المقاربة القائمة على نماذج "المرأة الفذة" في دراسة تاريخ النساء. وباختصار فإن "المقدمة" لا تحاول تقديم مجرد خريطة للموسوعة بل تحليلا للتحديات والإشكاليات التي تواجه إنتاج المعرفة الموسوعية النسوية العالمية في الدراسات البينية وعبر المراحل التاريخية.

المداخلات الموضوعية

إن المداخلات الموضوعية (أي المرتبة تبعا للموضوع) تتناول المنهجيات والمصادر المتاحـة للبحـث والقيـود وأوجـه القصور المتعلقة بالمنهجيات والمصادر وتداعيات ذلك على الفترات التاريخية والأماكن والأنظمة السياسـية والأفـرع المعرفيـة الأكاديمية المختلفة. وكان القصد من وراء مداخلات القسم الأول أن تكون مقالات بحثية مفصلة تمهـد الطريـق أمـام الأبحـاث المستقبلية لا أن تقدم أجوبة للأسئلة المطروحة، وقد طلب من المؤلفات والمؤلفين تحديد وتقيـيم المصـادر والمنـاهج الأساسـية: المصادر النصية، والمناهج الاستطلاعية والأدوات الإحصائية ومناهج العمل الميداني والدوريات والمصـادر المرئيـة والتـاريخ الشفاهي، إلى غير ذلك من المصادر والمناهج المستخدمة في دراسة النساء والثقافات الإسلامية في الفترة والمكان والفرع المعرفي المحدد. وقد تم الاتفاق مع المؤلفات والمؤلفين على المداخلات الواردة في القسم الأول قبل الاتفاق على تلك الـواردة فـي القسـم الثاني، وكان القصد من وراء ذلك هو إرسال مداخلات القسم الأول إلى المشاركات والمشاركين في القسم الثاني ليأخـذوها بعـين الاعتبار عند الكتابة. وكذلك تم أحيانا إرسال بعض المداخلات المكتملة للمشاركات والمشاركين في القسـم الأول إلـى زملائهـم لتشجيع التكامل بين الأعمال المتضمنة في هذا القسم ولصياغة نموذج التحليل الذي سعينا لتحقيقه. ومن هذا المنطلق يمثل المجلـد الأول من *الموسوعة* مساهمة غير تقليدية على الإطلاق في هذا المجال، فبدلا من أن يقدم المجلد خلاصة التحليل الخاص بمؤلفة أو مؤلف ما، نجده يوفر للطلبة وللباحثات والباحثين المتخصصين الأدوات النقدية المناسبة لأعمالهم البحثية عن طريق توجيههم إلـى المصادر الموجودة وإلى كيفية توظيف تلك المصادر، وإلى الأشخاص وإلى إمكانيات الإفادة منها. ولدينا نوعان مـن المـداخلات الموضوعية، وهما المداخلات التاريخية والمداخلات الخاصة بأفرع معرفية معينة.

المداخلات التاريخية الموضوعية

إن المداخلات التاريخية التي يبلغ عددها ٤٦ مداخلة تركز على الإشكاليات القائمة في المنهجيات والمصـادر المتصـلة بالبحث الدائر حول النساء والثقافات الإسلامية في الفترات التاريخية المختلفة، وقد تم تقسيمها إقليميا (أي تبعـا للإقلـيم) بالنسـبة للمداخلات التي تتناول فترات زمنية معاصرة لبعضها البعض. إن المنطق من وراء الترتيب الإقليمي هو أن المنـاهج والمصـادر تتغير مع نشأة الإمبراطوريات والدول القومية. ونظرا لأن جمع المعلومات بكافة أنواعها يتأثر تأثرا مباشرا بالمشـاريع السياسـية للإمبراطوريات والدول، اعتبرت محررات *الموسوعة* أنه من المهم إحداث حالة تناغم بين المداخلات الموضوعية من أجل تقيـيم تلك الاختلافات القائمة في المناهج والمصادر. وتقوم المداخلات بتقييم الإشكاليات المنهجية والإبستمولوجية المعرفية في الدراسات عن النساء في الفترة التي يتم تناولها وفي الإقليم المحدد. ولا تقدم تلك المداخلات عرضا للأحداث أو دولـة الإسـلام أو أوضـاع النساء في تلك الفترات والأقاليم، بل الغرض منها هو توجيه القارئة والقارئ إلى المصادر المتاحة للقيـام بأبحـاث عـن النسـاء والثقافات الإسلامية في مواقع وفترات تاريخية معينة.

ومن هذا المنطلق تقدم المداخلات أدوات نقدية للطلبة وللباحثات والباحثين المتخصصين والمهتمين بالمزيد مـن الدراسـة والبحث. وقد طلب من المؤلفات والمؤلفين الانتباه إلى المصادر الأولية وكيف أدى استخدامها إلى التأثير وتشكيل ما يمكن اعتبـاره "معروفا" عن للنساء. ونظرا لأن بعض المقالات تغطي مساحات متسعة من الزمان، تمت دعوة المؤلفات والمـؤلفين إلـى تقيـيم التغيرات الهامة في المنهجيات والمصادر الخاصة بالفترة المعنية، وأثرها على المعرفة المتعلقة بالنساء والثقافـات الإسـلامية. إن غالبية المداخلات التاريخية الموضوعية تقوم بتغطية فترات تاريخية مختلفة في إقليم بعينه. إن اهتمامنا بوضع القسم المنهجي مـن

الموسوعة في إطار تاريخي إنما ينبع من اعترافنا بأن الأوضاع السياسية والاجتماعية التي يتم في ظلها إنتاج المعرفة هي أوضاع تتغير بمرور الزمن وتعمل على تشكيل طبيعة تلك المعرفة واستخداماتها المحتملة. ونحن نقوم عن قصد وباستمرار بتذكير أنفسنا وقراء *الموسوعة* بأهمية السياق والموقع والموقف والزمن، لا في فهم النساء والثقافات الإسلامية فحسب بل وكيفية توصلنا إلى ما نعرفه عنها.

المداخلات الموضوعية في الأفرع المعرفية

إن المداخلات في الأفرع المعرفية والتي يبلغ عددها ٢٢ مداخلة تركز على التقييم النقدي للمنهجيات والمنظومات المستخدمة في أفرع معرفية معينة في دراسة النساء والثقافات الإسلامية. وقد تمت دعوة المؤلفات والمؤلفين لتقييم الفرضيات الإبستمولوجية الخاصة بأفرع المعرفة التي يعملون في إطارها، ومدى تأثيرها على دراسة النساء والثقافات الإسلامية في مجالاتهم المعرفية. فعلى سبيل المثال كان المطلوب من المداخلة التي تتناول الأنثربولوجيا أن تناقش الإشكاليات الإبستمولوجية المتعلقة بالمفاهيم الأنثربولوجية بشأن "الثقافة"، والإشكاليات المنهجية عند القيام بـ"العمل الميداني" الذي يعتمد على الشخص مصدر المعلومة، وأن تقوم المداخلة بتقييم نقدي للفرضيات التي يقوم عليها منهج الملاحظة بالمشاركة. إن المداخلات في الأفرع المعرفية لا تركز على الأقاليم أو الفترات التاريخية بل على المنهجيات والمصادر في الأفرع المعرفية على مستوى العالم. ويرجع اهتمامنا بمناقشة المنهجيات في الأفرع المعرفية إلى اعترافنا بأن الفهم على مستوى الدراسات البينية يتطلب الاعتراف بالقيود والإمكانيات الخاصة بإنتاج المعرفة ودورها في الخبرة والتدريب الذي تناله الباحثات والباحثون المتخصصون في كل فرع من الأفرع المعرفية. فالغالبية العظمى من الباحثات والباحثين متخصصون في فرع بعينه بما له من امتداد فكري ومنهجي. وإذا كانت الحدود الفاصلة بين الأفرع المعرفية تتمتع دوما بالمرونة والنفاذ، وبمعدل آخذ في التزايد، فإننا ندرك أن الفرضيات التي تقوم عليها الأفرع المعرفية هي فرضيات تقوم بدور إرشادي وإغفالي في رحلة البحث عن الفهم والإدراك.

قائمة المراجع

خلال المراحل الأخيرة من إنتاج المجلد الأول، اقترح أولاف كوندغين، محرر دار نشر "بريل"، جمع قائمة بالمراجع عن النساء والثقافات الإسلامية الموجودة على مستوى العالم. وقد تم تضمين قائمة المراجع في المجلد الأول.

القسم الثاني، المجلدات من الثاني إلى الخامس

يتضمن القسم الثاني مجالا شاسعا من الموضوعات عبر الأفرع المعرفية والأقاليم، ويتناول كل قضية يمكن أن نجدها في أبحاث متعلقة بالنساء والثقافات الإسلامية. ويتم تناول ٣٤١ موضوعا تم جمعها في الأربعة مجلدات التي يشتمل عليها القسم الثاني من *الموسوعة*، وتم ترتيبها تبعا لنطاق البحث. ويتضمن القسم الثاني نوعين من المداخلات: المداخلات الإقليمية (ويبلغ عددها ٢١٢ مداخلة) والعروض العامة (ويبلغ عددها ١٢٩ مداخلة). إن تناول موضوع ما إقليميا يعني أنه في الوقت الذي يتم فيه تغطية الموضوع في كل إقليم على حدة، تمت إتاحة المجال للمحررات المشاركات لملاءمة تلك التغطية بما يتناسب مع أقاليمهن. فعلى سبيل المثال نجد أن الموضوع الذي يتناوله المجلد الثاني عن النساء والجندر ودساتير الدول قد يحمل أربع مداخلات لإحدى المحررات المشاركات، وخمس مداخلات لمحررة مشاركة ثانية، ومداخلة واحدة فقط لمحررة مشاركة أخرى. وبانتهاء المجلد الخامس ستؤدي الموضوعات الإقليمية إلى توليد عدة آلاف من المداخلات. وتم تناول الموضوعات من منطلق العرض العام في الحالات التي لم يتوفر فيها القدر الكافي من المادة التي تتيح تناولها في كل إقليم على حدة، وكذلك في الحالات التي كانت المادة المتاحة فيها كبيرة بالدرجة التي فرضت الحاجة إلى كتابة مقدمة عامة للموضوع قبل تقديم المداخلات الإقليمية.

المجلد الثاني: الأسرة والقانون والسياسة

يشتمل المجلد الثاني على ٦٦ موضوعا مقسما إقليميا و٤٣ عرضا عاما، ومجموعها ١٠٩ مداخلة عن الأسرة والقانون والسياسة، وتتضمن تلك الموضوعات: النساء، والجندر، والمجتمع المدني، وأيديولوجيات الديمقراطية، وحرية التعبير، والعنف

المنزلي، والسياسات المثلية، والشرف، وجرائم الشرف، وحقوق النساء، وحقوق الإنسان، والعقود الدولية للمرأة، وقانون الأسـرة، وقوانين الدفاع الثقافي، والأمة، والأحزاب السياسية، والحركات السياسية، والعرق، والاغتصاب، والاتحادات النسائية، والانشقاق ما بعد الكولونيالي، والإيذاء الجنسي. وقد كان المجلد الثاني من أسهل المجلدات في تجميع مادته. ونجد أنه في معظم البلـدان التـي يلعب فيها الإسلام دورا بارزا تتداخل شؤون الأسرة والقانون والسياسة تداخلا عميقا، ويرجع ذلك جزئيا إلى احترام قانون الأسـرة للقانون الديني (الإسلامي واليهودي والمسيحي) في العديد من البلدان الإسلامية، وكذلك احترام قوانين الأسرة الإسلامية في بعـض البلدان غير الإسلامية (مثل الهند). ويرجع تداخل شؤون الأسرة والقانون والسياسة جزئيا أيضا إلى قوة النظام الأسري الذي يتنافس مع الدولة في الحصول على ولاء أعضاء المجتمع في بلاد كثيرة. كما أن قيامنا بوضع الأسرة والقانون والسياسة جنبا إلى جنـب في مجموعة واحدة نتج جزئيا أيضا عن إدراكنا أن كل الدول، بقدر ما، هي التي تنتج سياسات الأسرة (وهي التي تحكـم الأسـر) وأن القانون هو السبيل الأساسي للوساطة في علاقات الأسرة/الدولة. كما يرجع هذا الجمع إلى إدراكنا أن السياسة دومـا خاضـعة لعلاقات الجندر (علاقات القوى بين الجنسين)، وأن مجال القانون والأسرة يمثل مواقع لدراسة علاقات الجندر.

المجلد الثالث: الأسرة والجسد والجنس والصحة

يتناول المجلد الثالث ٦٦ موضوعا منها ٢٦ عرضا عاما و٤٠ مداخلة مرتبة إقليميا. ومثلما هو الحال في المجلد الثـاني، وجدنا مجالات البحث هنا مرتبطة إحداها بالأخرى. ويتضمن هذا المجلد موضوعات مثل زواج الأطفال، والطفولة في مرحلة مـا قبل الحداثة، وخطابات الحب في مرحلة ما قبل الحداثة، وفترة المرافقة بين الجنسين، والممارسات الخاصـة بـالزواج، والكتـب الإرشادية في التربية الجنسية، والخطابات الدينية في الجنس، والإسلام والجسد الأنثوي، والرياضة والجسد الأنثـوي، والخطابـات والممارسات المتعلقة بالعذرية، والإعاقات، وبتر الأعضاء الجنسية للإناث، وفيروس الإيدز، والأمراض المنقولة جنسيا، والتقنيـات الإنجابية، والعلوم والإسلام. ويمثل الجسد فكرة متواصلة تمتد عبر موضوعات المجلد الثالث، من حيث التعبير عـن الجسـد فـي الخطابات والممارسات الأسرية ومن حيث مفهومه في الخطابات والممارسات الخاصة بالجنس، ومن حيث مفهـوم الجسـد فـي الأنظمة الصحية.

المجلد الرابع: الاقتصاد والتعليم والتحرك والمساحة

يشتمل المجلد الرابع على ١٨ عرضا عاما و٧٠ مداخلة إقليمية، ومجموعها ٨٨ موضوعا. إن نقاط التلاقي بين الماديات بأنواعها المتنوعة والواقع والتجارب المعاشة هي النقاط التي تجمع تلك المجالات بعضها ببعض. ويتناول المجلد الرابـع المسـائل المتعلقة بعمل النساء، والأسواق العالمية، والمهن التقليدية، والبيئة، والتعليم في مرحلة مـا قبـل الحداثـة، والتعلـيم الكولونيـالي الاستعماري، والمناهج الدراسية الوطنية، والهجرة، والمجتمعات في المهجر، واللاجئين، وخطابات التنمية، والمسـاحة الأنثويـة، والإسكان، والمدن الكولونيالية والحديثة، والتشرد بلا مسكن.

المجلد الخامس: الممارسات والتأويلات والتمثيلات

يشتمل المجلد الخامس على ٧٨ موضوعا منها ٤٢ عرضا عاما و٣٦ مداخلة إقليمية، والفكرة التي توحد بينها هي فكـرة التمثيل والتجارب المعاشة. فمن الأفكار الأساسية والحاسمة في فهم النساء والثقافات الإسلامية هـو إدراك كيفيـة تمثيـل النسـاء وتأويلهن والممارسات التي تنتج تلك التمثيلات والتأويلات وتنتج عنها. ومن الهام تحديدا صور تمثيل النساء في النصوص الدينيـة الإسلامية والعلوم الإسلامية والممارسات الإسلامية والخطابات الإسلامية. ونجد على نفس القدر من الأهمية صور تمثيـل النسـاء بأقلام كاتبات من النساء وصور تمثيل النساء باعتبارهن أدوات للترفيه، والنساء في الإعلام والثقافة الجماهيريـة، والنسـاء فـي الفنون، وكذلك صور تمثيل الجوانب الجنسية للنساء في الشعر والفنون والثقافة الجماهيرية والنصوص الإسلامية.

يتضمن كل مجلد من مجلدات *الموسوعة* فهرسا خاصا به، أما المجلد السادس فيشتمل على فهرس تراكمي يجمع كل الفهارس المتضمنة في المجلدات الخمسة الأولى. وقد طلبنا من كل مؤلفة ومؤلف أن يقدموا قائمة تضم ٥-١٠ كلمة دالة لكل نص مكون من ١٠٠٠ كلمة، وذلك لإلحاقها بالفهرس. وقد تم تقديم تلك القوائم إلى المسؤول عن الفهرس لتستخدم كقاعدة للفهرس العام.

٢- الرؤية الإرشادية *للموسوعة*

تمثل أية موسوعة شكلا خاصا ومتميزا من أشكال المعرفة. والهدف من الموسوعات هو أن تكون مصدرا موثوقا به بل كثيرا ما تكون مصدرا حاسما لما بها من موضوعات. ومن ناحية تعتبر أية موسوعة مشروعا إيجابيا، وتفترض أنه يمكن تحديد وتعريف وتصنيف وترتيب المعرفة بصورة واضحة وخالصة. وتميل الموسوعات إلى تثبيت المفاهيم. ولكن هذه الفرضيات الخاصة بإنتاج المعرفة الموسوعية كانت تمثل مسألة إشكالية لمحررات *الموسوعة*، فلم يكن أي من المجالات التي تناولناها ثابتا في نظرنا، بل أردنا تحريك المفاهيم وتعقيد الأفكار وتوثيق الواقع بما فيه من "تشويش". وقد قمنا بتقسيم مسؤولياتنا في تحرير *الموسوعة* جزئيا تبعا للأقاليم المختلفة في العالم، ولكن فكرة "الإقليم" (والتي ستتم مناقشتها بقدر أكبر من الاستفاضة فيما بعد) هي مفهوم مرتبك ومتحول ومحمل بالسياسة. وقد سألنا أنفسنا: ما الذي يعنيه تقسيم الإسلام إقليميا؟ كما استخدمنا مصطلح "الدولة القومية" كمعيار محدد لعديد من المداخلات، ولكن الدولة القومية هي وحدة تحليلية غير مستقرة. وقد طالبنا المؤلفات والمؤلفين المشاركين معنا بأن يضعوا دوما في الاعتبار أن مداخلاتهم يجب أن تكون عن "النساء والثقافات الإسلامية". ولكن بينما جاءت كل المداخلات متناولة الجندر بشكل واضح إلا أنه لم يكن من الواضح مدى محورية مفهوم الإسلام في كل المداخلات. بل كنا مهمومات بمفهوم "النساء والإسلام" و"الجندر والإسلام". وقد حاولنا أن نتجنب الفكرة القائلة بوجود مجموعة جوهرية من المعتقدات والمفاهيم كأساس للإسلام، ولكننا لم نتمكن من الفكاك تماما من إدراك أننا نتاج لتلك الأمة. وقد قاومنا عناوين المداخلات التي تتضمن "الفصل" و"العزلة" والمتعلقة بمفهوم جامد لـ"الإسلام". كما حاولنا بصورة عامة تجنب المداخلات التي تؤكد صورة الإسلام في المخيلة العامة. ولكننا مع ذلك لم نكن على ثقة من نجاحنا دائما في هذا الصدد. وقد تضمن جهدنا في تحرير *الموسوعة* حالة من التوتر المستمر بين صياغة الموضوعات وتحويلها إلى إشكاليات. وفي الوقت الذي كنا نحول طبيعة إنتاج المعرفة الموسوعية إلى قضية إشكالية على مستوى المناقشات الخاصة بعملية تحرير *الموسوعة*، كان نقل رؤيتنا إلى المؤلفات والمؤلفين المشاركين بل وتطبيقها على نظام ترتيب *الموسوعة* مسألة تفوق في صعوبتها الجهد المبذول في مناقشتها (انظري/أنظر لاحقا "تنفيذ الرؤية").

منذ الاجتماع الأول لمجلس تحرير *الموسوعة*، الذي عقد في يونيو/حزيران ١٩٩٩، سعى المجلس إلى إصدار موسوعة تقوم على أساس من إدراك القوى التي تتضمنها عملية إنتاج المعرفة، وقد كانت كل منا على وعي بالسياق المكاني والتاريخي للإنتاج المعرفي. وخطوة تلو أخرى كنا نتأمل ونقيم الاختيارات المتاحة أمامنا من حيث مدى تأثير قراراتنا على نوعية المعرفة التي ستقدمها وتمثلها *الموسوعة*. وبالتالي أصبح التواصل بين المحررات بعضهن ببعض، وبين المحررات والمؤلفات والمؤلفين مسألة تحتل أهمية قصوى. وكان مجلس التحرير يلتقي مرتين سنويا بينما قامت بعض المحررات بالالتقاء بمعدلات أكبر (وأحيانا على حسابهن الشخصي)، كما أقمنا صفحة إلكترونية لمحاضر الاجتماعات والقرارات كما ضمت قاعدة بيانات للمؤلفات والمؤلفين. كذلك عقدنا اجتماعات عبر البريد الإلكتروني عندما تعذر اجتماعنا شخصيا. وقد قمت بتدوين ملاحظات مستفيضة وكتابة محاضر اجتماعات مفصلة، لتسجيل مجريات العمل والقرارات التي اتخذناها والأسباب التي دفعتنا إليها وتداعيات تلك القرارات على مشروع *الموسوعة*. وهذه "المقدمة" تقوم أساسا على تلك الملاحظات.

ولم تتفق المحررات في بعض الأحيان على كيفية التعامل مع بعض القضايا، ولكننا كنا على دراية أن مشروع *الموسوعة* يمثل فرصة، بل ولحظة فريدة، لتحديد مجال معرفي، وجاءت الإثارة والسعادة بتلك اللحظة محملة بالمسؤولية. فما هي الجهة التي لها أن تسائلنا عن تلك المسؤولية؟ هل نحن مسؤولات أمام الناشرين أم أمام أنفسنا أم قرائنا أم موضوعاتنا أم طلابنا أم التاريخ أم الحقيقة، أم كلها معا؟ وهل يمكن التوفيق بين كل تلك الدوائر؟ كانت تلك من الأسئلة الدائرة دوما في رؤوسنا، على المستوى الفردي والجماعي. وأحيانا بدا الأمر كما لو كانت *الموسوعة* هي القوة الدافعة لنا، فلم يقتصر الأمر على أن تكتسب *الموسوعة*

كيانها الحي بل اكتسحت حياتنا تماما، ولكن درجة ذلك إنما كانت نتيجة لحماسنا تجاه المشروع وما يحمله من إمكانات. لقد اندمجنا كمجلس تحرير في التزامنا بمشروع موسوعي ودخلنا في مناقشات مكثفة عن رؤية كل منا بشأن *الموسوعة*. والآن بينما أقوم بكتابة هذه "المقدمة" في مارس/آذار ٢٠٠٣ أرى أن نتاج حوالي خمس سنوات من العمل الجماعي (وبالنسبة لي تسع سنوات من العمل على تطوير المشروع) هو رؤية جماعية لا تنتمي لأي فرد منا بل لنا جميعا.

٣- تنفيذ الرؤية: نقاط إرشادية للمؤلفات والمؤلفين

لقد عملت محررات *الموسوعة* جنبا إلى جنب لتطوير وتشكيل رؤية خاصة *بالموسوعة*. وقد كانت عملية توصيل تلك الرؤية إلى المؤلفات والمؤلفين المشاركين من أجل خلق مشروع موحد عملية غاية في الأهمية. فإلى جانب الملاحظات المعتادة بشأن الأسلوب العام وشكل المداخلة، تم إرسال ورقة مفصلة للمؤلفات والمؤلفين شارحة مشروع *الموسوعة*. وقد تمت صياغة تلك الورقة أساسا للمشاركات والمشاركين في المجلد الأول، ولكن تم إرسالها فيما بعد للمشاركات والمشاركين في المجلدات من الثاني إلى الخامس، حيث حملت الورقة الرؤية العامة *للموسوعة*، وأقسامها المختلفة وطبيعة العلاقة بين المؤلفات والمؤلفين من ناحية والمحررات من ناحية أخرى، وإمكانيات حدوث حوارات بين القائمين بالتأليف.

وقد تم إخبار المؤلفات والمؤلفين أن مداخلات القسم الأول ليس المقصود منها أن تكون ملخصات عن المادة المتوفرة عن النساء والثقافات الإسلامية في الأفرع المعرفية المتنوعة والأماكن والفترات التاريخية، بل أن تركز تلك المداخلات على الأدوات والمصادر المستخدمة في البحث الذي يتناول النساء والثقافات الإسلامية في تلك الأفرع المعرفية والفترات والأماكن. ولضمان استمرار تركيز المؤلفات والمؤلفين على موضوع *الموسوعة* في القسم الثاني، جاء عنوان كل مداخلة ووصف مضمونها بحيث يعمل على تذكير كل مؤلفة ومؤلف بأن المداخلة تتناول "النساء والثقافات الإسلامية" في علاقتها بالموضوع والإقليم المعني. وكان كل توصيف للمداخلة يذكر الكتاب بتناول الموضوع في سياقه العام وسياقه التاريخي.

وقد طلب من المؤلفات والمؤلفين إلقاء الضوء على الجدل الدائر بحيث تحمل المداخلات قدرا من المعلومات ورؤية نقدية لا أن تكون جدلية. وقد شجعناهم على تقليل استخدام المصطلحات المتخصصة والخاصة بنظرية أو مجال أو فرع معرفي ما، أو أن يتم تعريف أي من تلك المصطلحات المستخدمة، بما يتيح إمكانية قراءة المداخلات عبر التخصصات والأفرع المعرفية. كما دعوناهم إلى مراجعة بعض الأفكار، وإلى التقاط آخر ما توصلت إليه البحوث، وإلى تلخيص الأبحاث البارزة والهامة، وإلى تقديم المعلومات، على أن يتم تجنب شن الهجوم أو استخدام الصيغ البلاغية. وقد تفاوت عدد الكلمات في كل مداخلة ما بين ٢٠٠٠ إلى ١٠٠٠٠ كلمة، بينما نجد أن المجلد الأول يضم مداخلات معظمها مكون من ٤٠٠٠ كلمة، في حين تتفاوت أعداد الكلمات في المجلدات الأخرى ما بين ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ كلمة، ونادرا ما كان بوسعنا أن نسمح للمؤلفات والمؤلفين بعدد كبير من الكلمات والتي كانوا يرونها كافية لتغطية موضوعاتها تغطية كاملة.

كما حصلت كل مؤلفة ومؤلف على وصف شامل للموضوع الذي تمت دعوتهم لتناوله، ونظرا لتنوع رؤانا بشأن الموسوعة ومجال البحث وموضوع كل مداخلة، أدى كل موضوع إلى خلق مناقشات غنية ومعقدة، ومع وصولنا إلى نقطة تحديد موضوعات المداخلات كنا كمجلس تحرير قد توصلنا إلى لغة خاصة بنا. فقد أصبح في إمكاننا تلخيص ما نود قوله في كلمات معدودة نفهمها جميعا، وقد كان التوصيف الذي أرسلناه إلى المؤلفات والمؤلفين عبارة عن ملخصات موجزة لتلك المناقشات المعقدة، وكنا نكتشف أحيانا أنه في الوقت الذي كانت المحررات تقرأن الكلمات محملة بذكريات مناقشاتنا الغنية لم يكن التوصيف باستمرار معبرا عن درجة التعقيد المقصود توصيلها إلى المشاركين. بل ربما كان يكاد يستحيل علينا بالفعل أن نعبر للمؤلفات والمؤلفين في توصيفنا المحدود عن المناقشات المتشعبة حول موضوع معين. وقد كانت تلك من المزايا التي تمتعت بها المحررات من حيث كوننا مجموعة صغيرة قادرة على القيام بمناقشات طويلة المدى، ممزوجة بأسفنا لعجزنا عن التعبير الكامل وإشراك المؤلفات والمؤلفين في هذه الميزة.

وفي سبيل تصحيح ذلك التوازن المفقود قمنا بتشجيع كل مؤلفة ومؤلف على التواصل مع المحررة المشاركة المسؤولة عن الموضوع، على أمل في أن ننجح في الحفاظ على النسيج الأساسي لمناقشاتنا الجماعية ونقلها، ولضمان التفاهم المتبادل. وقد قام

العديد من المؤلفات والمؤلفين بالتواصل معنا إما قبل بدئهم في الكتابة أو في المراحل المبكرة منها، وقد سمح لنـا ذلـك بالتقـاط الأخطاء الناجمة عن قصورنا في التعبير عن أهدافنا، كما أتاح لنا أيضا الدخول في مناقشات مثمرة للغاية مع المؤلفات والمـؤلفين، مما أدى إلى قيامنا بتحسين وإعادة النظر في مداخلاتنا. ولكننا فشلنا في تحقيق ذلك في بعض الحالات إما لعجزنا عن التعبير عـن هدفنا بالقدر الكافي أو لسوء تأويل المؤلفات والمؤلفين لرسائلنا. وأحيانا لم نكتشف سوء التواصل فيما يتعلق بمضمون المداخلة، أو الكيفية التي كنا نود أن نراها عليها، سوى بعد استلامنا المداخلة.

وقد كانت المؤلفات والمؤلفون المشاركون عموما يعذروننا وعلى استعداد لمراجعة مداخلاتهم، ولكن في بعض الحـالات حتى عند تحقق الإيضاح اللازم لم يتمكنوا من تحقيق المرجو منهم لأسباب متنوعة. وقد رفضنا بعض المداخلات التي بدت غيـر قابلة للتصحيح، كما تم رفض بعض المداخلات لا بسبب قلة أهميتها أو سوء كتابتها بل لأنها لم تكن تشبع حاجتنا. أمـا الصـعوبة الكبرى التي واجهتنا مع المؤلفات والمؤلفين الذين التزموا بالكتابة فتمثل في عدم التزام عدد كبير منهم بمواعيد تسليم المداخلـة – وهي مشكلة تواجه كل مشروع كبير يتضمن التحرير. وقد تأخر بعضهم إلى الدرجة التي حرمت مداخلاتهم من الدخول فـي هـذا المجلد مما نتج عنه خسارة وغياب لبعض الموضوعات الهامة (مثل المداخلة في فرع علم الاجتماع). وبالنسبة لمؤلفات ومـؤلفين آخرين نجد أن مسؤولياتهم باعتبارهم نماذج للمثقف العام كلفتهم الكثير في أعقاب الأحداث المأسـاوية ليـوم ١١ سـبتمبر/أيلـول ٢٠٠١، حيث جعلتهم يتراجعون عن التزامهم نحونا، نظرا لأن العديد منهم أصبح مطالبا بشرح الإسلام للجمهور العالمي، كما دعي الكثيرون تحديدا إلى تأويل مواقف وتاريخ الإسلام المتنوع في علاقته بالنساء.

وعموما، حتى عندما لم نجد المداخلات متطابقة مع ما كنا نتصوره، إلا أنها ظلت خلاقة بالقدر الذي جعلها إضافة قيمـة لمشروع *الموسوعة*. وقد شهدت بعض المداخلات اتصالات وتواصلا كبيرا بين المؤلفات والمؤلفين من ناحيـة والمحـررات مـن ناحية أخرى، وأحيانا مع المحررة العامة، وقد كان الحوار في كل تلك الحالات تقريبا مثمرا. وبالتالي فإن نتاج هـذا المشـروع لا يقتصر ببساطة على رؤية المحررات والناشر، بل هو مزيج لرؤى المحررات والناشر والمؤلفات والمؤلفين.

٤- إيجاد المؤلفات والمؤلفين

اعتمدنا بداية في إيجاد المؤلفين على خبراتنا الخاصة ومعرفتنا بهذا المجال. ويتصف مجلس التحرير بالتنوع مـن حيـث مناطق التخصص (ثلاثة باحثات متخصصات في العالم العربي، باحثة متخصصة في إيران/تركيا/وسط وجنـوب آسـيا، باحثـة متخصصة في جنوب شرق آسيا، باحثة متخصصة في الدراسات الأمريكية، ومساعدة تحرير متخصصة في الدراسات الأفريقيـة). كما كان لدينا مجال متسع في الأفرع المعرفية (ثلاث باحثات في علم الأنثريولوجيا، واحدة في التاريخ، واحدة في الدراسات الدينية، وباحثة متخصصة في العلوم السياسية/الدراسات الإقليمية/الدراسات الأدبية). إلا أن المجال الإقليمي والخاص بالأفرع المعرفية لـم يكن في إمكانه أن يغطي كافة المجالات المطلوبة للبحث عن المؤلفات والمؤلفين الذين يمكن لهم المشاركة في *الموسوعة*. ومن هنا طلبنا من مستشارات ومستشاري التحرير الذين يبلغ عددهم ٤١ فردا ممن تغطي خبراتهم كافـة الأقـاليم والأفـرع المعرفيـة أن يقترحوا أسماء مؤلفات ومؤلفين ليشاركوا بمداخلات. ومع ذلك لم يكن الأمر كافيا.

منذ مرحلة مبكرة أدركنا أن ضخامة المشروع والتزامنا بدعوة المؤلفات والمؤلفين من مختلف أنحاء العالم إلى المشـاركة سيتطلب منا تجاوز الدوائر المعروفة لنا، فبدأنا في إرساء وتطوير قاعدة بيانات للمؤلفات والمؤلفين، فنشرنا إعلانات في المجـلات المتخصصة والمواقع الإلكترونية وفي المؤتمرات لجذب المتخصصين، وأقمنا استمارات للكاتبات والكتاب وأنشأنا قاعـدة بيانـات باسم المؤلف، ومجال الاهتمام البحثي وإقليم العمل البحثي. وقد كان مقر قاعدة البيانات في جامعة كاليفورنيا، ديفيس، ويقوم علـى ترتيبها مجموعة من مساعدي البحوث في *الموسوعة*، مع وضعها على موقع *الموسوعة*: sjoseph.ucdavis.edu/ewic. وعلـى القراء الراغبين في المساهمة في المجلدات والطبعات التالية من *الموسوعة* ملء الاستمارة الموجودة على الموقع السابق أو موقـع دار النشر: www.brill.nl.

ومع انتشار خبر قيام مشروع *الموسوعة* بدأت الباحثات والباحثون المتخصصون والكاتبات والكتاب فـي الاتصـال بنـا للتطوع بكتابة مداخلات معينة. وقد أسعدنا أن تنمو قاعدة البيانات خلال سنوات معدودة لتشمل ما يزيد على ٩٠٠ اسما. كمـا قـام

بعض الباحثين بتقديم مداخلات دون أن نطلبها منهم، أو اقترحوا القيام بكتابة موضوعات بعينها لم نكن ننوي تناولها أو كنا نتناولها في سياق عدد من المداخلات المختلفة. وقد سعدنا جدا بالتفاعل مع هؤلاء الباحثات والباحثين وحرصنا على التفكير في كيفية ملاءمة أعمالهم *للموسوعة* – إن لم يكن في الطبعة الورقية فلعله يتحقق في الطبعة الإلكترونية. وقد اتصل بنا العديد منهم مرارا وتكرارا، وبينما لم نتمكن من دعوة كل المتطوعين للمشاركة في هذه *الموسوعة* إلا أن قاعدة البيانات تظل مصدرا حيويا للطبعات المستقبلية منها.

ومثلما سعينا إلى الباحثات والباحثين البارزين، بحثنا أيضا عن الشباب، فقد كان في رأينا أن الباحثات والباحثين من الحاصلين حديثا على درجات الدكتوراه وكذلك طلبة الدراسات العليا يتمتعون بميزة القرب من مجالاتهم البحثية، فطلبنا من الباحثات والباحثين الكبار اقتراحاتهم بشأن طلبة الدراسات العليا، كما استخدمنا قاعدة البيانات الخاصة برسائل الدكتوراه للتعرف على شباب الباحثات والباحثين ممن يمكنهم الكتابة في موضوعات بعينها. وكلما أمكن ذلك شجعنا المداخلات ذات التأليف المشترك لتعزيز تناول المداخلات لمواد غير متاحة لمؤلفة أو مؤلف واحد.

لم تجد المحررات أي صعوبة في صياغة قائمة مطولة لموضوعات المداخلات التي يمكن تناولها في *الموسوعة*، ولكن في أحيان كثيرة لم يكن من الواضح ما إذا كانت قد تمت بحوث في موضوعات محددة بالنسبة لبعض الأقاليم. وأحيانا، ورغم أننا وجدنا الباحثات والباحثين المستعدين لكتابة مداخلات إلا أنهم وجدوا صعوبة في التركيز على منظور الجندر، وعادة ما كان ذلك يرجع إلى نقص في المصادر المتاحة. وأحيانا أخرى اضطر المؤلفون والمؤلفات إلى توسيع نطاق خبراتهم وتخصصهم في موضوع ما بحيث يستوعب الجندر.

٥- تاريخ مشروع *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية*

إن مشروع *الموسوعة* هو ملحمة امتدت على مدار تسع سنوات، على الأقل منذ بدايتي معه وحتى إصدار المجلد الأول. وقد قمت على مدار السنين بتوثيق الحوارات والمفاوضات والاجتماعات والخطابات البريدية والرسائل الإلكترونية المتبادلة (والتي احتفظ منها بسجل أكبر كثيرا مما هو ملخص هنا). إن هذا الجزء من "المقدمة" يستهدف القراء المهتمين تحديدا بمشروع ثقافي ذي أبعاد موسوعية من حيث مولده وتطوره وتحوله، في عملية تقوم في نفس الوقت بتشكيل "النتاج" المعرفي. وكان الدافع من وراء توثيق هذه العملية هو القناعة بأن إنتاج المعرفة كامن في علاقات الإنتاج الاجتماعية، مثلما هو الحال مع غيرها من المنتجات القابلة للتسويق. والقصد من وراء توثيق جزء من تلك العملية في "المقدمة" هو الكشف عن وضعية وموقع إنتاج المعرفة، بل وأحيانا ما تتصف به من عرضية وحالتها الطارئة. ونجد في المحصلة النهائية أن ما نعرفه، وكيفية تمثيلنا لما نعرفه، وما يتم تأسيسه على المستوى العام باعتباره معرفة، هو عبارة عن قصة تتناول كيفية إنتاج ما نعرفه بقدر ما هو قصة تتناول ما نحاول معرفته. ولعل الأقل اهتماما بهذا الأمر من القراء يرغب في الانتقال إلى الجزء التالي من "المقدمة" والذي يدور حول الإشكاليات المفاهيمية الخاصة بإنتاج المعرفة الموسوعية.

ولدت فكرة "موسوعة النساء في الإسلام" في ذهن بيري بيرمان (محررة الدراسات الإسلامية في دار نشر "بريل"). وجاءت رسالتها الأولى في يوليو/تموز ١٩٩٤ معبرة عن اهتمامها بإصدار موسوعة مكونة من ثلاثة مجلدات تضم ألفين وخمسمائة صفحة (تم تعديلها فيما بعد لتكون من ١٥٠٠ صفحة) تشتمل على "مداخلات عن شخصيات تفصل بينها مقالات استطلاعية عامة تتناول النساء وموضوعات عن النساء من منظور المجتمع والقانون والأدب والتصوف، وغيرها"، على أن تركز الموسوعة على البلدان العربية وتركيا وإيران وآسيا وجنوب شرق آسيا. وكانت الفكرة تقوم على وجود أربع محررات ومحررين مسؤولين عن هذه "التقسيمات"، مع وجود اتفاق مبدئي مع بعضهم. وقد أرسلت ردا على هذه الرسالة لخصت فيه بعض الأفكار، ثم سافرت بعدها إلى لبنان لمدة خمسة شهور للقيام بدراسة ميدانية. وبعد رسالة أخرى متبادلة مع بيري بيرمان نسيت المشروع تماما إلى أن وصلتني رسالة بالفاكس منها في أكتوبر/تشرين الأول ١٩٩٥ تسألني فيه عما إذا كنت ما زلت مهتمة بالمشروع. وفي ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٥ التقينا في ديفيس، وتمت دعوتي رسميا لأكون المحررة العامة للموسوعة وبدأنا مفاوضاتنا حول العقد، وكان العنوان المبدئي هو "موسوعة النساء في العالم المسلم"، واستمرت مناقشاتنا بشأن العقد على مدار عامين بالبريد الإلكتروني

إلى أن كدنا ننتهي من صياغته النهائية، ولكن في محاولة من دار النشر "بريل" لخفض تكاليف الموسوعة طرحت دار النشر فكـرة إنتاج مجلة متخصصة في موضوع النساء في العالم المسلم، والتي يمكن لها أن تتطور لاحقا في صورة موسوعة. ولـم أتحمـس لفكرة استبدال الموسوعة بمجلة أو إنتاج موسوعة من خلال مجلة، إلا أن المناقشات استمرت مع دار النشر حول "موسوعة النسـاء في العالم المسلم". ومع نهاية عام ١٩٩٧ تركت بيري بيرمان دار النشر "بريل" وبدا أن الاهتمام بالمشروع قد أخذ يتراجـع، مـع استمرار اثنين من محرري دار النشر في الاتصال بي، وأحدهما هو ألبرت هوفستيد الذي قام بدراسة استطلاعية للسوق للتعـرف على مدى الاهتمام البحثي المتخصص في "موسوعة النساء في العالم المسلم"، وهو الأمر الذي حصل على رد فعل إيجابي.

وفي عام ١٩٩٨ اتصل بي يان-بيتر ويسينك (مدير وحدة الأعمال للدراسات الإسلامية في دار النشر "بريل") مشيرا إلـى اهتمامه بالتحرك قدما فيما يتعلق بالموسوعة. وبعد نجاحه في إقناع إدارة دار النشر بإعادة التفكير في نشر الموسوعة، جاء ويسينك إلى ديفيس في إبريل/نيسان ١٩٩٨ لإحياء الاتفاقات الخاصة بالعقد والتي تم الانتهاء منها خلال عدة أشهر. وكنت قد توجهت قبـل ذلك إلى عميدتي القسم الذي أعمل فيه بالجامعة (جو-آن كانون وباربرا ميتكالف) وإلى نائب رئـيس الجامعـة لشـؤون البحـث الأكاديمي (كيفين سميث) وإلى عميدة شؤون الدراسات العليا (كريستينا غونزاليس) في جامعة كاليفورنيـا فـي ديفـيس، بطلـب للحصول على تمويل لبدء المشروع. وقد تم توفير تمويل ومكتب لـ"موسوعة النساء في العالم المسلم"، وبحلول خريف ١٩٩٨ كان العقد الخاص بالموسوعة جاهزا، بينما كنت أنا موجودة في معهد البحوث الإنسانية بجامعة كاليفورنيا في إيرفين، وذلك لقضاء عام دراسي أدير فيه سمنار هيئة التدريس عن النساء والمواطنة في المجتمعات المسلمة.

وقد تم تحديد عام ١٩٩٩/١٩٩٨ لاختيار واختبار المحررات المشاركات، وتم تعديل الفكرة الأصلية بشأن وجـود أربـع محررات إلى وجود محررة عامة وثلاث محررات مشاركات، ولكن عندما أعدت دراسة مجال التحرير اتضح لـي مـدى الجهـد المطلوب وبالتالي أعدت مفاوضاتي مع دار النشر بشأن العقد ليتضمن محررة عامة وخمس محـررات مشـاركات. وقـد كانـت المناقشات مع المحررات والمحررين المؤهلين مبهرة، وقد كنت محظوظة لتمكني من التشاور مع العديد من العاملات والعاملين في هذا المجال، ووجدت في كل مرة حماسا طاغيا لفكرة الموسوعة. وكانت تلك المرحلة تجربة مثمرة تعلمت منها الكثيـر، فقـد أدت الحوارات واللقاءات مع شخصيات بارزة إلى توليد أفكار خلاقة لرؤية وبنية الموسوعة. وبحلول ربيع ١٩٩٩ كان قد تـم تشـكيل مجلس التحرير. وقد شرفني أن توافق مجموعة من الباحثات المتميزات في الانضمام إليّ في تلك المسيرة الفكرية، وهن: أفسـانه نجمبادي (من كلية بارنارد ثم في جامعة هارفارد)، وجولي بيتيت (من جامعة لويزفيل)، وسيتيني شامي (في مرحلة انتقـال إلـى موقع جديد في مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية) وجين سميث (معهد هارتفورد سمناري)، وجاكلين سيابنو (التي كانت فـي موقـع جديد في هيئة تدريس جامعة أستراليا، ثم انتقلت إلى جامعة ملبورن).

وقد تم الاحتفاظ بفكرة بيري بيرمان الأصلية بشأن نظام تقسيم العمل بين عضوات مجلس التحرير تقسيما إقليميا. فتحملت أفسانه نجمبادي مسؤولية تركيا وإيران والهند وبنغلاديش وباكستان وأفغانستان ووسط آسيا (وحتى حدود منغوليـا، ولكـن دون أن تتضمنها)، وكذلك الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي سابقا شرق وغرب القزوين. أما جولي بيتيت وسيتيني شـامي فقـد أخذتا على عاتقيهما مسؤولية دول الخليج العربي والدول العربية شرق البحر المتوسط، ودول شمال أفريقيا، وموريتانيا وإسـرائيل وأسبانيا الأندلسية وأوروبا إبان الإمبراطورية العثمانية. بينما تولت جاكلين سيابنو المداخلات التي تتناول الصين ومنغوليا والفلبـين وإندونيسيا وماليزيا وبروناي وبورما وتايلاند وأستراليا وفيتنام وكمبوديا وسنغافوره وهونغ كونغ وتايوان ومنطقة آسيا المطلة على المحيط الهادي وكذلك عالم الملايو والصين في مراحل تاريخية مبكرة. كما وافقت جين سميث بشجاعة على تناول أوروبا الغربيـة وأفريقيا جنوب الصحراء وكلا من أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية.

وفي يوم ٢٠ مايو/أيار ١٩٩٩ كتبت رسالة إلى عضوات مجلس التحرير الجديد أدعوهن لحضور أول اجتمـاع لمجلـس التحرير يعقد في الشهر التالي. وفي سبيل إعداد وصياغة رؤية لأعمال مجلس التحرير اقترحت الآتي:

سنعمل في سبيل تطوير رؤية جماعية لـ"موسوعة النساء في العالم المسلم"، تعبر عن فلسفة أو إطار عام لما نحاول تحقيقه من خلال هذا المشروع، وستقوم الرؤية الجماعية على بعض القواعد الأساسية:

١- لا يجب علينا أن نتفق جميعا على مقاربة إلى الإسلام أو الجندر، ولكننا نحتاج إلى أن تكون مقاربة كل منا واضحة للجميع، كما أننا نحتاج إلى مظلة عامة يمكننا أن نعمل جميعا في إطارها.

٢- يجب أن نتفق جميعا على أنه لا يوجد إسلام واحد "حقيقي"، ولكن يوجد عديد من التأويلات والآراء بشأن الإسلام. وليس القصد من وراء هذا المشروع الكشف عن إسلام واحد حقيقي أو استعادته، حيث يقوم المشروع على وضع الإسلام في سياق تاريخي وثقافي. ومن هنا تهتم "موسوعة النساء في العالم المسلم" بالتاريخ والفن والموسيقى والطب وعلم النفس والتنظيم الاجتماعي والسياسة والاقتصاد والبيئة واللاهوت، وما شابه ذلك.

٣- لا يوجد موقف إسلامي واحد بشأن الجندر. إن وضع النساء في المجتمعات الإسلامية والمجتمعات غير الإسلامية في العالم المسلم هو وضع معقد وتتعدد الظروف المحددة له، كما أنه خضع للتغير على مدار الزمان والمكان.

٤- إن "موسوعة النساء في العالم المسلم" ليست عن الإسلام فقط، ولكنها عن النساء في المجتمعات المسلمة، بما في ذلك النساء المسيحيات والنساء اليهوديات والنساء المنتميات إلى مجموعات دينية وعرقية أخرى ممن يعشن في بلدان تسودها أغلبية مسلمة، وكذلك النساء المسلمات في بلدان غير إسلامية. إنها موسوعة عن النساء اللاتي يعشن في مجتمعات يمثل فيها الإسلام قوة بارزة، وليست موسوعة عن الإسلام في حد ذاته.

٥- ستحاول "موسوعة النساء في العالم المسلم" تمثيل مساحة واسعة من الأصوات الموجودة في الخطابات الإسلامية وكذلك الأصوات المعبرة عن الإسلام وخطاباته.

٦- الإطار الزمني للموسوعة سيبدأ من الفترة السابقة توا على نشأة الإسلام في القرن السادس الميلادي في منطقة الشرق الأوسط، ومن الفترة التي سبقت للتو دخول الإسلام إلى المناطق الأخرى من العالم.

وتم عقد الاجتماع الأول لمجلس التحرير في يونيو/حزيران ١٩٩٩ في مقر معهد البحوث الإنسانية بجامعة كليفورنيا في إيرفين، وقد حضره معي كل من يان-بيتير ويسينك وجولي بلوكير (من هيئة التحرير التابعة لويسينك) وأفسانه نجمبادي وجولي بيتيت وجين سميث وجاكلين سيابنو. ولا يمكنني القول بأنني كنت على دراية تامة بما كنت أقوم به أو ما سيتطلبه العمل في الفترة التالية، ومثل طفلة تقفز إلى الماء في محاولة لتعلم السباحة قمت بالغوص إلى أعماق الموسوعة آملة (أكثر مني مؤمنة) بأنني سأفهم الأمر أثناء تلك المسيرة. وقد كان هذا اللقاء الأول تجربة مدهشة للأسباب التالية: أولا، بسبب التفاهم الذين نشأ بين كل عضوات مجلس التحرير (ولم تكن هنالك سابق معرفة بين بعض العضوات). وثانيا، بفعل الكفاءة التي نجحنا فيها معا في إعداد خطة عمل للمشروع. أما السبب الثالث فيتمثل في الإثارة البالغة التي شعرنا بها مع بداية قيامنا بتلك الرحلة التي شعرنا أنها ستساهم بصورة فعالة في تشكيل هذا المجال البحثي.

وقد تم اتخاذ بعض القرارات الهامة والحاسمة في الاجتماع الأول بناء على إدراكنا أننا بصدد إنتاج موسوعة مكونة من ثلاثة مجلدات من مليون ونصف كلمة (سرعان ما قفزت إلى مليوني كلمة) ومن المزمع نشرها في عام ٢٠٠٣. واخترنا أن يكون العنوان المبدئي هو *"موسوعة النساء والثقافات الإسلامية"*، كما قررنا أن نرتب *الموسوعة* بحيث تنقسم إلى قسمين، يركز القسم الأول على المنهجيات والمصادر وعلى المنهجيات والمنظومات الخاصة بالأفرع المعرفية، بينما يشتمل القسم الثاني على الموضوعات المختلفة. كما وضعنا قائمة تضم الموضوعات التي سيتضمنها القسم الأول، بما في ذلك أسماء المؤلفات والمؤلفين الذين يمكن استكتابهم، وقائمة مطولة بالموضوعات العامة التي يمكن أن يشتمل عليها القسم الثاني. وقررنا أيضا أن نتفق على المداخلات الخاصة بالقسم الأول قبل القسم الثاني كي نتيح فرصة قراءة مداخلات القسم الأول للمشاركات والمشاركين في القسم الثاني. كما قمنا بتقسيم عدد الكلمات (مليون ونصف كلمة) فيما بين القسمين، كما قسمنا عدد كلمات القسم الثاني ما بين الأقاليم المختلفة. ثم قمنا بتصميم أساسي لعملية التحرير بحيث يتم تحديد "محررة موجهة" لكل مداخلة، بحيث تكون تلك المحررة الموجهة هي إحدى المحررات المشاركات والتي يقوم دورها على تحديد المؤلفات والمؤلفين الممكن استكتابهم لتلك المداخلات، والتواصل معهم بشأن الأسئلة التي قد يطرحونها فيما يتعلق بالمداخلات، وأن تكون تلك المحررة هي القارئة الأولى للمداخلة عند تسليمها لمجلس التحرير. أما أنا باعتباري المحررة العامة فأقوم بقراءة كل المداخلات بعد مراجعتها من قبل المؤلفة أو المؤلف تبعا لملاحظات المحررة الموجهة، إلا إذا أرادت المحررة الموجهة أن انضم إلى عملية التحرير في مرحلتها الأولى (وهو ما حدث

بالفعل بالنسبة لعدد من المداخلات). وكان القرار النهائي الخاص بقبول المداخلات للنشر في *الموسوعة* يقع على عاتقي، وكذلك كل المسائل المتعلقة بتواريخ التسليم النهائي والموافقة على مدها. وقد توليت مهمة كتابة محاضر مفصلة للمناقشات التـي دارت بيننـا (وهو نسق اتبعته على مدار عملنا بأكمله). ولم تنتج عن هذا الاجتماع رؤية موحدة بشأن *الموسوعة* أو منطق عام لها، بل خطوات نحو الوصول إلى رؤية مشتركة. وقد اتفقنا على رغبتنا في تأكيد مرونة الإسلام، وتصوير قصص عن الحضارة بشكل عام جنبـا إلى جنب قصص الحياة اليومية، والقوى المحركة للنساء والثقافات الإسلامية في نطاقها الكامل عبر الزمان والمكان.

وفي صيف عام ١٩٩٩ انتقلت إلى مدينة القاهرة في مصر حيث قضيت الفترة من عام ١٩٩٩ إلى ٢٠٠١ أعمل مـديرة لبرنامج التعليم بالخارج الخاص بجامعة كاليفورنيا وذلك في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. وانتقلت جاكلين سيابنو، التي كانت أستاذة مقيمة في معهد البحوث الإنسانية بجامعة كاليفورنيا، إلى أستراليا، بينما انتقلت سيتيني شامي من القاهرة إلى نيويورك. ومـع كـل تلك التحولات والتنقلات، ومع موعد انعقاد اجتماعنا الثاني بعدها بعام، إلا أننا قررنا مواصلة عملنا من خلال رسائل شهرية بالبريد الإلكتروني أعددت جدول أعمالها مقدما. وقد استغرق أمر كتابة ومراجعة محاضر اجتماعنا الذي تم في يونيو/حزيران ١٩٩٩ فترة امتدت إلى خريف عام ١٩٩٩، وبانتهائي منها اكتسب عملنا عبر البريد الإلكتروني دفعة البداية الرسمية.

وقد قامت هيذر نيلسون، مساعدة البحوث، بإعداد مكتب *الموسوعة* بجامعة كاليفورنيا في ديفيس، حيث مقر أعمال تحرير *الموسوعة*. كما قامت بمتابعة اجتماعاتنا الشهرية التي تم عقدها بالبريد الإلكتروني، وبإرسال المحاضر إلينا. كما بدأت في إعـداد الصفحة الخاصة بموقع *الموسوعة* على الشبكة الإلكترونية، وإدخال الباحثات والباحثين المتخصصـين ضـمن قاعـدة البيانـات، مستخدمة في ذلك الاستمارة التي كنا قد أعددناها لهذا الغرض. وقد عاونتها في ذلك طالبتان في جامعة كاليفورنيا في ديفيس وهما ساره مونالي وإيلين (ينغ) زو، إلى جانب طالبتين تم تعيينهما مساعدتي بحوث لي بجامعة كاليفورنيا فـي ديفـيس وهمـا طالبـة الدراسات العليا ميمي (ليسلي) سوندرز وطالبة الليسانس جافان هاورد التي كانت تعمل أساسا في مشروعات أخرى ولكنها ساعدت في بعض الأعمال الخاصة بقاعدة البيانات وغيرها من أعمال البرمجة.

تمثلت مهمتنا في الفترة ١٩٩٩/٢٠٠٠ بتتبع ما اتفقنا عليه في محاضر اجتماع يونيـو/حزيـران ١٩٩٩ وذلـك لتحديـد مداخلات القسم الأول من *الموسوعة*. وقد قمنا بذلك عبر اتصالات مكثفة بالبريد الإلكتروني وأحيانا عبر الهاتف. كما قمنا بـدعوة ٤٢ باحثة وباحثا متميزا لتشكيل مجلس استشاري دولي (أصبح عددهم ٤١ بعد حالة وفاة) وكذلك عدد من الكاتبات والكتـاب مـن مختلف أرجاء العالم لمساعدتنا في توجيه سير العمل. ويضم المجلس الاستشاري مجموعة متخصصة في كـل الأفـرع المعرفيـة الأساسية للمشروع وكل إقليم من العالم، كما قام بمد الجسور بين الباحثين والنشطاء والفنانين والعاملين المحترفين، رجالا ونسـاء، في مختلف المجالات. وقد وافق كل من دعوناهم إلى المجلس الاستشاري على تلبية الدعوة (فيما عدا حالة واحدة كانـت مشـغولة بمشكلة مرضية في الأسرة). وقد نبهناهم إلى نيتنا في الاستعانة بهم كمجلس استشاري فاعل بما يتطلبه ذلك من مسؤوليات كالكتابة أو استكتاب المؤلفات والمؤلفين أو تقديم المشورة فيما يتعلق بالمداخلات حول الموضوعات المختلفة. وقد تفاوتت درجات اندماجهم في النهاية حيث كان بعضهم أكثر تفاعلا من غيرهم، ولكننا شعرنا نحوهم جميعا بالامتنان على كافة المستويات لأنهم وافقوا علـى وضع أسمائهم على هذا المشروع، وأنهم كانوا يستجيبون بأفضل ما لديهم وبقدر الاستطاعة إلى نداءات المساعدة.

تم عقد اجتماع مجلس التحرير الثاني في "معهد هارتفورد سمناري" في مدينـة هـارتفورد بولايـة كونيكتيكـت، فـي أغسطس/آب ٢٠٠٠. وقد حضر هذا الاجتماع كل من جين سميث وأفسانه نجمبادي وجولي بيتيت وسيتيني شامي بالإضافة إلـيّ. واستعدادا لهذا الاجتماع التقت كل من جولي بيتيت وسيتيني شامي، على حسابهما الشخصي وبمبادرة منهما، لإعداد قائمة مبدئيـة للموضوعات، وذلك انطلاقا من القائمة التي أعددناها في لقائنا الأول في إيرفين في العام السابق. وقد ساهم ذلك في تفعيل وتيسـير عملنا الجماعي خلال لقائنا في هارتفورد. وكان الهدف المبدئي للقائمة هو إعداد الموضوعات الخاصة بالمنطقة العربية والعثمانية، والتي تمثل مجال اختصاصهما ومسؤوليتهما في *الموسوعة*، وقد اكتشفنا أن قوائم الموضوعات متطابقة في واقع الأمر بالنسبة لكل الأقاليم، وقدمتا القائمة التي أعدتاها لمجلس التحرير بأكمله. ولولا مبادرتهما تلك لكان عمل المجموعة قد استغرق مزيدا من الوقت. وقد "انتهينا" حينها من قائمة مداخلات القسم الأول وواصلنا العمل في إعداد قوائم القسم الثاني من *الموسوعة*. إلا أنه يجـب علـى سبيل الدقة الإشارة إلى أن قوائم المداخلات لم تأخذ شكلها النهائي تماما إلى حين نشرها. إن توصيف المداخلات ومعاييرها ظلـت

في حالة تغيير مستمر حيث كنا نجد أمثلة لعدم ثبات المعايير في عملنا، أو نظرا لأننا وجدنا أن قائمة المداخلات التي كنـا نطمـح إليها لم تكن قابلة للتحقيق، أو لأن بعض المؤلفات والمؤلفين قاموا بإعادة النظر ومراجعة ذلك التوصيف وتلك المعايير.

وقررنا أن نبدأ عملية الاستكتاب على الفور، وكان علينا إعداد خطاب الدعوة والملاحظات الإرشادية للمؤلفات والمؤلفين، بحيث يشتمل على "رؤيتنا" بشأن *الموسوعة*. وقد حددنا تاريخ تسليم كل المداخلات الخاصة بالقسم الأول يوم ١ يونيـو/حزيـران ٢٠٠١، وهو تاريخ يكشف عن مدى تفاؤلنا (فلم يكن بعض المشاركين قد سلموا مداخلاتهم حتى بحلول مايو/أيار ٢٠٠٣). ونظرا لعدم وجود باحثة مساعدة للمشروع حينذاك في القاهرة، كما أن دار النشر "بريل" لم تتوفر لديها إجراءات إرسال الدعوات، قمـت بإرسالها بأكملها من القاهرة خلال العام الأول وذلك بالبريد الإلكتروني. وقد قمنا ببذل جهد جماعي كبير على مـدار الفتـرة مـن خريف ٢٠٠٠ إلى ربيع ٢٠٠١ بحثا عن المؤلفات والمؤلفين المشاركين. وفي صيف ٢٠٠٠ أصبحت باتريشيا ريسـتو مسـاعدة بحوث في مكتب جامعة كاليفورنيا في ديفيس، بينما واصل مجلس التحرير الاجتماعات الشهرية بالبريد الإلكتروني للتـدقيق فـي قوائم المداخلات وتحديدها وللتعاون فيما بيننا في اقتراح أسماء المشاركين والعثور عليهم.

وقد عقد اجتماع مجلس التحرير الثالث في القاهرة في يناير/كانون ثاني ٢٠٠١، وقد قام اثنـان مـن طـلاب الجامعـة الأمريكية بالقاهرة بالمساعدة في الإعداد للاجتماع، وهما خالد ديناوي وليزا رايتي. وتفضل رئيس الجامعة الأمريكية بالقاهرة جون جيرهارت ومدير الجامعة تيم ساليفان بإتاحة إمكانيات الجامعة لهذا الاجتماع، كما انضم رئيس الجامعة إلى مجلس التحريـر فـي غداء مشترك حضره أيضا ستيفن لاوري ممثل مؤسسة فورد في القاهرة. وكنت قد تقدمت بطلب الحصول على منحة *الموسـوعة* من مؤسسة فورد، وجاء هذا الاجتماع فرصة يقوم خلالها مجلس التحرير والناشر بمناقشة *الموسوعة* مع ممثل مؤسسة فورد. وقد حضر هذا الاجتماع معي كل من أفسانه نجمبادي وجولي بيتيت وسيتيني شامي وجاكلين سـيابنو ويـان-بيتـر ويسـينك وأولاف كوندغين. وكان ويسينك في سبيله للانتقال إلى مركز آخر في دار نشر "بريل" بينما كان كوندغين سيحل محله باعتباره محرر دار النشر المسؤول عن *الموسوعة*.

وقد تقدم ويسينك بفكرة إتاحة *الموسوعة* على الشبكة الإلكترونية لتصبح مشروعا مستمرا. كما شجعنا على ألا نحدد أنفسنا بإطار المليوني كلمة. وكنا على أية حال قد وسعنا *الموسوعة* إلى أربعة مجلدات حيث حددنا عـدد ٢٧٨٠٠٠٠ كلمـة لمـداخلات تتناول موضوعات بعينها، كما تم في اجتماع القاهرة مناقشة ما إذا كان سيتم ترتيب *الموسوعة* أبجـديا أم موضـوعيا (أي تبعـا للموضوع). ولم يتم التوصل إلى قرار في هذا الصدد، وواصلنا عملنا على أساس الموضوعات في سبيل صياغة قائمة بالمداخلات. وقد ركزنا وقتها على مداخلات القسم الثاني، حيث كان علينا إعداد توصيف للمداخلات وتحسين قائمة المـداخلات. فقـد كانـت المؤلفات والمؤلفون في حاجة إلى توصيف لمداخلاتهم وكذلك للمداخلات السابقة واللاحقة لتجنب التكرار. ومرة أخرى، كـان قـد سبق هذا الاجتماع لقاء بين جولي بيتيت وسيتيني شامي للعمل معا في إعداد قائمة المداخلات، وهو الأمـر الـذي سـهل عملنـا الجماعي. وقد اتفقنا في هذا الاجتماع على أن تضم المداخلات "مربعات سير الحياة" لعدد محدود مـن النسـاء، وأن نطلـب مـن المؤلفات والمؤلفين المشاركين تقديم قوائم بالمصطلحات للفهرس، تكون ملحقة بالمداخلة.

وفي مايو/أيار ٢٠٠١ ذهبت إلى مدينة لايدن لألتقي بكل من أولاف كوندغين محرر دار النشر المسؤول عن *الموسوعة*، وسام بروينسما مدير وحدة الأعمال والتي كان يوجد فيها مقر *الموسوعة*. وقد تم إعداد إجراءات العمل بما فـي ذلـك "اسـتمارة المسار" لتصاحب كل مداخلة، وجداول للمداخلات. كما تم الانتهاء من ورقة "أسلوب النشر" التي يتم إرسالها للمؤلفات والمـؤلفين، وكذلك تم إعداد الملاحظات للعاملين في دار النشر "بريل" لمتابعة المداخلات من الاستكتاب إلى النشر. وقد كان هذا الاجتماع مفيدا للغاية حيث جعلني أدرك كيفية سير العمل في دار النشر "بريل" كما أتاح لي فرصة خلق علاقة عمل مع سام بروينسما. كما التقيت بإيزابيلا جيريتسين التي أصبحت عضوة دار النشر المقيمة والمتفرغة *للموسوعة*. وقد تولت جولي بلوكر، والتي أصبح اسمها الآن جولي بينشوب-بلوكر، مسؤولية الاستكتاب للقسم الأول من *الموسوعة* بدلا عني، في حين تولت إيـزابيلا جيريتسـين مسـؤولية الاستكتاب لمداخلات القسم الثاني، واستقبال وإرسال ومتابعة كل المداخلات، مستخدمة قاعدة بيانات المؤلف وإجـراءات منظمـة للمتابعة. وقد تمت المحافظة على قاعدة بيانات المؤلف بمعزل عن قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين الممكن اشتراكهم في *الموسوعة*

لضمان سهولة الرجوع إليها. وقد تم الاتفاق تماما على أن تتكون *الموسوعة* من أربعة مجلدات تشتمل على عدد مليوني ونصف كلمة، كما قمنا بتطوير الفكرة بشأن نشر القسم الأول (المجلد الأول) بشكل منفصل وتسويقه بصورة مستقلة عن المجلدات الأخرى.

وفي صيف ٢٠٠١ عدت إلى جامعة كاليفورنيا في ديفيس، وقد أسعدني الحظ لأجد تريسي سميث هي مساعدة البحوث الجديدة *للموسوعة*، وهو التزام دام ثلاثة أعوام، وبحلول يوليو/تموز ٢٠٠١ كنا قد حصلنا على منحة مؤسسة فورد البالغ قيمتها ٢٧٠٠٠٠ دولار، مما كان بمثابة نقطة تحول *للموسوعة*. وقد شارك أحد عشر مكتبا من مكاتب مؤسسة فورد حول العالم في تلك المنحة، فكل مكتب من مكاتب فورد الواقعة في كل إقليم يتضمن مجموعة من السكان المسلمين، من أفريقيا والشرق الأوسط وآسيا، انضم إلى مكتب مؤسسة فورد في نيويورك في تمويل *الموسوعة*، وعلى رأسها مكتب القاهرة. وهكذا كانت منحة مؤسسة فورد إلى حد كبير هي القوة الدافعة التي مكنت *الموسوعة* من التطور والنمو.

وقد تم عقد اجتماع مجلس التحرير الرابع في نوفمبر/تشرين ثاني ٢٠٠١ في سان فرنسيسكو بالتزامن مع اجتماع "رابطة دراسات الشرق الأوسط" (MESA)، ولأول مرة قامت إحدى العاملات في *الموسوعة* (تريسي سميث) بحضور اجتماع مجلس التحرير، مقدمة الكثير من العون في الجوانب الإدارية والفنية للعمل. وقد حضر هذا الاجتماع معي كل من أولاف كوندغين وأفسانه نجمبادي وجولي بيتيت وسيتيني شامي وجاكلين سيابنو وجين سميث، وكان هذا اجتماع مجلس التحرير الوحيد الذي حضرته كل المحررات. وكان محور اجتماعنا يرتكز على الانتهاء من كتابة توصيفات مداخلات الخاصة بالقسم الثاني، كما قمنا بمراجعة قائمة مداخلات القسم الثاني، مع ضم المداخلات إحداها إلى الأخرى في حالات حدوث عجز في أعداد الكلمات. كما ضبطنا مداخلات القسم الأول وفكرنا في أسماء المؤلفات والمؤلفين ليشاركوا بالكتابة في المداخلات المتبقية. وقررنا أن جين سميث في حاجة إلى مساعدة/مساعد تحرير للعمل على أفريقيا جنوب الصحراء. كما حدثت قفزة في أعداد الكلمات لتبلغ ٣ مليون كلمة (بالإضافة إلى عدد ٣٠٠ ألف كلمة خاصة بالقسم الأول)، وقررنا إصدار المجلد الأول في خريف ٢٠٠٣ على أن تصدر المجلدات الثاني والثالث والرابع في شتاء ٢٠٠٤. وقررنا أيضا ترجمة رسالة دعوة المؤلفات والمؤلفين إلى لغات مختلفة وذلك لزيادة مجال المؤلفات والمؤلفين الذين نستعين بهم في *الموسوعة*.

وفي يونيو/حزيران ٢٠٠٢، عقدنا الاجتماع الخامس لمجلس التحرير مرة أخرى في مدينة هارتفورد في كونيكتيكت، وقد تزامن الاجتماع هذه المرة مع "مؤتمر بيركشير عن تاريخ النساء"، حيث قام عدد من محررات *الموسوعة* والمؤلفات والمؤلفين المشاركين فيها بتقديم أول جلسة عامة تتناول *الموسوعة*. وقد حضر اجتماع مجلس التحرير معي كل من أولاف كوندغين وأفسانه نجمبادي وسيتيني شامي وجاكلين سيابنو وجين سميث، بالإضافة إلى أليس هورنر مساعدة التحرير فيما يتعلق بأفريقيا جنوب الصحراء، والتي حضرت هذا الاجتماع معنا لأول مرة. وقد كان اجتماعا حافلا، أضفنا فيه مجلدا خامسا *للموسوعة*. وقد أصبح واضحا بالنسبة لنا حينذاك أنه بينما سيمكن إصدار القسم الأول من *الموسوعة* في خريف ٢٠٠٣ إلا أن البقية لن تكون جاهزة للنشر بحلول شتاء ٢٠٠٤. وكان أولاف كوندغين قد عرض علينا في إبريل/نيسان ٢٠٠٢ أن يتم نشر المجلدين الثاني والثالث في خريف ٢٠٠٤ والمجلدين الرابع والخامس في خريف ٢٠٠٥. وقد وافقت المحررات على هذه الفكرة حيث ستتيح لنا مزيدا من الوقت للتدقيق في العمل والبحث عن مؤلفات ومؤلفين للمداخلات. إلا أن ذلك كان يعني أيضا أن نلتزم بترتيب القسم الثاني قبل اكتمال عملية كتابة كل المداخلات. وكنا نأمل في أن نسمح بعملية تطور سير العمل في *الموسوعة* بأن تنعكس على شكل ترتيب المجلدات. فبدلا من الانطلاق من النتائج المتخيلة أو المأمولة كان علينا أن نتفق على ترتيب المادة في الوقت الذي لم تتوفر لدينا سوى ٦ مداخلات مكتوبة من واقع ٣٤١ مداخلة، منها ٤٠ مداخلة في طور التحرير و٣٥ مداخلة وافق المشاركون على كتابتها. وبالتالي وصلنا إلى قرار هام بترتيب القسم الثاني من *الموسوعة* تبعا للموضوعات في المجلدات المعنية، وترتيب الموضوعات أبجديا داخل المجلدات. وبمجرد توصلنا إلى هذا القرار كان علينا تحديد مكان المداخلات في المجلدات، مع وضع عناوين مبدئية للمجلدات والمداخلات. وكنا حتى تلك اللحظة نقوم باستكتاب المؤلفات والمؤلفين للمشاركة بمداخلات للموضوعات التي يبلغ عددها ٣٤١ موضوعا، ولكننا وصلنا الآن إلى نقطة تتطلب منا تحديد الأولويات بالنسبة لاستكتاب المشاركات والمشاركين بكتابة المداخلات التي حددنا مكانها في المجلدين الثاني والثالث، حيث كان يتعين الانتهاء منها بحلول خريف ٢٠٠٣ ليتم نشرها بحلول خريف ٢٠٠٤.

وفي شهر أغسطس/آب ٢٠٠٢، التقيت مع سام بروينسما وأولاف كوندغين في مدينة ماينز في ألمانيا لمناقشة سير العمل في *الموسوعة*. كما تناولنا فكرة إصدار فهرس تراكمي *للموسوعة* في مجلد منفصل هو المجلد السادس. وكذلك خططنا لإعداد كتيب للدعاية، واجتمعت مع كوندغين وأنيا فان هويك من دار النشر "بريل" لوضع خطة لتسويق *الموسوعة*.

أما الاجتماع السادس لمجلس التحرير فعقدناه في نوفمبر/تشرين ثاني ٢٠٠٢ في العاصمة الأمريكية واشنطن بالتزامن مع مؤتمر "رابطة دراسات الشرق الأوسط"، وقد حضره معي كل من أولاف كوندغين وأفسانه نجمبادي وجولي بيتيت وسيتيني شامي وجين سميث وأليس هورنر وتريسي سميث. وانتهينا خلاله من تحديد المداخلات الخاصة بالمجلدين الرابع والخامس، مع وضع عناوين لهذين المجلدين وما بهما من مداخلات. كما أبلغنا أولاف كوندغين خبرا سعيدا مؤداه أن دار النشر منحتنا ٧٠٠ ألف كلمة إضافية بما يكفي لإصدار مجلد آخر هو المجلد السابع. وقد رحب مجلس التحرير بتلك الإضافة من دار النشر، ولكننا اتخذنا القرار بتوزيعها على المجلدات من الثاني إلى الخامس بدلا من إصدار مجلد سابع، وهكذا أصبح تعداد الكلمات التي تضمها *الموسوعة* أربع ملايين كلمة. كما قمنا بوضع خطة للكتيب والفهرس والرسوم التوضيحية والتسويق، وقمنا بمناقشة النسخة الإلكترونية من *الموسوعة*.

وفي واشنطن أيضا التقيت بكل من سام بروينسما وأولاف كوندغين لشرح قرار المحررات بعدم إصدار مجلد سابع، كما ناقشنا النسخة الإلكترونية، وزيادة دعم دار النشر "بريل" للعاملين في *الموسوعة*، وإمكانية إصدار نسخ مشتقة من *الموسوعة*. وقد تفضل بروينسما بقرار زيادة العاملين في *الموسوعة*. وقد رحب أيضا بفكرة النسخ المشتقة ووافق على إتاحة المجلد الأول مجانا على الشبكة الإلكترونية في ترجمته إلى اللغة العربية بشرط الحصول على التمويل اللازم للترجمة.

وشهد نوفمبر/تشرين ثاني ٢٠٠٢ آخر اجتماع لمجلس التحرير ودار النشر "بريل" قبل صدور المجلد الأول، وكان اجتماعا حافلا لنا جميعا. حيث كنا قد توصلنا إلى نهاية مبدئية لبنية *الموسوعة*، وترتيب المجلدات وعناوينها، وترتيب وتوصيف وعناوين المداخلات. وركزنا انتباهنا على الانتهاء من القسم الأول والاستكتاب الخاص بالمجلدين الثاني والثالث وعناوين مداخلات المجلدين الرابع والخامس. كما راجعنا كمجلس تحرير السنوات الأربعة من العمل الجماعي بشعور يملؤه الإرهاق والإنجاز، إلا أننا كنا نرى مقدار العمل الكبير الذي ما زال ينتظرنا. وباعتباري المحررة العامة راجعت السنوات الثمانية من رحلة بدأت برسالة بتاريخ يوليو/تموز ١٩٩٤، وأدركت أنني حين رددت على تلك الرسالة لم أكن أعلم أي شيء عما ستحمله السنوات الثمانية التالية من عمل وتحديات وإثارة.

وتحدثنا في هذا الاجتماع، مثلما كنا نفعل خلال كل اجتماع لمجلس التحرير على مدار أربع سنوات، عما يجب أن تتضمنه "مقدمة" *الموسوعة*. وكنت قد دونت بدأب في كل اجتماع الملاحظات الخاصة بما يجب أن تتناوله "المقدمة"، ومع كل اجتماع تنامى لدي عبء مسؤولية "المقدمة" في شرح قراراتنا وجوانب القصور، وترتيبنا للعمل، وآمالنا وأحلامنا بشأن *الموسوعة*، بل وكادت "المقدمة" أن تتحول إلى كابوس يتتبعني في اليقظة. وعندما اتجهت إلى كتابتها تملكني القلق من قدرتي على القيام بتلك المهمة والإثارة عند تمكني من القيام بها.

وقد أصبح من الواضح أن شرح عملية التحرير يتطلب بالضرورة سرد تاريخ بداية المشروع وما طرأ عليه من تغيرات وكيفية اكتسابه كيانه الخاص به. وفي الوقت الذي أتحمل فيه المسؤولية التامة عن جوانب القصور في "المقدمة" إلا أن مجلس التحرير اتخذ جماعيا قرارات بشأنها ووجهني في كتابتها كنص سردي، أي قصة القرارات التي اتخذت بناء على الأحكام الصائبة المتأثرة بالقيود التي تفرضها حدود المعرفة والمصادر وضيق الوقت. إن "المقدمة" تصف مشروعا مستمرا وغير مكتمل، رغم كونه مشروعا عظيما. وهي محاولة لكشف عملية إنتاج المعرفة الموسوعية أمام التدقيق النقدي. إننا نريد أن نجعل سردية تاريخ *الموسوعة* تؤدي إلى تناول إشكاليات الفئات المعرفية وفتح المجال أمام استكشاف العمليات التي يتم بها تحويل المعلومات إلى معرفة موسوعية. وإننا نأمل من خلال شرح كيفية ترتيبنا للعمل وإعدادنا للموضوعات وعملنا مع الناشر والمؤلفات والمؤلفين في أن نجعل المنطق من وراء *الموسوعة* مفهوما، وأن نحدد مشاكلها وقصورها كي يمكن للباحثات والباحثين تناول تلك القضايا في أعمالهم المستقبلية. وإننا لا نعتبر أيا من الفئات التي تناولناها أمرا مقدسا، بل اتصفت بعدم الثبات والغموض بل وأحيانا الاعتباط. فالمعرفة في حد ذاتها عملية تفاوضية وقد دخلنا في مفاوضات ممتدة تبدو لانهائية فيما بيننا، ومع دار النشر، ومع المؤلفات

والمؤلفين المشاركين في *الموسوعة*، في سبيل إنتاج المعرفة. ونأمل من خلال هذه "المقدمة" في توثيق مسيرة نسوية وجماعية وغير كاملة وغير مكتملة، وهي عملية مليئة بالمشكلات والإشكاليات تؤكدها قرارات لم تكن دوما ثابتة، ولكنها كانت دائما تتم بدافع من الالتزام الأصيل تجاه الاتساق الفكري والاحترام لقوة وسلطة المعرفة.

لقد جاء عقد عام ١٩٩٨ مشيرا إلى ثلاثة مجلدات، مكونة من مليون ونصف كلمة (مع إمكانية رفعها إلى عدد مليوني كلمة)، على أن تصدر مجلة في خريف ٢٠٠٣. كما اشتملت الميزانية على تغطية لثلاثة اجتماعات لمجلس التحرير. وبحلول عام ٢٠٠٢ كان مجلس التحرير قد اجتمع ست مرات (بالإضافة إلى عدد من اللقاءات الجانبية بين بعض عضواته)، كما زودنا عدد المجلدات إلى ستة مجلدات وزودنا تعداد الكلمات إلى أربع ملايين كلمة، كما قررنا إصدار *الموسوعة* تباعا على مدار ثلاثة أعوام. وقد جاءت هذه الزيادة إلى حد كبير نتيجة للنزعة إلى الكمال والتي كان مجلس التحرير يدفعها إلى الأمام. وقد تمكنا من الاستمتاع بتلك النزعة إلى الكمال جزئيا بفضل منحة مؤسسة فورد وكذلك لأن دار النشر "بريل" أضافت إلى ذلك بأن منحتنا المزيد من الكلمات، والمزيد من العون الإداري، والمزيد من الوقت. وقد بدأ تاريخ *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* بفكرة في ذهن بيري بيرمان، ثم تطورت إلى قصة تضم ما يزيد على ألف شخص ممن مروا بها خلال حياتها، كل مضيفا إليها شيئا خلال وجودهم فيها. وقد تركت *الموسوعة* بصمتها على حياة كل منا في مجلس التحرير، كما قدم كل منا شيئا من حياته لهذه *الموسوعة*. إن قصة *الموسوعة* هي قصة كل من انضم إلى هذه الرحلة من متدربات ومساعدات ومساعدي البحوث، ومؤلفات ومؤلفين، واستشاريي التحرير، والعاملين، والمحررات، وسيتحول تاريخ *الموسوعة* إلى شيء آخر بين أيدي قرائها الذين سيحولونها إلى شيء تابع لما يختارونه. إنه تاريخ *الموسوعة*، ولكنه أيضا بداية قصة.

٦- قرارات التحرير والمنطق وراء ترتيب مشروع *الموسوعة*

العنوان

كما هو الحال بالنسبة لمعظم قراراتنا، كانت المناقشات الدائرة بشأن العنوان، والتي دامت لمدة قاربت العام، مناقشات ممتدة وجاءت النتيجة بناء على التفاهم للوصول إلى صيغة متفق عليها. وكنت قد رفضت العنوان الأصلي الذي طرحته دار النشر "بريل" وهو "موسوعة النساء في الإسلام"، على أساس أن هذا العنوان كان يركز على الإسلام ويحدد مسارا أضيق بكثير عن تصوري للموسوعة. وكنت قد استخدمت العنوان المبدئي "موسوعة النساء في العالم المسلم" في سبيل دفع المناقشات إلى الأمام، مع علمي بأن العنوان سيتطلب مراجعات. وكانت إحدى المحررات راغبة في استخدام مصطلح مارشال هودجسون "الإسلاماتية" ("Islamicate")، ولكن غيرها لم يكن متحمسات للمصطلح.

وقد اخترنا عنوان *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* لما يوحي به من مقاربة إلى التاريخ الحضاري، وكان الغرض من استخدام مصطلح "الثقافات الإسلامية" هو الابتعاد عن الإيحاء بأن *الموسوعة* ستركز أساسا على الإسلام أو النصوص الدينية (رغم أنها تغطي كلا منهما)، وتحويل الانتباه نحو المجال الرحب من القضايا التي تضمها الثقافة. وقد استخدمنا المصطلح في صيغة الجمع للإشارة إلى المدى العالمي والتاريخي للمشروع. إنها موسوعة عن النساء، وتحديدا عن النساء في أوساط ثقافية وتاريخية معينة، كما أننا نتناول الإسلام كنقطة انطلاق أكثر من كونه موضوعا، فالإسلام ليس دينا فحسب بل ظاهرة اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية حاسمة فيما يتعلق بالتطور الحضاري لكثير من مناطق العالم.

وكانت مقاربتنا للإسلام من حيث ظواهره النصية وممارساته الدينية، واقتربنا منه عن طريق توثيق الواقع المعاش وتجارب النساء والثقافات الإسلامية بشأن قضايا واسعة المجال كالإجهاض والحرف والترفيه والحكم المحلي والحركات النسائية والإنتاج الأدبي. ونأمل من خلال دراسة ما هو محدد وخاص ومحلي –وكذلك الجوانب المشتركة والعامة- في أن يقدم الجهد الجماعي الناتج في *الموسوعة* رؤية لأوجه التعقيد والتنوع والتعدد والخصوص والتناقض والتحولات التاريخية في التجارب الحضارية الخاصة بالثقافات الإسلامية فيما يتعلق بالنساء.

النساء والجندر

على الرغم من أن مصطلح "الجندر" لا يرد في العنوان، إلا أن *الموسوعة* هي عن الجندر، أي التشكيل الثقافي لمفاهيم ومعاني "المرأة" و"الأنوثة"، وهي التشكيل الذي يرتبط دوما بمعاني "الرجل" و"الذكورة". وحينما نركز على النساء فإننا لا نعني بذلك النساء أو المرأة كفئة طبيعية، فالفئات المعروفة بالمرأة والنساء هي فئات تتشكل اجتماعيا مثلها في ذلك مثل فئة الرجل والرجال، والأنوثة والذكورة. وإننا نعمل على تشجيع المؤلفات والمؤلفين، كما نشجع القراء، على تناول فئات اجتماعية أو علمية أخرى كالشباب وأهل البيت والأسرة تناولا إشكاليا.

وجاءت ملاحظاتنا الإرشادية للمؤلفات والمؤلفين تطالب كلا منهم بتناول "النساء والجندر" والثقافات الإسلامية. وقد أردنا من المؤلفات والمؤلفين أن يفصلوا مصطلح "النساء" عن "الجندر، وهما مصطلحان يتم الربط والخلط بينهما بقدر كبير. إن الجندر يؤثر على تقسيم العمل، ونظام السوق، والمعتقدات الدينية، والبنية السياسية، وعلاقة علوم السكان بالصحة، وما إلى ذلك. كما يساهم الجندر في تنظيم شؤون الدولة والبيئة والاقتصاد. وعندما وضعنا "الجندر" جنبا إلى جنب "النساء" في الملاحظات الإرشادية التي وجهناها للمؤلفات والمؤلفين فإنما قصدنا الإشارة إليهما باعتبارهما نقطتي انطلاق.

ولكننا لم نقدم مداخلات كثيرة عن أشكال الذكورة والأنوثة، ولم نركز على هذه الموضوعات لأنها مجال يتطلب قدرا بالغا من العمل جدير بموسوعة خاصة به. ولكننا قمت بتناول تمثيلات الحياة الجنسية تناولا واسعا، وقد شجعنا على ذلك توفر مادة رائعة عن جوانب الحياة الجنسية في منطقة جنوب شرق آسيا حيث لا يعتبر هذا الموضوع على نفس الدرجة من الحساسية كما هو الحال في منطقة الشرق الأوسط. إن الثراء في المواد المتوفرة في جنوب شرق آسيا عن التنوع في جوانب الحياة الجنسية، جنبا إلى جنب اهتمامنا الشخصي بوفرة الأدبيات عن تمثيلات الحياة الجنسية، أدى إلى العديد من موضوعات للمداخلات.

إلا أن السؤال الذي يظل يطرح نفسه هو: لماذا يتم إنتاج موسوعة عن النساء والثقافات الإسلامية؟ وهل يوحي هذا العمل بوجود صور للتواصل الديني والثقافي؟ وهل يتضمن تثبيت الإسلام؟ وهل يفترض وجود موقف إسلامي من النساء؟ والإجابة بالنسبة للمحررات هي قطعا بالنفي. إلا أن مثل هذه الافتراضات موجودة بكثرة في الأدبيات الشعبية بل والأبحاث المتخصصة التي تدور عن النساء وعن الإسلام، كما كتب لها الاستمرار رغم التزايد الكبير في الدراسات المتخصصة التي تثبت النقيض. إن *الموسوعة* هي جهد لتفكيك النزعة القائلة بتجانس النساء في كم التصورات والتمثيلات الخاصة بالثقافات الإسلامية. كما تحاول *الموسوعة* خلخلة المعادلة التي تساوي بين النساء والإسلام أو استخدام النساء كعلامة مميزة للإسلام. وتقوم *الموسوعة* بتوثيق أوجه التعقيد القائمة في الثقافات الإسلامية والتنوع الكامن في المعاني والتجارب الخاصة بالمرأة والنساء، وهي عملية تتم عن طريق بلورة والتعبير عن مجال التجارب المختلفة تبعا للطبقة والأصل العرقي والأمة والإقليم والفترة التاريخية، وعبر التحليلات الخاصة بموضوعات عديدة.

وتحاول الموسوعة كذلك، ومن خلال التركيز على النساء، فصل الاشتباك القائم في الربط المتكرر بين الرجل والمجتمع، فقد قام هذا الجهد بأيدي الباحثات المتخصصات في الدراسات النسائية من أجل العديد من المناطق والثقافات في العالم. فقد بدأت الأبحاث والدراسات التي تتناول النساء في منطقة الشرق الأوسط وغيرها من الثقافات الإسلامية في السبعينات، وذلك في نفس الوقت الذي أثرت فيه الموجة الثانية من النسوية على الحركة البحثية في الغرب، ولكن البحث الذي يتناول النساء والثقافات الإسلامية كان بطيئا في ترسيخ قواعده كمجال معرفي، وانتشر من خلال الدراسات في الأفرع والمجالات المعرفية وأخذ ينمو بصورة مطردة خلال العقدين الماضيين، ولكن *الموسوعة* تقدم عملا هو الجهد الأول المنظم في سبيل تحديد الإطار المفاهيمي لدراسة النساء والثقافات الإسلامية في المجالات المعرفية البينية وعبر المراحل التاريخية وعبر الأمم والقوميات المختلفة.

نفي الجوهرية عن الإسلام

في الوقت الذي تتناول فيه هذه *الموسوعة* النساء والثقافات الإسلامية، حرصنا على نفي الجوهرية والمركزية عن الإسلام. فقد كان المشروع السياسي الذي حمله كثير من الأكاديميين وأصحاب القوى الغربيين هو رؤية "الآخر" من خلال الثقافة، بينما ينظرون إلى أنفسهم من خلال منظور السياسة والاقتصاد. ونجد في ذلك المشروع السياسي أن ما من شيء يدل على الثقافة

أكثر من الدين، وأنه ما من موضوع يتم معادلته بالدين أكثر من موضوع المرأة. وإذا كان الإسلام قد أصبح دالا على الثقافة وأصبح موضوع المرأة محملا بعبء تمثيل الإسلام، بالتالي ترسب الإسلام في صورة مجموعة من المفاهيم الجوهرية كما تحجرت مواقف الإسلام تجاه المرأة في صورة حقائق جوهرية ثابتة.

إن *الموسوعة* هي تعبير عن جهد قائم لخلخلة تلك المفاهيم، كما تبتعد عن التركيز على النصوص الدينية والتأويلات الدينية للنساء والثقافات الإسلامية. وقد أردنا أن نفند الفكرة القائلة بأن كل ما يتم في الثقافات الإسلامية أو ما تقوم به الشعوب المسلمة يجب أن ينظر إليه من منظور الإسلام، تماما مثلما نتقبل كون كل ما يتم في الثقافات المسيحية أو ما تقوم به الشعوب المسيحية لا يجب أن ينظر إليه بمنظور المسيحية. إن العمل الفني أو الفعل السياسي الذي يقوم به شخص مسلم لا يجعله إسلاميا أكثر من كون العمل الفني أو الفعل السياسي الذي يقوم به شخص مسيحي مسيحيا.

إن نفي الجوهرية عن الإسلام تطلب منا أن نضع تجارب النساء والثقافات الإسلامية في سياقها العام وسياقها التاريخي والإقليمي، فأعددنا المداخلات التي تتعلق بالمسائل الخاصة بالنساء في إطار الفترات التاريخية والأنظمة السياسية والأماكن المحددة. وقد تتبعنا مقاربة تاريخية في القسم الأول من *الموسوعة*، ورتبنا المداخلات طبقا للفترات التاريخية المتزامنة مع الأنظمة أو الإمبراطوريات الكبرى أو الأشكال السياسية والاجتماعية المتمثلة في كل إقليم. ونظرا لخضوع عملية إنتاج المعرفة لظروف البيئات السياسية والاجتماعية التي تنشأ فيها فإن هذه المقاربة التاريخية أتاحت لنا تحديد التغيرات الخطيرة في المنهجيات والمصادر والمنظومات. وفي سبيل التقاط مجرى الزمان طلبنا أيضا من المؤلفات والمؤلفين المشاركين في القسم الثاني من *الموسوعة* أن يضعوا موضوعات بحثهم في السياق التاريخي، وأن يفحصوا التغيرات التي طرأت على مر الزمان فيما يتعلق بموضوعات بحثهم. وبصدد نفي الجوهرية والمركزية عن الإسلام التفتنا إلى العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي كان لها أثرها على النساء والثقافات الإسلامية. وقد كنا جميعا على وعي بأن نفي الجوهرية والمركزية عن الإسلام هي عملية متواصلة وأن نجاحنا لن يكون كاملا بل جزئيا.

وقد ركزنا أحيانا على التحليل النصي الإسلامي، وأحيانا على الممارسات الثقافية، وأحيانا أخرى على كليهما. فعلى سبيل المثال يتضمن تناولنا للوضوء في القسم الثاني مداخلة عامة عن الإسلام والوضوء، وكذلك مداخلات إقليمية عن الإسلام والممارسات الخاصة بالوضوء. وبشكل عام انصب اهتمامنا على الأنماط الثقافية والحضارية أكثر من المسائل المتعلقة بالنصوص والتعاليم.

جغرافيات الثقافات الإسلامية: نفي المركزية عن الشرق الأوسط

إن غالبية مسلمي العالم لا توجد في الشرق الأوسط، وليست غالبية المسلمين من العرب، فكبرى البلدان المسلمة على مستوى العالم تقع في جنوب شرق آسيا وهي إندونيسيا. ويعيش ربع مسلمي العالم في جنوب شرق آسيا، وبالتالي فإن المسلمين الآسيويين يفوقون المسلمين العرب عددا، كما أن الشرق الأوسط ليس كله عربيا. ومع ذلك نجد في الأدبيات الشعبية بل وأحيانا في الأدبيات المتخصصة خلطا خاطئا بين الإسلام والشرق الأوسط، وبين ما هو مسلم وعربي، وبين الشرق الأوسط والعرب. فالإيرانيون والأتراك الذين ينتمون إلى الشرق الأوسط دون أن يكونوا عربا، يتم تعريفهم أحيانا على وجه الخطأ باعتبارهم من العرب. بل كثيرا ما نجد حتى في الأعمال البحثية المتخصصة الفرضية القائلة بأن المصادر الموثوق بها عن الإسلام يجب أن تنبع من الشرق الأوسط. كما أنه كثيرا ما ينظر إلى الإسلام في المناطق الأخرى من العالم باعتباره توافقيا ولا يمثل الإسلام "النقي" الخالص. ونتيجة لذلك يتم نفي الثقة عن الشعوب والباحثين المتخصصين في الثقافات الإسلامية المنتمين إلى جنوب ووسط وشرق وجنوب شرق آسيا، وأولئك المنتمين إلى أفريقيا جنوب الصحراء وأوروبا وأمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية، ولا ينظر إليهم كممثلين أو متحدثين عن الإسلام أو الثقافات الإسلامية.

وقد كان من الجهود المستمرة في عملنا هو السعي إلى إعادة تناول جغرافية الثقافات الإسلامية من أجل تجنب تفضيل الشرق الأوسط. وكان علينا، ورغم جهدنا المستمر لتجنب ذلك، أن نذكر وننبه أنفسنا كلما وجدنا أننا نميل إلى تمييز الشرق الأوسط. كما قمنا بتفنيد مفهوم "الأراضي الإسلامية الجوهرية"، وتحدينا التركيز على الإسلام باعتباره قضية دينية فقط، وعلى

الشرق الأوسط باعتباره ساحة للإسلام الصحيح. حيث أن تلك التحيزات تؤدي في حال عدم تفنيدها وتحديها إلى إبعاد بقية أرجـاء العالم وخاصة شرق وجنوب شرق آسيا حيث توجد الأعداد الأكبر من الأمم المسلمة، وجعلها أقرب إلى الهرطقـات والبـدع فـي الإسلام. وفي الوقت الذي نجد فيه أن من يكتبون عن الإسلام كثيرا ما يتجاهلون شرق وجنوب شرق آسيا، وجدنا نحن أن العديـد ممن يكتبون عن جنوب شرق آسيا، ومنهم نسويات بارزات، كثيرا ما يتجاهلن الإسلام. وقد توقعنا من المداخلات الخاصة بأقـاليم مختلفة أن تحمل حقا تصورات فكرية متباينة للغاية فيما يتعلق بالإسلام والنساء والثقافات الإسلامية، إذا أخذنا في الاعتبار التنـوع في تلك الأقاليم من حيث تاريخها وثقافاتها وتجاربها. فتجربة المجتمعات أمومية النسب في جنوب شرق آسيا على سبيل المثال تقدم سياقا مختلفا جدا للنساء والثقافات الإسلامية عن تجربة المجتمعات أبوية النسب في الشرق الأوسط.

لقد وسعت *الموسوعة* نطاق جهودها على مستوى العالم سعيا لنفي المركزية عن التركيز الشائع علـى الشـرق الأوسـط والعالم العربي فيما يتعلق بالبحوث التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية، وقد حققت *الموسوعة* ذلك باشتراك عـدد ٦ محـررات و٤١ من مستشاري التحرير الدوليين، وحوالي ١٠٠٠ مؤلفة ومؤلف من كافة أنحاء العالم. وقد كان العمل شاقا لصعوبة الاتصـال بالبريد الإلكتروني ببعض المؤلفات والمؤلفين، وطرحنا على أنفسنا السؤال عما إذا كنا نمارس التمييـز ضـد بعـض المؤلفـات والمؤلفين بسبب اعتمادنا البالغ على البريد الإلكتروني في استكتاب المشاركات والمشاركين. وقد كان من الأهمية بالنسـبة لنـا أن نصل إلى الباحثات والباحثين على مستوى العالم إلى درجة أننا لجأنا إلى إرسال الخطابات مع الصديقات والأصـدقاء والـزميلات والزملاء المسافرين، وذلك بهدف الوصول إلى بعض المؤلفات والمؤلفين ممن يمكن إشراكهم في المشروع. كما قمنـا باتصـالات تليفونية وإرسال فاكسات حول العالم بالإضافة إلى دعوات شفاهية عن طريق الشبكات المختلفة كلما أمكن ذلك. وفي بعض الحالات كنا نريد الوصول إلى بعض الكتاب تحديدا إلى درجة قيام شخصين أو ثلاثة من دار النشر "بريل" جنبا إلى جنب مساعدي البحوث بالعمل معا وتتبع كافة السبل للوصول إلى شخص معين (بفضل محرك البحث الإلكتروني "غوغل" www.google.com). وفـي إحدى الحالات قمت مع محررتين من مجلس التحرير، بالإضافة إلى أشخاص من دار النشر جنبا إلـى جنـب مسـاعدة البحـوث الخاصة بي، بالعمل على مدار ستة أشهر للوصول إلى مؤلفة كنا نرى أنها هي الأصلح لتناول موضوع ما. وكان الأمر أحيانا أشبه بعمل البوليس السري بحثا عن كل الخيوط التي توصلنا إلى مكان باحثة أو باحث بعينه. وكنا ننفق على الاتصالات التليفونية مـن جيوبنا، وكنا نقوم بها أحيانا في الساعات الأولى من النهار لتجاوز فرق الوقت، كما ترجينا أصدقاءنا وزملاءنا مساعدتنا في العثور على شخص مستهدف.

وكثيرا ما حاولنا العثور على متخصصات ومتخصصين لا ينتمون إلى الشرق الأوسط لكتابة مداخلات قد ترتبط نمطيـا بالشرق الأوسط، مثل المداخلة التي تتناول "الاستشراق" ضمن المداخلات الموضوعية، والمداخلة التي تتناول العلوم السياسية فـي المداخلات التابعة للأفرع المعرفية. وقد أعددنا بعض المداخلات بحيث يتم تناولها عبر أقاليم مختلفة وذلك لكسـر التنمـيط بشـأن صحة الإسلام في الشرق الأوسط ولتفنيد الفكرة القائلة بأن الإسلام خارج الشرق الأوسط مليء بالبـدع. كمـا حاولنـا اسـتكتاب الناشطات والناشطين، والقيادات المجتمعية، والعاملات والعاملين في المنظمات غير الحكومية، والصحفيات والصحفيين والعاملات والعاملين المحترفين في هذا المجال. وكثيرا ما كان من الصعب إشراكهم في هذا المشروع نظرا لأن المشاركة في موسوعة لـيس ضمن أولوياتهم الملحة في الوقت الذي يواجهون فيه تحديات مباشرة في عملهم. وبالطبع لم يكن بوسعنا إقناعهم بالمزايـا النسـبية التي يتطلبها استقطاعهم للوقت لكتابة مداخلة *للموسوعة* بدلا من العمل في ساحة الحياة اليومية فيما يتعلق بالقضايا الخاصة بصـحة النساء والحقوق الإنسانية للنساء وشؤون السجينات وغيرها من القضايا. ومع ذلك فقد بذلنا أقصى الجهد في هذا الصدد كلما أمكـن لنا ذلك.

غياب المساواة في إنتاج المعرفة

لقد كان من الصعب نفي المركزية عن الشرق الأوسط، ولا يرجع ذلك إلى أوجـه القصـور فـي شـبكاتنا ومعرفتنـا بالشخصيات المتاحة لكتابة المداخلات، ولا بسبب القصور في التخصص الجغرافي وفي الأفرع المعرفية لدي الكتاب، ولكن الأمر الذي عطلنا شيئا ما هو أن الباحثات والباحثين الأكفاء في أجزاء مختلفة من العالم يعانون من معوقات ممثلة في نقـص المصـادر

والمكتبات والمعلومات المتاحة لهم، كما أن العديد منهم لا يتوفر لهم التمويل اللازم للسفر أو الاستعانة بمساعدي البحوث أو التفرغ من التدريس أو غيره من المسؤوليات، وعدم توفر التكنولوجيا والأجهزة والأدوات المتوفرة تلقائيا للباحثات والباحثين في الجامعات الغربية. ونتيجة لذلك يستطيع العديد من الباحثات والباحثين المتميزين من القيام بتحليلات مبهرة في المناطق المحيطة بهم، ولكنهم كثيرا ما لا يتمكنون من تغطية مناطق خارج أقاليمهم أو مجالات خبرتهم. إن مثل هذا العمل المقارن أو التركيبي يتطلب القدرة على الوصول إلى تجمعات الباحثين المتخصصين والمادة البحثية التي عادة ما لا تتوفر لهم. وغياب العدالة في المصادر يؤدي للأسف إلى غياب للعدالة في البحث، وقد وجدنا أن الباحثات والباحثين في بعض الأقاليم لم يتمكنوا أحيانا من كتابة المداخلات التي أعددناها. ومع التزامنا بالتغلب على سيطرة الأسواق العالمية الكبرى على إنتاج المعرفة حاولنا بقدر الإمكان الوصول ودعم المؤلفات والمؤلفين الذين تقترب أعمالهم البحثية من مضمون *الموسوعة*. وقمنا في بعض الأحيان بمراجعة توصيف المداخلات بما يتناسب مع الباحثات والباحثين، كما وصلنا بعضهم ببعض وأرسلنا مداخلات أخرى لهم للاطلاع عليها، كما شجعنا التأليف المشترك. ومما لا شك فيه مع ذلك أن فشلنا يفوق نجاحنا في التغلب على التفاوت وغياب المساواة في إنتاج المعرفة، وهي حالة تساير سيادة القوى الإمبراطورية. ومما لا شكل فيه أيضا أن بعض الفجوات وأوجه الغياب في *الموسوعة* ترجع إلى الواقع المشؤوم الذي يقوم على أن إنتاج المعرفة في حد ذاته يعكس ويعيد إنتاج التراتبيات السياسية والاقتصادية والثقافية.

الترجمة

في سعينا للوصول إلى مؤلفات ومؤلفين على مستوى العالم حاولنا بقدر المستطاع العثور على مؤلفات ومؤلفين يكتبون باللغة الإنجليزية وذلك لتفادي التعقيدات المتعلقة بالترجمة، ولكننا كنا نرغب بشدة في أن تتضمن *الموسوعة* مشاركات لأكثر المتخصصين وأفضلهم بالنسبة لمختلف الموضوعات، وقد أسعدنا الحظ بالحصول على مبلغ متواضع (٥٠ ألف دولار أمريكي) ضمن المنحة المقدمة من مؤسسة فورد تم تخصيصه للترجمة، بالإضافة إلى مساهمة صغيرة (١٠ آلاف جلدر هولندي) من دار النشر "بريل" لنفس الغرض. وقد تم تقسيم هذا المبلغ بالتساوي بين الأقاليم المختلفة، مع حصول أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية على قدر أقل. كما استعنا ببعض التمويل لترجمة خطاب الدعوة للمؤلفات والمؤلفين إلى اللغات الفارسية والعربية والتركية والإندونيسية والروسية والفرنسية. وقد كان هذا المبلغ قليلا بكافة المقاييس، فقد ساهم رمزيا أكثر منه فعليا في توسيع نطاق العمل الذي كان بإمكاننا القيام به. ونظرا لقلة التمويل المتوفر للترجمة، ولأنه لم يكن من الممكن لنا أن نعرف مسبقا اللغات التي سنقوم بترجمتها، لم نضع آلية موحدة للترجمة.

تقسيم المداخلات المنهجية والمضمونية: القسم الأول

كان الفصل بين المداخلات المنهجية وتلك التي تتضمن مادة غزيرة من أهم القرارات الجديدة التي اتخذناها في مرحلة مبكرة من العمل. فقد نشأ القسم الأول (المجلد الأول) من إدراكنا أن ما نعرفه وما يمكننا معرفته عن النساء والثقافات الإسلامية إنما يتشكل بقدر بالغ تبعا للمناهج التي نستخدمها والمصادر المتاحة لنا. فالمقاربات إلى صنع المعرفة هي مقاربات تتغير بمرور الوقت، ومن هنا فإن الطرق التي يتم بها تمثيل النساء والثقافات الإسلامية في فترات تاريخية معينة هي طرق تتشكل تبعا للرؤية السائدة في العالم وأدوات صنع المعرفة في كل عصر. إن فهم النساء والثقافات الإسلامية في عصر ما إنما هو قراءة استرجاعية لآليات وتقنيات صنع المعرفة. وعندما قمنا بعملية الاستكتاب لمداخلات تتناول منهجيات ومصادر دراسة النساء والثقافات الإسلامية في عصور مختلفة وأقاليم مختلفة كنا نأمل في بث الحوار بين الباحثات والباحثين المتخصصين، الشباب والكبار، ممن يقومون بأبحاث عن النساء والثقافات الإسلامية. كما كنا نأمل في فتح آفاق جديدة للبحث من خلال تقييم مصادر ومنهجيات البحث تقييما نقديا.

وقد تم تصميم القسم الأول بحيث يركز على المناهج والمصادر المتوفرة للبحث، والقيود وأوجه القصور فيها، وتداعياتها على البحث الذي يتناول النساء والثقافات الإسلامية. وأردنا من المؤلفات والمؤلفين تقييم أدوات البحث (المناهج والمصادر

المستخدمة في دراسة النساء والثقافات الإسلامية في إقليم بعينه وفي فترة بعينها) وذلك من منطلق عرض التحديات والمشاكل التي تواجه تقدم حركة البحث في هذا المجال، كما شجعنا المؤلفات والمؤلفين المشاركين على وضع برنامج للبحوث المستقبلية بدلا من مجرد تقديم تحليلات محددة. وتهدف المداخلات التاريخية في القسم الأول إلى تقييم المشكلات المنهجية والإبستمولوجية في دراسة النساء والثقافات الإسلامية في الفترة والإقليم الذي تتناوله المداخلة. وتقدم المداخلات الموضوعية تحليلا نقديا للمناهج والمنظومات المستخدمة في أفرع معرفية معينة، وكيفية تأثيرها على دراسة النساء والثقافات الإسلامية داخل كل فرع من الأفرع المعرفية.

وقد كنا على وعي في المداخلات التاريخية بالمشكلات المتعلقة بمسألة التقسيم إلى فترات تاريخية. وقد اتبعنا التقسيم المتعارف عليه والمعتمد تاريخيا، ولكننا أدركنا أيضا أن التقسيم إلى فترات تاريخية يفترض أو يفرض حدودا معينة على صنع المعرفة. وفي سبيل التقليل من القيود المترتبة على التقسيم إلى فترات تاريخية قمنا بدعوة المؤلفات والمؤلفين إلى إعادة صياغة مداخلاتهم بما يتوافق مع الأقاليم التي يتناولونها.

وهكذا نجد أن القسم الأول من *الموسوعة* كان يقدم لنا وللكتّاب المشاركين، من عدة جوانب، القدر الأكبر من التحديات التي يتعين علينا مواجهتها. إن محاولة تناول كافة المقاربات والمنهجيات النقدية لكل الأبحاث المتاحة عن كافة الموضوعات الحيوية في كل الفترات التاريخية الكبرى وفي كل الأقاليم الكبرى من العالم، وفي إطار عدد محدود من الكلمات، كانت محاولة رهيبة، وتعين علينا دمج بعض الأقاليم والبلدان، وأحيانا اضطررنا إلى "ادخار" بعض المداخلات لطبعات مستقبلية من *الموسوعة* حينما لم نتمكن من العثور على أشخاص لكتابتها أو القيام بها في الوقت المحدد. كما حملت المداخلات تبعا للأفرع المعرفية تحديات أخرى، فقد عثرنا أحيانا على مؤلفات ومؤلفين متمكنين من فرعهم المعرفي دون تركيزهم على تبني مقاربة إلى النساء والثقافات الإسلامية بالقدر الذي كنا نريده. وفي بعض الأحيان ركزت المؤلفات والمؤلفون في مداخلاتهم على الإنجاز الخاص في الفرع المعرفي في الإقليم الذي كانوا على دراية به. ومع ما تتصف به المجالات المعرفية من فجوات جاءت المداخلات الموضوعية متداخلة أحيانا فيما يتعلق بالأبحاث التي تتناولها.

وفي الوقت الذي استطعنا فيه تقديم ملاحظات إرشادية عامة للمؤلفات والمؤلفين بشأن المداخلات الموضوعية، إلا انه كان علينا الخضوع لمعرفتهم الأوسع بالأفرع المعرفية التي يتخصص فيها كل منهم. فكيف يقوم الشخص بتسمية وتحليل المقاربات والمنظومات المحورية لأي فرع معرفي في علاقته بدراسة النساء والثقافات الإسلامية؟ ويكشف لنا أي تأريخ لأي فرع معرفي وجود طرق عديدة لتسمية المنهجيات والمنظومات الخاصة بمجال ما، والكتابة عنها. ومن الأسئلة الإشكالية الأخرى المطروحة: ما هي نقطة الانطلاق التي يجب على المؤلفة أو المؤلف البدء منها عند تناول تاريخ الفرع المعرفي موضوع المداخلة؟ وقد أخذنا في الاعتبار تعدد تاريخ كل فرع معرفي واختلاف ما يتضمنه من تسجيل وتدوين للنساء والثقافات الإسلامية، فطلبنا من المشاركات والمشاركين أن يتخذ كل منهم القرار الذي يتلاءم مع مجاله البحثي.

فعلى سبيل المثال، بدأت ماري آن فاي، في تناولها لفرع التاريخ، بأعمال ناديا أبوت، وقد أكدت على ميل المؤرخين إلى الالتزام بالترتيب الزمني للأحداث أكثر من الجانب النظري. وقد تبدو المناقشة بناء على الترتيب الزمني مختلفة عن النقاش النظري، ولكن الالتزام بالتقسيم إلى فترات تاريخية يوحي في حد ذاته بموقف نظري (أو منظور سياسي).

وقد كانت مسألة التقسيم إلى فترات تاريخية بالنسبة لبعض المداخلات الموضوعية مسألة خطيرة، من حيث أن المنهجيات والمقاربات والمنظومات المستخدمة في فرع معرفي ما لدراسة النساء والثقافات الإسلامية هي عناصر تتغير بمرور الوقت. وقد اختارت ميريام كوك في تناولها للبحث النسوي الغربي حول النساء والثقافات الإسلامية أن تبدأ من عام ١٩٢٨ باعتباره يمثل نقطة فاصلة في دراسات النساء الغربيات بشأن المشاريع الكولونيالية الاستعمارية. ثم تنتقل إلى عام ١٩٧٨ بصدور كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* ونشأة "ما وراء السرديات". وتؤكد على أن المؤتمر العالمي للنساء المدعوم من الأمم المتحدة والذي عقد في نيروبي في عام ١٩٨٥ كان قوة دافعة في خلق شبكات نسوية عبر القوميات بين شطري الشمال والجنوب، في حين أدى اهتمام دول الشمال في مؤتمر النساء عام ١٩٧٥ بقضايا الجسد والحياة الجنسية واهتمام دول الجنوب بالتنمية والقمع السياسي إلى خلق انقسام بينهما. كما ترى أن من القوى الدافعة الأخرى في دراسات النساء الغربيات هو ما حدث في عام ١٩٩٠، حيث أشعلت نهاية الحرب الباردة شرارة تحويل الإسلام إلى بديل للإمبريالية الأمريكية.

عروض عامة ومداخلات إقليمية: القسم الثاني

يقدم القسم الثاني أحدث الأبحاث التي تتناول موضوعات محورية تتعلق بالنساء والثقافات الإسلامية ويعمل على إتاحتها لعامة القراء. وقد حرصنا هنا على أن تكتب المؤلفات والمؤلفون بأسلوب يصل إلى القارئة والقارئ العام. وقد أردنا أن نتجنب النقد الهدام وأن نتفادى المناظرات التي عادة ما يتصف بها الجدل المحموم. وكنا نأمل أن يجتذب القسم الثاني جمهورا عريضا من القراء بما في ذلك الطالبات والطلاب، وصناع السياسة، وواضعي الخطط، والناشطات والناشطين، والمهنيات والمهنيين المحترفين، وعامة القراء.

والمقصود من العروض العامة في القسم الثاني هو تقديم صورة عامة عن موضوع ما، في حين تم تصميم المداخلات الإقليمية بما يتناسب مع كيفية فهم هذه الموضوعات في أجزاء معينة من العالم. إن هذا التقسيم ما بين العروض العامة والمداخلات الإقليمية منح المحررات المرونة في تناول موضوعات المداخلات بما يتناسب مع المجال العام للأقاليم التي تغطيها *الموسوعة*. إلا أن هذه المقاربة أدت إلى حدوث بعض المشكلات.

لقد طلب من البعض كتابة عروض عامة عندما لم تتوفر مادة كافية عن موضوع ما بما يضمن تغطية دقيقة له، أو في حالة توفر مواد كثيرة بما يتطلب وجود عرض عام لتقديم القضايا المحورية. وفي سبيل تفادي حدوث تداخل بين العروض العامة والمداخلات الإقليمية عادة ما كنا نطلب من المؤلفات والمؤلفين المشاركين بعروض عامة أن يركزوا على الخطابات المختلفة، بينما كنا نطلب من المشاركات والمشاركين بمداخلات إقليمية أن يركزوا على الممارسات، مع إدراكنا الكامل لاستحالة فك الاشتباك تماما بين الخطابات والممارسات. وقد كان المقصود من غالبية العروض العامة تقديم مسح شامل، وعادة عبر الأقاليم المختلفة، وأحيانا عبر التاريخ. ولتحقيق ذلك كثيرا ما تعين علينا أن نطلب من المؤلفات والمؤلفين أن يتجاوز عرضهم مجال تخصصاتهم ليتناولوا الموضوع تبعا لأبعاده التي تصورناها، وهو مطلب كان بالنسبة لبعض المشاركات والمشاركين يمثل تحديا جذابا، في حين لم يتوفر للبعض الآخر الوقت أو المصادر الكافية للقيام بمسح شامل طبقا لتوصيف المداخلة. وقد شعرنا بالامتنان في تلك الحالات تجاه ما أمكن تغطيته، مع تطلعنا لصدور الطبعة الإلكترونية بما ستتضمنه من مراجعات وإضافات والمزيد من المداخلات لتغطية ما لم يمكن تغطيته في الطبعة الورقية.

وقد كانت بعض المؤلفات والمؤلفين على صواب عندما أوضحوا لنا أنه تكاد تستحيل كتابة عروض عامة، وكنا قد حرصنا في مقاربتنا شديدة المنهجية ألا نعيد تأكيد المنظومات البحثية القديمة الخاضعة لحدود نظرية وقيود الأفرع المعرفية، وحاولنا التغلب على ذلك الاحتمال الوارد من خلال صياغة توصيف للمداخلات (والتي لم تكن على الدوام وافية للتعبير عن المناقشات الدائرة فيما بيننا حول الموضوعات) كتبناه للمؤلفات والمؤلفين. ومع ذلك وجدنا أنفسنا وقد وقعنا في الشباك التي بذلنا جهدا لتجنبها، وهو ما اتضح تحديدا في العروض العامة. فعلى سبيل المثال، جاء العرض العام الذي يتناول الخطابات عن الحياء والثقافات الإسلامية قريبا من "الاستشراق"، وقد بينت لنا مؤلفة المداخلة، ليلى أبولغد، أن ذلك يرجع إلى أن توصيف المداخلة دعا إلى تغطية عالمية لخطابات الحياء الإسلامي. وعلى الرغم من أن العرض العام كانت تتبعه مباشرة مداخلات إقليمية تتناول الخطابات عن الحياء، إلا أن العرض العام كان في حد ذاته في المحصلة النهائية مكتوبا من منطلق إقليمي بسبب المشكلات التاريخية والإبستمولوجية والسياسية القائمة في وضع تصور لعرض عام عن هذا الموضوع. وقد رأينا آخر الأمر أن الأفضل هو أن نضع ثقتنا في المؤلفات والمؤلفين المشاركين وأن نتيح لهم مساحة لمناقشة تلك المسألة، فهم أصحاب المعرفة والخبرة.

وقد حملت المداخلات الإقليمية مشكلات أخرى، فأثناء عملية تقسيم موضوع ما تقسيما إقليميا، كان الموضوع ذاته يخضع لتحولات، فقد قسمنا المداخلات التي تتناول فنون العرض تبعا للأقاليم ولكننا كنا على دراية ثم أدركنا بوضوح أكبر أن فنون العرض تستدعي السياسة، فعلى سبيل المثال يمكن للرقص أن يكون سبيلا لدراسة السياسة في جنوب شرق آسيا. كما أن المسرح مسيّس للغاية في مصر. وكذلك نجد أن الأفلام الغربية تقدم النساء والإسلام من خلال نظرة سياسية وثقافية مائلة. فعند تقسيم الموضوعات تبعا للأقاليم وجدنا أن الموضوعات قد تغيرت، ومن هنا كان لقرار تقسيم الموضوعات تبعا للأقاليم أثره على نوعية

المعرفة التي تقدمها المداخلة. وقد كنا على وعي بتلك المسألة أثناء إعدادنا للمداخلات، فحاولنا تحقيق توازن بين العروض العامة والمداخلات الإقليمية.

إضافة إلى ذلك طرحت المداخلات الإقليمية تساؤلات عن جغرافيات الإسلام. فليس من الواضح كيف يمكن للمرء ترتيب الإسلام تبعا للأقاليم، فقد أدت التنقلات التاريخية البالغة، بالنسبة للشعوب والمنتجات والأفكار وكذلك التغيرات التي طرأت على الحدود الإقليمية على مر الزمان، إلى جعل مسألة التقسيم الإقليمي مشكلة مستمرة. فقد كان لكيفية انتشار الإسلام (بالغزو أو الهجرة أو التجارة أو شبكات المؤاخاة أو حركات الانشقاق) نتائجه المتباينة على قضايا النساء محليا، كما انعكس على مدى إمكانية وكيفية كتابة بعض المداخلات. وبالتالي تغيرت باستمرار كيفية تقسيم المداخلات إقليميا. فأحيانا تم دمج بعض البلدان، ودمج غيرها أحيانا أخرى، وفي بعض الأحيان تم تقسيم المداخلات إقليميا من بلد إلى بلد، وحتى هذا التقسيم الإقليمي الأخير كان إشكاليا حيث أن حدود الدولة لا تمثل الحدود الطبيعية في كثير من موضوعات الدراسة. ولكن مع أخذ الخبرة الإقليمية للباحثات والباحثين المتخصصين في الاعتبار، أصبح من الصعب للغاية العثور على مؤلفات ومؤلفين غير مستعدين للكتابة من منطلق إقليمي. وقد عانينا من حالة توتر دائم بين الأرضية غير الثابتة التي تتصف بها الكتابة الإقليمية وبين رغبتنا في وجود أعمال مقارنة ضمن المداخلات. كما واجهنا مشكلة عدد الكلمات المتاحة، فحتى لو تخيلنا أنفسنا في أفضل الأحوال على الإطلاق لما أتيح لنا العدد الكافي من الكلمات لتقسيم كل المداخلات إقليميا. بل إن المداخلات التي قمنا بوضعها في سياق إقليمي لم يتوفر لها العدد الكافي من الكلمات لتناولها بالدقة الوافية التي كنا نرغب فيها.

ترتيب أعمال المحررات تبعا للأقاليم

إن التصور الأول الذي وضعته مع بيري بيرمان لهذا العمل كان يقوم بدرجة ما على اختيار المحررات المشاركات على أساس التمثيل الإقليمي. وقد تطور تقسيم العمل إقليميا في بعض الأحيان بناء على اعتبارات عملية أكثر منها نظرية أو ثقافية، فلم يكن من الممكن أن توجد محررة مشاركة لكل تصور خاص بجغرافية الثقافات الإسلامية. وقد توفرت لنا آخر الأمر خمس محررات مشاركات، وكان من الممكن الاستعانة بعشر محررات مشاركات لو كان ذلك في المستطاع. وفي كافة الأحوال كان تقسيم العمل بين المحررات يعتمد إلى حد كبير على مختلف الأقاليم في العالم.

ونظرا لأن طموح هذه *الموسوعة* كان تغطية العالم بأكمله، كان من الضروري لمجلس التحرير بقدر المستطاع تغطية الأقاليم الحيوية التي كان حضور الإسلام فيها قويا. ومن هنا، وأثناء ترتيب *الموسوعة* للتغلب على تقسيم الإسلام تبعا للأقاليم المختلفة، وجد مجلس التحرير أنه من المفيد ترتيب *الموسوعة* تبعا لمختلف الأقاليم في العالم، وذلك مع أخذ التخصص النظري والمجال المعرفي الخاص بأعضاء مجلس التحرير في الاعتبار. وقد تساءل مجلس التحرير أحيانا عن الحكمة من قرارنا السابق بترتيب تقسيم العمل إقليميا، وبالفعل نظرا لنقدي السياق التاريخي الذي أسس الدراسات الإقليمية كان ذلك التقسيم من الأمور التي نظرت إليها بعين الاهتمام، ولكننا لم نجد طريقة فعالة لتفادي تقسيم العمل بيننا إقليميا رغم عدم قدرتنا ولا رغبتنا في الالتزام بتلك القاعدة آليا، فقمنا بترتيب العمل تبعا للأقاليم لا لقبولنا الواقع الإبستمولوجي للأقاليم بل لأن مجموعات الباحثات والباحثين مقسمة إقليميا، فمعظمهم يعمل في سياقات إقليمية حتى في الوقت الذي نقوم فيه بإعداد الجيل التالي من الباحثات والباحثين للعمل في سياق عالمي وحتى في الوقت الذي نقوم بعملنا البحثي عبر القوميات المختلفة وفي إطار دولي. إن ترتيب عملنا إقليميا يعكس النظام القائم فيما يتعلق بإنتاج المعرفة رغم عدم قبولنا بقدسية الجغرافيات الإقليمية.

ومع أن تقسيم العمل إقليميا كان عاملا مساعدا من عدة جوانب إلا أنه كان يبدو أحيانا عقبة مستحيلة وغير منطقية. فقد أدى تقسيمنا الإقليمي أحيانا إلى الخلط بين أوجه التاريخ والثقافات. فعلى سبيل المثال كانت سيتيني شامي وجولي بيتيت مسؤولتين عن الإمبراطورية العثمانية في حين تولت أفسانه نجمبادي أمر تركيا وإيران الحديثة. كما تولت سيتيني شامي وجولي بيتيت منطقة البلقان في حين تعاملت جين سميث مع أوروبا الغربية. فكيف وأين كان لنا أن نضع الحدود التاريخية والجغرافية الفاصلة بين هذه

"الأقاليم" عند الحاجة إلى تناول مواضيع مثل خطابات الحياء، والحياة الجنسية، والأنظمة الأسرية، وما شابه ذلك؟ إلا أننا وجدنا أن معرفتنا القائمة على الإقليم كانت مسألة حاسمة في العديد من قراراتنا بشأن المداخلات والمؤلفات والمؤلفين.

جغرافية المداخلات

لقد وجدنا أثناء إعداد المداخلات أن كلا منها لها جغرافيتها الخاصة، ولم تلتزم جغرافية المداخلات بالضرورة بتقسيم العمل إقليميا بين المحررات المشاركات، وكان علينا أن نطرح السؤال عن الجغرافية التي ترتبط بكل مداخلة. فالمداخلات التي تتناول الاقتصاد السياسي لها جغرافيات مختلفة عن المداخلات التي تتناول القانون على سبيل المثال، كما أن لبعض الموضوعات جغرافيات محددة بالمكان مثل قوانين الأحوال الشخصية التي ترتبط جوهريا بالدولة القومية، في حين توجد موضوعات أخرى كالحياة الرعوية غير محددة بالمكان وتتجاوز حدود الدول القومية. كما كان يجب تناول الكولونيالية بشكل واسع تبعا لمشاريع الإمبراطوريات الاستعمارية. وأحيانا كان المنطقي تناول تركيا على سبيل المثال جنبا إلى جنب أوروبا الشرقية، وأحيانا مع الدول العربية. ومن هنا تم تجميع البلدان أو الأقاليم بصور مختلفة تبعا للمداخلة، وكان ذلك يعني أن بعض الأقاليم تداخلت فيما بينها أو تغيرت مواقعها تبعا للمداخلة.

كما كانت جغرافية المداخلات تتغير مواقعها تاريخيا، حيث أن تناول موضوع ما في الشرق الأوسط بدلا من تناوله في إطار الإمبراطورية العثمانية كان يعني اشتمال المداخلة على أقاليم مختلفة، مع جعل بعض المداخلات غير قابلة للمقارنة بشكل ما. كما أن مفهومنا لآسيا الوسطى تغير تبعا للفترات التاريخية، كما واجهتنا مشكلة تناول منطقة القوقاز والجمهوريات الإسلامية الجديدة في فترة ما بعد الاتحاد السوفيتي، حيث وجدنا أن جغرافية المداخلات قد ازدادت تعقيدا بسبب نقص الأدبيات المتاحة لنا. ومن القضايا الأخرى الملحة كانت مسألة الشرق الأوسط وما يحمله من دلالات في أعقاب التدمير المأساوي لمركز التجارة العالمي في مدينة نيويورك والهجوم على مبنى وزارة الدفاع (البنتاغون) في العاصمة الأمريكية واشنطن. وقد كان لتلك الإشكالية مزاياها، حيث استطعنا استخدام جغرافيات المداخلات بما فيها من تعقيد وتغير في نفي الجوهرية عن الإسلام ونفي المركزية عن الشرق الأوسط.

إن الجغرافيات المختلفة للمداخلات أدت إلى تعقيد عملية البحث عن المؤلفات والمؤلفين، فمن المفهوم أن المؤلفات والمؤلفين كانوا يرغبون في الكتابة عن الأقاليم التي يعرفونها جيدا، في حين كانت في ذهن المحررات رؤية أوسع تجعلنا نطلب منهم الكتابة خارج نطاق معرفتهم الجغرافية، وهو الأمر الذي مثل إشكالية ملحة عند كتابة المداخلات تبعا للموضوع في القسم الأول. فقد كان من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، العثور على مؤلفات ومؤلفين يمكنهم الكتابة عن المقاربات المنهجية في فرع معرفي ما بشأن النساء والثقافات الإسلامية على مستوى العالم. وبصرف النظر عما إذا كانت المداخلة الموضوعية تتناول مجال الدراسات النسائية أو العلوم السياسية، إلا أنه كان من الصعب تناول المجال الجغرافي الذي حددناه في المداخلات في الحالات التي لم يكن تخصص المؤلفة أو المؤلف يتضمن ذلك المجال الجغرافي بأكمله. وقد كان العديد منهم على استعداد للقيام بذلك الجهد وتوسيع دائرة تناولهم للموضوع، ولكن عادة ما لم يتوفر لنا الوقت أو العدد الكافي من الكلمات للقيام بتناول موضوعاتهم بالطريقة الشاملة التي كانوا يودون لو أتيحت لهم فرصة القيام بها. وقد ذكرتنا التحولات في مواقع جغرافيات المداخلات بمدى عدم دقة كثير من الفئات الخاصة بالمداخلات، ومثلت التحولات في جغرافية المداخلات تحديا لثبات الحدود. أما الأمر الذي كشفت عنه جغرافية المداخلات فيتمثل بوجه خاص في القصور القائم في استخدام السياق الجغرافي للدولة القومية كوحدة تحليلية.

دراسات الأفرع المعرفية والدراسات البينية

إن *الموسوعة* هي مشروع يقوم على دراسة الأفرع المعرفية البينية، إلا أن غالبية المؤلفات والمؤلفين المشاركين فيها متخصصون في فرع معرفي بعينه. وقد حاولت أثناء بحثي عن محررات مشاركات أن أغطي أكبر قدر ممكن من الأفرع المعرفية، ومع تنوع وتعقيد المعايير التي استخدمتها في تلك المهمة إلا أن مجال التنوع لم يبلغ المدى الذي كنا نأمله، إلا أن جميع

المحررات متميزات في الدراسات البينية من حيث مقارباتهن ومجالات أبحاثهن، ويزيد عليه المجلس الاستشاري الدولي الذي يتمثل فيه عمليا كل مجال بحثي وإقليم من العالم.

ونتيجة لهذا الاتساع في الأفرع المعرفية التي تتضمنها *الموسوعة*، كنا على استعداد لاستكتاب وقبول مداخلات تستخدم أساليب متباينة من أساليب الكتابة، ومفاهيم متباينة للإشكاليات القائمة، ومفاهيم متباينة للنساء والثقافات الإسلامية، ومنهجيات متباينة، ومقاربات متباينة إلى الموضوعات. ونجد داخل الفرع المعرفي الواحد أنظمة متباينة لإنتاج المعرفة، فالمؤرخات والمؤرخون على سبيل المثال يكتبون كتابة وصفية وزمنية تبعا للنموذج الكلاسيكي التقليدي، في حين أن المؤرخات والمؤرخين الجدد يكتبون بقدر أكبر من الإشكالية والتحليل، بينما يجد آخرون أن حركة "تاريخ العالم" داخل الدراسات التاريخية هي حركة مفيدة أكثر للمقاربة التي يستخدمها كل منهم مقارنة بالمقاربة الكلاسيكية التي تقوم على "حضارات العالم".

نفي الجوهرية عن الثقافات

عندما وضعنا عبارة "النساء والثقافات الإسلامية" في العنوان استخدمنا صيغة الجمع للإشارة إلى التعددية والتنوع في الثقافات المختلفة التي يمثل الإسلام فيها قوة شديدة، ولكن استخدامنا لمصطلح الثقافات كان الغرض منه استخدام مقاربة حضارية. فلم نكن لنسمح بقيام مفهوم جوهري للثقافة أو الخروج بتوصيفات تضم قوائم من الخصائص الثقافية. وقد حملت لنا مسألة الثقافة والثقافات، في مشروع عالمي عبر المراحل التاريخية مثل هذه *الموسوعة*، مشكلة تتمثل في كيفية تشجيع المؤلفات والمؤلفين على تناول الاختلافات الثقافية دون تثبيت أو تجسيد الثقافة التي يكتبون عنها. فلا وجود لثقافة كاملة في إطار حدود ثابتة لا يمسها مرور الزمان وعلاقات المكان. وقد حرصنا على توضيح ما في الثقافات من ديناميكية وحراك وأن نضع مؤسساتها ومسيراتها في سياقها. وكانت نقطة انطلاقنا هي أن الثقافات كائنة وموجودة ولها تبعاتها السلوكية، ومع ذلك تظل مليئة بالفجوات وخاضعة للتغير. ولعله من السهل التأكيد على تلك النقاط باعتبارها مبادئ فكرية، ولكن من السهل وصف الثقافات دون إضفاء وترسيخ الجوهرية فيها. وكان كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* مصدرا ملهما وضروريا في وجه النسبية الثقافية، ولكنه ترك لنا مشكلة كيفية تناول الاختلافات الثقافية دون الوقوع في شرك الجوهرية، وكيفية تناول الاختلافات الثقافية دون اختزالها في اختلافات مبسطة خاصة بالاقتصاد أو السياسة أو الدين أو الرؤى العالمية. وفي هذا الصدد لم يكن في وسعنا سوى أن نقدم ملاحظات إرشادية للمؤلفات والمؤلفين، أو بالأدق، سطورا "منبهة" –"لا تميلوا إلى الجوهرية"- ثم نترك الأمر لهم ليجدوا طريقهم ويتجاوزا تلك العقبات بقدر إمكانهم.

"النساء" والنسوية

عندما اتخذنا من النساء والجندر موضوعا عاما *للموسوعة* لم نكن نقصد أو نستطيع افتراض مقاربات نسوية معينة في دراسة النساء والجندر. إن المؤلفات والمؤلفين المشاركين في *الموسوعة* يمثلون آفاقا متسعة من المقاربات، ويمكن اعتبار الكثير منها مقاربات نسوية، ولكنهم قطعا لا ينتمون إلى أية مواقف نظرية أو سياسية بعينها داخل إطار النسوية، بل ومنهم من قد لا يصف نفسه أو نفسها إطلاقا باعتبارهم نسويين. كما أننا لم نكن نقصد أو نستطيع أن نفترض بأننا نقدم ملاحظات إرشادية لما يمكن اعتباره نسويا في سلوكيات الأفراد موضوع البحث. فإذا كانت بعض المداخلات قد تتناول النساء كناشطات سياسيات على سبيل المثال فإن ذلك لا يفترض كون النشاط السياسي نشاطا نسويا. وكان علينا أن نترك للمؤلفات والمؤلفين حرية التصرف فيما يتعلق بتعقيدات النسوية ومفهوم الفاعلية.

الموسوعة والدراسات النسائية

إن مجال الدراسات النسائية والجندر مضى عليه ما يزيد على ثلاثين عاما في الولايات المتحدة وأوروبا، وقد جاءت التطورات النظرية في الدراسات النسائية والجندر مدهشة في أوجه عديدة كما أدت إلى توسيع نطاق كثير من الأفرع المعرفية بل وأعادت تشكيل المنظومات الأساسية في بعض الأفرع المعرفية، وخاصة في التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والدراسات

الأدبية. إلا أن تأثير الدراسات النسائية والجندر في مجال دراسات الشرق الأوسط كان أقل من تأثيرها على دراسات أمريكا اللاتينية أو الدراسات الأوروبية أو الدراسات الأمريكية. فقد كان تأثير مجال الدراسات النسائية والجندر ضعيفا فيما يتعلق بكيفية قيام المتخصصين في العلوم السياسية وعلوم الاقتصاد والتاريخ بدراسة السياسة الإيرانية أو الاقتصاد الجزائري أو التاريخ التركي على سبيل المثال. وبقدر أكبر من التحديد يمكن القول أن مجال الدراسات النسائية والجندر ترك أثرا ضعيفا على كيفية قيام الأتراك بكتابة تاريخهم، أو كيفية قيام الإيرانيين بالكتابة عن السياسة الإيرانية، أو كيفية تحليل الجزائريين للاقتصاد الجزائري.

وقد تأثر مجالا الأنثروبولوجيا والدراسات الأدبية تأثرا أكبر بالدراسات النسائية والجندر، وهو ما انعكس على الدراسات الأنثروبولوجية والأدبية التي تتناول الشرق الأوسط. ومن جانب آخر نجد أن مجال الدراسات الإسلامية لم يتأثر سوى بالقدر الأدنى بفعل التحولات التي طرأت على المنظومات الفكرية النابعة من الدراسات النسائية والجندر، مع ضرورة الأخذ في الاعتبار للجهد الهام التي يتم في هذا الصدد في الدراسات الإسلامية والذي تقوم به النسويات الإسلاميات. ويبدو أن مجال دراسات جنوب آسيا قد تبنى مضامين الدراسات النسائية والجندر، ولعل ذلك يرجع إلى مدرسة دراسات الثقافات التابعة. وتتضمن دراسات شرق وجنوب شرق آسيا قدرا شيقا من الأبحاث التي تتناول قضايا الجندر والحياة الجنسية، ولكنها لا ترتبط بصورة منظمة بدراسة النساء والثقافات الإسلامية. ويمكن تكرار نفس القول بشأن دراسات الإسلام في أوروبا الشرقية وأفريقيا جنوب الصحراء.

وقد طرحت هذه الاعتبارات علينا سؤالا عن الأسباب التي تجعل دراسات الشرق الأوسط تحديدا، وفي مناطق أخرى أيضا، محدودة وضيقة فيما يتعلق بالدراسات النسائية والجندر، وقد أدى ذلك بدوره إلى طرح سؤال عن تداعيات ذلك على ما يمكننا تحقيقه في إنتاج هذا النوع من المعرفة الموسوعية الذي تمثله *الموسوعة*. كما تساءلنا عما إذا كان ضيق أفق دراسات الشرق الأوسط هو نتيجة للطريقة التي قامت بها الدراسات النسائية بقولبة نفسها، فقد قامت الدراسات النسائية في الشرق الأوسط بأبحاث محددة وغنية وفي إطار سياق عام، ولكنها في العادة لم تستخلص نتائج هذه الدراسات بما يتعلق بالأفرع المعرفية ككل. ونجد أنه في السبعينات قام مجال الدراسات النسائية والجندر الناشئ بتحدي المنظومات الخاصة بالأفرع المعرفية، مما أدى بدوره إلى حدوث تحولات منظومية في كل من الولايات المتحدة وأوروبا. إلا أن دراسات الشرق الأوسط بصفة عامة تظل مستمرة كعادتها، وتنتظر انتهاء الدراسات النسائية والجندر ومرورها بسلام. وقد شهدت بدايات السبعينات صدور العديد من المقالات في الولايات المتحدة وأوروبا طارحة تساؤلات عن الأسباب التي تجعلنا في حاجة إلى أنثروبولوجيا نسوية أو اقتصاد نسوي أو تاريخ نسوي. وقد لعبت تلك المقالات دورا خطيرا في إثارة المناقشات والجدل داخل أطر الأفرع المعرفية، كما أنها بالفعل جاءت متحدية لبعض المقولات الراسخة في الأفرع المعرفية. وبحلول عام ٢٠٠٢ تراجع هذا النوع من المناقشات والجدل، ولعل هذا هو السبب وراء عدم مطالبتنا مؤلفات ومؤلفين المداخلات التابعة للأفرع المعرفية بالتوقف عند الأسباب التي تجعلنا في حاجة إلى مجال العلوم السياسية النسوية عند دراسة النساء والثقافات الإسلامية، على سبيل المثال. ولكن من منطلق اللحظة الحالية يبدو أن تلك النقطة ربما كانت ستعود علينا بالنفع.

وهنالك مثال جدير بالذكر وهو "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" (AMEWS) التي أسستها في عام ١٩٨٥ أثناء انعقاد اجتماع "رابطة دراسات الشرق الأوسط" (MESA) في مدينة نيوأورلينز، حيث أن "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" (بعضويتها التي يبلغ عددها حوالي ٣٠٠ فردا) هي المنظمة الرئيسية للباحثات والباحثين المتخصصين الموجودين في الولايات المتحدة وأوروبا والشرق الأوسط ممن يقومون بأبحاث تتناول النساء والشرق الأوسط. وغالبا ما يتم عقد لقاءات "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" بالتزامن مع اجتماع "رابطة دراسات الشرق الأوسط"، كما تقوم الأولى بإعداد دوائر للنقاش وجلسات خاصة أثناء الاجتماع السنوي لـ"رابطة دراسات الشرق الأوسط". وقد قامت "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" بإصدار نشرة على مدار ١٧ عاما، ثم تحولت النشرة في التسعينات إلى مجلة ناجحة للغاية هي *مجلة دراسات الشرق الأوسط* (*Review of Middle East Studies*).

وكنت قد حاولت تأسيس "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" في اجتماع "رابطة دراسات الشرق الأوسط" لعام ١٩٨٤ في مدينة سان فرنسيسكو، ومن المثير للاهتمام أن هذه المحاولة لاقت معارضة من بعض أبرز الباحثات والباحثين في ذلك العام، وكان وجه اعتراضهم يقوم على خشيتهم من أن تؤدي "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" إلى عزل وقوقعة الدراسات

النسائية والجندر داخل مجال دراسات الشرق الأوسط. كما عارضوا إنشاء مجلة متخصصة على أساس أنه يفضل للباحثات والباحثين المتخصصين، وخاصة الشباب منهم، نشر أبحاثهم في المجلات المتخصصة في أفرعهم المعرفية. وقد اتضح أن بعض تلك المخاوف لم يكن لها أساس من الصحة، بل نجد أنه منذ تأسيس "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" في عام ١٩٨٥ تزايد عدد الأوراق المقدمة والجلسات المنظمة في الاجتماع السنوي لـ"رابطة دراسات الشرق الأوسط" التي تتناول النساء بمعدل يفوق إمكانية حضورها كلها. كما تم التغلب على المخاوف من إصدار مجلة متخصصة، حيث قامت دار النشر "بريل" بتأسيس مجلة *حواء* (*Hawwa*) كما أن "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" بصدد تأسيس مجلة متخصصة هي *مجلة الدراسات النسائية للشرق الأوسط* (*Journal of Middle East Women's Studies*).

ومع ذلك تساءلت محررات *الموسوعة* عما إذا كان البحث النسوي، الذي تقوم به باحثات وباحثو "رابطة الدراسات النسائية للشرق الأوسط" وغيرهم، قد أدى إلى تحولات في المنظومات القائمة داخل إطار دراسات الشرق الأوسط. ومما لا شك فيه أن البحث النسوي والمنظمات النسوية فتحت مساحات وآفاقا للدراسات النسائية والجندر في إطار دراسات الشرق الأوسط، وسهلت قيام شبكات، وشجعت شباب الباحثين والباحثات، بل ووجهت الكثيرين منهم. ولكن هل أدى البحث النسوي إلى إحداث تغيير في مسار دراسات الشرق الأوسط؟ هل أدى البحث النسوي إلى فرض أو التسبب في الأزمة داخل فرع دراسات الشرق الأوسط، كتلك التي سببتها الدراسات النسائية والجندر في الأنثروبولوجيا والتاريخ والأدب خلال السبعينات وما بعدها؟

كما توقفت محررات *الموسوعة* للتساؤل عما إذا كانت التحولات في منظومات الأفرع المعرفية قد حدثت نتيجة لنشأة مؤسسات بحثية نسوية (مثل "معهد دراسات المرأة في العالم العربي" و"الجامعة الأمريكية ببيروت" في لبنان، أو "كوثر – مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث" في تونس)، أو مجموعات البحث النسوي (مثل "المرأة والذاكرة" في مصر أو "تجمع الباحثات اللبنانيات" في لبنان)، أو المنظمات النسوية بل وحتى المنظمات النسوية الدينية (مثل "الأخوات في الإسلام")، أو المنظمات النسوية غير الحكومية (مثل "مشروع الجندر للتواصل" في لبنان، ومعهد "الأختية عالمية")، أو المنظمات الحكومية (مثل "التجمع العام للنساء العراقيات"، و"التجمع العام للنساء الأردنيات"، و"المجلس القومي للمرأة" في مصر، و"المجلس الأعلى للنساء" في البحرين). ونجد في بعض الأماكن أن بعض المنظمات العالمية الهامة مثل "برنامج الأمم المتحدة للتنمية" وغيره من منظمات الأمم المتحدة مثل اليونيفيم واليونيسكو، وكذلك مؤسسة فورد ومؤسسة أوكسفام قد قامت بفرض قضية الجندر عن طريق مطالبة ممثليها الإقليميين بتضمين قضية الجندر في مشروعاتهم وبرامجهم، أو تبني مشروعات تضع قضية الجندر في موقع الصدارة. ولا شك أن هذه المنظمات كان لها أثرها في فتح الآفاق أمام النساء والناشطات، بل وتغيير القوانين في بلدان عديدة، ولكن هل أدت إلى تباين المنهجيات والمنظومات والمقاربات المستخدمة في دراسة النساء والثقافات الإسلامية، أم أن دراسة النساء والثقافات الإسلامية ما زالت مهمشة في معظم المجالات والأفرع المعرفية؟ إنه سؤال خطير يتطلب التقييم.

مشروع الأبحاث المتخصصة والباحثات والباحثين

إن المناقشة التي دارت بين المحررات، فيما يتعلق بأثر الدراسات النسائية والجندر على مجال دراسات الشرق الأوسط والتهميش المستمر للباحثات والباحثين النسويين والدراسات النسائية، شجعتني على البدء في مشروع للتعرف على الكيفية التي قامت بها كثير من رسائل الدكتوراه بتناول النساء والثقافات الإسلامية على مدار ربع القرن الأخير، من حيث مكان وزمان كتابتها، ومسار حياة الباحثات والباحثين الذي قاموا بها. وفي هذا الصدد قمت بتعيين مجموعة من المتدربات في مرحلة الليسانس للعمل معي في المشروع الذي أطلقنا عليه اسم "مشروع الأبحاث المتخصصة والباحثات والباحثين".

وقد قامت "رابطة دراسات الشرق الأوسط" في عام ١٩٩١ بعرض عام لحالة دراسات الشرق الأوسط، كما شهد عام ٢٠٠٢ قيام "مجلس بحوث العلوم الاجتماعية" بعرض عام لدراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية وروسيا واليابان وفرنسا، متتبعا كيفية تناول دراسات الشرق الأوسط في المناطق المعنية. ولكن لم يتم التركيز في أي منها على الدراسات النسائية وأثر مجال الدراسات النسائية على دراسة النساء والثقافات الإسلامية.

وقد قامت جميع الطالبات المتدربات، مع وجود استثناء واحد، بالتسجيل لحضور محاضراتي واستجبن لدعوتي لهن بشأن إمكانية الانضمام إلى فريق العمل في *الموسوعة*. وقد كانت مسؤولية الثلاث متطوعات الأوائل في البداية هي القيام بالأعمال المساندة في قاعدة البيانات وتنظيم الملفات والعثور على المعلومات. وعندما بدأت في تأمل التغيرات التي طرأت على هذا المجال، والمشاكل التي واجهناها في العثور على المؤلفات والمؤلفين لبعض الموضوعات، وحرصنا على إشراك بعض طلبة الدراسات العليا بالكتابة في *الموسوعة*، اتضح لي أنه من المفيد إعداد قائمة بكافة رسائل الدكتوراه المرتبطة بالموضوع. وكانت الفكرة تقوم على إعداد قائمة كاملة بقدر الإمكان تتضمن اسم المؤلفة أو المؤلف وعنوان الرسالة والجامعة والموضوع وتاريخ الانتهاء من الرسالة وملخصا لكل رسالة. وبناء على ذلك سنحاول التعرف على نوعية البحوث القائمة والتغيرات التي تطرأ عليها بمرور الوقت، والجامعات التي يتم فيها تقديم القدر الأكبر من الدعم، والفرع المعرفي لكل بحث وجنس صاحب كل بحث رجلا كان أو امرأة. وقد رأينا أن نقوم بتتبع مسار حياة هؤلاء الباحثات والباحثين لنرى من منهم دخل مجال العمل الأكاديمي، ومن منهم تم تعيينه في منصب مستقر وصعد سلم الترقية حتى درجة الأستاذية، ومدى الدور الذي لعبه موضوع البحث/الجامعة/الجنس في ضمان تحركهم الوظيفي وفي مسار حياتهم العملية. وبالطبع كانت الفكرة طموحة للغاية بالنسبة للوقت والمصادر المتاحة لنا.

وقد عرضت الفكرة على المتدربات الثلاثة (نانسي وان، ومونيكا جارسيا، ووينندي مارتن) في شتاء عام ٢٠٠٢، وقد كان يملؤهن الحماس تجاه الفكرة، ولكن ويندي مارتن لم تتمكن من مواصلة العمل معنا في حين انضمت فاطمة نسيم مالك وريان كومبز إلى المشروع في خريف ٢٠٠٢، وبحلول شتاء ٢٠٠٣ كانت كل من ميشيل ساندهوف ومونيك سالاس وإيميلي روستيل وماريا أوسوتشا قد انضممن إلى العمل. وبدأت المتدربات في تحديد قواعد البيانات المحورية التي يمكنهن جمع المعلومات منها، ووجدن أن قاعدة بيانات "رابطة دراسات الشرق الأوسط" وقاعدة بيانات رسائل الدكتوراه لجامعة ميشيجان هما أكثر قاعدتين متاحتين، كما حاولتا الدخول على موقع "رابطة دراسات الشرق الأوسط في أوروبا" (EURAMESA) للحصول على قائمة بالرسائل الأوروبية في هذا المجال دون التمكن من دخول قاعدة البيانات. وقد قررنا أن نحاول تغطية كل الرسائل المتاحة لنا في الفترة من عام ١٩٧٠ إلى ٢٠٠٢ بناء على الفرضية القائلة بأن ذلك هو الإطار الزمني الذي شهد تزايدا في الأعمال التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية. وقد عقدنا اجتماعات بصورة منتظمة، بمعدل اجتماع كل أسبوعين، ثم بمعدل اجتماع أسبوعيا مع اقتراب الموعد النهائي لاستكمال المشروع. وكانت كل متدربة تعد نسخا من عملها الأسبوعي لتبادلها ومناقشتها مع زميلاتها، وكانت خطة العمل تقوم على أن يقدمن لي ملخصات يمكنني استخدامها في "مقدمة" *الموسوعة*. إلا أنه مع التقدم الذي حدث في العمل ومع تزايد الطاقة والحماس لديهن أصبح من الواضح أن هذا المشروع لم يعد مجرد بحث يتم في خلفية "مقدمة" *الموسوعة*. فقد أصبح المشروع بالفعل ملكا لهن، واقترحت عليهن القيام بكتابة تحليلهن الخاص للمادة المجموعة بحيث أرى مدى إمكانية نشرها كملحق لـ"المقدمة". فانطلقن لتنفيذ الفكرة، بينما قمت بعرض ملخص موجز للمشروع على مجلس التحرير في اجتماعي مجلس التحرير في يونيو/حزيران ونوفمبر/تشرين ثاني ٢٠٠٢. وقد اهتمت المحررات بالفكرة اهتماما بالغا إلى الدرجة التي جعلتني أرى بوضوح أن مشروع المتدربات بأكمله جدير بالنشر وأنه سيقدم خدمة لمجال البحث، فتحدثت مع أولاف كونيغين، محرر دار النشر "بريل" المسؤول عن *الموسوعة*، عن فكرة نشر التحليلات التي قمن بها وكذلك القائمة الكاملة لرسائل الدكتوراه التي قمن بجمعها. فاتفق معي على أنها فكرة ستضيف إلى *الموسوعة* وتقدم خدمة للباحثات والباحثين. وسيتم دمج التحليل والقائمة برسائل الدكتوراه ضمن أحد مجلدات *الموسوعة* في المستقبل.

التاريخ

قامت عضوات مجلس تحرير *الموسوعة* والمؤلفات والمؤلفون المشاركون بتنظيم جلسة نقاشية حول "كيفية عمل *الموسوعة*" في "مؤتمر بيركشير" عام ٢٠٠٢ حول "تاريخ النساء" في مدينة هارتفورد بولاية كونيكتيكت. وقد طرحت علينا أسئلة عن قدر الاهتمام الذي نوليه للتاريخ وعن السبب الذي يجعلنا لا نقوم بترتيب *الموسوعة* بأكملها ترتيبا زمنيا متتابعا. لقد حرصنا على وضع كافة المداخلات في سياق تاريخي، ولكنه كان من المستحيل تقريبا أن نقوم بترتيب عدد ٣٤١ مداخلة في القسم الثاني

تبعا للمراحل التاريخية إذا أخذنا في الاعتبار الحدود التي يفرضها تعداد الكلمات والوقت والإمكانيات المالية. إضافة إلى ذلك فمن المشكوك فيه أن يمكن توحيد قالب المراحل التاريخية بالنسبة *للموسوعة* بأكملها، فإذا قمنا بترتيب كل موضوع زمنيا لاضطررنا إلى جعل التقسيم تبعا للمراحل التاريخية مختلفا باختلاف مناطق وأقاليم العالم. بل إن معاني وتعريفات موضوعات المداخلات كانت ستستلزم التغيير. وقد أشارت المؤلفات والمؤلفون المشاركون في *الموسوعة* والموجودون ضمن الجمهور الحاضر للجلسة النقاشية في بيركشير إلى حرصهم على ابتكار أشكال جديدة للترتيب الزمني أو تخطي وتجاوز الأطر القائمة للترتيب الزمني. ونظرا لأننا لم نتمتع بقدر مفتوح من الكلمات ومساحة الكتابة، فقد اتفقنا على أن نحث المؤلفات والمؤلفين على وضع كل مداخلة في سياقها التاريخي. إلا أن كثيرا من المداخلات كانت متباينة من حيث مراحلها الزمنية، فقد استخدمنا أحيانا مصطلح "الحديث" لتحديد المراحل التاريخية، حيث أن "الحديث" هنا لا يعني "الغربي"، فعلى سبيل المثال نجد أن الأنظمة التعليمية "الحديثة" لا تعني الأنظمة التعليمية الغربية، بل المقصود منها هو الفترة المعاصرة من الزمن.

الصوت

تمثل قضية الصوت والتمثيل مسألة بالغة الأهمية في الدراسات النسوية على مدار عدة عقود الماضية، وهي مشكلة خاصة بالنسبة لإنتاج المعرفة الموسوعية. فكيف تقوم مؤلفات ومؤلفو المداخلات الموسوعية، في إطار العدد القليل من الكلمات المتاحة لهم، بالكتابة بما يتيح تمثيل أو سماع أصوات النساء اللاتي يتم تناولهن في المداخلة؟ وعند مناقشة مختلف أنظمة غياب المساواة (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية) على سبيل المثال، نجد أن السؤال الملح الذي يطرح نفسه هو: هل ترى النساء أنفسهن مقهورات؟ هل يرون أنفسهن متمتعات بالقوة والسلطة؟ وعند مناقشة المسائل المتعلقة بالصحة، هل ترى النساء أنفسهن متمتعات بالصحة؟ وعند مناقشة المسائل المتعلقة بالحياة الجنسية، هل ترى النساء أنفسهن ممثلات جنسيا؟ ويتواصل سيل الأسئلة إلى ما لا نهاية. وكما تشير هدى الصدة في مداخلتها عن التاريخ الشفاهي، فإن المسائل المتعلقة بالصوت تستحضر إشكاليات السلطة. فما هو الصوت، وعن صوت من نتحدث، وأي ظلم في القوة والسلطة قائم في فكرة منح الصوت (فمن الذي يمنح الصوت، ويمنحه لمن)، وما هي العلاقة بين التجربة والصوت، وكيف يوحي الصوت بالحقيقة، وما هي سياسات صنع الحقيقة المتضمنة في الخطابات عن الصوت، هي كلها أسئلة حيوية وخطيرة. ومرة أخرى كان أقصى ما في إمكاننا هو تنبيه المؤلفات والمؤلفين إلى الالتفات إلى المسائل المتعلقة بالصوت بقدر المستطاع.

الموسوعة في البيئة السياسية

لقد واجهنا بعض التحديات بالنسبة *للموسوعة* من بعض الناس ممن كانوا يتساءلون عمن نكون والسبب الذي يدفعنا للقيام بهذا المشروع. فقد أراد بعض الباحثين والباحثات التأكد من وجود نساء مسلمات في المشروع، وهو ما تم بالفعل من وجود مسلمات ضمن المحررات المشاركات والمحررات الاستشاريات الدوليات والمؤلفات. وقد شعر البعض بأن المسلمين أو الكاتبات المسلمات فقط يمكنهم الكتابة عن النساء والثقافات الإسلامية. وفي الوقت الذي لم تجد فيه المحررات أن ذلك المنطق إجباري إلا أننا كنا متفقات على استكتاب مجموعة كبيرة ومتنوعة من المؤلفات والمؤلفين المحليين من كافة أرجاء العالم. وفي أعقاب الأحداث المأساوية التي شهدها يوم ١١ سبتمبر ٢٠٠١، تساءل بعض المؤلفين والمؤلفات عن ماهية المشروع وعن الأسباب الكامنة وراء دعوتهم للمساهمة بالكتابة. وقد أدى تصاعد التوترات السياسية إلى جعل مشروع *الموسوعة* أكثر أهمية بالنسبة للمحررات.

ليست قاموسا للسير والتراجم

لقد طرح علينا العديد من الباحثين والباحثات أسئلة عن مداخلات تتضمن تراجم وسيرا لنساء بعينهن، وكان للبعض توقعات بأن موسوعة عن النساء والثقافات الإسلامية ستكون موسوعة تراجم وسير (وهو بدرجة ما يطابق ما ورد في رسالة بيري بيرمان المبدئية التي دعتني فيها للمشاركة). ولكن المحررات قررن منذ مرحلة مبكرة من العمل أن وجود مداخلات التراجم والسير

سيؤدي إلى تركيز على "النساء الفذات" اللاتي يقمن بأشياء غير معهودة. وقد أردنا أن نتجنب هذا النوع من المقاربة القائمة على "الأفراد والتاريخ" وهي مقاربة تشوه وتسيء تمثيل الحياة المعاشة لغالبية النساء. فقد كنا مهتمات لا بالنساء العاديات فقط بل أيضا بالأفكار والقوى الاجتماعية والأنماط الثقافية والمسارات التاريخية. كما شجعنا المؤلفات والمؤلفين على اقتراح أسماء شخصيات ذات علاقة بموضوعاتهم، وكتابة ٣-٤ جمل عن الشخصيات المحورية بحيث ترد في مداخلاتهم. أما الشخصيات الجديرة بقدر أكبر من التناول فترد في "مربعات التراجم" داخل المداخلة المعنية بها. وقد تم اتخاذ القرار بأن لا تتضمن *الموسوعة* مداخلات التراجم والسير بعد الكثير من التفكير، وهو الأمر الذي وافق عليه الناشر بعد شيء من التردد. وبينما اتفقت كل المحررات على اتباع هذه المقاربة إلا أنهن كن يملن أحيانا إلى فكرة تناول شخصية أو غيرها في المداخلات، وبالفعل هنالك شخصيات لابد من تناولها، ولكن ذلك الإغراء كان انعكاسا لتاريخنا البحثي أكثر من كونه التزاما بمبادئنا التي ظللنا بشكل عام متمسكات بها.

تزايد المصاعب

لقد قمت أول الأمر بالتعاقد مع دار النشر "بريل" على إنتاج موسوعة من ثلاثة مجلدات تتكون من مليون ونصف مليون كلمة على أن يتم نشرها في عام ٢٠٠٣. وقد حددنا للقسم الأول من *الموسوعة* عدد ٣٠٠ ألف كلمة وللقسم الثاني عدد مليون و٢٠٠ ألف كلمة، وافترضنا أن المجلد الأول سيتضمن القسم الأول وجزءا من القسم الثاني، على أن يشتمل المجلدان الثاني والثالث على بقية القسم الثاني من *الموسوعة*. وقد صادف أن التكلفة المبدئية كانت ستتيح إمكانية زيادة عدد الكلمات إلى ٢ مليون كلمة، وهو عدد سرعان ما اكتشفنا أنه قليل للغاية. وخطوة تلو الأخرى كانت المحررات في معركة مع تعداد الكلمات، فلم يبد لنا أبدا أن عدد الكلمات كاف للمداخلات ولتناول كافة الموضوعات. ومع تنامي قائمة المداخلات اتضح أن عدد الكلمات المتاحة قليل لمداخلات القسم الثاني بدرجة غير معقولة، بل بدا لنا في لحظة ما أنه لا سبيل أمامنا سوى تحديد عدد ٢٠٠-٤٠٠ كلمة لكل مداخلة لمعظم مداخلات القسم الثاني. وأخذت المحررات في جمع الكلمات كما لو كانت مجوهرات، وكانت جين سميث هي الوحيدة على استعداد لخفض عدد الكلمات عندما اتضحت صعوبة العثور على أبحاث ومؤلفات ومؤلفين يتناولون النساء والثقافات الإسلامية في منطقتي الكاريبي وأمريكا الجنوبية.

بحلول عام ٢٠٠٠ كنا نفترض إمكانية التعامل في نطاق ٢ مليون كلمة، ولكننا بحلول اجتماع مجلس التحرير في يناير ٢٠٠١ بالقاهرة توجهنا إلى دار النشر "بريل" بطلب زيادة عدد الكلمات المتاحة، وقال لنا يان بيتير ويسينك أنه لا داع للقلق إذا كنا في حاجة إلى زيادة في حدود ٢٠-٣٠% من عدد الكلمات المتاحة ولكن لا سبيل إلى مضاعفة العدد ضعفا أو ضعفين. وخلال هذا الاجتماع ناقشنا إمكانية إضافة مجلد رابع، وبعدها بعدة أشهر، وتحديدا في مايو/أيار ٢٠٠١ في مدينة لايدن، أكد لنا كل من سام بروينسما وأولاف كوندغين أنه يمكن إضافة مجلد رابع *للموسوعة*، فقررنا قصر القسم الأول على مجلد واحد يتم تسويقه منفصلا عن باقي أقسام *الموسوعة*. فأضفنا ٥٠٠ ألف كلمة بحيث نرفع تعداد الكلمات إلى مليونين ونصف مليون كلمة. وبحلول موعد اجتماع مجلس التحرير في نوفمبر/تشرين ثاني ٢٠٠١ في مدينة سان فرنسيسكو، كان اهتمامنا منصبا على الالتزام بموعد تسليم مادة *الموسوعة* للنشر، وكانت *الموسوعة* قد أخذت في النمو دون أن تتغير خطتنا للنشر، كما قام أولاف كوندغين بإبلاغنا الخبر السار بأنه يمكننا زيادة تعداد الكلمات إلى ٣ ملايين كلمة (بالإضافة إلى عدد ٣٠٠ ألف كلمة المخصصة للقسم الأول)، كما أعلمنا بأن دار النشر "بريل" قد قررت تخصيص المجلدات من الثاني إلى الرابع للنشر ضمن ميزانية عام ٢٠٠٤، على أن يتم إصدار المجلد الأول في خريف ٢٠٠٣.

وبحلول إبريل/نيسان ٢٠٠٢ حدث تحول آخر في مجريات الأمور، حيث أصبح من الواضح أن المجلدات من الثاني إلى الرابع لن تكون جاهزة للنشر في شتاء ٢٠٠٤، فعرض علينا أولاف كوندغين أن يتم نشر المجلدين الثاني والثالث في خريف ٢٠٠٤، والمجلدين الرابع والخامس في خريف ٢٠٠٥. وسرعان ما اتضح لنا أن تعداد ٣ ملايين كلمة غير كاف. وخلال اجتماع مجلس التحرير في يونيو/حزيران ٢٠٠٢ في مدينة هارتفورد بولاية كونيكتيكت، بدأنا التخطيط لإصدار خمسة مجلدات من *الموسوعة*، وفي سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢ التقيت مع كل من سام بروينسما وأولاف كوندغين في مدينة ماينز في ألمانيا، واتفقنا حينها

على نشر الفهرس التراكمي منفصلا في المجلد السادس إلى جانب إلحاق فهرس بكل مجلد. وفي خريف ٢٠٠٢ عدت إلى دار النشر "بريل" طالبة المزيد من الكلمات، وبتفاؤل طلبت منهم زيادة تعداد الكلمات المتاحة بمعدل مليون كلمة، وفي نوفمبر/تشرين ثاني ٢٠٠٢، وأثناء انعقاد اجتماع مجلس التحرير في العاصمة الأمريكية واشنطن، أعلن أولاف كوندغين أن بوسعنا الحصول على زيادة قدرها ٧٠٠ ألف كلمة، ويمكننا بالتالي إضافة مجلد سابع إلى *الموسوعة* على أن يتم إصدار المجلدين السادس والسابع في عام ٢٠٠٦. وقد رحبنا جميعا بهذه الزيادة في عدد الكلمات بامتنان، إلا أن نزعتنا لتحقيق عمل كامل لا تشوبه شائبة أخذت تتملكنا من جديد، كما قلقنا من التوسع اللانهائي الذي خضعنا له في إعداد *الموسوعة*، وأدركنا أن فكرة إصدار *الموسوعة* في سبعة مجلدات قد تمكنت منا كما أفزعتنا. وقد حاول بعضنا التأكيد على أهمية المجلد السابع الذي يتيح جمع كافة المداخلات التي تتناول الأسرة معا في مجلد واحد، وبالفعل توجد مداخلات عن الأسرة تكفي لإفراد مجلد كامل لها. إلا أن واقع الحال وضرورة التنازل فرضت علينا غير ذلك، فبدلا من إضافة مجلد سابع لجأت المحررات إلى طريقة أكثر كفاءة بتقسيم عدد الكلمات الإضافية البالغة ٧٠٠ ألف كلمة ما بين المجلدات من الثاني إلى الخامس. إلا أنني اقترحت أيضا على سام بروينسما وأولاف كوندغين إصدار مجلدات مشتقة من *الموسوعة*، مثل مجلد عن الأسرة يتم إعداده عن طريق جمع كافة المداخلات التي تتناول الأسرة في *الموسوعة* بأكملها. وهكذا أصبح متاحا في نهاية الأمر لكل إقليم (تبعا لتقسيم العمل إقليميا على المحررات المشاركات) ما يربو قليلا على ٩٠٠ ألف كلمة بالنسبة لمداخلات القسم الثاني من *الموسوعة*، مع تخصيص ٣٠٠ ألف كلمة أيضا للقسم الأول، وتم ترك حرية تحديد كيفية تقسيم عدد الكلمات للمحررات تبعا لما يرونه مناسبا.

تجميع/دمج/توسيع/اختصار المداخلات

على الرغم من الزيادات المطردة في تعداد الكلمات إلا أن أيا منا لم تشعر بأن العدد كاف لتغطية كافة الموضوعات بالقدر الذي تستحقه، ونتيجة لذلك قررنا "تجميع" أو "دمج" بعض المداخلات معا مما أدى إلى تقليل عدد الكلمات المخصصة لموضوع ما عن طريق التوسع في تناول الموضوع ضمن مداخلة ما. فعلى سبيل المثال كانت لدينا أول الأمر مداخلات منفصلة تتناول النساء والجندر والتصحر، وغابات الأمطار وإزالة الغابات، والتغير المناخي. فتم تجميع تلك المداخلات الثلاثة في مداخلة واحدة تتناول النساء والجندر والتغير والتدهور البيئي. كما كانت لدينا في البداية مداخلات منفصلة تتناول النساء والجندر والنسوية البيئية الطبيعية، والنساء والجندر وحركات حماية البيئة الطبيعية. فتم دمج هذه المداخلات في مداخلة واحدة عن النساء والجندر والمنظمات البيئية وحركات حماية البيئة الطبيعية. كما نجد أن المداخلة التي تتناول النساء والجندر والمياه والتلوث، كانت في الأصل تتكون من أربع مداخلات: النساء والجندر والتلوث، والنساء والجندر والمياه، والنساء والجندر والصرف الصحي والبيئة، النساء والجندر والصحة والبيئة. أما المداخلة التي تتناول الرقص والأغاني الشعبية فقد كانت أصلا تتكون من مداخلتين إحداهما عن الرقص الشعبي والأخرى عن الأغاني الشعبية. وقد تمت أرشفة قائمة المداخلات الأصلية الواسعة بحيث يمكن استخدامها فيما بعد في الطبعة الإلكترونية من *الموسوعة*.

وفي أحيان أخرى تم اختصار المداخلات في نطاقها الإقليمي، حيث وجدنا على سبيل المثال أن بعض أفضل المواد البحثية المتاحة بالنسبة لبعض الموضوعات، مثل طقوس الميلاد، جاءتنا من بلد واحد أو اثنين في إقليم بعينه. وبالتالي بدلا من توسيع المداخلة بحيث تغطي الإقليم بأكمله على قلة ما به من مواد بحثية، اتفقنا على أن تركز المؤلفة أو المؤلف على البلاد التي تكثر فيها المادة البحثية. وهو ما ينطبق تحديدا على المداخلات الخاصة بأمريكا الجنوبية حيث وجدنا عددا قليلا من المؤلفات والمؤلفين وقدرا غير كاف من المعلومات. فعلى سبيل المثال، نجد أن المداخلة الواردة في القسم الأول من *الموسوعة*، والتي تتناول فيها نادين نابر مصادر ومناهج البحث في النساء والثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية، هي مداخلة لم يمكن لها أن تتناول سوى أمريكا الشمالية نظرا لصعوبة العثور على قدر مناسب من البيانات والمواد الخاصة بأمريكا الوسطى والجنوبية.

مجلدات مقسمة تبعا للموضوع ومداخلات مرتبة أبجديا

لم يتم الانتهاء تماما من ترتيب القسم الثاني حتى شهر يونيو/حزيران ٢٠٠٢ عندما اتفقنا على أن يتم ترتيب المـداخلات تبعا للموضوع على المجلدات، مع ترتيبها أبجديا داخل كل مجلد، وهو حل وسط بين المحررات اللاتي أردن ترتيـب *الموسـوعة* بأكملها ترتيبا أبجديا وبين من أردن ترتيبها ترتيبا موضوعيا تبعا لفئات البحث.

وخلال الفترة من عام ١٩٩٩ إلى ٢٠٠٢ انصب تركيزنا على إعداد موضوعات المداخلات (القوائم المبدئية المسـاعدة) دون اتخاذ قرارات بشأن كيفية ترتيبها بالنسبة للمجلدات، ونظرا لأننا كنا نظن في البداية أن *الموسوعة* ستتكون من ثلاثة مجلـدات فقد بدأنا على الفور العمل في كل الموضوعات في نفس الوقت. وكنا قد قررنا إعداد قوائم المداخلات تبعا للموضوع بسبب خلفياتنا البحثية التي تدفعنا للتفكير تبعا للموضوع، وكذلك كطريقة لضمان القيام بتغطية واسعة لكل المسائل المتعلقة. ونظـرا لأن إعـداد المداخلات تم تبعا للموضوع فقد شعرت العديد من المحررات بأن الترتيب الموضوعي هو الأدق في التعبير عن مسار العمل الذي قمنا به. في حين شعرت أخريات أن الترتيب الموضوعي سيؤكد التفاوت القائم في تطوير الموضوعات.

فقررنا أن نقوم بمحاولة ترتيب المداخلات وتقسيمها على المجلدات تبعا للموضوعات، وذلك على سبيل التجربة. وكانـت النتيجة أن بعض المجلدات بدت متكاملة وخاصة المجلد الثاني الذي يتناول الأسرة والقانون والسياسة، بينما ظلت مجلدات أخـرى تحمل قدرا أكبر من الإشكالية، مثل المجلد الرابع الذي يتناول الاقتصاد والتعليم والتحرك والفضاء، فتطلب عناية خاصة في إيجـاد العناوين الفرعية الملائمة. وقد تطلب كل قرار منا العديد من المناقشات والمفاوضات والإقناع والتنازلات والحلول الوسط، وهـي القرارات الخاصة بأماكن المداخلات، والمداخلات التي يمكن جمعها معا، وهل نقوم بترتيب *الموسوعة* ترتيبا موضوعيا أصلا. ولا يمكنني القول أننا كنا راضيات تماما عن ترتيب المجلدات ترتيبا موضوعيا حيث لا مفر من أن يؤكد ذلك الترتيب غيـاب إعـداد وتطوير بعض الموضوعات، ولكنه بدا لنا أكثر الإمكانيات المتاحة كفاءة. فقد رأينا الإمكانية الكامنة في بعض المجلدات التي تتـيح استخدامها ككل لأغراض تعليمية. فقد تخيل العديد منا إمكانية تخصيص مجلد بأكمله للقراءة ضمن أعمال سمنار الدراسات العليـا على سبيل المثال. كما رأينا أن ترتيب المجلدات موضوعيا هو بمثابة وضع للمسائل الحيوية والملحة جنبا إلى جنب فـي علاقـة بعضها ببعض، مما يقدم سبلا جديدة للتفكير في مجال ما وبالتالي تشجيع قيام المزيد من البحث. كما أن هذا الترتيب كفيل بتيسـير وصول القراء إلى المداخلات المتقاربة، كما يتيح إمكانية إصدار مجلدات مشتقة من *الموسوعة* تفي ببعض الاحتياجـات التعليميـة والبحثية. وقد كان هذا الترتيب ملائما تحديدا بالنسبة للمجلد الثاني ("الأسرة والقانون والسياسة") والمجلد الخـامس ("الممارسـات والتأويلات والتمثيلات")، فعلى سبيل المثال كنا نأمل في أن الربط بين المسائل المتعلقة بالجسد وأشكال الحياة الجنسية والممارسات الدينية في المجلد الخامس ستؤدي إلى إثارة الاهتمام بابتداع طرق جديدة للتفكير في علاقاتهـا باعتبارهـا ممارسـات جسـدية أو متجسدة.

وبمجرد التزامنا بترتيب المجلدات ترتيبا موضوعيا كان علينا اتخاذ قرار بشأن ما إذا كنا سنرتب كل مجلد موضـوعيا أم أبجديا. ومرة أخرى كان قرارنا بترتيب المداخلات أبجديا كحل وسط لتحقيق غرض معين، وكان المنطق الأساسي هو أن غالبيـة القراء يتوقعون ترتيبا أبجديا للموسوعات لما في ذلك من يسر في التعامل معها. وقد اضطرنا هذا القرار إلى الإيجاز في العنـاوين كما دفعنا إلى صياغة العناوين بحيث يمكن تصنيف وجمع المداخلات وبالتالي تيسير الوصول إلى الموضوعات. ومرة أخرى لـم يكن الأمر سهلا، فعلى سبيل المثال نجد أن الأسرة كانت هي الموضوع المحوري في المجلد الثاني، وتـم تصـنيف العديـد مـن المداخلات تحت موضوع الأسرة رغم أن غالبية الموضوعات المتعلقة بالأسرة يمكنها أن تكون مستقلة في حد ذاتها مثل "الطـلاق" و"التبني" و"العنف المنزلي"، لأننا نفترض أن القراء قد يبحثون عنها أبجديا. وقد ثبت في النهاية أن الحل الوسـط بـين الترتيـب الأبجدي الكامل وبين الترتيب الموضوعي الكامل هو الحل الأفضل. وبصورة عامة جاءت المجلدات متماسكة فيما بينهـا وكـادت ترتب نفسها بنفسها.

المراجع الببليوغرافية

من الخدمات التي تقدمها أي موسوعة هي المراجع والإشارات إلى الأعمال الأخرى، وفي نفس الوقت نجد أن مشروعا بحجم هذه *الموسوعة* ما كان في إمكانه أن يتضمن قوائم ببليوغرافية شاملة لكل مداخلة. فقررنا أن تتضمن كل مداخلة قائمة ببليوغرافية قصيرة بأهم النصوص، تأتي في نهاية المداخلة، وطلبنا من كل مؤلفة ومؤلف تقديم قائمة ببليوغرافية لا تزيد على ٢٠% من إجمالي عدد الكلمات المخصصة للمداخلة، وهكذا يمكن لكل مداخلة أن تكون نصا متكاملا مع تقديم قائمة بالمراجع المقترحة على القراء.

المؤلفات والمؤلفون

بقدر ما بذلنا من جهد في التفكير في الإطار العام *للموسوعة*، وبقدر الحماس والحيوية التي تمتعت بها مناقشاتنا، وبقدر الصعوبة التي واجهتنا في محاولة نقل رؤيتنا للمؤلفات والمؤلفين، إلا أننا نجد في المحصلة الأخيرة أن المداخلات هي نتاج عمل وجهد أصحابها. وكثيرا ما اختلفت مقاربات المؤلفات والمؤلفين عما كنا نتوقعه وننتويه، وبالتالي كنا إما نطالبهم بمراجعة المداخلة أو نعيد التفاوض بيننا فيما يتعلق بتوصيف المداخلة. وفي بعض الحالات تم رفض المداخلات، ولكن بشكل عام كان علينا أن نثق في المؤلفات والمؤلفين وأن نترك لهم حرية التعامل في تنمية ذلك الطفل الصغير – أي *الموسوعة*. ولكننا احترمنا الحقيقة الواقعة من حيث كونهم هم الأكثر منا معرفة بموضوعاتهم، وأن أقصى ما لدينا هو القيام بدور الأم البديلة، مع بعض المشاركة في الموضوعات التي تمتعت فيها إحدى المحررات المشاركات بخبرة خاصة.

الفجوات

توجد فجوات عديدة في *الموسوعة*، فعلى سبيل المثال لم نتمكن من العثور على مؤلفة أو مؤلف للمداخلة التي خططنا لها في الأفرع المعرفية والخاصة بعلم الآثار الإسلامية، كما أن المداخلة التي تعاقدنا عليها والتي تتناول علم الاجتماع لم تتحقق حتى اللحظة الأخيرة. وهنالك بعض الفجوات التي ترجع إلى عدم قيامنا بصياغة الأفكار بشأن بعض المداخلات بالقدر الذي ربما كان في وسع غيرنا من المحررات القيام به. وأحيانا لم يتوفر لدينا العدد الكافي من الكلمات المتاحة لتغطية كافة الموضوعات التي أردنا تناولها (كمجال التربية والتعليم على سبيل المثال). كما ظلت بعض الموضوعات غير مكتملة الإعداد والتطوير لمجرد قلة الوقت المتاح. كما اتضحت لنا بعض الفجوات في مرحلة متأخرة للأسف الشديد، وذلك عندما عجز بعض المؤلفين والمؤلفات، ممن وافقوا على المشاركة بالكتابة، عن تسليم المداخلات في الوقت المتفق عليه قبل النشر. وهي فجوات محبطة نظرا لأنه كان من الممكن التعاقد مع غيرهم من المؤلفين والمؤلفات لكتابة تلك المداخلات، ولكن لم يتبق لذلك الوقت الكافي.

كما حدثت بعض الثغرات بسبب عدم قيام بحوث بعد في بعض الموضوعات المعينة في بعض الأقاليم، أو بسبب كون البحوث فيها غير معروفة أو غير متاحة لنا. وقد حرصنا تحديدا على السعي والوصول إلى الجهود البحثية المتخصصة التي يمكنها تفنيد الأفكار القائلة بأن النساء غير نشيطات في مجالات بعينها، أو أنه لا وجود للنساء ككاتبات، أو أنه لا توجد إسهامات للنساء في بعض الاقتصاديات أو أنظمة الحكم. ونأمل في أن تنجح الطبعات الإلكترونية من *الموسوعة* في الوصول إلى ما فشلنا نحن في تتبعه من أبحاث ودراسات متخصصة. كما نأمل في أن تعمل الموسوعة على تحفيز إنتاج الأبحاث والدراسات التي لا وجود لها بعد.

وقد نشأت بعض الفجوات نتيجة للتغيرات التي طرأت على قرارات التحرير، فعلى سبيل المثال اعتقدنا في لحظة ما أنه من المهم تغطية قضايا النساء والجندر لدى الأقليات غير المسلمة الموجودة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة. وكنا قد اتفقنا بالفعل مع مؤلفات ومؤلفين لكتابة مداخلات عن الأقليات الرئيسية في كل من إيران وتركيا وأفغانستان وجنوب آسيا والقوقاز، وذلك قبل قيامنا بمراجعة ذلك الأمر في إطار مجلس التحرير، وقد انقسمت عضوات المجلس حول هذا الأمر، ثم تركن لي اتخاذ القرار

الحاسم. وقد اقتنعت بأنه من المستحيل تناول كافة الأقليات على مستوى العالم رغم رغبتنا الشديدة في تحقيق ذلـك، حيـث توجـد أعداد بالغة من الأقليات في المنطقة العربية وإندونيسيا والبلدان الأفريقية، بما أوضح لنا أن تنـاول النسـاء والجنـدر والأقليـات العرقية/الدينية في البلدان الإسلامية سيتطلب مجلدا كاملا في حد ذاته من *الموسوعة*، أو مجلدا يمكن إعداده للطبعة الإلكترونية مـن *الموسوعة*. إلا أنه نظرا لتعاقدنا بالفعل على بعض المداخلات قررنا أن نكتفي بها و أن لا نسعى للمزيد.

كما يوجد موضوع غائب هنا، وهو موضوع لعلي كنت أكثر من زميلاتي في مجلس التحرير قلقا بشأنه، هـو الخـاص بتناول غير المسلمين في الشتات والآتين من بلدان ذات الأغلبية المسلمة. وكنت أرى تحديدا شدة أهمية تناول العرب المسيحيين في أوروبا وفي أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية وفي أفريقيا جنوب الصحراء، وفي جنوب شرق آسيا. وكانـت فكـرة زميلاتـي المحررات مقنعة من حيث عدم قدرتنا على تناول كل غير المسلمين في الشتات ممن ينتمون إلى أصول ترجع إلى كل البلدان ذات الأغلبية المسلمة.

تمويل الموسوعة

طوال فترة العمل في *الموسوعة* منذ يوليو/تموز ٢٠٠١، حصلنا على مساعدة بمنحة كريمة قدمتها مؤسسة فورد، وكانت منحة فورد على درجة بالغة من الأهمية لعملنا في *الموسوعة*، بل وما كان *للموسوعة* أن تنمو لتصـل إلـى سـتة مجلـدات دون حصولنا على التمويل اللازم لتعيين مساعدات البحوث، وللتفرغ من التدريس، وتغطية تكاليف السفر، وتمويل الترجمـة، وشـراء الأجهزة والمعدات التي وفرتها لنا بأكملها منحة فورد. وقد وفرت جامعة كاليفورنيا في ديفيس الأموال اللازمة للبدء في المشروع، والمساندة التنفيذية، ومساحة مكتبية والأثاث اللازم لبداية العمل الرسمي في *الموسوعة* في عام ١٩٩٨. كما قـام العميـد سـتيفن شيفرين من جامعة كاليفورنيا في ديفيس بتمويل الخدمة الإلكترونية اللازمة لاستضافة أعمال الشبكة الإلكترونية الخاصة *بالموسوعة* (وكذلك مشروعاتي البحثية الخاصة). هذا بالطبع إضافة إلى القدر الكبير من الاستثمار المالي والعون التنفيذي الـذي قدمتـه دار النشر "بريل".

٧- المحررات والمشروع النسوي الجماعي

لقد كانت *الموسوعة* بالفعل مشروعا جماعيا مشتركا، مع وجود تقارب بين المحررات والناشـر، وفيمـا بيـنهن، ومـع مساعدات ومساعدي البحوث والمتدربات، في سبيل ابتكار مقاربة جديدة لإنتاج المعرفة الموسوعية. وعلى سبيل الإشارة إلى الجهد النسوي الجماعي الذي ضمنا في *الموسوعة* قررنا أن نضع أسماءنا جميعا بدلا من مجرد اسـم المحـررة العامـة علـى غـلاف *الموسوعة*.

وقد اشتركت المحررات منذ البداية في التزامهن بفكرة الرؤية النسوية الجماعية في العمل معا، إلا أن هذه الرؤية تباينـت بين محررة وأخرى. فقد كان مقصودا أن نأتي من أفرع معرفية متباينة ومن خلفيات ثقافية وتاريخية متباينة، ومن منظومات بحثية متباينة، ومن خبرات تخصصية وحياتية متباينة. وتتمتع كل المحررات بشخصيات قوية ولديهن مفاهيم واضـحة بشـأن الممكـن والمحال تحقيقه في البحث، إلا أننا تمتعنا جميعا بقدرة على الاستماع وإنصات إحدانا إلى ما تقوله الأخرى، واحترام الآراء المختلفة بالنسبة للموضوعات القريبة من قلوبنا. وفي الوقت الذي تعين علينا جميعا تقديم بعض التنازلات واللجوء إلى الحلول الوسـط فـي بعض المواقف، إلا أنه من المدهش قدر التوافق والاتفاق الذي خرجنا به فيما يتعلق بأهم المبـادئ الخاصـة بنظـام *الموسـوعة* وتوجهها.

إن نظام العمل معا كان يتغير بتطور ونمو *الموسوعة*، وقد تعاقدنا على تقسيم العمل فيما بيننا بشكل محدد، ولكن لم يكـن أي شيئا يتم بصورة آلية أو يخضع لقوالب متحجرة. فقد قمنا بتعديل وتغيير وتحسين نظام عملنـا وعلاقـات العمـل مـع اتخـاذ *الموسوعة* شكلها كحقيقة مادية. وقد كنا نلتقي بشكل متكرر كما نجد موثقا في هذا العرض لتاريخ *الموسوعة*، ولعـل اجتماعـات مجلس التحرير كانت هي الجزء الأكثر أهمية وخطورة في عملنا، حيث خلقت مجالا للتعاون ومكنتنا من إثارة التفكيـر الإبـداعي

الخلاق لدى بعضنا البعض، كما أن حالة الدفء وروح الزمالة ألهمتنا وأمدتنا بالحيوية والنشاط. كما علمتنا هذه الاجتماعات أيضـا أن ننصت إلى الاختلافات العميقة في مقارباتنا وهو ما تمكنا من استخدامه فيما بعد استخداما مثمرا في عمليـة إعـداد وتطـوير *الموسوعة*. ولولاها ما كان من الممكن عقد المناقشات التي كانت تتم وجها لوجه وقيام الحوار والتفكير الجماعي لتجاوز المشـاكل التي قابلناها. فقد كنا أقدر على التعامل مع المشاكل وأكثر كفاءة في إدراك عجزنا عن تجاوز مشكلة مـا، وبالتـالي كـان علينـا التوصل إلى حل وسط أو عدم التعامل معها. ومع ذلك فلعل الدور الأهم الذي لعبته هذه الاجتماعات يتمثل في صياغة رؤية ولغـة مشتركة بيننا بالنسبة لعمل *الموسوعة*. وعلى الرغم من أننا منذ البداية تشاركنا بقدر كبير في المقاربات والأفكار، إلا أننا لم نشترك على الإطلاق في رؤية مشتركة بشأن *الموسوعة*، بل تشكلت هذه الرؤية من خلال لقاءاتنا. كما لعبت اللقاءات الجانبية التي كانـت تتم بين المحررات دورا كبيرا في تيسير عملنا. وإلى جانب ذلك كنا باستمرار نقوم بالتواصل بالبريد الإلكتروني، وعادة مـا كـان يحدث ذلك يوميا بل وعدة مرات في اليوم الواحد، كما كنا نتصل تليفونيا في حالات الضرورة.

إن كل عضوات مجلس التحرير يتمتعن بحس تاريخي، ونتيجة لذلك كنا جميعا نقوم بتوثيق دؤوب للحوارات والمناقشـات التي تتم فيما بيننا وتسجيل كل ما نقوم به من أعمال. وقبل كل اجتماع كنت أقوم بإعداد ملـف لكـل محـررة يضـم محاضـر الاجتماعات السابقة، وكافة الوثائق والأوراق اللازمة للاجتماع الحالي، والمعلومات الموجودة في قاعدة بيانات المؤلفات والمؤلفين، وبرنامج العمل الحالي. وكانت النقاط التي أسجلها كمحاضر للاجتماع تملأ عادة ما بين دفترين وثلاثة، وكان من الصعب فك خطي الذي كان يزداد سوءا، وهي صعوبة لم تكن تواجه مساعدة البحوث فقط بل وتواجهني أنا نفسي، وبالتالي كانت محاولة صياغة كل ما يدور في المناقشات تستغرق مني شهورا بعد انتهاء الاجتماع. ولكنها أصبحت هي أوراق العمـل والوثـائق الخاصـة بتنظـيم *الموسوعة* فيما يتعلق باتخاذ القرارات وإعداد قوائم المداخلات وإعداد الصفحة الإلكترونية والمناقشات المعقـودة مـع المؤلفـات والمؤلفين ومع دار النشر "بريل". كما كان يتم توزيع محاضر الاجتماعات بالبريد الإلكتروني ووضعها في صفحة المحـررة فـي الموقع الإلكتروني *للموسوعة*.

وأثناء مراجعتي لكل هذه الوثائق والأوراق وجدت أننا كمجلس تحرير كنا الأشد انتقادا لأنفسنا، فقد كنا باسـتمرار نجـد عيوبا في أسلوب نظام العمل، وفي كل ما كنا نحاول إنجازه وكيفية سعينا لتحقيقه، بل وحدود معرفتنا والوقت والموهبة والمصادر والنشاط. وكنا نقضي اجتماعاتنا في مناقشة الممكن والمستحيل. وقد تضمنت عملية التحرير التفاوض والإقناع والتنازلات والعمـل بأقصى ما في وسعنا بناء على ما اتفقنا عليه. وبقدر الإمكان كنا نتخذ القرارات بصورة جماعية، ولكن أحيانا توليت أنا أو طلـب مني أن أقوم باتخاذ القرارات الحاسمة، وكنت أشعر أحيانا كما لو كنت أقود فريق تشجيع لمباراة ما أكثر من كوني أقود مجموعـة من الباحثات. وقد تبادلنا الأدوار في تشجيع بعضنا البعض ورفع روحنا المعنوية ومعدلات الطاقة والنشاط.

وقد أدى إصرار أفسانه نجمبادي المتكرر على المقاربة التاريخية إلى جعل القسـم الأول تقـديما تاريخيـا للمنهجيـات والمصادر. وقد كانت أفسانه نجمبادي تناقش باستمرار قراراتنا، بما فيها قراراتها هي نفسها، معترضة على ما فيها من اعتباطية، كما كانت ملتزمة تماما بالتمثيل الإقليمي للمؤلفات والمؤلفين إلى درجة قيامها بتعيين مساعدة تتفرغ للبحث عن مؤلفات ومؤلفين من آسيا الوسطى. ونظرا لسرعتها في القراءة والاستجابة، كثيرا ما كانت تكتشف المشاكل الموجودة في طريقنا قبل وصولنا إليها. كما أنها كانت تنبهنا باستمرار كي لا تقوم بالتمييز لصالح منطقة الشرق الأوسط وبالتالي ساعدتنا على توجيه المداخلات إلى مؤلفـات ومؤلفين ربما لم نكن سنتوجه إليهم دون توجيهها.

وقد عملت جولي بيتيت وسيتيني شامي معا لتغطية مجالي المنطقة العربية والعثمانية، وكانتا المحررتين الوحيدتين اللتـين اشتركتا في مجال اهتمامهما البحثي. وقامتا مرة تلو الأخرى بعرض الجهد والعمل الذي قامتا به في الإقليم الخاص بهمـا ليصـبح نموذجا لما يجب علينا القيام به بالنسبة لبقية أجزاء *الموسوعة*. وقد كان ترتيبهما وفحصهما وجمعهما النقدي للمداخلات جهدا وفـر علينا ساعات لا حصر لها من زمن اجتماعات مجلس التحرير. ولعلنا بالفعل ما كنا تمكنا من الالتزام بالمواعيد المتفق عليها لـولا مبادرتهما بإعداد وصياغة العمل قبل مواعيد الاجتماعات. وقد ساهمت كل منهما بمجال تخصصها في الدراسـات البينيـة بإثـارة الوعي النقدي بالعيوب الكامنة في سير العمل، وعدم حسمنا لفئات التحليل، مع تأكيدهما على ضرورة التحرك قدما. وقـد ذكرتنـا

جولي بيتيت وسيتيني شامي تحديدا بالمشاكل المترتبة على الترتيب الإقليمي، كما أوضحتا باستمرار الحاجة إلى تحدي وتفنيد تقسيم الإسلام تبعا للأقاليم، والتحولات الإشكالية لجغرافيات المداخلات.

كانت جاكلين سيابنو تفند باستمرار فكرة كون شرق وجنوب شرق آسيا مناطق الهرطقة والخروج عن الإسلام وكون الشرق الأوسط هو أرض الإسلام الصحيح. وكانت تذكرنا بالمجال الشاسع لماهية الإسلام والسبل التي يتخذها في المسائل المتعلقة بالنساء على مستوى العالم. كما ساهمت في بلورة إشكالية ما يطلق عليه البلدان المسلمة "الأصلية" و"الفرعية"، وقد كشفت مساهماتها عن السبل التي جعلت الأصل أحيانا أكثر هرطقة من الفرع. كما أثارت جاكلين سيابنو في مناقشاتنا قضية السرديات المعقدة عن الإسلام والتي تم استيعابها داخل الثقافات ذات التاريخ والديناميكيات والمجتمعات أمومية النسب، حيث نجد فيها أن الخطابات عن الجندر والحياة الجنسية والسياسة والأدب والفنون تتشكل وتتحرك في مساحات عامة تختلف بصورة مدهشة عن البلدان المسلمة الأصلية. وقد سافرت جاكلين سيابنو، رغم مرضها، من مدينة ملبورن في أستراليا إلى مدينة هارتفورد في ولاية كونيكتيكت الأمريكية لحضور اجتماع لمجلس التحرير يستغرق يومين.

لقد أضافت جين سميث لنا مجال فهم الدراسات الدينية، وظلت تذكرنا بأن موضوعات المداخلات موجهة، رغم محاولاتنا المستميتة، نحو البلاد ذات الغالبية المسلمة، ولم تكن قابلة للتطبيق جيدا في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية، أو أوروبا الغربية أو أفريقيا جنوب الصحراء. وقد لفت عملها انتباهنا إلى قلة معرفتنا بالنساء والثقافات الإسلامية في تلك المناطق. وهي فجوة واضحة للغاية حيث أن الإسلام هو الدين الآخذ في القدر الأكبر من الانتشار في الولايات المتحدة، وأن هذا النمو لا يأتي من أبناء الشرق الأوسط في الشتات. كما ساهمت في طرح المزيد من الإشكاليات في عملنا عندما أوضحت مركزية الإسلام بالنسبة لأوروبا الغربية، مع بقاء الإسلام كموضوع خفي ومغمور في تلك المناطق. وقد كان الجهد الذي بذلته في السعي للتوصل إلى الأبحاث التي تمت في هذا المجال جهدا بطوليا، وكانت حريصة على تناول المناطق التي لم تكن تعرف عنها الكثير إلى الدرجة التي جعلتها تتنازل عن المكافأة المخصصة لها وذلك لتمكن أليس هورنر من تناول أفريقيا جنوب الصحراء. وقد تولت أليس هورنر الأمر بسلاسة كما تطوعت مشكورة للقيام بأعمال تتجاوز المطلوب منها، مثل البحث عن الخرائط التي سيتم استخدامها في *الموسوعة*، وكتابة توصيف المداخلات، والمساعدة في الإعداد للاجتماعات.

وحينما أشير إلى مساهمات بعينها قامت بها محررة ما في حد ذاتها فليس القصد من وراء ذلك هو الإيحاء بأن المحررات الأخريات لم يتمتعن بنفس وجهة النظر أو لم تكن لهن مساهمات في نفس المجال، بل أشير إليها كإشارة موجزة احتفاء بالمساهمات التي يتعاون فيها الأفراد في الأعمال الجماعية. فمع كل مساهمة لكل محررة كنا جميعا نكتسب طاقة، حتى إن لم تكن الأخريات قد جاءتهن نفس الفكرة أو قمن بمساهمة شبيهة في مرحلة سابقة أو اجتماع سابق. وقد لعب هذا التعاون المشترك دورا في تحقيق التوازن عندما كان يتملكنا الإحساس بالضعف ونحن نعمل وحدنا على انفراد مما كان يدفعنا للتساؤل عما إذا كانت موافقتنا على هذا المشروع ضربا من الجنون. إلا أن الرؤية والطموح والإحساس بالمهمة والالتزام تجاه المعرفة، وكذلك تحدي الأفكار وأهمية الاستثمار في قضايا النساء والجندر، والاعتراف بقوة وسلطة الأفكار في التاريخ، وما تمتعنا به من شراكة فكرية متبادلة، كانت كلها هي العوامل التي دفعتنا للمواصلة والاستمرار.

وقد قامت كل محررة ببذل أقصى ما لديها للقيام بذلك العمل، حيث استخدمن تمويل الأبحاث الذي وفرته لهن مؤسساتهن من أجل تعيين المساعدات والمساعدين أو لتغطية تكاليف السفر لحضور الاجتماعات. كما قمن أحيانا بالإنفاق على *الموسوعة* من أموالهن الخاصة، بالإضافة إلى الاندماج في العمل على حساب النوم والراحة. وقد كان العمل يبدو هائلا ويفوق قدراتنا أحيانا من حيث نظام العمل في سبيل الالتزام بالمواعيد المحددة، وإدارة شؤون المنح، والإشراف على المتدربات ومساعدات ومساعدي البحوث (وهو ما كان كثيرا ما يتم عن بعد)، واستخدام أساليب التحالف والضغط للحصول على مساحة للعمل، والتفاوض مع الجهات الإدارية، ومع الناشرين والمؤلفات والمؤلفين والمحررات، وكذلك التعامل مع تفاصيل إقامة المكاتب ونقلها، ومواجهة مشاكل الكمبيوتر بالنسبة للصفحة الإلكترونية والحصول على المساندة الملائمة في مجال تكنولوجيا المعلومات، والحفاظ على الأرشيف والتاريخ وقاعدة البيانات – وهي كلها مسؤوليات هائلة كثيرا ما أقلقتني وحرمتني من النوم. وكان التمسك بالمشروع الفكري، رغم عبء التفاصيل الإدارية، من التحديات التي واجهتنا.

٨- القصص الإنسانية

إن مشروعا عالميا طويل المدى مثل هذه *الموسوعة* يتضمن دوما بعدا إنسانيا نادرا ما يظهر في المنتج المنشور. فنتيجة للعمل معا على مدار خمسة أعوام تقريبا حدث تقارب بين عضوات مجلس التحرير يفوق علاقاتهن قبل ذلك، حيث لم يوجد سابق معرفة بين معظمنا، ولم توجد لإحدانا سابق معرفة بكل الأخريات، ولم يوجد لإحدانا سابق معرفة جيدة بأية من الأخريات. وقد كانت تجربة مدهشة من حيث تطوير علاقات العمل فيما بيننا والتي كانت تقوم على الاحترام والمساندة وأدت إلى خلق صداقات على مدى الحياة.

وكذلك تعرفنا على العديد من الناس نتيجة للعمل، مثل عضوات المجلس الاستشاري الدولي، والمؤلفات والمؤلفين المشاركين، والناشرين، ومساعدات ومساعدي البحوث والعاملات والعاملين. وخلال تلك الفترة شهدنا في حياة كل منا أحداث الزواج والطلاق والمرض ووفاة أعضاء الأسرة والميلاد، بل وللأسف وفاة بعض المؤلفات المشاركات وعضوة المجلس الاستشاري الدولي ماجدة النويهي. فالذكريات ممزوجة بحبر طباعة *الموسوعة*، مثل قصة المحررة التي تزوجت وشاركتنا حكايتها الحافلة، وقصص المحررات اللاتي غيرن الوظيفة أو السكن أو مسار الحياة، والمؤلفات اللاتي أكملن كتابة المداخلات رغم الانشغال التام، والمؤلفة التي طلبت إعفاءها من مسؤولية كتابة إحدى المداخلات بسبب احتضار زوجها، والمؤلفة التي لم تتمكن من إكمال مداخلتها بسبب وفاة والدها، والمؤلفة التي طلبت مد مهلة تسليم المداخلة بسبب إجراء عملية جراحية لها، وأخرى بسبب مرض خطير أصاب أحد أطفالها، والمحررة التي توفي زوجها، ومحررة عايشت انتفاضة ثورية وكانت حياتها معرضة للخطر إلى أن لجأت إلى السفارة الأمريكية، ثم ما لبثت أن عادت إلى عملها كمحررة، والمحررة عضوة المجلس الاستشاري الدولي التي واصلت تقديم مقترحاتها بأسماء المؤلفات والمؤلفين أثناء معاناتها وفي أيامها الأخيرة من مرض السرطان. إنه بالفعل أمر يتطابق مع ما ذكرته إحدى المحررات في أحد اجتماعاتنا قائلة: "إن النساء على استعداد للقيام بأي شيء من أجل النسوية". وبينما استمر العمل في *الموسوعة*، إلا أنني لا أستطيع التفكير في قصة *الموسوعة* دون أن أتذكر ما شهدته من قصص إنسانية ومدى ما يشرفني أنني عايشتها وشهدتها.

٩- مستقبل مشروع *الموسوعة*

باعتبارها أول موسوعة تتولى مشروعا طموحا يتناول النساء والثقافات الإسلامية، أصبحت هذه *الموسوعة* كائنا حيا. فمنذ بدايتها المتواضعة اتسعت لتصبح موسوعة من ستة مجلدات تشتمل على ٤ ملايين كلمة، على أن تصدر تباعا بداية من المجلد الأول الصادر في خريف ٢٠٠٣، والمجلدين الثاني والثالث في خريف ٢٠٠٤، والمجلدات الرابع والخامس والسادس في خريف ٢٠٠٥. وقد أدت موضوعات المداخلات البالغ عددها ٤١٠ موضوعا، عند توزيعها على الأقاليم المختلفة، إلى توليد عدة آلاف من المداخلات.

ومع ازدهار البحوث التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية، من المتوقع أن يتم نشر هذه *الموسوعة* إلكترونيا، وستتيح الطبعة الإلكترونية الفرصة للإضافة إلى المداخلات ولأعمال المراجعة، وإضافة مداخلات جديدة، والوصول إلى المداخلات التي تم تخزينها وأرشفتها، أي سيكون من الممكن الوصول إلى الصيغ القديمة والجديدة للمداخلات لوجودها جنبا إلى جنب. وقد أدت خطة إعداد طبعة إلكترونية من *الموسوعة* إلى التخفيف عن المحررات الضغط الناتج عن عدم القدرة على العثور على المؤلفات والمؤلفين لبعض المداخلات أو عندما عجزوا عن إكمال مداخلاتهم في الوقت المناسب. حيث أن العلم بوجود فرصة أخرى لدعوة المؤلفات والمؤلفين لكتابة المداخلات التي لم يتم تناولها بعد، ولمراجعة المداخلات، وإعداد مداخلات جديدة مع نشأة مجالات وبحوث جديدة، سهل علينا أمر الاكتفاء بما لدينا وتأجيل بعض المداخلات في الوقت الحالي. ومن هنا فإننا نحث المؤلفات والمؤلفين على الاتصال بنا في حالة اهتمامهم بالمساهمة في الطبعة الإلكترونية، حيث أن إمكانية الإضافة إلى المداخلات ستصبح لانهائية (عنوان المراسلة وعنوان البريد الإلكتروني يرد لاحقا).

وقد التزمت دار النشر "بريل" والمحررات بجعل *الموسوعة* متاحة لأكبر عدد ممكن من الجماهير، كما كان أمل دار النشر ومجلس التحرير في الحصول على تمويل لترجمة المجلد الأول إلى اللغة العربية، والتي عزمت دار النشر "بريل" على إتاحتها مجانا على موقعها الإلكتروني بمجرد الانتهاء منها.

١٠- مشروع *الموسوعة* في هذا الظرف التاريخي

إن *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* هي مشروع قد آن أوانه. فالأدبيات التي تشتمل عليها *الموسوعة* بمختلف مجالاتها تتسع بسرعة، والبحوث التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية تحتل موقعا نظريا وعمليا يتلامس مع حدود العديد من الأفرع المعرفية. وفي نفس الوقت نجد أن فكرة "المرأة المسلمة" أو "المرأة والإسلام" أصبحت تتمتع بمكانة سياسية وتاريخية، وخاصة في الإعلام والبحث الغربي، وهي فكرة يتكرر اصطناعها بالنسبة لهؤلاء النساء وكثيرا ما يتم نسجها دون لمسة منهن. وتأتي *الموسوعة* في لحظة يسودها خلط وارتباك مزمن بشأن من هو "مسلم"، كما يوجد تنميط مستمر للمسلمين، ودمج متواصل بين المسلمين والعرب، وبين الإسلام والشرق الأوسط، وفي لحظة تصاعدت فيها المصالح السياسية فيما يتعلق بالثقافات الإسلامية على مستوى العالم، وقد ازداد بفعل سوء التمثيل وسوء الفهم. كما تأتي *الموسوعة* في لحظة يتم فيها استخدام النساء كنقطة اختبار لقياس ما يشكل "الحداثة". ويتم النظر إلى النساء باعتبارهن علامة والدال الأمثل على ثقافة ما وعلى أمة ما وعلى حضارة ما. كما فرض على الإسلام أن يثبت أنه عصري حديث فيما يتعلق بالنساء.

إن هذه المسائل المضللة وغيرها تجعل من *الموسوعة* عملا ملحا من عدة جوانب، إلا أن *الموسوعة* ليست مجرد رد فعل لذلك الخلط والارتباك الثقافي. وعلى الرغم من أن المعرفة تكون دوما في إطار تاريخي وثقافي وسياسي، إلا أن *الموسوعة* لابد وأن تجتاز مقاييس البحث المتخصص لا أن تخضع لأذواق العصر. فالهدف الذي تصبو إليه *الموسوعة* هو التقاط المعرفة ووضعها في إطار التاريخ، ووضع المعرفة في سياق تاريخي للمكان، وجعلها في خدمة كل من قد يستفيدون من فهم مساراتها وإنتاجها.

وهناك المزيد والمزيد من العمل الذي يجب القيام به في هذه الموضوعات الحيوية. وكثيرا ما رأينا كمحررات أوجه القصور واضحة أمام أعيننا كلما أدركنا أننا لم نكن نعلم في أحيان كثيرة كيفية العثور على المؤلفات والمؤلفين المناسبين، والكيفية الأفضل لتحديد المداخلات الخاصة بكل إقليم، وكيفية التعامل مع قلة المساحة المتاحة في *الموسوعة*، مما أعاقنا عن تحقيق رغبتنا المتفاقمة في إتاحة قدر من الكلمات للمداخلات يفوق قدرة *الموسوعة* (أو الناشر الكريم الذي ظل يضيف الكلمات إلى تعداد الكلمات)، ورغبتنا اللانهائية في إضافة المزيد من المداخلات بما يتجاوز الحدود المتاحة في المجلدات. وأحيانا كانت الطاقة والقدرة على العمل تتضاءل حتى لدى أكثرنا تحمسا في فريقنا الحماسي. وكانت هنالك توترات وتناقضات في قراراتنا عجزنا عن حلها، كما كنا نتجه في بعض قراراتنا اتجاها ما ثم نغيره تماما في قرارات أخرى. وقد اتخذنا ما اعتبرناه القرارات الأفضل بالنسبة للظروف والمادة والمصادر والوقت المتاح لنا. وعلمنا منذ البداية أنه لابد من فهم وإدراك *الموسوعة* باعتبارها مشروعا بحثيا مستمرا، وكنا على علم بأننا لن نتمكن من الإمساك بكل ما هو متاح من معرفة، فقد كان المجال يتغير باستمرار أمام أنظارنا. والبحث المتخصص ليس نتاجا كاملا لعقول كاملة، و*الموسوعة* مشروع غير مكتمل وغير كامل، وستظل دوما كذلك، ولهذا سيكتب لها الاستمرار.

إن *الموسوعة* هي الجهد الأول الذي يقوم بتلخيص أحدث ما تم التوصل إليه في مجال دراسة النساء والثقافات الإسلامية على أساس عالمي عبر المراحل التاريخية وفي الدراسات البينية. وكانت رؤية *الموسوعة* تقوم على عرض برنامج بحثي مستقبلي ولأجيال المستقبل من الباحثات والباحثين، بقدر ما كانت تقوم على استعراض كل ما هو معروف عن النساء والثقافات الإسلامية. ونأمل أن تعمل *الموسوعة* على تعزيز قيام أعمال جديدة وخاصة لما ستقوم به من تشجيع لشباب الباحثات والباحثين لتناول التحديات الكامنة والصريحة بشأن تطور سير العمل في مشروع *الموسوعة*.

وخلال تصورنا *للموسوعة* باعتبارها مشروعا مستمرا أدركنا أنها يمكنها ويتعين عليها أن تستمر، وسوف تستمر حتى في غياب من بذلن منا الجهد الأكبر في صياغة وتشكيل فكرة *الموسوعة*. وقد عمل معنا في *الموسوعة* خمس محررات ومحررين من دار النشر "بريل" في فترات مختلفة، وقدم ثلاثة منهم القدر الكبير من الوقت تجاه المشروع. وربما تطرأ تغيرات أيضا على مجلس

التحرير، وهو في الواقع الجانب الرائع والثري الذي يتميز به إنتاج المعرفة الموسوعية، حيث أنها عملية لا تعتمد على شخص واحد بالتحديد بل على الجميع. وكل من عمل منا في *الموسوعة* قام بعمله بحماس والتزام شديد، كما أننا نرحب بأشخاص جدد للانضمام إلى هذه المغامرة الرائعة.

وأعتقد أنه يمكننا القول بأننا قد تمسكنا بأمانة بالرؤية والحلم الخاص *بالموسوعة*، بأن نلهم قراءها بالمساهمة في لحظة من لحظات القوة في مجال الدراسات النسائية. كما نرحب بالقراء ليأخذوا ما هو متاح في هذه المجموعة غير العادية مما هو معروف في هذا المجال، وأن يمضوا قدما نحو اكتشاف مساحات جديدة في تسمية وتأطير وتحليل وفهم ما هو معروف وما يمكن أن يصبح معروفا بشأن النساء والثقافات الإسلامية. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف نتوجه إلى الكاتبات والكتاب، الذين يحملون أفكارا لموضوعات المداخلات أو من الراغبات والراغبين في إعادة تناول المداخلات القائمة حاليا، ونحثهم على الاتصال بنا عن طريق دار النشر. وندعوكم إلى مواجهة التحدي الخاص بإنتاج المعرفة الموسوعية، أي موسوعة جديدة للنساء والثقافات الإسلامية.

سعاد جوزيف (Suad Joseph)
ديفيس، كاليفورنيا
مارس ٢٠٠٣
ترجمة: هالة كمال

عنوان البريد الإلكتروني للموسوعة لدى دار النشر "بريل": ewic@brill.nl
عنوان مراسلة دار النشر "بريل": Brill, PO Box 9000, 2300 PA, Leiden, The Netherlands
الموقع الإلكتروني للموسوعة في جامعة كاليفورنيا، ديفيس: http://sjoseph.ucdavis.edu/ewic

المنهجيـات والمنظومـات والمصـادر
لدراسة النساء والثقافات الإسلامية

المداخلات تبعا للموضوع

نشأة الإسلام
من القرن السادس إلى القرن التاسع الميلادي

تتيح النصوص الدينية والأدبية معلومات مفيدة لدراسة حياة النساء وقت ظهور وتأسيس الإسلام كديانة وحضارة، تقريبا من القرن السادس حتى التاسع الميلادي. إلا أنه بسبب ندرة المصادر فإن الواقع المعيش والحقائق الفعلية في حياة النساء خلال هذه الفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي لم ينل حظه الوافر من الدراسة الكاملة، وهذا من أسباب النتائج المتناقضة التي يخلص إليها الباحثون والباحثات حول تأثير الإسلام على النساء ومسألة الجندر. إن الجدل نفسه حول النساء والإسلام هو جدل ينتمي إلى العصر الحديث بمعنى أنه انبعث نتيجة للاستعمار ولمحاولات التحديث التي قامت بها الحكومات المتعاقبة تحت الوصاية الغربية، واعتناق الحداثة كأيديولوجيا وثقافة الدولة القومية المركزية. هل تسبب الإسلام في مقاومة المجتمعات المسلمة لهذه الحداثة؟ هل هو الإسلام الذي أرسى النظام الأبوي الذي عاشت النساء المسلمات في ظله؟ ما هي الإشكاليات والقوانين المحددة التي أعاقت تقدم النساء المسلمات؟ وهل يكمن الحل في القوانين العلمانية وحقوق الإنسان؟

في محاولات الباحثين والباحثات للإجابة على هذه الأسئلة أشارت نظرياتهم وفرضياتهم إلى التغيرات الاجتماعية الاقتصادية المصاحبة لتأسيس الإسلام، مثل كيفية تحول المجتمع القبلي من نظام جماعي للملكية إلى اقتصاد تجاري ربحي، وقد نتجت مثل هذه التحولات في المؤسسات الاجتماعية عن آثار ملحوظة على مكانة النساء وعلاقات القوى بين الجنسين أي علاقات الجندر. وقد رأى بعض الدارسين في الإسلام استمرارا لتراث شبه الجزيرة العربية من قبل وأشاروا إلى تأثير الثقافة اليهودية - المسيحية والموروثات الفارسية التي عاشت في جزيرة العرب قبل الإسلام. وهناك نظريات أخرى أعطت ثقلاً أكبر لتأثير الحضارتين البيزنطية والفارسية على الإسلام خلال وبعد فترة الفتوحات الإسلامية في الأراضي والأقطار السابقة على هاتين الإمبراطورتين.

وهكذا تراوحت النتائج المستخلصة بين اعتقاد راسخ لدى المسلمين أن الإسلام أدى إلى تحسن هائل في أحوال النساء، وبين بعض المنتقدين الذين رأوا أن الإسلام قد زاد من القيود الأبوية التي كانت موجودة في جزيرة العرب من قبل. واعتقد آخرون أن الإسلام أحدث قطيعة حاسمة مع الماضي، عندما كانت المجتمعات العربية أمومية حيث تمتعت النساء بأشكال من الحرية وبسلطة نسبية، وأنه أنتج نظاما جديدا تخضع النساء فيه لطاعة وسيطرة الآباء والأزواج وأعضاء الأسرة الآخرين من الذكور. واتخذت هذه النماذج التحليلية السابقة من الدين عاملا أساسيا في تحديد وتشكيل علاقات الجندر وثقافة هذه المجتمعات التي عاشت النساء في ظلها، كما ركز الجميع على شبه الجزيرة العربية كنقطة انطلاق لفهم حياة النساء المسلمات منذ بداية الإسلام وفي مراحله اللاحقة. ورغم تركيز هذه المقالة على السنوات الأولى من الإسلام في جزيرة العرب، يجدر الإشارة إلى أن تاريخ العالم القديم الذي شهد توسع الإسلام في أراضيه يعد جزءا أساسيا من الحضارة الإسلامية الوليدة. وسيتم أولا تحليل حياة النساء الفعلية قبل ظهور الإسلام، ثم رصد التغييرات التي حدثت في الفترة التالية لذلك مباشرة وتلك التي تلت الفتوحات الإسلامية.

النساء في الجزيرة العربية قبل الإسلام

يستخدم المسلمون مصطلح "الجاهلية" لوصف جزيرة العرب قبل الإسلام، على اعتبار جهل الناس فيها بالله ورسوله محمد (ص) والقرآن. وتتكون شبه الجزيرة العربية من مساحات شاسعة من الصحراء وسلاسل الجبال الجدبة مع وجود بعض الوديان الخصبة التي تتغذى على سيول الأمطار التي تسقط على الجبال. كان البدو يتنقلون من واد إلى آخر لرعي القطعان، التي كانت في الغالب من الإبل المناسبة لحياة الصحراء والخرفان والماعز. فشكّل الرعي إذا أهم نشاط اقتصادي لديهم، وتبعتها الزراعة في الواحات والوديان الخصبة - خاصة نخيل التمر. وكانت التجارة نشاطا آخر اكتسب أهمية كبيرة في القرن السابق على ظهور الإسلام. أما بخصوص العقيدة، فكان معظم العرب "أرواحيين" يعتنقون مذهب حيوية المادة ويعبدون الأوثان، وكانت مكة مركز

هذه العبادة كما تواجدت بعض القبائل اليهودية التي استوطنت المناطق حول المدينة (كان اسمها يثرب قبل هجرة الرسول (ص) إليها في عام ٦٢٢م). كما كانت المسيحية معروفة أيضا في جزيرة العرب إلا أنها لم تكن منتشرة.

شكل نظام القبيلة البناء الاجتماعي الأساسي لحياة العرب، فالقبيلة تتكون من مجموعة عشائر مرتبطة ببعضها على أساس من الولاء المطلق للقبيلة التي تضمن الحماية لأفرادها من هجوم القبائل الأخرى، وهو الأمر الذي كان يمثل مصدر تهديد مستمر. وكان المجتمع العربي أبوياً نتيجة لمهمة الرجل الرئيسية في الحماية، رغم أن النساء تواجدن في الغزوات وأظهرت شجاعة وجلدا. وكانت الصورة المثالية أن يتحلى رجال القبيلة ونساؤها بـ"المروءة"، وهو اصطلاح يشمل مفاهيم الشهامة والشجاعة والكرم والقوة الجسمانية ونزاهة الشخصية والولاء. ويجسد "عنترة" البطل الملحمي قبل الإسلام هذه الشخصية الرجولية المثالية: كان فارع الطول ، قوي البنية، ذا شخصية قوية وشجاعة وولاء كبيرين. أما شخصية المرأة المثالية فهي لا تختلف عن ذلك كثيرا (أبو حديد ١٩٧٠، Richmond 1978). يصف الشاعر عمرو بن كلثوم مثل هذه المرأة بأنها تميل مع الفرسان، يضيء وجهها بالعزيمة، معتلية جوادها (السيوفي ١٩٩٠، ٢٢-٢٣)، مؤكدا بذلك الروايات عن نساء يركبن الجياد في الحروب ويهاجمن أعداء القبيلة أو يشتركن في حماية قبيلتهن ضد هجوم خارجي (السيوفي ١٩٩٠، ١٩). ولأن العشائر كانت تعيش على مقربة من بعضها ويعتمد أفرادها على بعضهم البعض كان من المستحيل الفصل بين الجنسين، واستدعى ذلك نشأة خطاب أخلاقي خاص يسمح بالاختلاط الحر بين رجال ونساء القبائل. وكانت المرأة العربية قبل الإسلام تنال الإعجاب بسبب جمالها وأنوثتها ولكن أيضا لعفتها، واعتمد شرف القبيلة على هذه العفة فوجب عليها أن تظل عفيفة لا يمسها رجل حتى الزواج، ورغم أن البعض يرى في وضع الاختلاط الحر بين الجنسين دليلا على أن مجتمع ما قبل الإسلام لم يكن أبويا، إلا أنه في حقيقة الأمر كان من المطلوب والمتوقع دائما من المرأة "العفة" الجنسية والإخلاص حتى وهي موضوع لأشعار الحب والغزل. ومن الأمثلة الموجودة الشاعر حكم الوادي الذي يخاطب محبوبته في ليلة عرسها واصفا إياها بأنبل وأطهر بنات جنسها (ابن عبد ربه ١٩٨٣، ٦١)، والشاعر جميل يصرح إلى محبوبته بثينة أنها لو كانت وافقته على طلباته غير الأخلاقية لكان قتلها. فهذه أمثلة على القواعد الأخلاقية المطبقة على النساء، والتي انتقلت لاحقا إلى الإسلام (al-Jahiz 1980, 16).

ولم يكن انعزال النساء فكرة أو ممارسة واردة في جزيرة العرب قبل الإسلام ولا في بدايته، فقد كان ذلك أمرا مستحيلا في نطاق القبيلة الواحدة، ولكن تواجد عزلهن واحتجابهن في حالة حضور رجال أغراب من قبائل أخرى. فكان لابد من الحفاظ على شرف العشيرة - وهو جزء أساسي من الولاء لها - على جميع المستويات، بما فيها علاقات القوى بين الجنسين، وكان من المتوقع أن يظهر جميع أفراد القبيلة هذا الولاء تحت كل الظروف والأحوال حتى في الأسر. وكانت الأسيرة تنال الإعجاب إذا قتلت نفسها (صباغ ١٩٧٥، ١٥٠) ومن المتوقع منها أن تستغل أية فرصة للهرب، فعلى سبيل المثال تم مديح أم سلمة الكنانية لهروبها من الشخص الذي أسرها ولعودتها إلى قبيلتها حتى بعد أن تزوجها وعاشت سعيدة معه طيلة أحد عشر عاما وأنجبت منه عددا كثيرا من الأطفال (القاسمي ١٩٨٠، ٢٤-٢٥). أما أول حادثة وأد للبنات فقد قام بها شيخ قبيلة في كندة عندما رفضت ابنته ترك الرجل الذي أسرها، فاستمر والدها في قتل عشرة من بناته حتى لا يجازف بحدوث مثل هذا العار في المستقبل (صباغ ١٩٧٥، ١٥١). وهذه الصلة الوثيقة بين وأد البنات وشرف القبيلة مستمرة حتى الآن في شكل جرائم الشرف لدى بعض القبائل العربية، وهي من بقايا ممارسات الجاهلية التي حرمها الإسلام بشدة.

كانت عقود الزواج تتم بصفة عامة على حسب احتياجات القبيلة، فلكل قبيلة قواعدها الخاصة واحتياجاتها في تشكيل تحالفات بداخلها أو مع القبائل الأخرى. وكان يتم زواج أولاد وبنات العموم، أو يتم تحريمه مثلما كان الحال مع قبيلة عُذرة، ويبدو أن العرب عرفوا الآثار الضارة الناجمة عن زواج الأقارب، فهذا شاعر من شعراء ما قبل الإسلام يقول ما معناه: تركت زواج ابنة عمي وهي محبوبتي خوفا من أن يلحق بي الخزي من ذريتي (صباغ ١٩٧٥، ١٣٩). كما كان من الضروري لإتمام الزواج وجود مرسال يضمن صدق نوايا العريس ويشهد أنه حائز على دعم من قبيلته (القاسمي ١٩٨١، ١٨)، واستلزم نظام الحفاظ على شرف القبيلة زواج أفرادها مما هم كفء لهم أو على قدم المساواة، لأن علاقات القوى بين القبائل وبعضها كانت تعتمد على هذه التحالفات، ولذلك ما كان من الممكن ترك أمر الزواج تبعا لمشاعر أي من الرجل أو المرأة، رغم حدوث مثل هذه الزيجات. وقد اعتمد الزواج عند العرب قبل وبعد الإسلام على عنصر الكفاءة في الدين والعرق والطبقة الاجتماعية والحرية (من العبودية)، وكان

يشترط أخذ رأي المرأة خاصة إذا كانت "رشيدة " (أبو حديد ١٩٧٩، ٦). فلا نرى أي اعتراض مثلاً على رفض الخنساء لخطاب كثيرين كانوا مقبولين لدى أبيها، وهي شهيرة الصيت المعروفة بعقلها وحكمتها وكونها مُداوية (القاسمي ١٩٨١، ١٢). وهكذا استمرت الممارسات الجماعية والفردية في تشكيل أساس "العرف" بالنسبة لعلاقات الجندر في المجتمع الإسلامي.

النساء في فجر الإسلام

طرأت تغيرات ملحوظة في صدر الإسلام على المكانة التي تمتعت بها النساء، واختلفت هذه التغيرات حسب قبائل معينة. كانت مكة - حيث ظهر الإسلام أول مرة - تمر بتغيرات هائلة في بنيتها الأساسية بسبب النشاط الزائد للتجارة وصعود نجم قريش باعتبارها أقوى قبائل مكة، فسيطر صفوة تجار قريش على تجارة الشمال مع سوريا واحتكروا مكاسبها. وهكذا بدأ نظام اقتصادي جديد يعتمد على الربح المالي يحل محل نظام العدالة الاجتماعية الذي عادة ما يميز نسق القبيلة، وبالتالي أدت الاختلافات الطبقية وتلك التي نشأت بين الجنسين إلى ظهور مشاكل اجتماعية خطيرة. هناك وجهة نظر تقول إن القوانين الإسلامية المنظمة للعلاقة بين الجنسين كان المقصود منها تصحيح الأوضاع الظالمة والصعبة التي يواجهها الضعفاء والفقراء والمساكين والصغار واليتامى والنساء بسبب قهر وجشع الطبقة الأرستقراطية الصاعدة بمكة. أما في المدينة حيث تطور الإسلام منذ بدايته في شكل "الأمة"، كانت النساء يملكن قوة أكبر، فبينما كان الزواج بمكة يتطور في اتجاه النظام الأبوي خاصة في النسب العائلي، إلا أنه ظل أموميا بالمدينة. وليس واضحا مدى هذه التغيرات بالتحديد، ولكن بمقدورنا فقط الإشارة إلى خطوط أو اتجاهات عريضة بهذا الشأن. يبدو أن النظام الأمومي المحلي كان هو القاعدة، على الأقل حتى وقت ميلاد الرسول محمد (ص)، فقد استمر هو وأمه أمينة يقيمان عند قبيلتها بينما كان أبوه عبد الله يزورها بين الحين والآخر، ثم انتقل الطفل محمد بعد وفاتها للمعيشة مع جده لأبيه (وكان أبوه قد مات قبل ولادته).

أما النظام الجديد الذي بدأه الإسلام في هذه الفترة الانتقالية عندما أخذ نظام رأس المال التجاري يستقر كنظام رئيسي للتبادل، باعتباره امتدادا للنسق القبلي ولكن داخل إطار يسمح بدمج التحولات الجديدة. وكما هي العادة في مثل هذه المراحل الانتقالية، استمرت بعض الأعراف والتقاليد كجزء من الثقافة وتم إدخالها ضمن قوانين النظام الجديد. ويتسق تناول الإسلام للزواج مع التشكيل الاجتماعي الذي أرسى دعائمه الرسول (ص) واتبعه خلفاؤه من بعده. وأصبح التضامن والولاء للأمة بمثابة قيم مركزية وتمحورت التشريعات القرآنية الخاصة بالجنسين حول مسائل الملكية وتوزيع الثروة، وظل الهيكل الخاص بالعشائر هو أساس القوة في "الأمة" الجديدة. وتوضح الصلات بين القوانين الإسلامية وبعضها فيما يخص الميراث والزواج والملكية الاهتمام الرئيسي بهذه المسألة، فعلى سبيل المثال توجهت قوانين الزواج في القرآن إلى التأكيد على نقاء العصب والنسب اللذين يعتمد عليهما الميراث. وتتعدى أهمية النسب (بمعنى القرابة والسلالة) مجال العائلة الواحدة - سواء الصغيرة أو الممتدة - كما نفهمها اليوم، لأن تلك القوانين قد أرست دوائر من علاقات القرابة تتمحور حول "العصب" الرئيسي كقاعدة للنسب، وتتكون من أعمام وأخوال وعمات وخالات وأبنائهم وبناتهم جميعا لهم حقوق في الميراث بدرجات متفاوتة (مالك بن أنس ١٩٩٠، ٧٦). كما نبه القرآن إلى نصيب كل من التابعين والعبيد والقصّر تحت الوصاية في الميراث: "ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فأتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شئ شهيدا" (سورة النساء، الآية ٣٣). هنا إذا نرى أهمية العشيرة الممتدة والتابعين لها أو المعتمدين عليها. وهكذا فإن القرآن حدد قواعد الزواج على حسب قرابة الدم والعصب، وفرّق بين درجات القرابة التي تحرّم الزواج بين أفرادها من تلك الدرجات المسموح بها، فيحرم الزواج من الأمهات والأخوة والأخوات والعموم والأخوال والعمّات والخالات والآباء والجدود والجدات، ولكنه يحل أولاد وبنات العموم والأخوال (أو العمات والخالات). وبسبب قرب أفراد العشيرة الواحدة من بعضهم في أحوالهم المعيشية تم إرساء قواعد لحفظ السلامة في علاقاتهم والحد من أية تجاوزات جنسية، كما حرم كذلك "أمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورا رحيما" (سورة النساء، الآية ٢٣).

إن المقصود من النظام الأخلاقي الذي أرساه الإسلام - والذي تطلب ترشيد الحياة الجنسية من خلال فرض قواعد معينة للزي والسلوك والاختلاط المحدود بين الجنسين - هو التأكيد على عدم حدوث أي خلط في صلات النسب الأبوي. وكان يتم

الاعتراف عادة بنسب الطفل إلى أبيه على أساس الفقه (العسقلاني ١٩٨٧، ٩، ٣٣) كما كان الحال في معظم جزيرة العرب أثناء الجاهلية، إلا في حالات التبني أو المُلاعنة عندما ينكر الأب نسب الطفل إليه قسما فيصبح عندئذ معروفا باسم الأم. ويعتبر قبول القرآن بممارسة الملاعنة استمرارا للتقاليد الأمومية قبل الإسلام، وكذلك نظام العدة - وهي فترة ثلاثة أشهر للمطلقة لا يمكنها فيها الزواج مرة أخرى ويستمر طليقها في إعالتها حتى يتم التأكد من عدم وجود حمل - التي تمثل آلية أخرى مأخوذة عن فترة ما قبل الإسلام للتأكد من صحة النسب وعدم اختلاطه.

حرم الإسلام أنواعا من الزواج تضمنت زواج المرأة من أكثر من رجل في آن واحد وزواج الرجل بأي عدد يريده من النساء. فقد حدد الإسلام عدد الزوجات بأربع: حيث تذكر آية التعدد "مثنى وثلاث ورباع" (سورة النساء، الآية ٣) وحدد الفقه أربع زوجات على أنه العدد المسموح به لزيجات الرجل في وقت واحد. وتوجد في النص القرآني جملة شرطية مفادها أنه في حالة عدم استطاعة الرجل العدل بين زوجاته فليتخذ زوجة واحدة فقط، ثم ينص القرآن أن هذا العدل يكاد يكون مستحيلا. والآية محط جدل واسع، حيث أن الرسول (ص) نفسه لم يطلق زوجاته اللاتي تجاوز عددهن الأربعة، كما أنه من غير الواضح ما إذا كان الصحابة الأوائل قد اتبعوا هذه القاعدة أم لا. وربما يكون تحديد أربع زوجات باعتباره العدد الشرعي للزوجات قد تم تطبيقه كقاعدة عامة بعد وفاة الرسول (ص) كما هو الحال مع الزواج المؤقت (زواج المتعة) الذي منعه الخليفة عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين، وذلك بالرغم من أن الآية في حد ذاتها تخص حماية مصالح الإناث اليتامى اللاتي هن تحت وصاية رجال وتبيح الزواج منهن، كما تحث الآية الرجال على أفضلية البحث عن زوجات أخريات أو الزواج من ملك اليمين .

كان الرجال يطلقون نساءهم قبل الإسلام مرات كثيرة كما يهوون، ثم حدد الإسلام عدد الطلقات باثنتين، وعند الثالثة على المرأة أن تتزوج رجلاً آخر قبل أن تعود إلى زوجها المطلق. وهناك قراءة تفيد بأن القرآن يعطي سلطة التطليق للزوج أو الزوجة: "الذي بيده عقدة النكاح" (سورة البقرة، الآية ٢٣٧)، رغم أن الفقه قد فسر هذا على أنه يمثل سلطة الزوج في الأساس. وللزوجة حق الكفالة والنفقة خلال فترة العدة، وقد تم تنظيم قوانين وتشريعات تخص الطلاق (سورة البقرة، الآيات ٢٢٩-٤١). ويفرض القرآن على الرجال احترام الزوجات اللاتي يطلقونهن أو اللاتي يرغبن في الطلاق منهم (سورة الأحزاب، الآية ٤٩). وقد تعامل القرآن مع موضوع الجنس بطريقة مباشرة، فعلى الرجال احترام الحاجات الجنسية للزوجات وحقوقهن في الإشباع الجنسي كما حثهم على شرعية التمتع بزوجاتهم، ولكن ألا يستخفوا بالجنس أو يقتربوا من زوجاتهن دون استعدادهن لذلك (سورة البقرة، الآيات ٢٢٢-٢٢٣).

حاربت النساء المسلمات - تماما مثل أخواتهن قبل الإسلام - إلى جانب الرجال ضد الكفار، وقدمن لهم العون بإحضار الماء للسقاية ونقل الجرحى من ساحة القتال لمداواتهم. فقد حاربت صفية بنت عبد المطلب مثلاً في غزوة بدر، وجُرحت في أُحد عندما أنقذت حياة الرسول (ص) وتلقت طعنة رمح كانت موجهة إليه (سويد ١٩٩٠، ٢٨-٣٣)، وكذلك نسيبه بنت كعب الصحابية الشهيرة التي اشتركت في غزوات المهاجرين الأولى وكانت من القائدات اللاتي بايعن الرسول في العقبة وحاربت في غزوة بدر وفي حروب الردة، ويحتوي قاموس ابن سعد للسير والتراجم على أسماء العديدات من الصحابيات المتميزات في هذا المجال. أما زوجة الرسول (ص) خديجة بنت خويلد فتوصف بأنها ذات شرف وجاه وثراء من خلال تجارتها مع سوريا ، التي بلغت في قيمتها درجة عالية تضاهي بضائع وتجارة قريش نفسها. كانت خديجة تعين لديها الرجال "وتدفع المال مضاربة" (ابن سعد، بدون تاريخ، ١٦). إن تواجد النساء بالأسواق واهتمامهن بالتجارة كان جزءا طبيعيا من حياة جزيرة العرب، وحتى اليوم نجد أن النساء يرعين الماشية ويغزلن الأقمشة الصوفية للخيام والملابس لبيعها في السوق. وشكلّت النساء كذلك أهمية كبيرة في قطاع العمل الزراعي كما في سائر أنحاء العالم خاصة في الأقاليم والبلاد التي انتشر فيها الإسلام من شمال أفريقيا حتى الهند. ولا تشير النصوص القرآنية الخاصة بالزراعة لأي جنس بالتحديد ولكن تستخدم صيغة المذكر (العام أو الشامل). أما نصوص الأحاديث الشريفة فهي تشير بوضوح إلى انخراط النساء في الزراعة كعمل واستثمار، حيث بلغنا عن عبد الحامد بن محمد عن الزبير أن جابر قال أن عمته عندما طلقت أرادت الخروج إلى نخيلها ولكن أتى رجل ينهاها عن ذلك، فذهبت إلى الرسول فقال لها (ص) أن تذهب وتحصد التمر من نخيلها ثم تدفع منه صدقة لتكسب ثوابا (*سنن النسائي*، باب الطلاق، الحديث ٣٤٩٤).

كما يعطي القرآن أهمية مساوية لعمل النساء: "ولا تتمنوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شيء عليما" (سورة النساء، الآية ٣٢). وبينما يحرم القرآن صراحة أعمالا بعينها إلا أنه لا يربط بين هذه الأعمال وأية نوعية محددة تقوم بها النساء، حيث تتكرر موضوعات عن البيع والشراء والمقايضة وتوقيع العقود وزرع الحبوب والحرث والحصد وغيرها بدون أي دليل أو إشارة إلى عمل مخصص للنساء فقط. وتذكر الأحاديث أنواع معينة من الكسب محرمة على كل من الرجال والنساء لأن مكمن الاهتمام الرئيسي هو في كون العمل أخلاقيا أولا، وكذلك في بناء معيار أخلاقي يحكم كسب العيش، حيث أن أي عمل يجب أن يكون أخلاقيا وحلالا. ويؤكد الحديث الآتي هذه الفرضية الأساسية: "روى عبد الصمد بن الفضل أن رسول الله حرم الكسب من بيع الكلب والفصد والبغاء وأجر ثيران الاستيلاد" (*مسند أحمد ، باقي مسند المكثرين*، حديث ٨٠٣٩). وقد تم تحريم البغاء بالنسبة للنساء عن طريق ذكر عدم إكراههن عليه، وهذا يسلط الضوء على الحالة المستضعفة للنساء قبل الإسلام: "ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا" (سورة النور، الآية ٣٣).

ثقافة العصر الوسيط والخطابات الاجتماعية حول النساء

بينما يرسم القرآن مثلا عليا للنساء في إطار أخلاقي وديني وروحي، فإن أدبيات العصر الوسيط على العكس من ذلك تبني معايير جسدية للأنثى أو المرأة المثالية، ومعنى هذا تباين كل من مجالات النظرية والخطاب والممارسة الفعلية عند دراسة تاريخ النساء. ورغم أن الفقه يعطي الانطباع أن النساء كن معزولات ومحجوبات، فإن الأدلة من الواقع المعيش للنساء في العصور الوسطى وما بعدها تشير إلى دورهن النشط المستمر في الحياة الاجتماعية في العالم الإسلامي.

تم تشجيع الرجال على الزواج بالمرأة المؤمنة التقية تفضيلا على المرأة الجذابة (سورة البقرة، الآية ٢٢١)، كما تم إرساء قواعد أخلاقية صارمة لكل من الرجال والنساء بشروط مشابهة للسيطرة على العلاقات الجنسية: "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم"، ويتبعها "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن" (سورة النور، الآية ٣٠-٣١). وبينما جعل القرآن للرجال والنساء مسؤولية مساوية للخلاص أمام الله، فإن الفقه في هذه الفترة التاريخية توسع في تأسيس منظومة إسلامية رسمية اعتبرت النساء الجنس الأضعف الذي يحتاج إلى حماية خاصة، وعلى الرغم من أن كلا الجنسين في الأساس متساويان أمام الله لكن أصبح المتوقع من النساء أن يُكْبرن أزواجهن ويعتبرنهم المثل الأعلى والقدوة لمجرد اختلافهم عنهن من الناحية الاقتصادية والبيولوجية، وتم تعميم الأفضلية على جنس الرجال كافة ("وللرجال عليهن درجة"، سورة البقرة، الآية ٢٢٨) وذلك بناء على التزاماتهم المالية والرعاية الأكبر تجاه النساء، مما يؤدي إلى قيام تراتبية على أساس الجنس (سورة النساء، الآية ٣٤).

لقد توسع الفقه في مسائل علاقات القوى بين الجنسين بطرق أخرى عديدة استجابة للثقافات والتقاليد الجديدة التي تداخلت مع الحضارة الإسلامية الوسيطة، وهنا يأتي موضوع العبيد أو العلاقة بالجواري مثالاً على ذلك: فبينما لا يحرم القرآن العبودية مباشرة إلا أنه بالتأكيد يدينها، كما أن سنة الرسول (ص) وسلوك الصحابة الأوائل يمثل نموذجا يحتذي به في كيفية استخدام ثروة الفرد الخاصة لشراء وعتق العبيد واحدا تلو الآخر. إن القرآن يشرّع إقامة العلاقات الجنسية داخل إطار الزواج فقط: "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين" (سورة المائدة، الآية ٥). إلا أن الفقه في العصور الوسيطة توسع في تأويل الجنس المسموح به قانونا ليشمل العلاقات المشروعة سواء كانت بالزواج أو التسري بمحظيات وجوار، فبدلا من فهم واعتبار إثم الزنا أنه الممارسة الجنسية خارج إطار الزواج -كما هو واضح في القرآن الذي يقرر عقوبات شديدة مساوية على جريمة ارتكاب الزنا من الجنسين (سورة النور، الآية ٣)- فقد رأى الفقهاء أن العلاقات الجنسية مع الجواري خارجة عن إثم الزنا. وبينما يتحدث القرآن على النساء الجواري باعتبارهن شريحة يصلح الزواج منهن، فإن فقه تلك الحقبة يبذل كثيرا من الوقت والجهد في مناقشة القواعد التي تخص هؤلاء الجواري ومعاملتهن من قبل الذين يملكونهن، وهو كم هائل من الأدبيات مما يعكس انشغال الفقهاء بتلك المسألة ومما يشير إلى التعقيد الذي

تعرضت له مكانة النساء بعد انتشار الإسلام في أقاليم تمارس تملك الجواري والتسري بهن كجزء من الحياة العادية والثقافة السائدة.

وتعتبر هذه النظرة الأبوية المقيدة لعلاقات القوى والاختلاف بين الجنسين في فقه العصور الوسطى متوقعة نظرا لنمو الأمة الإسلامية وتطورها إلى إمبراطورية ممتدة الأطراف تضم تقاليد وموروثات متعددة ومؤسسات أخذت تتبلور بمرور الوقت. كانت شبه الجزيرة العربية في غالبيتها صحراء شاسعة حيث تقيم العشائر بالقرب من بعضها وأفرادها معروفون جيدا، وكان شرف القبيلة هو العنصر الذي يحافظ على تماسك النسيج الاجتماعي، بينما ازدحمت المراكز الحضرية بغرباء يتعاملون ويتفاعلون مع بعضهم البعض وساد اقتصاد تجاري نشط للغاية. كان التحجب والعزلة لنساء الطبقتين المتوسطة والعليا موجودا في مدن الشرق الأوسط قبل الإسلام فاستمر حتى بعد دخوله إليها، وربما تأكدت هذه العزلة في أنظمة أبوية حرصت على الفصل الصارم بين الجنسين، وذلك على عكس الحال في الجزيرة العربية بداية عندما تواجد الاختلاط ومن ثم تقدير واحترام كل جنس للآخر. ولذا يحتمل أن انتشار الأحاديث الموضوعة (الملفقة) حول علاقات القوى والاختلاف بين الجنسين في العصر العباسي الأول بالذات كان نتيجة لهذا الفصل بين الجنسين وما يتبعه من الشكوك وانعدام الفهم والتقدير المتبادل. وتنسب هذه الأحاديث إلى الرسول (ص) أو صحابته، ولكنها في الغالب أحاديث ملفقة تستند على نوادر شعبية. فهناك حديث منسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب: إن الصفات السيئة في الرجل هي ذاتها أحسن الصفات الموجودة في المرأة: البخل والغرور والجبن. فعندما تكون المرأة بخيلة فهي تحافظ على مالها ومال زوجها، وعندما تكون مغرورة فهي تنأى بنفسها عن أن تتحدث مع أي فرد بقول خاضع يثير الريبة، وعندما تكون جبانة فهي ستبتعد عن كل شئ ولا تغادر منزلها وتتحاشى أي ظروف مريبة خوفا من زوجها (الغزالي ١٩٩٠، ٣٦). ورغم خلو القرآن من مفهوم "الخطيئة الأولى" فإن الفقه مع ذلك قد حمّل المرأة عبئا ثقيلا من الذنوب: المرأة عورة (بمعنى ضعف وعري وأعضاء تناسلية) وعندما تخرج يصاحبها الشيطان، ولذا يجب أن يتم عزلها لحماية الرجل منها (الجبري ١٩٨٣، ٩٢-٩٣). ومن أكثر الفقهاء تشددا ونقدا للنساء في العصور الوسطى هو الفقيه الحنبلي ابن الجوزي الذي يمثل نوعية هذا الخطاب الفقهي حول الجنسين، والذي استشهد بقول الرسول (ص) عندما سئل "ما أحسن شيء للمرأة" أنه أجاب "ألا ترى رجلا ولا يراها رجل" (الجبري ١٩٨٣، ٣٩-٤٠). وهو ينصح النساء ألا يغادرن منازلهن فحتى لو لم يقصدن أي إثم أو شر "فالناس لن تأمن منهن"، وإذا اضطرت المرأة إلى الخروج بعد أخذ إذن زوجها فهي تخرج في "هيئة رثة محترزة من أن يُسمع صوتها، وتمشي على جانب الطريق وليس في منتصفه" (الجبري ١٩٨٣، ٤). وفي كل هذا تناقض هائل مع الحقبة الإسلامية الأولى عندما تواجدت صحابيات الرسول (ص) بحضورهن الصلوات بالمساجد وعندما أثبتن بيعتهن له وحاربن في الغزوات بجانبه وأعلنّ عن آرائهن بصراحة ووضوح.

ومع ذلك يجب أن نعتبر هذا الخطاب الفقهي كمحاولات من الفقهاء لتأسيس قاعدة أخلاقية معينة، لا كانعكاس أو تصوير حقيقي للحياة الفعلية المعاشة للنساء في هذه الفترة. وللأسف فإن قلة السجلات الأرشيفية من العصر الأموي والعباسي تجعل دراسة الواقع عن حياة النساء بتفاصيله صعبة، ولكن وجود هذه السجلات في فترات تاريخية لاحقة إلى جانب كتب "الطبقات" (السير والتراجم) وأنواع الأدبيات الأخرى تظهر لنا أن معظم النساء كن يمارسن حياة نشطة فعالة مما يثبت عدم صحة صورة الاحتجاب والعزلة التي رسمها الفقهاء. وبينما تحيل المجتمعات المسلمة اليوم أمر المسائل والقضايا الدينية حصريا إلى العلماء الرجال، فقد لعبت النساء دورا هاما في مجال العلوم الدينية كراويات حديث وشارحات له. وقد جاء عند ابن سعد أنه كان للرسول ٥٢٩ صحابية، منهن ٩٤ راوية أحاديث، ثم أخذت أعدادهن تتناقص مع إنشاء مؤسسة "المدرسة" وتعيين الفقهاء الرجال فقط في مراكز رسمية بها (Roded 1994, 45-46). كما كشفت الأبحاث مؤخرا عن تواجدهن كمفتيات يقدمن آراء شرعية في الفقه الإسلامي وكمدرّسات ومعلمات للدين، حيث درست النساء العلوم الدينية وحصلن على "إجازات" علمية توثق قدراتهن ومؤهلاتهن من قبل المعلمين، وأصبح البعض منهن مراجع علمية مهمة ومصادر محترمة للفقه الإسلامي. وقد شكل الطب مجالا آخر من المجالات التي ظهرت فيها النساء منذ أيام الرسول (ص) نفسه، ونعرف عن وجود طبيبات مشهورات في شبه جزيرة العرب وسوريا والعراق ومصر خلال فترة العصور الوسطى. ومن أمثلة ذلك خرقاء العامرية التي عاشت في الجزيرة العربية أثناء العصر الأموي، وحبابة التي عاشت في البصرة وتوفيت حوالي ٧٢٧م. وتضم التخصصات الطبية في ذلك الوقت جراحة الحروب وطب

الجروح وطب العيون وطب النساء والتوليد (هدى السعدي وأميمة أبو بكر ١٩٩٩). وامتد عمل النساء إلى الأسواق حيث احضرن البضائع التي كن ينتجنها للبيع والكسب. كن كذلك مديرات للوقف وأسسن أوقافا من أموالهن وممتلكاتهن بل وفي بعض الأحيان كان يتم تعيينهن من القاضي للعمل ناظرات أوقاف. وتعطي المصادر الأرشيفية الثرية من العهدين المملوكي والعثماني صورة لنساء يشاركن في كل جوانب الحياة العامة، من شراء وبيع، والذهاب إلى المحاكم للمطالبة بحقوقهن القانونية في الملكية والزواج وحضانة الاطفال. أما صورة العزلة والاحتجاب التي يرسمها الفقه فهي تمثل النموذج الذي تم افتراضه بشأن حياة النساء أكثر من كونه صورة تمثل واقع الحياة الفعلية لهؤلاء النساء.

المراجع

المصادر العربية

ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري بشرح البخاري*، الجزء التاسع، القاهرة ١٩٨٧.

ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٨٧.

أبو حامد الغزالي، *أدب النكاح وكسر الشهوتين*، تونس: سوسة ١٩٩٠؟

م. ف. أبو حديد، *أبو الفوارس عنترة بن شداد*، القاهرة ١٩٧٠.

الإمام مالك بن أنس، *الموطأ*، المغرب: المحمدية ١٩٩٠، ص٧٦.

سنن النساء، باب الطلاق، حديث ٣٤٩٤، *موسوعة الحديث الشريف*: CD-Rom, Sakh Software 1995.

أ. سويد، *نساء شهيرات من تاريخنا*، بيروت ١٩٩٠.

ل. صباغ، *المرأة في التاريخ العربي. في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دمشق ١٩٧٥، ص١٥٠.

ظافر القاسمي، *الحياة الاجتماعية عند العرب*، بيروت ١٩٨١، ص١٢.

عبد المتعال محمد الجبري، *المرأة في التصور الإسلامي*، القاهرة ١٩٧٥، ١٩٨٣، ص٩٢-٩٣.

عصام السيوفي، *المرأة في الأدب الجاهلي*، بيروت ١٩٩١، ص٢٢-٢٣.

محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، الجزء الثامن، *في النساء*، بيروت دون تاريخ.

مسند أحمد، باقي مسند النكثرين، حديث ٨٠٣٩: CD-Rom, Sakh Software 1995.

هدى السعدي وأميمة أبو بكر، *النساء ومهنة الطب في المجتمعات الإسلامية*، القاهرة ١٩٩٩.

المصادر الأجنبية

Leila Ahmed, *Women and gender in Islam*, New Haven, Conn. 1992.

Abu ‘Uthmān al-Jāħiż, *The epistle on singing girls of* Jāħiż, ed., trans., and commentary by A. F. L. Beeston, Warminster, U.K. 1980, 16.

D. Richmond, ‘*Antar and ‘Abla. A Bedouin romance*, London 1978.

R. Roded, *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa‘d to Who’s Who*, Boulder, Colo. 1994, 45–6.

أميرة سنبل (Amira Sonbol)

ترجمة: أميمة أبو بكر

الأدب الأندلسي
من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر

الأدب الأندلسي مصطلح يشير إلى كل الأشكال الأدبية التي كتبت أو نظمت خلال العصور الوسطى في المناطق التي حكم فيها المسلمون في شبه جزيرة إيبيريا، والتي عرفت أيضا باسم الأندلس. وقد دخل المسلمون أسبانيا في عام ٩٣هـ/٧١١م وغادروها في ٨٩٨هـ/١٤٩٢م بعدما هزمهم فرديناند وإيزابيلا. وتذكر الحوليات الإسلامية إجماليا عددا لا بأس به من النساء الأندلسيات المتعلمات واللواتي كما يبدو كن معروفات بالشعر والبداهة والمعرفة، ومن هذه الحوليات كتاب *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة* تأليف ابن بسام (المتوفى حوالي ٥٤٢هـ/١١٤٧م)، وكتاب *الصلة* تأليف ابن بشكوال (٤٩٥-٥٧٩هـ/١١٠١-١١٨٣م)، وكتاب *بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس* تأليف الضبّي (المتوفى ٥٩٩ أو ٦٠٠هـ/١٢٠٢ أو ١٢٠٣م)، و كتاب *المُغرب في حلى المغرب* تأليف ابن سعيد (حوالي ٦٠٩-٦٨٤هـ/١٢١٣-١٢٨٦م) وكتاب *الإحاطة في أخبار غرناطة* تأليف ابن الكاتب (المتوفى عام ٧٧٦هـ/١٣٧٤م).

ورغم ورود أسماء نساء كثيرات في الحوليات الإسلامية في الأندلس فهناك مشاكل متعلقة بالمعلومات المقدمة عنهن. وهكذا فرغم توفر العديد من المصادر الأندلسية التي تذكر شعر النساء إلا أنه تقل التفاصيل الخاصة بالكثير من هؤلاء الشاعرات. وأغلب ما حفظ في هذه الحوليات لا يوفر معلومات كافية حول أعمالهن الكاملة أو موضوعات أشعارهن. فعلى سبيل المثال، لا تذكر الحوليات الأندلسية سوى ستة أبيات شعرية فقط مما نظمته الغسانية البجانية (القرن الخامس أو السادس الهجري/الحادي عشر أو الثاني عشر الميلادي) والتي تمدح بها الأمير خيران العامري حاكم مرسيا وألميرا. وكذلك هنالك ستة أبيات شعرية فقط محفوظة نظمتها مريم بنت يعقوب الأنصاري (سنوات حياتها غير معروفة) في مدح الخليفة القرطبي المحمد. ونجد مثالا آخر في حالة عائشة بنت أحمد القرطبية (المتوفاة حوالي ٤٠٠هـ/١٠٠٩م)، حيث أوردت الحوليات الأندلسية سبعة أبيات نظمتها في مديح المنصور بن أبي عامر، إضافة إلى بيتين آخرين تذكر الحوليات أنها نظمتها عندما رفضت عرض الزواج الذي تقدم به إليها أحد الشعراء.

ويميل كتاب الحوليات الأندلسية إلى ذكر الشاعرات في سياق لا يتمحور حول المرأة نفسها بل يقع التركيز على عائلتها أو نسبها خاصة حين تكون سليلة عائلة نبيلة. وهناك أحداث كثيرة تتعلق بالخليفة أو الحاكم الذي تمتدحه الشاعرة، كذلك يبدو أن الحوليات تفضل الحالات التي تدور حول المعارضات الشعرية خاصة تلك التي تتحدى الشاعرة وتختبر قدرتها على ارتجال الشعر في اللحظة الآنية. إضافة إلى ذلك تفضل الحوليات الاستشهاد بشعر المرأة إذا كان ضمن قصة حب أو مثلث عشق. وفي حالات الجواري ، نجد الحوليات حافلة بتفاصيل قدراتهن على إمتاع البلاط والحكام بسرعة البديهة والفكاهة.

فعلى سبيل المثال، كانت ولادة بنت المستكفي (حوالي ٤١٠-٤٨٠ أو ٤٨٤هـ/١٠١٠-١٠٨٧ أو ١٠٩٥م) كانت أميرة ولدت في عائلة قرطبية تمتد سلالتها إلى ملوك الأسرة الأموية في الجزء الشرقي من الشرق الأوسط. وكان والدها المستكفي الأموي مسؤولا عن قرطبة في وقت من الأوقات، وكان معروفا بعصبيته وسلوكه العنيف، كما انتشر الفساد خلال فترة حكمه، وتعرض للقتل حوالي عام ٤١٥هـ/١٠٢٤م. ولكنه كان مهتما بتعليم ابنته ولادة والتي كانت في الغالب ابنته الوحيدة.

وعندما كبرت ولادة أصبحت دارها صالونا أدبيا مفتوحا للشعراء والشخصيات الأدبية في ذلك الوقت. وقد وصفت بالجمال والذكاء وسرعة البديهة وروح الفكاهة. وقد كتب ابن بسام في كتابه *الذخيرة* أنها كانت "سهلة الحجاب" مما يمكن فهمه باعتباره مؤشرا على كونها متساهلة في الحجاب أو أنها كانت تغطي شعرها دون وجهها. وقد أثنى ابن بسام والمقري على رفقتها وطيب سلوكها، ويبدو أنهما كانا يدافعان عن سمعتها رغم أنهما أضافا أنها كانت تتصف بالعصبية والتهور. ويبدو أنها لم تحجم عن هجاء من لا تحبهم أو أولئك الذين جفتهم مثل ابن زيدون، وهو شاعر قرطبي آخر (حوالي ٣٩٤-٤٦٣هـ/١٠٠٣-١٣٧٠م).

وتتفق الحوليات الأندلسية على أن ولادة بنت المستكفي كانت واحدة من أهم الشاعرات في قرطبة، ولكن لم ينسب لها سوى بضعة أبيات شعرية ومعظمها حول علاقتها بابن زيدون، وتستفيض الحوليات في تفاصيل قصة حبهما وانفصالهما ولكن المصادر لا تتفق على أسباب فراق الحبيبين، حيث يؤكد البعض أن الغيرة أصابت ولادة من جارية، بينما ترى مصادر أخرى أنهما اختصما بسبب انتقاد ابن زيدون لشعرها. وتستفيض الحوليات في تناول سمعة ولادة وما إذا كانت امرأة فاضلة أم لا، نظرا لما كانت تعقده من صالونات أدبية تدعو لها الشعراء الذكور. وانصب اهتمام الحوليات على حياة ولادة العاطفية وسمعتها أكثر من الاهتمام بشعرها، ولهذا لم يصلنا سوى القليل من أشعارها. ومن جانب آخر، تورد الحوليات الكثير من القصائد التي كتبها ابن زيدون، وقد كانت قصائده الواردة كافية في الواقع لجمعها لاحقا في ديوان. ويعرف النقاد والمؤرخون المسلمون ولادة باعتبارها ملهمة لمعظم قصائد الغزل التي كتبها ابن زيدون، أكثر منها شاعرة في حد ذاتها، وبالتالي لم يوجه لها الاهتمام البحثي الجاد. فالفرضية التقليدية هي أنه بسبب ذيوع حب ابن زيدون لها تدخل الواشون وتسببوا في فراقهما. وقد كتب ابن زيدون قصائد يسألها إعادة ما انقطع من الوصل، ولكنها لم ترد عليه طبقا للحوليات.

ولدينا شاعرة أخرى وصلنا شعرها العاطفي وهي حفصة بنت الحاج (٥٣٠–٥٨٦هـ/١١٣٥-١١٩٠م) التي كانت مولعة بأبي جعفر وهو شاعر كان يعيش في غرناطة. وتذكر الحوليات بالتفصيل مثلث قصة حب حفصة وأبي جعفر وأبي سعيد حاكم غرناطة الذي كان ينافس أبا جعفر في حبه لحفصة. ولكن بعد وفاة أبي جعفر اختفى ذكر حفصة باستثناء ذكر ظهورها في المغرب بعد ذلك بسنوات حيث توفيت.

أما فيما يتعلق بالجواري فإن الحوليات الأندلسية اشير إليهن من حيث علاقاتهن بالبلاط الملكي أو بملكية الخلفاء أو الحكام الأندلسيين لهن. وكان مألوفا في ذلك الزمان تدريب الجواري الموهوبات على الموسيقى والشعر والفنون الأخرى، وفي حالة ما إذا تمتعت الجارية بالجمال والموهبة والبداهة عادة ما كان سعرها مرتفعا ويمكن أن تأتي بمبلغ كبير من المال عند بيعها. وكانت عادة امتلاك جوار موهوبات منتشرة في الأندلس إضافة إلى قصور الدولة الإسلامية في الشرق في مدن مثل بغداد والقاهرة ودمشق وغيرها. وكان يجري تدريب الجواري النابهات من أجل متعة البلاط الملكي والحكام، لا لتشجيع المواهب الأدبية أو الفنية لدى الجواري. فعلى سبيل المثال، طلب من الجارية غاية المنى أن تقوم مرتجلة بإكمال البيت التالي من الشعر: "سل غاية المنى/من كسا جسمي الضنا؟" فأجابت "وأراني متيما/سيقول الهوى أنا". ولم يردنا سوى هذا البيت من شعرها.

أما اعتماد الرميكية فهي تقدم لنا نموذجا آخر للجارية الموهوبة التي لم يحفظ شعرها جيدا، ولم يردنا سوى نصف بيت شعري لأنه لعب دورا مهما في قصة حب ملكية. فقد أكسبها نصف البيت ذاك إعجاب وحب المعتمد حاكم إشبيلية (ولد حوالي عام ٤٣١هـ/١٠٣٩م)، وتخبرنا الحوليات كيف تحدى المعتمد وزيره ليكمل بيت شعر يقول "نسج الريح على الماء زَرَد" ولكن الوزير أفحم ولم يستطع الإجابة، وكانت اعتماد تغسل الملابس في النهر حيث كان يقف الرجلان، فأجابت "يا له درعا منيعا لو جَمَد". وفي تلك اللحظة استدار المعتمد ورآها وافتتن بها، ثم جلبها إلى القصر وتزوجها.

ولكن الحوليات تورد الكثير من شعر ابنتهما بثينة بنت المعتمد بن عباد ويرجع ذلك في الغالب لأن ذاك الشعر كان أيضا جزءا من قصة حب. فعندما أطيح بالمعتمد وتم نفيه، سبيت ابنته وحاول من امتلكها أن يفرض نفسه عليها ولكنها رفضت وأصرت على أنها لن تستسلم له إلا بالزواج. وعندما اكتشف أنها ابنة ملك خطبها لنفسه، وهكذا أرسلت بثينة رسالة شعرية إلى والدتها تطلب منها موافقتها وبركاتها.

وترد أشعار الشاعرات أيضا في الحوليات الأندلسية ضمن اجتماعات البلاط حيث مجالس البهجة والسرور والمعارضات الشعرية. ويبدو أن الأشعار القليلة التي حفظت عن نزهون بنت القلاعي تصب في هذا المجال، ويستشهد بشعرها في على سبيل الرد على تعليقات الشعراء الآخرين حول شعرها، وذلك مثل عدة أبيات كتبتها ردا على هجاء أبي بكر المخزومي.

وتواجه الحوليات الأندلسية الباحثات والباحثين بعدة مشاكل حيث أن المعلومات المذكورة فيها تكون أحيانا مبهمة أو متناقضة. فعلى سبيل المثال، قيل عن راضية (المتوفاة عام ٤٢٣هـ/١٠٣١م)، وهي الجارية المعتوقة لعبد الرحمن الناصر، أن "لها بعض الكتب" ولكنه من غير الواضح إن كان المقصود أنها هي التي كتبتها أم كانت تملكها، في حين قيل أن أم الهنا (عاشت حوالي ٥٠٠هـ/١١٠٦م) ألفت كتابا عن المقابر وآخر عن الصلاة، ولم يصلنا أي من الكتابين.

وكان أدب ذلك العصر يكتب بالعربية الفصحى، وكانت لغة البلاط ولغة العرب المسلمين والمزَرَب (أي المسيحيين الأسبان الذين كانوا يعيشون في المناطق الإسلامية من الأندلس) واليهود، في أنشطة حياتهم اليومية. والمادة المتوفرة حول الشاعرات اليهوديات الأندلسيات كانت حتى أقل مما وصلنا من شعر المسلمات الأندلسيات. ومع ذلك تذكر الحوليات الإسلامية اسم قسمونة بنت إسماعيل اليهودي (عاشت حوالي ٤٠٠هـ/١٠٠٩م) والتي كما يظهر امتازت بنظم الشعر والموشحات. وهي تذكر بسبب والدها الذي كان شاعرا كما يبدو، وتفترض بعض المصادر العبرية أن أباها كان صمويل ها-ناجد، ولكن الحوليات الإسلامية لا تذكر اسم والدها الكامل أو نسبها. ولم يذكر التاريخ سوى قطعتين من شعرها، كل قطعة تكون بيتين من الشعر فقط، وفي القطعة الأولى تقارن قسمونة مشاعر الوحدة التي تنتابها بغزال أبعد عن محبوبه، وتنهي الشعر بمناشدة نفسها الصبر وانتظار ما يحمله القدر لها. وفي الثانية تشكو قسمونة من أنها لا تجد خطابا رغم جمالها، وتضيف أنها تخشى من أن تظل وحيدة طوال العمر. وحسب ما ورد في الحوليات، فقد سمع والدها هذه الأبيات وقرر أن يزوجها. والقطعتان مكتوبتان باللغة العربية، أما بالنسبة لموشحاتها فلم يصل إلينا أي منها، كما أن الحوليات لا تذكر ما إذا كانت قد استمرت في كتابة الشعر بعد زواجها.

تمت كتابة الأدب في الأندلس أيضا بلغات أخرى غير العربية الفصحى. فقد ساعدت الفترة الأندلسية على ازدهار الأدب العبري. وقد تم العثور على مخطوطة من بين "مجموعة الجنيزا" تشير إلى امرأة أندلسية يهودية ربما تكون قد كتبت شعرا بالعبرية. وهناك بعض الأبيات المدونة في المخطوطة نسبت إلى زوجة دوناش بن لابرات بدون ذكر اسمها كاملا، ولكن بعض النقاد عبروا عن عدم قناعتهم بأنها هي التي كتبت تلك الأبيات الشعرية بنفسها. ففي القرون الوسطى كان تعلم العبرية حكرا على الرجال اليهود، وحتى لو تعلمت امرأة يهودية القليل من العبرية فمن غير المحتمل أن تكون لديها المعرفة الكافية لنظم الشعر بتلك اللغة. وهكذا فإن معظم النقاد يعتقدون أن الأبيات المنسوبة إلى زوجة دوناش قد ألفها كاتب محترف.

كما أنه ليس من المحتمل أن يكون دوناش (حوالي منتصف القرن الرابع الهجري/منتصف القرن العاشر الميلادي) قد كتب القصيدة بنفسه مستخدما صوت زوجته كأداة خطابية، حيث أن أسلوب تلك الأبيات القليلة يختلف عن أسلوبه. وقد اشتهر دوناش (أكثر من كونه شاعرا) بابتكار طريقة لتبني علم العروض العربي في اللغة العبرية، وهي طريقة كانت رأس الحربة في تطور الشعر العبري العلماني، كما عرف بصلاته مع حسداي بن شبروت الذي كان راعيا له وشخصية عبرية شهيرة في بلاط الأندلس، لا سيما إذا قارنا شعره بالشعر العبري الأكثر تطورا والذي ظهر في أسبانيا فيما بعد.

ولا يوجد دليل حتى الآن على كتابة نساء الأندلس الشعر باللغة الأسبانية، على الأقل في المناطق التي كان يسيطر عليها المسلمون. أما في المناطق المجاورة للمدن الأندلسية الإسلامية فإن دونا ليونور لوبيز دي كوردوبا (القرطبية) (من ٧٦٣هـ إلى حوالي ٨١٨هـ/١٣٦١م إلى ما بعد ١٤١٤م) معروفة بتأليف *مذكرات* (Doña Leonor López de Córdoba, *Memorias*). وقد كانت ليونور امرأة من النبلاء وكان والدها ابن عم ورئيس جند ملك قشتالة بيدرو الأول، وبسبب حدوث مؤامرات سياسية عائلية سجنت ليونور في إشبيلية لمدة تسع سنوات. وتصف ليونور في *المذكرات* محنتها وفترة اعتقالها ونضالها حتى بعد إطلاق سراحها. ولكن حتى في هذه الحالة نجد أن بعض النقاد يؤكدون على أنه ليس من المعروف ما إذا كانت ليونور هي التي ألفت الكتاب بنفسها أم أملته على شخص آخر.

وحتى عند العثور على قصيدة أو عمل أدبي مكتوب باللغة الأسبانية في الأندلس فإن النقاد يميلون أكثر إلى اعتباره أدبا أوروبيا أكثر منه إسلاميا أو عربيا أو شرق أوسطيا. والتقسيم اللغوي للأدب الأندلسي بين عربي وعبري وأسباني كان عادة ما يتناقض مع الحضارة المتنوعة ومتعددة الثقافات التي نشأت في الأندلس. ولكن الوضع تغير مؤخرا حين بدأ الباحثون يهتمون بالموشحات وفن "الخرجة" والزجل، وهي الأشعار الغنائية الأندلسية التي كسرت الحدود اللغوية الثابتة ومثلت تحديا أمام الباحثات والباحثين، ما زال الكثير منها في انتظار الحل.

الموشحات والخرجة

نتج عن الأدب الأندلسي الكثير من الأساليب الأدبية المستحدثة التي لم تعرف من قبل في الشرق الإسلامي أو في شبه الجزيرة الأيبيرية، ومن أمثلة هذه الأشكال الأدبية الجديدة كل من فن الموشح والزجل، وهما نوعان من المقطوعات الشعرية

الغنائية التي تستخدم اللهجات العامية أكثر من الفصحى. ويعتبر الاهتمام بدراسة هذين الشكلين من الشعر حديثا نسبيا رغم المعرفة بوجود هذه القصائد والأغاني منذ العصور الوسطى، وقد تم إغفال أهميتها نظرا لكونها مكتوبة باللهجات العامية، وخاصة فيما يتعلق بالنصوص الغنائية العربية في جنوب أوروبا. أما السبب الآخر وراء إغفالها من قبل نقاد العصور الوسطى فهو أنها تخرج عن قواعد الوزن والقافية الخاصة بالقصيدة التي تنظم كلها بعربية فصحى وتعتبر قمة ما يصبو إليه أي شاعر موهوب .

تتكون القصيدة النموذجية من ثلاثة أجزاء، حيث تبدأ بالنسيب (مقدمة غزلية) يتبعها الرحيل وتنتهي بالمديح الموجه إلى راعي الشاعر. ومع أن الموشح والزجل يركزان على فكرة الغزل والمديح ولكنهما لا يلتزمان ببنية القصيدة، كما أن القصيدة تكون موحدة القافية والوزن في حين أن الموشح والزجل متعددا القافية والوزن.

إن كلمة "موشحات" (مفردها موشح) تعني المطرزات، وقد أطلقت على كل الشعر بما في ذلك الشعر العبري، والكلمة العبرية للموشح هي "شير إزور" (شعر إزار – من المئزر). ويبدو أن الموشحات ظهرت في الأندلس في منتصف القرن العاشر. ومقاطع الشعر الغنائي عموما ليست شائعة مثل القصيدة والقطعة، وكان أصل الموشحات مجال جدل الدوائر البحثية، لا بسبب ندرة هذا الأسلوب في اللغة العربية فحسب ولكن أيضا لأن غالبية الموشحات منظمة إما باللغة العربية الفصحى أو العبرية باستثناء المقطع الأخير المسمى "الخرجة"، والذي يصاغ باللهجة العربية الأندلسية المتأثرة باللغات ذات الأصول اللاتينية (Arabic-Romance) أو بالعامية المزربية أي اللهجة الدارجة في الأندلس والمتأثرة بالعربية (Mozarabic).

وقد عرقل دراسة هذين النوعين من الشعر المقطعي العامي الكثير من القضايا مثل طبيعتها اللغوية، والجدل حول أصولها، والصوت الأنثوي المسموع في الخرجة، وهي المقطع الختامي المتكرر في الموشح، بالإضافة إلى ما تستخدمه الموشحات من قوالب غزل البلاط الحاكم. ونظرا للتداخل القائم بين تلك الجوانب فلابد من تقديم موجز عن كل منها.

إن أهم ما يقلق الباحثين في هذين الشكلين الأدبيين الجديدين هو النظريات المتعلقة بأصول الموشحات العربية والعبرية. وتظل مسألة غموض منشأهما موضع جدل الباحثين إلى الحد الذي يقسمهم إلى معسكرين متضادين: المعسكر الأول هو الأوروبي الذي يعزو جذور الموشحات إلى شبه الجزيرة الأيبيرية وفرنسا، والمعسكر الثاني هو العربي أو الشرقي والذي يتمسك بأن الموشحات نشأت في الأندلس في الوسط المسلم، ولعلها تمتد بجذورها إلى الأشعار الغنائية المبكرة التي كانت تغنى في الشرق الاوسط. وفي سبيل فهم أسباب مثل هذا الجدل العنيف حول أصل الموشحات، من المهم أن نفهم الخلفية التاريخية التي كتبت فيها وعلاقتها بالأدب العربي وبالأشعار الغنائية الأوروبية، وكذلك القضايا المثارة عند دراسة الموشحات مثل الفرع المعرفي أو الأدب القومي الذي ترتبط به.

وفي كتابه *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة* ينسب ابن بسام ابتكار الموشحات إلى شاعر أندلسي غير معروف، واسمه محمد بن محمود القبري وقد أشار إليه ابن خلدون باسم مقدم بن معافى القبري. ولكن لم يتم ضم الموشحات العربية المبكرة إلى مجموعات الدواوين الشعرية لأصحابها، وهو إغفال قد يشير إلى عدم اعتراف الدوائر الأدبية العربية بالموشحات كنوع من الأنواع الأدبية. أما في اللغة العبرية حيث لا يوجد تقليد صارم خاص بفن القصيدة كما هو الحال في العربية، فقد ضم الشعراء الموشحات إلى دواوينهم.

النوع الجديد الآخر من الشعر هو الزجل، وهو يشبه الموشحات من ناحية القافية ولكنه لا يكتب إلا بالعامية ولا يكتب بالفصحى أبدا. وأشهر زجال أندلسي هو ابن قزمان (حوالي ٤٧٣-٥٥٦هـ/١٠٨٠-١١٦٠م)، وقد كتب شعره الزجلي باللهجة القرطبية. ونجد أعماله الزجلية مجموعة في *ديوان ابن قزمان*، وقد كتبت مقدمة الديوان بالعربية الفصحى ولكنه يلتزم في شعر الزجل باستخدام العامية.

وإلى جانب الجدل الدائر حول لغة الموشحات فإن الوزن المستخدم في تأليفها يشكل معضلة أخرى، فالاختلاف بين القصيدة والموشح هو أن القصيدة تتطلب استخدام أحد الأوزان التقليدية في صياغة البيت والذي يتكون بدوره من شطرين، في حين يستخدم الموشح أوزانا متنوعة غير متسقة وخفيفة. وقد نظر العديد من الباحثين والباحثات في الأصول التي يرجع إليها خروج الموشح عن قواعد القصيدة، من حيث كيفية ذلك وأسبابه وزمانه. ويعزو بعضهم خصوصية الموشحات إلى المقطع الختامي أي

"الخرجة" التي دار حولها جدل أكثر من أي جزء آخر من الموشحات. ومن القضايا مثار النقاش هي أقدمية الخرجة وما إذا كانت هي الأساس في تأليف الموشح وأسلوب إيقاعه.

ومن الخصائص الأخرى المميزة للموشحات والتي أحدثت جدلا كبيرا هي حقيقة أن الخرجة تروى على لسان شخص آخر يكون غالبا امرأة. وفي كتابه *دار الطراز في عمل الموشحات* كتب ابن سناء الملك (المتوفى حوالي ٦٠٩هـ/١٢١٢م) أن الخرجة كانت تغنى من قبل النساء والرجال على السواء. وقد أثارت تلك الخاصية الجدل حول ما إذا كانت الخرجة من بقايا "أغاني المرأة" (chansons de femme) القديمة التي كانت تؤلف قبل القرن العاشر الميلادي. ويرى بعض الباحثين والباحثات أن أجزاء منها امتدت إلى الخرجة، في حين يربط آخرون الخرجة بـ"أغاني الصداقة" (cantigas de amigo) أو بـ"أغاني الحب" (cantigas d'amore)، وبـ"أغاني النساء" (Frauenlieder).

ولكن بما أن ابن سناء كان يشير إلى نماذج الخرجة في شمال أفريقيا فقد وجد بعض الباحثين والباحثات أنه لا يمكن التأكيد على أن نمط الخرجة في شمال أفريقيا هو نفسه النمط الذي تم تطبيقه على الخرجة في الأندلس. فعلى سبيل المثال، يرى غيسيبي تافاني (Guiseppe Tavani) الذي بحث في "أغاني المرأة" أن تلك الأغاني هي من أعمال شعراء "التروبادور" الذكور، وأن استخدام صوت شخصية أنثوية في الأشعار الغنائية الدرامية هو عادة شعرية قديمة يستخدمها كتاب الدراما والشعراء والرواة، إضافة إلى أن عادة استخدام صوت شخص آخر هي وسيلة أدبية قديمة كانت معروفة في فن البلاغة الكلاسيكية تحت مسمى خاص (prosopopeia). ويبدو أن مسألة استخدام صوت أنثوي ترجع في تاريخها إلى الأزمنة القديمة من الأدب الغربي، ولم تنشأ في الشرق الاوسط.

وفيما يتعلق بدراسة الموشحات والخرجة وجد الباحثون والباحثات قوالب تقع ضمن مجال التقاليد المرتبطة بالغزل البلاطي. وطبقا للمعسكر الأوروبي فإن جذور غزل البلاط تعود إلى كتاب أوفيد (من ٤٣ ق.م. إلى ١٧ أو ١٨م) وعنوانه *فن الحب* (Ovid, *Ars Amatoria*)، وإلى أندرياس كابيلانوس صاحب كتاب *عن فن الحب الخالص* (Andreas Capellanus, *De Arte Honeste Amandi*) والمعروف أيضا بعنوان *عن الحب* (*De Amore*) (القرن الخامس الهجري/الثاني عشر الميلادي). ويظهر تقليد غزل البلاط بشكل جلي في أغاني (chansons de geste) وأغاني "التروبادور" التي انحدرت من منطقة بروفانس في جنوب فرنسا. وقد حاول الباحثون والباحثات الإجابة على الأسباب وراء إحياء وشيوع هذا النوع الأدبي في بدايات العصور الوسطى، إذا كان يرجع تاريخيا إلى الشاعر أوفيد. والتفسير الوحيد الذي يقدمه بعض الباحثين هو أنه كان فنا جديدا على المنطقة، مستحدثا ومستوردا من ثقافة مجاورة مثل الأندلس، حيث كان المسلمون موجودين في أسبانيا في نفس الوقت الذي شاع فيه غزل البلاط في بروفانس.

بالرغم من القرب الجغرافي بين أسبانيا ومنطقة بروفانس، ووجود المسلمين في أسبانيا، يرى الباحثون الذين يؤيدون النظرية الأوروبية أو اللاتينية أن المجتمعات المختلفة في أسبانيا لم تكن تختلط فيما بينها ولم تؤثر في بعضها البعض. وعندما تناول صامويل ستيرن (Samuel Stern 1974, v) الخرجة في عام ١٩٤٨، عاد الجدل ليطفو على السطح من جديد، ولكن ستيرن نفسه أنكر تأثير الخرجة أو الموشح على أغاني التروبادور. ومع ذلك يؤكد بعض الباحثين نظرية الأصل العربي، ويعززون رأيهم بناء على أغاني وليام من أكويتن وغيوم التاسع (William of Aquitaine and Guillaume IX) وتشابه أغانيهما مع الخرجة والموشحات. ويقول نيكل (A. R. Nykl 1946) أن أغاني غيوم التي ألفها قبل انضمامه إلى الحملات الصليبية كانت أكثر ركاكة من الأغاني الأكثر تطورا التي ألفها بعد عودته من رحلاته. ويعزو نيكل هذا الاختلاف إلى اتصال غيوم بالمسلمين وأغانيهم، ويضيف قائلا أنه إذا كان المسيحيون المقيمون في المناطق الإسلامية من أيبيريا يقلدون المسلمين في ملابسهم وحروبهم وعاداتهم الأخرى، فلا يجوز استبعاد مجال الأغاني والشعر من التأثير الإسلامي.

أما جذور تراث الغزل البلاطي في الأدب العربي فتعود إلى مدرسة الشعر العذري التي ازدهرت خلال حكم الأسرة الأموية (٧٩-١٣٢هـ/٦٦١-٧٥٠م), ونجد فيما بعد، وفي بلاط الخليفة العباسي هارون الرشيد، أن الشاعر ابن الأحنف (أواخر النصف الثاني إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) قد ألف ديوانا حول حالات الحب، من حيث خيباته وتحققه، وأشار إلى بعض قيم البلاط مثل فضيلة الحب. وقد صور الحبيب في قصائده خاضعا تماما لرغبات محبوبه، كما أشار إلى الواشين الذين

يندسون بين الحبيبين. كذلك في القرن الثامن الميلادي، كتب ابن داود الاصفهاني *كتاب الزهرة* الذي يدور حول فكرة الحب، ويبدو ابن داود في هذا الكتاب متأثرا بالفلسفة الأفلاطونية، أما في الأندلس فقد ألف ابن حزم كتاب *طوق الحمامة* (القرن الرابع الهجري/الحادي عشر الميلادي) والذي تناول فيه فكرة الحب باستخدام النثر والشعر.

وكما أشارت كل من سوزان إينبيندر (Susan Einbinder) وتوفا روزن (Tova Rosen) فإن دراسة الموشحات مازالت مبتلاة بالحاجة إلى التعرف على مصادر المخطوطات وتأسيس نصوص نقدية. وهذه القضايا أساسية لدراسة هذا النوع الأدبي على الخصوص، طالما أن فك رموز الخرجة تبقى مسألة حدسية ولا يمكن التأكد تماما ما إذا كانت بعض الكلمات عربية أم أسبانية. وهنالك مشكلة أخرى هي أن الآراء الخاصة بنوع الموسيقى والآلات المستخدمة وطريقة غناء الموشحات تقوم إلى درجة كبيرة على التخمين. فالمخطوطات لا تتضمن أية إشارات موسيقية ولا أي ذكر لكيفية أداء الموشحات. والسؤال الآخر الذي تطرحه الموشحات هو ما إذا كانت قد انتقلت من الدوائر الشعبية إلى البلاط، أم أن العكس هو الصحيح. ويستمر الجدل البحثي دائرا حتى الآن.

المراجع

المصادر العربية

الضبي، *بغية الملتمس في رجال أهل الأندلس*، القاهرة ١٩٦٧.

ابن الأبار، *التكملة لكتاب الصلة*، القاهرة ١٩٦٦.

ابن بسام، *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*، بيروت ١٩٧٩.

ابن خلدون، *المقدمة*، القاهرة ١٩٠٤.

ابن سعيد، *المغرب في حلى المغرب*، القاهرة ١٩٦٤.

ابن سناء الملك، *دار الطراز في عمل الموشحات*، دمشق ١٩٧٧.

ابن الكاتب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، القاهرة ١٩٧٤.

---، *جيش التوشيح*، تونس ١٩٦٧.

سيد غازي، *ديوان الموشحات الأندلسية*، الإسكندرية ١٩٧٩.

المراكشي، *المعجب في تلخيص أخبار أهل المغرب*، القاهرة ١٩٦٣.

المقري، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، بيروت ١٩٦٨.

المصادر الأجنبية

J. A. Abu-Haidar, *Hispano-Arabic literature and the early provençal lyrics*, Richmond, Surrey 2001.

María L. Avila, Las mujeres “Sabias” en al-Andalus, in María Jesús Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus*, Madrid 1989, 139–84.

L. F. Compton, *Andalusian lyrical poetry and old Spanish love songs*, New York 1976.

Federico Corriente, *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús. Cejeles y xarajat de muwassahat*, Madrid 1997.

P. Dronke, *Medieval Latin and the rise of European love-lyric*, Oxford 1965.

D. Earnshaw, *The female voice in medieval romance*, New York 1988.

S. Einbinder, The current debate on the muwashsha., in *Prooftexts* (Baltimore) 9:2 (1989), 161–76.

Margit Frenk Alatorre, *La canción sefardí y la tradición hispánica*, Monterrey, Spain 1972.

——, *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica*, Mexico 1975.

Ibn Quzman, *Todo Ben Quzman*, ed. Emilio García Gómez, Madrid 1972.

W. Jackson, *Reinmar’s women. A study of the woman’s song*, Amsterdam 1981.

Frede Jensen, *Earliest Portuguese lyrics*, Denmark 1978.

A. Jones and R. Hitchcock (eds.), *Studies on the muwaššaħ and the kharja*, Oxford 1991.

Pilar Bravo Lledo, El discurso de la mujer en el medievo Hispano, in María del Mar Graña Cid (ed.), *Las sabias mujeres. Educación, saber y autoría (siglos III–XVII)*, Madrid 1994, 155–60.

M. R. Menocal, *The Arabic role in medieval literary history*, Philadelphia 1987.

J. Monroe, *The muwashshaħāt*, Oxford 1965.

A. R. Nykl, *Hispano-Arabic poetry*, Baltimore 1946.

Julián Ribera, *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española*, Madrid 1927.

T. Rosen, *The Hebrew girdle poem in the Middle Ages* [in Hebrew], Haifa 1985.
——, On tongues being bound and let loose. Women in medieval Hebrew literature, in *Prooftexts* (Baltimore) 8:1 (1988), 67–87.
——, The muwashshaḥ, in M. R. Menocal, R. P. Scheindlin, and M. Sells (eds.), *The literature of al-Andalus*, New York 2000, 165–89.
R. P. Scheindlin, *Wine, women, and death. Medieval Hebrew poems on the good life*, Philadelphia 1986.
Joseph M. Solá-Solé, *Corpus de poesia mozárabe*, Barcelona 1973.
Leo Spitzer, *Sobre antigua poesia Española*, Buenos Aires 1962.
S. M. Stern, *Hispano-Arabic strophic poetry*, ed. L. P. Harvey, Oxford 1974.
Giuseppe Tavani, *A poesía lírica galego-portuguesa*, Vigo 1986.
O. Zwartjes, *Love songs from al-Andalus. History, structure, and meaning of the kharja*, Leiden 1997.

سها قدسية (Suha Kudsieh)
ترجمة: بثينة الناصري

أدب الحروب الصليبية
من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر

تتناول هذه المقالة المصادر المعاصرة وخاصة الأعمال الحديثة حول الحملات الصليبية على الشرق الأوسط، مع تركيز الضوء على كل من المواد المتوفرة للدراسة والحالة الراهنة للدراسات البحثية عن المرأة والثقافات الإسلامية خلال تلك الفترة.

وينبغي ملاحظة أن هذه المقالة تعنى بالحملات الصليبية على المشرق العربي ولا تتناول الأدب في فترة حملات استعادة الأندلس من الحكم الإسلامي أو الحملات الصليبية في أماكن أخرى. وتنقسم المقالة إلى جزأين: الأول مكرس للنساء المسلمات بينما يتناول الجزء الثاني النساء غير المسلمات.

النساء المسلمات

تتسم الدراسات البحثية الراهنة التي تتناول النساء المسلمات أثناء الحملات الصليبية بالتفرق والتفاوت. ليست هناك دراسات مكرسة خصيصا للموضوع، وما تجذبه من اهتمام يشكل غالبا جزءا إما من دراسات أوسع عن النساء المسلمات عبر التاريخ، أو من رد فعل المسلمين للحملات الصليبية. وربما يكون السبب الرئيسي لهذه التغطية المتفاوتة هي حقيقة أن المصادر ذاتها تحوي القليل جدا من المعلومات المتعلقة بالنساء خلال الفترة. وقد اهتم القليل من المصادر الإسلامية بالنساء بشكل خاص، أما المصادر التي تأتي على ذكر النساء فهي تفعل ذلك نظرا لكونهن إما شخصيات سياسية جديرة بالذكر عموما أو شخصيات اعتبرها المؤلف مهمة أو استثنائية. وربما يمكن القول أن بعض المصادر الإسلامية كانت معنية بدراسة نساء الفرنجة (الأوروبيات) أكثر من النساء المسلمات.

وهناك بعض الدراسات الموجودة التي تتناول شخصيات نسائية معينة خلال فترة الحملات الصليبية. وأكثر شخصية نالت اهتماما هي شجر أو (شجرة) الدر (المتوفاة عام ٦٥٥هـ/١٢٥٧م)، وقد كانت أصلا جارية تركية، وكانت محظية ثم زوجة السلطان الأيوبي الصالح أيوب (المتوفى عام ٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، وكان الصالح يحارب الصليبيين الفرنسيين بقيادة لويس التاسع حين مات تاركا مصر في وضع حرج. ولكن قامت شجر الدر بالتواطؤ مع اثنين من الأمراء بإخفاء موت زوجها، وهكذا استمر القتال ضد الصليبيين حتى وصل ابن السلطان المعظم توران شاه لتسلم مقاليد الحكم. وقد تمت هزيمة الصليبيين في عام (٦٤٨هـ/١٢٥٠م)، ووقع لويس التاسع في الأسر. وبعد فترة قصيرة، اغتيل السلطان الجديد من قبل المماليك واختيرت شجر الدر حاكما جديدا، وهو حدث لم يسبق له مثيل في تاريخ الإسلام، وحكمت بصفتها سلطانة لمدة ثلاثة أشهر قبل أن يطيح بها المملوك أيبك التركماني الذي تزوجته بعد ذلك، واستمرت تحكم مصر من خلال زوجها لمدة سبع سنوات. وحين هدد أيبك مكانتها بعقد زواجه من أميرة موصلية عملت على قتله، ولكن سرعان ما تم الثأر له، فتم اعتقال شجر الدر وسجنت في القلعة بالقاهرة ثم ضربت حتى الموت، وألقيت جثتها خارج جدران القلعة. كانت شجر الدر موضع اهتمام العديد من الدراسات بالإنجليزية والفرنسية والألمانية والعربية، والتي استفادت بدرجات متباينة من المصادر الأوروبية وشرق الأوسطية. وقد تناول ديفيد ج. دنكان (David J. Duncan) معظم هذه الدراسات تناولا ممتازا في مقالته "وجهات نظر بحثية عن شجرة الدر: الحاجة إلى الإجماع" والتي تشكل بداية جيدة لمزيد من الأبحاث التي تتناول هذه الشخصية. وهناك مقالة مهمة حول شجر الدر لم تتم تغطيتها في دراسة دنكان لأنها نشرت بعد صدور مقالته، وهي بقلم أماليا ليفانوني بعنوان "شجر الدر: حالة سلطنة تحكمها امرأة في إسلام القرون الوسطى" (Amalia Levanoni).

وشجر الدر ليست الحالة الوحيدة المسجلة لامرأة مسلمة تؤكد ذاتها في فترة الحملات الصليبية. فهناك شخصية أكثر دهاء لم تدرس إلا مؤخرا وهي ضيفة خاتون (المتوفاة عام ٦٤٠هـ/١٢٤٣م) وصية عرش حلب والتي حكمت بالنيابة عن ابنها الأيوبي الناصر يوسف (المتوفى عام ٦٥٨/١٢٦٠) وذلك خلال الفترة من ٦٣٤هـ/١٢٣٦م إلى ٦٤٠هـ/١٢٤٣م. وهناك دراسة حديثة

عنها بعنوان "ضيفة خاتون الملكة الوصية والراعية المعمارية" بقلم ياسر طباع. وقد قامت آن- ماري إيدي أيضا بدراسة ضيفة خاتون في سياق مؤلفها الأوسع عن مدينة حلب في الفترة من ٥٧٩هـ/١١٨٣م إلى ٦٥٨هـ/١٢٦٠م (Anne-Marie Eddé).

وهنالك عمل آخر يتناول نساء مهمات في التاريخ الإسلامي هو كتاب *نفوذ النساء في الدولة الإسلامية في العراق ومصر* بقلم وفاء محمد علي، وقد كتب معظمه بالاستعانة بمصادر عربية من الأدب في أواخر القرون الوسطى. ويتناول النصف الأول من العمل عدة نساء لهن علاقة بالخلافة العباسية، في حين يعنى النصف الثاني بعدد من النساء المهمات من الخلافة الفاطمية، وينتهي الكتاب بدراسة عن شجر الدر. وفيما يتعلق بفترة الحملات الصليبية، فبالإضافة إلى دراسة شجر الدر فإن الكتاب مفيد نظرا لتناوله شخصية رصد وهي والدة الخليفة الفاطمي المستنصر (المتوفاة عام ٤٨٧هـ/١٠٩٤م) و"سيدات القلعة" (بنات الخليفة الفاطمي الحافظ، المتوفى عام ٥٤٤هـ/١١٤٩م). وكانت رصد، وهي من أصل سوداني، وراء زيادة عدد الجنود السودانيين في القوات الفاطمية، مما أدى إلى حدوث صراع داخلي بين قوات الجيش السوداني والتركي. وكان لبنات الحافظ دور مهم في صعود ثم سقوط الوزير الصالح طلائع بن رزيك (المتوفى عام ٥٥٦هـ/١١٦١م). وهكذا كانت هذه الشخصيات مهمة في التاريخ الداخلي لمصر سواء قبل أو أثناء الحملات الصليبية.

وفي مقالته "أصبحن مرئيات: مسلمات القرون الوسطى في التأريخ والتاريخ" يجد غافن هامبلي (Gavin Hambly) النساء في عدد من الأدوار خلال تلك الفترة، ليس فقط كحاكمات (معترف بهن رسميا أو خلافه) ولكن أيضا كمعلمات وراعيات للعمارة. ويمكن العثور على الدراسات التي تتناول النساء كراعيات لفن العمارة وغيرها من الأعمال الصالحة في مقالات عدد من الباحثات والباحثين، ومنهم مارينا تولماشيفا (Marina Tomacheva) صاحبة دراسة عنوانها "التقوى الأنثوية ورعاية الحج في العصور الوسطى"، ودوريس بهرينز-أبوسيف (Doris Behrens-Abouseif) في بحثها "المنارة الضائعة لشجرة الدر في مجمعها في مقبرة السيدة نفيسة"، ومقالة ياسر طباع المذكورة آنفا. وتتقاطع مع هذه الدراسات زمنيا وجغرافيا مع بحوث عن النساء في مصر المملوكية (٦٤٨هـ/١٢٥٠م-٩٢٣هـ/١٥١٧م) والتي كتبها العديد من الباحثين، حيث نجد هدى لطفي (Huda Lutfi) في "سلوكيات وعادات النساء القاهريات في القرن الرابع عشر" تهتم بصفة خاصة بكسر النساء لحدود الجندر المفروضة عليهن في قاهرة القرن الرابع عشر، كما يهتم كارل بيتري (Carl Petry) في "التضامن الطبقي ضد مكاسب الجندر" بوضع المرأة وسلوكها فيما يتعلق بالملكية، وكذلك نجد دراسة جوناثان بيركي (Jonathan Berky) عن "النساء والتعليم الإسلامي في العصر المملوكي" والتي تبحث وضع النساء في النظام التعليمي خلال تلك الفترة. وإضافة إلى النصوص التاريخية والدينية والسير والتراجم، نجد أن عددا من الدراسات حول النساء كراعيات وصاحبات أملاك تستفيد من مصدر مهم وحديث نسبيا لدراسة تلك المرحلة وهو مجموعات وثائق حيازة الأراضي من أرشيفات وثائق الشرق الأوسط، والكثير منها لم يتوفر للباحثين إلا مؤخرا. ومازال هناك الكثير من الدراسات المطلوبة لهذه الوثائق التي تحوي معلومات مهمة لكثير من جوانب تاريخ ذلك العصر بما في ذلك دراسة النساء، ويظل الكثير من الوثائق في حاجة إلى التحقيق والترجمة.

ومن أكثر المصادر شهرة بشأن بدايات فترة الحملات الصليبية هو *كتاب الاعتبار* أو مذكرات شيزري أمير أسامة بن منقذ (المتوفى عام ٥٨٤هـ/١١٨٨م)، ونرى في كتابه حضورا مهما للنساء المسلمات وغير المسلمات على السواء. بل إنه بالفعل يكرس جزءا من مؤلفه لـ"بعض الروايات عن أعمال النساء" (Usama 2000, 148-160)، وتتضمن النساء المسلمات محاربات وسجينات ووالدة أسامة وجدته وعمته وشقيقته. وقد درس مذكراته العديد من الباحثين والباحثات، ومنهم كارول هيلنبراند (Carole Hillenbrand) وهادية دجاني- شكيل (Hadiah Dajani-Shakeel) وروبرت إيروين (Robert Irwin) ووديع حداد (Wadi' Z. Haddad) ونيال كريستي (Niall Christie) (انظر/انظري قائمة المراجع). إلا أن كيفية تقديمه صورة النساء هو موضوع يتطلب المزيد من الدراسات.

وهنالك مصدر آخر للمعلومات عن المرأة المسلمة والحملات الصليبية وهو قواميس السير والتراجم المكتوبة أثناء وبعد تلك الفترة بوقت وجيز، حيث كانت تلك التراجم شائعة تحديدا خلال العصر المملوكي. وبينما كانت السير والتراجم تختص في أغلب الحالات بالرجال، إلا أن سير حياة النساء وجدت طريقها إلى هذه المؤلفات. ولسوء الحظ أن الأجزاء التي تتناول النساء في كتاب *بغية الطلب في تاريخ حلب* لابن العظيم (المتوفى عام ٦٦٠هـ/١٢٦٢م) قد فقدت، حيث أنه يقدم معلومات غاية في التفصيل

والدقة عن شخصيات تلك الفترة. ولكن هناك مجلد من كتاب *تاريخ مدينة دمشق* لابن عساكر (المتوفى عام ٥٧١هـ/١١٧٦م) يتناول بشكل خاص النساء ومنهن نساء معاصرات للمؤلف. وقد تم تحقيق هذا الجزء باعتباره مجلدا منفصلا من قبل سكينة الشهابي وبعنوان فرعي *تراجم النساء*. وتظهر النساء أيضا في العديد من التراجم المتأخرة من ذلك العصر إما متناثرة في أجزاء متفرقة من الأعمال أو في فصول خاصة بهن. وتكثر تراجم النساء بشكل خاص في كتاب *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة* لابن حجر العسقلاني (المتوفى عام ٨٥٢هـ/١٤٤٩م) وكتاب *الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع* من تأليف السخاوي (المتوفى عام ٩٠٢هـ/١٤٩٧م). وتقدم روث روديد تحليلا مفيدا لقواميس سير وتراجم المسلمين والنساء عبر التاريخ في كتابها عن النساء في مجموعات السير والتراجم الإسلامية (Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections*). ومن خلال الاستعانة بأدب السير والتراجم تقوم تلك الدراسة أيضا بإلقاء الضوء على عدد من الشخصيات النسائية المهمة من عصر الحملات الصليبية، ومعظمهن لم يخضعن للدراسة الجادة من قبل.

وقد بحثت هادية دجاني- شكيل قضية النساء الأسيرات في دراستها عن "بعض جوانب العلاقات الإسلامية – الإفرنجية المسيحية في إقليم الشام في القرن الثاني عشر)، وكذلك إيفون فريدمان (Yvonne Friedman) في دراستها عن "النساء في الأسر وفدياتهن خلال الفترة الصليبية". وقد اهتمت الباحثتان بمذكرات أسامة بن منقذ، كما استفادتا أيضا من عدد من المصادر الأخرى ومنها المؤرخ الإفرنجي وليام (William of Tyre) والذي توفي عام ٥٨٢هـ/١١٨٦م، وكتاب *ألف ليلة وليلة*. وباستخدام مجال أوسع من المصادر أولى بنجامين ز. كيدار (Benjamin Z. Kedar) قدرا أكبر من الاهتمام بالأسرى المسلمين والجواري عموما كجزء من دراسة موسعة عن المسلمين تحت الحكم الإفرنجي بعنوان "المسلمون الخاضعون في الشرق الإفرنجي"، كما تتناول هذه الدراسة أيضا النساء المسلمات في مواقف أخرى ولا سيما فيما يتعلق بالإجراءات القانونية الإفرنجية. وكانت النساء الأسيرات أيضا موضع دراسة لورا برادي (Laura Brady) في أطروحتها غير المنشورة لدرجة الماجستير وعنوانها "ضروريات ومحتقرات: صور النساء إبان الحملتين الصليبيتين الأولى والثانية ١٠٩٥-١١٤٨م" وقد كتبتها بالاستعانة بالمصادر الأولية الإفرنجية، كما تعنى أيضا بالأدوار الأخرى للنساء المسلمات بما فيها تأثيراتهن العاطفية على رجالهن وبدورهن كمشعوذات (بناء على واقعة واحدة ذكرها وليام أوف تاير). كما توقفت برادي كذلك أمام تصوير هؤلاء النساء كبطلات رومانسيات يقدمن النصح والعون لقضية الصليبيين، وذلك بناء على كتاب الراهب الفرنسي أوديريكوس فيتاليس الذي توفي حوالي ٥٣٦هـ/١١٤٢م (Odericus Vitalis, *Ecclesiastical History*).

ولا يعتبر كتاب *ألف ليلة وليلة*، الذي تلعب فيه النساء أدوارا متنوعة، العمل الأدبي الوحيد من الفترة الصليبية الذي يفيد في دراسة النساء، إذ يمكن العثور على نساء مسلمات في أعمال أخرى، شرقية وغربية، كتبت في ذلك الوقت، وتحتاج إلى المزيد من البحث. كما يمكن العثور على النساء، وخاصة المحاربات، في الملاحم الشعبية الإسلامية منها *سيرة الظاهر بيبرس* و*سيرة الأميرة ذات الهمة*. وقد تمت دراسة هذين النصين من قبل كل من كارول هيلنبراند (Carole Hillenbrand) في دراستها عن "الحملات الصليبية: منظور إسلامي" وكذلك ريمكه كروك (Remke Kruk) في "الجريئة والجميلة: النساء والفتنة في سيرة ذات الهمة. حكاية نورا" وفي غيرهما من الدراسات. وترد النساء أيضا في عدد من القصائد المكتوبة في بدايات فترة الحملات الصليبية (٤٩٠هـ/١٠٩٦م إلى ٥٦٤هـ/١١٦٩م) ومنها أعمال ابن الخياط (المتوفى ما بين عامي ٥١٣-٥٢٣هـ/١١٢٠ أو ما بعدها)، وفي أعمال شاعر مجهول ذكره المؤرخ ابن تغري بردي (المتوفى عام ٨٧٤هـ/١٤٧٠م). وفي غالبية الحالات تظهر هؤلاء النسوة مرعوبات وضحايا انتهاكات واعتداءات الفرنجة، ويتم ذكرهن من أجل تحريض المستمعين على التحرك ضد الصليبيين. وكانت هذه القصائد موضع بحث العديد من الباحثين والباحثات ومنهم كارول هيلنبراند في البحثين المذكورين آنفا وفي دراسة عن "الحملة الصليبية الأولى: منظور إسلامي"، وفي دراسة هادية دجاني- شكيل عن "الجهاد في الشعر العربي في القرن الثاني عشر: قوة معنوية ودينية لمجابهة الحملات الصليبية"، وفي أطروحة الدكتوراه غير المنشورة التي أعدها نيال كريستي عن "وجهات النظر المشرقية تجاه الإفرنج خلال الحملات الصليبية الأولى (٤٩٠هـ/١٠٩٦م-٥٦٤هـ/١١٦٩م)".

ومن جهة أخرى يمكن العثور على النساء المسلمات في صور عدة في الأعمال الأدبية الغربية، وخاصة الأغاني الفرنسية (chansons de geste). وهنالك دراسة حديثة عن النساء المسلمات في الأدب الفرنسي من تلك الفترة وهو كتاب جاكلين دي ويفر

عن "بنات سبأ: تبييض وشيطنة المرأة المسلمة في الملاحم الفرنسية في العصور الوسطى" (Jacqueline de Weever, *Sheba's Daughters. Whitening and Demonising the Saracen Woman in Medieval French Epic*). ورغم أن النصوص الأدبية هي أعمال خيالية وليست معنية دائما بشكل مباشر بالحملات الصليبية ذاتها، ولكنها غالبا ما تحوي عناصر تاريخية وتلقي ضوءا على الرأي الشعبي تجاه تلك الفترة، ولهذا فهي جديرة بالمزيد من الدراسات.

النساء غير المسلمات

قام عدد من الباحثين والباحثات بدراسة النساء غير المسلمات في الفترة الصليبية. وهنالك دراسة عامة تمت بالاستعانة بمصادر إسلامية ومسيحية وتتناول عدة جوانب مختلفة من الموضوع، كتبها رونالد فيناكون عن "جنود العقيدة: الصليبيون والمسلمون في حالة حرب" (Ronald Finacune, *Soldiers of the Faith. Crusaders and Moslems at War*). أما العمل الذي يركز أكثر على النساء في زمن الحملات الصليبية فهو كتاب ريجين بيرنو (Regine Pernoud, *La femme au temps des criossades*) والذي تركز في معظمه تقريبا على المرأة الإفرنجية النبيلة، رغم أن الكاتبة تولي عناية بين حين وآخر بالنساء من طبقات اجتماعية وأديان وثقافات مختلفة. وهي تستعين بمزيج من المصادر الإسلامية والمسيحية متناولة بالتفصيل الدقيق عددا من أعضاء المجتمع النبيل ومنهن الملكة ميليسند (المتوفاة عام ٥٥٦هـ/١١٦١م)، والملكة إليانور أكويتين (المتوفاة عام ٦٠٠هـ/١٢٠٤م)، والملكة إيزابيلا دي كورتينيه (المتوفاة عام ٦٠١هـ/١٢٠٥م). كما قام برنارد هاملتون (Bernard Hamilton) أيضا بدراسة ملكات مملكة أورشليم الأولى في مقالته عن "نساء الدول الصليبية. ملكات أورشليم (١١٠٠-١١٩٠م)" معتمدا بشكل رئيسي على مصادر مسيحية متنوعة. وقد درس عدد من الباحثين والباحثات النساء فيما يتعلق بأفراد معينين أو حملات محددة.

إن إليانور أكويتين شخصية مهمة سواء في التاريخ الصليبي أو تاريخ العالم في العصور الوسطى عموما، وقد كانت موضع بحث العديد من الدارسين، وفيما يتعلق بتاريخ الحملات الصليبية تتمثل أهم إسهاماتها في السنوات من ٥٤٢هـ/١١٤٧م إلى ٥٤٣هـ/١١٤٩م حين رافقت زوجها لويس السابع ملك فرنسا (المتوفى عام ٥٧٦هـ/١١٨٠م) إلى المشرق. وقد أقامت إليانور علاقة تفاهم مع ريموند أمير أنطاكية (المتوفى عام ٥٤٤هـ/١١٤٩م) والذي كان يريد أن يهاجم الجيش الصليبي مدينتي حلب وإيديسا (مدينة أورفة اليوم). ولكن لويس فضل التوجه إلى القدس، فأيدت إليانور ريموند ضد زوجها، بل ويذكر بعض المؤرخين أنها خانت زوجها معه. وقد أضاف كتاب القرون الوسطى فيما بعد إلى تلك الاتهامات في حين نفاها الكثير من كتاب سيرتها في العصر الحديث. ومهما كانت الحقيقة فإن تلك الخلافات أدت إلى إحداث قطيعة بينها وبين زوجها، وتم إبطال زواجهما في ٥٤٦هـ/١١٥٢م. ومن الدراسات الحديثة التي تتناول سيرة حياة إليانور كتاب أليسون واير (Alison Weir, *Eleanor of Aquitaine*) وكتاب أورسولا فونس ليبنشتاين (Ursula Vones-Liebenstein, *Eleanor von Aquitaine*).

وقد تناول برنارد هاملتون في مقالته عن "إليانور قشتالة والحركة الصليبية" شخصية نسائية مهمة أخرى، حيث كانت إليانور من قشتالة (المتوفاة عام ٦٨٩هـ/١٢٩٠م) زوجة اللورد إدوارد أوف إنجلاند (والذي أصبح فيما بعد هو الملك إدوارد الأول، والمتوفى عام ٧٠٦هـ/١٣٠٧م) وقد رافقته في حملته إلى الشرق (٦٦٩هـ/١٢٧١م-٦٧٠هـ/١٢٧٢م). ونجد في الكتيب الوثائقي العربي *صبح الأعشى* للقلقشندي (المتوفى عام ٨٢١هـ/١٤١٨م)، والذي يعود للقرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، مصدرا مهما من مصادر المعلومات حول أكثر من شخصية من النبلاء اللاتين، حيث يتضمن الكتيب نص معاهدة بين السلطان المملوكي الظاهر بيبرس (المتوفى عام ٦٧٦هـ/١٢٧٧م) وسيدة بيروت إيزابيلا أوف إبلين (المتوفاة حوالي ٦٨٠-٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وقد قام بترجمة النص وتحليله ب. م. هولت (P. M. Holt).

وفيما يتعلق بحملات معينة، قام والتر بورجيز (Walter Porges) بدراسة الحملة الصليبية الأولى والنساء في مقالته عن "رجال الدين والفقراء وغير المقاتلين في الحملة الصليبية الأولى"، وثمة تحليل أحدث هو ذلك الذي كتبه جيمس برنديج (James Brundage) عن "الدعارة والزواج المختلط والطهارة الجنسية في الحملة الصليبية الأولى". إن الأدبيات التي تتناول حملات الفلاحين الصليبية والحملة الصليبية الأولى تقدم وصفا للنساء اللاتي قمن بأدوار غير قتالية متعددة لمساندة الرجال، ومنهن حاملات

الطعام والماء، وكذلك قيام النساء بالترفيه عنهم وتحريضهم على القتال، كما يوصفن بأنهن يصلين من أجل أن ينصر الرب المقاتلين. ولكن معظم الإشارات الواردة عن النساء في الحملة الصليبية الأولى كانت فيما يخص دورهن في إغراء الرجال، حيث يذكر المؤرخون أن العاهرات صاحبن الجيوش وأن بيوت الدعارة كانت تقام داخل المعسكرات. ويبدو أن الطهارة الجنسية وسوء السلوك كانا محور اهتمام المصادر المعاصرة، وكان ينظر إلى هذين الجانبين باعتبارهما من المعوقات. وقد قام برنديج بتحليل شامل لهذه الفكرة مستندا على عدة مصادر، ومن أهمها غلبرت أوف نوجينت (المتوفى عام ٥١٧-٥١٨هـ/١١٢٤م)، وبودري أوف دول، وروبرت الراهب، وفلتشر أوف شارترز (ولد حوالي ٤٤٩-٤٥١هـ/١٠٥٨-١٠٥٩م)، وألبرت أوف آخن (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي).

ورغم أن أطروحة لورا برادي تتناول إلى درجة ما صور النساء المسلمات إلا أن أكثر تركيزها كان منصبا على صور النساء الإفرنجيات خلال الحملتين الصليبيتين الأولى والثانية. وقد درست برادي النساء في أدوار متنوعة، منهن الزوجات اللاتي تركهن المقاتلون، والمحاربات والأسيرات والرهينات وخادمات المعسكرات والمستوطنات والنساء القائمات بالمساندة العاطفية والغانيات. واستكمالا لجهود برنديج تولي برادي عناية خاصة لمسألة إرجاع الكثير من الكتاب المعاصرين أسباب الهزيمة في المعركة إلى الفجور الناتج عن غواية النساء، كما قامت بدراسة وضع الزواج كوسيلة للتحالفات الدبلوماسية والسياسية. وإضافة إلى ذلك، تتناول تصوير الأراضي والمدن في المشرق العربي في صورة نساء محتاجات إلى الصليبيين لإنقاذهن وحمايتهن.

وفيما يتعلق بالحملة الصليبية الثالثة، أشارت هيلين نيكلسون (Helen Nicholson) في مقالتها عن "النساء في الحملة الصليبية الثالثة" إلى ثلاثة مصادر إسلامية تحديدا تصف النساء المقاتلات في الحملة الصليبية، وهي كتب كل من بهاء الدين بن شداد (المتوفى عام ٦٣٢هـ/١٢٣٤م) وعماد الدين الإصفهاني (المتوفى عام ٥٩٧هـ/١٢٠١م) وابن الأثير (المتوفى عام ٦٣٠هـ/١٢٣٣م). كما يشيرون إلى نساء قمن بأدوار أخرى منهن الأسيرة والنبيلة والعاهرة والأم. ويؤكد عدد من المصادر الغربية قيام النساء بأدوار متنوعة في الحملات الصليبية دون التطرق إلى دورهن كمحاربات. وبالتأكيد فإن قضية ما إذا كانت النساء قد شاركن بالقتال في الحملات الصليبية هي قضية موضع جدل لدى الباحثات والباحثين المعاصرين. وهذه المصادر تشمل كلا من أمبرواز (حوالي ٥٩٢-٥٩٣هـ/١١٩٦م) وروجر أوف هاودين (المتوفى عام حوالي ٥٩٧-٥٩٨هـ/١٢٠١م) وكتاب مجهول المؤلف (*Intinerarium Peregrinorum et Gesta Regis Ricardi*) وقد استكمله على الأرجح كاهن من كنيسة الثالوث المقدس في لندن، يدعى ريتشارد دي تيمبلو.

وكانت مساهمات النساء في الحملة الصليبية الخامسة موضع دراسة جيمس باويل (James Powell) في مقالته عن "أدوار النساء في الحملة الصليبية الخامسة"، حيث قام تحديدا بدراسة نساء مدينة جنوه وأهميتهن في تمويل الحملة الصليبية. وتضم قائمة مصادره الأسقف جاك دي فتري (المتوفى حوالي ٦٣٧-٦٣٨هـ/١٢٤٠م) ووثائق تجارية وقانونية من تلك الفترة. ويولي باول عنايته إلى الأدوار الأخرى التي اضطلعت بها النساء في الحملة الصليبية الخامسة، لا باعتبارهن مجرد مرافقات لأزواجهن ولكن أيضا كطاحنات للحبوب ومشرفات على الأسواق وحارسات وممرضات.

وكما سبق ذكره فإن مذكرات أسامة بن منقذ تتضمن إشارات إلى عدد من نساء الفرنجة، وأشهر تلك النماذج هن النساء اللاتي ظهرن في تعليقاته على الممارسات الجنسية الإفرنجية، ولكنها تشمل أيضا النساء الإفرنجيات اللاتي شاركن في الاحتفالات الإفرنجية والقتال ضد المسلمين، واللاتي عانين من خدمة أطباء الفرنجة. وحديث أسامة بن منقذ عن العادات والممارسات الإفرنجية التي تشكل هذه النسوة جزءا منها، كان موضوعا تناولته عدد من الدراسات ومنها كتاب كارول هيلنبراند عن الحروب الصليبية من منظور إسلامي وأطروحة نيال كريستي. كما أن روبرت إيروين توقف بالتفصيل أمام كتاب أسامة بن منقذ، وخاصة في مقالته عن "أسامة بن منقذ، إعادة النظر في نبيل سوري عربي في زمن الحروب الصليبية".

ومن المصادر الأخرى التي تضم معلومات عن النساء غير المسلمات خلال فترة الحروب الصليبية، وخاصة بالإشارة إلى النساء اليهوديات، نجد مجموعة الوثائق المعروفة باسم "غنيزا القاهرة" والتي تتكون من رسائل وعقود ومواد أخرى كتبها أفراد من المجتمعات اليهودية في الشرق الأوسط، ويتناول عدد من هذه الوثائق شؤونا متنوعة مرتبطة بالنساء في المجتمع اليهودي. وقد قام س. د. غويتاين (S. D. Goitein) بدراسة قضايا مختلفة تتعلق بالنساء في عدد من أعماله، لا تقتصر على كتابه الكبير مجتمع

بحر متوسطي، ولكن أيضا في كتابه *رسائل تجار يهود من العصور الوسطى*، وكذلك مقالاته عن "رسائل معاصرة حول استيلاء الصليبيين على القدس" وعن "العادات الجنسية للعامة" والتي يتطرق فيها إلى النساء المسلمات والمسيحيات. وهنالك دراسة أخرى تشمل بعض المعلومات حول النساء اليهوديات خلال تلك الفترة وهي عن "تاريخ اليهود في مملكة القدس اللاتينية" التي كتبها جوشوا برويرر (Joshua Prawer).

وكما حدث مع النساء المسلمات بحثت إيفون فريدمان (Yvonne Friedman) قضية الأسيرات غير المسلمات، فاشتملت دراستها على الأسيرات الإفرنجيات واليهوديات، كما تضمنت مصادرها الكتب سابقة الذكر فيما يتعلق بالأسيرات المسلمات وكل من بهاء الدين وأمبرواز وغلبرت نوجينت ووالتر المستشار، وكذلك الدراسات البحثية الحديثة حول وثائق غنيزا القاهرة.

ويمكن العثور على النساء المحاربات غير المسلمات في الملاحم الشعبية الإسلامية، ومرة أخرى نلجأ إلى سيرة ذات الهمة وبحث ريمكه كروك، حيث نجد في مقالة كروك التي سبق ذكرها تناولا مفصلا لأميرة بيزنطية محاربة اسمها نورا. وكما قلنا فإن أهمية هذه الأعمال الروائية تكمن في نفاذها إلى عمق التوجهات الشعبية آنذاك حتى إن لم تكن تدور مباشرة في أحداث تلك الفترة. وفيما يتعلق بالأعمال الأدبية الأخرى تظهر نساء الفرنجة في شعر ابن القيسراني (المتوفى عام ٥٤٨هـ/١١٥٤م) وكان مفتونا بسحر جمالهن، ونجد دراسة مفصلة لهذا الجانب في شعر ابن القيسراني في أعمال كارول هيلنبراند ونيال كريستي المشار اليهما أعلاه.

وأخيرا، هنالك مصدر نسائي مهم لفترة الحملة الصليبية الأولى، وهي الأميرة البيزنطية آنا كومنينا (المتوفاة في الفترة بين عام ٥٤٢هـ/١١٤٨م وعام ٥٤٨-٥٤٩هـ/١١٥٤م). فقيامها بكتابة سيرة حياة والدها أليكسيوس الأول (المتوفى عام ٥١٢هـ/١١١٨م) والمعروفة باسم *ألكسياد* (Anna Comnena, *Alexiad*) هو عمل مهم لقيمته كمصدر للمعلومات التاريخية، وكذلك باعتباره العمل الوحيد في تلك الفترة الذي كتبته امرأة. وثمة دراسات نشرت في كتب تتناول آنا كومنينا، ومنها كتاب جورجينا باكلر (Georgina Buckler) وكتاب راي دالفن (Rae Dalven)، كما نجد دراسة لجوانب متنوعة من حياتها وأعمالها في مجلد ممتاز نشر مؤخرا يضم مجموعة من الأبحاث عن آنا كومنينا وعصرها قامت بتحريره ثاليا غوما- بيترسون (Thalia Gouma-Peterson).

المراجع

المصادر العربية

مصادر أولية

ابن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، المجلد الخامس، تحقيق حاتم، القاهرة ١٩٦٣.

ابن الخياط، *ديوان ابن الخياط*، تحقيق خ. مردم بك، دمشق ١٩٥٨.

ابن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق. تراجم النساء*، تحقيق الشهابي، دمشق ١٩٨٢.

مصادر ثانوية

و. م. علي، *نفوذ النساء في الدولة الإسلامية في العراق ومصر*، القاهرة ١٩٨٦.

المصادر الأجنبية

Primary Sources

Anna Comnena, *The Alexiad of Anna Comnena*, trans. E. R. A. Sewter, Baltimore 1969.

S. D. Goitein (trans.), *Letters of medieval Jewish traders*, Princeton 1973.

Usāma ibn Munqidh, *An Arab-Syrian gentleman and warrior in the period of the Crusades. Memoirs of Usāmah ibn-Munqidh*, trans. P. K. Hitti, New York 2000.

Secondary Sources

D. Behrens-Abouseif, The lost minaret of Shajarat ad-Durr at her complex in the cemetery of Sayyida Nafisa, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 39 (1983), 1–16.

J. P. Berkey, Women and Islamic education in the Mamluk period, in N. R. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991, 143–57.
L. Brady, Essential and despised. Images of women in the First and Second Crusades, 1095–1148, unpublished M.A. thesis, University of Windsor, Canada 1992.
J. A. Brundage, Prostitution, miscegenation and sexual purity in the First Crusade, in P. W. Edbury (ed.), *Crusade and settlement. Papers read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, Cardiff 1985, 57–65.
G. G. Buckler, *Anna Comnena, a study*, London 1929.
N. Christie, Levantine attitudes towards the Franks during the early Crusades (490/1096–564/1169), unpublished Ph.D. thesis, University of St. Andrews, Scotland 1999.
H. Dajani-Shakeel, Jihad in twelfth-century Arabic poetry. A moral and religious force to counter the Crusades, in *Muslim World* 66 (1976), 96–113.
——, Some aspects of Muslim-Frankish Christian relations in the Sham region in the twelfth century, in Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.), *Christian-Muslim encounters*, Gainesville, Fla. 1995, 193–209.
R. Dalven, *Anna Comnena*, New York 1972.
J. De Weever, *Sheba's daughters. Whitening and demonizing the Saracen woman in medieval French epic*, New York 1998.
D. J. Duncan, Scholarly views of Shajarat al-Durr. A need for consensus, in *Arab Studies Quarterly* 22 (2000), 51–69.
A.-M. Eddé, *La principauté ayyoubide d'Alep (579/1183–658/1260)*, Stuttgart 1999.
R. C. Finacune, *Soldiers of the faith. Crusaders and Moslems at war*, London 1983.
Y. Friedman, Women in captivity and their ransom during the Crusader period, in M. Goodich, S. Menache, and S. Schein (eds.), *Cross-cultural convergences in the Crusader period. Essays presented to Aryeh Grabois on his sixty-fifth birthday*, New York 1995, 75–87.
S. D. Goitein, Contemporary letters on the capture of Jerusalem by the Crusaders, in *Journal of Jewish Studies* 3 (1952), 162–77.
——, *A Mediterranean society*, 6 vols., Berkeley 1967–93.
——, The sexual mores of the common people in A. L. al-Sayyid Marsot (ed.), *Society and the sexes in medieval Islam*, Malibu 1979, 43–61.
T. Gouma-Peterson (ed.), *Anna Komnene and her times*, New York 2000.
W. Z. Haddad, The Crusaders through Muslim eyes, in *Muslim World* 73 (1983), 234–52.
G. R. G. Hambly, Becoming visible. Medieval Islamic women in historiography and history, in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world. Power, patronage and piety*, New York 1998, 3–27.
B. Hamilton, Women in the Crusader states. The queens of Jerusalem (1100–1190), in D. Baker (ed.), *Medieval women*, Oxford 1978, 143–73.
——, Eleanor of Castile and the crusading movement, in *Mediterranean Historical Review* 10 (1995), 92–103.
C. Hillenbrand, *The Crusades. Islamic perspectives*, Edinburgh 1999.
——, The First Crusade. The Muslim perspective, in J. Phillips (ed.), *The first Crusade. Origins and impact*, Manchester, U.K. 1997, 130–41.
P. M. Holt, Baybar's treaty with the Lady of Beirut in 667/1269, in P. W. Edbury (ed.), *Crusade and settlement. Papers read at the first conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and presented to R. C. Smail*, Cardiff 1985, 242–5.
R. Irwin, Usamah ibn Munqidh. An Arab-Syrian gentleman at the time of the Crusades reconsidered, in J. France and W. G. Zajac (eds.), *The Crusades and their sources. Essays presented to Bernard Hamilton*, Aldershot, Hampshire 1998, 71–87.
B. Z. Kedar, The subjected Muslims of the Frankish Levant, in J. M. Powell (ed.), *Muslims under Latin rule 1100–1300*, Princeton, N.J. 1990, 135–74.
R. Kruk, The Bold and the beautiful. Women and "fitna" in the "Sīrat dhāt al-Himma." The story of Nūra, in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world. Power, patronage and piety*, New York 1998, 99–116.
A. Levanoni, Šağar ad-Durr. A case of female sultanate in medieval Islam, in U. Vermeulen and J. van Steenbergen (eds.), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*, iii, Leuven 2001, 209–18.
H. Lutfi, Manners and customs of fourteenth-century Cairene women. Female anarchy versus male shar'i order in Muslim prescriptive treatises, in N. R. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991, 99–121.
H. Nicholson, Women on the Third Crusade, in *Journal of Medieval History* 23 (1997), 335–49.
R. Pernoud, *La femme au temps des croisades*, Paris 1990.
C. F. Petry, Class solidarity versus gender gain. Women as custodians of property in later medieval Egypt, in N. R. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991, 122–42.
W. Porges, The clergy, the poor, and non-combatants on the First Crusade, in *Speculum* 21 (1946), 1–23.
J. M. Powell, The roles of women in the Fifth Crusade, in B. Z. Kedar (ed.), *The horns of Ḥattīn. Proceedings of the second conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East*, Jerusalem 1992, 294–301.
J. Prawer, *The history of the Jews in the Latin kingdom of Jerusalem*, Oxford 1988.
R. Roded, *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder, Colo. 1994.

Y. Tabbaa, Đayfa Khātūn, regent queen and architectural patron, in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000, 17–34.
M. Tolmacheva, Female piety and patronage in the medieval "ħajj," in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world. Power, patronage, and piety*, New York 1998, 161–79.
U. Vones-Liebenstein, *Eleonore von Aquitanien. Herrscherin zwischen zwei Reichen*, Zürich 2000.
A. Weir, *Eleanor of Aquitaine. A life*, New York 2000.

The following important collection of papers was published shortly after the writing of this article:
S. B. Edgington and S. Lambert (eds.), *Gendering the Crusades*, Cardiff 2001.

نيال كريستي (Niall Christie)
ترجمة: بثينة الناصري

الأسر التوركية الحاكمة
من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر

لقد قدم الأتراك إلى الأراضي الإسلامية الواقعة في المناطق الوسطى في أزمنة متفرقة. ففي البداية (أي في القرنين التاسع والعاشر)، جاءوا على هيئة أسرى، وقد تم إدخالهم في دين الإسلام بمجرد قدومهم، وصاروا يعرفون باسم المماليك، وكانت غالبيتهم من الذكور. ثم أتوا لاحقا (خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر) في مجموعات بدأت بالغزو أولا ثم ما لبثوا أن استقروا بعدها في تلك المناطق. وقد أصبحوا معروفين، قرب نهايات القرن الحادي عشر، باسم "السلاجقة" ثم صاروا يعرفون فيما بعد بـ"العثمانيين"، وكانوا هم الأكثر نجاحا والأطول بقاء ضمن الإمارات العديدة التي تأسست في آسيا الصغرى خلال القرن الثالث عشر. وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر قام "القبجاق"، وهم شعب تركي، بعبور البحر الأسود متجهين إلى مصر حيث شكلوا الطبقة الحاكمة المسماة بالمماليك القبجاق. وبمعنى آخر، فإن الأتراك الذين أتوا إلى الأراضي الإسلامية الواقعة في المناطق الوسطى لم يمثلوا مشهدا سياسيا موحدا، باستثناء مجيئهم – في أعقاب الموجة المملوكية - باعتبارهم مسلمين وبصحبة أسرهم.

المشكلات والمنهجيات

تركزت عمليات الدخول في الإسلام خلال القرن العاشر في ثلاثة أقاليم مختلفة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن النساء التركيات المسلمات باعتبارهن كتلة موحدة وفئة متجانسة، سواء على مستوى الأزمنة التاريخية أو الحاضر. ففي سياق القرن العاشر نجد أنفسنا أمام مسألتين، وهما اعتناق الإسلام من جهة، ونمط الحياة من جهة أخرى (ما بين حياة الاستقرار والترحال). وقد هيمنت هاتان القضيتان على التطورات التاريخية اللاحقة، ونتيجة لذلك نجد سعي الباحثات والباحثين في الماضي والحاضر إلى التمييز بين هاتين القضيتين، وإلى تصنيف أوضاع النساء ما بين المنتميات إلى مجموعات من الرحل، والمنتميات إلى مجموعات سكانية مستقرة.

يميل التوجه التقليدي إلى اعتبار أن النساء المنتميات إلى مجموعات من الرحل (من المسلمين أو غير المسلمين) أكثر تحررا. وبالتالي يتم هنا رفع الحد الفاصل بين النساء المسلمات وغير المسلمات. كما يبدو أن الأمر الذي تم إبرازه هو أنهن من الرحل، أكثر من التركيز على كونهن مسلمات. ومن ناحية أخرى، تميل البحوث المعنية بتقييم النساء المسلمات المنتميات إلى المجتمعات المستقرة إلى تأكيد الأساس الديني أكثر من أسلوب الحياة. إن هذه النظرة واسعة الانتشار، والمدعومة من خلال كتابات الرحلات التاريخية، تميل إلى التعميم، كما يتم استعمالها كأداة لدراسة التاريخ. فعلى سبيل المثال، يشير رونالد جينينغز (Ronald Jennings) إلى أن نساء منطقة وسط الأناضول في القرن السابع عشر لجأن بثقة وانتظام إلى المحاكم، كما يبدو أنهن كن يتمتعن بالتحكم في ملكياتهن وفي ميراثهن الخاص. إلا أن جينينجز يفيد بأنه "لم تتم دراسة وضع النساء في المجتمع التركي الإسلامي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولم تحظ أوضاعهن بالاهتمام الجاد في أي من المراحل السابقة على انهيار الإمبراطورية العثمانية". كما يثير تساؤلا حول مدى "تأثر الوضع القانوني للنساء في قيصري بأية تقاليد مرتبطة بتركيا العتيقة" (Jennings 1975, 114). ويبدو أنه باستعمال تعبير "تركيا العتيقة" يلمح إلى المفهوم السائد، على حسب قوله، حول "النساء التركيات في مرحلة ما قبل الإسلام، اللاتي عشن في عالم مساواتي، ظللن ينعمن به حتى القرن السادس عشر عند انتصار الإسلاموية العربية على الإمبراطورية العثمانية". ويشير جينينجز إلى أننا لا نمتلك أي دليل على استناد هذا المفهوم إلى وقائع تاريخية. أما السؤال الآخر الذي يطرحه فهو عما إذا كانت هذه الظاهرة "إن وجدت أصلا، مجرد جزء من حياة الترحال التي اختفت مع الانتقال من مجتمع الرحل إلى مجتمع الاستقرار". وفي حين يعترف بحدوث تغيرات عبر الزمن في أوضاع النساء في ظل الإمبراطورية العثمانية، فإن مسألة "تركيا العتيقة" أو تراث حياة الترحال وتأثيراته يتضمن نظرة جامدة إلى النساء التركيات في مرحلة ما قبل الإسلام أو المنتميات إلى مجتمع الرحل باعتبارهم كتلة موحدة.

وحيث إن نشر الإسلام ظل عملية مستمرة في آسيا الوسطى حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر، فليس في الإمكان التفرقة بين النساء المسلمات وغير المسلمات. غير أن الاتجاه الغالب فيما يتعلق بدراسة أوضاع النساء هو التمييز بين مرحلتي الإسلام وما قبل الإسلام، مع تناول مرحلة ما قبل الإسلام – أي مرحلة الأتراك الأوائل و"الإيغور" – باعتبارها مرحلة مواتية بالنسبة لأوضاع النساء. وهنا تبرز قضيتان مهمتان: تتعلق القضية الأولى بالتحول الذي طرأ على وجهات النظر بشأن الإسلام والنساء المسلمات حيثما ورد في الأعمال الصادرة حديثا لكل من ليلى أحمد (Leila Ahmed)، وإليزابيث فيرنيا (Elizabeth Fernea)، وجوديث تاكر (Judith Tucker)، حيث أصبحنا نقبل بفكرة خصوصية وتاريخية أوضاع النساء في إطار التاريخ الإسلامي. أما المسألة الثانية، فهي مرتبطة حاليا بانتفاء الحاجة إلى التقسيم بين مرحلتي الإسلام وما قبل الإسلام نظرا لتصاعد التوجهات المبنية على وضع الظواهر التاريخية في سياقها بدلا من الإدراك الخطي والمتتابع للأمور.

حينما كان يتم فهم "الأسلمة" واعتناق الإسلام من منطلق خطي، أكد بعض الباحثين والباحثات على الأوضاع الأكثر تحررا والتي تمتعت بها النساء في مرحلة ما قبل الإسلام، بينما اهتم آخرون بالأوضاع القانونية للنساء المسلمات. وبمعنى آخر، ركزت كل مجموعة من هاتين المجموعتين فقط على الجوانب التي كانت تخدم وجهات نظرها. كما ظهر أسلوب آخر، تمثل في اللجوء إلى مزيج من الأسلوبين: أي استخدام مقاربة انتقائية للنظر إلى أوضاع النساء التركيات من خلال السعي إلى تأكيد استمرارية الأوضاع الأكثر تحررا خلال المرحلة الإسلامية، وهي مقاربة تحاول إبراز أفضل الجوانب في العالمين.

من ناحية أخرى، يمكن إدراك "الأسلمة" واعتناق الدين من خلال منظور دي ويز (DeWees)، أي بالنظر إلى العملية باعتبارها تداخلا بين طبقات وشرائح ثقافية مختلفة. وفي هذه الحالة، يمكن ملاحظة ما تم استبعاده تم الاحتفاظ به، كما يمكن دراسة مدى التعايش بين الشرائح القديمة والحديثة في الأزمنة المختلفة، ومدى تناغم هذا التعايش أو اتسامه بطابع الصراع، وأشكال التوتر والأساليب التي تم استعمالها لحل هذه المنازعات، وهي كلها قضايا جديرة بالاهتمام في الدراسات المستقبلية. ولا تحرص تلك المقاربة على نهج دي ويز إلى تعريف وتصنيف الظواهر التاريخية، بقدر أهمية التعرف على الطريقة التي تم بها إدراك الظواهر التاريخية.

من شأن هذه المقاربة أن تكون مفيدة للغاية في تحليل وفهم بعض القضايا المرتبطة بالحياة العامة، مثل المشاركة في عملية صنع القرار السياسي وفي اللقاءات الاجتماعية التي لا يتم فيها الفصل بين الجنسين، وتناول المشروبات الكحولية، والمشاركة في الجنازات. كما أنها مفيدة في دراسة أوجه التوتر القائمة بين العرف والشريعة، فبدلا من محاولة تحديد "درجة الإسلام" التي تتسم بها النساء في مجتمع ما، قد تسعى البحوث إلى تفهم كيفية إدراك النساء المسلمات، موضوع الدراسة، لموقف ما. وفي هذا المجال، لا يمكن إلا أن نتذكر عبارة إليزابيث فيرنيا حول "كلمات الله وكلمات الرجال" (Fernea and Bezirgan 1994, xix). ومعنى هذا أنه كان يتم إدراك كلمات الله بطريقة مختلفة وفقا للتشكيل الثقافي للنوع، حتى لدى من يتحدثون باللغة التركية ويعتنقون الإسلام، إذ يتوقف ذلك الإدراك على الموقع الجغرافي وعلى أسلوب الحياة. وتمثل هذه التنويعات المتعلقة بكيفية الإدراك مجالا إضافيا للبحوث المستقبلية.

ومن ناحية أخرى، قامت الجهود البحثية المعاصرة بتناول تلك القضايا إما من خلال دراسة أنماط الزواج، أو التباينات الموجودة بين القوانين الدينية وقوانين الدولة. ففي دراستها للزواج من زاوية السياسات الإنجابية، أبرزت ليسلي بيرس (Leslie Peirce) أن السلاطين العثمانيين كانوا يفضلون المحظيات على زوجاتهم الشرعيات من المسلمات والمسيحيات ليكن أمهات لذرياتهم. كما قدم عبد القادر إنان قصة "بغداد خاتون" من القرن الرابع عشر في إيران في ظل نظام حكم الخان، باعتبارها حالة تعكس التوتر الموجود بين الشريعة والعرف، والذي أثر على عديد من النساء التركيات المسلمات. فقد استند الخان أبو سعيد إلى العرف في رغبته في الحصول على بغداد خاتون، حيث كان يفيد العرف بقدرة الخان على الحصول على أية امرأة سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة. إلا أن والد بغداد خاتون رفض الإذعان لهذا الطلب استنادا إلى الشريعة، كما توجد إشارات تلمح إلى انتماء بغداد خاتون إلى الأسرة الحاكمة من جهة والدتها (Inan 1969-91, 274-80, Hambly 1999, 11).

نتيجة لما تقدم، يمكن القول بأن هنالك حاجة إلى توجيه البحوث المستقبلية نحو دراسة بعض القضايا المتعلقة بعالم الاستمرارية والتغيير، إلى جانب أشكال التوتر المصاحبة للتغيير. إننا بحاجة إلى التمييز بين الاختلافات الهيكلية وانعكاسها على

القيم، مع التحلي في الوقت ذاته بحساسية نحو السمات الثقافية والإيديولوجية والتاريخية المشتركة، ذلك أن أخذ تلك التباينات بعين الاعتبار هو وحده الذي سيمكننا من تفهم الديناميكيات وأوجه التعقيد القائمة في تلك المجتمعات، مع تطوراتها اللاحقة التي أفضت إلى تشكيلات سياسية متميزة ومختلفة عن بعضها البعض. فعلى سبيل المثال، أصبحت الأناضول في خضم التاريخ جزءا من الثقافة السياسية المركزية في ظل الإمبراطورية العثمانية، بينما عاشت آسيا الوسطى خبرة التغييرات السياسية المستمرة، في ظل بنية مرنة، تستند إلى نموذج "خانات" المناطق الداخلية في آسيا، وهي البنية التي تقوم على التوافق بدلا من الإجبار. ومن جهة أخرى، عايشت المجموعات الاجتماعية في الإمبراطورية العثمانية – وبالتالي النساء – تغييرات أكبر بمرور الزمن، من حيث التشكيل الاجتماعي، مقارنة بنساء آسيا الوسطى. ففي آسيا الوسطى أدى استقرار المجموعة الاجتماعية إلى توفير حالة التجانس والاستمرارية لمجتمع يتمتع بتشكيل سياسي مرن.

أدوات التحليل

فما هي تلك القضايا المتعلقة بالاختلافات الهيكلية؟ يمكن الحديث أولا عن الوضع باعتباره اجتماعيا واقتصاديا و/أو سياسيا على المستوى الجزئي المصغر، وهو مجال يحظى بعديد من الدراسات عن النساء في الأناضول، مثل تلك التي قام بها كل من: رونالد جينينجز (Ronald Jennings) وثريا فاروقي (Suraiya Faroqhi) وليسلي بيرس (Leslie Peirce) ومادلين زيلفي (Madeline Zilfi) وآخرون. غير أنه ما زال هناك نقص في مجال الدراسات المقارنة حول المرأة، والمعنية بالبنية السياسية على المستوى الكلي الكبير، مثل بنية المجتمع على مستوى الدولة والجماعات القبلية. لقد خضعت النساء في كل من الأناضول وآسيا الوسطى لتأثير حركات سياسية واسعة، فكان عليهن السفر والانتقال عبر مساحات شاسعة أثناء الاشتراك في حركات الهجرة وحملات الجيوش الغازية. وفي تلك الحالات، كان عليهن ترك الأقارب وشبكات العلاقات وراءهن، وتكييف نمط حياتهن تبعا لأنماط حياة رجالهن. وفي أزمنة السلام، لعبت هؤلاء النساء أدوارا أكبر داخل مجتمعاتهن المحلية في إطار الجيران وأولي القربى، وخاصة علاقات النسب والقبيلة.

ويتم هنا التأكيد على أنه عندما تكون السيادة العليا لأيديولوجيا الدولة يتم إخضاع وضع النساء لذلك النظام الأعلى، كما حدث في أوج نظام الحكم العثماني. أما في حالة غياب نظام الدولة المركزية احتفظت النساء بقبضتهن على المجال الأيديولوجي، ونتيجة لذلك ظهرت الآليات التي تضمن استمرار حياة النساء في الأناضول داخل الوحدة الأسرية. وهو ما حدث في إطار الشبكة الأوسع للجمعيات ومجموعات التضامن غير المبنية على أساس علاقات القربى بل ظلت موجودة تحت رعاية الدولة المركزية. ويبدو أن من عرفن باسم "أخوات روم" (Bācıyān-ı Rūm) كن عضوات في رابطة أو جماعة من هذا النوع. وتشير المصادر المعاصرة لهذه الفترة إلى تلك المجموعات النسائية باعتبارها متواجدة في السوق ومنتجة في مجال الغزل والنسيج. ومن جهة أخرى، اندرجت آليات استمرار مسيرة حياة النساء في آسيا الوسطى في إطار مجموعة القربى الأوسع، وروابط الدم والنسب، أو الارتباط القبلي المبني على النسب. وبالتالي هناك حاجة إلى التركيز على البنية السياسية على المستوى الكلِي، وعلى البنية الاجتماعية المتضافرة حول الأنشطة الاقتصادية على المستوى الجزئي، حتى نستطيع تقييم دور النساء في إطار الآليات التي سمحت بتأمين الملكية وقدرة الحصول على وسائل البقاء على قيد الحياة.

ويمكن القول بأن الانتماءات اللغوية والثقافية والدينية كان لها طابع الاستقرار على المستوى الكلي، فيما يتعلق بتاريخ النساء في الأناضول وفي آسيا الوسطى. غير أن هذين المجتمعين قد اختلفا إلى درجة كبيرة من حيث البنية السياسية والشبكات الاجتماعية التي تحركت النساء في إطارها. وينعكس هذا الوضع على المستوى الجزئي في الضمانات التي تقدمها تلك الأنظمة للنساء، وينظر إلى الضمانات المتعلقة بالملكية وبسبل البقاء على قيد الحياة بصفة عامة باعتبارها تقوم بدور حاسم في التمييز بين نظام الدولة في الحالة العثمانية ونظام الخانات في حالة آسيا الوسطى، فاستطاعت الدولة العثمانية فرض مبادئ الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بملكية النساء وحقوق الإرث، كما حافظت على سجلات المحاكم الخاصة بها كدليل على توفير تلك الضمانات (Jennings 1975). أما في آسيا الوسطى، حيث كان الوضع في تغير مستمر، فلم يكن في الإمكان أو المستطاع تطبيق هذا النظام، إذ قامت مجموعات القربى الأوسع بحراسة ملكية النساء وميراثهن بواسطة المحاكم الشرعية ومن خلال مبادئ الشريعة، ولكن دون وجود أية سجلات

رسمية. إلا أنهم كانوا يحتفظون في هذه المنطقة بسجلات خاصة. كما نلاحظ وجود اختلافات بين كل من الأناضول وآسيا الوسطى على مستوى الجنسين، وفيما بين الفئات العمرية المختلفة، مع اتسام كل تلك العلاقات بالتراتبية (قيد النشر، Togan).

إلا أن علاقة "الأم بالابن" ظلت علاقة سارية عبر الجنسين، ولا يمكن وضعها بطريقة تلقائية في إطار التراتبية بين الجنسين. فالسلاطين العثمانيون لم يتزوجوا بنساء مسلمات من الأحرار، بل كانوا يعيشون مع محظيات ليس بوسعهن اللجوء إلى أسرهن في حالة الحاجة إلى دعم. وبهذه الطريقة، قام العثمانيون بالتقليل من شأن النسب الأمومي لصالح النسب الأبوي. وقد تمت تربية هؤلاء النساء وفقا لثقافة امتداد النسب الأبوي لسلالة الأسرة العثمانية، نظرا لكونهن مرشحات للانضمام مستقبلا إلى الحريم الإمبراطوري. وفي ظل هذه القيود ظلت علاقة الأم بالابن هي العلاقة العاطفية الوحيدة الموجودة بين الجنسين، وصحيح أنها كانت متناقضة مع مبادئ العلاقات التراتبية بين الجنسين، ولكنها كانت متوافقة مع مبدأ أقدمية السن. وخلافا للنساء الصينيات اللاتي عايشن ثلاثة مجالات من الطاعة، وهي التبعية للأب وللزوج وللابن، احتفظت الأمهات العثمانيات بسلطتهن تجاه أبنائهن. ففي حين كان يتم الاعتراف بهذه السلطة حينما تنجب المرأة طفلا ذكرا، اكتسبت نساء آسيا الوسطى سلطة أخرى مرتبطة بالسن، أي أن مبادئ أولوية السن تخطت مبادئ التراتبية بين الجنسين في هذه المنطقة. وقد جاء هذا التفضيل لأقدمية السن مقرونا بالقضاء على الحيوية الجنسية إلى حد ما، فالملكات الأمهات كان بوسعهن ممارسة السلطة فقط حينما تجاوزن سن نشاط الحياة الجنسية؛ ونجد عديدا من الأمثلة حول هذا المفهوم في دراسات مثل كتاب ليزلي بيرس *الحريم الإمبراطوري* (Leslie Peirce, *The Imperial Harem*)، وفي المصادر التاريخية مثل كتاب *بابورناما* من تأليف بابور (Bābur, *Bāburnāma*).

وبالإضافة إلى مسألة وضع النساء، تشكل أنماط الزواج قضية أخرى تتطلب مزيدا من الدراسات المستقبلية، إذ نلاحظ وجود نوع من التبادلية بين الأسر الحاكمة في آسيا الصغرى والأناضول، فيما يتعلق بالزواج ممن هو أعلى أو أدنى مرتبة. وتنطوي التبادلية في أنماط الزواج على تبادل النساء وبالأخص البنات، كما يعني ذلك ضمنا أن طرفي العلاقة متساويان إلى حد ما. فعلى سبيل المثال قامت الأسر الحاكمة مثل القراخانيين في آسيا الوسطى بعقد علاقات زواج على قدم المساواة من خلال تبادل الزوجات، كما توحي التبادلية بالحاجة إلى دعم وتقوية التحالفات. إلا أنه مع نشأة بعض الأسر الحاكمة التي تحتاج إلى تحالفات مع أطراف أقوى، كانوا يلجأون إلى نمط قبلي ممثل في الزواج بنساء ينتمين إلى أسر أعلى مرتبة. إن هذه الممارسة المتمثلة في استفادة أسرة أو عشيرة أدنى مرتبة من الارتباط بأسرة أو عشيرة أعلى، بما يضمن للأخيرة مزيدا من الرعايا والأتباع، هي ممارسة يطلق عليها "الزواج بالأعلى" (hypergamy) بالنسبة للرجل المنتمي للأسرة أو العشيرة الأدنى، بينما يطلق مفهوم "الزواج بالأدنى" (hypogamy) بالنسبة للمرأة المنتمية إلى أسرة أو عشيرة أعلى مرتبة من زوجها. وقد لجأ الحكام العثمانيون الأوائل، وكذلك حكام تيمور في آسيا الوسطى، إلى ممارسة الزواج بنساء أعلى مرتبة منهم، وحينما كانت إحدى الأسر الحاكمة قد مدت فروعها بالفعل وترغب في تقوية جذعها نجدها تقوم بدور المانح للزوجات. وعند تطبيق قواعد الزواج من الأباعد، كان زواج نساء الأسر الحاكمة يتم عن طريق الزواج بالأدنى، سواء تم ذلك في مرحلة نشأة الأسرة الحاكمة أو في أوجها. وتعني هذه الممارسة وجود نساء من مرتبة أعلى يتزوجن برجال ينتمون إلى أسر حاكمة ناشئة، وبعدما يشتد عود الأسرة، تقوم الأجيال التالية من بناتها بالتزوج من رجال أدنى مكانة سواء كان من المنتمين إلى الأسرة الحاكمة أو إلى نظام الحكم. وعندما تقوى الأسرة تماما يمكن ملاحظة الانتقال من نمط الزواج من الأباعد إلى نمط الزواج من الأقارب. ونجد في الأسرة التيمورية في القرن الخامس عشر مثالا جيدا على هذا التغير، حيث كانت زوجات تيمور نفسه ينتمين إلى أسر أعلى منه مرتبة، ثم أصبح هو نفسه مانحا للزوجات. وحينما بلغت الأسرة التيمورية الحد الذي لم يعودوا يحتاجون فيه إلى تحالفات، بدأت الزيجات تتم داخل الأسرة، أي أصبحت الأولوية لزواج الأقارب أكثر من زواج الأباعد.

يمثل اتخاذ المحظيات شكلا آخر من أشكال الاقتران بالأباعد لم تكن المسألة فيه مرتبطة بالتبادلية أو الزواج بالأدنى، بل كانت هذه العلاقات غير الشرعية بمثابة اقتران بالأعلى بالنسبة للجواري. ويرتبط اتخاذ المحظيات وتعدد الزوجات بهيمنة الرجال على النساء على أساس السلطة أو الثروة أو كليهما معا. في بعض الحالات النادرة قد تلعب هذه النظم الخاصة باتخاذ المحظيات وتعدد الزوجات دورا إيجابيا بالنسبة للنساء المعنيات. غير أن كل هذه القضايا تحتاج إلى دراسة في إطار كل إقليم وفترة زمنية

محددة، وفي سياق كلي وجزئي. ولهذا الغرض، هناك أهمية لدراسة الأدلة الضئيلة التي تركها السلاطين أبناء المحظيات (مثل خطابات سلطان حورم)، وقراءة ما بين سطورها من أجل الحصول على لمحة حول نظرتهم في هذا الشأن.

المصادر

تندر الدراسات المتوفرة حول النساء في آسيا الوسطى، كما تتباين المصادر التاريخية بشأنهن. وعلى الرغم من عدم وجود دراسات خاصة كتبتها النساء أو متعلقة بالنساء في المصادر التاريخية، إلا أنه يوجد قدر ما من المعلومات المبعثرة في أماكن متعددة، مثل الأساطير والأدب الملحمي والنصوص المتعلقة بسير القديسين، وكتب الاستشارات أو مرايا الأمراء، والسرديات التاريخية والمذكرات وكتب الرحلات وبعض وثائق الأوقاف.

لقد ساهمت أساطير الاعتناق في كل مناطق آسيا الوسطى في تطور أنماط ثقافية، في حين أدت الأساطير المتعلقة بقدوم أئمة الصوفية والقديسين الدور نفسه في الأناضول. وقد لعبت النساء أدوارا مهمة في معظم تلك الحكايات، وتحولت هذه الأساطير الأولى لاحقا إلى سير للقديسين، تضمنت معالم إرهاصات الأدب الشفاهي، الذي يعد مصدرا ثريا لتاريخ الجندر. وهناك صعوبة بالغة في تصنيف هذه المصادر وفقا لنوعها، مثل الملاحم وسير القديسين، ثم التحدث عن طبيعتها باعتبارها مصادر لتاريخ النساء، كما أن هذه المصادر لم تكتبها أقلام النساء. غير أن السياق الذي أحاط كتابتها من شأنه تقديم بعض الإشارات عن النساء. حيث نجد، أولا، أن كون هذه المصادر تشير إلى النساء، وتبرزهن كشخصيات قيادية، هو في حد ذاته رمز للعقلية السائدة آنذاك. ومع تنامي الأنماط الأبوية اختفت النساء لاحقا من هذا النوع من المصادر. الأمر الثاني يتمثل في ظهور النساء باعتبارهن من أسلاف الأمم والنظم الدينية، كدليل آخر على الموقف المجتمعي تجاه النساء ونظرته إليهن. ولا يهم هنا التأكد مما إذا كانت هذه الحكايات تعكس الواقع أم لا، بل إن الأمر الأهم هو كونها تعكس عقلية المسلمين الذين كانوا يجدون أهمية كبيرة في أن تكون امرأة ما هي أساس هويتهم. وكما يظهر من التطورات التاريخية اللاحقة، فإن تخصيص مكان للنساء في المجال الأيديولوجي لا يمكن التقليل من شأنه باعتباره مؤشرا على احتلال النساء مكانة ما في المجال الأيديولوجي فحسب دون تمتعهن بمكانة في الواقع الفعلي. حينما نشهد تصاعد النزعة الأبوية على أصعدة متعددة في أعقاب القرن السادس عشر، نرى بداية اختفاء النساء من المجال الأيديولوجي أيضا. فوجودهن في الأساطير والأدب الملحمي وسير القديسين والتاريخ الرسمي يمثل تقنين أوضاع النساء وفقا للعرف داخل المجتمع الإسلامي، وهو توجه ينعكس في كتابات التاريخ الرسمي لهذه الفترة، ثم نجده يتلاشى لاحقا في القرن التاسع عشر. ومن الشخصيات النسائية السائدة في أدبيات هذه الفترة كل من: آلاء نور هانم بالنسبة للقراخانيين، أو ألان غوءا للمسلمين المغول مثل حكم الخان والجغتاويين، وحكام القبيلة الذهبية (واللذين أصبحا ناطقين باللغة التركية مع مرور الزمن)، أو فاطيما في سيرة النقشبندي في آسيا الوسطى، أو كادنشيك أنا في سيرة بكتاشيا في الأناضول. وصحيح أنها أدبيات بأقلام الرجال، ولكنها أخذت النساء بعين الاعتبار. فتظهر آلاء نور هانم في قصة الاعتناق، كما يتم تقديم ألان غوءا باعتبارها الجدة الأولى للمغول وفيما بعد لخلفهم من المغول الأتراك المسلمين، ونجد كادنشيك أنا في بداية بكتاشيا، كما تضفي فاطيما الشرعية على فروع النقشبندية في منطقة كاشغار، كما تقوم كانيكي بدور مثيل في ملحمة *ماناس* والتي تعود أيضا إلى مرحلة القراخانيين، أو إلى القرنين الرابع عشر والخامس عشر على أقل تقدير.

إن الأدب الملحمي، مثل ملحمة *ماناس* (*Manas*) في آسيا الوسطى وملحمة *ديدي كوركوت* (*Dede Korkut*) في الأناضول، والمدون كتابيا، ليس مصدرا لتاريخ النساء فقط بل أيضا لتاريخ الجندر، أي علاقات القوى بين الجنسين. فهو يقدم لنا صورا حية للتفاعل ما بين الجنسين وفي إطار الجنس الواحد، وبالتالي يتعين على الباحثة أو الباحث الذي يستخدم هذه الملاحم تحديد السياق التاريخي الذي تم تدوينها فيه كتابيا. فعلى سبيل المثال، حينما نتحدث عن ملحمة *ديدي كوركوت*، من المهم أن نعي أن النص الذي بين أيدينا قد تم إنتاجه خلال القرن الخامس عشر، بينما يعود النص الأول لملحمة *ماناس* إلى روسيا القيصرية في القرن التاسع عشر.

والمطلوب اتخاذ نفس القدر من الحذر فيما يتعلق بأدبيات سير القديسين والسرديات العثمانية التاريخية الخاصة بكل من "عاشقباشازاد" (´Āşikpāşāzāde) و"نشري" (Neşrī)، في بحث قيد النشر (Togan).

وتتمثل أهمية وضع أي مصدر في سياقه فيما يتعلق بما يطلق عليه كتب الاستشارات أو مرايا الأمراء، ومن ضمن تلك المصادر يوضح كتاب *كوتادغو بيليغ* (*Qutadghu Bilig*)، الذي يرجع إلى آسيا الوسطى في القرن الثاني عشر، التناقضات المتعلقة بعزل النساء. ويعكس هذا العمل الذي تمت كتابته في عهد القراخانيين التناقضات المرتبطة بتكيف النساء من الرحالة البدويات مع حياة الاستقرار (يمكن الرجوع إلى البحث قيد النشر لمؤلفة هذا المقال Togan). وفي المقابل، نجد رؤية مباشرة لذلك في كتاب *سياستناما* (*Siyāsatnāma*) المكتوب في عهد السلاجقة في إيران في الفترة نفسها تقريبا، حيث يرد فيه أن الموقع الآمن للنساء هو داخل المنازل، كما يتضمن إرشادات بعدم تدخلهن في أمور السياسة أو الظهور في الحياة العامة. وتشير هذه الأمثلة بوضوح إلى أن النساء عشن في بيئات متنوعة، خلال الفترة من عام ٨٠٠ إلى ١٤٠٠، ولا يمكن تقييم أوضاعهن بطريقة موحدة، كما لا يمكن تقدير هذه الأوضاع بناء على النوع الذي تنتمي إليه الأعمال المكتوبة، حيث تبرز الحاجة إلى الأخذ في الاعتبار للسياق الذي وجد فيه كل من المؤلف والعمل والمجتمع المتعلق بإنتاج النص.

يمثل أدب الرحلات، الذي غالبا ما كتبه رجال مسلمون، مصدرا آخر شائع الاستعمال، كما توجد بعض كتب الرحلات التي كتبت بأقلام رجال غير مسلمين (أوروبيون أو من شرق آسيا). ومن الصعب ملاحظة الفروق المتعلقة بالخلفية الدينية في أعمال أولئك الرجال، فجميعهم يتحدثون عن النساء وفقا للصورة التي يرونها، إذ نتعرف من كتاباتهم على الوضع الاجتماعي للنساء أو ملابسهن وهيئاتهن وكيفية تفاعلهن مع الآخرين وخاصة مع الرجال. ففي كتابه الذي يرجع إلى القرن العاشر يقوم ابن فضلان بسرد رحلاته من بغداد إلى خوارزم، وإلى بلاد البلغار (وهو حاليا إقليم الفولغا-الأورال). ويلجأ ابن فضلان إلى إطلاق أحكام قيمَية، غير أنه لا يقسو على النساء اللاتي يراهن في تلك المناطق. أما ابن بطوطة، رحالة القرن الرابع عشر، فهو يستعمل تعبيرات شديدة الحياد في تقييمه. وتذكر تولماخيفا أن "ابن بطوطة تلقى تعليما كباحث في الفقه الملكي في الشريعة الإسلامية، ومارس وظيفة القضاء في مناسبات متعددة. وبالتالي، من المنطقي ألا تحتوي ملاحظاته – إلا نادرا – على انتقادات مباشرة، أو على أقوال تحط من قدر النساء، أو تعترض على تهاون المجتمع مع سلوكياتهن الاجتماعية أو تحركاتهن في مساحة العام" (Tolmacheva 1993, 120).

يتحدث السيد كلافيخو، سفير أسبانيا في بلاط تيمور، عن النساء بإعجاب واحترام كبيرين، وهو يصف ملابسهن وأدوات زينتهن واحتفالاتهن، فنرى من خلاله هؤلاء النساء وهن يشاركن في حفلات مختلطة تقدم فيها الأنبذة و"الكوميس" وهو مشروب كحولي مصنوع من حليب الفرس. كما يفيدنا كلافيخو بأنه قام بجولة في جميع خيام زوجة تيمور الرئيسية عقب دعوتها إياه (Clavijo 1928, 268)، وهو ما يجعلنا نستدل أنه لم يوجد فصل بين الحرملك والسلاملك في بلاط الحكم في آسيا الوسطى مع بدايات القرن الخامس عشر.

أما الراهب التاوي تشانج تشون، فهو يصف النساء والأغطية المختلفة لرؤوسهن في سمرقند، قرنين قبل زيارة كلافيخو للمنطقة. ويقول في معرض نص طويل: "دائما ما يكون الشعر منسدلا، وبعضهن يضعن على شعورهن غطاء من الخيوط الحريرية المثقوبة، سواء من لون واحد أو متعدد الألوان، بينما ترتدي أخريات غطاء محكما من القماش أو من الحرير الطبيعي. وتبدو هؤلاء الأخيرات مثل الراهبات البوذيات" (Waley 1931, 106). وهنا نجد أن أدب الرحلات التاريخي لا يعكس الأحكام المسبقة الموجودة في الأزمنة الحديثة، فللمؤلفين أحكامهم وتحيزاتهم المرتبطة بالفترة التي وجدوا فيها. ومن الناحية المنهجية، يكون وضع المصادر في سياقها الذي وجدت فيه بالغ الأهمية.

إن المصادر المذكورة أعلاه هي مصادر مكتوبة، يمكن الرجوع إليها ودراسة القضايا التي تتضمنها بطريقة وضعية، حيث تسعى الباحثة أو الباحث إلى الحصول على معلومات مباشرة أو غير مباشرة حول النساء، وثم تحليلها وتفسيرها وفقا لذلك. وفي هذه الحالة، نكون غالبا بصدد نساء "بارزات" تم اعتبارهن جديرات بالذكر. ونجد تكملة لهذه المصادر من خلال تأمل المقابر التي تضم رفات هؤلاء النساء، والعبارات المكتوبة عليها، إلى جانب وثائق الأوقاف إن وجدت.

هناك أيضا المصادر غير المكتوبة، مثل أغطية الرأس والأزياء والأقمشة وما ترتديه النساء والمنتجات اليدوية للنساء ورسومات النساء على الحجر وفي المنمنمات والعبارات المكتوبة على شواهد القبور والصور المرسومة والمعمار البسيط، وتساهم الدراسة المنظمة لتلك المصادر في إعادة إنتاج وتصور حياة النساء العاديات.

ومن ناحية ثالثة، يمكن استعمال المصادر المختلفة المذكورة سابقا، إلى جانب مصادر أخرى، لإعادة فهم وتصوير المفاهيم والعقلية السائدة في تلك الفترات التاريخية. وحسبما أبرزته الباحثة الشابة إليف شافاك، فقد يحدث هذا على هيئة إعادة بناء العقلية المتعلقة بما يعتبر أنثويا وجميلا بدلا من التعرف على ما يتعلق بالنساء في حد ذاتهن. وتتوفر تنويعة واسعة من المصادر التي تساعد على فهم وتحليل موضوع الحب، شخصيا كان أم إلهيا، وتحديد خصائص المحب والمحبوب، وخصائص الجمال الإلهي (قيد النشر، Şafak).

غير أن ما ينقص في جميع هذه المصادر حول النساء هو النساء أنفسهن، فهناك صعوبة شديدة في تخطي مستوى المظاهر الخارجية وتفهم كيفية إدراك النساء لبعض المواقف والمشاعر التي شعرن بها، إذ لا نجد كتابات أدبية بأقلام النساء سوى بعد القرن السادس عشر، مثل مهري خاتون (حوالي ١٥١٢م) في تركيا، وغولبدان بيغوم (١٦٠٣م)، وزيب النساء (١٧٠٧م) في الهند. وتمثل كتب تاريخ الدولة التيمورية (في القرن الرابع عشر والخامس عشر)، *والبابورنامة* (*Bāburnāma*) مصادر إضافية من نفس النوع.

وفي الفترة نفسها تقريبا، أي منذ نهايات القرن السادس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر، بدأت الأعمال التاريخية تتخلص من الأدب الشفاهي، وقد أدت هذه الحركة إلى إقصاء النساء من الأعمال التاريخية. ويمثل الكتابان التاليان من أعمال شاه محمود شوراس (حوالي ١٦٩٦م)، وهو كاتب متمرس من شرقي تركستان، مثالا بارزا على ذلك. فكتاب *أنيس الطالبين* من كتب سير القديسين وتتضمن حكايات طريفة عن الحكام والأولياء والقديسين والنساء وعامة الناس الذين يتم تقديمهم من خلال أشكال من الأدب الشفاهي. أما كتاب *تاريخ* فيتناول التاريخ السياسي مع خلوه تماما من ذكر النساء. وبحلول منتصف القرن السابع عشر، كانت الأبوية قد تربعت من جديد في منطقة الأناضول وفي الشطرين الشرقي والغربي من آسيا الوسطى، وصولا حتى منطقة الفولغا-الأورال.

إن اختفاء النساء من الأعمال التاريخية بسبب تنامي القوى الأبوية (Togan 1999, 163-95) هي ظاهرة يمكن تتبعها منذ منتصف القرن الخامس عشر، على الرغم من أنها لم تكن واسعة الانتشار آنذاك. إلا أن الأبوية قد بلغت ذروتها مع حلول القرن التاسع عشر، ثم انقلب الوضع في القرن العشرين، وترتبط هذه التقلبات عبر الزمن التغيرات الطارئة على الصعيد السياسي، ومع هذا، لم تحدث تغييرات جذرية حتى القرن التاسع عشر.

وتمثل هذه المرحلة الجديدة للأبوية الميراث الذي تلقيناه، حينما بدأنا نكتب عن النساء عبر التاريخ بدءا من ثمانينات القرن العشرين. وسوف تتيح البحوث المستقبلية في مصادر القرون الوسطى وبدايات العصر الحديث المجال لتوفير قدر أكبر وأكثر تنوعا من النماذج، مقارنة بما هو متوفر حاليا.

المراجع

Primary Sources

S. al-D. A. al-Aflākī al-ʻĀarifī, *Manakib al-ʻārifīn*, ed. Tahsin Yazıcı, 2 vols. Ankara 1976.

R. R. Arat (ed.), *Kutadgu bilig*, Istanbul 1947.

Babur, Emperor of Hindustan, *Vekâyi. Babur'un Hâtıratı*, trans. R. R. Arat, 2 vols., Ankara 1987.

A. N. Çiftçioğlu, *Âsikpasaoılu Ahmet Âsikî. Tevârîh-I Âl-i Osman*, in A. N. Çiftçioğlu (ed.), *Osmanlı tarihleri*, vol.1, Istanbul, 1949, 79–318.

Shāh Maħmūd Churās, Anīs al-Ṯālibīn, Bodleian Library, MS India Institute Pers. 45 [Bodleian Library No. 2494].

——, *Khronika*, ed. O. F. Akimushkin, Moscow 1976.

R. G. Clavijo, *Embassy to Tamerlane 1403–1406*, trans. G. L. Strange, London 1928.

A. Eflâkî, *Âriflerin menkıbeleri*, trans. T. Yażcı, 2 vols., Istanbul 1973.

O. Ş. Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, Istanbul 1976.

A. Gölpınarlı, *Vilâyet-nâme*, Istanbul 1990.

Gülbeden, *Hümayunnâme*, trans. A. Yelgar, Ankara 1987.

Y. K. Ħājib, *Wisdom of royal glory. A Turco-lslamic mirror of princes*, trans. R. Dankoff, Chicago 1983.

Manas, trans. Walter May, Moscow 1995.

M. Neşrī, *Kitâb-ı cihân-nümâ*, Ankara 1995.

Niżām al-Mulk, *The book of government. Or, rules for kings*, trans. H. Darke, London 1960.

——, *Siyasetnāme*, Ankara 1999.
W. Radloff, *Manas Destanı*, trans. E. Gürsoy-Naskali, Ankara 1995.
V. V. Radlov, *Manas*, in V. V. Radlov (ed.), *Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme. V. Theil. Dialect der Kara-Kirgisen*, St. Petersburg 1985, 1–68.
F. Sümer et al. (ed. and trans.), *The book of Dede Korkut*, Austin, Tex. 1972.
W. M. Thackston (ed.), *Zahiruddin Muhammed Babur Mirza. Baburname*, 3 vols., Cambridge, Mass. 1993.
A. Z. V. Togan, *Ibn Faḍlān's Reisebericht*, Leipzig 1939.
M. A. Tolmacheva, Ibn Battuta on women's travel in the Dar al-Islam, in B. Frederick and S. H. Mcleod (eds.), *Women and the journey. The female travel experience*, Washington, D.C. 1993, 119–40.
A. Waley (trans.), *The travels of an alchemist. The journey of the Taoist Ch'ang-Ch'un from China to the Hindukush at the summons of Chingiz Khan*, London 1931.

Secondary Sources
L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, London 1992.
N. Araz, *Anadolu'nun Kadın Erenleri*, Istanbul 2001.
M. Bayram, *Bacıyan-ı Rum*, Konya 1990.
L. Benson, A much-married woman. Marriage and divorce in Xinjiang: 1850–1950, Paper presented at the Association of Asian Studies Annual Conference, Washington, D.C., 2–5 April 1992.
E. Bilgin (E. Şafak), Destructuring women in Islam within the context of Bektashi and Mawlavi thought, M.A. thesis, Middle East Technical University 1996.
D. DeWeese, *Islamization and native religion in the Golden Horde*, University Park, Pa. 1994.
E. Esin, Katun, in *Erdem* 7 (1991), 471–503.
S. Faroqhi, *Men of modest substance. Houseowners and house property in seventeenth-century Ankara and Kayseri*, Cambridge 1987.
W. E. Fernea and B. Q. Bezirgan, *Middle Eastern Muslim women speak*, Austin, Tex. 1977, repr. 1994.
G. R. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world. Power, patronage, and piety*, New York 1999.
A. İnan, Türk mitolojisinde ve halk edebiyatında kadın, in A. İnan, *Makaleler ve incelemeler*, 2 vols., Ankara 1969–91, 274–80.
R. C. Jennings, Women in early seventeenth-century Ottoman judicial records. Court of Anatolia Kayseri, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28 (1975), 53–114.
A. K. S. Lambton, *Continuity and change in medieval Persia*, New York 1988.
Melek Hanım, *Haremden mahrem hatıralar*, trans. I. Yergun, Istanbul 1996.
J. Millward, A Uyghur Muslim in Qianlong's court. The meanings of the fragrant concubine, in *Journal of Asian Studies* 53 (1994), 427–51.
H. Özdemir, *Adile sultan divanı*, Ankara 1996.
L. Peirce, *Imperial harem*, Oxford 1993.
E. Şafak, Venerated mothers, emancipated daughters, condemned sisters. The crossroads of marginality and femininity in Turkish modernization maps of belonging (forthcoming).
P. P. Soucek, Timurid women. A cultural perspective, in G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world. Power, patronage, and piety*, New York 1999.
İ. Togan, In search and approach to the history of women in Central Asia, in K. A. Erturk (ed.), *Rethinking Central Asia*, Reading, U.K. 1999, 163–95.
——, Islam. Early expansion and women (overview), in *EWIC*, v, Brill (forthcoming).
J. E. Tucker, *Women in nineteenth-century Egypt*, Cambridge 1985.
Ç. Uluçay, *Osmanlı sultanlarına aşk mektupları*, Ankara 1950.
M. Zilfi, *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997.

إسانبيك توغان (Isenbike Togan)
ترجمة: نولة درويش

قواميس السير والتراجم الإسلامية
من القرن التاسع إلى القرن العاشر

تحتوي هذه المجموعات على قدر وعدد مهم من المداخلات الخاصة بالنساء، إلى جانب مواد متعلقة بالجندر متناثرة في تراجم الرجال. وتعكس أنماط النساء المقدمة في تلك المجموعات الأوساط الثقافية والسياسية التي تحرك مؤلفوها في إطارها، واقتصر تجميع الأعمال المبكرة المتوفرة على الرجال، وذلك على مدار ما يزيد على قرنين من الزمان بعد مجيء الإسلام، وفي أوج الإمبراطورية العباسية ومركزها العاصمة الإمبراطورية الجديدة، مدينة بغداد. وقد تم تأليف هذه الأعمال في الفترة التي قام فيها الباحثون بتجميع وتقييم وتصنيف المواد الأساسية عن الإسلام، أي السيرة النبوية وأحاديث ومآثر الرسول وتلخيص الشريعة وتفسير القرآن. ويبدو أن هؤلاء الباحثين قد تعاملوا مع تلك المواد المتعلقة ببدايات العصر الذهبي في تاريخ الإسلام بحذر شديد. ونتيجة لذلك، هناك صعوبة – في أحيان كثيرة – لفصل علاقات القوى بين الجنسين في المراكز الحضرية التي يعيشون فيها في الإمبراطورية الثرية، عنها في مدن الواحات في الحجاز والتي أعادوها إلى الحياة.

ويعد *كتاب الطبقات الكبير* لابن سعد (المتوفى عام ٢٣٠هـ/٨٤٥م) أقدم مجموعة من السير والتراجم الإسلامية موجودة بين أيدينا، وهو يتناول الطبقات أو الأجيال من الرجال والنساء منذ عصر الرسول وحتى أيام أبي سعد نفسه (وقد قام به المؤلف استنادا إلى كتابات سابقة لم تعد موجودة، وإلى التراث الشفاهي). ويتضمن الكتاب عدد ٤٢٥٠ ترجمة وسيرة حياة، منها ٦٢٩ لنساء، أي بما يعادل ١٥% من إجمالي عدد التراجم، وترد مجمعة معا في قسم خاص. أما النساء اللاتي تردن في الكتاب فهن إما من صحابيات الرسول أو جئن بعده ولم يتعاملن مباشرة مع سيدنا محمد، بل كن على صلة بأحد الصحابة، وذلك بخلاف كل الرجال الذين يرد ذكرهم في الكتاب من كل الأجيال وصولا إلى من عاصروا المؤلف.

إن الصحابة والصحابيات يتمتعون بأهمية رمزية وعملية كبيرة (وخاصة لدى السنة). وتمثل الصحابيات نسبة كبيرة من إجمالي سير وتراجم النساء والتي تم تدوينها عبر الأجيال، وقد أصبح هذا التركيز على سير الصحابيات إلى حد ما بمثابة نموذج يحتذى بالنسبة للاحقين من كتاب التراجم. ومن أكثر من حظى بالاهتمام ضمن أولئك هن قريبات الرسول وأوليات النساء اللاتي اعتنقن الإسلام. وعلى الرغم من أن خط القربي وامتداد النسب الذكوري يحتلان أهمية أساسية، إلا أن السير تصور المجتمع العربي أيام الرسول على أنه مجتمع نصف أمومي (يرجع إلى نسب الأم) حيث ترد إشارات متعددة إلى امتداد علاقات القربى وخط النسب إلى الأم. وكانت السيدة خديجة، أولى زوجات الرسول هي أول من اعتنق الإسلام، إلا أنه لا يتم اعتبار كل قريباته الإناث ضمن أوائل من اعتنقوا الإسلام، فقد تم تحديد مكانة المسلمين الأوائل – الذين لا يرتبطون جميعا بعلاقات القربى بالرسول – وفقا لترتيب اعتناقهم الدين. غير أنه – خلافا للصحابة الذكور – لم يرتبط الالتزام الديني للنساء أساسا بمدى المشاركة بالقتال في الحملات العسكرية الأولى. ومن هنا فإن نسبة النساء وعددهن في السيرة النبوية وغيرها من الأعمال التي تركز على النشاط الحربي للمسلمين الأوائل هي نسبة أقل كثيرا مما يرد في كتب السير والتراجم. كما تعد محاولة تفسير الآيات المتعددة التي تشير إلى النساء في القرآن الكريم من بواعث الاهتمام بدراسة سير حياة الجيل الأول من النساء المسلمات. كذلك ارتبطت بعض النساء بتفسير مقاطع من القرآن مما لا يتناول تحديدا علاقات القوى بين الجنسين.

السبب الآخر المهم، وغير الوحيد، لتضمين النساء في مجموعة السير والتراجم يعود إلى دورهن الكمي والكيفي في نقل المعلومات الشفهية، خاصة فيما يتعلق بالأحاديث والسيرة النبوية. ونجد منذ المرحلة الكلاسيكية القديمة قواميس جامعة للأحاديث النبوية الواردة عن ناقلي الأحاديث من الرجال والنساء، والتي تم إصدارها متزامنة مع جمع التراث الصحيح. ويمثل كتاب *المسند* لابن حنبل (١٦٤هـ/٧٨٠م – ٢٤١هـ/٨٥٥م)، وهو أحد معاصري ابن سعد في بغداد، واحدا من أولى المجموعات الرسمية الموثوق فيها، حيث تم ترتيب الكتاب تبعا لمصدرها الأصلي، وتضمن التراث الذي ورد عن ١٢٥ امرأة من إجمالي ٧٠٠ من الصحابة، بنسبة ١٨% من النساء إلى الرجال. وعندما حل الترتيب تبعا لكتب التراث المصنفة تصنيفا حسب الموضوع، محل

الترتيب التابع للمصادر الأولية، ازدادت أهمية الفهارس الخاصة بأسماء المحدثين والمحدثات (أي ناقلي التراث الديني). وقد قام البخاري (المتوفى عام ٢٥٦هـ/٨٧٠م) بتأليف أول تلك الفهارس التي تضمنت تجميعا لأهم الأحاديث الصحيحة المصنفة حسب الموضوع بعنوان *الجامع الصحيح*، كما قام تلميذه ابن أبي حاتم الرازي (المتوفى عام ٣٢٧هـ/٩٣٨م) بترتيب المحدثين والمحدثات تبعا لمصداقيتهم. ويتضمن هذان الكتابان من التراث أقساما منفصلة خاصة بالنساء المحدثات. أما ابن حبان (المتوفى عام ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، وهو باحث في الأحاديث من نيسابور – من المراكز الثقافية والتجارية المهمة في هذه الفترة – ألف قاموسا بأسماء المحدثين أهل الثقة، تم ترتيبه وفقا للأجيال. ويؤكد هذا العمل أن عدد المحدثات من الأجيال الأولى ممن يعتبرن أهلا للثقة هو عدد قليل للغاية (يبلغ عددهن ٢٢٢ محدثة مقارنة بما يقرب من ١٠٠٠ ممن وردت أسماؤهن في مصادر أخرى تتعلق بمعلومات صادرة من الرسول أو عنه). ولم تكن مسألة الانتماء إلى جنس دون الآخر معيارا بالنسبة لعلماء الحديث الكلاسيكيين، حيث لا تختلف نسبة النساء اللاتي يعتبرن أهلا للثقة عند ابن حبان (واللاتي تبلغ نسبتهن ١٦,٥%) جذريا عن نسبتهن من الصحابيات بصفة عامة. غير أنه كان ينظر إلى المحدثات باعتبارهن مختلفات بالقدر الذي يدفع إلى وضعهن في أقسام منفصلة في الكتب، ومن ناحية أخرى، يؤكد شكل كتاب ابن حبان على النقص الحاد في نسبة وعدد المحدثات من الجيلين الثاني والثالث (نسبة ١,٩%، وعدد ٩٠ امرأة فقط في مرحلة الخلفاء، مقابل ١٢ امرأة بالنسبة للجيل الثالث)، كما تنعكس نفس الظاهرة في كتاب *الطبقات الكبيرة* لابن سعد.

يتضمن عديد من سير وتراجم النساء معلومات عن السوابق القانونية أو العرفية التي لم ترد منفصلة في القرآن، وهي أمور ترتبط في غالبيتها بالفروق بين الجنسين، مثل طقوس الطهارة، والزواج والطلاق، وإجراءات الدفن، ومظهر النساء. وتشير بعض مصادر التراث بشأن ما كانت ترتديه المسلمات الأوليات، أو يتجنبن ارتداءه، إلى بساطة ملابسهن. ففي كتاب *الزواج في المراحل المبكرة للإسلام* (Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam*) الصادر عام ١٩٣٩، تخلص جيرترود ستيرن إلى أن تعبير "الحجاب" صار يحمل معنى محددا بحلول القرن التاسع، وهو ما يؤكد المقولة الشائعة بشأن عزل بعض النساء، وبشأن الزي القانوني للنساء الذي يتطلب تغطية كامل الجسد ما عدا الوجه والكفين والقدمين، هي مقولة صادرة عن البيزنطيين والساسانيين، وناتجة عن التأثيرات الإمبراطورية. وعلى الرغم من إمكانية صحة ذلك، إلا أن ابن سعد وكتاب السير والتراجم اللاحقين لم يهتموا بالمسائل القانونية الدقيقة المتعلقة بما هو مسموح به أو محرم على النساء في سياق الحجاب. وهنالك معلومات واردة في هذه السير تدعم فكرة عزل النساء، في حين توحي أجزاء أخرى بتمتع النساء بدرجة أكبر من الحرية. إن صمت كتاب السير وموقفهم الملتبس تجاه هذه القضية ربما يعود إلى قيامهم بنقل المعلومات بطريقة آلية فيما يتعلق بالعصر الذهبي للإسلام، حتى لو كانت تلك المعلومات غير واضحة أو متنافرة. وربما يعكس تناولهم لتلك المسألة التوتر الموجود بين الممارسات في العصور السابقة وبين الواقع المعاش اجتماعيا في زمانهم. وقد يعود ذلك أيضا إلى افتراض بأن المسلمات الأوليات التزمن بالضرورة بقواعد العزل والزي، وهي القواعد التي ظهرت في مراحل لاحقة، ويبدو واضحا أن أي معلومة تتناقض مع هذا التصور يتم إرجاعها إلى المرحلة السابقة على نزول "آية الحجاب". ومن المهم الإشارة إلى أنه في سياق السوابق الشرعية أو العرفية يمكن أحيانا الربط بين النساء وأصل القاعدة وذلك في المسائل غير المتعلقة بالنوع الاجتماعي تحديدا، مثل السرقة والعبيد المحررين والصدقة. إن الإشارة إلى النساء باعتبارهن نماذج شرعية وقيمية في مجموعات السير والتراجم لابن سعد وآخرين قد تزامنت مع العصر الكلاسيكي لتطور القانون الإسلامي. ويوحي ذلك بأن التحليل على أساس الجندر في الكتب القانونية الأولى من شأنه تحقيق التكامل وتعميق الملاحظات المستمدة من السير.

إن الصحابيات والتابعات اللاتي ارتبطن بشكل ما بالأحداث العظيمة والمعجزات أو من عرفن بالتقوى والتفاني للإسلام يمثلن أهمية كبرى لا باعتبارهم مجرد مثل يحتذى بالنسبة لغيرهن من المسلمات، بل أيضا لكونهن من أوائل المتصوفة في الإسلام. وعلى الرغم من أن الحركة الصوفية قد تطورت في القرنين الثامن والتاسع، أي بعد فترة طويلة من زمن الرسول، فمن الطبيعي أن يكون ابن سعد وابن حبان وكتاب سير كبار المتصوفة قد ضمَنوا الصحابة بصفتهم من أوائل المسلمين المخلصين. ونجد أن أقدم قاموس متوفر يضم النساء الصوفيات هو كتاب *ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات* أعده السلمي (٣٢٥هـ/٩٣٧م – ٤١٢هـ/١٠٢١م)، وهو الآخر من أبناء نيسابور في القرن الحادي عشر، ويورد هذا القاموس حوالي ٨٠ امرأة (باستثناء

الصحابيات)، مقارنة بعدد ١٠٠ رجلا يوردهم السلمي في *كتاب طبقات الصوفية*. وفي حين نادرا ما تقوم الحكايات عن المتصوفات بذكر التواريخ، إلا أنه يمكن تحديد التواريخ بالاستدلال عليها من مصادر خارجية من العصر الذهبي للصوفية في القرنين الثامن والتاسع.

تتعلق بعض المعلومات، الواردة في السير والتراجم الكلاسيكية للنساء، بالمزايا المادية وبالتبعات السياسية، حيث يشير كاتبو سير صحابيات الرسول بالتفصيل إلى حالات تلقت فيها بعض النساء نصيبا من غنائم الحروب. فقد تم تحويل أجزاء من غنائم خيبر إلى بيت المال ليتم إنفاقها في صورة رواتب ومعاشات من خزينة الدولة الإسلامية استمرت على الأقل حتى العصر العباسي. إن موضوع تخصيص قدر من أموال الدولة للنساء أو للذكور من أبناء وأحفاد الصحابيات هو موضوع جدير بمزيد من البحث والدراسة. ونادرا ما يتم تصوير النساء في السير باعتبارهن منخرطات بطريقة مباشرة في الشؤون السياسية، إلا أن سير وتراجم النساء توحي برسائل سياسية تشير إلى مزايا المسلمين الأوائل مع وجود إشارات تحط من قدر الأمويين (الذين قام العباسيون في عام ٧٤٧ بالقضاء على دولتهم ومركزها مدينة دمشق)، في حين تتضمن صورا إيجابية للعباس، وخاصة لزوجته أم الفضل، مع وجود تلميحات حول العلاقات العباسية - العلوية.

وتعد مجموعات السير والتراجم الكلاسيكية مصدرا ثريا للبحوث من منطلق الجندر، والتي ما زالت في حاجة إلى معالجة كاملة. فمن مزايا السير والتراجم أنها تقدم معلومات مركزة حول النساء في هيئة سهلة التناول، إلا أن هذه المواد مجردة من السياق الذي نجده في مصادر أخرى معاصرة لها، مثل السيرة النبوية والأحاديث والملخصات القانونية وكتب تفسير القرآن، وكتب الوقائع التاريخية. ونجد أن اهتمامات النظام الديني والعلمي تؤثر إلى حد كبير على مضمون مجموعات السير والتراجم، بما يفسر لنا غياب المعلومات عن العديد من الأنماط المهمة من النساء، وعن جوانب كثيرة من حياتهن. بل إن الوسيط في تقديم أصوات النساء هم جامعو السير والتراجم من الذكور، كما تؤثر المشاكل المتكررة التي نجدها في النصوص المكتوبة في المرحلة العباسية –باعتبارها العصر المثالي للإسلام– بطريقة سلبية على هذه الأعمال. كما يؤدي التناقص الحاد في عدد ونسبة النساء، الموثقة أدوارهن في العصور اللاحقة على الجيل الأول من المسلمين، إلى الحد من القدرة على عقد المقارنات بشأن علاقات القوى بين الجنسين خلال العصر العباسي مقارنة بصورة النساء في فجر الإسلام تبعا لما تشكلت عليه آنذاك. إلا أن الأعداد الغفيرة والنسب المهمة لنساء من العصر الذهبي للصوفية واللاتي تم ذكرهن وإلقاء الضوء عليهن في القرن العاشر، هو أمر يؤكد على الدور المهم الذي تلعبه النساء في مرحلة نشأة وتشكل الحركات الدينية. ولعل هذه الصور المثالية البديلة، والتي برزت كرد فعل لانتشار العلوم والقوانين والثراء بل وربما كرد فعل أيضا للنزاعات السياسية التي أخذت تتزايد في المجتمع الإسلامي، تساهم في استعادة حياة الصحابيات بصفتها حالة مثالية تنتمي إلى الماضي.

المراجع

المصادر العربية

محمد بن سعد، *كتاب الطبقات الكبير*، تحقيق العباس، ٩ مجلدات، بيروت ١٩٦٠-١٩٦٨.

المصادر الأجنبية

Muḥammad Ibn Ḥibban, *Kitāb al-thiqāt*, ed. M. ʻA. Khan, 8 vols., Hyderabad 1973–82.
Muḥammad Ibn al-Ḥusayn al-Sulamī, *Early Sufi women. Dhikr al-niswa al-muta'abbidāt as-Sufiyyāt*, ed. And trans. R. E. Cornell, Louisville, Ky. 1999.
Ruth Roded, *Women in Islamic biographical collections: From Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder, Colo. 1994.
G. Stern, *Marriage in early Islam*, London 1939.

روث روديد (Ruth Roded)
ترجمة: نولة درويش

قواميس السير والتراجم الإسلامية
من القرن الحادي عشر إلى القرن الخامس عشر

تعد قواميس السير والتراجم وعاء قيما للمعلومات التاريخية والثقافية المتعلقة بمجموعات متنوعة من الأفراد في المناطق المختلفة، حيث تحتوي على إشارات إلى أولئك الأفراد الذين تميزوا بطريقة ما أو بأخرى، بناء على إنجازاتهم وقدراتهم الشخصية، وبناء أو تبعا لانتسابهم لطبقات اجتماعية محددة أو لفئات مهنية. ومن حسن حظنا أن كثيرا من هذه الأعمال يتضمن قسما خاصا مكرسا للنساء المتميزات، سواء ممن ينتمين إلى عصور سابقة أو من المعاصرات لمرحلة إصدار القاموس. ويعيننا التدقيق النقدي لتلك التقارير في التعرف على الخصائص والإنجازات الفردية التي أدت إلى الاعتراف بهذه الشخصيات النسائية. كما تساعدنا المقارنة المتأنية بين المداخلات الواردة عن النساء في قواميس السير والتراجم المنتمية إلى عصور مختلفة في تحديد أثر الظروف الاجتماعية والتاريخية المتنوعة، والمتأثرة بالتحولات التي طرأت على المواقف والتوجهات الخاصة بأدوار النساء على المستوى العام، وكيفية انعكاسها في سير حياة هؤلاء النساء المتميزات.

وهنالك عدد كبير من السير والتراجم الخاصة بالفترة التي تتناولها هذه المداخلة، ومن أشهرها كتاب *تاريخ مدينة دمشق: تراجم النساء* لعلي بن الحسن بن عساكر (المتوفى عام ٥٧١هـ - ١١٧٦م)، وكتاب *صفة الصفوة* لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي (المتوفى عام ٥٩٧هـ - ١٢٠١م)، وكتاب *تذكرة الأولياء* لفريد الدين العطار (المتوفى عام ٦٢٨هـ - ١٢٣٠م)، وكتاب *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* لأحمد بن محمد بن خليكان (المتوفى عام ٦٨١هـ - ١٢٨٢م)، وكتاب *سير أعلام النبلاء* لمحمد شمس الدين الذهبي (المتوفى عام ٧٤٨هـ - ١٣٤٧م)، وكتاب *الوافي بالوفيات* لخليل بن أيبك الصفدي (المتوفى عام ٧٦٤هـ - ١٣٦٢م). وعلى الرغم من أن القاموس التالي ذكره يوسع المدى هنا إلا أنني أضيفه نظرا لأهميته آنذاك والتي ستتضح لنا لاحقا، والمقصود هنا هو كتاب *الإصابة في تمييز الصحابة* لابن حجر العسقلاني (المتوفى عام ٨٥٢هـ - ١٤٤٩م).

يحتوي كل كتاب من هذه الأعمال قسما خاصا بالنساء، ومن ضمنهن نسبة مرتفعة من الصحابيات، كثيرا ما تكون هذه المداخلات منقولة حرفيا عن مداخلات وردت مسبقا في قواميس شهيرة للسير والتراجم من القرنين الثالث والرابع الهجري أي التاسع والعاشر الميلادي، مثل كتاب *الطبقات الكبير* لمحمد بن سعد (المتوفى عام ٢٣٠هـ/٨٤٥م)، وتضم أحيانا مداخلات من أعمال سابقة تم تعديلها قليلا. كما تتضمن أهم كتب السير والتراجم من تلك الفترة أقساما خاصة بشهيرات النساء ممن ينتمين إلى أجيال متتالية، تصل أحيانا إلى المرحلة المعاصرة لمؤلف العمل، كما هو الحال بالنسبة لقاموس *الوافي بالوفيات* للصفدي.

تنتمي أغلبية النساء المدرجات في هذه الكتب إلى أربع فئات أساسية، وهي: قريبات ومعاصرات الرسول (ص)، والمحدثات، والمتصوفات، والعالمات بصفة عامة، ونساء صاحبات الإنجازات الأدبية والثقافية. وتهيمن الصحابيات على الفئات الثلاثة الأولى، فعلى سبيل المثال تمثل الصحابيات نصف المداخلات الخاصة بالنساء في كتاب *سير أعلام النبلاء* للذهبي، والذي يتناول القرون السبعة الأولى من الإسلام، وينطبق الأمر بالمثل على كتاب *الوافي بالوفيات* للصفدي.

ولقد تم تضمين الصحابيات في الفئة الأولى، بسبب قرابتهن و/أو معاصرتهن للرسول (ص)، بطريقة شبه آلية، غير أنهن يخضعن على غرار الذكور للتصنيف حيث تتحدد "مكانتهن" وفقا للأسبقية، وهو تعبير يشير إلى ترتيب أولوية الدخول في الدين الإسلامي وخدمته. حيث تم بصفة عامة جمع أولئك اللاتي اعتنقن الإسلام مبكرا، وقدمن خدمات بارزة له، في مجموعة واحدة تشكل الحلقة الأولى من الصحابيات. ومن البديهي أن يتكون هذا القسم في غالبيته العظمى من زوجات وقريبات الرسول (ص)، ممن كن في وضع جعلهن من أوائل من سمع دعوته إلى الإسلام. وتتمثل الخاصية المميزة الأخرى لهؤلاء النساء البارزات في دورهن كمحدثات، ونظرا لأن الحديث يعد ثاني أهم مصدر للقانون بعد القرآن، فإن أوائل المحدثين والمحدثات يحظون بمنزلة رفيعة. ومع انتشار الأحاديث المشكوك فيها والمنسوبة للرسول (ص) أصبحت الحاجة ملحة لقيام رجال الدين لاحقا بالتدقيق في حياة المحدثين والمحدثات للتأكد من نزاهتهم، حيث يستند صدق الحديث إلى حد كبير إلى مصداقية والصفات الأخلاقية لكل راو

وراوية على حدة. تمثل الصحابيات أكبر نسبة من المحدثات، كما يوجد عدد من المحدثات في الجيل اللاحق، وهو الجيل المعروف باسم "التابعين". وفي المجلد الخاص بالنساء من كتاب *تاريخ مدينة دمشق* لابن عساكر، يولي الكاتب قدرا من الاهتمام بالجيل الثاني من النساء، إلى جانب الصحابيات، حيث يتناول عمله العصر الأموي الذي عاش فيه "التابعون". إلا أن مقـدار تنـاول "التابعـات" يتناقص بشدة في غالبية السير والتراجم، وتظل أعداد النساء اللاتي يرد ذكرهن في السير والتراجم تتراجع في الأجيال اللاحقة.

أما الفئة الأساسية التالية من النساء فتتضمن المتصوفات التقيات اللاتي أصبحن مشهورات بفضل التقوى والعلم. ونجد في كتاب *صفة الصفوة* لابن الجوزي، والذي يضم مجموعة من سير المتصوفة رجالا ونساء، أن الصحابيات يمثلن ١٤% من مجموع النساء والبالغ عددهن ٢٤٠ امرأة ممن ورد ذكرهن في هذا الكتاب، أما بقية النساء فينتمين إلى القرون التالية المتعاقبة وصولا إلى نهايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وتتمثل أهمية كتاب ابن الجوزي لما يتضمنه من عدد كبير نسبيا من النساء، خاصة إذا ما قارناه بكتاب سبقه لعبد الكريم القشيري (المتوفى عام ٤٦٥هـ/١٠٧٢م) والذي لم يشر إلى امـرأة واحـدة، وكـذلك مقارنة بمعاصره الفارسي وهو فريد الدين العطار (المتوفى عام ٦٢٨هـ/١٢٣٠م) الذي أشار إلى امرأة واحدة فقط، هي الشـهيرة رابعة العدوية (المتوفاة عام ١٨٥هـ/٨٠١م).

أما الفئة الرابعة من النساء، أي أولئك اللاتي عرفن بإنجازاتهن الأدبية وشخصياتهن المتوهجة أكثر من اشتهارهن بالتقوى والتدين في شكله التقليدي، فنجدهن في أعمال مؤلفي السير والتراجم، مثل ابن عساكر والصفدي. وتعد سكينة بنت الحسين (المتوفاة عام ١١٧هـ/٧٣٥م) من ضمن الشخصيات التي وردت لدي كل منهما، وهي سيدة تزوجت عدة مرات، وكانت ترأس صـالونات أدبية يشارك فيها الرجال والنساء، ونالت مزيجا من مشاعر الإعجاب والخوف بسبب سخريتها اللاذعة. كما يرد في هذه الأعمـال ذكر شاعرات ومغنيات، غالبيتهن من الجواري، وتمثل نشاطهن في بلاط الخليفة، مثل "سلاّمة القص" من بـدايات القـرن الثـاني الهجري/الثامن الميلادي، والتي كانت تعتبر من أكثر المغنيات موهبة في زمانها، وكانت من المفضلات لدى الخليفة الأموي يزيـد بن عبد الملك (المتوفى عام ١٠٥هـ/٧٢٤م).

وقد تمت صياغة نظريات متنوعة لتفسير تضاؤل المداخلات الخاصة بسير النساء اللاتي عشن في الفترة ما بعـد القـرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، آخذة في الاعتبار بعض العوامل مثل التحولات الاجتماعية والبيئية الناتجة عن نشـأة المجتمعـات الحضرية والزراعية التي حلت محل المجتمعات البدوية السابقة، والتغيرات في البنية الأساسية الناتجة عن نمـو معـدلات ملكيـة الأرض، وظهور التعليم النظامي الذي أدى إلى تأسيس الفصول الرسمية وتنظيم الطوائف المهنية التي مالت بطبيعتها إلى إقصـاء النساء.

ويجب علينا أن نضيف إلى هذه العوامل تغلغل بعض القيم غير الإسلامية - العربية، والتي أثرت سلبيا على حياة النساء. ففي الفترة من عام ١١٠٠ إلى ١٤٠٠ توالى عصر السلاجقة ثم المماليك بكل ما يحمله كل منهما من قيم اجتماعية مشتقة من القيم والمفاهيم الفارسية - التوركية التي تختلف في أحيان كثيرة عن القيم الإسلامية التقليدية. وبطبيعة الحال، كـان قـد سـبق تطبـيع الأوساط الإسلاماتية (Islamicate) الراقية بالقيم الفارسية، بدءا من العصر العباسي، وهي تطورات كانت لها تداعياتها المهمـة. حيث بدأت القيم الإسلامية التقليدية والقيم الإسلامية - العربية، والتي ظلت في تصاعد على امتداد القرن الثاني الهجـري/الثـامن الميلادي، تتحول خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بطريقة عميقة وغير مباشرة أحيانا، وبصـورة مباشـرة وواضـحة أحيانا أخرى، وبالتالي يمكننا القول أنه مع حلول القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي كانت بعض القيم الأساسية قد طرأ عليها تغير وتراجع كبير (Marlow 1997). وتتضمن هذه القيم الإسلامية قيمة المساواة وخاصة المساواة الدينيـة التـي تتعلـق بمساواة البشر على أساس التقوى والعلم. وتشير أدبيات السير والتراجم تحديدا إلى أن النساء قد استفدن خلال القرنين الأول والثاني الهجريين من الموقف العام تجاه التقوى والتدين، مما ساهم إلى حد كبير في تقليص معايير التمييز بين الجنسين عند تقييم الأفـراد أخلاقيا. غير أن تغلغل المفاهيم الفارسية والهيلينية بشأن التراتبية الاجتماعية مع نهايات القرن الثاني الهجري/التاسع الميلادي أدت إلى تقييم وتقدير الفرد، أي الذكر، أساسا من منطلق النسب والانتماء الطبقي والمقام المهني، في حين كانت النساء يستقين وضعهن الاجتماعي تبعا لأقربائهن الذكور.

كما أن وجود توجهات اجتماعية وتاريخية أخرى كان له تداعياته البالغة على حياة النساء. فبعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، تقلصت الأدوار العامة للنساء بطريقة كبيرة، إلا أنها لم تختف تماما بأي حال من الأحوال. وتشير الدراسات والبحوث الحديثة إلى أن التحول المتزايد الذي طرأ على العلوم الدينية فأكثر بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي لتصبح مجالا خاصا بالرجال، هو تحول أدى إلى التهميش المتزايد للنساء بعيدا عن المشاركة في إنتاج وتلقي التعليم الديني بكافة أنواعه. وكنتيجة طبيعية للسلوك العام القائم على الأدب والتحفظ الذي يفرضه القرآن على الرجال والنساء على حد السواء، بدأ التأكيد على مبدأ عزل النساء خلال العصر العباسي، وربما يرجع ذلك إلى تأثير ممارسة الفارسيين لهذا العزل الذي كان يشير إلى انتماء المرأة إلى الطبقات العليا. كذلك مع استقرار المسلمين خلال القرنين الأول والثاني للإسلام في الأراضي التابعة سابقا للفرس والبيزنطيين، تبنى هؤلاء المسلمون العادات التي كانت تمارسها تلك الشعوب ممثلة في عزل وتحجيب نساء النخبة، وهي ممارسات كانت مؤشرا لرغبتهم في الرفعة والارتقاء الاجتماعي (Ahmed 1992, 64ff.). ويعد هذا التطور متباينا تماما مع الروايات المتعلقة بحياة الجيل الأول من النساء المسلمات، اللاتي يقدمن في صورة الفاعلات في المجال العام، وخاصة في نشر المعرفة الدينية والخدمة في ميدان المعركة كمحاربات وغير محاربات وكمواطنات في نظام الحكم الإسلامي الجديد.

وقد أثرت تلك الأوضاع على كيفية تسجيل السير والتراجم في الفترات المختلفة، خاصة بالنظر إلى جيل المسلمات الأوليات حينما كن ينعمن، جنبا إلى جنب معاصريهن من الذكور، بهيبة كونهن من "السلف" أي الأسلاف الأتقياء للمسلمين في كل مكان. وكان ينظر إلى الأسلاف من الذكور والإناث باعتبارهم يمثلون السلف المعنوي والروحي للأجيال اللاحقة من المسلمين، والذين كان يزعم الأتقياء الاحتذاء الشديد بهم، حيث أن الابتعاد في السلوك عما ورد عن سلوك الصحابة في حياتهم كانت له تداعياته الأخلاقية البالغة بالنسبة للمسلمين الملتزمين.

ومن غير المستغرب أن يمثل سلوك نساء السلف، كما تم تسجيله في مجموعات السير والتراجم المبكرة، إشكالية بالنسبة لبعض كتاب السير والتراجم اللاحقين. ففي عصر السلاجقة والمماليك على وجه الخصوص كان كل من رجال الدين والمحافظون على السلوك الأخلاقي القويم يتوقعون من المرأة المسلمة المثالية العفيفة أن تظل منعزلة في المنزل. وهو ما يتضح في الكتب التي ألفها في هذه الفترة عدد من رجال الدين والقانون حول "أحكام النساء"، والتي حددت أشكال السلوك الأنثوي والمرغوب اجتماعيا. ولا ينبغي اعتبار تلك الكتابات انعكاسا للواقع وللممارسات الاجتماعية الفعلية آنذاك، بل يجب النظر إليها بالأحرى باعتبارها "قائمة بالأماني" الذكورية المتعلقة بالصفات اللائقة والمرغوبة لدى المرأة المسلمة الفاضلة في نهايات العصور الوسطى. كما كانت هذه الكتابات في المقام الأول خلاصة وافية للتوجيهات الإرشادية الموجهة إلى النساء، والتي كانت تستهدف إقناعهن بالرغبة وضرورة البقاء في المنزل من أجل تلبية متطلبات الواجبات الدينية والالتزامات الأسرية وفقا لتعريفهم لها.

ومن الجدير بالاهتمام أن هذه الأعمال لا تشير إلى الصحابيات باعتبارهن نموذجا يحتذى للمسلمات اللاحقات، وهو أمر مفهوم نظرا لأن مسلمات الجيل الأول لم يعشن في عزلة على الإطلاق ولم يتمتعن بترف الحياة خلف أسوار بيوتهن. فوفقا للأوصاف التي وصلتنا عن العديد منهن نجد أن منهن المقاتلات الباسلات في المعارك، كما شارك البعض الآخر منهن في الخدمات الإنسانية وأعمال الإغاثة سواء في ميدان الحرب أو في مسجد الرسول (ص)، كما تولت نساء أخريات أدوارا قيادية في مجال العبادة الدينية. فما هو موقف كتاب السير والتراجم المماليك من هذه الظاهرة؟ إن التعرف على سير نساء السلف، كما هي، وبما تتضمنه من حجم الأنشطة الاجتماعية والدينية، قد يؤدي إلى توليد انطباعات "تحريضية ومثيرة للفتنة" في صفوف النساء المملوكيات، بما يدفعهن إلى المطالبة بالمثل.

وهكذا نجد أن ابن حجر، على سبيل المثال، يقوم بكل جرأة بإعادة صياغة بعض الوقائع التاريخية السابقة لتتناسب أكثر مع توجهات نهايات العصور الوسطى حول الهوية الأنثوية العفيفة. وسوف نتناول بقدر من العمق مداخلة معينة متعلقة بامرأة تمثل "إشكالية" خاصة، وهي أم عمارة التي قدمها مؤلف السير والتراجم الأقدم ابن سعد بوصفها امرأة شديدة الاستقلالية، وتمارس أنشطة عامة ذات طابع "ذكوري"، في حين تناول ابن حجر نفس الشخصيات بمعالجة تتناسب مع المفاهيم المملوكية السائدة. وقد قام بذلك من خلال تصدير سيرة صحابية أخرى هي أم كبشة، تتضمن تفاصيل تتناقض مع الاستنتاجات التي قد يصل إليها المرء من قراءة سيرة أم عمارة.

إن أم عمارة، المعروفة أيضا باسم نسيبة بنت كعب، كانت تعد شخصية شهيرة من بني نجار. وقد أفرد ابن سعد مساحة مهمة لسيرتها مشيدا بمآثرها، حيث يعرض علينا أربع قصص واردة في مصادر مختلفة حول دفاعها المجيد عن الرسول (ص) أثناء غزوة أحد. ووفقا لابن سعد، بايعت أم عمارة الرسول (ص) في بيعة العقبة (٦٢٢م)، كما يبدو أنها شهدت عديدا من الأحداث المحورية في بدايات الإسلام حيث شهدت غزوة أحد، ومعركة الحديبية، وغزوة خيبر، وغزوة حنين، ومعركة اليمامة. ويقول لنا ابن سعد إن أم عمارة قد توجهت ببسالة إلى أحد بنية أن تروي ظمأ المقاتلين إلا أنها سريعا ما وجدت نفسها تقاتل في صفوف المعركة ضد العدو. وعندما بدأت المعركة تنقلب ضد المسلمين، ظلت أم عمارة تحارب إلى جانب النبي وتذود عنه (ص) ضاربة بالسيف والقوس والسهم إلى أن أصيبت إصابات بالغة. ويقال أن جسدها أصيب باثنتي عشرة ضربة من رمح وسيف. وقد علق النبي على قيمة أم عمارة قائلا إن مقام نسيبة بنت كعب اليوم أعلى من مقام فلان وفلان. كما يقال إنها فقدت يدا في معركة اليمامة أثناء القتال ضد مدعي النبوة مسيلمة من بني حنيفة بعد فتح مكة في عام ٣هـ/٣٦٠م، ويشير ابن سعد إلى أنها سمعت ونقلت عديدا من الأحاديث النبوية.

أما المرأة الثانية، وهي أم كبشة، فيصفها ابن سعد ببساطة على أنها امرأة من قبيلة قضاعة، كما يقال أنها اعتنقت الإسلام ونقلت حديثا عن الرسول (ص). والمداخلة الخاصة بها لافتة للنظر حيث يرد فيها أنها طلبت من الرسول مصاحبته إلى المعركة، إلا أن طلبها هذا قد رفض، فتوسلت إليه بالموافقة على قيامها بمداواة الجرحى وسقاية العطشى في ميدان المعركة. فأمرها الرسول بأن تبقى في الخلف كي لا يقال أنه يقاتل جنبا إلى جنب النساء (ابن سعد ١٩٩٧، ٨: ٢٣٧-٢٣٨). ولكن ابن سعد لا يذكر المعركة المحددة التي تقع على خلفية هذه الرواية.

يقدم ابن حجر العديد من التفاصيل الأساسية الموجودة في رواية ابن سعد حول أم عمارة، ولكنه يركز على تفاصيل مختلفة. إن مداخلته يبلغ طولها ربع مداخلة ابن سعد (ابن حجر بدون تاريخ، ٨: ٢٦٢). ونظرا للاهتمام الخاص الذي أولاه ابن حجر إلى الأحاديث وناقليها، فليس من المستغرب أن يلقي بالضوء على قيام أم عمارة بنقل الأحاديث عن محمد (ص). ثم يقوم، وعلى غرار ابن سعد، بتوثيق مشاركة أم عمارة في أولى المعارك الكبرى. وإذا ما قارنا رواية ابن حجر بالروايات الأربعة المثيرة الواردة عند ابن سعد حول إنجازات أم عمارة في ميدان الحرب، وخاصة دفاعها الشجاع عن الرسول، نجد أن ابن حجر قد اكتفى بسرد رواية ضعيفة حول الموضوع نفسه، كما تجاهل ابن حجر الإشارة إلى إشادة النبي (ص) بأم عمارة، ومفادها طبقا لما ورد عن ابن سعد أن محمدا (ص) أعلن أنها هي صاحبة المكانة الأعلى بين كل المسلمين في يوم أحد. والواقع أن التقرير المائع لابن حجر يوحي بالتباس موقف ابن حجر فيما يتعلق بمشاركة النساء في ميدان المعركة، وهو المجال التقليدي للبطولة الرجولية.

إن مداخلة ابن حجر عن أم كبشة تقدم لنا أخيرا الإجابة في كتاباته عن السير والتراجم بشأن موضوع اكتسب بوضوح قدرا بالغا من الحساسية (ابن حجر، ٨: ٢٧٠)، حيث يروي ابن حجر أن أم كبشة قد طلبت إذنا من الرسول (ص) لمصاحبة الجيوش. ومرة أخرى، يمكننا ملاحظة أنه لا توجد إشارة إلى معركة محددة في هذه الرواية. ويورد ابن حجر أن رد الرسول كان على هيئة رفض قاطع، ثم تقوم أم كبشة بالدفاع عن وجهة نظرها معبرة بوضوح أنها لا تسعى إلى القتال بل إلى رعاية الجرحى وسقاية العطشى. أما في رواية ابن سعد، فلا توجد إشارة إلى أنها صرحت بعدم مشاركتها في القتال، ثم يجيب الرسول (ص) أنه كان يمكنه أن يمنحها هذا الإذن، لولا إن الأمر كان سيتحول إلى سنة، وبالتالي يقال أن فلانة أو فلانة قد خرجت (إلى المعركة)، ومن هنا طالبها بالبقاء (ابن حجر، ٨: ٢٧٠).

ثم يشير ابن حجر إلى أن مضمون هذه الرواية يتناقض مع رواية أخرى خاصة بصحابية أخرى، هي أم سنان الأسلمي، التي سمح لها بالذهاب إلى أرض المعركة. ووفقا لابن حجر، تتمثل الطريقة الوحيدة في التوفيق بين هاتين الروايتين اللتين تحتويان على مضامين متناقضة، في الإصرار على أن الحديث المتعلق بأم كبشة هو حديث "ناسخ" للحديث الخاص بأم سنان، حيث يرى أن الرواية التي تتناول أم كبشة هي رواية لاحقة وتتعلق بحدث وقع بعد فتح مكة في عام ٩هـ/٦٣٠م. وحيث إن الرواية المتعلقة بأم سنان تقع على خلفيتها غزوة خيبر، بينما نجد غزوة أحد في خلفية الرواية الأخرى، وكلا الغزوتين سابقتان، فإن ابن حجر يرى أنه ينبغي اعتبار أن الرواية اللاحقة قد أبطلت الروايتين السابقتين. ولا يوجد توضيح لكيفية توصل ابن حجر إلى معرفة الإطار التاريخي لرواية أم كبشة، فكما سبق القول، لم يقدم لنا ابن سعد جدولا زمنيا محددا بالنسبة لهذه الرواية. ولعل اختيار فترة ما بعد

فتح مكة باعتبارها هي الموقع التاريخي لهذه الرواية قد يوحي بعدم وجود اعتراضات على مشاركة النساء في المعارك قبل الفتح، حيث كان يقع على جميع المسلمين – رجالا ونساء – واجب الدفاع عن الإسلام في ظل الظروف الصعبة التي وجد ذلك المجتمع الإسلامي الصغير نفسه فيها آنذاك. أما بعد فتح مكة، أصبح من الممكن الاستغناء عن تلك المشاركة، حيث أصبح الإسلام هو الديانة السائدة في شبه الجزيرة العربية، ثم تحول إلى حضارة عالمية. ومن خلال اختياره فترة ما بعد الفتح كإطار لرواية أم كبشة، يؤكد ابن حجر وجود مقتضيات تاريخية معينة في البدايات جعلت من مشاركة النساء في بعض المعارك أمرا ضروريا، بل ربما أمرا مرغوبا فيه. وحينما اختفت تلك المقتضيات، لم تعد هذه المشاركة مرغوبة بل وأصبحت مثارا للاعتراض. كما أن كون رواية ابن حجر تشير إلى أم كبشة باعتبارها تتنصل تماما من فكرة القتال، وتتمثل رغبتها الوحيدة في مساعدة الجرحى والعطشى، هو أمر ذو مغزى، فروايته لا تترك أدنى شك في ذهن القارئ والقارئة بأن الأمر المرفوض لا يتعلق بدور أم كبشة كمقاتلة، بل يشير بالأحرى إلى رفض حضورها في ميدان المعركة، حتى وإن كان ذلك لأغراض ذات طابع إنساني خالص.

ونجد أن ابن حجر لا يذكر هنا، أو لعله يتناسى، حالة أم عمارة التي يقال إنها فقدت إحدى يديها في معركة اليمامة، وهي معركة وقعت في عام ١٢هـ/٦٣٣-٦٣٤م، أي بعد فتح مكة (على الرغم أن كلا من ابن سعد وابن حجر يشيران إلى تلك التفصيلة التاريخية الخاصة بأم عمارة). ويمكن القول أن سلوك صحابية شهيرة قاتلت في معركة محددة بعد فتح مكة من شأنه التأثير على تناول ابن حجر لهذا الموضوع الحساس، مقارنة بحالة أم كبشة، وخاصة مع ما تتسم به التفاصيل التاريخية المحيطة بأم كبشة من حالة يشوبها الغموض في أفضل الأحوال. وبالتالي لا يمكن أن تقدم رواية أم كبشة أساسا متينا يعتمد عليه للوصول إلى استنتاجات نهائية بشأن الترتيب الزمني للأحداث، مما يؤثر بدوره على مدى كونها رواية ناسخة لما قبلها. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن ابن حجر قد حسم أمره بوضوح فيما يتعلق بالوجود النسائي في ساحة المعركة في الفترات اللاحقة على بدايات الإسلام، وبالتبعية فيما يتعلق بالوجود النسائي في المجال العام بصفة عامة. ومن هنا يقدم ابن حجر حكاية أم كبشة فقط باعتبارها دليلا نصيا يدافع به عن موقفه الشخصي.

يعكس التوتر الموجود في بعض السير والتراجم اللاحقة حول سلوك النساء في المجال العام تخوفات تتعلق بالسياق التاريخي والسياق السياسي الأوسع. فقد كان عصر السلاجقة وعصر المماليك من العصور التي شهدت اضطرابات اجتماعية وسياسية في العالم الإسلامي. وقد تسببت عمليات السلب والنهب والتخريب التي مارسها الصليبيون ومن بعدهم المغول في إحداث حالة من الدمار المادي والمعنوي. ومن الملاحظ، بصفة عامة، وفي مثل تلك الأزمنة المتسمة بالغليان، وجود اتجاه إلى وضع قواعد منظمة للمجال المنزلي وتقييد سلوكيات النساء في المجال العام، كوسيلة لدرء حدوث مزيد من التغييرات في الحياة العامة للرجال ولتأمين الاستقرار الاجتماعي. وما من شك في أن التهديدات السياسية الخارجية كان لها المزيد من الآثار الضارة على الأنشطة العامة للنساء. ويبدو أن العلماء من الذكور المتخصصين في مختلف المجالات، والذين ينتمون إلى تلك الفترات قد شاركوا في جهد جماعي لصياغة تأصيل في القرن الأول يتناول ممارسات عزل النساء ولتشجيع تخلي النساء عن محاولة الاندماج في الأنشطة الاجتماعية المسئولة.

وكما هو الحال غالبا بالنسبة للسجلات التاريخية، نجد أحيانا أن الكلمات المكتوبة لا تكشف وتعبر عن الواقع التاريخي لفترة ما بقدر ما تكشفه وتحدثنا عنه النصوص الثانوية غير المدونة. إن المقارنة بين السير والتراجم التي تعود إلى فترات مبكرة ولاحقة تساعدنا على رسم التقلبات الطارئة على حياة ووضع النساء عبر الأجيال، كما تعيننا على فهم الأسس الفكرية المنظمة لعملية إعادة كتابة بعض الروايات والأحداث فيما بعد. ولذا تظل هذه النصوص الثانوية جزءا لا يمكن الاستغناء عنه ضمن المصادر المتاحة لنا لتحقيق مصداقية في إعادة بناء حياة النساء، وخاصة المنتميات إلى الفترة التاريخية المبكرة.

المراجع

المصادر العربية

مصادر أولية

أحمد بن حنبل، *أحكام النساء*، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة ١٩٨٠.

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *الإصابة في تمييز الصحابة*، بيروت بدون تاريخ.

أحمد بن محمد بن خليكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨-١٩٧٢.

خليل بن أيبك الصفدي، *الوافي بالوفيات*، تحقيق هيلموت ريتر وآخرين، إسطنبول ١٩٣١-١٩٨٣.

عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، *أحكام النساء*، تحقيق أحمد شوحان، دير الزور، سوريا ١٤١١هـ/١٩٩١م.

علي بن الحسن بن عساكر، *تاريخ مدينة دمشق، تراجم النساء*، تحقيق سكينة الشهابي، دمشق ١٩٨٢.

فريد الدين عطار، *تذكرة الأولياء*، تحرير نيكولسون، لندن ١٩٠٥.

محمد بن سعد، *الطبقات الكبرى*، تحقيق محمد عبد القادر، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

محمد شمس الدين بن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت ١٩٨١-١٩٨٨.

المصادر الأجنبية

مصادر ثانوية

A. Abd al-Raziq, *La femme au temps des Mamlouks en Egypte*, Cairo 1973.

A. Afsaruddin, Reconstituting women's lives. Gender and the poetics of narrative in medieval biographical collections, in *Muslim World* (2002), 461–80.

L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. 1992.

M. Chapoutot-Remadi, Femmes dans la ville mamluke, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1995), 145–64.

L. Marlow, *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge 1997.

R. Roded, *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*, London 1994.

أسما أفسرالدين (Asma Afsaruddin)

ترجمة: نولة درويش

الأدبيات الشرعية والفقهية
من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر

إن القانون الإسلامي أي الشريعة الإسلامية قامت وتطورت بشكل رئيسي من البداية على أيدي مؤسسات أبوية واستمرت كذلك حتى الوقت الحاضر، وهي في ذلك مثلها مثل معظم المؤسسات والمذاهب القانونية الإنسانية. ولكن هذا لا يعني فقط أن معظم مفسري الشريعة الإسلامية عبر كل العصور كانوا رجالا، وإنما يضاف إلى ذلك أن النبرة الطاغية على التفسيرات والاجتهادات والقرارات الشرعية الإسلامية كانت تسعى إلى حفظ وإبراز فضل الرجال على النساء، فالنساء خلقن للحياة في قوالب وظيفية محددة حيث يتوقع منهن التفاوض على أدوارهن السياسية الاجتماعية داخل معايير محددة وضعها لهن الرجال. وفي أغلب الأحيان وطبقا لهذه القوالب الوظيفية كان يتم حبس المرأة في أدوار مساندة أساسا للرجل، حيث يكون على النساء تلبية حاجات ورغبات الرجال كأمهات وزوجات وبنات. وبينما يتم تمكين الرجال بقدرات تفاوضية أعظم بكثير تسهل عليهم لعب أدوار اجتماعية وسياسية شديدة التنوع، كان يتم تصوير قدرة النساء على إعادة تعريف أو تجديد أدوارهن داخل وخارج مضمون العائلة على أنها منبع الشر والانهيار الأخلاقي.

ويعج التراث الفقهي الإسلامي بالتحذيرات مما يسمى "فتنة" (أي غواية ومكر) النساء ومخاطرها على الرجال. وقد تم تكريس الصورة النمطية القديمة للمرأة باعتبارها وسيلة غواية وإحدى أهم أسباب الانحلال الخلقي لدى الرجال، واستخدامها للحفاظ على النساء داخل حدود القوالب الوظيفية ولتقييد قدراتهن التفاوضية. وأفضل تمثيل لهذا هو التراث المنسوب للرسول والذي يشير إلى أن معظم وقود جهنم هم النساء والرجال الذين يستجيبون للغواية، وهو الأمر الموجود أيضا في العديد من نصوص التراث المتحيزة ضد النساء التي تقيد قدرة المرأة على السفر بدون مرافق ذكر (محرم)، أو التي تؤكد على أن واجب الزوجات والبنات طاعة الأزواج والآباء، وأن رضا الله عن المرأة يتوقف على رضا الزوج، وأن الزوجة لن تدخل الجنة بدون رضا زوجها، أو أن الملائكة تلعن النساء اللاتي يغضبن أزواجهن أو يتسببن في تعاستهم (Abou El Fadl 2001). وهنالك نصوص أخرى متحيزة ضد المرأة تدعو النساء إلى تجنب مغادرة منازلهن إلا للضرورات القصوى، أو تلك التي تحاول إقصاء النساء عن الأماكن العامة مثل الجوامع والقبور أو الشوارع العادية، ففي هذه النصوص تؤمر النساء بالبقاء في أبعد مكان في خلفية الجامع أو السير في أبعد جزء من رصيف الشارع بدلا من السير في وسطه. وبنفس الطريقة هناك نصوص تشكك في قدرة المرأة على تبوؤ مناصب قيادية أو مسؤوليات عامة، وتحذر من إلقاء أية مسؤولية على النساء خارج نطاق عائلاتهن. ونجد في هذا النوع من النصوص الادعاء القائل بأن جسد المرأة وصوتها عورة يجب إخفاؤها عن الأنظار والأسماع. وقد لعب هذا التراث دورا قويا في تبرير عزلة النساء والمحافظة على الأماكن العامة منطقة خاصة مقصورة تقريبا على الذكور (Abou El Fadl 2001).

إن سيادة الأبوية هي واقع اجتماعي تشترك فيه الشريعة ومعظم الأنظمة القانونية الأخرى، ومع ذلك يظل المدى الحقيقي للأبوية ونطاق هيمنتها في حاجة ماسة إلى الاستكشاف والفهم. ومع أن دور الرجال في تطور الشريعة الإسلامية خضع للتوثيق الجيد، إلا أن الأدوار المتعددة التي لعبتها النساء في الأماكن والأزمنة المختلفة التابعة للنظام القانوني تظل موضع التخمين والبحوث القائمة على الافتراضات. والأكثر من ذلك هو أن النصوص المتعددة التي تضم تراث الفقه الإسلامي غنية ولكن لم تستغل بشكل كاف كمصدر لفهم بناء وتكوين أدوار الجندر في فترات التاريخ الإسلامي المتعددة. وهناك دلائل وفيرة على أن قصة الأبوية في الإسلام لم تتخذ خطا مطردا ومستقيما ودائما، وأنه رغم القوى الأبوية المتسلطة التي تحاول إقصاء وتقييد النساء فإن الشريعة الإسلامية تظل واحدة من الحقول الرئيسية التي يكثر فيها الجدل والتفاوض بقوة حول أدوار الجندر. وقد لعبت المسلمات باعتبارهن خاضعات للقوانين وأيضا بصفتهن كاتبات وصانعات للقرارات التشريعية دورا تفاوضيا ديناميكيا حيويا لا يتماشى مع صورة النمط السائد للمرأة السلبية الخاضعة في تاريخ الشريعة الإسلامية.

هناك مصادر نصية كثيرة ومتنوعة يمكن استخدامها في عملية فهم الأدوار المتعددة للنساء في تطوير الفقه الإسلامي، وهي مصادر تضم من بينها نصوصا تاريخية، والسير والتراجم، وتفاسير القرآن، ونصوصا فقهية، وأعمالا حول القانون الإسلامي الإيجابي، وفتاوى شرعية، ووثائق وسجلات قضائية وإدارية، وحكايات وأعمالا أدبية، وكتبا عن الحياة الجنسية، ونوعا من الكتابة عادة ما تكون من تأليف الرجال عن طبيعة المرأة وأدوارها الاجتماعية. ونجد أن مادة كل هذه المصادر ليست محددة بهوية وجنس المؤلفين، وكذلك ليست محددة بما تدعيه هذه الأعمال بجلاء عن النساء وطبيعتهن وأدوارهن وحضورهن الديني الاجتماعي وعن الوظائف المتوقعة منهن. بل إن ما تحذفه هذه النصوص وما تخفيه وما تعتم عليه حين يتعلق الأمر بالنساء هو مصدر للمعلومات بمثل أهمية ما تعلنه بوضوح، وفي حين أنه من المهم الأخذ في الاعتبار التأكيدات المعلنة التي تقدمها هذه النصوص حول الأوضاع والأدوار الأخلاقية والاجتماعية التاريخية للنساء، ولكنه ربما يكون الأكثر أهمية هو أن نبحث الافتراضات المسكوت عنها والمخفية غالبا والتي كانت هي مصادر هذه النصوص، إضافة إلى الوقائع التي ترفض مثل هذه النصوص الاعتراف بها أو قبولها. ومن الضروري أيضا أن نقر بأن الفقهاء الإسلاميين كانوا يعملون ضمن ثقافة بالغة التخصص، غالبا ما كانت تستجيب إلى توجيهاتها القانونية لا إلى الحقائق السياسية الاجتماعية فحسب. وفي أمثلة كثيرة كانت اللغة التقنية المتخصصة للثقافة الفقهية الإسلامية تعمل للتعبير أو إخفاء تفاعلات الجندر وعلاقات القوى بين الجنسين الموجودة في المجتمع. ولكن مثل هذه اللغة كانت في الغالب نتاج طائفة معيارية ممجدة للذات وللسابقات القانونية الملزمة في الثقافة القانونية. إن التقاط الديناميكية والتفاعل القائم ضمن مجموعة من الأحكام الفقهية يتطلب من الباحثين والباحثات فهم المضامين التاريخية المختلفة للشريعة الإسلامية بما فيها سياق الثقافة الفقهية ذاتها، إضافة إلى بحث الخطابات المصغرة للغة التقنية المستخدمة من قبل الفقهاء المسلمين. إن هذه العملية التحليلية الطويلة لفهم العلاقة بين الشريعة الإسلامية والنساء تظل في معظمها غير ناجزة بسبب تسييس هذا الحقل إلى حد كبير. فخلال الفترة الكولونيالية الاستعمارية سعت البحوث الاستشراقية إلى التأكيد على أوجه النقص والإخفاق في تراث الشعوب الخاضعة للاستعمار وذلك بالبحث عن دلائل تتحدث عن قمع واضطهاد النساء في الإسلام. وفي الفترة ما بعد الكولونيالية، أصبح هذا المجال خاضعا لبعض المسلمين من المبررين الإسلاميين الذين سعوا إلى إثبات أن الإسلام حرر النساء، أو من قبل أصحاب النظريات الاجتماعية والكاتبات والكتاب ذوي التوجه النسوي الذين أصدروا أحكاما مسبقة على المصادر المتوفرة وحاولوا تثبيتها في أطر غير مناسبة، وذلك من داخل منظوماتهم النظرية المحكمة. وقد فشل الكثير من هذا الجهد في تناول تفاصيل وخصوصيات الخطابات الفقهية، أو كشف عن افتقار إلى الآلية والكفاءة اللازمة للتعامل مع المصادر الأصلية.

وبعيدا عن الالتزامات الأيديولوجية التي تصبغ المقاربات البحثية الحديثة، فمن أكثر الجوانب المثيرة للاهتمام في تاريخ الشريعة الإسلامية هو هذا العدد الكبير نوعا ما من النساء المرجعيات اللاتي يقال أنهن لعبن دورا مهما في بداية تطور النظام الشرعي (al-Jawziyya 1996). فهنالك مرجعيات مثل أم سلمة وعائشة، زوجتي النبي (ص)، حيث توارد أنهما لعبتا دورا أساسيا في بداية التقاضي القانوني وكثيرا ما احتلتا موقعا محوريا في الجدل الشرعي الدائر حول وضع النساء في المجتمع. وعلى سبيل المثال، نجد في نصوص تراثية مبكرة صورة عائشة عادة تقوم بدور المعارضة الحريصة فيما يتعلق بالأحكام الشرعية غير المنصفة للنساء (Abou El Fadl 2001). ومن بين المصادر الأخرى المثيلة في إثارة الاهتمام، والتي للأسف لم تخضع للقدر الكافي من البحث في آليات الجندر في بدايات القانون الإسلامي، هي تلك الروايات الخاصة بمناسبات نزول الآيات القرآنية (والمعروفة بأدبيات "أسباب النزول")، حيث يوجد عدد كبير من التقارير التاريخية التي تشير إلى أن الكثير من الآيات القرآنية نزلت استجابة للتوتر في علاقات القوى بين الجنسين والقائم داخل المجتمع الإسلامي في بداياته. فقد ورد مثلا أن القرآن قام بوضع قيود على حرية التصرف التي كان يتمتع بها الرجل في مجتمع ما قبل الإسلام فيما يتعلق بإنهاء الزواج متى شاء، وذلك بتقييد عدد مرات طلاق الرجل لزوجته، وبإدانة استغلال الزوج لحقه في رفض تطليق زوجته على سبيل الانتقام منها كي لا تتزوج من غيره (السيوطي ١٩٨٠، ٤٤-٤٨). كذلك توجد دلائل على قيام مقاومة ذكورية واسعة بل واحتجاجات ضد منح القرآن حصة من الإرث للنساء، فطبقا لعدد من الروايات طالبت النساء في زمن الرسول (ص) بحصة في الإرث، وتم منحهن هذا الحق رغم معارضة الرجال لذلك الأمر في المدينة. إضافة إلى ذلك، واستجابة لوقائع تاريخية معينة، وضع القرآن حدودا مقيدة لإمكانية استحواذ الرجال على ممتلكات وأموال زوجاتهم (السيوطي، ٦٤-٦٥). وهذه التقارير المتعددة لا تعكس سردا مبسطا أو سائدا سواء دفاعا

عن حقوق النساء أو قمعا لهن في بدايات الإسلام. بل ما يتضح لنا من هذه المصادر هو دليل على وجود آليات تفاعلية وتفاوضية معقدة ودقيقة بين الجنسين، بما يفند البحوث التي كتبت حتى الآن عن النساء وبدايات الفقه الإسلامي، وهي بحوث تنطوي على مفارقات تاريخية وغالبا ما تميل إلى النزعة الجوهرية.

ومن الملاحظ وجود دلائل على نفس الديناميكية في فترة تشكل الفقه الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالمذاهب المتنافسة لمدارس القانون العديدة المختلفة. فعلى سبيل المثال، نرى أن كلا من مدرسة مكة ومدرسة المدينة كانت تميل إلى التشدد تجاه النساء مقارنة بمدرسة سوريا ومدرسة الكوفة. كما أن وجهات نظر بعض الأوائل من أصحاب المرجعية مثل ابن عمر وابن العباس كانت تميل إلى أن تكون أكثر محافظة تجاه الأدوار المفروضة على الجنسين من ابن مسعود على سبيل المثال، وهو ما يشير إلى أن الشريعة الإسلامية استجابت وتفاعلت مع ظروف اجتماعية تاريخية وبيئات ثقافية مختلفة جدا، وأن هذه الظروف والبيئات كان لها تأثير كبير على الأحكام الشرعية الخاصة بالنساء. وفي بعض المدارس المنقرضة من الشريعة الإسلامية، كانت هناك بعض الأحكام القضائية التي لو قارناها بما ساد بعد ذلك وتأسس كعقيدة ثابتة لوجدناها مثيرة للدهشة. وعلى سبيل المثال، نجد أن مدرسة جريري ومدرسة أبي ثوري المنقرضتين كانتا تريان أنه يمكن للنساء إمامة الرجال في الصلاة (ابن رشد ١٩٩٩، ١٢٣)، والأكثر من ذلك هو أن حركات التجديد الأولى، مثل طوائف الخوارج الذين غالبا ما يعتبرهم باحثو الاتجاه السائد هراطقة (أي "أهل أهواء" أو "أهل بدعة")، كانت تضم عددا لا بأس به من القائدات والزعيمات، وربما نتيجة لذلك كانت مثل هذه الحركات ترى أن المرأة قد تكون مؤهلة للإمامة أو الخلافة (الجاحظ ١٩٦٨، ٢: ٨، كحالة بدون تاريخ ١: ١٤١). ومن المهم للغاية قطعا أن نحاول فهم ما إذا كانت المواقف غير التقليدية التي تبنتها هذه الحركات تجاه النساء هي التي أدت بأي شكل من الأشكال إلى انهيارها وانقراضها.

وبعيدا عن قضية انقراض المدارس وعلاقتها بالجندر، هناك ثروة من المادة القضائية تقوم باستمرار بتوثيق قيام جدل بالغ حول قضايا الجندر وذلك في الفترات المتأخرة من التاريخ الإسلامي، وهي المواد الموجودة غالبا في أدبيات الفتاوى وكتب الفقه. فعلى سبيل المثال نجد في فتاوى ابن تيمية وآخرين روايات عن وجود جدل واسع يتعلق بما إذا كان يمكن للنساء وضع شروط في عقود الزواج تمكنهن من اكتساب حق في التطليق مماثل لما لدى الزوج إذا رغبن بذلك. وتشير أدبيات هذه الفتاوى بوضوح إلى وجود جدل اجتماعي وقانوني متجدد وحيوي حول قدرة النساء على التفاوض بشأن أوضاعهن وحقوقهن داخل العلاقة الزوجية. وتركز كثير من تلك المحاورات، على سبيل المثال، على قدرة النساء في استخدام عقد الزواج كوسيلة لوضع الشروط التي تضمن مختلف الحقوق، مثل التعليم والسفر والضمان المادي (مثلا: الونشريسي ١٩٨١، ٣: ٦-١٠، ١٦-٢٢، ٥٢-٥٥، ١٠٨-١٠٩، ١٤٢-١٤٤، ٢٧٨-٢٧٩، ٣٨٤-٣٨٨، ٤١٤-٤١٩، ٤: ٣٦٦-٣٧٧، ٣٩٤-٤٠٣). ونجد في كتب الفقه كثيرا من الجدل حول مسائل مثل قدرة المرأة على شراء حريتها من زواج غير مرغوب بإعادة المهر إلى زوجها - وهو نظام يعرف باسم "الخلع" -، وفيما يتعلق بالقضايا ذات الصيغة السياسية العامة يدور جدل حول ما إذا كانت المرأة تصلح لمنصب القاضي أو المحتسب (الفراء ١٩٨٣، ٣١-٣٢، ابن رشد ١٩٩٩، ٧٦٨-٧٦٩). ومن أهم الموضوعات المثيرة للجدل من حيث أهميتها الرمزية هو الجدل الدائر حول المدى الذي تذهب إليه الزوجة في طاعة زوجها، وإلى أي مدى تمتلك النساء حقهن غير الواضح في التواجد في الجوامع والمدارس (الأكبري ٢٠٠١، ١: ٢٨١-٢٨٢). ولدينا أدلة على أن مثل هذا الجدل الفقهي كان يعكس عادة ديناميكيات اجتماعية سياسية متحفظة ومعقدة، ومن هذه الأدلة على سبيل المثال ما نجده في نصوص الفتاوى لفقيه على المذهب المالكي، ويدعى الونشريسي (المتوفى عام ٩١٤هـ/١٥٠٨م)، وقد كتب الونشريسي عن جدل قضائي كبير يتعلق بالوضع القانوني لجامع في الأندلس كان يؤمه عادة من وصفهم بأنهم جماعات خارجة على الدين ونساء سافرات. وكان الجدل الذي نقله الونشريسي يتركز على ما إذا كان يجب حرمان هؤلاء النسوة السافرات من ارتياد الجامع أو إذا كان ينبغي هدم الجامع (الونشريسي ١٩٨١، ٧: ٢١٨). وتفيد هذه الأمثلة في تأكيد حقيقة أن البحث الدقيق والمصغر للخطابات والمحاورات الفقهية، وخاصة حين تتلازم وتتواجد داخل سياقاتها الثقافية الاجتماعية المتنوعة ومتعددة المستويات، يمكن أن ينتج رؤية تاريخية أكثر شمولا وحيوية لآليات التفاعل بين الجندر والقانون في المجتمعات الإسلامية.

ومن أغنى مصادر المعلومات وثائق المحاكم التي تدور حول مسائل متعلقة بالقوانين الشخصية والجنائية والتجارية، ونصوص الوصايا والودائع التي وصلت إلينا من فترات تاريخية ومواقع جغرافية متنوعة. وقد بدأ بعض الباحثات والباحثين المعاصرين في التنقيب في وثائق المحاكم الغزيرة التي تخلفت من العصر العثماني وخاصة من مصر وسوريا. أما وثائق المحاكم ما قبل العصر العثماني فهي أكثر ندرة، ولكن الاكتشافات الأثرية في العالم الإسلامي لم تتطور بعد إلى درجة مرحلة تسمح للباحثين والباحثات بالقيام بالتقييم المناسب لمدى توفر الوثائق القانونية الفعلية مثل الأحكام القضائية والأدوات المستخدمة في صياغة الودائع أو الوصايا. ويميل الباحثون والباحثات حتى الآن إلى الاعتماد على تقارير الأحكام القضائية أو نسخ من الأدوات القانونية المحفوظة في النصوص الفقهية، وحتى وقت قريب كان معظم الباحثين والباحثات يلتزمون بما يمكن وصفه بأنه أسطورة تاريخية قائلة بأن الشريعة الإسلامية في معظمها نظرية وغير عملية ولا يمكن فرضها. وقد ساهمت هذه العقلية الاستشراقية الجامدة في افتقاد الاهتمام بالخطابات المصغرة الخاصة بالشريعة الإسلامية، وكذلك الفشل في التفتيش عن الوثائق القانونية الأصلية من العصر ما قبل العثماني ودراستها. وللأسف أدت هذه الحقيقة بدورها إلى تقييد قدراتنا على فهم الوسائل التي كانت تستطيع النساء عبرها التفاوض حول أوضاعهن أو تمكين أنفسهن في ظل أنظمة قضائية ذكورية السيادة. كما أنه رغم وجود دلائل قوية على أن النساء من العائلات الموسرة كن يلعبن عادة دورا حاسما في إنشاء منح دراسية للنساء لدراسة الشريعة، إلا أننا لا نملك سوى فهم مبدئي لما تحمله تلك الممارسة من مؤشرات عن آليات وعلاقات الجندر في التاريخ الإسلامي (مثلا: كحالة بدون تاريخ ١: ٨٩).

ومن المعروف أن النساء لعبن دورا مهما في تطوير الفقه الإسلامي، لا باعتبارهن خاضعات للقانون فحسب وإنما كناقلات وصانعات للقانون. ولكن لم يتم فهم الدور المتواصل للنساء في تدوين وتأويل الشريعة الإلهية فهما جيدا. كما أن المصادر من سير وتراجم وغيرها من المصادر التاريخية الأخرى توثق أسماء مئات ناقلات وراويات الحديث النبوي اللاتي عشن على وجه الخصوص في الفترة ما بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر الميلادي. ويبدو أن عائلات معينة من دمشق والقاهرة وبغداد أرست تقليدا بتدريب راويات الحديث الإناث، وأن هؤلاء الباحثات قمن بانتظام بتعليم الفقهاء الذكور والإناث مع منحهم شهادة بذلك، وبالتالي لعبن دورا مساهما كبيرا في حفظ ونقل التراث الإسلامي. إلا أنه بالإضافة إلى حفظ ونقل التراث، فإن القراءة المتأنية للسير والتراجم تكشف وجود عدد كبير من النساء ممن يوصفن بوصف "الفقيهات" وقد وصلن إلى درجة معترف بها تؤهلهن لإصدار الفتاوى. وقصص هؤلاء النساء الفقيهات متنوعة بشكل كبير وتغري بدروب بحث قد تؤدي إلى إعادة بناء وفهم علاقات الجندر في التاريخ القانوني الإسلامي. ومما يثير الاهتمام هو المدى والاستمرارية التاريخية لهذه القصص، وهي تتراوح من الشخصيات المبكرة مثل هجيمة بنت حيي الأوطابية (المتوفاة عام ٨١هـ/٧٠١م) والتي وصفت بأنها من أهم الفقيهات في دمشق، وقيل أنها علمت العديد من الرجال وتمتعت بثقة الخليفة عبد الملك بن مروان (حكم ٦٥-٨٥هـ/٦٨٥-٧٠٥م) واعتادت أن تقابله بانتظام حيث كانا يجلسان معا في مؤخرة مسجد دمشق (الزركلي ١٩٩٧، ٨: ٧٧). وكذلك الفقيهة على المذهب الحنفي خديجة بنت محمد الجوزاني (المتوفاة عام ٣٧٢هـ/٩٨٣م) (كحالة بدون تاريخ، ١: ٣٤١)، وبعض الشخصيات اللاحقة مثل كل من أمة الرحيم بنت محمد بن أحمد القسطلاني (المتوفاة عام ٧١٥هـ/١٣١٥م) (كحالة بدون تاريخ، ١: ٨٦)، والفقيهة على المذهب الحنبلي خديجة بنت القيم البغدادية (المتوفاة عام ٦٩٩هـ/١٢٩٩م)، والفقيهة على المذهب الشافعي باي خاتون بنت ابراهيم الحلبية (المتوفاة عام ٩٤٢هـ/١٥٣٥م) (كحالة بدون تاريخ، ١: ١٠٩، ٣٩٩)، والفقيهة على المذهب الحنفي خديجة بنت محمد البتيلوني (المتوفاة عام ٩٣٠هـ/١٥٢٣م) (ابن العماد بدون تاريخ، ٨: ١٧٢). وقد بلغت بعض الفقيهات درجة "ست الفقهاء"، وهو لقب شرفي يرمز للأستاذية في الفقه. وعلاوة على ذلك، تذكر قواميس السير والتراجم فقيهات أصدرن فتاوى مثل الفقيهة الشافعية البارزة أمينة بنت الحسين المحاميلي (المتوفاة عام ٣٧٧هـ/٩٨٧م) (ابن العماد بدون تاريخ، ٣: ٨٨)، وأم عيسى بنت إبراهيم الحربي (المتوفاة عام ٣٢٨هـ/٩٤٠م) (ابن كثير ١٩٩٦، ١١: ٢٣٤)، وأخريات مثل زين العرب بنت عبد الرحمن بن عمر بن الحسين (المتوفاة عام ٧٠٤هـ/١٣٠٤م) التي احتلت منصبا رفيعا في التعليم في مكة (العسقلاني ١٩٩٧، ٢: ٦٩)، والتونسية سيدة بنت عبد الغني العبدري (المتوفاة عام ٦٤٧هـ/١٢٤٩م) التي قامت بتدريس الشريعة وكانت تحضر بانتظام اجتماعات مجلس كبار الفقهاء (الصفدي ١٩٩١، ١٥: ٦٧)، والشافعية زينب بنت مكي الحراني (المتوفاة عام ٦٨٨هـ/١٢٨٩م) التي كانت تقوم بالتدريس

في دمشق وكنت مركز جذب لطلاب الشريعة من كل أنحاء العالم الإسلامي الناطق بالعربية (الصفدي ١٩٩١، ١٥: ٦٧، ابن العماد بدون تاريخ ٥: ٤٠٤). كما يقال أن الطلاب كانوا يتحلقون حول الفقيهة القاهرية هاجر بنت محمد بن علي بن أبي الطاعة (المتوفاة عام ٨٧٤هـ/١٤٦٩م) والتي يقال أنها كانت على عادة النساء المتقدمات في السن في عصرها لا تغطي وجهها بحجاب أو شعرها بغطاء رأس (السخاوي بدون تاريخ، ١٢: ١٣١). وقد عرفت بعض الفقيهات لمجرد مشاركتهن فيما يمكن وصفه بالمناسبات المهمة ثقافيا، ومنهن مثلا بنت علي المنشار (المتوفاة عام ١٠٣١هـ/١٦٢١م) التي تذكر نظرا لما ورثته من مكتبة عامرة بالمصادر القانونية التي كانت تربو على أربعة آلاف مجلد (كحالة بدون تاريخ، ٣: ٣٣٢)، وأمينة خاتون المجلسية (المتوفاة عام ١٠٨٠هـ/١٦٦٩م) وكانت معروفة لأن زوجها وهو فقيه معروف كان يستشيرها كثيرا حول معنى المصطلحات في كتب القانون (كحالة بدون تاريخ، ١: ٩)، في حين أن الشيرازية حبيبة الله بنت الصفي بنت الحسيني الأبيجي (المتوفاة عام ٨٩٥هـ/١٤٨٩م) والتي درست وعاشت في مكة يذكرها التاريخ لكرمها وقوة شخصيتها وحضورها الطاغي، كما يقال أن زوجها تزوج عليها سرا من زوجة ثانية صغيرة السن ولكن حين علمت حبيبة بما فعله أسرع بطلاق الزوجة الجديدة خوفا من أن يواجه غضب حبيبة (السخاوي بدون تاريخ ١٢: ١٩).

ومن العدل أن نقول أنه بالنظر إلى وفرة المصادر التاريخية والقانونية التي مازالت في حاجة إلى الدراسة والتحقيق والنشر فإن إدراكنا لعلاقات الجندر والطريقة التي أثرت بها في تطور الفقه الإسلامي مازال في مراحله الأولى. ومن الحقائق المثيرة للدهشة مثلا أنه رغم ما وردنا عن قيام بعض الفقيهات بكتابة ما يبلغ حوالي ٦٠ مجلدا حول الشريعة الإسلامية (كحالة بدون تاريخ، ٢: ٤٥) إلا أنه لم ينشر من هذه المخطوطات التي ألفتها نساء سوى القليل. ومن المفارقة أن الفقه الإسلامي، بما في ذلك قضية الجندر وعلاقته المتداخلة بالشريعة، أصبح ضحية لما له من أهمية، حيث أنه نظرا لأن الشريعة الإسلامية ما زالت بنية رمزية تحمل دلالات قوية فإن تفاصيلها وخطابها المصغر وخصوصياتها الفنية تعرضت لقدر كبير من التجاهل في الدراسات المتخصصة الحديثة. بمعنى آخر، فنظرا لأن الشريعة الإسلامية تستمر في لعب دور أيديولوجي مركزي حتى اليوم فإننا نجد معظم الأعمال التي تتم في هذا المجال مستمرة في البحث عن سردية خطية أحادية البعد تتناول دفاعا أو استنكارا لحقوق النساء بدون اهتمام كاف بالعمليات المعقدة الخاصة بعلاقات الجندر الموجودة، والتي تصبح أحيانا مخفية أو معتما عليها من خلال الممارسة اللغوية التي يقوم بها الفقهاء المسلمون. ولكن هذه الممارسة اللغوية الفنية كانت هي الوسيط الأولي للتفاوض وبناء وابتكار معان ودور للجندر في الفقه الإسلامي. إن بحث كل المصادر التي وثقت وحفظت الممارسات اللغوية التي قام بها الفقهاء سوف يساعد الباحثين والباحثات على بدء إعادة بناء وفهم لأعماق مفهوم وأدوار النساء في عملية تطور الشريعة الإسلامية.

المراجع

المصادر العربية

أبو عثمان عمرو الجاحظ، *البيان والتبيين*، القاهرة ١٩٦٨.

أبو الفداء إسماعيل بن كثير، *البداية والنهاية*، بيروت ١٩٩٦.

أبو الفلاح بن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، بيروت بدون تاريخ.

أبو مواهب الحسين الأكبري، *رؤوس المسائل الخلافية*، تحقيق خالد الخشلان، الرياض ٢٠٠١.

أحمد بن يحيى الونشريسي، *المعيار المعرب*، تحقيق الحجي، بيروت ١٩٨١.

تقي الدين بن تيمية، *مجموع الفتاوى*، تحقيق محمد بن قاسم، الرياض بدون تاريخ.

جلال الدين السيوطي، *لبب النقول في أسباب النزول*، بيروت ١٩٨٠، ٤٤-٤٨.

خير الدين الزركلي، *الأعلام*، بيروت ١٩٩٧.

شمس الدين أبي عبد الله بن قيم الجوزية، *أعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت ١٩٩٦.

شمس الدين محمد السخاوي، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*، بيروت بدون تاريخ.

شهاب الدين أحمد ابن حجر العسقلاني، *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، تحقيق عبد الوارث محمد علي، بيروت ١٩٩٧.

صلاح الدين بن أيبك الصفدي، *كتاب الوافي بالوفيات*، تحقيق القاضي، شتوتغارت ١٩٩١.
عمر رضا كحالة، *أعلام النساء*، بيروت بدون تاريخ.
محمد بن أحمد بن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، بيروت ١٩٩٩.
محمد بن الحسين الفراء، *الأحكام السلطانية*، بيروت ١٩٨٣.

المصادر الأجنبية

Khaled Abou El Fadl, *And God knows the soldiers. The authoritarian and authoritative in Islamic discourses*. Lanham, Md. 2001a.
——, *Speaking in God's name. Islamic law, authority and women*, Oxford 2001b.

خالد أبو الفضل (Khaled Abou El Fadl)
ترجمة: بثينة الناصري

ازدهر الأدب النسائي في أماكن عدة إبان تلك الفترة من التاريخ الإسلامي، مع عدم تقديمه عادة في قالب الأدب النسائي المفصول عن أدب الرجال، ولكن كان يتم إدماج نماذج الأدب النسائي ضمن مجموعات النصوص الجماعية والمنسوبة عادة إلى المؤلفين من الذكور إما لمساهماتهم فيها أو كأمر حتمي في حالة الأعمال مجهولة المؤلف أو المؤلفة. ولذلك نجد أن المصادر التي يتم الرجوع إليها في مجال الأدب النسائي هي نفسها التي يتم الرجوع إليها في مجال أدب الرجال، ومن هنا فإن السؤال الذي يطرح نفسه على الدارسات والدارسين والباحثات والباحثين ليس "ما الذي كتبته النساء؟"، بل بالأحرى هو "كيف ساهمت النساء فيما تمت كتابته؟" ولقد تنوعت إجابات هذا التساؤل بقدر ما يوحي به التنوع والثراء الذي اتسمت به الدولة الإسلامية في تلك الفترة. حيث نجد أن تلك الفترة من التاريخ الإسلامي، والتي امتدت منذ انتزاع العباسيين للحكم من الأمويين عام ١٣٢هـ/٧٥٠م وحتى الغزو العثماني للقسطنطينية عام ٧٥٨هـ/١٤٥٣م، هي فترة اتسمت باللامركزية السياسية والتعددية العرقية واللغوية والثقافية. وقد أدى ضعف السلطة المركزية في بغداد إلى ظهور المزيد من مراكز القوى المحلية المتعددة، مع حدوث تنافس فيما بينها حول رعاية الفنون. وكانت النتيجة الحتمية للتبادل في معايير الذوق والجمال هي ازدهار الأدب حيث شهدت تلك الفترة تطور النثر العربي وبدايات الأدب الروائي ونشأة الشعر الفارسي وصعوده، كما كان عصرا ذهبيا للأدب العبري كما شهد أيضا ظهور أدب الرومانس بشعر العامية. كما أنتجت تلك الفترة فن "الموشح" بتعدد أصواته ولغاته، وكذلك أدب "المقامة"، وقمة الخيال الأدبي ممثلة في *ألف ليلة وليلة*. وعلى الصعيد العربي كان التحول من الثقافة الشفوية إلى ثقافة النص المكتوب يمضي بخطى حثيثة نظرا لقيم وسائل جديدة وسريعة لنشر المعرفة والمأثورات الشعبية (الفولكلور). ومع ذلك احتفظ الأدب الشعبي الأكثر شيوعا بأهميته وهو ما يمكننا أن نلمس أثره في استغلال الإيقاعات والتفعيلات العامية في النصوص الأدبية. وفي بدايات تلك الفترة كانت اللغة العربية هي الوسيط السائد في الثقافة الأدبية الإسلامية، مع أنه على سبيل المفارقة كان غير العرب هم الأكثر إنتاجا في مجال الأدب مع استخدامهم لعناصر من تراثهم الأدبي الأصلي. إلا أنه في منتصف تلك الفترة، أي إبان عصر حكم الدولة السامانية (٢٠٤هـ/٨١٩م-٣٩٥هـ/١٠٠٥م) والدولة الغزنوية (٣٦٦هـ/٩٧٧م-٥٨٢هـ/١١٨٦م)، صارت اللغة الفارسية هي المفضلة في بلاط الحكم. وينصب اهتمام هذه المداخلة على المصادر المكتوبة بهاتين اللغتين، مع الأخذ في الاعتبار وجود مصادر عن أدب النساء في اللغات الشائعة ضمن الإمبراطورية الإسلامية آنذاك. ويخص ذلك الأمر تحديدًا نصا تركيا عنوانه *جمشيد وخورشيد*، ورد في كتاب *كشف الظنون* والذي ينسب إلى شاعرة من إقليم كابادوكيا في شرقي تركيا، اسمها جاني خاتون، وقد رآه حاجي خليفة مكتوبا بخط يد شخص توفى عام ٨١٥هـ/حوالي ١٤١٢م. (Khalfa 1835-58, ii, 609).

إن التقسيم التقليدي لحرفة الصياغة اللفظية في اللغة العربية يتضمن النظم والنثر. ورغم أن نساء هذا العصر قمن بالحديث والكتابة والتأليف والارتجال نظما ونثرا، إلا أن شعرهن هو ما تم حفظه وجمعه بعناية مما جعله الشكل الأدبي الأكثر بقاء في الذاكرة حتى اليوم. وبالرغم أيضًا مما يبدو من احتراف بعض النساء للكتابة والبحث والنسخ إلا أن القليل للغاية من الكتب التي تعود إلى تلك الفترة يحمل أسماء النساء اللاتي كتبنها، بل والأندر منها هو ما بقي محفوظا حتى الآن. ويوجد العديد من نماذج أدب الرسائل القصيرة، ولكنها مبعثرة ضمن عدد هائل من المصادر (صفوت ١٩٣٧، ٣: ٣٧٤، ٥٢٧-٥٢٩، ٤: ٣٩٣-٣٩٤، ٤٠٢-٤٠٣). ولهذا السبب نجد أن أغلب مؤلفات النساء من العصر المذكور ترد في هيئة الشعر، كما أن ما يمكن اعتباره بمثابة مساهمة النساء في الأنواع الأدبية النثرية، ممثلة في الظواهر النصية (أي الإلقاء الصوتي) بدءا من الملاحم الشعبية الرومانسية وحتى الرسائل الأدبية القائمة على الزخرفة اللغوية، عادة ما نجدها تتخذ شكلا شعريا. فالأنواع الأدبية العربية والفارسية كثيرا ما تتداخل فيها أشكال من النثر والشعر، وهو تداخل يعرف بالنثر المنظوم، أخذت أبعاده وتداعياته في لفت انتباه الباحثات والباحثين المتخصصين في آداب الشرق الأوسط (Harris and Reichl 1937, 225-348). ويرتبط النثر المنظوم ارتباطا وثيقا بالأمور المتعلقة بالتأليف الأنثوي على الأخص وبأشكال البناء الأدبي المتعلقة بمسألتي الجندر والحياة الجنسية عامة وذلك لأن إسهامات النساء لأشكال النثر تتمثل في معظمها في إلقاء الشعر الصادر عن رواته وجامعيه ومحققيه من الذكور غالبا. ونجد تاريخيا أن

النساء في ذلك العصر في جميع أرجاء الإمبراطورية تمتعت بشيء من القدرة على تأليف النصوص ولكن سلطتهن لم تكن كافية لتمكينهن من ترك هذه النصوص للأجيال اللاحقة حاملة أسماءهن، أو هذا هو ما يبدو لنا نظرا لندرة المخطوطات الطويلة المنسوبة للنساء. وعلى حد علمي لا يمكننا العثور على كاتبة للشعر والنثر وذلك حتى القرن الخامس عشر الذي نجد فيه شخصية عالمة الدين الدمشقية عائشة الباعونية (المتوفاة عام ٩٢٢هـ/١٥١٦م)، والتي ما زالت توجد عدة أعمال منسوبة إليها. ومن هذه الناحية، نرى الصورة التاريخية شديدة الاختلاف عن نظيرتها الخيالية. وربما لم يتأت أبدا لأية شخصية أن تصيغ وتروي وتحذف وتضيف مثلما حدث مع الشخصية الأسطورية شهرزاد، بل نجد على العكس أن أصوات النساء الفعلية عادة ما يتم إدماجها ضمن مستويات أخرى مما يدفع القراء إلى اعتبارها من الأدب الروائي الذكوري، وهو ما سعت أجيال متعاقبة من الرجال إلى جعله مقولة تتردد على ألسنة النساء. وعلى الرغم من أن العادة قد جرت على وضع أقوال وقصائد النساء من الجاهلية وفجر الإسلام في إطار النقل والإسناد، إلا أن كلماتهن كثيرا ما كانت تحظى بالحفظ والإلقاء باعتبارها وحدات أدبية متماسكة. وفي عصور لاحقة، نجد أن الإطار، سواء كان في شكل الإسناد أو عدمه، شهد عملية تحول إبستمولوجي معرفي، وخاصة في سياق الأدب غير الديني، متحولا من سجل أو برهان إلى أداة سردية. ونتج عن ذلك أن النص الخاص بامرأة ما من العصر العباسي أو الأندلسي يقدم نفسه عادة باعتباره "صوتا" داخل مجموعة سردية، أي كنص مقتبس مباشرة من حديث سمعه بالمصادفة شاهد أو متنصت على موقف ما ورد في إطار حدث طريف قد يمثل في حد ذاته حكاية داخل حكاية. لذلك نجد أنه من المعقول قراءة المؤلفات الشعرية والنثرية الشعرية للنساء، والتي تعود إلى تلك الفترة، أيا ما كانت طريقة حفظها، باعتبارها جزءا من سلسلة حوارية لا أن يتم تناولها بمعزل عن غيرها.

وفيما يلي أتناول مصادر أدب النساء مصنفة تبعا لأسلوب حفظها، مع النظر إليها في ضوء الشكل الفني وعلم العروض. ويشير مصطلح "النصوص" إلى المصادر التي نقلت كلمات النساء، والتي تتمثل عادة في القصائد أو المقتطفات الشعرية، باعتبارها وحدات أدبية في حد ذاتها، تتخللها مقاطع مقحمة مختصرة من التعليق أو السرد. وتتألف هذه الفئة من دواوين الكاتبة الواحدة ومجموعات من المختارات الأدبية، إلى جانب كتيبات تتضمن السير والتراجم. أما الفئة الثانية وهي فئة "السياقات" فتتناول المجموعات الأدبية والأغاني والقصص الشعبي، حيث نجد أصوات النساء متداخلة مع أصوات الرجال تداخلا حميما، كما أن تقبل كلماتهن حرفيا يتطلب منا عادة إعادة التفكير في مفهومنا الخاص بسلطة التأليف، وإلا نجد أنفسنا أميل إلى قراءة الاقتباسات الواردة عن النساء باعتبارها مقولات واردة عن الرجال. أما الفئة الأخيرة، وهي فئة "العلامات" فتتناول المصادر المنقوشة أي تلك القائمة ضمن إطار من الأشياء المادية لا النصوص الأخرى. وهذه الفئة من المصادر تضع أصوات النساء في إطار تاريخي، وبالتالي تتمتع وحدها بإمكانات قيام دراسات بينية كبيرة حولها.

النصوص

لم تقدم النساء من ذلك العصر عادة تقديما جيدا في المجموعات الرئيسية لشعر العصور الوسطى. إن مجموعات الشعر العربي الأساسية، بقدر ما تضم شعر النساء، تقوم بالتمييز لصالح "المتقدمات" (أي شاعرات العصور القديمة) على "المحدَثات" (أي شاعرات العصور الحديثة). ونجد أن ابن المعتز (المتوفى عام ٢٩٦هـ/٩٠٨م) قد أفرد كتابه *طبقات الشعراء* للشعراء "المحدثين" ملقيا الضوء على بعض الأعمال المتناثرة لشاعرات ارتبطن بثقافة البلاط العباسى (7-421 ,1956). كما نجد ذكرا لبعض الشاعرات الأساسيات في مجموعات الشعر الفارسي الرئيسية مثل كتاب العوفي *لباب الألباب* (٦١٧هـ/١٢٢٠م) وكتاب دولة شاه *تذكرة الشعراء* (٨٩٢هـ/١٤٨٧)، مع عدم تقديمهن بالقدر الكافي. ورغم ذلك لا يمكننا إغفال هذه المصادر، نظرا لما تقدمه من إطار شعري رسمي، أو سياق جمالي نصي لشعر النساء. كما أنها تقدم إشارات هامة توضح المكانة التى نجحت النساء في تحقيقها في الأوساط والأسواق الأدبية. فعلى سبيل المثال نجد أن مجموعة الشعر الفارسي *مؤنس الأحرار في دقائق الأشعار* (٧٤١هـ/١٣٤٢م) تأليف الجرجرمي تورد ستا وثلاثين رباعية كتبتها شاعرة القرنين الحادي عشر والثاني عشر واسمها مهستي، منها اثنتا وعشرون رباعية تم تخصيص فصل مستقل لها (جرجرمي، ١٣٥٠هـ/١٩٧١، ٢: ١١٥١-١١٥٥)، وتنتمي الاثنتا والعشرون رباعية إلى نوع أدبي هو "شهراشوب"، والذي يتم فيه تناول تاجر ما إما بالمديح أو الهجاء. ويدل جمع تلك الرباعيات

في فصل مستقل على ريادة مهستي في ذلك النوع الشعري وأن هذا النوع الأدبي كان يحتل في نفس الوقت مكانة متميزة في أعمالها الأدبية. وأخيرا فمن المهم مراجعة الأعمال والمجموعات الشعرية الأقل شهرة إذا ما قررنا البحث والتمعن في كتب المجموعات الشعرية المختارة. فالمجموعات الهامشية وخاصة تلك التي تتناول أماكن جغرافية معينة أو أشكالا أدبية هامشية أحيانا ما تتضمن كنوزا من أدب النساء، والذي يمر عليه الباحثون مرور الكرام بسبب اعتمادهم الشديد على مجموعة محددة من النصوص. ومثال على ذلك، نجد أن مجموعة الموشحات الأندلسية *عدة الجليس* لابن بشري تحتوي على نص كامل منسوب لشاعرة غرناطة من القرن الثاني عشر وتدعى نزهون[1] (Ibn Bishri 1992, 360-1)، في حين لم تشر إلى ذلك العمل أي من السير والتراجم التي ورد فيها ذكرها، قديما وحديثا.

وبالإضافة إلى المجموعات الأدبية العامة، توجد فئة فرعية من المجموعات الخاصة بجنس دون آخر ترجع إلى بدايات العصر العباسي. أما عن الكتابين المحوريين في العصر العباسي اللذان يتناولان الصنعة اللفظية لدى النساء باللغة العربية فنجدهما في كتاب *بلاغات النساء* لابن أبي طيفور (المتوفى عام ٢٨٠هـ/٨٩٣م) وكتاب *أشعار النساء* تأليف الكاتب المرزباني (المتوفى عام ٣٨٤هـ/٩٩٤م)، ٩٩٤ / ٣٨٤ .d)، ولكنهما يركزان على النساء في الجاهلية وفجر الإسلام، مع قلة بل وانعدام الإشارة إلى شعر ونثر النساء في عصرهما. إلا أنهما يقدمان إطلالة على وضع أو مكانة أنواع أدبية معينة لكتابة النساء في مجتمعهما. وقد قام ابن طيفور بتنظيم كتابه على نسق أخلاقي حيث يستهله بالنصوص المقدسة (الحديث الشريف وأقوال أخرى عن نساء معاصرات للرسول محمد) ثم ينتقل إلى النصوص الدنيوية (مثل الحكمة والحوارات مع الخليفة معاوية إلى جانب شعر الرثاء) وأخيرا ينهيه بحديث المجون. وقام المرزباني بترتيب كتابه حسب قبيلة الشاعرة مما يعكس اهتمام الباحثين العباسيين بعلم الأنساب. وقد اشتمل العملان على أسانيد مفصلة لمداخلات معينة كما نجد تكرار ظهور أسماء بعينها ربما لتوحي لنا بتخصص بعض ناقليها في نوع من أنواع "الدراسات النسائية"، ومن المؤسف أن ما تبقى لنا في العصر الحالي من كتاب المرزباني ليس سوى جزء صغير للغاية. كما يوجد كتيبان آخران متاحان لنا من كتب التراث العربي، وهما كتاب *الإماء الشواعر* لأبي الفرج الأصبهاني (المتوفى عام ٣٥٦هـ/٩٦٧م) وكتاب *نزهة الجلساء في أشعار النساء* لجلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١هـ/١٥٠٥م)، ويتناولان النساء فقط، الكاتبات منهن والشاعرات، ممن عشن في تلك الفترة. رغم إنهما لا يتساويان من حيث قوة المضمون مع كتاب *بلاغات النساء* أو *أشعار النساء* نظرا لمداخلاتهما الموجزة وعدم التفاتهما إلى السياق العام، إلا أنها تمثل آخر ما تبقى حاليا من كتب المجموعات الشعرية المتخصصة في شعر النساء، والتي ظهرت قبل الإسلام وفي بداياته. ويبدو لنا للأسف فقدان عملين آخرين من أهم الأعمال عن الشاعرات، وهما كتاب *أشعار الجواري* للشاعر الشيعي المفجّع (المتوفى حوالي عام ٣٢٠هـ/٩٣٢م)، والكتاب متعدد المجلدات وعنوانه *النساء الشواعر* لابن الطراح (المتوفى حوالي عام ٦٩٤هـ/١٢٩٥م).

ومن الصعب الفكاك من النظر إلى وفرة كتابات النساء من العصر ما قبل الإسلام وبدايات الإسلام الواردة في كتب المجموعات الشعرية في بداية العصر العباسي باعتبارها مسألة ناتجة عن عاملين إبستمولوجيين معرفيين وهما: ١) الأهمية الثقافية والتركيز البحثي على فترة السنوات المؤسسة للإسلام، مما جعل كافة مساعي البحث اللغوي والتاريخي منصبة على تلك الفترة الهامة في حد ذاتها. ٢) المكانة الرفيعة التي احتلتها المتكلمات والشاعرات والراويات في التراث الشفاهي وخاصة في المنطقة العربية ما قبل الإسلام. أي أن المركزية الثقافية التي احتلها القرآن في بداية العصر الإسلامي ضمنت النقل الشفاهي وبالتالي تدوين كلام النساء في لحظة محددة من التاريخ العربي حينما كانت الثقافة الشفاهية هي الثقافة الأدبية "العليا"، في حين أدى الصعود التدريجي للكتاب (أي الثقافة المكتوبة بكل ما تتطلبه من استعداد وعتاد) قد أدى وربما ساهم في التقليل من إمكانية وصول النساء إلى الأوساط الأدبية في العصور اللاحقة.

وللأسف تندر الاستفادة في اللغة العربية من أي ديوان لشاعرات تلك الفترة، حيث كان من الممكن للمجموعات الشعرية الخاصة بشاعرة ما أن تساعدنا في العثور على أنماط الأفكار الواردة فيها والخصائص المميزة لأعمال امرأة ما والتعرف على تطورها الرسمي ومقارنة أعمالها بمعاصريها وسابقيها ومن جاء بعدها. فبالرغم من اشتمال قوائم النديم على خمسة عشر ديوانا لشاعرات إلا أن معظمها كان قصيرا، حتى أن أطولها لم يتعد عشرين صفحة وهي دواوين عليا بنت المهدي أخت هارون الرشيد، وعنان زميلة أبي نواس، وفضل جارية المتوكل (1970, ii, 361-2). وأحيانا تحتوي قواميس السير والتراجم في مداخلاتها قدرا

لا بأس به من أعمال الشاعرة، ومن هنا قد يكون من المجدي التمعن في مثل هذه المصادر من أجل المداخلات المذكورة، خاصة لأن بعض المصادر غير الرسمية غابت عن القائمين على جمع ومقارنة مواد السير والتراجم الخاصة بالنساء. فمن الشاعرات ذوات الأهمية والتي كثيرا ما تم تجاهلها هي سارة الحلبية الشاعرة المتجولة الشهيرة بشعر المديح في القرن الثالث عشر. [٢] ونجد قدرا مهما من أعمالها، بما فيها نموذجا من كتاباتها النثرية، في قاموس السير والتراجم للشخصيات البارزة من سكان مدينة فاس بالمغرب، وهو كتاب أحمد بن القاضي المكناسي وعنوانه *جذوة الاقتباس في من حل من الأعلام مدينة فاس* (المكناسي ١٩٧٣-١٠٧٤، ٢: ٥٢٢-٥٢٩).

إن مهستي، والمعروفة أحيانا باسم مهستي غنجوي، شاعرة فارسية ذات مكانة أسطورية، وربما عاشت في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر. ورغم جهلنا بدقة تواريخ حياتها إلا أن عددا من الكتاب القدامى قد أرجعوا تاريخها إلى فترة حكم محمود حاكم غزنة (٣٨٨هـ/٩٨٨م-٤٢١هـ/١٠٣٠م) والسلطان السلجوكي سنجر (٥١١هـ/١١١٨م-٥٥٢هـ/١١٥٧م). ولعل ارتباطها بالأول يرجع إلى الخلط القائم بين شخصه التاريخي وبين السلطان محمود بن محمد بن مالك شاه، حاكم سنجر في أذربيجان (Rypka 1968, 199). ويوجد تنوع في تحديد مسقط رأسها، ما بين غنجة ونيسابور وبادخشان وخوجند (Ishaque 1949, 12) مما يجعلها تنتمي إلى الدول المعروفة في العصر الحديث بأذربيجان وإيران وأفغانستان وطاجكستان. ونجد أن علاقة حبها مع الشاعر أمير أحمد، ابن أحد رجال الدين في غنجة، هي موضوع قصة حب مدونة يتداخل فيها السرد النثري مع الشعر. وتقوم سيرتها الخيالية المسجلة في هذا النص على حكاية التحول من الفقر إلى الثراء، حيث تعرضت مهستي لليتم منذ صغرها، ولم تجد مأوى لها سوى "الخرابات" المتمثلة في الحانات أو البيوت سيئة السمعة، إلا أن ذوقها ومهارتها الموسيقية ومواهبها سرعان ما جعلتها ضيفة دائمة ومثار إعجاب النخبة الحاكمة. وبعيدا عن صحة مضمون سيرة حياتها من عدمه إلا أن مهستي من رائدات شعر الرباعيات الفارسية (de Blois 1994, 409). وقد اشتهرت بتفوقها في شعر الـ"شهراشوب"، وهو نوع من القصائد يتناول تاجرا ما كالجزار أو الحداد أو النجار بالمدح أو الهجاء، وأحيانا من خلال تورية محكمة وتلميحات جنسية. ورغم ما عرف عنها من الإباحية (de Bruijn *EI2*) إلا أن ولعها بالصور الجنسية الصريحة لم ينتقص من رصيد احترامها، بل لقد أشار إليها المتصوف فريد الدين العطار في كتابه *إلاهي-نامه* بلقب "الكاتبة" (دبير) صاحبة "الجوهر الخالص" (218). (أنظر/أنظري جزء الصور التوضيحية في *الموسوعة*).

ومن الدواوين المنشورة هنالك ديوانان لشاعرتين باللغة الفارسية من تلك الفترة، وتم جمع ديوان مهستي من عدة مصادر متنوعة بما فيها كتب المختارات الشعرية وكتب التاريخ والحكايات الأسطورية، وهو ديوان متوفر في أكثر من طبعة. وتتناقص المعلومات حول ما إذا كان قد تم تداول طبعة من ديوانها كمخطوطة ما قبل العصر الحديث. (De Bruijn *EI2*, Ishaque 1949, 11n.) ورغم تميز حجم الأعمال الكاملة لمهستي عند مقارنتها بأعمال الشاعرات باللغة العربية المعاصرات لها، إلا أن لدينا تراثا أكثر إبهارا انتقل إلينا من جهان خاتون من القرن الرابع عشر، [٣] والتي يمكن اعتبار ديوانها أكثر مصادر أدب النساء ثراء وأهمية في العالم الإسلامي إبان تلك الفترة. فقد ضمت أول طبعة، والتي جمعت من ثلاث مخطوطات، أربع قصائد وما يزيد على ألف وأربعمائة قصيدة غنائية من الغزليات، كما ضمت مقطوعة شعرية من فن "الترجيع بند"، ومرثية واحدة، إلى جانب عدد من "المقطعات" الشعرية. ولا شك أن الإحساس بالكلية والتكامل، المصاحب لهذه المجموعة المختارة بما فيها من غزارة وتكامل الأشكال الشعرية (بعكس المقاطع المختصرة المبتورة) يضع أعمالها في مصاف كبار شعراء عصرها من الذكور. وعلى الرغم من أن إى جي براون يذكر في كتابه عن "التاريخ الأدبي لفارس" (E.G. Brown, *A Literary History of Persia*, 1902-1924) امتلاكه لمخطوطة تحوي شعرها (iii, 233n) إلا أن ديوانها المحقق لم يطبع حتى أواخر التسعينات من القرن العشرين، ونجد في تجاهل الباحثين أعمالها لعدة عقود أمرا مثيرا للفكر والتساؤل. فمن جهة، يذكرنا ذلك بأن تهميش النساء في المذاهب الأدبية ليس ظاهرة ترجع إلى ما قبل العصر الحديث، بل هى عملية تدريجية لإقصاء وتجاهل النساء ما زالت مستمرة إلى اليوم. ولكنها من جهة أخرى تعدنا بالأمل في استرجاع كنوز أخرى من الأدب النسائي الإسلامي.

وأخيرا نجد أن الأعمال التي تتناول النساء، دون تركيز بالذات على الشاعرات أو الكاتبات، تتضمن أحيانا قصائد ومقاطع من نصوص نسائية، وذلك نظرا لميلها إلى تناول الشرائح المتعلمة والنخبوية من النساء، مثل النساء من طبقة النبلاء، وجواري النبلاء وعلية القوم، إضافة إلى العالمات والمتصوفات. وتتضمن هذه الأعمال كتاب *نساء الخلفاء* من تأليف ابن الساعي (المتوفى عام ٦٧٤هـ/١٢٧٥ أو ١٢٧٦م)، وكتاب *المستظرف في أخبار الجواري* من تأليف جلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١هـ/١٥٠٥م)، وكتاب *ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات* من تأليف السلمي (المتوفى عام ٤١٢هـ/١٠٢١م) والذي تمت الإشارة إليه لارتباطه بالجزء المخصص للنساء في قاموس ابن الجوزي للسير والتراجم *صفة الصفوة* (Rkia Cornell, 263-327). ونظرا لكثرة عدد هذه الكتب فلا مجال هنا لذكرها بالكامل، ويمكن للقارئة والقارئ الرجوع إلى مقالة صلاح الدين المنجد وعنوانها ما *ألف عن النساء* (١٩٤١)، والتي يتناول فيها الكتب الكلاسيكية القديمة عن النساء، الموجود منها والمفقود، حيث أنها مقالة مفيدة للغاية رغم كونها في حاجة إلى تحديث. وعند الرجوع إلى هذه المصادر وغيرها عن أدب النساء، لابد من أن نضع في اعتبارنا أن مواطن الإباحية تخضع للرقابة والحذف في الطبعات المنشورة، وبالتالي فقد يكون من الضروري الرجوع إلى طبعات متباينة أو المخطوطات، أو كليهما معا. ولعله من الملائم ختام هذا الجزء بالإشارة إلى مجلد نادر، قامت إحدى النساء بجمعه، ورغم كونه في عداد الكتب المفقودة إلا أنه يتناول قيان الأندلس (الجواري المنشدات) وهو منسوب إلى مؤلفة تدعى فتحونة بنت جعفر المرسية، ويقال أنها ألفته على غرار أبي الفرج الإصبهاني (التازي ١٩٩٢، ١١٩-١٢٠).

السياقات

تقوم فئة السياقات بتناول المصادر التي تتضمن ما يمكن اعتباره نصا نسائيا والذي عادة ما يكون متضمنا في نص آخر ومقدما في شكل يلقي بظلال الشك حول هوية مؤلفته. وبالتالي يميل المرء إلى اعتباره صوتا سرديا تمت صياغته في صيغة الضمير الغائب أما إذا نظرنا إلى النص على أنه نص روائي خيالي، أما إذا نظرنا إليه كنص واقعي فيميل المرء إلى اعتباره نصا أقرب إلى الشهادة أو التقرير مصاغا أيضا في صيغة ضمير الغائب. ونجد أنه في إطار فئة السياقات، وحتى عندما يتم فهم نص امرأة ما باعتباره يمثل بدقة ما قالته أو كتبته، إلا أنه يفقد مع ذلك قواه الإبداعية حيث يتخذ صورة النص الثانوي. وبالتالي نادرا ما يتم اعتبار المرأة المتحدثة مؤلفة أو حتى مؤلفة مشاركة في صياغة النص. وهكذا نجد أن الراوي أو المحقق، أو ربما الراوية أو المحققة، تفرض قدرا من السيطرة والتحكم في نص المرأة، ولكن بدرجات متفاوتة، كما أن النص النسائي قد يؤثر أحيانا على الطريقة التي يقوم بها رجل - أو امرأة- ما بصياغته.

ويتصدر "الأدب" هذه الفئة من حيث الأولوية والأهمية، وينطبق هذا المصطلح (الأدب) على نطاق واسع ومتنوع من الأعمال التى يغلب عليها الطابع غير الدينى والتي تهدف إلى الارتقاء والتنوير والترفيه. وأحيانا ما تأخذ هيئة النوادر التاريخية أو الأسطورية، أو "الأخبار" التي يتم الاستشهاد بها بغرض توصيل رسالة ما. ويعمل "الإسناد" على صياغة إطار "الأخبار"، ولكن التحولات السردية بين النوادر وتسلسل الأفكار المتضمنة فيها تلعب دورا باعتبارها بنى تأويلية تصيغ كلمات النساء ومعانيها وتضعها في إطارها. إن محاولة عرض قائمة بكل أعمال الأدب التي تشمل اقتباسات نقلا عن النساء هي مهمة صعبة، وبالتالي يكفي إلقاء الضوء على بعض منها. ويعد "تراث القصور" كما أطلق عليه براي (Bray 1999, 75-76) من أفرع الأدب الغنية بأقوال النساء ومآثرهن وأشعارهن، حيث يشير إلى المصادر التي تورد نوادر النساء من كل من طبقة النبلاء والجواري والمحظيات اللاتي عشن أو ترددن على قصور الحكم العباسي (والأموي في أيبريا) وما تلاهم من أنظمة حكم لاحقة. وتضم هذه المصادر *كتاب الأغاني* لأبي الفرج الإصبهاني (المتوفى عام ٣٥٦هـ/٩٦٧م)، وكتاب *العقد الفريد* لابن عبد ربه (المتوفى عام ٣٢٨هـ/٩٤٠م) وكتاب *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب* للمقري (المتوفى عام ١٠٤١هـ/١٦٣١م)، هذا إلى جانب أعمال أخرى لا حصر لها. والسؤال المطروح لا يدور حول "الأدب" الذى يمكننا أن نقرأه وإنما حول كيفية قراءته. ونجد أن هذه المصادر، مثلها مثل المجموعات الشعرية في زمانها، تقوم بإبراز كتابات النساء من عصور سابقة، إلا أنها تظل مليئة بالاقتباسات على لسان كاتبات لاحقات. وهنالك فرع آخر من "الأدب" يتضمن الرسائل التي تتناول موضوعات متنوعة لكتاب من أمثال الجاحظ (المتوفى ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، حيث نجد أنه قام بذكر النساء والاقتباس عنهن في مواضع كثيرة من رسائله مثل كتاب *القيان*، وكتاب

البيان والتبيين، وكتاب *الحيوان*، إلى جانب الأعمال الأقل شهرة. كما ينسب للجاحظ كتاب *المحاسن والأضداد* الذي كتبه تحت اسم مستعار. ويقدم هذا العمل سلسلة من المقتطفات الموجزة عن النساء، وتم ترتيبه على هيئة مقاطع تتناول كلا من النادبة والماجنة والأعرابية والمتكلمة والناشزة، وغيرها. ونطل من خلاله على الكيفية التي كان يتم بها تصنيف النساء وأقوالهن اجتماعيا وقتئذ، فيما يتعلق أيضا بالاندماج التدريجي للنساء غير العربيات داخل المجتمع الناطق بالعربية، إلى جانب المؤثرات اللغوية والأدبية التي صاحبت عمليات التبادل الثقافي. بمعنى آخر، فإن هذه النوادر تمدنا بصور لأوجه الشبه الثقافي مما يسهل علينا استخلاص الخيوط الداخلة في نسيج الأوساط الأدبية الناطقة بالفارسية والعربية. ونجد لدى بِراي مناقشة للعمل من حيث ارتباطه بمقالة تتناول الوضع العام لـ "شعر النزيف" والمقصود بذلك قصائد شعر ألفها رجال ونساء وقاموا بإهدائها لشخصية مرموقة بمناسبة قيامهم بعملية "الفصد" (Bray 1999, 75-92)، ونظرا لارتباط هذا النوع الشعري بالنساء، فإنه يثير نقطتين للمقارنة بين أنماط أدبية نجدها تتكرر في الأدب الإسلامي على امتداد الزمان والمكان. وأولها المعارضة المثيرة بين شعر النزيف، وهي قصائد مديح قصيرة مهداة إلى شخصية "النازف" - وبالتالي "المتعافي" - من ناحية، وبين قصائد الرثاء ما قبل الإسلام والتي تتناول الثأر الدموي حيث يتم مقارنة الدماء المهدرة لأحد الأقرباء القتلى بدماء الحيض، بما يجعلها مرادفة للنجاسة التي لا تتحقق لها الطهارة سوى بالانتقام (Stetkevych 1993, 161-205). أما نقطة المقارنة الثانية فتتضح في جهود التوفيق بين الشعر العربي والفارسي من حيث صور الدماء. وتحفل القصائد الشبقية التي ألفتها مهستي بإشارات إلى الدماء، كما أنها أحيانا ما تخاطب أو تشير إلى الفصّاد أي القائم بعملية الفصد (Ishaque 1949, 16 and 28). والحقيقة أن صور الدماء توفر مادة غنية للاستعارات والمجاز للأدب بشكل عام وللشعر العربي والفارسي على الأخص، وقد تمدنا استخدامات الكاتبات لصور الدماء برؤية قد ننفذ من خلالها إلى الآليات التي تستعين بها النساء في تحويل أساليب التشخيص إلى مصادر للفاعلية الشخصية.

ولعله من المفيد عند تقييم السلطة التي تمثلها كلمات النساء داخل نص ما أن نتوقف أمام أغراضه التعليمية أو الجمالية، وذلك لأن سياقات الشكل والمضمون تعكس مباشرة غرض المؤلفة. فإذا ما قام المؤلف أو المؤلفة بتعديل الاقتباسات المأخوذة عن الآخرين، بما يتوافق مع الإطار الأخلاقي أو الجمالي لذلك المؤلف أو المؤلفة، يكتسب الاقتباس درجة من التأليف لا الالتزام بما كان عليه. فعلى سبيل المثال، نجد أن كتاب فريد الدين العطار المكتوب بالفارسية وعنوانه *إلاهي-نامه* (المتوفى حوالي عام ٦١٦هـ/١٢٢٠م) والذي يحتوي على حكايات موجزة عن شخصيتين أسطوريتين هما الشاعرة مهستي والمتصوفة رابعة العدوية (المتوفاة حوالي عام ١٣٥هـ/٧٣٢م) (1976, 115, 153, 218-19). وتستخدم كل منهما صيغة المتكلم أحيانا، إلا أنه لا يمكن اعتبار الاقتباسات منقولة حرفيا، حيث أن الكلام الوارد على لسان كل منهما جاءت صياغته على الوزن والجناس المستخدم في أسلوب فريد الدين العطار "المثنوي". ولكن بقدر ما تعكس السطور آراء جمالية وفلسفية لصاحبتها، نجدها أيضا نوعا ما ملتزمة بالمكانة الأسطورية لهاتين المرأتين وبالتالي ربما يتعين النظر إليها باعتبارها تحمل أصداءهما. ونظرا لأن الحكايات عادة ما تنتهي بمقتطفات من الحكمة الصوفية، فليس من العسير أن نتبين ظهور شخصية متصوفة أسطورية كرابعة العدوية باعتبارها مصدر ثقة وشخصية بارزة في نص مثل *إلاهي-نامه*. ولكن الاعتبارات المتعلقة بالشكل وبالمضمون التعليمي تثير الشكوك حيال أصالة الاقتباسات الواردة في الكتاب، كما تقلل من قيمته كمصدر دقيق للتاريخ الأدبي للنساء.

ومع ذلك نجد أنه في بعض الحالات تبدو كلمات النساء كما لو كانت هي التي تصيغ إطارها بدلا من أن تتشكل هي تبعا لإطارها. فإذا أخذنا مثلا القصيدة الساخرة التي ألفتها نزهون، والتي ترد في أشكال تكاد تتطابق رغم كونها في سياقات مختلفة، وذلك في كل من كتاب *المغرب في حلى المغرب* تأليف ابن سعيد المغربي (أو الأندلسي، المتوفى عام ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، وكتاب *الإحاطة في أخبار غرناطة* تأليف لسان الدين بن الخطيب (المتوفى عام ٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، وكتاب *نفح الطيب* للمقري. ونجد في المصدرين الأولين القصيدة واردة في مداخلات السير بشأن قصيدة نزهون التي تهجو فيها شاعرا عرف عنه تفوقه في شعر الهجاء، مع وجود فارق بين المصدرين يكمن في تحقيق المغربي وابن الخطيب، فبينما يذكر ابن سعيد المغربي في القرن الثالث عشر قصيدة نزهون من حيث هجومها وسببها الموجه لمدينة "ألمودوفار" مسقط رأس الشاعر الذي تهجوه، وتدلل على ذلك بنادرة تمهيدية تصف فيها المدينة بالتخاف الخطير (ابن سعيد ١٩٥٣، ١: ٢٢٢-٢٢٣)، يركز ابن الخطيب في القرن الرابع عشر في تناوله للقصيدة على تشهيرها بالشاعر نفسه مع قيام المحقق نفسه بسب شخص الشاعر في بداية مقدمة لسيرته (ابن الخطيب

١٩٥٥، ١: ٤٣٢-٤٣٣-432). أما المصدر الثالث فيقوم المقري فيه بالاستشهاد بالقصيدة مع الإشارة إلى مناسبة تأليفها وإلقائها وذلك كمثال على مدى الهجوم اللفظي الذي كان يشنه شعراء الهجاء في الأندلس ضد بعضهم البعض (المقري ١٩٦٨، ١: ١٩٠-١٩٣). وهنا نجد أن نص نزهون يتخذ شكل الوحدة المستقلة عن إطارها. وعندما يقوم الآخرون بتعديل في كلماتها من أجل أهدافهم الشخصية فهم في حقيقة الأمر يقومون بتقديم تأويلات لنصها أكثر لا على سبيل القيام بالتلاعب أو التشويه.

وإذا تجاوزنا مجال "الأدب"، نجد أن فئة السياقات تتضمن الأنواع الأدبية الشعبية مثل حكايات الغرام والأغاني، حيث يتم الاستشهاد بأصوات النساء هنا بكثرة، وعادة ما يتم ذلك عن طريق مؤلفين مجهولي الهوية وبالتالي غير محددي النوع من حيث كونهم من الرجال أو النساء. وتعد حكاية *أمير أحمد ومهستي*، وهي حكاية باللغة الفارسية تقوم جزئيا على أبيات من تأليف امرأة شاعرة، وتسرد مغامرات الحب المبهرة لمهستي مع شاعر آخر هو أحمد بن الخطيب. وبينما يتم نسب هذه الحكاية أحيانا إلى كاتب هو جوهري من مدينة بخارى، إلا أن النسخة الموجودة في مخطوطة في المكتبة البريطانية ترجع إلى عام ٨٦٧هـ/١٤٦٢م، هي نسخة غير منسوبة لأحد. ويقوم فيها بطلا الحكاية وشخصيات أخرى عديدة بإلقاء شعر الرباعيات عند التخاطب في بعض المواضع، وأحيانا يكون ذلك في شكل حواري، كما تتداخل الأبيات الشعرية مع سرد وحوار على لسان راو عالم بمجريات الأمور. والأسئلة المطروحة هنا تخص مدى صحة ودقة الأحداث الواردة في الحكاية والأبيات الشعرية المقتبسة حيث يتداخل التاريخ مع الأسطورة والحقيقة مع الخيال. وكيف يمكن لامرأة أو رجل مهتم بقيود التاريخ وبالحدود المفروضة على كتابة النساء التطرق وتناول نص كهذا؟ وإلى أية درجة من السخرية ننساق في قراءتنا لكلمات مهستي؟ وبالنسبة لنص يتداخل فيه الشعر والنثر، حيث يبدو أن الشعر أسبق تاريخيا عن السرد، إلا أنه لابد من الالتفات بنفس القدر من الاهتمام إلى النثر والشعر عند تناول الحبكة والبنية القصصية، نظرا لأن الشخصية التي يتم الاستشهاد بها أحيانا تبدو كما لو كانت توجه الراوي/الكاتب خلال عملية السرد. فعلى سبيل المثال عندما تصور الحكاية مثلا رحلة تقوم بها مهستي مع أمير أحمد إلى الخان، حيث يخاطبان عددا من التجار، فتتحول تلك الحلقة إلى استعراض لشعر الـ"شهراشوب" (Anon. 867/1462, 91b-95a) وهكذا نرى كيف تضفي مؤلفات مهستي الشهيرة في نوع أدبي بعينه شكلا محددا على نص لسرد يغلبه الخيال لسيرة حياتها.

يعتبر الموشح نوعا أدبيا شعبيا آخر ترد فيه باستمرار أصوات النساء، وترجع نشأة الموشح كشكل يضم نصوصا بالعربية والعبرية إلى الأندلس في القرن الحادي عشر، ويختلف في منظومته عن القصيدة العربية السائدة من جانبين مهمين. أولا، ينقسم الموشح إلى عدة مقاطع متنوعة في أوزانها وقوافيها، وذلك على عكس القصيدة التي تتمسك بوحدة الوزن والقافية من بداية العمل حتى نهايته. وثانيا، يميل الموشح إلى الإكثار من استخدام العامية سواء في العربية أو الأندلسية، وخاصة في المقطع الأخير المتكرر والمعروف بـ"الخرجة" والتي تصاغ عادة في صوت نحوي إن لم يكن موسيقي "أنثوي" وتقدم في شكل اقتباس مباشر يبدأ بكلمة "قال" أو "قالت". وقد كتب الكثير عن "الخرجة" وما فيها من تعبيرات دارجة وصريحة عن الرغبات الجنسية، وارتباط الموضوع ذاته بالنساء والشباب. وقد تبنى بعض الباحثين الرأى القائل بأن كثيرا من نماذج الخرجة وخاصة الخرجة المستخدمة في نصوص الغزل كانت موجودة في الأساس كأغنية اقتبسها مؤلفو الموشحات، بينما يرى آخرون أن هؤلاء المؤلفين هم من قاموا بكتابة الخرجة على سبيل الصورة الأدبية المعقدة. وتتضمن الخرجة أولى نماذج أغنية أدب الرومانس، ولهذا السبب أثارت اهتمام الباحثين في الآداب الأوروبية، حيث وجد بعضهم وأشهرهم ثيودور فرنغز (Theodore Frings) في الخرجة دلائل تشير إلى أن شعر الغزل في البلاط الملكي للعصور الوسطى الأوروبية كان قد نشأ وتطور من خلال شكل من أشكال الانفعال الأنثوي البدائي (Monroe 1974, 16). ولكن عددا قليلا قام بتحليل "أنثوية" الخرجة في سياق التفاعل بين الجنسين على مستوى شكل العمل ككل. فهل يمثل الموشح منظومة ذكورية متأصلة كما قيل عن القصيدة متعددة الأفكار؟ (al-Sajdi 2000, 121-46). وهل يتعين قصر صوت النساء على الخاتمة أو الخرجة؟ وإذا كان ذلك صحيحا فكيف نفسر نسبة الموشح المذكور سلفا إلى نزهون؟ إن المناقشات التي تتناول احتمال مشاركة النساء في تأليف الموشحات لم تزل وحتى الآن تحصرها في المقطع الأخير المتكرر، مما يضعها في موقع ثانوي بالنسبة لمؤلف القصيدة الذي يقوم بتعديل كلمات النساء بما يتوافق مع أدواته الأدبية. ونتيجة لذلك تبدو فكرة تأليف المرأة للقصيدة الغنائية بأكملها فكرة هدامة، إلا في حالة ضرورة تواجد الصوت الأنثوي في صالح الشكل العام للعمل بأكمله بحيث يفوق قيام الباحثين باختزال ذلك الصوت الأنثوي وقصره على الخرجة. أما فيما يخص من كتبوا سيرة حياة نزهون فهم لا يذكرون

شيئا عن اندماجها في هذا النوع الشعري، وربما لا يكون لها علاقة صحيحة به، ولكن التساؤلات حول الحقيقة التاريخية بشأن تأليف النساء للموشحات ما زالت تساؤلات قائمة، حيث يعرف عن نساء أخريات، كشاعرة القرن الحادي عشر الأندلسية أم الكرام، أنهن من مؤلفات الموشحات.

علامات

عادة ما تختفي أصوات النساء في الفئة السابقة تحت طبقات من السرديات التي ألفها الرجال، بل ويبدو بالفعل أحيانا وجود حاجة إلى التنقيب بحثا عن المواقع التي ساهمت فيها النساء ككاتبات في الأدب الإسلامي، وإضافاتهن إلى الأشكال النصية الهجينة، سواء كانت ممثلة في مجموعات النوادر، أو سلاسل الحكايات من النثر المنظوم، أو القصائد الغنائية متعددة الأصوات. وقد وصلتنا هذه النصوص مصاغة ضمن أطر نصوص أخرى. ولكن ماذا عن تلك النصوص التى وردت إلينا ضمن إطار مادي، منقوشة ومحفورة ومطرزة؟ إن التاريخ الأدبي يذكر لنا أمثلة عديدة لأبيات شعرية عددت فيها النساء جميع أنواع الأشياء، من الفاكهة والملابس وأوعية الطعام. وقد عرف عن الأميرة والشاعرة القرطبية ولادة بنت المستكفي[٤] (المتوفاة عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م) على سبيل المثال أنها كانت ترتدي ثوبا مطرزا بأبيات مثيرة من الشعر. ورغم ذهاب معظم هذه الأشياء في طي النسيان إلا أن ما تبقى كفيل بمساعدتنا للغاية في وضع الكاتبات في سياقاتهن التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية والمادية. ومن أمثلة الأعمال الفنية المرتبطة بأدب النساء في تلك الفترة مثالان متميزان هما إناء خزفي مزين من الخارج برباعية منسوبة إلى مهستي، وهو موجود في متحف فكتوريا وألبرت بلندن (ملحق في قسم الرسوم الإيضاحية من *الموسوعة*)،أما الثاني فهو شاهد قبر ميمونة الهذلية (*RCEA* 9, no. 3306) نقشت عليه قصيدة مكتوبة بصوت ميمونة، وهو معروض حاليًا في متحف الآثار بالقلعة في جزيرة "غوزو" المالطية. ورغم قصر النصوص وعدم تمتعها بقيمة كبيرة بالنسبة للدارسين والباحثين في الأساليب والأشكال الأدبية، إلا أن هذه النماذج توفر لنا قدرا كبيرا من المعلومات عن المنافذ الخاصة بشعر النساء وأماكنها التاريخية ومناسباتها. وهكذا نجد جذورا متأصلة لكلمات النساء مثبتة في الزمان والمكان بما يفوق دور كتاب المخطوطات وناسخيها.

وقد قامت فيروز بغرزاده في مقالة لها (Firouz Bagherzadeh, *Mahsati Ganjavi et les potiers de Rey*) بتتبع الأدلة المتوفرة في النصوص والآثار وتاريخ الفن والقرائن السياسية والدينية من أجل تحديد المصدر المحتمل للرباعية التي تزين الآنية الخزفية سالفة الذكر. وتذكر فيروز بغرزاده أن القصيدة منسوبة إلى كل من مهستي وأنوري، وهو شاعر المديح السلجوقي (المتوفى حوالي عام ٥٨٦هـ/١١٩٠م)، مع محاولة تحديد المصدر الصحيح للرباعية. وقد تمكنت الباحثة من تحديد أصلها التاريخي (١١٥٥-١٢٢٣م) ومكانها (العراق العجمي) بعد الاستعانة بمعلومات حول مصدر الخزفية وخصائصها. ومن خلال دراسة الوضع السياسي والجغرافي للمنطقة وتاريخها الاجتماعي تمكنت فيروز بغرزاده من استنتاج أن الأرجح هو أن مهستي، لا أنوري، هي مؤلفة الرباعية. وأرجعت ذلك إلى كون أنوري من السنة الملتزمين، وبالتالي فمن المستبعد أن يكون هو من الشعراء المفضلين في منطقة العراق العجمي خلال تلك الفترة بما شهدته من سيادة النزعة الطائفية في تلك المنطقة ذات الأغلبية الشيعية (Bagherzadeh 1992, 166). كما أن ما عرف عن مهستي من ميل في شعرها إلى ذكر التجار والحرفيين يرجح قربها من كبار صناع الخزف (1992, 173). وباختصار فقد ساعد هذا المصدر غير المألوف من أدب النساء على التحقق من نسبة الرباعية إلى صاحبتها، وهو أمر لا يستهان به فيما يتعلق بشاعرة تغطي شهرتها الأسطورية على حياتها العملية. كما تؤكد الخزفية أيضا أن مهستي كانت شاعرة ذات أهمية بالنسبة لطبقات التجار، لا النخبة الحاكمة فحسب.

وقد شهدت الفترة التي يعود إليها تاريخ صناعة الآنية الخزفية في العراق العجمي، وتحديدا في عام ٥٦٩هـ/١١٧٤م، وفاة امرأة تدعى ميمونة بنت الحسن بن علي الهذلي، في منطقة البحر المتوسط، وربما في جزيرة غوزو المالطية. ويقال أنه قد تم العثور على شاهد ضريحها في حقل على الطريق الواقع بين زوكيجا وسنات (Grassi 1989, 35)، وهكذا نجد أن تلك المرأة المحفور اسمها على الحجر ترقد حاليا في غياهب النسيان. ومع ذلك ما زالت قصيدة قصيرة في رثاء الذات على لسانها، حية على القطعة الرخامية التى كانت كما يبدو شاهدا لقبرها في يوم من الأيام. إن هذه القصيدة جنبا إلى جنب العبارات الجنائزية ظلت محفوظة في الحجر، وبالتالي نجت نظريا من التشويه والأخطاء الناجمة عن النسخ غير الدقيق، ولكنه تعرض لعوامل التعرية

الطبيعية ومرور الزمان. وبسبب تنوع واختلاف القراءات لمصدر واحد نجد صيغا متنوعة للنص. وقد لاحظ باحث القرن التاسع عشر المعروف ميشيل أماري أن قلة من الكتابات المحفورة على شواهد القبور سواء بالعربية أو غيرها من اللغات تحمل هذا الكم الهائل من التأويلات مثلما هو الحال بالنسبة لشاهد قبر ميمونة (Grassi 1989, 219) والمعروف أيضا باسم "شاهد قبر ميمونة" أو "نقش سيارا". وربما لا تكون القصيدة من تأليف ميمونة، إلا أن كونها مكتوبة على لسانها هو أمر جدير بالاهتمام، حيث يبين أن النساء تمتعن بالسلطة اللغوية حتى في الأركان البعيدة من العالم الإسلامي بل وخارج حدوده السياسية والجغرافية. وكانت مالطا قد سقطت في أيدي النورمنديين المسيحيين عام ٤٨٣هـ/١٠٩٠م، أي قبل وفاة ميمونة بأكثر من ثمانية عقود، وظل كثير من المسلمين ينعمون بالرخاء هناك حتى قام فردريك الثاني بإبعادهم في عام ٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م.

ويبدو دائما ظاهريا أن النصوص تخضع لإطار من شيء مادي أو نص آخر، وتتأثر معانيها وتأويلاتنا بكيفية تناولنا لهذا الإطار. ويبدو أحيانا الإطار ثابتا وجامدا، مثلما هو الحال مع شواهد القبور، ولكن أحيانا أخرى يبدو الإطار كما لو كان مقاما منطقيا ويدور حول أوجه الشبه والهويات مثلما هو الحال مع المجموعات الشعرية الجماعية والدواوين الفردية. إلا أن الغالبية العظمى من الأطر التي نجدها في "الأدب" تتضمن وتتطلب درجة كبيرة من المرونة. وبالتالي فمن أجل تقييم كلمات النساء وقوتها داخل تلك الأطر، وبالتالي طرح موضوع فاعلية النساء في التأليف الجماعي، يجب علينا أولا وقبل أي شيء تفكيك الإطار. وفي معظم الحالات سيكون ذلك على الأقل جزئيا جهدا في مجال علم السرد، حيث أنه غالبا ما تتم رواية كلمات النساء بألسنة الرجال. أما داخليا، أي في وسط الإطار، نجد جوهر كلمة المرأة، ونظرا لكون تلك الكلمات عادة في شكل قصيدة شعر، فلابد من العمل من منطلق علم الشعر. فهل يمكن لأسلوب وأدوات امرأة ما أن تتفوق على إطار الرجل؟ ومن خلال رواية الرجل هل تبدو المرأة باعتبارها مجازا له؟ وإننا إذا قمنا بطرح النصوص التي خضعت للنقل والتحقيق بواسطة رجال أو هويات مجهولة وقلنا بإمكانية أن تكون النساء قد شاركن في تأليفها، ولو في عدد ضئيل من الحالات، فإن هذا الطرح يضفي على النساء فاعلية تاريخية، في وجودهن الحقيقي والخيالي، بدلا من أن يبقين حبيسات مجال الرمز والمجاز.

الهوامش

[1] نزهون بنت القلاعي شاعرة أندلسية من القرن الثاني عشر، عرفت بتفوقها في شعر الهجاء والمجون، ولها مقتطفات شعرية متناثرة في قـواميس السـير والتراجم ومجموعات الأدب. كما ينسب ابن بشري إليها موشحا مطولا كاملا. ورغم عدم معرفتنا الدقيقة بتواريخ سيرتها وظروفها الاجتماعية، إلا أن الأدلة المشتقة من النوادر المأثورة تضعها في مصاف ابن قزمان، شاعر العامية الرائد (المتوفى عام ٥٥٥هـ/١١٦٠م)، كما يقال أنها كانت ابنة لأحد القضاة (di Giacomo 1947, 17n).

[2] سارة الحلبية شاعرة من القرن الثالث عشر، وقد نالت الرعاية والدعم في بلاط حكم الحفصيين والمارينيين في الغرب الإسلامي. وقد أهدت العديد من قصائد المديح إلى أسرة العزفي في مدينة سيوتا. وتتضح أصولها الشرقية في نسبها (الحلبية) وفي شعرها حيث كثيرا ما تعبر فيه عن حنينها إلى الشرق.

[3] جهان خاتون شاعرة من شيراز في القرن الرابع عشر، وقد خلفت وراءها أغزر تراث نصي موجود إلى الآن لامرأة من عصرها. وعلى الرغم من ضخامة أعمالها الشعرية إلا أن المصادر الرئيسية للشعر الفارسي تتضمن أعمالها في نطاق محدود، ومع ذلك تشتهر بصولاتها الشعرية مع عبيد زاكاني (المتوفى حوالي عام ٧٧٢هـ/١٣٧١م). وقد تزوجت من أمين الدين جهرمي، وكان وزيرا لشاه شيخ أبو إسحاق، حاكم إنجويد.

4 كانت ولادة بنت المستكفي (المتوفاة عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م) ابنة الخليفة الأموي في قرطبة. وقد عاشت حياة مستقلة فلم تتزوج أو تظـل وراء الحجـاب، وعرف عنها استضافتها للندوات الأدبية. وقد اشتهرت قصة حبها المريرة مع الشاعر البارز ابن زيدون (المتوفى عام ٤٦٣هـ/١٠٧١م)، كما كانت علاقتها العاطفية بالشاعرة مهجة القرطبية مثار استياء. وتتميز مؤلفات ولادة وأغلبها قصائد حب وهجاء بالفطنة والإثارة.

المراجع

المصادر العربية

مصادر أولية

ابن الجوزي، *صفة الصفوة*، تحقيق رمضان واللحام، ٤ مجلدات، بيروت ١٩٨٩.

ابن الخطيب، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، تحقيق عنان، القاهرة ١٩٥٥.

ابن الساعي، *نساء الخلفاء، جهات الأئمة الخلفاء من الحرائر والإماء*، تحقيق جواد، القاهرة ١٩٦٠.

ابن سعيد، *المغرب في حلى المغرب*، تحقيق ضيف، مجلدان، القاهرة، ١٩٥٣.

ابن طيفور، *بلاغات النساء*، بيروت ١٩٨٧.

ابن القاضي المكناسي، *جودة الاقتباس في من حل من الأعلام مدينة فاس*، مجلدان، الرباط ١٩٧٣-١٩٧٤.

ابن المعتز، *طبقات الشعراء*، تحقيق فراج، القاهرة ١٩٥٦.

الإصبهاني، *الإماء الشواعر*، تحقيق القيسي والسامرائي، بيروت ١٩٨٤.

الجاحظ، *المحاسن والأضداد*، تحقيق فرحات، بيروت، ١٩٩٧.

جرجرمي، *مؤنس الأحرار في دقائق الأشعار*، تحقيق طبيبي، ٢، طهران ١٣٥٠هـ/١٩٧١م.

السيوطي، *المستظرف من أخبار الجواري*، تحقيق المنجد، ١٩٦٣.

--- *نزهة الجلساء من أشعار النساء*، تحقيق عاشور، القاهرة ١٩٨٦.

المرزباني، *أشعار النساء*، تحقيق العاني وناجي، بغداد ١٩٧٦.

المقري، *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب*، تحقيق عباس، ٨ مجلدات، بيروت ١٩٦٨.

مصادر ثانوية

أ. صفوت (تحقيق)، *جمهرة رسائل العرب*، ٤ مجلدات، القاهرة ١٩٣٧.

ح. عبد الوهاب، *شهيرات التونسيات*، تونس ١٩٣٤، ١٩٦٦.

س. الديوجي، *عقائل قريش*، الموصل ١٩٥٥، ٩٩-١٠٩.

س. فريح، *الجواري والشعر في العصر العباسي*، الكويت ٢٠٠٢.

ش. حسنين، *نساء شهيرات في السياسة والأدب في العصر السلجوقي*، القاهرة ١٩٨٩، ٦٧-١٠٤.

ص. المنجد، "ما ألف عن النساء" في *مجلة المجمع العلمي العربي*، ١٦ (١٩٤١)، ٢١٢-٢١٩.

ع. التازي، *المرأة في تاريخ الغرب الإسلامي*، الدار البيضاء ١٩٩٢.

ع. مهنا، *معجم النساء الشاعرات في الجاهلية والإسلام*، بيروت ١٩٩٠.

ف. العلاوي، *عائشة الباعونية الدمشقية، أشهر أعلام دمشق أواخر عهد المماليك، دراسة ونصوص*، دمشق ١٩٩٤.

م. خليف، *الشعر النسائي في أدبنا القديم*، القاهرة ١٩٩١.

م. الريسوني، *الشعر النسوي في الأندلس*، بيروت ١٩٧٨.

و. الأطرقجي، *المرأة في أدب العصر العباسي*، بغداد ١٩٨١.

المصادر الأجنبية

Primary Sources

Anon., Amīr Aħmad u Mahsatī, in Three romances, Or. 8755, British Library, London, 867/1462, 22b–108a.

F. D. ʻAttār, *The Ilāhī-nāma or Book of God*, trans. J. A. Boyle, Manchester 1976.

Ibn Bishri, ʻ*Uddat al-jalīs. An anthology of Andalusian Arabic muwashshaħāt*, ed. A. Jones, Cambridge 1992.

Jahān Malak Khātūn, *Dīwān-i Kāmil*, ed. K. Rād and K. A. Nazād, Tehran 1374/1995 or 1996.

Mahsatī, *Dīwān*, ed. Ŧ. Shihāb, Tehran 1957.

as-Sulamī, *Early Sufi women. Dhikr an-niswa almutaʻabbidāt aŝ-Ŝufiyyāt*, ed. and trans. R. E. Cornell, Louisville, Ky. 1999.

Secondary Sources

M. Abu-Rub, La poésie galante des femmes poétesses, in *La poésie galante andalouse*, Paris 1990, 233–80.

M. Amari, *Le epigrafi arabiche di Sicilia*, Palermo 1881, repr. 1971.

F. Bagherzadeh, Mahsati Ganjavi et les potiers de Rey, in J. Bacqué-Grammont and R. Dor (eds.), *Varia turcica XIX. Mélanges offerts à Louis Bazin*, Paris 1992, 161–76.
F. de Blois, no. 235, in *Persian literature. A bio-bibliographical survey 5.2. Poetry ca. A.D. 1100 to 1225*, London 1994, 409.
J. A. Bray, Third- and fourth-century bleeding poetry, in *Arabic and Middle Eastern Literatures* 2:1 (1999), 75–92.
E. G. Browne, *A literary history of Persia*, 4 vols., Cambridge 1902–24.
J. T. P. de Bruijn, Mahsatī, *EI2*.
P. Dawlat Ābādī, *Manżur kharadmand. Jahān Malak Khāatū wa-Ħāfiż*, Tehran 1374/1995.
L. Di Giacomo, Une poétesse andalouse du temps des Almoħades. Ħafŝ Bint al-Ħājj ar-Rukūnīya, in *Hesperis* 34 (1947), 9–101.
Epitaphe no. 3306, in *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe* 9 (1937), 73–4.
F. Fresnel, Lettre à M. le Dr. C. Vassallo, in *Journal asiatique*, series 4:10 (1847), 437–43.
T. Garulo, Una poetisa oriental en al-Andalus. Sāra al-Ħalabiyya, in *al-Qantara* 6 (1985), 153–77.
——, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Madrid 1986.
V. Grassi, L'épigrafia araba nella isole Maltesi, in *Studi Magrebini* 21 (1989), 9–92.
B. Gruendler, Lightning and memory in poetic fragments from the Muslim west. Ħafŝah bint al-Ħājj (d. 1191) and Sārah al-Ħalabiyyah (d.c. 1300), in A. Neuwirth and A. Pflitsch (eds.), *Crisis and memory. Dimensions of their relationship in Islam and adjacent cultures*, Beirut 2001, 435–52.
M. Hammond, He said 'she said'. Narrations of women's verse in classical Arabic literature: a case study. Nazhūn's *hijā'* of Abū Bakr al-Makhzūmī, in *Middle Eastern Literatures* 6:1 (2003), 3–18.
J. Harris and K. Reichl (eds.), *Prosimetrum. Cross-cultural erspectives on narrative in prose and verse*, Cambridge 1997.
C. Huart, La poétesse Fadhl. Scène de moeurs sous les khalifes abbasides, in *Journal asiatique* 7:17 (1881), 5–43.
M. Ishaque, Mahsatī of Ganja, in *Indo-Iranica* 3:4 (1949), 11–28.
——, *Four eminent poetesses of Iran*, Calcutta 1950 (useful appendix 45–95).
H. Khalfa, *Lexicon bibliographicum*, ed. G. Fluegel, 7 vols., Leipzig 1835–58.
F. Meier, *Die schöne Mahsatī*, i, Wiesbaden 1963.
J. T. Monroe, Introduction, in *Hispano-Arabic poetry. A student anthology*, Berkeley 1974, 3–71.
al-Nadīm, *The fihrist. A tenth-century survey of Muslim culture*, ed. and trans. B. Dodge, New York 1970.
F. Nawzād (ed.), *Mahsatī-nāma*, Tehran 1999.
E. Rossi, Le lapidi sepolcrali arabo-musulmane di Malta, in *Revista degli studi orientali* 12 (1930), 428–44.
J. Rypka et al., *History of Iranian literature*, Dordrecht 1968.
A. Z. Ŝafwat (ed.), *Jamharat rasā'il al-'Arab*, 4 vols., Cairo 1937.
D. al-Sajdi, Trespassing the male domain. The qaŝīdah of Laylā al-Akhyaliyyah, *Journal of Arabic Literature* 31:2 (2000), 121–46.
A. Salīmī, *Zanān sukhanvār*, Tehran 1957.
A. Schimmel, A nineteenth century anthology of poetesses, in M. Israel and N. K. Wagle (eds.), *Islamic society and culture. Essays in honour of Professor Aziz Ahmad*, New Delhi 1983.
S. P. Stetkevych, *The mute immortals speak. Pre-Islamic poetry and the poetics of ritual*, Ithaca, N.Y. 1993.
M. J. Viguera, Aŝluhu lil-ma'āli. On the social status of Andalusī women, in S. K. Jayyusi (ed.), *The legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992.

مارلي هاموند (Marlé Hammond)
ترجمة: مها فريح

انتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا
من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر

مع بداية القرن الخامس عشر، كانت شواهد القبور وغيرها من المصادر شاهدة على قيام دول إسلامية في العديد من المناطق في جنوب شرق آسيا، بجزرها وشبه جزيرتها. ففي شمال سومطره كانت هناك دول إسلامية منذ أوائل القرن الثالث عشر، كما كان هناك مسلمون في شرق جاوه في القرن الرابع عشر، وشهدت شبه جزيرة الملايو تأسيس العديد من السلطنات.
وقد عثر في سامودرا على شاهد قبر لشخص يدعى عبد الله بن محمد بن عبد القادر، توفي سنة ٨٠٩هـ/١٤٠٦م. وكان من نسل الخليفة العباسي قبل الأخير، مما يؤكد أن شمال سومطره كانت قد أصبحت بالفعل، مع بدايات القرن الخامس عشر الميلادي، من المناطق التي يرتادها الرحالة المسلمون في العالم.

ويشهد توالي شواهد القبور من شبه جزيرة الملايو على الوجود المتواصل للدول الإسلامية هناك. فقد تأسست "ملقا" حوالى سنة ١٤٠٠م، لتصبح أكبر دولة تجارية يديرها أهل الملايو في جنوب شرق آسيا. وكان "بارامسوارا" أول حكامها، وكان بوذيا-هندوسيا، ولكن يبدو أنه تحول إلى الإسلام في أواخر أيام حكمه (في الفترة ؟١٣٩٠-١٤١٣/١٤١٤م) عندما اتخذ اسم "السلطان اسكندر سياه". وكان خلفاؤه المباشرون مسلمين، ولكن يبدو أنه قد حدثت ردة قصيرة الأمد إلى البوذية-الهندوسية في عهد رابع ملوكهم، "بارامسوارا ديوا سياه" (الذي حكم في الفترة ١٤٤٥-١٤٤٦م)، ولكنه أسقط من عرشه وخلفه أخوه نصف الشقيق، السلطان "مظفر سياه" (الذي حكم في الفترة ١٤٤٦-١٤٥٠م)، والذي استقر الإسلام بعده بوصفه دين النخبة في ملقا، والتى أصبحت مركزا مهما للتجارة والعلم الإسلاميين في المنطقة. ويعتقد أن ملقا رعت أسلمة المناطق الأخرى في شبه جزيرة الملايو. ويؤرخ قبر محمد شاه أول سلاطين الباهنج، بسنة ٨٨٠هـ/١٤٧٥م. وقد عثر في جوهور على قبر جدة لم يذكر اسمها لسيد يدعى "المرحوم منصور"، مؤرخا بسنة ٨٥٧هـ/١٤٥٣م.

وهناك شاهد قبر على أهمية خاصة عثر عليه في بنجكالان كمباس في نيجيرى سمبيلان بشبه جزيرة الملايو، وهو شاهد قبر شخص يدعى "أحمت ماجانا" أو "ماجانو". وما يميز شاهد القبر هذا هو أن الكتابة التي وردت عليه مكتوبة على جزأين، أحدهما بلغة الملايو المكتوبة بالأحرف العربية، والآخر بنفس اللغة مع استخدام حروف "الكاوي" التى كانت سائدة ما قبل الإسلام. ويحمل هذا القبر تاريخا يرجع إلى عام ١٣٨٩ بتقويم "الساكا" الهندي، أي ١٤٦٧-١٤٦٨م. وهو النموذج الوحيد الذى عثر عليه لكتابة مزدوجة اللغة في شبه جزيرة الملايو، مما يوحي بأن هذه المنطقة من شبه الجزيرة كانت تمر آنذاك بمرحلة تحول ثقافي.

وقد زار الرحالة الصيني المسلم "ما هوان" ملقا في الأعوام التالية: ١٤١٣–١٤١٥م، و١٤٢١-١٤٢٢م، و١٤٣١-١٤٣٣م. وتؤكد تقارير رحلاته أن الحاكم والرعية كانوا جميعا مسلمين. على أن ما رواه عن زيارته لجاوه (التي زارها سنة ١٤١٦م) يثير بعض الالتباس. ففي القرن الرابع عشر كان هناك من النخبة الجاوية في بلاط ماجاباهيت من يدفنون كمسلمين، كما تشي بذلك شواهد القبور في تراولان وترالايا شرقي جاوه. ولكن "ما هوان" يقول أن جاوه لم يكن بها إلا ثلاثة أصناف من الناس: المسلمون في الغرب، والصينيون الذين كان الكثيرون منهم مسلمين، والجاويون المحليون الهمجيون الذين كانوا يعبدون الشياطين. فهل يعني ذلك أنه لم يتعرف على جاويين مسلمين على الساحل الشمالي لجاوه، أم أن من تحول منهم إلى الإسلام كانت له حرية مطلقة في اختيار سلوكه الثقافي حتى أنه ظنهم مسلمين من الغرب أو مسلمين صينيين؟ أم أن انتشار الإسلام على الساحل كان أقل منه في الداخل في شرق جاوه آنذاك؟

استمرت بالقطع مجموعات شواهد القبور الإسلامية في تراولان وترالايا، والتي توثق لوجود نخبة جاوية مسلمة من القرن الرابع عشر إلى القرن الخامس عشر، حيث كان البلاط البوذي-الهندوسي قد دخل في فترة اضطرابات وانحدار. والمقابر هناك مؤرخة بالتواريخ التالية: ١٣٢٩ ساكا/١٤٠٧م، و١٣٤٠ ساكا/١٤١٨م، و١٣٤٩ ساكا/١٤٢٧م، و١٣٨٩ ساكا/١٤٦٧م، و١٣٩٧

ساكا/١٤٧٥م، و١٥٣٣ ساكا/١٦١١م، كما أن أحد الشواهد استخدم التاريخ الهجري ٨٧٤هـ/١٤٦٩-١٤٧٠م باسم "زين الـدين"، ولكن من المحتمل جدا بالطبع أن يكون زين الدين هذا من سكان جاوه الأصليين.

وفي غريسيك بشرق جاوه أيضا، هناك شاهد قبر لشخص يدعى مالك إبراهيم، مؤرخ بعام ٨٢٢هـ/١٤١٩م. وكان قـد ولد في فارس، وربما كان تاجرا توفي في غريسيك، وصنع شاهد قبره (مثل العديد من الشواهد المبكرة في شرق سـومطره) فـي كامباي بغوجرات. بيد أن الذاكرة المحلية تعرفه بأنه واحد من أوائل دعاة الإسلام في جاوه، والمعروفين إجمالا بـ "والي سـانغا" أي (الأولياء التسعة). وليس هناك من دليل تاريخي موثوق به يدل على أن مالك إبراهيم كان داعية بالفعل، بل أن كـل القصـص التي تروى حول "والي سانغا" شديدة الاختلاف في صيغها المحلية، ومتضاربة في مصادرها، وليس لها من توثيق معاصر يدعمها.

فإذا ما عدنا إلى شمال سومطره، حيث تعود الأدلة الأولى على انتشار الإسلام إلى القرن الثالث عشر، فسـنجد شـواهد القبور أيضا تؤكد وجود سلطنات في تلك المنطقة حتى القرن الخامس عشر. ويعود تاريخ أول سلاطين دولة آتشيه الجديـدة التـي بدأت تتسع، وهو "علي مغايت شاه" إلى سنة ٩٣٦هـ/١٥٣٠م.

وكان للإسلام تواجد آنذاك أيضا في شمال بورنيو/كاليمانتان، وهنالك شاهدا قبر في الملايو يعودان إلـى فتـرة مبكـرة ويرجعان إلى بروناي، وقد نقشا بالخط العربي. ونجد أن أحد الشاهدين مؤرخ بسنة ٨٣٥هـ/١٤٣٢م، ولكن اسم صـاحبه غيـر مقروء، أما الآخر فصاحبه يدعى "شريف هود"، ومؤرخ بسنة ٩٠٥هـ/١٤٩٩م.

ومن المؤكد أن مناطق أخرى في شمال شرق آسيا شهدت مقدم مسلمين إليها، ولا شك أيضا في تحول بعـض السـكان المحليين إلى الإسلام قبل نهاية القرن الخامس عشر، ولكن مع غياب أدلة محلية مثل شواهد القبور أو المساجد المبكرة، فليس لدينا ما نستطيع الاستناد إليه باطمئنان حول تلك التطورات. هذا فضلا عن أن شواهد القبور نفسها ليست بالأدلة المرضية فـي أحـوال كثيرة، فهي تدلنا على أن مسلما دُفن في منطقة معينة في فترة زمنية معينة، وفي معظم الأحيان أن سلطانا ما كان يحكـم آنـذاك، ولكنها لا تستطيع أن تنطق بأشياء من قبيل عدد المسلمين في ذلك الوقت، عدا الحاكم؛ ومدى تغلغل تأثير الإسلام فـي المعتقـدات والعادات المحلية؛ وما إذا كانت عملية التحول إلى الإسلام قد جرت في سلام أم أثارت صراعات، إلخ.

ولكن من حسن الحظ وجود مصدر أوروبي مبكر ذي قيمة خاصة، كان قد فقد لقرون ولكن اكتشف فـي بـاريس سـنة ١٩٣٧م، ويلقي الضوء على منطقة جنوب شرق آسيا، بما في ذلك أسلمة تلك المنطقة. هذا المصدر هـو كتـاب *مجمـع الشـرق* (*Suma Oriental*) من تأليف صانع وبائع أدوية من لشبونة يدعى "تومي بيرس" (Tomé Pires) كان في جنوب شرق آسيا في الفترة ١٥١٢-١٥١٥م، أي مباشرة بعد الغزو البرتغالي لملقا سنة ١٥١١م. كان الرجل ابن زمانه بالطبع، وكانت الهوة الثقافية بين هذا المسيحي البرتغالي والمسلمين من السكان المحليين شديدة الاتساع بطبيعة الحال. ولكن بيرس كان شديد الفطنة في ملاحظاتـه، نزيها في تسجيل مشاهداته الكثيرة التى كانت في فترة شديدة الأهمية، ولم تنسب لروايته عن جنوب شرق آسيا في زمانه أي أخطاء مهمة أو سوء تفسير منه، ليبقى كتابه *مجمع الشرق* مصدرا لا يقدر بثمن عن حالة انتشار الإسـلام (وغيـره مـن الموضـوعات الأخرى الكثيرة بالطبع) في أوائل القرن السادس عشر، بالرغم من أننا يجب أن نستخدمه، كأي مصدر آخر، بعين ناقدة.

كتب بيرس عن دور ملقا كمركز إسلامي رئيسي وكداعمة لنشر الإسلام في الدول المجاورة. وأخبرنا كذلك بـأن معظـم ملوك سومطره على امتداد مضايق ملقا في زمانه كانوا مسلمين، من آتشيه في الشمال إلى بالمبانغ في الجنوب، في حـين كانـت معظم الدول على الساحل الغربي لا تزال "وثنية". ووصف ملك آتشيه بأنه "رجل من المور، ذو فروسية بين جيرانه." وفى باسـاي شمالي سومطره، كان هناك تجار من جميع أرجاء العالم الإسلامي: بنغاليون وأتـراك وعـرب وفـرس وغوجيراتيـون (كانـت غوجيرات نفسها تمر آنذاك بمرحلة التحول إلى الإسلام، وكان الكثير من الغوجيراتيين في سومطره يدينون بالهندوسـية)، وهنـود آخرون، ومالايويون وجاويون وسياميون (غير مسلمين).

ويصف بيرس عملية استتباب الإسلام في باساي وفق معلوماته على النحو التالي:

كان ملوك باساي وثنيين، وقد مر نحو مائة وستين عاما على كسر شوكتهم بفعل حيل التجار المور في مملكة "بيس" الـذين أحكمـوا قبضتهم على ساحل البحر ونصبوا ملكًا موريًا من طبقة البنغاليين. ومنذ ذلك الحين وحتى اليوم، كان ملوك باساي من المور دائمـا،

بيد أنهم لم يستطيعوا حتى الآن أن يحولوا سكان المناطق الداخلية عن دينهم. ومع ذلك ... فمن لم يصبحوا بعد من المور يتحولون كل يوم، ولا يحظى أي وثني منهم بأي قدر من الاحترام إلا إذا كان تاجرا.

تذهب رواية بيرس إذن إلى أن أسلمة سومطره التي كانت تجري على قدم وساق في زمانه، كانت صادرة، في جانب كبير منها، عن اهتمامات مجتمع التجارة الإسلامي الدولي. على أن الصورة التي رسمها لجاوه في تلك الفترة توحي بنمط مغاير.

فوفقا لرواية بيرس، كان غرب جاوه الناطق بالسندانية لا يزال هندوسيا: "لا تسمح مملكة 'سندا' بدخول المور إليها إلا فيما ندر، خشية أن تؤدي حيلهم إلى أن يفعلوا ما فعلوه في جاوه."

كان ملك المنطقة الداخلية الناطقة بالجاوية، في وسط وشرق جاوه لا يزال بوذيا-هندوسيا (وثنيا) في أيام بيرس، وكـان على حرب مع المسلمين على امتداد الساحل الشمالي. ولكن، بالرغم من هذا الصراع، يورد بيرس إشارة مهمة إلى عملية محاكـاة ثقافية بين تلك المجتمعات الإسلامية على الساحل الشمالي:

إن هؤلاء السادة المور [الحكام] ... هم سادة عظام، وعندما يتحدثون عن الاحترام والتحضر يقولـون أن كـل شـيء والثـروات موجودة في البلاط، ويتحدثون عن شؤون "غوستي بات" (رأس بلاط مجاباهيت) باحترام شديد.

ولا تشبه عملية التحول إلى الإسلام والتي رآها في ساحل جاوه ما ذكره عن سومطره. فقد كان الأجانب الذين اسـتقروا في جاوه مسلمين في الأصل، وأسسوا بها مجتمعات إسلامية، ثم أخذوا يصبحون جاويين:

في الوقت الذي كان فيه الوثنيون منتشرين على امتداد ساحل جاوه، تقاطر الكثير من التجار، بارسـيون وعـرب وغوجيراتيـون وبنغاليون ومالايويون ومن جنسيات أخرى، وكان من بينهم الكثير من المور. وبدأوا يتاجرون داخل البلاد ويغتنون. ونجحوا فـي بناء المساجد، وجاء الملالي من الخارج وكانوا كثيري العدد حتى أن أبناء هؤلاء المور كانوا قد أصبحوا بالفعل جاويين وأثرياء ... وفي بعض الأماكن تحول السادة الجاويون الوثنيون أنفسهم إلى الديانة المحمدية، واستولى هؤلاء الملالي والتجار المور على تلـك الأماكن. واستطاع آخرون أن يحصنوا أماكن سكناهم واتخذوا لأنفسهم رجالا يبحرون في سفنهم الشـراعية، كمـا قتلـوا السـادة الجاويين ونصبوا أنفسهم سادة ... ولم يكن هؤلاء السادة جاويين ضاربين بجذورهم في البلاد، بل كانوا منحدرين من أصول صينية أو بارسية أو كلينغية [من الهنود] ومن الجنسيات الأخرى التى ذكرناها في السابق. بيد أن نشأتهم بين علية القوم من الجاويين، إلى جانب ثرواتهم التي ورثوها عن أسلافهم، والتي كانت أكثر تأثيرا، مكنتهم من اتخاذ مكانة في طبقة النبلاء وفي نظام الدولة، أهـم من تلك التي كانت لأقرانهم في المناطق الداخلية.

وكتب بيرس أيضًا عن عملية التسامح والتفاعل الديني في جاوه، مشيرا إلى أهل الزهد الذين كانوا هناك قبل الإسلام على النحو التالي:

هناك نحو خمسين ألفا من هؤلاء في جاوه. وهناك ثلاث أو أربع طرق منهم. بعضهم لا يأكل الأرز ولا يشرب الخمر، وكلهم على عذرية لا يعرفون النساء ... ويعبد المور هؤلاء الرجال ويعتقدون فيهم اعتقادا عظيما، ويخرجون لهم الزكاة، وتعمهم الفرحـة إذا زار أحدهم دورهم ... وقد رأيت أحيانا عشرة العشرة أو اثني عشر منهم في جاوه.

ويورد بيرس أن ساحل جاوه قد عمه الإسلام وامتد به شرقا حتى سورابايا، ولكن السكان من سورابايا إلى الشرق كـانوا لا يزالون بوذيين-هندوس، وكان حرق الأرامل لا يزال يمارس إذا كان الزوج المتوفي من السادة. وكانت تلك المنطقة قريبة مـن بالي التي قاومت التحول إلى الإسلام واستمرت على تفاعلها الثقافي والسياسي الوثيق مع دول بالي الهندوسية حتى أواخـر القـرن الثامن عشر.

وإلى الشرق من جاوه، كانت مادورا لا تزال على وثنيتها عندما زارها بيرس. وكذلك أيضا كان حال جزيرة كاليمانتـان التي لم يكن قد عمها الإسلام بعد. بيد أن بيرس يذكر أن كبير السادة (أى كبير سادة بروناي) تحول مؤخرا إلى الإسلام. ولم تكـن بالي، ولا لومبوك، ولا سومباوا قد تحولت إلى الإسلام بعد. ولكن في "جزر البهار" في مالوكو (باندا، وسيران، وأمبون، وتيرنات، وتيدور، وغيرها) كانت قد تأسست دول إسلامية بالفعل. فبالنسبة لتيدور على سبيل المثال، يذكر بيرس (على أساس ما سمع، إذ أنه لم يزر تلك المنطقة على حد علمنا) أن من بين سكانها البالغ عددهم ألفين، كان الملك ومائتان آخـرون مسـلمين. أمـا السـكان الماكاساريسي والبوغي في جنوب سولاويسي –الذين كانوا يعتبرون بعد ذلك من المحاربين المسلمين الأشد بأسا– فلم يكونـوا قـد تحولوا إلى الإسلام بعد.

حملت الحملة الهولندية الأولى على إندونيسيا (١٥٩٥-١٥٩٧م) عند عودتها إلى هولنـدا مخطـوطين كتبـا بالجاويـة، ويعودان بالتأكيد إلى القرن السادس عشر. وليست لدينا أية معلومة أخرى عن مصدرهما، ولكن الخط الذي كتبا به يـوحي بأنهمـا يعودان إلى الساحل الشمالي. وللمصدرين أهمية كبيرة في إثبات الآتي: (١) أن التعاليم الإسلامية كانت موضع دراسة جـادة فـي جاوه آنذاك، (٢) أن التصوف كان أهم أنماط الفكر والممارسة الإسلامية آنذاك (بل نستطيع أن نقول باطمئنان أنـه كـان الـنمط المهيمن)، (٣) أن هذا النمط من التصوف كان من المرونة بحيث يستطيع استيعاب المفاهيم الجاوية التي كانت قائمة قبله. وقد قـام "دروس" (Drewes) بتحقيق المخطوطين، ويحمل أحدهما عنوان *Een Javaanese primbon uit de zestiende eeuw*، بينما حمل الآخر عنوان *The Admonitions of Seh Bari*. والفكر الديني الذي يحمله العملان يسير على الأصول الصحيحة للإسلام، حتى أننا قد نجد نفس التعاليم في أي مجتمع إسلامى آنذاك. بيد أن الملاحظ هنا أننا نجد بعض المفاهيم الإسـلامية العامـة تـرد بمصطلحات جاوية لا عربية. فبينما نجد العربية مستخدمة في مصطلحات مثل: القرآن، والشيطان (إبليس)، والملائكـة، والرغبـة (كلمة "نبسو" من كلمة "نفس" بالعربية)، نجد مصطلحات جاوية أيضا مثل "بانجيران" أي الله، و"سامباهيانج" أي الصلاة (إلى جانب كلمة "صلاة" بالعربية)، و"أتابا" أي الزهد، و"سوارغا" أو "سيارغا" أي السماء، و"سوكسما" أي الروح اللامادية الدفينة، وهكذا.

وتفيد الأدلة التي عثر عليها حتى الآن في وضع ترتيب زماني مبدئي لانتشار الإسلام في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ويمدنا المخطوطان الجاويان اللذان وصلا إلى أيدينا برؤية عميقة لا تقدر بثمن، عن محتوى التعاليم الإسلامية في جاوه فـي القرن السادس عشر، والتي يمكن أن تؤكد على الدور الحيوي الذي لعبه التصوف في انتشار الإسلام في تلك الفترة. ويمدنا تـومي بيرس بالكثير من التفاصيل عن القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي كانت مؤثرة آنذاك، ولكن علينا بـالطبع أن نأخذ في الاعتبار بعده ثقافيا عن المجتمعات التي كان يصفها. وليس هناك، للأسف، إلا القليل الذي نستطيع أن نضيفه بثقـة. فقـد أثارت الفترة المبكرة من انتشار الإسلام في منطقة الملايو وإندونيسيا الكثير من التخمينات ومن الخلافات، بيد أن الأدلـة شـديدة المحدودية في طبيعتها وكميتها، حتى أن الكثير لا يزال غامضا علينا.

على أن الصورة تزداد وضوحا إذا ما انتقلنا إلى القرن السابع عشر. فهناك ما يكفي من مصـادر لإثبـات أن منطقتـين بإندونيسيا -آتشيه ووسط جاوه- على وجه الخصوص، كانتا مسرحا لأنشطة دينية كبرى.

وقد أنتجت آتشيه كما هائلا من الأدبيات الدينية بلغة الملايو، تنسب إلى أربعة من أعظم الكتاب الإندونيسيين على وجـه الخصوص. أول هؤلاء "حمزة بانسوري" الذي توفي في مكة سنة ١٥٢٧م. ثم تلاه اثنان من أبناء سومطره، هما "سيامس الدين" من باساي (المتوفي عام ١٦٣٠م)، و"عبد الرءوف" من سينغكيل (حوالي ١٦١٥-١٦٩٣م)، ثم أبرزهم وهو الغوجيراتي "نـور الـدين الرنيري" الذي عاش في آتشيه من عام ١٦٣٧ إلى ١٦٤٤م. وخلال عهد السلطان "إسكندر مـودا" (حكـم فـي الفتـرة ١٦٠٧-١٦٣٦م)، أعظم ملوك آتشيه، حظيت الأدبيات الإسلامية برعاية ملكية. وقد دخل الملك الطريقة النقشبندية، على يد "سيامس الدين" الذي كان يحظى بنفوذ سياسي كبير. وقد اعتنق كل من سيامس الدين وعبد الرءوف والرنيري عقيدة مراحل الفيض الإلهي السبعة، ولكن الرنيري حمل عليها حملة شعواء بعد ذلك بعد وصوله إلى آتشيه ورماهم بالزندقة. وفى عهد السلطان "إسكندر الثاني" (حكـم في الفترة ١٦٣٦-١٦٤١م) كان الرنيري هو محط دعم السلطان، على أنه فقد هذه الحظوة في عهد الملكة "تاج العالم" (حكمت فـي الفترة ١٦٤١-١٦٧٥م) والتي خلفت "إسكندر الثاني"، فعاد إلى الهند. وفي ذلك الوقت، أصبح عبد الرؤوف الكاتب الرئيسـي فـي

بلاط آتشيه، فكتب أعمالا في الفقه الشافعي والتصوف، كما وضع أول تفسير كامل للقرآن بلغة الملايـو، والـذي أرخـه "ريـدل" (Riddell) مبدئيا بحوالي سنة ١٦٧٥م.

كان للأدبيات التي أنتجها هؤلاء الكتاب، والمرتبطة ببلاط آتشيه، تأثير عظيم في منطقة الملايو-إندونيسيا بأسرها، حيـث عثر على بعضها مترجما إلى الجاوية وغيرها من اللغات الإندونيسية. وربما يكون أشهرها كتاب *بستان السلاطين* الرنيري، وهـو موسوعة من سبعة أجزاء تغطي موضوعات الخلق، وأعلام المسلمين، وغزوات الرسول (ص) والعلوم مثل علم الفراسة والطب.

كما يوجد أيضا عمل آخر شهير، مجهول المؤلف، وهو *تاج السلاطين*، أو *ماهكوتا سيغالا راجا-راجا*، والمـأخوذ عـن مصادر فارسية في الفترة ١٦٠٢-١٦٠٣م. وربما يكون قد كتب في بلاط آتشيه، ولكن ذلك غير مؤكد. ويحتوي هذا العمل علـى تعاليم دينية بشأن الإنسان والله، والكثير من التعاليم حول سياسة الرعية. وتشتمل أعمال حمزة بانسوري على أقدم أمثلـة معروفـة للشعر المالايوي "السياير" بقافيته الرباعية المتكررة والمعروفة.

ومن الجدير بالتذكير هنا، أن الأدبيات المالايوية الكلاسيكية لم تشتمل على الأعمال الإسلامية فقط. فقـد ورث المؤلفـون المالايويون ثقافة ما قبل الإسلام في المنطقة، فاشتملت أعمالهم الكلاسيكية على أعمال مثل كتاب *حكايات سري راما* المستوحى من كتاب *راماياناً*، وكتاب *حكايات بانداوا جايا* المستوحى من كتاب *مهابهارتا*.

وفي جاوه أيضا، شهد مطلع القرن السابع عشر تقدما ملحوظا في التحول إلى الإسلام. وبالرغم من أن الأدلة الخاصة بما قبل بدايات القرن السابع عشر مبعثرة ومتشرذمة بشكل محبط، إلا أنه يبدو أن التحول إلى الإسلام قد لاقى بعض المقاومة آنـذاك. ومن الواضح أن فكرة أن يكون المرء مسلما وجاويا في آن واحد لم تكن شائعة القبول. ونشير هنا إلى وجود مخطوطة جاوية غير مؤكدة التاريخ ولا المصدر، ولكنها ترجع بلا شك إلى مكان كان يشهد وقت كتابتها مرحلة التحول إلـى الإسـلام. وتميـز تلـك المخطوطة بوضوح بين ديانة الإسلام والديانة الجاوية. (وقد قام "دروس" بتحقيق تلك المخطوطة ونشـرت بعنـوان (*An Early Javanese Code of Muslim Ethics*). ويبدو أن أسرة "ماتارام" الحاكمة التي كانت في سبيلها، في أوائل القرن السابع عشـر، إلى بسط هيمنتها على جاوه بعد سلسلة من الحروب، لم تكن قد تحولت بعد بشكل كامل إلى العقيدة الجديـدة. ويـدل علـى ذلـك استمرار استخدام تقويم "ساكا" الهندي في شؤون بلاط الحكم.

وقد شهد عام ١٦١٣م جلوس أعظم ملوك "ماتارام" على العرش، وكان يعرف بالسلطان "أغونغ " (أي السلطان العظـيم)، وذلك رغم استخدامه لألقاب أخرى خلال معظم فترة حكمه (١٦١٣-١٦٤٦م). وقد تفرغ في السنوات الأولى من حكمه للغـزوات العسكرية ضد الدول المنافسة له في وسط وشرق جاوه، وكانت تلك عملية شديدة العنف عالية الكلفـة، توجـت بحصـار نـاجح لسورابايا، ثم استسلامها في سنة ١٦٢٥م. وفي ذلك الوقت، كانت شركة الهند الشرقية الهولندية (فوك VOC) قد اسـتولت علـى ميناء جايكيرتا الجاوي -جاكرتا حاليًا، عاصمة إندونيسيا- وأطلقت عليه اسم "باتافيا". وقد أصيب أغونغ بالطبع بـالقلق إزاء هـذا التدخل في الجزيرة التي كان ينتوي الهيمنة عليها بالكامل. لذلك قام سنة ١٦٢٨ و١٦٢٩م بإرسال جيوش الماتارام لمحاصرة المقر الهولندى الحصين. وقد مثل الحصار الأول تهديدا حقيقيا للشركة، ولكن نجت باتافيا في النهاية. أما الحصار الثاني، فكـان كارثـة محققة للجاويين، حيث اكتشفت الشركة مخازن المؤن في غرب جاوه، والتي يحتاجها المهاجمون الجاويون، فقامت بتدميرها.

في أعقاب تلك الكارثة التى حلت بالسلطان أمام أسوار باتافيا، واجه تحديا لسلطته وتمثل في سلسلة من الثورات المحليـة عليه، ولكنه استطاع إخمادها جميعا بالقوة العسكرية. وكان أكثرها تهديدا له هو تمرد العديد من القرى (أوردت شركة "فوك" أنهـا ٢٧ قرية) في المناطق الداخلية بالقرب من بلاط الحكم. ويبدو أن هذا التمرد كان بقيـادة بعـض الزعمـاء الـدينيين المتجـولين المتمركزين في ضريح تيمبايات المقدس، حيث مدفن الوليّ "سنان بايات" في جنوب وسط جاوه. ولا نعلم شيئا عن حياة "بايات" عدا بعض الأساطير المحلية، ولكن المؤكد أن مقبرته لا تزال حتى اليوم مقصد الحجيج ومحط سلطة روحية عظيمة.

بعد أن قمع سلطان أغونغ التمرد العسكري سنة ١٦٣٣م، قام بالحج إلى ضريح تيمبايات، على ما يبدو ليسترضي القـوى العلوية التي كانت تعارضه. وتروى الأساطير الجاوية (التي وصلتنا فقط في نسخ لاحقة) أنه اتصل بروح سنان بايات وتلقى منـه علوم التصوف السرية.

كان للدور الرائع الذي لعبته ملكة لاحقة كل الفضل في حفظ مصادر أدبية ألقت الضوء على قيـام أغونـغ بـالحج إلـى تيمبايات وحالة التصالح بين البلاط الجاوي والإسلام، الذي أصبح هذا البلاط يمثله. تلك السيدة هي الملكة "راتو باكوبوانا" (توفيـت عام ١٧٣٢م)، زوجة الملك "باكوبوانا" الأول (حكم في الفترة ١٧٠٤-١٧١٩م) وجدة "باكوبوانا" الثاني (حكم فـي الفتـرة ١٧٢٦-١٧٤٩م). ففي إطار دفعها لنشر الإسلام في البلاط، في أوائل أيام حكم حفيدها (سنتناوله لاحقا) قامت بإحياء الأدبيات الروحانيـة التي تعود إلى أيام السلطان أغونغ. وقد وصلتنا تلك الأعمال في نسختها التي كتبت على أيام تلك الملكة في القرن الثـامن عشـر، بالإضافة إلى شذرات أخرى، مما مكننا من تكوين فكرة معقولة عن أهمية حج السلطان أغونغ إلى تيمبايات.

ليس هناك من شك في أن أغونغ حج إلى تيمبايات. فقد تلقت شركة "فوك" في تلك السنة تقارير تفيد بأن الملك قد ذهـب إلى تيمبايات "حتى يقدم الأضاحي هناك." وفى تيمبايات نفسها، لا تزال البوابة الاحتفالية التي أقامها أغونغ هناك قائمة، وقد نقـش عليها تاريخ بتقويم الساكا هو ١٥٥٥ ماسا ٤ [٤ شهر ماسا عام ١٥٥٥]، والذي يوازي تقريبا شـهري أكتـوبر ونـوفمبر سـنة ١٦٣٣م. وفي تلك السنة توقف البلاط عن استخدام تقويم الساكا الشمسي-قمري، وبدأ في استخدام التقويم الإسلامي القمري، ولكـن مع الحفاظ على الترتيب الزمني السابق على التقويم الإسلامي، ليوجد بذلك تقويمًا فريدًا هو التقويم الجاوي (ج).

وفي سنة ١٥٥٥ج/١٦٣٣-١٦٣٤م أيضا، أعاد أغونغ علاقاته مع أعداء الماضي في سورابايا، فاستحضر أكبـر أمـراء ذلك البلاط الأحياء، "بانجيران (الأمير) بيكيك"، إلى ماتارام، وربط بين الأسرتين بأواصر الـزواج. ونسـتخلص مـن التعليقـات الافتتاحية في صيغة لاحقة نقلا عن راتو باكوبوانا، نجد أن بيكيك قد جلب معه إلى ماتارام كتابا بالجاوية هو *كاريتا سلطان إسكندر* (*Carita Sultan Iskandar*)، وهو رواية قصصية بالغة الرومانسية تقوم أساسا على مـا ورد عـن الإسـكندر الأكبـر، "ذي القرنين"، في القرآن الكريم (الكهف ٨٢-٩٨). وتشير افتتاحية نسخة سنة ١٧٢٩م إلى أن الحكاية كانت مكتوبة في الأصـل بلغـة المالايو، ثم ترجمت إلى الجاوية بأمر من بانجيران (بيكيك) سورابايا، الذي جلبها بعد ذلك معه إلى ماتارام.

هناك عمل آخر تم تأليفه في ذلك الوقت أيضا، وهو النسخة المطولة التي وضعت في البلاط بالجاوية لـ *سيرة يوسـف*، وهي أيضا رواية قصصية لقصة سيدنا يوسف في مصر، والتي وردت في القرآن في سورة يوسف. وفي فترات لاحقـة وقريبـة أصبحت النسخة الأقصر، والأكثر شيوعا، من هذه القصة تقال في جاوه في المناسبات الدينية، وفـي طقـوس التحـول، وللوفـاء بالعهود، وفي الاحتفالات السنوية لتطهير القرية. وقد نشرت وزارة التعليم والثقافة الإندونيسية جزءا من هذا العمل سـنة ١٩٨١م، نقلا عن الأصل الذي لا يعرف مكانه الآن، والمؤرخ جمادى الأولى سنة ١٥٥٥ج، والموافق لنوفمبر ١٦٣٣م، وهو نفس التـاريخ المذكور في نقش بوابة أغونغ في تيمبايات. ويذكر أيضًا أنه قد كتب في قرية مارانج وهي القرية المتاخمة لتيمبايات. وهكذا يبدو أن قصة يوسف بالجاوية، على الأقل في صيغتها المطولة، كانت قد كتبت في نفس زمان ومكان حج السلطان أغونغ إلى تيمبايات. وقد قامت الملكة راتو باكوبوانا بإنتاج نسخة جديدة منها أيضا، بعد ذلك بقرن من الزمان، تماما كما فعلت مع قصة *الإسكندر*.

ويبدو أن هناك عملا ثالثا نتج عن تلك الحجة أيضا. ففي نهاية النص الخاص بسنة ١٩٨١م من *سيرة يوسف* التي ذكرناها سالفا، هناك مقطع افتتاحي من عمل آخر يحمل عنوان *كتاب أصولبيه* (*Kitab Usulbiyah*). وعلى ذلك، فيبدو أن هـذا العمـل أيضا كان موجودا سنة ١٥٥٥ج/١٦٣٣م. وينتهي هذا المقطع بفقرة تؤكد أن لهذا العمل قوة تأثير علوية:

إن قوة بركة [هذا الكتاب]
هي كما لو كان المرء ذاهبا إلى الحج،
ونفس بركة تقديم الطعام
لشخص بائس،
ونفس بركة تلاوة القرآن.
بركته كبركة من يقاتل في حرب مقدسة:
جسده لن يبلى
وسيدخل الجنة مجيدا. ...
ولكل من يقرأ هذا ...
سيتكشف

علم الصوفية السري
وستمحى كل خطاياه
ويهبه غير المتجسد [الله] نعيمًا عظيمًا،
ويغفر له.

وقد نشرت راتو باكوبوانا النص الكامل لهذا العمل أيضا في القرن الثامن عشر، وذكرت هذه النسخة بوضوح أن لهذا العمل قوة تأثير علوية. ومن الواضح أن قصة *أصولبيه* هي حكاية جاوية الأصل للشخصيات الرئيسية في الإسلام، وتدور أحداثها في بيئة جاوية بالطبع، وتصل إلى ذروة الأحداث في لقاء يسلّم فيه يسوع (نغيسا) بسمو مكانة محمد (ص).

كذلك نشرت راتو باكوبوانا عملا رابعا سنة ١٧٢٩-١٧٣٠م، وهو *سلوك غاروا كانكانا* (*Suluk Garwa Kancana*)، ويبدو أنه يعود أيضا في الأصل إلى عهد السلطان أغونغ. فقد ذكر في بدايته أنه "من سوسونان راتو" وهي إشارة غير واضحة، ولكنها ربما تعني أنه من السلطان أغونغ. وهذا العمل عبارة عن قصيدة شعرية حول تعاليم الملكية الجاوية من منطلق الزهد والتصوف الإسلامي. وفيه نصح للملك:

لتكن آيات الكتاب رعيتك.
ليكن الورع قوسك،
ليكن الذكر كنانتك،
والقرآن سهامك...
ولتنمحق
الرغبة والمتع الحسية
ولتنهزم الدعة. ...
وعندما تنصب ملكا،
فلترتد رداء الملك:
ليكن الحق تاجك
والطريقة [الصوفية] درته.
جاهد دائما،
وليكن السارينغات [القانون] إزارك.

وتوحي تلك السطور بأنها تمثل فلسفة السلطان أغونغ السياسية، والمتمثلة في التزاوج بين التصوف الإسلامي والتقاليد العسكرية للملكية الجاوية. وربما تكون أيضًا دروس الملك التي يقال أنه تلقاها من روح "سونان بايات" سنة ١٦٣٣م.

لقد حدثت مزاوجة أغونغ بين الهويتين الجاوية والإسلامية في ثقافة البلاط في وقت كان الإسلام ينتشر فيه في بقية أنحاء الأرخبيل. وقد سبق وصفنا للتطورات التي شهدتها آتشيه. وفي بانتين بغرب جاوه، قرأ الملك بانغيران راتو المعمر في حكمه (حكم في الفترة ١٥٩٦-١٦٥١م) كتابات المتصوفة وتراسل مع مفكرين مسلمين عبر مساحات شاسعة وحتى شبه الجزيرة العربية، وكان نور الدين الرنيري من بين من تراسل معهم. وفى سنة ١٦٣٨م أصبح أول حاكم في جاوه اتخذ لقب "سلطان" بشكل مؤكد (بالرغم من أن الروايات الجاوية القديمة أطلقت هذا اللقب على الحكام المسلمين منذ أواخر القرن الخامس عشر)، كما سعى إلى إقراره من قِبل شريف مكة، فأصبح اسمه السلطان أبو المفاخر محمود عبد القادر. وبعد ذلك بفترة وجيزة، أرسل أغونغ أيضا بعثة إلى مكة، عادت إليه بالموافقة على اتخاذه لقب سلطان، فاتخذه سنة ١٦٤١م، وأصبح اسمه السلطان عبد الله محمد مولانا ماتارانى. وكان بذلك أول حاكم من ماتارام يحمل لقب سلطان، وآخر من حمله أيضا لأكثر من قرن من الزمان.

على أن انتشار الإسلام في بلاط جاوه في عهد السلطان أغونغ لا يبدو أنه استمر في عهد ابنه وخليفته "أمانغكورات" الأول (حكم في الفترة ١٦٤٦-١٦٧٧م)، والذي يعرف في التراث الجاوي باعتباره مثال الطاغية الجاوي. فقد كان مسؤولاً عن مقتل العديد من كبار وجوه الدولة، ومنهم حموه المُسِن، "بانغيران بيكيك سورابايا". وفي عام ١٦٤٨م كتب "رييكلوف فان غوينس"

(Rijklof van Goens) سفير شركة "فوك" عن "أمانغكورات" الأول قائلاً: "أسلوبه غريب في الحكم، ... يقتل بموجبه كبار السن لإفساح مكان للشباب"، غير مدرك أنه أمر لا يقبله الجاويون كما لا يقبله المراقبون الأوربيون أيضا. وفي عام ١٦٤٨-١٦٤٩م أمر الملك بإعدام الزعماء الدينيين، وحسب رواية "فان غوينس" (الذي لم يشهد هذا الحدث بنفسه) جمع "أمانغكورات" الأول كبار رجال الدين في المملكة أمام البلاط، مع أسرهم، وبإشارة منه، وخلال نصف ساعة، كان ٢٠٠٠ "رجل دين" قد قتل، وكان العدد الإجمالي للقتلى بين خمسة وستة آلاف رجل وامرأة وطفل. وكان من الطبيعي أن يثير طغيان "أمانغكورات" أكبر تمرد في القرن السابع عشر، والذي بدأ سنة ١٦٧٠م ليسقط بلاطه سنة ١٦٧٧م. ولما أدركه اليأس، توجه ابن الملك وخليفته صوب شركة "فوك" ملتمسا منها المساعدة على استعادة ملكه.

وبين سبعينات القرن السابع عشر وأواخر عشرينات القرن الثامن عشر، ظهر نمط عام في الحكم، تحالفت بموجبه أسرة ماتارام مع شركة "فوك" لتستطيع أن تدافع عن نفسها في مواجهة سلسلة من حالات التمرد. وقد أضر ذلك بادعاء الأسرة مشروعيتها كملكية جاوية، وبهويتها الإسلامية في آن واحد. ومال أعداء الأسرة إلى التأكيد على انتمائهم الإسلامي ورفضهم للأسرة لاعتمادها على "كفار" الشركة. وكانت قوات شركة "فوك" نفسها في واقع الأمر، تتكون من مجموعة صغيرة من مسيحيي أوروبا. وكان للشركة دائمًا حلفاء محليون، فضمت قواتها المحلية مسيحيين أمبونيزيين، وهندوس بالينيين، وأيضا أمبونيزيين مسلمين، وغيرهم من المسلمين. وقد وصفت المصادر الجاوية هؤلاء المحاربين بمسلمي شركة "فوك" (kumpeni selam). ومع ذلك، فقد كان على رأسها مسيحيون أوروبيون وينظر إليها أعداؤها على أنها قوة "كافرة" في الأساس.

وفي أواخر عشرينات القرن الثامن عشر وضعت الحرب الأهلية – بما فيها التدخلات العسكرية لشركة "فوك"- أوزارها أخيراً. ويبدو أن زمرة قوية داخل القصر قررت آنذاك وجوب إعادة لم شمل أسرة ماتارام وقوى الإسلام (بما فيها القوى العلوية). وكانت الشخصية الرئيسية في ذلك "راتو باكوبوانا". وكانت تلك السيدة شخصية قوية في البلاط، على الأقل منذ استيلاء زوجها على العرش سنة ١٧٠٤م، ليكون "باكوبوانا" الأول. وكانت من رواد النخبة المثقفة في البلاط، حيث أخرجت سنة ١٧١٥م أقدم نسخة جاوية تصلنا حتى الآن من *سيرة ميناك*، وهي عبارة عن رواية مغرقة في الأسطورية تتناول شخصية الأمير حمزة عم الرسول (ص)، وربما تكون مقتبسة عن نسخة أسبق كتبت بالمالايوية. كما كانت متصوفة ورعة، على دراية واسعة بالقوى السائدة في البلاط الجاوي، وفاعلاً سياسيًا رئيسيا، وجدة معظم النخبة الملكية تقريبا، في نهاية حياتها.

وقد واتتها الفرصة سنة ١٧٢٦ عندما جلس على العرش حفيدها باكوبوانا الثاني. كانت راتو باكوبوانا آنذاك في أواخر الستينات من عمرها، فاقدة البصر، ولكنها كانت لا تزال ذات تأثير كبير في البلاط. وكان حفيدها في السادسة عشرة من عمره فقط، فكان لين العريكة، ومادة مثالية لاستخدامها هي ومؤيديها.

أعادت راتو باكوبوانا إحياء الأعمال التي تحمل قوة تأثير خارقة، والتي تعود إلى عهد السلطان أغونغ، والتي وصفناها سابقا، وهي: *إسكندر*، *ويوسف*، *وأصولبيه*، *وسلوك غاروا كانكانا*، فأخرجتها في طبعة جديدة في ١٧٢٩-١٧٣٠م، أي ١٦٥٤ج، وذلك مع اقتراب الذكرى المئوية لقيام أغونغ بالحج إلى تيمبايات سنة ١٥٥٥ج. وليس هناك من شك في صدور هذا العمل عن نية روحانية، حيث أن مخطوطات ١٧٢٩-١٧٣٠م تشير إلى هذا الغرض بوضوح، كما تشير بوضوح أيضا إلى قوة راتو باكوبوانا الروحية الخاصة. فنسختها من *أصولبيه* تنص على أن الكتاب قد وضع لأن راتوا باكوبوانا "التي حظيت بحبه سبحانه وتعالى، والتي حظيت بشفاعة النبي الرسول"، كانت:

تسعى لجعل حكم حفيدها الملكي
على أكمل وجه.
لأن شمسها استقرت، حقا
على ذرى الجبال،
حيث بلغت من الكبر عتيا
وقاربت على الكمال.

وتساوي هذه المخطوطة بين *أصوليه* والقرآن حيث تدعي أن الكتاب يحتوي على كلمات الله نفسها. وفى إحيائها لكتـاب *غاروا كانكانا* كانت الملكة تحث باكوبولانا الثاني على العيش حياة الملك المتصوف الزاهد. وبعد وفاة راتو باكوبولانـا فـي ينـاير ١٧٣٢م، وقد ناهزت الخامسة والسبعين، حمل آخرون مشعل إشاعة الإسلام في دوائر البلاط.

شهد عهد باكوبولانا الثاني تطورات عكست إحساسًا أقوى بالهوية الإسلامية في البلاط، وورعا أكبر في الحيـاة العامـة، ومقاومة أشد لتأثير وحضور شركة "فوك". فعندما خرج الصينيون المحليون (وكان بعضهم على الأقل مسلمين) لمحاربة الشـركة الهولندية سنة ١٧٤١م، انضم إليهم الكثير من الجاويين. وفي يوليو ١٧٤١م، تمت مهاجمة حامية شركة "فوك" في البلاط (ثم فـي كارتاسورا) بأوامر من باكوبولانا الثاني، وحوصرت وأجبرت على الاستسلام. وتم تحويل الأوربيين قسرا إلى الإسلام، وتـوزيعهم على السادة الجاويين ليكونوا من أتباعهم، كما تحطمت القلعة.

وفي أواسط عام ١٧٤١م أصبح باكوبولانا الثاني سيد الحرب المقدسة المنتصر، والقاضي علـى الكفـار. غيـر أن المـد الحربي في الساحل الشمالي لجاوه تبدل في تلك الفترة، وأمسكت شركة "فوك" بزمام المبادرة، وأدرك باكوبولانا الثاني خطورة مـا اقترفه بمهاجمة الشركة، فبدأ يسعى للتصالح مع الأوربيين، الذين كانوا متشككين بالطبع في ملك استولى على حاميتهم في الـبلاط وحول رجالهم إلى الإسلام. ولكن الملك حقق نجاحا أكبر، على عكس مراده، في إقناع المحاربين المناهضين لشركة "فوك"، والذين كانوا يعتقدون أنه في جانبهم، بأنه في واقع الأمر حليف غير دائم على أفضل تقدير، ومرتد في أسوأ تقدير، فانقلبوا عليه وغـزت جيوش المتمردين كارتاسورا في يونيو ١٧٤٢م، وأجبر الملك على الفرار. وعندما كان هائما على وجهه في البرية في منطقة جبل "لاوو" غارقا في تأملاته، يبدو أنه اكتسب المزيد من الدعم الروحي من روح "سونان لاوو" المحلية، ثم من تصوفه السـابق الـذي كان قد غاب عنه. ومع ذلك، ففي ذلك الوقت، كان الإسلام قد استقر بالفعل بوصفه العنصر الديني في الإحساس الجاوي بالهوية.

أما في الفليبين، فهناك من الأدلة ما يشير إلى وجود مسلمين محليين منذ القرن الرابع عشر. وفى عـام ١٤١٧م أرسـل ثلاثة من حكام سولو المسلمين بعثة إلى الصين. وبحلول عام ١٥٠٠م، كانت هناك دول إسلامية في جنوبي الفليبين، ولكننا لا نعلم عنها إلا القليل. وفى سبعينات القرن السادس عشر تم إرسال ثري أسباني يدعى "فيغيروا" إلى الجنوب لعقد معاهـدات مـع حكـام جولو (سولو) المسلمين في ماغيندناو، أو إعلان الحرب إن لم تتسن المعاهدة. واستمرت الاتصالات المتقطعة بين القيادة الأسبانية في مانيلا، والمسلمين في الجنوب، وكان من بين أهداف الأسبان تقليص غارات العبيد المسلمين على جزر فيسايان الوسطى التـي كان يجري تنصيرها آنذاك. ولكن في سنة ١٦٠٢م اشتدت إغارة ماغيندناو حتى المناطق الناطقة بلغة تاغالوغ شمالا، في جنـوب لوزون، ووقع أسبان وفليبينيون في الأسر.

وكان من بين الأسبان الذين تعرضوا للأسر في إحدى غارات سنة ١٦٠٣م أحد الآبـاء الجزويـت، هـو الأب ميلكـور هورتادو، والذي اقتيد إلى مقر قيادة الحاكم سيرونغان. وهناك عومل الرجل باحترام بالغ ووجد نفسه في نقاش غني مـع آسـريه حول الأمور اللاهوتية. ومن الواضح أن الإسلام كان قد استقر آنذاك في ماغيندناو تحت قيادة متمكنة. وقد لاحظ المؤرخ "هـ. دي لا كوستا" (H. de la Costa) أن السادة الماغيندناو كانوا "قد اقتربوا كثيرا من الوصـول إلـى فكـرة الملكيـة الإقطاعيـة" (1967).

وفي سنة ١٦٠٩م أوقع الأسبان هزيمة كبيرة بالمهاجمين الماغيندناو، ثم عندما تحول هؤلاء لمهاجمـة دولـة بروناي المسلمة لحقت بهم هزيمة مدوية. ويبدو أن الخسائر كانت فادحة حتى أن السادة المسلمين في الجنوب لم يسـمع عـنهم آنـذاك إلا القليل. ولم يتمكن الماغيندناو من الإغارة مرة أخرى على فيسايا إلا سنة ١٦١٣م، ولم يستطيعوا القيام بإغارة كبـرى إلا سـنة ١٦٣٤م. في ذلك الوقت، وعندما عاد المسلمون الجنوبيون إلى الظهور مرة أخرى في الوثائق التاريخية الأسبانية، كانت ماغيندناو قد أصبحت سلطنة موحدة تحت إمرة السلطان "كودرات". غير أن تفاصيل هذا التطور السياسي في أوائل القرن السابع عشر غيـر معروفة لنا.

واستمرت حروب الأسبان ضد مسلمي ماغيندناو وسولو، كما استمرت غارات عبيد سولو، دون أن يتمكن الأسبان مـن إخضاع "المورو". وحوالي سنة ١٧١٩م كانت سولو أيضا قد تحولت إلى سلطنة موحدة. وتمتعت كل من ماغيندناو وسولو بأدوات الدول الإسلامية الأكثر تطورا، من حيث وجود ملوك ومحاكم ونظام بيروقراطي أولي على أقل تقدير.

وكان من أبرز وجوه القرن الثامن عشر، السلطان عالم الدين، سلطان سولو (حكم في الفترات ١٧٣٥-١٧٤٨م، ثم ١٧٦٤-١٧٧٤م)، وقيل أن أمه كانت من البوغيس في جنوب سولاويسي. وكان إصلاحيا، أكثر من الارتحال في جنوب شرق آسيا، وكان يتحدث المالايوية والعربية، وقام بمراجعة قوانين سولو، ونظم القوات المسلحة للدولة، وتمت في عهده ترجمة بعض أجزاء القرآن على الأقل إلى لغة سولو. وفي عام ١٧٣٧م وقع معاهدة مع الأسبان، وتوطدت علاقته مع الجزويت، وبعد النزاع السياسي الذي وقع سنة ١٧٤٨م ترك سولو وذهب إلى الأسبان في زامبوانغا حيث تحول إلى الكاثوليكية، وأطلق على نفسه اسم فرناندو الأول من جولو. على أن الأسبان تشككوا في صدق تحوله إلى الكاثوليكية وخضوعه لهم، وخشوا أن يكون ذلك مجرد خدعة لمهاجمة حامية زامبوانغا من الداخل، فقبضوا عليه وأرسلوه إلى مانيلا، ولكن القوات البريطانية الغازية أطلقت سراحه سنة ١٧٦٢م. وعادت الحروب بين سولو والأسبان.

وبحلول أواسط القرن الثامن عشر كان الإسلام أكثر استقرارا في جنوب الفليبين عما كان عليه عند بداية التواجد الأسباني في الأرخبيل. وبالرغم من الانقسام العرقي لمسلمي الجنوب فمن الواضح أنهم كانوا يشكلون جزءا من عالم جنوب شرق آسيا الإسلامي الأوسع.

لا تنطق مصادر تلك الفترة -المحلية منها والأجنبية على حد سواء- إلا بأقل مما يشفي غليلنا حول الديناميات الاجتماعية والثقافية المحلية. وهناك المزيد الذي يمكن القيام به بالطبع لاستكشاف مكانة ودور النساء في تلك المجتمعات التي تحولت إلى الإسلام، ولكن الأمل ضعيف في القيام بتحليل شامل حقيقي. حيث كانت الملكة راتوا باكوبوانا الجاوية من الشخصيات البارزة في القرن الثامن عشر، ولكن لا يرد سوى القليل عن مثل تلك الشخصيات في المصادر، وحتى فيما يتعلق براتوا باكوبوانا فلا زلنا نود لو نعرف عنها المزيد.

وكثيرا ما تظهر المرأة في حوليات المحاكم. وقد ذكرت المصادر الهولندية أن النساء المحليات كانت منهن التاجرات والخليلات والأرستقراطيات والعاهرات. ولكن الانطباع الذي يرسخ لدينا هو قلة ما سجل عن حياة النساء المحليات في تلك الفترة. ولم تبدأ وثائق جنوب شرق آسيا التي تحولت إلى الإسلام في إبداء آفاق أكثر ملاءمة لتحليل أوضاع النساء في تلك المجتمعات إلا في القرن التاسع عشر. وما زال هذا الجهد البحثي في بداياته.

المراجع

Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia. Survei historis, geografis, dan sosiologis*, Bandung 1992.

——, The origins and development of the Naqshabandi order in Indonesia, in *Der Islam*, 67:1 (1990), 150–79.

H. de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581–1768*, Cambridge, Mass. 1967.

G. W. J. Drewes (ed. and trans.), *Een Javaanse primbon uit de zestiende eeuw*, Leiden 1954.

——, *The admonitions of Seh Bari*, The Hague 1969.

——, *An early Javanese code of Muslim ethics*, The Hague 1978.

Cesar Adib Majul, *Muslims in the Philippines*, Quezon City 1973.

Tomé Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, ed. And trans. Armando Cortesão, 2 vols., London 1944.

M. C. Ricklefs, *War, culture, and economy in Java, 1677–1726. Asian and European imperialism in the early Kartasura period*, Sydney 1993.

——, *The seen and unseen worlds in Java, 1726–1749. History, literature and Islam in the court of Pakubuwana II*, St. Leonards, N.S.W. 1998.

——, *A history of modern Indonesia since c. 1200*, Basingstoke, U.K. 20013.

——, *Mystic synthesis in Java. A history of Islamization from the fourteenth to the early nineteenth centuries*, Eastbridge (forthcoming).

Peter Riddell, Earliest Quranic exegetical activity in the Malay-speaking states, in *Archipel* 38 (1989), 107–24.

م. ريكليفس (Merle Ricklefs)

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

انتشار الإسلام في الصين
من القرن السابع إلى منتصف القرن السابع عشر

أسرة تانغ (٦١٨-٩٠٧ م)

منذ فجر الإسلام، كان هناك مسلمون يعيشون في الصين. وكان التجار الفرس والعرب يبحرون إلى السـاحل الجنـوبي الشرقي للصين على مدى قرون قبل مولد الرسول (ص). ويرجع طريق الحرير البحري، وقرينه البري إلى تاريخ طويل يعود إلى القرون الأولى من الميلاد. فكان التجار الذين يتخذون طريق البحر يصلون إلى كانتون (غوانغزهو الحالية) التـي كانـت الميناء الوحيد المفتوح أمام الأجانب آنذاك، حيث يعيشون هناك في أحياء منفصلة. وكانت العاصمة الصينية تشـانغ آن (زي آن الحاليـة) منتهى رحلة معظم القادمين برا.

كان التجار المسلمون يعيشون في كانتون مع غيرهم من الأجانب في العزلة النسبية التى فرضتها الأحياء المعروفة باسـم "فانفانغ" (أي الأحياء الأجنبية). واستقر بعض التجار بصفة دائمة في تلك المجتمعات، بينما استمر البعض الآخر في الارتحال مـن وإلى غرب آسيا. وفي تلك الأحياء التي كانت قائمة خارج أسوار المدينة، تم السماح للمقيمين الأجانب بدرجة من الحكـم الـذاتي. وكانوا يختارون واحدا من بينهم ليمثلهم في المعاملات مع السلطات الصينية، ولكنهم كانوا مع ذلك خاضعين لقوانين الدولة الصينية الإمبراطورية. وقد اجتذبت العاصمة الصينية، تشانغ آن، خلال عهد أسرة تانغ (٦١٨-٩٠٧م) أعدادا غفيرة من المقيمين الأجانـب من جميع أنحاء آسيا، كان منهم العرب، والترك، والأويغوريون، والفرس، والسوغديان، والهنود، واليابانيون، والكوريون، وكـذلك المسيحيون النسطوريون، والمازدكيون، واليهود، والمانويون، والزرادشتيون، والمسلمون. وقد سمح لتلك الجماعـات بإقامـة دور عبادة، وضمت تركيباتهم السكانية طائفة متنوعة من المهن. وكان من بين المقيمين الأجانب عدد كبير من المبعوثين الأجانب الذين كانوا على رأس بعثات لتقديم فروض الولاء في العاصمة الصينية. وأصبحت تشانغ آن أكبر مدن العالم وأكثرها عالمية، وبلغ عدد سكانها أكثر من مليون نسمة.

ولا نعرف سوى القليل عن الحياة اليومية لأوائل المقيمين من المسلمين. وقد سجلت الوثائق التاريخيـة الصـينية تطـور العلاقات الدبلوماسية بين البلاط الإمبراطورى والدول الإسلامية في وسط وغرب آسيا. ولكن لم تصلنا أي وثائق تصـف تطـور مجتمعات المسلمين الأولى هناك. وبالتالي، فنجد شبه استحالة في الإجابة حتى عن أبسط الأسئلة المتعلقة بدور النسـاء فـي تلـك المجتمعات. فنحن لا نعلم، على سبيل المثال، ما إذا كانت هناك نساء من بين هؤلاء الرحالة والمقيمين الأوائل.

ويتمثل أحد المفاتيح القليلة المتعلقة بهوية زوجات أوائل المسلمين الذين أقاموا في الصين، فـي العديـد مـن المراسـيم الإمبراطورية التي صدرت عبر السنين، والمتعلقة بزواج الأجانب المقيمين من نساء صينيات. فعلى اختلاف فترات تلـك الحقبـة، كان يسمح للأجانب المقيمين بالزواج من صينيات، أو يمنعوا من الزواج منهن، أو يسمح لهم اتخاذ خليلات من بينهن، ولكن كـانوا يمنعون من اصطحابهن معهم إذا عادوا لأوطانهم. وبما أن الحكومات قلما تمنع رسميا بعض الأفعال إلا إذا كانت شائعة نسبيا، فلنا إذن أن نعتقد أن التزاوج بين المقيمين من المسلمين والنساء المحليات كان ممارسة شائعة. وكان الأطفال الذين يولدون مـن تلـك الزيجات يربون، بشكل شبه مؤكد، تربية إسلامية. وكان باستطاعة الابن أن يتزوج من امرأة صينية وينشئ أبناءه كمسلمين، بينمـا يكون من المتوقع أن تتزوج الابنة من أجنبي مسلم، أو من صيني تحول إلى الإسلام. وقد خرجت دراسة د. ليزلي بنظرية مفادهـا أن أحد أسباب بقاء الجالية اليهودية في الصين في مرتبة دنيا نسبيا لعدة قرون، مقارنة بعدد المسلمين هناك والذي نما بشكل كبيـر خلال تلك الفترة، هو أن أوائل من استقر في الصين من اليهود كانوا يسمحون لبناتهن بالزواج من رجال مـن خـارج عقيـدتهن (Leslie 1986, 138).

ونجد في التشريعات الخاصة بعائلات وأسر الأجانب العديد من المواد التي نصت على منع امتلاك العبيد وتبني الأطفال. ويبدو أن ممارسة المسلمين عتق العبيد الذين يتحولون إلى الإسلام كانت متناقضة مع الأفكار الصينية الخاصـة بـالرق. وكانـت

ممارسة المسلمين الواسعة لتبني الأطفال الصينيين الذين تركهم الأهل، وتربيتهم كأحد أبناء الأسرة هي المستهدفة من منع التبني في أغلب الظن، حيث كان ترك الأطفال أو بيعهم خلال فترات الشدة ممارسة مقبولة اجتماعيا على مدار التاريخ الصيني. وبالرغم من هذا المنع المبكر، فقد استمر تفشي قيام الصينيين المسلمين بتبني أطفال من غير المسلمين في جميع أنحاء الصين، وذلك حتى العصر الحديث.

وبالرغم من أن المصادر التاريخية في تلك الفترة تورد ذكر الأجانب من الرجال، بشكل شبه حصري، ولا تورد سوى النذر اليسير -إن وجد- عن النساء، فإن المصادر الأدبية والفنية تورد الكثير عن وصف النساء الأجنبيات في الصين. فقد اشتهرت الأجنبيات كمغنيات وراقصات وممضيفات، كما ورد وصفهن في طائفة واسعة من الوسائط الفنية والأدبية. ومن بين أكبر تأثيرات الأجنبيات كان تأثيرهن في أزياء النخبة من الصينيات، إلى حد أثار ضيق بعض، إن لم يكن كل، الرجال الصينيين. وفي مقال مصور بعناية حول هذه الظاهرة تتناول سوزان كاهيل المؤثرات الغربية على أزياء النساء في عصر أسرة تانغ (Suzanne Cahill, "'Our Women are Acting Like Foreigners' Wives!: Western Influences on Tang Dynasty Women's Fashions") وقد اقتبست الباحثة مقولة "يوان زهين" (٧٧٩-٨٣١م) التي يتحسر فيها على تأثير الأجانب: "منذ أثار راكبو الخيول الأجانب الغبار والوحل، ملأ الفراء والصوف، والعفن والزنخ زيانغيانغ [تشانغ آن] ولويانغ. نساؤنا تتصرفن كزوجات الأجانب، فيتدارسن أنواع المساحيق الأجنبية؛ والمغنون يقدمون أصواتا أجنبية، خدم للموسيقى الأجنبية!" (Cahill 1999, 109-110).

وبالرغم من أنه كان من الواضح أن هناك عددا هائلا من الأجنبيات مقيمات في تشانغ آن وفي غيرها من المدن الصينية الكبرى في ذلك الوقت، إلا أنه ليس من الواضح للأسف كم كان عدد المسلمات بينهن.

أسرتا سونغ ويوان (المغول) ٩٦٠-١٣٦٨م

اقتصرت التجارة خلال عهد السونغ على الطريق البحري، ففتحت بالتالي العديد من الموانئ الإضافية على امتداد الساحل الجنوبي الشرقي أمام التجارة الأجنبية. ونتيجة لذلك استقرت أعداد كبيرة من المسلمين في قوانزهو (زيتون في المصادر العربية)، وهانغزهو، ونينغبو، وجزيرة هاينان. وبالرغم من أن ظهور جنكيز خان في منغوليا حمل الدمار إلى الكثير من بقاع العالم الإسلامي في الشرق الأوسط، إلا أن سياساته سهلت انتشار ونمو الإسلام في جميع أرجاء الإمبراطورية الصينية. ففي أعقاب كل حملة من حملاته العسكرية الضخمة عبر وسط آسيا، كان يعيد توطين عشرات الآلاف من الفنانين والحرفيين والمهندسين والكتبة والعلماء والعمال العاديين المسلمين في منغوليا بشكل قسري. وكان جنكيز خان يأخذ أيضا أبناء العديد من الحكام المحليين في المناطق التي يغزوها ويعود بهم معه كرهائن، وكان يدخل هؤلاء الشباب الصغار في حاشيته وتتم تربيتهم كجزء من عائلته. وقد خدم العديد منهم كرجال دولة رسميين مخلصين في ظل حكم المغول في كل بقاع آسيا، وفي الصين بعد غزوها وتأسيس حكم أسرة يوان سنة ١٢٧٤م. وهناك مجتمعات إسلامية منتشرة في كل مناطق الصين اليوم، ويستطيع العديد منهم أن يتتبعوا شجرات أنسابهم ليصلوا بها إلى الموظفين المسلمين الذين نصبهم هناك الأباطرة المغول خلال حكم أسرة يوان.

ومع اتساع إمبراطورية المغول، دأب هؤلاء على استخدام أعداد متزايدة من المسلمين وغيرهم من الأجانب، للمساعدة في تطوير إدارات الحكم المحلي وأنظمة الضرائب وشبكات الاتصالات وبناء مدن جديدة، بما فيها عاصمة جديدة تعرف الآن باسم "بكين". وقد أثبت هؤلاء المسلمون فائدتهم للزعامة المغولية في الكثير من المجالات، ومنها المالية والفلك والطب وعلم الخرائط وصناعة القذائف والهندسة العسكرية والهندسة المائية واللغويات والعمارة.

وخلال تلك الفترة استقر عشرات الآلاف من المسلمين في الصين. وربما يكون بعض كبار الموظفين قد جلبوا معهم أسرهم، ولكن معظم المسلمين كانوا غالبا من الرجال الذين استقروا في الصين وتزوجوا من نساء صينيات. ولكن المصادر غير الصينية القليلة التي تذكر المسلمين في الصين خلال تلك الفترة تفتقد للأسف إلى إشارات تفصيلية إلى النساء. فبالرغم من أن ماركو بولو، على سبيل المثال، يكثر من الإشارة إلى المسلمين (Saracens) الذين التقى بهم في رحلاته عبر الصين عندما كان يعمل في

خدمة حكام المغول (١٢٧٥-١٢٩٥م)، فإنه لم يذكر أية امرأة مسلمة. كذلك التقى ابن بطوطة بطائفة واسعة من المسلمين في رحلاته الكثيرة التي وصلت فيما يقال إلى الصين، ولكنه لا يورد هو الآخر أي ذكر للنساء المسلمات. على أن ذلك ربما يعكس نفور الأسر المسلمة من السماح لنسائها بالتعامل مع الضيوف من الرجال، أو إحجام الرجال عن الكتابة عن نساء الأسر المسلمة التى زاروها.

أسرة مينغ (١٣٦٨ – ١٦٤٤م)

إن الإسقاط النهائي للحكم "الهمجي" لأسرة يوان المنغولية، وتأسيس حكم أسرة مينغ الهان الصينية، صاحبتها فترة من الجهود المكثفة لاسترجاع الفكر الصيني التقليدي والعادات الاجتماعية الصينية التقليدية إلى جميع أنحاء الإمبراطورية، حتى "يكون كل ما تحت السماء صحيحا". وبعد قرن من حكم المغول في الصين، والذي تبوأت خلاله أعداد كبيرة من الأجانب مناصب مهمة تمتعوا من خلالها بالسلطة والنفوذ في جميع أنحاء الإمبراطورية، كان الإمبراطور زهو يوانزهانغ، مؤسس أسرة مينغ، مصمما على اجتثاث أكثر العلامات الدالة على وجودهم. وبالرغم من أن المقيمين الأجانب لم يتعرضوا للقتل أو الترحيل من البلاد، إلا أنهم خضعوا لسلسلة من القوانين التي صدرت لتأكيد هيمنة العادات والممارسات الاجتماعية الهان الصينية. وتضمنت هذه القوانين قوانين ترغم كل المقيمين في الصين على اتخاذ أسماء صينية، والتحدث بالصينية، وارتداء ملابس صينية، واتباع الممارسات الثقافية الصينية. وبالرغم من أن أسرا مسلمة كانت تعيش في الصين قبل ذلك بعدة أجيال، بل وعدة قرون في بعض الحالات، إلا أن الدولة الصينية كانت تعتبرهم مع ذلك "أجانب".

وقد استهدفت الحكومة الجديدة زواج الأرملة، وهو ممارسة مقبولة على نطاق واسع بين المغول والمسلمين على حد سواء، ولم تشجعه بوصفه مثالا على انعدام الأخلاق لدى "الهمج". فالمثل الكونفوشية التقليدية الخاصة بالزواج تركز على أن تبقى الأرملة على وفائها لزوجها بعد وفاته، وأن تستمر في خدمة أهله.

وفي محاولة أقوى لتسهيل استيعاب المقيمين الأجانب، نص أول تشريع للدولة على قانون يطالب كل الرجال المغول والأجانب الذين جاءوا معهم إلى الصين بالبحث عن نساء صينيات على استعداد للزواج منهم: "لا يسمح لهم بالزواج من عرقهم. وسوف يعاقب الخارجون على القانون بثماني ضربات بالعصا الغليظة، وسوف تستعبد الدولة كلا من الرجال والنساء منهم" (Farmer 1995, 82).

تحديات البحث

بالرغم من التقدم الهائل الذي شهدته مجالات تاريخ النساء في الصين، وتاريخ النساء في العالم الإسلامي، فلا علم لي بأي بحث أجراه دارسون صينيون أو غربيون يركز على دور النساء في مجتمعات المسلمين خلال الفترة المبكرة للإسلام في الصين. ومما يزيد من فقر المصادر التاريخية التي تتناول الحياة اليومية للمسلمين أن مصادر السير والتراجم الخاصة بأعيان المسلمين من الرجال في تلك الفترة عادة لا تذكر أسماء الزوجات أو البنات. وفي الحالات القليلة التي ذكرت فيها تلك الأسماء، خاصة منذ عهد أسرة مينغ، كانت كلها أسماء صينية لا يمكن في العادة تمييزها عن أسماء غير المسلمين. وبالرغم من تلك التحديات، إلا أنه من الممكن أن نكتشف في كتب السير والتراجم القليل من الحالات الفردية.

ومن بين تلك الأمثلة، الإشارة إلى "صفاليق" حفيدة "محمود يالافاتش"، من الفترة المبكرة لحكم أسرة يوان. وتعود أصول الرجل إلى خوارزم، وكان من أوائل المسلمين الذين خدموا المغول، وكذلك خدمهم أبناؤه، بمن فيهم علي بيغ، والد صفاليق. على أن حفيدته كانت واحدة من الحالات القليلة للمسلمات المعروفات الهوية في تلك الفترة، نظرا لسلوكها النموذجي. يشير كاتب سيرتها الصيني إلى أنها بالإضافة إلى كونها امرأة ذات ذكاء وقدرات استثنائية لعبت أيضا دورا حيويا في مساعدة زوجها، تيمور بوقا في القيام بواجباته كموظف في خدمة أسرة يوان المغولية. وبعد وفاة زوجها المبكرة، استطاعت صفاليق أن تربي أبناءها وحدها، في ظروف شديدة الصعوبة، رافضة عروض الإحسان، ولم تتزوج بعده. وقد كان لها أربعة أبناء ذكور (لا يوجد ذكر لبنات) خدموا

جميعا كموظفين في عهد أسرة يوان. وبعد وفاتها أقام لها الموظفون الصينيون المحليون لوحة تكريما لذكراها، وتكريمـا لوفائهـا لزوجها (Rachewiltz 1993).

احتل رفض صفاليق الزواج بعد رحيل زوجها جانبا ملحوظا في هذه السيرة. فبوصفها ابنة أسرة مسـلمة بـارزة تولـت مواقع سلطة ونفوذ في الصين ووسط آسيا (ينسب إلى عمها مسعود بيغ إنشاء مدرسة كبيرة في بخارى في سبعينات القرن الثالـث عشر) لابد أنها قد نشأت في أسرة مسلمة تقليدية. ونظرا لأن زواج الأرملة ليس مستهجنا في معظم المجتمعات الإسلامية التقليدية، فليس من المعروف ما إذا كان قرارها بعدم الزواج جاء عن رغبة منها في الحفاظ على القيم التقليدية للمجتمع الصيني الذي عاشت فيه، أم صدر عن رغبة شخصية. ولكن نتيجة ذلك نالت عرفانا رسميا بمسيرة حياتها وقام باحثون صينيون بتوثيقها.

هناك مثال ثان يعود إلى نفس الفترة الزمنية، ونقصد به آ- لو (أرقون؟) والدة ماي-شو-دينغ (مجد الدين؟) الـذي كـان موظفا مسلما في عهد المغول. وقد مات أبوه آ-هي-ما (أحمد) في الثانية والثلاثين من عمره وكان ماي-شو-دينغ لا يزال صغيرا. وتنسب سيرته فضل تنشئته ونجاحه بعد ذلك كموظف رسمي إلى والدته. فقد استطاعت، وفقا لهذا المصدر، أن تنشئه علـى مثـل "الإخلاص في العمل، والالتزام الصارم، ومعاملة الناس بالإحسان." ونظرا لأن هذه العبارة وردت بين علامـات تنصـيص فـي الأصل الصيني، ونظرا لأن علامات الترقيم ليست واحدة في كل اللغات، وبالرغم من أن المثل الواردة فيها صينية صـرفة، إلا أن كاتب السيرة الصيني المسلم ربما يكون قد أشار هنا إلى نص فارسي أو عربي لأحد الأحاديث الشريفة. وتضيف هذه السيرة بعـد ذلك أن تلك السيدة عاشت حتى بلغت الثمانين وأنعم عليها بلقب شرفي بعد وفاتها (Bai Shouyi 1985).

مثال أخير نجده في الفترة المبكرة من عهد أسرة مينغ، وهو سيرة حياة دينغ يوئي (١٣٢٠؟-١٣٥٠؟). وقد تم تكريم هذه السيدة بوضع سيرتها أولا في قسم عن "النساء النموذجيات" في التاريخ الرسمى لأسرة مينـغ (Tang 1985-91, 7691). وكـان أول من كتب عن مجموعة من النساء النموذجيات هو ليو زيانغ (٧٩–٨ ق.م.) ووثق فيها لنساء كانت حيواتهن (ووفيـاتهن فـي العادة) تحمل قيما كونفوشية تقليدية. ومن المثل شائعة التوثيق في هذه السير بر الأبناء، ورفض الأرملة للزواج، وجهـود النسـاء لصيانة عفتهن وشرف أسرهن بالانتحار لتحاشي احتمال الاغتصاب.

وبالرغم من أن دينغ كانت تتمتع بقدرات فكرية هائلة، فإن الاحتمال الأكبر أن سيرتها كرمت بإيرادها في تلك المجموعة بسبب قيادتها لمجموعة من النساء للقيام بانتحار جماعي ردا على هجوم من حفنة من قطاع الطرق. ووفقا لما جاء فـي السـيرة، عندما كان قطاع الطرق يقتربون من المدينة، قامت دينغ التي كانت تحمل طفلة على ذراعها، بقيادة تسع نساء أخريات إلى لجة من الماء بغرض الغرق. وتذكر السيرة أن آخر كلمات لفظتها عند وفاتها هي "أنا من أسرة عريقة في العلم، فكيف لي أن أسمح لنفسي بأن أتعرض للانتهاك من قطاع طرق." وبفضل هذا التصرف فقط، خلدت ذكراها واستطعنا أن نعرف بعض الأشياء عن الجوانـب الأخرى لحياة هذه المرأة المسلمة. وبالرغم من عدم ذكر اسم أمها أو أخواتها، فقد عرفنا أن أسرتها كانت في الأصـل مـن آسـيا الوسطى وأن اسم أبيها زهي-ما- لو- دينغ (جمال الدين). وقد أظهرت ذكاء استثنائيا منذ طفولتها فكان يسمح لها بحضور الدروس مع أخيها، فاكتسبت بذلك فهما عميقا للكلاسيكيات الصينية، وكذلك فهمت "المبادئ الأصلية للاستقامة." وكانت تحظى باحترام شديد لشخصها ولصفاتها العقلية المثالية، كما درست على يديها مجموعة من النساء.

ويذكر لدينغ يوئي أيضا أنها علمت أخاها الأصغر، دينغ هينيان (١٣٣٥-١٤٢٤م)، وقد أصبح فيما بعد عالما شهيرا مـن علماء تلك الفترة، حيث تمكن في البداية من الكلاسيكيات الكونفوشية، ثم أصبح شاعرا مفوها ومن أتباع البوذية. وتقدم لنا سـيرته لمحة رائعة عن الطبيعة الدافقة للهوية والثقافة والممارسات الدينية بين المسلمين في الصين في ذلك الوقت. ويذكره علماء الصـين الهان ويشيرون إليه بـ"الهمجي" الذي "تحضر" عندما اكتسب بمهارة كل جوانب اللغة والثقافة الصينيتين. وقد ولد في أسرة مسلمة كثيرة العدد وعالية المقام، ثم اتبع تدريجيا طائفة واسعة من الممارسات الصينية التقليدية، حتى أنه بلغ، في سنة ١٣٧٩م، حد العودة إلى مسقط رأسه ووتشانغ (ووهان الحالية في وسط الصين)، ليتعرف على موضع دفن أمه الذي لم يكن يحمل أية علامة، وذلك أن والدته كانت قد دفنت حسب التقاليد الإسلامية، فصمم على استخراج رفاتها ووضعها في تابوت مناسب، وإعادة دفنها ووضع لوحة على قبرها، وتقديم أضاحي اللحم والنبيذ لها. وتشي تصرفاته هذه بجهد واع للتنكر لدينه الذي ولد عليه وقبول العـادات الصـينية التقليدية. ومع ذلك، فبعد ٤٥ سنة، ومع اقتراب ساعته، قام الرجل بإعداد قبر لنفسه على سنة المسلمين في مدافنهم في هـانغزهو.

ومن منطلق تلك الفترة التي شهدت التفاعل والمواجهة الحيوية على المستويين الثقافي والديني، تكشف هـذه السـير عـن بعـض التعقيدات والتحديات الصعبة التي تواجه الباحثات والباحثين المتخصصين الذين يسعون إلى فهم طبيعة حياة نساء المسلمين ورجالهم الذين عاشوا في الصين في تلك الفترة.

ويوجد عدد قليل للغاية من الدارسات والدارسين في جميع أنحاء العالم ممن يركزون أبحاثهم على الفترة المبكرة للإسـلام في الصين، وحسب علمي لا يوجد تركيز على دراسة النساء في تلك الفترة. وعلى الرغم من أن سير الرجال المسلمين فـي تلـك الفترة حظيت بتوثيق جيد على أيدي الدارسين الصينيين، وأشار إليها عرضا مؤرخو العصور الوسطى العرب والفرس، فليس هناك من جمع منظم لسير النساء. وفي حالة دينغ يوئي وأخيها، ذكرت المصادر الصينية بوضوح أنه كان مسلما، ولكنها وصـفتها مـع ذلك في غموض بأنها من أصول وسط آسيوية.

إن تلك الأمثلة القليلة تترك الباب مفتوحا أمام إمكانية القيام بأبحاث أكثر فاعلية في المستقبل، ولكنها توضح فـي الوقـت نفسه الصعوبات التي ستواجهها الباحثات والباحثون في محاولة العثور على نساء مسلمات في مصادر التاريخ المبكر للإسلام فـي الصين. وتتمثل إحدى السبل المتاحة لذلك في شواهد قبور المسلمين التي بقيت في مقابرهم في شتى أنحاء الصين.

وقد نقشت تلك الشواهد في العادة بلغتين (الصينية والعربية أو الفارسية)، واشتملت في العادة على نقوش إسلامية تقليديـة أيضا. وبالإضافة إلى تحديد هوية المتوفى باعتباره مسلما، تحتوي شواهد القبور في الصين عادة على أسماء الأقارب المباشـرين للمتوفى، بمن فيهم نساء الأسرة مثل الأم والبنات والحفيدات.

المراجع

Bai Shouyi (ed.), *Records of notable Hui. The Yuan period* [in Chinese], Yinchuan 1985.

S. E. Cahill, “Our women are acting like foreigners’ wives!” Western influences on Tang dynasty women’s fashion, in V. Steele and J. S. Major, *China chic. East meets West*, New Haven, Conn. 1999.

Y. Chen, *Western and Central Asians in China under the Mongols. Their transformation into China*, Los Angeles 1966.

R. E. Dunn, *The adventures of Ibn Battuta. A Muslim traveller of the fourteenth century*, London 1986.

E. L. Farmer, *Zhu Yuanzhang and early Ming legislation. The reordering of Chinese society following the era of Mongol rule*, Leiden 1995.

L. C. Goodrich (ed.), *Dictionary of Ming biography*, 1368–1644, New York 1976.

D. D. Leslie, *Islam in traditional China. A short history to 1800*, Canberra 1986.

I. de Rachewiltz et al. (eds.), *In the service of the Khan. Eminent personalities of the early Mongol-Yüan period*, Wiesbaden 1993.

Tang Gang, *History of the Ming dynasty* [in Chinese], Shanghai 1985–91.

جاكلين آرميخو- حسين (Jacqueline Armijo-Hussein)

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

الهند في عهد المغول
من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر

التأريخ حتى الآن

كاريكاتير الحريم. لا يزال التيار السائد في كتابة تاريخ المغول حتى يومنا هذا مرتبطا، بشكل تقليدي، بالأسس السياسية والاقتصادية لسلطة المغول. أما قضايا التاريخ الاجتماعي والثقافي، ناهيك عن قضايا النساء وعلاقات الجندر، فلم تجد لها بعد مكانا في تلك الكتابة. ومن عجب أننا، بالرغم من عدم وجود دراسة مستفيضة لتفاصيل التنظيم الداخلي للمنزل والشؤون الأسرية في عهد المغول، نعيش مع كاريكاتير مقبول على نطاق واسع لصورة حريم غامض غير متغير وخيالي، ومن المفترض أن تلك الصورة تمثل مجموع الحياة الخاصة في عهد المغول من بداية هذا التكوين الإمبراطوري الرائع إلى نهايته (Lal 1988, Findly 1993, Nath 1994).

فلنتوقف أمام عبارة واحدة وردت عن الحريم في مجلد عن الهند في عهد المغول (Mughal India) الصادر ضمن السلسلة القيمة *تاريخ كمبريدج الجديد عن الهند (New Cambridge History of India)*: "كان الحريم، في الحالة المثلى، يوفر مستراحا وترويحا للرجل من النبلاء وأقربائه المقربين من الرجال – استراحة مع التنعم والجمال، ونظام تم تصميمه لإنعاش رجال الأسرة" (Richards 1993, 62). أو فلنتأمل وصف ر. ناث للحريم في كتاب عن *الحياة الخاصة للمغول الهند* (R. Nath, *Private Life of the Mughals*, 1994) لنلاحظ كيف تم إفراغ وصف "الحياة الخاصة" لجهانغير من أي معنى للحياة الاجتماعية، حيث تم وصف إمبراطور المغول هذا بأنه "شخص حسي منغمس في الخمر والنساء،" وأنه "وفقا للتقدير الشائع كان لديه نحو ٣٠٠ شابة جميلة ارتبطن بمخدعه، وهو رقم لا يمكن استيعابه في العصر الحديث، مما يثبت انفلاته المفرط في الجنس وانغماسه الحاد في الحريم" (Nath 1994, 13, 15, 17).

إن هذه الصورة التي وصلتنا عن الحيز الأنثوي الجنسي المعزول، والقائمة على مبدأ المتعة الفجة لإشباع حاجات الجسد، والتي يفترض أنها كانت تنظم الحياة اليومية لأبناء الإمبراطورية رجالا ونساء، كانت من القوة بحيث أعمت أعين المؤرخين عن كثافة وتنوع الحياة المنزلية كما تعكسها الوثائق المعاصرة. إن الصورة التي وصلتنا عن حريم المغول وجوهرها المتعة وحدها وبشكل غير متغير، هي مدخل مناسب لهذه المداخلة.

المصادر. عندما نفكر في أسباب التركيز الخاص الذي حظيت به كتابة تاريخ المغول مؤخرا، عادة ما تثار مسألة عدم كفاية المصادر، بوصفها قضية حاسمة. فعندما بدأت بحثي عن التاريخ المبكر للحياة المنزلية للمغول قال لي أحد رواد مؤرخي الهند في عصر المغول: "كيف لك أن تكتبي تاريخا لحياة المغول المنزلية؟ فليس هناك مصادر لها." وبالرغم من هذا التحذير الأكاديمي، فمن الممكن كتابة تواريخ بديلة، بل وتجب كتابتها. وآمل أن يكون ذلك من النقاط التي ترسخها هذه الدراسة.

إن المشكلة ليست مشكلة مصادر على الإطلاق، ولكنها مشكلة سياسات كتابة التاريخ. فالمصادر متوفرة لأشكال مختلفة تماما من التواريخ، طالما استطعنا أن نطرح الأسئلة المتعلقة بها. وأقترح عددا من الطرق التي يمكن من خلالها الخروج بتاريخ آخر، أي تاريخ معني بقضايا الجندر وعلاقات القوى بين الجنسين، أو تاريخ يتميز بوعي سياسي أكبر بالذات، بحيث لا تمكن تنحيته جانبا باعتباره "تكميليا". مثل هذا التناول سوف يعيد بالضرورة فتح قضايا أخرى ذات أهمية محورية بالنسبة لتاريخ المغول (Lal 2003, book in progress).

التأريخ في ما بعد الكولونيالية. تضرب كتابة تاريخ المغول بجذورها في تقاليد الكتابة عن القوة العسكرية والسياسية، والتي تتمثل في حالتنا هذه بظهور إمبراطورية المغول وسقوطها. فقد افتتن الحكام (والكتاب) الاستعماريون البريطانيون بالمغول العظام الذين رأوا فيهم أسلافهم المباشرين. وقد واصل التأريخ الهندي ما بعد الكولونيالي انبهاره بإنجازات المغول، ورأى فيه الدليل على عظمة الهند التاريخية وتطورها المستقل بل وحتى علمانيتها. لكل تلك الأسباب، استمر مؤرخو المغول المتبعون للتيار

السائد على الاهتمام بالأسس السياسية الإدارية المؤسسية والاقتصادية للسلطة الإمبراطورية (Sarkar 1932-50, Ali 1966, Qureshi 1973, Richards 1975, Chandra 1979, Alam 1986). وجنبا إلى جنب تلك الدراسات نجد أيضا الدراسات التي ركزت على الظروف الزراعية والتحولات الاقتصادية والعلاقات التجارية وما صاحبها من صراعات طبقية (Moreland 1929, Habib 1963, Hasan 1973). وكان هناك الكثير من الكتابات في مجال ما يمكن أن نسميه التاريخ الاقتصادي الاجتماعي، في سياق كل من العلاقات الزراعية والتجارة وشبكات التبادل التجاري (Raychaudhuri 1962, Pearson 1976, Das Gupta 1979, Arsaratnam 1986).

وإلى جانب دراسة بلاط المغول بشكل وثيق ومفصل من الجوانب العسكرية-السياسية والإدارية والدخل العام والشؤون الزراعية، تم دراسة هذا البلاط أيضا على نحو انتقائي بوصفه موقعا لسياسات الفرق والأحزاب. ونستطيع أن نميز ملمحين مشتركين في معظم كتب التاريخ التي كتبت عن بلاط المغول والمؤسسات "السياسية" (الإمبراطور والحروب والآلة الإدارية العسكرية). أولا، إن الفرضية التي تقوم عليها تلك الدراسات هي أن هذه المؤسسات كانت مقارا قاصرة على شؤون السياسات العليا. وثانيا، أن تلك الدراسات تظهر هذه المواقع المؤسسية باعتبارها تامة التطور منذ مولدها، وثابتة وغير معقدة في تركيبتها. وكل ما يلحظه المرء من تغير يقتصر على الأفراد والفرق وربما الموقع المادي لها. وتبدأ العديد من تلك المصادر بالإمبراطور "أكبر"، وهو ثالث الأباطرة، وكان بالفعل عظيم السلطان والقوة، وفي فترة كانت مؤسسات المغول العظام قد شهدت استقرارا تاما. إن هذا التصوير لعظمة المغول، في شكل إمبراطورية هائلة تامة التكوين، وتقديمها ككيان لا يتغير بمرور الزمن لا يكاد يذكر شيئا عن تكون المؤسسات وطابعها الذي تغير مع الزمن. ونجد قريبا من هذا النوع من التاريخ، تاريخا آخر للمغول قدم فيه الدارسون جهدا متناسقا لدراسة تطور الثقافة السياسية التي نشأت حول أشكال طقوس الملكية والإنجازات الأدبية والفن والروعة المعمارية. وقد نستطيع أن نقع في تلك الكتابات على كم من الاحتفالات المرتبطة بالسياسة، وبمفاهيم الزيجات التي تستهدف في المقام الأول الرفعة السياسية أو التحالف والتآزر (Roychoudbury 1941, 1951, Sharma 1962, Rizvi 1975, Richards, 1978, Ziegler 1978, Brand and Lowry 1985, 1985-6).

التاريخ الاجتماعي. ماذا الذي حدث لتاريخ الحياة الاجتماعية للمغول في هذا السياق؟ لم يكن هناك سوى القليل مما استطاع المؤرخون قوله حول الظروف الاجتماعية والعلاقات الثقافية، ناهيك عن قضايا الجندر. ولنا أن نضيف هنا أن ذلك يمثل اختلافا ملحوظا عن الأساليب التي تناول بها الدارسون تاريخ الهند في الفترة الاستعمارية وما بعد الاستعمار (Sangari and Vaid 1989, Chatterjee 1993, Sinha 1995). إن دراسة العلاقات بين الجنسين في البلاط المغولي، وإعادة النظر في الأوساط السياسية والاجتماعية والثقافية في ضوء أسئلة جديدة قد يطرحها المرء حول الحياة اليومية والعلاقات الاجتماعية والفكر الخاص بالأوضاع المنزلية، أو طبيعة الأسرة المغولية (إن أردنا تناول مثال أصغر وأكثر دقة)، لم تبدأ إلا مؤخرا (Lal book in progress).

يأخذ تاريخ المغول الاجتماعي، في صورته التي بين أيدينا، شكلين رئيسيين. أولهما مقولة تندرج تحت العنوان الفضفاض: "الظروف الاجتماعية وحياة الناس"، ولكنه يزيد قليلا عن السرد الصحفي لأدوات الاستخدام اليومي والاحتفالات والتسلية، ويحتوي على أمر يطلق عليه "وضع النساء" و"تعليم النساء". ويتم وصف كل تلك الأمور بشكل تعميمي، وبعبارات تستند إلى الحدس العادي، فتقدم للقارئ تاريخا يمكن أن ينطبق على كل العصور. ولا يسع المرء إلا أن يلحظ عدم الالتزام بالمنهج التاريخي في المجموعات من هذا النوع (Chopra 1963, Srivastava 1964, Majumdar 1974). ففي مثل تلك المؤلفات العامة، وكذلك في الكتب التي تتناول حريم المغول، لا يجد المرء إلا القليل مما يشير إلى أن نساء البلاط كن عاملا حاسما في تكوين عالم المغول، إلا بالمعنى الأضيق المتمثل في أن النساء ساعدن في تكاثر عدد المغول.

أما الاتجاه الآخر في التاريخ الاجتماعى للمغول، فأفضل ما يوصف به هو أنه ينتمى إلى كتابات سير النساء الأسمى والأحق بالذكر. حيث تركز الدراسات التاريخية على ما ظهرت عليه نساء الإمبراطورية وما تمتعن به من سلطان. وبما أن تلك الكتابات قد اعتبرت كافية في موضوعها (النساء)، فلم تكن هناك إلا محاولات قليلة لتحدي الفرضيات والمسلمات القديمة حول أنشطة وعلاقات وسمات المغول نساء ورجال. وهكذا، فبالرغم من أن تلك الدراسات فتحت الباب لدراسة مجال طال إهماله، إلا

أنها استبعدت في الوقت نفسه إمكانية التدقيق أو حتى طرح أسئلة جديدة فيما يتعلق بالحدود المقبولة الخاصة بقضايا الأسرة والمنزل، والحيزين العام والخاص، وعلاقات القوى بين الجنسين، والسلطة السياسية (Misra 1967, Nath 1990, Findly 1993).

يقدم كتاب ريخا ميسرا المبكر (Rekha Misra, *Women in Mughal India*, 1967) دراسة عن نساء الأرستقراطية المغولية مع تناول فترات حكم المغول العظام، حيث يعرض تفاصيل عن أنشطتهن السياسية والتجارية، وتعليمهن ومواهبهن الفنية، وإقامتهن المنشآت وإشرافهن عليها، وأعمالهن الخيرية، ونظام الزيجات، وغيرها. وقد كتبت ريخا ميسرا عن النساء كما ظهرن في الوثائق الإمبراطورية وفي روايات الرحالة الأوربيين. وقدمت الكاتبة دراستها في شكل صور من سير حياة نساء الأسرة المالكة، فانتهى بها الأمر بطبيعة الحال إلى استنساخ المصادر التي اعتمدت عليها. وبعد ذلك بثلاثة وعشرين عامًا كان هذا الاتجاه لا يزال هو السائد في الكتابات عن نساء المغول. ففي عام ١٩٩٠، استمرت رينوكا ناث (Renuka Nath) على خط كتابة سير وتراجم نساء النخبة، مع مجرد إضافة بعض الشخصيات إلى القائمة التي قدمتها ريخا ميسرا من قبل. ونجد أن عنوان كتابها (*Notable Mughal and Hindu Women in the 16th and 17th Centuries*) يكشف عن محتواه بوضوح. وفي سنة ١٩٩٣، وهي نفس السنة التي صدر فيها كتاب ليزلي بيرس (Leslie Peirce) الرائع عن الحريم الإمبراطوري في العصر العثماني، نشرت إليسون بانكس فيندلي (Ellison Banks Findly) سيرة أخرى على نسق سابقاتها من كاتبات السير. وكان موضوعها نور جهان، "إمبراطورة الهند المغولية" كما تسميها فيندلي. والمثير للدهشة في هذا الأمر، أن بعض تلك الأعمال صدرت في تسعينات القرن العشرين، في وقت شهد احتدام الجدل حول التأريخ النسوي والدور الفاعل لنساء النخبة والعامة على حد سواء.

وأكثر كتابات التاريخ الاجتماعي هذه فائدة، هي تلك التي استهدفت إحياء النساء، من خلال وصف سيرتهن في الأساس. بيد أنه يبدو أن كتب التاريخ تلك تعيش، بوجه عام، في مجال منفصل، حيث تصبح في أفضل الأحوال مصادر تؤكد النساء كتابعات، على سبيل القول: لقد ركضت النساء أيضًا (أو في قول أكثر سوءا: كانت توجد نساء أيضا). ويبدو أن العديد من هؤلاء المؤرخين كانوا على اعتقاد، وهم يعملون، بأن تواريخ النساء ليست عنصرا من العناصر المكونة للمجال الأشمل الذي يضم تاريخ مغول الهند.

كانت هناك استثناءات مهمة بالطبع (Raychaudhuri 1953, 1969). حيث نجد أن كتاب ستيفن بليك (Stephen Blake, 1993) الذي صدر حديثا حول عاصمة الإمبراطورية المغولية "شاه جهان آباد" من عام ١٦٣٩ إلى ١٧٣٩م، تناول فيه بوضوح بنية الأسرة الإمبراطورية، حيث أوضح أن الدولة المغولية كانت ذات بناء أبوي– بيروقراطيي، ويتمتع الإمبراطور وأسرته فيه بأهمية طاغية. وقد قبل مؤرخون مثل جون ريتشاردز (John Richards) وبرتون ستاين (Burton Stein)، ونوبورو كاراشيما (Noboru Karashima) وغيورغ بيركمر (Georg Berkemer) الصورة التى قدمها بليك، مع إدخال تعديلات طفيفة عليها (Kulke 1997). وتثبت دراسات هؤلاء الباحثين أن النظام الملكي المغولي كان قائما على شخص الحاكم، معتمدا على الأسرة وعلى شخصية الإمبراطور، وعلى الخدمة لشخصه (Richards 1984). وقد سارت روزاليند أوهانلون (Rosalind O'Hanlon) مؤخرًا على هذا الخط البحثي عندما درست بنية الإمبراطورية الذكورية في عهد الإمبراطور "أكبر"، حيث كان ذلك جزءا مهملا في النظر إلى استراتيجية الحكم في عهد ثالث أباطرة المغول، فلفتت بذلك الانتباه إلى بعد مهم، وهو بعد الجندر وعلاقات القوى بين الجنسين في دراسة السياسات والهوية الإمبراطورية (O'Hanlon unpublished).

على أن هذا الاهتمام المحمود بالصور المتغيرة للسلطة، وبالتأسيس المقصود "للجاذبية الشخصية" التي تتمتع بها الإمبراطورية، وما يتعلق بذلك من تفاصيل ترتيبات المكان، وشؤون الزواج، وقواعد التعامل مع الجسد، لا تزال كلها متمحورة بشكل مكثف حول الإمبراطور. وبالرغم من افتراض كل من بليك وأوهانلون أن العائلة الإمبراطورية كانت المجال المحوري الذي يتم تبعا لنسقه بناء صورة بقية المجالات في الإمبراطورية، إلا أنه لم يول أى منهما كثير اهتمام بأنشطة وعلاقات – أو حتى هوية – بقية ساكني عالم المنزل. وهكذا، لا نجد تناولا لكيفية تبني قاطني "الغرف الداخلية" للمعايير والقيم المفروضة، وتفاوضهم حولها، ولا لكيفية تعديلها أثناء عملية التفاوض. حتى الملك نفسه يظهر في تلك الكتابات باعتباره فئة مجردة من البشر، وتم تشكيله في ضوء النصوص الأخلاقية الموروثة. وعندما يتم تقديم صورة الإمبراطور على هذا النسق فليس من المستغرب ألا تشتمل الدراسة

على أعضاء العالم المنزلي المغولي، غير أولئك الظاهرين للعيان، والذين كافحوا لتشكيل أنفسهم، وساهموا بلا شك في ظهور مواقف وقيم وسلوكيات جديدة.

إن الكثير من كتب التاريخ التي كتبت في هذا السياق صورت هذا التاريخ كما لو كان مجرد ارهاصة للهند "الحديثة". فقد شكلتها أسئلة التكوين الإمبراطوري في علاقته بالتاريخ الكولونيالي وما بعد الكولونيالي. وقد ركز مؤرخو المغول على موضوعات كبيرة من قبيل قيام وسقوط الإمبراطورية المغولية (مفترضين أن سقوطها كان بداية الحكم الاستعماري البريطاني وبداية الهند "الحديثة"؟)، والتجارة مع أقطار بعيدة (أي إمكانات التطور الرأسمالي في الهند المغولية)، والنظام الإداري للمغول، و"السياسة الدينية" في عهود مختلف حكام المغول (ألم تكن الهند المغولية علمانية؟).

تأريخ بديل

كيف للمرء إذن أن يكتب تاريخا بديلا للمغول؟ لقد قيل كما أشرت سابقا أن مسألة عدم كتابة تاريخ بديل ترجع جزئيا إلى عدم ملاءمة المصادر المتاحة. بيد أن تعبير "عدم ملاءمة" يحتاج منا إلى بعض التفصيل. هل بلغت المصادر من الندرة حدا لا يسمح لنا حتى بإثارة بعض أنواع الأسئلة الجديد؟ هناك أيضا تساؤلات يجب أن نطرحها حول فرضية "عدم الملاءمة" هذه. على سبيل المثال، كيف غدت أهم المصادر المغولية متاحة لنا؟ بعبارة أخرى، ماذا يحدث لمحتواها وسياقها أثناء عملية الجمع والنشر والترجمة؟ فهذه العمليات تؤثر بلا شك في أسلوب أرشفة المصدر (أي جعله مصدرا بحثيا) وفي كيفية قراءة هذا المصدر أو ذاك (Lal 2003).

ولكن الأهم من ذلك هو حاجتنا إلى طرح أنواع مختلفة من الأسئلة، ومحاولة دراسة تاريخ المغول في أطر مختلفة عن تلك المحدودة في الأسس السياسية والمؤسسية والعسكرية والزراعية للفترة المبكرة من نظم الحكم الحديثة. ومن المجالات التي تحتاج إلى اهتمام خاص بالطبع هو مجال العلاقات الأسرية والحياة الشخصية والشؤون المنزلية والواجبات الإنجابية. ومن شأن مثل تلك الدراسات بالقطع أن تفتح أعيننا على تنوع الظروف وأساليب النظر إلى العالم وأشكال النضال والطموحات التي تشكل مختلف فترات التاريخ، بل وكل فترة من فتراته على حدة. على أن نقطة واحدة يجب أن تظل دائمًا ماثلة في الأذهان أثناء قيامنا بمثل تلك الدراسات، وهي أن تاريخ المغول لا يمكن النظر إليه على أنه مجرد إرهاصة للحكم البريطاني للهند، أو على أنه شكل باهت (أو أقل تطورا) للمؤسسات والممارسات الحديثة.

المصادر المعتادة. فلنبدأ بالنظر في الوثائق التي تكون الأرشيف المألوف لأوائل الملوك المغول. فنجد بالنسبة للملك بابر (١٤٨٧-١٥٣٠م) أن أكثر مصادر تاريخه شيوعا بين الدارسين هي كل من: سيرته الذاتية *البابرنامه* (Thackston 1993, 1996, A. Beveridge 1997) وكتاب *تاريخي رشيدي* لمحمد حيدر دوغلات (Ross and Elias 1895)، وهو تاريخ كتبه أحد أقربائه عام ١٥٤٥-١٥٤٦م.

أما بالنسبة لتاريخ الملك همايون (١٥٠٨-١٥٥٦م)، فإن كتب التاريخ التالية هي الأكثر استخداما: كتاب *قانوني همايوني*، والمسمى أيضا *همايون-نامه*، وقد كتب سنة ١٥٣٤م تحت رعاية همايون وكتبه أحد موظفيه، وهو خواندمير (BM, Add. 30.774, Elliot and Dowson 1867-7, Prasad 1939, Hosain 1940). وخواندمير هو حفيد المؤرخ الشهير ميرخواند مؤلف كتاب *روضة الصفا*. إن مذكرات خواندمير، كما يذكر هو نفسه، هي رواية شاهد عيان على قوانين وأوامر عهد همايون، مصحوبة بوصف لاحتفالات البلاط، وللمنشآت التي أقامها البادشاه. أما الكتاب الآخر فهو *تذكرة الواقعات* (والمسمى أيضا *همايون شاهي* و*تاريخي همايون*) وقد وضعه جوهر أفتابشي سنة ١٥٨٧م الذي كان يعمل حامل أباريق همايون (Stewart 1832, 1971). إن هذا المصدر المباشر والصريح والمعاصر للملك، والذي كتبه خادم، كان أحد أهم مصادر إعادة صياغة صورة حياة وعصر ثاني حكام المغول، وذلك بالرغم من أنه لم يتم تناوله واستكشافه بالشكل المناسب من عدة أوجه.

يلي ذلك في مجموعة المصادر كتاب *تذكرة همايون وأكبر* من تأليف بايزيد بيات، والذي انتهى من وضعه ما بين عامي ١٥٩٠-١٥٩١م (H. Beveridge 1898, Saxena 1925–6, 1930, Hosain 1940). وهو كتاب يؤرخ لعهد كل من همايون وأكبر، من سنة ١٥٤٢ حتى سنة ١٥٩١م. وكان الكاتب من مواليد تبريز، وانضم في فترة لاحقة إلى جيش همايون. وتعود

السيرتان الأخيرتان إلى وقت جمع المواد من أجل كتابة تاريخ رسمي في عهد الملك أكبر. وفي هذا السياق ألفت عمة الإمبراطور غولبدان بانو بيغوم كتابها التاريخي *أحوالي همايون بادشاه*، والذي سأفرد له مساحة أكبر لاحقا (BL) Or. 166, A. Beveridge 1892, 1902, 1994).

كان الملك أكبر هو أول من أمر بكتابة تاريخ رسمي للبلاط المغولي. وهنالك كتابان يعتبران من أهم المصادر التاريخية التي كتبت عن فترة حكمه، وهما كتاب *أكبرنامه* (الذي تم الانتهاء منه في عام ١٥٩٦م) الذي يؤرخ لحياة الملك أكبر وزمانه، وكذلك كتاب *أعيني أكبري* الذي يضاهيه أهمية من حيث طبيعته الرسمية وحجمه الكبير (وهو تقرير إداري وإحصائي عن حكومة أكبر بكل فروعها)، وقد كتبه صديق الإمبراطور المقرب ووزيره أبو الفضل علاّمي (Maulawi 1873-86, H. Beveridge 1993, Blochmann 1872-7, 1977, Jarrett, 1977)٠ وإلى جانب كتب التاريخ الإمبراطوري، يعتبر كتاب *منتخب التواريخ* لعبد القادر بداعوني، وكتاب *طبقاتي أكبري* لنظام الدين أحمد، والذي كتبه رجل آخر من رجال بلاط الملك أكبر، من المصادر شديدة الأهمية (Ranking et al. 1986).

ومن سمات كتابة التاريخ المغولي التي نجدها حتى اليوم هي المكانة الرفيعة التي يتم إضفاؤها على بعض المصادر، كما أن اختيار الدارسين والدارسات لبعض المصادر واتخاذها كمصادر أساسية ومحورية يؤثر بدوره على كيفية كتابتهم للتاريخ. حيث نجد أن المؤرخين، باعتمادهم الشديد على نصوص مثل *أكبرنامه*، قد أعادوا إنتاج المصادر الأولية، عادة دون نظرة نقدية، وبالتالي كرروا التقييم الذي قام به من سبقوهم بشأن الإمبراطورية والعلاقات الإمبراطورية. وهكذا أدى وجود محور معين ترتكز عليه كتابة تاريخ المغول إلى تفضيل بعض أنواع المصادر، فأدت طبيعة هذه المصادر المميزة بدورها إلى ترسيخ بعض أنواع الكتابة التاريخية دون غيرها.

وعلينا أن نتساءل: لماذا يستولي كتابا *أكبرنامه* و*أعيني أكبري* على انتباه المؤرخين عند إعادة صياغة تاريخ الملك أكبر؟ ولماذا لا يحتل في أذهاننا بنفس القدر كتاب *تاريخي خاندانى تيمورية*، وهو كتاب غير مكتمل ومجهول المؤلف (والذي تم تأليفه في بدايات حكم أكبر، وهو تاريخ تيمور وخلفائه من المغول حتى العام الثاني والعشرين من حكم أكبر)، أو كتاب *هفت إقليم* (وهو عمل متقن متعلق بمدينة "أغرا"، وضعه كاتب مستقل غير مرتبط بالبلاط المغولي سنة ١٥٩٨م)، وذلك على سبيل المثال (Khuda Baksh 1920, Marshall 1967)؟ ويتضمن الرد جزئيا أن كتابي *أكبرنامه* و*أعيني أكبري* قد لفتا الانتباه لما يتمتعان به من "موضوعية" و"دقة" تاريخية، ولكن ربما يكون السبب الأكبر هو أنهما يمثلان المجموعة الرسمية التي تتناول بشكل مباشر الشؤون الإدارية السياسية (Mukhia 1976, Qureshi 1978, 1987). أما الحوليات الأخرى، فلا تنهض بنفسها على هذا النحو، بل تعتمد على هذه الوثائق الموثوق بها. والكثير من النصوص التي سبق ذكرها معروف، ولكن قلما يتم استخدامها. ولا شك أن العديد من أبعاد التاريخ المغولي المختلفة يمكن استكشافها بشكل أعمق من خلال دراسة مجال أوسع من المصادر المعروفة، ولكنها تلقى كل صنوف الإهمال (Subrahmanyam 1992).

مصادر أخرى. الواقع أنه، بعيدا عن النصوص "الصغرى" المذكورة سابقا، توجد أنواع أخرى من المصادر والأعمال الوصفية التي تستحق دراستها عن قرب. ومن بين تلك الأعمال هناك العديد من المجلدات التي تحوي حكايات الرحالة الأوربيين بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، وهي مصدر أساسي للمعلومات بالنسبة لمؤرخي الهند المغولية، حيث تتضمن تفاصيل غير معتادة وقيمة حول العديد من جوانب الحياة الاجتماعية المغولية وتراتبها، كما أن لها أهمية خاصة بما تقدمه من وصف للرؤى والتحديات الاجتماعية على نحو مختلف عما تقدمه الحوليات الإمبراطورية. الأمر الواضح للعيان في الكتابات الأوربية هو وضعها لإطار معرفي ومرجعي للحياة المنزلية والسلوك الاجتماعي، وكذلك تناقضها واختلافها الشديد في تفسير تلك الأمور (Lal book in progress). وحتى في حالة بعض الكتاب المتأخرين (خاصة فرانشيسكو بيلسيرت من أنتويرب ١٦١٨-١٦٢٥م، وفرانسوا بيرنييه الطبيب الفرنسي الذي عاش في الفترة ١٦٥٦-١٦٨٦م، ونيكولاو مانوتشي الطبيب البيطري الذي عاش في الفترة ١٦٥٣-١٧٠٨م)، والذين تتميز كتاباتهم عن الحياة المنزلية المغولية بأنها أكثر تفصيلا وغناء إلى حد بعيد عن الكتابات المبكرة، تصدمنا ملاحظة اختلاف نبرة الكتابة (Irvine 1907, Moreland and Geyl 1925, Constable 1968).

ثم هنالك الكنز العظيم المتمثل في منمنمات المغول، وكذلك منشآتهم ومواقعهم المعمارية التي ما زالت قائمة في مدن فاتحبور– سيكري وأغرا ولاهور ودلهي. وتلك أيضا ليست خافية أو غير معروفة. وقد جعل أكبر وخلفائه السير والتراجم الملكية الموجودة إلى الآن وغيرها من المصادر المهمة من كتب التاريخ والأساطير، كتبا مصورة بحيث تشكل المنمنمات جزءا مبهرا ومهما ضمن أكثر المصادر قيمة لدى المؤرخين، وهي المتناثرة حاليا في المتاحف والمكتبات حول العالم. ولكن تلك المصادر الأخرى – الممثلة في المواد البصرية، والحكايات الطريفة والشعرية الواردة على لسان النساء والخدم، والآثار والأعمال الفنية التي وصلتنا - حولتها الكتابة التاريخية الحالية إلى مصادر ثانوية، سواء لأنها تتعامل مع تلك المصادر على أنها خاصة بفرع معرفي آخر (مثل تاريخ الفن)، أو للاعتقاد بأنها تتعلق بأمور قليلة الأهمية.

ولنتوقف أمام مثال واحد منها وهو كتاب *أحوالي همايون بادشاه* لغولبدان بانو بيغوم، وما يرويه لنا عن حياة المغول الأوائل المنزلية المفعمة بالحيوية والتغير عندما كانوا يحاربون ويناضلون ويحلمون بالنمو وبالإمبراطورية، وينجحون في الحياة يوما تلو آخر. إنه كتاب مذكرات معروف، ولكن تم اعتباره هامشيا في التأريخ المغولي، بوصفه "صوتا خافتا" في الأساس – و"متلاشيا في ضجيج أوامر رجال الدولة" (Guha 1996).

وقد تمت كتابة هذه المذكرات سنة ١٥٨٧م أثناء حكم الملك أكبر، وكانت غولبدان بانو بيغوم هي ابنة بابر وأخت همايون وعمة أكبر. وقد ولدت في كابول سنة ١٥٢٣م وسافرت إلى الهند وهي في السادسة والنصف من عمرها (١٥٢٩م) بعدما قام بابر ببعض الغزوات المهمة في تلك المنطقة. كانت غولبدان بانو بيغوم شاهدة على عمليات وآليات تكوّن الإمبراطورية، ورأتها عبر مراحل مختلفة، بدءا من نشأة مملكة المغول في فتوحات بابر الأولى وحتى عظمتها التي ترسخت في عهد أكبر. وقد قامت هي بالكتابة عن كل ذلك بطلب من الملك أكبر الذي كان ابن أخيها، والذي اشتملت جهوده من أجل تدعيم ومأسسة السلطة المغولية على الأمر بكتابة تاريخ رسمي شامل وموثق لبداياتها ولفترة حكمه.

إن كتاب *أحوالي همايون بادشاه* هي مذكرات غير عادية من حيث التفاصيل التي توردها عن الحياة المنزلية للملكين المتنقلين، بابر وهمايون، وكذلك من حيث عدم التزامها بشكل الأنواع المتاحة من الكتابات والتي كانت في معظمها أعمال مديح للأباطرة. وقد نأت غولبدان بنفسها عن هذا النوع من الكتابة، لتخرج لنا مؤلفا يهتم أكثر بالأحداث "البسيطة" في حياة كل من بابر وهمايون. وتعتبر رواياتها عن الحياة اليومية لهذه الأسرة الملكية في ظروف ارتحالها قطعة نثرية فريدة، حيث تورد معلومات مكثفة عن زيجات المغول، والعلاقات بين الأهل والخلان، والنساء والأطفال، واللحظات الحاسمة التي تعكس الإطار الأبوي للعلاقات، مثل تقديم الهدايا، والاعتراف بالتحالفات التي تتم لتعزيز التضامن الأسري، وما إلى ذلك.

أضف إلى ذلك التفاصيل المبهرة التي قدمتها تلك المذكرات عن الاحتفالات والمآدب التي كانت تقيمها كبريات النساء في مختلف المناسبات، لتظهر أمامنا صورة مفقودة لحياة البلاط في معسكر شكلته البيغوم على نحو ليس له من مثيل في الحوليات المعاصرة، بل ولا حتى في تلك التى كتبت في عهد المغول المتأخرين. ونسمع في مذكرات غولبدان عن مشاعر ممنوعة، وعلاقات أسرية تراتبية، وأفعال تتناقض مع منطق السلطة الإمبراطورية، وبذلك نجد أنفسنا أمام الشخصيات التاريخية العظيمة بشحمها ولحمها، وكذلك أمام القيود والابتكار في حياتهم المنزلية.

دعوني أورد حكاية قصيرة روتها البيغوم عندما كتبت عن الأدوار والأنشطة المختلفة للنساء في الأسرة المغولية. وتتحدث تلك الحكاية عن الفترة التي كان همايون هاربا فيها بسبب تهديد الحاكم الأفغاني شرشاه. وقد زاد من صعوبة تحركات همايون عبر مختلف مناطق هندستان وآسيا الوسطى، في ذلك الوقت، صراعه على السلطة مع أبناء زوجة أبيه، وهو صراع عادة ما كان ابنا زوجة أبيه، مرزا كامران ومرزا عسكري، طرفين فيه.

ففي إحدى فترات هذا الصراع، اقترح مرزا كامران على ميرزا عسكري أن ينتزعا معا مدينة قندهار من ثالثهما، مرزا هندال. وعندما سمع همايون بما يحدث، ذهب إلى عمته (أخت بابر) خانزاده بيغوم وطلب منها أن تذهب إلى قندهار لتنصح مرزا هندال ومرزا كامران بأن يتعاضد الجميع لأن ذلك من مصلحتهم، حيث أن خطر الأوزبك والتركمان (العشائر المناوئة) كان عظيما. فسافرت خانزاده من مدينة جون إلى قندهار التي ما لبث أن وصل إليها مرزا كامران قادما من كابول. واستحث مرزا كامران خانزاده بيغوم على أن تلقي "الخطبة" (أي مرسوم إعلان الملك الجديد) باسمه على المنابر. وفيما يتعلق بالخطبة، كتب

أيضا إلى والدة هندال (وزوجة أبيه) دلدار بيغوم، والتي اقترحت عليه أن يسأل خانزاده بيغوم، كبيرة سيدات الأسرة، عن "حقيقة الخطبة". وعندما تحدث كامران، أخيرا، مع خانزاده بيغوم نصحته قائلة: "بما أن جلالة فردوس- مكاني [بابر] كان قد قرر أن يجلس الإمبراطور همايون على عرشه، وبما أنكم جميعا ألقيتم الخطبة باسمه حتى الآن، فعليكم أن تتخذوه لكم سيدا وتبقوا على طاعتكم له" (Or. 166, A. Beveridge 1994).

إن هذا المقطع الذي يمكن أن يوضع إلى جانب العديد من مثيلاته، يعكس صورة للحريم مختلفة أبعد الاختلاف عن تلك التي تقدم عادة، حتى في الدراسات الأكاديمية الحديثة. فهو يتعلق بامرأة من القرن السادس عشر تلعب دورا محوريا في الخطبة. وهكذا فإن هذا الجزء المقتطع من مذكرات غولبدان يكفى للتدليل على نوعية الأسئلة التي يثيرها النص حول تداخل العالم المنزلي المغولي مع الحياة اليومية للبلاط والملوك، كما تعكس بالمثل تداخل البلاط والملوك في الحياة اليومية للعالم المنزلي والأسري.

وتفتح مذكرات غولبدان أمامنا مجالات رائعة، كما تساعدنا أيضا على قراءة الحوليات المغولية الأخرى بشكل مختلف تماما، حيث يتضح لنا أن تلك الحوليات هي الأخرى أكثر ثراء في المعنى والمحتوى من الصورة التي يقدمها المؤرخون لنا عنها. فعندما نقترب منها بأسئلة جديدة، نكتشف أن المصادر التقليدية الرسمية السائدة والتي طالما استخدمها مؤرخو المغول أنفسهم، تنطق بمعلومات عن العديد من المسائل، حيث تقدم لنا أدلة غير معتادة وغير متوقعة عن الحياة الاجتماعية الفظة والمضطربة، وعن صراعات ومخاوف وملذات الحياة اليومية، وعن إعادة صياغة ذوات جديدة وظروف تاريخية جديدة. وهكذا يكتشف المؤرخ أو المؤرخة وجود إمكانية بارزة لكتابة تاريخ "آخر" - تماما كما حدث من خلال التأريخ النسوي، ودراسات التبعية، وغيرها من الإضافات التي تمت في سياقات أخرى- وهو تاريخ لا يعتمد على مذكرات أميرة واحدة فقط، ولكن أيضا اعتمادا على الأسئلة التي تتحدانا وتدعونا إلى إثارتها في المصادر المغولية الأخرى.

ومن المهم في هذا السياق أن نشير مرة أخرى إلى كتاب أبي الفضل العظيم *أكبرنامه*، والذي نجد فيه إشارات مفصلة لحج النساء الذي تم بقيادة غولبدان بيغوم نفسها. وللحج هنا أهمية خاصة لأنه حج خاص بالنساء، دعت إليه امرأة، وقامت بتنظيمه إلى حد بعيد مجموعة من النساء، حيث يكشف عن بعض الأمور الخاصة بتدعيم أركان إمبراطورية إسلامية في جنوب آسيا. ويبدو أن حج النساء كان من أهم الأنشطة الدينية التي دعمها الملك أكبر، والتي ربما رأى فيها تدعيما للوجه الإسلامي للإمبراطورية. ولم نسمع بعد ذلك عن مثل هذا الحدث في عهود خلفاء أكبر الذين كان قد استقر لهم الحكم. فهل كان ذلك لأن الأمور استقرت لهم تماما؟ أم لأن نساء العائلة المالكة أصبحن حينذاك أكثر "احتجابا" فقلت بذلك كثيرا فرصهن في اتخاذ مبادرات استثنائية والقيام بمثل هذا الحج؟

وبالرغم من التفاصيل المهمة التي يقدمها كتاب *أكبرنامه* عن الحج، لم يولها المؤرخون من الاهتمام إلا القليل إن لم يكن تم تجاهلها تماما (Richards 1993, Pearson 1996). إن تغيير المقاربة المستخدمة مع زيادة الاهتمام بالأسئلة التي تدور عن الجندر والسلطة، يمكننا من طرح أسئلة حول "تكوّن" المغول وهو الأمر الذي طالما تعرض للتهميش من قبل مؤرخي المغول جميعا، وهو أمر يتعلق بنشأة الإمبراطورية وظهورها إلى حيز الوجود، وكذلك بما تزامن معها من تأسيس أرشيف لها. ويمكننا ذلك من أن نرى كيف ظهر أحد أكثر المصادر المغولية مباهاة (كتاب *أكبرنامه*) إلى الوجود، جاعلا بذلك من "مصادره" نفسها مصادر هامشية. إن مذكرات غولبدان بانو بيغوم تطرح تساؤلا حول "تكوين" المصادر في نفس الوقت الذي تثير فيه أسئلة حول الحدود المفروضة على تاريخ المغول.

إن التناول المتجدد للمصادر الرسمية والاهتمام الأكبر بالمصادر المهملة يوحي حقا بوضوح بالحقيقة القائلة بما اتسم به تأسيس هذه الدولة الجديدة من صعوبات – ليس فقط من حيث سلطتها الجديدة وعظمتها، ولكن أيضا من حيث تشريعاتها ومرونتها وتقاليدها وتراتبيتها. وليس أمام المؤرخات والمؤرخين الراغبين في توسيع آفاق التاريخ المغولي إلا الدعوة إلى المزيد من التقدير لهذه المرونة، حتى وهو أثناء محاولة إعادة صياغة تاريخ الحياة اليومية، وما بها من علاقات وعواطف ومواقف، باعتبارها جزءا لا يتجزأ من تاريخ الإمبراطورية.

المراجع

Primary Sources
(Manuscripts, Persian editions, and translations)
Gulbadan Bānū Begum, *Aħvāl-i Humāyūn Bādshāh*, British Library Ms. Or. 166.
A. S. Beveridge (trans.), *The history of Humayun. Humayun Nama*, Delhi 1902, repr. 1994.

Ā'īn-i Akbārī
H. Blochmann (ed.), *The Ā'īn I Akbarī by Abu'l Fazl Allam*, 3 vols., Calcutta 1872–7, vol. 1 trans. 1873, repr. Delhi 1997.
H. S. Jarrett, (trans.), *The Ā'īn I Akbarī by Abu'l Fazl Allam*, vols. 2 and 3, 1891, 1894, repr. Delhi 1997.

Akbarnāma
H. Beveridge (trans.), *The Akbarnāma of Abu-l-Fazl*, vols. 1–3, 1902–39, repr. Delhi 1993.
A. Maulawi (ed.), *Akbarnāmah*, 3 vols., Calcutta 1873–86.

Bāburnāma
A. S. Beveridge (trans.), *Bābur-nāma (Memoirs of Babur)*, 2 vols., Delhi 1927, repr. 1997.
W. M. Thackston (trans.), *Bâburnâma. Chagatay Turkish text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian translation/Zahiruddin Muhammad Babur Mirza*, 3 vols., Cambridge, Mass 1993.
—— (trans., ed., and annotated), *The Baburnama. Memoirs of Babur, prince and emperor*, Washington, D.C. 1996.

Histories of Humāyūn
Sadasukh Lal Baini Prasad (ed. and trans.), Qānūn-i Humāyūni of Khwāndamīr, British Museum, Add. 30, 774.
H. M. Hidayat (ed.), *The Qānūn-i Humāyūni of Khwāndamīr*, Bibliotheca Indica, 260, no. 1488, New Series, Calcutta 1940.
——, *Tazkira-i Humāyūn wa Akbar of Bāyazīd Biyāt*, Bibliotheca Indica, 264, no.1546, New Series, Calcutta 1941.
Niżam al-Dīn Aħmad, *The Ťabaqāt-i Akbarī of Khwājah Niżammudin Aħmad*, vols. 1–3, trans. D. B. and B. Prasad, Delhi 1936, repr. 1992.
'Abd al-Qādir ibn al-Badā'ūnī, *Muntakhab al-tawārīkh*, 3 vols., ed. and trans. G. S. A. Ranking, W. H. Low, and Sir W. Haig, vols. 1–3, Delhi 1884–1925, repr. 1986.
H. Beveridge, The memoirs of Bayazid (Bajazet) Biyat, in *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 4 (1898), 296–316.
Descriptive list of the photographic reproductions of illustrations from three Persian manuscripts [of the Badshah-namah of Abd al-Hamid Lahauri, the Shahnamah of Firdausi, and the Timur-namah of Abd Allah Hatifi] in the Oriental Public Library at Bankipore, India. Prepared by Wali-ud-din Khuda Bakhsh, British Library, Shelfmark 14773.1.3.
H. M. Elliot and J. Dowson, *The history of India as told by its own historians*, vols. 1–3. London 1867–77.
——, Humayun-Nama of Khondamir, in H. M. Elliot and J. Dowson (eds.), *The history of India as told by its own historians*, vol. 5, London 1873, 116–26.
Mirzā Ħaydar, *The tarikh-i Rashidī of Muhammad Haidar Dughlát. A history of the Moguls of Central Asia*, ed. N. Elias and trans. R. Denison, London 1895.
Jawhar, *The Tezkereh al-Vakiāt. Or, private memoirs of the Moghul Emperor Humāyūn, written in the Persian language by Jouher (a confidential domestic of His Majesty)*, trans. Major C. Stewart, Lucknow 1832.
B. Prasad, A note on the buildings of Humayun, in *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 5 (1939), 459–61.
B. P. Saxena, Baizid Biyat and his work "Mukhtasar" in *Journal of Indian History* 4:1–3 (1925–6), 43–60.
——, Memoirs of Baizid, in *Allahabad University Studies* 6:1 (1930), 71–148.
Tarikh-i Khandan-i Timuriyya, Ms. Khuda Baksh Oriental Public Library, Patna.

Secondary Sources
M. Alam, *The crisis of empire in Mughal North India. Awadh and the Punjab*, 1707–48, Delhi 1986.
M. Ali, *The Mughal nobility under Aurangzeb*, London 1966.
S. Arasaratnam, *Merchants companies and commerce on the Coromandel coast, 1650–1740*, Delhi 1986.
F. Bernier, *Travels in the Mogol Empire AD 1656–1668 by Francois Bernier*, trans. I. Brock, rev. A. Constable, Delhi 1968.
A. S. Beveridge, Life and writings of Gulbadan Begam (Lady Rosebody), in *Calcutta Review* 106 (1892), 345–71.
S. Blake, *Shahjahanabad. The sovereign city in Mughal India 1639–1739*, Cambridge 1993.
M. Brand and G. D. Lowry (eds.), *Fatehpur Sikri*, Bombay 1985.
——, *Akbar's India. Art from the Mughal city of victory*, London 1985–6.
S. Chandra, *Parties and politics at the Mughal court*, New Delhi 1979.
P. Chatterjee, *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, N.J. 1993.
P. N. Chopra, *Some aspects of society and culture during the Mughal Age (1526–1707)*, Jaipur 1963.
E. B. Findly, *Nur Jahan, empress of Mughal India*, New York 1993.
A. D. Gupta, *Indian merchants and the decline of Surat: c. 1700–1750*, Wiesbaden 1979.
I. Habib, *The agrarian system of Mughal India, 1556–1707*, Bombay 1963.
S. N. Hasan, *Thoughts on agrarian relations in Mughal India*, New Delhi 1973.
H. Kulke (ed.), *The state in India 1000–1700*, Delhi 1997.
K. S. Lal, *The Mughal harem*, New Delhi 1988.

R. Lal, The "domestic world" of the Mughals in the reigns of Babur, Humayun, and Akbar, 1500–1605, D.Phil. thesis, University of Oxford 2000.
——, Rethinking Mughal India. The challenge of a princess' memoir, in *Economic and Political Weekly* 38 (4 January 2003), 53–65.
——, Historicizing the Haram. Early Mughal domestic life, book in progress.
R. C. Majumdar (ed.), The Mughul Empire, Bombay 1974.
N. Manucci, *Storia do Mogor, or Mogul India 1653–1708 by Niccolao Manucci, Venetian*, 4 vols., trans W. Irvine, London 1907–8.
D. N. Marshall, Mughals in India. A bibliographical survey, London 1967.
R. Misra, *Women in Mughal India 1526–1748*, Delhi 1967.
W. H. Moreland, The agrarian system of Moslem India, Cambridge 1929.
H. Mukhia, *Historians and historiography during the reign of Akbar*, New Delhi 1976.
Renuka Nath, *Notable Mughal and Hindu women in the 16th and 17th centuries A.D.*, New Delhi 1990.
R. Nath, *Private life of the Mughals of India 1526–1803*, Jaipur 1994.
R. O'Hanlon, Kingdom, household and body. Gender and the construction of imperial service under Akbar, unpublished paper.
M. Pearson, *Merchants and rulers in Gujarat*, Berkeley 1976.
——, *Pilgrimage to Mecca. The Indian experience 1500–1800*, Princeton, N.J. 1996.
L. P. Peirce, *The imperial harem. Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993.
F. Pelsaert, *Jahangir's India. The remonstrantie of Francisco Pelsaert*, trans. W. H. Moreland and P. Geyl, Cambridge 1925.
I. H. Qureshi, *The administration of the Mughul Empire*, Patna 1973.
G. Ranajit, The small voice of history, in S. Amin and D. Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and Society*, Delhi 1996, 1–12.
T. Raychaudhuri, *Jan Company in Coromandel, 1605–1690. A study in the interrelations of European commerce and traditional economies*, The Hague 1962.
J. F. Richards, *Mughal administration in Golconda*, Oxford 1975.
——, The formulation of imperial authority under Akbar and Jahangir in kingship and authority, in J. F. Richards (ed.), *Kingship and authority in South Asia*, Madison, Wis. 1978, 252–85.
——, Norms of comportment among imperial Mughal officers, in B. D. Metcalf (ed.), *Moral conduct and authority. The place of adab in South Asian Islam*, Berkeley 1984, 225–89.
——, *The Mughal Empire*, Cambridge 1993.
S. A. A. Rizvi, *Religious and intellectual history of the Muslims in Akbar's reign*, Delhi 1975.
M. S. Roychoudbury, *The Din-I-Ilahi. Or, the religion of Akbar*, Calcutta 1941.
——, *The state and religion in Mughal India*, Calcutta 1951.
K. Sangari and S. V. Sangari (eds.), *Recasting women. Essays in Indian colonial history*, Delhi 1989.
J. Sarkar, Fall of the Mughal Empire, Calcutta 1932–50.
——, *Mughal administration*, Calcutta 1935.
S. R. Sharma, *Mughal government and administration*, Bombay 1951.
——, *Religious policy of the Mughal emperors*, Bombay 1962.
M. Sinha, *Colonial masculinity. The "manly Englishman" and the "effeminate Bengali" in the late nineteenth century*, Manchester, U.K. 1995.
A. Srivastava, *The history of India (1000 A.D.–1707 A.D.)*, Agra 1964.
S. Subrahmanyam, The Mughal state. Structure or process. Reflections on recent western historiography, in *Indian Economic and Social History Review* 29:3 (1992), 291–321.
N. P. Ziegler, Some notes on Rajput loyalties during the Mughal period, in J. F. Richards (ed.), *Kingship and authority in South Asia*, Madison, Wis. 1978, 215–51.

روبي لال (Ruby Lal)
ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

الإمبراطورية العثمانية
من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر

لا تحتوي المصادر التاريخية المتعلقة بتكوين واتساع الدولة العثمانية إلا على شذرات عن صور حياة النساء. وتقدم كتابات الرحالة الأوروبيين ملاحظات مهمة ولكنها سطحية عن النساء المسلمات اللاتي قابلوهن في الأماكن العامة. وفيما يتعلق بتفاصيل الحياة اليومية لهؤلاء النساء، اعتمد الرواة الأوروبيون الرجال عادة على مترجمين، كانوا في العادة من الرعايا غير المسلمين للإمبراطورية. أما الحوليات التاريخية العثمانية التي ذكرت كل ما كان يقع من أحداث مهمة تدور حول الحكام العثمانيين فلم تذكر إلا القليل من نساء البلاط الملكي البارزات، مثل الزوجات أو المحظيات أو البنات، طالما كان لأية منهن تأثير في الأحداث التاريخية. على أن الأبحاث التي أجريت على المعاملات القانونية في الإمبراطورية، والتي سجلتها الآلاف من مجلدات سجلات المحاكم الإسلامية، كشفت عن جوانب عميقة ومهمة من داخل الحياة اليومية للنساء العثمانيات، من المسلمات وغير المسلمات. وتقدم هذه المداخلة في البداية خلفية تاريخية موجزة لتلك الفترة، ثم تتناول بعد ذلك بالدراسة النقدية المصادر التي تقدم معلومات عن النساء العثمانيات.

خلفية تاريخية

تمثل الفترة من ١٤٠٠ إلى ١٧٠٠م سنوات تشكيل الدولة العثمانية ثم تحولها في النهاية إلى إمبراطورية. وقد ظهرت الدولة العثمانية في بادئ الأمر في بلدة "سوغوت" بغرب الأناضول، حوالي سنة ١٢٩٩م، عندما قام عثمان، الذي كان زعيم بلدية سلجوقية حدودية صغيرة، بإعلان استقلاله عن السلطنة السلجوقية في قونية. وفي سنة ١٣٢٦م استولى العثمانيون على مدينة "بورصة" من الإمبراطورية البيزنطية وأعلنوها ثاني عاصمة لهم. وبحلول عام ١٤٠٠م كان الحكم العثماني قد اتسع ليشمل معظم الأناضول، والأراضي البيزنطية في مقدونيا وبلغاريا. وفي سنة ١٤٠٢م انتقلت العاصمة العثمانية إلى مدينة إدرنه (أدريانوبوليس) في أوروبا، ومنها أعلن العثمانيون تحديهم لآخر المعاقل الكبرى للإمبراطورية البيزنطية، أي عاصمتها القسطنطينية.

ثم دخل العثمانيون فترة ركود قصيرة، عندما هاجمت قوة من السهول، بقيادة تيمور الأعرج (تيمورلنك)، الحاكم العثماني بايزيد الأول سنة ١٤٠٢م وهزمته. وشهد العقد التالي صراعا بين أبناء بايزيد الأربعة على العرش، حسمه محمد الأول (١٤١٢-١٤٢٠م) في النهاية لصالحه. وبحلول عام ١٤٤٠م كانت الدولة العثمانية قد أعادت توحيد أراضيها في ظل حكم مراد الثاني، ثم استطاعت في عهد ابنه محمد الثاني (١٤٥١-١٤٨١م) هزيمة الإمبراطورية البيزنطية والاستيلاء على مدينة القسطنطينية، لتصبح العاصمة الأخيرة والنهائية للدولة العثمانية. ثم اتسعت الأراضي العثمانية اتساعا عظيما في عهد سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠م) الذي أتم انتصاراته في شرق الأناضول وشمال العراق وفي سوريا وفلسطين ومصر والحجاز. ولكن الإمبراطورية العثمانية لم تصل إلى أقصى اتساعها في آسيا وأوروبا، إلا في عهد ابنه السلطان سليمان الأول (١٥٢٠-١٥٦٦م).

وقد أدت فترات حكم خلفائه، سليم الثاني (١٥٦٦-١٥٧٤م)، ومراد الثالث (١٥٧٤–١٥٩٥م)، ومحمد الثالث (١٥٩٥–١٦٠٣) إلى الاضطرابات الاجتماعية التي شهدها القرن السابع عشر نتيجة للأزمات المالية والزراعية. وشهدت تلك الفترة أيضا كثرة تغيير الحكام العثمانيين، حيث تولى السلطة تسعة سلاطين خلال القرن السابع عشر، وهم: أحمد الأول (١٦٠٣-١٦١٧م)، ومصطفى الأول (١٦١٧-١٦١٨م)، وعثمان الثاني (١٦١٨-١٦٢٢م)، ومراد الرابع (١٦٢٣-١٦٤٠م)، وإبراهيم (١٦٤٠-١٦٤٨م)، ومحمد الرابع (١٦٤٨-١٦٨٧م)، وسليمان الثاني (١٦٨٧-١٦٩١م)، وأحمد الثاني (١٦٩١-١٦٩٥م)، ومصطفى الثاني (١٦٩٥-١٧٠٣م). وبالرغم من بعض النجاحات المتواضعة التي أحرزها العثمانيون خلال تلك الفترة، كإعادة النظام في الإمبراطورية على يد مراد الرابع، والتوسع شرقا بالاستيلاء على بغداد سنة ١٦٣٨م، فقد آلت حملاتهم الطموحة، مثل الحصار الأول لفيينا سنة ١٦٨٣م، إلى هزيمة العثمانيين أمام القوات الأوروبية. وبالرغم من أن تلك الهزيمة كانت بداية فترة سلام طويلة،

فقد أدت عمليا إلى إنهاء الفتوحات العثمانية. وفي سنة ١٦٩٩م، عندما اضطر العثمانيون إلى توقيع معاهدة "كارلوفيتز"، لم يكن يخضع لسلطانهم في أوروبا سوى مقدونيا والبلقان.

وتعكس هذه الرواية التاريخية لأحداث الدولة العثمانية النبرة السائدة في كتابة التاريخ العثماني، والتي تتمحور حول كل حاكم من الحكام العثمانيين. ويرد ذكر النساء في تلك الروايات التاريخية عندما تكون إحداهن سببا في انتقال السلطة إلى أحد الحكام عن طريق علاقة القرابة، كأن تكون المرأة أمه أو أخته، أو عن طريق علاقة جنسية، أساسا وبداية من خلال الزواج، أو أن تكون المرأة محظية أنجبت وريث العرش. وتعيد روايات الرحالة الأوروبيين إنتاج هذه الرواية المهيمنة، مضيفة إليها - في حالة النساء - أوصاف ما يرونه عادة من ارتداء النساء المسلمات للحجاب في الأماكن العامة، واحتجابهن مكانيا، وما يسمعونه عادة من شذرات عن النساء المسلمات، يلتقطونها من أفواه رعايا الإمبراطورية من غير المسلمين.

تحديات دراسة النساء العثمانيات دراسة تحليلية

تكتنف دراسة النساء العثمانيات خلال تلك الفترة مشاكل نظرية ومنهجية. فالتركيز النظري على المجال العام يعمل على تهميش النساء العثمانيات، اللاتي عادة ما لا تشاركن فيه كما تفعل قريناتها الأوربيات. وسرعان ما تصبح هذه المشكلة مشكلة مركبة بفعل المنهج، حيث ينظر إلى البيانات التاريخية التي تغيب عنها النساء على أنها تمثل الواقع الاجتماعي خلال تلك الفترة. لذلك ترى معظم كتابات تلك الفترة أمرا طبيعيا في فكرة كون المؤسسات العامة التي يهيمن عليها الرجال تمثل الواقع الاجتماعي في العصر العثماني، وأن النساء – اللاتي كانت لهن أنماط مختلفة من المشاركة – لم تساهمن في هذا الواقع.

ومما يزيد من تركيب تلك المشاكل التي تسبب فيها اختلاف المشاركة العامة بين كل من الجنسين هو الافتقار إلى أدوات البحث المناسبة التي تمكننا من تحديد موقع النساء العثمانيات في المجتمع، ومن التعبير عن مساهماتهن، بعيدا عن دورهن الإنجابي البيولوجي. فعلى سبيل المثال، ليس لعمل النساء العثمانيات العاديات في الحرف أو الزراعة نفس الوضوح الذي يحظى به الرجل، لأن هذا العمل لا يصل في العادة إلى السوق. بالإضافة إلى ذلك، هناك القليل جدا من الوثائق التي وصلت إلينا عن مجال كانت النساء العثمانيات فيه غاية في النشاط، ونقصد به التكاثر الاجتماعي، والذي يشمل تكوين شبكات الأقارب والأصدقاء والحلفاء والزيجات، والحفاظ عليها جميعا. ونتيجة لذلك أصبحت الروايات التاريخية الخاصة بالمجال العام، المتمحورة حول الدولة، والتي يهيمن عليها الرجل، والتي تغيب عنها نساء النخبة، هي الروايات المقبولة بغير نقد أو تأويل، فتجسدت بالتالي بوصفها الرواية التاريخية المهيمنة. إن إعادة التحليل المنظم والنقدي لهذه المصادر التاريخية، وما يستتبعه ذلك من إعادة تأويل، هو وحده السبيل للكشف عن التنوع والتعقيد في مظاهر حياة النساء في الإمبراطورية العثمانية.

روايات الرحالة الأوروبيين عن النساء العثمانيات

قدم الرحالة الأوروبيون إلى الإمبراطورية العثمانية في العادة كممثلين للحكام الأوروبيين في مهام خاصة، أو كمرتحلين عبر الأراضي العثمانية في طريقهم إلى مقاصدهم في الشرق. هؤلاء الرحالة، وكذلك السفراء الأجانب الذين أقاموا في العاصمة لفترات متفاوتة، وبطاناتهم والتجار والمارقون أو الأسرى، تركوا لنا روايات عن أسفارهم. وعادة ما كانت تتقاطع الحقائق مع ما يسمعونه من أقاويل ومع عناصر الخيال فيما وردنا من رواياتهم عن النساء. وبينما اتسمت الروايات الأوروبية التي كتبت خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، في وقت شهد تصاعد العظمة العثمانية، بموقفها الإيجابي تجاه العثمانيين، إلا أنه حدث تحول في تلك الكتابات خلال عصر التنوير. فبعد أن كانت الدولة العثمانية تصور على أنها عدو قوي لأوروبا، أصبحت تقدم كتجسيد للطغيان، ولعب عزل نساء النخبة دورا مهما فيما يروى عن انحطاط الدولة الأخلاقي. ولم تلحظ روايات الرحالة، إلى حد بعيد، المشاركة الاقتصادية والاجتماعية للنساء من غير النخبة.

وكانت الاختلافات الدينية من الموضوعات المهيمنة، والتي صبغت كل كتابات الرحالة الأوروبيين خلال تلك الفترة. وقد أدى ذلك إلى تصوير العثمانيين على أنهم "الآخر"، مع التركيز على السمات التي تفرق بين العثمانيين والأوروبيين، على حساب أوجه الشبه العديدة بينهم. وبما أن الكتابات الأوروبية كانت تحتوي بطبيعتها، في الأغلب الأعم، على مقارنات بين الأوروبيين

والآخرين الذين يتم تصنيفهم دائما باعتبارهم "مختلفين"، فلم يكن هناك من بد أن يتمحور هذا الاختلاف على الجانب الأكثر وضوحا، أي الاختلاف بين المسيحية والإسلام. فكان المجتمع العثماني، في إطار الثقافة والطابع المهيمن، مجتمعا إسلاميا في الأساس، وجاء الفصل المفروض دينيا بين مجالي العام والخاص ليقلل من الظهور العام للنساء العثمانيات، من النخبة ومن غير النخبة، في المناطق الحضرية. وقد أدى هذا الغياب النسبي بالرحالة الأوروبيين إلى مقارنة المرأة العثمانية المسلمة بالمرأة المسيحية التي تظهر في الأماكن العامة في مجتمعاتهم، وهي مقارنة كانت تتم عادة على حساب العثمانيات. ونتجت عن ذلك أساطير حول كون المرأة العثمانية ضحية ومقهورة.

ومن هنا ظهرت عدم الدقة في جانبين يرتبط كل منهما بالآخر في كل كتابات الرحالة الأوروبيين عن النساء العثمانيات. وكان منشأ أحدهما ثقافيا حيث استخدم الرحالة في العادة الأطر المرجعية الخاصة بهم، وهو وضع النساء في مجتمعاتهم الأوروبية، فوصفوا المرأة العثمانية في ضوء ما لم تكن عليه المرأة الأوروبية. وقد أدى ذلك إلى صورة للمرأة العثمانية غير قائمة على أسس موضوعية، ولكنها بالأحرى تكونت اجتماعيا من خلال نفي أوجه الحالة الأوروبية. ويرتبط الجانب الآخر من عدم الدقة في الاستيعاب الأوروبي بالسياق العام، حيث أن عدم إمكانية وصول هؤلاء الرحالة إلى النساء العثمانيات قد أدى بهم إلى وصف ما لم يستطيعوا رؤيته بأنه غير فعال وبالتالي غير مهم. وقد أدى هذا التصنيف إلى تأكيد رؤية المرأة العثمانية على أنها مختلفة تماما عن المرأة الأوروبية. وقد ازداد هذا الاختلاف تعقيدا بسبب عدم استطاعة الرحالة الأوروبيين مقارنة الصورة التي كونوها عن النساء العثمانيات مع الحقيقة الموضوعية أو المقابلة بينهما، فلجأوا إلى تقديم ما يترامى إلى مسامعهم من المقولات التي تؤكد الصورة التي رسموها. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يمثل عزل النساء أكثر ما اهتم به الرحالة الأوروبيون. فربما كانت مصادر معلوماتهم مأخوذة عن نساء الأقلية غير المسلمة اللاتي كان من الأيسر للأوروبيين الاتصال بهن عن طريق أزواجهن الذين كثيرا ما كانوا مترجمين لهؤلاء الرحالة الأوروبيين.

ونجد تلك الأفكار موضحة في عدد من الكتابات الأوروبية، فها هو أوجييه غزلين دى بسبيك (Ogier Ghiselin de Busbecq)، السفير الإمبراطوري للملك فرديناند في إسطنبول من عام ١٥٤٤ إلى ١٥٦٢م، وأحد أوائل من زاروا الأناضول منذ احتلال الأتراك العثمانيين لها، يذكر في مذكراته على سبيل المثال ما يلي:

> يحرص الأتراك على عفة زوجاتهم أكثر بكثير من أية أمة أخرى. لذلك يحبسونهن في البيوت ويخفونهن عن الأعين حتى لا تكدن ترين نور الشمس. ولو كان لزاما أن تخرج الواحدة منهن، فلا تنطلق إلا مغطاة مسربلة حتى تبدو للمارة كما لو كانت طيفا أو شبحا. ... ويمكن الحصول على المحظيات إما بالشراء أو بالأسر في الحرب، ولو دب الملل منهن، فليس هناك ما يمنع من إرسالهن إلى سوق العبيد وبيعهن (1927, 117).

ونجد معلومات شبيهة في روايتين أخريين لرجلين كانا في معية سفيرين أوروبيين، وهما غيوم بوستيل (Guillaume Postel) الذي كان في إسطنبول سنة ١٥٣٥م، وسالومون شفايغر (Salomon Schweigger) الذي كان فيها من عام ١٥٧٧ إلى ١٥٨١م. فعلى سبيل المثال نجد أن بوستيل (Postel 1560)، والذي ربما لم ير بنفسه أية امرأة عثمانية مسلمة، يقول مع ذلك أنهن يفضلن أن تكون شعورهن سوداء، وكثيرا ما يقمن بالوصل ما بين الحاجبين كعلامة على الحسن. في حين يذكر شفايغر (Schweigger 1608) أنه لم يكن شائعا بين الرجال العثمانيين أن يتخذ الواحد منهم أكثر من زوجة، وذلك لسببين: التأثير الطيب لمسيحيي ويهود الإمبراطورية، والسلام والهدوء الذي يكفله العدد المحدود من الزوجات في البيت. ويشير شفايغر أيضا إلى أنه بالرغم من أن العالم بأسره يخشى التركي، فالتركي بدوره يخشى زوجته التي كانت هي الحاكم المطلق في البيت.

وقد علق نيكولاس دي نيكولاي (Nicolas de Nicholay 1585)، والذي كان الملك الفرنسي قد أرسله إلى إسطنبول سنة ١٥٥١م، قائلا أن المرأة العثمانية المسلمة كانت تستمتع بالذهاب إلى الحمامات العامة، وأضاف أن النساء كثيرا ما كن تنتهزن تلك الفرصة للهروب من أزواجهن وإقامة علاقات مع رجال آخرين. كما ذكر هانز ديرنشفام (Hans Dernschwam 1923)، الذي كان في إسطنبول سنة ١٥٥٣م ضمن حاشية أحد القادة المجريين، أن النساء العثمانيات المسلمات لم يترددن كثيرا على

المساجد، ولكن يقمن بالصلاة في البيت. وقدم لنا فيليب دي فريسن– كاناي (Philippe du Fresne-Canaye 1897)، والذي التحق بحاشية السفير الفرنسي في إسطنبول سنة ١٥٧٣م، وصفا مفصلا لأنواع وأقمشة الملابس التي كانت المرأة العثمانية المسلمة ترتديها في الأماكن العامة وفى البيت.

كما أن لويجي دا زارا باسانو (Luigi da Zara Bassano 1963)، والذي كان في إسطنبول من عام ١٥٣٧ إلى ١٥٤٠م، قام بعد عودته إلى روما بنشر كتاب عن ملابس الأتراك العثمانيين، بمن فيهم النساء. وأشار أيضا إلى عادات المرأة العثمانية في التجمل: "فهي تحب الشعر الأسود، حتى أنها تصبغه بالحناء السوداء أيا كان لونه الأصلي". ولم يستطع باسانو كذلك أن يقاوم الإشارة إلى النساء اللاتي يترددن على الحمامات العامة، حيث علق قائلا بقيام علاقات جنسية بين النساء في هذه الحمامات، وأنه قد كان على دراية شخصية بعلاقة من هذا القبيل بين امرأة يونانية وأخرى مسلمة. وقد ذكر نيكولاس دي نيكولاي أيضا كثرة العلاقات المثلية بين النساء العثمانيات. ويبدو أن العزل العثماني للنساء كان يؤدي حتمًا في أذهان هؤلاء الرحالة الأوروبيين إلى الزنا وإلى ما اعتبروه انحرافا جنسيا.

وهناك موضوع آخر هيمن على تلك الكتابات، وهو العدد الكبير للنساء في بيوت الرجال العثمانيين المسلمين. وقد علق باسانو وديرنشفام على الدور الذي لعبته هؤلاء النساء، فعادة ما كن تساعدن في القيام بشؤون المنزل، ولكن الأهم أنهن كن تخدمن رأس الأسرة من الرجال. وقد لاحظ الاثنان، بدهشة كبيرة، أن الرجل لو مل يستطيع ببساطة أن يبيع هؤلاء النساء في السوق. ويبدو أن الكاتبين، في إيرادهما لهذه المعلومة المثيرة، إنما كشفا عن خيال الرجل الأوروبي في إقامة علاقة مع امرأة دون تحمل أية مسؤوليات. وعلى ذكر المسؤولية يرد مثال آخر على سوء الفهم الأوروبي، حيث أشار ديرنشفام إلى أن الزوجة العثمانية المسلمة لم تكن تمتلك أية مهارات تنظيمية، وعادة ما كانت تجلس في البيت دون عمل. وكان قيام الإماء بتأدية كافة الأعمال المنزلية يؤدي بدوره إلى بيوت تحكمها الفوضى وتفتقد إلى النظام. كما أشار إلى أنه بالرغم من استطاعة معظم النساء على المحافظة على عفتهن في بيوتهن، إلا أنه عادة ما كانت الزوجة التي يتركها زوجها لفترات ممتدة لذهابه إلى الحرب تلجأ إلى الدعارة. ولم يكن في الإمكان حتى معاقبتهن بشكل مناسب بعد عودة الأزواج، لأن التعرف عليهن لم يكن ممكنا، لاكتساء وجوههن بالبراقع. مرة أخرى، يستنتج ديرنشفام أن واقع الإبقاء على المرأة المسلمة حبيسة هو السبب في الانحدار الأخلاقي في إسطنبول.

ويتضمن تناول الرحالة الأوروبيين لأنماط الزواج لدى النساء العثمانيات المسلمات أيضا على عناصر ساخرة. فقد أشار باسانو إلى أن المرأة العثمانية المسلمة لا تستطيع أن تتزوج من مسيحي، بينما لا يواجه الرجل العثماني المسلم مثل هذا القيد. وبالنسبة للطلاق، تستطيع المرأة العثمانية المسلمة أن تطلق زوجها إن لم يعجبها البيت الذي وفره لها، أو إن لم يكن قد دخل بها، أو لو كان للزوج رغبات غير طبيعية، أو لو أجبرها على شرب الخمر رغما عنها. وهي كلها ملاحظات تركز على توضيح الفروق بين حياة النساء العثمانيات والأوروبيات، كما أن المقارنات الكامنة في كل الروايات تعوق وصف تجارب النساء العثمانيات من وجهة نظرهن. ونجد حالة استثنائية في ما رواه توماس دالام (Thomas Dallam) الذي وفد إلى إسطنبول في الفترة ١٥٩٩–١٦٠٠م للعناية والعزف على آلة الأرغن التي أهدتها الملكة إليزابيث إلى محمد الثالث (١٥٩٥-١٦٠٣م)، فقد لمح الجميلات اللاتي كن في بيت السلطان عندما كان في القصر، ووصفهن كما رآهن.

والخلاصة أن روايات الرحالة تلك تعكس ولع الرجل الأوروبي بفكرة عزل المرأة. وفى محاولتهم لفهم ذلك الأمر لم يستطع هؤلاء المراقبون أن يقاوموا ذكر ما يرونه من أن العزل يؤدي إلى طائفة من السلوكيات غير الأخلاقية من الزنا والانحراف الجنسي إلى الإهمال في القيام على شؤون المنزل. وقد جرى تضخيم تلك الموضوعات في القرون التالية لتمثل النظرة التي وصفت فيما بعد بـ"الاستشراق". على أننا يجب أن نشير إلى أنه كانت هناك بضعة نساء من الرحالات الأوروبيات اللاتي قمن بزيارة الإمبراطورية العثمانية واطلعن بأنفسهن على نظيراتهن العثمانيات، ومن أهمهن ليدي ماري ورتلي مونتاغو (Lady Mary Wortley Montagu) زوجة السفير البريطاني، والتي كانت في إسطنبول في بدايات القرن الثامن عشر، ولذلك فهى خارج نطاق حديثنا هنا.

نساء الأسرة السلطانية العثمانيات بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر

يوجد مصدر آخر للمعلومات عن النساء العثمانيات خلال تلك الفترة، وهو الحوليات التاريخية. وعادة ما تقتصر تلك المصادر على تناول مقتضب لنساء الأسرة السلطانية. فهي توضح على سبيل المثال أن أمهات وزوجات أوائل الحكام العثمانيين، في الفترة التي نحن بصدد الحديث عنها، كن بنات لزعماء دول إسلامية أخرى في المنطقة أو لنبلاء بيزنطيين بارزين. ومع توسع الدولة العثمانية على حساب هذه الدول الإسلامية وعلى حساب الإمبراطورية البيزنطية، قلت فرص الزواج من نساء النخبة. إن هذه الحقيقة، بالإضافة إلى الممارسة التي استنتها الدولة العثمانية، أدت بالحكام العثمانيين عادة إلى التوقف عن الزواج من بنات الإمبراطوريات المجاورة، وبدأوا بدلا من ذلك في اختيار شريكات حياتهم من الجواري اللاتي كانوا يتلقوهن في العادة على سبيل الهدايا.

ومع تحول الدولة العثمانية إلى إمبراطورية إسلامية، وصلتنا المزيد من المعلومات عن زوجات الحكام العثمانيين من المسلمات، وكذلك عن القليلات منهن ممن كن أمهات للسلاطين المتتالين. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك نجد نيلوفر هاتون، إحدى زوجات الحاكم العثماني أورهان، والتي كانت ابنة السيد البيزنطي لمدينة "يارهيسار". وفي القرن الرابع عشر، تزوج مراد الأول من عدد من الأميرات البيزنطيات، كان من بينهن ابنة أسرة "كانتاكوزينوس"، والتي أنجبت له بايزيد الأول، والذي تزوج بدوره من أميرات مسيحيات كان من بينهن ابنة الإمبراطور البيزنطي يوحنا الخامس بالايولوجوس. وحتى منتصف القرن الخامس عشر، دأب الحكام العثمانيون على اتخاذ زوجات شرعيات، ومحظيات من الجواري، على أن هذا التوجه بدأ في التغير لصالح المحظيات مع ازدياد قوة الحكام ورفضهم إقامة علاقات حميمة مع الأسر الحاكمة المجاورة. وبعد نهاية القرن الخامس عشر، لم يعد يتم تزويج بنات الحكام العثمانيين من أبناء أسر حاكمة أجنبية، ولكن بدأ بدلا من ذلك تزويجهن من أبناء العمومة والخؤولة، أو من كبار رجال الدولة عادة في محاولة لضمان ولائهم للدولة العثمانية.

ومن أبرز محظيات الحكام العثمانيين هي حورم سلطان المعروفة لدى الأوروبيين باسم "روكسالينا". وكانت ابنة كاهن روثيني، كان قد باعها التتار إلى الوزير الكبير إبراهيم باشا، الذي قدمها بدوره إلى السلطان العثماني سليمان الثاني. ولكنها، على عكس بقية المحظيات، دفعت سليمان الثاني إلى الزواج منها، وتدخلت في مسألة وراثة العرش خلال حياتها، حتى تضمن وصول أحد أبنائها إلى العرش العثماني، ولكنها لم تحرز نجاحا في مسعاها. وكانت حورم تقرض الشعر، وأحيانا ما كانت ترد بأبيات منه على أشعار الحب التي يرسلها سليمان. ومرة أخرى، نجد سليمان يقدم لابنه المحظية نوربانو سلطان التي كان اسمها في الأصل "سيسيليا"، والتي كانت ابنة غير شرعية من إحدى العائلات العريقة في مدينة البندقية، وهو بيت عائلة "فيرنير– بافو". واشتهرت نوربانو لكونها أم السلطان، كما لعبت دورا حاسما في توقيع العثمانيين على اتفاقية سلام مع البندقية في سنة ١٥٧٣م. وهناك امرأة أخرى لعبت دورا مؤثرا، وهي كوسم سلطان، والدة مراد الرابع، التي كان حاكم البوسنة قد أهداها إلى السلطان العثماني أحمد الأول. وقد تعرضت كوسم للقتل سنة ١٦٥١م بمكيدة من تورهان سلطان التي كانت في الأصل جارية روسية أهداها التتار الكريميون إلى القصر. وقد عملت تورهان على قتلها لتضمن جلوس ابنها على العرش العثماني.

إن ما يجمع بين كل هؤلاء النساء هو احتجابهن داخل بيت السلطان العثماني. وقد كانت عادة عزل النساء داخل البيت بالفعل من أهم جوانب الحياة في الإمبراطورية العثمانية، بالرغم من أن الرحالة الأوروبيين عادة ما أساءوا فهمها. كانت أحداث الحياة الاجتماعية والسياسية للنخبة العثمانية تجري بكاملها داخل الحيز الخاص، حيث الفصل بين الرجال والنساء، بينما كان فقراء الرجال والنساء يعيشون ويعملون جنبا إلى جنب في الحيز العام. وبالتالي ففي سياق الإمبراطورية العثمانية كان العزل دليلا على المكانة الاجتماعية والسياسية، ولم يكن الانعزال تجربة قاصرة على النساء بحال من الأحوال. فالواقع، أن قوة السلطان كانت تبرز من خلال انعزاله داخل الحريم، حيث كان باستطاعة النساء اكتساب سلطة سياسية واجتماعية على حسب قربهن منه. ولنا أن نلاحظ الفرق البالغ بين وصف الانعزال داخل البيت عند وضعه في سياقه التاريخي، وبين الوصف الذي تشكل بفعل ما رواه الرحالة الأوروبيون كما أوردناه سابقا.

إن حريم البيت العثماني، والذي لم يكن يوجد في العادة إلا لدى الأثرياء، لم يكن يتكون فقط من رجل البيت وزوجاته، ولكنه ضم أيضا الأطفال والأرامل من الأخوات أو الأمهات، وكذلك الخادمات. ومصطلح "حريم" مشتق من أصل الكلمة العربية

"حرم" والذي يحمل من بين معانيه معنى "المقدس"، وكان صيغة احترام ويشار به إلى النقاء الديني. وبالرغم من أن الحريم كان يوحي عامة في أوروبا بمكان ذي دلالات جنسية لقهر النساء حيث تفتقرن فيه إلى السلطة ويمنع الرجال من دخوله، كان هذا الحريم في واقع الأمر نظاما أبويا داعما ومركزا للحياة الأسرية والاجتماعية. وكانت سياسات الأسرة لا الجنس هي القوة الرئيسية وراء ظهور الحريم، وكان يشغله كل من الرجال والنساء.

أما الحريم الملكي المعروف باسم "حريمي همايون"، أى حريم الحاكم العثماني، وبالرغم من تشابه فكرته مع الحريم بوجه عام، فكان أكثر تعقيدا، كما كان نظاما للإدارة والتراتبية بالغ التنظيم، واشتمل على بيوت والدة السلطان، والمفضلات لديه، وكذلك بيوت بناته وأمهاتهن. وارتفع شأن الحريم في المجتمع العثماني مع قيام السلاطين تدريجيا باستبدال الزواج باتخاذ المحظيات. وقد كرست تلك الممارسة من الطبيعة الأبوية للسلطة، حيث أن المحظية لم يكن لها نسب معترف به، فاستمدت بالتالي قوتها من زوجها الذي كانت تدين له عادة بالإخلاص والولاء. وهو وضع يختلف كثيرا عن وضع الزوجة التي قد يتداخل اهتمامها بمصالح أسرتها مع ولائها لزوجها. وربما تكون عادة اتخاذ المحظيات قد تأثرت أيضا باستخدام العبيد في كل بنية الإدارة العثمانية، حيث كان يتم تحويل الشباب المسيحيين، بشكل منظم، إلى الإسلام، مع إلحاقهم بالقوات العسكرية للسلطان وتوليهم أرفع المناصب الإدارية. وكانت المحظيات في العادة شابات رائعات الجمال، أرسلن إلى السلطان كهدايا من كبار رجال الدولة الذين كانوا قد أسروهن خلال الغزوات أو اشتروهن من أسواق العبيد بعد اختطافهن أو بيع آبائهن الفقراء لهن. وبما أن استرقاق المسلمين كان ممنوعا، فعادة ما كانت تأتي هؤلاء المحظيات من مناطق غير إسلامية، وكانت أسر جورجية وشركسية كثيرة تشجع بناتها على أن يصبحن من المحظيات لتتمتعن بحياة الرفاهية والراحة.

إن البنية التنظيمية للحريم، والتي يقوم فيها كل فرد بمهمة محددة بدقة، تعكس البنية المحيطة بالسلطان العثماني نفسه. وكانت كل الإماء اللاتي يدخلن الحريم السلطاني يطلق عليهن اسم "أوضليك"، أو نساء البلاط، وعادة ما يصبحن خدما في الحريم. وكانت والدة السلطان تنتقي من بينهن فائقات الجمال والمواهب كمحظيات يتم تقديمهن بعد التدريب إلى السلطان. وكان يتم تعليمهن الرقص وإلقاء الشعر والعزف على الآلات الموسيقية والتمكن من فنون الجنس. وكانت أكثرهن موهبة تقدم إلى السلطان لتصبح خادمته الشخصية أي "غديكلي". وبالرغم من أن هؤلاء المحظيات لم يكن لهن أي حق مشروع في السلطة فقد اكتسبن ألقابا مثل "سلطان كادن" أو "هاسيكي" إذا ما رضي السلطان عنهن، وخاصة إذا أنجبت إحداهن ولي العهد. وكان هناك حرص على ألا تنجب أية امرأة أكثر من ابن واحد للسلطان. وعندما تصبح امرأة ما أما للسلطان العثماني التالي كانت تنال لقب "والدة سلطان". وكما كان يحدث في كل الأسر، كثيرا ما قامت منافسة بين "الوالدة سلطان" و"الهاسيكي" على السلطة.

السلطة المتزايدة للحريم السلطاني في القرنين السادس عشر والسابع عشر

بالرغم من أن روايات الرحالة الأوروبيين والحوليات التاريخية العثمانية رأت في القوة السياسية غير المسبوقة للحريم الإمبراطوري في العصر العثماني منذ منتصف القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن السابع عشر أمرا غير مشروع ومصدرا للفساد، أثبتت دراسة حديثة (Peirce 1993) أن القوة السياسية النسائية كانت منطقية، بل ونتيجة مقصودة لتغير بنية الوصول إلى العرش والحكم في العصر العثماني. فقد كان الوصول إلى العرش في البداية يتحدد عن طريق صراع بين كل المطالبين به من ورثته، يستولي فيه أقدرهم على السلطة. وأثناء حياة والدهم، كان يتم إرسال الورثة من الذكور للتدريب في ولاية الأناضول، وكانت الأمهات تصاحبن الأبناء للإشراف عليهم وتنظيم بيوتهم ومتابعة شؤونها. وعند وفاة السلطان، كان الجميع يهرعون إلى العاصمة، ثم يقوم من يستولي على العرش بإعدام كل أخوته وأبنائهم ليضمن عدم قيام صراعات جديدة. وخلال القرن السابع عشر، أعيد النظر تدريجيا في تلك الممارسة، فأصبح الأخ الأكبر هو الذي يجلس على العرش، ويحبس أخوته وأسرهم في العاصمة. إن هذا التحول السياسي في الوصول إلى العرش لم يؤد فقط إلى تقليص خبرات الورثة في الحكم، بل أدى أيضا إلى زيادة تأثير أمهاتهم وزوجاتهم عليهم.

ومع انسحاب سلاطين المستقبل من شؤون العالم، وتوقفهم عن قيادة جيوشهم في المعارك، أصبحوا يقضون معظم أوقاتهم في صحبة النساء في القصر، فتنامت بذلك سلطة نساء البلاط. وأصبحت أمهات السلاطين رعاة السلطة الحاكمة، حيث يقمن على

تدريب الأبناء على استخدامها، وتمارسنها بشكل مباشر كوصيات إذا دعت الضرورة إلى ذلك. وقد اكتسبن المهارات الإدارية المطلوبة من خلال قيامهن بإدارة البيوت الكبيرة لأبنائهن، وترأست نساء الأسرة السلطانية الفرق الداخلية، وتفاوضن لعقد الاتفاقيات مع القوى الأجنبية، ولعبن دور الوصيات على أبنائهن، وقمن برعاية الفنون والأعمال الخيرية.

نساء الأسرة السلطانية راعيات للفن والعمارة في العصر العثماني

لعبت نساء الأسرة السلطانية أدوارا محورية في ثقافة العامة الخاصة بالحكم، وتحديدا فيما يتعلق بالاحتفالات الملكية والمباني الأثرية ورعاية الإنتاج الفني، وذلك منذ بداية الدولة العثمانية. ومن أوائلهن، نيلوفر هاتون التي تبرعت بتمويل بناء جسر وزاوية صوفية ومسجد بالقرب من مدينة بورصة. وتبعت نساء من الأسر العثمانية البارزة خطواتها، فقمن ببناء القصور والمنشآت العامة مثل المساجد والمدارس والمستشفيات والوكالات، وحبسن عليها الأوقاف. ونجد أنه بتوفيرهن أماكن عامة لأبناء دولتهن، لم تظهر نساء الأسرة السلطانية مكانتهن السياسية والاجتماعية فحسب، بل كشفن أيضا عن التزامهن الديني، وجذبن الانتباه إلى مواقع مهمة في الإمبراطورية. وكان ينظر إلى رعاية المنشآت المعمارية على أنها من أعمال التقوى التي تنال الثواب في الآخرة.

وفي القرون المتأخرة، بدأ يظهر نمط اجتماعي بين هؤلاء الراعيات، حيث هيمنت أمهات السلاطين على أنشطة البناء، فباستثناء حورم سلطان زوجة السلطان سليمان، والتي كانت لا تزال في سن الإنجاب عندما رعت العمارة، كانت نساء الأسرة السلطانية عادة ما ينتهين من الإنجاب والتربية أولا، فيكتسبن أقدمية المقام في الحريم، قبل أن تشرعن في أنشطتهن الإنشائية. وكانت حورم أول امرأة من الأسرة السلطانية ترعى أعمالا في العاصمة، بدلا من رعايتها في المدن الإقليمية. وكانت أهم مساهماتها المعمارية، "هاسيكي حورم كلية"، التي اشتملت على العديد من المنشآت الدينية والاجتماعية، حيث كانت تضم في الأصل مسجدا ومدرسة و"مكتبا" لتحفيظ القرآن، ومطعما. ثم أضافت لاحقا حماما مزدوجا، ومستشفى مخصصا للنساء فقط في جزء من المدينة يسمى "أوراتبازاري" حيث كان باستطاعة النساء المتاجرة في السلع، وهو المكان الذي كان في السابق مقرا لسوق الجواري.

ومن بين أبرز الراعيات من الأسرة السلطانية أيضا ابنتها "مِحرمة سلطان" التي أقامت هي الأخرى العديد من المساجد والمؤسسات الخيرية في العاصمة، وكذلك في العاصمة العثمانية السابقة "إدرنة". وكان مسجدها الذي يقع عند مدخل إدرنة من تصميم أشهر المعماريين العثمانيين، سنان، وكان يشتمل بالإضافة إلى المسجد على حمام ومطعم ومدرسة، وكذلك على ساحات وحدائق شاسعة. وكانت منشآت نساء الأسرة السلطانية تتميز في العادة بالابتكار أكثر من تلك المنشآت التقليدية التي تتميز بالفخامة مع الطابع المحافظ، والتي كان يأمر الرجال ببنائها. ومن بين الأخريات اللاتي حملن لقب "والدة سلطان" هي "صفية سلطان" والدة محمد الثالث التي أمرت ببناء جامع "يني والدة". وبعد إسقاط ابنها من على العرش، قامت "كوسم مايبيكر سلطان" والدة خليفته السلطان أحمد الأول، بإتمام هذا المشروع.

وعادة ما كانت نساء الأسرة السلطانية العثمانية تظهرن في الحوليات من خلال علاقاتهن بالسلاطين. وعندما ازداد بروزهن خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت الإشارات إلى هذا التغير، سواء في الحوليات العثمانية أو في روايات الرحالة الأوروبيين، إشارات شديدة السلبية تلقي باللوم على ضعف الحكام والانحطاط الأخلاقي الذي نشره نظام الحريم. بيد أن هذا التغير كان في واقع الأمر نتيجة للتحول السياسي في نظام تولي العرش العثماني. فمع التوقف عن إرسال ورثة العرش إلى الأقاليم لتلقي التدريب، وبقائهم في العاصمة في قصور تحت رعاية أمهاتهم، تزايدت أهمية الأمهات وضوحا، كما أصبحن راعيات بارزات للفن والعمارة، ومع ذلك شكلن مجموعة نخبوية صغيرة في الدولة والمجتمع العثماني. وقد أشارت مصادر تاريخية أخرى إلى موقع وأدوار النساء العثمانيات من غير النخبة، المسلمات منهن وغير المسلمات.

النساء المسلمات من غير النخبة في الدولة العثمانية

كان هنالك مصدران تاريخيان لتنظيم حياة النساء العثمانيات المسلمات من غير النخبة، وهما تعاليم الشريعة الإسلامية المستقاة من القرآن، والتفسيرات الفقهية لها للوصول إلى أحكام في القضايا المعروضة على المحاكم، والتي كانت تدون بدورها في سجلات المحاكم الشرعية العثمانية ("قاضي" أو "شرعي سجاري"). ويكشف تحليل هذه الأحكام عن أن العثمانيين رفعوا تقاليدهم

وكذلك ممارساتهم المحلية إلى مكانة التشريعات وأسموها "القانون". ومع بداية القرن السادس عشر كانت أحكام "القانون" في الدولة العثمانية قد أصبحت مجموعة من القوانين لها نفس أهمية القانون الشرعي الإسلامي.

وقد قدم القرآن صورة للوضع الأمثل للنساء في المجتمع، في مقابل وضعهن الفعلي. وقد كان الفشل في التمييز بين ما هو مثالي وفعلي في غير صالح الصورة المرسومة للنساء العثمانيات المسلمات في روايات الرحالة الأوروبيين، حيث اعتبرت تلك الروايات أن تعاليم القرآن هي وصف مباشر للوضع الاجتماعي. ولكن في الواقع، لجأ الفقهاء المسلمون إلى طائفة متنوعة من المصادر للتعامل مع مسألة تحويل التعاليم الإسلامية إلى ممارسة فعلية، فاستندوا إلى تراثهم التشريعي وإلى ملاحظاتهم لمجتمعاتهم وإلى قدراتهم على التمييز والحكم (Tucker 1998)، هذا بالإضافة إلى وجود "القوانين" العثمانية، مما وفر للفقهاء مساحة قانونية واسعة للوصول إلى الحكم.

وفي سبيل الوصول إلى حكم ما من الأحكام، كان الفقيه يضع القضية في سياقها، آخذا في اعتباره الوضع الشخصي المركب لظروف الفرد الاجتماعية والمدنية. وكان القضاء ينظر إلى النساء العثمانيات باعتبارهن أشخاصا، وبالتالي بوسع المرأة أن ترث وتتملك وتدير الأملاك الشخصية والعقارية. وبما أن ممارسة عزل النساء كانت من الممكن أن تحول دون مثول المرأة أمام المحكمة، فكثيرا ما كان يتم تعيين حارس لها من الرجال يكون مسؤولا عنها قانونا. ومع ذلك، فبالرغم من أن القانون العثماني كان يقر مسؤولية الرجل عن المرأة، إلا أنه كان حريصا أيضا على وضع حدود لتلك المسؤولية (Peirce 1999).

لقد اتضحت آفاق أوضاع النساء من الدراسات التي تناولت الثروة المعلوماتية التي تتضمنها سجلات المحاكم الإسلامية، وأجراها باحثون مثل رونالد جينينغز (Ronald Jennings 1975)، وهايم غربر (Haim Gerber 1980)، ومؤخرا كل من جوديث تاكر (Judith Tucker 1986, 2001)، وثريا فاروقي (Suraiya Faroqhi 1987)، وغولرو نيسيبوغلو (Gulru Necipoglu 1991)، وجولي ماركوس (Julie Marcus 1992)، وليزلي بيرس (Leslie Peirce 1993). فقد استطاع هؤلاء الدارسون والدارسات توسيع مجال المعلومات المتاحة حول النساء العثمانيات من كافة الطبقات والانتماءات الدينية – العرقية، وذلك إلى ما هو أبعد من الحدود الضيقة لروايات الرحالة الأوروبيين والحوليات التاريخية العثمانية، والمعارف القانونية، فكشفوا بذلك عن الدور الفاعل للنساء العثمانيات والذي كان منكرا في السابق.

على أن سجلات المحاكم الشرعية تتسم ببعض القصور كمصدر تاريخي، ويتمثل أكبر جوانب قصورها فيما يشوبها من انتقائية، حيث أن القضايا التي رأى أطرافها الوصول بها إلى المحاكم هي وحدها التي تظهر في سجلاتها، أما التعاملات الاجتماعية والاقتصادية التي يتم حلها بشكل غير رسمي بين الناس فلم يتم تسجيلها أبدا. هذا بالإضافة إلى أن المحاكم الشرعية، بما أنها كانت تقام في مناطق حضرية، فعادة ما كانت قضايا نساء الحضر فيها أكثر من نساء الريف اللاتي ربما فضلن عدم السفر إلى المراكز الحضرية. ولم تترك الفلاحات قراهن للتقاضي أمام محاكم الحضر إلا في حالات استثنائية. على أننا يجب أن نتوخى الحذر فلا نزيد من إضفاء أهمية قصوى لهذا التميز القائم في صالح الحضر، حيث أن نسبة السكان في المناطق الحضرية في الإمبراطورية العثمانية في الأناضول والبلقان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت أعلى بكثير من مثيلتها في أوروبا.

وتتناقض الصورة العامة التي تقدمها سجلات المحاكم الشرعية عن حياة النساء العثمانيات من غير النخبة مع تلك التي تقدمها روايات الرحالة الأوروبيين، والذين أساءوا فهم غياب النساء عن المجال العام باعتباره مظهرا للانحطاط. فقد ظهرت النساء العثمانيات في تلك الفترة في قضايا المحاكم بوصفهن مشاركات على قدر كبير من القوة والفاعلية. كذلك توضح كثرة القضايا التي كانت تمثل المرأة فيها نفسها أن التعاليم الإسلامية الخاصة بانعزال المرأة قلما كانت ملزمة في المدن الإقليمية، وذلك بلا شك بفعل دورة الفصول الزراعية حيث يكون على الرجال والنساء القيام جنبا إلى جنب بأعمال الحصاد والدرس. وهناك عامل آخر مهم، وهو غياب الرجال المسلمين لفترات طويلة خلال الحملات العثمانية، مما كان يجبر النساء على الانخراط في الأعمال الزراعية ورعاية الحيوانات، بالإضافة إلى الأعمال المنزلية.

وبالإضافة إلى الزراعة، شاركت النساء أيضا بنشاط في جانب آخر مهم من الاقتصاد العثماني وهو إنتاج وتجارة المنسوجات. فقد عملت النساء في التطريز والغزل والصباغة والنسج، وهو ما سمح لهن بكم لا بأس به من القوة والاستقلال المالي. وقد أصبح التطريز الذي كانت تقوم به النساء بشكل مستقل في بيوتهن من المهارات المهمة التي تتعلمها الفتيات في سن

صغيرة في جميع أنحاء الإمبراطورية، وبعد اكتساب الفتيات للمزيد من المهارات، ونضجهن، كان باستطاعتهن إقامة مدارس صغيرة غير رسمية لتعليم الفتيات الأصغر، وقد مكنت هذه التجمعات النساء من تكوين شبكات اجتماعية. وتشير سجلات المحاكم أيضا إلى أن النساء، في جميع ربوع الأناضول، جمعن الثروات من امتلاكهن للطواحين والمخابز والأفران ومحال البقالة وغيرها من أماكن العمل.

وبالإمكان إضافة المزيد من المعلومات الواردة في سجلات المحاكم الإسلامية حول حياة النساء العثمانيات المسلمات من غير النخبة، وتوثيق هذه المعلومات من خلال إجراء دراسات على حالات معينة. وقد قام رونالد جينينغز (Ronald Jennings 1980, 1975) بدراسة ما يقرب من ألفي قضية نظرتها المحاكم، كان أحد أطرافها امرأة، وذلك في الفترة من عام ١٦٠٠ إلى ١٦٢٥م في بلدة قيصري العثمانية. وكانت النساء ترفعن القضايا أمام المحكم لحل منازعات حول العقارات أو نقل الملكية أو لحل الخلافات الناشئة عن الزواج أو الطلاق. وتكشف السجلات بأن النساء كن مشاركات نشطات في المجتمع، حيث أنهن كثيرا ما أدرن أملاكهن بأنفسهن وشاركن في التعاملات التجارية ووقفن في المحاكم لمتابعة شكاواهن. وبما أنه لم يكن من الممكن أن تتولى النساء مناصب حكومية، فقلما كانت الواحدة منهن تشارك في الأنشطة الاقتصادية في الدكاكين أو الصناعات الحرفية أو النقابات في المدن، فتركزت مشاركتهن الاقتصادية إلى حد بعيد في امتلاك الأراضي وإقراض الأموال.

وقد أظهرت دراسة هايم غربر (Haim Gerber 1980) التي تناول فيها نحو مائة سجل من سجلات محكمة مدينة بورصة، في الفترة من عام ١٦٠٠ إلى ١٧٠٠م أن النساء استخدمن المحاكم بشكل أكثر من نساء مدينة قيصري، حيث مارسن البيع والشراء وتأجير العقارات في الريف والحضر، كما امتلكن العديد من الدكاكين والورش والأراضي الزراعية. كما شاركت بعضهن في المعاملات التجارية الآجلة، فحصلن على القروض وقمن بالإقراض بالأجل بشكل شبه احترافي، بينما كانت أخريات تقمن بغزل ونسج الحرير وصناعة الخيوط الحريرية ثم بيعها في السوق. وربما تعود مشاركة المرأة المتزايدة في مدينة بورصة إلى قرب تلك المدينة من عاصمة الدولة بتعداد سكانها الكبير الذي زاد على نصف مليون نسمة مما أتاح فرصا للتعاملات التجارية.

وقدمت دراسات ثريا فاروقي المتعددة (Suraiya Faroqhi 1995, 1987, 1980) معلومات إضافية عن النساء العثمانيات المقيمات في هاتين المدينتين وفي مدن أخرى في الأناضول. فهي تقول على سبيل المثال أن نحو ٥٠ بالمائة من مصانع غزل النسيج في مدينة بورصة سنة ١٦٧٨م كانت ملك امرأة أو تديرها امرأة، وعندما كانت توجد آلة نول في البيت، كانت المرأة تنسج عليها أيضا. وبالرغم من أن النساء قلما امتلكن الدكاكين، ولم ينتمين في العادة إلى النقابات التجارية إلا أنهن تمتعن بحق الامتياز في بيع مصنوعاتهن في أي سوق شئن دون دفع ضرائب. بل أن نساء مدينة بورصة أنشأن سوقا خاصا بهن، على غرار سوق اسطنبول. وقد درست ثريا فاروقي (Faroqhi 2002) أيضا سجلات مواريث النساء العثمانيات والتي كان يتم تسجيلها وتقسيمها في المحاكم وفقا للشريعة الإسلامية. وتدل تلك السجلات على امتلاك النساء كميات كبيرة من الأموال السائلة والممتلكات التجارية والشخصية، وقد شملت ممتلكاتهن التجارية طواحين الهواء وأشجار الزيتون والفاكهة ومزارع الكروم والحقول الزراعية، كما قمن بأعمال القروض المالية. وقد اتضحت الفروق في الاختيارات الشخصية لدى النساء في طبيعة ممتلكاتهن الشخصية حيث امتلكت بعضهن كميات هائلة من الملابس والحلي بينما لم تمتلك أخريات نفس الأشياء. ويقدم تحليل ثريا فاروقي أيضا تفاصيل أدق عن حياة النساء العثمانيات، فقد لاحظت مثلا أن النساء من العبيد كن أقل حظا من الرجال في الحصول على الحرية من العتق عن طريق الوعد الرسمي لمن يملكهن.

وقد لاحظت ثريا فاروقي (Faroqhi 2002) وجود عامل آخر وراء الحضور القوي للنساء في الأناضول، خاصة في الزراعة، والذي يتمثل في التدخل القانوني العثماني. فمنذ أواخر القرن السادس عشر، بدأت الدولة العثمانية في تعديل القواعد المهيمنة على ملكية أراضي الدولة من خلال "القوانين"، وذلك بهدف السماح لعدد محدود من النساء باستغلال الأراضي الزراعية والمزارع، ربما بسبب غياب الرجال لفترات طويلة في الحملات العسكرية. ويبدو أن عددا قليلا من النساء قد تمتعن بحيازة أراض زراعية من أملاك الدولة، ودافعن عن حقوقهن فيها أمام المحكمة. وسيرا على خطى نساء الأسرة السلطانية، وتمشيا مع مبادئ الصدقة في الإسلام، استخدمت هؤلاء النساء الثروات التي تجمعت لهن في إنشاء أوقاف وتولين الإدارة في المجالس التأسيسية لتلك

الأوقاف. وقد كان من العوامل الإضافية المحفزة على إنشاء تلك المؤسسات هو قدرتهن بوصفهن صاحبات الوقف على تعيين ورثتهن المفضلين معهن في إدارة تلك الأوقاف.

النساء العثمانيات غير المسلمات من غير النخبة

إن الطابع الإسلامي الذي اتخذته الدول العثمانية في مراحلها الأخيرة، بالإضافة إلى كون غالبية سكان المنطقة اليوم من المسلمين، أدى إلى اعتبار العديد من الدارسين حياة النساء العثمانيات المسلمات نمطا للسلوك الاجتماعي الخاص بالجزء الأكبر من السكان من النساء غير المسلمات اللاتي عشن في ظل الإمبراطورية العثمانية. كانت الدولة العثمانية، كما أشرنا في السابق، متعددة الأعراق والديانات منذ بدايتها، ولم يهيمن عليها الطابع الإسلامي إلا قرب نهايتها. ويكشف تحليل سجلات المحاكم الشرعية عن معلومات مهمة بشأن النساء العثمانيات غير المسلمات اللاتي قمن برفع القضايا أمام المحاكم الشرعية واللاتي تمتعن بمعاملة مماثلة، في الكثير من الوجوه، لما تلقاه مثيلاتهن المسلمات (Göçek and Baer 1997).

وقد استخدم الحكام العثمانيون نظام محاكم متعدد المستويات للفصل في منازعات رعاياهم، كانت المحاكم الإسلامية والمسيحية واليهودية تعمل فيه معا. وبالرغم من أن المحاكم كانت تنقسم إلى محاكم شرعية مخصصة للرعايا المسلمين، وأخرى للمسيحيين ولليونانيين الأرثوذوكس والأرمن واليهود، إلا أن كلا من المسلمين وغير المسلمين كان يلجأ إلى المحاكم الشرعية القائمة في المجتمع السائد. ويبدو أن غير المسلمين كانوا يرفعون قضاياهم أمام المحاكم الشرعية نظرا للأنصبة غير العادلة نسبيا التي كانوا يحصلون عليها وفقا لقوانين المواريث العرفية الخاصة بهم. فوفقا لتقسيم المواريث في الشريعة الإسلامية كانت المرأة على سبيل المثال تحصل على أنصبة لم تكن تحصل عليها في الشريعة اليهودية. كذلك لم يكن باستطاعة المرأة اليهودية الطلاق من زوجها وفقا لشريعتها، بينما كان للمرأة المسلمة حسب الشريعة الإسلامية أن تطلق نفسها من زوجها. وكانت المرأة المسيحية بدورها تذهب إلى المحكمة الشرعية لأغراض الزواج أو إشهار الإسلام. هذا بالإضافة إلى أن السلطات القضائية الإسلامية، بما لها من اتصال مباشر بسلطة الحكومة السلطانية التي تساندها، كانت عادة ما تعتبر هي الحَكم النهائي الذي تحمل قراراته ثقلا أكبر بكثير من ذلك الذي تتمتع به المحاكم العرفية غير الإسلامية. ولنا أيضا أن نفترض أنه في حالة نشوء منازعات خارج العاصمة، لم يكن وصول المرأة غير المسلمة إلى محاكمها العرفية ميسورا، فكانت تميل إلى السعي إلى عدالة الحكم الشرعي بدلا من العرفي.

وتتشابه الثروات والممتلكات التي تمتعت بها النساء غير المسلمات الواردة في سجلات المحاكم الشرعية مع ما كانت تتمتع به نظيرتها المسلمة. ومع ذلك كانت لغة المحاكم الشرعية تولي أفضلية للوضع الاجتماعي للرجال وللمسلمين أكثر من ذلك الذي توليه للنساء أو لغير المسلمين. فعلى سبيل المثال، كان يشار إلى المرأة المسلمة في النصوص بـ"هاتون" أي السيدة، بينما يشار لغير المسلمة في العادة تبعا لوضع زوجها الوظيفي. وبشكل أكثر تحديدا، فبينما كان يشار إلى المرأة المسلمة عند تسجيل المواريث بكلمة الـ"ساكنة"، متبوعا باسمها الذي يسبقه لقب تشريفي هو "وفاة إدن" (أي التي استردها الله)، كان يشار إلى المرأة غير المسلمة في المواريث بكلمة الـ"متمكنة"، متبوعا باسمها دون أي لقب تشريفي، بل بعبارة "هالكة أولان" (أي الهالكة على الكفر). وبالتالي فقد كان هناك تفريق منظم في اللغة التي استخدمتها المحاكم الشرعية للإشارة إلى المرأة المسلمة في مقابل غير المسلمة، مما يعكس الفروق بين الجنسين والاختلافات الدينية المفروضة اجتماعيا في المجتمع العثماني بأسره.

الخاتمة

نستخلص إذن أن عناصر المجال القانوني والمادي والعرفي تتداخل معا في صياغة الحدود المفروضة على تجربة النساء العثمانيات خلال الفترة من القرن الخامس عشر وحتى نهاية القرن السابع عشر. ولم تستطع ملاحظات الرحالة الأوروبيين حول النساء العثمانيات من التعرف على مشاركتهن الحقيقية في المجتمع، كما أن الحوليات التاريخية العثمانية عادة ما كانت تركز على أنشطة نساء الأسرة السلطانية فقط. أما تعاليم الشريعة الإسلامية المنظمة لحياة المرأة العثمانية، وقضايا المحاكم التي شكلت هذه الحياة فتعكس من جهتها حقيقة أنه بالرغم من أن كل النساء العثمانيات كان باستطاعتهن الحصول على قدر كبير من الأموال، وحصلن عليها بالفعل، إلا أن ثروات المسلمات وغير المسلمات العثمانيات لم تمثل بالضرورة مصدر قوة، ولكن كان موقع المرأة

في البنية الاجتماعية العثمانية هو الذي يشكل حدود قوتها في المجتمع. وعادة ما كانت القيود المكانية تتفاعل مع النصوص القانونية والحدود العرفية ومع الوضع داخل بنية السلطة في فرض الحدود الاجتماعية على تجربة المرأة العثمانية خلال الفترة محل التحليل هنا.

المراجع

G. Baer, Women and waqf. An analysis of the Istanbul *tahrir* of 1546, in *Asian and African Studies* 17 (1983), 9–27.

L. da Zara Bassano, *Costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*, Munich 1963.

Ü. Bates, Women as patrons of architecture in Turkey, in L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978, 229–44.

O. Ghiselin de Busbecq, *Turkish letters*, trans. E. S. Forster, London 1927.

T. Dallam, *The diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600*, ed. M. H. Hauser, London 1893.

H. Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553–1555) nach der Urschrift in Fugger-Archiv*, Munich 1923.

S. Faroqhi, Land transfer, land disputes and *askeri* holdings in Ankara, 1592–1600, in R. Mantran (ed.), *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris 1980, 87–99.

——, *Men of modest substance. House owners and house property in seventeenth-century Ankara and Kayseri*, London 1987.

——, The fieldglass and the magnifying lens. Studies of Ottoman crafts and craftsmen, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20:1 (1991), 29–57.

——, *Making a living in the Ottoman lands 1480 to 1820*, Istanbul 1995.

——, *Stories of Ottoman men and women. Establishing status, establishing control*, Istanbul 2002. P. du Fresne-Canaye, *Le voyage du Levant*, ed. M. H. Houser, Paris 1897.

A. Galland, *Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672–1673)*, ed. C. Schefer, 2 vols., Paris 1881.

H. Gerber, Social and economic position of women in an Ottoman city, Bursa, 1600–1700, in *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980), 231–44.

F. M. Göçek and M. D. Baer, Social boundaries of Ottoman women's experience in eighteenth-century Galata court records, in M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997, 48–65.

F. M. Göçek and S. Balaghi (eds.), *Reconstructing gender in the Middle East. Power, identity and tradition*, New York 1994.

G. Goodwin, *The private world of Ottoman women*, London 1997.

R. C. Jennings, Women in the early seventeenth-century Ottoman judicial records. The sharia court of Anatolian Kayseri, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28 (1975), 53–114.

——, The legal position of women in Kayseri, a large Ottoman city, 1590–1630, *International Journal of Women's Studies* 3 (1980), 559–82.

——, Divorce in the Ottoman city of Cyprus, 1580–1640, in *Studia Islamica* 78 (1993), 155–67.

C. Kafadar, *Between two worlds*, Berkeley 1997.

A. Marcus, Men, women and property. Dealers in real estate in 18th-century Aleppo, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983) 137–63.

J. Marcus, *A world of difference. Islam and gender hierarchy in Turkey*, London 1992.

M. Meriwether and J. Tucker (eds.), *Social history of women and gender in the modern Middle East*, Boulder, Colo. 1999.

G. Necipoğlu, *Architecture, ceremonial, and power. The Topkapı palace in the 15th and 16th centuries*, Cambridge, Mass. 1991.

N. de Nicolay, *The navigations, peregrinations and voyages made into Turkie*, London 1585.

L. Peirce, Shifting boundaries. Images of Ottoman royal women in the 16th and 17th centuries, in *Critical Matrix* 4 (1988), 43–81.

——, *The imperial harem. Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993.

——, Seniority, sexuality and social order. The vocabulary of gender in early modern Ottoman society, in M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997, 170–96.

——, "The law shall not languish." Social class and public conduct in sixteenth-century Ottoman legal discourse, in A. Afsaruddin (ed.), *Hermeneutics and honor. Negotiating female "public" space in Islamicate societies*, Cambridge, Mass. 1999, 140–58.

——, Gender and sexual propriety in Ottoman royal women's patronage, in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000.

G. Postel, *De la republique des Turcs: & là ou l'occasion s'offrera, des meurs et loy de tous Muhamedistes*, Poitiers 1560.

H. Reindl-Kiel, A woman *timar* holder in Ankara province during the second half of the 16th century, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40:2 (1997), 207–38.

R. Roded, Gendering Ottoman history, in K. Çiçek (ed. in chief), *The great Ottoman-Turkish civilisation*, ii, *Economy and society*, Ankara 2000, 677–85.
H. Sahillioğlu, Slaves in the economic and social life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries, in *Turcica* 17 (1985), 43–112.
S. Schweigger, *Reyssbeschreibung aus Deutschland nach Constantinopel a. Jerusalem*, Nuremberg 1608.
Y. Seng, Standing at the courts of justice. Women at the law courts of early 16th century Üsküdar, Istanbul, in M. Lazarus-Black and S. Hirsch (eds.), *Contested states. Law, hegemony, and resistance*, New York 1994, 184–206.
L. Thys-Senocak, The Yeni Valide mosque complex of Eminonu, Istanbul (1597–1665). Gender and vision in Ottoman architecture, in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000.
J. Tucker, *In the house of the law. Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*, Boulder, Colo. 1998.
S. Yerasimos, *Les voyageurs dans l'empire Ottoman (XIVe–XVIe siecles). Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara 1991.
F. Zarinebaf-Shahr, Women, law, and imperial justice in Ottoman Istanbul in the late 17th century, in A. Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996, 81–95.
D. Ze'evi, *An Ottoman century. The district of Jerusalem in the 1600s*, Albany, N.Y. 1996.
M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997.

فاطمة موجي غوتشيك (Fatma Müge Göçek)
ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

آسيا الوسطى

من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر

شهد تاريخ آسيا الوسطى في الفترة بين سنة ١٤٠٠م وخمسينات القرن التاسع عشر تطورا في خط غير مستقيم. ففترات النمو الاقتصادي تبعتها فترات انهيار اقتصادي، وصاحبتها تغيرات مشابهة في مجالات العلوم والثقافة. لذلك يطلق الدارسون على نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر - عهد تيمور والتيموريين - عصر النهضة، الغني بالأعمال التاريخية والشعر والآثار المعمارية والأعمال الفنية.

وبعد أن تفككت الدولة التيمورية في آسيا الوسطى إلى دويلات منفصلة شبه مستقلة في أواخر القرن الخامس عشر، أعيد توحيدها تحت زعامة الشيبانيين. وفي المراكز الشيبانية، زادت أعداد الكتب المؤلفة باللغات التوركية، وترجمت الكتب من الفارسية إلى التوركية (الأوزبكية). وفي النصف الثاني من القرن السادس عشر أعيد توحيد الدولة، التي كانت قد تفككت مرة أخرى آنذاك، تحت إمرة عبد الله خان الثاني الشيباني "جامع الأراضي". وتميز عهده بتطور واضح في الأدب والفن، واستمر التطور الاقتصادي والثقافي والعلمي في ثلاث خانات ظهرت في آسيا الوسطى، وهى بخارى، وخيفا، وكوكند، وكذلك في أفغانستان. وتم تقديم تاريخ هذه الدول في الدراسات التاريخية والكتب الدراسية في الجامعات والمدارس وفي قاعات المحاضرات والكليات.

وتتكون المصادر الأساسية لدراسة تاريخ تلك الدول في الفترة التي نغطيها هنا من مختلف النصوص المكتوبة، بما فيها وثائق العصور الوسطى، والدراسات التاريخية، والمذكرات المكتوبة بالفارسية والتوركية (الأوزبكية)، والعربية، وكذلك يوميات الرحالة. وقد نشرت معلومات عامة عن تلك المصادر في فهارس ودراسات خاصة بالروسية والأوزبكية والطاجيكية والإنجليزية ولغات أخرى. وقد تم نشر جزء من قاعدة المصادر هذه، وهي ممثلة تحديدًا في نصوص ومستخلصات وترجمات إلى العديد من اللغات.

وهناك مخطوطات محفوظة في أرشيفات معاهد الدراسات الشرقية في طاجيكستان وكازاخستان وتركمانستان وغيرها. ويحتفظ معهد الدراسات الشرقية بأكاديمية العلوم في جمهورية أوزبكستان (AN RUz) بأكبر مجموعة من المخطوطات (تبلغ نحو ٧٠,٠٠٠ مخطوطة). كما يحتفظ أرشيف الدولة في أوزبكستان ببعض المصادر الوثائقية: أرشيف "كوشبيغي"، والعديد من وثائق الوقف، وقوائم بالمواقع المأهولة بالسكان. وهذه المصادر متاحة أمام الدارسات والدارسين من بلدان أخرى، بشرط الحصول على تصريح رسمي.

ونستطيع أن نجد معلومات عن النساء في مختلف المصادر المكتوبة، إلى جانب ما ترويه تلك المصادر عن الأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية المضطربة في حياة شعوب المنطقة. بيد أن تلك المعلومات عادة ما تخص أولئك المنتميات إلى الطبقات المتميزة في المجتمع. ولم يكن الباحثون يتعاملون مع هذه المواد، حتى وقت قريب، على أنها من بين مصادر المعلومات حول النساء في تلك الفترة، ولكن كتبت بعض المقالات الصغيرة في هذا الموضوع باللغة الروسية والأوزبكية والفرنسية.

المصادر الوثائقية

كثيرا ما نستطيع العثور على بيانات محددة عن النساء في العقود القانونية الخاصة والخطابات، وغيرها من المصادر الوثائقية. وترتبط صياغة تلك الوثائق بالعادة القديمة المتمثلة في الاحتفاظ بالوثائق، والتي كانت منتشرة في بلدان الشرق الإسلامي. ففي العقود الرسمية الخاصة بالشراء أو الرهن أو التأجير أو الوقف، وغيرها من وثائق مرتبطة بالبيع والشراء والتأجير، ورسم حدود أراضي الوقف، لا نجد مجرد أسماء النساء، بل والممتلكات الثابتة التي تملكنها وحقوقهن كما تنص عليها الشريعة.

وإلى جانب الوثائق المفردة التي يتم التعليق عليها ونشرها في شكل مقالات في المجموعات العامة والدوريات المتخصصة، نشرت أيضا مجموعات من الوثائق وكذلك وصف مختصر لها في كتيبات مفهرسة. ومن المنشورات المهمة الخاصة بالفترة محل دراستنا هنا، ما نشر من نصوص للوثائق التي كتبت بالفارسية والخاصة بملكية أملاك ثابتة تخص شيخي بخارى

الشهيرين "هودزها إسلام"، و"هودزها سـعد دزهويبـار" (*From the Archive of the Shaykhs of Dzhuibar*, Moscow 1938)، وقد تمت ترجمة هذا العمل إلى الروسية (Ivanov 1954). كذلك نشرت وثائق خاصة بنشاط زعيم روحي شهير آخر هو "عبيد الله هودزها أحرار"، وشملت وثائق شراء ووقف (تم طبعها ونشر نصوصها وترجمتها إلى الروسية)، وكذلك مجموعات مـن مراسلاته تمت ترجمتها إلى الإنجليزية (Ahrar 1974, 2002). إن كتاب فهرس وثائق قاضي خيفا من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشـرين (*Catalogue of Khiva Kazi Documents of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*)، والتي يشير بعضها إلى القرن الثامن عشر، يقع في ٦٩١ صفحة، مع نشر نصوص صور بعض الوثائق، ويتضمن وثائق قانونيـة (Tashkent-Kyoto 2001). وأصول هذه الوثائق محفوظة في معهد الدراسـات الشـرقية بأكاديميـة العلـوم فـي جمهوريـة أوزبكستان. وقد كتبت معظمها بالأوزبكية بينما كتب جزء صغير منها بالفارسية. وقد ارتبط إصدار هذه الوثائق باستكمال أنـواع مختلفة من المعاملات في ديوان قاضي خيفا وتم ختمها بختمه.

وهناك مجموعة من الوثائق القانونية (التي كتبت بالفارسية) ذات قيمة خاصة، وهي وثائق نشأت عن الحكم فـي قضـايا مدنية في سمرقند. والنسخة الوحيدة المعروفة من مخطوطة *مجموعة وثائق* (*Madjmu'a-yi Vasayik*) محفوظـة فـي معهـد الدراسات الشرقية بأكاديمية العلوم في جمهورية أوزبكستان. وتحتوي على أكثر من ٧٠٠ حكم صادر في ديوان قاضي سـمرقند، معظمها في الفترة من عام ١٥٨٨ إلى ١٥٩١م، وقد وضعت الوثائق في أقسام مختلفة من المخطوطة تبعا لمحتواها. وقد تم نشـر أقل من عشر المجموعة (من النصوص والترجمة إلى الروسية) تحت عنوان *وثائق القاضي في القـرن السـادس عشـر* (*Kazi Documents of the Sixteenth Century*, Tashkent 1937). وقد وردت بعض الأخطاء في تلك الطبعة (يمكن الرجوع إلى هوامشها، nos. 24, 34, 35, 58)، ولكنها من المصادر البيبليوغرافية النادرة. ثم نشرت ٢٣٥ وثيقة أخرى من المجموعة بترجمة أوزبكية (Vasikalar Toplami, Tashkent 1982).

ولا تتمتع أي من المصادر المكتوبة في المنطقة بقدر التنوع في المواد الذي تتمتع به تلك المجموعة. وهي أهـم مصـدر لدراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لدولة الشيبانيين في ثمانينات وتسعينات القرن السادس عشر، بالرغم من أنه من الممكـن - اعتمادا على محتواها- أن تنطبق على فترات سابقة ولاحقة أيضا. وتتعلق بعض موضوعات المخطوطة بحلول لمسـائل تخـص النساء. فقد وردت أسماؤهن فيما يتعلق بتقسيم المواريث (كانت أنصبتهن أقل بكثير من أنصبة الرجـال)، وفـي عقـود الـزواج والطلاق، وفي الاتفاقيات الخاصة بدفع نفقة الأطفال الذين هم في حضانة الأم بعد طلاق الأبوين. ومن الوثائق المهمة فيما يتعلـق بحقوق النساء، هناك أيضا العقود التي كانت تكتب داخل قاعة المحكمة في وجود الأم، والمتعلقة بالتحاق ابنها بالتـدريب ليصـبح "أستاذا". كما توجد عقود خاصة بقيام النساء بتدريب أطفال من الخارج. ويسجل في هذه العقود المبلغ المالي الواجب دفعه عن كـل يوم من أيام تدريب الفتاة. وتكشف بعض العقود عن الوضع الصعب للنساء والمحرومات من حقوقهن، من النساء المنتميـات إلـى أسر حرفية منخفضة الدخل.

وثائق الوقف

تحتوي وثائق الوقف (وقف–نامه) على معلومات قيمة عن النساء. فقد وردت أسماؤهن ضمن أسماء أصـحاب الأمـلاك التي تلامس منشآت يتم تحويلها إلى أوقاف، وضمن أسماء الشوارع والجسور وما إلى ذلك. وقامت بعضـهن بإقامـة الأوقـاف، وبالتالي أصبحن، وفقا لشروطهن في الوقف-نامه، هن "متوليات الوقف". وقد كتبت إحدى وثائق الوقف هذه لوقف علـى ضـريح "إشرتخان" الذي أنشئ سنة ١٤٦٤م بأمر من "خبيبة سلطان-بيغيم"، ممثلة البيت التيموري. ووفقا للوقف–نامه عينت نفسها "متولية" لهذا الوقف (للحصول على صورة للنص بالفارسية والترجمة الروسية: Vyatkin 1938).

ويتضح دور متولية الوقف ووضعها القانوني في المجتمع في تلك الفترة من وثيقة "وقف-نامه هزرتي شـيباني–خـان"، والتي وضعت لوقف على مدرستين في سمرقند في عشرينات القرن السادس عشر. والمخطوطة الأصلية محفوظة فى قسم القديس بطرسبرج فى معهد الدراسات الشرقية بالأكاديمية الروسية للعلوم، ورقم الحفظ هو B-670 (للحصول على نص مطبوع للوثيقـة وترجمتها بالروسية: R.G. Mukminova 1966).

إن منشئة الوقف، "محر سلطان-هانم"، بعد أن ورثت عن زوجها، محمد تيمور ابن الخان الشيباني، ثروة طائلة في شكل قرى وقطع أراضي ومنشآت تجارية، وما إلى ذلك، أمرت بإنشاء وقف على المدرسة المذكورة سابقا. ووفقا لوثيقة الوقف التي كتبت حسب شروطها، عينت نفسها متولية للوقف، على أن يبقى الوقف تحت تصرفها طوال حياتها.

أدب المذكرات

نستطيع استخراج معلومات عن النساء من المذكرات، حيث نجدها منتشرة على صفحات كتاب *بابر–نامه* تأليف زهير الدين محمد بابر (بالأوزبكية)، والذي تم نشره عدة مرات باللغة الأوزبكية والروسية والفرنسية وغيرها من اللغات، وتزخر الطبعة الإنجليزية بالصور والخرائط والرسومات. كما يوجد نص بالخط العربي بيد إ. مانو (E. Mano). ويحتوي الكتاب على بيانات حول زوجات وبنات التيموريين، وأم بابر، وجدته "إسان دولة-بيغيم"، التي شاركت في شؤون الدولة. وخلال الاحتفال بالجلوس على العرش، والذي عادة ما كان يشتمل على رفع خان المستقبل على لباد أبيض، تم رفعها هي أيضا مع زوجها "أونوس".

قدم بابر معلومات أخرى حول "محر سلطان-هانم"، ففي سنة ١٥٢٨م، وبمناسبة الاحتفال الذي أقيم في مدينة أغرا بعد انتصار بابر، وصلت رسل "محر سلطان-هانم" وابنها "بولات" مع ممثلين آخرين للبيت الشيباني.

كما توجد أيضا معلومات حول نوعية التعليم الذي كانت تتلقاه النساء، حيث كان يقوم على تعليم ابنة "عمر-شيخ" حاكم فرغانة رجل يدعى "هودزها محمد دارزي". وفي ١٨ يناير ١٥٢٩م، كتبت زوجة بابر "ماهيم-بيغيم" في مدينة كابول فرمانا صيغ بنفس أسلوب المراسيم التي كان يكتبها بابر بخط يده.

هناك كذلك العديد من المعلومات المهمة في مذكرات زين الدين واصفي. وقد نشرت طبعة نقدية لكتابه *بدائع الوقائع* كتب باللغة الفارسية بأحرف عربية، ونسخ باليد (Boldyrev 1961). ونجد أن النص نفسه نشر في طهران مطبوعا بالخط العربي (1972). ويصف الكتاب الاضطرابات التي شهدها بيت التيموريين وخدمهم وعلاقة ذلك باستيلاء الخان الشيباني على هيرات، ومحاولات واصفي مساعدة النساء على إخفاء مجوهراتهن. ويكشف الكتاب، خلال وصفه لتلك الأحداث، عن قسوة معاملة السيد لخدمه، وخرق الجارية وزوجها لكل الأعراف، ويحدثنا أيضا عن المغنية "تشاكاري–تشانغي" التي تركت هيرات إلى سمرقند مع قافلة من نحو خمسمائة فرد. ويذكر الكتاب كذلك امرأة، كانت في قافلة أخرى، رحلت راكبة حمارا. ويتحدث واصفي أيضا عن موهبة رقية-بيجيم في مجال الشعر، وكانت إحدى زوجات أبي سعيد التيموري، والتي كانت تقوم بتنظيم مناقشات أدبية تقرأ فيها أشعارها. وقال الشاعر المؤرخ كمال الدين بيناي الذي كان يتردد على تلك المناقشات (حسبما ذكر واصفي): "كل مرة نخرج من لقائنا مع رقية-بيغيم نجر أذيال الخيبة". وتروي المذكرات أيضا قصصا عن مكائد النساء.

إن غولبادان-بيغيم ابنة بابر، والتي ولدت في كابول سنة ١٥٢٢م، كانت مؤرخة بارزة في عصرها، وألفت كتاب *همايون–نامه* الشهير، وكان من بين ما ذكرت فيه من وقائع مهمة ما أوردته من بيانات حول النساء، بمن فيهن من شاركن في استقبال الحكام البابريين (المغول). واستطاعت في كتابها أن تصف وضع النساء الأرستقراطيات داخل الأسرة والمجتمع المعاصرين، كما وصفت أيضا الألعاب التي كن تلعبنها، حيث كن ترتدين ملابس الرجال وتشاركن في لعب التشوغان (البولو) والرمي بالسهام.

الأعمال التاريخية

قلما يجد المرء معلومات عن المرأة في الأعمال التاريخية التي تم تكريس العديد منها للانتصارات الحقيقة والوهمية للحكام، ورحلات الصيد والأعياد واللهو. لذلك تصبح تلك المعلومات عند العثور عليها ذات قيمة. ويقدم لنا الكتاب المعروف *ظَفَر–نامه* من تأليف شرف الدين علي يزدي (والذي كتب بالفارسية) معلومات عن نساء البيت التيموري، وهنالك نسخة منشورة من هذه المخطوطة (Tashkent 1972). يلفت هذا العمل الانتباه إلى زوجات الأمير تيمور، خاصة "سراي مُلك (بيبي)-هانم"، المفضلة لديه. فقد شاركت بنشاط في اتخاذ القرارات الخاصة بأهم شؤون الدولة وحياة القصر، وبناء المنشآت الأثرية، والتعامل مع ورثة العرش.

وعندما كتب حسن روملو في مؤلفه التاريخي *أحسن التواريخ* (بالفارسية) عن مجلس الحرب الذي عقد في معسكر الخان الشيباني في مرو أثناء حصار الشاه إسماعيل الصفوي (الإيرانى) لها، وصف أيضا إحدى زوجات الخان الشيباني وهـي "موغـال (أشا) – هانم". وقد لعبت تلك السيدة دورا مميتا في تدمير زوجها وجيشه. وقد تم نشر النص الفارسي وترجمته إلـى الإنجليزيـة (Seddon 1931-4, ii, 861).

وهناك مثال للأعمال البطولية والعقاب الذي نزل بالنساء، في غياب الأزواج والأبناء، على يد محاربي الأعـداء الـذين استولوا على ديارهم في كتاب *تاريخي رشيدي* من تأليف ميرزا محمد حيدر. ويورد الكاتب أيضا أسماء زوجـات وبنـات حـاكم مغولستان. وقد نشر النص الفارسي وترجمته إلى الإنجليزية (1895) كما ترجم العمل إلى الروسية (Urunbaev et al. 1996).

روايات الرحالة

نجد وصفا لمظهر وملابس وزينة نساء البيت التيموري، وكذلك لمشاركتهن في الاحتفالات، وذلك في مـا رواه مبعـوث ملك قشتالة إلى تيمور، وهو "روي غونزاليز دي كلافيخو" (Ruy Gonzalez de Clavijo)، والذي رأى كل شيء بعيني الأجنبي فوصف ما بدا لعين الكاتب المحلي أمرا عاديا (Clavijo 1990).

الشعر

تغنى شعراء العصر بجمال النساء وفكرهن ونبلهن، فظهرت صورتهن العامة في العديد من أعمـال الشـعراء. فامتـدح "أليشر نافوي"، على سبيل المثال، المرأة المثقفة "الجديرة بزوجها." ونجد أن أعماله والتي كتب معظمها بالأوزبكية، قد تم نشـرها عدة مرات بلغات متعددة، وقد خصص الفصل ٣٧ من كتابه *محبوب القلوب* الذي كتبه بالنثر المسجوع للحياة الزوجيـة، (وهنـاك نسخة من المخطوط في المكتبة الوطنية بباريس). ويقسم الشاعر النساء إلى ثلاثة أصناف تبعا لتوجهاتهن الخاصة بالأسرة والبيت. فنجده يعرض بالمرأة الخائنة الغادرة التي تهدم الأسرة، ويقارنها بالمرأة النبيلة التي "تغطي رأسها بثوب العفة".

ولعبت الشاعرات -محزونة، وأوفايسي، ونوديرا بيغيم- دورا بارزا في الحياة الثقافية والاجتماعية في الدولـة، وتركـت الشاعرات علامة بارزة على الأدب في آسيا الوسطى. وقد نشرت أعمالهن المفعمة بأفكار المساواة الاجتماعية والحصـول علـى حرية النساء في صورة أعمال منفصلة وكذلك ضمن مجموعات الأعمال المختارة. وقد انتشر النشاط الإبداعي لهؤلاء النساء فـي الأعمال الشعرية الواسعة الانتشار بالأوزبكية والطاجيكية والروسية، والعديد من اللغات الأخرى. وقد أقيمت فـي كوكنـد وكالـة ومناطق تجارية ومدرسة ومساجد وحمامات ومنشآت أخرى بأمر من نوديرا بيغيم، التي شاركت بشكل مباشر في حكومـة خانـة كوكند.

المنمنمات

ظهرت صور النساء في المنمنمات التي ترجع إلى العصور الوسطى، ونجد فيها فتيات جميلات -خليلات عليـة القـوم وراقصات- بل وكذلك طالبات تتلقين التعليم من مدرساتهن في حجرات المدارس، وفتيات لبسن زي الصبية يلعبن التشوغان مـع الصبية، وفتاة تغزل خيطا. وقد تمت إعادة إصدار العديد من تلك المنمنمات المصـاحبة للمخطوطـات فـي طبعـات مـن هـذه المخطوطات، وفي كتب مصورة مستقلة. إن صور المنمنمات تقدم للباحث والباحثة معلومات قيمة حول مشاركة النساء في الحيـاة الاجتماعية والشؤون الرسمية، وعن أسلوب حياتهن وتفاصيل أزيائهن وغطاء الرأس وتسريحات الشعر.

وعلى الإجمال، يثبت تحليل المادة المتناثرة، والتي توجد بين أيدينا من مصادر العصور الوسطى، أنـه بـالرغم مـن أن الإسلام وضع موانع أمام مشاركة النساء في الحياة الاجتماعية في فترة ما قبل الاستعمار، فقد استطاعت النساء مع ذلك، وخاصـة أولئك المنتميات إلى الطبقات العليا من المجتمع، أن تلعبن في بعض الأحيان دورا بارزا في حياة الدولة.

المراجع

‘Ubayd Allāh ibn Maħmūd Aħrar, *Samarkand documents of the fifteenth-sixteenth centuries* [in Russian], ed. O. D. Chekhovich, Moscow 1974.

——, *The letters of Khwāja ‘Ubayd Allāh Aħrar and his associates*, Persian text ed. A. Urunbaev, trans. J.-A. Gross, intro. J.-A. Gross and A. Urunbaev, Leiden 2002.

Navoi Alisher, Beloved of the hearts [in Uzbek], Moscow 1948.

A. N. Boldyrev, *Zayn al-Dīn Vāŝiƒī’s Badā’i‘ al-vakāi‘. Critical text, introduction, and references* [in Russian], Moscow 1961.

Ruy Gonzalez de Clavijo, *Diary of travel to Temur’s court in Samarkand (1403–1406)*, Moscow 1990.

Gulbadan-Begim, *Humāyūn-nāma* [in Persian], Tashkent 1959.

Hodzha Islam and Hodzha Sa’ad Dzhuibar, *From the archive of the shaykhs of Dzhuibar* [in Persian], Moscow 1938.

P. P. Ivanov, *The economy of the Dzhuibari shaykhs*, Moscow 1954.

Mīrzā Muħammad Ħaydar, *The* Tarikh-i Rashidi *of Mirza Muhammad Haidar Dughlát. A history of the Moghuls of Central Asia. An English version edited, with commentary, notes, and map by N. Elias. The translation by E. Denison Ross*, London 1895.

——, *Tārīkh-i-Rashīdī. Introduction* [in Russian], trans. A. Urunbaev, R. P. Jalilova, and L. M. Yepifanova, Tashkent 1996.

Madjmu’a-yi vasayik (Collected articles), ms. Inventory no.1386, Institute of Oriental Studies AN RUz, Uzbekistan.

R. G. Mukminova, *The social orders of population by Alisher Novoi’s* Mahbub al-Kulub, Moscow 1995.

——, *History of agrarian relations in Uzbekistan, 16th century. By waqf-name*, Tashkent 1966.

R. Mukminova, *Le rôle de la femme dans la société de l’Asie centrale sous les Timourides et les Sheybanides*, Tashkent 1997.

T. Phaiziyev, *Timurid queens* [in Uzbek], Tashkent 1999.

C. N. Seddon (ed.), *A chronicle of the early Ŝafawīs, being the Aħsanu’t tawārīkh of Ħasan-i-Rūmlū*, 2 vols., Baroda 1931–4.

V. L. Vyatkin, Waqf document of Ishratkhan, in *Ishratkhan Mausoleum*, Tashkent 1958, 111–36.

Muħammad Bābur Żahīr al-Dīn, *Bābur-name* [in Uzbek], ed. Eiji Mano, Kyoto 1995.

Azamat Ziyo, The status of women in Amir Timur’s state (Life and activities of Saraimulkhonim) [in Uzbek], in *Ozbekiston tarihi* (Tashkent) 1 (2001), 25–34.

روزيه موكمينوفا (Roziya Mukminova)

ترجمة: عثمان مصطفى عثمان

إيران في العصر الصفوي
من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر

الأدب الصفوي هو مصطلح خاص بالحضارة فارسية الطابع وقد أنتجه خليط من المجموعات الإثنية واللغوية والدينية التي سكنت المناطق الشرقية من بلاد الأناضول والهضبة الإيرانية وامتدت إلى آسيا الوسطى وما يعرف في العصر الحديث باسم أفغانستان. إن الخصوصية الفارسية، والتي تأثرت بعناصر هندوإيرانية وأخرى سامية وإغريقية ومنغولية تورکية، ساهمت في تشكيل مجموعة مختلفة من الهويات إسلامية الطابع (Islamicate) التي عبرت عن نفسها في بزوغ إمبراطوريات حديثة وإسلامية الطابع مثل الإمبراطورية العثمانية (١٣٠١-١٩٢٤م) وإمبراطورية المغول (١٥٢٦-١٨٥٨م)، وإمبراطورية الأوزبك (١٥٠٠-١٧٨٥م) وإمبراطورية الصفويين (١٥٠١-١٧٢٢م)، وإن عكست كل منها خليطا مختلفا من العناصر التي تأثرت بها. وقد كانت الحواجز السياسية التي خلقتها تلك الإمبراطوريات مليئة بالفجوات مما سمح باستمرار عبور الأفكار والأشغال اليدوية والبضائع، ومعها العنصر والتأثير البشري المتمثل في الشعراء والخطاطين والحجاج والتجار والمبعوثين والدراويش والباحثين، وحتى الجواسيس. لذلك فإن الإنتاج الأدبي الصفوي المتناول في هذا المقال يعكس بالضرورة رموزا ثقافية مشتركة تتحدى التصنيف الإمبريالي المستمر في التأريخ المعاصر، لكنها في ذات الوقت تتعامل بتعنت مع مشروعات التحديث الوطنية والعرقية. في ضوء ما سبق يصبح على الباحث والباحثة في الأدب الصفوي أخذ تلك المترادفات الثقافية في عين الاعتبار والاهتمام بالبحث المقارن لإلقاء الضوء على الخصوصيات.

تمثل إيران الصفوية لحظة تحول في تاريخ شرق ووسط الأمة الإسلامية حيث أثارت ميولا جديدة أبرزت مجموعة خاصة من الرموز فارسية الطابع المتضمنة في الدوائر الصوفية والعلوية والمزدوية، فبدأت بذلك في إدراج صور للإمبراطورية الصفوية في إطار منظومة إيرانية وشيعية (إمامية). لقد بدأ الصفويون ثورتهم كحركة صوفية تبشيرية تعد بخلق المدينة الفاضلة على الأرض. لكنهم حين بدأوا في تثبيت مقاليد حكمهم قاموا بإسكات تلك الرؤية البديلة واختاروا لغة أكثر انسجاما ومنطقية للحكم. ومن هنا تجب قراءة الأدب الصفوي زمانيا في سياق هذه العملية التاريخية، كما يجب التمييز ما بين الحقبات الثورية والتكوينية (١٤٤٧-١٥٩١م) وحقبة الإمبراطورية (١٥٩١-١٧٢٢م). وفي النهاية استطاع المشروع الصفوي بفضل حيويته أن يتجاوز المرحلتين وأن يستمر رغم قرن كامل من الانقطاع عن الحكم (عصر أسرتي "أفشار" و"زند") إلى حين إعادة تشكيل الدولة المركزية في القرن التاسع عشر والمعروفة باسم دولة "قاجار إيران" (١٧٩٨-١٩٢٦م). هذا ولن يتناول هذا المقال عصري انتقال الحكم ما بين أسرتي أفشار وزند.

النساء في البحوث الصفوية

تركز اهتمام البحث الحديث في التاريخ الصفوي على مجالي السياسة والاقتصاد حيث كان دور النساء هامشيا. ذلك أن التأريخ لنساء إيران الصفوية يجب أن يبدأ بإدماج وتحليل الفئات التحليلية الخاصة بالنوع الاجتماعي (الجندر) وبالهوية والحياة الجنسية، كما يجب دراسة النساء كجماعة في محيطهن التاريخي والاجتماعي. وفي الوقت الحاضر ما زالت الأساليب مبهمة فيما يتعلق بطرق تشكيل وإعادة تشكيل النوع الاجتماعي والحياة الجنسية من قبل عقليات متغيرة قامت بإبراز وتنظيم آفاق الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. إن مجال التأريخ الصفوي عن النساء، وهو مجال بحثي ما زال بكرا، يجمع على إرجاع فاعلية الدور النسائي إلى الثقافة البدوية المغولية التوركية والتي تعاملت مع الجنسين بشكل متساو إلى حد كبير، وهو افتراض كثيرا ما يعرض بشكل غير نقدي ولاتاريخي. كما أنه يفترض أن الحقبة الإسلامية المغولية لم تكن ممثلة لممارسات إسلامية الطابع، بل إن فاعلية الدور النسائي عادة ما يتم تقديمها باعتبارها من مظاهر العادات الوثنية والقبلية. لذلك نجد أن المساواة السياسة والاجتماعية القائمة في ثقافة وسط آسيا هي الجانب البارز في الدراسات التي تناولت نساء العائلة المالكة الصفوية (Szuppe 1998)، ومشاركة

النساء في سوق العقارات المدينية في أردبيل (Zarrinebaf-Shahr 1998)، وفي مجال الدعارة في الحقبة الصفوية كتعبير عن أعراف جنسية أقل تشددا (Matthee 2000).

صحيح أن الإمبراطوريات الحديثة الأولى مثل إمبراطورية الصفويين والعثمانيين بدأت بتطبيق المفاهيم المغولية التوركية للسيادة، حيث الجميع يشاركون في السلطة التي يتم توزيعها على هيئة حصص بين جميع أفراد الأسرة الحاكمة، بما فيها فروعها الرجالية والنسائية. نظريا كانت الأرض ملكا للأسرة الحاكمة عموما. وكانت النساء الصفويات، مثلهن مثل أقرانهن من الرجال، منخرطات في السياسة للحفاظ على المملكة وحماية خط النسب. كذلك كان يعتقد أن الدم الصفوي، الذكوري والأنثوي، يحمل صفة القدسية، وفي القرن السابع عشر كان يتم كف بصر الأميرات وإخوانهن الذكور خوفا من المطالبة بالعرش، وهي ظاهرة خاصة بالصفويين، الأمر الذي أطلق عليه اسم "السياسة الصفوية" من قبل المراقب الفرنسي لإيران الصفوية في مراحلها المتأخرة، وهو الرجل أهل الثقة جان شاردن (Jean Chardin 1811). من منطلق نظري إذن كان يجوز لجميع النساء الصفويات أن يحكمن، سواء كن منحدرات من نسب أمومي أو نسب أبوي. وقد يكون هذا التعريف الخاص جدا للأسرة وللحكم الشرعي هو ما ترتبت عليه بعد ذلك المفاهيم الإيرانية العتيقة بشأن الهيبة القدسية التي تم إضفاؤها على الأسرة الحاكمة. وحيث أن التصور المثالي لكل من المغول الأتراك والإيرانيين بالنسبة للسيادة قام على استثمار السلطة في مجمل الأسرة الحاكمة لا في الأفراد، فإنه يصعب الحديث عن تراث أو أصول آسيوية أو إيرانية لمثل تلك الممارسات. وأنا أميل إلى فهم الأمر باعتباره أحد جوانب التأثر الثقافي، حيث ساهم وجود مفاهيم مشتركة عن السلطة في تعزيز عامل الاستمرارية (Babayan 1998).

مع ذلك ليس الجوهري هنا هو تتبع الأصول بل البحث في انعكاس ذلك على صياغة الأدوار الاجتماعية لكل من النساء والرجال ضمن السياقات إسلامية الطابع، وارتباط مفاهيم الذكورة والأنوثة تبعا لموقع تلك العناصر فارسية الطابع في البلاط الملكي. وحيث أن أغلب الأدبيات المتوفرة صادرة عن أجواء البلاط، فإننا نجد أنفسنا أمام صورة أوضح وأدق عن نساء العائلة المالكة الصفوية. ويجب أن تبدأ البحوث الحديثة الآن في دراسة أواخر العصور الوسطى وبدايات العصور الحديثة للأمة الإسلامية بحثا عن الصياغات المتعددة للدور الفاعل للنساء ضمن سياسات حكم الأسر المالكة. ولكي نفهم التغير الحادث يجب أن نبحث في النتائج التي ترتبت على الابتعاد عن التقاليد التي سمحت للنساء بالقيام بدور فاعل في الأسرة وكيفية تأثير ذلك على علاقات النوع الاجتماعي داخل وخارج البلاط، حيث أصبح الصفويون أكثر تمدنا وأصبحت إمبراطوريتهم أكثر مركزية. ومن خلال عملية ذلك التحول إلى المركزية وتبرير وجودهم في السلطة لجأ الصفويون مثل العثمانيين والمغول إلى الاعتماد على أساس قانوني لسيادتهم إلى جانب قدرتهم على تطبيق قانون الشريعة الإسلامية. وقد تمت إعادة تعريف السلطة في تلك الفترة بحيث تبرز عناصر الإسلام الحضري المتمدن، خاصة روح المذهب الشيعي الإمامي. وبمجرد إدماج النساء والرجال، والأنوثة والذكورة، في تحليلنا للتاريخ الصفوي سوف يكون بإمكاننا أن نبدأ في التعرف على الهياكل المختلفة للتراتبية والسلطة. وكما سوف نرى فإن الهوية والحياة الجنسية ووضع حدود الانحراف الجنسي أصبحت سمة حاسمة ضمن تلك اللغة الأبوية الجديدة المطلقة.

إن التناقضات ما بين الإيقاعين المديني والبدائي للحياة وبين المفاهيم الدائرية والخطية للزمن، وأشكال الوجود المنطقية والغيبية، كل ذلك يمثل عناصر جوهرية عند البحث في التأريخ الصفوي والذي سوف يستفيد من دمج سياسات النساء والنوع الاجتماعي في تحليلها وتفسيرها للتغير. إن هذه العملية تستدعي قراءة وإعادة قراءة لكل الحوليات والتي تمثل الكيان الرئيسي للأدبيات الخاصة بسياسات البلاط. وما أقصده هنا بالقراءة لا يقتصر على كشف المساحات التي تظهر فيها النساء كفاعلات في تلك المصادر -وهو ما تمت محاولة تناوله فعليا من قبل (Hijazi 2002, Szuppe 1998)- وإنما يتضمن أيضا إلقاء الضوء على كيفية تصوير أوجه التفاعل بين الرجال والنساء وتكويناتهم المتبادلة. فكيف تمثلت الفروق الجنسية في الخطاب السياسي؟ وكيف يعبر النوع الاجتماعي عن نفسه كفئة خطابية في أدبيات البلاط؟

المشاركة السياسية للنساء

توضح لنا حوليات التاريخ الصفوي في القرن السادس عشر كيف أن المشاركة السياسية بهدف الحفاظ على الحكم كانت تعتبر حقا مقصورا على السلالة الملكية بنسائها ورجالها. لكن بحلول القرن السابع عشر برز اتجاه للتقليل من قيمة السلطة النسائية

وقد انعكس ذلك في كتب الحوليات. إن بري خان خانم (المتوفاة عام ١٥٧٨م)، وهي أميرة من القرن السادس عشر، كانت تحكم فعليا في فترتي خلو العرش واللتين انتهيتا بصعود أخويها (إسماعيل الثاني ومحمد خدابنده) إلى العرش، أصبحت ضحية لما تم من إعادة صياغة للغة السلطة الصفوية (Babayan 1998, Golsorkhi 1995). حيث يحكي المؤرخ إسكندر بك منشي (المتوفى عام ١٦٣٣م) عن استياء أخيها وندها إسماعيل الثاني من جنرالات التركمان (القزلباش) الذين اجتمعوا في منزلها، حيث نهرهم قائلا: "ألم يفهم الأصدقاء أن تدخل النساء في أمور المملكة لا يليق بهيبة الشرف الملكي وأنه لمن المخجل أن يختلط الرجال بالمحجبات والمحصنات من العائلة الملكية الصفوية؟" (Munshi 1971, i, 201). وفي محاولة لإضفاء الشرعية على الهيمنة الذكورية على العرش الصفوي يتحدث مؤرخ حكم شاه عباس الأول (حكم في الفترة ١٥٨٧-١٦٢٩م) من خلال إسماعيل الثاني ليقول بأن النساء لسن صالحات للحكم فحسب بل أن ممارستهن للسلطة السياسية تلطخ الشرف الذكوري. وهو يعكس موقفه هذا باستخدام المفارقات التاريخية ويستحضر من خلاله مجموعة من التقاليد في الأمة الإسلامية ليواجه بها مطالبة بري خان خانم بالحكم. إن هذا الموقف ليس غريبا على التاريخ الإسلامي، حيث تقدم الوزير السلجوقي "نظام الملك" (في عام ١٠٨٦م) بنفس الحجة حين شعر بالتهديد من قبل امرأة أخرى قوية في البلاط، حيث استخدم أحاديث نبوية ليدعم موقفه مشيرا إلى التراث المنقول شفاهة عن الرسول (ص) ورفاقه، والتي تم توثيقها في لحظة كان الإسلام فيها قد انتقل فعليا من السياق القبلي العربي إلى سياق إيراني سامي مستقر، حيث تم حجب نساء الأسرة المالكة في الحرملك وأصبحن قانونيا معتمدات وتابعات لأزواجهن وآبائهن أو أي وصي قانوني من الذكور.

في ذلك الوقت كانت هناك نظرية سياسية جديدة على وشك أن تستبدل الصيغة الصفوية للأنظمة السياسية المغولية التوركية والإيرانية الإسلامية. تبعا للمؤرخ إسكندر بك فإن ما ميز بين اسماعيل الثاني وسلالته من الذكور وبين العائلة الصفوية الممتدة تمثل في إعادتهم إحياء المذهب الشيعي. وبحلول القرن السابع عشر تم استبدال العشيرة المالكة والعائلة المقدسة بالخط الأبوي الثابت حيث التناوب على العرش يستند الى حق الابن البكر في الإرث كله. هذا يؤدي بنا الى التساؤل عما إذا كان ترسيخ السلطة في داخل النظام الأبوي يمثل رمزا للحكم المركزي الذي أنتج خطابا متزمتا حول النوع الاجتماعي والحياة الجنسية، اقتبس من النصوص المقدسة ما يدعمه في ترسيخ التفوق الذكوري. فكيف أثر هذا الخطاب البلاغي على هيكل الأسرة الصفوية والعلاقات الاجتماعية وقنوات الاتصال المتاحة للنساء في البلاط الملكي؟ وهل يعكس هذا الأسلوب البلاغي صدى لتأويل منطقي للمذهب الشيعي كان يسعى إلى تنظيم وترتيب العلاقات بين الرجال والنساء بشكل مختلف؟ أرغب في استخدام تلك الأسئلة المترابطة كنقطة انطلاق إلى التأريخ المعاصر للنساء الصفويات، ومن خلال ذلك سوف أسعى الى تقديم مقترحات بمسارات بحثية مستقبلية ، مع تركيز الانتباه على المصادر المتعلقة بالموضوع والتي يمكن الاستعانة بها بشكل إيجابي في الدراسات المهتمة بمسألة النوع الاجتماعي وعلاقات القوى بين الجنسين.

يتميز القرن السادس عشر بـ"مشاركة الزوجات والأمهات والأخوات والبنات والعمات في الأسرة الصفوية في سياسات البلاط الملكي وفي الأعمال الدبلوماسية وفي رعاية الفنون والعلوم". ونجد دراسة تفصيلية عن مشاركة النساء الصفويات في جميع أوجه الحياة في البلاط (Szuppe 1998)، أما الآن فيجب علينا أن ننظر إلى هؤلاء النساء في إطار ديناميات وتفاعلات البلاط لكي نفهم بشكل أفضل دورهن الفعال بالاشتراك مع الرجال في صياغة مبادىء وسلوكيات الإمبراطورية الصفوية. وفي محاولة لفهم هذا الأمر الضروري، نجد دراسة ريزفي (Rizvi 2000) التي تتناول الطرق التي قام بها الرجال والنساء مجتمعين بتشكيل صورة الإمبراطورية الصفوية من خلال رعايتهم لضريح فاطمة المعصومة في مدينة قم. لكنها تركز مع ذلك على المنح المقدمة من قبل النساء الصفويات، وما طرأ عليها من تبديل جراء الالتزام الشيعي، بحيث أصبحت تضم النساء. تفتح ريزفي مجالا هاما للأبحاث المستقبلية حيث يبدو واضحا أن نساء الأسرة المالكة توحدن وتماهين جماعيا مع النموذج الأنثوي المقدس لفاطمة المعصومة. كذلك فإن المنحة المقدمة من شاهزاده سلطانم (المتوفاة عام ١٥٦٢/١٥٦١م) توضح قدر الاهتمام بالنساء الأخريات حيث قامت بتحديد مبلغ من المال لكي يستخد كمهور للفتيات اليتيمات. إن هذه المنح تمثل محورا هاما يجب دراسته على سبيل استكشاف ودراسة القيم الاجتماعية والثقافية واهتمامات نساء النخبة والأسرة المالكة (Modarressi 1971).

هناك حاجة لقراءة صور النساء في الأسرة المالكة في مواجهة مشاركتهن الفردية الفعلية في البلاط وانخراطهن في كتابة الرسائل (Nava'i 1989)، وتمثيلهن في كتب الحوليات بأقلام الرجال، ونقل المعرفة واختياراتهن الشخصية فيما يتعلق بالتاريخ

والرعاية والفلسفة والكتابات الدينية والشعر والهندسة أو زياراتهن للأضرحة المقدسة. ولا يمكن الاستغناء هنا عن الكتابات التاريخية العثمانية والمغولية والأوزبكية التي تمتعت بموقع المراقب من الخارج للنساء الصفويات كعنصر فاعل في السياسة الإمبراطورية. إن عملية البحث التجميعي هي وحدها القادرة على جعلنا نبدأ في تكوين صورة أكثر تفصيلا ودقة عن نساء بارزات مثل شاه بيغي بيغوم (المتوفاة عام ١٥٤٠م)، وشهزاده سلطانم (المتوفاة عام ١٥٦٢/١٥٦١م) وبري خان خانم (المتوفاة عام ١٥٧٨م) وخير النساء بيغوم (المتوفاة عام ١٥٧٩م) وزبيده بيغوم (المتوفاة عام ١٦٤٢/١٦٤١م).

تحالفات المصاهرة وبناء الدولة

يعتبر تراث المصاهرة بين النساء الصفويات وبين جنرالات القزلباش (التركمان) والنبلاء الفارسيين وحكام المقاطعات مجالا آخر يجب قراءته ودراسته في إطار عملية بناء الدولة. وقد تم إدماج بعض القزلباش في الأسرة الصفوية من خلال تلك الزيجات، كما كان يتم استخدام النساء المولودات في أسر صفوية لخلق روابط الدم مع هؤلاء القزلباش الذين تشاركوا معهم زمنيا في تولي السلطة. فما هي أوجه الشبه أو الفرق بين دور النساء والرجال الصفويين باعتبارهم أدوات سياسية مستخدمة في تحالفات الزواج التي كانت تتم في القرن السادس عشر؟ وماذا يقول لنا ذلك عن أدوارهم والنظرة للفروق الجنسية في إطار الأسرة؟ إن الإجابة على تلك الأسئلة سوف تسمح لنا أن نفهم بشكل أفضل كيف أن سياسات الإنجاب والتكاثر الصفوية إنما كانت تعكس إستراتيجيات إمبراطورية أوسع. لقد قامت ليزلي بيرس (Leslie Peirce 1993) بعمل بحث مشابه في دراستها للحريم العثماني.

بالاستناد إلى مؤسسة تحالفات المصاهرة السائدة خلال القرن السادس عشر، يمكن أن نرسم خريطة للتغيرات السياسية والاجتماعية في البلاط ونقاط الضعف في الأسرة الامبراطورية الصفوية ومحاولاتها ملء الفراغات بحيث تدعم سيادة وتفوق الأسرة. ثم حدث تحول في سياسة الأسرة المالكة حيث كان أداء الصفويين في البداية من خلال علاقات متبادلة وأفقية، سواء كانت أمومية أو أبوية وذلك حتى بدايات القرن السابع عشر عند وفاة الشاه عباس الأول (١٦٢٩م) فتم إما كف بصر أو قتل جميع أحفاده المولودين من بناته، بالإضافة إلى الأميرات الصفويات، بما في ذلك أخوات وبنات عم وعمات الشاه الجديد شاه صافي (حكم في الفترة ١٦٢٩-١٦٤١م) (Babaie et al. forthcoming). وقد أدت تلك المذبحة إلى تمهيد الأرض ودفعت بالأمهات من الجواري إلى مجال السياسة. فقد تمت إعادة ترتيب البيت الصفوي بشكل جذري، حيث سيطرت الأمهات المحظيات والأغوات والعبيد المجندون على البلاط ووضعوا الأساس لسلالة صفوية ذكورية وحيدة. وهنا نجد مرة أخرى سمة مميزة لعملية بناء الدولة: فعلى حين حاولت الأسر المالكة تدعيم السلطة الأبوية أصبحت العبودية واتخاذ المحظيات هي الطرق المفضلة للحكم والتكاثر، فالعبودية هي سمة ثابتة في المجتمع الصفوي تدعو إلى البحث في علاقات النوع والحياة الجنسية. ونحن لا نعلم سوى القليل جدا عن العبودية المنزلية وعن وضع المحظيات والجواري سواء في البلاط أو في سائر بيوت النخبة.

إن تنظيم العبودية في داخل الأسرة الصفوية بعد إعادة تشكيلها تزامن مع التركيز الجديد على المذهب الشيعي المنطقي والقانوني (Babaie et al. forthcoming). ولكي نتمكن من فهم تلك الأنظمة والآليات المنظمة يجب أن نلتفت إلى كم من النصوص الدينية المعاصرة لتلك الفترة والصادرة باللغة الدارجة الموجهة إلى جمهور أوسع من المتجنسين الصفويين. كما يجب العودة إلى المراجع القانونية من العصر الصفوي لتحديد ما إذا كان القانون الشيعي قد شهد عودة إلى المناقشات الخاصة بالعبودية (Afandi 1996). كذلك يمكن التأكد من المواقف من العبودية واقتناء المحظيات بالعودة إلى روايات التاريخ المحلية وكتيبات النصائح الدينية المرشدة إلى الأخلاق والسلوكيات الحسنة (Majlisi 1992) وبالعودة إلى الشعر الصفوي. فعلى سبيل المثال كيف تم توظيف العبد في الشعر ليمثل السيد وحبيبه، سواء كان يمثل نموذجا مثاليا للذكر أو كان أنثى؟ كذلك يجب دراسة طبيعة صكوك العتق لكي نتعرف على مساحات الحرية والعبودية والاستعباد وحدودها في علاقتها بملكية الجسد والممتلكات (Majmu'a 3846 and 2361).

السلطة الملكية الذكورية

بالتوازي مع تلك التغيرات الشديدة في هياكل الأسرة وأنماط الزواج ونظم التكاثر والعبودية في داخل الأسرة الصفوية بعد أن اكتسبت طابعا حضريا في إصفهان (١٥٩١-١٧٢٢م)، بل وجزئيا بسبب تلك التغيرات، حدث أيضا تحول في تمثيل السلطة الملكية الذكورية، حيث تم عزل الشاه في قلب القصر أي بعيدا عن ميدان المعركة، وهو الموقف الذي رسخوا به ذكوريتهم وسيطرتهم. وقد بدأت إرهاصات ذلك منذ القرن السادس عشر حين بدأ الشاه الصفوي الثاني تهماسب (حكم في الفترة ١٥٢٤-١٥٧٦م) في إعادة صياغة السلطة الصفوية باستخدام لغة تستند إلى الشرعية الدينية والقانونية (الشريعة). حيث تتضمن مذكراته (*تذكرة*) رفضا للقيم الذكورية المرتبطة بالفروسية والصوفية والتي كانت تعبر عن نفسها في خوض المعارك وصيد الحيوانات المفترسة والاحتفالات. فالشاه تهماسب يفضل صيد السمك رغم أنه لا يتوقف عن إخبار قارئيه عن مهارته في صيد الخنازير البرية، ثم إنه يفضل صفات مثل الكرم والحكمة والتقوى لتكون هي قيم الرجولة، وهي قيم تمثل صيغة أكثر تمدنا للذكورة التي يبدو أنها أصبحت أكثر ارتباطا بالصوفية التي تعتزل الحياة الدنيا. إن سرد سيرة حياته تستند إلى نسيج ثقافي من الهيمنة والخنوع، حيث الدين والأسرة والسياسية عناصر يكمل ويدعم بعضها البعض. إنه يشكل تراتبية أبوية للسلطة ترى الله في قمتها ثم يليه النبي محمد (ص) يليه الإمام علي ثم الملك نفسه. وقد شهدت فترة حكمه ارتفاع أصوات تعبر عن القلق إزاء السلوكيات الجنسية المنحرفة وتلك ذات الصلة بالعلاقة بين النساء والرجال، وقد عبر ذلك القلق عن نفسه بواسطة لغة الإلزام والوجوب من خلال قرارات ومطبوعات سيادية. وفي عام ١٥٥٠م أصدر الشاه تهماسب فرمانا لموظفي الإمبراطورية حدد فيه أصول الأخلاق وقواعد السلوكيات الصفوية التي تحكم الأماكن العامة التي تضم الرجال بالنساء (Danishpazhu 1972). وقد تضمن ذلك تأكيدا على الأدوارا الاجتماعية الملائمة والمناسبة لكل من النساء والرجال، والتعبير العلني عن الهويات الجنسية، والميول الدينية، جنبا إلى جنب مع بنود تشير الى ضرورة الحفاظ على ثبات الأسعار في جميع أرجاء المملكة، وأمان الطرق وأهمية تعليم ورفاهة الأيتام. كذلك يتم تحذير النخبة من الميل إلى الانعزال حيث أن ذلك من شيم الدراويش الهائمين في الصحراء، وبدلا من ذلك يتم تشجيع الرجال على أن يصبحوا منتجين سواء جنسيا أو اجتماعيا كما يتم نصحهم بعدم اعتياد الإجازات والاسترخاء والبحث عن الراحة، حيث أن ذلك الأداء، تبعا لما ورد في الفرمان، يخص الموتى والنساء.

وضع النساء

رغم أن قلة من الدراسات هي التي تناولت وضع النساء في ظل قانون الشريعة في القرون الوسطى (Madelung 1979, Ferdows 1983) إلا أنه لا توجد دراسة مماثلة تتناول النساء في المرحلة الصفوية. كيف تعامل الصفويون مع أمور مثل الزواج والطلاق والإرث وزواج المتعة والرضاعة، والتي تمت مناقشتها وصدرت بشأنها أحكام من قبل علماء الدين الشيعة في العصور الوسطى؟ إن نوعا من الفقه الصفوي المترجم من العربية إلى الفارسية على سبيل المثال، يتضمن مناقشات قانونية تبناها عدد من علماء الشيعة البارزين، تناولت طيفا من الممارسات الجوهرية بدءا من الحج وحتى الزواج. ونحن بحاجة إلى أن نبحث في هذه المادة للتعرف على ما إذا كانت عملية الترجمة قد صاحبتها تعديلات لغوية أو مفاهيمية في أمور مثل تعريف الزواج (النكاح) أو زواج المتعة أو الطلاق ("Fiqh-i Shahi" in Majmu'a 3029 and "Nihaya" in Majmu'a 3624). كيف تتدخل المؤسسة الدينية، المدعومة بالبلاط، في مؤسسة الأسرة؟ ماذا كان تأثير المذهب الشيعي الصفوي على التفاعل بين الجنسين وعلى مؤسسة الزواج، وبشكل أوسع على تنظيم وتعريف الحياة الجنسية؟ ما هي أنماط التوازن وعدم التوازن في العلاقات بين الجنسين التي تكونت من خلال تلك العملية؟ ولكي نتعرف على العلاقة بين القانون الشيعي والممارسة الصفوية يمكننا مطالعة تلك الترجمات بالتوازي مع عقود الزواج (عقود النكاح) ونصوص "الخطب" المحفوظة في "مجموعات" مخطوطات القرن السابع عشر (Majmu'a 3029 and 3624). ورغم أن بعض تلك العقود موحدة الصياغة إلا أن بعضا آخر منها لها طابع شخصي حيث تم تحديد اسم الشريكين والشهود والتاريخ وقيمة المهر.

النصوص الدينية والتعليمية

يمكن كتابة التاريخ الاجتماعي من خلال تحليل كتب التفسير الدينية وتحديد الآيات القرآنية والأحاديث التي تم استخدامها في تناول النموذج الأنثوي ومناقشة العلاقات بين الجنسين في الفترة الصفوية، وذلك باعتماد مناهج البحث المشابهة لتلك التي استخدمها روي متحدة في دراسة الخلاف المتعلق بالحركة "الشعوبية" في فترة العصور الوسطى (Roy Mottahedeh 1976).

لقد كان القرن السابع عشر هو قرن التحول إلى الشيعية، وهناك كم هام من الأدبيات باللغة الفارسية لتحقيق هذا الغرض التعليمي. ومن أكثر المشاركين في إثراء تلك الأدبيات محمد باقر مجلسي (الابن)، وهو رجل الدين البارز و"شيخ الإسلام" في إصفهان (المتوفى عام ١٦٩٩م) المعين من قبل البلاط. ونجد في كتاب *حلية المتقين* (Majlisi 1992)، وهو كتاب إرشادي يضم أعراف السلوك والأخلاق الشيعية كتب في نهايات القرن السابع عشر، أن محمد باقر مجلسي يحدد السلوكيات والأصول الخاصة بالزواج والملبس والصلاة والسفر وتناول الطعام. وهو يتناول جميع جوانب الحياة اليومية للمؤمن الفاضل في أربعة عشر فصلا، فبالنسبة له كانت أفضل الزوجات هي التي تنجب أبناء كثيرين وتتصف بالعفة وتكون محبوبة من أقاربها ومتواضعة أمام زوجها لا تتزين لسواه ولا تطيع غيره. وفي علاقتها الجنسية مع زوجها يجب عليها أن تعطيه كل ما يطلب. أما أسوأ النساء فهن اللاتي يسيطرن على أزواجهن ولا ينجبن الأطفال ولا يسامحن ويرفضن العلاقة الجنسية، وطبقا لما يراه "فإن الله لم يجعل الغيرة من شيم النساء بل حفظها للرجال" (Hilyat 1992). كذلك يجب أن يكون هناك تمييز واضح بين الجنسين بداية من الملابس التي تحدد أجسادهم وانتهاء باللفتات والممارسات التي تفصل بينهما في المكان والسلوك والجنس، وإن أي خرق لذلك النظام يعتبر تمردا على الله. من الصعب تقييم ما إذا كانت تلك المواقف قد فرضت بنجاح على شعب إيران من الصفويين، لكنها كانت نزعة نجحت إيران القرن العشرين، في ظروف تاريخية مختلفة تماما، بفضلها في إشعال ثورة إسلامية اكتسبت السلطة السياسية التي استطاعت بها ترجمة تلك العقلية إلى قانون.

كذلك تحتوي كتب الفقه على فصول خاصة بعقوبات الحدود الإسلامية التي تطبق في حالات الزنا واللواط والمساحقة. وهنا يتم الربط ما بين مجموعة من التصنيفات القانونية للسلوك وبين الوضع الاجتماعي الذي يميز ما بين الذكر/الأنثى، والإيجابي/السلبي، والبالغ/الطفل، والعاقل/المجنون، والحر/العبد، والمسلم/الوثني، والمتزوج/الأعزب. وهي تصنيفات تعكس رؤى وممارسات اجتماعية وثقافية تميز ما بين الرجال والنساء فيما يخص الشرف والأخلاق. فكيف يؤثر كل من النوع الاجتماعي والوضع الاجتماعي والحياة الجنسية والدين على تحديد كل من تلك المتغيرات بعضها البعض؟ وما هي العلاقة المفاهيمية ما بين تلك الفئات الخاصة بالهوية؟ وهل يمكن التعرف على صيرورة صفوية خاصة شكلت وحافظت على تلك العلاقات التراتبية؟ كذلك هناك "إعلانات التوبة" وهي نوع من الكتابات ظهر في أدبيات القرن السابع عشر، ويحمل العديد منها الأسماء الخاصة بالتائبين، حيث يجب قراءة تلك الإعلانات على خلفية من الصياغات القانونية لها (Majmu'a 2551, 3029, 3846). فهل هي اعترافات بلاغية والتي عادة ما تحمل تحريما إسلاميا لأمور كالزنا واللواط وشرب الخمر إضافة إلى أشكال التحريم الأخرى التي تزيد من الشعور بالإهانة والعار؟

النوع الاجتماعي والجنس

إن الأدبيات التي تتناول كيد النساء (Majmu'a 1606, 5014) والنصوص الإيروتيكية الشبقية (Risala-yi Ruhi Onarjani) المؤلفة بأقلام رجال الأدب تحمل تصورات ذكورية أخرى تسمح لنا باستنتاج بعض الأفكار السائدة الخاصة بالنوع الاجتماعي والحياة الجنسية. كيف كان هؤلاء الرجال يصورون النماذج الذكورية والأنثوية في الشعر والنثر حيث يهيمن الرجال كمؤلفين وراعين وشخصيات روائية رئيسية؟ وهل هناك تباين مشابه بين المحظورات القانونية المحددة من قبل المصادر الدينية وبين القبول الاجتماعي والأدبي لأشكال "غير شرعية" من السلوك الجنسي كما قام برصدها في الأدب العربي من العصور الوسطى كل من رايت وروسون (Wright and Rowson 1997)؟

وفي فصله عن مزايا الزواج ورفض الرهبانية يعرف محمد باقر مجلسي الجنس الطبيعي على أنه العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، محتذيا مثال النبي (ص) المؤكد نقلا عن رواية للإمام جعفر بأن سلوك محمد (ص) كان محبا للنساء، حيث كانت

النساء يأتين محمدا بمشاكلهن الزوجية، يشتكين له أن أزواجهن يرفضن جماعهن، وكان النبي (ص) يدين هؤلاء الرجال الذين لا يمارسون الجنس مع زوجاتهم قائلا "إنهم ليسوا من أتباعي". وبذلك يتم تصوير محمد (ص) على أنه المحدد لمعايير الذكورة بناء على الممارسة الجنسية، فعلى الرجل ممارسة الجنس مع النساء لكي يكون مسلما. أما العلاقة بين الزواج واللواط فتحتاج إلى مزيد من البحث.

ومن داخل نفس النوع من النصوص يكتب أقا جمال خوانصاري (المتوفى عام ١٧١٠م) نقدا اجتماعيا للتراث النسائي الدارج (في كتابه *عقائد النساء*)، مؤكدا المشاكل العامة لزوجات الرجال الذين لا يميلون إليهن جنسيا. وفي هذا النص الساخر يصف رجل الدين أقا جمال ما يطلق عليه اسم ممارسات "خرافية" لخمس نساء من إصفهان. ومن النذور المقدمة إلى علي (رضي مرتضى علي) تتضمن زيارة لمئذنة (كون يرنجي) يتم نصح النساء الراغبات في الزواج بزيارتها في إصفهان. وقد سبق لي أن قرأت عن ذلك باعتباره طقسا من طقوس الخصوبة (Babayan 1998). أما أفسانه نجمبادي فإنها تقدم قراءة أخرى تبدو أكثر منطقية في سياق سياسات الزواج واللواط والرهبانية، حيث يبدو أن هؤلاء النساء اللاتي يمارسن تلك الطقوس في إصفهان يعبرن في الواقع عن رغبة في زوج يمارس معهن الجنس، فما كان يعطل حملهن لم يكن أمرا مرتبطا بالعقم، وإنما لتفضيل أزواجهن معاشرة الرجال. ومن خلال ترديدهن لتعاويذ معينة عند المئذنة تعبر النساء عن رغبتهن في "رجل ملتزم" يربط العقدة حول وسطه، بمعنى رجل بكر (أمرد) لم يعاشره رجل أكبر منه سنا في شبابه. وكما تقول أفسانه نجمبادي فإن ربط العقدة حول الوسط كان على الأرجح أمرا يراد به حماية الفتيان الصغار من اكتساب ميل جنسي تجاه الرجال.

ماذا عن الميول المثلية الجنسية لدى النساء في سياق الثقافة الصوفية الصفوية؟ يتحدث أقا جمال خوانصاري عن ممارسة في شكل عهد تقطعه امرأتان فيما بينهما. وحسب النساء الإصفهانيات الخمسة الخبيرات في الثقافة الدارجة، والتي يمثلها هو، فإنه يجب أن يكون لكل امرأة مثل تلك الأخت: "ماذا يبقى للمرأة من أمل إذا ماتت دون أن يكون لديها واحدة؟" وإذا حدث ذلك فإنها حسبما يقال لن تذهب الى الجنة. إن تأنيث الشعائر الصوفية ربط ما بين المريدين في علاقة رفقة تقوم على الولاء والإخلاص لعلي، الذي هو محور المذهب الشيعي، والذي يبرز بين الصوفية بمثابة القديس المثالي أو الإنسان الكامل.

لقد تناولت في هذا المقال مصادر كتبت بأقلام رجال وهو الأمر الذي يجب أن ننتبه إليه طوال الوقت حيث تلونت البحوث والدراسات التي تناولت النساء في المجتمعات الإسلامية بتصورات ومشاهدات وبعيون رجال مسلمين، تمثل كتاباتهم الجزء الأكبر من النصوص التي لدينا. في البداية افترضت أن أقا جمال خوانصاري يكشف مخاوف ذكورية (Babayan 1998) حين يصف تلك العلاقات بلغة مليئة بالحميمية والانبهار، وهو ما وصف في الأدب الإنجليزي في القرن العشرين بأنها "صداقات رومانسية". ورغم أن مصطلح "الأخت المتبناه" كان يستخدم ليصف تلك الصداقات، إلا أنه أصبح فيما بعد يستخدم كناية عن السحاقية في الأدب الفارسي الحديث. وقد قاومت قراءة هذا المفهوم من منظور الشبق الجنسي المثلي لأنني ما كنت لأستطيع الدفاع عن هذه الخلاصة اعتمادا على تصوير حديث واحد قام به رجل دين كان على الأرجح يعبر عن خيالاته ومخاوفه الذكورية الخاصة.

الكتابات النسائية

لقد حالفني الحظ بالإطلاع على مذكرات رحلة حج ("حج نامه") بقلم امرأة تعبر فيها بشكل واضح عن عشقها لرفيقتها. إن هذا الصوت لامرأة حاجّة من أواخر القرن السابع عشر يسمح لنا بأن ننظر إلى تلك الصداقة النسائية على اعتبار أنها شبق مثلي، أو على الأقل في تلك الحالة. فقد ولدت الكاتبة في دائرة أدبية مرفهة من رجال القلم في أسرة أوردوبادي، وتبعا لمقدمة الكاتب التي تسبق ذلك النص الشعري المنظوم كانت تلك المرأة أرملة مرزا خليل، رئيس الديوان الذي صاغ قرارات ملكية لآخر الشاهات الصفويين سليمان والسلطان حسن (١٦٦٦-١٧٢٢م). ولا شك أن وضع أسرتها الاجتماعي والسياسي هو الذي سمح للأرملة الإصفهانية بأن تقوم برحلة الحج والتي كانت رحلة باهضة الثمن ومشوبة بالأخطار في زمنها. كذلك فإن الفضل في حصولها على التعليم وفي إدراج حكاية الحج الخاصة بها ضمن مخطوطات التاريخ الموثق يعود ولا شك إلى موقعها المتميز لكونها من النخبة. إننا نعلم أن النساء اللاتي ولدن لأسر من علماء المسلمين حصلن على التعليم حيث كان من الشائع إفراد فصل للنساء في سير وتراجم العلماء، وتشير غالبية تلك المصادر إلى أن هؤلاء النساء كن يدرسن على أيدي آبائهم (Afandi 1980). إن الكاتب القائم

على نسخ مخطوطات أسرة أوردوبادي يقوم بتقديم رحلة الحج كما دون حكاية رحلة الحج تلك ضمن مجموعة من الرسائل والقرارات والأشعار والمقالات التي على الأرجح أنه جمعها أثناء عمله في مكتبة أسرتها. وهناك العديد من هذا النوع من المجموعات، وهي بمثابة الأرشيف للحقبة الصفوية، حيث توفر مخزونا غير مستخدم بعد لمن يرغب في الكتابة عن التاريخ الاجتماعي والثقافي لإيران في الفترة الصفوية.

في محاولة منها لملء الفراغ الذي تركه زوجها بعد وفاته، تنطلق الأرملة من إصفهان، عاصمة الإمبراطورية الصفوية (١٥٩١-١٧٢٢م)، في رحلة حج إلى مكة. وقد اختارت أن تحكي عن رحلتها الدينية مستخدمة الشعر وبلغة روحانية. وفي الحقيقة فإن لغة الشعر المستخدمة في وصف رحلة الحج تلك كانت أسلوبا مختارا للتعبير عن الصوفية، وهي نفس اللغة التي اختار شاعرها المفضل من القرون الوسطى، المدعو نظامي، أن يستخدمها في الكتابة. وإذ تقص حكايتها فإن الأرملة تكشف عن خبرة فقدان أخرى حفظتها بين جوانحها طوال السنوات التي عاشتها في إصفهان وهي امرأة متزوجة – وهي الافتراق القسري عن صديق آخر لها يتضح أنه امرأة. كما يتضح من رواياتها أن افتراقهما كان قسريا نتيجة لتردد الإشاعات بشأن المرأتين في إصفهان. وهي تصف رفيقتها بنفس مصطلحات المعزة والمودة، وتستخدم نفس الكلمات عند الحديث عن تلك الصداقة كالتي تستخدمها حين تتحدث عن زوجها أو الله. إن هذا النص من أدب الرحلات الذي تركته تلك الأرملة يكشف عن حيز أنثوي تواجد في المجتمع الصفوي ممثلا في طقس التآخي بين النساء، بما فيه من إيحاءات دينية، حيث تم استخدام اللغة الصوفية للتعبير عن الحب الأنثوي. إن الحرية المتاحة من خلال السفر، وخاصة في تجربة الحج، تسمح لنا بأن نعيد النظر في مواقع النساء في المجتمعات الإسلامية قديما. كيف وجدت رحالتنا مكانا لها في داخل الخطاب الذكوري عن الحب مستخدمة مفردات الصوفية المستخدمة ذاتها في وصف الحب الإلهي؟ لماذا هذا الاستخدام المستمر لتلك المفردات الصوفية التي تصف الغياب والشوق، سواء في وصف الحالة الدينية أو في استحضار الصداقة الأنثوية التي عاشتها في الماضي؟ إن لغة الغيبيات تصبح هي اللغة المعبرة عن التفرد والتجربة الأنثوية، وقد يؤدي بنا ذلك إلى دهاليز مثيرة للاهتمام في داخل العناصر الكثيرة المعقدة التي شكلت هوية هذه الأرملة الإصفهانية.

يبدو أن الدين قد أتاح للنساء الصفويات إمكانية توصيل أصواتهن. ورغم أننا في الوقت الحالي لا نملك سوى مثال واحد لامرأة من الحقبة الصفوية دونت مذكرات رحلتها إلى الحج، إلا أن هذا الأسلوب سوف يصبح طابعا مقبولا للكتابة النسائية في الحقبة القاجارية (Ja'farian 2000). وقد تحدثنا فيما سبق عن أن ثقافة الصدقة وفعل الخير في القرن السادس عشر سمحت لنساء الأسرة المالكة في الإعلان عن أنفسهن للعامة من خلال هباتهن المقدمة إلى الأضرحة المقدسة. وقد نشرت نزهة أحمدي (Nuzhat Ahmadi 2000) مؤخرا وثيقتي أوقاف لنساء عشن في أواخر القرن السابع عشر، إحداهما مدونة بخط جوهر شاه وهي واحدة من النبيلات من سكان إصفهان، حيث أوقفت ممتلكاتها الواقعة حول مدينتي إصفهان وقم لصالح ضريحي الإمامين علي والحسين، وتدخل جوهر شاه نفسها في متن الوثيقة قائلة أن نصف ذلك الوقف يجب أن يوهب لحجاج تلك الأضرحة، سواء كانوا من النساء أو الرجال، ممن لم يحصلوا على دعم من البلاط. كذلك تحجز جوهر شاه جزءا من الوقف لصالح أسرتها، موضحة أنه لو خلت الأجيال التالية في أسرتها والمستفيدة من وقفها من الذكور فليستمر الوقف لصالح الأجيال التالية في أسرتها من الإناث. لقد كانت النساء بكل تأكيد يساهمن شخصيا في صياغة إعلانات الوقف الخاصة بهن حيث كان وسطاء من الرجال يترجمون ما يقلنه شفاهة إلى كلام مكتوب. كذلك نعرف أن النساء كن يساهمن في توثيق الماضي ككاتبات وناسخات (Karimreza'i forthcoming). لكن حين قامت النساء بالنطق بكلماتهن وتدوينها بأنفسهن تمتعن بالظهور العلني بفضل الروحانية والصدقة والتقوى. حتى في ذلك الوقت كانت النساء من أمثال الشاعرة نهاني التي كتبت رباعية وعرضتها علانية في بازار إصفهان، لتعلن عن أنها سوف تتزوج من الشخص الذي يكتب شعرا يضاهي شعرها، تلجأ إلى اختيار الاسم المستعار "خفية" (Shir Khan Lodi, *Mir'at al-khiyal*; see Szuppe 1998). وتظهر الكثيرات من أمثال تلك الشاعرة في سير وتراجم الشعراء المغول وفي كتب التاريخ المؤرخين مثل كتاب *منتخب التواريخ* للبداؤوني حيث يشار إلى الأغلبية منهن بكنية "الستر" أو "الإخفاء". فالبداؤوني يكتب عن شاعرة "مخفية" من أواخر القرن السادس عشر ليقول بأن ما من رجل تمكن من الرد على بيت من شعرها تقول فيه: أي رجولة تلك التي لا تستطيع أن تتعامل مع امرأة؟ (Bada'uni, 494-495).

يفتقد التأريخ الصفوي إلى وثائق أو مصادر "أرشيفية" مثل سجلات المحاكم التي تسمح بالدخول إلى تفاصيل الحياة اليومية مما يجعل مهمة المؤرخة أكثر تعقيدا من حيث الاضطرار إلى الاكتفاء بتعبيرات محايدة أو تعليمية. ومع ذلك يمكن للمؤرخة الاحتفاظ بالمصداقية حين تقرأ أو تعرض تلك النصوص باعتبارها تعبيرات رمزية تكشف عقلية النخبة الصفوية المثقفة. ويمكن تحليل تلك النصوص بمنهج وروح الأنثروبولوجيا الثقافية والرمزية أو النقد الأدبي أو المدرسة التاريخانية، ويصبح من الممكن تفسيرها بأنها من آثار الطقوس والممارسات.

النصوص البصرية

في إطار تعيين موقع كل من الأحداث التاريخية والمراسيم الملكية وقواعد السيادة والمراسلات داخل الحيز الإمبراطوري، تم عرض ومناقشة طيف متباين من المصادر والمواقع الصفوية من منطلق التعريف. إن التفاعل ما بين الدين والسياسة يستدعي قراءة موازية للأدب الصادر عن المؤسسات الدينية الشيعية والذي يتناول أمور السلطة والقانون والأخلاق والتقوى. أما النصوص البصرية المرئية فتظل مجالا غير مطروق بما فيه الكفاية في دراسة النوع الاجتماعي والحياة الجنسية، وذلك رغم كونه مصدرا شديد الثراء. ونجد مقالا عن تصوير الأنثى العارية في فن الرسم الفارسي (Nimet Allam Hamdy 1979)، حيث يتتبع التغير الذي طرأ على هذا التصوير مع الوقت، وتحوله من تصوير مثالي إلى تصوير أكثر واقعية والذي قدمه على سبيل المثال الرسام الصفوي الشهير رضا عباسي. وتستشعر المقالة علامات التأثير الأوروبي على ذلك التصوير للجسد الأنثوي الذي تميز بكونه أقل تجريدا عما كان عليه في السابق، وهو أمر مثير للاهتمام ويستحق المتابعة فيما يخص بدايات التلاقي الثقافي مع الغرب. وعلى الرغم من أن غالبية تلك الرسومات التي تصور الأنثى العارية تمثل مشاهد من الأدب الفارسي مثل كتاب *خوسرو وشيرين* للكاتب نظامي، إلا أنها تقدم مثالا على نوع فني في رسومات الصفحة الواحدة والذي انتشر في القرن السابع عشر (Farhad 1987). وقد قدمت سوسن باباي (Sussan Babaie 2001) قراءة للوحتين من لوحات رضا عباسي من منظور الشبق المثلي، فالتقطت تلك الدراسة الدمج الذي حدث ما بين الكلمة والصورة في الرسم الصفوي وفتحت بذلك مجالا جديدا للبحث مستقبلا في أمور التمثيل التصويري واللغوي للجسد والحب والرغبة الجنسية. وبمجرد أن نفتح آفاقا إبستمولوجية معرفية وتجريبية وبمجرد أن نسمح لأنفسنا باستيعاب وتأمل التمثيل البصري، سوف نندهش بما كان غائبا عن إدراكنا وتداعيات ذلك في الماضي. وسوف نتساءل: كيف أمكننا ألا نلحظ الرسوم الجدارية في قاعة استقبال قصر (تشيهيل سوتون) ذي الأربعين عامودا في إصفهان، والتي تصور غانية تبتسم وهي تقدم لشريكتها كأسا من النبيذ في حين تلاعب منطقة حساسة من جسدها باليد الأخرى، وذلك كله وسط احتفال ملكي أقيم على شرف حاكم الأوزبك والي محمد خان؟ (موجودة في الجزء الخاص بالصور التوضيحية).

إن مهمة كشف النقاب عن أصوات وتجارب النساء من الماضي الصفوي هي مهمة صعبة حقا. فهي تتضمن تطبيقا خلاقا لمناهج التحليل والنقد على قطاع من النصوص الأدبية والبصرية، حيث نرى النساء يصورن أنفسهن وحيث يتعرضن للتدوين أو الحجب بواسطة الرجال. ولكي نتمكن من تصور حياة النساء في المجتمع الصفوي يجب أن نقرأ المصادر كالأوقاف الدينية، وعقود الزواج، وإعلانات العتق، ومذكرات الحج، والمقالات التي تناولت أمور الحب والصداقة، والملاحم، والتقاويم، والكتابات الطبية، وأدب الرحلات، وكتب الأحلام، والأدب الديني، الأدب الجنسي، وكتب الحوليات التاريخية، والشعر، والرسائل، والمراسيم، وأدب الأقليات (من اليهود الفرس والأرمن)، واللوحات. ويجب أن تتم هذه الدراسة في إطار السياق الأدبي لتلك الفترة لكي نتمكن من التقاط أصداء التفاصيل الدقيقة المتعددة التي ساهمت في تشكيل النوع الاجتماعي والحياة الجنسية في بدايات تاريخ إيران الحديث.

المراجع

Primary Sources
Chronicles
‘Abdī Bek Shirāzī Navīdī, *Takmilat al-akhbār*, Tehran 1990.
Afūshta’ī Natānzi, *Naqāvat al-āsār fī zikr al-akhyār*, Tehran 1971.
M. H. Āsif, *Rustam al-tavārīkh*, ed. M. H. Mushīrī, Tehran 1974.
al-Badā’ūnī, *Muntakhab al-tavārīkh*, trans. T. Wolseley Haig, Delhi 1899.

Abū Ṭalib Mīr Findiriskī, *Tuhfat al-ʻālam*, Tehran University Microfilm 4955.
A. Ghaffārī, *Tarīkh-i jahān ārā*, ed. H. Naraqi, Tehran 1963.
Fazlī Khuzānī, *Afzal al-tavārīkh*, vol. 2, British Library Or. 4678.
G. Khwāndamīr, *Tārīkh-i habīb al-siyar*, ed. J. Humā'ī, Tehran 1954.
Iskandar Bek Munshī, *Tārīkh-i ʻālam ārā-yi ʻAbbāsi*, 2 vols., Tehran 1971.
M. I. Nāṣirī, *Dastūr-i shahriyārān*, ed. M. Nāṣiri, Tehran 1994.
Q. A. Qumī, *Khulāsat al-tavārīkh*, 2 vols., ed. I. Ishraqi, Tehran 1980 and 1984.
H. Rūmlū, *Aḥsan al-tavārīkh*, ed. A. H. Navā'ī, Tehran 1978.
W. Q. Shāmlū, *Qisas al-khāqānī*, 2 vols., ed. H. S. Nāṣiri, Tehran 1992.

Epistolary Literature and Manuals of Rule
M. T. Dānishpazhū (ed.), Ain-i Shāh Tahmāsb, in *Barisiha-yi tārīkhī* 7 (1972), 121–42.
Feridun Bey, *Mecmū'a-yi munşeāt-i Feridun Bey*, Istanbul 1848–50.
A. H. Navā'ī (ed.), *Asnād va-mukātibāt-i tārīkhī*, Tehran 1984.
——, *Shāh Tahmāsb Safavī: Majmūʻa-yi asnād vamukātibāt-i tārīkhī,* Tehran 1989.
——, *Shāh ʻAbbās Safavī: Majmuʻa-yi asnād vamukātibāt-i tārīkhī*, Tehran 1987.

Religious Literature
M. al-ʻĀmilī, *Amal al-āmil*, ed. A. al-Ḥusayni, 2 vols. Baghdad 1965–6.
Ibn Bazzāz, *Ṣafvat al-ṣafā*, ed. G. R. Tabātabā'ī Majd, Ardabil 1994.
Fāzil-i Hindī, *Manāsik al-ḥajj*, Majlis Library 2761/8.
R. Jaʻfariān, *Ṣafaviyya dār ʻarṣah-yi dīn, farhang, va siyāsāt*, 3 vols., Qum 2000.
Afandī Isfahānī, *Riyāz al-ʻulamā' wa-hiyāz al-fuzalā'*, ed. A. al-Ḥusayni, 6 vols., Qum 1980.
——, *Azadi-yi Khwājasarāyān*, ed. N. Māyil Haravī, *Majmūʻahā-yi Fārsī*, vol. 4, Mashad 1996, 259–323.
B. Isphahani (trans.), *Islamic medical wisdom. The Ṭibb al-a'imma*, London 1991.
H. Kāshifī, *Rawzat al-shuhadā'*, Tehran 1952.
J. Khwānsārī, *ʻAqā'id al-nisā'*, ed. M. Katīrā'ī, Tehran 1970.
M. B. Majlisī, *Zād al-maʻād*, Tehran 1889.
——, *Bihār al-anwār*, 110 vols., Tehran 1948–68.
——, *Jalā' al-ʻaynayn*, Tehran 1983.
——, *Ḥilyat al-muttaqīn*, Qum 1992.
——, *Shahr-i ziyārat-i jāmiʻa-i kabīra*, Isfahan 1994.
M. T. Majlisī, *Ikhtiyārāt al-ayām*, British Library, MS Egerton 1002.
Rayāhīn al-sharīʻa fī tarjuma-yi dānishmandān-i bānuvān-i shīʻa, Tehran, 1970.

Endowments and Patronage
Z. A. ʻĀbidī, *Ṣarīḥ al-milk*, Iran Bastan Museum MS. 3598.
N. Aḥmadi, Daw Waqfnāma az daw zan: Zubaydah Begum va *Gowhaw* Shāh, in *Mirāth-i Islāmi-yi Īrān* 6 (2000), 341–58.
L. Hunarfar, *Ganjina-yi āsār-i tārīkhī – yi Isfahān*, Isfahan 1965.
S. H. Modarressi, *Turbat-i pākān*, 2 vols., Qum 1957.
A. H. Sipanta, *Tārīkhchah-yi awqāf-i Isfahān*, Isfahan 1928.

Biography, Memoir, Travel, Pilgrimage
J. Chardin*, Voyages du Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*, ed. L. Langlès, Paris 1811.
Gulbadan Begam, *History of Humāyūn (Humāyūnnāma) by Gulbadan Begam (Princess Rose-Body)*, trans. A. S. Beveridge, London 1902.
Shahzādah Khānum Muʻtamid al-Dawla Farhād Mīrzā, *Safarnāma-yi Makka*, Majlis Library MS 1225.
Shāh Tahmāsb Safavī, *Tazkira*, ed. D. C. Phillot, Calcutta 1912.
Shīr Khān Lodi, *Mir'āt al-khiyāl*, Bibliothèque nationale de France, MS Suppl. Persan 323.
Urdūbādī, Widow of Mīrzā Khalīl, *Safarnāma-yi mazʻūm-i hajj*, ed. R. Jaʻfarīyān, Qum 1995.

Regional Histories
M. M. Bafiqi, *Jamīʻ-yi Mufīdī*, ed. Īraj Afshār, Tehran 1961.
M. Bardsīrī, *Tazkira-yi Safaviyya-yi Kirmān*, ed. M. E. Bāstānī-Pārīzī, Tehran 1989.
A. F. Fūmanī, *Tārīkh-i Gīlān*, ed. M. Sutūdah, Tehran 1970.
M. T. Marʻashī, *Tārīkh-i khāndān-i Marʻashī-yi Māzandarān*, ed. M. Sutūdah, Tehran 1985.
N. A. Shūshtarī, *Ihyā' al-mulūk*, ed. M. Sutūdah, Tehran 1965.

Poetry and Erotica
Bahā' al-Dīn al-ʻĀmilī, *Kashkūl*, Tehran 1987–8.
——, *Divān-i kāmil-i Shaykh Bahā'ī*, ed. S. Nafīsī, Tehran 1996.
Muḥtasham Kashānī, *Divān-i Mawlānā Muḥtasham*, ed. M. A. Gorgānī, Tehran 1965.
Khatā'ī, *Divān. Il canzoniere di Shah Ismaʻil*, ed. T. Gandjei, Naples 1959.
Khākī Khurāsānī, *Divān-i Khākī*, ed. A. Ivanov, Bombay 1933.

Rūhī Onarjānī, *Risāla-yi Rūhī Onarjānī*, ed. S. Nafīsī, in *Farhang-i Īrānzamīn*, vol. 2, Tehran 1956, 329–72.
Sā'ib-i Tabrīzī, *Divān-i Sā'ib*, Tehran 1966.
Vahshī-yi Bāfiqī, *Divān-i Vahshi-yi Bāfiqī*, ed. P. Bābā'ī, Tehran 1996.

Collections (Majmū'a and Jung)
Jung-i 'Alīi Naqīi Khātūnābādī, Tehran University Microfilm 3849.
Jung (compiled by Aħmad Ghulām, the librarian of Shāh Sultān Ħusayn), Majlis Library 3454.
Jung-i Hāsil al-hayāt, Tehran University Microfilm 3525.
Jung-i Ganj, Majlis Library 2506.
Majmū'a, Tehran University 4602.
Majmū'a, seven holdings in Malek Library: 1606, 2361, 2551, 3029, 3624, 3846, 5014.

Secondary Sources
S. Babaie, The sound of the image/The image of the sound. Narrativity in Persian art of the seventeenth century, in O. Grabar and C. Robinson (eds.), *Islamic art and literature*, Princeton, N.J. 2001, 143–61.
S. Babaie, K. Babayan, I. Baghdiantz-McCabe, and M. Farhad, *Slaves of the shah. New elites of Safavid Iran*, I. B. Tauris (forthcoming).
K. Babayan, *Mystics, monarchs and messiahs. Cultural landscapes of early modern Iran*, Harvard Middle Eastern Monographs (forthcoming).
——, The 'Aqā'id al-nisā'. A glimpse at Safavid women in local Isfahani culture, in G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, London 1998, 349–81.
C. Elgood, *Safavid medical practice*, London 1970.
M. Farhad, Safavid single page painting, 1629–1666, Ph.D. diss., Harvard University 1987.
A. Ferdows, Women in Shi'i *fiqh*. Images through *hadith*, in G. Nashat (ed.), *Women and revolution in Iran*, Boulder 1983.
R. Ferrier, Women in Safavid Iran. The evidence of European travelers, in G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998, 383–405.
S. Golsorkhi, Pari Khan Khanum. A masterful Safavid princess, in *Iranian Studies* 28 (1995), 143–56.
N. A. Hamdy, The development of nude female drawing in Persian Islamic painting, in *Akten des VII. Internationalen Kongresses fur Iranische kunst und archaologie. München 7–10 September 1976*, Berlin 1979, 430–8.
B. Ħijāzī, *Zā'ifa. Bārīsī-yi jāygāh-i zan-i Īrānī dār 'asr-i Safavī*, Tehran 2002.
P. Karīmrezā'ī, *Fihrist-i kātibān-i nuskhaha-yi khatti-yi kitābkhāna-yi markazī va-markaz-i asnād-i danishga-i Tehrān*, Tehran University (forthcoming).
W. Madelung, Shi'i attitudes toward women as reflected in fiqh, in A. L. Sayyid Marsot (ed.), *Society and the sexes in medieval Islam*, Malibu 1979, 69-79.
R. Matthee, Prostitutes, courtesans, and dancing girls. Women entertainers in Safavid Iran, in R. Matthee and B. Baron (eds.), *Iran and beyond*, Costa Mesa 2000.
R. Mottahedeh, The *shu'ūbīyah* controversy and the social history of early Islamic Iran, in *International Journal of Middle East Studies* 7 (1976), 161–82.
A. Najmabadi, *Women with moustaches and men without beards. Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*, University of California, Berkeley (forthcoming).
L. P. Peirce, *The imperial harem. Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993.
K. Rizvi, Gendered patronage. Women and benevolence during the early Safavid empire, in D. F. Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, New York 2000, 123-53.
B. Stowasser, *Women in the Qur'an. Traditions and interpretation*, New York 1994.
M. Szuppe, La participation des femmes de la famille royale à l'exercise du pouvoir en Iran safavide au XVIe siècle, parts I and II in *Studia Iranica* 23:2 (1994) and 24:1 (1995), 61–122.
——, The "jewels of wonder." Learned ladies and princess politicians in the provinces of early Safavid Iran, in G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998, 325–45.
J. W. Wright, Jr. and E. K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in classical Arabic literature*, New York 1997.
F. Zarinebaf-Shahr, Economic activities of Safavid women in the shrine-city of Ardabil, in *Iranian Studies* 31 (1988), 247–61.

كاثرين بابايان (Kathryn Babayan)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

أفريقيا جنوب الصحراء
من القرن الخامس عشر إلى بدايات القرن الثامن عشر

مقدمة

يمكن أن نجعل العنوان الفرعي لهذه الدراسة هو "البحث عما هو خفي في الظلام". فالمؤرخون الأفارقة يفضلون البحث في الفترة الزمنية الواقعة من عام ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠م، كما أن التداخل على مدار قرنين أخفق في أن يجذب انتباه الباحثين في مجال التاريخ الإسلامي أو تاريخ النساء. فما بين "العصور الوسطى الحقيقية" وبين "بزوغ العصر الحديث" تقع واحدة من تلك اللحظات التاريخية التي ظلت، ولفترة طالت أكثر مما ينبغي، مهمشة في ظلال فترات تاريخية أخرى اعتبرت أكثر أهمية.

وبحلول بدايات القرن الخامس عشر انشغل سكان صحراء غرب أفريقيا وشعوب ساحل سافانا في الجنوب بعلاقتهم بالإسلام. أما معظم ساحل أفريقيا الشرقي والجزر المجاورة والمجتمعات المتناثرة بعيدا عن الساحل فإنها كانت تصف نفسها مسلمة ثقافيا، حتى وإن لم تكن مؤمنة بالإسلام. كذلك نجد أن المصادر الصادرة عن شمال أفريقيا والشرق الأوسط عادة ما تكون متأثرة بالكتابات العربية وتحمل قليلا من الملاحظات المباشرة، لكنها في أغلبها مركبة من معلومات لمؤلفين آخرين اعتمدوا بدورهم على معلومات غير ذات مرجع تم جمعها عشوائيا من تجار عرب. ونظرا لكون التجارة هي محور اهتمام تلك الكتابات، فلا عجب أن يندر فيها التعليق على الثقافة، باستثناء ربطها إيجابيا (وفي أحيان كثيرة سلبيا) بالتجربة الخاصة لكتابها مع الإسلام. أما النساء فيظهرن في تلك الكتابات كعنصر لتقييم شرف الرجال وعفتهم، باعتبارهن عناصر في تنظيم العلاقات المنزلية أو كمعيار للتراتبية الاجتماعية اللائقة.

مع الاستعمار الجزئي للساحل بواسطة البرتغال في القرن السادس عشر، وفرض الحكم العربي العماني من عاصمة جديدة في زنزبار في القرن التاسع عشر، أصبحت عملية استخدام أي مصادر بالتالي أمرا معقدا. ذلك أن شعور البرتغاليين بالإحباط نظرا لضعفهم العسكري وعدم قدرتهم السيطرة على ما وجدوه من ثروات أظهر المسلمين "البرابرة" القادمين من شرق أفريقيا كما لو كانوا ما زالوا منخرطين في أعمال الحملات الصليبية: والنساء هن ضحايا هؤلاء الكفرة ("دليل" على قمع الإسلام) وضحايا المتحولين عن العقيدة المسيحية. على العكس من ذلك كان للعمانيين الأقوياء أثر كبير على نظرة الناس لأنفسهم، أو على الأقل على ما يرغبون أن تكون عليه نظرتهم لأنفسهم، من حيث الأصول الاجتماعية والهوية العرقية والانتماء الديني. وبذلك أصبح العمانيون الأغنياء، الملتزمون والمتمركزون حول الهوية العربية، نوعا من "الآخر الداخلي" الذي سعى الكثيرون من سكان شرق أفريقيا إلى تعريف أنفسهم في مواجهته. لذلك فإن الكثير من الأدبيات وكتب التاريخ التي كان يمكن أن نعتبرها أصلية تماما وشفافة ذات مصداقية نسبيا تصبح بالتالي في واقع الأمر مليئة بالإشكاليات.

الفن والأدب

لا يشعر المؤرخون الذين اعتادوا العمل من خلال تلك النصوص المكتوبة بالراحة عند الولوج إلى عالم الفن والأدب رغم أن تلك هي المجالات التي يكون فيها البحث في قضايا النوع الاجتماعي (الجندر) والثقافة أكثر إثراء. وفي شرق أفريقيا نجد الشعر السواحيلي مكتوبا بالخط العربي بداية من عام ١٦٠٠م، وهو بذلك يعكس قرونا من التفاعل مع الإسلام والشرق الأوسط (بما في ذلك بلاد فارس والهند)، في نفس الوقت الذي يبني فيه على التراث الأفريقي الشفهي التقليدي. هذا وتعتبر اللغة السواحيلي في حد ذاتها نتاجا لعملية تاريخية. لذلك فإن البحث من خلال اللغة السواحيلي، في محاولة لإثراء طبيعتها الشفهية من خلال كتابات تلك الفترة محل الدراسة، سوف يسمح لنا بالغوص بشكل أفضل في عمق الثقافة التي نبحث فيها عن الحقيقة بشأن حياة النساء.

لقد استغل مؤرخو غرب أفريقيا التراث الشفهي (الملاحم وأساطير الأصل) من أجل تعويض ندرة المصادر المكتوبة في تلك الفترة، لكنهم لم يفعلوا ذلك بغرض البحث في الموضوعات الخاصة بالنساء وتأثير الإسلام عليها. بل أن القصص الصحراوية

التي تستهدف إضفاء الشرعية على وضع القبيلة الاقتصادي أو السياسي تعتبر التراث الإسلامي أمرا مفروغا منه، وهي قصص مدعومة بالأنساب مع إغفال أفراد الأسرة من الإناث. حيث يتم تصوير النساء كجوار أو محظيات أو "السبب" وراء الصراعات التي تؤدي إلى انقسامات قبلية. هنا أيضا نجد أن أحد أكثر أشكال الفنون أهمية هو الشعر المؤلف باللهجة "الحسنية" التي هي لهجة تمزج ما بين العربية والبربرية. لكن القليل فقط من ذلك الشعر هو ما تم تسجيله أو حتى مجرد البحث فيه بواسطة المؤرخين رغم أنه كان أداة الصحراويين المفضلة في التذكر والتعليم بشأن أحداث الماضي. ونجد هنا نوعا متكاملا من الأدب مكتوبا في سياق "الحب" فيعطينا فكرة، قد تكون مفيدة، عن العلاقات بين الجنسين. أما في جنوب الصحراء فيميل التراث إلى أن يكون من النوع الشعري الملحمي، فهو غني بالاستعارات والتلميحات لكنه مع ذلك أكثر كشفا للعلاقات بين الجنسين وأدوار النساء من المصادر الخارجية التي تهتم بدرجة أكبر بالتجارة والسياسية التي يهيمن عليها الرجال. ومع ذلك فإن معرفة القراءة والكتابة التي صاحبت انتشار الإسلام أدت إلى تلوين بعض تلك الأساطير، التي تم تدوينها كتابة للمرة الأولى/ بالصبغة الإسلامية، حيث تم التركيز بشكل خاص على الممارسات الأبوية، وحجاب واحتجاب النساء، والمعاملات المسموح بها تجاه العبيد والمحظيات. وقد تعاظم ذلك الميل منذ أواخر القرن الثامن عشر حيث انتشرت الحركات الإصلاحية "الجهادية" عبر غرب أفريقيا. أما المصادر الأوروبية الاستعمارية فقد كانت بدورها تضفي الكثير من المصداقية على تلك الكتابات المتباينة من وجهة نظر تفسيرها لها، مما زاد من تعقيد مهمتنا في محاولة تناول بدايات التراث الشفهي.

كتب التاريخ الثانوية

تقول كتب التاريخ الثانوية المعاصرة أن أهم تغيير شهدته الفترة السابقة على القرن الثامن عشر هو زيادة نفوذ الإسلام: فقد تواكبت السيطرة المتزايدة للإسلام على المجتمع مع فقدان النساء للسلطة الشخصية والسياسية. إن ذلك التجسيد للإسلام انحاز في نفس الوقت إلى الصوت الذكوري وحجب عملية الاختيار بالنسبة للإناث. وفي الفترة من عام ١٤٠٠ إلى ١٧٠٠م واجهت مجتمعات غرب وشرق أفريقيا عوامل أدت إلى زعزعة الاستقرار بها، تمثلت في الحروب الداخلية وفترات القحط الطويلة والتذبذب في السكان، كما كان عليها أيضا أن تواجه التغييرات التي ترتبت على التجارة العالمية (بما في ذلك تجارة العبيد). لقد تم استيعاب الإسلام وتنميته بأساليب خاصة جدا بل شخصية وذلك من خلال المجتمعات والشعوب التي تنوعت خبراتها في ذلك السياق تنوعا كبيرا. وهنا تبرز عناصر الوضع الطبقي والنوع الاجتماعي بشكل واضح في تفسير تلك الاختلافات.

العبيد والمحظيات

كانت النساء الأكثر ظهورا هن من العبيد الجواري، حيث كانت جواري البيوت يقمن بإعداد وتقديم الطعام. وفي سنغامبيا (غرب أفريقيا) كانت الجواري يقمن بغزل القطن، وكان العبيد (بما فيهم النساء) أكثر عددا من المسلمين في المزارع وفي بساتين النخيل حول مدينتي كيلوا ومومباسا (شرق أفريقيا). لكن أكثر التعليقات والكتابات كانت من نصيب المحظيات، ففي مالي القديمة في غرب أفريقيا كانت محظيات العائلة المالكة في القرن الثالث عشر يرتدين الملابس والجواهر القيمة، كما صاحبت الآلاف منهم مانسا موسى في رحلة حجه الشهيرة عبر مصر. بل أن أحد حكام كانو (هاوسالاند) في أواخر القرن الخامس عشر أعلن التزامه بالإسلام بأن أصدر أوامره بخطف البنات والنساء كي يعمرن حريمه الجديد. كذلك فإن أحد الشعراء السواحليين في القرن السابع عشر كتب "مرثية العظمة" التي تحدث فيها عن انحطاط الحضارة المدينية التي عرفت في يوم من الأيام أصداء الضحك وأحاديث العبيد في "غرف الحريم". ورغم أن اتخاذ المحظيات من قبل الطبقات العليا ليس من جوهر الإسلام، إلا أنه يبدو أنه كان هناك شعور متنام بأن اتخاذ الجواري يجب أن يتبع القانون الإسلامي أو الشريعة. كان علماء الدين المصريون قد أخطروا مانسا موسى بأنه إذا كان "يمتلك" البنات الجميلات اللاتي قدمهن له رعاياه فإنه يجب عليه الزواج منهن، ومع ذلك لم يكن مسموحا له سوى بأربع زوجات. ولم يكن من الممكن اتخاذ المحظيات سوى من فئة العبيد الجواري، أما النساء الحرائر فلا يجوز معاملتهن معاملة العبيد. في القرن الخامس عشر قام أحد حكام سونغهاي (خليفة مالي) باستشارة أحد علماء شمال أفريقيا، حيث أن الكثيرات من الجواري اللاتي يتم بيعهن ثم زواجهن ممن اشتروهن كن فعليا يحملن أجنة في أرحامهن، مما أدى إلى حدوث مشاجرات بين

التجار. وكان أهم شيء بالنسبة لرجل الدين هو حكم الشريعة، بأن يتم إيداع الجارية المباعة في رعاية رجل محل ثقة إلى أن يأتي موعد دورتها الشهرية التالية كي يتم التأكد من أنها ليست حاملا (وهو ما عرف باسم "الموادعة"). وقد كان على الحاكم المسلم التقي أن يتحمل مسؤولية تطبيق هذا القانون، ويشير هذا القانون إلى الاعتراف بمسؤولية الأب بأن لا يقوم ببيع والدة طفله ("أم الوليد"). كذلك يمكننا أن نستنتج من هذا الأمر أنه كان يتم أحيانا الزواج بالجواري فيصبحن زوجات فعليات. وفي حال احترام تطبيق الشريعة كان الزواج ووضع المحظية يوفران فورا فرصة الحراك الاجتماعي وإمكانية التحرر، لكن ذلك لم يكن دائما هو الحال كما يتضح من ملحمة عن حاكم من حكام مالي أساء معاملة محظيته ومن ثم أجبرت على تربية ابنها تربية العبيد، فكانت النتيجة أنه حين بلغ مبلغ الرجال زج ببلاده في حرب أهلية بسبب سعيه للحصول على حقه في السلطة.

إن المعنى الكامن في قصة الخلافة هذه، والتي هي في معظمها قصة تقليدية، يعكس شعورا ثقافيا قويا بخيانة القيم الإسلامية، ووجود فجوة بين الاعتقاد في الشريعة وتطبيقها، وهي مسألة تكتسب دلالة خاصة حين يتعلق الأمر بمعاملة النساء. لقد كانت إحدى أولى الدلائل على تحول الحاكم الصادق إلى الإسلام هو تحديد عدد زوجاته بأربعة، وفي نفس الوقت توسيع حريمه من الجواري. والروايات القديمة من كل من غرب وشرق أفريقيا تكشف جانبا أعمق من العلاقات الإسلامية بين الجنسين، وعلى نفس القدر من الأهمية، حيث لجأ التجار الأجانب الراغبون في الاستقرار محليا في الزواج من نساء حرائر لكي يتمكنوا من الحصول على الأرض والسلطة، لكنهم كانوا يتخذون المحظيات لكي ينجبوا أطفالا. فلم تكن الحرية أو العبودية هي المحددة لمصير النساء فيما إذا كن سيرتدين الحرير أو الجواهر، بل كان الأهم هو مدى كونهن حضريات أو ريفيات، ثريات أو فقيرات. وقد كانت للجواري فرصة أكبر في الحراك الاجتماعي من النساء الحرائر الفقيرات. كذلك كان دور المحظية هاما، فقد كان أبناؤها هم ذرية الأب ولم يكن لديها عائلة تطالب بنسب الطفل أو ميراثه. بل يمكن القول أن النبيلات المحليات كن أقل منزلة كأمهات عن الجواري، وهو ما يشير إليه الوصف المتكرر للمسلمات السوداوات أو السمراوات في روايات شرق أفريقيا وكذلك ما لوحظ في القرون التالية من ذكر للنبيلات الصحراويات "السوداوات".

الخط الأمومي

إن مما يضيف إلى دلالة هذه الملاحظات هو أن تلك المجتمعات الأفريقية المضيفة كانت مجتمعات أمومية. وقد لاحظ ابن بطوطة أن ورثة الرجل في منطقة الصحراء كانوا أبناء أخته وأن النساء كن يتمتعن بمكانة أعلى من الرجال. كذلك فإن الشرعية كما ترد في الأساطير الشفهية كادت أن تعبر دائما عن نفسها من خلال علاقات القرابة النسائية، وفي شرق أفريقيا يكشف التراث الساحلي أنماطا أمومية مبكرة في نظام الميراث على حين تظهر الأبحاث في المناطق البعيدة عن الساحل أن الميراث كان ينتقل عبر ذرية النساء. مع ذلك هناك من يقول أن دخول الإسلام إلى تلك المجتمعات حولها إلى مجتمعات أبوية وأفقد النساء سلطتهن المرتبطة بالخط الأمومي، لكن هناك بعضا من الأدلة التي تشير إلى عكس ذلك. إن التاريخ الشفهي الذي يحكي عن انهيار غانا القديمة يعكس استمرار الخلافة الأمومية رغم اعتناق الدولة للإسلام. وقد أعيدت كتابة تاريخ الأنساب في المنطقة الصحراوية في القرن السابع عشر للتدليل على الأصل الأبوي، ومع ذلك استمر التاريخ الشفهي والشعر يكشف القيم الأمومية السائدة. وهناك ملحمة شهيرة من شرق أفريقيا تحكي عن الصراع على السلطة ما بين أخ وأخيه غير الشقيق وتعكس التوتر القائم بين تقاليد الخلافة الأفريقية القديمة وبين نظيرتها الإسلامية الجديدة، حيث تهيمن الأخيرة فقط في مرحلة متأخرة. وفي إقليم من الأقاليم الساحلية كان أحد السلاطين ينحدر من نسل أمومي أفريقي يرجع إلى سبعة أجيال قبل أن تتخذ إحدى البنات زوجا عربيا، فبدأت بذلك على ما يبدو الخلافة على أساس أبوي.

النساء والسلطة

ومع ذلك لا يبدو أن النساء قد استثنين تماما من السياسة، حتى مع مرور الزمن. ففي غرب أفريقيا ظلت الزيجات تمثل أساسا للتحالفات بين القبائل الصحراوية وكذلك مع الأمراء ذوي النفوذ، وذلك طوال القرن التاسع عشر. إن تاريخ أصول وهجرات القبائل تبرز النساء كعناصر مسببة للصراعات وكذلك كعناصر تدفع للمصالحة فيما بعد. فهناك على سبيل المثال إحدى ملكات

مملكة هاوسالاند، في نهاية القرن الخامس عشر، التي خلدت بواسطة قصيدة تغنت بمدفعها المصنوع من "خشب غينيا المعطر" ومدقها المصنوع من "الفضة الخالصة"، وكان لها اسم (مسلم) "أمينة"، وآخر (أفريقي) "غمسا". وإذ يدعو لها الشاعر بأن يمنحها الله حياة الضفدع المديدة وكرامة النسر، فإنه يخلط في هوية ثقافية واحدة، وفي تعريفه للسلطة، عقيدتين من عالمين مختلفين وإن ليسا بالضرورة متنافسين. الشيء نفسه تعكسه الملاحم الشفهية التي تظل فيها القوى السياسية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالقوى الغيبية، حيث يتحقق النصر في المعارك بواسطة السحر الذي غالبا ما يكون مصدره امرأة قوية. كذلك تصور النساء (أو ما يرمز لهن مثل الطعام والمدافع والمدقات) كأمهات وبنات وأخوات وساحرات وعناصر ديناميكية مساعدة للرجال الذين يعودون للظهور، مثلهم مثل النساء الصحراويات، وهم "يقبلون المسؤولية" التي فرضتها عليهم تلك القوى. وفي صيغ مخطوطة لاحقة من تلك الوثيقة، كتلك الخاصة بسونجاتا الشهير، مؤسس مالي القديمة، نجد محاولة لإنكار الأهمية الموكلة لأم البطل وقريباته من النساء. وفي تلك الحالة تحدث المعجزة التي نجحت في شفاء سونجاتا من الشلل بواسطة أمارة تؤخذ من والده بدلا من أمه، ولم يعد لأخته دور في استيلائه على السلطة في النهاية. إن هذه الطريقة في "أسلمة" الماضي دلالة (مثلها مثل التقاليد المحافظة على خطاب اجتماعي أمومي) على أن المجتمعات لم تكن بعد قد أعيد تشكيلها طبقا للصورة الأبوية الإسلامية كما افترض المؤرخون، وفي بعض الأحيان كان يتعين على المؤرخين التقليديين إعادة كتابة تاريخ الأصول الأمومية من أجل خلق هويات أبوية معاصرة تسهل عملية إضفاء الشرعية على السلطة الإسلامية الرسمية.

يكشف لنا تاريخ شرق أفريقيا خلال بدايات القرن الثامن عشر عن استمرار وجود النساء الحاكمات والوصيات على العرش، حيث كان بعضهن يجمع ما بين الألقاب الأفريقية والأسماء العربية المسلمة، على حين كان للأخريات أسماء إما عربية أو أفريقية صرفة. ومن الحوليات التاريخية واحدة تحتفي بنجاح سلطان في انتزاع السلطة من إحدى هؤلاء الملكات، حيث كان ذلك السلطان ابنا لامرأة متواضعة كانت هي بدورها ابنة لصائد أسماك، وتم اكتشافها مصادفة من قبل العائلة المالكة استجابة لدعاء أبيها إلى الله، وهو أسلوب جدير بالاهتمام للوصول إلى العرش من خلال صلة الأم، الأمر الذي لا يكتسب معنى سوى من خلال قراءته من منظور أمومي. كما توجد أيضا خمسة نقوش ساحلية أكثر وضوحا ترجع إلى القرن السابع عشر، تحيي ذكرى نساء حاكمات، وهو ما يقدم دليلا مقنعا، بحسب أحد المؤرخين، على أننا قد نكون مخطئين في اعتبار النساء طبقة مضطهدة.

تصورات عن النساء والإسلام

يجب علينا أن نتخلص من تصورين وهما اعتبار النساء يمثلن طبقة، واعتبارهن مضطهدات. إن تباين الأصول الطبقية للنساء هو بالتحديد ما شكل الدرجات المتباينة في اعتناقهن الإسلام وتكيفهن معه. إن فكرة الاضطهاد تعكس تقييما (غير صحيح) معاصرا للإسلام يشوه بدوره من الأسلوب الذي نصوغ به أسئلتنا بشأن تجربة النساء. ونجد في المصادر التي تتناول شرق أفريقيا لقطات لزوجات ثريات ونساء من العائلة المالكة وكذلك جواري يخدمن في بلاطهن. أما الفقيرات (من حرائر وجواري) والريفيات وقريبات الحرفيين والتجار والصيادين والبحارة فهن خفيات مستترات إلا لو دفعتهن أقدارهن إلى دوائر الشخصيات المهمة. ومن هنا نلتقي بابنة صياد لأنها أصبحت ملكة، أو بزوجة حرفي لأن السلطان قد اتخذها محظية، ويذكر التاريخ زوجها الحر الساعي إلى الانتقام، والنساء المجهولات من ماليندي ومومباسا لأن البرتغاليين يحكون عن مقاومتهن أو اعتناقهن التحول إلى المسيحية. والمصادر العربية التي تتناول غرب أفريقيا نادرا ما تتناول أي شخص لا ينتمي إلى العائلة المالكة أو إلى دوائر العبيد، وفي الملاحم الشفهية لا يتم ذكر النساء سوى بما يمثلنه من قرابة للرجال، وذلك باستثناء الجواري والخدم المذكورات هامشيا. وتبقى النساء غير مميزات فيما بينهن سوى فيما يتعلق بقدرتهن على السحر، وهو أمر جدير بالاهتمام وإن كان يترك غالبية النساء مستترات غير مرئيات.

مع ذلك فإننا نعمق من تلك المشاكل الداخلية حين نصوغ أسئلتنا تبعا للمعرفة المعاصرة، مثل اعتبار النساء المسلمات طبقة مضطهدة. فنحن نقيم الإسلام تبعا لممارسات مثل العزل والحجاب، رغم أن تلك الممارسات لم تكن ذات دلالة حتى بالنسبة لرجل يميل إلى الاحتشام مثل ابن بطوطة. لقد ارتبط ظهور الاحتجاب والعزل بملك كانو ذاته في القرن الخامس عشر الذي أمر "باختطاف النساء والفتيات" كمحظيات، وكذلك اتخاذ نحو ألف "ابنة بكر عذراء" كزوجات له في انتهاك واضح للشريعة، وذلك رغم

سمعته الطاهرة. لقد استمر عزل النساء في الأسر الغنية هناك حتى بدايات القرن العشرين، لكن في القرن التاسع عشر اشتكى رجل مسلم متطهر آخر من أن النساء في مملكة هاوسالاند أصبحن لا يعرفن شيئا عن التعاليم الأساسية لدينهن بما في ذلك الصلاة. فقد "أساء" الرجال استخدام فكرة الاستسلام لله بأن طالبوا النساء بطاعة غير مشروطة متنكرة في صورة الأعمال المنزلية! ولا يوجد في شرق أفريقيا ما يدل على أن الإسلام قد أمر بعزل أو حجاب النساء. حيث يذكر مصدر من المصادر البرتغالية أن "البربر المسلمين" (Moors) "يسكتون" زوجاتهم. لكن الروايات الكثيرة التي تحكي عن نساء أنيقات يهتممن بتفاصيل مثل لون جلدهن وزينتهن وجواهرهن تكذب الفكرة القائلة بشيوع كل من الحجاب والعزل، حتى بين النساء الثريات. إن "مرثية العظمة" تشير إلى وجود مساحات للمعيشة خاصة بكل جنس ("قاعات الرجال" و"غرف النساء")، كما تشير إلى ذلك أيضا البحوث الهندسية التاريخية في قصر كانو، لكن تلك ليست مرادفة للاعتزال ولا هي خاصة بالإسلام، ولا يزال علينا أن ندرس دلالتها في علاقتها بموضوع بحثنا. وفيما يتعلق بالحجاب يقول أحد الباحثين أنه لم يكن إسلامي الأصل بل كانت جذوره ثقافية، فلم تكن المستوطنات الشيرازيات الأوليات يرتدين الحجاب وإنما كانت ترتديه المهاجرات العربيات الباحثات عن الارتقاء الاجتماعي والسياسي في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث كان الحجاب مؤشرا على وضعهن الاجتماعي والثقافي في مواجهة النساء السواحيليات والأفريقيات المحليات.

البحوث الحديثة

إن البحوث التي تمت مؤخرا تطرح موضوعات أخرى، فمن وثائق القرن السابع عشر الشهيرة واحدة يبدو أنها تحمل تعليمات أم لابنتها في كيفية أن تكون زوجة جيدة ومطيعة. ورغم اعتبار تلك الوثيقة دليلا على قهر النساء إلا أننا نجد دراسة واعية بالأسلوب الأدبي (وكذلك معاني الكلمات) قد قامت بتأويل تلك الوثيقة على أنها قطعة تحمل السخرية والتهكم، وباعتبارها تعبيرا عن الاستهزاء بالسلطة المفترضة في يد الأزواج والحكام من الرجال، وأنها متنكرة في أسلوب أدبي تقليدي لا يفهمه سوى الجمهور المقصود بها. إن هذا التوجه لا يفتح منافذ جديدة لفهم إنجازات الشعراء من النساء فحسب، حيث يبدو أن نساء الطبقات العليا كن بشكل عام متعلمات وخبيرات في هذا النوع من الشعر، إنما يشير أيضا إلى وجود خطاب نسائي في حالة جدل مع مجال العلاقات الاجتماعية بأساليب وأهداف ما زال علينا أن نفهمها. وتكشف لنا الأبحاث في بعض الأجزاء الريفية الداخلية من البلاد عن استمرار النظام الأمومي، فلم تكن النساء تتزوجن ممن هو أقل منهن، وكانت الزيجات تقوي من خط النسب النسائي، كما كانت الذرية النسائية هي التي تحدد وتسيطر على حدود المدينة والقرية، كما ظلت الأراضي تحت سيطرة النساء. أما الرجال فقد استخدموا أدوارهم الدينية لتأسيس نظام سلطة موازٍ، تمتد جذوره من المسجد، ومن ثم أصبح يتكامل مع قوة النظام الأمومي.

إن الحكمة المنقولة القائلة بأن "اختراق" الإسلام كان أمرا مرتبطا بالرجال من التجار ورجال الدين، وأن قوة الإسلام كانت في أيدي السلاطين و"العلماء"، هي مقولة تتجاهل حقيقة أن النساء في المجتمعات الأفريقية الأمومية كن في وضع يسمح لهن بتقرير كيفية إدماج الإسلام في الثقافة والسياسة المحلية. فباعتبارهن أمهات وزوجات وأخوات وبنات وجواري، كانت لديهن طرق عدة للتأثير على المجتمع، وليس من المدهش أن تتنافس تلك الأمومية وتتكيف مع البنية التحتية الأبوية للإسلام، وأن تحتفظ سلطة السحر والطقوس المحلية الخارجة عن الإسلام والمرتبطة بالنساء بمكانة هامة في ممارسة الإسلام. إن عملية إدماج نظم عقائدية مختلفة وخلق هياكل سلطوية جديدة وأحيانا متوازية داخل المجتمع والثقافة لم تكن دليلا على "دونية" أو "رجعية" الإسلام. ففي أحيان كثيرة كانت العملية تعكس ردود فعل النساء تجاه تغير اجتماعي حقيقي تولد نتيجة ارتباط تفاعلات داخلية وعوامل خارجية. ولا يجوز أن ننظر إلى الثقافة الإسلامية في أفريقيا باعتبارها أمرا مفروضا، أو أن نقيسها بمؤشرات كالعزل والحجاب. بل يجب أن نبحث في التجارب التاريخية للنساء، كما حاولنا أن نفعل هنا، لكي نفهم جوهر الثقافة الإسلامية في أي زمان ومكان.

المراجع

J. de Vere Allen and T. H. Wilson (eds.), *Paideuma 28. From Zinj to Zanzibar. Studies in history, trade, and society on the eastern coast of Africa (in honour of Jans Kirkman)*, Wiesbaden 1982.

K. M. Askew, Female circles and male lines. Gender dynamics along the Swahili coast, in *Africa Today*, special issue, *Islam in Africa* 46:3–4 (1999), 68–102.

S. Belcher, *Epic traditions of Africa*, Bloomington, Ind. 1995.

I. Berger and E. F. White, *Women in Sub-Saharan Africa*, Bloomington, Ind. 1999.

A. Biersteker, Language, poetry, and power. A reconsideration of Utendi Wa Mwana Kupona, in K. W. Harrow (ed.), *Faces of Islam in African literature*, Portsmouth, N.H. 1991, 59–77.

G. Brooks, *Landlords and strangers. Ecology, society, and trade in West Africa 1000–1630*, Boulder, Colo. 1992.

G. S. P. Freeman-Grenville, *East African coast. Select documents*, London 1962.

——, The coast, 1498–1840, in R. Oliver et al. (eds.), *History of East Africa*, 3 vols. (London 1963–76), i, 129–68.

C. B. Hillard (ed.), *Intellectual traditions of pre-colonial Africa*, New York 1998 (see texts 57, 59, 78, 79, 80 in particular).

J. Knappert, *Four centuries of Swahili verse*, London 1979.

N. Levtzion and J. Hopkins (eds.), *Corpus of early Arabic sources for West African history*, Cambridge 1981.

N. Levtzion and R. Pouwels, *The History of Islam in Africa*, Athens, Ohio 2000 (see especially the introduction and the chapters by Constantine, Dunbar, Pouwels, and Vikor).

H. Nast, The impact of British imperialism on the landscape of female slavery in the Kano Palace, Northern Nigeria, in *Africa* 64:1 (1994), 34–72.

R. Pouwels, *Horn and crescent. Cultural change and traditional Islam on the East African coast (800–1900)*, Cambridge 1987.

T. T. Spear and D. Nurse, *The Swahili. Reconstructing the history and language of an African society*, Philadelphia 1984.

إ. آن مكدوغال (E. Ann Mcdoughall)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

الاستعمار الكولونيالي
القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين

مقدمة

يبحث هذا المقال في تأثير الإمبريالية الأوروبية على المعلومات الخاصة بالنساء في الثقافات الإسلامية بداية من القرن الثامن عشر إلى عشية الحرب العالمية الأولى. وسوف يركز المقال بالأساس على أقوى قوتين استعماريتين وهما بريطانيا العظمى وفرنسا، كما سوف يتم الإشارة إلى قوى استعمارية أخرى لأغراض المقارنة. حيث إننا نملك اليوم قدرا أكبر من الأبحاث الخاصة بالنساء تحت حكم الإمبراطورية البريطانية يفوق ما لدينا عن أية قوى استعمارية أخرى، فسوف يتم توجيه قدر أكبر من الانتباه إلى تلك الإمبراطورية. إننا نأمل أن يحفز هذا المقال عمل مزيد من البحوث في المستقبل حول الشعوب والأقاليم المحتلة التي لم يتم دراستها حتى الآن بشكل كاف من منظور الجندر.

رغم وجود فروق هامة، إلا أن الإمبراطوريات الأوروبية في كل من أفريقيا وآسيا حاكت بعضها البعض من حيث سياساتها ومؤسساتها وأساليبها في البحث. والتأريخ القديم يقول إن بريطانيا العظمى فضلت أساليب الحكم غير المباشرة، على حين استخدمت فرنسا الحكم المباشر، والواقع أن جميع الإمبراطوريات استخدمت كلا من الآليات المباشرة وغير المباشرة في فرض سيطرتها عبر الزمان والمكان. وحتى الجزائر الفرنسية، والمرتبطة إداريا بفرنسا بعد عام ١٨٤٨م، استخدمت كلتا الوسيلتين بالتوازي، تبعا لطبيعة السكان موضوع الحكم. وقد ساهمت وسائل الحكم غير المباشرة، على العكس من المباشرة، في تشكيل طبيعة ودرجة المعرفة بشؤون النساء. فكلما كانت سبل السيطرة أكثر تدخلا في حياة الناس، كلما كان المسؤولون أكثر اهتماما بمسح وتعداد ومتابعة النساء تحت الاحتلال كجزء من نسيج اجتماعي وثقافي أكبر. وبالإضافة إلى تقارير البيروقراطيين عن السكان التابعين تحت الاحتلال، كان هناك مصدر آخر للمعلومات متباين العناصر والمتمثل في كتابات المستوطنين والرحالة والمثقفين أو المغامرين الأوروبيين الذين كانوا خارج هيكل الهرمية الإمبريالية لكنهم كانوا يتمتعون بحمايتها. إن الأرشيف الضخم المكون من نصوص ومواد مصورة أنتجها هؤلاء ساهمت في تشكيل الهياكل الإمبريالية كما ساهمت الأخيرة في تشكيلها. وبشكل عام يمكن القول أن المناطق التي استقر فيها أعداد كبيرة من الأوروبيين بشكل دائم، على سبيل المثال فرنسا في شمال أفريقيا، هي أكثر المناطق تأثرا بالأنظمة الاستعمارية التي قامت بدورها بالتأثير على مصادر المعلومات.

لقد ولدت الإمبراطوريات الأوروبية أنواعا جديدة من المعلومات وصنوفا مبتكرة من المعرفة أو التحليل وكذلك أشكالا جديدة من السيطرة الاجتماعية كما أنها أحدثت تغييرا في مصادر التوثيق "التقليدية"، حيث كان من أهمها: الأرشيفات التبشيرية والدراسات الإثنوغرافية والوثائق الإدارية والقانونية أو العسكرية مثل التعدادات الحديثة أو سجلات الصحة العامة. وأثناء عصر الإمبريالية الاستعمارية تم تسجيل كم كبير من المصادر سواء في المستعمرات أو في المراكز الإمبريالية. كما أن بعضا من سجلات الدول التي كانت في السابق تحت الاحتلال، ما زالت تضم السجلات الاستعمارية. على سبيل المثال في جنوب آسيا ما زالت هناك بعض السجلات البريطانية كما ما زال هناك بعض من السجلات الفرنسية في شمال أفريقيا. أما المصادر المحلية، مثل سجلات المحاكم الإسلامية، فقد سبقت السيادة الأوروبية بوقت طويل لكنها تأثرت بشدة بالعمليات التي فصلت ما بين المعرفة الإسلامية وممارسة السلطة. والمواد التصويرية، وعلى رأسها فن التصوير الفوتوغرافي، والتي جاءت مع الجيوش الاستعمارية في القرن التاسع عشر تكتسب في هذا الصدد أهمية خاصة وكذلك ما كتبته النساء المحليات اللاتي حصلن على تعليمهن في المدارس التبشيرية.

جاءت حملات التبشير المسيحية تالية على الجيوش الإمبريالية والمستوطنين الأوروبيين، وإن كانت في بعض الأماكن قد مهدت الطريق أمام الحكم الاستعماري الرسمي. ففي نيجيريا، في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، روج التجار البريطانيون للنشاط التبشيري بهدف مد التجارة إلى داخل البلاد، حيث اعتبر أن الاختراق الاقتصادي والتبشير الديني كلاهما مدعم للآخر.

وكثيرا ما قام التبشيريون بإدخال ثقافة الطباعة جنبا إلى جنب مع المدارس والعيادات واحتفظوا بتقارير تفصيلية عن المجتمعات الآسيوية والإفريقية حيث كانت عينهم على تحويلهم إلى المسيحية. وقد أولى المسؤولون من الرجال أهمية خاصة للنساء التبشيريات حيث أتيحت لهن وحدهن إمكانية الدخول إلى حرمة المنازل. من ناحية أخرى، فقد يتعارض البيروقراطيون الاستعماريون والمصالح التجارية مع النشاط التبشيري حيث أن تعليم السكان المحليين كان يقلل من فرص استغلالهم في العمل كما ساهم في خلق مطالب سياسية. وحيث أن مسحا كاملا يكاد أن يكون مستحيلا، فإن الجزء الأول من هذا البحث سوف يتناول التفاعل بين التوسع الإمبريالي وإنتاج المعرفة عن النساء. وسوف يتم تحليل تلك العملية من أكثر من موقع: الهند ومصر وشرق أفريقيا تحت الحكم البريطاني، وشمال أفريقيا تحت الحكم الفرنسي، وجزر الهند الشرقية تحت الحكم الهولندي، وإن كان سوف يتم استخدام الإمبراطورية الهولندية هنا لأهداف المقارنة حيث أنه لم يتم توليد أية معلومات عن نساء سومطرة سوى في فترة متأخرة جدا من الحقبة محل الدراسة هنا. ودون أن نقع فريسة التبسيط المخل، فإن العناصر الأكثر تأثيرا في حياة النساء كانت تلك الخاصة بالقانون والصحة، وخاصة التعليم. فبناء المدارس وتقديم الخدمة الصحية كانا بمثابة مجالين متلازمين، تأثرا أكثر من غيرهما بـ"الإمبريالية النسائية" الأوروبية. أما الجزء الثاني من المقال فيبحث في المصادر الموثقة وكذلك في مجالات البحث في المستقبل.

هذا وقد تم استخدام مفهومين أساسيين هنا، وهما الإمبريالية والاستعمار الكولونيالي. والمقصود بالإمبريالية هو تلك السياسات والممارسات التي تسمح لدولة ما بفرض سيطرتها على دولة أخرى أو مجموعة من البشر بواسطة العنف المنظم، مثل الغزو العسكري و/أو الهيمنة الاقتصادية. وعادة ما تتحكم الأنظمة الإمبريالية في البشر من خلال العرق و/أو الأصل و/أو الدين و/أو من خلال ثقافة مختلفة عن ثقافة سكان تلك البلاد. ونظرا لما يتم تصوره من وجود اختلاف وشعور بالدونية، فإن الشعوب الخاضعة للاستعمار غالبا ما تفرض عليها قوانين ومعاملات غير مطبقة في البلد الاستعماري ذاته، مثل بعض الإجراءات غير القانونية وسلب الملكية والسخرة إلخ. وفي السابق كان الاستعمار الكولونيالي يعتبر من أفرع الإمبريالية حيث يتميز بالاستيطان الدائم لأعداد كبيرة من البشر من "البلد الأم" على أرض تم انتزاعها بالقوة من السكان المستعبدين. وتمثل الجزائر تحت الحكم الفرنسي ما بين عام ١٨٣٠ وعام ١٩٦٢م نموذجا كلاسيكيا للدولة والمجتمع الاستعماري، ومع ذلك فإنه كثيرا ما يتم استخدام مصطلحي الاستعمار والإمبريالية الواحد بدلا عن الآخر.

من المحطات التجارية إلى تأسيس الإمبراطورية: نظرة عامة على التوثيق

بداية من القرن السابع عشر زادت السيطرة الأوروبية عالميا بشكل تدريجي وإن كان غير متجانس، حيث تضمن ذلك محاولات لتقليد الهياكل المحلية الحاكمة القائمة في آسيا وأفريقيا. وقد يكون أوضح مثال على ذلك هو شركة شرق الهند البريطانية التي تأسست على شاكلة المؤسسات المغولية في جنوب آسيا. وبالمقارنة بأماكن أخرى في "دار الإسلام"، كانت جاذبية العالم الإسلامي الغربي (أي الإمبراطوريتين العثمانية والمغربية) بالنسبة لأوروبا الساعية إلى التوسع على درجة فاصلة من الاختلاف، حيث كان التدخل أكثر مباشرة ووضوحا عنه في أماكن أخرى. إضافة إلى ذلك فإن الجبهات السياسية والعسكرية التي فصلت ما بين الإسلام والمسيحية كانت ساحة للصراعات الدائمة وأيضا للتبادل المكثف وذلك لفترة تجاوزت الألف عام. وقد كان لذلك أثره على تشكيل العقلية الجماعية وفئات التحليل وبالتالي أيضا مدارس التوثيق. لكن الأمر كان مختلفا في جنوب آسيا حيث ساد المسلمون لقرون من الزمان على أغلبية غير مسلمة، متمثلة في مجتمعات متباينة تتبع تراثا هندوسيا متنوعا، مع وجود أقليات ذات شأن من السيخ واليهود والمسيحيين، والفرس البارسيين، وغيرهم. فلم تتجاوز نسبة المسلمين في التعداد العريض لسكان الهند في أي لحظة من اللحظات أكثر من ٢٠-٢٥% سواء كانوا سنة أو شيعة. وحين وصل الأوروبيون بغرض التجارة في بدايات القرن السابع عشر، كان المغول ما زالوا يحكمون في مدينة دلهي. ومع نهايات القرن الثامن عشر كانت مركزية الدولة المغولية قد تحللت بدرجة كبيرة نتيجة للطائفية والثورات التي أشعلها، إلى حد كبير، تعاظم الوجود الأوروبي. بل إن هذا الوجود نفسه شجع السكان على التحول إلى الإسلام، وهو الميل الذي شجع البحث الإمبريالي في المجتمعات الإسلامية في آسيا وأفريقيا مع التركيز على وضع النساء.

بحلول عام ١٦٠٠م تقريبا كانت الأساطيل البرتغالية والهولندية والإنجليزية والفرنسية قد وصلت إلى سواحل الهند الشرقية بحثا عن الفلفل والبهارات. وقد كانت تلك البعثات بمثابة بؤر للتأثير الأوروبي حتى وإن بقي تأثيرها محدودا في البداية حيث لم تنتج تلك البعثات الكثير من الوثائق عن المجتمعات الأصلية بقدر ما اهتمت بالعلاقات التجارية وفرص التجارة. فنجد مثلا أن وثائق الشركات الأوروبية مثل شركة شرق الهند الهولندية والتي كان مقرها هولندا وكذلك وثائق القنصليات الأوروبية في حوض المتوسط أو الخليج الفارسي (العربي) أو المحيط الهندي، كانت تضم معلومات تفصيلية عن الصادرات والواردات وعن السكان المحليين، بما فيهم النساء، ولكن باعتبارهم منتجين للسلع التي تسعى إليها الأسواق الأوروبية، مثل القطن والحرير الخام والأفيون والملح الصخري وغيرها. هذا وقد حفظت تلك الوثائق القنصلية و/أو التجارية إلى يومنا هذا في أماكن مثل مكتب السجلات العامة (Public Record Office) في لندن أو في مقر "كوي دورساي" (Quai d'Orsay) في باريس، كما نجد مجموعات ثمينة منها في أرشيفات الجامعات والمقاطعات مثل أكسفورد ونانت وإيكس أن بروفانس. ومع استبدال المحطات التجارية بالمؤسسات الدائمة برزت فكرة "المهمة الحضارية" التي سوف يكون لها تأثير ضخم على المعرفة الاستعمارية، فقد بدات تلك الأيديولوجية تماما من الموقف والتعامل الغربي مع شعوب كانت العلاقة فيما بينهما في السابق علاقة وثيقة بين شركاء في تجارة، وفي بعض الحالات أيضا شركاء مصاهرة.

إن المكونات الثلاثة لتلك المهمة، وهي الحضارة والتجارة والمسيحية، تفاعلت بأشكال متباينة في الإمبراطوريات المختلفة، لكنها فجرت مسارات تاريخية متعددة المستويات، تتداخل فيها تغيرات ثقافية اجتماعية خاصة بأوروبا مع علاقات عالمية غير متوازنة. وقد أدى ترويج فكرة "المهمة الحضارية" في الخارج إلى مضاعفة البرامج المحلية في أوروبا التي استهدفت سكان أوروبيين "متخلفين" اجتماعيا أو غير مندمجين ثقافيا، مثل البريتونز أو الطبقات العمالية "الخطيرة" التي تولدت عن عمليات التصنيع. وعلى حين استخدمت كافة القوى الأوروبية فكرة "المهمة الحضارية" لتبرير استغلال الشعوب في كل مكان في العالم، إلا أن فرنسا، بالرجوع إلى مبادئ العالمية، دافعت وبشدة عن الفكرة القائلة بأنها هي وحدها عليها واجب خاص بشأن جعل مستعمراتها أكثر حضارة. وعلى العكس من ذلك فإن بريطانيا العظمى لم تسع أبدا إلى تحويل سكان مستعمراتها إلى رجال ونساء بريطانيين، رغم أن سياساتها عبر البحار كانت مليئة بالتناقضات وعدم الانسجام، وهو الأمر الذي يصح أيضا بالنسبة لباقي القوى الإمبريالية. أخيرا فإن الاستغلال الإمبريالي لم يتنكر فقط في ثوب المهمة الحضارية المثالية وإنما أيضا في خطاب أمومي بشأن "الوطن الأم" الذي حول الشعوب التابعة في أفضل الأحوال إلى أطفال تابعين. و"السياسة الأخلاقية للإمبراطورية الهولندية" التي طرحت بحلول نهايات القرن التاسع عشر بشأن سكان مستعمراتها في جنوب شرق آسيا تعتبر تعبيرا نموذجيا لكلا الاتجاهين. ومع اتساع مفهوم "المهمة الحضارية" ارتفع بشكل ملحوظ معدل التوثيق حول حياة الشعوب في أفريقيا وآسيا، وخاصة حياة النساء في تلك الشعوب.

مصادر محلية عن النساء

لكي نستطيع التعرف على التغييرات التي أحدثتها تلك العمليات، يجب أن نبحث في عجالة في كيفية تصوير النساء في مصادر النصوص من عصور ما قبل الاستعمار. فمثلما هو الحال في أماكن أخرى، كانت النخبة أكثر توثيقا لحياتها عمن هم ليسوا من النخبة. إن حوليات الأسر الحاكمة، مثل كتاب *أكبرنامه* من القرن السابع عشر، ضمت توثيقا للإنجازات المجيدة للأسر المالكة. ذلك فإن أدب "الطبقات" عرض بالتفصيل لنموذج الحياة المثالية للمسلمين، رجالا ونساء، وذلك في أسلوب راق يذكر بأسلوب مخطوطات رحلات الحج. كذلك فإن المخطوطات الإقليمية والمحلية عن التاريخ والجغرافيا وأدب السفر والرحلات (أي السفرنامه والرحلة) المكتوبة بالفارسية في أغلب مناطق إيران وجنوب آسيا، وبالعربية أو التركية العثمانية في مناطق أخرى، ضمت هي الأخرى مصادر تاريخية هامة، رغم أن الأخيرة كانت تميل إلى تناول النساء فقط في الحالات التي كان سلوكهن فيها يوصف بأنه غير مقبول. أما التصوير المثالي للنساء أو لعلاقات القوى بين الجنسين فنجده في كتيبات دليل الإرشاد، كما حوت النصوص الطبية أيضا على بعض المعلومات. كذلك تحتوي سجلات المحاكم الإسلامية على الجزء الأعظم بلا منازع من المادة الموثقة، ففي تلك السجلات يبرز صوت النساء، وخاصة السجلات القانونية اليومية أو سجلات المحاكم الشرعية والفتاوى حيث تكتسب أهمية خاصة

فيما يخص التاريخ الاجتماعي لتلك الفترة. كذلك اشتهرت عصور ما قبل الاستعمار بحضور بارز للنساء في وثائق الأوقاف الدينية. وهناك أيضا نوع آخر من الوثائق هو القرارات الإدارية، وخاصة عقود هبة الأراضي والتي كثيرا ما كانت تضم أسماء النساء إما كواهبات أو مستفيدات. إضافة إلى ذلك فإن المراسيم الصادرة عن الحكام حظرت على الأفراد المعنيين أنواعا معينة من الأفعال يمكن أن يعتبرها المؤرخون والمؤرخات "مخالفة للمألوف" كمقياس لتدخل الدولة في حياة النساء أو في العلاقات ما بين الجنسين. وأخيرا فإن من أقدم مذكرات الحج في الإسلام التي كتبت بيد امرأة، هي من تأليف أميرة مغولية، بيغوم غولبدان، والتي سافرت إلى الجزيرة العربية في القرن السادس عشر وذلك في رحلة حج إلى المدن المقدسة دامت ثلاث سنوات.

الإمبراطورية البريطانية في جنوب آسيا:

من معركة بلاسي إلى عشية الحرب العالمية الأولى (حوالي ١٧٥٠ - ١٩١٤م)

بداية من عام ١٦٠٠م قامت شركة شرق الهند البريطانية ببناء مصانع في مدن سورات ومدراس وبومباي وكالكتا، وذلك لتصدير القطن الهندي والحرير الخام وأقمشة الحرير والملح والأصباغ والبهارات إلى أوروبا. لكن التجارة البحرية كانت تحت سيطرة مجتمعات مختلفة من الجزيرة العربية وشرق أفريقيا وجزر المحيط الهندي، ورغم ثقل الوجود التجاري الإسلامي القديم ومتعدد الأصول العرقية إلا أن كثيرا من المجموعات الدينية شاركت هي الأخرى في ذلك. وحتى عام ١٧٥٧م كان هناك ٢٢٤ مواطن بريطاني فقط يقيمون بصفة شبه دائمة في الهند، وحيث أنه كان يتم إرسال الرجال فقط إلى تلك المناطق فقد انتشرت ظاهرة المحظيات و/أو الزواج من نساء محليات. وفي أحد الكتيبات الإرشادية الصادرة في عام ١٨١٠م والموجهة إلى الرجال البريطانيين تحضيرا لخدمتهم في الشركة نجد تحليلا يقدم الجدوى الاقتصادية لاتخاذ محظية هندية تقدم الإشباع الجنسي وفي ذات الوقت تقوم بإدارة المنزل. ويزعم هذا الكتيب الإرشادي أن غالبية المحظيات كن مسلمات. إضافة إلى ذلك اتجه بعض كبار المسؤولين في تلك الشركات إلى التمثل بالسكان المحليين فتبنوا ملبسهم وسلوكهم ونمط الحياة الهندية، فتعلم الكثيرون منهم لغة الأوردو وأداروا أعمالهم بأسلوب الأسرة الحاكمة المغولية، كما تحول بعضهم إلى الإسلام وتزوج من نساء محليات. وفي أثناء تلك الفترة الأولى، كانت النظرة إلى النساء الأصليات من الطبقات العادية على أنهن منتجات ومصادر للعمل، بما في ذلك تقديم الخدمات الجنسية، وذلك لأن هدف الشركة كان تصدير المنتجات غير المتوفرة في أوروبا أكثر منه التأثير على الثقافة أو المجتمع في جنوب آسيا. أما بالنسبة للنخبة من النساء فقد كتب المؤرخان المرموقان للهند في القرن الثامن عشر، وهما أندريه وينك وبايلي (André Wink, C. A. Bayly)، أن هؤلاء النساء كن يتمتعن بأهمية مركزية في عقد التحالفات في الهند، حيث لعبت نساء الطبقات العليا أو الأسرة المالكة دورا جوهريا في عملية التواصل الاجتماعي وفي شبكات تبادل المعلومات والرقابة، حيث كن على اتصال دائم مع النساء في البلاطات الأخرى كما كن يشرفن على أعداد غفيرة من الخدم، بما في ذلك وسطاء الخطبة والزواج والقابلات الصحيات. إن السجلات الهندية المحفوظة في لندن وجنوب أفريقيا تضم معلومات لا تقدر بثمن تتناول حياة النساء، بما في ذلك الوصايا التي تركها موظفو شركة شرق الهند البريطانية الذين تزوجوا في أسر محلية.

ومع مرور الوقت تحولت الشركة تدريجيا إلى حكومة محلية. وقد شهد القرن الثامن عشر سلسلة من الحروب ما بين حكام بريطانيا وفرنسا والمغول، كل ضد الآخر. وفي عام ١٧٧٢م فرض حاكم البنغال، وارين هستينغر، سلطته الكاملة على مصانع ومدراس بومباي ووضع بذلك أسس الإمبراطورية. وفي عام ١٧٨٤م صدر قانون هندي جعل موظفي الشركة مسؤولين مباشرة من البرلمان، كما تم وضع نظام جديد للضرائب والإدارة القضائية يتضمن المحاكم ووحدات شرطة بل ووحدات جيش تحت إمرة ضباط إنجليز. كذلك فإن التحولات التي طرأت على النظام القديم للضريبة الزراعية، والتي اعتمدت عليها النخبة المسلمة الحاكمة، عكست معدلا متزايدا من التدخل الأوروبي. كما تم استخدام طرق جديدة في جمع وتنظيم المعلومات حول جنوب آسيا وهو ما وصفه ب. س. كون في عام ١٩٩٦م بـ"وحدات المسح والتعداد والمراقبة" (B. S. Cohn 1996). وقد كانت أكثر تلك الطرق دلالة هو تكويد قوانين الهندوس والمسلمين في سياق دراسة اللغات والتقاليد الهندية. وعندما أصبحت الثقافة والتاريخ موضوعا للتصنيف، انطبق الأمر بالمثل على النساء. ومع ذلك فإن فكرة إضفاء تغييرات على وضع النساء الأصليات لم تنبع كلية من الأوروبيين، فقد حاول بعض قادة المغول استبعاد عددا من الممارسات الهندوسية التي وصفت بأنها "خبيثة" أو سيئة وخاصة

عادة "ساتي" (حرق الأرامل) وإلحاق الوصمة بالأرملة التي تتزوج بعد وفاة زوجها، وكذلك وضع حد لبعض ممارسات المسلمين التي كانت تعتبر منافية للشريعة. وفي العشرينات والثلاثينات من القرن التاسع عشر بدأ سيد أحمد، وهو قائد شيعي من شمال شرق الهند، حملة ضد العادات القبلية التي تسمح ببيع البنات للزواج لمن يعرض أعلى سعر من الرجال. وقد انخرطت الشركة في بادئ الأمر في أمور نساء العائلة المالكة في عصر أسرة "عوض" (١٧٢٢-١٨٦٨م) والتي كان مركزها في لكناو. فخلال ذلك العصر، وهي دولة فارسية شيعية جاءت بعد حكم المغول، يمكننا أن نلحظ عمليتين هامتين: أولا، ونظرا لأن المحظيات انتزعن وضعا قويا في البلاط فقد بدأ الأوروبيون تصوير الحضارة في لكناو على أنها حضارة مؤنثة. وأصبحت صورة الرجل المسلم من النخبة مرتبطة بالاستغلال الجنسي للنساء من ناحية ويتم تصويره بملامح أنثوية من ناحية أخري، وهي الصورة التي بررت تبني سياسات استعمارية أكثر عدوانية، فيما يخص على سبيل المثال سياسيات ضم الأراضي الزراعية وسياسات إحكام السلطة العسكرية والإدارية. وبذلك بدأت تبرز صورة الرجل البنغالي المخنث والمرأة المسلمة المضطهدة. ثانيا، قدم حكام أسرة عوض قروضا ضخمة للشركة في بدايات القرن التاسع عشر مما سمح بمزيد من التدخل، فقد كانت الأسرة المالكة توزع فوائد تلك الديون على المستفيدين ومن بينهم نساء الأسرة المالكة اللاتي كثيرا ما كن زوجات ثانويات. وحين كان الحكام يهددون بالتوقف عن دفع تلك المعاشات لأي سبب كانت بعض النساء يلجأن إلى مسؤولي الشركة لضمان حقوقهن، وقبل أن يمر وقت طويل أصبح مسؤولو الشركة يتصرفون "لحماية" هؤلاء النساء، فوضعوا بذلك آلية إضافية للتدخل، وذلك إضافة إلى تغذية الصورة الأيديولوجية للمرأة المسلمة الضحية السلبية. وفي هذا الصدد نجد أن من المصادر الموثقة - أي الالتماسات التي كتبتها نساء الأسرة المالكة - تولدت نتيجة للتدخل المتزايد للشركة في المجتمع المحلي. وقد كان ذلك تمهيدا لما تلاه من تدخل أعمق للمسؤولين البريطانيين في حياة النساء المحليات وذلك رغم أن البعثات التبشيرية كان لها التأثير الأعظم في هذا الشأن.

أما المصادر الأوروبية الأخرى التي تناولت جنوب آسيا في تلك الفترة فنجدها في أدب الرحلات، ومنها على سبيل المثال كتاب عن *رحلات في الإمبراطورية المغولية* (١٦٥٦-١٦٦٨م)" بقلم الرحالة الفرنسي فرانسوا بيرنييه (François Bernier, *Travels in the Mogul Empire, A.D. 1656-1668*)، والذي عدد في كتاباته أوجه الثراء التجاري للهند. بعد ذلك بقرن من الزمان كتب فرانسيس بيوكانان، وهو موظف في شركة شرق الهند البريطانية، عدة وثائق تميزت بالتوجه العقلاني والكمي وذلك بداية من عام ١٧٩٩م. وفي عام ١٨٣٣م نشر بيوكانان تقريرا تفصيليا عن تشيتاغونغ في كتابه *وصف جغرافي وإحصائي وتاريخي لحي ... في البنغال* (Francis Buchanan, *A Geographical, Statistical, and Historical Description of the District ... of Bengal* 1833). وتضمنت أعمال بيوكانان معلومات عن النساء، المسلمات وغير المسلمات، باعتبارهن منتجات زراعيات وعاملات. وقد كان هذا البحث وبحوث أخرى مثله بمثابة فاتحة لتوجه موسوعي جديد للاستعمار على نمط مخطوطة "وصف مصر" متعددة الأجزاء التي أصدرها نابليون. وبينما تذكر النساء في تلك الأعمال على اعتبار أنهن ظاهرة تدعو إلى الفضول، إلا أنهن لم يمثلن بعد مشكلة اجتماعية وثقافية أو قضية أخلاقية تستدعي التدخل الأوروبي. وليس أمرا خاليا من الدلالة أن تقوم دار نشر التبشير المعمودي بطباعة دراسة بيوكانان.

إن تلك الكتابات تمثل علامات على طريق تطور التفكير بشأن الإسلام في الهند وكذلك كافة الأديان في جنوب آسيا بشكل عام. بالمقارنة بالثقافة البنغالية، والتي هي خليط مرن من الرؤى والتقاليد الهندوسية والإسلامية والبوذية الشعبية، كان التناول التنويري يتعامل مع الدين على اعتبار أنه بناء عقائدي صارم في قواعده ومستثني لما يخالفه. وبنهاية القرن الثامن عشر كان الموقف الأوروبي من الهند، وخاصة من ديانات الهند، قد تحدد واستقر. وقد تم تطوير هذا الموقف في عام ١٧٨٤م من خلال تأسيس الجمعية الآسيوية للبنغال والتي كان هدفها المعلن هو دراسة الثقافة الهندية مما أدى في النهاية إلى تناول قضية النساء. وقد قامت تلك الجمعية ببناء أول متحف في البلاد وذلك في مدينة كلكتا في عام ١٨٤٠م، وأدت محتويات هذا المتحف من المصادر العرقية والتاريخية في النهاية إلى تكوين الرؤية الاستعمارية للتاريخ الهندي. ومع ذلك فإن العشرات من المطبوعات والمنشورات الصادرة عن الجمعيات الثقافية مثل الجمعية الآسيوية لم تستخدم حتى الآن استخداما كافيا للحصول على معلومات بشأن النساء والجندر.

وفي نفس الوقت تطورت الهندوسية، ذلك المفهوم الذي لا يجد له مرادفا في اللغات الهندية. ثم سعت فيما بعد التشريعات الصادرة ما بين عام ١٨٣٢ وعام ١٨٥٠م إلى تصنيف "المسلم" و"الهندوسي" في إطار قانوني. وقد حملت تلك التطورات تبعات كبيرة بالنسبة لنساء جنوب آسيا، حيث أن صياغة حدود تطوق مختلف الأديان وضع الأساس لتأسيس معنى "المرأة المسلمة" أو "المرأة الهندوسية". وقد حدث ذلك بحلول نهايات القرن التاسع عشر والذي سوف يغذي فيما بعد مفاهيم القومية والخطاب القومي. في نفس الوقت حدث تحول في تصوير رجال الأدب الأوروبيين للنساء، فعلى العكس مما كان عليه الأمر في الماضي أصبح تصوير النساء يبرزهن كأسرى للحرملك، وأصبح الحريم موقعا للاضطهاد، وفضاء للممارسات الجنسية الموتورة، بل والنقيض للحرية والتحرر. وفي النهاية تم تضخيم الحياة الجنسية المتخيلة للنساء في الخطاب الغربي عن الشرق الذي تم تأنيثه ووصمه بالوهن والحسية والانحطاط.

يعتبر كتاب جيمس ميلز الصادر عام ١٨١٨م عن *تاريخ الهند البريطانية* (James Mill, *History of British India* 1818) مرجعا محوريا عن النساء غير الغربيات، حيث صور وضع النساء على اعتبار أنه المؤشر الأساسي لنضج أية حضارة. وقد وضع ذلك الأساس العملي لجهود الإصلاح الأوروبية في القرن التاسع عشر، بمعنى تحديث الشعوب الخاضعة للاستعمار من خلال التثقيف الغربي لكل من الرجال والنساء. وقد ساهم في بناء ذلك التوجه أمران هامان ساهما في تشكيل الكتابات التاريخية والعرقية عن النساء. أولهما كان مفهوم "العصر الذهبي" في التاريخ الهندي القديم حيث تمتعت النساء بمواقع اجتماعية ذات شأن وما تلا ذلك من قرون من الحرمان التي قضت على حقوق النساء في الثقافة الهندوسية والإسلامية. ومن ثم فإن الاستعمار والبعثات التبشيرية والتكنولوجيا الحديثة سوف تصلح أخطاء الماضي الهندي. أما الأمر الثاني فكان تطوير فكرة طبيعة الأنثى المتفردة والأصلية المميزة بفروق بيولوجية. وقد تبنت البعثات التبشيرية هذين الموقفين الفكريين بكثير من الشغف كما أنهما ألهما الكثير من حركات الإصلاح في القرن التاسع عشر على يد نخبة من الرجال الهندوسيين والمسلمين الذين سعوا إلى رفع مستوى النساء الأصليات في المجتمعات المحلية.

إنشاء المؤسسات التعليمية ووصول البعثات التبشيرية إلى جنوب آسيا

في عام ١٨١٣م أعلن الحاكم العام للهند مسؤوليته عن تعليم السكان الأصليين، الأمر الذي اقتصر في بدايته على الذكور. ثم شهدت العقود التالية تأسيس مؤسسات تعليمية خاصة، حكومية وخاصة، لتعليم الهندوسيين والمسلمين. في البداية كان التعليم يتم باللغات الهندية المحلية ولكن بحلول منتصف القرن التاسع عشر غلبت اللغة الإنجليزية على الدراسات العليا، في حين ظلت الدراسة في المراحل الابتدائية والثانوية باللغات المحلية والتي اعتبرت أقل شأنا من اللغة الإنجليزية. وعشية ثورة عام ١٨٥٧م فاخرت الهند بوجود جامعات في كلكتا ومدراس وبومباي إضافة إلى وجود أقسام للتعليم العام. وبدأت عملية من ترجمة النصوص العلمية والأدبية من اللغات الإنجليزية إلى اللغات الهندية. وقد ساهمت كل تلك الكتابات في توثيق جيد لتاريخ وثقافة ومجتمعات جنوب آسيا.

تأسست أول مدرسة علمانية لتعليم البنات، مدرسة بيثون (Bethune School) في عام ١٨٤٩م في كلكتا، وبحلول عام ١٨٥٤م أصبح هناك ٦٢٦ مدرسة للبنات انخرط فيها ٢١,٧٥٥ طالبة. وقد كانت تلك المدارس في الهند البريطانية، التي أصبحت هي المصدر الرئيسي للقيم الثقافية وغيرها، وكانت ما بين مدارس مدعومة من الحكومة وخاصة، وتدار بالأساس من قبل المؤسسات التبشيرية المدعومة من الحكومة. وقد تم تقليد هذا النظام من المؤسسات المختلطة بواسطة بلجيكا في الكونغو وألمانيا في مختلف المناطق الأفريقية. وعلى العكس من ذلك، فضلت فرنسا التعليم العام بدلا من الخاص في المستعمرات، والذي كان يتم تحت إدارة مباشرة وحازمة من وزير التعليم في باريس. وشهدت جميع المستعمرات، بما في ذلك المستعمرات الفرنسية، ميلا إلى ربط تعليم البنات المحليات بالأنشطة التبشيرية والتي تمثل أغنى مصادر التوثيق عن تلك الفترة إلى يومنا هذا.

قبل حدوث التمرد، كان وصول البعثات التبشيرية هو أكثر الأحداث تأثيرا على نساء جنوب آسيا، حيث منحت تلك البعثات حرية دخول المناطق المحكومة بواسطة البريطانيين بعد أن كانت شركة الهند الشرقية تمنع دخولها إلى المناطق الواقعة تحت سلطتها. وقد تشكلت الجمعية التبشيرية التابعة للكنيسة في عام ١٧٩٩م في لندن، وكانت في البداية مرتبطة بإحياء الحركة

الإنجيلية والجمعيات المنغلقة، لكنها أصبحت فيما بعد واحدة من أكبر المنظمات المشابهة وأفضلها تنظيما وأكثرها تأثيرا ولم يكن لها مثيل في الإمبراطورية الفرنسية، في حين وضعت الكنيسة الإصلاحية في هولندا أسس منظماتها التبشيرية في إندونيسيا على نهج الجمعية التبشيرية التابعة للكنيسة. وبحلول ثلاثينات القرن التاسع عشر كان للأخيرة مدارس وملاجئ للأيتام كما نظمت تدريبات للمدرسين من السكان المحليين إضافة إلى المعاهد الزراعية. وقد كان للنساء في تلك البعثات التبشيرية أهمية خاصة حيث أنه كان من الصعب على الرجال الأوروبيين الوصول إلى الأسر والنساء. وفي البداية اقتصر الأمر على إرسال النساء المتزوجات في بعثات للخارج للعمل جنبا إلى جنب مع أزواجهن، وخاصة في مجال التعليم. وقد قامت هؤلاء النساء في البداية بإرشاد نساء النخبة فيما يتعلق بأمورهم المنزلية، أما الفتيات من الطبقات الاجتماعية الأفقر فقد كن يحضرن في مدارس الفتيات. وفي عام ١٨٢١م تم إرسال أول مدرسة إنجليزية، السيدة ويلسون، إلى كلكتا بواسطة جمعية المدارس البريطانية والأجنبية. وفي عشرينات القرن التاسع عشر في البنغال، كانت البدايات الأولى لتنظيم تعليم الحريم، وذلك من خلال التعليم في منازل النساء أنفسهن. وقد ركز منهج التعليم في البداية على الأعمال اليدوية والفنون المنزلية ودراسة الإنجيل، وكانت النقاشات تستهدف في الأساس السكان الهندوسيين وتتم في وسط المجموعات الأقل حظا في المجتمع، وخاصة نساء الطبقات الفقيرة والأرامل.

وشهد عام ١٨٣٤م تأسيس "جمعية تنمية تعليم النساء" في إنجلترا، وهي جمعية ضمت عددا من الطوائف الدينية واقتصر العمل فيها على النساء. وقد أرسلت تلك الجمعية عددا من المدرسات والمفتشات إلى كل من الهند والصين. وفي عام ١٨٣٦م تم إرسال ثلاث نساء إلى البنغال، وكانت الجمعية تغطي نفقات الانتقال وكذلك المصاريف الأخرى كما كانت ترسل الأموال والاحتياجات المدرسية والمواد الخام اللازمة للأشغال اليدوية. وقد ساهمت تلك الجمعيات في خلق مصدر إضافي للتوثيق الذي يتناول نساء جنوب آسيا: كالتقارير السنوية وكشوف مالية المدارس وتقارير الصحة والتقارير الشخصية التي تتضمن بيانات عن النساء المحليات اللاتي تلقين التعليم أو تم تعيينهن في تلك المدارس إضافة إلى الخرائط المحلية وغيرها. ونجحت تلك التقارير المكتوبة من قبل النساء في التغطية على التقارير التي كانت تتناول النساء المحليات والتي كانت إلى ذلك الحين تكتب بواسطة الرجال. كذلك كانت الجرائد والمجلات الأوروبية كثيرا ما تنشر بعضا من الرسائل التي ترسلها النساء التبشيريات والتي كانت في كثير من الأحوال مصحوبة بسرد عن تفاصيل الحياة اليومية للحياة في المستعمرات. كما ظهرت قصص البعثات التبشيرية في كتب الأطفال والتي تمثل مصدرا تاريخيا هاما وإن كان في أغلب الأحوال لا يحظى بالاهتمام الكافي. ولقد صورت كتب الأطفال تلك البعثات التبشيرية في كل من آسيا وأفريقيا على أنها بعثات بطولية مكونة من أفراد ناكرين للذات يعملون من أجل ثواب من الله ومن أجل البلاد فكانت بذلك تدفع الشباب للانخراط في الأنشطة والإيديولوجية الاستعمارية. إن سجلات الجمعيات الكنيسة، بما فيها التي تتناول تلك البعثات، محفوظة بالأساس في مقار الكنائس المختلفة وغالبا ما يكون ذلك في العواصم. فعلى سبيل المثال نجد سجلات الجمعية التبشيرية التابعة للكنيسة في لندن حيث تم تأسيسها، كذلك نجد الكثير من السجلات التبشيرية التي تتناول أفريقيا وآسيا متوفرة على الميكروفيلم.

كان لظهور الجمعيات التبشيرية عدد من التبعات الهامة. بداية كان هناك قبول محدود للتقاليد الدينية والممارسات العرفية في جنوب آسيا المنظمة للعلاقات الجنسية وعلاقات الجندر وذلك في الأغلب نظرا لتأثيرها القوي. ومن ناحية أخرى فإن وجود تلك البعثات زاد من الطلب على تعليم الفتيات مما أجبر الحكومة البريطانية على اتخاذ بعض المبادرات، حتى ولو بدون حماس. كذلك وفرت تلك البعثات التبشيرية مفتشات من النساء لمدارس الفتيات على حين كانت الحكومة تبعث فقط بالمفتشين الرجال وذلك حتى الثمانينات من القرن التاسع عشر. وقد كتب التبشيريون الكثير عن القضايا الاجتماعية مثل نظام الطبقات الهندي وتقاليد الزواج وكافة أوجه الحياة اليومية بداية من النظافة الشخصية إلى ملابس النساء إلى أجسادهن، وذلك بالإضافة إلى التقرير عن تفاصيل الأنشطة المدرسية اليومية. إن الحصيلة الأدبية المترتبة على ذلك تمثل مصدرا غنيا، حتى ولو منحازا بشكل واضح، عن ثقافة جنوب آسيا بشكل عام والسياسات الحاكمة لتعليم الفتيات بشكل خاص. ومع ذلك فإن التبشيريين لم يتحدثوا بصوت واحد ولم يتبعوا تعليمات لندن أو الحكومة الهندية بشكل أعمى. ومن خلال مضاهاة الهندوسية في مواجهة الإسلام أو بنفس القدر في مواجهة المسيحية، فقد ساهم التبشيريون بشكل غير حاذق في وضع الأساس للهوية السياسية المستندة على الانتماء الديني فقط. وقد كان

للتبشيريين في إمبراطوريات أخرى نفس التأثير، وإن كان بدرجات متفاوتة، خاصة في حالة البعثات الكاثوليكية الفرنسية إلى شمال أفريقيا أو بعثات الكنيسة الإصلاحية الهولندية إلى جنوب شرق آسيا.

مثل السفر إلى أوروبا عنصرا إضافيا تقاطع مع عملية تعليم الفتيات في أواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. فقد سافر عدد قليل من رجال النخبة في جنوب آسيا إلى إنجلترا للدراسة وحين عادوا من أوروبا كانوا كثيرا ما ينادون ويطالبون بتوفير فرص التعليم الحديث للفتيات. هناك مثلا ميرزا أبو طالب خان الذي ولد في لكناو في عام ١٧٥٣/١٧٥٢م وخدم في شركة الهند الشرقية قبل أن يسافر إلى أوروبا في عام ١٧٩٨م ليبقى بها فترة ثلاث سنوات. وحين عاد إلى بلاده من لندن كتب وثيقة بالفارسية يحلل فيها المؤسسات الإنجليزية فيما يعتبر أول وثيقة بهذا الشكل يكتبها دارس مسلم من دعاة التحديث. وقد كتب ميرزا أبو طالب خان عما وجده في لندن من نساء هنديات متأنجلزات تزوجن من رجال إنجليز في جنوب آسيا وعدن مع أزواجهن إلى بريطانيا العظمى. وجدير بالذكر هنا أن الرجال الإصلاحيين، المسلمين والهندوس، كثيرا ما تبنوا حجة "العصر الذهبي" فيما يتعلق بالنساء الهنديات إضافة إلى المفهوم الجوهري عن الطبيعة الأنثوية الذي تأثر بالكتاب الأوروبيين. وبحلول نهايات القرن أصبح هناك عدد متزايد من المواطنين الهنود، رجال ونساء، يمرون بالجزر البريطانية لمختلف الأسباب. وقد تركت الكثيرات من النساء الهنديات كتابات قيمة مثل بانديتا راماباي التي درست الطب في لندن في عام ١٨٨٦م، أو كورنيليا سورابجي التي درست القانون في جامعة أكسفورد ما بين عام ١٨٨٩ وعام ١٨٩٢م وكانت ترسل الخطابات إلى أسرتها في بومباي.

بدأت النساء الغربيات في السفر إلى الشرق في أواخر القرن الثامن عشر. وكانت إليزا فاي (١٧٥٦-١٨١٦م) من أولى النساء اللاتي كتبن عن الهند، وقد وصلت إلى الهند حوالي عام ١٧٧٩م ونشرت كتابها *خطابات أصلية من الهند* في عام ١٨١٧م (Eliza Fay, *Original Letters from India* 1817). وكما هو متوقع فقد وصفت بكثير من التفصيل ممارسات الـ"ساتي" (حرق الأرامل) ووصفتها بأنها "قواعد تستهدف انصياع الجنس الأضعف للسلطة". وقد أدى أدب الرحلات مثل النموذج السابق، إضافة إلى التقارير ومقالات الجرائد التي تناولت النساء الهنديات، خاصة فيما يتعلق بالساتي والاحتجاب، إلى تركيز اهتمام الرأي العام الأوروبي على الممارسات الثقافية في جنوب آسيا. ومع تطور وسائل المواصلات بعد منتصف القرن التاسع عشر، توافد عشرات الآلاف من الأوروبيين على جنوب آسيا وأماكن أخرى من الإمبراطورية البريطانية. وقد ساهمت كتاباتهم عن تلك الرحلات في تضخيم مخزون أدب الرحلات، بما تضمنه ذلك من قسم خاص عن روايات غاية في الإثارة تناولت إما ممارسات الساتي أو اغتصاب النساء الأوروبيات أثناء ثورة سيبوي.

إن جهود البعثات التبشيرية والاهتمام المتزايد للرأي العام البريطاني بالشؤون الهندية ساهمت في بداية إصدار تشريعات إصلاح اجتماعي متعددة، فأدخلت حتى قبل عام ١٨٥٧م، على سبيل المثال، قانون إلغاء العبودية في عام ١٨٤٣م وكذلك القانون الذي سمح للمتحولين إلى المسيحية بالاحتفاظ بحقوقهم في الإرث بعد تحولهم. وقد كان أهم تطور قانوني على الإطلاق هو القانون رقم ١٧ الذي صدر في عام ١٨٢٩م والذي منع ممارسة الـ"ساتي" أو حرق أرامل الهندوس أحياء وجعلها جريمة معاقب عليها بالقانون في المحاكم الجنائية. وقد وجه البرلمان البريطاني آلافا من الأوراق المكتوبة لتوثيق تلك الممارسة رغم أن ضحاياها من النساء يصورن غالبا كأشياء صماء. فقد كانت المعلومات الواردة في تلك المصادر البرلمانية صادرة عن ضباط بوليس محليين صدرت لهم الأوامر بتوثيق حالات الـ"ساتي" في تقارير شهرية يرفعونها إلى رؤسائهم إضافة إلى تقارير المحاكم المحلية. وقد ترتب على تشريع الـ"ساتي" إلغاء العرف الذي كان يمنع الأرامل الهندوسيات من الزواج مرة ثانية، ودلالة حدوث ذلك في العام السابق على التمرد، أي في عام ١٨٥٦م. لقد مثلت تلك القوانين انحرافا جذريا عن الموقف السابق بعدم التدخل في عادات شعوب جنوب آسيا وتلتها تدخلات ضخمة أثرت على حياة شعوب المستعمرات، نساء ورجال، مما ساهم في تبرير الحكم البريطاني للبلاد. في نفس الوقت فقد صاحب صدور كل تشريع جديد قيام كم مهول من التوثيق: من مناظرات وأوراق برلمانية، ومحاضر اجتماعات، وتقارير، وشهادات، بما في ذلك خطابات وعرائض من قبل المجتمعات المحلية المتأثرة بالتشريع المقترح. كذلك نشر عدد كبير من المناظرات التشريعية والإدارية في الصحافة البريطانية والهندية. وقد تم نشر الكثير منها والباقي يبقى محفوظا في مكتب السجلات العامة في كيو غاردنز (Public Record Office in Kew Gardens). كما أن مكتب أرشيف الهند يعتبر هو الآخر مستودعا غنيا لتلك المواد.

الهند في مرحلة ما بعد التمرد والمعلومات المتوفرة عن النساء (حوالي ١٨٥٠-١٩٠٠م)

على الرغم من تصوير تمرد عام ١٨٥٧م على أنه بالأساس تمرد للجنود المسلمين والهندوس العاملين في خدمة شركة الهند الشرقية إلا أنه كان في الحقيقة انعكاسا لحركة اجتماعية أوسع مليئة بالعداء الثقافي والسياسي الذي قطع عبر الطبقات والخطوط العرقية والدينية. وبحلول الخمسينات من القرن التاسع عشر أصبحت النظرة إلى السياسات والممارسات البريطانية على أنها تسعى إلى التقليل من شأن التقاليد والهرمية والقيم السائدة في جنوب آسيا. كذلك أشعلت هيمنة اللغة الإنجليزية والتعليم الغربي نيران الرفض. أما فيما يتعلق بنتائج التمرد فقد تم إعادة تنظيم الحكومة تماما وتوسيعها بحيث تشكلت في النهاية أضخم بيروقراطية في تاريخ جنوب آسيا الطويل. وفي عام ١٨٥٨م أصدرت الملكة فيكتوريا إعلانا يضمن الحماية المتساوية أمام القانون والحرية في ممارسة الطقوس الدينية والتقاليد الاجتماعية، كما طمأنت مئات الأمراء الهنود، مسلمين وهندوس، بشأن احترام حقوقهم وكرامتهم وشرفهم. وتقلصت بذلك المحاولات المكثفة لوضع حد للنظام الطبقي الهندي. وفي نفس الوقت حدثت تدخلات قانونية خطيرة، ففي عام ١٨٦٢م تم تفعيل القانون الجنائي الهندي والذي اقتصر فيه تطبيق الشريعة الإسلامية على قانون الأسرة بشكل أساسي، وهو الأمر الذي حدث أيضا في الجزائر الفرنسية وفيما بعد في مصر الواقعة تحت الحكم البريطاني. وقد اعتبرت بعض تلك التشريعات إيجابية، مثل تجريم قتل إناث الأطفال في عام ١٨٧٠م، أما باقي التعديلات فكانت سلبية. فعلى سبيل المثال أدى تقنين القانون الهندوسي إلى فقدان بعض النساء، وهن في الأغلب من الطبقات الفقيرة، لحقوق وحريات تقليدية. فعلى الرغم من أن قوانين الأعراف الهندوسية كانت تتناول فقط نساء طبقة البراهما والطبقات العليا إلا أنها كانت بشكل أو بآخر ملزمة لجميع الطبقات.

في نفس الوقت أدى التحديث الاقتصادي إلى إعادة تشكيل الزراعة والتجارة والمواصلات والصناعة. وكان لاستيراد الأنسجة المصنوعة آليا في انجلترا تبعات كارثية على الطبقات العاملة، حيث أن بعض النساء اللاتي عملن بالنسيج وجدن وظائف جديدة كعاملات زراعيات أو داعرات في المدن المتكاثرة. كذلك وفيما يتعلق بالدعارة، تم فرض المزيد من القيود الطبية كما زادت المنشورات التي تتناول الصحة العامة. وفي الحقيقة فإن فكرة الصحة العامة شهدت اتساعا وانتشارا بعد عام ١٨٥٧م بخلاف السابق، حيث كان الاهتمام منصبا بالأساس على صحة الجنود. وبذلك أصبح جسد المستعمر (بفتح الميم) موضوعا لمراقبة وإدارة المستعمر (بكسر الميم). إن السجلات الطبية وسجلات الصحة العامة الخاصة بالإمبراطورية، والموجودة بالأساس في لندن، تمثل رصيدا إضافيا إلى الوثائق الموجودة حول النساء. وينطبق نفس الأمر على المناظرات التي صاحبت تطبيق قانون الأمراض المعدية في عام ١٨٦٨م والذي صيغ لكي يوقف انتقال عدوى الأمراض الجنسية من المومسات الهنديات إلى الجنود. ورغم إلغاء هذا القانون في عام ١٨٨٦م وبضغط من الحركة النسوية إلا أن الجدل الدائر حوله والذي استمر لفترة عقدين في الجزر البريطانية هو الذي دفع بالنسويات البريطانيات مثل جوزفين باتلر إلى الالتفات إلى "وضع النساء الهنديات". وقد كان ذلك مقدمة لانخراط البعثات التبشيرية والنسويات في الاهتمام بأحوال نساء المستعمرات، مما نتج عنه إصدار دوريات مثل *مجلة المرأة الإنجليزية* في الفترة ١٨٦٦-١٩١٠م (*Englishwoman's Review* 1866-1910). وبينما حظيت النساء الهنديات بالنصيب الأكبر من المقالات الواردة في الجزء الدولي من المجلة، إلا أن مقالات عن وضع النساء المصريات في مصر ظهرت في الثمانينات من القرن التاسع عشر. وقد سادت المناقشات حول الأوضاع المتباينة للنساء في المجتمعات الهندوسية والإسلامية في مقالات المجلة وكذلك في مطبوعات أخرى. لكن بعض النسويات الأوروبيات أشرن إلى حقوق النساء المسلمات في الطلاق والإرث في ظل التشريعات الإسلامية ليهاجمن بها قانون الأسرة الإنجليزي القائم على التمييز. وعلى الرغم من أن صوت نساء جنوب آسيا نادرا ما كان يظهر في تلك المطبوعات إلا أن جريدة نسائية أخرى (*Women's Penny Paper*) كانت تفرد أحيانا مساحة للنساء الهنديات للتعبير عن أنفسهن إما عن طريق المقابلات الشخصية أو الكتابات.

بعد منتصف القرن الثامن عشر اتصف الموقف الأوروبي تجاه شعوب المستعمرات في جميع أنحاء العالم بروح ملموسة من التفوق العنصري. فزاد عدد الأسر الأوروبية المقيمة بشكل دائم في جنوب آسيا مما غير من نسبة الذكور إلى الإناث وذلك رغم أن عدد الرجال الأوروبيين كان دائما أعلى من النساء ممن أدى توافدهن إلى إحداث تغيرات مركبة. فلم تشكك أغلبهن في المهمة التبشيرية، ومع ذلك فإن بعض النساء الأوروبيات، باعتبارهن العنصر الأدنى في الجنس الأرقى، طرحن التساؤلات بشأن

بعض جوانب الحكم الاستعماري. وبداية من عام ١٨٥٠م بدأت الصحافة الأوروبية وصحافة المستعمرات في نشر مقالات بأقلام نسائية تخاطب النساء الأوروبيات المقيمات في المستعمرات. وتضمنت كتيبات الأدلة الإرشادية للنساء عرضا تفصيليا لطبيعة الحياة اليومية في المستعمرات، فيما يتعلق بكيفية إدارة المنزل والطهي والتعامل مع الخدم والسفر والعمل التبشيري الفعال. وقد ربط كتاب *المرجع الهندي الكامل في إدارة المنزل والطبخ* بقلم فلورا آني ستيل وغريس غاردينر (Flora Annie Steel and Grace Gardiner, *Complete Indian Housekeeper and Cook* 1888)، وإن بشكل مجازي، ما بين الإمبراطورية وإدارة المنزل في المستعمرات. إن تلك الكتب تحوي معلومات غنية، وإن كانت بالطبع منحازة، عن النساء المحليات اللاتي كن يخدمن في منازل الأوروبيين. في نفس الوقت كانت زوجات المستعمرين يحاولن نشر الأعراف الأسرية الخاصة بالعصر الفيكتوري بين الخدم المحليين وأقاربهم، ومع انتشار هذا التوجه تبلورت صورة الخادم كشخص خبيث وقذر وجاهل. وبحلول عام ١٩٠٠م نجحت تلك الرؤية في تغذية المفاهيم السائدة عن الأعراق والهرمية الاجتماعية مما ترتب عليه مزيد من المسافة الاجتماعية ما بين الأوروبيين والهنود، وذلك على العكس من بدايات شركة شرق الهند حيث قام بعض الرجال الإنجليز بالزواج من نساء هنديات فتبنوا العادات واللغات بل وأحيانا حتى المعتقدات الدينية المحلية. وبعد عام ١٨٥٠م ارتفعت كمية اليوميات والمذكرات المكتوبة بواسطة نساء أوروبيات في وصف المجتمعات المحلية. والكثير من هذه الكتابات، وإن ليس جميعها، تتضمن سواء ضمنيا أو صراحة وصفا لصور نمطية عنصرية. وقد كان نفس الأمر يحدث تقريبا في جزر شرق الهند الهولندية بعد تسعينات القرن التاسع عشر وفي أماكن أخرى من العالم بحلول نهاية القرن.

بعد عام ١٨٥٧م لم يتضخم النشاط التبشيري في جنوب آسيا فحسب ولكنه ارتبط كذلك ارتباطا وثيقا بالحركات الإصلاحية في أوروبا، ومن ثم أصبح الرأي العام البريطاني أكثر وعيا وأكثر اهتماما بقضايا نساء المستعمرات. وفي عام ١٨٦٦م تأسست "الجمعية النسائية لدعم تعليم الفتيات بين الوثنيين" في لندن، وطالبت بأن يكون للنساء التبشيريات المسؤولية الكاملة عن تعليم الحريم. وأخيرا في عام ١٨٨٧م سمحت الجمعية الكنسية للنساء البريطانيات غير المتزوجات بالانخراط في العمل التبشيري عبر البحار. وبحلول عام ١٩٠١م كان هناك ٣٢٦ امرأة غير متزوجة في آسيا وأفريقيا. وفي خلال التسعينات من القرن التاسع عشر أرسلت حركة تبشير الحريم طبيبات بريطانيات إلى الهند بغرض إدماج الإرشاد الصحي في المناهج المدرسية. كما أن علاج الكوليرا والملاريا والأمراض المنقولة جنسيا، ووباء الطاعون في عام ١٨٩٦م، ساهم كله في زرع الطب والعلوم الاستعمارية في قلب الأسرة الهندية، بداية من توفير المعلومات الصحية وحتى جذب نساء محليات إلى مجال التدريب في الطب. كذلك زاد عدد المطبوعات التبشيرية المستهدفة للنساء بشكل خاص، مثل مجلة *المرأة الهندية الإنجيلية* (*Indian Female Evangelist*) والتي كانت تصدر كل ثلاثة شهور برعاية المدرسة العادية للمرأة الهندية ورابطة التعليم، ويضم المجلد الثاني من المجلة والذي صدر في عام ١٨٧٦م مقالات فريدة عن موضوعات مثل "وضع النساء الهنديات في الماضي والحاضر". كذلك نشرت جمعية كنيسة إنجلترا لتبشير الحريم مجلة في بدايات عام ١٨٨١م بعنوان *نساء الهند* (*India's Women*). وفي عام ١٨٩٤م صدر تقرير من باغولبور بقلم تبشيرية إنجليزية اسمها الآنسة هايتز، جاء فيه: "لقد وصل متوسط عدد أطفال المدارس إلى ٣٠٢ وتم تقديم التعليم إلى ٨٩ من الحريم. وتمت زيارة ٨٢ قرية ... وتم العمل مع الحريم بين الهندوس والمحمديين". لقد ساوت تلك المطبوعات والأيديولوجية التعليمية التي تستند إليها ما بين الهند والنساء الهنديات، ومن ثم ألحق بنساء جنوب آسيا دور جديد تماما هو دور أمهات الأمة. سوف يكون لهذا الأمر أهمية خاصة بالنسبة للقوميين الهنود لكنها أيضا سوف تؤتي ثمارا مرة بالنسبة للنساء خلال فترة التقسيم. فقد أصبحت النساء رموزا للأمة محل النزاع كما أصبحت النساء المنتميات إلى أكبر مجموعتين دينيتين في جنوب آسيا موضوعا للاستهداف السياسي وكذلك هدفا للعنف.

كذلك أدت مواقف بريطانية أخرى إلى تشجيع ودعم الحس الجمعي بالتضامن الإسلامي وذلك من خلال الدمج ما بين السلطة السياسية والهوية الدينية، مما أشعل بدوره العداء تجاه الهندوس. ونظرا لكونهم أقلية تمتع المسلمون بمعاملة خاصة سواء فيما يتعلق بالانتخابات أو التعليم وكان يتم تفضيلهم في بعض الأحيان في الأمور البيروقراطية. وقد تمثل التناقض الداخلي في تلك التغيرات في أنها شجعت تحقيق الإصلاح الجذري في نفس الوقت الذي سعت فيه إلى الحفاظ على التقاليد المحلية، مما سيترك فيما بعد أثرا كبيرا على فكرة "الهوية النسائية الهندية المسلمة". فقد أدى ذلك مع الوقت إلى خلق ثنائية بين "المرأة التقليدية" الغارقة في

الغيبيات والمعرضة لنزوات وطغيان الذكر المستعمر (بفتح الميم)، وبين "المرأة الحديثة" المنفتحة على القيم الغربية للأنوثة البرجوازية والركون إلى المنزل والأمومة. وبشكل متزايد أصبحت المرأة التقليدية تصور من قبل المسؤولين المستعمرين على أنها العقبة الأساسية أمام تحديث جنوب آسيا. وقد برز نفس المنطق في ذلك الوقت في مصر المحتلة من قبل الإنجليز، كما برزت أفكار مشابهة في الإمبراطورية الفرنسية في شمال أفريقيا كما في إمبراطوريات أوروبية أخرى، بحلول نهاية القرن التاسع عشر.

ومع ذلك، فإن المسؤولين والتبشيريين والإصلاحيين الذين سعوا إلى رفع مستوى نساء المستعمرات لم يتحدثوا جميعهم بالضرورة بلغة واحدة. وبحلول سبعينات القرن التاسع عشر بدأ رجال هنود ممن تعلموا في الغرب، وبعض النساء، في المطالبة بمنهج تعليمي يقدم ما هو أكثر من كيفية إدارة المنزل. وقد انقسمت الإدارة البريطانية حول هذا الشأن، حيث أن البعض منهم ارتأى أن تعليم النساء الهنديات لكي يصبحن رفيقات أكثر ملاءمة للرجال الهنود المتعلمين في الخارج يؤدي في النهاية إلى التقليل من شأن الأدوار التقليدية للنساء الهنديات في الأسرة والمنزل. وبحلول نهاية القرن ظهرت أدلة إرشادية بقلم رجال مسلمين تضمنت تعليمات أخلاقية وعملية عن الفنون المنزلية والأخلاقيات الفردية ومثلت مصدرا تاريخيا هاما عن تغيير الصورة النموذجية للنساء.

وقد كان نظير أحمد (١٨٣٠-١٩١٢م) من بين أهم الإصلاحيين، حيث أصدر أول دليل إرشادي لنساء جنوب آسيا. وقد اعتبر نظير أحمد أن ثلاثيته، الصادرة في هيئة ثلاث روايات باللغة الأوردية، هي عبارة عن "منهج لتعليم النساء المسلمات". وحيث أنه قد تلقى تعليما مزدوجا في العلوم الإسلامية الكلاسيكية كما في المؤسسات الإنجليزية فالأرجح أنه قد استلهم هذه الرواية من كتب مشابهة كتبت في مخاطبة السيدات الأوروبيات. ومع ذلك فإن عنوان كتابه الأول يشير إلى وجود تأثير إسلامي آخر قوي وأكثر قدما يعكس أسلوب أدب الأمراء. فالرواية الأخلاقية الأولى كان عنوانها *مرآة العروس* وكانت تتناول حسن إدارة المنزل والأخلاق. وحين أنهى كتابتها في عام ١٨٦٨م لم تحز على جائزة أدبية ضخمة مقدمة من الحكومة الاستعمارية فحسب، وإنما لاقت أيضا قبول نساء الأسرة. أما رائعة نظير أحمد *توبة النصوح* الصادرة في عام ١٨٧٤م والتي تناولت التوبة الأخلاقية لامرأة شابة، فقد تمت إعادة طباعتها مرات ومرات منذ صدورها الأول. ومما له دلالة أنه تم إدماج ثلاثية أحمد في المناهج المدرسية الأوردية للفتيات المسلمات. أيضا يعكس كتاب *بيهيشتي زيوار زينات سماوية* للكاتب مولانا أشرف علي ثانوي (١٨٦٤-١٩٤٣م) والذي صدر في أوائل القرن العشرين رؤية إسلامية واضحة لإصلاح النساء. فالكتاب عبارة عن دليل إرشادي للسلوك الأخلاقي والتعاليم الدينية والسلوك اليومي، وقد حاول ثانوي من خلال هذا الكتاب أن يواجه تحديات كل من التبشيريين والهنود العلمانيين الحاملين لرؤى غربية. وإذ يرفض ثانوي الفرضية المقدمة من الرجال الإصلاحيين الهندوس والمسلمين والقائلة بأن النساء مختلفات في الأصل عن الرجال، يقول ثانوي بأنه لا توجد فروق فكرية أو روحية ما بين الذكر والأنثى، وأنه على جميع المسلمين الملتزمين أن يتخذوا من الرسول محمد (ص) نموذجا يحتذى، وذلك رغم أن ثانوي قبل وبشكل واضح وجود تراتبية هرمية اجتماعية وهرمية بين الجنسين. لقد كانت النساء المسلمات في الهند في حاجة إلى انبعاث أخلاقي لأنهن حرمن من التعليم الديني الصحيح أي التعليم الإسلامي. وسوف يهيمن فيما بعد هذان الموقفان من النساء ووضعهن وتعليمهن والإصلاح الأخلاقي على كافة المناظرات والجدل الدائر بين الإصلاحيين المسلمين من الرجال، بداية من الهند إلى تركيا إلى شمال وغرب أفريقيا بحلول عام ١٩٠٠م.

مع صدور قانون سن الرشد في عام ١٨٩١م تم تعريف وتصنيف النساء الهنديات ومن ثم إخضاعهن للقواعد الأخلاقية والجنسية الموضوعة من قبل الاستعمار. وقد كان هذا القانون أكثر التشريعات موضوعا للخلاف ضمن كافة القوانين الموضوعة من قبل دولة استعمارية. ففي الظاهر منه كان يبدو أن القانون مفيد بدرجة ما. فقد رفع سن المعاشرة الجنسية المشروعة قانونا بالنسبة للفتيات من سن العاشرة إلى سن الثانية عشرة. وبنهاية القرن تصاعد نشاط هندوسي يميني معاد للبريطانيين ومعارض للإصلاحات المقترحة بشأن القوانين المنظمة للزواج، بما في ذلك القانون الخاص بسن الرشد ومقترح قانون آخر يسمح بالطلاق. وفي عام ١٩٠٦م أسس مسلمو البنغال رابطة مسلمي الهند لمواجهة التنامي القومي للهندوس. وإنه لمن المفارقة أن تؤدي كل من نجاحات وأوجه فشل الحكم البريطاني إلى تشجيع تكوين القوميات الهندية المتناحرة. وفي عشية الحرب العالمية الأولى تواجدت بالتوازي المشوب بالتوتر حركتان جماهيريتان قوميتان، إحداهما هندوسية والثانية إسلامية. وحيث أن النساء هن رموز الأمة التي غالبا ما يشار إليها بصيغة الأنثى، عانت النساء من النتائج المؤلمة لذلك التقسيم في عام ١٩٤٧م. وبالرغم من الفروق الشاسعة التي

تميز المجتمعات الدينية المختلفة ضمن التجمع الضخم والمتباين لسكان جنوب آسيا، إلا أن التصنيف والتنميط الاستعماري للنساء الهندوسيات والمسلمات يعكس في كثير من الأحيان توافقا جديرا بالانتباه. ويتضح ذلك أيضا في ممتلكات بريطانية أخرى في أماكن أخرى من العالم، إضافة إلى الإمبراطوريات الأوروبية الأخرى.

مصر: ما بين فرنسا وبريطانيا العظمى (١٧٩٨ حتى حوالي ١٩٠٠م)

في عام ١٧٩٨م استولى جيش نابليون على مصر في احتلال قصير الأمد انتهى في عام ١٨٠١م نتيجة للتدخل البريطاني العثماني. لقد وضع ذلك الغزو أسس الهيمنة الثقافية الفرنسية على مصر وذلك رغم احتلال بريطانيا العظمى لمصر في عام ١٨٨٢ وبقائها هناك بشكل أو بآخر حتى أزمة السويس في عام ١٩٥٦م. وعلى العكس مما حدث في الهند فقد احتفظت البلاد بحكومة محلية، حتى وإن كانت محدودة السلطة، حيث أن مصر لم تكن مستعمرة وإنما محمية بريطانية. وقد سعى المسؤولون البريطانيون في وادي النيل إلى تجنب الأخطاء التي ارتكبوها في جنوب آسيا وذلك عن طريق تقليص التعليم الحديث وكذلك الأنشطة التبشيرية وتجنب التدخل في قانون الأسرة الإسلامي. لقد شرعت مصر في عملية التحديث في أوائل القرن التاسع عشر بحيث تبلور الحس القومي بدرجة كبيرة في الثمانينات من القرن التاسع عشر، الأمر الذي وازن تأثير الاستعمار البريطاني. الأمر الآخر الهام الذي ميز مصر هو أن المسلمين كانوا يشكلون الغالبية العظمى من السكان وذلك رغم وجود أقليات ذات شأن من اليهود المصريين والأقباط إضافة إلى مهاجرين من المسيحيين السوريين. وبالمقارنة بالأقليات في الهند فإن الأقباط حافظوا على علاقات مختلفة نوعا مع البريطانيين، فعلى سبيل المثال لم يسمح للجمعيات التبشيرية البريطانية بالدخول إلى مصر إلا بعد أن قدموا تعهدا بعدم محاولة التبشير الديني بين الأقباط المسيحيين.

لقد أدى قرب مصر من أوروبا وإغراء آثارها القديمة إلى إقامة عدد كبير من المواطنين الأوروبيين بها أو سفرهم من خلالها سدا للاحتياج اللانهائي للنهل من الفن والأدب والتصوير الاستشراقي الذي ركز على النساء "الشرقيات". على سبيل المثال نجد كتاب جيرار دي نيرفال (١٨٠٨-١٨٥٥م) *رحلة في الشرق* (Gérard de Nerval, *Voyage en Orient*) والذي صدر أولا في حلقات ما بين عام ١٨٤٦ وعام ١٨٤٧م. كذلك نجد كتاب *يوميات زيارة إلى مصر* تأليف كاتارينا فوشيه، دوقة أوترانت (١٨٣٧-١٩٠١م) والذي نشر عام ١٨٧٠م (Catharina Fouché, *Journal of a Visit to Egypt* 1870). وكما كان الحال في الهند فقد انكب البريطانيون على الاقتناء المنهجي للمعلومات التي ملأت الأرشيف الاستعماري: المسوح بأنواعها المختلفة، والمراقبة بوليسية وأنواع أخرى من المراقبة، والتعدادات والتصنيف. والكثير من هذه الوثائق محفوظ هو الآخر في مكتب السجلات العامة (Public Record Office) على الرغم من وجود تسجيلات الميكروفيلم لبعض من تلك المجموعات. وقد اختلف التوثيق العددي في مصر بعض الشيء عما كان عليه في الهند، حيث كان البريطانيون يقومون بتعداد دوري منذ منتصف القرن التاسع عشر. فقد تضمن التعداد الهندي لعام ١٨٨١م حوالي نصف مليون من المتطوعين الذين انخرطوا في جمع المعلومات، تقريبا عن كل فرد في البلاد. ونظرا للخوف من القلاقل الإسلامية لم تقم السلطات الاستعمارية بمثل هذا التعداد في مصر حتى عام ١٨٩٧م ولم تسع إلى جمع معلومات تفصيلية عن الأسر المصرية قبل عام ١٩١٧م حين تم ذلك للمرة الأولى. (جدير بالذكر أنه قبل عام ١٨٨٢م كانت الحكومة المصرية تقوم بالتعداد المحلي باستخدام المناهج الأوروبية لكنها كانت تحصي الجنسين.) وفيما يتعلق بالأسلوب الأثري للمعرفة، والذي يكتسب أهمية خاصة في إعادة كتابة تاريخ مصر، فقد برز فارق آخر كبير بين الهند ومصر. حيث انتزع العلماء الفرنسيون موقعا متميزا في الكشف عن ماضي البلاد وتأويله، إضافة إلى بناء المتاحف.

على عكس ما حدث في الهند، واجه البريطانيون في وادي النيل منافسا ثقافيا فرنسيا ذا شأن، مما كان له أثره الكبير على الفنون والأدب والترفيه والتعليم واللغة وذلك حتى منتصف القرن العشرين. فكانت صفوة الأسر المصرية تستعين بمربيات فرنسيات لتعليم بناتهن في المنزل. وتمثل مذكرات تلك الأسر مصدرا غنيا بالمعلومات عن تلك الطبقة من المجتمع. كذلك تضم مدرسة الجيزويت للعائلة المقدسة في القاهرة مجموعة ثرية، وإن ندر استعمالها، من المذكرات وأدب الرحلات، المكتوبة أساسا باللغة الفرنسية. ويتضمن ذلك الأرشيف كتابات جيهان ديفراي (Jehan d'Ivray)، وهي امرأة فرنسية تزوجت من مصري في الثمانينات من القرن التاسع عشر وعاشت في مصر أربعة عقود.

لقد ألهم مهندسو الاجتماع الفرنسيون الخطاب حول الإصلاح الاجتماعي سواء كان مستهدفا النساء أو أي أمور أخرى، كما ألهموا سياسات الإصلاح ذاتها في مصر. وقد كان الجزء الأغلب من تعليم الفتيات في مصر في القرن التاسع عشر إما دينيا اعترافيا - أي تبشيريا كاثوليكيا فرنسيا، قبطيا أو يهوديا - و/أو من خلال المدارس الخاصة المستجيبة لاحتياجات جاليات البحر المتوسط الضخمة والمقيمة في مصر مثل الإيطاليين والمالطيين واليونانيين. وأسس الأقباط مدرسة للفتيات في عام ١٨٥٣م، وفي التسعينات من القرن التاسع عشر فتحت الرابطة الإسرائيلية العالمية، وهي منظمة فرنسية يهودية تعليمية وتطوعية، عددا من المؤسسات في جميع أنحاء مصر. ولم يكن المسلمون في البداية يسجلون بناتهم في تلك المؤسسات، لكن بعد عام ١٩٠٠م أرسلت بعض أسر الطبقة الوسطى بناتها إلى مدارس الراهبات الكاثوليكية. إن سجلات المدارس التبشيرية تمثل موردا غنيا للوثائق عن النساء، وإن كان غير مستخدم بالدرجة الكافية، فعلى سبيل المثال نجد أن مواد أرشيف أخوات القديس يوسف، اللاتي أنشأن مدارس للفتيات في جميع أنحاء مصر، محفوظة اليوم في مقر الفاتيكان. إضافة إلى ذلك قام المهاجرون السوريون المقيمون في مصر بتنظيم التعليم الابتدائي للفتيات وذلك بداية من نهايات القرن التاسع عشر، كما أسسوا حركة نشطة للصحافة النسائية باللغة العربية.

شهدت مرحلة ما قبل الاستعمار في الثلاثينات من القرن التاسع عشر قيام الدولة المصرية بتأسيس مدرسة لتدريب القابلات الصحيات المحليات، فخلقت بذلك جهازا إداريا للصحة والأخلاق، أنتج الكثير من الوثائق الخاصة بالنساء والجندر. إضافة إلى ذلك تأسست مدرسة حكومية ابتدائية في عام ١٨٧٣م، هي مدرسة السيوفية، لإعداد الفتيات الفقيرات للخدمة المنزلية. وقد تم الحفاظ على تلك الأشكال حتى ما بعد عام ١٨٨٢م بحيث أصبحت بريطانيا، بشكل أو بآخر، دولة تالية خلفت دولة محمد علي باشا (حكم ١٨٠٥-١٨٤٨م) وذريته. وعلى العكس من الهند والخلاف الذي أحاط بقانون الأمراض المعدية، فإن المسؤولين الاستعماريين تجنبوا الخوض في مسألة تنظيم الدعارة حتى حوالي عام ١٩٠٥م. كذلك، وبدرجة ما على العكس مما حدث في الهند، فإن القادة من أمثال اللورد كرومر (١٨٨٢-١٩٠٧م) فعلوا القليل من أجل دفع تعليم الفتيات، بل إن الكثيرين ربما يكونون قد حالوا دونه. أما الأسئلة الخاصة بوضع النساء في التشريعات الإسلامية وتعليم الفتيات فقد كانت أمورا سبق وأن طرحتها بعد منتصف القرن النخبة المصرية المسلمة المرتبطة بالدولة فيما قبل الاستعمار. وقد أدى ذلك بدرجة ما إلى صعود حركة نسائية مسلمة في العقد الأول من القرن العشرين تحت قيادة هدى شعراوي ونبويه موسى، حيث سعت كلاهما إلى زيادة فرص الفتيات في التعليم وفي مجالات الحياة الأخرى، وقد تركت كل من السيدتين مذكرات وكتابات أخرى ثمينة. وكما كان الحال في الهند فقد سعى إصلاحيون محليون من أجل تحسين الوضع القانوني للمرأة، حيث أصدر القاضي المصري المسلم قاسم أمين كتابه *تحرير المرأة* في عام ١٨٩٩م الذي طالب فيه بتعديلات تشريعية في مواجهة القهر الأبوي. أما كتابه الثاني، *المرأة الجديدة*، الصادر في عام ١٩٠٠م، فقد ربط بشكل واضح ما بين تحرر المرأة والتحرر الوطني من بريطانيا. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر ظهرت كتابات أخلاقية وتعليمية باللغة العربية كتبتها نساء مصريات وأخريات، وازدهر بذلك مورد ثري وغير مسبوق لفهم تاريخ النساء والتجربة الاستعمارية.

رغم الفروق الكبيرة بين الاستعمار البريطاني في الهند ومصر إلا أن هناك تشابها كبيرا بين الخطابين الاستعماري والوطني المحلي بخصوص إصلاح وضع النساء في البلدين، وذلك رغم أن فرنسا كانت هي مصدر الإلهام الثقافي في حالة مصر. وبنهاية القرن حملت النساء المصريات مسؤولية الرفاهة الأخلاقية والجسدية والثقافية لذريتهن ومن ثم للأمة بأكملها، وهي مسؤولية لم يكن يحملنها تاريخيا. وكانت مدارس الفتيات المصرية تدرس مادة التربية العلمية للأطفال(puériculture)، على نمط المؤسسات الفرنسية. وقد ظهرت تلك المادة لأول مرة في فرنسا في عام ١٨٦٥م لإرشاد الأمهات في كيفية تربية أطفال أصحاء ولتعليم الطبقات الكادحة مبادئ الحياة الأسرية البرجوازية. وتم فيما بعد إدراج البرنامج في المشروعات الفرنسية الاستعمارية في شتى أنحاء العالم. وفي فترة ما بين الحربين تم تدريس هذه المادة للنساء في الجزء الفرنسي من غرب أفريقيا، ورغم كون تلك التعاليم أجنبية المصدر إلا أن بعضا من الأفكار العلمية المرشدة للأمومة وجدت صدى قويا لدى المفكرين والمحدثين المسلمين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي من الهند إلى أفريقيا. وحتى في إيران وتركيا، واللتين لم تنصهرا أبدا بشكل كامل في الإمبراطوريات الأوروبية، تبنت الصفوة الوطنية المسلمة فكرة الأنوثة المثالية المتضمنة في الأمومة العلمية، بعد تطويعها لتنسجم مع المفاهيم الثقافية المحلية، والتي ارتبطت منذ ذلك الوقت بصحة وتقدم الأمة.

الاستعمار البريطاني في أفريقيا: حالة الإقليم السواحلي (حوالي ١٨٤٠-١٩٠٠م)

بدأ أول تدخل أوروبي في منطقة ساحل "سواحيلي" الممتدة من جنوب الصومال إلى شمال موزمبيق في منتصف القرن من خلال حركة مناهضة العبودية. فقد أسست جمعية التبشير الكنسي الإنجليزية أول مركز لها بالقرب من مومباسا للعبيد الذين أخذوا من السفن وتم تحريرهم بواسطة الإنجليز. وفي عام ١٨٩٠م تحول هذا المركز إلى مؤسسة تعليمية وفي نفس الوقت وضعت الشركة البريطانية لشرق أفريقيا تحت سلطة وزارة الخارجية في عام ١٨٩٥م، فدخلت بذلك في إطار كونها محمية شرق أفريقيا. ومع اتساع ميناء مومباسا وربط السكك الحديدية ما بين الميناء وداخل البلاد بدأت ظاهرة الدعارة حيث كان العمال ينجذبون إلى مومباسا تحت إغراء الرواتب المدفوعة من قبل الحكومة الاستعمارية فيذهبون للعمل هناك تاركين أسرهم وراءهم. كذلك فإن الجفاف وتلف المحاصيل والضريبة الاستعمارية التي فرضت في عام ١٩٠١م دفعت كلها بنساء الداخل إلى ممارسة الدعارة على السواحل. ويمكن أن نجد توثيقا لتلك العوامل كلها في الأرشيف الوطني الكيني خاصة في التقارير الفصلية المحلية والتقارير السنوية الإقليمية بداية من العقد الأول من القرن العشرين. كذلك فإن تقارير جمعية التبشير الكنسي بداية من منتصف القرن التاسع عشر تمثل مصدرا آخر للمعلومات. ومع ذلك، وتوضح مارجريت ستروبيل في دراستها عن *النساء المسلمات في مومباسا، ١٨٩٠-١٩٧٥* والصادرة في عام ١٩٧٩م (Margaret Strobel, *Women in Mombasa 1890-1975*, 1979) قائلة "إن الكتابة عن النساء في الإقليم السواحلي هو مثل البحث في تاريخ ما هو غير منطوق وغير مرئي. فالمكتوب بواسطة النساء أنفسهن نادر جدا". ورغم ذلك فإن وثائق الطلاق والوثائق القانونية الأخرى توفر بعض المعلومات، حتى ولو كانت رسمية. فالتقارير الذكورية الاستعمارية إما أنها كانت تتجاهل النساء تماما أو تركز فقط على ظاهرة الدعارة مع استثناء أية أنشطة نسائية أخرى. وكما كان الحال في الإمبراطوريات الأوروبية فقد خلق البريطانيون فئات عنصرية، وأبرزوا ما فيها من فروق دينية وعرقية مما أشعل نيران الصراعات المحلية. كذلك فإن الحكومة الاستعمارية وجهت ضربة قوية للسلطة الذكورية على المستويين الخاص والعام وذلك من خلال التحقير من التقاليد الاجتماعية السائدة والهرمية الأبوية. وقد اتضح ذلك بشكل خاص في إجراءات الطلاق والحضانة والزواج كما في الخلافات حول الإرث، فقد بدأت بعض النساء يلجأن إلى المسؤولين البريطانيين المحليين في قضايا الإرث بهدف الحصول على حقوقهن كاملة في الحالات التي كانت المحاكم الإسلامية لا تحقق لهن ذلك. وتعتبر سجلات مكاتب تسجيل الأراضي والمحكمة الوطنية الرئيسية بمومباسا *والتقارير القانونية لشرق أفريقيا* (*East Africa Law Reports*) ومجلدات السجلات السياسية لمومباسا في الأرشيف الوطني الكيني تعتبر كلها ضمن المصادر الهامة الموثقة للخلافات القانونية. كذلك برز تناقض آخر في بدايات القرن العشرين، فتحت الحكم البريطاني بدأت النساء في ارتداء الحجاب وممارسة الاحتجاب وكان ذلك عادة ما يحدث بين نساء الطبقات الفقيرة اللاتي حاولن من خلال ذلك رفع مستواهن الاجتماعي عن طريق تقليد نساء الطبقات الأعلى. أما أهم التغييرات الخاصة بالنساء فلم تحدث حتى مجيء الثلاثينات من القرن العشرين، حين توفر التعليم الرسمي العلماني للفتيات. لكن تلك الفترة تقع خارج نطاق الدراسة الحالية.

الإمبراطورية الفرنسية في شمال أفريقيا (حوالي ١٨٣٠-١٩٠٠م)

تحمل تجربة شمال أفريقيا عددا من الفروق عن الإمبراطورية البريطانية والهولندية والإمبراطوريات الأخرى. فبعد استيلاء بريطانيا العظمى على معظم الهند أصبحت فرنسا قوة استعمارية من الدرجة الثانية تملك مقاطعات تجارية محدودة في جزر الهند الشرقية وأفريقيا وآسيا. ثم في عام ١٨٣٠م وقعت فرنسا على الجزائر، وقد استدعى تطويع البلاد إلى حوالي ٥٠ عاما من الحرب الشرسة شنها الجيش الفرنسي ضد السكان المسلمين. ولم يترتب على ذلك أن خضعت الجزائر لحكم الجيش مباشرة لعدة عقود فحسب وإنما أيضا أن أصبحت السجلات العسكرية المحفوظة في قصر فينسين خارج باريس تمثل موردا هاما للمعلومات التاريخية. فبداية من أربعينات القرن التاسع عشر قدم المسؤولون في المكاتب العربية وصفا للنساء المحليات، اللاتي عادة ما كن نساء قبليات أو ريفيات. وفي السجلات العسكرية لتلك الفترة تظهر النساء تحت الاستعمار كشخصيات عاملة أو منتجة تتمتعن بحرية الحركة وحتى النشاط السياسي. ولم يتم استخدامهن بعد كوسيلة للهجوم الثقافي على المجتمع الجزائري المسلم. ومع

ذلك، وكما كان الحال في الهند، كانت الدعارة همّا صحيا عاما نظرا للوجود العسكري الفرنسي الكبير في البلاد. وباستثناء الإشارة إلى ممارسة الدعارة المنظمة أو الحرة بواسطة النساء الأوروبيات في المراسلات العسكرية، فإن واحدا من الأبحاث "العلمية" القليلة المنشورة حول التجارة الاستعمارية في الجنس كان تقرير الطبيب إ. ديشيسن عن *الدعارة في مدينة الجزائر منذ الاحتلال* والذي صدر في عام ١٨٥٣م (E. Duchesne, *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête* 1853) وتناول وجود "ممارسات جنسية شرقية" منحرفة.

تأثرت الكتابة عن النساء والجندر إلى حد كبير بوصول عشرات الآلاف من المهاجرين الفقراء القادمين من حوض البحر المتوسط في ثلاثينات القرن التاسع عشر. لقد تحول هؤلاء البشر من أصول متواضعة، وإن كانت متباينة، إلى مستوطنين استعماريين. وقد استقر بعضهم في شمال أفريقيا حتى عام ١٩٦٢م والكثيرون منهم أظهروا عنصرية لا مثيل في عنفها نحو المسلمين واليهود المحليين. هذا ويحمل الإنتاج الأدبي الصادر عن ذلك خطابا عدوانيا تجاه الجزائريين المحليين، ومع ذلك فقد تم تجاهل ذلك المصدر حتى الآن من قبل غالبية الباحثين والباحثات. أرسلت الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية بعثات إلى الجزائر، بالأساس لرعاية سكان المتوسط ولكن أيضا من أجل تنصير المسلمين واليهود. وفي منطقة قبيلية، حيث تسكن أقلية بربرية عرقية، وليس دينية، ذات شأن سعى النظام الاستعماري إلى التفريق ما بين المسلمين البربر والمسلمين العرب من خلال استراتيجيات قانونية وغيرها. هنا نجح التبشيريون الكاثوليكيون، خاصة الآباء البيض، في تغيير بعض الديانات، خاصة بين الأيتام والملفوظين اجتماعيا وذلك من خلال إنشاء عيادات وملاجئ للأيتام ومدارس. ومن أهم السير الذاتية المتوفرة عن الجزائر الفرنسية هي تلك التي كتبتها فاطمة عمروش وهي امرأة من إحدى قرى قبيلية، حيث يحوي كتابها *تاريخ حياتي* (Fadhma Amrouche, *Histoire de ma vie*) تفاصيل حياة امرأة تحولت إلى المسيحية وتعلمت في المدارس الكاثوليكية وعاشت تحت الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر وفيما بعد في تونس.

بشكل عام كانت الحكومات العسكرية والمدنية في الجزائر معادية للنشاط التبشيري، حيث كانوا يرون، مثلما كان الحال في مستعمرات إسلامية أخرى، بأن التعليم و/أو محاولات التنصير سوف تؤدي إلى الثورة، ومن ثم فإن الكنيسة لم تنشئ مؤسسات صحية وتعليمية على نمط ما حدث في الهند. وفي النهاية وصل إصلاحيو الرابطة الإسرائيلية العالمية من باريس في منتصف القرن ليبنوا المدارس ويحولوا اليهود الجزائريين (وكذلك المغاربة والتونسيين) إلى فرنسيين. هذا ونادرا ما يلجأ المؤرخون والمؤرخات إلى أرشيفات الآباء البيض والبعثات الكاثوليكية الأخرى في شمال أفريقيا أو سجلات البعثات البروتستانتية من المملكة المتحدة أو الولايات المتحدة، رغم كونها تمثل مصدرا هاما للمعلومات. كذلك لم يلجأ المؤرخون والمؤرخات للجزائر في الحقبة الاستعمارية إلى البحث في سجلات الرابطة الإسرائيلية العالمية الموجودة في باريس عن معلومات حول النساء والجندر، وإن كان يجري حاليا عمل بعض الدراسات.

اختلط الجدل الدائر بين المسؤولين الاستعماريين والمستوطنين حول أوضاع النساء بجدل آخر عن العلاقات الجنسية والحقوق السياسية. وقد أدى الجدال الدائر حول النساء المحليات والتعليم اللازم لهن إلى وضع هؤلاء النساء في وضع متناقض: كحافظات للتقاليد المحلية الأصلية من ناحية أو كحاملات للتحديث داخل الأسرة من ناحية أخرى، حيث ترتبت على كل موقع سياسات تعليمية مختلفة جذريا. وقد أدى ذلك المأزق حول تفضيل أي من تلك الرؤى الاجتماعية المتناقضة إلى توفير الحجة لإهمال تعليم الفتيات خلال الفترة الاستعمارية. بل إن المسؤولين الاستعماريين نجحوا بعد عام ١٨٦١م في الترويج ضد التعليم المدعوم من قبل الدولة تحت دعوى ارتفاع تكلفة المدارس، بل والأسوأ من ذلك، بحجة أن النساء المتعلمات منبوذات من كلا المجتمعين. بل إن البعض ذهب إلى القول بأن التعليم الغربي للفتيات المسلمات يؤدي إلى الدعارة. وقد ارتبطت الحجج ضد تعليم الفتيات بالتشخيص الجنسي للنساء الجزائريات من قبل المستوطنين الأوروبيين وكذلك من قبل الرحالة والمصورين. ويختلف ذلك أيضا بدرجة ما عما حدث في الهند البريطانية حيث لم تصل نسبة الأوروبيين إلى السكان المحليين أبدا إلى النسبة التي وصلت إليها في الجزائر. فقد اكتسب المستوطنون بشكل مستمر هوية جماعية جديدة كان يتم التعبير عنها بمصطلح "نحن الجزائريين" والتي عكست أن الأوربيين يمثلون عنصرا مختلفا عن المسلمين "الأقل شأنا" وكذلك عن الفرنسيين المنحلين المخنثين في أوروبا. وبحلول عام ١٩٠٠م هيمنت قضايا الجنس والجندر على الخلاف بشأن التمثيل السياسي المحدود لبعض الذكور تحت الاستعمار. كما

استخدم الادعاء بوضع النساء "الفاسد" في ظل التشريعات الإسلامية - من وجهة نظر المسؤولين الاستعماريين والمستوطنين- كأداة للقمع تثبت استحالة اندماج المسلمين في فرنسا. وهو ما يفسر ظهور نوع جديد من الأدب الاستعماري - يضم الدراسات الرسمية والروايات الرائجة والأبحاث غير العلمية عن النساء المسلمات - مستهدفا في حقيقة الأمر إنكار الحقوق الأساسية على الجزائريين الأصليين.

وفي تناقض صارخ مع ما سبق أكد الإصلاحيون المسلمون في مصر وشمال أفريقيا بحلول عام ١٩٠٠م على أن القانون الإسلامي ليس جامدا. فقدم رجل القانون التونسي، طاهر الحداد، مقترحا بقراءة جديدة في حقوق النساء ودعا إلى تعليم الفتيات تعليما حديثا. كذلك كان هناك قانوني بارز آخر هو الجزائري كامل محمد بن مصطفى الذي نشر في عام ١٩٠٣م كتابه عن *حقوق النساء* والذي كتب بلغة المستعمر (Kamil Muhammad ibn Mustafa, *Les droits de la femme* 1903). وقد كان قراء ذلك الكتاب هم الفرنسيون في أوروبا والمسلمون الحاصلون على التعليم الفرنسي والمطالبون بحق التمثيل السياسي.

على عكس ما حدث في الهند البريطانية ومصر أو في جزر الهند الهولندية، فقد كانت عملية بناء الجزائر الفرنسية عبر تكوين نظرة - أو عبر طيف من النظرات الموجهة صوب الحياة الجنسية للنساء المسلمات - ومن خلال سلسلة من العمليات القسرية في المعرفة والسيطرة. وقد ترتب على ذلك كمية ضخمة من الوثائق الاستعمارية الموجودة حاليا بشكل أساسي في أيكس أن بروفانس. إن تلك النظرة بما فيها من خطابات وصور تمثيلية شكلت عنصرا هاما في صياغة السياسات الثقافية للجزائر الفرنسية. ورغم توفر بعض من تلك الصفات في الإمبراطوريات الأوروبية الأخرى إلا أنه لم يحدث أبدا أن صورت النساء المحليات بتلك الصورة أو تم استخدامهن بتلك الدرجة لصالح الأهداف السياسية لمجتمع المستوطنين. أما الفرق الأخير بين الهند البريطانية والجزائر الفرنسية فيكمن في أن النسويات الفرنسيات في أواخر القرن التاسع عشر لم يكن متورطات بدرجة عميقة في المشروع الإمبريالي مثلما كانت النسويات البريطانيات. ومع ذلك فإن أوبيرتين أوكلير (١٨٤٨-١٩١٤م)، النسوية الفرنسية المطالبة بالحقوق السياسية للنساء، أقامت في الجزائر لمدة أربع سنوات وأثارت في كتاباتها موضوع العنصرية الاستعمارية واضطهاد النساء المحليات من قبل الاستعمار. ويمكن الإطلاع على الكثير من مراسلاتها في باريس في مجموعة بوغليه الضخمة الموجودة في المكتبة التاريخية بمدينة باريس (Hubertine Auclert, Bouglé collection, Bibliothèque historique de la ville de Paris).

ومثلما حاول البريطانيون في مصر تجنب الأخطاء التي ارتكبوها في الهند، كذلك حاول الفرنسيون في تونس تجنب الأخطاء التي ارتكبوها في الجزائر. فكما كان الحال في مصر، كانت تونس تحت الحماية وقد تم الاستيلاء عليها في عام ١٨٨١م، لكنها لم تكن أبدا محكومة من قبل الجيش الفرنسي. ولم تشهد تونس الصراع حول موضوعات الحياة الجنسية والمواطنة وذلك نظرا لوضع البلاد المختلف وأيضا لاختلاف موقف المستوطنين الأوروبيين هناك. وبالتالي فإن مسألة تعليم الفتيات أو الفتيان المحليين لم تكن مشحونة سياسيا مثلما كان الحال في الجزائر. بل إنه تم تدشين تجربة جديدة في التعليم الحديث للفتيات المسلمات حوالي عام ١٩٠٠م وبدأت تؤتي ثمارها عشية الحرب العالمية الأولى. ومن أولى المدارس الابتدائية الأكاديمية العلمانية للفتيات المستعمرات في الإمبراطورية الفرنسية هي مدرسة الفتيات المسلمات التي أنشأها مسلمون تونسيون ليبراليون بالاشتراك مع ليبراليين فرنسيين. ولم يتوقف نجاح تلك المدرسة، الموجودة حتى اليوم، عند تعليم أول طبيبة في البلاد وإنما نجحت أيضا في تعليم زوجات العديد من الرجال التونسيين الوطنيين. وبشكل عام فإن الأرشيفات الكثيرة عن تونس في فترة الحماية الفرنسية تمثل مصدرا غنيا لدراسة أوضاع النساء تحت الحكم الاستعماري، وكذلك سجلات الدولة التونسية ما قبل الاستعمار، ولكنها هي الأخرى لا تستخدم بالقدر الكافي. كذلك فإن بعض السجلات الفرنسية التي لم تنقل إلى فرنسا في عام ١٩٥٦م ما زالت محفوظة في الأرشيف الوطني التونسي في مدينة تونس. أما الكميات الضخمة من الوثائق الاستعمارية التي تم شحنها إلى أوروبا مع الاستقلال فقد حفظت في أرشيف السجلات في مدينة نانت. وأخيرا لم يبحث أحد تقريبا في سجلات البعثات الكاثوليكية الخاصة بتونس، كما أن أوراق أخوات القديس يوسف في الفاتيكان لا تزال تنتظر مؤرخيها ومؤرخاتها.

أنشئت أول مدرسية للفتيات في المغرب في عصر ما قبل الاستعمار في عام ١٨٦٦م في طنجة بواسطة "الرابطة الإسرائيلية العالمية". ومن السهل أن نجد وثائق عن تلك المدرسة ومدارس أخرى مثلها في أرشيف الرابطة في باريس. وبالمقارنة

بنموذج الجزائر، قام النظام الاستعماري في المغرب بعد عام ١٩١٢م بإدخال تعديلات واضحة على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. وعلى المستوى العملي تم تدعيم السلطة الأبوية للأسرة العلوية الحاكمة ولكبار نبلاء العرب أو البربر. لقد أرادت فرنسا أن تحافظ على "تقليدية" المغرب من الناحية النظرية دون أن يمسها التحديث، ومع ذلك فإن استراتيجيات الاستعمار القائمة على مبدأ فرق تسد عملت بشكل غير مباشر على تسييس قانون الأسرة الإسلامي، وذلك بوضعه في تضاد مع القانون العرفي للبربر. وحيث أنه تم، على سبيل الخطأ، اعتبار الأقلية البربرية الكبيرة أكثر استجابة للبعثة التبشيرية، فقد سعى القادة الفرنسيون إلى بث الفرقة بين العرب والبربر. وبالتالي فقد صورت المرأة البربرية (مثلما حدث مع المرأة الجزائرية القبيلية) وكأنها تتمتع باحترام أكثر في مجتمعها وتتمتع بأخلاق شخصية أرقى من أختها العربية المنحطة والحسية. ومرة أخرى استخدمت النساء كمؤشرات للفروق العرقية والثقافية من أجل تقسيم المجتمعات الإسلامية. إلا أنه من بين البلدان الثلاثة الفرنسية في شمال أفريقيا نجد أن المغرب في حقبة الاستعمار كانت هي أقل تلك البلاد حظا في البحث الذي يتناول وضع النساء. وربما نجد بعض الوثائق في أرشيف المحمية المغربية في نانت وفي السجلات العسكرية في فينسين، إلا أنه وكما هو الحال في تونس فإن السجلات الاستعمارية ما زالت موجودة في المغرب وبشكل رئيسي في مدينة الرباط. إن الدراسات المكثفة، التي قام بها باحثو الإثنوغرافيا المستعمرون لمجتمعات البربر من خلال عملهم الميداني أدت إلى توليد كم هائل من المعلومات يظل إلى اليوم غير مستخدم في انتظار باحثي وباحثات المستقبل. وأخيرا فإن مشاريع التأريخ الشفهي الحديث، التي تناولت مقابلات مع نساء مغربيات شاركن في الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار، وفرت قدرا من المعلومات، وإن كانت تتناول فترات لاحقة عن تلك التي يتناولها هذا المقال.

وعشية الحرب العالمية الأولى أصبحت نساء المستعمرات في كل مكان في العالم هن مقياس جميع الأشياء، فأصبحن رموزا سياسية وثقافية وموضوعا للإصلاح، إضافة إلى تحولهن إلى مجال أيديولوجي للجدل حول قضايا الهوية والأصالة الثقافية والاستعداد الأخلاقي لاستيعاب الغرب.

المصادر الإمبريالية حول النساء: الإشكاليات والآفاق

نحن نعلم الكثير عما لا حصر له من الأنشطة النسائية الأوروبية في إمبراطوريات ما وراء البحار من حيث أدوار النساء كمستوطنات أو رحالات أو تبشيريات أو مدرسات، وخاصة بالنسبة للهند البريطانية. وما نعلمه عنهن أكثر بكثير مما نعلمه عن النساء المحليات في تلك المستعمرات، وإن كان هذا الوضع يتبدل حاليا مع زيادة الاهتمام البحثي في قضايا النساء والجندر والإمبريالية. وبالنسبة للعالم العربي كان الجزء الأكبر من الانتباه مركزا على القوميات الوطنية المختلفة، فيما يخص أيديولوجياتها بشأن الأمة المؤنثة. وقد تم تقديم عدد من التفسيرات المختلفة لنتائج التكوين الأيديولوجي والسياسي لكيان المرأة المسلمة المترتبة على النساء تحت الاحتلال، والذي ارتبط بدوره بصورة الأمومة أو وضع المرأة المتزوجة. وقد تبلور هذا التصور بشكل واضح بحلول عام ١٩٠٠م. ويرى بعض الدارسين أن نموذج "المرأة الجديدة المسلمة" وفر الفرص لتحسين وضع النساء الاجتماعي في مجتمعاتهن المختلفة. لكن هناك آخرون يرون أن الأيديولوجيا وقد أحيطت بهالة من الأبوية المزدوجة - الاستعمارية والمحلية - قد عرقلت أي تغيير ذي معنى بالنسبة للنساء. كذلك هناك من يشير إلى أن اتساع التأثير المنظم للدولة الحديثة لم يضع النساء، سواء من قوى الاحتلال أو الخاضعات له، تحت مزيد من السلطة الأبوية فحسب، لكنه أدى أيضا إلى توسيع الهوة القائمة بين ما هو أنثوي "تقليدي" وأنثوي "حديث". ومن مشكلات المصادر الوطنية عن تلك الفترة هو توجيه قدر أكبر من اللازم من الانتباه إلى الخطاب - أي مقولات ومزاعم الرجال الإصلاحيين - دون الانتباه بالقدر الكافي إلى "حقائق أرض الواقع" في الحياة اليومية للنساء تحت الاحتلال وتفاعلاتهن المتعددة مع الجوانب والأدوات المختلفة للإمبريالية. لكن هناك عددا من الباحثات اللاتي بدأن في إعادة قراءة ذلك المجال، منهم: جانيت أفاري، وبيث بارون، ومارلين بوث، ونيكي ر. كيدي، وأفسانه نجمبادي، وليسا ل. بولارد، ومونيكا رينغر، ومنى راسل، وأ. هولي شيسلر، وإليزابيث تومبسون، وجوديث تاكر.

هل أدى عنف الغزو الإمبريالي واستعمار المستوطنين، الذي لا شك فيهما، إلى تجفيف نبع المعرفة وتقليص المعلومات حول النساء في فترات ما قبل الاستعمار وإسكات صوت النساء تحت الاحتلال، كما يدعي البعض؟ الأرجح أن الإجابة على هذا السؤال هي مزيج من الإيجاب والنفي. ومع ذلك فما زال هناك كم كبير من المعلومات التاريخية المتباينة جدا تنتظر البحث فيها.

إن استخدام مصادر السجلات المختلفة بشكل نقدي، سواء كانت المجموعة الضخمة لجمعية التبشير الكنسي الإنجليزية أو تلك الخاصة بالكنيسة الإصلاحية أو البعثات الهولندية أو أوراق الآباء والأخوات الكاثوليك البيض في فرنسا، يمدنا بمعلومات عادة ما لا نجدها في أي مصدر آخر حول النساء والأسرة والمجتمعات المحلية. فعلى سبيل المثال يمكننا التعرف على تفاصيل إدارة المنزل والمعتقدات والممارسات الشعبية وأساليب تربية الأطفال والطبيبات الشعبيات، وحتى ولو كان قد تم تسجيل تلك الأمور من أجل تدمير العادات "التقليدية". كذلك فإن تلك الوثائق تقدم أدلة غير متوفرة في السجلات الحكومية، حيث أن المسؤولين الاستعماريين في قمة المراتب الاستعمارية عادة ما اعتبروا تلك المعلومات غير جديرة بالتسجيل، أو لأنهم كرجال لم يتمكنوا من الوصول إليها. إن القراءة بين السطور يمكن أن تحول أكثر الدلائل المبهمة والمشبوهة أو المشوهة إلى مصدر مشروع لفهم الأوروبيين وكذلك الشعوب المحتلة المصورة فيها. كذلك فإن التعدادات الاستعمارية تعتبر مصادر هامة للمعلومات رغم ندرة استخدامها فيما يخص النساء والجندر في المستعمرات الفرنسية. وبالمثل تم توجيه قليل من الانتباه إلى المصادر التاريخية التي تتناول الأطفال والشباب تحت الاحتلال، مثل سجلات ملاجئ الأيتام أو منظمات الصحة العامة، أو تلك الخاصة بمجموعات الكشافة التي تضمنت فصولا عن الأولاد والبنات سواء الأوروبيين أو تحت الاحتلال في كل من أفريقيا وآسيا. ورغم القصور الداخلي في تلك المصادر، المتمثل في الافتراضات والانحيازات الواضحة أو الضمنية، فإن تلك المصادر وغيرها توفر الفرص لتطوير المعرفة بالماضي، بشرط أن يقر المؤرخون والمؤرخات دائما بالطبيعة الإشكالية لسجلات الإمبريالية الأوروبية التي أنتجتها أطراف استهدفت الاستغلال والتغيير والهيمنة على الشعوب محل الدراسة والتوثيق.

المراجع

Primary Sources

F. Amrouche, *My life story. The autobiography of a Berber woman*, trans. D. Blair, New Brunswick 1989. H. Auclert, *Les femmes arabes en Algérie*, Paris 1900.

F. Buchanan, *A journey from Madras through the countries of Mysore, Canara, and Malabar*, London 1808–14.

Church Missionary Society Archive, section II, parts 1–3, *Missions to women*, Wiltshire 1997 and section IV, parts 1–7, *Africa Missions*, Wiltshire 1999.

E. Duchesne, *De la prostitution dans la ville d'Alger depuis la conquête*, Paris 1853.

C. Fouché, *Journal of a visit to Egypt, Constantinople, etc.*, New York 1870.

A. H. Grey-Edwards, *Memoir of the Rev. John Thomas. C.M.S. missionary at Mengnanapuram, Tinnevelly, South India, 1835–1870*, London 1904.

India Office Library, *Catalogue of the Panjabi and Sindhi manuscripts in the India Office Library*, London 1977.

J. Mabro (intro.), *Veiled half-truths. Western travellers' perceptions of Middle Eastern women*, London 1991.

B. D. Metcalf (trans. and commentary), *Perfecting women. Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's Bihishti Zewar*, Berkeley 1990.

H. Sha'rāwi, *Harem years. The memoirs of an Egyptian feminist*, trans., ed., and intro. M. Badran, New York 1987.

S. Tucker, *The rainbow in the north. A short account of the first establishment of Christianity in Rupert's land*, London 1851.

T. Williamson, *The East-India Vade Mecum*, 2 vols., London 1810.

Secondary Sources

L. Abu-Lughod, *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998.

D. Arnold, *Science, technology and medicine in colonial India*, Cambridge 2000.

M. Badran, *Feminists, Islam, and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J. 1995.

S. Bakalti, *La femme tunisienne au temps de la colonisation, 1881–1956*, Paris 1996.

B. Baron, *The women's awakening in Egypt. Culture, society, and the press*, New Haven, Conn. 1994.

C. A. Bayly, *Empire and information. Intelligence gathering and social communication in India, 1780–1870*, Cambridge 1996.

M. Booth, *May her likes be multiplied. Biography and gender politics in Egypt*, Berkeley 2001.

M. Borthwick, *The changing role of women in Bengal, 1849–1905*, Princeton, N.J. 1986.

A. Burton, *Burdens of history. British feminists, Indian women, and imperial culture, 1865–1915*, Chapel Hill 1994.

——, *At the heart of the empire. Indians and the colonial encounter in late-Victorian Britain*, Berkeley 1998.

M. R. Charrad, *Women's rights. The making of postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley 2001.

P. Chatterjee, *The nation and its fragments. Colonial and post-colonial histories*, Princeton, N.J. 1993.

N. Chaudhuri and M. Strobel (eds.), *Western women and imperialism. Complicity and resistance*, Bloomington, Ind. 1992.

A. Christelow, *Muslim law courts and the French colonial state in Algeria*, Princeton, N.J. 1985.

J. Clancy-Smith, The shaykh and his daughter. Coping in colonial Algeria, in E. Burke III (ed.), *Struggle and survival in the modern Middle East*, Berkeley 1993, 145-63.
——, A visit to a Tunisian harem, in *Journal of Maghrebi Studies* 1–2:1 (1993), 43–9.
——, *Rebel and saint. Muslim notables, populist protest, colonial encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904)*, Berkeley 1994.
——, Gender, work, and handicraft production in colonial North Africa, in M. Meriwether and J. Tucker (eds.), *A social history of women and the family in the Middle East*, Boulder, Colo. 1999, 25–62.
——, Gender in the city. The medina of Tunis, 1850–1881, in D. Anderson and R. Rathbone (eds.), *Africa's urban past*, Oxford 2000, 189–204.
——, Educating the Muslim woman in colonial North Africa, in B. Baron and R. Matthee (eds.), *Iran and beyond. Essays in Middle Eastern history in honor of Nikki R. Keddie*, Los Angeles 2000, 99–118.
——, L'école rue du pacha à Tunis. L'éducation de la femme arabe et "la plus grande France" (1900–1914), in *Clio. Histoire, femmes et société. Le genre de la nation* 12 (2000), 33–55.
J. Clancy-Smith and F. Gouda (eds.), *Domesticating the empire. Race, gender, and family life in French and Dutch colonialism*, Charlottesville, Va. 1998.
B. S. Cohn, *Colonialism and its form of knowledge. The British in India*, Princeton, N.J. 1996.
A. L. Conklin, *A mission to civilize. The republican idea of empire in France and west Africa, 1894–1930*, Stanford, Calif. 1997.
F. Cooper and A. L. Stoler (eds.), *Tensions of empire. Colonial cultures in a bourgeois world*, Berkeley 1997.
K. M. Cuno and M. J. Reimer, The census registers of nineteenth-century Egypt. A new source for social historians, in *British Journal of Middle Eastern Studies* 24:2 (1997), 193–216.
W. Dalrymple, *The White Mughals. Love and betrayal in eighteenth-century India*, New York 2002.
R. M. Eaton, *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204–1760*, Berkeley 1993.
G. Forbes, *Women in modern India*, Cambridge 1994.
F. Gouda, *Dutch culture overseas. Colonial practice in the Netherlands Indies 1900–1942*, Amsterdam 1995.
S. Graham-Brown, *Images of women. The portrayal of women in photography of the Middle East, 1860–1950*, New York 1988.
R. Guha and G. C. Spivak (eds.), *Selected subaltern studies*, Oxford 1988.
G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998.
P. M. Holt, A. K. S. Lambton, and B. Lewis (eds.), *The Cambridge history of Islam*, ii, *The further Islamic lands, Islamic society and civilization*, Cambridge 1970.
M. T. Huber and N. C. Lutkehaus (eds.), *Gendered missions. Women and men in missionary discourse and practice*, Ann Arbor 1999.
C. Johnson-Odim and M. Strobel (eds.), *Expanding the boundaries of women's history. Essays on women in the Third World*, Bloomington, Ind. 1992.
M. Kahf, *Western representations of the Muslim woman. From termagant to odalisque*, Austin, Tex. 1999.
H. Kazdaghli (ed.), *Mémoire de femmes. Tunisiennes dans la vie publique, 1920–1960*, Tunis 1993.
N. R. Keddie and Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991.
R. S. Kipp, *The early years of a Dutch colonial mission*, Ann Arbor 1990.
R. Kumar, *The history of doing. An illustrated account of movements for women's rights and feminism in India, 1800–1990*, London 1993.
M. Lazreg, *The eloquence of silence. Algerian women in question*, London 1994.
D. Lelyveld, *Aligarh's first generation. Muslim solidarity in British India*, Delhi 1996.
P. M. Lorcin, *Imperial identities. Stereotyping, prejudice and race in colonial Algeria*, London 1995.
L. Mani, *Contentious traditions. The debate on sati in colonial India*, Berkeley 1998.
Y. B. Mathur, *Women's education in India, 1813–1966*, New York 1973.
B. D. Metcalf (ed.), *Moral conduct and authority. The place of* adab *in South Asian Islam*, Berkeley 1984. T. R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1994.
C. Midgley (ed.), *Gender and imperialism*, Manchester, U.K. 1998.
S. G. Miller, Gender and the poetics of emancipation. The Alliance israélite universelle in northern Morocco, 1890–1912, in L. C. Brown and M. S. Gordon (eds.), *Franco-Arab encounters*, Beirut 1996, 229–52.
G. Minault, *Secluded scholars. Women's education and Muslim social reform in colonial India*, Delhi 1998.
R. P. Pierson and N. Chaudhuri (eds.), *Nation, empire, colony. Historicizing gender and race*, Bloomington, Ind. 1998.
G. Prakash (ed.), *After colonialism. Imperial histories and postcolonial displacements*, Princeton, N.J. 1995.
J. D. Ragan, A Fascination for the exotic. Suzanne Voilquin, Ismayl Urbain, Jehan D'Ivray and the Saints-Simonians. French travelers in Egypt on the margins, Ph.D. diss., New York University 2000.
B. N. Ramusack and Sharon Sievers (eds.), *Women in Asia. Restoring women to history*, Bloomington, Ind. 1999.
D. M. Reid, *Whose pharaohs? Archeology, museums, and Egyptian national identity from Napoleon to World War I*, Berkeley 2002.
R. Simon, *Change within tradition among Jewish women in Libya*, Seattle 1992.
M. Sinha, *Colonial masculinity. The "manly Englishman" and the "effeminate Bengali,"* Manchester, U.K. 1995.
A. Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996.

G. C. Spivak, Can the subaltern speak? Speculations on widow-sacrifice, in *Wedge* 7:8 (1985), 120–30 and C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, Ill. 1988, 271–313.
A. L. Stoler, Sexual affronts and racial frontiers, in *Comparative Studies in Society and History* 34:3 (1992), 514–51.
M. Strobel, *Muslim women in Mombasa, 1890–1975*, New Haven, Conn. 1979.
——, *European women and the second British Empire*, Bloomington,Ind. 1991.
J. E. Tucker, *Women in nineteenth-century Egypt*, Cambridge 1985.
L. S. Vishwanath, Efforts of colonial state to suppress female infanticide. Uses of sacred texts, generation of knowledge, in *Economic and Political Weekly* 33:19 (1998), 1104–12.
A. Wink, *Land and sovereignty in India. Agrarian society and politics under the eighteenth-century Maratha Svarajya*, Cambridge 1986.
L. Wilson, Hinduism. History of study, in S. Young (ed.), *Encyclopedia of women and world religion*, i, New York 1999, 430–2.

جوليا كلانسي-سميث (Julia Clancy-Smith)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

القوقاز

من منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين

ينقسم إقليم القوقاز تقليديا إلى منطقتين: "شمال القوقاز" ومنطقة "عبر القوقاز". وحتى عام ١٩٩٠م كان الاتحاد السوفييتي يضم كل إقليم القوقاز، أما اليوم فيعتبر إقليم شمال القوقاز جزءا من الفيدرالية الروسية وينقسم إلى ثلاث مناطق: منطقة "شمال الغرب" (وتضم جمهوريات أديغيا وكراتشاي-شركسيا وأراضي منطقة كراسنودار)، ومنطقة "الوسط" (وتضم جمهوريات كاباردينو-بالكاريا وشمال أوسيتيا-ألانيا وأراضي منطقة ستافروبول)، ومنطقة "شمال الشرق" (وتضم جمهوريات الشيشان والإنغوش وداغستان). أما جمهوريات منطقة "عبر القوقاز" (جورجيا وأرمينيا وأذربيجان) فقد أصبحت دولا مستقلة.

الإسلام في المجتمعات القوقازية

يمكن تصنيف الهوية الإسلامية للمجتمعات القوقازية كما يلي: منطقة شرق عبر القوقاز وسكانها من المسلمين الشيعة أتباع المدرسة الجعفرية، ومنطقة شمال شرق القوقاز وسكانها من المسلمين السنة أتباع المدرسة الشافعية، كما يعيش بعض المسلمين الشيعة في جنوبي داغستان، أما منطقة شمال غرب ووسط القوقاز فسكانها من المسلمين السنة أتباع المدرسة الحنفية.

يجب النظر في وضع النساء في المجتمع القوقازي في الفترة ما بين القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين في سياق التأثير الإسلامي ومستوى انتشار الإسلام بين الشعوب القوقازية. لقد تحولت القوقاز إلى الإسلام تدريجيا منذ القرون الأولى للإسلام، وقد تعرفت أغلبية المنطقة على الإسلام باستثناء جورجيا (على الرغم من وجود مسلمين "Kisti")، وكذلك أرمينيا وأبخازيا وجزء من أوسيتيا وكراسنودار ومناطق ستافروبول حيث انتشرت المسيحية. ولم تشهد المناطق القوقازية تحولا إلى الإسلام بدرجات متجانسة، فقد انتشر أقدم وأقوى أشكال الإسلام هناك في أذربيجان وداغستان والشيشان والإنغوش، أما سكان الشمال الغربي ووسط القوقاز فكان تأثرهم بالإسلام أقل من ذلك. ومنذ القرن الثامن عشر وحتى بدايات القرن العشرين كانت هناك منافسة حامية بين التراث القانوني الإسلامي والتراث التقليدي المتعارف عليه في القوقاز.

يمكن دراسة وضع النساء في القانون العرفي التقليدي والثقافات الإسلامية من خلال تناول موضوعات مختلفة مثل الزواج والوضع الاجتماعي والوضع القانوني. وأغلب المجتمعات القوقازية التي تعرضت للتأثير الإسلامي وهي كاباردا والشيشان والإنغوش وداغستان كانت تتكون من ولايات إقطاعية. وتتمثل أهم خصائص وضع نساء القوقاز في نطاق الأسرة (أي أصول الاحتجاب ومكانة النساء في داخل البنية العشائرية)، وفي النطاق الاجتماعي (مكانة النساء المسنات)، وفي النطاق القانوني (الحق في الطلاق والحقوق المرتبطة بتقسيم الملكية والميراث).

إن دراسة وضع النساء في هذه الحقبة يجب أن يأخذ في الاعتبار فترة السيادة العثمانية في القوقاز، وتأثير مملكة القرم وإيران (من القرن الخامس عشر إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر)، والغزو الروسي اللاحق للقوقاز (الحرب الروسية القوقازية ١٧٦٣-١٨٦٢م)، ثم ضم شمال القوقاز (عام ١٨٦٣م) ومنطقة شرق وعبر القوقاز (عام ١٨٧٨م) إلى روسيا، والإصلاحات (الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية وغيرها) التي قامت بها الإدارة الروسية.

المصادر المكتوبة

إن المصادر المدونة عن الفترة من القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن العشرين مكتوبة باللغات العربية والعثمانية القديمة والروسية. فقد كانت اللغات المحلية المكتوبة في شمال القوقاز لا تزال في طور التكوين في الفترة ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، حين بدأ ظهور مصادر باللغات المحلية (شمال شرق القوقاز وشرق عبر القوقاز).

مصادر (أرشيفية) غير منشورة

١. *الأرشيفات الشخصية والمساجد*. توجد مواد أرشيفية من المجموعات الخاصة وسجلات مساجد القرى في داغستان وأذربيجان، حيث تضم مخطوطات عربية من القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين تتناول تاريخ منطقة شمال شرق القوقاز ومنطقة شرق عبر القوقاز. وأضخم هذه المجموعات هي تلك الموجودة حاليا في معهد التاريخ والآثار والإثنوغرافيا التابع لمركز داغستان العلمي في الأكاديمية الروسية للعلوم.

٢. *أرشيف الدولة*. وهو يضم أرشيفات موسكو وسان بطرسبرغ والأرشيف القوقازي، ويضم أرشيف موسكو "أرشيف الشؤون الخارجية" و"أرشيف الدولة الروسية التاريخي العسكري" (مجموعات من أرشيف السجلات العسكرية في مقار القيادة) و"أرشيف الدولة للفيدرالية الروسية". ويتكون أرشيف سان بطرسبرغ من القسم الخاص بسان بطرسبرغ في أرشيف الأكاديمية الروسية للعلوم وأرشيف الدولة المركزية. أما أرشيف القوقاز فيضم أرشيف الدولة المركزية التاريخي لجمهورية جورجيا (في مدينة تبيليسي، جورجيا)، وأرشيف الدولة المركزية التاريخي لجمهورية أذربيجان (في مدينة باكو، أذربيجان)، وأرشيف الدولة المركزية لجمهورية داغستان (ماخاتشكالا، روسيا)، وأرشيف الدولة المركزية لجمهورية شمال أوسيتيا-ألانيا (فلاديكافكاز، روسيا)، وأرشيف الدولة المركزية لجمهورية كاباردينو-بالكاريا (نالتشنيك، روسيا)، وأرشيف الدولة لمنطقة كراسنودار (كراسنودار، روسيا)، والأرشيف الجمهوري لأديغيا (مايكوب، روسيا)، والأرشيف الجمهوري لكراتشاي-شركسيا (شركسك، روسيا)، وأرشيف الدولة لمنطقة ستافروبول (ستافروبول، روسيا). أما الأرشيف الجمهوري للشيشان (غروزني) فقد تم تدميره في عام ١٩٩٠م أثناء الحرب الروسية الشيشانية، والكثير من المعلومات الخاصة بوضع النساء في الشيشان محفوظة في أرشيف الدولة المركزية لجمهورية شمال أوسيتيا - ألانيا.

إن جميع السجلات الموجودة في القوقاز وموسكو وسان بطرسبرغ توفر أدلة إرشادية لما تحتويه الأرشيفات تتضمن وصفا للملفات الموجودة. وقد تم إنشاء هذه الأرشيفات أثناء الحكم السوفييتي في القوقاز (من العشرينات وحتى الثمانينات من القرن العشرين)، كما تضم معلومات عن أنشطة الإدارة الروسية في القوقاز (من القرن السادس عشر حتى بدايات القرن العشرين).

٣. *سجلات القانون العرفي (العادات) وقواعد الشريعة*. شهد القرن التاسع عشر تصنيف قواعد القانون العرفي في شمال القوقاز. وقد تم ذلك بداية بواسطة الإمام شامل (شمال شرق القوقاز، ١٨٤٧م) ثم من بعده بواسطة الإدارة الروسية (شمال غرب ووسط القوقاز). وفي عام ١٨٦٠م أقامت الإدارة الروسية حكومة عسكرية في القوقاز كان مركزها مدينة تفليس (تبيليسي حاليا) في الفترة من عام ١٨٦٠ إلى ١٩١٧م.

تحتوي المواد القانونية الخاصة بالعادات والمحاكم الإسلامية على وصف لكيفية تطبيق كل من القوانين العرفية وقواعد الشريعة فيما يتعلق بالنساء (الزواج والطلاق وتقسيم الملكية والإرث والاغتصاب والإهانات). في منطقة شمال شرق القوقاز ومنطقة شرق عبر القوقاز (أذربيجان) كانت الأحكام الخاصة بقوانين "العادات" والمحاكم الإسلامية تكتب باللغة العربية فقط، وقد كان يتم حفظ تلك الوثائق إما في مكتبات المساجد أو في المكتبات الخاصة بالحكام المحليين، وكان يتم نقش أهمها على جدران المباني العمومية.

وفي شمال غرب ووسط القوقاز كانت أحكام "العادات" والأحكام الصادرة عن محاكم المسلمين في الأصل شفهية، وقد كانت الروسية هي اللغة الرسمية هناك منذ أواخر القرن الثامن عشر وفيما بعد أصبحت أحكام تلك المحاكم، ثم المحاكم التي أنشأتها السلطات الروسية، تكتب باللغة الروسية.

إن معظم تلك المادة محفوظة في أرشيفات شمال غرب ووسط القوقاز (في مدن نالتشيك، فلاديكافكاز، كراسنودار، ستافروبول، مايكوب)، وفي منطقة عبر القوقاز (في مدينتي تبيليسي وباكو)، وفي موسكو وسان بطرسبرغ. ولم ينشر منها سوى القليل حتى الآن.

٤. *مجموعات متصلة بدراسة وضع النساء في المجتمع القوقازي*. إن أهم تلك المجموعات هي الموجودة كالتالي: مجموعة في أرشيف الدولة المركزية التاريخي لجمهورية جورجيا، المجموعة الثانية، في مكتب الحاكم الرئيسي لمنطقة عبر

القوقاز، وكذلك المجموعة السابعة، في مقر رئيس القسم المدني في القوقاز. ومجموعة في أرشيف الدولة المركزية لجمهورية شمال أوسيتيا-ألانيا، المجموعة الثانية عشرة، في مكتب رئيس إقليم ترسكايا. ومجموعة في أرشيف الدولة المركزية لجمهورية كاباردينو-بالكاريا، المجموعة السادسة عشرة، في مكتب حاكم القطاع المركزي للقوقاز، والمجموعة الثالثة والعشرين في محكمة كابارديان المؤقتة، والمجموعة الثانية والعشرين في محكمة نالتشيك الشفهية الجبلية.

المصادر المنشورة

تتكون المصادر الأولية من الجرائد وبيانات الأبحاث الإثنوغرافية عن القوقاز والتي قام بها باحثون روسيون وأجانب. كما تضم أيضا أعمال الإصلاحيين والدارسين القوقازيين والمحاضرات المصورة عن الرحلات، ومعلومات من المسؤولين الروسيين الذين كانوا يخدمون في القوقاز.

أما المصادر الثانوية فتتضمن المواد الخاصة بالأبحاث العلمية عن القوقازيين في فترة الحكم السوفييتي وما بعدها.

١. *الجرائد*. بدأ ظهور الجرائد باللغة الروسية في المراكز القوقازية الرئيسية (*تبيليسي، كراسنودار، فلادكافكاز، ديربنت*) في الفترة ما بين منتصف وأواخر القرن التاسع عشر وحتى بداية القرن العشرين (ومن أهمها: *Kavkaz*, Tbilisi; *Terskiye Vedomosti*, Vladikavkaz; *Severni Kavkaz*, Krasnodar; *Novoye Obezreniye*, Kazbek; *Terek*, Vladikavkaz). وهذه الجرائد محفوظة في المكتبات الجمهورية في شمال القوقاز وأذربيجان، وكذلك في مكتبة لينين للدولة المركزية في مدينة موسكو. وقد تم نشر بعض المواد الواردة في الجرائد في كتب مستقلة، وخاصة المعلومات التي تخص حياة الشعوب القوقازية.

٢. *بيانات بحثية إثنوغرافية عن القوقاز قام بها باحثون روسيون وأجانب*. شهدت الفترة ما بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين حركة بحث نشطة عن حياة شعوب القوقاز، بما في ذلك وضع النساء في المجتمع الإسلامي (M. M. Kovalevskii 1899). وقد نشرت أغلب تلك المادة في مجموعتين تم إصدارهما في تبيليسي: "المعلومات المجمعة عن سكان مرتفعات القوقاز" (قسم مرتفعات القوقاز، ١٨٦٨-١٨٨١م)، و"المعلومات المجمعة في وصف البيئة والقبائل القوقازية" (قسم التعليم المحلي لإقليم القوقاز، ١٨٨٢-١٩٢٦م). وقد شهدت الفترة ما بين الخمسينات والثمانينات من القرن العشرين قيام الاتحاد السوفييتي بإعادة طبع أغلب المعلومات الإثنوغرافية الخاصة بالفترة ما بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن العشرين.

٣. *أعمال الإصلاحيين والباحثين والكتاب القوقازيين*. لم تستخدم اللغة العربية سوى في داغستان وأذربيجان حيث كان تأثير الإسلام قويا. وبحلول القرن الثامن عشر كانت غالبية كتابات الإصلاحيين والباحثين والكتاب القوقازيين تصدر باللغة العربية، على سبيل المثال كتاب "كودوكي" (داغستان، ١٦٥٢-١٧١٧م) (هناك نسخ محفوظة في مجموعة المخطوطات بمعهد التاريخ والآثار والإثنوغرافيا التابع لمركز داغستان العلمي في الأكاديمية الروسية للعلوم)، وكتاب "القدري" (١٨٣٤-١٩١٠م) موجود بالعربية والفارسية والتركية والروسية (محفوظ في صندوق المخطوطات بمعهد التاريخ والآثار والإثنوغرافيا التابع لمركز داغستان العلمي في الأكاديمية الروسية للعلوم وفي معهد المخطوطات ومعهد الآداب بأكاديمية أذربيجان للعلوم)، وكتاب "علي كاياييف" (١٨٧٨-١٩٤٣م) موجود باللغة العربية والتركية واللاكية.

وقد اختلف الوضع في شمال غرب ووسط القوقاز، حيث درس إصلاحيو شمال القوقاز في روسيا (سان بطرسبرغ) وكانوا يجيدون كتابة اللغة الروسية واستخدموها في الكتابة عن حياة الشعوب القوقازية (Shora Nogmov, Khan-Ghirei, Kazi-Ghirei 1808-1963, Adyl-Ghirei 1819-1876, Adyl-Ghirei Keshev 1837-1873, Lukman Kodzokov, Batyr-Bek Shardanov, Adam Dymov, Kosta Khetagurov). كما شهد القرن التاسع عشر كثيرا من الإصدارات المنشورة في جرائد ومجلات باللغة الروسية في القوقاز وسان بطرسبرغ (*Sovremennik*, Kavkaz, *Voyenni Sbornik*, *Na Kavkaze*, *Kubanskiye Voiskovye Vedomosti*, Yekaterinburg; *Etnograficheskoye Obozreniye*, *Terskiye Vedomosti*, Vladikavkaz). وإلى جانب الروسية، استخدم إصلاحيو وكتاب شمال غرب ووسط القوقاز اللغة العربية والعثمانية القديمة ولغات محلية.

مصادر مادية

مواد أثرية

ما زال هناك بعض المباني الدينية المختلفة باقية في القوقاز وبعض منها يتصل بالنساء. فعلى سبيل المثال نجد أن الأماكن المقدسة من القرن الثامن عشر وحتى بدايات القرن العشرين في داغستان وأذربيجان تضم أساطير عن فتيات ونساء بطلات. ونجد لدى سكان جنوب داغستان وشمال أذربيجان (ويطلق عليهم اسم "رتول") أسطورة عن فتاة مختلة عقليا من نهاية القرن الثامن عشر قادت مجموعة من الحجاج الذين ضلوا طريقهم في الجبال إلى الطريق الرئيسي ثم اختفت. وقد تم بناء مكان مقدس في الموقع الذي احتفظ بآثار أقدامها واضحة بصورة إعجازية.

مواد متحفية

توفر المعروضات القوقازية في المتاحف الإثنوغرافية الروسية معلومات إضافية هامة، حيث تمكننا من التعرف على دور النساء في الثقافة الاجتماعية الدارجة، كما تساعد على فهم بعض الصفات المادية الأساسية المرتبطة بوضعهن داخل المجتمع والأسرة. وتوجد متاحف جمهورية (عن المأثورات المحلية والتاريخ وغيرها) في جمهوريات شمال القوقاز وأذربيجان. كذلك يضم المتحف الإثنوغرافي الروسي (سابقا: متحف الدولة لإثنوغرافيا شعوب الاتحاد السوفييتي) في سان بطرسبرغ مجموعة إثنوغرافية كبيرة.

النقوش العربية

هذه النقوش موجودة في داغستان وأذربيجان على جدران المباني الدينية. وتتضمن الأحكام الصادرة عن المحاكم الإسلامية منقوشة على جدران المساجد القديمة.

استخدام المصادر في الأبحاث الحالية عن النساء والجندر في القوقاز

لقد تمت دراسة المصادر المتوفرة باللغة الروسية بالكامل، أما المصادر المكتوبة بالعربية والعثمانية القديمة فقد كانت درجة البحث فيها أقل، ويرجع ذلك إلى النظام السوفييتي في تعليم وتدريب الباحثين (حيث لا تدرس اللغات الشرقية في الكليات التاريخية بالجامعات الروسية). كذلك قلما تمت دراسة الأرشيفات الخاصة وسجلات المساجد، حيث أنها لم تكتشف في روسيا سوى في التسعينات من القرن العشرين.

إن جميع المصادر المذكورة هنا هي مصادر متوفرة، ومع ذلك قد يكون الوصول إلى الأرشيفات الخاصة وأرشيفات المساجد أمرا صعبا، حيث يحتاج المرء إلى توصية لزيارة تلك الأماكن. والأرشيفات الروسية في حالة ممتازة، أما تلك الموجودة في منطقة عبر القوقاز فهي في حالة غير مرضية نتيجة لقلة الدعم المالي.

ويجب استخدام أنواع مختلفة من المصادر للحصول على الصورة الكاملة لأوضاع النساء في المجتمعات الإسلامية في القوقاز، ونادرا ما تتم مقارنة الأنواع المختلفة من المصادر في البحوث والدراسات السوفييتية والروسية.

المراجع

(كل المصادر المذكورة هي مصادر باللغة الروسية.)

(All works cited are in Russian.)

Primary sources

T. I. Bittirova (comp.), *Karachay-Balkarian leaders of culture from the end of the nineteenth to the beginning of the twentieth centuries*, 2 vols., Nalchik 1996.

Iogann Blaramberg, *Caucasian manuscripts. Historical and ethnographical descriptions of peoples of the North Caucasus*, Stavropol 1992.

L. A. Chibirova (comp.), *Caucasian periodical material on Ossetia and the Ossetians*, 5 vols., Ckhinvali 1981–91.

H. M. Dumanov and F. H. Dumanova (comps.), *The legal norms of Adygs and Balkaro-Karachains*, Maikop 1997.
V. K. Gardanov (comp)., *Material on Kabardian customary law*, Nalchik 1956.
——, *Adygs*, *Balkarians, and Karachians in the material of the European authors of the thirteenth to nineteenth centuries*, Nalchik 1974.
Gidatlinsky adat, Makhachkala 1957.
K. K Hetagurov, *Collected works*, 3 vols., Moscow 1951.
Z. I. Jampolskii (comp.), *Travel writing about Azerbaijan*, Baku 1961.
Kabardian folklore, Moscow 1936.
B. A. Kaloev (comp.), *Ossetians from the point of view of foreign travelers (eighteenth to nineteenth centuries)*, Ordzhonikidze 1967.
N. L. Karaulov, Arabic writing on the Caucasus, Armenia, Azerbaijan, in *Collected descriptions of the areas and Caucasian peoples* (Tiflis, now Tbilisi), 24 (1901), 31 (1902), 32 (1903), 33 (1908).
H. O. Khashaev (comp.), *The monuments of Daghestan customary law of the nineteenth to twentieth centuries*, Moscow 1965.
R. H. Khazhhozheva (comp.), *Selected works of the Adyg reformers*, Nalchik 1980.
M. M. Kovalevskii, *Adat of the Dagestan region and Zakatalsky krai*, Tiflis 1899.
——, *Law and tradition in the Caucasus*, 2 vols., Moscow 1890.
V. P. Kurilev (ed.), *Monuments of traditional and everyday life. Culture of the peoples of Central Asia, Kazakhstan, and Caucasus*, Leningrad 1989.
F. I. Leontovich (ed.), *Caucasian adat*, 2 vols., Odessa 1882.
Museum of Azerbaijan history. *Azerbaijan national clothes*, Moscow 1972.
M. I. Naidel (ed.), *Guidebook. The central state archives of Azerbaijan S.S.R.*, Baku 1958.
Nakhichevan manuscripts and documents of the seventeenth to nineteenth centuries, Tbilisi 1936.
M.-S. Saidov (ed.), *Collection of Arabic manuscripts at the institute of history, language, and literature of the RAN Daghestan Science Center*, Moscow 1977.
E. N. Studeneckaja (comp.), *The peoples of the Caucasus. Catalogue of the ethnographical collection of the State Museum of the Peoples of the U.S.S.R.*, Leningrad 1981.

Literature

Arabic documents from 1840s Daghestan, Tbilisi 1971.
Z. M. Buniajtova (comp.), *Review of sources for the history of Azerbaijan*, Baku 1964.
G. G. Gamzatov, M.-S. Saidov, and A. P. Shihcaidov, Arabo-Islamic literary tradition in Daghestan, in G. G. Gamzatov, *Daghestan. The historico-literary process*, Makhachkala 1990.
E. A. Kerimov, *The history of the ethnographical study of Azerbaijan in Russian science (seventeenth to eighteenth centuries)*, Baku 1968.
V. B. Korzun, *Literature of the peoples of the North Caucasus*, Grozny 1966.
M. O. Kosven, *Ethnography and history of Caucasus. Study and materials*, Moscow 1961.
I. U. Krachkovskiy, *Arabic literature in the North Caucasus*, vol. 6 of *Selected works*, Moscow 1960.
L. I. Lavrov, *The ethnographical monuments of the North Caucasus in the tenth to nineteenth centuries. Historico-ethnographical sources*, Moscow 1960.
H. Mamedov, *The Azerbaijan literature of reformers from the end of the nineteenth to the beginning of the twentieth century*, Baku 1978.
T. Nuralieva. *The importance of the collection of nineteenth-century manuscripts for study of Azerbaijan literature*, Baku 1986.
L. P. Semenov, *The Nart monuments of Daghestan in the tenth to seventeenth centuries as historical sources*, Moscow 1984.
R. U. Tuganov (comp.), *The bibliography of Kabardino-Balcaria, Karachay-Cherkessia, and Adyghea from ancient times to 1917*, Nalchik 1997.

إيرينا بابيتش (Irina Babich)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

تاريخ الإسلام في الصين
من منتصف القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين

نظرة عامة

إن المصادر المتوفرة لدينا من هذه الفترة، والتي تسمح لنا بإعادة خلق تاريخ الصين الإسلامية، هي بشكل عام مصادر منقوشة (شواهد القبور أو أعمدة المساجد)، ومقالات كتبت بواسطة مسؤولين في الإمبراطورية. كذلك هناك كتب الأنساب التي تسجل تاريخ العشيرة أو مسلسل النسب فيها وهي توفر مصدرا إضافيا غاية في الأهمية. وبنفس القدر من الأهمية هناك أدب الرحلات الذي كتب بواسطة الأجانب مثل الرحالة العربي ابن بطوطة في القرن الرابع عشر والبعثات التبشيرية أو كبار المسؤولين العسكريين والدبلوماسيين في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. كذلك هناك طبعات جديدة من نصوص إسلامية قديمة. ومن الملفت للنظر غياب أي نوع من أنواع التصوير أو الرسوم في تلك النصوص، أما رسوم الكاريكاتير القليلة التي تظهر في الصحافة الصينية وتتناول المسلمين الصينيين فهي لا تميزهم عن باقي الصينيين ولا تتضمن أي نساء على الإطلاق.

مع ذلك فإن كل تلك المصادر تحكي فقط جزءا من القصة، إذ تعبر عن وجهة نظر هؤلاء الذين يملكون السلطة أو كانوا قادرين على التعبير السياسي والثقافي في الصين. وقد كان هؤلاء من غير المسلمين أو من المسلمين أحيانا، لكنهم كانوا دائما من الباحثين الذكور أو المسؤولين الرسميين. باختصار كانوا من الطبقات المهيمنة. وبالتالي فإن تلك المصادر منحازة بشكل واضح، أو غير كافية للبحث في الطبقات المحرومة في المجتمع الصيني، وخاصة منها النساء المسلمات، مما يولي أهمية لضرورة البحث في الميداني الأنثروبولوجي المحلي. وحتى إذا لم تكن لدينا القدرة على إعادة تشكيل الماضي بأكمله بالاستعانة بالذاكرة الجمعية، إلا أنه يمكننا على الأقل اللجوء إلى النساء المحليات للتأكد من صحة الروايات والخطابات التي صيغت حول حياتهن.

تميز القرنان الثامن عشر والتاسع عشر اللذان يتناولهما هذا الفصل بإرساء جذور الإسلام محليا في المجتمع الصيني وخاصة في حياة الفلاحين، مع تزايد بناء المساجد المحلية، وبالصراعات داخل الإمبراطورية الصينية. ومن السمات الأخرى الهامة بشكل خاص هي مسألة بناء مساجد منفصلة (معابد الطهارة والحقيقة) لكل من الرجال والنساء.

في القرن الثامن عشر لم يكن المسلمون يعتبرون من الأجانب في الصين، لكنهم كانوا مندمجين في مجتمعاتهم وناطقين باللغات الصينية. وكان يشار إلى جميع المسلمين بكلمة "هوي" (Hui). وكان المسلمون من أبناء التجار العرب والفرس الذين سلكوا طريقي البر والبحر في التجارة. وقد جاء أول التقاء رسمي بالإسلام في عام ٦٥١م. لكن غالبية المسلمين كانوا ينحدرون من نسل المهاجرين، الذين هاجروا، بعضهم قسرا، أثناء حكم أسرة "يوان" المغولية، من أماكن حضارات وسط آسيا والحضارات العربية في القرن الثالث عشر. ويشير بعض الباحثين (D. D. Leslie 1986) إلى هؤلاء المواطنين بالمسلمين الصينيين. وبحلول نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر استقر الإسلام بشكل أفضل في المجتمع الصيني، أما التوسع في بناء المساجد في كافة أنحاء الريف الصيني فقد حدث بالأساس خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كذلك انتشر المسلمون الناطقون بالصينية، والذين يشار إليهم اليوم بكلمة "هوي"، في جميع مناطق الصين مع تركيز خاص في الشمال الغربي. أما المسلمون المتحدثون بالتركية من منطقة "زينجيانغ" والمشار إليهم اليوم باسم "أيغور" فلم يصبحوا جزءا من الإمبراطورية الإسلامية سوى في منتصف القرن الثامن عشر حين استولى جيش "قينغ" على المراعي والمدن والواحات.

كان الوضع القانوني للمسلمين الصينيين هو ذاته بالنسبة لباقي مواطني الإمبراطورية، وقد حدثت بعض الاستثناءات في عصر أسرة "تانغ" وأسرة "سونغ" (من القرن السابع إلى القرن الثالث عشر) حين منع التجار العرب أو الفرس من اصطحاب زوجاتهم إلى خارج الصين، وأثناء حكم أسرة "يوان" حين منع المسلمون من ممارسة طقوس ذبح الأضاحي. لكن الموقف كان مختلفا بالنسبة للمسلمين المتحدثين بالتركية الذين اضطروا إلى الامتثال لقانون "قينغ" بدلا من أحكام الشريعة وذلك في القرن الأول بعد احتلالهم بواسطة "قينغ". والتمرد الذي شهده القرن التاسع عشر كان قانون "قينغ" هو الوحيد المطبق (Millward 1998).

إسلام النساء

خضعت جميع النساء في الصين التقليدية، بما فيهن النساء المسلمات، لذات القوانين الاستعمارية، وكان يتم اعتبارهن قاصرات ولديهن القليل من الحقوق. فلم يكن مسموحا لهن أن يرثن الأرض وكان القانون يترك لزعيم العشيرة مطلق الحرية في تحديد كيفية توزيع الملكية. كان على النساء الخضوع لإرادة آبائهن وأزواجهن وأبنائهن، ولم يكتسبن أية سلطة سوى عندما يصبحن عجائز وقادرات على إدارة أمور حياتهن بأنفسهن. وكان القانون يسمح بزوجة واحدة رسمية وعدد من المحظيات. ورغم أن تعدد الزوجات كان شائعا في الصين، إلا أن رجال الأسر الغنية كانوا وحدهم القادرين على الإنفاق على أكثر من زوجة، وكان نفس الشيء ينطبق على المسلمين.

تكاد النصوص التاريخية لا تورد ذكرا للنساء المسلمات. لكن فو تونغزيان (Fu Tongxian 1940)، وهو مؤرخ من مؤرخي المسلمين الـ"هوي"، يحكي قصة "يويي" التي استعارها من أرشيف حكم "يوان". لقد اشتهرت قصة هذه المرأة بسبب قدرها المشؤوم، فقد كانت تنتمي إلى أسرة من الطبقات العليا، حيث كانت ابنة جمال الدين وهو أحد كبار المسؤولين في عصر "يوان"، كما كانت شقيقة شاعر صيني مشهور هو دينغ هينيان. وكانت امرأة على قدر كبير من العلم - قامت بتدريس الإسلام لأخيها - كما كانت شجاعة للغاية. كانت تلك المرأة تعيش في إقليم أنهوي حين بدأت المتاعب، فحاولت أن تنظم مخبأ تلجأ إليه النساء وبناتهن هروبا من المتمردين المحليين المسلحين، لكن الأوان كان قد فات. فألقت بنفسها مع ابنتها وتسع نساء أخريات في النهر. وقد تم دفن النساء العشرة معا تمجيدا لشجاعتهن.

أما فيما يتعلق بالحياة اليومية العادية فإن معلوماتنا عن تلك الفترة محدودة للغاية. لدينا بعض المعلومات من منتصف القرن التاسع عشر حصلنا عليها من المنحدرين من أسر اللاجئين المسلمين الصينيين فيما يعرف اليوم باسم كازاخستان وقرغيزستان. ففي متحف صغير في إحدى قرى كازاخستان يمكن أن نتبين أن النساء المسلمات كن يرتدين نفس الثياب مثل أخواتهن الصينيات، وكانت أقدامهن تربط مثلهن تماما. وقد كتب الضابط العسكري الفرنسي الرقيب دوللون أن النساء كن يرتدين حجابا من الحرير الأسود ولم يكن ينزلن إلى الشارع إلا فوق ظهر الجياد، أثناء رحلته (١٩٠٦-١٩٠٩م) إلى مدينة هيزهو (مكة الصينية). كما يلاحظ أن نساء الطبقات العليا من غير المسلمات في مناطق أخرى من الصين لم يكن باستطاعتهن عموما الخروج من المنزل، وإن اضطررن إلى ذلك كن هن أيضا يرتدين الخمار الأسود، أما بقية النساء فلم يكن يرتدين أي شيء مميز (d'Ollone 1911). وقد وجدت البعثات التبشيرية صعوبة في تمييز النساء المسلمات من بين النساء الصينيات حين حاولوا الاتصال بهن لإقناعهن بتغيير دينهن. ونجد حديث أوليف بوثام (Olive M. Botham 1926) عن النساء المسلمات: "يبدو أن المرأة في هينان يمكن أن تكون حرة ومتعلمة ومتعصبة مثلها مثل الرجل. أما في الشمال الغربي فمكانتهن مثلها مثل النساء في البلاد الإسلامية الأخرى. على حين أن حياتها في أماكن أخرى كثيرة من الصين تكاد لا تختلف عن حياة الآلاف في المناطق الوثنية من حولها."

ورغم اعتمادهن وخضوعهن الكامل إلا أن النساء في وسط الصين، وخاصة في إقليم هينان، كانت لهن أماكن عبادتهن الخاصة، وكانت المساجد النسائية تقام وتدار من قبل سيدة تقوم بدور الإمام ("نو أهونغ" بالصينية) ومجلس إدارة كله من النساء. وعلى مر القرون تحولت أماكن العبادة البسيطة من عصر أسرة "يوان" إلى مساجد حقيقية، وتم بناؤها في القرى كما في المدن. وكان تشييد تلك المساجد مرتبطا بامرأة مؤمنة يمتد نسبها في نفس القرية أو الإقليم، مثلها مثل مساجد الرجال. وكان الطراز الهندسي لتلك المساجد التابعة للإسلام التقليدي طرازا صينيا خالصا. كانت المرأة "الإمامة" تؤم المؤمنات في الصلاة كما كانت أيضا معلمة وكثيرا ما كانت تقوم بإرشاد النساء وأسرهن وتقوم بتكفين أجساد النساء المتوفيات وتجهيزها للدفن قبل الجنازة. وكانت تلك النساء يتعلمن قراءة القرآن بالعربية وكذلك النصوص الدينية الأخرى باللغة الفارسية. كانت غالبية هؤلاء النساء من أسر متدينة لكن بعضهن لم يكن لهن أقارب متدينين ثم أصبحن إمامات من خلال الدراسة المتفانية. كانت المرأة الإمامة تدرس مع واحدة أو أكثر ممن هن أكبر منها سنا. وفي بدايات القرن العشرين كانت المرحلة الأولى من المعرفة (يطلق عليها "حليفة" في الصين) هي ذاتها بالنسبة لشباب النساء والرجال الدارسين للإسلام. وكانت هناك كتب خاصة للنساء باللغات العربية والفارسية، وأول تلك الكتب هو *كتاب الفصل* (أي كتاب التميز) الذي يتضمن تأكيدا على أهمية سعي النساء إلى المعرفة. وبعد استيعاب المنهج

كاملا، يصبح الطالب إماما وذلك من خلال احتفال يطلق عليه "تشوانيي" (أي "ارتداء الثوب"). وعادة كانت المرأة الإمامة تبدأ عملها في مسجد محلي حين يبلغ أبناؤها سن الرشد، كذلك كان مسجد النساء ملجأ للنساء وأطفالهن هربا من الحروب أو المجاعات أو من أزواجهن. وتوجد بعض المؤشرات التي تسمح لنا بافتراض أن فكرة مساجد النساء جاءت نتيجة لرغبة النساء الصينيات المتحولات حديثا إلى الإسلام أن يكون لهن مبان وأماكن للعبادة شبيهة بتلك الخاصة بأخواتهن من معتنقات الديانتين البوذية والتاوية في المنطقة الوسطى من الصين (Allès 2000). وقد سمح تطوير التعليم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للنساء المسلمات بتوطيد وتوسيع هذا النمط من التنظيم (Jaschok and Shui 2000). وفي مناطق أخرى من الصين كانت النساء يصلين في المنازل مثلما كان الحال في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. إن فكرة تخصيص مساحة للنساء في بعض المساجد الرجالية هو في واقع الأمر سمة حديثة، ففي المجتمع الصيني التقليدي كان الأمر الطبيعي هو الفصل الحازم بين الجنسين.

انتشار الإسلام

بحلول القرن السابع عشر كان الإسلام قد انتشر في الصين من خلال التعاليم القرآنية التي أسس لها هو دينغزهو (١٥٢٢-١٥٩٧م) والتي كان يشار إليها باسم جينغتانغ جياوييو (أي التعليم في حجرة الكتب) (Aubin 1997)، وامتد تأثير ذلك من وسط الصين إلى الساحل. وخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر ظهرت أيضا الصوفية من خلال التعاليم والكتابات في كل إقليم وسط آسيا. كذلك تأثر الدارسون المسلمون بالمناظرات بين أدباء الجيزويت والكونفوشية من أمثال وانغ داييو (١٥٧٠-١٦٥٠م) وليو زهي (١٦٦٠-١٧٣٠م) في نانجينغ، أو ما زهو (١٦٤٠-١٧١١م) في ينان (Murata 2000). وقد جمعت أعمالهم مبادئ الإسلام والفلسفة الإسلامية باللغة الصينية. لقد تدرب هؤلاء المثقفون على المنهج الصيني التقليدي، فإضافة إلى معرفتهم بالعقيدتين التاوية والبوذية، كانوا أيضا يعرفون الفارسية والعربية. وإذا كنا اليوم على علم بخطاباتهم، فالفضل في ذلك يعود إلى إعادة الطباعة المنتظمة لنصوصهم. إن تلك الكتابات تجسد التقارب بين الإسلام والكونفوشية، وهي نموذج رائع للتكيف الحقيقي للإسلام في السياق الصيني.

انتظم الحيز الديني الإسلامي في تجمعات صغيرة من التابعين حول مسجد بعينه، حيث يدار كل مسجد بواسطة إمام تتم دعوته من قبل التابعين له لإرشادهم في الأمور الدينية. أما بالنسبة للأمور المدنية فقد كان لكل مسجد لجنة خاصة، يطلق عليها بالعربية اسم "الوقف"، وكانت تتكون فقط من أعضاء المسجد من السكان المحليين، وكان كل منهم مستقلا عن الآخر. ويعتبر هذا النظام الذي يطلق عليه اسم "لاوجياو"، (أي "قديم" باللغة العربية)، هو أقدم نظام في الصين.

وفي مثال من إقليم هينان، تؤكد الوثائق المحلية على بناء المساجد في ٥٥ مقاطعة ومدينة ما بين القرن الرابع عشر ومنتصف القرن السابع عشر. وفي إحدى قرى شمال هذا الإقليم كان هناك مسجد واحد في القرن السابع عشر ثم بلغ خمسة مساجد في نهاية القرن التاسع عشر وكلها ما زالت موجودة حتى الآن. أما في مدينة زنغزهو فقد تم بناء سبعة مساجد ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

الصوفية

خلال مرحلة تكييف الإسلام ليصبح صينيا في شرق الصين، كان هناك قطاع آخر في شمال غرب الصين يتمركز حول الصوفية. تعتبر الطريقة النقشبندية والقديرية أكثر تلك الطرق شهرة. وبدلا من التركيز على المسجد كان الصوفيون يعبدون سلسلة من القديسين يعودون إلى زمن بدايات الإسلام في الصين، وكان يشار إلى تلك السلسلة من القديسين باسم "مينهوان". وكانت كل الأنشطة الدينية تدور حول مقام أحد القديسين. لكن هذا النوع من التنظيم الديني لم يمتد إلى شرق الصين. وكان القديس، بطبيعة الحال، دائما رجلا رغم وجود بعض المقامات للنساء أيضا، فعلى سبيل المثال نجد في زنجيانغ مقامات لفتاتين من طريقة "ما مينغزين"، وهم أصحاب مذهب سابق على "الجهرية" (إحدى فروع النقشبندية)، حيث كان يتم تنظيم أنشطة دينية.

التمييز

بدأت مجموعات "هوي" من المسلمين الصينيين في مواجهة صعوبات خطيرة مع الحكومة الاستعمارية بداية من القرن الثامن عشر، حيث بدأت الممارسات التمييزية ضد المسلمين من قبل كبار موظفي الإمبراطورية أثناء حكم أسرة "قينغ" ومن قبل غير المسلمين في أقاليم الشمال الغربي. وحسب ما يذكره المؤرخ جوناثان ليبمان (Jonathan Lipman 1997) فإن التمييز نشأ عن التنافس والعنف المتواصل بين الأخوة أثناء تلك الفترة. وقد وصل العنف إلى مستويات أعلى في منتصف القرن التاسع عشر أثناء انتفاضة "تايبينغ" في جنوب الإمبراطورية وتمرد "نيان" في الشرق. وقد حدثت تلك الانتفاضات الإسلامية في أربعة أقاليم (ينان، وشانزي، وغنسو، وزنجيانغ). ولم يشارك كل المسلمين الصينيين في تلك الانتفاضات بل أن بعضهم انضم إلى معسكرات قينغ. ومع ذلك فإن تلك الأحداث سجلت بداية تبلور جوهر هوية المسلمين الصينيين وموقعهم في المجتمع الصيني، ونظرة ذلك المجتمع إليهم. ولم تكتمل حركة التطور إلا بنشأة القومية الصينية (Han) بحلول نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين (Gladney 1991).

المراجع

Primary Sources

O. M. Botham, Moslem women in China, in *Muslim World* 16 (1926), 172–5.

Fu Tongxian, *The history of the Muslim religion in China* [in Chinese], Shanghai 1940.

Liu Zhi (1660–1730), *Rites of Arabia* [in Chinese], Tinjin 1988.

Ma Zhu (1640–1711), *Guide to purity and truth* [in Chinese], Ningxia 1988 (first published 1683).

Monograph of Henan [in Chinese], Henan renmin chubanshe, vol. 9, Henan 1994.

Commandant d'Ollone, *Mission d'Ollone, 1906–1909. Recherches sur les musulmans chinois*, Paris 1911.

Secondary Sources

E. Allès, *Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan*, Paris 2000.

F. Aubin, L'enseignement dans la Chine islamique pré communiste (du XVIe siècle au milieu du XXe). Entre affirmation identitaire et modernisme, in N. Grandin and M. Gaborieau (eds.), *Madrasa. La transmission du savoir dans le monde musulman*, Paris 1997, 373–88.

D. C. Gladney, *Muslim Chinese. Ethnic nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Mass. 1991, 1996.

M. Jaschok and Shui J. J., *The history of women's mosques in Chinese Islam. A mosque of their own*, Curzon 2000.

D. D. Leslie, *Islam in traditional China. A short history to 1800*, Canberra 1986.

J. N. Lipman, *Familiar strangers. A history of Muslims in Northwest China*, Seattle 1997.

J. A. Millward, *Beyond the pass. Economy, ethnicity and empire in Qing Central Asia, 1759–1864*, Stanford, Calif. 1998.

S. Murata, *Chinese gleams of Sufi light*, New York 2000.

إليسابيت أليس (Elisabeth Allès)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

المجتمعات الإسلامية في الصين
من منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين

إن قلة المصادر والفاصل الزمني الكبير والتعتيم الذي تم من خلال الكتابة التاريخية الرسمية القائمة على الترتيب الزماني للأحداث هي كلها عوامل تزيد من صعوبة البحث في مسائل الهوية والتعريف. وعليه فإن الحد الأدنى لما نحتاجه من أجل فهم أو الاقتراب من فهم التصورات المتناقضة ظاهريا، والتي تميز النساء الصينيات المسلمات، هو تحليل مستند إلى الجندر (علاقات القوى بين الجنسين) ومدعوم بتحليل للعلاقات بين الدولة والأقليات وتحليل الانتماء العرقي وتاريخ اندماج الإسلام في المجتمعات المحلية، وعوامل أخرى.

سياقات التأويل

نموذج الفضيلة الصينية الأنثوية المسلمة: زيانشو قيانشنغ

تقع الفترة محل الدراسة فيما يطلق عليه المؤرخ باي شوويي، مؤرخ الصينيين المسلمين (Hui)، اسم "عصر المحنة" بالنسبة للإسلام في الصين (من القرن الرابع إلى عام ١٩١١م)، وذلك بعد قرون تمتع فيها الإسلام بالقبول النسبي والحكم الذاتي. ومع ذلك فإن الفترة التي شهدت أزمة في العقيدة وهددت بفقدان الهوية، هي ذاتها التي أفرزت مشروعات إسلامية ضخمة تناولت ترجمة الكتب المقدسة ومبادئ "جينغتانغ جياويو" التي تمثل نظاما من التعليم الشعبي الديني الذي وضع بذرة أول حركة ثقافية شعبية في تاريخ الإسلام في الصين. وقد انضم جميع المسلمين إلى تلك الحركة التي قادها باحثون مسلمون يعرفون باسم "جينغشي". وبالإضافة إلى تعاليم الكتب المقدسة وتعاليم الشريعة الإسلامية، تم بناء المدارس الخيرية وإجراء الإصلاحات اللازمة لتدريس الإسلام بالصينية، وهو التوجه الذي كان أكثر ملاءمة لمستوى المعرفة الدينية للمؤمنين بالإسلام وأيضا للظروف الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت. وقد وقف الجهل الشائع بأمور الدين والفقر المادي للبشر عقبة في وجه التعليم في المنازل، ومن ثم فقد قام الباحثون الإسلاميون (جينغشي) بصياغة تفسيرات هامة للتعاليم الإسلامية وعملوا على توفيرها لجموع المسلمين. وأصبح تعليم الذكور والإناث في وسط الصين (مقاطعات هينان وشانزي وهيبيي وشاندونغ) هو محور اهتمام المشروعات الثقافية والتربوية. وقد احتلت النساء موقعا مركزيا في الاستراتيجيات الهادفة إلى إحياء هوية جماعية تستند إلى الإيمان المدعوم بالمعرفة والحياة المجتمعية المتمركزة حول المسجد.

وفي الوقت الذي واجه فيه المسلمون في الصين عدوانية متزايدة من المجتمع المضيف تم تقنين أكثر الأعراف الإسلامية تأثيرا في تنظيم حياة النساء، فكان هناك ميثاق الأخلاق النسائي الذي تمثل في أربع فضائل (الصلاح والفضيلة والتهذيب والتقوى) وكذلك ميثاق الأسرة الأخلاقي. ونجد في دراسة (Jaschok and Shui 2000) أن المعايير الأكثر رسوخا وتدينا وأخلاقية والمحددة لماهية المرأة المسلمة المثالية قد صيغت بالأساس بواسطة ثلاثة باحثين كبار هم وانغ دايبو (١٥٨٤-١٦٧٠م)، وما زهو (١٦٤٠-١٧١٠م)، وليو زهي (١٦٥٥-١٧٤٥م)، حيث فسروا التعاليم الإسلامية في ضوء المفاهيم الكونفوشية المتوفرة، وقاموا بالتنظير لوضع النساء في النظام الاجتماعي المناسب، وصاغوا المعايير الأخلاقية والسلوكية التي يجب على النساء المسلمات إتباعها. وبذلك تبلورت رؤية هي هجين من الكونفوشية والإسلام سمحت باندفاع حذر لمشاركة النساء في المجال الديني، كما سمحت بحدوث تجديد تدريجي توج في النهاية بتأسيس أماكن للتعليم الديني خاصة بالنساء، ومدارس دينية خاصة بالنساء، وأماكن عبادة للصلاة الجماعية النسائية، أي مساجد النساء.

يلخص وانغ دايبو أهم المساهمات فيما سوف يصبح نموذجا مستقرا لصفات المرأة الصينية المسلمة، فيضع الأساس الديني والاجتماعي الذي سوف يبنى عليه الباحثون الآخرون من بعده. وفي عام ١٦٤٣م صدر *كتاب التعاليم الإسلامية* مطبوعا وكان يتضمن معلومات مفيدة عن الدين الإسلامي والحياة المسلمة. وقد اقتبس وانغ بعضا من التقاليد الداوية والكونفوشية، فأكد على

العلاقة الزوجية كركن أساسي في عالم يعتمد على التكامل، حيث النساء منغلقات داخل دائرة الواجبات الأسرية. في نفس الوقت كان جميع المسلمين مطالبين باكتساب المعرفة ضمانا للإيمان الصحيح، والمعرفة الصحيحة بالطقوس، والسلوك الإسلامي الصحيح في بيئة غير إسلامية، والخلود في الحياة الآخرة. كذلك أدمج المفكر ما زهو في رائعته *البوصلة الإسلامية* المبادئ الإسلامية في إطار ثقافة العلاقات الاجتماعية الكونفوشية. فقد نظر ما زهو إلى الطبيعة النبيلة والروحانية للرجال التي أطلق عليها اسم "يانغ" والتي اعتبرها بالطبيعة أسمى من الطبيعة الدنيوية قليلة الشأن للنساء التي أطلق عليها اسم "ين". وقد أضافت نظريته هذه بعدا مقدسا للكون الكونفوشي (الذي ينقسم إلى قوتين إحداهما مؤنثة والأخرى مذكرة)، فدعمت الاعتقاد الثقافي السائد بتفوق الرجال على النساء وذلك من خلال مفاهيم جوهرية وجنسية خاصة بالروحانية (الممنوحة من الرب) في مقابل الدنيوية، والطهارة في مواجهة النجاسة، والعقلانية في مواجهة اللاعقلانية. ومع ذلك قام ما زهو أيضا بالإشادة بمواهب النساء الشهيرات في التاريخ الإسلامي وشجع النساء المؤمنات على أن يتشجعن وأن يتعلمن من أجل تحسين طبيعتهن الأساسية وأن يتجنبن اللعنة الأبدية، وهو المصير الذي ينتظر الكثيرات من النساء الجاهلات. وإذ أكد ما زهو على أنه "على الرجال والنساء مواصلة التعلم إلى نهاية حياتهم" فإنه يمكن أن نستنتج من ذلك أنه بدأ العملية التي أدت إلى الدعوة إلى تعليم النساء.

ورغم أن ليو زهي أقر في كتاباته الأخيرة (عن "تاريخ الحياة الورعة للرسول") بإمكانية وجود نساء فضليات وذوات مواهب متميزة لهن إسهاماتهن في صياغة روح وتطور الإسلام، إلا أن تعريفه للعلاقة المحورية بالنسبة للنساء كان هو علاقة الزوجة المطيعة لزوجها، وهي العلاقة التي صورها في كتابه عن *الطقوس الإسلامية* وظلت تشغل موقعا مركزيا في تفكيره. لقد كانت تلك الفكرة المتمثلة في "الكيان المطيع" عبارة عن إعادة صياغة إسلامية للتعاليم الكونفوشية بأنه على النساء أن يخضعن للأب والزوج، وللابن عند الترمل. لكن الافتراضات التي استندت إليها تلك الفكرة بشأن طبيعة النساء كمعتمدات على الزوج في الحياة الروحانية والمادية كانت قريبة من النظرية الكونفوشية لسلوك النساء المثالي، والذي تضمن السلوك الفاضل والحديث المهذب والتصرف اللائق والانشغال الصالح بالمجال النسائي في الحيز المنزلي. لكن ليو زهي اختلف مع تفضيل الكونفوشية للأطفال الذكور، فقد أكد على أن الجنس الأنثوي للطفلة هو أمر مقرر من عند الله ولذلك فقد طالب الأهل بمعاملة أطفالهم بشكل متساو بغض النظر عن جنسهم. كذلك أكد على أهمية التعليم العام للذكور والإناث من أجل كفالة الصحة الروحانية للمجتمع المسلم ككل. من هنا يمكن أن نستخلص أنه رغم تعريف النساء المسلمات بأنهن غير ملائمات للمشاركة في الحيز الاجتماعي، إلا أنهن قد خولن موقعا هاما في الحياة الدينية الجماعية، مما سوف يكون له شأن كبير:

> في الحياة العملية لم يترك للنساء أي مساحة تقريبا ليطورن أنفسهن فيما يتجاوز الفضاء المنزلي. ومع ذلك فقد كانوا يشجعون على التطور في الحياة الدينية. فقد اعتبرت التربية الدينية لكل من النساء والرجال متساوية في الأهمية وكان هناك اعتراف وتقدير للإنجازات الفردية للنساء. وبذلك تبلورت صورة مثالية للمرأة المسلمة أصبح لها تأثير على تشكيل التعليم الديني في وسط الصين ومن ثم أضافت إلى حياة النساء صفات جعلتهن متميزات بشكل خاص عن النساء المسلمات في أي مكان آخر في الصين (Jaschok and Shui 2000, 55-56).

الثقافة الدينية الخاصة بالنساء

إن الأبحاث الخاصة بالصينيين المسلمين (هوي) تؤسس لأول عصر من ثلاثة عصور في تاريخ تعليم النساء، وذلك في فترة امتازت بالأزمات الخارجية واليقظة الإسلامية الداخلية. لقد بدأت "فترة جينغتانغ التعليمية الدينية" في أواخر القرن السادس عشر واستمرت حتى القرن الثامن عشر، (ثم أعقبتها الفترة الثانية، "الفترة التعليمية الجديدة" ١٩١٢-١٩٤٩م، و"الفترة التعليمية الحديثة"، من ما بعد عام ١٩٤٩م وحتى اليوم). لقد أنتجت فترة جينغتانغ الأولى ترجمات عظيمة من العربية والفارسية وأسست لوسيط لغوي ديني متميز، وهي لغة "جينغتانغيو" (أي لغة التواصل الصينية الإسلامية التاريخية التي تدمج عناصر مكتوبة باللغة الصينية من كل من العربية والفارسية والتركية، وهي لغة ما زالت مستخدمة حتى اليوم ليس فقط في التعليم الديني ولكن أيضا في الحياة الاجتماعية) كما تركت رصيدا من الأبحاث الإسلامية المحلية الأصلية وخلقت تعليما دينيا يرتكز إلى المسجد، الأمر الذي تم

تطويره بواسطة معلم القرن السادس عشر "هو دنغزهو" (١٥٢٢-١٥٩٧م). لقد بدأت تلك المبادرات في وسط الصين، في مقاطعة شانزي، واتجهت شرقا إلى شاندونغ وجيانغسو وأنهوي، كما برز إقليم هينان كمركز للنشاط والتعليم الإسلامي. ومن هنا يمكن أن نؤكد أن التعليم الديني للنساء كان في البداية موضوع خلاف ثم تمت مأسسته في أقاليم وسط الصين. إن ذلك يفسر أيضا لماذا كان اكتشاف أقدم أماكن التعليم الديني للنساء في هينان. (إلى اليوم يبقى الإقليم نفسه هو محل أكبر عدد من المساجد النسائية المتطورة في الصين).

إن كل تلك الخطابات الفكرية والدينية والتعليمية وضعت النساء الصينيات المسلمات في مواقع دنيوية ودينية مؤنثة بشكل واضح بحيث أصبحن يمثلن حجر أساس في صياغة مذهب إسلامي محلي تتقاطع معه وتدعمه في النهاية مفاهيم وتعاليم ثقافية كونفوشية لنظام اجتماعي مثالي. وكما سبق أن ذكرنا، في حين لم تترك للنساء في الحياة الدنيوية أية مساحة تقريبا للعمل فيما يتجاوز نمط الحياة الذي يتمحور حول الإنجاب والحياة الأسرية، وهو المصير الذي اشتركن فيه مع النساء غير المسلمات من حولهن، إلا أنهن كن محل تشجيع على تطوير أنفسهن في حياتهن الدينية. كان التعليم الديني للنساء على نفس القدر من الأهمية مثل التعليم الديني للرجال، حتى لو كان الأول يضم نصوصا تعليمية وتربوية مختلفة، وحتى لو كان يتم في مساجد نسائية سوف تبقى راكدة حتى القرن العشرين، وذلك على عكس التعليم الذي حصل عليه الرجال المسلمون.

القليل جدا من الوثائق التاريخية هي التي تهتم بوضع مدارس النساء أو تطوير مساجد النساء أو حياة النساء المسلمات. لكن المحاولات الحذرة الأولى للبناء على النصوص المتوفرة حاليا تشير إلى أن تأسيس فصول التعليم الإسلامي للفتيات في منتصف القرن السابع عشر كان يتم بشكل غير رسمي وعشوائي. إننا نعرف أن نشأة مدارس النساء في أواخر القرن الثامن عشر بدأت في المنازل الخاصة وكانت ذات طابع مؤقت، وأن المدرسين بها كانوا من الرجال ممن يطلق عليهم "أهونغ" (وهي مرتبة تقترب من مرتبة الإمام وإن كانت غير مطابقة لها تماما). فكان هؤلاء يدرسون من وراء الستائر وذلك التزاما بالقواعد الكونفوشية وكذلك الإسلامية الخاصة بالفصل بين الجنسين. أما أول مدرسة دائمة ومسجلة للنساء، والتي أصبحت فيما بعد تقوم بدور المسجد أيضا، فكانت في كايفنغ في مقاطعة هينان، وذلك في عام ١٨٧٨م. وفي ذلك المسجد، "مسجد وانغجيا هوتونغ للنساء"، يمكن أن نجد لوحين كتبا في وقت ما بين عام ١٨٧٥ وعام ١٩٠٨م، ويعرض أحدهما تاريخ المسجد وتسلسل إمامة النساء به والثاني عبارة عن تسجيل تذكاري لأفعال الخير التي قامت بها النساء المسلمات اللاتي أنفقن على المسجد ودعمنه ماليا.

مع تقلص التدخل المباشر للرجال في التعليم الديني للنساء، بدأ التعليم يتم تدريجيا بواسطة زوجات الأئمة واللاتي كان يطلق عليهن اسم "شينيانغ" أو "شيمو". وفي خلال القرن التاسع عشر، وبسبب زيادة أعداد النساء المتدينات المتعلمات والمهنيات، أصبح يطلق عليهن اسم الأئمة النساء أو "نيو أهونغ". كذلك انخرطت النساء في تأسيس المدارس وفي المساهمة في ترجمة أو رواية النصوص التعليمية. كما تبرعن لمدارس النساء وأوصين بتخصيص جزء من أموالهن للدعم المالي لمساجد النساء، فعلى سبيل المثال وفي عام ١٨٧٨م تركت زهاو تايتاي ما تملكه من أموال لصالح "مسجد وانغجيا هوتونغ للنساء" في كايفنغ.

كاد وضع ووظيفة المرأة الإمامة، المميزة بوجه خاص للمجتمع الإسلامي في الصين، أن يتشابه أحيانا مع تلك الخاصة بالرجل الإمام، وإن لم تتساو الوظيفتان تماما. وفي واقع الأمر فإن المؤهلات والحدود التي ارتبطت بالسلطات الدينية للمرأة الإمامة مقارنة بالرجل الإمام سوف تبقى دائما محل خلاف وجدل حتى في القرن الواحد والعشرين، حيث اعتمد صيت وتأثير كل زعيمة دينية على شخصيتها ومستوى معرفتها وكذلك على التقاليد الإسلامية المحلية والثقافة المحيطة. وبشكل عام تراوحت واجبات المرأة الإمامة بشكل كبير بين المسؤولية عن تنظيم الطقوس والاحتفالات الدينية والتعليم والإرشاد بشأن الأمور الدينية وتطبيقها في الحياة اليومية، والتدريس للطالبات اللاتي يدرسن الإسلام، وتقديم النصح والمشاركة في الواجبات الإدارية العامة والقيام بأدوار في الوظائف التمثيلية. ومن المثير للاهتمام أن هناك بعض الأدلة من بدايات القرن السابع عشر التي تشير إلى أن نساء على درجة عالية من الموهبة والمعرفة الواسعة قد انخرطن ضمن دائرة النخبة الصغيرة من علماء الإسلام.

ومن منظور مقارن، أي إذا وضعنا في الاعتبار فرص تطوير الذات المتاحة اليوم لنساء "هان" الصينيات من غير المسلمات واللاتي لا ينتمين إلى شرائح النخبة الاجتماعية، يمكننا القول أن النساء المسلمات والمدارس الإسلامية المدافعة عن تعليم النساء كانت في كثير من الجوانب متقدمة على عصرها، حيث كان التعليم متوفرا للنساء العاديات في المدينة والريف على حين

كانت صفوة نساء "هان" الصينيات هن فقط المتمتعات بفرصة التعليم. وكانت مدارس القرآن النسائية، وتزايد دور المساجد النسائية، تقدم التعليم الديني في الوقت الذي كان فيه جهل الأنثى ما زال يعتبر فضيلة وعرفا اجتماعيا.

ومن خلال تجارب النساء في وجود أماكن خاصة بهن للتعليم والعبادة، توفرت الفرصة لإتاحة مساحة منفصلة (محددة ومشتقة من الديانتين الإسلامية والكونفوشية) معبقة بروح من تحقيق الذات وتقرير المصير والفاعلية. وفي دراسة (Jaschok and Shui 2000) يرد أن هذه الخبرة في احتلال النساء للمدارس والمساجد أدت بمرور الوقت إلى خلط المفاهيم الإسلامية التقليدية عن الطهارة بمعان جديدة طرحت التساؤلات بل وأضعفت أحيانا أصولها الأبوية (وبلغة أواخر القرن العشرين وضع مطلب النساء بالمساواة في الروحانية والمكانة جنبا إلى جنب مع النماذج التقليدية للأمومة والزوجة المثالية). لقد حولت النساء المساجد المخصصة لهن إلى موقع للتعبير الجماعي عن النفس وذلك من خلال أدوارهن كمعلمات وداعيات ومرشدات في الطقوس وناصحات، ومن خلال إثبات قدرتهن على إدارة شؤون حياتهن. كذلك قدمت المدارس والمساجد للنساء بدائل عن الحياة الأسرية، وفي مجتمع كان الزواج فيه شرطا لتأكيد الأنوثة استطاعت النساء اكتساب وضع شرعي يكفل لهن المعيشة ويضمن لهن الأمان. والأرامل من غير الراغبات في الزواج، أو غير الراضيات عن الحياة وسط أسر أبنائهن، أو الباحثات عن حياة كريمة أو التفرغ للعبادة الدينية، استطعن الاستفادة من الأعمال المتوفرة كداعيات أو مدرسات أو إداريات أو طباخات أو حارسات، وهي كلها فرص لم تكن متوفرة لمن عاصرنهن من جيرانهن غير المسلمات.

شهدت بدايات القرن العشرين ظهور حركة ثقافية ثانية بواسطة الباحثين الصينيين الإسلاميين استهدفت تحديث الإسلام من خلال تحديث التعليم، وقد تم الالتفات خاصة إلى مدى تأثير مساجد النساء على حياة النساء، وفي الفترة الجمهورية (١٩١٢-١٩٤٩م) تناولت المناقشات والدراسات المتخصصة العلاقة ما بين مساجد النساء وبين وضعهن في المجتمع. وحين وقعت الحرب ضد اليابان (١٩٣٧-١٩٤٥م) والحرب الأهلية الأخيرة بين القوات الشيوعية والقوات الحكومية لكل من الشيوعيين والوطنيين الصينيين، دفعت تلك الحروب مسلمي هينان إلى البحث عن الأمان في مكان آخر، فأخذوا معهم التراث والتقليد الخاص بمساجد النساء إلى كل مكان استقروا به في الصين، وأصبح وجود مسجد للنساء معيارا لوضع النساء المسلمات، كما أصبح عددها المتزايد ظاهرة ذات دلالة كاشفة عن قوة تأثير مسلمي وسط الصين، وذلك حتى الخمسينات من القرن العشرين.

وتلخيصا لما سبق، نجد أن الضروريات التاريخية الخاصة التي دفعت بمجتمع المسلمين الصينيين إلى اللجوء إلى مسائل مبتكرة للحفاظ على العقيدة وبعث الحيوية فيها في بيئة عدوانية، مكنت النساء وخاصة في وسط الصين من لعب دور محوري سهل من خروجهن من الدوائر المحدودة للنشاط المنزلي إلى مواقع نشاط التعليم الديني والاجتماعي. وقد اتسعت وظائف بعض تلك المواقع بمرور الوقت وأصبح لها تأثير على المجتمع كله (خاصة في مجتمعات وسط الصين المسلمة)، بينما انكمش البعض الآخر مثلما حدث في جنوب غرب الصين، على حين اختفى عدد غير قليل منها دون أن ينتعش مرة أخرى أبدا مثلما كان الحال في جنوب وشمال الصين. وقد ارتبط ذلك بأشكال مختلفة من التطور اعتمدت على التفاعلات المحلية بين الثقافة والبنية الاجتماعية والتقاليد الدينية والعلاقات بين الجنسين. وبحلول أواخر القرن العشرين أخذت تتبلور أكثر المؤسسات إبداعا، وذلك في شكل ظهور مساجد نسائية مسجلة قانونيا ومستقلة اقتصاديا في وسط الصين، فتبدأ بذلك في توفير فرص غير مسبوقة لتطوير وتغيير البنى الدينية الموحدة ولإدماج طموحات النساء فيها.

المصادر والنصوص والقضايا

البحث ودراسة النساء الصينيات المسلمات وثقافتهن الدينية

لقد أدى الوضع الصعب للإسلام في عصر أسرة قينغ، وتهميش النساء في المجتمع، ومأسسة الدين، إلى ندرة مصادر تاريخ النساء المدون، وقد جعل ذلك من الأهمية الحفاظ على ما تم إنقاذه من المادة والثقافة الشفهية باعتبارها مصادر هامة للمعرفة والتأويل. فالكتب المقدسة والزخارف والألواح والمباني والملابس وكذلك الذاكرة الحية واللغة، خاصة لغة الأجيال الأكبر سنا من المسلمين، كلها تفتح سبلا غنية لمنظومة من المنهجيات، بداية من إثنوغرافيا المجتمعات الدينية وشبكاتها، إلى العمل في مجال

التاريخ الشفهي، ودراسة الذاكرة المادية. وهناك حاجة لمزيد من البحث في الكتب المقدسة التقليدية المستخدمة في مدارس القرآن النسائية ومساجد النساء، وكذلك البحث في فن العمارة والتصميمات الداخلية، وفي الصلوات والأغاني والأساطير التي يحكيها وتتناقلها أجيال النساء حول النشأة والانتماء من منطلق الجنسين.

تتكون المواد التعليمية التقليدية المستخدمة في مساجد النساء بشكل أساسي من التعاليم الإسلامية التي تحمل الإرشادات الأساسية للنساء في نصوص باللغة الفارسية، وهي بمثابة قرآن أو كتاب النساء. لكن الأماكن الجغرافية المختلفة كانت لها تقاليد مختلفة في نقل الفهم والمعرفة الدينية، وذلك من خلال رواية الحكايات وأداء الأناشيد الإسلامية كما كان الحال في هينان، أو من خلال الشعر الغنائي الموجود في جينان ومقاطعة شاندونغ والذي كان مشابها للأوبرا المحلية. ويجب القيام بمزيد من البحث المدقق في النصوص الدينية التي نسختها مدرسات مسلمات، وفي المواد التربوية مثل "زياويرجين زهو" وهي اللغة الصينية الإسلامية الأخرى المكتوبة، حيث كتبت الصينية بالحروف العربية والفارسية، وقدمت تفسيرا لكل جملة وردت في *كتاب النساء*. إن زوال تلك الأجيال القديمة يهددنا بفقدان تام وأبدي لتلك المعرفة، ونجد أن بعض مساجد النساء تملك مصادر لا تقدر بثمن تحمل المواد التعليمية باللغتين العربية أو الفارسية وكانت تستخدم في تعليم النساء من الأئمة "أهونغ". لكن تلك المصادر نادرة جدا. وباستثناء حفنة من الألواح والنقوش التي نملكها فإننا لن نحصل على المعلومات الهامة سوى من خلال النقل الشفهي لها.

الأمر الجدير باهتمام الباحثين والباحثات هو مجموعة من الأوراق، تتجاوز الثلاثين، تم تجميعها في كتاب *زهونغوو هويزو جياويوشي لونجي* (مقالات نقدية عن تاريخ التعليم الإسلامي في الصين) وتم تحقيقه وتحريره بواسطة "لجنة شاندونغ للشؤون العرقية" كما تم نشره بواسطة جامعة شاندونغ في عام ١٩٩١م. وتستند بعض تلك المقالات إلى العمل الميداني الفعلي وتتناول موضوعات تخص التعليم في مساجد النساء والمدرسات الإسلاميات ومدارس النساء وتطور مساجد النساء.

بناء النموذج الإسلامي المثالي للأنوثة وتعليم النساء وحياة النساء

إن كتاب *تسلسل التعليم الإسلامي* من تأليف "زهاو كان" يتناول تاريخ التربية الإسلامية الصينية، وتم جمع الكتاب وتحقيقه وتحريره بقلم شي قيلينغ. ولقد تم الانتهاء من الكتاب ما بين عام ١٦٦٢ وعام ١٧٢٢م، وهو يتكون من أربع نسخ مدونة يدويا. وفي عام ١٩٨٧م قام كل من يانغ يونغتشانغ وما جيزو بمراجعة الكتاب وإضافة الهوامش إليه مما جعله في متناول يد الجمهور المعاصر. وقد تم نشره بواسطة "دار نشر كينغهاي" في عام ١٩٨٩. ويمثل هذا الكتاب مصدرا هاما للمعرفة بشأن تلك الحقبة، حيث يكشف تعقيدات المجتمع الإسلامي والتعليم بالمساجد في الصين أثناء الفترة الأخيرة من حكم أسرة مينغ وبدايات حكم أسرة قينغ. كما يقدم سردا للأصول والتعاليم التربوية لمعلمين إسلاميين مرموقين، كما يصف أتباعهم وأعمالهم.

إن كتاب *زي لاي زونغ بو* (أسلافنا العرب)، المعروف أيضا باسم *تيانفانغ زيانزيان شيلوي* (سجلات الكنوز العربية القديمة)، كتاب ألفه ما قيرونغ، وهو عمل يستند إلى الأساطير وقصص الحيوانات. تحكي واحدة من تلك الأساطير أن ثلاثة آلاف جندي مسلم تزوجوا من نساء صينيات محليات وحولوهن إلى الإسلام ليصبحن بذلك أول المتحولين إلى الإسلام في تاريخ الصين. (ونجد كثيرا من معتقدات وأساطير المسلمين الصينيين "هوي" التي تحكي عن تأنيث تاريخهم القديم في الصين في كتاب عن *أساطير وفولكلور الهوي* بقلم لي ولوكارت: Li and Luckert, *Mythology and Folklore of the Hui*.) أما النسخة الأولى من ذاك الكتاب، والتي يعتقد أنها صدرت مطبوعة، ظهرت في عام ١٨٧٦م.

رغم قلة البحث في سير وتراجم العالمات المسلمات المرموقات من تلك الفترة، إلا أن عددا قليلا من المطبوعات باللغة الصينية تناول هذا الموضوع خلال التسعينات من القرن العشرين (Jaschok and Shui 2000, 61).

وفي بداية القرن العشرين اعتبرت الكنائس المسيحية نشاط المساجد النسائية علامة هامة في النشاط الإسلامي، وقد ذكر ذلك في كتاب *زونغهوا غوي زهو* (الاحتلال المسيحي للصين)، تحرير زونغهوا زوزينغ ويبانهوي دياوتشا تيويهوي. كذلك شهد النصف الأول من القرن العشرين قيام أبحاث بأقلام مسلمة في دراسة مساجد النساء ودعمن تطوير تعليم النساء ومساجد النساء ونشرن نصوصا صينية ترشد النساء إلى كيفية العبادة. كما نجد أن زهانغ هونغتاو المعلمة الإسلامية في مساجد النساء في مقاطعة

زهوولو في هيبي قامت بتجميع وإضافة الهوامش إلى كتاب عن *قواعد وإرشادات العبادة للنساء المؤمنات* والذي صدر عن دار نشر "نيوجي قينغزهن شوباوشي" في بكين وذلك في أبريل عام ١٩٢٦م.

في بداية الخمسينات وتحت تأثير مبادئ المساواة بين الجنسين وتحرير النساء التي نادت بها العقيدة الماوية، نشرت المثقفات المسلمات كتبا لتيسير الأمر على النساء، فعلى سبيل المثال نجد أن كتاب *القرآن السماوي ووضع وحقوق النساء* بقلم يوسوفو وآخرين يضم موضوعات ذات الصلة بقضايا النساء في الإسلام في الصين. وقد نشر الكتاب عام ١٩٥٠م بواسطة دار نشر "بايوفانغ قينغزهن داسي" في شنغهاي.

ترجمة المواد التعليمية في مدارس النساء إلى الصينية أثناء حكم أسرة كينج

إن كتاب *سيبيان ياوداو* (العقائد الأربعة الكبرى) هو عبارة عن تلخيص للتعاليم الإسلامية تمت ترجمته بواسطة زهانغ زهونغ (١٥٨٤-١٦٧٠م). وقد كتبت مقدمته في عام ١٦٥٣م لكننا غير متأكدين من التاريخ الأصلي لطباعته، فالنسخة المتوفرة هي نسخة مطبوعة ظهرت في تشنغدو بمقاطعة سيتشوان في عام ١٨٧٢م، ثم أعيد طبعه مرة أخرى عام ١٩٣٣ بواسطة ما فوزيانغ. وقد تم بعد ذلك إدماج تلك الطبعة في *سلسلة الكلاسيكيات الصينية المسلمة* التي أعدت للتوزيع الداخلي والتي تضمنت كلا من النص الأصلي وترجمته إلى اللغة الصينية المعاصرة.

إن كتاب *ملخص التعاليم الإسلامية* هو كتاب آخر عن طقوس ومراسم المعتقد الإسلامي الصيني، كتب وتم تحريره بواسطة ما بوليانغ حوالي عام ١٦٧٨م وظهرت النسخة المطبوعة منه في عام ١٦٨١م. كما توجد نسخ أخرى منه مطبوعة ظهرت فيما بين عام ١٧٩٦ وعام ١٨٢٠م. وتقول مقدمة نسخة عام ١٨٦٧م أن الكتاب يستهدف "كل مسلم ومسلمة من أجل فهم الأمور فورا" وأن "حتى الأغبياء، سواء كانوا نساء أو رجالا، لن يحتاجوا إلى تفسير عند سماعهم لمحتوياته".

أما كتاب *أو مو داي* (وهي الترجمة الحرفية الصينية للكلمة العربية "عمود"، ويعرف أيضا باسم "قينغزن يوزهو" أي أعمدة الإسلام) هو عبارة عن ترجمة للطقوس والمراسم الإسلامية من اللغة العربية. وتمت الترجمة إلى اللغة الصينية بقلم دينغ يونهوي، وهي امرأة مسلمة من مقاطعة شاندونغ، وتم نشره في عام ١٩٣٦م بواسطة "بيبينغ قينغزهن شوباوشي" مصحوبا بثلاث مقدمات بقلم وانغ جينغزهاي وآخرين. ونجد اليوم عددا من الترجمات الصينية المختلفة لهذا الكتاب والذي يمثل حتى اليوم جزءا هاما من مناهج التدريس في مدارس القرآن النسائية.

المصادر الأولية والمذكرات الرسمية والدراسات البحثية حول وضع الإسلام في الصين في عصر أسرة قينغ

تضم الوثائق الرسمية مثل التعليمات والمراسيم الإمبراطورية وتقارير الموظفين الرسميين المحليين مصادر هامة وهي: *السجلات الحقيقية لأسرة قينغ*، و*ملخص روايات الإمبراطورية عن لانزهو*، و*ملخص روايات الإمبراطورية بشأن الاستراتيجيات المستخدمة لقمع ثوار هوي في ينان*، و*وصف مختصر للشؤون العسكرية في زينينغ*. وقد قام الباحثون المعاصرون بتجميع تلك المادة في مراجع ضخمة وهي: *مراجع لأهم التعليقات على تاريخ الدين الإسلامي في الصين*، و*ثورات شعب هوي*، وقد قام باي شويي بتحرير كل منهما، ويتضمن الأخير سردا للحياة الإسلامية، ومذكرات خاصة لبعض من مثقفي "هان"، وأوراقا رسمية، وسجلات شبه رسمية، ومواد أخرى مختلفة. إنه مصدر قيم غني بالمعلومات، حيث يضم الكثير من الملاحظات النادرة من مصادرها الأولى.

كذلك هناك الجرائد التي تحمل هي الأخرى معلومات عن تاريخ الصينيين المسلمين أي شعب "هوي" والدين الإسلامي، مثل جريدة *زون هوا*، وجريدة ولاية لانزهو في حكم داوغوانغ، وجريدة *شارع نيو في بكين*، وغيرها من الجرائد المحلية الأخرى.

أما المذكرات الخاصة لمثقفي قينغ، فيمكن الحصول عليها من المصادر التالية: *رحلة عشرات الآلاف من الأميال* بقلم قي يونشي، وكتاب *قمع ثوار هوي* بقلم يانغ يوزيو، وكتاب *ملاحظات موجزة عن بعثات إلى الغرب* بقلم زنغ يويو، و*أبطال عسكريون مقدسون* بقلم ويي يوان، وجريدة *حدود هوي* التي كان يحررها كل من يونغ غوي وغو شيهنغ.

أما الأبحاث المعاصرة في هذا الشأن فتضم: *المخطوطات المتبقية من تاريخ الدين الإسلامي في الصين* و*ملحوظات على تاريخ الدين الإسلامي في الصين* بقلم باي شويي، و*تاريخ ديانة هوي في الصين* بقلم تشين هانزهانغ، و*تاريخ الإسلام في الصين* الذي اشترك في تأليفه كل من لي زينغهوا وقين هويبين وفنغ جينيوان وشا قيوزهن، وكتاب *مناقشات حول تاريخ أصل هوي العرقي* بقلم يانغ هوايزهونغ، وكتاب *الإسلام والثقافة الصينية* من تحرير كل من يانغ هوايزهونغ ويو زهنغوي، و*مقالات مختارة حول الإسلام الصيني في عصر أسرة قينغ*، تحرير برنامج العلوم الفلسفية والاجتماعية في نينغزيا.

المراجع

(للمزيد من النصوص باللغة الصينية، أنظري/أنظر أيضا الجزء الخاص بالمصادر أعلاه.)

General Chinese-language references (for other relevant Chinese-language texts, see also discussion in Sources above).

Li X. H. and Feng J. Y. (eds.), *Selected reference materials on the history of Islamic belief in China, 1911-1949*, 2 vols., Yinchuan 1985.

Liu Z., *Chronicle of a saintly prophet's life*, 1724, repr. Beijing 1984.

___, *Islamic rites*, 1709, repr. Tianjin 1988.

Ma Z., *The Muslim Compass*, 1828, repr. Yinchuan 1988.

Shui J. J., On the genesis and development of women's schools and mosques, in *Huizu Yanjiu* 1 (1996), 51-9.

Shui J. J. and M. Jaschok, *The history of women's mosques in China*, Beijing 2002 (rev. ed. Of Jaschok and Shui 2002).

Wang, D. Y., *The Islamic doctrine. Allah's words. The Prophet's instructions*, 1643, repr. Yinchuan 1988.

Western-language references

E. Allès, *Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan*, Paris 2000.

D. Gladney, *Muslim Chinese. Ethnic nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Mass. 1991.

___, Islam, in *Journal of Asian Studies* 54:2 (1995), 371-7.

R. Israeli, *Muslims in China. A study in cultural confrontation*, London 1980.

M. Jaschok and Shui J. J., *The history of women's mosques in Chinese Islam. A mosque of their own*, Richmond, U.K. 2000.

D. Ko, Pursuing talent and virtue. Education and women's culture in seventeenth- and eighteenth-century China, in *Late Imperial China* 13:1 (1992), 9-39.

D. D. Leslie, *Islam in traditional China. A short history to 1800*, Canberra 1986.

S. J. Li and K. W. Luckert (eds.), *Mythology and Folklore of the Hui*, Albany, N.Y. 1994.

S. Mann, Learned women in the eighteenth century, in C. K. Gilmartin et al. (eds.), *Engendering China. Women , culture and the state*, Cambridge, Mass. 1994, 27-46.

S. Mann, Myths of Asian womanhood, in *Journal of Asian Studies* 59:4 (2001), 835-62.

D. L. Overmyer, Chinese religions. The state of the field, in *Journal of Asian Studies* 54:2 (1995), 314-46.

Shui J. J., In search of sacred women's organizations, in P. C. Hsiung, M. Jaschok, and C. Milwertz (eds.), *Chinese women organizing. Cadres, feminists, Muslims, queers*, Oxford 2001, 101-18.

ماريا جاشوك وشوي جينغجون (Maria Jaschok and Shui Jingjun)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

تركستان الشرقية
من منتصف القرن الثامن عشر إلى أواخر القرن العشرين

تركستان الشرقية هي إقليم يقع اليوم في داخل "إقليم زينجيانغ-أويغور المستقل في الصين"، وهو إقليم توركي إسلامي بالأساس تسكنه جنسيات من الأويغور والكازاك والقرغيز إضافة إلى عدد أقل من السكان يشكلون مجموعات مثل "هوي" (المسلمين الصينيين) وشعوب غير مسلمة مثل الصينيين الـ"هان" والمغول والروس. وقد تم الاستيلاء على الإقليم بواسطة أسرة مانتشو قينغ (١٦٤٤-١٩١٢م) في عام ١٧٥٩م كما سيطرت عليه الجمهوريات الحديثة اللاحقة على الإمبراطورية الصينية منذ ١٩١٢م. إن دراسة هذا الإقليم والنساء المسلمات به هو أمر صعب بشكل خاص بسبب قلة المصادر الأولية المتوفرة باللغات المحلية، خاصة في لغتي أويغور وكازاك.

كذلك فإن عملية البحث تزداد تعقيدا نتيجة لأن الكثير من المصادر الهامة مكتوبة بلغات مختلفة، وخاصة الصينية والروسية وكذلك بلغات وسط آسيا التي دونت بعديد من اللغات (على سبيل المثال كانت لغة الأويغور تكتب بالحروف العربية والسيريلية واللاتينية) تبعا للسياسة اللغوية المعتمدة في فترة بعينها. أما المصادر الإنجليزية والمكتوبة بلغات غربية أخرى فقد بدأت تتوفر بنهاية عصر أسرة قينغ وخلال عام ١٩٤٩م، ثم أصبحت الغلبة بعد ذلك للمصادر المكتوبة باللغة الصينية. ومنذ ثمانينات القرن العشرين أصبحت هناك زيادة في المطبوعات باللغتين الأويغور والكازاك، اللتين كتبتا بالحروف العربية بعد إعادة استخدامها، ومنها الكثير أيضا متوفر باللغة الصينية. كذلك سمح بقدر محدود من العمل الميداني بواسطة باحثات وباحثين غربيين وبدأت نتائج أبحاثهم تظهر في الدوريات العلمية في أواخر التسعينات.

ومثلما هو الحال بالنسبة لباقي المسلمين في وسط آسيا عاشت شعوب تركستان الشرقية منذ القرن الثامن عشر تحت حكم الدول المجاورة الأكثر قوة. وتستمر المناقشات بين الباحثين فيما يتعلق بإمكانية إضفاء وصف "الاستعمار" على العلاقة بين الصين والمنطقة المعروفة باسم تركستان الشرقية، وذلك لأنه من الممكن إثبات أن الاحتفاظ بذلك الإقليم المليء بالاضطرابات كان أمرا باهظ الثمن، بحيث أن تكلفته كانت أعلى بكثير من المزايا المالية التي يفترض في دولة استعمارية أن تحصل عليها من مستعمراتها. من ناحية أخرى، من الواضح تماما أن الحكم الصيني لم يكن مرحبا به على الإطلاق، ويشهد تواتر وانتظام حركات التمرد التي قام بها السكان المسلمون المحليون ضد حكم أسرة قينغ على أن العلاقة كانت في أساسها علاقة استعمارية. وازداد الأمر تعقيدا حين أصبحت الصين نفسها ضحية للاستعمار الغربي، والذي يتضمن تبعا للتاريخ الصيني وضع الصين "شبه الاستعماري" بحلول عام ١٩٠٠م. ولا مجال هنا لحسم مسألة ما إذا كانت دولة مستعمرة أو شبه مستعمرة قادرة في نفس الوقت أن تكون قوة استعمارية، لكن علاقة الإقليم التاريخية بالصين تشير إلى أن ذلك كان هو الحال فعليا.

في الخمسينات من القرن الثامن عشر قام حكام "مانتشو" من أسرة قينغ الصينية بغزو ما أطلقوا عليه اسم الأقاليم الغربية فتحكموا بذلك في طرق التجارة الرئيسية المارة من خلال شرق تركستان وذلك بحلول عام ١٧٥٩م. وقد أدت سلسلة من حركات التمرد ضد المانتشو في تكوين قصير الأمد لدولة إسلامية تحت حكم يعقوب بك، الذي هزم على يد قوات قينغ في عام ١٨٧٦م. ولم يقم حكام قينغ بإدماج الإقليم في الهيكل الإداري للإمبراطورية سوى بعد هذه الهزيمة، وأطلقوا عليه اسم إقليم "زينجيانغ" (أي السيادة الجديدة) في عام ١٨٨٤م. وقد قامت ثورة ١٩١١م الصينية لفترة من الزمن بتقليد السلطة لجنرالات صينيين نجحوا في قمع محاولات محلية في تأسيس حكومات إسلامية. وقد احتفظت آخر تلك المحاولات، ممثلة في جمهورية شرق تركستان، باستقلالها من عام ١٩٤٤م حتى عام ١٩٤٩م حين تم دمجها في جمهورية الصين الشعبية المؤسسة حديثا. وظلت تلك المنطقة مغلقة على من هم خارجها من عام ١٩٤٩م حتى عام ١٩٨٠م، ثم في عام ١٩٨١م أعيد فتح حدودها لاستقبال الزوار وأصبحت تعرف مرة أخرى في الصين باسم زينجيانغ. ورغم أن الحكومة الإقليمية تحت السيطرة الصينية ظلت متشككة في الباحثات والباحثين من غير الصينيين، إلا أن فرص العمل الميداني بدأت تزداد ببطء في التسعينات وهو الميل الذي سوف يستمر إلى القرن الواحد والعشرين.

رغم أوجه القصور والتحديات التي يواجهها الباحثون والباحثات، إلا أن المواد المختلفة المتوفرة في أرشيف ومكتبات العديد من البلاد وكذلك سهولة دخول الباحثين والباحثات إلى إقليم زينجيانغ اليوم، كلها أمور تبشر بإمكانية أن يصبح البحث في نساء الأويغور وباقي النساء المسلمات اللاتي يعشن في شمال غرب الصين أمرا ذا جدوى أكثر مما كان عليه في عصور سابقة. هذا وقد تم تنظيم المسح التالي للمصادر بناء على التصنيف اللغوي مع تحديد أسماء المجموعات وأماكن حفظها كلما كان ذلك متوفرا.

لغة الأويغور والكازاك

تتصف المصادر الأولية التي كتبت عن أو بواسطة النساء باللغات المحلية بقدر خاص من الندرة، ويرجع ذلك جزئيا بسبب ارتفاع نسبة الأمية تاريخيا، كما قد يكون أيضا نتيجة لتدمير الأوراق والوثائق الأخرى في أثناء الحروب والانتفاضات المختلفة التي اجتاحت المنطقة أثناء فترة الإمبراطورية وكذلك من عام ١٩١٢ إلى ١٩٤٩م.

ويمكننا أن نجد بعض المصادر بلغة الأويغور في الأرشيف التاريخي الأول والثاني للصين، والموصوف أدناه، لكن القليل فقط مما اكتشف حتى الآن يتناول النساء بشكل خاص. كما أن بعض المواد المكتوبة بلغة الأويغور من القرن العشرين محفوظة في الأرشيف الملكي بستوكهولم في السويد، كجزء من المواد التي جمعتها رابطة البعثة السويدية (انظر/انظري المصادر باللغة السويدية). وتتضمن الأخيرة بعض أعداد من المجلات والجرائد المنشورة بواسطة الحكومة الإسلامية التي استمرت لفترة قصيرة في عام ١٩٣٣م. كما تضم وثائق جمعية الهلال الأحمر في كاشغار من نفس العام. كذلك نجد أن كتاب *مطبوعات من كاشغار* بقلم غونار جارينغ الذي صدر في عام ١٩٩١م عن دار نشر البعثة السويدية، يحوي بيانا بالأعمال التي صدرت بلغة الأويغور.

وهناك أيضا نسخ أصلية من تلك الإصدارات النادرة محفوظة في مكتبة جامعة لوند والمكتبة الملكية بستوكهولم ومكتبة الجامعة في أوبسالا. وقد نجد مواد أخرى بلغة الأويغور، وخاصة الجرائد الصادرة ما بين عام ١٩٤٤ وعام ١٩٩٩م في الأرشيف الروسي في سان بطرسبرغ رغم أن الوصول إلى تلك الوثائق يكاد يكون محظورا تماما على الباحثات والباحثين من غير الروس.

منذ عام ١٩٧٨م تمت إعادة إصدار بعض آداب الأويغور والكازاك مكتوبة بالحروف العربية وعرضها للبيع في زينجيانغ، والكثير من تلك الروايات والأشعار التقليدية فتحت مجالا لفهم صورة النساء في داخل مجتمع أويغور وذلك على الرغم من كون الكثير منها مكتوبا بأقلام مؤلفين من رجال. كذلك هناك مجموعات الأشعار والقصص البطولية والأساطير الشعبية التي تمثل مصدرا آخر للمعلومات. وقد تمت ترجمة بعض الأدب التقليدي إلى اللغة الإنجليزية خاصة في كتاب غونار جارينغ الصادر بلغتين (Gunnar Jarring, *Materials to the Knowledge of Eastern Turki* 1946-51)، ثم في كتاب أحدث منه عن *قصص أويغور من على الطريق الحريري* (Cuiyi Wei and Karl Luckert, *Uighur Stories from along the Silk Road* 1998). وتظهر النساء في الكثير من تلك القصص الشعبية كشخصيات بطولية وشجاعة وقادرة، كذلك نجد إشارات إلى زعيمات ومحاربات مما يشير إلى وجود صلة مع إمبراطورية أويغور القديمة في وسط منغوليا (٧٤٤-٨٤٠م).

إن "إيبارهان" هي واحدة من النساء اللاتي كانت حياتهن مصدرا لأساطير شعبية واسعة التداول، وهي معروفة بالصينية باسم "زيانغ فيي" أي المحظية العطرة. وبطلة أويغور هذه التي ترجع إلى القرن الثامن عشر كان قد تم منحها إلى إمبراطور قيانلونغ بعد انتصاراته في المنطقة في الخمسينات من القرن الثامن عشر، لكنها ترد في الحكايات الشعبية باعتبارها امرأة دافعت عن شرفها ثم أقدمت في النهاية على الانتحار بدلا من أن تصبح خليلة إمبراطورية. أما الباحثات والباحثون الصينيون والأمريكيون الذين سعوا إلى كشف الغموض عن ظروف حياتها وموتها فقد طرحوا حقائق مختلفة تماما، وأكثر المناقشات توفرا وقيمة بشأن تلك الأساطير والمصادر نجدها في مقال جيمس ميلوارد الذي نشر في عام ١٩٩٤م عن "مسلمة من أويغور في بلاط قيانلونغ: دلالات المحظية العطرة" (James Millward, "A Uyghur Muslim in Qianlong's Court: The Meanings of the Fragrant Concubine" 1994).

هناك أيضا سيرة ربيعة قادر، وهي بطلة حديثة في دور التكوين. فقد عرف عنها أنها كانت أغنى امرأة في زينجيانغ ومن ثم فقد أصبحت مركزا للانتباه المحلي والعالمي حين ألقي القبض عليها وحبسها في عام ١٩٩٧م. وتذكرنا ظروف حياتها بالحساسية

التي يجب توخيها في دراسة أوضاع النساء المسلمات، حيث أن من الجرائم التي اتهمت بها هي الإدلاء بمعلومات إلى شخصية أجنبية.

مصادر أولية بالصينية والمانتشو

١. سجلات أسرة قينغ، ١٦٤٤-١٩١٢م. إن جهود الحكومة الصينية منذ عام ١٩٤٩م في تجميع وتصنيف الوثائق التاريخية ذات العلاقة بأسرة قينغ، أنتجت مجموعات من المواد باللغات الصينية والمانتشو موجودة في أرشيف التاريخ الرئيسي في بكين والمتاح اليوم للباحثين والباحثات بعد تقديم طلب بذلك. وكل تعليمات البحث مكتوبة باللغة الصينية ويتطلب الأمر الكثير من الصبر لإيجاد مواد خاصة بنساء زينجيانغ والنساء المسلمات. أما الأمور المتعلقة بالأقاليم الحدودية مثل زينجيانغ فنجدها في سجلات محكمة الشؤون الاستعمارية ("ليفانيوان")، وسوف نجد مقدمة مفيدة لتلك الأوراق تتضمن إشارات إلى أوراق بعينها وذلك في كتاب عن *محكمة الشؤون الاستعمارية وطقوس أسيا الداخلية في أوائل عصر قينغ (١٦٤٤-١٧٩٥)* بقلم نينغ تشيا (Ning Chia, *The Lifanyuan and Inner Asian Rituals in the Early Qing* (1644-1795)) وكذلك في رسالتها غير المنشورة للدكتوراه عن "محكمة الشؤون الاستعمارية في أوائل عصر أسرة تشينغ" (The Lif-fan Yuan in the Early Ching Dynasty). أما الأعمال البحثية الحديثة الصادرة باللغة الإنجليزية، والتي تعتمد على تلك المصادر الأرشيفية، فتتضمن أسماء مجموعات محددة تخص شمال غرب الصين. وعلى حين نجد أن أغلبها يتناول أمورا حكومية وعسكرية إلا أن بعضها قد يوفر للباحث والباحثة معلومات خاصة بالنساء والقضايا العائلية. وعلى سبيل المثال، يمكن الرجوع إلى قائمة وثائق قينغ ذات الصلة بإقليم زينجيانغ الواردة في كتاب جيمس ميلوارد (James Millward, *Beyond the Pass* 1998) وفي كتاب جولنا وايلي-كوهن (Joanna Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China* 1991).

كذلك يمكن أن نجد مواد عن إقليم زينجيانغ بلغة مانتشو في نفس الأرشيفات، رغم أن عناوين مجموعات الوثائق للأسف كثيرا ما لا تشير بشكل واضح إلى مضمون الملفات. ويمكن الرجوع على سبيل المثال إلى المناقشة التي تتناول مصادر أرشيف قينغ في كتاب *السنوات الأخيرة في تاريخ إمبراطورية الصين* الصادر في ديسمبر ١٩٨٥م حيث تبحث بياتريس بارتليت في أنواع المجموعات المتوفرة بما في ذلك عدد منها يتناول إقليم زينجيانغ على وجه التحديد (Beatrice Bartlett, *Late Imperial China* 1985). وقد دأب الباحثون والباحثات على الإطلاع على وثائق تتناول أمورا مثل الطلاق الإسلامي وقضايا الملكية لكن الأمر سوف يتطلب الكثير من الوقت إذا سعى الباحث أو الباحثة وراء معلومات لها علاقة بالنساء تحديدا.

٢- فترة الجمهورية (١٩١٢-١٩٤٩م). إن الأرشيف التاريخي الثاني الموجود في نانجينغ يمثل المخزون الرئيسي للوثائق التي تعود إلى الحقبة الجمهورية، حيث تحتوي مجموعات عديدة من الوثائق على مواد تخص إقليم زينجيانغ، وخاصة المجموعة رقم ١٤١، المحفوظة في مكتب شؤون المغول والتبت، والمجموعة رقم ١٠٥ الموجودة في مدارس الدولة في الأقاليم الحدودية. وقد شهد عام ١٩٩٤م إصدار وصف للمقتنيات الأرشيفية باللغة الصينية، حيث تم تبويب المحتويات تحت عناوين عامة مثل: أسماء المكاتب الحكومية، لكن مع استبعاد أي ذكر خاص بالنساء أو سكان الأقليات.

كذلك يضم الأرشيف التاريخي الثاني بضعة مطبوعات بلغة الأويغور مثل الكتب المدرسية رغم أنها غير مذكورة في الدليل الرسمي. هناك احتمال أن يكون بالأرشيف مصادر بلغة الكازاك أو لغات أخرى أيضا، إلا أن الأمر، مثلما هو حال الأرشيف الأول في بكين، يحتاج إلى كثير من الصبر للبحث عن تلك المصادر.

٣- جمهورية الصين الشعبية (من عام ١٩٤٩م إلى الوقت الحاضر). بعد وصولها إلى السلطة في عام ١٩٤٩م بدأت الحكومة الصينية في تأريخ التاريخ الرسمي لكل مجموعة من الأقليات في الصين. وقد شهدت الثمانينات نشر مطبوعات عن تاريخ الأويغور والكازاك ومجموعات مسلمة أخرى بعد أن أعيدت صياغته بحيث يبرز أهمية القيادة الشيوعية، لكننا لا نجد توضيحا لدور النساء في أي من تلك الصياغات رغم المقولة بأن النساء "يرفعن نصف السماء". أما في المجلدات المدعومة من الدولة، والتي تضم مقالات عن أقليات الأويغور والمسلمين، فنجد فيها بعض الإشارة إلى النساء وعاداتهن السابقة والحالية والتي تتضمن في العادة إدانة للممارسات الثقافية في الماضي وتصويرا متفائلا للحياة المعاصرة للنساء. ويمكننا أن نجد أمثلة على تلك المقالات في

"بحوث الأقليات" و"بحوث المناطق الغربية" وأحيانا في "مجلة جامعة زينجيانغ"، فقد نشر في عام ١٩٨٥م على سبيل المثال مقال في المجلة الأخيرة يتناول معدلات الطلاق بين سكان أحد مصانع جنوب إقليم زينجيانغ، ويخلص المقال إلى شيوع الطلاق، حيث أن أكثر من نصف رجال ونساء الأويغور العاملين في أحد مصانع الغزل قد سبق لهم الزواج والطلاق مرتين على الأقل. لكن مثل تلك المقالات تبقى نادرة نسبيا.

كذلك نشرت الحكومة مجلدات متعددة من سلسلة بعنوان *مجموعة الأيغور للمواد التاريخية* التي تتناول في أغلبها التاريخ السياسي في القرن العشرين مع اشتمالها على تفاصيل غير متوفرة في أماكن أخرى، بل إن بعض المجلدات تضم سيرا وتراجم ومذكرات. ورغم أن كاتبة هذه المداخلة لم تجد في تلك المجلدات روايات واردة عن النساء أو على ألسنتهن إلا أن تلك المجموعة لها أهمية خاصة في التعرف على خلفية الشخصيات المحلية وعائلاتها. وفي حال استكمال تلك المجلدات فمن الوارد أن تضم موضوعات عن نساء أخريات غير زوجات الرموز السياسية والعسكرية البارزة.

كذلك سمحت الحكومة بإصدار كتب بلغة الأويغور واللغة الصينية تتناول الأحداث التي جرت مؤخرا في تاريخ زينجيانغ. فعلى سبيل المثال، صدر في عام ١٩٩٤م كتاب *ثورة المقاطعات الثلاثة* باللغتين الصينية والأويغور احتفالا بذكرى تمرد "إيلي"، مع نشر عدد كبير من صور الأربعينات بالأبيض والأسود، وتضم بعض تلك الصور نساء من الأويغور والكازاك وخاصة شخصية "هاتيوان" وهي امرأة من الكازاك شغلت منصبا حكوميا رسميا.

لقد أدى قلق الصين من النمو السكاني إلى ظهور الكتب والمقالات التي تتناول بالتفاصيل الحجج الداعمة لسياسات خفض معدلات الخصوبة. كما أن الكتب والمقالات التي تتناول هذا الموضوع توفر بيانات رسمية عن حجم أسر الأقليات إضافة إلى التعدادات السكانية العامة. كذلك يتم إصدار الكتب السنوية لإقليم زينجيانغ كل عام بواسطة الحكومة الإقليمية، وتعتبر تلك الكتب مصدرا للبيانات عن توزيع السكان بين الحضر والريف وفي المراحل التعليمية المختلفة وعلى مختلف مستويات الدخل. كما يضم كل مجلد منها جزءا ثابتا يتناول أنشطة نساء الفيدرالية، حيث يعرض بالتفصيل وعلى وجه الخصوص للبرامج الخاصة بنساء إقليم زينجيانغ. هذا وتكشف تلك المصادر الرسمية ما ترغب الحكومة في إبرازه فيما يتعلق بقضايا النساء.

وفي عام ١٩٩٠م أصدرت دار النشر الشعبية لإقليم زينجيانغ *ببليوغرافيا بحوث الأقاليم الغربية* التي تتضمن قائمة وافية بالكتب المكتوبة باللغات الآسيوية والأوروبية، وقد تم استخدام عدد من الفئات في تصنيف مداخلاتها. وعلى الرغم من أن العادات والتقاليد والثقافة المحلية ترد ضمن فئات التصنيف، إلا أن أيا منها لا يذكر النساء بشكل محدد، ومع ذلك فإنها تبقى مصدرا مفيدا نظرا لاتساع وثراء نطاق الموضوع.

مصادر بالإنجليزية

يوجد كم متنوع من المصادر بالإنجليزية يعود تاريخها إلى أواخر القرن التاسع عشر، وتتراوح بين روايات الرحالة وسجلات البعثات والتقارير القنصلية البريطانية والأمريكية. كذلك هناك قدر قليل من مواد المصادر الثانوية، البحثية منها والشعبية، التي تشير إلى النساء المسلمات، وذلك رغم أن الأمر يحتاج إلى كثير من الصبر لاكتشاف القدر المحدود من المعلومات الموجودة في تلك المادة. هذا ويضم كتاب توماس هوب *زينجيانغ: ببليوغرافيا أولية* قائمة من المصادر الثانوية باللغات الإنجليزية والأوروبية (Thomas Hoppe, *Xinjiang: A Provisional Bibliography* 1986).

الوثائق والتقارير الحكومية

من أقدم وأكمل ما كتب باللغة الإنجليزية عن إقليم زينجيانغ في أواخر القرن التاسع عشر هو ما كتبه سير دوجلاس فورسيث، الذي أرسل في بعثة إلى زينجيانغ نيابة عن الحكومة البريطانية في الهند، حيث أصدر تقريرا من مجلدين عام ١٨٧٥م تضمن ملاحظاته عن النساء والأسرة. وفي نهاية القرن التاسع عشر أدى استمرار الاهتمام البريطاني بالإقليم والقلق من التواجد الروسي في آسيا الصغرى إلى أن يطلب البريطانيون التصريح بأن يكون لهم قنصليات في كاشغار وأورومقي (المعروفة باسم ديهوا في ذلك الوقت)، وهو الطلب الذي تمت الاستجابة له. وقد قام موظفو القنصليات في تلك المواقع بتجميع المعلومات بدقة عن

جوانب كثيرة من حياة المجتمع المحلي، وبالتالي فإن سجلات القنصلية البريطانية من عام ١٨٩٠ إلى ١٩٤٩م توفر بعض الملاحظات المتناثرة عن وضع النساء وكذلك عن طيف واسع من الموضوعات ذات العلاقة بالصحة والزواج والطلاق والتعليم والتوظيف، وإن كانت جميعها غير شاملة. وكما هو الحال بالنسبة للمصادر الغربية والصينية الأخرى المذكورة أعلاه فإن الملفات القنصلية تظل هي أيضا متأثرة برؤية خاصة، هي وليدة الموقف الاستعماري البريطاني، لكنها مع ذلك تعد بمثابة مصدر مفيد للمعلومات لأنها كانت تجمع مادتها من نفس الأماكن بشكل منتظم وعبر فترة طويلة من الزمن.

كانت الملفات القنصلية محفوظة فيما سبق في مكتبة الهند للأوراق الرسمية والسجلات، لكنها الآن موجودة في المتحف البريطاني بلندن في قسم المجموعات الشرقية والهندية، ويتناول أغلبها الشؤون السياسية والعسكرية، على حين تبقى المعلومات الخاصة بالنساء متناثرة ونادرة. وقد أصدر بعض القناصل كتبهم فيما بعد، حيث نجد أن س.ب. سكراين على سبيل المثال قام بعرض بعض التفاصيل عن نساء كاشغار في العشرينات من القرن العشرين وذلك في كتابه *وسط آسيا الصينية* الصادر في عام ١٩٢٦م (C. P. Skrine, *Chinese Central Asia* 1926). وحيث أن غالبية القناصل كانوا بصحبة زوجاتهم، فإن بعضهن كتبن فيما بعد مذكراتهن وضمنها وصفا للنساء المحليات، ومنهن على سبيل المثال كاثرين زوجة سير جورج ماكارتني وديانا زوجة إريك شيبتون.

مع بداية الحرب العالمية الثانية بدأ المسؤولون الأمريكيون يتوافدون على زينجيانغ، حيث قام أ. إدموند كلاب بفتح أول مكتب في أوروبقي في عام ١٩٤٣م ثم جاء من بعده روبرت وارد وجون هال باكستون. وقد تضمنت تقاريرهم، مثل سجلات وزارة الخارجية الأمريكية، إشارات قليلة جدا للنساء، ومع ذلك فقد وردت إشارة مقتضبة إلى "هاتيوان" وهي إحدى القيادات النسائية في الكازاك. (وقد انضمت هي وزوجها ألين وانغ بعد عام ١٩٤٩م إلى الحزب الشيوعي الصيني وظلت نشطة في السياسة المحلية في الخمسينات.)

روايات الرحالة

رغم أنه من الواجب استخدام تلك المواد على وجه الخصوص بحذر شديد إلا أن الرحالة المتعلمين عكسوا منظورا مختلفا في كتاباتهم. فمنذ بداية تسعينات القرن التاسع عشر نجد كتابات بقلم كل من إيرل دنمور (تشارلز أ.م. موراي) وهنري لانسديل (Earl of Dunmore and Henry Lansdell)، حيث قام كلاهما بتسجيل ما وصفاه بزواج المتعة في كاشغار، وهي منطقة مسلمة سنية في معظمها ومن غير المتوقع شيوع تلك الممارسة فيها. ومن بين رحالة العصر الفيكتوري الآخرين الذين كتبوا عن تركستان الشرقية نجد هـ.و. بيلليو، وأوجين شويلر، وأرمينيوس فانبيري، ور.ب. شو (H. W. Bellew, Eugene Schuyler, Arminius Vanbery, and R. B. Shaw). أما كتابات الرحالة الذين جاءوا بعد ذلك فتقدم القليل من المعلومات المفيدة، لكن بعض المؤلفين مثل بيتر فليمنج وإيلا ميلارت، اللذان ارتحلا عبر إقليم زينجيانغ في ثلاثينات القرن العشرين، وقد تركوا جميعا صورا تضيف تسجيلا بصريا لحياة النساء في الفترة ما بين الحربين العالميتين. كذلك هناك صور إضافية في سجلات البعثات وفي مذكرات من سافروا في أوائل القرن العشرين عبر طريق الحرير مثل سفين هيدين وسير أوريل ستاين، وذلك رغم الغياب الضمني للنساء في تلك النصوص.

روايات البعثات

بالإضافة إلى سجلات البعثة السويدية الموصوفة أدناه، اهتمت النساء والمبعوثات العاملات في أقاليم شمال غرب جغنزو وزينجيانغ اهتماما خاصا بالنساء المسلمات وأضفن بعضا من المعلومات فيما أصدرنه من مطبوعات في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين. وتوجد أيضا الكتب التي كتبتها أليس ميلدريد كيبل وزميلتاها إيفانجلين وفرانسيسكا فرينش، بعد أن خدمن جميعهن مع بعثة الإقليم الداخلي بالصين، حيث تضم تلك الكتب وصفا للنساء اللاتي التقين بهن وبعض التفاصيل المتناثرة عن الحياة الأسرية. وقد تمكنت هؤلاء النساء البريطانيات الثلاثة من الوصول إلى النساء وإلى الأحياء النسائية بشكل كان مستحيلا بالنسبة لنظرائهن من الرجال. ورغم أن رواياتهن لا تخلو من قيمهن الثقافية والدينية التي يتمسكن بها بشدة، إلا أنها تعكس إعجابهن

الواضح بكثير من النساء اللاتي تفاعلن معهن عبر السنوات في تلك المنطقة. وتجدر الإشارة هنا بشكل خاص إلى ميلدريد كيبل وفرانسيسكا فرينش وكتابهن *عبر بوابة النيروز ووسط آسيا* الصادر في عام ١٩٢٧م (Mildred Cable and Francesca French, *Through the Jade Gate and Central Asia* 1927) وكذلك كتاب عن *صحراء غوبي* بقلم ميلدريد كيبل في عام ١٩٤٢م (Mildred Cable, *The Gobi Desert* 1942). ويتضمن الكتاب الأخير صورا عديدة للنساء بالأبيض والأسود.

الدراسات القائمة على الأبحاث الميدانية

منذ بداية ثمانينات القرن العشرين حصلت بعض الباحثات والباحثين الغربيين على تصريح بإجراء البحوث في إقليم زينجيانغ، وبالتالي لدينا الآن عدد من رسائل الدكتوراه غير المنشورة، ولعل من أهمها الأبحاث التي قام بها كل من جاردنر بوفينغدون (جامعة كورنيل) ووليم كلارك (جامعة واشنطن) وجيي دوتشر (جامعة بيركلي بكاليفورنيا). أما الأبحاث الميدانية البريطانية الحديثة التي قامت بها كل من كريستينا سيزارو (جامعة كنت) عن الطعام والثقافة، وجوان سميث (جامعة نيوكاسل) عن هوية الأويغور فقد قامت الباحثتان بنشرهما فعليا (*Inner Asia* 2, 2000). ورغم أن أيا من هؤلاء الباحثين والباحثات لا يركز بوجه خاص على النساء إلا أن أعمالهم تقدم منظورا قيما للثقافة الإسلامية المعاصرة في إقليم زينجيانغ.

مصادر باللغة السويدية

لقد كانت رابطة البعثة السويدية هي أول مجموعة مسيحية تؤسس لنفسها قاعدة في جنوب زينجيانغ، وتتناول سجلاتهم الفترة من عام ١٨٩٤م حين بدءوا أول مهمة لهم في كاشغار، وحتى عام ١٩٣٨م حين أمر القائد العسكري شينغ شيكاي بطردهم. لقد قام السويديون بفتح المدارس للبنات والأولاد وأقاموا أول مستشفى صغير، كما أسسوا أول طائفة مسيحية ضمت في أوج نشاطها أربعمائة من الأتباع المسيحيين كانوا في أغلبهم ممن تحولوا إلى المسيحية من بين السكان المسلمين. وقد كان للبعثة مطبعة خاصة بها ولم تكن تقوم بطبع كتبها فقط وإنما أيضا مطبوعات الحكومة واستمارات البنوك حين يطلب منها ذلك. (يمكن الرجوع إلى البيبليوغرافيا التي من إعداد غونار جارينغ ١٩٤٦-١٩٥١م للتعرف على قائمة تلك المطبوعات.)

ومن بين كل الغربيين المقيمين في زينجيانغ قبل عام ١٩٤٩م كانت البعثة السويدية هي أكثر البعثات معرفة بالمجتمعات الإسلامية في كاشغار ويركند، فقد كانوا يتحدثون لغة الأويغور (المعروفة عندئذ باسم لغة التوركي) وكانت لهم علاقات وثيقة مع أعضاء أبرشيتهم وطلابهم. ويمكن أن نجد تقريرا عن تلك البعثة وتفاعلها مع المسلمين في كتاب ي. هولتفال *البعثة والثورة في وسط آسيا* والذي ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان *البعثة والتغيير في تركستان الشرقية* (J. Hultvall, *Mission och revolution i Centralasien*, i.e. *Mission and Change in Eastern Turkestan*). كذلك هناك مجلد آخر يوثق أعمال البعثة قام بتحريره غ. بالماير (G. Palmaer, ed., *En ny port oppnas. Fran Svenska Missionsforbundets arbete I Ostturkestan aren 1892-1938 och Indien aren 1940-1942*).

هذا وتضم السجلات الملكية في ستوكهولم مواد تم جمعها بواسطة التبشيريين السويديين، ومن بينها مواد كثيرة باللغة السويدية تناولت حياة الأويغور. وتحتوي المجموعة على صور نادرة وأفلام أكثر ندرة عن الأطفال في مدارس البنات في يركند.

وقد كتب الباحثون السويديون الكثير عن تركستان الشرقية، وقد كان بعضهم من التبشيريين السابقين في المنطقة، حيث توجد على وجه الخصوص القواميس الأولى التي توفر فرصة لدراسة المفردات اللغوية ذات الصلة بالنساء ومقارنتها باستخداماتها الحديثة. وقد قامت ج. راكيت (G. Raquette) التي خدمت لبعض الوقت مع البعثة السويدية، بإعداد أول قاموس إنجليزي- تركي (بالخط العربي)، نشر في عام ١٩٢٧م. أما ريتشيل أورد وينغيت (Rachel Orde Wingate) والتي خدمت أيضا مع البعثة فقد قامت بالاشتراك مع سير دنيسون روس في عام ١٩٣١م بعمل إضافة إلى المصادر اللغوية من خلال ما كتبته عن اللهجات المحلية المستخدمة في تركستان الشرقية. كذلك قامت الآنسة وينغيت بنشر مجلد عن قصص الأطفال في الأويغور والتي تعكس رؤية المجتمع تجاه الفتيات والنساء الشابات.

مصادر باللغة الروسية

مع التوسع الروسي في وسط وشرق آسيا زاد الاهتمام بشعوب تلك الأقاليم مما أدى إلى ظهور عدد من الأعمال تضم معلومات عن النساء والأسرة. هذا وتضم بيبليوغرافيا هوب كما من الروايات الهامة تعود إلى القرن التاسع عشر وهي المذكورة أدناه. من بين هؤلاء نجد أن الكولونيل أ. ن. كوروباتكين ون. م. بشيفالسكي ارتحلا كثيرا في تركستان الشرقية وقدما تقارير دقيقة وتفصيلية تضمنت وصفا للثقافة الإسلامية من منظور المراقبين الأوروبيين المتعلمين. وقد تم ترجمة بعض من كتبهم إلى اللغة الإنجليزية وإلى لغات أوروبية أخرى.

كذلك قد تتضمن تقارير القنصلية الروسية بعض الإشارة إلى نساء مسلمات، وإن كانت تلك تتناول بالأساس شؤون الإقليم السياسية والعسكرية شأنها في ذلك شأن الأوراق القنصلية البريطانية والأمريكية المذكورة أدناه. وبداية من ثمانينات القرن التاسع عشر وحتى عام ١٩٤٩م كان لروسيا ثم من بعدها الاتحاد السوفييتي قنصليات في الإقليم، حيث بدأ فتح المكاتب أولا في كاشغار وييبنينغ، ثم شهد القرن العشرين فتح قنصليات إضافية في أورومقي، وألتاي (شاراسوم) وتاتشنغ (تارباغاتاي). وقد قام القناصل بتجميع أعداد من الجرائد المحلية باللغات المحلية وكذلك باللغة الروسية، وبعض تلك الوثائق متوفر اليوم في السجلات الروسية في سان بطرسبرغ.

هناك أيضا موارد أخرى باللغة الروسية ذات الصلة بنساء الأويغور وكازاك تضم مطبوعات من مختلف جمهوريات آسيا الوسطى، حيث كان الكثير من الجامعيين والباحثين ينشرون باللغة الروسية إضافة إلى اللغات التوركية المحلية. ويبقى الحصول على تلك المجموعات متباينا من ولاية إلى أخرى. وقد تم عمل البحوث الخاصة بكيرغستان وكازاخستان في قسم تاريخ الأويغور بمعهد الدراسات الشرقية في أكاديمية كازاك للعلوم بألماتي.

مصادر باللغة اليابانية

كان للباحثين اليابانيين اهتمام منذ فترة طويلة بسكان طريق الحرير، وهناك عدة كتب بيبليوغرافية تحمل بيانا ببعض المطبوعات الكثيرة التي صدرت باليابانية وتناولت إقليم زينجيانغ على وجه الخصوص. ويمكن الرجوع على سبيل المثال إلى *البيبليوغرافيا المصنفة للكتب والمقالات اليابانية الخاصة بإقليم سينكيانغ ١٨٨٦-١٩٦٢م* إعداد كل من يوان وواتانابي (T. L. Yuan and H. Watanabe, *Classified Bibliography of Japanese Books and Articles Concerning Sinkiang 1886-1962*). كذلك هناك بحث استطلاعي بأسماء الباحثين اليابانيين النشطين في البحوث الخاصة بشمال غرب الصين، إضافة إلى قائمة بالأعمال التي قام بها مؤرخ وسط آسيا البارز ساغوتشي تورو، وكلاهما منشور في مجلة *أكتا أسياتيكا* (*Acta Asiatica* 34, 1978).

مصادر باللغات الألمانية والفرنسية والمجرية والتركية

هناك عدد من المراجع المنشورة بتلك اللغات ولغات أوروبية أخرى في البيبليوغرافيا متعددة اللغات التي أعدها توماس هوب (Thomas Hoppe 1986) وفي بيبليوغرافيا تشين (Chen 1990).

وقد شهدت التسعينات من القرن العشرين إعداد عدد من الأعمال بواسطة مواطنين من الكازاك ممن كانوا ينتمون أصلا إلى إقليم زينجيانغ ثم استقروا بعد ذلك في تركيا وألمانيا. وقد تتضمن تلك الكتابات من المذكرات والسير الذاتية مواد جديدة عن النساء، ولكن لم تتوفر بعد قائمة بالأعمال الصادرة مؤخرا.

ورغم أن المعلومات المتوفرة في تلك المصادر هي في أغلبها معلومات جزئية، كما أنها متناثرة في أماكن مختلفة من العالم، إلا أن التفاعل وتبادل المعلومات ما بين الباحثات والباحثين المختلفين واتساع معرفتنا بماضي وحاضر نساء تركستان الشرقية وثقافتهن الإسلامية سوف يسمح لنا في النهاية بتكوين صورة أكثر كمالا لقطاع من أكثر قطاعات النساء المسلمات غموضا في العالم.

المراجع

B. Bartlett, Book of revelations. The importance of the Manchu language archival record books for research, in *Late Imperial China*, 6:2 (December 1985), 25–36.

L. Benson, Marriage and divorce in Xinjiang 1850–1950, in *Muslim World*, 83:3–4 (July–October 1993), 227–47.

M. Cable, *The Gobi Desert*, London 1942.

M. Cable and F. French, *Through the Jade Gate and Central Asia*. London, 1927.

Yanqi Chen (ed.), *Bibliography of research on the western regions* [in Chinese], Urumqi, Xinjiang 1991.

Ning Chia, The *Lifanyuan* and Inner Asian rituals in the early Qing (1644–1795), in *Late Imperial China* 14:1 (June 1993), 60–92.

——, The Li-fan Yuan in the early Ch'ing dynasty, Ph.D. diss., Johns Hopkins University 1992.

Earl of Dunmore (Charles A. M. Murray), *The Pamirs*, vols. i and ii, London 1893.

Sir Douglas Forsyth, *Report of a mission to Yarkund in 1873*, Calcutta 1875.

Jiasheng Hong (ed.), *Research materials on the Uighurs* [in Chinese], Urumqi, Xinjiang 1981.

T. Hoppe, *Xinjiang. A provisional bibliography*, Hanover, Germany 1986.

J. Hultvall, *Mission och revolution i Centralasien*, Stockholm 1981.

——, *Mission and change in Eastern Turkestan*, trans. Ruth Lyons, Glasgow 1987.

G. Jarring, *Materials to the knowledge of Eastern Turki,* Lund, Sweden 1946–51.

——, *Prints from Kasghar*, Stockhom 1991.

Colonel A. N. Kuropatkin, *Kashgaria. Eastern or Chinese Turkestan*, trans. W. E. Gowan, Calcutta 1882.

Henry Lansdell, *Chinese Central Asia. A ride to Little Tibet*, New York 1894.

Lady Catherine Macartney, *An English lady in Chinese Turkestan*, London 1931, repr. Hong Kong 1985.

Ella Maillart, *Forbidden journey. From Peking to Kashmir*, trans. Thomas McGreevy, London 1937.

Jianxin Miao, An investigation of the divorce issue in the Kashgar Weaving and Spinning Factory [in Chinese], in *Xinjiang Daxue Xuebao* [Xinjiang university journal] 2 (1985).

J. Millward, A Uyghur Muslim in Qianlong's court. The meanings of the Fragrant Concubine, in *Journal of Asian Studies* 53:2 (May 1994), 427–58.

——, *Beyond the pass*, Stanford, Calif. 1998.

G. Palmaer (ed.), *A new gate is opened. From the work of the Mission Covenant Church of Sweden in Eastern Turkestan 1892–1938 and India 1940–1942* [in Swedish], Stockholm, Sweden 1942.

N. M. Przeval'skiy, *From Kuldja across the Tien Shan to Lob-Nor*, trans. D. Morgan, London 1879.

Gustav Raquette, *English-Turki Dictionary. Kashgar and Yarkand dialects*, Lund, Sweden 1927.

Sir Edward Denison Ross and R. O. Wingate, *Dialogues in the Eastern Turki dialect on subjects of interest to travellers*, London 1934.

Diana Shipton, *The antique land*, London 1950.

C. P. Skrine, *Chinese Central Asia*, New York 1926.

J. Waley-Cohen, *Exile in Mid-Qing China*, New Haven, Conn. 1991.

C. Wei and K. Luckert, *Uighur stories from along the Silk Road*, New York 1998.

T. L. Yuan and H. Watanabe, *Classified bibliography of Japanese books and articles concerning Sinkiang 1886–1962*, Tokyo 1962.

ليندا بينسون (Linda Benson)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

عالم الملايو
من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

تعريف "عالم الملايو" وشعب الملايو

يشير مصطلح عالم الملايو، غير الدقيق وإن كان مناسبا، إلى منطقة واسعة تمتد من الساحل الشرقي لسومطره عبر شبه جزيرة الملايو (بما فيها الأقاليم الجنوبية من تايلاند) إلى الغرب والسواحل الشمالية الغربية لبورنيو. ومنذ بداية القرن الخامس عشر زادت أوجه الشبه الثقافية واللغوية التي ربطت ما بين تلك الأقاليم من خلال صعود ميناء ملقا على الساحل الغربي لشبه الجزيرة. وإذ تأسست ملقا بواسطة أمير لاجئ من باليمبانغ (شرق سومطره) فإنها سريعا ما أصبحت أكثر موانئ المنطقة ثراء وذلك نتيجة لموقعها الاستراتيجي والبيئة التجارية الجذابة المدعومة من حكامها. لقد اعترفت الممالك على جانبي حدود ملقا بتفوقها، ومن ثم تم تقليد ثقافة الملايو في كثير من أرجاء مجموعة جزر الأرخبيل. وحين اعتنق حاكمها الإسلام حوالي عام ١٤٣٠م، أصبحت ملقا نصيرا ذا شأن للعقيدة الإسلامية مع الحفاظ على الكثير من التقاليد السابقة على الإسلام التي أصبحت تدرج تحت اسم المصطلح العربي "عادات".

حين قام البرتغاليون بالاستيلاء على ملقا في عام ١٥١١م بدا الأمر وكأن إقليم آتشيه سوف يرث عباءتها، وهو مركز إسلامي في معظمه يقع في شمال سومطره، ولكن بحلول القرن الثامن عشر بلورت آتشيه هويتها الخاصة. وتولت مملكة جوهور الزعامة في عالم الملايو بعد ذلك، وهي مملكة كانت تحت حكم سلالة أسرة ملقا الحاكمة والذين أسسوا عاصمتهم في جزيرة رياو. وكان الهولنديون قد احتلوها في عام ١٦٤١م ثم انتقل حكمها إلى الإنجليز في عام ١٨٤٤م وبقيت ملقا تحت الاحتلال الأجنبي حتى عام ١٩٥٧م. ومع ذلك فإن تراثها يلقي ظلالا ممتدة، تضم كما من التقاليد والقيم التي، رغم تبايناتها المحلية فيما بينها، كانت تعتبر بمثابة سمات خاصة تميز عالم الملايو ويشترك فيها كل شعب الملايو.

تمثلت نقطة القوة الهامة في ثقافة الملايو في حدودها غير المحكمة. فبالنسبة للمجموعات المحلية مثل الـ"أورانغ أسلي" أو السكان الأصليين (الأبوريجينال) في شبه جزيرة الملايو أو المجموعات القبلية في بورنيو، كان التحول والانتماء إلى الملايو كثيرا ما يعني ببساطة اعتناق الإسلام وكذلك تبني نمط الملبس والسلوك ومظهر الشعر الخاص بشعب الملايو. لكن، وكما كان الحال في مناطق أخرى، فإن فرض الحكم الاستعماري في القرن التاسع عشر تضمن جهودا من أجل التصنيف الدقيق للمجموعات العرقية والثقافية. ولم يكن ذلك بالأمر السهل في حالة الملايو. في عام ١٩١٣م قامت إدارة الملايو البريطانية أخيرا بتعريف فرد الملايو بأنه "كل شخص ينتمي إلى جنس الملايو" ويتحدث بلغة الملايو أو "أية لهجة أخرى من لهجات الملايو" ويعتنق الإسلام. أما في جزر الهند الشرقية تحت السيطرة الهولندية فقد كان مصطلح "الملايو" يستخدم بشكل أقل تدقيقا من ذلك. وقد سمح غياب الوضوح في تلك التعريفات الاستعمارية بضم أعداد كبيرة من الإندونيسيين المسلمين تحت عنوان "الملايو". وقد كان ذلك واضحا بشكل خاص في الملايو البريطانية، حيث كان يمكن لفئة نساء الملايو أن تضم كل من هاجر آباؤهم من جاوه أو وسط سومطره أو سولاويسي أو أماكن أخرى من إندونيسيا الحالية.

دراسة النساء في عالم الملايو ١٧٧٠-١٩٠٠م

رغم كثرة الإشارة إلى الوضع المتقدم نسبيا والاستقلال الاقتصادي للنساء على اعتبار أنه صفة إقليمية، إلا أن الدراسة التاريخية للجندر في جنوب شرق آسيا ما زالت في مراحلها الأولى. هناك عاملان في عالم الملايو قد يساعدان على فهم ما يبدو وكأنه لامبالاة بحثية. أولا، حتى وقت قريب لم تترك المصالح التاريخية والجغرافية المهيمنة في إندونيسيا وماليزيا سوى مساحة قليلة للتفكير في قضايا الجندر. وبعد الاستقلال (١٩٤٥م في إندونيسيا و١٩٥٧م في ماليزيا) كان الاهتمام الأكبر موجها نحو تأسيس إطار تاريخي تجد فيه الدولة القومية الحديثة موقعا لها، وكذلك تحرير البحث من قيود المقاربات الاستعمارية. لذلك فقد بدأ

المؤرخون والمؤرخات منذ أواخر الثمانينات فقط في التفكير بجدية في كيفية تأثير التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك الفترة على العلاقات بين الذكور والإناث. ومع ذلك، ولأن الاهتمام بوضع النساء نبع من وسط اهتمامات معاصرة، خاصة تأثير التنمية والحداثة، فإن ذلك البحث ركز بشكل شبه كامل على أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

السبب الثاني وراء ندرة الدراسات التي تناولت نساء الملايو قبل القرن العشرين يرتبط بمحدودية المصادر التاريخية. حيث نجد أهم توثيق أوروبي للقرن الثامن عشر في روايات الرحالة وفي تقارير شركات جزر الهند الشرقية المتنوعة، خاصة تلك التابعة للهولنديين. لكن، ولأن تلك التقارير كانت تستهدف توجيه صياغة السياسات التجارية، فقد كانت غير مهتمة بوضع النساء في حد ذاته. لذلك تبدو المواد الموثقة بلغة الملايو وكأنها أكثر فائدة. لكن ورغم أن شيا بون كينغ (Cheah Boon Kheng) قد تعرف على عدد من النساء ذوات النفوذ والمرتبة الاجتماعية العليا في سجلات البلاط، إلا أنه لا توجد دراسة متكاملة قامت بتحليل علاقات الجندر من منظور تاريخي أو دراستها في سياقها. كذلك فإن أدب الملايو يحمل إشكاليات رغم أن موضوع الحب الرومانسي يغلب عليه. وحيث أن تلك الحكايات كثيرا ما تكون عبارة عن ترجمات أو صياغات لحكايات شعبية وصلت إلى المنطقة من الهند أو الأراضي الداخلية الإسلامية فإنه يصبح من الصعب تحديد مدى كونها تعكس الخبرات المعاشة للرجال والنساء. إنه لأمر مفهوم أن يشعر المؤرخون عموما بقلق من الاعتماد على الحكايات في إعادة تكوين صورة عن خصوصيات التفاعل الذكوري الأنثوي.

كذلك كان هناك قدر قليل من البحث الذي تناول نساء الملايو في القرن التاسع عشر، وذلك على العكس من الكم المتزايد من الأدبيات التي تناولت النساء الأوروبيات اللاتي جئن إلى المنطقة كرحالة أو مبشرات أو زوجات. ورغم كثافة الأدبيات المتوفرة باللغات الأوروبية ولغة الملايو عن أي وقت مضى، إلا أنها لم تكن بمثابة كنز معرفي للباحثين والباحثات عن البنى المحلية للجندر. وقد تتراوح المصادر الأوروبية ما بين كتب الرحالة أو مذكرات إلى جرائد وسجلات استعمارية، لكن المعلومات التي قد تساعد على تفسير تاريخ النساء لا تظهر سوى بشكل عشوائي وغالبا ما تظهر أثناء سعي الباحث والباحثة إلى استكشاف قضايا أخرى. وحتى بعد عام ١٨٨٠م، وهي الفترة التي كثيرا ما توصف بأنها "قمة الاستعمار"، لم يتناول المديرون الهولنديون والإنجليز نساء الملايو إلا في سياقات محددة، مثل التعليم أو الصحة العامة. كذلك فإن البحث في كتابات الملايو في القرن التاسع عشر قليل هو الآخر. ومن هنا فإن الباحثات والباحثين المهتمين بدراسة النساء من وجهة نظر الملايو يضطرون إلى تناول بدايات القرن العشرين حين سمح انتشار التعليم، وتبلور وظيفة التعليم المدرسي كمستقبل مقبول للنساء، وظهور الصحافة النسائية، بالاستماع إلى صوت السكان الأصليين أكثر من ذي قبل.

دراسة الإسلام في عالم الملايو ١٧٠٠-١٩٠٠م

على العكس مما سبق فإن دراسة إسلام ما قبل القرن العشرين في الملايو جذبت اهتماما أكبر بكثير من قبل المؤرخين الأوروبيين، وإن كانت عملية البحث ذاتها تركزت في هولندا وبريطانيا. هذا ويمكن اقتفاء أثر دور هذين البلدين في الاتفاقية الإنجليزية الهولندية التي أبرمت عام ١٨٢٤م والتي قسمت عالم الملايو بطول مضايق ملقا إلى منطقة تحت السيطرة "الهولندية" وأخرى تحت السيطرة "البريطانية". ونتيجة لتلك الاتفاقية تم ضم الساحل الشرقي لسومطره إلى جزر الهند الشرقية التابعة لهولندا على حين أطلق على شبه جزيرة الملايو اسم "الملايو البريطانية". كذلك ألحق ما يعرف الآن باسم ساراواك وساباه وبروناي بالمظلة البريطانية، على حين وقعت بورنيو في النهاية تحت السيطرة الهولندية.

لقد كان لهذا التقسيم تبعات أكاديمية بعيدة المدى. فنظرا لحصولهم على تدريب مكثف في "العلوم الهندية"، أنتج الموظفون الاستعماريون الهولنديون قدرا هاما من الأعمال واسعة المعرفة عن الإسلام. ونجد أن جامعة لايدن، بتركيزها على إندونيسيا واهتمامها طويل المدى بالشرق الأوسط والهند ومجموعاتها الوثائقية الضخمة، قد وفرت بيئة خصبة للتحليل الأدبي واللغوي المقارن لنصوص الملايو بما في ذلك تلك التي تناولت موضوعات إسلامية. ومع ذلك فإن البيئة التي أخرجت باحثين مثل الباحث درويس (G. W. J. Drewes) ظلت بالأساس استشراقية في نظرتها، بمعنى أن الممارسة الفعلية للإسلام في مناطق الملايو من سومطره وبورننو لم تلق سوى اهتماما قليلا نسبيا. وهناك على سبيل المثال جوهور - رياو الذي اعتبر مركزا أساسيا للدراسات

الإسلامية في القرن التاسع عشر وما زال يعتبر الوسيط لثقافة الملايو بسبب ارتباطه القديم بملقا. أما الهولنديون فقد كانوا أكثر اهتماما بأنشطة المسلمين في آتشيه وجاوه، حيث مثلت هاتان المنطقتان تحديا أكبر بالنسبة للنظام الاستعماري. وكانت مقاومة النظام الاستعماري تحت القيادة الإسلامية في الملايو البريطانية أقل وضوحا منها في جزر الهند الشرقية التابعة لهولندا، ولم ينظر إلى الإسلام أبدا على أنه يجسد نفس الدرجة من التهديد، وبالتالي فإن دراسته لم تكن ذات أولوية. ورغم أن عددا من المسؤولين الباحثين البريطانيين، وخاصة ويلكينسون (R. J. Wilkinson) ووينستيد (R. O. W. Winstedt)، اعتبرا من المراجع ذات الشأن في ثقافة الملايو، إلا أنهما لم يظهرا سوى اهتماما بسيطا بالهموم الإسلامية المعاصرة. ورغم الفهم الاستعماري لأن كون الإنسان من الملايو يعني أنه مسلم، إلا أن البريطانيين نزعوا إلى التقليل من عمق التأثير الإسلامي في حياة الملايو وإلى تفسير مظاهر الالتزام الإسلامي غير المعتاد بأنه نتيجة للتأثيرات العربية أو الهندية.

وفي الفترة محل الدراسة لم تكن هناك مساحة في الخطاب الاستعماري حول الإسلام في الملايو سوى لذكر عابر لوضع النساء. كما لم يتغير الحال بأية درجة ذات دلالة في ماليزيا وإندونيسيا بعد الاستقلال. لا شك أن وجود باحثين محليين قد ولد اهتماما جديدا بالتاريخ الإسلامي، لكن الدراسات المعاصرة كلها كانت تتناول أمورا مثل تاريخ دخول الإسلام أو الأساليب التي تفاعل بها الباحثون المسلمون مع تقدم الغرب المسيحي. حتى تلك اللحظة لم يهتم المؤرخون بتناول الأشكال المختلفة التي تعاملت بها النساء عبر عالم الملايو مع التوقعات أو المطالب التي جاء بها الإسلام، سواء من حيث قبولها أو التفاوض معها أو معارضتها.

ومع ذلك فإن المتخصصين في أفرع معرفية أخرى كانوا أكثر استعداد لاستخدام مقاربة تاريخية. على سبيل المثال بحثت عالمة الأنثروبولوجيا وزير جاهان كريم (Wazir Jahan Karim) في زمن ما قبل الحداثة لتقول بأنه رغم معادلة التعاليم الإسلامية بالمنظومات القيمية الأصلية إلا أنه كان هناك دائما قدر من التوتر بين الأفكار المستوردة الخاصة بالجندر وبين ما تعتبره هي توازنا جنسيا في مجتمع الملايو التقليدي. وعلى العكس من ذلك تؤكد روزي هاشم (Ruzi Hashim) في تحليلها الأدبي لنص من ملقا عن *تاريخ شعب الملايو* (*Sejarah Melayu*) بأن الإسلام لم يكن هو ما دعم دونية النساء وإنما آليات في موازين القوى تخدم الحفاظ على مصالح ومزايا الملوك وعملائهم من الذكور. كما تعتقد أنه إذا نظرنا إلى كتاب *تاريخ الملايو* في سياق من التناص يتضمن قانون الدين الإسلامي فيما يخص الزواج والطلاق، فإن عادات ملايو ملقا كانت أضعف منه فيما يخص الأمور الحرجة.

فتح مسارات جديدة للبحث

النساء والصوفية

على ضوء تلك الخلفية يصبح من الضروري تناول الأسئلة التي قد يطرحها المؤرخون والمؤرخات المهتمون بتطور أحوال نساء الملايو المسلمات والمصادر والمناهج التي يمكن استخدامها. إن الاستراتيجية المنطقية هي العودة إلى الموضوعات التي هيمنت على دراسات الإسلام في الملايو وإعادة قراءتها من منظور أنثوي واع بذاته. ومن المناقشات الدائرة في دراسات جنوب شرق آسيا تلك التي تتناول المزاج العقائدي الذي ساد حين بدأت الأفكار المسلمة في الانتشار عبر المنطقة بداية من القرن الثالث عشر. وفي عام ١٩٥٧م نشر جونز (A. H. Johns) مقالا ناقش فيه أن الإسلام الغيبي أو الصوفية كانت بمثابة السبيل الأساسي الذي وصلت به التعاليم الإسلامية إلى جنوب شرق آسيا. ومنذ ذلك الحين قام عدد من الباحثين بتطوير تلك الأفكار مشيرين إلى انتشار الرموز الصوفية في بعض نصوص الملايو كتلك الصادرة عن إقليم آتشيه في القرن السابع عشر، كما أشاروا إلى تأثير مفاهيم مثل الرجل المثالي على الصياغات الأولية لنظام ملايو الملكي.

ومع أنه لم يتم تناول انجذاب النساء للصوفية في تلك المناقشات، إلا أن البيئة الروحية كانت شديدة التعاطف مع الورع الأنثوي، رغم بعض التصريحات المعادية للنساء من قبل بعض كبار الصوفيين. فعلى سبيل المثال، بحلول القرن الثالث عشر، حيث بدأ الإسلام في اكتساب القوة في إندونيسيا، كان يتم بناء أديرة خاصة بالنساء في كل من القاهرة وحلب وبغداد. وقد جذب التيار الروحي للإسلام عددا كبيرا من الأتباع في الهند في حقبة المغول، كما أن فاطمة ابنة شاه جاهان، أحد أباطرة القرن السابع

عشر، كانت عضوة في إحدى الطرق الصوفية. إذا أخذنا في الاعتبار تأثير الإسلام الهندي في خلال تلك الفترة، فإنه من المحتمل جدا أن تكون الصوفية قد جاءت بمواقف مشابهة إلى جنوب شرق آسيا. وتوضح لنا ميرل ريكليفس (Merle Ricklefs) مثلا أن عددا من الشخصيات البارزة في بلاط سومطره، بما في ذلك الملكة الأم، كانوا من الصوفية الملتزمين. كما نجد دلالة في أن وجود النساء عند مقابر الأولياء كان يعتبر أمرا مفروغا منه في الدوائر الصوفية، الأمر الذي ينسجم بسهولة مع عادات الملايو القديمة حيث كانت تبرز النساء دائما في الطقوس ذات الصلة بالموت. وجدير بالذكر أن الشعر الصوفي في الملايو والذي أنتج في آتشيه القرن السابع عشر، كثيرا ما تضمن صورا تخاطب الخبرات النسائية بشكل مباشر، وأن نصوص الملايو كثيرا ما استخدمت الصورة المجازية للزواج المبني على الحب لتصور العلاقة بين الله وأتباعه الصوفيين. كذلك أحيانا ما تبرز حكايات محلية عن "الجدة روبيه" في الأساطير المتداولة بين المجتمعات المحلية، وهي صوفية من القرن الثامن ولدت في الجزيرة العربية. وفي جامبي على الساحل الشرقي لسومطره ما زالت التقاليد الشعبية تصورها على أنها مثال المعلمة في الفنون النسائية مثل النسيج.

إعادة تقييم النصوص

إن المزيد من البحث في هذا الموضوع يحتاج بطبيعة الحال إلى استمرار التعرف على النصوص الإسلامية التي وصلت إلى جنوب شرق آسيا، مع تقييم التعاليم المؤسسة دينيا بشأن العلاقات بين الرجال والنساء والحياة الجنسية ووضع النساء من حيث مدى انتقالها إلى شعب الملايو. ومن الصعوبات الأساسية في هذا الشأن هي أننا لا نملك في الواقع سبيلا للتأكد من ماهية الرسائل والشروح التي توفرت للمسلمين الملايو، حيث أن ما وصلنا منها في العصر الحديث (وغالبا عن طريق الصدفة) لابد وأنه لا يمثل سوى جزء مما كان موجودا في وقت ما. ورغم عدم معرفتنا بحجم تداول أعمال الغزالي (المتوفى عام ١١١١م)، إلا أن اسمه دائما ما يذكر محاطا بكثير من التبجيل كما أن سمعته كمفكر صوفي لا نظير لها.

اكتسبت كتابات الغزالي رواجا جديدا في القرن الثامن عشر حين تم استعادة الاهتمام بأعماله في الهند والمناطق الإسلامية الداخلية. وفي ذلك الوقت قام على سبيل المثال عالم الملايو عبد الصمد الباليمباني، الموجود في مكة، بترجمة أهم أعمال الغزالي وهو كتاب *إحياء علوم الدين*. إن دراسة شاملة لتأثير الغزالي في الملايو سوف تكون ذات أهمية مباشرة في فهم هيكل العلاقات بين الجنسين بين المسلمين الملايو، وذلك لأنه كتب بغزارة عن التشريع الديني في علاقته بالحياة الجنسية والعلاقات بين الذكور والإناث. ومن وجهة نظر الغزالي وآخرين كانت هناك توقعات واضحة من المرأة المسلمة المنتمية إلى صفوة المجتمع، وذلك لأن المرتبة الاجتماعية للرجل وعائلته كان يمكن أن تقاس، على الأقل جزئيا، بسلوك نسائها. ويرى الغزالي أنه يجب على المرأة الفاضلة أن تقضي وقتها في الغزل والقيام بالأمور المنزلية والتزاماتها الأخرى. وإذا كان من الضروري أن تجازف بالخروج، فيجب عليها أن تطلب إذن زوجها وأن تتجنب الشوارع المزدحمة والأسواق والمقابلات غير الملائمة مع الرجال. وحسبما جاء في كتاب *إحياء أمور الدين* فإن الرسول (ص) قال لابنته فاطمة ذات مرة: "ما هو الأفضل بالنسبة للمرأة؟" فأجابته: "ألا ترى رجلا وألا يراها رجل".

يمكن للمناقشة النصية لمجتمع الملايو مع ذلك أن تتخذ اتجاها آخر. فقد اكتشف المؤرخون منذ وقت طويل أن معرفة القراءة والكتابة كانت محدودة للغاية بين أهل الملايو العاديين، وخاصة منهم النساء. ومن ثم فإن التعامل المباشر مع الكتابات والنصوص الإسلامية كان في الأغلب غير شائع، حتى في تلك الحالات التي توفرت فيها الترجمات إلى لغة الملايو. وقد كان الفهم الشعبي للقيم والتعاليم الإسلامية يتم من خلال الاستماع إلى حكايات عن الرسول (ص) وأقاربه والمعلمين المسلمين الموقرين، بعد تطويعها محليا، أكثر منه من خلال قراءة النصوص الدينية. لقد لعبت تلك الحكايات دورا هاما في تفسير القرآن وظلت وسيلة هامة لتصوير السلوك الصحيح فيما أطلق عليه جونز (A. H. Johns) نشر التعاليم الإسلامية "بين العامة". لذلك فإنه من المفيد أن يتم البحث في صيغ ونسخ الملايو للأساطير الإسلامية المعروفة جيدا وأن نتتبع نوع الرسائل التي قد تكون وجهتها للنساء. وسوف يكون هذا النوع من المبادرة أكثر سهولة كلما زاد توفر نصوص الملايو عبر مصادر الإنترنت كتلك التابعة لمشروع أرشيف الملايو في الجامعة الوطنية بأستراليا.

وعلى سبيل المثال، يمكننا أن نشير إلى مجموعة الحكايات التي تدور حول فاطمة، أكثر بنات الرسول (ص) الثلاثة تبجيلا. فنصوص الملايو مثل *حكايات السيدة فاطمة* أو *حكايات النبي لابنته فاطمة* تصور فاطمة على أنها المرأة النموذجية والزوجة المخلصة ذات التقوى والسلوك المتواضع الكفيلين بأن يجعلا من يتبع أسلوبها أكثر جاذبية من الناحية الجسدية. فهي نادرا ما تترك المنزل، وفي إحدى المرات ترددت حتى في فتح بابها لجارية حيث أن زوجها هو الوحيد في العادة الذي يسمح له بالدخول إلى حجرتها. وهناك أيضا رسائل أخرى مدعومة دينيا موجهة لنساء الملايو وردت في كتاب *حكايات بيان بوديمان* (ويرجع تاريخ أقدم جزء فيه إلى عام ١٦٠٠م، وإن كان ورد ذكره أيضا من قبل علماء في القرن الثامن عشر). ويصف موقف من المواقف كيف أن أميرا حاول أن يغوي امرأة سافر زوجها في رحلة تجارة. ورغم شعورها بالإغواء إلا أن طائر المينة (رمز الحكمة) ينصحها بعدم الاستسلام لأن القرآن والحديث نصا على أن المرأة المتزوجة التي تمارس الزنا سوف تعذبها الملائكة في جهنم لمدة ألف عام. إن عدم الإخلاص للزوج هو بمثابة خيانة، أي أنه مثل خيانة الملك. وهناك نص آخر من الملايو يعود إلى القرن السابع عشر بعنوان *حكايات السلطان إبراهيم بن أدهم* وهو نص تعليمي بشكل واضح. وفي أحد أجزائه ينصح الكاتب (ويحتمل أن يكون امرأة) الإناث بأن يتمثلن الزوجة المخلصة تماما: "هكذا تتصرف النساء المحبات لأزواجهن. نحن النساء المؤمنات يجب أن نكرس أنفسنا لأزواجنا على أمل أن نحظى برحمة الله تعالى في الآخرة. يا أخواتي! تمثلن ما هو موصوف في هذه الحكاية."

إن احتمال أن تكون نساء الملايو هن أنفسهن من يدعمن أو حتى يكتبن نصوص الملايو يفتح مجالا آخر أكثر إثارة في البحث. على حين يجب أن نكون على حذر من أن نتصور أن تلك النصوص سوف تكشف بالضرورة انشغالا بقضايا الجندر، إلا أن ذلك سوف يكون تمرينا ذهنيا مثيرا أن نعيد بناء سياقات تاريخية بعينها وأن نحاول الإشارة إلى الأسباب التي فضلت اختيار نص بعينه على نص آخر. فعلى سبيل المثال نحن نعلم أن إقليم آتشيه شهد في القرن السابع عشر صراعا داميا حين كان المصلحون الإسلاميون يمارسون نقدا شديدا للتطويع المحلي للتعاليم الإسلامية. لذلك فتجدر الإشارة، كما أوضح بيتر ريدل (Peter Riddell) إلى أن واحدة من الأربع نساء اللاتي حكمن أتشيه في القرن السابع عشر، وهي السلطانة صفياتر الدين شاه (١٦٤١-١٦٧٥م) قد كلفت العالم عبد الرءوف (المتوفى عام ١٦٩٠م) بكتابة *مرآة الطلاب* وهو عمل يتناول التشريع. وبحلول نهايات القرن السابع عشر أدى وجود أربع فترات حكم نسائية متتالية إلى توفير قدر من التركيز لدى بعض المجموعات في آتشيه للتعبير عن الاعتراض، وارتفع صوت المطالبة بالعودة إلى الحكم الذكوري. وقد يكون أمرا ذا دلالة أن تكلف السلطانة عنايات شاه (١٦٧٨-١٦٨٨م) عبد الرءوف بكتابة عملين آخرين على الأقل، أحدهما يتناول واجبات المدرس والتلميذ والآخر يقدم تعليقا على مجموعة من الأحاديث. وفي القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر كانت النساء في بلاط الملايو في رياو وفي أماكن أخرى ينتجن أو يدعمن كتابة نصوص دنيوية بغرض الترفيه أو كتعقيب على شؤون البلاط. مع ذلك فهناك قليل من الأدلة التي تشير إلى أن نساء الملايو من الطبقات العليا كن مسؤولات عن إنتاج النصوص بنفس قدر نظيراتهن في جاوه. ومن المحتمل أن النساء الميسرات كن أكثر نشاطا في التبرع لبيوت الراحة أو دعم المدرسين أو الأوقاف، مثلما حدث في ميناء رياو. وفي الحقيقة يبدو أن جمهور النصوص الدينية من النساء كان يتسع، وجدير بالذكر على سبيل المثال أن جدة منشي عبد الله، الناسخ الشهير لأوراق ستامفورد، كانت تدير مدرسة قرآنية.

النساء وجاذبية الإسلام

في بعض المناقشات النسوية نجد ميلا إلى اعتبار وصول الأديان العالمية إلى جنوب شرق آسيا علامة على نهاية نوع من العصر الذهبي للنساء. ورغم المبالغة الأكيدة في ذلك التصوير إلا أننا نعلم أن تبني الإسلام في أغلب المناطق كان يعني استبعاد النساء من الممارسة العلانية للعبادة وأن العلماء المسلمين أدانوا عملية التقرب إلى الأرواح والتي كانت الإناث جزءا رئيسيا منها. لذلك فعلى المؤرخين والمؤرخات تفسير توجه الإسلام الدائم إلى النساء، خاصة حين تمتد عملية "الأسلمة" عبر عدد من القرون. وفي هذا الصدد قد يكون من المفيد أن ننظر إلى مجتمعات إسلامية أخرى مثل مجتمعات غرب إفريقيا حيث تمتعت النساء باستقلال اقتصادي نسبي. كذلك فإن جاذبية المسيحية في الفلبين وبدرجة أقل في فيتنام قد تمدنا بمواقف موازية مفيدة. إن المقارنة العامة المتعجلة تشير إلى أن النساء في حضارات ما قبل الحداثة انجذبن إلى الديانات العالمية من خلال وعد الأخيرة بالحماية الإلهية،

والتي كانت أعلى من تلك المتوفرة بواسطة الأرواح المحلية. وفي المجتمعات حيث تعلو نسب وفيات الأطفال وحيث كانت عملية الحمل تتضمن احتمالا بالموت، كانت مفردات وصور الإسلام عناصر جاذبة وقوية. كذلك كان لتلك التوقعات فعاليتها في جوانب أخرى من جوانب الحياة، فعلى سبيل المثال نجد أن نساء الملايو اللاتي يرددن تعاويذ الحب التي جمعها الإثنوغرافيون الأوائل مثل سكيت (W. W. Skeat) كن يعتقدن بأن جمالهن سوف يزيد وأن أحباءهن سوف يصبحون أكثر إخلاصا من خلال التضرع إلى الله ورسله. وعلى مستوى آخر، ورغم الهيمنة الذكورية في العبادات الإسلامية، إلا أن النساء استمررن في لعب أدوار هامة في احتفالات الانتقال من مرحلة عمرية إلى أخرى، خاصة مناسبات الميلاد والزواج والموت. وعلى الرغم من أن إحدى الوثائق الصادرة عن ملقا باسم *عادات ملوك الملايو* تركز بوضوح على المكانة المبجلة للقاضي والإمام، إلا أن نساء البلاط الأكبر سنا، وخاصة القابلات، احتفظن بدور بارز في طقوس مواليد العائلة المالكة. كذلك، وعلى حين ترفض التعاليم الإسلامية بوضوح تعدد الآلهة ، إلا أن الأرواح السابقة على الإسلام والتي كانت النساء تبجلنها أمكن "تحويلها" إلى الإسلام هي الأخرى ومن ثم أصبحت من "الجنّ"، وكثيرا ما تملك القدرة على شفاء المرض.

كذلك يمكن أن نعزي جاذبية الإسلام المستمرة إلى حقيقة انشغالاته الاجتماعية والتعليمية التي لعبت على أوتار حميمة في ثقافة الملايو. وفي هذا الشأن يرى مقال كتبته باربرا واتسون آندايا (Barbara Watson Andaya) أن مفهوم احتجاب الإناث كان موجودا بعمق في ثقافات ما قبل الإسلام وكان مؤشرا على المستوى الاجتماعي. إن اهتمام الإسلام بتنظيم التعامل ما بين الرجال والنساء في داخل الأسرة وبين الأقارب وغير الأقارب كان أمرا مألوفا في مجتمعات كانت تخشى بشدة من العلاقات الجنسية غير اللائقة. وواقع الأمر، كما يقول ديفيد بانكس (David Banks)، هو إننا في الأغلب قللنا من شأن تأثير الإسلام على الحياة الأسرية لفلاحي الملايو. وعلى وجه الخصوص فإن التقاليد التشريعية الإسلامية الخاصة بالزواج والإرث وجوانب أخرى من التفاعلات الاجتماعية قدمت دليلا مرشدا واضحا للمواقف اليومية ذات الحساسية الشديدة فيما يتعلق بالسلوك غير اللائق بين الرجال والنساء. إن بعضا من تلك الإرشادات العملية التي قدمها علماء الدين في أوقات سابقة تتضح في رسائل الشخصية الشهيرة، راجا علي حاج من رياو (١٨٠٩-١٨٧٠م)، حيث طلبت منه إحدى المطلقات نصيحة بشأن الفترة التي يجب أن تنتظرها قبل الزواج مرة أخرى. كما لم يكن هؤلاء العلماء كارهين لتناول الأمور الجنسية، فالترجمات الملايو للكتب الإسلامية تقدم إرشادات تفصيلية بشأن الطهارة والنظافة بعد الحيض، وفي قاموسه الخاص يشرح راجا علي حاج كيف يمكن أن تكون المعاشرة الجنسية أكثر متعة لكل من الرجل والمرأة كما ينصح قراءه بالعودة إلى مراجع في ممارسة الحب باللغتين العربية والملايو.

هناك إذا مساحة كبيرة للبحث في الأساليب التي تم بها تبني المعتقدات والممارسات الإسلامية من قبل المجتمعات المحلية وكيفية تكييفها مع العادات المحلية. ورغم الموجات الإصلاحية الدورية التي مرت بجزر الملايو وإندونيسيا، إلا أن قدرة الإسلام على الانصهار مع العادات القائمة يبقى في كثير من الأحيان أمرا لافتا للنظر. وفي بعض الأوقات كانت التعاليم الإسلامية على وفاق مع الممارسات المحلية مثلما هو الحال في رفض كليهما للزنا، لكن في أمور أخرى، مثل ممارسة الجنس قبل الزواج، كانت هناك مساحة للمساومة. ويرد في نص من نصوص الملايو ما يلي: "إنها لإهانة بالغة للفتاة أن تحمل من أب مجهول. حسب الشرع الديني فإنها تؤخذ إلى المسجد يوم جمعة حيث يقوم أربعون شخصا بالبصق عليها. لكنها تبعا للعادات تصبح خالية من العار حين يولد الطفل." لقد كان هذا النوع من التكييف واضحا بشكل خاص في شبه جزيرة الملايو في نيغيري سيمبيلان الحديثة، والتي تأسست بواسطة مهاجرين من مينانغكاباو حيث كان خط النسب أموميا رغم احتفاظ أهلها بسمعتهم كمسلمين ملتزمين. وعلى الرغم من بعض التغيرات التي طرأت على عادات مينانغكاباو في المهجر، إلا أن المنازل والأرض كانت تورث للنساء وكان الأزواج يعتبرون ضيوفا على منازل زوجاتهم. وسوف يساعد البحث التاريخي المستمر أيضا على تحديد أشكال التكيف المحلية التي سمحت لنساء الملايو بالاحتفاظ بدورهن في ممارسة الأعمال والتسويق رغم القيود التي فرضها الإسلام. وقد يجد المؤرخون أنه من المفيد استخدام الأعمال الأنثروبولوجية الحديثة التي تناولت القرى والممارسات المنزلية كنقطة انطلاق لإعادة قراءة المادة الاستعمارية. كما أن تفسير ظهور نساء ملايو من الطبقة الوسطى كمستثمرات في إندونيسيا المعاصرة يستلزم البحث في المساحة التي نفترض أنها كانت متاحة لهن في المجتمعات الإسلامية القديمة.

لا يجوز لنا، بطبيعة الحال، أن نبالغ في التأكيد على عنصر الاستمرارية في حياة المسلمين في تلك الفترة. فرغم أن الالتزام بتعاليم الإسلام فيما يتعلق بالمظهر والسلوك كان بارزا بين أفراد الطبقات العليا، إلا أن تكييف الإسلام بطول جزر الأرخبيل جاء بتغيير فعلي. فالنساء المحليات اللاتي انجذبن إلى مجال الإسلام، على سبيل المثال، كان المتوقع منهن أن يدللن على وضعهن الجديد بتبديل مظهر شعرهن وملابسهن لتتفق مع "نمط الملايو". كذلك فإن انتشار الإسلام بطول السواحل الشمالية الغربية لبورنيو استدعى تكيفا كبيرا في الاقتصاد المنزلي للجماعات التي دخلت الإسلام، ذلك لأن لحم الخنزير كان غذاء معتادا وأساسيا، كما كانت تربية الخنازير مهنة نسائية. أيضا كانت مطالبة النساء بتغطية صدورهن عبئا إضافيا في المجتمعات حيث كان إنتاج النسيج عملية تحتاج إلى وقت طويل. وقد كان للميل المتزايد نحو تعدد الزوجات أثره على حياة النساء حيث كان الرجال الميسورون كثيرا ما يتخذون زوجة ثانية، خاصة حين تتقدم الزوجة الأولى في العمر.

لقد كانت تلك التغيرات مجرد عناصر في تنظيم العلاقات بين النساء والرجال في عالم الملايو تنتشر بدعم ومناصرة حكام الملايو، كما كان يتم تبريرها وتشريعها بالرجوع إلى التعاليم الإسلامية. ومن الأمثلة الواضحة في هذا الشأن ما يتعلق بتراجع النساء من الحيز العام. وعلى حين كان من المعتاد بدون شك أن يمارس الملوك الحكم، إلا أن القرن السابع عشر شهد حكم أربع ملكات في دولة آتشيه شديدة التمسك بالإسلام. وفي نفس الفترة ورثت ابنة الحكم عن والدتها في دولة شبه جزيرة باتاني. ومع ذلك فلم يكن الإسلام متعاطفا مع حكم الإناث، حيث يقول أحد أهم مفكري إسلام القرون الوسطى، نظام الملك: "لا يجوز أن يسمح للنساء بالوصول إلى السلطة، ذلك أنهن يرتدين الحجاب ولا يمتلكن ذكاء كاملا." وفي عام ١٦٩٩م، حسبما ورد في أرشيف آتشيه، وصلت فتوى من مكة حرمت حكم النساء، ومنذ ذلك الوقت لم تحكم امرأة وحدها رغم أن الملاحظين لما يدور في عالم الملايو كثيرا ما علقوا على الوضع المتميز للنساء المسنات.

إن التشريعات المختلفة التي وضعت في القرنين السابع عشر والثامن عشر تتيح إمكانية لاستكشاف أولويات دول الملايو. على حين يجب أن نتذكر دائما أن تلك لا تمثل بالضرورة واقع حياة النساء، إلا أنها تعكس كيفية تصوير نموذج المجتمع المثالي. وكما هو متوقع، فإن القوانين التي صيغت في الإطار الإسلامي ركزت على أهمية الحفاظ على العذرية قبل الزواج، كما كانت شديدة العداء للعلاقات الجنسية خارج الزواج (الزنا) بالنسبة لطرفي العلاقة على السواء واعتبرتها عصيانا شديدا وفرضت عليها عقوبات نظرية مثل الجلد والرجم. وذلك في حين كان الطلاق ممكنا إذا تمكنت المرأة من إثبات خطأ زوجها، إلا أن ذلك لم يعن بالضرورة المساواة القانونية. فعلى سبيل المثال، في أحد قوانين منطقة بيراك، كان على المرأة المذنبة أن تتخلى عن حقوقها في الملكية، أما إذا كان الخطأ من جانب زوجها كان يمكن لها أن تطلب الطلاق دون أن يصيبه هو "أي ضرر". وفي تشريعات بعض قوانين الملايو كان يمكن إجبار الزوجة التي تشعر بالاغتراب في زواجها على العودة إلى زوجها حتى لو لم تكن راغبة في ذلك. ومع ذلك، يمكننا دائما أن نجد استثناءات دالة في التهرب من سلطة النص، فحسب ما ورد في قوانين ملقا، التي تم اعتمادها بدون أي تغيير تقريبا من عدد من دول شبه الجزيرة، كان يجب على المغتصب أن يدفع غرامة، لكن جريمته كانت تعتبر لاغية إذا تزوج الفتاة، وهو إجراء غير منصوص عليه في القانون الإسلامي. وعلى نفس المنوال ينص قانون بيراك على أنه يجب تقييد المرأة الزانية إلى جذع شجرة أمام مدخل المسجد وأن يحلق شعر رأسها، لكنه كان يتضمن أيضا إضافة محلية تسمح لها بأن تدفع غرامة ويطلق سراحها.

ودون التقليل من شأن تلك التطويرات المحلية، إلا أنه من المنطقي القول بأنه منذ أواخر القرن الثامن عشر كان هناك ميل إلى التفسير الأكثر تشددا للسلوك بين الرجال والنساء في مجتمع الملايو. لكن كما هي العادة، فإن أي بحث بشأن قضايا الجندر يجب أن يوضع في سياقه من حيث تغير المزاج في الإسلام ذاته. فعلى سبيل المثال، على حين أن القانون الإسلامي لم يحدد موقفا من الأشخاص ذوى التوجه الجنسي غير المحدد، إلا أن القرآن يمنع بشكل واضح التشبه بالجنس الآخر في الملبس. وقد أدى الاتصال المتزايد بين عالم الملايو والمناطق الإسلامية الداخلية إلى زيادة معدل الضيق بكثير من الممارسات السابقة على الإسلام التي تسامحت مع من يرتدون ملابس الجنس الآخر من العاملين في مجال الترفيه، ومع التواصل مع الأرواح والقائمين على

الطقوس المختلفة. وقد تناولت كتابات عالم الملايو المقيم بمكة عبد الصمد الباليمباني ذلك الموضوع بشكل واضح، فهو يقوم في نفس الوقت بإدانة التواصل مع الأرواح والرجال الذين يرتدون ملابس النساء، في إشارة واضحة إلى جماعات تبديل الملبس.

إن الاهتمام المتزايد بتطبيق القانون الإسلامي والتعرض المتنامي للكتابات الإسلامية اكتسب دفعة إضافية نتيجة للارتفاع الكبير في أعداد العرب في جنوب شرق آسيا، خاصة من أشراف حضرموت. فحين تزوج هؤلاء القادمون الجدد من أسر النخبة المحلية، وتقلدوا في بعض الأحيان حتى مواقع القيادة، جاءوا معهم بمواقف متشددة بخصوص التعامل اللائق بين الرجال والنساء. وربما يكون البرنامج الإسلامي في القرن الثامن عشر قد قدم نفسه محطات ذات دلالة للحس الإصلاحي، فعلى سبيل المثال، شهدت بداية قرن إسلامي جديد في عام ١٧٨٥م عدة مناسبات نادى فيها أهل الملايو بالحرب المقدسة وقاموا بمهاجمة غير المسلمين من الأوروبيين والسياميين. ونجد أن المواقف المتشددة للوهابيين، التي سيطرت على مكة في عام ١٨٠٣م، تمركزت في البداية في مينانغكاباو لكنها سريعا ما انتشرت إلى شبه جزيرة الملايو وإن كان مع قليل من التغيير.

في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان التأريخ لعالم الملايو يركز على نقاش التطورات السياسية والاقتصادية، لذلك فقد حدث تجاهل كامل تقريبا لتناول تأثير المزاج الإسلامي الجديد على العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء. وقد كان راجا علي حاج من أعمق الموثقين المعاصرين، والذي توضح كتاباته معالم البيئة المتغيرة في رياو. ففي كتابه *تحفة النفيس* أصبحت النساء مطالبات بارتداء الحجاب كما تم اتخاذ الإجراءات لمنع أي أنشطة قد تؤدي إلى "سلوك منحل" بين الرجال والنساء. ورغم ندرة المصادر إلا أنه يجب علينا أن نفترض أنه حين قام باجيندا عمر في تيرينجانو (١٨٣٩-١٨٧٦) بفرض حكم الشريعة فإنه أدخل أيضا ممارسات شبيهة بتلك التي كانت مطبقة في رياو حيث عاش بعضا من الوقت. كذلك تأثرت العلاقات بين الرجال والنساء في كيلانتان المجاورة وذلك من خلال الجهود المتجددة من أجل القضاء على العادات "غير الإسلامية". ومع ذلك فقد كان من الصعب فرض بعض أوجه ذلك المنع على المناطق الريفية، مثل منع المسرحيات المحلية الراقصة التي كانت النساء تشارك فيها وحيث كان من المسموح ارتداء ملابس الجنس المغاير. وتقر *حكايات سري كيلانتان* أن القرى احتفظت بممارساتها القديمة.

في هذا السياق تعتبر النصوص الدينية أو الكتب المستخدمة في مدارس "الأكواخ" مصدرا غنيا للخطاب الإسلامي حول قضايا الجندر، وإن كان لم يتم استخدامها بالدرجة الكافية حتى الآن. وكانت أشهر تلك المدارس موجودة في باتاني (جنوب تايلاند) وفي دول الساحل الشرقي لشبه الجزيرة، والتي كان سكانها أقرب إلى الملايو من حيث التكوين السكاني، كما ظلوا حتى أوائل القرن العشرين خارج السيطرة البريطانية المباشرة. إن التأثير المتنامي لما يسميه مارشال هودجسون توجهات "عقلية الشريعة" يشير إلى أن المدرسين في مدارس الأكواخ كانوا يهتمون بشكل خاص بالحفاظ على السلوك الأخلاقي اللائق، لذلك فليس من المستغرب أن تكون مناقشات الزواج والعلاقات بين الرجال والنساء من الموضوعات المطروقة كثيرا. وفي نفس الوقت، وحيث كان المقصود بالكتاب هو توصيل التعاليم العربية إلى جمهور الملايو، فإن مضمون تلك الدروس قد يساعد في التعرف على الموضوعات التي كانت لها أهمية محلية خاصة في شأن علاقات الجندر.

الاستعمار والإسلام ونساء الملايو

لقد آن الأوان لإعادة تقييم السؤال حول كيفية تأثير الحكم البريطاني والهولندي على حياة نساء الملايو، وخاصة في ضوء الأبحاث التي تمت في مجتمعات أخرى خضعت للاستعمار. إن مزيدا من الدراسة التي تركز بشكل خاص على علاقات الجندر سوف تفتح بلا شك مجالات جديدة للبحث. فعلى سبيل المثال، كان المسؤولون الهولنديون في باليمبانغ مقتنعين بأن الزواج المتأخر، الذي فسروه بالعادات المحلية التي استدعت دفع ثمن للعروس، قد تسبب في انخفاض معدلات المواليد مما عرقل تطوير المحاصيل النقدية ذات الكثافة العمالية العالية. ويقول لنا جيروين بيترز (Jeroen Peters) أن الهولنديين استحضروا التشريع الإسلامي في محاولة لإلغاء "ثمن العروس" لصالح المهر الإسلامي أو هدية الزواج التي سعوا بعد ذلك إلى تحديد قيمتها. ورغم أن درجة تأثير تلك المراسيم كان محدودا دائما، إلا أن التوسع في الحكم الاستعماري إلى داخل سومطره صاحبه انتشار أفكار الملايو الإسلامية التي ربطت ما بين قدر النساء وبين احتجابهن، ومن ثم قوضت من الحرية النسبية التي كانت النساء في تلك المناطق يتمتعن بها في السابق.

وعبر المضيق، وحيث سمحت اتفاقية بانغكور لعام ١٨٧٤م بتعيين "مستشارين" بريطانيين لبلاط الملايو، كان المسؤولون الاستعماريون الأوائل أكثر اهتماما بما اعتبروه استغلال الديون من قبل أرستقراطية الملايو. لكن خبرات المنطقة السابقة كانت قد علمتهم أن التدخل في الأنماط المستقرة للعلاقات بين الرجال والنساء سوف يؤدي بالتأكيد إلى ردود فعل غاضبة، وأن اتفاقية بانغكور استبعدت عن قصد الأمور الدينية من نطاق مسؤولية البريطانيين. ومن ناحية أخرى، كان لحكام الملايو وجهة نظر مختلفة تماما عن مسؤوليات الحكومة، وألحوا على الدولة الاستعمارية أن تلعب دورا أكثر إيجابية في عدد من الأمور الاجتماعية والدينية مثل تحديد حقوق الزوج وعقوبة الزنا. لكن، ورغم أن العرض الدقيق الذي قام به جون جاليك للموارد الاستعمارية يطرح أسئلة هامة، إلا أن المصادر التي يتناولها لا تلقي أي ضوء على تفاصيل رد فعل النساء لتلك المبادرات من قبل رجال النخبة. ولمواجهة ذلك النقص تبنى العالم الأنثروبولوجي مايكل بيليتس (Michael Peletz) مقاربة أخرى باستخدام النصوص الاستعمارية للمنظمات الاجتماعية والسياسية في نيغيري سيمبيلان كأساس لمناقشة كيفية تأثير الأفكار الإسلامية على علاقات القوى بين الرجال والنساء، وكيف ساهمت في إعادة تشكيل الأنماط القديمة للزواج والنسب الأمومي.

ومن الموضوعات التي تلقى بعض الاهتمام في السجلات الاستعمارية في نهايات القرن التاسع عشر تتعلق بالموقف من تعليم الإناث، وهو موضوع ذو أهمية خاصة في فهم التحولات التي سوف تطرأ في القرن العشرين. فحين حاول البريطانيون إدخال قدر محدود من التعليم المحلي، وجدوا أن أسر الملايو غير متحمسة لحصول بناتها على تعليم علماني. وقد تم إحراز تقدم خاص في ولاية سيلانغور حيث اهتم السلطان سليمان (١٨٩٨-١٩٣٨م) اهتماما خاص بالتعليم في ملايو، مع كونه مسلما ملتزما. فبرعايته تم افتتاح مدرسة للفتيات كانت تقدم الإرشادات في مجالات القرآن والقراءة والكتابة والنسيج والحياكة وأشغال الإبرة بأنواعها والطهي. وإضافة إلى دعمه المادي للمدرسة فقد طمأن السلطان سليمان العائلات أن بناتهن لن يختلطن بشباب الملايو وذلك من خلال تنظيم انتقال الفتيات من وإلى المدرسة في عربات مغطاة تجرها الثيران.

وأخيرا يمكن البحث في كيفية تغير الأعراف الاجتماعية من خلال عدد قليل، وإن كان يتزايد، من الجرائد والمجلات المكتوبة باللغة الجاوية (عربية معدلة) ولغة الملايو بالحروف اللاتينية. فقد تناولت المقالات والرسائل طيفا من الموضوعات الاجتماعية، بما في ذلك أمور ذات صلة بالنساء والأسرة. فعلى سبيل المثال، فإن الصحيفة الصينية الملايو الأولى، واسمها *بينتانغ تيمور* (١٨٩٤-١٨٩٥م)، وإن كانت لم تستمر طويلا، كانت تنشر دوريا النصائح لأولياء الأمور. وفي أحد الأعداد نشرت قصيدة بأسلوب تقليدي تحفز التقارير الطبية الغربية للاحتجاج على زواج الفتيات الصغيرات في السن، مؤكدة على أن أي أطفال يولدون من تلك الزيجات لن يكونوا بصحة جيدة. ومع ذلك، بحلول عام ١٩٠٠م كان عدد جمهور القراء لهذا النوع من المناقشات لا يزال محدودا. ولن نجد نقاشا أكثر استمرارية من لموضوعات مثل تعدد الزوجات والزواج والطلاق وتعليم الإناث إلا مع تأسيس مجلة *الإمام* وهي أول مجلة ملايو إسلامية صدرت في عام ١٩٠٤م وما تبع ذلك من اتساع في التعليم المحلي.

الخاتمة

حتى الآن، لم يركز أي عمل تاريخي على النساء في المجتمعات الإسلامية في عالم الملايو قبل القرن العشرين. ورغم أن هناك مصادر واعدة في بعض المجالات، إلا أن أدوات البحث المطلوبة ما زالت في طور التكوين والكثير منها يحتاج إلى عمل تنسيقي أكثر مما كان عليه حتى الآن. إن البحث المتكامل في ذلك الموضوع يتطلب المعرفة، ليس فقط بثقافة الملايو ولكن أيضا بالنظرة الدينية المتغيرة في المناطق الإسلامية الداخلية وفي المراكز المجاورة مثل مينانغكاباو وجاوه. كذلك فإن وضع مصادر الملايو المتوفرة ذات الصلة بالإسلام في سياقها يستدعي معرفة اللغة العربية والوسط الديني الذي أنتج النصوص التي وصلت إلى جنوب شرق آسيا. كما أنه من البديهي أن ترتبط تلك المهارات الخاصة مع معرفة بالنظرية النسوية والاستعداد لدراسة بيانات مقارنة. وعلى الرغم من أن الكثير من الأسئلة سوف تظل بلا شك بدون إجابة، إلا أن الجيل القادم من الباحثين والباحثات سوف يفتح بالضرورة سبلا أخرى للبحث، كفيلة بأن تدعم دراسات إسلام الملايو على قاعدة من الجذر أكثر توازنا. وخلال تلك العملية سوف يتوفر لدارسي ودارسات مجتمع الملايو المعاصر أساس تاريخي أكثر تماسكا يمكنهم من تقييم التغيرات المستمرة في وضع النساء المسلمات.

المراجع

Raja Ali Haji ibn Ahmad, *Tuhfat al-nafis*, trans. V. Matheson and B. W. Andaya, Kuala Lumpur 1982.

B. W. Andaya, Delineating female space. Seclusion and the state in pre-modern island Southeast Asia, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2001, 231–53.

D. J. Banks, *Malay kinship*, Philadelphia 1983.

Cheah Boon Kheng, Power behind the throne. The role of queens and court ladies in Malay history, in *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 66:1 (1993), 1–23.

J. M. Gullick, *Malay society in the late nineteenth century. The beginnings of change*, Kuala Lumpur 1987.

R. Hashim, Bringing Tun Kudu out of the shadows. Interdisciplinary approaches to understanding the female presence in the *Sejarah Melayu*, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2001, 105–24.

A. H. Johns, Malay Sufism as illustrated in an anonymous collection of seventeenth-century tracts, in *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 30:2 (1957), 5–110.

R. Jones, *Hikayat Sultan Ibrahim bin Adham. An edition of an anonymous Malay text with translation and notes*, Berkeley 1985.

W. J. Karim, *Women and culture. Between Malay* adapt *and Islam*, Boulder, Colo. 1992.

M. G. Peletz, *Reason and passion. Representations of gender in a Malay society*, Berkeley 1996.

J. Peters, Kaum Tuo-Kaum Mudo. Sociaal-Religieuze Verandering in Palembang, 1821–1942, Ph.D. diss., University of Leiden 1994.

M. C. Ricklefs, *The seen and unseen worlds in Java 1726–1749. History, literature, and Islam in the court of Pakubuwana II*, Honolulu 1998.

P. Riddell, *Islam and the Malay world*, Curzon (forthcoming).

J. Rigby (ed. and trans.), *The ninety-nine laws of Perak*, Kuala Lumpur 1929.

W. W. Skeat, *Malay magic*, London 1900.

Panuti H.M. Sudjiman, *Adat Raja-Raja Melayu*, Jakarta 1982.

باربرا واتسون آندايا (Barbara Watson Andaya)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

الإقليم العربي العثماني
القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

في خلال العقود الثلاثة الأخيرة، منذ أواسط السبعينات إلى الوقت الحاضر، حقق مؤرخو ومؤرخات النساء والجندر في المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية خطوات هامة في مجال كان غير معروف تقريبا بالمرة قبل عام ١٩٧٥م. فالمصادر التي استخدمت على نطاق واسع لإعادة بناء تاريخ المنطقة، خاصة مذكرات الرحالة وتقارير القناصل الأوروبيين، مثلت لفترة طويلة عقبة أمام تطور تاريخ النساء والجندر. ومع قليل من الاستثناءات، مثل مذكرات الرحالة من النساء، مثل السيدة لوسي داف غوردون أو ماري إليزا روجرز، اللتين تفاعلتا بعمق مع النساء المحليات، تجاهلت بقية المصادر خبرات النساء، بل وشوهتها. إن الكثير من الأبحاث الأحدث بحثت عن مصادر أخرى وتتبعت الخطوط المنهجية للبحث في تاريخ النساء والجندر في أماكن أخرى، على الرغم من أن وجود و/أو غياب أنواع معينة من المصادر الأصلية قد ساهم أيضا في تحديد كل من المقاربات المستخدمة ومجالات البحث. لقد كان دافع المؤرخين والمؤرخات في البداية هو الكتابة من منطلق تعويضى في محاولة لإضافة النساء إلى السرد التاريخي الذي تغيبن عنه بشكل أليم. وقد ركز "تاريخهن" (herstory) التعويضي على حياة نساء النخبة واستند بالأساس إلى تقارير المحاكم الإسلامية واستطاع أن يلقي الضوء على عالم الشخصيات النسائية البارزة، خاصة فيما يتعلق بكيفية اكتسابهن وإدارتهن لسلطتهن الاقتصادية. وسرعان ما أعقب ذلك اهتمام بالنساء "العاديات" في إطار الاهتمام العام بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للسبعينات والثمانينات من القرن العشرين. ومرة أخرى أثبتت سجلات المحاكم الإسلامية أنها مصدر هام للتعرف على جانب العمل في حياة النساء العاديات، وإن كان الوجود الخفي للنساء الفقيرات والريفيات ظل عقبة حقيقية. وفيما يخص سنوات أفول الإمبراطورية تمكن المؤرخون والمؤرخات من استكمال تقارير المحاكم باستخدام التاريخ الشفهي، حيث تأمل الأفراد حياة أهلهم وجدودهم. وفي التسعينات أدى تأثير الاهتمام ما بعد الحداثي بتحليل الخطاب وأشكال التحكم الاجتماعي إلى دفع بعض المؤرخين والمؤرخات إلى توجيه انتباههم إلى خطاب القرن التاسع عشر حول الحداثة وتأثيره على النساء والجندر. وقد لجأت تلك الدراسات بالأساس إلى المصادر التعليمية، مثل أعمدة النصائح في الصحف والكتب الدراسية، للبحث في تأثير الأشكال الحديثة للسلطة والسيطرة. وفي النهاية، وخلال تبلور هذا المجال، أصبح هناك اهتمام كبير بتتبع فاعلية النساء في التاريخ، وهو الاهتمام الذي تبلور بشكله الكامل في البحث حول الوعي النسائي والحركات النسائية في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. إن توفر كتابات نسائية من تلك الفترة قد أثبت أنه عنصر حيوي في تمكين المؤرخين والمؤرخات من استكمال صورة الهوية الأنثوية ومساهمات النساء في هذه الفترة الأخيرة.

كتابة "تاريخهن"

في خضم اشتغالهم بقضايا النساء والجندر في المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كثيرا ما واجه مؤرخو ومؤرخات الشرق الأوسط ذلك التحدي من منطلق كتابة "تاريخهن" (herstory)، بمعني إعادة النساء الجديرات إلى مكانهن المستحق كفاعلات ذوات شأن على المسرح التاريخي. وأثناء محاولة إلقاء الضوء ورسم صورة لمساهمات النساء كقائدات ومؤثرات، كان بإمكان هؤلاء المؤرخين والمؤرخات الاستفادة من تراث طويل من تسجيل الأساليب والطرق التي ساهمت بها النساء في بناء مجتمعاتهن، وهو تراث محفوظ في أدبيات غنية تتناول السير والتراجم. لقد ولد الاهتمام بقصص حياة المسلمين الأوائل اهتماما أكثر عمومية بقصص حياة المسلمين من ذوي الشأن في جميع العصور. ومن هنا تم سرد قصص حياة نساء مسلمات من أزمنة لاحقة، والعالمات من النساء، والنساء من سيدات الأعمال أو عضوات النخب السياسية، وذلك في إطار أوسع من تراث سير الحياة الذي صار معروفا منذ القرن التاسع عشر بقواميس السير والتراجم، التي لا تزال تمثل مصدرا هاما للمعلومات عن النساء ذوات الشأن بشكل عام. ومع ذلك فإن الأعمال الرئيسية الصادرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في

المناطق العربية من الإمبراطورية العثمانية تكاد تكون خالية تماما للأسف من كل ما يخص النساء. على سبيل المثال، فإن مجموعة المرادي ١٧٩٢/١٧٩١م، والتي تجمع سير حياة شخصيات هامة في الإقليم السوري، لا تضم سوى سيرة سيدة واحدة فقط من بين ٧٥٣ سيرة حياة. كذلك فإن الجبرتي، المؤرخ المصري الشهير، لم يضم سيدة واحدة ضمن الشخصيات التي يبلغ عددها ٥٤٦ شخصية والتي عرضها في قاموسه الصادر في عام ١٨٢١م (Roded 1994, chap. 4). ولا يوجد أمامنا سبيل للتأكد من الأسباب التي أدت بمدوني السير إلى استبعاد النساء. ولسوف نرى فيما بعد أن النساء لم يختفين تماما في تلك الفترة من دوائر المتعلمين والمؤثرين الذين مثلوا الموضوعات الأساسية في تلك المجموعات التوثيقية. ولعله كانت هناك أعراف أدبية جديدة لا تشجع على إدراج النساء بسبب القدر العالي من الخصوصية الذي كان يحيط بالنساء في عائلات النخبة، والتي لم تكن تسمح بمناقشة أحوالهن. على كل الأحوال فإن قواميس السير والتراجم التي كان يمكن أن تكون مصدرا لتاريخ النساء في الفترات الأولى لم تساعدنا فيما يتعلق بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

كذلك فإن السجلات الرسمية للإمبراطورية العثمانية لم تقدم لنا حتى الآن دعما كبيرا في التوصل إلى حقيقة نساء الصفوة في البلاد العربية. لدينا دراسة ليزلي بيرس عن حياة النساء في الحريم الإمبراطوري في فترة سابقة، والتي اعتمدت على وثائق الأرشيف العثماني المركزي وخاصة أرشيف رئيس الوزراء، وأرشيف قصر توبكابي، للتعرف على كيفية حصول نساء الحريم على السلطة الاقتصادية والاجتماعية بل وأحيانا أيضا السياسية، وكيفية إدارتهن لها. كما أن بعض وثائق المجموعات الخاصة، على سبيل المثال، تلقي الضوء على ثراء بعض الشخصيات النسائية، على حين تشير المراسلات الكثيرة الرسمية للحريم إلى المناورات السياسية لكثير من النساء من أجل دعم مصالحهن وسياساتهن الخاصة. إن استخدام تلك السجلات وكتابات مؤرخي الإمبراطورية قد سمح لبيرس أن ترسم صورة كاملة إلى حد ما عن نساء الإمبراطورية العثمانية ذوات الشأن في القرنين السادس عشر والسابع عشر (Peirce 1993). ولا تتوفر لنا حتى الآن دراسة مقارنة للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لذلك فإننا لا نملك أن نقدر قيمة السجلات الإمبراطورية للفترة التالية على ذلك. لكن تلك المصادر الإمبراطورية كانت دائما محدودة حين يتعلق الأمر بالنساء خارج الدائرة الضيقة للسلطة الإمبراطورية، خاصة في حريم السلطان الحاكم. أما النساء خارج النخبة، فهن بالطبع غالبا غائبات عن السجلات الرسمية وإن كان نفس الأمر ينطبق أيضا على نساء الصفوة في الأراضي العربية. إن تفاصيل حياة النساء في النخب المحلية بالمدن الكبيرة والصغيرة مثل القاهرة ودمشق وحلب وبغداد والقدس وغيرها لا تظهر كثيرا، على حد علمنا، في مثل تلك المصادر، رغم أن الأسرة في صفوف النخبة كانت هي الوحدة الأساسية للسلطة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية أثناء القرن الثامن عشر وجزء كبير من القرن التاسع عشر. ويتضمن الأرشيف الإمبراطوري كما كبيرا من المواد التي لم يتم تداولها حتى الآن والتي تتناول العلاقة بين إسطنبول والأراضي العربية المختلفة، بما في ذلك الفرمانات الإمبراطورية والرد عليها، إضافة إلى التفاصيل المالية للرواتب الرسمية والدخل الإجمالي للدولة وأوجه إنفاق الدولة. كما أننا لا نعلم بعد ما إذا كانت تلك المادة سوف تضيف الكثير في المستقبل إلى ما نعرفه الآن عن نساء النخبة.

مع غياب المصادر الإمبراطورية الوافية والسير الحياتية بحث المؤرخون والمؤرخات في مكان آخر ليتمكنوا من إضافة نساء النخبة إلى السجل التاريخي. وفي الحقبة التي كانت فيها السياسة في الأراضي العربية تتميز بهيمنة النخبة المحلية القوية التي سعت إلى احتكار المناصب الرسمية والمصادر الأساسية للثروة، نجد المعلومات عن نشاط النساء والرجال ذوي الشأن موجودة في كتب الحوليات التي ألفها المثقفون المحليون، حيث تسرد تلك الحوليات نقاط تحول الحياة السياسية في المجتمع مع سيطرة الأسر والقطاعات المختلفة على السلطة المحلية وقاعدتها المادية. وقد كانت أسر النخبة في هذا الشأن هي محل النشاط السياسي والاقتصادي المحلي. لذلك فليس مفاجئا أن يوجه الكثير من المؤرخين اهتمامهم إلى شؤون عائلات النخبة، كما هو مؤرخ لها على المستوى المحلي، لفهم الدور الذي لعبته نساء النخبة.

وفي مصر القرن الثامن عشر على سبيل المثال، كانت الحياة السياسية منظمة حول مجموعات في بيوت المماليك التي كانت عبارة عن وحدات سكانية كبيرة تضم عددا كبيرا من الأتباع المخلصين إضافة إلى الزوجات والمحظيات والخادمات في الحريم. وقد أوضحت مؤرخات، مثل جين هاثواي وماري آن فاي مؤخرا، أن النساء كن يلعبن دورا هاما لضمان رخاء واستمرارية الأسرة في تلك الظروف. وقد انتبه الغزاة الفرنسيون إلى أهمية هؤلاء النساء كممثلات للأسرة وذلك في تعاملاتهم مع

"ست نفيسة" زوجة المملوك مراد بك والتي كانت تمثل زوجها في القاهرة خلال فترة معارضته للاحتلال الفرنسي لمصر (١٧٩٨-١٨٠١م) (Hathaway 1997, 122-123). وعلى الرغم من أن بعض المؤرخين قد اقترحوا أن يتم النظر إلى هؤلاء النساء على أنهن "ملكية" سلبية "قابلة للتوريث" يتم نقلها بغض النظر عن رغباتهن، إلا أن هذه الفكرة يكذبها الدور السياسي الفعال جدا الذي لعبته هؤلاء النساء في ذلك الوقت. فقد استندت امرأة مثل نفيسة إلى خبرتها السياسية وعلاقاتها الواسعة، في غياب زوجها، لتتحايل على الفرنسيين من خلال مناورة شديدة الدقة تجمع ما بين التعاون والمقاومة. وفي نفس الفترة في حلب نجد أنماطا مشابهة، حيث تحملت نساء النخبة في كثير من الأحيان مسؤولية رعاية ثروة وسمعة الأسرة. وتشير مارغريت ميريويذر في دراستها لعائلات النخبة في حلب في الفترة ١٧٧٠-١٨٤٠م إلى وجود عدد من النساء اللاتي تحملن مثل تلك المسؤولية (Meriwether 1999). وعلى سبيل المثال، فإن عددا من نساء أسرة عثمان باشا هن اللاتي أدرن أوقاف جامع العثمانية، وهو الإنجاز الضخم الذي قدمه عثمان باشا محافظ المدينة والمولود بها، وقد شملن أخته وابنة أخته وابنته. كذلك يقدم مقال ليندا شيلكر عن نخب مدينة دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصفا لأدوار مشابهة قامت بها نساء النخبة (Schilcher 1985). كما أن بعض نساء عائلة العظم، التي تكاد أن تكون أبرز العائلات الدمشقية سياسيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم يقمن بإدارة شؤون ثروات الأسرة فحسب بل قمن أيضا بتأسيس فروع جديدة للأسرة.

يعلق جميع المؤرخين والمؤرخات الذين درسوا نساء النخبة في تلك الفترة على ذلك الدور الفعال في إدارة الملكية، خاصة فيما يتعلق بالأوقاف الإسلامية. وبالعودة إلى سجلات جلسات المحاكم الإسلامية يمكن أن نرصد أن نساء المماليك وباقي نساء النخبة في المدن العربية كن مدينات بوضعهن في النهاية إلى حجم ممتلكاتهن الضخمة التي حصلن عليها من خلال الإرث وهدايا الزواج والملكية المدرة للدخل. ففي عصر كانت ملكية رجال الدولة فيه عرضة للمصادرة في حال غضب عليهم الحاكم، كانت الكثير من أسر النخبة يفضلون نقل الملكية إلى النساء اللاتي لم يشغلن مناصب رسمية ومن ثم يحمون أنفسهم من خطر فقدان ما يملكون إذا سقطوا خارج دائرة رضا الحاكم. وقد ساعد الوقف، كأداة قانونية، تلك العائلات على حماية ممتلكاتهم. فمن خلال الوقف كان يمكن للفرد تحويل الأملاك إلى وديعة يذهب ريعها إلى أي طرف يختاره صاحب الوقف طالما كان الهدف النهائي هو خدمة هدف ديني أو خيري (ويستمر هذا الأمر عبر الأجيال). بذلك ارتبطت نسبة لا بأس بها من الأملاك في كثير من مدن الإقليم بأعمال الوقف، التي لا يمكن، من الناحية النظرية على الأقل، الطعن عليها.

لقد حددت بعض تلك الأوقاف أمورا دينية أو خيرية كأهداف مباشرة تستفيد من ريع الوقف. لكن الكثير من الآخرين حددوا أفرادا في أسرتهم أو أشخاصا آخرين كمستفيدين مباشرين من الريع، على حين كان العمل الخيري مستهدفا تاليا حين تنتهي سلاسة الأسرة. لقد ركز مؤرخو ومؤرخات النساء والجندر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الوقف كعنصر هام في توزيع الأملاك بين الجنسين، كما أثبتت الوقفية أنها مصدر غني للمعلومات حول حجم وطبيعة قدرة الإناث على التملك.

على سبيل المثال، في قاهرة القرن الثامن عشر أسست النساء ربع إجمالي ٤٩٦ وقفا الموجودة في المدينة، من خلال تحويل كافة أنواع أملاكهن -من المحلات والورش والمساكن والمقاهي والحمامات العامة وغيرها- إلى أوقاف (Fay 1994, 34-35). وفي حلب القرن التاسع عشر أسست النساء ما بين ٣٠-٤٠% من الأوقاف الجديدة (Meriwether 1997, 132-133). من الواضح أن تأسيس تلك الأوقاف عكس الانخراط الشديد للنساء في سوق العقارات الحضرية، إضافة إلى استطاعة النساء التخلص من ممتلكاتهن بالطريقة التي يرغبنها. مع ذلك فقد دار جدل بين المؤرخات والمؤرخون بشأن الأثر الأوسع لتوزيع الملكية ما بين الجنسين. هل كانت نساء النخبة قادرات على توظيف مؤسسة الوقف لتثبيت ملكياتهن لأصول ذات قيمة عالية؟ أم هل أدى تحويل الأملاك إلى أوقاف إلى الذوبان التدريجي لتحكم النساء في الملكية؟ لقد تبنى جابريل باير الموقف الأخير في دراسته الأولى حول ذلك الأمر والتي نشرت في عام ١٩٨٣، حيث استنتج، بالاستناد إلى دراسة عن إسطنبول، أن غالبية أملاك الوقف كانت لصالح أفراد الأسرة من الذكور والمؤسسات الدينية التي يتحكم فيها الرجال (Baer 1983). كان الرجال أميل إلى اختيار منتفعين من الذكور. وحتى في الأحوال التي تضمنت مستفيدات من النساء، فإن انتهاء سلالة الأسرة كان يعني أن تتحول فوائد الوقف من أفراد الأسرة إلى المؤسسات. في واقع الأمر، وبدون إنكار فعالية النساء، فإن الوقفيات كانت في الحقيقة تستخدم كوسيلة لنقل التحكم في الملكية من النساء اللاتي ورثنها إلى الرجال وذلك في محاولة لتجاوز النصوص الطبيعية للشريعة الإسلامية التي أعطت النساء

حقوقا في ملكية الأسرة. في أبحاثهما التي تناولت كلا من القاهرة وحلب، شككت كل من ماري آن فاي ومارغريت ميريويذر في ذلك الاستنتاج حيث أشارتا إلى أن النساء كثيرا ما كن يقمن بأنفسهن بإدارة الوقف، وكن كثيرا ما يخترن المستفيدات من الإناث، كما كن كثيرا ما يختارهن الرجال كمستفيدات من الأوقاف، حيث كان يخصص للأقارب من الذكور والإناث نصيب متساو من ريع الوقف وهي ميزة واضحة للإناث عما ورد في القوانين الإسلامية السنية الخاصة بالإرث، والتي حددت للأنثى نصف نصيب الذكر المساوي لها في درجة القرابة. كذلك كانت كثير من النساء يتولين إدارة مختلف أنواع الوقف. ولم يتم منح نساء النخبة نفس القدر من الأوقاف مثلما هو الحال بالنسبة للرجال، كما لم تكن لديهن نفس الفرصة في إدارة الوقف، مع ذلك فإن فعاليتهن العالية في هذا الجانب الهام من النشاط العقاري الحضري يشير إلى الاعتراف بحقوقهن وقدرتهن على التملك وإدارة ممتلكاتهن في تلك الفترة.

كيف تمكنت هؤلاء النساء من الحصول على تلك السلطة؟ ولماذا كانت النساء تؤتمن على ثروات الأسرة بل ومستقبل الأسرة في نظام اجتماعي ذي طابع أبوي واضح؟ على حين تتفق ميريويذر على وجود سلطة رب الأسرة القوي والضعف النسبي لأفراد الأسرة الأقل منه مكانة (شباب الرجال وجميع النساء)، إلا أنها لا تتفق مع تحليل دينيز كانديوتي بأن الشخصيات الأمومية كانت تمارس تلك السلطة فقط من خلال تبني ودعم النظام الاجتماعي القائم في "مساومة أبوية" (Meriwether 1999, 103-104, 108). كما وجدت أيضا أن وجهة نظر بيرس بأن النساء المتقدمات في السن استطعن الاستفادة من تراتبية العمر في تحسين وضعهن في الأسرة، وهو ما ينطبق على تجربة نساء النخبة في حلب اللاتي كان نفوذهن يتبدل بشكل جذري مع تقدمهن في العمر. ومع ذلك لم يكن من المستحيل على النساء الأصغر سنا أن يثبتن أنفسهن، فقد طالبت النساء بحقوقهن الواردة في الشريعة الإسلامية كالمطالبة بنصيبهن في الميراث على الرغم من معارضة أقاربهن من الرجال، على سبيل المثال، أو كأن يقمن بدور الوصيات على أبنائهن القصر بما يعنيه ذلك من الإدارة الكاملة لممتلكاتهم. ولم يكن النظام الأبوي بالنسبة لهؤلاء النساء من النخبة شيئا واحدا منسجما وجامدا، فقد كان في مقدورهن استغلال التناقضات داخل النظريات القانونية والاجتماعية للأسرة الأبوية لتمرير أغراضهن الخاصة. ولقد أنجز المؤرخون والمؤرخات لتلك الفترة تقدما كبيرا في توثيق تلك المناورات في جهد مثمر من أجل تمكين هؤلاء النساء من استعادة مكانتهن الحقيقية في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

تضمين المرأة "العادية"

لقد اتخذ مؤرخو ومؤرخات المنطقة العربية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر عدة مبادرات في محاولة لتضمين النساء "العاديات" في السردية التاريخية. وقد تم استخدام سجلات المحاكم الإسلامية التي لعبت دورا هاما في استرجاع فعاليات نساء النخبة وتوظيف تلك السجلات في مجالات أخرى أيضا. ولم تكن نساء النخبة هن الوحيدات اللاتي ذهبن بشؤونهن إلى المحاكم بغرض التسجيل أو استصدار حكم قضائي، فالنساء الأقل حظا لجأن أيضا إلى القضاء من أجل بيع أو شراء ممتلكات صغيرة أو لتوثيق حالات الطلاق، أو للادعاء في أمور بسيطة، أو للاعتراض على تعديات على حقوقهن. إننا محظوظون بأن يكون لدينا مجموعات كبيرة من تلك السجلات للفترة ما بين عام ١٧٠٠ وعام ١٩٠٠م في الإقليم العربي من الإمبراطورية العثمانية. فالكثير من المدن الكبيرة والصغيرة احتفظت بتلك السجلات الصادرة من المحاكم الإسلامية المحلية، كما أن الكثير من تلك السجلات ما زالت موجودة فعليا. وفي بعض البلدان (مصر وسوريا)، تم تجميع تلك السجلات في أرشيف مركزي تابع للدولة، على حين ما زال يمكن العثور عليها في المحاكم المحلية في بعض البلدان الأخرى (فلسطين). ومثلما هو الحال مع نساء النخبة، فقد تمت قراءة تلك السجلات في المحل الأول من أجل توثيق الدور الفعال الذي لعبته النساء العاديات في الاقتصاد الحضري. فقد لعبت النساء الفقيرات، على سبيل المثال، دور الرابط ما بين المستهلكين الأثرياء لحريم النخبة وبين عالم التجارة: إن "الدلالات" على سبيل المثال قمن بتموين قاطنات النخبة في الحريم المعزول بالسلع التي يحتجن إليها، كما كن يقمن بصغار الأعمال الاقتصادية ويلاحقن المديونين في المحاكم. وكانت أخريات من النساء يدرن مشروعات صغيرة أغلبها في صناعة الأغذية مثل عمل المخبوزات وعصر الزيوت (Tucker 1985, 82-85). وعلى الرغم من وجود أدلة كثيرة على أن النساء في الحضر والريف كن يعملن في أكثر من حرفة، وخاصة حرفة النسيج، في كافة أنحاء المنطقة إلا أن غالبية تقارير النشاط الحرفي لا توفر سوى القليل من المعلومات عن عدد النساء العاملات في تلك المجالات أو الظروف التي عملن فيها. فالكثيرات من الحرفيات كن يعملن نصف

الوقت في إطار منزلي وبالتالي كانت الأعباء المنزلية تطغى على عملهن الحرفي. كذلك فإن غالبية نقابات الحرفيين لم تكن تسمح بعضوية النساء مما أدى إلى حرمان النساء العاملات من كل من الاعتراف والحماية التي توفرها تلك النقابات. ومع ذلك فقد نجح مؤرخو ومؤرخات الجندر في الكشف ولو جزئيا عن عالم العمل النسائي، وبالأساس من خلال سجلات المحاكم الإسلامية في المدن المختلفة من المنطقة. ففي سجلات المعاملات المالية والميراث نجد الكثير من الأدلة التي تشير إلى أن نساء الحضر والريف كانت لهن مساهمات هامة في إنتاج الملابس الحريرية والقطنية من خلال الغزل باستخدام العجلة أو فلكة المغزل. كذلك كانت هناك أعمال أخرى، حضرية بالأساس، جذبت النساء إلى مختلف الأعمال الخدمية، بما في ذلك البيع بالتجزئة وطهي الأطعمة الجاهزة وإدارة الحمامات العامة والترفيه الموسيقي. وعلى العكس من نظيراتهن في دوائر النخبة فإن هؤلاء النساء لم يسعين إلى نمط الحياة المعزول: فقد تطلبت تلك الأعمال أن تتمتع النساء بحرية الحركة، فكانت هؤلاء النساء كثيرا ما يرحن ويجئن في الجوار ويظهرن في المحاكم لمتابعة مصالحهن. إلا أنه من المهم هنا أن نلفت النظر إلى أن سجلات المحاكم تلك هي في أغلبها وثائق تخص تسوية الخلافات. فالقضايا، كما هي مطروحة في أوراق المحاكم، قد تعكس تفسير المحاكم للأحداث أو الاتفاقات التي تم التوصل إليها من قبل الأطراف المتنازعة قبل أن تصل القضايا إلى قاعات المحاكم. ولا يمكن التأكد من كيفية التطبيق الفعلي لقرارات المحكمة. مع ذلك، وفي غياب أية مصادر أخرى لمواد تتناول النساء العاديات، فإن سجلات المحاكم تظل مصدرا هاما.

مع قيام المؤرخين والمؤرخات بدراسة الأنشطة الاقتصادية للنساء العاديات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لفتت نظرهم الآثار المترتبة على بعض التطورات التي طرأت في القرن التاسع عشر. فقد بدا وكأن الإدماج المتزايد للمنطقة في اقتصاد أوروبا الغربي قد أثر بأشكال متباينة على حياة النساء في المناطق الريفية والحضرية، حيث تم القضاء التام تقريبا على بعض الحرف الإنتاجية والأنشطة الخدمية التي كانت أغلبية النساء تعمل بها، مثل الغزل المحلي وإنتاج الصبغات لعمال النسيج، وذلك نتيجة للمنافسة الأوروبية. وعلى العكس من ذلك، فإن الطلب الأوروبي على بعض المنتجات قد أدى إلى زيادة الإنتاج بشكل كبير: فعلى سبيل المثال أدى الطلب العالي على الحرير الخام إلى حدوث انفجار في الإنتاج وتحول المصانع إلى منطقة جبل لبنان. وقد كان لاستخدام النساء في الكثير من مصانع القرن التاسع عشر في المنطقة العربية نتائج غير متوقعة. فمن ناحية لم تؤد المشاركة العالية للنساء في تلك القوى العاملة الصناعية النمطية بالضرورة إلى حدوث أية زيادة طويلة المدى في النشاط الاقتصادي للنساء. فبعد تفكيك مصانع لبنان ومصر كجزء من عملية الإدماج الاقتصادي، وجدت الكثير من النساء أنفسهن عاطلات عن العمل بدون بدائل تذكر. ومن ناحية أخرى فإن تجربة العمل بأجر بالنسبة النساء، بل وفي أحيان كثيرة بالدرجة التي تجعل لهن وزنا كبيرا من حيث مساهمتهن الهامة في دخل الأسرة، قد مهدت لخلق نظرة جديدة إلى النساء وقدراتهن كعاملات وكاسبات للرزق في الحياة العامة. وقد قام المؤرخون والمؤرخات مؤخرا بدراسة مواقف هؤلاء النساء وإدراكهن لتلك الأدوار الجديدة، وذلك من خلال حكايات التاريخ الشفهي في محاولة لفهم كيفية تغير الأفكار حول الجندر والعمل بشكل جذري في تلك الفترة (Khater 2001, chaps. 2, 3).

كذلك بدا الأمر وكأن النساء ينتزعن لأنفسهن مساحة في الحياة العامة في مجالات أخرى أيضا. فقد قام المؤرخون والمؤرخات بدراسة التغيرات التي طرأت على مشاركة النساء العامة في الحياة السياسية، خاصة في ظل بزوغ الحركات القومية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وخاصة في مصر، وهي المنطقة التي نملك أكثر المعلومات التفصيلية بشأنها على شكل وثائق تاريخية سياسية كتلك التي أصدرها الدمرداشي والجبرتي. لكن، هل تغير تأثير الجندر على الفعل السياسي مع نهاية القرن التاسع عشر؟ لدينا مؤشرات بأن النساء استمررن في لعب دور هام في الأنشطة السياسية الجماهيرية، التي شهدت مزيدا من التنظيم في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر وفي ميلاد الحركات القومية في بدايات القرن العشرين. وعلى سبيل المثال، فإن التقارير الصحفية تسمح لنا بأن نستنتج أن النساء المصريات كان لهن دور كبير في ثورة ١٩١٩: فقد سارت النساء، المحجبات والمعزولات عن الحياة العامة، في مظاهرات جماهيرية ضخمة عكست عمق المعارضة الشعبية للوجود البريطاني. كذلك فإن النساء في سوريا نظمن مظاهرة نسائية ضخمة دعما للحركة الوطنية أثناء زيارة وفد كينغ - كراين لدمشق في نفس السنة. وفي فلسطين أيضا بدأت النساء في الظهور في المظاهرات المعادية للصهيونية في العشرينات (Fleischmann 1999, 111). وكانت تلك المشاركة تقطع عبر الخطوط الطبقية، فلم تكن نساء الطبقات الفقيرة فقط من ملأن الشوارع بالمظاهرات، وإنما

نساء الطبقات العليا أيضا. فقد أعادت متطلبات النضال الوطني صياغة القواعد التي كانت تحكم التواجد في الحيز العام من قبل النساء والرجال، حتى بين دوائر النخبة. لقد جذب النضال من أجل الاستقلال نساء الطبقات العليا من منازلهن ومنحهن الشرعية كفاعلات سياسيات. ورغم احتفاظهن ببعض القيود التقليدية، مثل تغطية وجوههن أو عدم الاختلاط بين الجنسين في الفعاليات، إلا أن أحدا لم يشكك في حقهن بل ومسؤوليتهن في النهوض لدعم الأمة. ويتفق المؤرخون والمؤرخات أن تلك الفترة الوطنية الأولى كانت هامة جدا بالنسبة لما تلاها من تطورات، فقد ركزت المنظمات النسائية التي تشكلت بأعداد كبيرة بعد الحرب العالمية الأولى على حقوق النساء، كما كانت الحملات المنظمة حول قضايا التعليم العالي للنساء والحق في التصويت والإصلاح القانوني هي الإرهاصات الأولى للنشاط النسائي الذي تعبأ في البداية على دعم الاستقلال الوطني. وبشكل عام، كان الحس في ذلك الوقت حسا متفائلا، بينما خيبة الأمل التي أعقبت فترات المطالبة بالاستقلال كانت لا تزال في المستقبل البعيد على الأقل فيما يخص النساء وقضايا الجندر. فقد توقعت نساء النخبة اللاتي وصلن حديثا إلى ساحة السياسة العامة أن يكتسبن مزيدا من القوة بالتوازي مع تزايد قوة الوطن.

كان المؤرخون والمؤرخات أكثر نجاحا في مناقشة وتوثيق مساهمات نساء النخبة في الحركة الوطنية عن مساهمات النساء "العاديات". ويقع الذنب هنا إلى حد كبير على انحياز المصادر، حيث أن المذكرات والتقارير الصحفية التي نعتمد عليها هنا في التعرف على تاريخ الحركات السياسية في تلك الفترة لم تحمل الكثير عن المشاركة من خارج دوائر النخبة، سواء من بين الرجال أو النساء، باستثناء بعض الإشارات من حين لآخر إلى المظاهرات الشعبية. كذلك فإن التاريخ الشفهي يلقي فقط بعضا من الضوء على القرن التاسع عشر. فهناك الكثير علينا أن نتعلمه عن مشاركة النساء العاديات في السياسة في تلك الفترة.

مواجهة الحداثة

في سياق التحديات المفروضة من قبل التدخلات الأوروبية إلى جانب التغيرات التي طرأت على طبيعة وسلطة الدولة المحلية بدأ مختلف المثقفين والمثقفات وكذلك المطبوعات المتنوعة في أواخر القرن التاسع عشر في إثارة الجدل حول طيف واسع من الموضوعات الأخرى التي تخص النساء والجندر والتحدي الذي تمثله الحداثة. لقد ازداد اهتمام المؤرخين والمؤرخات بخطاب برز حول نهايات القرن التاسع عشر عن المرأة "الجديدة" أو "الحديثة"، وأصبح يهيمن على الكثير من المناقشات التي تتناول النساء والجندر في المنطقة واستمر هذا الجدل دائرا حتى القرن العشرين. باختصار قام هذا الخطاب بتعريف صفات "المرأة الجديدة" القادرة على مساعدة مجتمعها وأمتها على النجاح في العالم الحديث في مقابل المرأة "التقليدية" الغارقة في العادات التقليدية والممارسات التي عفا عليها الزمن. فالمرأة الجديدة يجب أن تكون قادرة على أن تدير منزلا حديثا مجهزا بكامل وسائل الراحة الحديثة وأن تتفاعل اجتماعيا وأن تربي أبناءها ليصبحوا مواطنين حديثين وأن تعيش كشريك لزوجها وأن تكون محل ثقته. ويشير المؤرخون والمؤرخات إلى مجلات كانت تروج لقيمة عدد من المنتجات الاستهلاكية، وتعرف النساء بالأدوية وأدوات التجميل والأدوات المنزلية بل وحتى الدراجات، وكلها قادرة على مساعدتها في أداء تلك المهمة، إضافة إلى كتب ترشد الفتيات في فنون إدارة المنزل الحديث. لقد كان لكل تلك الأنشطة والمنتجات قيمتها عندئذ لأنها كانت بالأساس تساهم في المهمة الكبرى في ذلك الوقت وهي تأسيس مجتمع حديث وأمة حديثة.

وبالاستناد إلى حد كبير على المجلات والمناهج التعليمية في تلك الفترة، دار جدل المؤرخين والمؤرخات حول مدى دور مفهوم المرأة الجديدة في فتح المجالات أمام فرص جديدة. فقد كان على المرأة أن تكون على درجة وافية من التعليم كي تستطيع لعب دور الأم المدرسة، والزوجة الرفيقة. لكن لم يعد من الممكن أن يترك أمر تعليم الإناث للتناول العشوائي في تعليم المساجد القديم أو للتدريس الفردي في المنزل كما كان الوضع في النظام القديم. ومن ثم انتشرت الدعوة حول قضية التعليم العالي للنساء في مختلف أنحاء المنطقة. ففي مصر، حين طالب قاسم أمين بتعليم النساء في كتابه *تحرير المرأة* الصادر في عام ١٨٩٩م، قد وضع مطلبه في سياق ضرورة تعليم النساء بحيث يصبح في استطاعتهن تربية أبنائهن - ماديا وثقافيا وأخلاقيا - لكي يصبحوا رجالا في خدمة تنمية الأمة المصرية (Shakry 1998, 131-132). كذلك فإن الاعتبارات الطبقية كانت محل الاعتبار في تحديد التعليم الملائم للإناث: فقد خاطبت النصوص المصرية في تلك الفترة كلا من نساء الطبقات العليا والوسطى بشكل مختلف. فقد كان على

نساء الطبقة العليا دراسة منهج يركز على الاقتصاد المنزلي وإن كان يشمل أيضا اللغات الأجنبية والفنون الجميلة وربما بعض العلوم الدينية والفرنسية ودروس البيانو. أما منهج فتيات الطبقة الوسطى فقد كان أكثر محافظة، فركز بشكل تام تقريبا على أساليب جديدة في الطهي والنظافة ورعاية الأطفال (Russell 1997, chap. 5). لكن، في جميع الأحوال، كان دور المرأة الجديدة المنزلي يحتاج إلى أنواع ومستويات جديدة من التعليم مما أدى إلى حدوث توسع هام في فرص التعليم للفتيات. فقد ركز المنهج الدراسي للفتيات في بداية القرن العشرين على تطوير مهاراتهن كزوجات وأمهات، الأمر الذي قد يبدو لنا اليوم شديد المحدودية والتمييز. ومع ذلك فإن المؤرخات والمؤرخين يتفقون على أنه كان بمثابة حصان طروادة لتحقيق الإمكانيات طويلة المدى المطروحة أمام تعليم النساء. فطالما أن الباب قد فتح أمام تعليم النساء من أجل القيام بأدوارهن كربات منزل، فقد وضع الأساس للتوسع اللاحق (في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين وما بعدها) في تعليم النساء بحيث يشمل غالبية المجالات المهنية.

إلا أن بعض المؤرخات والمؤرخين يجادلون بأن خطاب "المرأة الجديدة" قد وضع قيودا هامة وطويلة المدى على النساء. فبالاستناد إلى النقد ما بعد الحداثي لخطابات وآليات الدولة الحديثة، يمكن القول بأن المرأة الجديدة كانت موضوعا منضبطا من قبل الدولة مع منحه دورا شديد المحدودية. وحتى في الحالات التي جيء فيها بالنساء إلى مجالات تبدو جديدة، مثلما كان الحال في تأسيس مدرسة لتدريب النساء كطبيبات في مصر في عهد محمد علي، لم يكن الأمر كله تحرريا كما قد يبدو. فقد قامت الدولة المصرية بتأسيس "مدرسة المولّدات"، كما أطلق عليها، من أجل تدريب النساء القادرات على فرض برامج الصحة العامة الموضوعة من الدولة والتي تستهدف التحكم في الأمراض الوبائية وتنظيم السكان بهدف تحسين عدد أفراد الجيش المصري وحالتهم الصحية. وقد تبوأت الخريجات مواقعهن في خدمة الدولة، حيث شملت واجباتهن توليد الأطفال وتسجيل المواليد والكشف على الوفيات من النساء لتحديد أسباب الوفاة ومتابعة برامج التطعيم وفرض أوامر الحجر الصحي. وفي أحيان كثيرة كان يتم ضم النساء إلى تلك المدرسة بالقوة، وكانت حياتهن تحت السيطرة الكاملة للدولة إلى حد تعيينهن في وظائف بدون أي تشاور معهن بل وترتيب زيجاتهن أحيانا. ويؤكد خالد فهمي، الذي درس مدرسة المولدات بالاستناد أساسا على وثائق الدولة المصرية، على الطابع المتناقض لمشروع الحداثة هذا وغيره من المشروعات: فقد كان يتم منح النساء فرصا جديدة بينما يتعرضن لأشكال أكثر قوة من تحكم الدولة والسيطرة الاجتماعية (Fahmy 1998). لكنهن كن أيضا يوسعن من إمكانياتهن في الفعل في نفس الوقت الذي كن يساعدن فيه الدولة على تقييد حرية نساء أخريات في أن يتصرفن كما يشأن فيما يتعلق بأمور الصحة والتكاثر.

إن الكثير من أبحاث الجندر والخطاب القانوني في تلك الفترة تناول التأثير المزدوج لسيف الحداثة. فالمؤرخات والمؤرخون، الذين درسوا كلا من الممارسات القانونية وتطور النص القانوني من خلال قراءة الأدبيات القانونية الإسلامية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، يتساءلون عما إذا كان بناء الدولة الحديثة قد حمل معه تقدما للنساء في المجال القانوني. فالمرونة والتباين في النظام القانوني الإسلامي التقليدي، الذي كان لا يزال نافذا في خلال جزء كبير من تلك الفترة، أتاحا للنساء درجة ما من حرية الاختيار في تعاملهن مع القانون. ففي أمور الزواج والطلاق وحضانة الأطفال والوصاية، وفي عدد من الحقوق والواجبات الزوجية والأسرية، كانت النساء في أحيان كثيرة قادرات على تقديم مطالبهن وتأكيد حقوقهن وذلك بدعم كامل من رجال الإفتاء والقضاء المحليين الذين بدوا وكأنهم قادرون ومستعدون للأخذ في الاعتبار الاحتياجات والظروف الفردية الخاصة (Tucker 1998). وشهدت الفترة الأخيرة قيام بعض المؤرخين والمؤرخات بالبحث في تلك الإصلاحات المرتبطة بالدولة الحديثة، والتي دعت إلى ثقافة قانونية أقل مرونة وأقل يسرا، وآثارها على النظام القانوني وكيف كان ذلك عائقا أمام قدرة كل من النساء والرجال على الحصول على أحكام لصالحهم (أنظري/أنظر Sonbol 1996).

وهكذا نجد أن ظاهرة "المرأة الجديدة" كانت في الواقع ظاهرة مركبة. فالنساء، على الأقل نساء الطبقة الوسطى، أصبحن أكثر قدرة - من حيث حصولهن على التعليم والاحترام - كفاعلات ينتقدن نشأة المنزل الحديث، الذي هو بدوره عماد الأمة الحديثة. ولكن كان يمكن أيضا أن يغرقن في هذا النوع من الحياة المنزلية المحاصرة في نظام معقد من الانضباط الذي تملك منهن وسخّرهن في خدمة أزواجهن وأبنائهن والأمة، على حساب وقتهن ومتعتهن ثم حريتهن الخاصة. وفي نفس الوقت كانت النساء محرومات من بعض السبل القانونية التقليدية للتأكيد على حقوقهن. ومع ذلك، فإن بعض تلك التغيرات في الآفاق المتاحة أمام النساء ساهمت في حدوث صحوة واضحة في الوعي النسائي، وهو موضوع آخر أساسي في كتابة تاريخ النساء والجندر في تلك الفترة.

صحوة نسائية؟

عرف الجزء الأخير من القرن التاسع عشر أيضا على أنه الفترة التي بدأت فيها النساء أنفسهن في طرح الأسئلة، وتناقص صمتهن مع مرور الزمن، وذلك فيما يتعلق بدور كل من النساء والرجال في المجتمع. فخطاب المرأة الجديدة، الذي ركز على الحاجة إلى إشراك النساء في بناء الأسرة الحديثة، استدعى التأمل حول كيف يمكن للنساء أن يرفعن من شأنهن. ففي بعض كبرى المراكز الحضرية في المنطقة - في القاهرة ودمشق على سبيل المثال - بدأت الكاتبات في كتابة المقالات حول القضايا النسائية في الصحافة الدورية السائدة. وبحلول التسعينات من القرن التاسع عشر تأسس عدد من الدوريات النسائية التي تبنت "القضايا النسائية" واعتمدت بالأساس على كتابات النساء. وقد اعتبرت النساء المساهمات في تلك المجلات أنفسهن طليعة "صحوة" النساء الإقليمية، وهي عبارة تتكرر بانتظام في مقالاتهن. وقد لاحظت بيث بارون، التي قامت بعمل دراسة دقيقة للدوريات النسائية في تلك الفترة في مصر، أن تلك الصحافة كانت تغطي طيفا واسعا من الموضوعات ذات الصلة بالقضايا النسائية. فعلى حين كان الكثير من المقالات يتناول فقط الأمور ذات الصلة بإدارة المنزل وتربية الأبناء، إلا أن بعضها قد تناول أيضا أمورا أكثر خلافية. فقد كتبت النساء دفاعا عن التوسع في تعليم الإناث، وضد عمالة الأطفال ودفاعا عن الإصلاح القانوني، وخاصة فيما يتعلق بوضع حد أدنى لسن الزواج للقضاء على زواج الأطفال (Baron 1994).

لم يكن لكل المراكز الحضرية فخر إصدار المجلات النسائية، ففي المدن الأصغر مثل مدينة القدس لم تظهر صحافة نسائية مستقلة في تلك الفترة رغم أن النساء ساهمن في المجلات التي يقوم الرجال بتحريرها. كما لا يجوز أن نتجاهل الطبيعة المحدودة ولاشك لقراء المجلات والمقالات النسائية. فمحرر المجلة النسائية في القاهرة في بداية القرن العشرين، على سبيل المثال، كان سيسعد لو تجاوز التوزيع ألف نسخة. وقد كان قراء تلك المجلات هم مجموعة صغيرة من الشابات المتعلمات كما ساهمن أيضا في كتابة موضوعاتها. لكن في عوالم النخبة المنغلقة على ذاتها اجتماعيا، ومع ظهور الطبقة الوسطى، يجب أيضا أن نضع في اعتبارنا وجود أعداد كبيرة من المستمعين، حيث كانت بعض النساء الأميات يتعرفن على محتوى تلك المجلات من أقاربهن أو من يعملن في خدمتهم. كذلك من غير الحكمة أن نقيس تأثير تلك المطبوعات قياسا عدديا فحسب، فالنساء اللاتي استخدمنها للبحث والتواصل حول الأفكار كن نساء مؤثرات كل في إطار مجتمعها فيما يخص علاقاتهن الأسرية ونشاطهن العام. ومع ذلك، فإن ارتفاع مستوى الأمية بين النساء في تلك الفترة، وحقيقة أن غالبية النساء كن لا يزلن يعشن في المناطق الريفية بعيدا عن المراكز الحضرية التي كانت تصدر تلك المطبوعات هي أمر يشير إلى الانتشار المحدود للأفكار التي كانت تدعو لها تلك المطبوعات.

لكن الدافع إلى تحسين وضع النساء أتى ثماره الحقيقية رغم ذلك مع تكوين مختلف الجمعيات النسائية. فلم تقتصر أوجه تفاعل النساء في الحيز العام على دعم الحركة الوطنية الوليدة، وإنما أقبلن على طيف من الأنشطة استهدفت تحسين أحوال الكثير من النساء الأخريات بما في ذلك النساء الأقل حظا. وقد اتخذت تلك الفعاليات شكلا تنظيميا جديدا، فقد أسست نساء الطبقة العليا عددا من المجموعات لتجميع جهودهن الخيرية. فعلى سبيل المثال، هناك مجموعة "أخوات المحبة" التي تأسست في لبنان في عام ١٨٤٧م والتي دعمت مدرسة للفتيات ودارا للفتيات الجانحات. وفي عام ١٩٠٣م تأسست جمعية المساعدة الأرثوذكسية للفقيرات التي قامت على توفير بنود جهاز العروس للفتيات المحتاجات. كذلك أقامت "مبرة محمد علي" مستوصفا لتوزيع الأدوية المجانية على فقراء النساء والأطفال في مصر في عام ١٩٠٩م. إن الطبيعة الخيرية الغالبة على تلك المنظمات لا يجوز أن تمنعنا من التعرف على الدور الهام الذي لعبته في بلورة وعي النساء وقدراتهن. وقد أشار المؤرخون والمؤرخات إلى مدى تأثير خبرة النشاط في المجال الخيري على إخراج هؤلاء النساء من بيوتهن وفتح عيونهن على عمق مشاكل مجتمعهن. فمن خلال تنظيم أنفسهن من أجل مساعدة النساء الأكثر فقرا، أصبحت نساء الطبقات الوسطى والعليا أكثر ثقة في قدراتهن، كما أصبحن أكثر ارتياحا في نظرة الرأي العام لهن. فقد بدأن في تأمل أحوالهن بأسلوب أكثر تنظيما من خلال المناقشات والمحاضرات المدعومة من قبل عدد من الأندية والجمعيات الأدبية التي بدأت في الانتشار. ومع بداية الحرب العالمية الأولى كانت غالبية المراكز الحضرية الكبرى تضمن عديدا من الجمعيات النسائية التي تأسست بهدف تعليم الذات.

لقد ساعدنا المؤرخون والمؤرخات في مراجعة أفكارنا بشأن الدور الذي لعبته النساء أنفسهن في تلك الفترة الحرجة، وذلك من خلال مناقشاتهم لتطور الكتابات والمنظمات النسائية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين والتي استندت إلى قراءتهم

لكتابات النساء في الصحافة إضافة إلى بعض المذكرات المختارة. إن موجة الاحتياج العام لتناول قضايا الجندر، خاصة فيما يخص تأثير بناء الدول والمجتمعات الحديثة، حفز على قيام مستوى عال من المشاركة النسائية في كل من مجالات الفكر والفعل. وتراجعت الفكرة القديمة بأن قضية النساء كانت إلى حد كبير مقتصرة على المثقفين الإصلاحيين من الرجال لصالح نظرة أكثر تنوعا تعترف بمختلف النساء اللاتي مارسن الكتابة والعمل التنظيمي في تلك الفترة. إن هذا التركيز على الفعل النسائي كمدخل للتغيرات الضخمة التي شهدتها بداية القرن العشرين تميز الكثير من الأبحاث الحديثة التي تناولت النساء والجندر في تلك الفترة.

الخلاصة

إن الإنجازات الفعلية للمؤرخين والمؤرخات في هذا المجال، كما أشرنا فيما سبق، لا يجوز أن تجعلنا نغفل التحديات والمشكلات الكثيرة التي نواجهها. إن دراسة النساء والجندر في الأراضي العربية من الإمبراطورية العثمانية لا تزال حديثة كما أن قائمة الأبحاث لا تزال محدودة. وما زالت هناك مناطق كبيرة تكاد أن تكون مهملة تماما، سواء على المستوى الإقليمي أو من حيث الموضوع.

ومن الناحية الإقليمية، حصلت بعض المناطق، مثل مصر -وفلسطين وسوريا والجزائر وتونس بدرجة أقل- على نصيب الأسد من الانتباه. لكننا نكاد لا نجد أي دراسات عن النساء والجندر في العراق أو بلدان الخليج في الفترة العثمانية على سبيل المثال. وبدرجة ما فإن تلك مشكلة تخص المصادر، فندرة المصادر المكتوبة عن تاريخ الخليج قبل القرن العشرين تقف عقبة أمام أي بحث تاريخي. ثم أنها بدرجة ما أيضا مشكلة تخص القدرة على الوصول إلى بعض الأماكن، حيث أن الصعوبات المحيطة بعمل الأبحاث في بعض البلدان مثل السعودية والعراق جعلت من الصعب الوصول إلى المصادر المحلية والتي تمثل أهمية شديدة بالنسبة للعمل في مجال تاريخ الجندر. إن تناول أوجه القصور تلك، بقدر الإمكان، يجب أن يكون ضمن أولويات البرامج البحثية.

أما من ناحية الموضوع، فما زال هناك الكثير الذي يجب عمله. فالتاريخ التعويضي ما زال أمامه دور هام ليلعبه، حيث أننا نفتقد عنصري النساء والجندر في كثير من الرصد التاريخي التقليدي للأراضي العربية في الفترة العثمانية. وما زلنا نواجه تكتم المصادر فيما يتعلق بالطرق التي ساهمت بها النساء في اقتصاد وسياسة مجتمعاتها، سواء كن على قمة السلطة أو في الأحياء والقرى الأكثر تواضعا. إن البحث في المصادر المحلية لنتكهن بأشكال السلطة والمشاركة النسائية ما زال مهمة أساسية. كذلك هناك مناطق أكثر تخصصا في البحث التاريخي ظلت حتى الآن دون أن يتناولها احد. ولا يزال أمامنا البحث بمنهج منظم في موضوع الجسد الأنثوي، كموضوع للفكر الطبي والممارسات الشعبية في تلك الفترة، وهو الموضوع الذي أثمر البحث فيه الكثير في مجال تاريخ النساء والجندر في أماكن أخرى من العالم. أما تناول صياغة الجندر في الأدب فلم يتم سوى بشكل جزئي فقط وبأسلوب غير مترابط. كذلك، فقبل ظهور الخطاب الحداثي في ثمانينات القرن التاسع عشر لم يكن لدينا أية معلومات عن جوانب هامة في حياة النساء، بداية من أنماط تعليم الإناث وحتى الروابط الأسرية، وقد بدأنا الآن نلمح بدايات قيام بحوث جادة في بعض تلك المجالات، ويمكننا أن نتوقع ظهور بعض الإصدارات الجديدة حول تلك المجالات المهملة حتى الآن.

ومحصلة الأمر هي أنه رغم الجهود الكبيرة التي شهدتها العقود القليلة الماضية، إلا أن تاريخ النساء والجندر في الإقليم العربي من الإمبراطورية العثمانية لم يلق قدر الاهتمام الذي شهدته المنطقة العربية في القرن العشرين من ناحية أو قلب الإمبراطورية العثمانية من ناحية أخرى. ومع ذلك، ومع فورة الاهتمام بتاريخ المنطقة العربية في فترة التكوين الحالية، وكذلك الاهتمام بموضوعات النساء والجندر، يمكن أن نتوقع وأن نمني أنفسنا بحدوث ارتفاع في معدل البحث والنشر.

المراجع

المصادر العربية

أ. دمرداشي، *كتاب الدرة المصانة في أخبار الكنانة*، القاهرة ١٩٨٩.

أ. العمادي، *العقود الدرية*، تحقيق ابن عابدين، القاهرة ١٨٨٣/١٨٨٢.

ع. الجبرتي، *عجائب الآثار في التراجم والأخبار*، القاهرة ١٩٥٩-١٩٦٧.
ك. الرملي، *كتاب الفتاوى الخيرية لنفع البرية*، القاهرة ١٨٥٦/١٨٥٧.
ك. المرادي، *سلك الدرر في أعيان القرن الثامن عشر*، القاهرة ١٧٩١/١٧٩٢.
م. المهدي، *الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية*، القاهرة ١٨٨٣-١٨٨٦.

المصادر الأجنبية

Primary Sources

Q. Amin, *The liberation of women*, trans. S. Peterson, Cairo 1982.
I. Eberhardt, *The passionate nomad. The diary of Isabelle Eberhardt*, trans. N. de Voogd, London 1987.
L. D. Gordon, *Letters from Egypt (1862–1869)*, London 1969.
M. Mishāqa, *Murder, mayhem, pillage and plunder. The history of the Lebanon in the 18th and 19th centuries*, trans. W. M. Thackston, Albany, N.Y. 1988.
M. W. Montagu, *Letters from the Levant during the embassy to Constantinople, 1716–18*, New York 1971.
M. E. Rogers, *Domestic life in Palestine*, New York 1989.
H. Sha'rāwī, *Harem years. The memoirs of an Egyptian feminist (1879–1924)*, trans. M. Badran, New York 1987.

Secondary Sources

L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998.
L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. 1992.
M. Badran, *Feminists, Islam and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J. 1995.
G. Baer, Women and *waqf*. An analysis of the Istanbul *tahrir* of 1546, in *African and Asian Studies* 17 (1983), 9–27.
B. Baron, *The women's awakening in Egypt. Culture, society and the press*, New Haven, Conn. 1994.
L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978.
M. Booth, *May her likes be multiplied. Biography and gender politics in Egypt*, Berkeley 2001.
J. Clancy-Smith, *Rebel and saint. Muslim notables, populist protest, colonial encounters (Algeria and Tunisia, 1800–1904)*, Berkeley 1994.
J. R. I. Cole, Feminism, class, and Islam in turn-of-the-century Egypt, in *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981), 394–407.
——, *Modernity and the millennium. The genesis of the Baha'i faith in the nineteenth-century Middle East*, New York 1998.
K. Cuno, Joint family households and rural notables in 19th-century Egypt, in *International Journal of Middle East Studies* 27:4 (1995), 485–502.
F. Davis, *The Ottoman lady. A social history from 1718 to 1918*, New York 1986.
B. Doumani, *Rediscovering Palestine. Merchants and peasants in Jabal Nablus, 1700–1900*, Berkeley 1995.
A. Duben and C. Behar, *Istanbul households. Marriage, family, and fertility, 1880–1940*, Cambridge 1991.
K. Fahmy, Women, medicine, and power in nineteenth century Egypt, in L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998, 35–72.
M. Fay, Women and *waqf*. Property, power and the domain of gender in eighteenth-century Egypt, in M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997, 28–47.
——, Women and *waqf*. Toward a reconsideration of women's place in the Mamluk household, in *International Journal of Middle East Studies* 29:1 (1997), 33–52.
E. Fleischmann, The other "awakening." The emergence of women's movements in the modern Middle East, 1900–1940, in M. Meriwether and J. Tucker (eds.), *A social history of women and gender in the modern Middle East*, Boulder, Colo. 1999, 89–139.
M. Hatem, The politics of sexuality and gender in segregated patriarchal systems. The case of eighteenth- and nineteenth-century Egypt, in *Feminist Studies* 12 (1986), 250–74.
——, 'Aisha Taymur's tears and the critique of the modernist and feminist discourses on nineteenth-century Egypt, in L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998, 73–88.
J. Hathaway, *The politics of households in Ottoman Egypt. The rise of the Qazdaglis*, Cambridge 1997.
D. Kandiyoti, Bargaining with patriarchy, in *Gender and Society* 2:3 (1988), 274–90.
N. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991.
A. Khater, *Inventing home. Emigration, gender, and the middle class in Lebanon, 1870–1920*, Berkeley 2001.
D. Khoury, Drawing boundaries and defining spaces. Women and space in Ottoman Iraq, in A. Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996, 173–87.
——, Slippers at the entrance or behind closed doors. Domestic and public spaces for Mosuli women, in M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997, 105–27.
L. Kuhnke, *Lives at risk. Public health in nineteenth-century Egypt*, Berkeley 1990.
A. Marcus, Men, women, and property. Dealers in real estate in eighteenth-century Aleppo, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983), 137–63.
——, *The Middle East on the eve of modernity. Aleppo in the eighteenth century*, New York 1989.

A. al-Sayyid Marsot, The revolutionary gentlewoman in Egypt, in L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978, 261–76.
M. Meriwether, *The kin who count. Family and society in Ottoman Aleppo*, Austin, Tex. 1999.
——, Women and *waqf* revisited. The case of Aleppo, 1770–1840, in M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997, 128–52.
M. Meriwether and J. Tucker (eds.), *A social history of women and gender in the modern Middle East*, Boulder, Colo. 1999.
L. Peirce, *The imperial harem. Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993.
A.-K. Rafeq, Public morality in 18th century Ottoman Damascus, in *Revue du monde musulman et de la Mediterranée* 55/56 (1990), 180–96.
R. Roded, *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa'd to Who's Who*, Boulder, Colo. 1994.
M. Russell, Creating the New Woman. Consumerism, education, and national identity in Egypt, 1863–1922, Ph.D. diss., Georgetown University 1997.
L. Schilcher, *Families in politics. Damascene factions and estates in the eighteenth and nineteenth centuries*, Stuttgart 1985.
O. Shakry, Schooled mothers and structured play. Child rearing in turn-of-the-century Egypt, in L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998, 126–70.
A. Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996.
J. Tucker, *Women in nineteenth century Egypt*, Cambridge 1985.
——, *In the house of the law. Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley 1998.
—— (ed.), *Arab women. Old boundaries, new frontiers*, Bloomington, Ind. 1993.
M. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997.

جوديث تاكر (Judith E. Tucker)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

النساء في العالم العثماني
منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

تركز هذه المداخلة على تلك الفئات المحدودة جدا من النساء -حتى الآن- اللاتي شكلن محور تركيز البحث التاريخي. ويرجع ذلك، إلى حد ما، إلى تعرض المصادر للحفظ والزوال بدرجات متفاوتة، كما يرجع بالأساس إلى أننا بسبب تحكم الأهواء في اختيار الموضوعات من قبل الباحثات والباحثين المعاصرين فإنه أصبح في إمكاننا الإشارة إلى "جزر" محدودة نعلم عنها بعض الأشياء، لكنها ضئيلة جدا مقارنة ببحور جهلنا الشاسعة بلا حدود. ويرتبط هذا الحال بحقيقة أن مؤرخات ومؤرخي العثمانيين تناولوا موضوع النساء إلى حد كبير من منطلق الاهتمام بأدوارهن السياسية. لذلك فقد كانت الباحثات والباحثون قادرين على توضيح أن الأنشطة المرئية لبعض نساء الأسر الحاكمة، واللاتي طالما تم وصمها باعتبارها تطفلا تقوم به نزيلات الحريم غير المؤهلات، لم تكن بأي حال من الأحوال أنشطة غير شرعية في السياق الذي حدثت فيه. بل إن تلك الأنشطة والفعاليات كونت جزءا من استراتيجية كاملة للتبرير الذاتي انتهجتها الأسرة العثمانية الحاكمة، والتي كان لها ما يبررها في المجال السياسي، على الرغم من أن نساء الإمبراطورية المشاركات فيها كن في كثير من الأحيان موضوعا للانتقاد من قبل معاصريهن المنحازين ضد للنساء (للمزيد عن القرنين السادس عشر والسابع عشر: Peirce 1993, Singer 2002، وللمزيد عن القرن الثامن عشر: Artan 1993).

وفي سياق محلي محدود، أدى هذا الاهتمام بالقضايا السياسية، بالمعنى الواسع للكلمة، إلى بروز النساء من أوساط الأعيان، فتساءل المؤرخون والمؤرخات عما إذا كان للإناث دورا لعبنه في استقرار تلك العائلات التي كانت "محدثة النعمة" في العادة، كما تساءلوا في حالة الإيجاب عن كيفية قيامهن بتلك الأدوار. كما يركز الكثير من تلك الدراسات أيضا على قضايا الملكية والتعامل معها من قبل الإناث. وبالنسبة للقرن التاسع عشر، كان الاهتمام يدور حول المراحل الأولى من الالتحاق بالمهنة، والذي يمكن أن نعتبره، ضمن أمور أخرى، استراتيجية للحفاظ على الوضع المتميز للأسرة في وقت أصبح فيه من الصعب على أفراد الأسرة من الذكور الالتحاق بالجيش أو الإدارة. وعلى العكس من ذلك فقد تم تجاهل النساء اللاتي لم يقمن بأية أدوار سياسية صريحة نوعا ما.

عرض نقاط المشروع

بعد تقديم عرض مختصر للمصادر الأولية ذات الصلة بالموضوع، تناقش المداخلة وضع الإناث في الأسرة الحاكمة، وكذلك نساء الأعيان وعلماء الدين، بما فيهم من أثبتوا أنفسهم ككتاب. بداية من منتصف القرن التاسع عشر ينتقل الاهتمام نحو النساء الحضريات اللاتي كن جزءا من النخبة، وإن كانت أسرهن لم تصل بالضرورة إلى قمة الهرم الاجتماعي والسياسي. وخلال العقود الأخيرة السابقة على عام ١٩٠٠م، وبدرجة أكبر في الفترة ١٩٠٠-١٩٢٣م، كانت بعض هؤلاء النساء يقرأن المجلات والجرائد، كما مارسن الكتابة في بعض وسائل الإعلام المكتوب. كذلك، فإن منهن من بدأن في العمل خارج المنزل خاصة كمدرسات، أو العمل في منظمات خيرية. لذلك نجد أن التعليم الرسمي شكل موضوعا رئيسيا في تاريخ النساء في نهايات الحكم العثماني.

وتشير غالبية المعلومات السكانية القليلة التي نعرفها إلى أواخر القرن التاسع عشر، ونتيجة للطفرة التي شهدها التنظيم البيروقراطي وجمع المعلومات يمكننا أن ندعي بأن لدينا ما نقوله عن الزواج كما كان يتم في مدن كبيرة بعينها، خاصة في إسطنبول. لكن معلوماتنا ما زالت للأسف قليلة جدا فيما يتعلق بالغالبية العظمى من السكان الإناث، أي الفلاحات، إذ تنحصر بالأساس حول عدد قليل من القرى التابعة لما سوف يصبح في المستقبل بلغاريا. وينطبق الشيء نفسه على فقراء المدن، حيث تلقي مقالات يافوس سليم كاراكيشلا بعض الضوء على النساء الفقيرات في الحضر أثناء الحرب العالمية الأولى. ورغم أننا سوف نركز

على النساء المسلمات، إلا أن المدن الكبيرة في الأناضول والبلقان كانت متعددة الثقافات مما يمكننا من أن نقول شيئا عن بعض فئات النساء المسيحيات واليهوديات أيضا.

المصادر الأولية

حين نسعى إلى قياس ثراء الأميرات العثمانيات فإن معرفة أنواع الطعام وأدوات الطهي التي كانت مخصصة لهن من قبل الإدارة المركزية للقصر يمكن أن تمدنا بمعلومات قيمة للغاية (Artan 2000). كذلك ركز الباحثون والباحثات فيما يخص أخوات وبنات السلاطين على سجلات ممتلكاتهن مدى الحياة، مستعينين أحيانا بالنقوش المكتوبة على المباني المملوكة للمؤسسات الخيرية. ما سمي بسجل "بستانجيباشي دفترليري" يشمل قائمة بأهم القصور المطلة على بحر البسفور حوالي عام ١٨٠٠م، وهي تضم القصور المملوكة للأميرات وللنساء الحضريات الثريات (لمعرفة مكان الوثائق المختلفة أنظري/أنظر: Kayra and Üyepazarcı 1992, 2). بالإضافة إلى ذلك فإن بعض سيدات القصر تركن أعدادا كثيرة أو قليلة من الرسائل، كما ما زالت هناك بعض قوائم الهدايا القيمة التي حصلت عليها الأميرات بمناسبة زواجهن (للاطلاع على الرسائل المنشورة أنظري/أنظر Uluçay 1950، وللمزيد عن سجل الهدايا أنظري/أنظر Delibaş 1988. وغالبية تلك الوثائق موجودة في أرشيف قصر توبكابي، أو في حالة الملكية مدى الحياة، نجدها في أرشيف باشباكانليك والأرشيف العثمانلي في إسطنبول، كما يوجد دليل كامل لسجل الهدايا: Anonymous 1998).

ويمكن أن تكون النساء القائمات بالملاحظة من خارج المجتمع المحلي مصدرا آخر للمعلومات المفيدة، خاصة الليدي ماري موناتغو فيما يخص بدايات القرن الثامن عشر، وجوليا باردو فيما يخص بدايات القرن التاسع عشر. فقد تمكنت الزائرتان من الحديث مع بعض سيدات القصر أو على الأقل تمكنتا من مشاهدة ووصف ديارهن والتي تكاد أن تكون اختفت تماما اليوم (للاطلاع على روايات الرحلات المنشورة أنظري/أنظر Montagu 1993، وللمزيد حول هذا الموضوع أنظري/أنظر Melman 1992, 49-50 and passim). في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تلعب المذكرات والرسائل الشخصية دورا أكثر أهمية عنه في القرن الثامن عشر، وتشمل هذه المصادر الكتاب الذي تم ترجمته أكثر من مرة والذي كتبته الشاعرة والموسيقية ليلى (ساز) التي تحكي مذكراتها المدونة حوالي عام ١٩٠٠م عن حريم السلطان عبد المجيد الذي عايشته المؤلفة في طفولتها (Saz 1991، وهي نسخة مختصرة من مذكراتها التي نشرت مسلسلة في جريدة *فاكيت* (*Vakit*) وجريدة *إليري* (İleri)، وكلاهما صحيفتان من إسطنبول. إن أفضل مجموعة من الجرائد العثمانية التركية موجودة في مكتبة (Hakkı Tarik Us Library) في إسطنبول، (لكن الوصول إليها لم يعد سهلا منذ زلزال ١٩٩٩م). كذلك تركت إحدى بنات السلطان عبد الحميد مجلدا من المذكرات، أعيدت طباعته مرات عديدة، على حين سمحت الرسائل الشخصية الكثيرة للأميرة رفيعة سلطان، إحدى بنات السلطان عبد المجيد، بكتابة سيرة كاملة لحياتها (Osmanoğlu n.d.، وعن ابنة السلطان عبد الحميد أنظري/أنظر Akyıldız 1998).

وفيما يخص النساء في الطبقة المعنية في فترة ما قبل منتصف القرن التاسع عشر (وقد يكون قبل ذلك أيضا وإن كان لا توجد أبحاث في هذا الشأن) تتضمن سجلات القضاة في المدن والبلدان الرئيسية، مثل أسطنبول أو بورصة أو قيصري، تتضمن سجلات بقضايا قانونية ومعاملات تجارية شاركت فيها النساء بالإضافة إلى قوائم جرد عقارية (فيما يخص تركيا سوف نجد تلك السجلات محفوظة في أغلبها في المكتبة الوطنية بأنقرة، (أنظري/أنظر Akgündüz et al., 1988-89، وللمناطق خارج تركيا أنظري/أنظر Faroqhi 1999, 76-79). كما نجت بعض تلك القوائم من الزوال ووصلتنا كملفات فردية حين تمت مصادرة ميراث نساء أسر الأعيان، وهو الأمر الذي ارتبط أحيانا بمصادرة أملاك أزواجهن (Başbakanlık Arşivi-Osmanlı Arşivi، وللاطلاع على مصدر ثانوي: Faroqhi 1992). أما للفترة ما بعد حوالي عام ١٧٥٠م فيوفر لنا دفتر أحكام الولاية، المؤسس حديثا، مصدرا إضافيا، حيث يشمل توثيقا للحالات التي لم يمكن حلها في المحاكم المحلية والتي أحيانا ما تضم قضايا يكون المدعي والمدعى عليه فيها من النساء (Başbakanlık Arşivi-Osmanlı Arşivi، أنظري/أنظر Faroqhi 1997).

يندر ذكر النساء غير المسلمات في كل من سجلات القضاة ودفتر أحكام الولاية، لكنهن على الأقل يظهرن من حين إلى آخر. ويبدو أن ما هو معروف عن النساء اليهوديات أكثر مما هو معروف عن النساء الأورثوذكس. وقد يعود ذلك جزئيا إلى نشر

المعلومات التي كتبت على شواهد القبور اليهودية في إسطنبول والكثير منها يحمل على الأقل معلومات غير مباشرة عن عمر الفرد وقت الوفاة (Rozen 1996). وبالإضافة إلى ذلك تم تحليل كتابات بعض حاخامات اليهود السفرديم فيما يتعلق بوجهة نظرهم حول النساء. أما فيما يخص الإناث من السكان الأورثوذكس فإن الأدلة التي تمكنت من الحصول عليها من خلال الأدبيات الثانوية تعود بالأساس إلى القرن التاسع عشر. وبالنسبة للنساء الأرمنيات فإن بعضا من المصادر غير المكتوبة باللغة الأرمنية تشير إلى نساء المسرح، فطوال فترة الإمبراطورية كانت الممثلات الأرمنيات يقمن دائما بتمثيل (أو غناء) الأدوار النسائية حتى في المسرحيات المكتوبة باللغة العثمانية. وبالتالي فإننا نجد توثيقا لهؤلاء النساء في البرامج المسرحية والعروض الصحفية لتلك الأعمال في هذه الفترة (للمزيد أنظري/أنظر And 1972, 147ff.).

إن البحوث التي تتناول قوائم الموارد التي تفرض عليها الضرائب في أربعينات القرن التاسع عشر لا تزال في بداياتها، ومن ثم ما زال علينا انتظار نتائج هذه البحوث فيما يخص المعلومات الواردة في ذلك الكم الهائل من القوائم بشأن النساء الميسورات في الإمبراطورية (Başbakanlık Arşivi-Osmanlı Arşivi). وفي الفترة التالية على ثمانيات القرن التاسع عشر كان يتم تسجيل الزواج رسميا، على الأقل في إسطنبول، حيث تضم تلك السجلات بعض المعلومات عن العرائس (Duben and Behar 1990، أما معلومات التعداد السكاني المرتبطة بهذا الموضوع موجودة في سجلات أدلة السكان لمختلف القطاعات في إسطنبول، ص٢٥٢-٣). لكن المصدر الأساسي لتلك الفترة هو الدوريات التي كتبت من أجل النساء و"صفحات المرأة" المستقلة في الإصدارات التي استهدفت بالأساس الرجال من القراء (Çakir 1994، ويمكن أن نجد المجموعة الكاملة من تلك المجلات في مكتبة Kadın Eserleri Kütüphanesi في إسطنبول). ويمكن استكمال تلك الجرائد والمجلات بالإصدارات الأكثر طولا التي كتبت بواسطة الأديبات من النساء مثل خالدة أديب (أديفار). وعلى الرغم من أن كتاباتها تعود إلى زمن لاحق، إلا أن مذكراتها تلقي بعض الضوء على عملية تكوين امرأة مثقفة تنتمي إلى أواخر القرن التاسع عشر (Edip 1926).

نساء الأسرة الإمبراطورية

منذ عام ١٧٠٣م حين اضطر أحمد الثالث إلى التعهد بأنه من الآن فصاعدا سوف يعيش في إسطنبول، بدأت بناته، وفيما بعد أيضا السلالة النسائية لباقي السلاطين، في لعب دور هام في تكوين الصورة العامة للأسرة الحاكمة. وقد انعكس ذلك في الفيلات الأنيقة على شواطئ البسفور التي وهبت لهؤلاء الأميرات في كثير من الأحيان بعد ميلادهن بوقت قصير، أو على الأقل حين كان يتم تزويجهن للوزراء في سن صغيرة، حيث أن أزواج هؤلاء الأميرات كانوا في كثير من الأحوال يرسلون إلى الأقاليم، على حين لم يتركن هن العاصمة، وبالتالي أصبحت تلك الفيلات مرتبطة بساكناتها الدائمات (Artan 1993).

وقد انعكس هذا الأمر في الهندسة المعمارية، فكثيرا ما كان قسم الحريم أكثر أناقة من ذاك المخصص للوزير وزواره من الرجال. والأرجح أن ذلك الرقي المعماري اعتبر أمرا ضروريا حيث كثيرا ما كان السلاطين يزورون بناتهم أو أخواتهم على شواطئ البسفور. كذلك فإن بعض الأميرات اهتممن كثيرا بإعادة بناء فيلاتهن: لذلك قامت هاتيس سلطان، شقيقة سليم الثالث، بتكليف المهندس الفرنسي أنطوان إيغناس ميلينغ ببناء أولى مباني إسطنبول على الطراز الكلاسيكي الجديد (Perrot, Hitzel, and Anhegger 2001). والمراسلات التي دارت بين هذه الأميرة وفنان بلاطها "المصمم متعدد المواهب" ميلينغ ما زالت موجودة، حيث يحتمل أن زوجة الأخير كانت تقوم بدور الوسيط (تم توفير هذه المعلومات بواسطة طولاي أرتان). وفي حالة وفاة أية أميرة لم تكن فيلاتها تنتقل إلى ورثتها وإنما كانت تعطى "كمحل إقامة رسمي" لأميرة أخرى.

وعلى العكس من رفيقات السلطان اللاتي كن يعشن في القصر وكانت لهن صلات قليلة بالعالم الخارجي، فإن بعض بنات وأخوات سلاطين القرن الثامن عشر المتزوجات كن قادرات على خلق شخصية عامة لأنفسهن، وقد شمل ذلك ظهورهن في الاحتفالات المنظمة بواسطة ومن أجل نساء النخبة (Aynur 1995). وكان منهن راعيات للفنون، لذلك فقد أهدى الشاعر المولوي، الشيخ غالب، بعضا من أعماله إلى بيهان سلطان (١٧٦٥-١٨٢٤م) وهي من أخوات سليم الثالث التي شاركت أخاها اهتمامه بالموسيقى.

وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، أصبح فريق غناء الغلمان التابع للسلطان، والمعروف جيدا في سجلات القرن السابع عشر، نظير ممثلا في فريق من النساء افتخرت عضواته بمهاراتهن. فقد تم إعطاء الدروس الموسيقية للواعدات من فتيات الحريم، بعد تخصيص رفقة ملائمة لهن، وذلك على أيدي أفضل المدرسين البارزين الموجودين، وكانت تلك الدروس تتناول الموسيقى العثمانية والأوروبية (Saz 1991، وأنظري/أنظر أيضا Sagaster 1989). وقد ظل التدريب الموسيقي حتى نهاية تلك الأسرة الحاكمة أمرا هاما بالنسبة لأقارب السلاطين من النساء اللاتي كان يتم تصويرهن جنبا إلى جنب مع أدواتهن الموسيقية (على سبيل المثال: Renda ed. 1993, 249). وما زال الخليفة الأخير، عبد المجيد أفندي، الذي درس فن الرسم تبعا للأسلوب الأوروبي، حاضرا في الذاكرة بسبب عزفه لموسيقى بيتهوفن في حفل أقيم في فناء القصر.

أسست بعض النساء الأسرة الحاكمة مؤسسات دينية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فعلى سبيل المثال قامت زيفكي قادين، واحدة من نزيلات حريم السلطان عثمان الثالث في عام ١٧٥٥م بتأسيس مدرسة مزينة بنافورة ضخمة في فنديكلي على الطريق من غلاطا إلى بيشيكتاش. كذلك قامت زينب سلطان (المتوفاة عام ١٧٧٤م) ببناء مجمع إسلامي ومسجد ما زال موجودا حتى الآن أمام آيا صوفيا، على حين أوقفت شيبصافا قادين (المتوفاة عام ١٨٠٥م) مجمعا مكونا من مسجد ومدرسة ابتدائية تم تجهيزه لاستقبال التلميذات. وفي القرن التاسع عشر اشتهرت والدة السلطان، "بيزم عالم" باهتمامها بالمدارس، وعلى سبيل إبداء دعمه لمبادرة والدته قام السلطان نفسه بضم اثنين من أبنائه في المؤسسة التي أنشأتها. وما زالت تلك المؤسسة عاملة حتى يومنا هذا، وكذلك مستشفى "الغرباء المحتاجون" التي أسستها نفس الشخصية. كذلك فإن إحدى بنات الخديوي محمد علي باشا، الذي كان في يوم ما منافسا لمحمود الثاني على العرش العثماني، فكانت تعرف في تركيا باسم زينب كامل (١٨٢٥-١٨٨٢م) نسبة إلى زوجها، وقد قامت هي أيضا مثل سيدات أسرة السلطان بتأسيس مستشفى ضخم ما زال يعمل حتى الآن، وإن كان انتقل إلى مبنى جديد. أما آخر أمهات السلاطين، والتي تركت اسمها على خريطة المدينة من خلال المؤسسات الخيرية الضخمة، فهي بيرتيفنيال والدة السلطان عبد العزيز الذي جاء بعد السلطان عبد المجيد. فقد قامت بتأسيس المسجد ذي الطراز الانتقائي الذي ما زال موجودا حتى الآن في حي أكسراي بإسطنبول، إضافة إلى المدرسة المجاورة له والتي ما زالت قائمة وتحمل اسم والدة السلطان. كذلك قامت بيرتيفنيال بتبني تقاليد بعض أمهات السلاطين من القرن السابع عشر بإنشاء مؤسسة ذات أغراض عسكرية، حيث قامت بإنشاء قسم جديد في ميناء إسطنبول بهدف بناء السفن البحرية. ومع عزل السلطان عبد الحميد الثاني في عام ١٩٠٩م، تم حل مؤسسة الحريم السلطاني العتيقة، وقامت بعض أسر خادمات الحريم باستعادة بناتهن بينما تم تزويج أخريات، لكن عددا لا بأس به منهن اضطررن إلى مواجهة الحياة بأنفسهن على قدر المستطاع (للاطلاع على رواية واحدة من بنات السلطان عبد الحميد: Osmanoğlu n.d., 131-153).

وقد تطلبت أعمال الرعاية والدعم وجود موارد مالية. وقد كانت الكثيرات من أميرات القرن الثامن عشر بالغات الثراء نتيجة لحقهن في الاستفادة من عائد الضرائب طوال حياتهن. وبالتالي فقد كان وكلاؤهن في الأقاليم شخصيات ذات نفوذ بل وفي بعض الأحيان كانوا مصدرا للمتاعب لدافعي الضرائب، ويشهد على ذلك بشكل جيد حالة "حاجي علي آغا" الذي كان يدير إقطاعية الضرائب الخاصة بالأميرة "أسما سلطان" (١٧٢٦-١٧٨٨م) في أثينا في أواخر القرن الثامن عشر (Strauss 2002). وحيث كانت هؤلاء الأميرات يدرن منازلهن ببذخ شديد، فقد توفي معظمهن وهن مديونات بشدة (Artan 1993, 91-92). من هنا نرى أن الميزانية الضخمة الخاصة بالكماليات، والتي كان ينظر إليها كثيرا على أنها مواكبة للاهتمام المتزايد من قبل نساء الإمبراطورية العثمانية بالسلع الاستهلاكية الأوروبية منذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعدا، كانت في الواقع تعود إلى زمن سابق على ذلك بكثير.

نساء النخبة والاستهلاك

ركزت الدراسات الحديثة عن الاستهلاك في الإمبراطورية العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الدور المتنامي للنساء من أسر النخبة بغرض تأكيد وضعهن الاجتماعي إضافة إلى وضع أزواجهن وأبنائهن وآبائهن (Zilfi 2000). ويميل المؤرخون والمؤرخات إلى اعتبار أن القرن الثامن عشر كان فترة لعبت فيها نساء إسطنبول الميسورات ماليا دورا أكثر

فاعلية في الاستهلاك، حيث تعتبر الأوامر السلطانية المتعددة بقمع صيحات "الموضة" مؤشرات على هذا التغير، إضافة إلى شكوى الكتاب من الرجال إزاء ما استشعروه من الإصرار الملموس والمطالب المادية من قبل نسائهم (Zilfi 1995, 1996). ومع ذلك يجب علينا توخي الحذر، فمؤلفو أواخر القرن التاسع عشر من أمثال أحمد مدحت كانوا يميلون إلى اعتبار أن الشباب من الرجال، وليس الإناث، هم أكثر المستهلكين تبذيرا.

لقد ركزت العديد من الدراسات على دخول الصيحات أوروبية الطراز إلى الدوائر الخاصة للميسورات من النساء، وقد عرف هذا النمط من الحياة باسم "كوشك حياتي" (Micklewright 1987, 1990, Seni 1995). وبداية من ثمانينات القرن التاسع عشر كانت هؤلاء النساء، والأميرات أيضا، يرتدين ملابس مستلهمة من الطراز الفرنسي في المنزل وفي الحفلات الخاصة، مع تغطية تلك الملابس بالمعاطف والحجاب عند الظهور في مكان عام. وقد كانت تلك السنوات هي التي شهدت تبني بعض النساء لأول مرة ارتداء "الشرشف" الأسود الذي يحيط بكل شيء والذي لم يكن يوما جزءا من اللباس العثماني "التقليدي"، بل إن واقع الأمر هو أن السلطان عبد الحميد كان قد منع ارتداء هذا اللباس على مقربة من القصر لأنه كان يرى فيه خطرا أمنيا.

ومن المثير للاهتمام بشكل خاص هو أنه لم يحدث تبنّ كامل للصيحات الأجنبية، بل تم المزج بينها وبين عناصر من أنماط الملبس القديمة (Frierson 2000). وبالتالي فقد نجد ثوبا عثمانيا مزخرفا بتفاصيل مأخوذة عن الموديلات الفرنسية، أو قد يكون القماش محليا ويتم تفصيله باستلهام أجنبي. إن هذا النوع من المواءمة، بالإضافة إلى الفوارق في خطوط الموضة بين جيل وآخر، يمكن استقراؤه من الصور التي التقطت في ستوديوهات التصوير التي انتشرت بين العائلات المسلمة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وتتفق تلك الملاحظات مع ما سبقها من أن صناعة النسيج العثمانية لم تنهار مع دخول المنتجات الأجنبية المصنعة آليا إلى سوق الشرق الأوسط، بل إن الكثير من المنتجين تمكنوا من الاستمرار بسبب قدرتهم على الاستجابة للأذواق المحلية (Quataert 1993).

وهناك نوع آخر من الاستهلاك لم يقدر عليه سوى الأثرياء ألا وهو امتلاك العبيد (Toledano 1998, Erdem 1996). وقد خصصت ليلى (ساز) فصلا من مذكراتها لعبيد المنزل بين صفوة إسطنبول، والذي كان - باستثناء بعض الخصيان - شأنا أنثويا (Saz 1991, 50-109). وكانت نساء العبيد من الأفارقة عادة ما يتم تشغيلهن كخادمات، على حين كان الملاك من الذكور يفضلون النساء القوقازيات كمحظيات. وحيث أن ذلك التفضيل كان يسري أيضا على حريم السلطان، فقد حدث تعاون سري مع الأسر الشركسية المقيمة في الأناضول التي كانت تخرق القانون الديني الإسلامي من خلال بيع بناتها في سوق العبودية، حيث كان استعباد مواطني أي حاكم مسلم، بغض النظر عن عقيدته، ممنوعا بحكم الشريعة. ورغم منع التجارة في العبيد السود عام ١٨٥٧م، إلا أنها استمرت بشكل غير رسمي خلال القرن التاسع عشر، وإن كان العدد قد انخفض بدرجة كبيرة. ومن بين المثقفين، ساهم الكتاب العثمانيون بداية من سبعينات القرن التاسع عشر في تجريم تلك الممارسة من خلال إصرارهم على أن كل ارتباط بين الرجال النساء يجب أن يكون طوعيا (Parlatır 1987, 39 and passim).

وفيما يخص العبودية في إقليم أنقرة ما بين حوالي عام ١٧٨٥ وعام ١٨٧٠م كان المعتاد بين الموسرين، بما في ذلك القلة من العثمانيين المسيحيين أو حتى المقيمين من الأجانب، أن يحصلوا على العبيد، رجالا ونساء، عن طريق تجار عبيد معترف بهم. ورغم أنه يبدو أن غالبية مالكي العبيد كانوا من الذكور إلا أنه من الموثق أن بعض النساء أيضا كن يملكن العبيد، وكان الكثير من هؤلاء يوصف بأنه آت من "عرب وآسم"، وهو مصطلح يفترض أنه يشير إلى السود (العرب) وسكان القوقاز (آسم) والذين كانوا أحيانا يوصفون بقدر أكبر من الدقة بأنهم جورجيون (Özdemir 1986, 128-129).

الحفاظ على مكانة الأسرة والثروة

أظهرت الدراسات التي أجريت على الأقاليم العربية في الإمبراطورية العثمانية أن الصلات كانت تعقد فيما بين وداخل مجموعات النخبة من خلال الزيجات. وحين كانت تدور المفاوضات بشأن تلك الصلات كان سن العرائس الصغير يحول بينهن وبين أن يكون لهن أي رأي في الأمر. لكن من بين هؤلاء كانت هناك بعض النساء اللاتي تمكن في مرحلة لاحقة من حياتهن من الدفاع عن ميراث أسرهن، ومن ثم تبوأن مواقع ذات سلطة في تلك الأسر. أما بالنسبة للبلقان والأناضول، فإن عدد الدراسات التي

بحثت في دور النساء في أسر أعيان الحضر والريف أقل بكثير. مع ذلك، فلدينا مقال عن أسرة بيناكي من شبه جزيرة بيلوبونيزيا والتي انضم رب الأسرة إلى انتفاضة شبه الجزيرة بعد نزول فيلق روسي في عام ١٧٧٠م، واضطر نتيجة لذلك إلى الفرار حرصا على حياته. فقد كان لهذا الشخص إحدى القريبات التي بقيت في المنطقة العثمانية وتمكنت في النهاية من استعادة جزء لا بأس به من الميراث المفقود (Veinstein 1986). وهناك أيضا نساء أخريات عرف عنهن أنهن ساهمن في مؤسسات عائلية، الأمر الذي يفترض درجة من التحكم في ممتلكاتهن الخاصة بل وأيضا في مصيرهن (Faroqhi 1992).

ونجد في بعض طرق الدراويش أنه يمكن لزوجة شيخ ذي سلطة كبيرة أن تتبوأ هي الأخرى وضعا ذا نفوذ. وبالتالي فإن مثل تلك الشخصية بين أعيان إسطنبول كان يمكن أن تتحمل بعض المسؤولية فيما يخص النزلاء والضيوف، ومن ثم تصبح معروفة باسم "أم الدراويش" (Clayer, forthcoming). أما النساء الأخريات من سلالة شيوخ الدراويش فقد يرثن مناصب كمديرات للمؤسسات، وإن كان يكاد أن يكون من المستحيل أن نحدد حجم السلطة الحقيقية التي تتيحها تلك المناصب لشاغليها.

وفيما يخص النساء اللاتي تمتعن بقدر من الثراء و/أو المكانة الاجتماعية، من المسلمات وغير المسلمات، فقد أثارت الظروف التي تمكنّ فيها من تمثيل مصالح الأسرة في مواجهة السلطات العثمانية اهتماما كبيرا. وكان يمكن لهذا التمثيل أن يحدث في الحالات التي يكون فيها الأزواج عاجزين بسبب مشاركتهم في الحرب أو بسبب المرض أو السن المتقدمة، وإن كانت الحالتان الأخيرتان غير واضحتين تماما في المصادر. هذا وقد تم التوثيق بشأن النساء اللاتي كن يمثلن مصالح أسرهن بالأساس حين كن يلجأن إلى الإدارة المركزية للشكوى من أشكال الظلم التي وقعت على أقاربهن من الرجال، أو بدرجة أقل أقاربهن من النساء، وذلك من الأعداء المحليين الذين نكاد لا نملك بشأنهم أية معلومات موثقة، ممن يتهمون بالابتزاز والتخويف وفي أحيان حتى بالقتل. ومن الجدير بالذكر أنه في القرن الثامن عشر على الأقل لم يكن باقي الأقارب من الرجال يتدخلون تلقائيا للدفاع عن مصالح الأسر التي كانت تحرم من عائلها حرمانا مؤقتا أو دائما (Faroqhi 2002).

السكان: النصف الأنثوي من السكان العثمانيين

من الصعب الحصول على معلومات حول دورة حياة الأنثى -أو الذكر- في القرن الثامن عشر. وبالتالي لا يمكن وضع تصور كامل بدرجة ما للسير الحياتية إلا في بعض الحالات القليلة جدا. ونظرا لأنه لم يكن من المعتاد أن يذكر سن الوفاة على شواهد قبور المسلمين أو في قوائم ما بعد الوفاة، فإننا نبقى في أغلب الأحوال محدودين بقوائم ورثة المتوفى التي تظهر بشكل متكرر ومنتظم في وثائق الأخير (في المدن الأكبر كانت قوائم ما بعد الوفاة تحفظ في سجلات منفصلة، وتصنف جنبا إلى جنب مع "سجلات القاضي"، وكان الأكثر شيوعا هو ضم تلك القوائم إلى "سجلات القاضي" العادية). وكانت تلك القوائم ترصد فقط أفراد الأسرة الباقين على قيد الحياة وقت وفاة الشخص، ومن ثم فهي غير مفيدة في توضيح العدد الإجمالي للأولاد المولودين في إطار زيجة بعينها. كذلك فإن هذه المصادر توضح أن عدد الأبناء الذين كانوا يعيشون أطول من أمهاتهم أو آبائهم كان ضئيلا. ولا يمكن أن نحدد ما إذا كان ذلك بسبب ارتفاع معدل وفيات الأطفال أو على الأقل جزئيا بسبب التحديد الواعي لعدد أفراد لأسرة.

وبما أن الزوجات كن يرثن دائما فإن تلك القوائم كانت تشير إلى تعدد الزوجات من عدمه. فالزيجات الوحيدة التي كانت تضم أكثر من زوجة وكانت تستبعد من ذلك النوع من السجلات كانت تلك التي تتوفى فيها واحدة من الزوجات قبل زوجها. وقد استنتج من تلك السجلات أن تعدد الزوجات لم يكن شائعا في مدن الأقاليم العثمانية المركزية، وقد تم التدليل على تلك الملاحظة رسميا بالنسبة لمنطقة سالونيك حوالي ١٨٤٠م (Anastassiadou 1997m 215) مما يؤكد الانطباع الذي يأتينا حين نمر سريعا على قوائم ما بعد الوفيات في مدينة بورصة في القرن الثامن عشر.

هناك أدلة أفضل من ذلك فيما يتعلق بمدينة إسطنبول، فمنذ ثمانينات القرن التاسع عشر وحتى العقد الأول من القرن العشرين تشير سجلات الزواج إلى أن تعدد الزوجات لم يتجاوز ٢% من كل زيجات المسلمين. كذلك فإن هذا النوع من الزواج كان مقصورا على مجموعات اجتماعية بعينها مثل علماء الدين والقانون وبعض أصحاب المقام الرفيع في البلاط، الذين يفترض أنهم قاموا بتقليد عادات الأسرة الحاكمة. أما التجار والحرفيون فكان يحدث أن يطلقوا زوجاتهم، لكنهم لم يتزوجوا بأكثر من زوجة

واحدة في نفس الوقت. إن هذا التوافق في الملاحظات بين بورصة وسالونيك وإسطنبول يشير إلى أنه ربما تكون المدن الإقليمية الكبيرة قد تبنت نهج العاصمة في ذلك الأمر كما في أمور أخرى.

وفي أواخر القرن التاسع عشر في اسطنبول كان سن العرائس يتراوح ما بين ١٩ و٢٠ عاما، وكان السن عند الزواج الأول يميل إلى مزيد من الارتفاع. من ثم فإن زواج المراهقة لم يكن معتادا في العاصمة في ذلك الوقت. ومع غياب التوثيق لا يمكننا أن نقرر ما إذا كان ذلك أيضا صحيحا بالنسبة للفترات السابقة أو أنه يرجع في البداية إلى وجود صعوبات اقتصادية أدت إلى تأخير تأسيس الأسر الجديدة، وبسبب الانتشار التدريجي لتعليم الإناث بعد عام ١٩٠٨م (Duben and Behar 1990, 126-127).

إن المعلومات القيمة حول التاريخ الديموغرافي لفلاحي البلقان في القرن التاسع عشر تنبع من بعض القرى البلغارية الكاثوليكية التي تدرب قساوستها في روما ومن ثم احتفظوا بسجلات للتعميد والزيجات والجنازات تبعا لتقاليد كنيسة الروم الكاثوليك، على حين لم يحتفظ الأورثوذكس بمثل تلك السجلات الموثقة (Todorova 1993)، ونظرا إلى أن القرويين المعنيين عاشوا في ظل نفس الظروف العامة مثل جيرانهم غير الكاثوليكيين، فيمكننا أن نفترض أن الأنماط الديموغرافية الملحوظة في تلك الأماكن الموثقة هي بشكل أو بآخر ممثلة لاتجاهات أوسع. فمن الواضح أن البلغاريين في القرن التاسع عشر كانوا يعيشون مرحلة الانتقال الديموغرافي من مجتمع ذي معدل مواليد ووفيات عال إلى نوع آخر من المجتمعات ينخفض فيه معدل الوفيات على حين لم تتخذ المواليد نفس المنحى قبل منتصف العشرينات من القرن العشرين، أي بعد فترة طويلة من انتهاء الحقبة التي نحن بصددها. كان بمقدور نساء القرى البلغاريات إذا أن يتوقعن أنهن سوف يتزوجن في سن صغيرة وينجبن عددا كبيرا من الأطفال، والأرجح أنهن سوف يفقدن بعضا منهم خاصة بسبب مرض الجدري. كذلك كان من المحتمل أن يتوفين هن ذاتهن أثناء الولادة أو بعدها بفترة قصيرة. لكن النساء اللاتي نجين من تلك المرحلة المليئة بالمخاطر كن على الأرجح يعشن حياة أطول من أزواجهم. وإذا أخذنا في الاعتبار الفرق في العمر بين الأزواج، فقد أدى هذه الوضع إلى وجود عدد كبير من الأرامل.

النساء والدولة: التحكم في الجسد والتعليم الرسمي

قبل عام ١٧٠٠م بوقت طويل حاولت الدولة العثمانية من حين إلى آخر تنظيم الأسلوب الذي تظهر به النساء في الأماكن العامة وذلك من خلال القرارات التي تصدر عن السلطان، والتي تحدد على سبيل المثال أنواعا معينة من القماش للمسلمات أو لغير المسلمات. وفي بدايات ومنتصف القرن الثامن عشر اشتدت تلك المحاولات لتحكم الدولة في سلوك النساء، خاصة في الثياب المخيطة، على الأقل هذا هو ما كان عليه الأمر لو صحت المراجع الواردة في المصادر الأولية. وقد ارتبط ذلك بمحاولة الإدارة أن تكسب لنفسها الشرعية من خلال إبداء الاهتمام بالنظام العام، وربما أيضا بسبب ملاحظة أن نساء أسطنبول الأكثر ثراء بدأن في إظهار درجة أعلى من توكيد الذات، خاصة في مجال الاستهلاك (Zilfi 1995, Quataert 1997).

لكن خلال حكم سليم الثالث بدأت الدولة العثمانية في التدخل من أجل منع وتجريم الإجهاض. لم يكن هناك أي تناول لهذا الأمر في أي من الفرمانات السلطانية قبل ذلك، حيث أن المذهب الحنفي في القانون الإسلامي يسمح بالإجهاض خلال الأربعة شهور الأولى من الحمل بشرط موافقة الزوج. كذلك تم منع الإجهاض في المرسوم الصادر في عام ١٨٣٩م وذلك بالتزامن مع الجهود الأولى لإعادة هيكلة الدولة والمعروفة باسم "التنظيمات". ولم تتم إضافة هذا المنع إلى أول قانون جزائي عثماني الصادر عام ١٨٤٠م وعام ١٨٥١م، وربما يرجع ذلك إلى السعي إلى تجنب الجدل الذي قد يثيره تجريم أمر مسموح به تبعا للقانون الإسلامي. والأرجح كذلك أنه ولنفس السبب لم تتوجه القوانين التي تلته إلى النساء اللاتي قمن بالإجهاض ولا إلى أزواجهم الذين لابد وأنهم حرضوهن على ذلك في كثير من الحالات. والواقع هو أن انتباه المشرع توجه إلى الأطباء والصيادلة والقابلات الذين كانوا غالبا من يمتلكون المعرفة الفنية بتلك العملية. وكتبرير لذلك، أكدت بعض النصوص المكتوبة من قبل رسميين من مستوى رفيع أن التعداد الكبير للسكان هو أمر ضروري للدولة القوية، ومن منطلق ديني ثانوي أكدوا على أن عدم قبول وليد جاء هبة من الله هو خطيئة. ونجد في المسودات الأولى لهذا التشريع الذي صدر لاحقا، أن الأسر الفقيرة قد تلقت وعدا بالحصول على دعم من

الدولة في حالة إنجاب عدد كبير من الأطفال، ومع ذلك فلم يتم إدراج هذا البند في الصيغة النهائية للقانون. ومن ثم فقد تم ترك الأمهات والآباء والقابلات للتعامل مع مشكلات الفقر المدقع والحمل غير المرغوب فيه بقدر ما في وسعهم (Somel 2002).

وطوال القرن الثامن عشر والتاسع عشر كانت بعض النساء المتعلمات يحضرن المدارس القرآنية قبل البلوغ، والجزء الأعظم من تعليمهن كان يتم في المنزل. وحتى في القصر لا يبدو أن التعليم الأساسي للقراءة والكتابة باللغة العثمانية قد أدى إلى مستويات منسجمة من معرفة القراءة والكتابة بين النساء المتعلمات في تلك المؤسسة (Uluçay 1985, 18). وبالطبع كان مما صعب الأمر هو أن الكثيرات من نساء الحريم كن يأتين من خارج المجال العثماني ومن ثم كان عليهن أن يتعلمن التركية كلغة أجنبية. ويبدو أن تعليم الفتيات الصغار في حريم السلطان كان يركز على احترام التراتبية والأناقة والمهارات الموسيقية أكثر من تركيزه على الموضوعات الأكاديمية. وبداية من أواخر القرن التاسع عشر بدأت فتيات الصفوة في تعلم الفرنسية من المربيات الأوروبيات أو في مدارس داخلية خاصة. إن هذا النوع من تعليم الطبقات العليا هو موضوع يحتاج إلى مزيد من التدقيق.

في عام ١٨٥٨م افتتحت الدولة العثمانية أول مدرسة متقدمة (رشدية) للفتيات، وبعدها بقليل تم نشر مقال في الجريدة الرسمية يصرح بأن النساء المتعلمات سوف يكن قادرات على توفير قدر أكبر من الراحة لأزواجهن على حين أن المعرفة بالدين والشؤون الحياتية سوف تجعل من الأسهل عليهن الحفاظ على عفتهن. وفي الفترة ما بين عام ١٨٦٩ وعام ١٨٧٠م افتتح في إسطنبول أول معهد عال لإعداد المدرسات للعمل في مدارس الفتيات. وبحلول ثمانينات القرن التاسع عشر بدأ الإداريون المحليون في الأقاليم المقتدرة في إنشاء مدارس ابتدائية للفتيات بشكل منتظم (Somel 2002, 2001, 57, 115, 135). لكن، ومع اعتبار أن تعليم الفتيان المسلمين لم يكن كافيا في أغلب الأقاليم، فإن تعليم الفتيات كان أقل جودة.

ومع ذلك فإن غالبية النساء اللاتي حصلن على تعليم رسمي في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، حصلن عليه إما في المدارس التي تديرها مجتمعات الأقليات المختلفة أو في مؤسسات تبشيرية. ففي إسطنبول نجد أن المدرسة الأمريكية للبنات ومدرسة نوتردام دي سيون والتي كانت تعد خريجاتها لمستقبل في العمل بالتدريس، نجحتا في إثبات وجودهما كمدرستين ثانويتين مفضلتين لدى مجتمع الصفوة المسلمة. وقد كان ذلك صحيحا رغم أن حكومة عبد الحميد الثاني لم تكن راضية تماما عن التحاق الأطفال المسلمين بالمدارس التبشيرية، التي سوف تخرجهم على الأرجح بدون أساس كاف في الأخلاق الإسلامية وبتعاطف غير مرغوب فيه مع الثقافة الأجنبية (Fortna 2001). بل إن الالتحاق بها كان ممنوعا في أواخر التسعينات من القرن التاسع عشر. ومع ذلك، وحيث أن تلك المدارس التبشيرية المفضلة من قبل الصفوة كانت في العادة تتخلى عن أية محاولات للتبشير العلني، وحيث أن المدارس الثانوية المدعومة من الدولة كانت غير متاحة للنساء، فقد التحقت بنات الصفوة في إسطنبول بتلك المدارس بعد عام ١٩٠٨م بأعداد كبيرة، وهو الوضع الذي استمر لفترة في الحقبة الجمهورية.

نساء الصفوة والحضر بوصفهن كاتبات وفنانات

إن مشاكل الحصول على التعليم الرسمي تفسر لنا لماذا كانت النساء اللاتي تميزن بكونهن كاتبات (أو موسيقيات) ينتسبن في العادة إلى أسر حصل أفرادها من الذكور على تعليم طويل في مدارس العقيدة والقانون الديني، أو في المدارس الحديثة التي افتتحت في إسطنبول بعد أواخر القرن الثامن عشر، أو ممن درسوا في الخارج. بالتالي فإن أكثر الشاعرات العثمانيات شهرة في القرن الثامن عشر هي "فتنت" (واسمها الأصلي زبيدة، المتوفاة عام ١٧٨٠م)، والتي كانت تربطها صلة قرابة وثيقة باثنين من شيوخ الإسلام: والدها أسعد أفندي، وأخوها شريف أفندي، وكان الاثنان معروفين باهتماماتهما الأدبية. والأرجح أن موقعها الاجتماعي قد سمح لها أن تمارس موهبتها في شعر المعارضة، الأمر الذي أدى إلى شهرتها. كذلك فإن ليلى هانم (المتوفاة عام ١٨٤٨م)، التي تركت مجموعة من الأشعار تصف مباهج طبقات إسطنبول العليا على شواطئ البوسفور وفي أماكن أخرى، كانت ابنة رجل وصل باعتباره "قاضي عسكر" إلى ثاني أعلى المراتب في الإدارة الدينية والقانونية. كما أنها تلقت أيضا تدريبا على يد أحد أقاربها الذي كان هو نفسه كاتبا مرموقا.

وكان من الشائع اصطفاء الشعراء وكاتبي الرواية النشطين في سياق ما بعد خمسينات القرن التاسع عشر. ومن الشاعرات المشهورات نيغار هانم بنت عثمان (١٨٦٢-١٩١٨م)، وهي ابنة ضابط مجري فر إلى الإمبراطورية العثمانية بعد فشل ثورة

١٨٤٨م، حيث تحول إلى الإسلام وقام بالتدريس في كلية الموظفين العموميين (للحصول على صورة: Renda 1993, 248). وكانت والدتها من أسرة ميسورة في إسطنبول، حصلت على تعليم أدبي، وشجعت نيغار على السير على دربها، ومن ثم اكتسبت نيغار معرفة مذهلة باللغات الأجنبية في هذه الأثناء، كما عرفت فيما بعد بصالونها الأدبي. كذلك هناك ليلى هانم (التي أصبح اسمها ليلى ساز فيما بعد، ١٨٥٠-١٩٣٥م) وكانت ابنة واحد من أطباء السلطان عبد الحميد وقد اتخذ فيما بعد مسارا إداريا وأصبح وزيرا للتجارة. وليلى هانم، التي كانت عازفة موسيقية متميزة منذ سن صغيرة جدا، نشأت في القصر كرفيقة لإحدى الأميرات الصغيرات، ثم واصلت نشاطها ككاتبة ومؤلفة موسيقى طوال فترة حياتها. أما فاطمة علي (١٨٦٢-١٩٣٦م) التي امتد مستقبلها ككاتبة خلال العقود الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية، فكانت ابنة كبير الوزراء والمؤرخ أحمد جودت باشا (Findley 1995, 1995b)، وعلى حين كان أحمد باشا، وهو العدو اللدود للدستوري مدحت باشا، معروفا باتجاهاته السياسية المحافظة إلا أن تعليم الأطفال كان له شأن آخر، فحين فطن إلى أن فاطمة موهوبة جدا تم تعليمها تعليما دقيقا وتشجيعها على تطوير مهاراتها في الكتابة. هذا وتعكس رواياتها حياة الطبقات العليا في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في إسطنبول.

أما النساء اللاتي كتبن في الصحافة النسائية في اسطنبول فكانت أصولهن أكثر اتساعا وإن كانت أيضا بدرجة كبيرة من بين المستويات العليا للمجتمع. إن المجلة الأسبوعية *الترقي* التي صدرت في عام ١٨٦٨م كانت تنشر شكاوى يفترض أنها مرسلة من سيدات إسطنبول بشأن أمور مثل سوء أحوال أقسام النساء في المراكب البخارية التي كانت بدأت تمثل الجزء الأكبر من المواصلات المحلية في إسطنبول. وقد وصل مزيد من تلك الشكاوى إلى الرأي العام بعد ذلك بعام في المجلة النسائية التابعة لنفس الجريدة وعنوانها *ترقي المخدرات* (أي ترقي نساء الخدور) والتي ظهرت في السوق لأول مرة في عام ١٨٦٩م وصدر منها ٤٨ عددا. وقد كانت تلك الرسائل توقع إما بالحروف الأولى من اسم كاتبتها أو بوصف للكاتبة مثل "من سكان أوسكودار".

وعلى حين أنه من المستحيل تحديد أي من تلك الرسائل تم استقبالها فعليا وأي منها أعيد كتابته أو حتى تم تأليفه تماما من قبل المحررين، إلا أنها رغم ذلك مثيرة للاهتمام حيث أنها تعبر عن الموضوعات التي لابد وأن الناشر كان يعتقد أنها سوف تجذب اهتمام القراء من النساء. وكانت بعض تلك الرسائل تناقش مشكلات الكاتبات اللاتي كن يرغبن في التعريف بأعمالهن. ومن ثم، وبتوقيع من "فتاة متعلمة" نشرت دورية *الإنسانية* رسالة تطالب المجلات النسائية بأن تولي الأولوية إلى الأعمال المكتوبة بأقلام النساء، حيث أن غالبية الكاتبات اللاتي يردن لكتاباتهن أن تصل إلى الرأي العام يجدن أنفسهن مضطرات إلى استخدام أسماء مستعارة ذكورية (Çakir 1993, 23-25).

وفي عام ١٨٨٦م نجد أن مجلة *شوكوفيزار* (ورقة الزهر)، وهي أول مجلة كان كل من يكتب فيها من النساء، حاولت أن تجد لها جمهورا، وقد كانت صاحبة المجلة أيضا امرأة. وللأسف فإن ندرة المعلومات عن النساء في قواميس السير والتراجم السائدة عن تلك الفترة تجعل من المحال أن نجد الكثير لنقوله عن الصحفيات مثل منيرة، وفاطمة نوبار، وفاطمة نيغار. إن *هانملار مخصوص غازيت* (الجريدة المخصوصة للهوانم) والتي صدرت فيما بين عام ١٨٩٥ وعام ١٩٠٨م كانت تستكتب الرجال والنساء، وكان من بينهم فاطمة علي. وقد أبرزت الأخيرة في مقال معروف لها، أنه في كل مكان في العالم وصل الرجال إلى أعلى المستويات الثقافية قبل النساء، ومن ثم فهم لا يتقبلون الآن المنافسة من النساء المتعلمات. كذلك ساهمت كاتبات أخريات من عائلات الصفوة في الكتابة في الجريدة، بما في ذلك الشاعرتان نيغار هانم وليلى ساز. كما أن واحدة على الأقل من الصحفيات كان لديها التزام سياسي قوي، وذلك بالتزامها تجاه لجنة الوحدة والتقدم، وهي غوليستان عصمت، التي تخرجت من المدرسة الأمريكية للفتيات في عام ١٨٩٢م، وكانت عضوة سرية في لجنة الوحدة والتقدم، وكثيرا ما ترجمت البيانات الصحفية الصادرة عن اللجنة إلى اللغة الإنجليزية (Çakir 1993, 27-31)، وهي في الأغلب نفس الشخصية المعروفة باسم غوليستان بنت توفيق التي تخرجت في عام ١٨٩٠م تبعا لما ورد في كتاب Graham-Brown 1988, 197).

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانت هناك مجموعة من النساء الأرمنيات يمثلن في كل من المسرح الناطق والمسرح الموسيقي. وفي ذلك الوقت كان رجال الأدب مثل إبراهيم شيناسي ونامك كمال، بمساعدة مدير الفرقة غوللو أغوب (والذي أصبح اسمه غوللو يعقوب أفندي بعد اعتناقه الإسلام) يعملون بجدية من أجل وضع قواعد المحادثة المثقفة الحديثة بواسطة مسرح يستخدم اللغة التركية. ومع ذلك فما كان لخططهم أن تؤتي ولو قدرا من ثمارها بدون ممثلات مثل أزنيف هراتشيا، التي

كانت تتحدث أحيانا باللغتين العثمانية والأرمنية، والتي تدربت في الفصول المرتبطة بمسرح غوللو أغوب. وقامت مدام هراتشيا بنشر مذكراتها وكانت بذلك الأولى من بين كثير من الممثلين الذين كتبوا مثل تلك الكتب التي ظهرت في تركيا في فترة الجمهورية (للمزيد عن ذلك الإصدار وتفاصيل أخرى: And 1972, 121-122).

ما بين الثراء البالغ والفقر المدقع: بعض الأمثلة لنساء مسيحيات ويهوديات

توصلنا إلى النساء الأرمنيات من خلال دراسة بعض عائلات الصرافة الأرستقراطية مثل أسرة داديان. الكثير من أفراد هذه الأسرة الكبيرة كانوا يشغلون مناصب في إسطنبول، لكن بعض فروعها عقدت صلات أيضا مع بعض الأرمن البارزين في إيران، وبعد عام ١٨٥٠م على وجه الخصوص، عقدوا صلات مع أوروبيين أثرياء يتمتعون بمراكز اجتماعية بارزة (Ter Minassian 1995). كانت العلاقات الأسرية في كثير من الأحيان تستخدم لخدمة علاقات الأعمال ولذلك فإن الحفاظ على تلك العلاقات كان أمرا ضروريا، حتى ولو كانت بين الأقارب البعيدين، كما كانت تلك العلاقات تحترم التراتبية في داخل المجموعة الواحدة بدرجة حازمة. قبل منتصف القرن التاسع عشر كانت الفتيات يزوجن في منتصف أو حتى في بدايات سنوات المراهقة، مما كان يقلل من الفرصة في التعليم. لكن بداية من عشرينات القرن التاسع عشر اعتبرت معرفة اللغة الفرنسية واللغات الأجنبية الأخرى أمرا مرغوبا فيه، ومن ثم فإننا نجد نساء من أسرة داديان يعملن كمترجمات حين كانت نساء الأسر الأوروبية المالكة تقوم بزيارة الحريم السلطاني.

هناك بعض السجلات اليونانية الأورثوذكسية التي تتمثل قيمتها بوجه خاص في أنها ولأول مرة تلقي بعض الضوء على النساء الفقيرات جدا. ومن هنا فإن أرشيف كنيسة باناغيا في إسطنبول - بيوغلو، والتي كان رعاياها يتكونون بالأساس من المهاجرين، يرجع إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما يتناول أيضا مستشفى للقطاء ملحقة بالكنيسة. وتتضمن هذه المادة معلومات خاصة عن الأمهات اللاتي أجبرن على هجر أطفالهن من الذكور والإناث بسبب الفقر، كما تقدم بعض المؤشرات الخاصة بنسب الحياة بين الأطفال وأعداد المرضعات، وكذلك المعايير التي كانت إدارة الملجأ تستخدمها في محاولة لتحديد النساء اللاتي من المنتظر عودتهن للمطالبة بأبنائهن في حال تحسن ظروفهن، واللقطاء الذين لا يتوقع أن يطالب أحد بهم وبالتالي يجب البحث عمن يرغب في تبنيهم (Anastassiadou 2002).

هناك كذلك معلومات موثقة عن مجموعة أخرى من النساء الفقيرات، في أغلبهن من خلفية يونانية وأرمنية، ممن ارتبطن بالمصانع العثمانية الأولى، وخاصة منشآت مدينة بورصة حيث كان يتم لف الحرير قبل تصديره. وفي العادة كان يتم تأجير البنات من قبل أسرهن لكي يتمكنّ من توفير المال اللازم لمهورهن وجهازهن. وقد كان أصحاب المصانع يفضلون هؤلاء الفتيات نظرا للأجور المنخفضة جدا التي كن يحصلن عليها مقابل عمل يستمر لمدة ١٦ ساعة في اليوم في ظروف بالغة السوء. وكانت العاملات يبتن في عنابر داخلية يشرف عليها حراس في ظروف تسمح بكل أشكال سوء المعاملة. وعلى الرغم من مظاهر الاحتجاج إلا أن تلك الظروف لم تتحسن بأية درجة ملحوظة حتى توقفت الصناعة أثناء الحرب العالمية الأولى (Quataert 1983, 498).

كان الوضع مشابها بدرجة ما بين الشابات اليهوديات العاملات في سالونيك في نفس الفترة من أجل توفير المال الضروري للزواج. وقد كانت عائلات اليهود السفرديم بشكل عام ترفض دخول النساء ضمن قوة العمل، ونتيجة لذلك فإن مناهج التعليم في المدارس، الممولة من قبل الرابطة الإسرائيلية العالمية، والتي تتضمن سجلاتها قدرا كبيرا من المعلومات عن التعليم اليهودي في القرن التاسع عشر، لم يكن لديها الكثير من الإرشادات لتقدمها لنساء السفرديم. كذلك كان التدريب الحرفي للنساء نادرا للغاية (Dumont 1982). وتشير إحصائيات العشرين عاما الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى بعض النساء اليهوديات الشابات في سالونيك اللاتي تدربن كصانعات للضفائر الصناعية، بالإضافة إلى عدد قليل من الفتيات اللاتي تعلمن أصول الحياكة والتطريز. لكن الكثيرات، إن لم يكن جميع هؤلاء النساء الشابات، كن يعملن كعاملات غير مدربات: في البداية كانت الخدمة في المنازل تمثل مصدرا هاما للتشغيل، لكنها استبدلت سريعا بالعمل في صناعة الدخان. والأرجح أن غياب العاملات اليهوديات من التوثيق الخاص

بنشأة الطبقة العاملة العثمانية ثم الطبقة العاملة فيما بعد الإمبراطورية العثمانية كان نتيجة لاعتبار عملهن أمرا هامشيا، وذلك رغم الدور المحوري الذي لعبته مدينة سالونيك في ذلك الشأن.

الخلاصة

على المستوى العملي هناك إمكانيات في التوسع في مشروعات البحث التي تناولت القرنين السادس عشر والسابع عشر لتشمل أيضا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إن ذلك سوف يشمل تقييما منهجيا لسجلات القضاة ودفاتر أحكام الولاية. إنه لمن الغريب أن تحظى السجلات المتبقية من القرنين السادس عشر والسابع عشر بدراسة أفضل عن الكم الأكبر من المعلومات الخاص بالفترة المتناولة هنا فيما يخص شؤون النساء. ومن الواضح أن الطابع التقريري لتلك السجلات، والظهور المتقطع للنساء فيها، يجعل الدراسات المركزة عن النساء في منطقة بعينها أكثر صعوبة. لكن تلك المواد هي الوحيدة التي يمكن استخدامها للحصول على أية معلومات بشأن عاملات الغزل أو النساء اللاتي عملن في الحدائق المملوكة لأسرهن. ونظرا للكثافة النسبية للتوثيق المتوفر حاليا قد يكون من المفيد أن نركز على إسطنبول وبورصة والمناطق المحيطة بهاتين المدينتين. ولعله من المفيد في البداية على سبيل المثال أن ندرس المجلدات العشرة المنشورة والتي تحوي مختارات من دفاتر أحكام الولاية بحثا عن أسماء النساء التي تشملها والأنشطة النسائية التي تعكسها تلك الأسماء (Kal'a 1997).

أما بالنسبة للمؤرخات والمؤرخين الذين يرغبون تناول النساء في المجال العام والبحث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد يكون بحثهم أكثر سهولة وفائدة لو توفر بنك للمعلومات، وربما موسوعة فيما بعد، عن النساء محل الدراسة. إننا لا نملك حتى الآن أية سيرة جماعية لأية فئة من النساء العثمانيات. ومع ذلك، فإن هذا الأمر يبدو قابلا للتنفيذ من قبل قطاع النشر في إسطنبول، خاصة إذا شمل ذلك بدايات القرن العشرين أيضا. كذلك هناك إمكانية لدراسة فئة أخرى من النساء العثمانيات ألا وهي المدرسات سواء العثمانيات أو الأجنبيات: وقد تساعدنا سجلات بعض المدارس الأجنبية في الحصول على مزيد من المعلومات عن هؤلاء النساء الرائدات في مجال العمل.

هناك انحياز واضح في تاريخ النساء العثمانيات لصالح الصفوة، وذلك لأن السجلات تتحدث أكثر عن النساء اللاتي كان لديهن بعض الممتلكات، أما في حالة النساء "العاديات" فقد ركز المؤرخون على هؤلاء اللاتي انخرطن في أعمال عامة مرئية كالعمل في المصانع. ولا يمكن أن ننكر أن تلك المجالات كانت أفضل حظا من حيث التوثيق مقارنة بعمل النساء في قطاع الإنجاب على سبيل المثال. ومع ذلك، فطالما أن المؤرخات والمؤرخين مستعدون لملء ذلك الفراغ الكبير، فسوف تكون هناك بعض الإمكانيات للوصول إلى معلومات بشأن "الغالبية الصامتة" من النساء العثمانيات. لذلك فقد يكون علينا أن نبدأ من كتاب المؤرخين للأقاليم العربية، الذين عملوا بشكل مكثف في مجال هياكل الأسرة والحيز المنزلي، وكذلك في غرس النساء في أحيائهن الحضرية (لقراءة دراسة حديثة عن إسطنبول ونسائها: Behar 2003, 144-145).

وفي نفس الوقت، بدأ أخيرا حدوث تعاون متبادل بين الباحثات والباحثين في مجال النساء اليونانيات والأرمنيات واليهوديات من ناحية وبين هؤلاء الذين يركزون على المسلمين وعلى المصادر المكتوبة باللغة العثمانية، لكنه تعاون لا يزال يستوعب المزيد. ونجد في بعض الجزر اليونانية، مثل جزيرة كيوس، مصادر محلية مثل السجلات المدنية التي قد تحتوي على معلومات عن النساء بصرف النظر عن انتماءاتهن الدينية. ومن ناحية أخرى فإن "سجلات القاضي" تحفظ أحيانا بعض المعلومات الخاصة بالنساء الأورثوذكس، حيث أن بعض الأزواج في بيلوبونيسوس على سبيل المثال كانوا يسجلون زواجهم بواسطة كاتب محكمة القاضي المحلية (Alexander 1985). لذلك يجب أن ندرس المادة الصادرة عن السلطات العثمانية المسلمة لما قد تحمله من معرفة بشأن النساء غير المسلمات، والعكس صحيح. ويعتبر هذا تحديا حقيقيا في وقت يشهد تبلور الدراسات في الثقافات المتداخلة.

On individual princesses and writers, as well of the former's pious foundations, much information has been collected from the relevant articles in, *Dünden Bugüne Istanbul Ansiklopedisi*, 8 vols., Istanbul 1993–5. Many of these pieces were authored by Necdet Sakaoğlu.

A. Akgündüz et al. (eds.), *Şeriye sicilleri*, 2 vols., Istanbul 1988–9.

A. Akyıldız, *Mümin ve müsrif bir Padişah Kızı. Refia Sultan*, Istanbul 1998.

J. Alexander, Law of the conqueror (the Ottoman State) and law of the conquered (the Orthodox Church). The case of marriage and divorce, in Comité International des Sciences Historiques, *XVIe congrès international des sciences historiques. Rapports*, Stuttgart 1985, i, 369–71.

M. Anastassiadou, *Salonique, 1830–1912. Une ville ottomane à l'âge des réformes*, Leiden 1997.

——, La protection de l'enfance abandonnée dans l'Empire ottoman au XIXe siècle. Le cas de la communauté grecque de Beyoglu-Istanbul, in *Südost-Forschungen* 59–60 (2000–1), 272–323.

M. And, *Tanzimat ve istibdat döneminde Türk tiyatrosu 1839–1908*, Ankara 1972.

H. Angelomatis-Tsougarakis, Greek women, 16th–19th century. The travellers' view, in *Mesaionika kai nea Ellenika* 4 (1992), 321–403.

Anonymous, *Başbakanlık Osmanlı arşivi rehberi*, Ankara 2000.

T. Artan, From charismatic leadership to collective rule. Introducing materials on the wealth and power of Ottoman princesses in the eighteenth century, in *Toplum ve Ekonomi* 4 (1993), 53–94.

——, Aspects of the Ottoman elite's food consumption. Looking for "staples," "luxuries," and "delicacies" in a changing century, in Donald Quataert (ed.), *Consumption studies and the history of the Ottoman Empire, 1550–1922. An introduction*, Albany, N.Y. 2000, 107–200.

H. Aynur, *The wedding ceremony of Saliha Sultan. 1834. Textual analysis, critical edition and facsimile*, 2 vols., Cambridge, Mass. 1995.

C. Behar, *A neighborhood in Ottoman Istanbul. Fruit vendors and civil servants in the Kasap İlyas Mahalle*, Albany, N.Y. 1993.

N. Clayer, Life in an Istanbul *tekke* in the eighteenth and nineteenth centuries according to a *menakıbnâme* of the Cerrahi dervishes, in S. Faroqhi and C. K. Neumann (eds.), *The illuminated table, the prosperous house. Food and shelter in Ottoman material culture*, Orient-Institut der DMG (forthcoming).

S. Çakır, *Osmanlı kadın hareketi*, Istanbul 1994.

F. Davis, *The Ottoman lady. A social history*, New York 1986.

S. Delibaş, Behice Sultan'ın ceyizi ve muhallefatı, in *Topkapı Sarayı Yıllığı* 3 (1988), 63–104.

A. Duben and C. Behar, *Istanbul households. Marriage, family, and fertility 1880–1940* Cambridge 1991.

P. Dumont, La structure sociale de la communauté juive de Salonique à la fin du dix-neuvième siècle, in *Revue historique* 263:2 (1982), 351–93.

H. Edip, *Memoirs*, New York 1926.

Y. H. Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its demise, 1800–1909*, Houndsmills, Basingstoke 1996.

S. Faroqhi, Two women of substance, in C. Fragner (ed.), *Osmanistik, Turkologie, diplomatik. Festgabe an Josef Matuz*, Berlin 1992, 37–56.

——, Crime, women and wealth in the eighteenth-century Anatolian countryside, in M. Zilfi (ed.), *Ottoman women*, Leiden 1997, 6–27.

——, *Approaching Ottoman history. An introduction to the sources*, Cambridge 1999.

——, Women as representatives. Defending the interests of Ottoman families in the middle of the eighteenth century, in S. Faroqhi, *Stories of Ottoman men and women. Establishing status, establishing control*, Istanbul 2002, 179–96.

C. V. Findley, Fatma Aliye. First Ottoman novelist, pioneer feminist, in D. Panzac (ed.), *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)*, Louvain 1995a, 783–94.

——, La soumise, la subversive. Fatma Aliye, romancière et féministe, *Turcica* 27 (1995b), 153–72.

B. Fortna, *Imperial classroom, Islam, the state and education in the late Ottoman Empire*, Oxford 2002.

E. Frierson, Unimagined communities. Women and education in the late-Ottoman Empire, 1876–1909, in *Critical Matrix* 9:2 (1995), 55–90.

——, Mirrors out, mirrors in. Domestication and rejection of the foreign in late-Ottoman women's magazines (1875–1908), in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage and self-representation in Islamic societies*, Albany N.Y. 2000.

G. Goodwin, *The private world of Ottoman women*, London 1997.

S. Graham-Brown, *Images of women. The portrayal of women in photography of the Middle East*, New York 1988.

A. Kal'a et al. (eds.), *İstanbul* külliyatı *I. İstanbul ahkâm defterler*, Istanbul 1997–.

C. Kayra and E. Üyepazarcı, *İkinci Mahmut'un İstanbul'u. Bostancıbaşı sicilleri*, Istanbul 1992.

Leylâ Saz, *Le harem impérial et les sultanes au XIXe siècle. Leïla Hanoum: souvenirs adaptés au français par son fils Youssouf Razi*, Paris 1925, repr. With preface by Sophie Basch, Brussels 1991.

B. Melman, *Women's Orients. English women and the Middle East, 1718–1918. Sexuality, religion and work*, London 1992.

N. Micklewright, Tracing the transformations in women's dress in nineteenth-century Istanbul, in *Dress. The Annual Journal of the Costume Society of America* 13 (1987), 33–43.

——, Late nineteenth-century Ottoman wedding costumes as indicators of social change, *Mukarnas* 6 (1990), 161–74.

Lady M. W. Montagu, *Turkish embassy letters*, ed. A. Desai and M. Jack, London 1993.
A. Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid*, Istanbul n.d.
R. Özdemir, *XIX. Yüzyılın ilk yarısında Ankara*, Ankara 1986.
İ. Parlatır, *Tanzimat edebiyatında kölelik*, Ankara 1987.
J. Perrot, F. Hitzel, and R. Anhegger, *Hatice sultan ile melling kalfa. Mektublar*, Istanbul 2001.
D. Quataert, The silk industry of Bursa, 1880–1914, in J. Bacqué-Grammont and P. Dumont (eds.), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Leuven 1983, 481–503.
——, *Ottoman manufacturing in the age of the industrial revolution*, Cambridge 1993.
——, Clothing laws. State and society in the Ottoman Empire, 1720–1829, in *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), 403–25.
G. Renda (ed.), *Anadolu kadınının 9000 yılı*, Istanbul 1993.
M. Rozen, The life cycle and the meaning of old age in the Ottoman period, in D. Porat, A. Shapira, and M. Rozen (eds.), *Daniel Carpi memorial volume*, Tel Aviv 1996, 109–75.
B. Sagaster, *Im Harem von Istanbul. Osmanischtürkische Frauenkultur im 19. Jahrhundert*, Rissen, Germany 1989 (on Leylâ Saz).
N. Seni, Fashion and women's clothing in the satirical press of Istanbul at the end of the 19th Century, in S. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society. A reader*, London 1995.
A. S. Somel, Osmanlı modernleşme döneminde kız eğitimi, in *Kebikeç* 10 (2000), 223–38.
——, *The modernization of public education in the Ottoman Empire 1839–1908. Islamization, autocracy and discipline*, Leiden 2001.
——, Osmanlı son döneminde iskat-ı cenin meselesi, in *Kebikeç* 13 (2002), 65–88.
J. Strauss, Ottoman rule experienced and remembered. Remarks on some local chronicles of the Tourkokratia, in F. Adanır and S. Faroqhi, *Ottoman historiography. Turkey and Southeastern Europe*, Leiden 2002, 193–222.
A. Ter-Minassian, Une famille d'amiras arméniens. Les Dadian, in D. Panzac (ed.), *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)*, Paris 1995, 505–20.
M. N. Todorova, *Balkan family structure and the European pattern. Demographic developments in Ottoman Bulgaria*, Washington 1993.
E. Toledano, *Slavery and abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle 1998.
M. Ç. Uluçay, *Osmanlı sultanlarına aşk mektupları*, Istanbul 1950.
——, *Harem'den mektuplar*, Istanbul 1956.
——, *Padişahların kadınları ve kızları*, Ankara 1980.
——, *Harem*, Ankara 1985.
M. Zilfi, Ibrahim Paşa and the women, in D. Panzac (ed.), *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326–1960)*, Paris 1995, 555–9.
——, Women and society in the Tulip Era, 1718–1730, in A. El Azhary Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996, 290–306.
——, Goods in the *mahalle*. Distributional encounters in eighteenth-century Istanbul, in D. Quataert (ed.), *Consumption studies and the history of the Ottoman Empire, 1550–1922. An introduction*, Albany, N.Y. 2000, 289–312.

ثريا فاروقي (Suraiya Faroqhi)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

المغرب
القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

ما زال البحث في تاريخ النساء في مغرب ما قبل الحداثة مجالا جديدا مقتصرا على بعض الباحثات والباحثين المغاربة. إن عملية إعادة بناء حياة النساء في الماضي تحتاج إلى خبرة باللغة العربية الفصحى وبأسلوب كتابة "المخزني" المستخدم في البلاط وإلى قدرة على فك شفرة المخطوطات ومعرفة بأساليب البحث المحلي. لم تكن التقاليد البيروقراطية متبلورة تماما كما أن سبل حفظ الوثائق الرسمية كانت عشوائية. كذلك فإن سجلات المحاكم والوثائق الرسمية والتعداد والوثائق الإحصائية الأخرى التي تكون المادة اللازمة للبحث التاريخي في المناطق العثمانية السابقة قليلة ومتباعدة. بالنسبة للقرن الثامن عشر نجد نقصا لا حل له. وتتحسن الحالة بعض الشيء في القرن التاسع عشر، خاصة بعد عام ١٨٣٠م مع تحسن عملية التوثيق. هذا وتساعد أرشيفات القنصليات والإثنوغرافيا الأجنبية وأدب الرحلات على ملء تلك الفجوات، لكن تلك المصادر تمثل إشكاليات منهجية خاصة بها وتحتاج إلى معاملة خاصة بما يعوض انحيازها الداخلي.

أدوات البحث

بالإضافة إلى كتابات الحوليات والمراسلات والنصوص الأدبية، تعتبر مصادر مثل التاريخ الشفهي والشعر والروايات وحتى الأقوال المأثورة عناصر مساعدة في وضع تصور للعقليات وإطار للسرد. ويجب على مؤرخي ومؤرخات النساء أن يكونوا مستعدين لأن يصبحوا "عاملين ميدانيين" يعقدون المقابلات مع المستجيبين ويزورون المواقع ويلاحظون بكثير من الانتباه. إن منهج غيرتز (Geertzian method) في إعادة بناء السياق المحلي من خلال "الوصف الكثيف" هو المنهج المعمول به اليوم.

هناك دراسة حديثة تقدم مثالا على هذا التوجه، وهي الدراسة التي قام بها المؤرخ الاجتماعي محمد الناجي بعنوان *في خدمة السيد: العبودية والمجتمع في المغرب في القرن التاسع عشر* (Ennaji, *Serving the Master: Slavery and Society in Nineteenth-Century Morocco*)، فقد استخدم الناجي تقنيات مستعارة من علم الأنثروبولوجيا والنقد الأدبي وجمع أجزاء من المعلومات المدفونة في مصادر مختلفة ثم نسج منها تقريرا عن خبرة النساء المستعبدات. وقد استخدم المراسلات الرسمية والسجلات (كنانيش) والنصوص القانونية (النوازل والأجوبة) ليعيد بناء عالم هؤلاء النساء، كاشفا أدوارهن المتعددة والمحورية في الاقتصاد المنزلي. وتوضح دراسة الناجي إمكانية العمل الخلاق حول تاريخ نساء المغرب حين يتم استخدام المصادر بشكل مبدع ومع توجيه الانتباه إلى الوسط الثقافي والسياسي الأوسع.

بعض أهم أدوات البحث المتوفرة للمؤرخ والمؤرخة تشمل الآتي:

١- *الحوليات*. كما يوضح المؤرخ محمد المنصور، لم يكن هناك مؤرخون مهنيون في المغرب في فترة ما قبل الاستعمار، لكن الرجال المتعلمين كانوا يتبنون التخصص كامتداد لاهتمامهم بالأدب. وكان المؤرخون الأكثر أهمية هم من "الكتاب" المعينين من قبل السلطان الحاكم لكي يسجلوا أحداث الحكم. وكان هؤلاء يركزون على الحروب والكوارث التي شكلت الخلفية لعصورهم، فيكتبون التقارير المتمركزة حول البلاط وفي المدح والإطراء، والتي نادرا ما كانت تهتم بحياة البشر العاديين. كذلك فقد كان هؤلاء المدونين للتاريخ عادة من "علماء" المدينة، ومهتمين بإظهار الولاء للأعيان من نفس طبقتهم الاجتماعية. ومع ذلك فإن القراءة المتعمقة لتلك الحوليات هي مقدمة ضرورية لأي إقدام على دراسة تاريخ المغرب. وتبعا لمهارة وموضوعية المؤلف، تقوم تلك الحوليات بإعادة صياغة البيئة الاجتماعية والسياسية التي عبر فيها تاريخ النساء عن نفسه. وأهم كتب الحوليات التي تتناول القرن الثامن عشر هو *نشر المثاني* الذي كتبه محمد بن الطيب القادري (المتوفى عام ١١٨٧هـ/١٧٧٣م)، والذي صدر مؤخرا في طبعة بحثية بواسطة أ. توفيق وم. حجي. وقد قام نورمان سيغار بترجمة وتحقيق الجزء الخاص بالسنوات ١٦٦٥-١٧٥٦م بشكل جيد. وقد كانت والدة القادري تحتل موقعا هاما في هذا العمل، كما تظهر فيه نساء أخريات من حين لآخر مثل الحاجة ملوانية،

المتعلمة والفاضلة التي قامت بالحج ٢٧ مرة. أما العمل المميز في القرن التاسع عشر فهو *كتاب الاستقصاء* لمؤلفه أحمد بن خالد النصيري (المتوفى عام ١٣١٥هـ/١٨٩٧م).

٢- *المراسلات الرسمية*، ونجدها محفوظة في ثلاثة أماكن في المغرب: في مكتبة الحسنية (الملكية)، والأرشيف الملكي، وأرشيف "المكتبة العامة". وتتضمن هذه المجموعات المراسلات وسجلات الضرائب وقوائم الملكية والرسوم الجمركية وبيانات أخرى. كذلك تمدنا الخطابات المرسلة من الموظفين المحليين إلى البلاط على وجه الخصوص بمعرفة غنية عن السلوك في الحياة اليومية، فتشمل معلومات عن العنف المنزلي والمجاعات والأوبئة والاقتصاديات المنزلية. ومع ذلك كان للموظفين المحليين همومهم الخاصة والخوف من عدم الرضا الملكي عنهم، مما أثر على دقة وموضوعية تلك التقارير. إن المعرفة بالسياق المحلي والحس الجغرافي والألفة مع شبكات العلاقات الأسرية، كلها أمور ضرورية لفهم هذا النوع من المادة.

٣- *الأرشيفات الأوروبية* تعتبر مصدرا غنيا للتاريخ الاجتماعي للمغرب في فترة ما قبل الحداثة وحتى عام ١٩١٢م. وقد اقتصر وجود الممثلين الأجانب بالأساس على مدينة طنجة، ومنهم من ظل في منصبه لعدة سنوات، فتعلموا العربية واكتسبوا فهما عميقا للمجتمع المغربي. وقد خدم جون درموند هاي كممثل لبريطانيا في المغرب طوال الجزء الأعظم من القرن التاسع عشر وتعكس رسائله عقلية تلك الفترة، كما أنها أيضا كنز نفيس فيما يخص تاريخ النساء، خاصة حين يكتب عن أمور مثل إصلاح السجون. إلى أي مدى يمكن اعتبار التقارير الأوروبية مصدرا يعتمد عليه في التعرف على الأحوال المحلية؟ من الواضح أن الهدف الرئيسي لشخصيات مثل درموند هاي كان المتابعة الدؤوبة للأهداف السياسية الوطنية، في نفس الوقت الذي يسعى فيه إلى تجنب هجوم منافسيه الأوروبيين. وبالتالي يجب استخدام تلك التقارير الدبلوماسية بشكل انتقائي، لكنها مع المصادر المحلية يمكن أن تصبح عنصرا قويا في البحث.

٤- *وثائق الأوقاف*. رغم قلة عدد سجلات المحاكم في الفترة السابقة على الاستعمار، حيث أنها اختفت لتصل إلى أياد خاصة منذ زمن طويل، إلا أنه تم الحفاظ على وثائق الوقف، المعروفة بـ"الحبوس" في المذهب المالكي، التي تحوي تفاصيل حيوية حول أمور نقل الملكية. لقد كانت النساء حاضرات في كثير من الأحيان في تلك المعاملات مما يمكننا من تكوين انطباع عن أنماط الملكية النسائية. إن سجلات الحبوس أو الحوالات المحفوظة في المكتبة العامة تبعا لاسم المدينة وتحمل الكثير من المعلومات الخاصة بالجزء الأول من القرن العشرين، لكن بعضها يعود أيضا إلى ما قبل ذلك في القرن الثامن عشر. وأحيانا تشمل تلك السجلات أيضا عقود الزواج، مضيفة بذلك عنصرا حيويا آخر إلى تاريخ النساء.

٥- *الوثائق القانونية*، وخاصة "النوازل"، تعتبر مصدرا لا يقدر بثمن للتاريخ الاجتماعي وتاريخ النساء. و"النوازل" هي عبارة عن مجموعة من المذكرات القانونية بشأن قضايا أو أسئلة ذات طبيعة عملية. ويتم تقديم النازلة أو القضية إلى قانوني أو محام، وفي إطار تحضيره للمذكرة أو الإجابة الخاصة بها يمنح المحامي فرصة للبحث في النصوص السابقة كي تأتي إجابته بما يحقق التصالح ما بين السلوك الاجتماعي موضوع السؤال من ناحية والسوابق القانونية ذات الصلة من ناحية أخرى. إن انتشار هذا النوع من الكتابة في المغرب يعكس اهتماما من جانب المجتمع القانوني بإدماج الممارسات العرفية ضمن القانون الرسمي. وتتناول هذه النصوص أكثر المناطق حساسية في الحياة الخاصة فتكشف أمورا ذات صلة بالحياة الجنسية والعلاقات بين الرجال والنساء. فعلى سبيل المثال، سئل الوزاني، وهو محام من القرن التاسع عشر أسئلة من نوع: كم مرة في اليوم يجوز للزوج أن يطلب جماع زوجته؟ (ليس أكثر من ثمانية مرات). ما هي أنواع منع الحمل المقبولة؟ هل يمكن للزوجين أن يمارسا الحب وهما عاريان؟ وتوضح الإجابات على تلك الأسئلة أن المتخصصين في القانون كانوا يمثلون خط الدفاع الأول لحماية النساء من قسوة الرجال التي كانت منتشرة في أوقات الظروف الصعبة. حيث كان يمكن للرجال أن يضربوا بل وأحيانا يقتلوا زوجاتهم مع التمتع رغم ذلك بالحصانة، وكان القيد الوحيد على ذلك هو قيد أخلاقي تفرضه الآراء المكتوبة للباحثين البعيدين في أغلب الأحيان عن موقع الحدث سواء من حيث الزمان أو المكان. وقد أعيد اكتشاف أدبيات النوازل في السنوات الأخيرة بواسطة المؤرخات النسويات وعلماء اجتماع آخرين الذين رأوا فيه انعكاسا دقيقا للواقع الاجتماعي. ومن أهم مجموعات النوازل المنشورة عن تلك الفترة هي تلك الخاصة بالمسناوي (المتوفى عام ١٢٥٩هـ/١٨٤٣م) والوزاني (١٣٤١هـ/١٩٢٣م).

٦- *التعدادات والمسوح الأخرى* كانت نادرة في المغرب في القرن التاسع عشر، ولم يصبح الجمع المنهجي للمعلومات ممارسة دورية حتى وقت فرض الحماية في عام ١٩١٢م. ومع ذلك فالأمثلة من أواخر القرن التاسع عشر التي بدأت في داخل المجتمع اليهودي المغربي تشير إلى أن التعداد لم يكن غريبا تماما على الخبرة المغربية. فقد كان هناك تعداد تفصيلي، يتم من منزل إلى منزل، للحي اليهودي (ملاح) في مراكش، تم عمله في عام ١٨٩٠م بواسطة موظفي "المخزن" ربما استجابة للمطالب بتوفير المزيد من المساكن. ويمدنا هذا التعداد بتفاصيل عن حجم وتكوين الأسرة والعلاقات بين أفراد المنزل الواحد وتوزيع المساحة داخل المنزل. هذا والعدد المرتفع للنساء البالغات غير المرتبطات والمصنفات كـ"أرامل" (أيمات) في التعداد يثير الأسئلة بخصوص وضعهن في الأسرة وسبلهن للعيش.

ويعتبر السجل الرسمي أو "الكوناش" (وجمعها "كنانيش") هو المورد الإحصائي الأكثر انتشارا. كانت هذه عبارة عن كراسات لكتابة الملاحظات يحتفظ بها الموظفون ويدونون بها ما يخص أمور مثل دخول الضرائب والرسوم الجمركية وقوائم الملكية، أو المصروفات مثل تكاليف إعادة بناء وترميم الجدران والحصون. وحيث أنها في كثير من الأحوال تسجل البيانات على مدى فترة من الوقت، فإن للكنانيش أهمية خاصة في التعرف على أنماط السلوك. فهناك على سبيل المثال كناش للإحصائيات ذات الصلة بسجن النساء في مراكش في الفترة ١٩١٦-١٩١٩م والذي قام بدراسته المؤرخ محمد الناجي، ويقدم هذا الكراس وصفا لنزيلات سجن النساء من حيث أعمارهن ومنشأهن الأصلي وطبيعة الجرائم التي أودعن السجن بسببها. وكانت غالبية هؤلاء النساء (٧٥%) قد تجاوزن سن الزواج وتم حبسهن في جرائم تتراوح ما بين الدعارة والقتل. ويعتقد الناجي أن الاضطراب الناجم عن الاحتلال الفرنسي في عام ١٩١٢م كان له أثر ضخم على الحياة الأسرية ويرى أن كناش السجن يقدم دليلا ملموسا على أن النساء هن ضحايا الظروف القاسية.

٧- *أدب الرحلات*، يقع المغربي والأوروبي منه كلاهما في المجال الأنثوي. فقد شاركت النساء في الحج ورحلات دينية أخرى، على الرغم أنه نادرا ما تم توثيق خبراتهن. والرحلات الأكثر شيوعا كانت سفر المغاربة إلى الغرب في سياق بعثات مرسلة من قبل الحكومة، ومن هؤلاء الرحالة، الباحث محمد الصفار، الذي كتب تقريرا حيا عن رحلته إلى باريس في ١٨٤٥-١٨٤٦م، حيث أصبحت حساسيته الحادة نحو "الآخر" النسائي موضوعا مركزيا في رحلته. وعلى أساس بعض اللقاءات القصيرة وصل الباحث إلى استنتاجات قاطعة بشأن وضع النساء في المجتمع الفرنسي وطبيعة العلاقات بين الإناث والذكور بين الأوروبيين. وترسم ملاحظاته خطوط الوعي الذكوري المغربي في الأمور ذات الصلة بالحياة الجنسية، وتوضح أن قراءة أدب الترحال ببعض من الخيال يمكن أن تكشف زوايا جديدة في العلاقات بين الجنسين في السياق المحلي.

لقد انبهر الزوار الأجانب بالنساء المغربيات، وتعتبر كتب الرحلات الأوروبية من القرن الثامن عشر والتاسع عشر مصدرا أوليا لتصويرهن. وقد كانت النية من وراء كتابة الكثير من تلك الكتب هو إثبات التفوق الأخلاقي للمسيحيين على المسلمين، وكثيرا ما كانت تلك التقارير ناقصة من حيث معرفتها بالبلاد. ومع ذلك فإن بعض الملاحظين كتبوا تقارير تحمل بعض المصداقية. فلقد دار الأسير الإنجليزي توماس بيلو في جميع أنحاء المغرب كعضو في جيش السلطان مولاي إسماعيل في القرن الثامن عشر. ورواياته عن النساء ذوات السلطة في البلاط وعن الضغوط التي تسببها الخدمة العسكرية للحياة الأسرية توفر نظرة إلى داخل حياة النساء في المستويات الاجتماعية لكل من النخبة والناس العاديين.

وهناك كتابان اثنان من أدب الرحلات كتبا بشكل جيد في القرن التاسع عشر جديران بالذكر في هذا السياق. الأول كتبه أوجين أوبين (Eugène Aubin)، وهو الاسم المستعار لدبلوماسي فرنسي كان يلاحظ المجتمع المغربي بحساسية نادرة، والثاني كتبه أوجوست موليرا (Auguste Mouliéras)، وهو باحث فرنسي يتميز ذوقه بالانتباه الشديد للتفاصيل. وتمتعت الرحالات من النساء بميزة في سهولة الوصول إلى الحيز النسائي، ومع ذلك فإن كتاباتهن لا تقدم إلا القليل من المعلومات الجديدة. كانت أميليا بيرييير (Amelia Perrier) استثناء بين هؤلاء الرحالات، وهي سيدة بريطانية كتبت تقريرا ذكيا وإن كان مشحونا عن المجتمع المحلي خلال الشتاء الذي أمضته في طنجة في بدايات سبعينات القرن التاسع عشر.

٨- *السير والتراجم*. تمتعت الأدبيات عن الأولياء والقديسين المعروفة باسم "المناقب" بشعبية كبيرة في المغرب، حيث قدمت الحكايات حول الأفراد المهمشين الذين عادة ما يتم تجاهلهم في الكتابات الرسمية. وتبرز شخصيات العابدات بشكل واضح

في مجموعة التادلي من القرون الوسطى المعنونة *التشوف إلى رجال التصوف* (تم تجميعها عام ٦١٧هـ/١٢٢٠م)، لكن ذكرهن يختفي بشكل غامض في قواميس التراجم اللاحقة. وتفسر حليمة فرحات، وهي مؤرخة اجتماعية مغربية عن فترة العصور الوسطى، هذا الاختفاء باحتمال أن تكون النساء الورعات التقيات قد فقدن وضعهن الاجتماعي حين بدأت الأسئلة تتراكم على الممارسة الصوفية من حيث الانتماء إلى الأصول النبيلة عبر النسب الأبوي في القرن السادس عشر. وينقل أدب الأولياء والقديسين صورة إيجابية للنساء، رغم أنه يعبر في نفس الوقت عن رأي عميق في تحامله على النساء. وتدعي حليمة فرحات أن جذور الصورة النمطية الرائجة عن النساء باعتبارهن سيئات المزاج وقاسيات وسليطات اللسان موجودة في هذه الكتابات بما يساهم في التصور متعدد الجوانب للنساء الذي ما زال منتشرا إلى يومنا هذا.

في القرون التالية سوف تصبح المصادر الشفهية أكثر أهمية في التقاط شخصية القديسة. وقد ساعد العمل الميداني الذي قام به عالم الأنثروبولوجيا إدوارد ويسترمارك، الذي قام به في العقود الأولى من القرن العشرين، بالحفاظ على بعض من ذلك التراث الشفهي. فقد ساهمت رؤى ويسترمارك بشكل أساسي في التأثير على صيغة الإثنوغرافيا الاستعمارية فيما بعد، وما زالت تؤثر في العلوم الاجتماعية المغربية. وما زلنا في حاجة إلى قيام دراسة مطولة عن تأثير أعماله على الدراسات النسائية.

٩- *المصادر البصرية*. أخيرا يجب أن نذكر أهمية المصادر البصرية في دراسة النساء في المغرب، خاصة في القرن التاسع عشر. فمع نمو الفضول الأجنبي عن المغرب، نما كذلك الاهتمام بتصوير النساء في مختلف الثياب المحلية. وتأسست ستوديوهات التصوير في طنجة حوالي نهايات القرن التاسع عشر ومن بينها كان ستوديو "كافيللا" الأسباني وستوديو المواطن البريطاني ويلسون. وقد جمع الاثنان ألبومات للمناظر المغربية كانت تباع للسائحين في شوارع طنجة. إن التصوير المبهرج الذي مارسه المصورون في الجزائر، حيث كانوا يصورون النساء وهن مرتديات بعضا من ملابسهن، لم يكن معروفا في المغرب حيث كان يتم تصوير النساء في أوضاع محتشمة ومستورة. وقد استخدمت الصور كرسوم توضيحية في كتب الرحلات والأدلة الإرشادية للسائحين. ونجد مثالا جيدا على ذلك في كتاب إدموندو دي أميتشيز عن *المغرب: شعبه وأماكنه* (Edmondo de Amicis, *Morocco: Its People and Places*) والذي صدر في البداية بالإيطالية، وكان مليئا بالصور بما في ذلك صور نادرة لنساء ريفيات. ثم كان اختراع صندوق الكاميرا واعتماده من قبل السائحين يعني أن عدسة الكاميرا كانت كثيرا ما تلتقط صورا للنساء بدون أن يلحظن ذلك كما هو واضح في ألبومات المغرب الخاصة بليزلي ويلسون (Leslie N. Wilson) التي عثر عليها في متحف "فوغ" في جامعة هارفارد. إن صورة المرأة المغربية في الفن الغربي يمكن أن تكون في حد ذاتها موضوعا لدراسة متخصصة ومطولة، فمنذ ديلاكروا إلى سارجنت وماتيس كانت هيئة المرأة موضوعا يجذب انتباه الرسامين، معبرا عن الشعر والغموض والغرابة التي شعر بها الفنانون الأجانب خلال خبرتهم بهذا البلد غير المعروف.

التحدي القادم

إن المطلوب هو تكوين سرد تاريخي متماسك وذي معنى يضع النساء في المحور منه، وفي نفس الوقت يضيف عمقا إلى وضعنا البحثي الحالي. وتتجمع غالبية مواد المصادر حول ثلاثة موضوعات أساسية: القضايا القانونية والسياسية بما في ذلك الوضع القانوني المتغير للنساء وتأثير الحداثة عليه، والاقتصاد الناشئ والدور الإنتاجي للنساء فيه، وانخراط النساء في الحياة الثقافية والاجتماعية خارج الأسرة.

١- *القضايا القانونية والسياسية*. كيف اختلفت حياة النساء الريفيات عن حياة نساء المدن من وجهة النظر القانونية؟ في المناطق الريفية، المأهولة بالأساس من قبل البربر، كان القانون العرفي - سواء المكتوب أو الشفهي - يلعب دورا أساسيا في تحديد وضع النساء. وكان الباحثون الدينيون يميلون إلى إصدار أحكام تضع في اعتبارها الظروف المحلية، حتى لو كان ذلك يعني التخلي عن المصادر الرسمية أهل الثقة المعروفة بدرجة أكبر. وهناك حالة دالة في هذا الشأن وهي الدراسة التي قام بها المؤرخ أحمد توفيق عن الفتوى التي كتبها الباحث الديني من جبال أطلس، محمد الكيكي (المتوفى عام ١١٨٦هـ/١٧٧٢م) بخصوص صحة العقود التي تقدم بها النساء الأرض هبة لأقاربهن من الرجال. وتتمثل المعضلة هنا في أن تلك العقود كانت أحيانا تبرم بإجبار

المرأة عليها وعلى غير رغبتها، ومن ثم يبطل المقصود منها من وجهة النظر القانونية. ويقول أحمد توفيق في تحليله أن فتوى الكيكي توضح الحساسية المفرطة للقانونيين الريفيين إزاء خصوصيات السياق المحلي.

وعلى المستوى السياسي شهدت أواخر القرن التاسع عشر إسراعا في عملية تكوين الدولة ومركزية السلطة، وتنامي دور "المخزن" في الشؤون اليومية، ودخول السلع الأوروبية. لكننا لا نملك سوى القليل من الدراسات التي تبحث في تأثير تلك التغيرات الهامة على حياة النساء. كيف أثر دخول التكنولوجيا الجديدة على النساء والأسرة؟ إن المصادر تقدم توثيقا للمنتجات الجديدة وأساليب الإنتاج الجديدة والأذواق المتغيرة، حيث يعدد الرحالة الفرنسي شارل رينيه ليكليرك قوائم المنتجات المصنوعة في أوروبا المعروضة للبيع في فاس في عام ١٩٠٥م، بما فيها أواني طهي معدنية ومصافي ومدي، ويمكننا أن نتصور مدى تأثير تلك الأدوات على الروتين المنزلي. وفي الموانئ على وجه الخصوص نشأت مستويات جديدة من العادات المحافظة على الصحة، وأصبحت المساعدة الطبية متوفرة للنساء حتى من الطبقات الأفقر كما أعيد النظر في مفاهيم الصحة والشفاء. إن توثيق تلك التغيرات من وجهة نظر النساء سوف يحسن من فهمنا لكيفية مواجهة المجتمع المغربي ككل لتحديات الحداثة.

٢- *القضايا الاقتصادية*. ما هي الأدوار التي لعبتها النساء في ظل التغيرات الاقتصادية العنيفة التي حدثت في تلك الفترة؟ وما هي أوجه الاختلاف بين نساء الريف والحضر، والنساء الثريات والفقيرات؟ إلى أي مدى تم إدماج النساء في الاقتصاديات المحلية، وفي شبكات التجارة، وفي التجارة عبر المسافات الطويلة؟ كيف أثرت النتائج العميقة للأزمة الاقتصادية الممتدة في القرن التاسع عشر على الأسرة؟ لا يمكننا في الوقت الحالي الإجابة على أي من تلك الأسئلة بأية درجة من الدقة. فنحن نعلم أن عمل النساء كان بشكل عام بدون مقابل سواء في المحيط الريفي والحضري، وكما يشير عالم الجغرافيا محمد حبيدة فإن الجدل حول حق النساء في الاستفادة من ثمار عملهن كان دائرا. وفي الريف كانت مشاركة النساء تعتبر عنصرا عضويا في العمل الذي يقوم به الذكور. كذلك فإن دور النساء في الصناعات الحرفية موثق في المصادر، حيث تشير النصوص إلى النساء الحرفيات كصانعات للأكلمة وناسجات للحصر والقماش. ويشير المؤرخ روجير لو تورنو إلى أن النساء اليهوديات في فاس كن عماد صناعة مربحة هي "الصقالي" أي خيوط الذهب، وكن يعملن جنبا إلى جنب مع الرجال في المراحل الحرجة من الإنتاج. كذلك يشير جورج سالمون، وهو عالم اجتماع فرنسي عمل في طنجة في بداية القرن التاسع عشر، إلى أن النساء البائعات في السوق الأسبوعي كن يأتين من أصول حضرية وريفية. كذلك فإن الصور الأولى تقدم شهادة إضافية على وجود النساء في الحيز العام كبائعات ومشتريات. وكان للنساء حق الملكية وقمن بامتلاك المنازل والأرض والعبيد وإدارة الأعمال. إن سلطتهن وكفاءتهن في الاقتصاد ليست محل جدال، ومع ذلك فإن هذا الدور لا يزال ينتظر المعالجة التاريخية المنهجية.

٣- *القضايا الاجتماعية*. إن المناخ الاجتماعي الذي تفاعلت فيه النساء في فترة ما قبل الاستعمار هو موضوع لأدلة قانونية ويرد في قصص النوادر والطرائف. وكثيرا ما تشير الصور الشعبية إلى النساء بأسلوب دوني. والأقوال التي عثر عليها في الأدب الشعبي من نمط: "الفلاح هو امرأة وحمار" تعكس المواقف الشائعة التي شكلت التراتبية الاجتماعية. ولقد أشرنا إلى المخاطر الجسدية التي كانت تهدد النساء من قبل أقاربهن من الذكور، مما يثير قضية الدور التأديبي للرجال كمبرر للقسوة. وقد شجب القانوني محمد الكيكي، من جبال أطلس الوسطى، الاستخدام المفرط للقوة وقال إن الوضع المثالي هو أن يتم التصحيح بأداة رقيقة مثل العصا، كي لا يترتب على ذلك إصابة خطيرة. ويكتب محمد الناجي كيف كانت الضحايا من النساء الريفيات يهربن إلى القبائل المجاورة أو ينضممن إلى الجموع المتنقلة من السكان المهمشين اجتماعيا ممن كانوا يبحثون عن ملجأ في "الزوايا" المجاورة. إن تفنيده الدقيق للمراسلات الرسمية من القرن التاسع عشر قد كشف كما وفيرا من المعلومات عن موضوعات مسكوت عنها في الحوليات "الرسمية"، ومنها الدعارة والعبودية والنساء الهاربات. وقد ظل العنف المشروع ضد النساء أمرا مقبولا حتى تاريخ قريب، مما يؤكد على الحاجة إلى تحليل تاريخي متأنّ لأشكاله وممارساته.

وعلى الجانب المضيء من الصورة، يجب أن نشير إلى دور النساء البناء في المنظمات الاجتماعية مثل جماعات الإخوان. فقد شاركت النساء في المواكب العامة، فأضفن عنصرا مسرحيا ودراميا. حيث كان أعضاء إخوان الأيساوه يخرجون كل عام في جمع واحد من مقرهم في مدينة مكناس متوجهين إلى طنجة، وكانت النساء من التابعات للطريقة يظهرن بشكل واضح في تلك المسيرة عبر البلاد. كما كانت النساء يقمن بالسفر بانتظام لزيارة الولي أو القديس المفضل لهن. ويبدو أن تلك الخبرات

المستقلة خارج حدود السلطة الذكورية كانت تمثل لحظات غالية من الحرية. كذلك كانت عقود الزواج اليهودية في شمال المغرب في القرن التاسع عشر تشمل ضمانا بحق المرأة في القيام برحلة الحج السنوية إلى مقام الحاخام عمرام بن ديوان في أزجن. وكانت النساء راقصات وموسيقيات وكن أحيانا يؤدين تلك الفنون بالاشتراك مع الرجال وفي أحيان أخرى بمفردهن، وقد أدى التواجد الفني للنساء إلى تبديل الحيز العام والخاص. والبحث الدقيق في تلك الجوانب الخفية من خبرات النساء سوف يضع حدا للأفكار التقليدية السائدة التي تقلل من تأثيرهن الثقافي.

المراجع

المصادر العربية

أ. المسناوي، *نوازل*، فاس ١٩٢٩.

أ. النصيري، *كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى*، ٩ مجلدات، الدار البيضاء ١٩٥٦.

م. القادري، *نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني*، تحرير أحمد توفيق ومحمد حجي، ٤ مجلدات، الرباط ١٩٧٧-١٩٨٦.

م. الكيكي، *مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال*، تحرير أحمد توفيق، بيروت ١٩٩٧.

م. الوزاني، *النوازل الكبرى*، ١١ مجلدا، فاس ١٩٠٠.

المصادر الأجنبية

Primary Sources

N. Cigar (ed. and trans.), *Muhammad al-Qadiri's Nashr al-mathani. The chronicles*, Oxford 1981.

T. Pellow, *The adventures of Thomas Pellow, of Penryn, mariner, three and twenty years in captivity among the Moors*, ed. R. Brown, London 1890.

Secondary Sources

E. de Amicis, *Morocco. Its people and places*, trans. M. H. Lansdale, 2 vols., Philadelphia 1897.

E. Aubin, *Morocco of today*, London 1906.

R. Bourqia, Droit et pratiques sociales. Le cas des *nawāzil* au XIXe siècle, in *Hespéris-Tamuda* 35 (1997), 131–45.

M. El Mansour, Moroccan historiography since independence, in M. Le Gall and K. Perkins (eds.), *The Maghrib in question. Essays in history and historiography*, Austin, Tex. 1997, 109–19.

A. El Moudden, The eighteenth century. A poor relation in the historiography of Morocco, in M. Le Gall and K. Perkins (eds.), *The Maghrib in question. Essays in history and historiography*, Austin, Tex. 1997, 201–9.

M. Ennaji, Note sur le document makhzenien, in *Hespéris-Tamuda* 30 (1992), 66–74.

——, *Serving the master. Slavery and society in nineteenth-century Morocco*, trans. Seth Graebner, New York 1999.

E. Gottreich, Jewish space in the Moroccan city. A history of the *mellah* of Marrakesh, 1550–1930, Ph.D. diss., Harvard University 1999.

M. Le Gall and K. Perkins (eds.), *The Maghrib in question. Essays in history and historiography*, Austin, Tex. 1997.

R. Le Tourneau and M. Vicaire, L'industrie du fil d'or au *mellah* de Fès, in *Bulletin économique et social du Maroc* 3 (1936), 185–90.

E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfas. Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris 1922.

S. G. Miller (ed. and trans.), *Disorienting encounters. Travels of a Moroccan scholar in France in 1845–1846. The voyage of Muhammad as-Saffar*, Berkeley 1992.

M. Monkachi (ed.), *Pour une histoire des femmes au Maroc. Eunoe* [sic] *groupe de recherches sur l'histoire des femmes au Maroc. Actes du colloque de Kenitra, 4–5 Avril 1995*, Casablanca 1995.

A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, 2 vols., Paris 1895–9.

A. Perrier, *A winter in Morocco*, London 1873.

C. René-Leclerc, *La commerce et l'industrie à Fès. Rapport au comité du Maroc*, Paris 1905.

G. Salmon, Le commerce indigène et le marché de Tanger, *Archives marocaines*, 1 (1904), 38–55.

Y. D. Semach, Une chronique juive de Fès. Le "Yahas Fès" de Ribbi Abner Hassarfaty, *Hespéris* 19 (1934), 79–94.

E. Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, 2 vols., London 1926.

سوزان غيلسون ميلر (Susan Gilson Miller)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

إيران القاجارية
منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

لقد كان للجهود البحثية التي تناولت نساء إيران في الحقبة القاجارية قيمة كبيرة جدا، حيث أنها قدمت رؤية جديدة لتاريخ إيران كما طرحت رؤية هامة للمستقبل. فبالإضافة إلى التفسيرات الجديدة للتاريخ بالاستناد إلى "الجندر" و"النساء" خرج للنور كم كبير من الحقائق التي لم تكن معروفة من قبل بشأن حياة النساء، وذلك من خلال تحليل مصادر لم تستخدم من قبل واستخدام خلاق للمصادر التي كان قد تم استخدامها في الماضي.

ومن خلال تحليل تلك المصادر، وكذلك من خلال العلوم المعرفية (الإبستمولوجيا) والمنهجيات التي استخدمت في دراسة النساء في إيران القاجارية، برزت موضوعات جوهرية ذات علاقة بالطبقة والجندر والعرق والحياة الجنسية. كذلك برز الترابط والعلاقات القائمة بين ما هو سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي وجنسي فيما يصفه الفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي "بالحركة الدائرية داخل الكل العضوي" (Adamson 1980, 179).

إن الكثير من الكتابات التي تناولت النساء في هذه الفترة تركز على حدثين بالذات في بداية وفي نهاية حكم القاجار: الحركة البابية (١٨٤٤-١٨٥٠م) والثورة الدستورية (١٩٠٥-١٩١١م). وتركز تلك الدراسات على بعض الشخصيات التاريخية من أجل فهم التغيرات التاريخية. وبالتالي فإن الكثير من الكتابات حول النساء في تلك الفترة (بالفارسية والإنجليزية) تتحدث عن شخصيتين تاريخيتين هما "طاهرة قرة العين" وهي إحدى زعيمات الحركة البابية، و"تاج السلطنة" وهي أميرة من الأسرة القاجارية. كذلك تركز الدراسات على نساء النخبة اللاتي عشن داخل الحريم. ونتيجة لذلك فإن التحولات التاريخية التي طرأت على الكثير من جوانب الحياة، والتي بدأت قبل الحقبة القاجارية وتصاعدت أثناء حكمها، بما لها من تبعات طويلة المدى على حياة النساء، نجدها غير مستكشفة حتى الآن.

الحركة البابية (١٨٤٤-١٨٥٠م)

كانت النساء اللاتي انضممن إلى الحركة البابية يأملن في الحرية في المجالين الحياتي والروحاني. إن الحركة البابية لم تعكس فقط انعدام الرضا لدى التجار، "البرجوازية الصاعدة"، بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة، وإنما أيضا عدم إعجابهم بالأعراف الإسلامية السائدة (Ivanov 1939). لقد بحث البابيون عن الحقيقة لا في التفسير الحرفي لتعاليم القرآن والرسول وإنما في "التفسيرات الخفية" و"الأخلاقيات النبوية" التي ركزت على "الجهد الحدسي" (Amanat 1989, 295, 330).

وفيما كتب عن نساء الحركة البابية تنال "طاهرة قرة العين" الجزء الأكبر من الدراسة والتدقيق، وهو ما لا تناله غالبية النساء اللاتي شاركن في الحركة. حيث أصبح الموضوع الرئيسي الذي تناوله الباحثون والباحثات هو مبادرتها الفردية بخلع الحجاب، ويتم في الغالب تناول شخصية قرة العين وكأنها شخصية لا تاريخية تعيش في فراغ لا كممثلة لكثير من الرجال والنساء من طبقتها. إن ذلك يفسر أنه رغم كثرة الدراسات التي تناولتها إلا أن الكثير من الأسئلة الهامة حول حياتها تبقى بدون إجابات. على سبيل المثال: لماذا ظهرت في تلك اللحظة التاريخية الفارقة؟ هل هي نتاج فترة تاريخية معينة؟ ما هو موقعها الطبقي؟ ما سر تمسكها بالحركة البابية؟ ما الذي قدمته البابية للنساء سواء في المجال الدنيوي والروحاني مما جذبها إلى تلك الحركة؟ هل يمكن أن يكون ما جذبها هو الاهتمام الذي أولته الأيديولوجيا البابية إلى الجانب الضمني من الدين وأهمية الحدس، مما ساهم في خلق مساحة لنساء مثلها لكي يؤكدن على حريتهن وسلطتهن الروحانية وأن يمددن ذلك إلى حياتهن اليومية؟

الثورة الدستورية (١٩٠٥-١٩١١م)

تمركزت مشاركة النساء في الثورة الدستورية على معارضة الحكم المستبد للأسرة القاجارية والقوى الاستعمارية البريطانية والروسية، والطموح إلى الاستقلال الوطني، إضافة إلى المطالبة بالمساواة بين الجنسين، وخاصة المساواة في المواطنة. لقد حظى دور النساء في الثورة الدستورية بالجزء الأكبر من اهتمام الباحثين والباحثات في الدراسات النسائية الذين ركزوا على النساء اللاتي اشتركن في الحياة السياسية. وفي ضوء الوضع شبه الاستعماري لإيران والطموحات الاستعمارية البريطانية والروسية في إيران في ذلك الوقت فإن تلك الدراسات توضح الجوانب التحررية للوطنية وتصور مشاركة النساء في الأنشطة الثورية بصورة ايجابية.

تركز الدراسات التي أجريت على النساء في الثورة الدستورية على منظور النساء الميسورات في المدن، حيث ركزت الكتابات على حق التصويت ومسألة الحجاب، على حين غابت وجهات نظر غالبية النساء في القطاعات المهمشة من المجتمع وفي القرى والمناطق القبلية حيث لم يكن حق التصويت والحجاب أكثر الأمور إلحاحا بالنسبة للنساء هناك. تنبع تلك المشكلة جزئيا من تعميم الدارسين لمواقف نساء الطبقات العليا والوسطى، كما أنه نتيجة لاعتمادهم على الأرشيف الحكومي بمعنى الجدل والمناظرات البرلمانية التي دارت حول الأمور التي تهم هؤلاء النساء. كذلك فإن الأعمال البحثية المتخصصة التي تناولت ذلك الجدل نادرا ما تضمنت نقدا "للحداثة" من حيث حرص الإصلاحيين من رجال النخبة على اكتساب "صورة متحضرة" وإعداد "ربات منزل متحضرات" (Jayawardena 8) وكلاهما أمر ضروري من أجل خلق "أمة حديثة". كذلك فإن تلك الدراسات لا تتناول كيفية تكوين "المفاهيم العرقية للهوية القومية"، أو كيف أصبح من الضروري على الرجال الإيرانيين أن "يتعلموا الرجولة إذا أرادوا أن يحققوا إصلاحات تنويرية" (De Groot 1993, 257, 262). ثم أن تلك الدراسات، التي كتبت بالأساس من منظور سياسي، ركزت على أحداث الثورة الدستورية، لا على التغيرات الاقتصادية العميقة التي سببت تحولا في المجتمع الإيراني وحياة النساء في القرن التاسع عشر ثم أدت بعد ذلك إلى الثورة الدستورية.

المصادر الأولية المستخدمة في الكتابة عن النساء في الحقبة القاجارية

السير الذاتية. تستخدم دراسة أمانات (Amanat 1993) السيرة الذاتية للأميرة القاجارية تاج السلطنة، إضافة إلى صورة وصفية أدبية وصور من الحقبة القاجارية لوضع حياتها في سياقها التاريخي. إنها سيرة ذاتية هامة لأنها تصور المثل العليا لامرأة من الطبقات العليا. ومع ذلك فإن رغبة تاج السلطنة في اكتساب الحداثة والاستقلال و"الحياة الحرة" لم تمثل المثل العليا لغالبية النساء في القرى والقبائل والقطاعات الأقل حظا من المدن اللاتي وجدن هوياتهن في مجتمعاتهن وليس من خلال فرديتهن. في ذلك السرد عن حياة تاج السلطنة، تبقى أمور مثل "الحداثة" و"الهوية" و"الفردية" دون تحليل. ونجد لدى فانزان (Vanzan 1990) استخداما للسيرة الذاتية لتاج السلطنة "كوثيقة اجتماعية تاريخية" مع التأكيد على أهميتها في تقديم رصد لحياة النساء وبالتالي تصوير للمجتمع الفارسي في بداية القرن الماضي. كذلك تستخدم دراسة فانزان السيرة الذاتية "كتصوير لتأثير الأفكار الغربية على المجتمع الفارسي"، ولن يبقى هنا البعد الطبقي خارج إطار البحث ومن ثم تظل أسطورة الاختلافات الجوهرية بين القيم الثقافية الغربية والقيم الثقافية الفارسية غير مدروسة.

كتب عن تعليم الأطفال. بحثت نجمبادي (Najmabadi 1998) الكتب التي صدرت في القرن التاسع عشر حول تعليم الأطفال، والصحف التي تناولت قضايا التعليم، والكتب التقليدية التي تتناول أمور الأخلاق، لتوضح كيف أدت الحداثة إلى نقلة في مفاهيم "الأم" و"الزوجة" وقدمت بدائل "تحرير" و"انضباط" النساء في العصر الحديث.

صور الكارتون والرسوم. تستخدم كل من أفاري (Afary 1993, 1996) ونجمبادي (Najmabadi 1998) صور الكارتون والرسومات المنشورة في جرائد الفترة الدستورية للكشف عن نقد المثقفين لعدم المساواة بين الجنسين، والذكورة، والاتجار في صغار الفتيات، وكذلك التصوير الرمزي لـ"المرأة" باعتبارها الوطن الأم.

كتابات في الأخلاق والسلوك: تستخدم نجمبادي (Najmabadi 1992) تحليل *معايب الرجال*، وهي وثيقة من القرن التاسع عشر، موضحة العلاقة بين الحداثة وضبط جسد ولغة النساء.

الجرائد والصحف والدوريات، والمناظرات البرلمانية. استخدمت أفاري ونجمبادي تلك المصادر التي تتناول قضايا الحجاب والتصويت والأمية والتعليم والاحتجاب وتعدد الزوجات وسهولة التطليق بالنسبة للرجال. كذلك توضح تلك المصادر نشاط النساء في سبيل القضايا الوطنية والدستورية. واستخدمت نجمبادي (Najmabadi 1998) كذلك تلك المصادر للكتابة عن الاتجار في صغار الفتيات والنساء بين الرجال في إيران في بدايات القرن التاسع عشر.

كتابات في السخرية والهزل. يوضح ظهور تلك المخطوطات في الحقبة القاجارية تحولا في العلاقات بين النساء والرجال عنها في الحقبة الصفوية بما كان لها من أثر على الأمور الجنسية. فقد استخدمت تلك الكتابات الساخرة الهزلية "التي تركز على الأعضاء الجنسية" (Foucault 1990, 36) للترفيه في بلاط القاجار وفي تجمعات رجال النخبة (Fahid 1997).

سير الحياة والرسائل. استخدمت نجمبادي (Najmabadi 1996) الرسائل والخطابات والشهادات التعليمية الصادرة عن الوزارة والخطب والتقارير الصحفية والإعلانات والتصريحات في محاولة لتصور حياة الأم والابنة الأكثر تقدما في الحقبة القاجارية.

يوميات ورسائل ومذكرات وتقارير التبشيريين. سوف نجد تلك الوثائق متأثرة بروح "المهمة الحضارية" وقيم الطبقة الوسطى بشأن اللياقة وكذلك بالنظرة الاستشراقية. لقد كان وضع إيران نصف الاستعماري وما ترتب على ذلك من فقدان للإرادة في مواجهة أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، أمرا أساسيا في تشكيل هدف النساء المبشرات في "إضفاء الحضارة" على الشعب الإيراني. وتنقسم الأبحاث في مقاربتها بشأن تلك البعثات التبشيرية، حيث يقوم بعض الباحثين والباحثات بوضع تلك البعثات في سياقها التاريخي وتحليل تأثرها باختلال ميزان القوى، وبالتالي فهم يبرزون تأثيرها السلبي. وهي المقاربة التي نجدها لدى كل من فرانسيس ديهقاني (Francis-Dehqani 1999) وناغيبي (Naghibi 2002). أما باحثون آخرون ومنهم منصوري (Mansoori 1986) وزيرينسكي (Zirinsky 1992) فيعتبرون أن عمل البعثات التبشيرية كان إيجابيا خاصة في مجالات التعليم والطب. وفيما يتعلق برد فعل الناس للبعثات التبشيرية فإن بعض الباحثين مثل بربريان (Berberian 2000) يوضحون شعور الناس ضد تلك البعثات، على حين يشير آخرون مثل رينغر (Ringer 2001) إلى أن الناس اختاروا "المعارضة والتسامح والقبول" في ظروف مختلفة.

اللوحات. تستخدم نجمبادي (Najmabadi 1998) اللوحات من الحقبة القاجارية لتحليل تصوير العلاقات بين النساء والرجال باعتبارها علاقات قوى. وتتضمن تلك اللوحات أعمال الشيخ سنعان والعذراء المسيحية. حيث توضح نجمبادي "التحول المزدوج" لـ"الفتاة العذراء" المسيحية إلى المرأة الأوروبية كموضوع للجنس وتحول مملكة المسيحية إلى أوروبا، وتستنتج أن تلك علامة على "القلق بشأن العلاقات بين الجنسين" و"القلق الوطني" في تلك الحقبة.

الصور. تستخدم أمانات (Amanat 1993) صورا من الحقبة القاجارية لتقديم عرض بصري لحياة النساء.

رسائل في الوصفات الجنسية والدوائية. تظهر تلك الوثائق تحت عناوين "باه" و"باخية" و"خرقة". ورغم كونها كتبت بواسطة رجال إلا أن تركيزها على المتعة الجنسية للنساء يوضح تأثير النساء على محتوياتها وتوجهها (Fahid 1997).

الصحافة النسائية. تستخدم دراسة روستام كولاي (Rostam-Kolayi 2002) إحدى المجلات النسائية ووثائق مجلس البعثات الأجنبية الخاص بالكنيسة في الولايات المتحدة الأمريكية لتوضح كيف ساهمت الصحافة النسائية والتعليم التبشيري في خلق "خطاب الإدارة المنزلية العلمية" في بدايات القرن العشرين في إيران.

استخدام المصادر: المشكلات والاتجاهات المستقبلية

استخدم الباحثون والباحثات في مجال دراسات المرأة تلك المصادر وطبقوا مناهج جديدة في إعادة كتابة التاريخ الإيراني. والمشكلة المعرفية التي تبرز في تلك الكتابات تتمثل في اعتمادها على المقاربة الجوهرية، ذلك أن فئات مثل "الحجاب" و"الانتخاب" و"الأمة الإيرانية" و"النساء الإيرانيات" و"الإسلام" و"النساء المسلمات" التي استخدمت لترمز إلى "الاختلاف الجوهري" بين الشعوب الغربية والشعب الإيراني في الكتابات الاستعمارية هي ذاتها التي ركزت عليها غالبية الباحثين والباحثات في مجال الدراسات النسائية، وكذلك الدستوريون، والذين كانوا يعملون من أجل مواجهة السيادة الأجنبية. وذلك رغم أن الأعراف الثقافية السائدة، مثل

الحجاب، لم تكن هي الممارسات الثقافية لغالبية النساء في القرى والقبائل في ذلك الوقت. ولا تطرح البحوث بشكل عام أسئلة بشأن كيفية تحول القومية إلى "مشروع تطبيعي" وكيفية "استعمار" خيال الشعوب (Chatterjee 1993, 5)، بحيث أصبحت "النماذج المستوردة للدولة القومية" هي النموذج لبناء المجتمع. ونتيجة لذلك لا تتناول بحوث الدراسات النسائية الطبيعة "القسرية" (Zubaida 1989, 121) لبناء الدولة القومية، رغم كونها استندت إلى تاريخ وثقافة إيران، وما ترتب على بناء تلك الدولة من نتائج سلبية على النساء. إن الدراسات النسوية ما بعد الكولونيالية تقدم لنا نظرة هامة في ذلك الشأن حيث أنها تخلق مساحات لأسئلة تأملية مثل: كيف أصبح بناء الأمة مشروعا قسريا؟ ما هي علاقة بناء الأمة ببناء الدولة؟ كيف أثر تبني نماذج الدولة القومية الغربية على فكرة المواطنة وخاصة مواطنة النساء؟ هل كان بناء الأمة والدولة مفيدا أم مضرا لحياة النساء؟ (Joseph 1999, 162-164).

إن فئتي "الجندر" و"المرأة" المطبقتين في التحليل تستخدمان بشكل تجريدي في كثير من الكتابات حول النساء في هذه الفترة. ففئة "المرأة"، تعامل في أغلب الحالات، كفئة أحادية لمجموعة متجانسة من النساء دون الإشارة إلى الطبقة أو الإقليم أو القبيلة أو العرق أو أية عناصر أخرى مشابهة. كذلك فإن التعامل اللاتاريخي مع فئة "المرأة" و"الجندر" أدى ببعض الباحثين والباحثات في مجال الدراسات النسائية إلى افتراض أنها مفاهيم أبدية لا تحتاج إلى تأريخها، وهي مقاربات لا تتعرض للمؤثرات التاريخية على فئتي "المرأة" و"الجندر".

إن "الحتمية الثقافية" (Narayan 2000, 80) تمثل مشكلة أخرى في الكتابات التي تناولت النساء في القرن التاسع عشر في إيران. حيث افترض بعض الباحثين والباحثات في مجال الدراسات النسائية وجود تمايز أساسي بين الثقافة "الغربية" و"الإيرانية" أو "الإسلامية"، كما افترضوا وجود نماذج مثالية تقدمية في الحالة الأولى وغيابها في الأخيرة. لذلك فقد فسر هؤلاء الكتاب النزوع إلى المساواة بين الجنسين والحرية في المجالات الاجتماعية إضافة إلى مجالات الدين والروحانيات في التاريخ الإيراني على أنها نتيجة لتأثير الأفكار الغربية. وقد فشلت تلك الدراسات في الاعتراف بتأثير الكثير من التراث الاجتماعي والديني والروحاني والصوفي قبل وأثناء القرن التاسع عشر، حيث لعبت تلك العوامل دورا هاما في خلق الاحتياجات للمساواة بين الجنسين. إن هؤلاء الباحثين والباحثات في مجالات الدراسات النسائية، والذين كانوا على علم بوجود رؤى بمساواة العلاقة بين الجنسين وانتشار مشاعر معادية للتقليدية في التاريخ الإيراني، وضعوا تلك النزعة في سياق تاريخ الصراع بين الطبقات المميزة والمهمشة، وركزوا على التاريخ الطويل من المواجهات والتحديات من قبل "العرفاء" (الفلاسفة) تجاه الفقهاء في قضايا الدين والروحانيات (Bayat-Phillip 1981, 47). توضح تلك الدراسات أن الحركات الاجتماعية والروحانية في إيران لم تكن منعزلة أو منفصلة وأن النزعة إلى المساواة في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت متوازية مع الرغبة في الحرية في المجالين الديني والروحاني، والأهم من كل ما سبق أنها تؤكد على حقيقة أن تلك الأفكار لم تكن نتاج الواردات الغربية إلى إيران وإنما كانت لها جذور في الفكر الاجتماعي والفلسفي في التاريخ الإيراني.

كذلك فإن التركيز على "الاختلافات الجوهرية" (Narayan 2000, 82) بين الثقافة الغربية والإيرانية أدى ببعض الباحثين والباحثات في مجال الدراسات النسائية إلى الادعاء بوجود هوية إيرانية خاصة ووجود هوية محددة خاصة بالجندر. كذلك فإن وجود بعض سمات الثقافة الإيرانية السائدة في الحقبة القاجارية، مثل الحجاب أو هندسة المنازل فيما يخص وجود جزء داخلي (أندروني) وجزء خارجي (بيروني) قد دفع هؤلاء الباحثين والباحثات إلى استنتاج أن تلك السمات قد خلقت تركيبات نفسية مختلفة في الرجال الإيرانيين والنساء الإيرانيات (أي مختلفة عن الأعراف الغربية). إن تلك المقاربة تتجاهل حقيقة أن خلق تصوير متناقض للثقافات فيما بينها كان في حد ذاته جزءا من البرنامج الاستعماري. كما أنهم لا يعيرون انتباها إلى المشاركة الواسعة للنساء في الحركة البابية والثورة الدستورية. كذلك فإنهم لا يتناولون السؤال حول كيفية مساهمة النساء في الثورة الدستورية وهن يرتدين الحجاب، حيث كن يخفين السلاح تحته، ويعشن في القسم الداخلي من المنزل. من المهم هنا أن ننوه إلى أنه رغم أهمية دراسة الخصوصيات الثقافية من أجل فهم العلاقات بين الجنسين ووضع النساء، إلا أن الثقافة ليست هي المحدد الوحيد لتلك العلاقات.

المشكلة الأخرى في الأبحاث التي تناولت النساء في تلك الفترة هي القراءة الحرفية لمخطوطات تلك الحقبة. فعلى سبيل المثال، نجد أن تركيز المؤلفين من الرجال على ضرورة طاعة النساء لأزواجهن يقتصر فقط على كونه مظهرا للهيمنة الذكورية أكثر منه مظهرا لمقاومة النساء لسلطة الرجال التي استدعت الحاجة إلى مثل تلك الكتابات.

وما زالت هنالك ندرة في البحوث التي تتناول كثيرا من أوجه حياة النساء في القرن التاسع عشر، وهي أوجه تتضمن دراسة الدولة والاقتصاد والعرق/الإثنية والحياة الجنسية والروحانية. فالدولة، وهي عنصر هام في حياة النساء أثناء الحقبة القاجارية، لم يتم تناولها إلا في عدد قليل من الدراسات، كذلك فإن التغيرات الكبيرة والمؤثرة التي بدلت طبيعة الدولة الإيرانية وحياة النساء، والتي دعمت من الذكورة في تلك الفترة، ظلت إلى حد كبير غير مدروسة.

هناك أيضا مجال آخر لا يتم تناوله إلا نادرا وهو الاقتصاد. فإن نمو الرأسمالية واقتصاد السوق العالمي مع وضع إيران نصف الاستعماري في علاقتها بأوروبا التوسعية، كان لكل ذلك تبعات عميقة فيما يتعلق بالاقتصاد الإيراني وبالتالي أيضا بحياة النساء، ومع ذلك فإن تلك القضايا لا تحتل موقعا مركزيا من الأعمال البحثية التي تتناول النساء.

هناك افتقار أيضا في دراسة العرق والإثنية. وحتى عند دراسة الإثنية فإن ذلك لا يتضمن دراسة تأثير التحولات السياسية والاقتصادية الضخمة التي أحدثت تغيرات عميقة في حياة النساء. كما أن دعم الدولة للأيديولوجيا الوطنية من خلال الإيمان بتجانس الشعوب والإيمان بالهويات الإثنية و"الشعب المعرف ثقافيا" (Gailey and Patterson 1987, 8) أدى إلى تبدل حياة الكثير من النساء، ومع ذلك فإن تأثير تلك التطورات قلما ينعكس في أبحاث الدراسات النسائية في تلك الفترة.

كما تندر الدراسات الجنساوية (التي تتناول الحياة الجنسية) خلال الحقبة القاجارية، ومثلما هو الحال مع كافة جوانب الحياة الأخرى فإن ذلك الجانب تغير هو الآخر أثناء الفترة القاجارية. فقد تبدلت العلاقات بين الرجال والنساء، بما في ذلك العلاقات الجنسية، كنتيجة للتغيرات في مجالات أخرى (السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية والثقافية/الأيديولوجية).

أما الجوانب الروحانية في حياة النساء وتأثير التغيير في تلك الجوانب على علم الكونيات والفلسفة في القرن التاسع عشر فإنها نادرا ما كانت مصدرا بالنسبة للدراسات النسائية. وفيما يخص الأمور الروحانية تكاد قرة العين أن تظل هي الشخصية الوحيدة التي تمت دراسة أفكارها، لكن الدراسة حتى في تلك الحالة اقتصرت على الأيديولوجيا البابية دونا عن التغيرات العميقة التي طرأت على المجالات الروحانية والدينية والفلسفية أثناء القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر والتي خرجت منها الأيديولوجيا البابية.

إن تلك الاعتبارات يجب بطبيعة الحال أن تتجاوز الأبعاد الدينية والروحانية. ذلك أن الميول الطائفية والتوجهات الفلسفية في إيران لم تكن منفصلة عن التغيرات الاقتصادية الجارية في البلاد. وتبعا لإيفانوف (Ivanov 1939) فإن البابيين كانوا في واقع الأمر يعكسون عدم الرضا عن "البورجوازية الصاعدة"، التي كانت راغبة في مزيد من الحرية لكي تسلك مسارها الاقتصادي والروحاني الخاص والمستقل. إن البحث في التكوين الطبقي لقرة العين ونساء الحركة البابية الأخريات هو أمر ضروري لفهم العلاقة بين الجوانب العلمانية والروحانية في الحركة وارتباط النساء بها.

إن البحث في شؤون النساء في إيران في الحقبة القاجارية يمكن أن يستفيد من المقاربة التي تتناول الخصوصية التاريخية للعلاقة بين الجنسين، مع وضع "النساء" و"الجندر" في سياقهما التاريخي، مع مواصلة الانتباه إلى نقاط التقاطع بين الطبقة والعرق/الإثنية والجندر والجنساوية. إن مثل تلك المقاربة لا تضع الإسلام في سياقه التاريخي فحسب، وإنما تخرجه أيضا من دائرة المركزية. ورغم محدودية ذلك المجال، إلا إن البحوث حول النساء والجندر في الحقبة القاجارية أعادت تشكيل فهمنا للتاريخ وكانت بمثابة نقطة البداية لإعادة كتابة التاريخ الإيراني.

المراجع

Primary sources
Autobiography
Khātirāt-i Tāj al-Saltana (Taj al-Saltana's memoirs), Central Library, Tehran University, MS no. 5741.

Cartoons and Drawings in journals
1906–7
Āżarbāyjān, *Mullā Naŝr al-Din*, *Vatan*.

Children's Education
M. T. ibn-i Iskandar Mīrzā ibn-i 'Abbās Mīrzā, *Educating children* [in Persian], Tehran 1300/1882 (lithograph).
T. Kāshānī, *Education. An essay on the rules of training and educating children* [in Persian], Isfahan 1299/1881, lithograph.
M. Māzandarānī ibn-i Zayn al-'Ābidīn (Miftāh al-Mulk), *Educating children* [in Persian], Tehran 1293/1875, lithograph.
M. ibn-i Yūsuf, *Educating children* [in Persian], Iran, 1300/1882, lithograph.

Endowment Documents
Vaqf Nāma-yi Zubayda Baygum va Sayyid Shujā' al-Din Isfahani, Central Library, Tehran University, Microfilm no. 3231.
Vaqf Nāma-yi Zubayda Khānūm, Mar'ashi Library, MS no. 3791.

Ethics and Manners Treatises
B. K. Astarābādi, Ma'āyib al-rijāl (Vices of men), Majles-i Shura Library, MS no. 8984; Malek Library, MS no. 6297; Central Library, Tehran University, microfilm no. 2203 (copied from the manuscript at the Library of Ħafeż Farmāyān).
Ta'dīb al-nisvān (Educating women), Mellī Library, MS no. 7554.

Gazettes, Newspapers and Periodicals
1890s–1920s: *Adab*, *'Adālat* (formerly *Hadīd*), *Ādamiyyat*, *A'īna-yi Ghaybnamā*, *Akhtar*, *Ālām-i Nisvān*, *Anjuman*, *Āzarbāyjān*, *Bahār*, *Bishārat*, *Dānish*, *Habl al-Matīn* (Tehran and Calcutta), *Irān-i Naw*, *Irānshahr*, *al-Jamāl*, *Kashkūl*, *Kāva*, *Ma'ārif*, *Muħākimāt*, *Majles*, *Makātib va Madāris*, *Maktūb-i Qafqāz*, *Mullā Naŝr al-Din*, *Musāvāt*, *Nāhīd*, *Nidā-yi Vatan*, *Parvarish*, *Qānūn*, *Rahbar-i Irān-i Naw*, *Rāhnamā*, *Rūh al-Qudus*, *Sitāra-yi Irān*, *Shafaq*, *Sharaf*, *Sharāfat*, *Shikūfa*, *Subh-i Ŝādiq*, *Sūr-i Isrāfil*, *Surayyā*, *Tarbiyyat*, *Tamaddun*, *Tūfān*, *Vaqayi'-i Ittifāqiyya*, *Vatan*.
1908–11: *The Times* (London).

Idioms
Istilāhāt-i zanān-i Hamadān (The idioms of the women of Hamadan), Majles Library (Firuz Collection), MS no. 57/3.

Lampoon and Burlesque Treatises
Dībācha-yi nuh sūrākhiyya (The preface to nine holes), Majles Library, MS no. 5066/5.
V. S. Gurjistānī, Risāla-yi fujūriyya (Treatise on debauchery), Mellī Library, MS no. 1425/F.
I. al-Qazvīnī, Kitābcha va Risālat al-Nisvān (The notebook and treatise on women), Majles Library, MS no. 582.

Life Stories and Letters
N. M. Mallāh, *Bībī Khānūm Astarābādī and Khānūm Afzal Vazīrī. Pioneering Mother and Daughter for Women's Education and Rights in Iran*, comp. and ed. A. Najmabadi, Chicago 1996.

Marriage Contracts
F. Batmanglich, design, F. Adl and P. Shahvarani, photography, *Iranian wedding contracts of the nineteenth and twentieth centuries* [in Persian], Tehran 1355/1976.
'Aqd Nāmcha, Central Library, Tehran University, MS no. 9874/6.
'Aqd Nāma-yi Nikāh, Central Library, Tehran University, MS no. 8959/5.
'Aqd Nāma-yi Zafra'ī, Qabāla-yi Izdivāj-i Muħammad 'Ali-i Zafra'ī ba Habība Dukhtar-i Muħammad 'Alī Rajā'-i Zafra'ī, Mellī Library, MS no. 2794.

Missionaries' diaries, letters, memoirs, and reports
Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A., *A century of mission work in Iran, 1834–1934*, Beirut 1936.
M. Y. Holliday, 1883–1920, Letters, Smith Library, Indiana Historical Society.
M. W. Park (Jordon), 1898–1941, Presbyterian Historical Society, Philadelphia.
S. B. Sherwood (Hawkes), 1882–1919, Letters, Presbyterian Historical Society, Philadelphia.
A. W. Stocking (Boyce), 1906–49, Presbyterian Historical Society, Philadelphia.

Parliamentary Debates
Muzākirāt-i Majlis (Parliamentary debates), 1906–11.

Pictures
Bīūtat (Royal Collection), Central Library, Tehran University, File no. 6884.
Bīūtat (Royal Collection), Central Library, Tehran University, File no. 7024.

Pilgrimage accounts
Safarnāma-yi Makka, az hamrāhān-i Zīa' al-Saltana dukhtar-i sivvūm-i Nāŝīr al-Dīn Shāh (The Meccan travel account of one of the companions of Zīa' al-Saltana, the third daughter of Nāŝīr al-Dīn Shāh), Malek Library, MS no. 3732.
Safarnāma-yi Makka-yi Shāhzāda Khanūm dukhtar-i Mu'tamid al-Dawla Farhād Mīrzā, hamsar-i Nāŝīr al-Dawla az tarīkh-i 1297 ta 1298 (The Meccan pilgrimage of the princess, the daughter of Mu'tamid al-Dawla Farhād Mīrzā, the wife of Nāŝīr al-Dawla, 1879–80), Majles-i Sena Library, MS no. 1225.

Sexual and medicinal prescriptive treatises
Favā'id-i Bahīa (The Benefits of Bahīa), Mellī Library, MS no. 1171/F.
Khirqa-yi Murtizā Bayk-i Shāmlū (Murtizā Bayk-i Shāmlū's *Khirqa*), Mara'shi Library, MS no. 7409.
Risāla-yi Bakhīa (Bakhīa treatise), Central Library, Tehran University, MS no. 3157/9.

Travel Accounts
F. A. C. Forbes-Leith, *Checkmate. Fighting tradition in Central Persia*, New York 1927, 180–93.
M. E. Hume-Griffith, *Behind the veil in Persia and Turkish Arabia. An account of an Englishwoman's eight years' residence amongst the women of the East*, London 1909.
T. Laurie (Rev.), *Dr. Grant and the mountain Nestorians*, Boston 1853.
——, *Woman and her saviour in Persia. By a returned missionary*, Boston 1863.
E. de Lorey and D. Sladen, *Queer things about Persia*, London 1970.
J. Perkins (Rev.), *A residence of eight years in Persia, among the Nestorian Christians. With notices of the Muhammedans*, Andover, Mass. 1843.
——, *Historical sketch of the mission to the Nestorians*, Boston 1866.
I. Pfeiffer, Persia, in I. Pfeiffer, *A woman's journey round the world. From Vienna to Brazil, Chili, Tahiti, China, Hindostan, Persia and Asia Minor*, London 1852, 271–90.
C. C. Rice, *Persian women and their ways*, London 1923.
L. Sheil, *Glimpses of life and manners in Persia*, London 1856.
E. C. Sykes, The Persian woman, in E. C. Sykes, *Persia and its people*, London 1910, 196–209.
——, Persia, in T. A. Joyce and N. W. Thomas (eds.), *Women of all nations. A record of their characteristics, habits, manners, customs, and influence*, iv, New York, 1915, 633–45.
C. J. Wills, *Behind an Eastern veil. A plain tale of events occurring in the experience of a lady who had a unique opportunity of observing the inner life of the ladies of the upper class in Persia*, Edinburgh 1894.
J. B. Yohannan, *Woman in the Orient*, St. Louis, 1901.
I. M. Yonan (Rev.), *Persian women. A sketch of woman's life from t he cradle to the grave, and missionary work among them, with illustrations* Nashville, Tenn., 1898.

Secondary sources
J. Afary, On the origins of feminism in early twentieth-century Iran, in *Journal of Women's History* 1:2 (Fall 1989), 65–87.
J. Afary, comp., A. Sadat, trans., Cartoons from Mullā Naŝr al-Dīn's periodical, 1906 [in Persian], in *Nīmeye-Dīgar* 17 (Winter 1993), 86–95.
J. Afary, The women's council and the origins of the women's movement in Iran, in J. Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906–1911. Grassroots democracy, and the origins of feminism*, New York 1996, 177–208.
A. Amanat, Qurrat al-'Ayn. The remover of the veil, in A. Amanat, *Resurrection and renewal. The making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*, Ithaca, N.Y. 1989, 295–331.
Q. Amin, *The liberation of women*, trans. S. S. Peterson, Cairo 1992; trans Y. Ashtiani as *E'tisam al-Mulk* (Educating women), Tabriz 1900.
E. L. Anderson, Qurratu'l-Ayn Tahirih: A study in transformational leadership, Ph.D. diss., United States International University 1992.
B. K. Astarābādi, *Vices of men* [in Persian], ed. A. Najmabadi, Chicago 1992.
G. Audibert, trans., *La femme persane, jugée et critique par un Persan* (a translation of *Ta'dīb al-Nisvān*), Paris 1889.
M. Bayat-Philipp, Women and revolution in Iran, 1905–1911, in N. R. Keddie and L. Beck (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge 1978, 295–308.
——, Tradition and change in Iranian socio-religious thought, in M. E. Bonine and N. R. Keddie (eds.), *Modern Iran. The dialectics of continuity and change*, Albany, N.Y. 1981, 35–56.
H. Berberian, Armenian women in turn of the century Iran. Education and activism, in R. Matthee and B. Baron (eds.), *Iran and beyond. Essays in Middle Eastern history in honor of N. R. Keddie*, Costa Mesa, Calif. 2000, 70–98.
J. De Groot, The dialectics of gender. Women, men and political discourses in Iran c. 1890–1930, in *Gender and History* 5:2 (1993), 256–68.
S. Fahid, Gender and power in Safavid and Qajar Iran, Ph.D. diss., Temple University, Philadelphia 1997.
G. E. Francis-Dehqani, Religious feminism in an age of empire. CMS women missionaries in Iran, 1869–1934, Ph.D. thesis, University of Bristol, U.K. 1999.
S. Mahdavi, Women and ideas in Qajar Iran, in *Asian and African Studies* 19 (1985), 187–97.
——, Taj al-Saltaneh. An emancipated Qajar princess, in *Middle Eastern Studies* 23:2 (April 1987), 188–93.

——, Women, ideas and customs in Qajar Iran, in M. Marashi (ed.), *Persian studies in North America. Studies in honor of Mohammad Ali Jazaery*, Bethesda, Md. 1994, 373–93.
H. Mahmoudi, Tahira. An early Iranian "feminist," in A. Fathi (ed.), *Women and the family in Iran*, Leiden 1985, 79–85.
A. Mansoori, American missionaries in Iran, 1834–1934, Ph.D. diss., Ball State University, Indiana 1986.
E. Powys Mathers, trans., *Ta'dīb al-Nisvān* (The education of wives), in E. Powys Mathers, *Eastern love*, vol. 3, London 1927.
S. Mazumdar, Societal values and architecture. A sociophysical model of the interrelationships, in *Journal of Architectural and Planning Research* 11:1 (1994), 66–90.
F. Milani, Becoming a presence. Tahereh Qorratol 'Ayn, in F. Milani, *Veils and words. The emerging voices of Iranian women writers*, Syracuse, N.Y. 1992, 77–99.
N. Mottahedeh, Representing the unpresentable. Historical images of reform from the Qajars to the Islamic Republic of Iran, Ph.D. diss., University of Minnesota 1998.
——, The mutilated body of the modern nation. Qurrat al-'Ayn Tahirah's unveiling and the Iranian massacre of the Babis, in *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East* 18:2 (1998), 38–50.
N. Naghibi, Lifting the veil on global sisters. Contesting imperialist models of feminism for contemporary Iran, Ph.D. diss., University of Alberta, Canada 2002.
A. Najmabadi, A different voice. Taj os-Saltaneh, in A. Najmabadi (ed.), *Women's autobiographies in contemporary Iran*, Cambridge, Mass. 1990, 17–31.
——, Veiled discourse – unveiled bodies, in *Feminist Studies* 19:3 (Fall 1993), 487–518.
——, *Zanha-yi millat*. Women or wives of the nation? In *Iranian Studies* 26:1–2 (Winter-Spring 1993), 51–72.
——, "Is our name remembered?" Writing the history of Iranian constitutionalism as if women and gender mattered, in *Iranian Studies* 29:1–2 (Winter-Spring 1996), 85–109.
——, Crafting an educated housewife in Iran, in L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998, 91–125.
——, Reading for gender through Qajar painting, in L. S. Diba and M. Ekhtiar (eds.), *Royal Persian paintings. The Qājār epoch, 1785–1925*, New York 1998, 76–85.
——, *The story of the daughters of Quchan. Gender and national memory in Iranian history*, Syracuse, N.Y. 1998.
M. M. Ringer, Missionary and foreign schools in Iran, 1830–1906, in M. M. Ringer, *Education, religion, and the discourse of cultural reform in Qajar Iran*, Costa Mesa 2001, 109–137.
J. K. Rostam-Kolayi, Foreing education. The women's press and the discourse of scientific domesticity in early twentieth-century Iran, in N. R. Keddie and R. Matthee (eds.), *Iran and the surrounding world. Interactions in culture and cultural politics*, Seattle 2002, 182–202.
S. M. Ŝadr Hashīmī (ed.), *Parliamentary debates* [in Persian], 2 vols., Tehran 1946.
Z. Taheri Haghigi, The depiction of women in Persian ethical texts, Ph.D. diss., University of California, Berkeley 1996.
Taj al-Saltana, *Crowning anguish. Memoirs of a Persian princess from the harem to modernity*, ed. A. Amanat, Washington, D.C. 1993.
A. Vanzan, Studies on the "Khaterat" by Taj As-Saltane, a Qajar princess, Ph.D. Diss., New York University 1990.
M. Zirinsky, Harbingers of change. Presbyterian women in Iran, 1883–1949, in *American Presbyterians' Journal of Presbyterian History* 70:3 (1992), 173–86.

Other sources cited in the text

W. L. Adamson, *Hegemony and revolution. A study of Antonio Gramsci's political and cultural theory*, Berkeley 1980.
P. Chatterjee, *The nation and its fragments. Colonial and postcolonial histories*, Princeton, N.J. 1993.
M. Foucault, *The history of sexuality. An introduction*, vol. 1, New York 1990.
C. Gailey and T. Patterson, Power relations and state formation, in C. Gailey and T. Patterson (eds.), *Power and state formation*, Washington, D.C. 1987, 1–26.
M. S. Ivanov, *Babiskie Vosstaniya v Irane (1848–1852)*, Moscow 1939.
K. Jayawardena, *Feminism and nationalism in the Third World*, London 1986.
S. Joseph, Women between nation and state in Lebanon, in C. Kaplan, N. Alarcon, and M. Moallem (eds.), *Between woman and nation. Nationalism, transnational feminisms and the state*, Durham, N.C. 1999, 162–81.
U. Narayan, Essence of culture and a sense of history. A feminist critique of cultural essentialism, in U. Narayan and S. Harding (eds.), *Decentering the center. Philosophy of a multicultural, postcolonial, and feminist world*, Bloomington, Ind. 2000, 80–100.
S. Zubaida, *Islam, the people and the state. Essays on political ideas and movements in the Middle East*, London 1989.

سيما فاهيد (Sima Fahid)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

جنوب آسيا
منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

يحمل تاريخ النساء المسلمات في جنوب آسيا من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين مشكلات تخص كلا من المصادر والتأويل. في جنوب آسيا، كما هو الحال في أماكن أخرى، كانت تلك فترة من التغير السياسي والاجتماعي السريع. فمع انهيار الإمبراطورية المغولية وصعود الإمبراطورية البريطانية تأثر مصير المسلمين والمسلمات في ذلك الجزء من العالم بوجه خاص بتغير النظام وشعور المسلمين بفقدان السلطة ومن ثم كان الانهيار حادا. قامت الإدارة البريطانية بترسيخ سلطتها وشعورها بدورها الحضاري بواسطة أيديولوجيا انتقدت الحكام المسلمين السابقين على أساس أنهم مستبدون. كما أضاف المبشرون المسيحيون رسالة أخرى موجهة إلى كل من الهندوس والمسلمين في الهند تقول بأن معاملتهم للنساء كانت غير إنسانية (T. R. Metcalf 1994, Forbes 1996).

لذلك، ولأسباب ذات صلة قوية بالاحترام الثقافي للنفس، مالت التفسيرات الهندية للماضي السابق على الاستعمار إلى إضفاء صبغة رومانسية وتعظيم ذلك الماضي على اعتبار أنه العصر الذهبي، حين كان الملوك رغم جبروتهم عادلين، وكانت النساء رغم احتجابهن متعلمات ومتمتعات بقدر من السلطة داخل المنزل. في نفس الوقت كان من الواضح للمثقفين والمصلحين المسلمين الهنود أن خطأ ما قد حدث، وإلا لما كان المغول والدول الإسلامية التالية لهم فقدت سلطتها وخضعت للبريطانيين، ولما كان المجتمع الإسلامي - ومعه النساء - شهد تلك الأيام العصيبة. وعلينا أن نقرأ التاريخ الاستعماري ورد فعل الهنود له بكثير من الحذر، لأن النساء في تلك الخطابات ترمزن إما للأخطاء المرتبطة بالحضارة الهندية والهندية المسلمة أو إلى ما يجب الدفاع عنه والحفاظ عليه (B. D. Metcalf 1994, Minault 1998a). ومن داخل هذا الجدل الأيديولوجي برز كم هائل من الأدبيات التي تناولت الإصلاح الديني والاجتماعي الذي أدى في النهاية إلى حركات سياسية مناهضة للاستعمار. وقد كانت النساء موضوعا لذلك الجدل والحركات، كما كن أيضا فاعلات في حد ذاتهن. إن فهم تاريخ النساء الحقيقيات في وسط الاشتباك الخطابي للأيديولوجيات الاستعمارية والمناهضة للاستعمار هو بالضرورة أمر إشكالي.

النساء المسلمات في التحول إلى الحكم الاستعماري في جنوب آسيا: المصادر وموضوعات البحث والمناهج

ركز البحث الحديث في تاريخ النساء المسلمات في جنوب آسيا على الفترات الاستعمارية والقومية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين وهو ما سوف نتناوله فيما بعد. إن كشف تاريخ النساء المسلمات في فترة ما قبل الاستعمار هو أمر أكثر صعوبة، ذلك أنه يواجه الباحث والباحثة بندرة المصادر فيما يخص الجميع باستثناء القلة المتعلمة. كذلك، فإن الحياة الخاصة أو المنزلية للأسر الهندية المسلمة، سواء من الأمراء أو الإداريين أو الطبقة الحاكمة أو الكهنة، نادرا ما تظهر في الكتابات التاريخية التي كتبت بواسطة المؤرخين المسلمين أو المراقبين الأوروبيين، وبالتالي فإن حتى النساء المتعلمات نادرا ما يظهرن فيها. ومع ذلك، وكما طرحت ليزلي بيرس فيما يخص الإمبراطورية العثمانية، فإن المرء لا يستطيع أن يفترض أن السلطة العامة كانت هي وحدها ذات الشأن، ذلك أن النساء كن يمارسن السلطة على السلوك الذكوري في المجال الخاص ومن ثم أثرن على المجال العام أيضا (Peirce 1993, Kozlowski 1998). لذلك يجب أن نكون دائما على وعي بالتأثير المتبادل والتداخل بين المجالين العام والخاص لكي نستطيع تقييم أدوار النساء في المجتمع الهندي المسلم. من ناحية أخرى، يجب علينا أن نتعامل مع المواقف من "سياسات الحريم" سواء من قبل المعلقين الأوروبيين أو الإصلاحيين الاجتماعيين والدينيين المسلمين، والتي تبالغ في الجوانب السلبية ولا ترى في الحرملك سوى تأثيره الضار والمضعف.

لقد علق الرحالة والتجار والمبشرون الأوروبيون على النساء اللاتي رأوهن في شوارع وأسواق الهند، ولكن أيضا على حقيقة أنهن كن يضطررن أحيانا إلى إدارة أعمالهن في الموانئ والمناطق الريفية، حيث كان لنساء النخبة أعمال ومصادر دخل.

وتشير تعليقات موظفي شركة الهند الشرقية حول الالتواء في سياسات الحريم، رغم سلبيتها، إلى أن النساء في أسر الأمراء وكبار الموظفين كان لهن نفوذ سياسي واقتصادي. كذلك تتضمن سجلات شركة الهند الشرقية البريطانية، وهي جزء من الأرشيف الهندي المحفوظ حاليا في المكتبة البريطانية في لندن، كما هائلا من المراجع حول المعاملات البريطانية مع السلطات الهندية، خاصة بعد منتصف القرن الثامن عشر. كذلك تضم المكتبة ذاتها مجموعة كبيرة من الوثائق الأوروبية والأوراق الخاصة لموظفين كبار وصغار تحمل معلومات كثيرة وإن كانت غير مدروسة بعد. كذلك هناك مجموعات خاصة أخرى من الأوراق يمكن أن نجدها في جامعتي أكسفورد وكمبريدج وفي مكتبات جامعية أخرى بطول المملكة البريطانية وعرضها، وفي مكتب السجلات الاسكتلندية في إدنبره. كذلك يضم الأرشيف الوطني للهند في نيودلهي وأرشيف الدولة في لكناو وكلكتا وحيدراباد توثيقا وافيا للسنوات الأولى من العلاقات البريطانية الهندية. كذلك فإن أرشيف شركة الهند الشرقية الهولندية في لاهاي يحوي توثيقا يخص التجارة الهولندية في منطقة المحيط الهندي. فقد تركزت التجارة الهولندية فيما يعرف الآن بإندونيسيا لكن الهولنديين كانت لهم أيضا موانئ في الهند فتحت لهم طريقا إلى المجتمع الهندي.

مع الاستقرار التدريجي للحكم البريطاني في الهند في أواخر القرن الثامن عشر، ومع تحول شركة الهند الشرقية تدريجيا من التجارة إلى الحكومة، بدأ الموظفون البريطانيون يلحظون بشكل متزايد الظلم الهندي الواقع على النساء. وأصبحت أمور مثل عادة "ساتي"، وهي حرق الأرامل الهندوسيات بنار جنازة أزواجهن، والاحتجاب وتعدد الزوجات أمورا ذات أهمية. وقد تردد البريطانيون في إلغاء العادات المدعومة دينيا، لكنهم استثنوا من ذلك عادة الساتي في عام ١٨٢٩م، وذلك بعد الدعوة البليغة لإلغائها من قبل المصلح البنغالي رام موهان روي. ومن ثم أصبح ضعف النساء الهنديات وحمايتهن في مواجهة تلك العادات جزءا من الأيديولوجيا الإمبراطورية البريطانية. فأصبحت هي المهمة الحضارية التي تقدم التبرير لتوسع واستمرار الحكم البريطاني (Mani 1998, T. R. Metcalf 1994).

وسوف نلحظ إشارات أقل في تاريخ الاستعمار البريطاني للحالات التي كانت فيها النساء يدرن أمور السلطة بشكل جيد، وإن كن في النهاية يخسرن في مواجهة الحكام الأجانب ومعهم نظرائهن من الرجال. لقد جاء اتهام وارين هيستينغز، أول حاكم عام للهند البريطانية، إلى حد كبير بسبب معاملاته مع أسرة بيغام في أواض، الذين اتهم بتبديد ممتلكاتها في سبعينات القرن الثامن عشر. لقد كانت نساء البيغام هن القوة وراء عرش "النواب" في أواض، وهي مملكة احتفظت باستقلال غير مستقر عن البريطانيين حتى عام ١٨٥٦م. ورغم براءة هيستينغز في النهاية إلا أن سياسته تجاه البيغام في أواض توضح أن النساء كان لهن دور في صراعات القوى في الهند في القرن الثامن عشر حين أراد البريطانيون أن يرسخوا حكمهم (Barnett 1998, Fisher 1998). وفيما بعد، كانت واحدة من قيادات تمرد ١٨٥٧م الذي هز أركان الحكم البريطاني في الهند هي أميرة جانسي التي كانت تقود قواتها في المعارك. وقد تعرضت هذه الأميرة الهندوسية للهزيمة، لكنها أصبحت رمزا للمقاومة الهندية لمن جاء بعدها من القوميين (Lebra-Chapman 1986).

كان النجاح حليفا لأربعة أجيال من البيغام في حكم ولاية هندية مركزية صغيرة اسمها بوبال في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وحيث كانت نساء أسرة بيغام المسلمة هن ذاتهن متعلمات، فقد قمن برعاية تعليم الفتيات المسلمات في جميع أرجاء الهند. لقد ترك البيغام في بوبال يوميات وتقارير رحلات وخطبا وكتابات أخرى إضافة إلى وثائق رسمية كانت في الفترة الأخيرة موضوعا للبحث والدراسة (Minault 1998a, Prekel 2000, Lambert-Hurley 1998). وقد كان "أمراء" البيغام أعضاء في طبقة هندية حاكمة وصفت بأنها الكلب المدلل للبريطانيين. مع ذلك فإن بيغام بوبال كسروا تلك الصورة النمطية للأمراء بأكثر من طريقة، ليس فقط كنساء وإنما أيضا من خلال مقاومتهم الحاذقة للهيمنة البريطانية. فقد قامت آخر ملكة في السلالة، السلطانة جاهان بيغام (حكمت ١٩٠١-١٩٢٦م) بالخروج من الاحتجاب ودعمت مؤتمر نساء الهند، وهي منظمة تأسست من أجل الإصلاح الاجتماعي والتعليمي وكانت تدعم الصراع الوطني الهندي.

لقد أثرت النساء الهنديات على حياة الإداريين البريطانيين الأوائل في الهند بأساليب أكثر حميمية أيضا. لقد تم تجاهل موضوع الزواج المختلط حتى وقت قريب، وتقول بيرسيفال سبير في كتابها (Percival Spear, *The Nabobs*) إن التجار والموظفين البريطانيين في الهند قبل القرن التاسع عشر كثيرا ما اتخذوا زوجات أو خليلات هنديات. وقد تغير هذا الموقف تدريجيا

مع تعاظم النفوذ البريطاني ومع تحسن المواصلات في خلال القرن التاسع عشر مما سمح بإحضار الزوجات الأوروبيات إلى الهند. ورغم أن التقارير الدورية للمجتمع الرسمي في الهند تتضمن وصفا للأسر البريطانية في المنفى إلا أنه لم يبدأ البحث إلا مؤخرا في تاريخ الزوجات الهنديات للتجار والموظفين الأوروبيين وأسرهن الآسيوية الأوروبية. إن المعلومات الواردة في سجلات شركة الهند الشرقية وفي المخطوطات الخاصة وكذلك في حالات تلك الأسر المختلطة تحمل وجهة نظر مذهلة في مواجهة الرواية الرسمية المعتادة (Ghose 2000, Dalrymple 2002).

البيغوم سامرو، وهي أرملة هندية لمغامر ألماني، كان لديها قصر في دلهي يتردد عليه البريطانيون. وكان الجنرال سير ديفيد أوتشترلوني، وهو واحد من أوائل المقيمين في البلاط المغولي في دلهي، متزوجا من امرأة مسلمة واحدة على الأقل ورثت عنه أملاكه. كذلك فإن المسؤولين البريطانيين في أواخر القرن الثامن عشر، مثل الجنرال ويليم بالمر، وويليم لينيوس غاردنر، وجيمس أخيليس كيركباتريك، جميعهم تزوجوا من نساء مسلمات وكانوا أعضاء في أسر نبيلة. لقد وفرت تلك الزيجات للرجال الإنجليز فهما أعمق للسياسات والثقافة المحلية كما ترتب عليها أيضا تناقض محتمل في المصالح في التعامل مع الولايات الهندية لأنهم كانوا يعملون كممثلين للسلطة البريطانية (Dalrymple 2002). وقد قام المهراجا رانجيت سينغ من البنجاب بتأجير عدد من ضباط جيش نابليون السابقين لقيادة جيوشه من السيخ، وأصر على أن يتزوجوا من نساء محليات لتعضيد ولائهم له (Lafont 2000, 205-249). إن حكايات الرحالة من الرجال والنساء الأوربيين، إضافة إلى المراسلات الخاصة والأرشيف الاستعماري تكشف عن حالات الزواج المختلط تلك التي تمثل تحديا لصورة العزلة الاجتماعية الأوروبية في الهند.

كذلك هناك مثال ملفت للاهتمام لزواج امرأة أوروبية من رجل هندي متمثل في السيدة مير حسن علي، والتي عاشت في أفاض في عشرينات القرن التاسع عشر، وتركت كتابا يتكون من مجلدين يحكي عن تلك التجربة بعنوان *ملاحظات على مسلمي الهند* (Mrs. Meer Hassan Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*). أما فاني باركس، الزوجة الجسورة لأحد المسؤولين البريطانيين في نفس تلك الفترة تقريبا، فقد ألفت رواية مبهجة عن *ترحال حاج بحثا عن المناظر الخلابة* (Fanny Parks, *Wanderings of a Pilgrim in Search of the Picturesque*) تضمنت سردا لزيارات إلى عديد من تلك الأسر المختلطة. ومن الواضح أن العلاقات الاجتماعية بين الهنود والأوروبيين في المراحل الأولى من الإمبراطورية كانت أكثر انفتاحا عما أصبحت عليه فيما بعد، حين أدى تغير علاقات القوى إلى مزيد من التمييز ووقفت أفكار التميز العنصري عقبة في سبيل الانجذاب عبر الثقافات.

وفي أغلب تلك الأمثلة للنساء المسلمات في أوائل المرحلة الاستعمارية، تظهر النساء في الأدبيات باعتبارهن يلعبن دورا في علاقات القوى بسبب ارتباطاتهم الزوجية وكأعضاء في مجتمع يصفه ويهيمن عليه الرجال. إن الاستثناءات القليلة تؤيد القاعدة إلا أنها أيضا تزيد من تعقيد الصورة. إن أصوات النساء نادرا ما تظهر في السجلات التاريخية، لكنها حين تظهر، سواء في الرسائل الشخصية أو الشعر، فإنها تشهد على حقيقة انتشار ثقافة المعرفة بين النساء في أسر الطبقات العليا. كما أن وسط البلاط أيضا أخرج نساء متعلمات. فهناك على سبيل المثال شاعرة بلاط هامة اسمها مهلقة باي تشاندا (١٧٦٧-١٨٢٤م)، عاشت في بلاط حيدرابلد وكانت تكتب بلغة الأوردو الداخلاني (Tharu and Lalita 1991, I, 120-122). كما لعبت المحظيات باعتبارهن متمرسات في الشعر والموسيقى دورا هاما في نقل الثقافة إلى عملائهن من النبلاء، كما تحكمن أيضا في الأملاك وبالتالي تمتعن بقدر من الاستقلال الاقتصادي (Oldenburg 1991).

ومن صحبة المحظيات في لكناو ودلهي في أوائل القرن التاسع عشر تولد نوع من شعر الأوردو اسمه "ريختي" يعبر عن مشاعر النساء بلغة النساء، وإن كان من تأليف الشعراء الرجال. ورغم الاستخفاف به من قبل النقاد نظرا لكونه مكتوبا بلغة النساء، إلا أنه كان أكثر تعبيرا عن المشاعر من التعبير عن الرغبات (Petievich 2001). كذلك فإن شعر الصوفية الإلهي كثيرا ما يصور المتعبد (سواء كان ذكرا أو أنثى) بمصطلحات أنثوية (Abbas, forthcoming). ويمكننا القول بأن جزءا من جاذبية شعر الأوردو هو عدم وضوحه فيما يخص النوع، من حيث الذكورة والأنوثة، وغموض الموضوع مما يسمح بتصوير الرغبة الجسدية في مجتمع كانت العلاقات بين الجنسين فيه موضوعا للتحكم الشديد، وكذلك بتصوير الرغبة الصوفية في عقيدة تعتبر الله كائنا فوق الوجود ومتجاوزا لنطاق المعرفة (Russell 1969). من خلال الصور المجازية في شعر الأوردو كان من الممكن التعبير عن

المشاعر الممنوعة والإيمان الصوفي وحتى المعارضة السياسية. ومن الجائز أن الحط من قدر شعر "ريختي" كان بسبب عدم غموضه بالدرجة الكافية. ولكن على أية حال فإن الشاعرات من النساء ولغة النساء ودرجة اختلاف اللغة الأنثوية عن أساليب التعبير الذكورية المهيمنة هي كلها أمور تستحق مزيدا من الدراسة (Minault 1994).

النساء المسلمات في جنوب آسيا الاستعمارية: المصادر واستراتيجيات البحث

تعكس دراسة النساء المسلمات في الهند البريطانية نفس المشاكل، من حيث قلة المعلومات عن الجميع باستثناء المتعلمين، وهيمنة الأصوات الذكورية، والحاجة إلى القراءة بين السطور في النصوص وإلى طرح أسئلة جديدة حول مواد قديمة، ولكن أيضا الحاجة إلى البحث الدائم عن مصادر جديدة تمثل الأصوات النسائية ومن هم من غير النخبة ممن تتزايد أعدادهم في العصور الحديثة. ومع استمرار الخطابات الأيديولوجية المذكورة أعلاه، وإن كان يبرز إلى جانبها الآن خطاب وطني متنام يضم الخطاب الوطني الهندي الذي يسعى إلى تعميم الهوية الإسلامية وخطابا وطنيا إسلاميا انفصاليا يؤكد على التمايز الإسلامي. إن كلا الخطابين سعيا إلى تحديد هوية النساء وأدوارهن فيما ينسجم مع أيديولوجيته. وأحيانا ما تساير النساء الأحداث وفي أحيان أخرى يؤكدن على أفكارهن وأولوياتهن. كذلك تبقى النساء رمزا لكل ما هو خطأ في المجتمع وأيضا لكل ما يريد الرجال لمجتمعهم أن يكون عليه. لكن صوت النساء الصاعد يضيف إلى تنافر النغمات بين الخطابات المختلفة.

وتتضمن استراتيجيات دراسة النساء الهنديات المسلمات في سياقهن التاريخي تلك المذكورة أعلاه والتي تعتبر النساء موضوعا للمواجهة بين الثقافات في القرن التاسع عشر. والانطباعات الأجنبية للعادات الهندية الخاصة بالنساء، من الساتي إلى الحجاب، تكون جزءا من نسق النقد الثقافي للهند، الذي صيغ بحيث يبرر استيلاء البريطانيين على السلطة وتحويل الهنود إلى "مهمتهم الحضارية". وقد تراوحت ردود الفعل الهندية من الرفض إلى التعاون، على حين وقع أغلبها في مكان وسط بين الاثنين. وفي تحليل تلك المقابلة الاستعمارية يجب على المؤرخ والمؤرخة الحذر من الفرضية القائلة بأن الثقافة الغربية هي عامل التغيير وأن التراث الهندي كان مادة جامدة تمثل عقبة أمام التغيير. إن المصادر والدوافع المحلية والسابقة على الاستعمار الساعية لتحقيق التغيير الاجتماعي والثقافي هي فاعلة طوال الوقت مما يزيد من تعقيد الأمر. فعملية التفاعل بين المستعمر والمحلي هي عملية مستمرة تتضمن التفاوض والترجمة والتطبيع.

ومن الأطراف في عملية التفاوض تلك هي الطبقة الوسطى المحلية المكونة من مجموعة تمثل الاستمرارية مع مجتمع الهند ما قبل الاستعمار. فالطبقة الوسطى الهندية سواء كانت هندوسية أو مسلمة ولدت من المجموعات الاجتماعية التي سمحت لها أوضاعها الاجتماعية أن تتصل بالخارج أو بالحكومة، وتضم المتعلمين والكتبة والشرائح التجارية من الجماعات الهندوسية والمسلمة التي خدمت في دولة المغول إما في الجيش أو المصالح المدنية أو الدينية. ولم تكن المجموعة الأخيرة أقوى النبلاء (النواب) وإنما كانوا من فئة صغار النبلاء الذين يقدمون خدمات ويكافأون عليها بالمكاسب المرتبطة غالبا بالمراكز الإدارية والمدن التجارية (Bayly 1988).

الطبقة الوسطى الهندية المسلمة في القرن التاسع عشر كان لديها موارد أقل من نظيرتها التي خدمت المغول، لكنها مع ذلك كان ترى نفسها كاستمرار لذلك الوضع المتميز. حيث كان الوضع المتميز يعني التحكم في قدر قليل من الموارد مع الاحتفاظ بالثقافة المعرفية والدينية وتحسين موقعها المهني. بالتالي فإن أدوار النساء في الاقتصاد المنزلي وكناقلات للثقافة اكتسبت أهمية متزايدة. وكان التعليم أحد مؤشرات الوضع الجدير بالاحترام، وأصبح غيابه لدى النساء موضوعا ثابتا في كتابات الإصلاحيين من الرجال، حيث كانت النساء متخلفات غير قادرات على توفير الصحبة الذكية لأزواجهن أو تربية أبنائهن. ليس هذا فقط، بل كن جاهلات بالأمور الأساسية في عقيدتهن ومكبلات بعادات قديمة وطقوس منزلية. إذا كان نمط حياة طبقة النبلاء (النواب) قد بدد في الموارد، فكذلك فعل الـ"زنانا" أو حيز إقامة النساء. لذلك أصبح التحكم في سلوك النساء عنصرا أساسيا في برامج الإصلاحيين سواء كان تعليميا أو دينيا أو اقتصاديا.

وكان المثال النموذجي للإصلاحي المسلم الذي يرى في النساء رمزا لانهيار مجتمعه هو السير سيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م)، مؤسس جامعة أليغار في عام ١٨٧٥م، وهي المؤسسة الأولى في الهند التي جمعت ما بين التعليم الإنجليزي والإرشاد

الديني لأبناء الطبقة الوسطى المسلمة (Lelyveld 1978). ولم يكن السير سيد مدافعا عن تعليم النساء ذلك أن تعليم الرجال كان على قمة أولوياته، وقد شعر مثله مثل أغلب الرجال في ذلك الوقت أن النساء أقل من الرجال جسديا وذهنيا.

لكن السير سيد يذكر والدته في مذكراته عن الأسرة، حيث كانت قد حصلت على التعليم في المنزل وكانت تعرف العربية والفارسية وكان لها تأثير كبير على حبه هو ذاته للعلم. وفي بعض كتاباته الأخرى تناول أيضا عادة الاحتجاب كما كانت تمارس في الهند، فقد شعر أنها مبالغ فيها للغاية وأنها السبب وراء انعزال وجهل النساء. وقد قال إن النساء كن يتعلمن في أيام مجد الإسلام، وكان يمكنهن الحصول على الميراث وكان عليهن إجادة إدارة ممتلكاتهن. لذلك لم يكن عليهن فقط معرفة القرآن ولكن أيضا كان عليهن معرفة الكتابة والحساب. ومع انهيار الحضارة الإسلامية انهار وضع النساء وحقوقهن، وبالتالي فمع إصلاح المجتمع الإسلامي ككل سوف تستفيد النساء أيضا. وقد كان هذا النموذج الأبوي للإصلاح هو السائد في زمنه (Minault 1998a, 14-19).

لقد ذهب بعض تلاميذ السير سيد في جامعة أليغار إلى أبعد مما وصل هو في الدعوة إلى برامج تحسين حال النساء. فقام ألطاف حسين حالي (١٨٣٧-١٩١٤م) بصياغة كتاب *مجالس النساء* ويضم خطابات عن تعليم النساء وفائدته بالنسبة لتربية الأطفال والارتفاع بمستوى المجتمع عموما (Minault 1986). كذلك قدمت الروايات التعليمية التي ألفها نظير أحمد (١٨٣٠-١٩١٢م)، مثل *مرآة العروس*، نماذج للنساء اللاتي حصلن على التعليم المنزلي ويتصفن بالتقوى والقدرة على الاقتصاد ووالإدارة المتميزة دون أن يتجاوزن أبدا حدود احتجابهن (Ahmad 2001, Minault 1998a, 31-55).

كذلك انضم "العلماء" إلى النقاش الدائر، فقد أخرجت شمال الهند مدرسة من (العلماء) الإصلاحيين في أواخر القرن التاسع عشر، تأسست في عام ١٨٦٧م وعرفت باسم "مدرسة ديوبلند". وقد سعى هؤلاء الإصلاحيون إلى تحسين نوعية التعليم الإسلامي وزيادة التقوى الشخصية ونشر احترام القواعد الإسلامية في حياة المسلمين في الهند. وسعى علماء ديوبلند إلى أسلمة الممارسات الدينية النسائية ومن ثم هاجموا الكثير من الممارسات التقليدية. وقد دافع العلماء عن تلك الإصلاحات بهدف العودة إلى الشكل الأصلي للإسلام. وربما تكون دوافع جامعة أليغار مختلفة، لكن هجومها على العادات كان هو ذاته. والكثير من العادات التي هاجمها العلماء كانت "غير إسلامية" لكن أكثر منها كانت ببساطة عادات مسرفة. فعلى سبيل المثال، نجد أن الترفيه الموسيقي والمبالغة في تقديم الهدايا في الأفراح كانت سمات نمط الحياة الدنيوي، ومن ثم فهي غير ملائمة في منزل متواضع وتقي. وأهم أعمال علماء ديوبلند والتي تناولت النساء هو مجلد *الزينة السماوية*" بقلم مولانا أشرف علي ثانوي (١٨٦٤-١٩٤٣م)، وهو بحق موسوعة في التشريع الديني والأسري وإدارة المنزل والطب الإسلامي والسير والتراجم لنساء فضليات في الفترات الأولى من الإسلام. كذلك اعتبرت الموسوعة أن ممارسة النساء للعادات المسرفة وغير الإسلامية هي مصدر وفي نفس الوقت رمز لانهيار الإسلام (B. D. Metcalf 1990). وقد كانت تلك الموسوعة جزءا ثابتا من جهاز العروس المسلمة على مدار عدة أجيال.

إن كتاب *بيهيشتي زيوار* وكتاب *مجالس النساء*، والكتب والكتيبات الإرشادية أخرى، والروايات الاجتماعية بقلم نظير أحمد، ما هي إلا أمثلة على ارتفاع مستوى الأدب الذي كتبه الرجال مستهدفين به النساء في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وجميع تلك المصادر يجب التعامل معها بحذر من حيث كونها تقارير عن طبيعة الحياة في الأسر المسلمة، وذلك لأسباب واضحة، فكتابة تاريخ حياة النساء من خلال أعمال إما تقييمية أو وصفية من قبل الرجال هو مرادف للاقتصار في كتابة تاريخ حركات التحرر الوطني على استخدام تقارير الموظفين الاستعماريين. ومن ناحية أخرى فإن لتلك الأعمال قيمتها من حيث هي دليل على تغير الأعراف أو كتقارير عن الممارسات التقليدية والعادات التي لم تكن تنال رضا الإصلاحيين.

إن استراتيجية النظر إلى النساء كرموز للجدل الأيديولوجي بين الرجال يجب أن ترتبط باستراتيجية أخرى هي النظر إلى النساء على أنهن موضوعات لبرامج الرجال من أجل الإصلاح، وباعتبارهن من طالبات المدارس، وقارئات للأدب في طور التطور، ومشتركات في مجلات تستهدف نشر المعرفة الجديدة. إن هذه الاستراتيجية توفر قدرا غنيا من المعلومات بداية من صياغة البرامج والسياسات من أجل تأسيس المدارس إلى الخطابات الموجهة إلى جمعيات العمل الاجتماعي والسياسي. كذلك فإن تصميم المناهج الملائمة للنساء تضمنت جدالا حول كيفية الحفاظ على الاستمرارية الثقافية وفي نفس الوقت مواجهة تحديات المجتمع الحديث. لقد استند الكثير من الكتابات حول النساء وبرامج تعليم النساء والإصلاح الاجتماعي إلى التراث الثقافي

الإسلامي، والسبل الإسلامية في تناول الخلافات الدينية وشبكات العلاقات التقليدية والتلمذة والرعاية. في نفس الوقت لم يتردد حتى أكثر الإصلاحيين تدينا في تبني الهياكل التنظيمية وتقنيات الطباعة القادمة من الغرب (B. D. Metcalf 1982). إن وحدات المدارس التعاونية والجمعيات التي تستهدف التقدم في مجالات اجتماعية وتعليمية بعينها، وكراسات وكتيبات الدعاية السياسية، والمجلات الثقافية والصحف، كانت كلها عناصر في رأس مال الإصلاحيين. كان ذلك هو الحال أيضا فيما يتعلق بإنتاج الأدب الملائم للقراء من النساء، من روايات اجتماعية وقصص قصيرة وشعر وعلى وجه الخصوص المجلات النسائية التي تضم معلومات مفيدة عن أمور مثل إدارة المنزل ورعاية الأطفال والتغذية. ورغم أنها جميعا كانت من تأسيس وتحت إدارة الرجال، إلا أن أغلب تلك المجلات كانت تشجع النساء على المشاركة فيها.

أرشيف الهند في المكتبة البريطانية في لندن والأرشيف الوطني للهند في نيودلهي والأرشيف الوطني في باكستان والكثير من السجلات المحلية والحكومية كلها مصادر يمكن أن تسهم في توثيق عملية التعليم، إضافة إلى بعض المجلات والجرائد. لكن أهم موقع للبحث عن تلك المصادر يبقى هو المكتبات الجامعية والعامة، مثل مكتبة جامعة أليغار، وجامعة إيزابيللا ثوبورن في لكناو، والقسم الشرقي في مكتبة البنجاب العامة في لاهور، ومكتبة مدرسة ديوبلند، ومكتبة الجامعة العثمانية، و"إدارة أدبيات الأوردو"، ومركز أبحاث الأوردو في حيدراباد، ومتحف نهرو التذكاري في نيودلهي بما يتضمنه من مجموعة رائعة من الصحف والمخطوطات الخاصة ومراجع التأريخ الشفهي، وكلها تضم كتبا مطبوعة ودوريات والكتابات والخطب الكاملة لبعض من أهم الشخصيات. كذلك فإن التجول في أسواق الكتب القديمة المستخدمة يمكن أن يسفر عن بعض الاكتشافات. إن المنظمات الإصلاحية، الاجتماعية والتعليمية، مثل مؤتمر التعليم الإسلامي بما يضمه من أوراق في أليغار أو "جمعية حماية الإسلام" بجريدتها وأوراقها المتوفرة في جمعية بحوث باكستان في لاهور، ومجموعة "جمعية الترقي الأوردو" في كراتشي، كلها تحمل ما قد يكافئ مثابرة الباحثة الصبورة والباحث الصبور.

مع ذلك، فإن الاستراتيجيات التي تسعى إلى دراسة النساء من خلال عيون وكتابات الرجال، لا يمكنها أن تحكي القصة كاملة. فالمرأة، سواء اعتبرت رمزا أو قضية أو موضوعا، هي في كل تلك المصادر كائن سلبي ومجرد. إننا بحاجة إلى استراتيجية أخرى لنتعرف على وجهات نظر النساء المسلمات فيما يخص علاقاتهن العائلية والدين والتعليم والحجاب والتغيرات التي طرأت على حياتهن. إن العثور على المصادر اللازمة لهذا البحث فيما يخص النساء المسلمات في الهند هو أصعب منه فيما يخص النساء الهندوسيات (مقارنة مع Karlekar 1991). فعلى المرء أن يكون مبدعا في قراءة ما بين السطور فيما يورده الرجال، وأن يبحث في الروايات الشفهية للنساء، مستخدما في ذلك مناهج مستوحاة من الأنثروبولوجيا الثقافية، وأن يتم تحليل كتابات النساء التي بدأت في الظهور بكميات ضخمة في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين من خلال المجلات النسائية الصادرة بلغة الأوردو. وتعتبر تلك المجلات مصدرا غنيا لتحليل وجهات نظر النساء المسلمات وذلك إضافة إلى كتابات السير الذاتية والقصص القصيرة والروايات التي كتبت بأقلام نساء بدأن في الظهور حوالي نفس الفترة، وقد كان لتلك المجلات النسائية دور لا يستهان به في تشجيعهن على الكتابة (Minault 1998b).

ورغم ذلك، فإنه ليس من السهل العثور على تلك الدوريات. فالمكتبات والمجموعات الكبيرة، ورغم احتفاظها بالصحف والمجلات الأدبية إلا أنها نادرا ما احتفظت بالمجلات النسائية. والأسر التي كانت تشترك في تلك المجلات كانت إما تتخلص منها أو تبيعها كأوراق مستعملة بعد فترة من الزمن، ونادرا ما تذكرها المصادر التاريخية الأساسية لأدب الأوردو (Sadiq 1984, Suhrawardy 1945). وتضم بعض مكتبات الجامعات والجامعات النسائية أعدادا من المجلات الأكثر انتشارا أو المجلات الأدبية النسائية، وأهم هذه المجموعات هي تلك الموجودة في كلية البنات بجامعة أليغار ومركز بحوث الأوردو في حيدراباد. كذلك من المفيد العودة إلى أفراد من أسر المؤسسين لبعض تلك المجلات، إذا نجحنا في العثور عليهم، وكذلك أصحاب المجموعات الخاصة وتجار كتب الأوردو المستخدمة. إن تلك الموارد تمثل مصدرا لا يقدر بثمن عن الحركات والأفكار وأنماط الحياة الاجتماعية والكتابات الإبداعية للنساء وكذلك عن اتجاهات التاريخ الاجتماعي في ذلك الوقت. فبالإضافة إلى كتب اللباقة واللياقة وكتب الطهي وكافة أنواع كتيبات "كيف تفعل.." تحمل كل تلك المصادر رؤية لحقيقة الحياة اليومية يصعب الحصول على مثلها من أي إصدارات أدبية أخرى.

كان يتم عادة تصنيف المجلات النسائية باعتبارها إما تعليمية أو أدبية. لكن أغلبها كان مزيجا من الآتي: (١) معلومات عملية عن الصحة ورعاية الأطفال والتغذية جنبا إلى جنب مع وصفات للطعام ونماذج للتطريز، (٢) أخبار عن مدارس الفتيات والجمعيات النسائية والنساء في بلدان أخرى، (٣) إبداعات أدبية كالقصص القصيرة والروايات المسلسلة والشعر الذي يتناول موضوعات تعتبر مناسبة للقارئات من النساء. أما المقالات الأخرى فقد تتضمن مناظرات مؤيدة أو معارضة لبعض أشكال الإصلاح الاجتماعي والتعليمي، ومناقشات للعادات التي اعتبرت بلا فائدة أو مسرفة، أو عن حقوق النساء في الشريعة الإسلامية، ورسائل من قراء يعرضون آراءهم أو يطلبون معلومات أو يبحثون عن النصح.

أما المجلات النسائية التي بدأت في الظهور بلغة الأوردو فكانت تركز على الحياة العائلية المستنيرة والاحترام. لكنها كانت أيضا تقدم المعرفة العملية في كيفية التعامل مع الأزمنة المتغيرة. لكن على العكس من مطبوعات مماثلة في الغرب لم تكن تلك المجلات النسائية الهندية تركز على استهلاك السلع الجديدة أو سبل الراحة المنزلية، كما لم تكن الموضة موضوعا مركزيا بها. كانت هناك مناقشات ساخنة حول قضية الاحتجاب من حيث ضرورته أو عدمه، والدرجات المختلفة في الالتزام به وغيرها، ومع اتساع الحركة الوطنية تناولت تلك المجلات موضوعات الملابس البسيطة والغزل ونسج القماش في المنزل، لكن رسوم الموضة ظلت غائبة تماما تقريبا. وقد يحمل غلاف المجلة خطوطا مرسومة إلى جانب الكتابة التشكيلية وكانت أغلب الرسوم يدوية. وقد بدأت الصور الفوتوغرافية بالظهور في بعض المجلات الأنيقة حوالي ثلاثينات القرن العشرين وكانت تحمل بعضا من الصور الوحيدة المتوفرة للكاتبات الأوليات.

كذلك على العكس من المجلات النسائية الغربية، كان التركيز في المجلات النسائية الهندية على كسر العزلة النفسية للنساء أكثر من تمجيد حيزهن المنفصل. كان هناك تركيز على التفاعل بين المنزل والعالم، خاصة حيث أن القرن العشرين جاء ومعه تحديات جديدة مثل التوسع في التعليم وتبلور السياسات الوطنية وظهور الجدل حول الحقوق القانونية وحق التصويت. وبعد انهيار حركة عدم التعاون مع الخلافة في عشرينات القرن العشرين، والتي شهدت انخراطا غير مسبوق للنساء في مظاهرات سلمية وطنية، أصبحت مناقشة حقوق النساء في الإسلام موضوعا يعكس، أو يستخدم بديلا عن، الاهتمام بحقوق المسلمين في الحكومة الهندية الوليدة. وركزت المجلات النسائية على الحياة المنزلية للنساء لكنها أيضا عكست الهموم الاجتماعية والعامة للرجال.

لقد كان رواد الصحافة النسائية بلغة الأوردو من الرجال: ممتاز علي هو الذي أسس أول جريدة نسائية بلغة الأوردو هي *تهذيب النسوان* في لاهور في عام ١٨٩٨م وذلك بالاشتراك مع زوجته محمدي بيغام، والشيخ عبد الله هو الذي أسس المجلة التعليمية الشهرية *خاتون* في أليغار في عام ١٩٠٤م وذلك أيضا بمشاركة زوجته وحيد جاهان، ورشيد الخيري وهو روائي وافر الإنتاج أسس مجلة أدبية شهرية عنوانها *عصمت* في دلهي في عام ١٩٠٨م. تلك الإصدارات الثلاثة كانت أول أهم دوريات نسائية بلغة الأوردو، واستمرت اثنتان منها في الصدور إلى ما بعد الاستقلال. ومع مرور السنين انضمت إليها إصدارات أخرى كثيرة في بومبال وحيدراباد ولاهور ولكناو، وفي أماكن أخرى وبعضها كان بتحرير من نساء.

انحدر سيد ممتاز علي (١٨٦٠-١٩٣٥م) من أسرة من العلماء المسلمين وصغار موظفي الدولة. وكان هو مؤلف كتاب *حقوق النسوان* وهي رسالة إصلاحية عن حقوق النساء في الإسلام. لكن أهم ما صدر له هو الجريدة النسائية الأسبوعية *تهذيب النسوان* التي كانت زوجته، محمدي بيغام (١٨٧٨-١٩٠٨م)، تقوم بتحريرها. وكانت هي أيضا مؤلفة غزيرة الإنتاج للروايات والشعر وكتيبات إدارة المنزل وكتب الطهي وكتيبات الإرشاد لفنون اللباقة واللياقة بالإضافة إلى مقالات كتبت بأسلوب عملي واستهدفت القراء حديثي التعرف على القراءة والكتابة. كانت مقالاتها في *تهذيب النسوان* تناقش التعليم وإدارة المنزل ورعاية الأطفال وكانت تقدم وصفات للطهي والنصح للزوجة الشابة الحديثة في كيفية التعامل مع حماتها، وكذلك بعض النصائح السريعة في أصول وقواعد اللباقة واللياقة (Minault 1992).

بعد وفاة محمدي المبكرة في عام ١٩٠٨م، استمرت الجريدة تحت إدارة ممتاز علي، وإن كان تحريرها دائما يتم بواسطة نساء. وقد عكس مضمونها تنامي المستويات التعليمية للنساء وبعضا من الأنشطة المختلفة خارج منازلهن. وتحول الأسلوب، وإن ظل حواريا، ليصبح أكثر تعقيدا واتسعت المفردات المستخدمة. وبدأت الجريدة في نشر أسماء النساء اللاتي حصلن على درجات الليسانس والبكالوريوس والدرجات الطبية، كما نشرت خطب النساء في الجمعيات النسائية. ومع مرور السنين بدأت تظهر أيضا

تقارير عن الأحداث السياسية إضافة إلى الأخبار الأجنبية والنقد الأدبي للروايات والقصص القصيرة المعاصرة. وبدأت النساء في إرسال رواياتهن عن رحلاتهن للحج وعن رحلاتهن السياحية في الهند وأوروبا. وبحلول ثلاثينات القرن العشرين بدأت النساء القارئات والمشاركات في الجريدة من الأجيال الأصغر في طرح التساؤلات حول الاحتجاب وتعدد الزوجات والحق أحادي الجانب في الطلاق.

هناك أيضا زوج وزوجة آخران نشطا في مجال تعليم النساء وأسسا معا جريدة، وهما الشيخ عبد الله من أليغار (١٨٧٤-١٩٦٥م) وزوجته وحيد جاهان بيغام (١٨٨٦-١٩٦٥م). ففي عام ١٩٠٢م أصبح الشيخ عبد الله سكرتيرا لقسم تعليم النساء في مؤتمر الهند التعليمي الإسلامي، وفي عام ١٩٠٤م أسس جريدة شهرية بالأوردو كجريدة لتلك المنظمة، وكان الهدف الرئيسي من تلك الجريدة هو الدعوة إلى تعليم النساء المسلمات، مع التركيز على مشروع الزوجين في تأسيس مدرسة للفتيات في أليغار. وفي عام ١٩٠٦م أسس الزوجان المدرسة وبحلول عام ١٩١٤م كانا قد جمعا قدرا من الأموال يكفي لبناء قسم داخلي وتحويل مدرستهما الابتدائية المحلية إلى مدرسة داخلية. وقد كرست وحيد جاهان حياتها، كما ورد في سيرة حياتها التي كتبها زوجها، للإشراف على المدرسة والتأكد من استمرارها. وقد أصبحت تلك المدرسة فيما بعد كلية البنات التابعة لجامعة أليغار الإسلامية (Abdullah 1954, Minault 1982). هذا ويضم أرشيف الجامعة الإسلامية في أليغار ومكتبتها وأرشيف كلية البنات كما ثريا من الوثائق حول تاريخ التعليم والإصلاح بين الهنود المسلمين.

كانت مجلة *عصمت* في دلهي هي ثالث أهم دورية نسائية في أوائل القرن العشرين، وكان يقوم بتحريرها رشيد الخيري (١٨٦٨-١٩٣٦م) الذي كان من أكثر روائيي الأوردو شعبية في ذلك الوقت. كما كان ابن أخ روائي آخر شهير هو نظير أحمد. كانت كتابات رشيد الخيري الأولى عبارة عن روايات تعليمية قريبة في أسلوبها وموضوعاتها إلى روايات عمه. وفي عام ١٩٠٨م قام بتأسيس مجلة *عصمت* لتكون مجلته الأدبية للنساء. وقد تم تقييم *عصمت* على أنها مجلة "النساء الهنديات المحترمات"، تحوي مقالات عميقة في مجالات المعرفة المفيدة والضرورية: فكرية وثقافية وعلمية وتاريخية وأدبية، لكن *غير* سياسية. وقد سعى الخيري بشكل خاص إلى التقدم بقضية الأدب النسائي خاصة الكتابات بواسطة النساء، إلى جانب كتابات بأقلام رجال موجهة خصيصا إلى النساء. وقد ساهمت كثير من الكاتبات الأوليات بقصص قصيرة أو روايات مسلسلة بالأوردو على صفحات *عصمت*.

ومع تطور الحركة القومية وتعليم النساء أصبحت النساء طرفا في الحياة السياسية. وفي عشرينات القرن العشرين شاركت النساء المسلمات في حركة عدم التعاون مع الخلافة وفي احتجاجات غاندي الرافضة للعنف. في عام ١٩١٧م شاركت امرأة مسلمة في وفد من النساء المسلمات التقى السير إدوين موناتغيو، وزير الدولة الهندية، للمطالبة بحق النساء في التصويت. وتلا ذلك دليل إضافي على ارتفاع صوت النساء حين أصدر مؤتمر نساء الهند المسلمات، المجتمع في لاهور، قرارا يدين تعدد الزوجات. وقد كان رد فعل رشيد الخيري هو مهاجمة ذلك القرار على اعتبار أنه غير مقبول وغير إسلامي، مما تسبب في صدمة للكثيرات من قارئات *عصمت* المخلصات واللاتي كن كلهن عضوات في مؤتمر نساء الهند المسلمات. وتعجبت النساء لأنه كان قد تعرض لشرور تعدد الزوجات في الكثير من رواياته، ومع ذلك فحين قامت النساء أنفسهن بتناول المشكلة أصابت رشيد الخيري صدمة وصرح بأنه نظرا لأن الإسلام يسمح بتعدد الزوجات فلا يجوز للنساء المسلمات أن يطالبن بإلغائه (Khairi 1936, Minault 1989).

وفي عشرينات القرن العشرين استبدل رازق الخيري أباه كمحرر لمجلة *عصمت* وفتح صفحاتها لمزيد من التنوع من حيث الموضوعات. وبدأت *عصمت* بشكل متزايد في تناول الموضوعات السياسية التي كانت ممنوعة من قبل، مثل دعم حق النساء المسلمات في الميراث والطلاق، وذلك في الفترة التي كانت تدور فيها المناقشات حول تطبيق الشريعة وإلغاء قانون الأحوال الشخصية الإسلامي ما بين عام ١٩٣٧ وعام ١٩٣٩م (Gilmartin 1981). كذلك كانت تدور المناقشات حول الحركات النسائية في بلدان أخرى، وخاصة مصر وتركيا، وكذلك قضية الحقوق السياسية للنساء في البلدان الأوروبية وذلك في علاقتها بالحركة القومية الهندية. كل ذلك كان يحمل دليلا إضافيا على مشاركة وفعالية أكبر للنساء في التعبير عن آرائهن الخاصة.

وفي أوائل القرن العشرين ظهرت أعداد كبيرة من المجلات النسائية بلغة الأوردو. كان الرجال يحررون بعضها لكن الكثير منها كانت تحرره نساء. وقد استمرت بعض تلك المجلات لفترات طويلة واكتسبت سمعة أدبية جيدة، على حين كان البعض

الآخر سريع الزوال. كما كان بعضها قوميا في نبرته وتعاطفه، على حين احتفظ البعض الآخر بموقف لاسياسي. ومن الصعب أن نحاول التعميم فيما يخص مضمون وأسلوب تلك الدوريات استنادا إلى الأعداد العشوائية التي تم العثور عليها في أماكن متفرقة، لكن يبدو أن المزيج الموصوف أعلاه قد استمر على الأقل حتى ثلاثينات القرن العشرين. وكانت غالبية مقالات تلك المجلات تدور حول التعليم والإصلاح الاجتماعي وتقدم النصائح في مجال الصحة وإدارة المنزل والكتابة الإبداعية. وبحلول عشرينات وثلاثينات القرن العشرين بدأت الكتابات السياسية تتسلل إلى صفحات تلك المجلات ومعها الجدل الدائر حول حقوق النساء في القوانين الإسلامية والقوانين المدنية الأخرى، وكذلك ظهور جميعات نسائية مثل جمعية نساء الإسلام ومؤتمر نساء الهند، ونجد بعض فعاليات ذلك المؤتمر ونشرته *روشني* متوفرة على ميكروفيلم في مكتبة نهرو التذكارية وفي مقر مؤتمر نساء الهند، وكلاهما في نيودلهي.

هناك جريدة أخرى بلغة الأوردو تستحق أن تذكر بشكل خاص، هي *زيلوس سلاطان* الشهرية، التي بدأت في الصدور من بومبال بداية من عام ١٩١٣م. وقد كانت تلك الجريدة، وهي لسان حال راعيتها السلطانة جاهان البيغام الحاكمة في بابول، تتضمن بعض الأدبيات الإبداعية، لكن أغلب مقالاتها كانت تتناول موضوعات مثل الصحة وتعليم النساء وإصلاح العادات وملاحظات حول الاجتماعات النسائية وتأسيس المدارس. كذلك فقد تمت تغطية فعاليات المؤتمر التعليمي الإسلامي لقسم تعليم النساء على صفحاتها، إضافة إلى الخطب التي ألقتها شخصيات بارزة في حركة أليغار، وخاصة خطب البيغام نفسها.

كذلك كانت حيدراباد مركزا لثقافة الأوردو وإصداراتها. وكانت الأوردو هي اللغة الرسمية في ولاية ومدينة "نظام" على هضبة دكا. وقامت إدارة "نظام" بتجنيد الكثيرين من المسلمين الموهوبين من الشمال، وقد احتفظ هؤلاء بصلاتهم في أماكنهم الأصلية. وكانت دوريات الأوردو من المدن الشمالية، مثل لاهور ودلهي ولكناو، تتداول في حيدراباد، وكذلك كانت مطبوعات حيدراباد تجد من يشتركون فيها في المناطق الداخلية الناطقة بالأوردو. وما زالت المكتبات الكثيرة والمجموعات الخاصة الموجودة في حيدراباد هي من أفضل مخازن الكتب والجرائد والدوريات الهندية بلغة الأوردو.

يشير هذا العرض السريع عن أهم المجلات النسائية بالأوردو إلى ما يمكن أن نتعلمه من تلك الدوريات، ومع ذلك فهناك الكثير مما يجب أن يحدث في هذا المجال. فالمضمون السياسي وكذلك الأدبي لتلك المجلات ومجلات نسائية أخرى يستحق اهتماما أكبر مما يحصل عليه حتى الآن. ولا يقتصر الأمر على الإصدارات بالأوردو بل يجب توجيه المزيد من الاهتمام إلى دراسة المجلات والكتابات النسائية باللغات الإقليمية الأخرى مثل لغة البنغال وغوجارات والتاميل. لقد اقتصرت الدراسة التفصيلية فقط على نساء البنغال المسلمات (Amin 1996)، كذلك فإن اللغات الإقليمية في باكستان تتضمن هي الأخرى كنوزا مدفونة سوف تضيف إلى البحوث التاريخية والإثنوغرافية.

كذلك فإن المزيد من دراسة أوليات النساء الكاتبات بالأوردو، ودراسة رواياتهن وقصصهن القصيرة وشعرهن، سوف يكشف تفاصيل غنية عن الزمن الذي عشن فيه. وقد تكون هناك إشكالية في استخدام الكتابات الروائية كمصادر حياتية، لكنها كمصادر للتاريخ الاجتماعي قد تحمل لمحات عن تبدل وجهات نظر النساء وطريقة تعاملهن مع الضغوط الاجتماعية والسياسية الجديدة. ومن الجيل الذي ساهم في إصدار أولى المجلات النسائية سبق وأن ذكرنا البيغام محمدي، وهي أول محررة لمجلة *تهذيب النسوان* ومؤلفة لعدد من الروايات وبعض الشعر العاطفي. وكانت نظر سجاد حيدر روائية أخرى ومحررة صحفية وناشطة اجتماعية، وكانت ابنتها قرة العين حيدر واحدة من أكثر كتاب الرواية الأوردو المعاصرة غزارة في إنتاجها الأدبي. أما رشيد جاهان، الابنة الكبرى للشيخ عبد الله والبيغام وحيد جاهان، فقد حصلت على المراحل المبكرة من التعليم في أليغار قبل أن تستكمله وتصبح طبيبة وعضوة في حركة الأوردو للكاتبات التقدميات ومؤلفة لقصص قصيرة اجتماعية وواقعية تحكي عن النساء الفقيرات التي التقت بهن من خلال عملها الإكلينيكي. وقد ألهمت رشيد جاهان الكاتبة عصمت تشوغتاي، ولعلها أشهر كاتبة بالأوردو، لتكتب بشكل صريح عن مشاعر ورغبات النساء والتناقضات الاجتماعية التي تواجههن. وقد كان لهؤلاء النساء الشجاعات وغيرهن الفضل في أن تصبح الرواية الأوردو ومخرجاتها في الراديو والتلفاز والسينما قوة نابضة في الثقافة الهندية الإسلامية والباكستانية. ويتعين على الدراسات الأدبية أن تصاحبها أعمال تحليلية لتلك الكتابات باعتبارها مصادر تاريخية وعوامل محفزة على التغير الاجتماعي (Suhrawardy 1945, Minault 1998a).

عود على بدء

إن المصادر والأساليب والتفسيرات الواردة هنا ليست بأي حال من الأحوال نهائية فيما يتعلق بإمكانيات أو مشكلات الموضوع. إن التغيرات الظاهرة في حياة وآراء النساء والإمكانيات المتوفرة لهن خلال قرنين، والمشار إليها هنا، لا يجوز أن تحجب حقيقة أن الوصول إلى المعرفة كان وما زال أمرا مقصورا على النخبة، وأن أيديولوجيا الإصلاح كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمستوى الاجتماعي نسبة إلى الطبقات والمجتمعات الدينية الأخرى. لذلك السبب فإن الحرص على الاستمرار اختلط مع الحجج الداعية إلى التغيير، وفي بعض الأحيان طغى عليها. لقد كان هناك تأكيد متكرر على المثال النموذجي للنساء المسلمات كمديرات قديرات للعالم المنزلي، ورفيقات لأزواجهن ومربيات للصغار، كما كان لزاما عليهن أن يعرفن النصوص الدينية وحقوقهن وواجباتهن في الإسلام وأن يتبين العادات غير المفيدة والغيبية من صحيح الدين. لقد كان تعليم النساء، المشار إليه بأكثر من شكل في الأدب الرفيع، بواسطة تحسين التعليم المنزلي وبناء المدارس الأحدث، كان هو المفتاح لحياة منزلية مستنيرة وحياة تقية وورعة. وكانت تلك بدورها هي المفتاح للإصلاح الروحاني والتقدم الدنيوي للطبقة الوسطى المسلمة في مواجهتها للتحديات الاقتصادية والسياسية للقرن العشرين. لقد كان بين المنزل والعالم علاقة اعتمادية متبادلة.

وقد كانت تلك الرؤية منسجمة تماما مع الأيديولوجيا المعلنة من قبل الإصلاحيين الاجتماعيين من الرجال في أواخر القرن التاسع عشر، والتي تنادي بأن تدريب النساء يستهدف أن يقمن بأدوارهن التقليدية بشكل أفضل لا من أجل القيام بأدوار جديدة. وبحثت تلك الأيديولوجيا في الماضي عن الأنماط الإسلامية للإصلاح والنهضة في الفترة السابقة على الحكم البريطاني، بالضبط كما بحث الإصلاحيون الاجتماعيون الهندوس عن عصر ذهبي مضى، وليس من باب الصدفة أنه سابق على الإسلام، من أجل دعم أيديولوجيتهم للإصلاح. لا الهندوس ولا المسلمون أرادوا أن يقلدوا الغرب في برامجهم من أجل الإنعاش الحضاري، وذلك رغم أن الهياكل المؤسساتية المتغيرة للحياة العامة والأهمية القصوى التي اكتسبها الإعلام المطبوع في نشر المعلومات والأفكار كانا نتاجا واضحا للاختلاط مع الاستعمار. لقد كانت رؤيتهم للحياة المنزلية المستنيرة واستقامة الطبقة الوسطى مدينة بالكثير للقيم البورجوازية المشابهة التي برزت في المجتمع الفيكتوري. لكن الإصلاحيين الهنود طوعوا نموذجهم للمرأة المثالية، فسيدة الطبقة الوسطى الإصلاحية الهندية لن تصبح مثل نظيرتها الغربية نتيجة لاستمرار الاحتجاب (ولو كان أكثر ليبرالية) والطقوس (وإن كانت منقاة) وعلاقات القرابة، وكلها آليات للتحكم في استقلالية الفرد.

لقد كان لدى الإصلاحيين الاجتماعيين المسلمين فعليا قدر كبير من الأمثلة في تراثهم الخاص قابلة للاستدعاء في مواجهة التحديات الحديثة، ليس أقلها أمور مثل إعادة تفسير النص الديني واستحضار السنة النبوية وتطهير الممارسات الفردية. إن تلك الاستمرارية تمثل تحديا للفكرة التي ولدت أثناء الفترة الاستعمارية ويتم تضخيمها في التحليل ما بعد الكولونيالي المعاصر، بأن الحكم الاستعماري كان مصدرا للتغيير وأن الثقافة الإسلامية كانت عنصرا مقاوما. لقد بلورت الكاتبات والناشطات من النساء صيغهن الخاصة لتلك الموضوعات لكنهن لم يشككن في الأيديولوجيا الأساسية. وهو أمر متوقع، فنساء الطبقة الوسطى والشرائح العليا من الطبقة الوسطى لم يكن لديهن ما يخسرنه والكثير مما قد يخاطرن به لو أنهن أكدن على عنصر التحقق الذاتي الفردي. كان أمامهن كسب الكثير من تحسن وضعهن في الأسرة مع الحفاظ على منزلة شركائهن من الرجال. ومن ناحية أخرى فإن برامج الرجال للإصلاح الاجتماعي والاستقلال السياسي اعتمدت على النساء كرموز لما يمكن أن يكون عليه مجتمعهم.

ومثلما نجد أن منظومات إصلاح الطبقة الوسطى قدمت القليل لمواجهة أحوال الطبقات السفلى، كذلك فإن المناهج والاستراتيجيات المعروضة هنا فيما يخص إبراز صورة النساء في التاريخ لا تقدم شيئا لإلقاء الضوء على نساء الطبقة العاملة والفلاحات. ورغم أن المساواة كانت عنصرا يؤكد عليه الإصلاحيون في تصوير حيوية الرسالة الإسلامية، إلا أن النظرة إلى من هم أقل كانت تميل إلى اعتبارهم مصدرا للعادات السيئة والتأثير غير الإسلامي. كان يمكن لنساء الطبقة العاملة أن يكن موضوعا لعطف النساء المسلمات الإصلاحيات من حيث تقديم الخدمات الاجتماعية لهن (مثلما كانت النساء موضوعا لكرم الرجال)، لكننا لا نكاد نجد ذكرا لمشكلات نساء الطبقات الدنيا في المصادر المذكورة أعلاه باستثناء كتابات الواقعية الاجتماعية لبعض كتاب الأوردو التقدميين. إن دراسة حياة النساء المسلمات من خارج النخبة يحتاج إلى توجه مختلف. فهو يحتاج إلى البحث في التقارير القانونية وتقارير الدخل الحكومي من الضرائب وتقارير الحكومات المحلية ومنظمات الخدمة الاجتماعية حول الزراعة والمجاعة والعمل

والجرائم والدعارة، إضافة إلى مصادر التاريخ الشفهي كالمقابلات مع ضحايا الاحتجاجات والفيضانات والأوبئة. ولقد قدمت دراسات الفئات الأدنى الكثير من حيث إلقاء الضوء على أوضاع من هم خارج النخبة في التاريخ الهندي. لكن تاريخ نساء الطبقات الأدنى ما زال ينتظر المؤرخين والمؤرخات.

المراجع

S. B. Abbas, *The female voice in Sufi ritual. Devotional practices of Pakistan and India*, University of Texas Press (forthcoming).

S. ‘Abdullah, *The biography of Begam ‘Abdullah* [in Urdu], Aligarh 1954.

N. Ahmad, *The bride’s mirror (Mirat ul-‘arus). A tale of life in Delhi a hundred years ago*, trans. G. E. Ward, London 1903, repr. New Delhi 2001.

Mrs. M. H. Ali, *Observations on the Mussulmauns of India*, 2 vols., London 1832, repr. Delhi 1973.

S. M. ‘Ali, *Huquq un-niswan*, Lahore 1898.

S. N. Amin, *The world of Muslim women in colonial Bengal, 1876–1939*, Leiden 1996.

R. B. Barnett, Embattled begams. Women as power brokers in early modern India, in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998, 521–36.

C. A. Bayly, *Indian society and the making of the British Empire*, Cambridge 1988.

W. Dalrymple, *The white Mughals. Love and betrayal in eighteenth-century India*, London 2002.

M. H. Fisher, Women and the feminine in the court and high culture of Awadh, 1722–1856, in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998, 488–519.

G. H. Forbes, *Women in modern India*, Cambridge 1996.

D. Ghose, Colonial companions. Bibis, begums, and concubines of the British in North India, 1760–1830, Ph.D. diss., University of California, Berkeley, 2000.

D. Gilmartin, Kinship, women, and politics in twentieth-century Punjab, in G. Minault (ed.), *The extended family. Women and political participation in India and Pakistan*, Delhi 1981, 151–73.

‘Ismat, Urdu women’s magazine, Delhi.

M. Karlekar, *Voices from within. Early personal narratives of Bengali women*, Delhi 1991.

R. Khairi, *‘Ismat ki kahani*, Delhi 1936.

Khatun, Urdu women’s magazine, Aligarh.

G. Kozlowski, Private lives and public piety. Women and the practice of Islam in Mughal India, in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998, 469–88.

J.-M. Lafont, *Indika. Essays in Indo-French relations*, New Delhi 2000.

S. Lambert-Hurley, Contesting seclusion. The political emergence of Muslim women in Bhopal, 1901–1930, Ph. D. diss., School of Oriental and African Studies, University of London 1998.

J. Lebra-Chapman, *The Rani of Jhansi. A study in female heroism in India*, Honolulu 1986.

D. Lelyveld, *Aligarh’s first generation. Muslim solidarity in British India*, Princeton, N.J. 1978.

L. Mani, *Contentious traditions. The debate on sati in colonial India*, Berkeley 1998.

B. D. Metcalf, *Islamic revival in British India. Deoband: 1860–1900*, Princeton, N.J. 1982.

——, Reading and writing about Muslim women in British India, in Z. Hasan (ed.), *Forging identities. Gender, communities, and the state*, New Delhi 1994, 1–21.

T. R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge 1994.

G. Minault, Shaikh Abdullah, Begam Abdullah and *sharif* education for girls at Aligarh, in I. Ahmad (ed.), *Modernization and social change among Muslims in India*, New Delhi 1982, 207–36.

——, *‘Ismat.* Rashidul Khairi’s novels and Urdu literary journalism for women, in C. Shackle (ed.), *Urdu and Muslim South Asia*, London 1989, 129–36.

——, Sayyid Mumtaz Ali and *Tahzib un-niswan*. Women’s rights in Islam and women’s journalism in Urdu, in K.W. Jones (ed.), *Religious controversy in British India*, Albany 1992, 179–99.

——, Other voices, other rooms. The view from the Zenana, in N. Kumar (ed.), *Women as subjects. South Asian histories*, Charlottesville, Va. 1994, 108–24.

——, *Secluded scholars. Women’s education and Muslim social reform in colonial India*, Delhi 1998a.

——, Women’s magazines in Urdu as sources for Muslim social history, in *Indian Journal of Gender Studies* 5:2 (1998b), 201–14.

——, (trans.), *Voices of silence. English translation of Altaf Husain Hali’s Majalis-un-nissa and Chup ki dad*, Delhi 1986.

V. T. Oldenburg, Lifestyle as resistance. The case of the courtesans of Lucknow, in D. Haynes and G. Prakash (eds.), *Contesting power. Resistance and everyday social relations in South Asia*, Berkeley 1991, 23–61.

F. Parks, *Wanderings of a pilgrim in search of the picturesque*, 2 vols., London 1850, repr. Karachi 1975.

L. Peirce, *The imperial harem. Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993.

C. Petievich, Gender politics and the Urdu ghazal. Exploratory observations on *rekhta* versus *rekhti*, in *Indian Economic and Social History Review* 38:3 (2001), 223–48.

C. Preckel, *Begums of Bhopal*, New Delhi 2000.

R. Russell, The pursuit of the Urdu ghazal, *Journal of Asian Studies* 29:1 (1969), 107–24.
M. Sadiq, *A history of Urdu literature*, Delhi 1984.
P. Spear, *The nabobs. A study of the social life of the English in eighteenth century India*, London 1932, rev. ed. 1963.
S. Suhrawardy (Ikramullah), *A critical survey of the development of the Urdu novel and short story*, London 1945.
Tahzib un-Niswan, Urdu women's magazine, Lahore.
S. Tharu and K. Lalita (eds.), *Women writing in India*, 2 vols., New York 1991.
Ashraf 'Ali Thānawī, *Perfecting women. Maulana Ashraf 'Ali Thanawi's* Bihishti Zewar, trans. B. D. Metcalf, Berkeley 1990.
Zillus Sultan, Urdu women's magazine, Bhopal.

غيل مينولت (Gail Minault)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

أفريقيا جنوب الصحراء
منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين

مقدمة

قليلة هي المعلومات المتوفرة عن النساء المسلمات في أفريقيا جنوب الصحراء في الفترة ما بين القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. لكن الأمر يختلف خلال القرن التاسع عشر بالنسبة لمناطق كثيرة من القارة حيث تتزايد المادة المشار إليها خلال بدايات القرن العشرين، وذلك نتيجة لعديد من العوامل، منها انتشار الإسلام نفسه، والجهود المبذولة من قبل المهمومين بالتوثيق ونشر فعالياتهم، والاستثمارات التي صاحبت الكشوفات والاستعمار الأوروبي، وجهود المؤرخين والإثنوغرافيين الأوروبيين الأوائل في أفريقيا جنوب الصحراء. أما الرؤى الفكرية التي اتخذها باحثو وباحثات القرنين العشرين والواحد والعشرين في البحث عن تلك المصادر وفهمها فقد تطورت هي الأخرى وتغيرت إلى حد كبير عبر العقود.

تتضاعف التعقيدات الداخلية المصاحبة للكتابة من منظور عادل وموضوعي عن الحقائق التاريخية بالنسبة لهؤلاء الذين يسعون إلى تصوير حياة النساء في أفريقيا جنوب الصحراء من خلال أكثر من منظور. ففي تلك المرحلة يصبح من الضروري البحث من خلال، وبالالتفاف حول، وفيما يتجاوز المنظور الاستعماري والشوفينية الغربية والمنظور الطبقي والعرقي والهيمنة الاجتماعية المرتبطة بالجندر والهيمنة الدينية والعجز عن الاعتراف رسميا بما هو معروف بشكل غير رسمي. هناك تقدم في مجال التأويل وسوف نعرض لذلك ونناقشه، لكن ما زال هناك احتياج إلى القيام بالمزيد. ومع ذلك، وبشكل عام، فإن تلك الفترة تعتبر فترة مثيرة كموضوع للبحث المعاصر تحمل نماذج كثيرة للدراسات وتطرح مزيدا من إمكانيات البحث في المستقبل.

عرض تاريخي عام

كان الإسلام ما بين القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين مركزا بشكل أساسي في منطقتين: إقليم متسع في غرب أفريقيا، ومنطقة ساحلية أقل اتساعا في إقليم شرق أفريقيا. إضافة إلى ذلك كانت هناك مجتمعات متناثرة تكونت بداية من المهاجرين المسلمين فيما يعرف اليوم بجنوب أفريقيا.

كان الإسلام، الذي جاء من شمال أفريقيا في القرن التاسع عشر بواسطة التجار العرب والبربر، متأثرا بالتعاليم الدينية الصوفية وزعمائها المؤثرين وهمومها الأصولية. وقد كان للعلاقات ما بين الريف والحضر أثرها الهام في حيوية الإسلام في غرب أفريقيا. وقد انتشر الإسلام بواسطة المعلمين والتجار، ثم توسع فيما بعد بواسطة الانتصارات العسكرية للدول السابقة عليه، واشتد عوده بالجهاد الدوري الذي للمفارقة وجد دعما من المتحولين إليه خلال بدايات الاستعمار الغربي المسيحي.

كانت هناك قوى مختلفة تسعى إلى تدعيم الإسلام في شرق أفريقيا. وقد كان هناك أكثر من شكل للإسلام الذي ولد من الوجود المبكر للمستوطنين المسلمين ثم دعم بواسطة موجات متلاحقة من المهاجرين من شبه الجزيرة العربية. ولقد نشأت دولة مدينية قوية بداية من القرن الإفريقي وامتدت جنوبا بطول ساحل المحيط الهندي، ومع ذلك فقد كانت جهود الدعوة محدودة، وبدلا من ذلك انتشر الإسلام تدريجيا من خلال الزيجات المختلطة وتبني بعض المنظومات مثل المنظومة القانونية. إن تبلور الحضارة الثقافية يعد بمثابة صورة مصغرة لتلك العملية. وإلى جانب التدخل الاستعماري الغربي كان على الإسلام في شرق أفريقيا أن يواجه تحديا من قوى التعريب خلال القرن التاسع عشر.

كذلك كان هناك وجود إسلامي في أقاليم أفريقيا الجنوبية حيث أدت احتياجات العمالة إلى جذب المسلمين من شبه الجزيرة الهندية وجنوب شرق آسيا وكذلك من الساحل الشرقي لأفريقيا. وقد تمركزت مجتمعات المهاجرين هذه في كيب تاون وناتال وفي ترانسفال فيما بعد. هذا وقد تبلورت المجتمعات الإسلامية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في جنوب أفريقيا والتي كانت تمثل مدارس مختلفة في الفكر الإسلامي، تطورت بمعزل عن بعضها البعض وفي تفاعل مع أحداث شديدة المحلية.

في تلك الفترة، ظل الرجال الأفارقة المسلمون، وبدرجة أقل النساء، في اتصال فكري وثيق مع المناطق التي أثرت عليهم في البداية، وذلك على سبيل المثال من خلال السفر إلى مراكز إقليمية بهدف الحصول على مزيد من التعليم أو من خلال استقبال المعلمين من تلك المناطق. ومع ذلك فقد افتقد المؤمنون وجود اتصال تاريخي فيما بينهم كمسلمين أفارقة وذلك حتى بزوغ الهم الإسلامي والهم الأفريقي المشترك في منتصف القرن العشرين. ولغرض هذا العرض العام قد يكون من الأفضل التعامل مع أفريقيا جنوب الصحراء كتجمع من الوحدات المختلفة وليس ككل موحد، حيث لكل منها خبراتها الخاصة ومواردها. ومع ذلك فهناك أحداث تاريخية وثقافية متوازية تحتاج إلى البحث فيها، وكذلك مناهج وقضايا مشتركة في البحوث المستقبلية.

منظور جديد للنساء المعروفات بالاسم

أدى البحث في العقود الثلاثة الأخيرة من المنظور النسوي إلى الكشف عن كم من المعلومات الجديدة عن عدد من العالمات والزعيمات المسلمات البارزات في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. إنهن نساء لم تنساهن مجتمعاتهن أبدا وقد أصبحن موضوعا جاذبا لاهتمامنا في الفترة الأخيرة من خلال جهود باحثات وباحثين معاصرين. ولعل أفضل مثال شخصية نانا أسماءو (١٧٩٣-١٨٦٤م) الكاتبة والشاعرة والمدرسة بلغة الهاوسا. وكانت ابنة عثمان دان فوديو، الذي أدى جهاده إلى تأسيس خلافة سوكوتو في شمال نيجيريا. ورغم أن هناك الكثير مما كتب عنه وعن أبنائه ومستشاريه من الذكور إلا أن شيئا لم يكن معروفا عن نانا أسماءو إلى أن بدأت البحوث في السبعينات (Mack and Boyd 2000, ix-xv). إن تنوع وكثرة المواد والمصادر التي تساهم في فهمنا لأسماءو تتضمن أعمالها الشعرية الأصلية ورسائلها، والمصادر الشفهية الحديثة التي تتناولها، وما تبقى من آثار من الثقافة المادية الملموسة كالحجرة التي كان تعيش وتكتب فيها والنسخ الأصلية من كتاباتها. وقد كانت شخصية مدهشة في حد ذاتها، كما كانت أيضا مؤرخة ومدرسة، ساهمت كتاباتها بلغة الهاوسا والفولفولد والعربية والتاماتشيك (لغة الطوارق) في توضيح دور النساء، ليس فقط وسط النخبة التي ولدت بينها ولكن أيضا في تشكيل المجتمع الإسلامي في فترة ما بعد الجهاد. ورغم تميز أسماءو إلا أنها لم تكن فريدة من نوعها. فقد كانت أخواتها ونساء أخريات من عائلتها عالمات ومدرسات. وقد قامت أسماءو بتأسيس حركة "يان تارو" (الأختية) التي استمرت إلى ما بعد وفاتها، والتي تكونت من نساء تدربن على نشر التعاليم الإسلامية بين النساء الريفيات من خلال الحفظ الشفهي للنصوص الإسلامية (Mack and Boyd 2000, 89-91). وفي مناطق أخرى من غرب أفريقيا كانت من بين الزعيمات الروحيات نساء مثل الشيخة خديجة وهي مدرسة موريتانية من القرن التاسع عشر، كما كانت معلمة عبد القادر زعيم ثورة تورودو. ومن كانو في نيجيريا، جاء عدد من النساء "المقدمات" (المعلمات الصوفيات) اللاتي اشتهرن خلال العقود الأولى من القرن العشرين، وكان من بينهن عائشة وصفية عمر فلكه وحجية إيا وأمة ماكارانتا (Dunbar 2000, 400-401, Hutson 1999, 43).

وبالتوازي مع ما سبق هناك نماذج في شرق أفريقيا لنساء مسلمات متعلمات كتبن لتعزيز عقيدتهن ومن بينهم مولنا كوبونا من مومباسا في كينيا والتي كانت تكتب الشعر باللغة السواحلية في منتصف القرن التاسع عشر (Berger 1999, 25)، والشيخة متونوا بنت علي بن يوسف والتي حصلت على شهادة الإجازة في زنزبار وأدخلت الطريقة القديرية إلى ملاوي في عشرينات القرن العشرين (Alpers 2000, 312-313).

وفي الصومال في القرن التاسع عشر كان للشيخ الكايلاي تلميذات عرفن باسم "المريدات"، وكانت بينهن الشيخة فاطمة التي أصبحت رمزا دينيا محليا فيما بعد (Kapeteijns 2000, 235). كذلك عاشت دادا ماسيتي في برافا على ساحل بنادير في القرن التاسع عشر، وكانت عالمة دينية وشاعرة وصوفية والمرأة الوحيدة بين الأولياء في الصومال، حيث يكرم مقامها بزيارة سنوية (Dunbar 2000, 404).

المصادر: الأولية والثانوية، والمقاربات والمناهج

شهدت الفترة ما بين منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين ذروة الاكتشافات الغربية للقارة. كان هناك الكثيرون من الرحالة، من بينهم مكتشفون وتجار وتبشيريون وموظفون في المستعمرات، ترك كل منهم وصفا للقارة متأثرا بالرؤية المهنية والثقافية لكل منهم.

لقد حمل هذا الرصد الغربي للإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء تناقضات كثيرة داخلية، فمن ناحية كان هناك احترام للحضارة الإسلامية بما تحمله من أدبيات وفنون ومراكز حضرية، وكان كثيرا ما ينظر إلى الممارسات الدينية الإسلامية المستندة إلى عقيدة توحيدية مشتركة على أنها أعلى شأنا من الممارسات الأفريقية "البدائية". كذلك كان هناك تقدير للمؤسسات القانونية والسياسية الإسلامية إلى حد أن المندوب السامي البريطاني فريدريك لوغارد، على سبيل المثال، صاغ سياسته الاستعمارية الشهيرة الخاصة بـ"الحكم غير المباشر" لكي يستطيع أن يحكم من خلال الجهاز السياسي البيروقراطي الذي وجده في مقار الخلافة في شمال أفريقيا. لكن من ناحية أخرى كان ينظر إلى الإسلام أيضا على اعتبار أنه تهديد خاصة لما يتعلق بالمنافسة مع المصالح الاقتصادية الأوروبية. كذلك كان مما يقلق الغرب كون الإسلام مستمرا في كسب مؤمنين به في أفريقيا أكثر من المسيحية.

ومن الأسباب التي أثارت القلق الغربي هو استمرار ما يسمى بتجارة الرقيق العربية. وعلى العكس من نظيرتها عبر الأطلنطي في الفترة ما بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر فإن التجارة المتجهة شمالا وشرقا والأطول من حيث فترة استمرارها (حيث بدأت في القرن الثامن واستمرت حتى بعد بداية القرن العشرين)، وإن كانت الأقل عددا، كانت تحت سيطرة المسلمين من حيث المعتقدات الثقافية المختلفة فيما يخص مؤسسة العبودية، وكانت تستهدف النساء أكثر من الرجال بنسبة ٢ إلى ١ تقريبا (Segal 2001, 4). وقد كان العديد من البعثات الغربية إلى أفريقيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يقوم بهدف إحلال التجارة "الشرعية" التي يقوم بها الأوروبيون محل الاتجار بالأفارقة. وقد مثلت مناهضة العبودية قضية مركزية في كتابات الكثيرين بداية من جيمس ريتشاردسون (١٨٠٦-١٨٥١م) إلى ديفيد ليفينغتون (١٨١٣-١٨٧٣م) وهنري مورتون ستانلي (١٨٤١-١٩٠٤م). لكن، وفي نفس الوقت ترك لنا الرحالة الغربيون بعض المعلومات المفيدة حول حياة الرجال المسلمين والنساء المسلمات الذين التقوا بهم في شتى مناطق أفريقيا جنوب الصحراء، وإن كانت محدودة بمنظورها الفيكتوري. ومن بين تلك المصادر الأولية هناك الكتابات الوصفية لكل من منغو بارك (١٧٧١-١٨٠٦م) وجيمس بروس (١٧٣٠-١٧٩٤م) ورينيه أوغوست كاييه (١٧٩٩-١٨٣٩م) وهاينريش بارث (١٨٢١-١٨٦٥م) وريتشارد بيرتون (١٨٢١-١٨٩٠م) وجون هانينغ سبيك (١٨٢٧-١٨٦٤م).

وقد انتهى العصر الأوروبي للاسكتشاف باستعمار واسع النطاق وفريق جديد من الملاحظين. ومع بداية القرن العشرين كان هناك عدد من الإثنوغرافيين الحكوميين والمؤرخين الهواة يعملون وسط الشعوب الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء. ورغم أنهم كانوا يعملون تحت رعاية القوة الاستعمارية إلا أن ما كتبوه من وصف مباشر لا يقدر بثمن رغم الانحيازات السياسية المتوقعة، وكذلك انحيازهم فيما يتعلق بقضايا الجندر. ومن أبرز هؤلاء الباحثين على سبيل المثال راتري (وهو أول أنثروبولوجي حكومي يتم تعيينه في مستعمرة أفريقية) وموريس ديلافوس وبول مارتي. ومثلما كان الحال بالنسبة لبحوث المستكشفين، كان لكل إقليم باحثوه، حيث كان بعضهم أفضل ملاحظة من الآخرين كما كان إنتاج بعضهم أكثر انتشارا من إنتاج البعض الآخر. والأمر الذي ميز هؤلاء عن الكتاب السابقين عليهم هو تقديرهم المحدود للشعوب والمجتمعات الإسلامية المحلية، وهو المنظور الذي كان يمثل إشكالية خاصة بالنسبة للباحثين الفرنسيين. فقد سيطرت فرنسا على أكبر عدد من المناطق الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء، وكانت في البداية داعمة للمؤسسات في الدول الإسلامية التي التقت بها. لكن حين بدأت بعض عناصر الأخيرة تحمل تهديدا للإدارة الاستعمارية، ابتدعت فرنسا مفاهيم مثل "الإسلام الأسود"، على اعتبار أنه أقل شأنا من الإسلام العربي، وذلك كتبرير أيديولوجي لتغير السياسات الاستعمارية. وكما كان الحال بالنسبة لسياسات الحكومة الإنجليزية، فإن سياسات الحكومة الفرنسية تجاه المسلمين نادرا ما أدت إلى أية تغيرات إيجابية بالنسبة للنساء اللاتي عشن تحت حكمها الاستعماري، بل وكثيرا ما كانت لها آثار سلبية باستثناء هام، وإن كان لا يخلو من مشاكل، في مجال التعليم.

بعد الحرب العالمية الثانية بدأ الأنثروبولوجيون والمؤرخون المهنيون التخصص في الدراسات الإفريقية. ومن بين أبرز الأمثلة على ذلك نجد السيرة الحياتية التي كتبتها ماري سميث والصادرة في عام ١٩٥٤م بعنوان *بابا من كارو: امرأة من الهاوسا المسلمين* (Mary Smith, *Baba of Karo: A Woman of the Muslim Hausa*)، وهي دراسة هامة عن امرأة أفريقية مسلمة. كذلك اتسمت الدراسات البحثية بالتركيز على إعادة الهيكلة التاريخية وكثيرا ما ضمت مواد كالتاريخ والتاريخ الشفهي أو قوائم الموضوعات الخاصة بفترات سابقة. وبشكل عام كان هناك بعض من عدم الوضوح المتكرر في الحدود بين الأفرع المعرفية المختلفة وذلك بسبب قلة عدد الباحثين العاملين في المواقع المختلفة بالقارة لفترة طويلة من الزمن. فكان الأنثروبولوجيون ودارسو الفولكلور يقومون بمشروعات التوثيق وإعادة الهيكلة المرتبطة عادة بالمؤرخين، على حين كان المؤرخون ومؤرخو الفنون يستخدمون مناهج الأنثروبولوجيين في العمل الميداني مثل اللقاءات المعمقة والملاحظة بالمشاركة والمقاربة الخاصة بقصة الحياة. وعلى حين كانت المشروعات مفتوحة من حيث نطاقها إلا أن الباحثين مالوا إلى البقاء داخل حدود التوجهات المنهجية التقليدية. على سبيل المثال، كانت المقاربة الإثنوغرافية تميل إلى جمع البيانات من خلال التعامل المباشر وجها لوجه، مما ترتب عليه بطبيعة الحال أن قلة من الدارسين هم الذين اهتموا بالبحث المنظم للمصادر غير المنشورة المكتوبة باللغات العربية ولغات أفريقيا جنوب الصحراء. وفي تقييم صريح لبحثها الميداني في غانا في أواخر الستينات من القرن العشرين تتحدث إينيد شيلدكراوت نيابة عن أكثر من جيل من الباحثين والباحثات حين تصف التدريب الأنثروبولوجي الذي وجهها بعيدا عن المكتبات والمصادر الأدبية الإقليمية، ومن ثم قلل من فهمها للنصوص الصادرة محليا (Enid Schildkrout 1996, 368-369). ورغم أن بعض الباحثين استمروا في تفضيل الحصول على البيانات غير المعتادة من خلال العمل الميداني، بدأ عدد أكبر منهم في إعلاء قيمة استخدام المخطوطات المتوفرة التي زاد معدل ترجمتها.

إن الجهد البالغ الذي بذله الباحثون والباحثات في أواخر الحقبة الاستعمارية وخلال عصر الاستقلال، من تجميع وترجمة الوثائق التاريخية الإفريقية الهامة من العربية إلى الإنجليزية والفرنسية (وبدرجة أقل الوثائق المكتوبة بلغات أفريقية هامة إقليميا مثل السواحيلي والهاوسا والولوف)، كان جهدا ذا أهمية شديدة في ترسيخ أهمية التراث التاريخي المكتوب في أفريقيا جنوب الصحراء والخالي من المركزية الأوروبية. ولكن بعض تلك الوثائق لها أهمية خاصة ومباشرة في دراسة أحوال النساء. كذلك هناك الكثير مما تجدر الإشارة إليه في تلك الأعمال، مثل المشروع متعدد الأجزاء حول الأدب العربي في أفريقيا والذي قام بتحريره كل من جون هنويك وشون أوفاهي. إلا أن قلة قليلة من الكتابات التي تمت ترجمتها كتبت بأقلام النساء. كذلك هناك الجهود الرامية إلى نشر تلك الأبحاث عالميا، ومن بينها مؤخرا تأسيس معهد دراسات الفكر الإسلامي في أفريقيا في جامعة نورثوسترن بولاية ألينوي في الولايات المتحدة الأمريكية، والذي يركز على المجموعات الأرشيفية والمكتبية الكثيرة التي تم العثور عليها في البلدان الأفريقية وكذلك في مختلف مراكز التعليم الإسلامية، ويبقى علينا أن نرى كم من تلك الأبحاث سوف يركز على أمور لها علاقة بقضايا الجندر.

ومن يريد فهم خبرات الغالبية العظمى من النساء المسلمات اللاتي عشن في أفريقيا جنوب الصحراء من منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين، فعليه البحث فيما هو أبعد من الكلمة المكتوبة. فلكي نتمكن من فهم حياة النساء المسلمات العاديات اللاتي لا نعرف لهن أسماء في أفريقيا جنوب الصحراء، نحتاج إلى مصادر ومناهج إضافية ومختلفة، وتنقسم تلك المصادر البديلة إلى نوعين أساسيين: المصادر البصرية والمصادر الشفهية.

المصادر البصرية

تواكب التقدم التكنولوجي الذي أدى إلى صناعة الكاميرا في نهايات القرن التاسع عشر مع التوسع الغربي في أفريقيا جنوب الصحراء، حيث تظهر النساء المسلمات في عدد من المواد الفوتوغرافية تتضمن البطاقات البريدية والصور المجسمة والكتب المصورة. وعلى عكس ما تبدو عليه تلك الصور من تمثيل صادق، فإن الإعداد والملابس المستخدمة في تلك الصور عادة ما كانت تخضع للإعداد بما يتناسب مع رؤية المصور. فعلى سبيل المثال، في الفترة ما بين عام ١٩٠١ وعام ١٩١٨م كان هناك أكثر من ٧٢٠٠ بطاقة بريدية مصورة متداولة غرب أفريقيا، تحمل جميعها رسالة جوهرية مؤيدة للاستعمار (Prochaska

1991, 40). وهو أمر يحد من قيمة تلك الصور الأولى، وإن كان لا يلغيها تماما، ولكنها تحتاج إلى مهارات تحليلية قريبة من تلك اللازمة عند التعامل مع الكتابات التي صدرت في الحقبة الاستعمارية. كذلك ركز البحث المعاصر على وجود قراءات خاصة لتلك الصور تستطيع أن تتوازى، بل وتتوازى فعليا، مع القراءات الرسمية لها. كما أن اختلاف الجمهور كان يؤدي إلى ردود أفعال مختلفة تجاه الصور ذاتها. وأخيرا فإن بعضا من أكثر البحوث المعاصرة إثارة للاهتمام يستخدم المواد الفوتوغرافية الأولى كأدوات للتذكرة واستثارة المناقشات حول الماضي.

وتعتبر المنتجات الفنية للنساء الأفريقيات المسلمات مصدرا بصريا آخر للمعلومات. وللأسف فإن مقتنيات المتاحف من تلك المواد محدودة للغاية وغير متجانسة، وهو ما يرجع جزئيا إلى أن الكثير من فنون النساء كانت تمارس في إطار التزيين والأدوات العملية والمنزلية، وإلى وقت قريب لم يكن هناك اعتقاد بأنها ذات قيمة تستدعي تجميعها. ومع ذلك فإن الدراسات التي تناولت بعض المنتجات الفنية، مثل التذكارات شديدة الزخرفة، والمصاغ المورث، والملابس الفخمة، كانت بمثابة نقطة البداية لفهم شبكات تقوم بها النساء لإنتاج ورعاية مقتنيات من المناطق الإسلامية، تعود إلى عقود بل وإلى قرون مضت.

ولعله من المفيد أن نبحث عن المعلومات فيما يتجاوز المصادر المعتادة. هناك المقاربة التي انتهجتها ماريان جونسون في دراستها عن الرمزية ودور مصاغ الذهب بين نساء ولوف وتوكولار في السنغال، والتي تضمنت فحصا للمصاغ الخاص بالنساء. إن العمق التاريخي لتلك الدراسة لا يتضح فقط من خلال رمزية الأشياء الخاصة وما تكشفه من درجة تمكين صاحباتها، ولكن أيضا من خلال الأسماء والأحداث التذكارية المجسدة في تلك الأشياء. فالتاريخ يعاش بشكل فريد حين تطلب امرأة من الصائغ أن يصنع لها ميدالية لسلسلة من طراز توكولار من أواخر القرن الثامن عشر، والذي تمت صناعته في الأصل ليكون مصاغا لزوجة أحد ملوك بامانا (Johnson 1994, 39).

كذلك يمكن للتاريخ المعماري وعلم الآثار أن يثريا المعرفة الحالية للحياة اليومية في أفريقيا جنوب الصحراء المسلمة من القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين. وقد تضمنت الأبحاث دراسات عن طراز المنازل كمؤشرات للعلاقات الطبقية والإثنية والعلاقات بين الجنسين، ولتوثيق المعمار المحلي بما في ذلك الطرز الأفريقية المحلية للمساجد، والحفريات الأثرية بما في ذلك عقد المقارنات بين أنماط المستوطنات في أقاليم بعينها قبل وبعد دخول الإسلام. والكثير من تلك الدراسات التي ركزت على الحيز المنزلي واستخدام المساحات تعد مصادر إضافية هامة ذات صلة بقضايا الجندر والتي لم يتم استغلالها بشكل كاف سوى في الفترة الأخيرة.

المصادر الشفهية

من المفيد أن ننظر إلى العدد الهائل من مصادر التاريخ الشفهي في أفريقيا جنوب الصحراء على أنها تلك المهمومة بوضوح بالحفاظ على التاريخ وروايته، وتلك الموجودة لأغراض أخرى لكنها ذات صلة بالأطروحات التاريخية الاجتماعية. وقد ركز الكثيرون ممن تدربوا على تبني منظور غربي للتاريخ على النوع الأول من المصادر، بما في ذلك التاريخ وأناشيد المديح، والأنساب وقوائم سلالات الملوك والأساطير وحكايات المهاجرين، وغيرها. وقد كان الاهتمام بتسجيل تلك المصادر الشفهية للأجيال القادمة هو الدافع وراء المشروعات الضخمة التي تجري حاليا في كثير من البلدان الأفريقية. وتتضمن بعض تلك الأمثلة مجموعات من التراث الشفهي في غانا والسنغال والكاميرون ومالي (Gutelius 2002, 11).

ورغم أهمية تلك الجهود إلا أنه من المهم أن نلحظ أنها غالبا ما تتعامل مع الصيغ المعتمدة للتاريخ، التي لا تكون بالضرورة موضوعية في تصويرها للنساء وتاريخهن. أما الأدبيات الشفهية الأقل تميزا، والتي عادة ما يتم تجاهلها، فهي كثيرا ما تكون مصادر أفضل للمعلومات عن النساء. وهي تتضمن الطرائف والذكريات والأساطير وقصائد المدح والتأبين والأغاني. هناك كذلك المعلومات الخاصة بالوظائف الدينية والرسمية السابقة التي تنعكس في أسماء وألقاب نسائية وتعكس أدوار كل من النساء والرجال في الاحتفالات السنوية كالمهرجانات والموالد، كما أن لها دلالة وأهمية تاريخية. ومن الأمثلة على ازدواجية المعايير في التأريخ الأفريقي نجدها في حالة رجال ونساء "غريوت".

الـ"غريوت" هم على الأرجح أشهر حاملي التاريخ الشفهي لغرب أفريقيا. إنهم مداحون ومؤرخون وموسيقيون عاشوا بين الشعوب المسلمة مثل الماندي والولوف والفولبي. ويدل أصل المصطلح على جماعة حرفية من طبقة معينة ارتبطت بالأسرة المالكة، لكنه أصبح يستخدم بشكل عام للإشارة إلى المهنيين في كل من مالي وغينيا وغامبيا والسنغال وساحل العاج وبوركينافاسو وغينيا بيساو، وإن كان استخدامه يتسع أحيانا لأي حامل للتراث الشفهي في كافة أرجاء أفريقيا جنوب الصحراء. لقد قام الـ"غريوت" على سبيل المثال بالحفاظ على ملحمة ماندينغ العظيمة، "سوندياتا"، وتطويرها وتوريثها عبر الأجيال. وقد اعتمد أليكس هايلي على الـ"غريوت" المحليين في غامبيا حين كان يقوم بالبحث وإعداد كتابه المعروف *الجذور* (Alex Haley, *Roots*). ومع التعامل واسع الانتشار مع ظاهرة الـ"غريوت"، يصبح من المثير للدهشة ندرة توفر المعلومات عن تواجد وأدوار نساء الـ"غريوت" حتى التسعينات حين تم تناولهن في أعمال مارلويس جانسون وتوماس هايل ودوران وآخرين. ولم يبدأ الاستماع إلى نساء الـ"غريوت" سوى مؤخرا باعتبارهن مصادر للمعلومات التاريخية والثقافية.

تصميم البحث: مصادر ونماذج البحوث المستقبلية

من المجالات الواعدة للقيام ببحوث حول النساء والثقافات الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء في الفترة ما بين عام ١٧٠٠ وعام ١٩٠٠م هي المصادر الأرشيفية والشفهية شديدة الثراء التي تنتظر بحث الدارسين والدارسات (رغم أن الكثير منها مترجم، إلا أن هناك ميزة واضحة في دراسة أصول تلك النصوص). هذا وتعد حالات التقاضي والسجلات القانونية الموجودة في كل من الأرشيف الإسلامي والأرشيف الاستعماري مصادر ثرية بشكل خاص، حيث تضم معلومات عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للنساء، كما تكشف مساحة من فاعلية النساء نجدها غائبة عن المصادر الأخرى.

ومن الضروري إذا أن ننتهج مقاربة تجمع وتكمل فيما بين المصادر الشفهية والأرشيفية والمصادر الأخرى الخاصة بالنساء المسلمات في تلك الفترة. ولدينا مثال باربرا كوبر التي تقدم نموذجا للربط فيما بين المصادر وذلك في دراستها الموثقة تاريخيا عن أنماط زواج الهاوسا في نيجيريا فيما بين عام ١٩٠٠ وعام ١٩٨٩م.

كذلك يكتسب دور البحث المشترك أهمية خاصة كمنهج للبحث المعاصر، وفي هذا المجال تقدم لنا ليدفين كابتينس نموذجا حين تعترف بأهمية دور ماريان عمر علي التي ساعدتها في تفريغ وترجمة المادة في عرضها العبقري لشفاهيات شمال الصومال ما بين عام ١٨٩٩ وعام ١٩٨٠م.

وفي بعض الأحيان تأتي المعلومات من خلال العمل في أقاليم أخرى. فعلى سبيل المثال نجد بحث سيلفيان ضيوف عن الشتات الإفريقي الذي تناولت فيه العبيد المسلمين في العالم الجديد. فهي تكتب عن القليل المعروف عن بعض النساء اللاتي ولدن في أفريقيا جنوب الصحراء وتربين هناك كمسلمات، ثم تعطينا بعض الإشارات عن خبراتهن الحياتية السابقة على العبودية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. كذلك تربط الباحثة ما بين العادة الإفريقية الأمريكية في العالم الجديد المتمثلة في إهداء الطعام على شكل فطائر من الأرز، يطلق عليها اسم "ساراكا" بطول جزر بحر جورجيا، وبين التقليد الإسلامي المعروف باسم "الصدقة". وهي عادة "تجسد النموذج الوحيد المسجل للسلوك الإسلامي الخاص بالعبيد من النساء"، وتكتسب أهميتها الثقافية من كون النساء ما زلن يبذلن أقصى جهدهن من أجل الحفاظ على تلك العادة رغم ظروف تكاد تجعل ذلك مستحيلا (Diouf 1998, 66).

إن مجالات البحث الواعدة الأخرى تتضمن الاستخدام المستمر والمنظم للموارد البصرية من فنون وفوتوغرافيا ومقتنيات المتاحف والمسوح والحفريات الأثرية، على أن يتم ذلك من منظور الجندر وبواسطة الدراسة الدقيقة والخلاقة للأنواع الأدبية النسائية التي لم تنل حقها في الدراسة والبحث، ممثلة في الفولكلور والتاريخ الشفاهي.

المراجع

ملحوظة: حتى عند الاقتصار على الأعمال المكتوبة بالعربية والإنجليزية والفرنسية والبرتغالية تظل هناك مصادر أولية تتناول أفريقيا جنوب الصحراء كثيرة للغاية بما يفوق إمكانية تمثيلها هنا. وبالتالي يتم توجيه القارئة والقارئ إلى المصادر الثانوية الآتية.

E. Alpers, East Central Africa, in N. Levtzion and R. Pouwels (eds.), *The history of Islam in Africa*, Athens, Ohio 2000, 303–25.
R. Austen, *Africans speak, colonialism writes. The transcription and translation of oral literature before World War II*, Boston 1990.
I. Berger, Women in East and Southern Africa, in I. Berger and E. F. White, *Women in Sub-Saharan Africa. Restoring women to history*, Bloomington, Ind. 1999, 5–62.
J. Boyd and B. Mack, *The collected works of Nana Asma'u, 1793–1864*, Ann Arbor 1997.
C. Coles and B. Mack, *Hausa women in the twentieth century*, Madison, Wis. 1991.
B. Cooper, *Marriage in Maradi. Gender and culture in a Hausa society in Niger, 1900–1989*, Portsmouth, N.H. 1997.
S. Diouf, *Servants of Allah. African Muslims enslaved in the Americas*, New York 1998.
R. Dunbar, Muslim women in African history, in N. Levtzion and R. Pouwels (eds.), *The history of Islam in Africa,* Athens, Ohio 2000, 397–417.
L. Duran, *Stars and Songbirds*. *Mande female singers in urban music 1980–1999*, London 1999.
C. Geary, Old pictures, new approaches. Researching historical photographs, in *African Arts* 24:4 (1991), 36–9, 98.
D. Gutelius (ed.), *Saharan Studies Association Newsletter* 10:2 (2002).
T. Hale, *Griots and griottes. Masters of words and music*, Bloomington, Ind. 1998.
J. Hunwick with S. O'Fahey, *Assessing the Islamic intellectual tradition in Africa. The Arabic Literature of Africa Project (ALA).* Reproduced at <www.sum.uio.no/research/mali/timbuktu>.
A. Hutson, The development of women's authority in the Kano Tijaniyya, 1894–1963, in *Africa Today* 46:3/4 (1999), 43–64.
T. Insol, *The archaeology of Islam in Sub-Saharan Africa*, Cambridge 2003.
M. Janson, *The best hand is the hand that always gives*. *Griottes and their profession in Eastern Gambia*, Leiden 2002.
M. A. Johnson, Gold jewelry of the Wolof and the Tukulor of Senegal, in *African Arts* 27:1 (1994), 36–49, 94.
L. Kapteijns, Ethiopia and the Horn of Africa, in N. Levtzion and R. Pouwels (eds.), *The history of Islam in Africa*, Athens, Ohio 2000, 227–50.
L. Kapteijns with M. Ali, *Women's voices in a man's world. Women and the pastoral tradition in northern Somali orature, c. 1899–1980*, Portsmouth, N.H. 1999.
B. Mack and J. Boyd, *One woman's jihad. Nana Asma'u, scholar and scribe*, Bloomington, Ind. 2000.
D. Prochaska, Fantasia of the photothèque. French postcard views of colonial Senegal, in *African Arts* 24:4 (1991), 40–7, 98.
E. Schildkrout, Politics and Poetry. Mohammed Rashid Shaaban's History of Kumasi, in J. Hunwick and N. Lawler (eds.), *The cloth of many colored silks. Papers on history and society Ghanaian and Islamic in honor of Ivor Wilks*, Evanston, Ill. 1996, 367–91.
R. Shell, Islam in southern Africa, 1652–1998, in N. Levtzion and R. Pouwels (eds.), *The history of Islam in Africa*, Athens, Ohio 2000, 327–48.
R. Segal, *Islam's black slaves. The other black diaspora*, New York 2001.
M. Smith, *Baba of Karo. A woman of the Muslim Hausa*, London 1954.
M. Strobel, *Muslim women in Mombasa, 1890–1975*, New Haven, Conn. 1979.
E. F. White, Women in West and West-Central Africa, in I. Berger and E. F. White, *Women in Sub-Saharan Africa. Restoring women to history*, Bloomington, Ind. 1999, 63–129.

أليس هورنر (Alice E. Horner)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

أمريكا الشمالية
بدايات القرن العشرين إلى الحاضر

يعتبر مجال "النساء والثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية" مجالا واسعا ومتعدد المستويات. وعلى حين نجد أن بعض مصادر البحث في هذا المجال مصنفة ضمن فئات الدراسات الإثنية مثل "النساء العربيات الأمريكيات" (Shakir 1997, Kadi 1994)، أو "نساء جنوب آسيا" (Women of South Asian Collective 1993)، نجد البعض الآخر مصنفا طبقا لتعريف ديني أوسع مثل "النساء الأمريكيات المسلمات" أو "النساء المسلمات في أمريكا الشمالية". وتشير الفئات المصنفة إثنيا إلى أشخاص من خلفيات دينية مختلفة الذين يشتركون في خبرات اجتماعية وثقافية متأثرة إلى حد كبير بالتاريخ والقيم الإسلامية. والفئة المصنفة على أساس ديني فتضم نساء من خلفيات إثنية ولغوية وثقافية متنوعة يعشن في أمريكا الشمالية ويعرفن أنفسهن كمسلمات. أما المقاربة البديلة في تناول البحث حول النساء والثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية فيمكن أن يركز على النساء اللاتي تحولن إلى الإسلام.

ويتفق الباحثون والباحثات على أن أكبر ثلاث مجموعات أمريكية مسلمة تشمل الأمريكيين الأفارقة والأمريكيين العرب وجنوب الآسيويين. لقد جاءت التجارة الغربية للعبيد عبر الأطلنطي بأوائل المسلمين الأفارقة إلى أمريكا الشمالية، ومع ذلك لم تظهر المنظمات والحركات المتسعة للمسلمين الأمريكيين الأفارقة إلا مع القرن العشرين. فمنذ بدايات القرن العشرين ظهرت تفسيرات أمريكية أفريقية خاصة باللحظة التاريخية التي تشكلت في سياق الهجرة من الجنوب، في الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية والصراعات الاجتماعية والاقتصادية والعرقية التي صاحبتها (Leonard in preparation, McCloud 1991).

وتشير فئة "الأمريكي العربي" إلى الأشخاص الذين تعود أصولهم إلى بلدان شمال إفريقيا التي تشمل المغرب وتونس والجزائر وليبيا والسودان ومصر، والبلدان في غرب آسيا مثل لبنان وفلسطين المحتلة وسوريا والأردن والعراق والبحرين وقطر وعمان والمملكة العربية السعودية والكويت ودولة الإمارات العربية المتحدة واليمن (El Badry 1994). ولقد بدأ العرب في الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر ثمانيات القرن التاسع عشر وكانت غالبيتهم من المسيحيين حتى أواخر ستينات القرن العشرين حين زادت معدلات الهجرة بين العرب المسلمين بشكل سريع (Abraham and Shryock 2000, Suleiman 1989).

تعتبر الهند وباكستان وبنغلاديش وأفغانستان أهم بلاد المنشأ بالنسبة لنساء جنوب آسيا من ثقافات إسلامية. فجميع المهاجرين من جنوب آسيا إلى الولايات المتحدة تقريبا يأتون من باكستان وبنغلاديش وأفغانستان، كما أن ١٢% من المهاجرين من الهند هم من المسلمين (Leonard in preparation). ويقدر الباحثون والباحثات أن المهاجرين من جنوب آسيا يشكلون أكبر مجموعة بين الأمريكيين المسلمين. كذلك فإن الفئات العريضة من الأمريكيين الآسيويين ومن الآسيويين من المحيط الهادي، وشتات جنوب آسيا، هي أيضا فئات مفيدة للبحث في خبرات النساء الآسيويات في أمريكا الشمالية. وقد هاجرت غالبية المسلمين من جنوب آسيا إلى الولايات المتحدة بعد صدور قانون الهجرة والتوطين عام ١٩٦٥م.

إن الباحثين والباحثات، وأفراد المجتمع، وممثلو الإعلام والدولة في الولايات المتحدة، يفضلون وبشكل متزايد استخدام فئتي "النساء الأمريكيات المسلمات" أو "النساء المسلمات في أمريكا الشمالية" (Aswad and Bilgé 1996, Haddad and Smith 1994) لوضع إطار للخطابات والأبحاث حول النساء والثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية. أما تصنيف "الأمريكي المسلم" فهو جديد نسبيا ويعكس موجة الهجرة الإسلامية التي تلت تسعينات القرن العشرين والسياق التاريخي والسياسي الذي برز فيه "المسلم" كشخصية مركزية في خطابات الدولة والإعلام في الولايات المتحدة. وقد أدت التحولات التاريخية والسياسية إلى ظهور التعريف الذاتي: "أمريكي مسلم" أو "مسلم أمريكي".

على حين لا توجد مسوح وطنية يمكن الاعتماد عليها في تقدير عدد السكان المسلمين في الولايات المتحدة، إلا أن إحدى الدراسات تشير إلى أن المسلمين الأمريكيين يضمون ٤٢% من الأمريكيين الأفارقة، و٢٤,٤% من جنوب آسيا، و١٢,٤% عرب، و٦,٢% أفارقة، و٣,٦% إيرانيين، و٢% من جنوب شرق آسيا، و١,٦% من الأمريكيين الأوروبيين، و٥,٤% من جنسيات أخرى (Nu'man 1992, cited in Leonard in preparation). كذلك هناك تقرير آخر يشير إلى أن ٣٠% من المسلمين في أمريكا الشمالية هم من "الأمريكيين"، وأن ٣٣% هم من العرب، و٢٩% من جنوب آسيا (Ba-Yunis and Siddiqui 1999, cited in Leonard in preparation).

هناك أربعة أنواع من المصادر المفيدة في البحث حول النساء في الثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية: ١- المصادر الأولية، ٢- أدوات التشبيك، ٣- المجموعات المتوفرة على شبكة الإنترنت، ٤– الإصدارات البحثية.

المصادر الأولية

التقارير الحيوية. من بين المصادر الأولية المفيدة نجد السجلات الفيدرالية وسجلات الولايات وسجلات المدن، والوثائق الدينية، والأرشيفات الأكاديمية، وصحف ومجلات المجموعات الإثنية. وتضم سجلات التعدادات الفيدرالية معلومات مثل تاريخ الميلاد، والجنس، واسم والدة و/أو اسم الوالد من المولودين بالخارج، وسنة الهجرة، والموقف من حيث الحصول على الجنسية الأمريكية، وسنة الحصول عليها، واللغة الأصلية والوظيفة والمهنة. وتوفر هذه المادة معلومات عن نمط هجرة النساء وتوزيعهن بين الأجيال وتجاربهن في العمل. أما أرشيفات الولايات (مثل أرشيف سجل مدينة بوسطن)، وسجلات المدن (مثل قسم ماساتشوستس للإحصائيات الحيوية) فتستكمل بيانات التعداد لأنها تشمل معلومات عن الولادة والزواج والموت. وبعض سجلات المدن (مثل أرشيف شرطة بوسطن) يضم أيضا سجلات عن تشغيل النساء. لكن الفئات المستخدمة في الولايات المتحدة في تصنيف الثقافات الإسلامية يمكن أن تمثل إشكالية للباحثين والباحثات (Naber 2000). وفي أواخر القرن التاسع عشر صنفت الولايات المتحدة العرب في نفس الفئة مع الأتراك والأرمن وشعوب أخرى لا تتحدث العربية (El Badry 1994). وفي الوقت الحالي يعتبر تعداد الولايات المتحدة الأشخاص القادمين من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أنهم بيض/قوقازيون، لكنها تسجل أصولهم في جزء خاص بالأصل العائلي. كما أنه يحصي بعض القادمين من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا على أنهم لاجئون، وآخرين باعتبارهم مواطنين يتبعون آخر بلد أقاموا بها. ويتفق العديد من الباحثين والباحثات على أن السجلات الحيوية تقلل من عدد الأمريكيين العرب وأنها غير متسقة. كذلك قامت مؤسسات الولايات بتصنيف القادمين من جنوب آسيا في فئات غير واضحة ومتغيرة، تمتد على طيف من "أبيض" و"غير ابيض" و"هندي آسيوي" و"أمريكي آسيوي". كذلك فإن الزيجات المختلطة تزيد من تعقيد فئات تعداد الولايات المتحدة، فعلى سبيل المثال نجد الرجال المسلمين الذين هاجروا من البنجاب في بدايات القرن العشرين وتزوجوا من نساء أمريكيات مكسيكيات فأوجدوا مجتمعات مختلطة من المكسيكيين البنجابيين (Leonard 1992).

إن سجلات مكتب خدمة الهجرة والتوطين تحتوي على معلومات عن المواطنين الأجانب الذي يدخلون أو يحاولون دخول الولايات المتحدة في إقامة مؤقتة أو دائمة، حيث يردون ضمن فئات مختلفة مثل لاجئين أو طالبي لجوء أو غير مهاجرين أو متوطنين أو مهاجرين أو مهاجرين غير شرعيين أو مولودين بالخارج. هذا وتعتبر سجلات مكتب خدمة الهجرة والتوطين مصدرا مفيدا في البحث عن شهادات توطين النساء وتاريخ العائلات وسجلات وصول المهاجرين. كذلك يمكن أن تكون بعض تقارير مكتب خدمة الهجرة والتوطين الخاصة مفيدة في مجال البحث حول النساء والثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية (INS Special Reports: "Mail Order Bride Industry and Its Impact on US Immigration Census Reports"; "Historical Census Statistics on the Foreign-Born Population of the United States: 1850-1990"; and "Report on Women and Naturalization")، أما الباحثات والباحثون المهتمون بالنساء الصينيات المسلمات يمكنهم الرجوع إلى المجموعة الخاصة ضمن سجلات مكتب خدمة الهجرة والتوطين الخاصة "بملفات المهاجرين الصينيين" (Chinese Immigrant Files). كما يمكن الاطلاع على "قوائم المسافرين المهاجرين ١٨٨٣-١٩٤٥" في سجلات الأرشيف الوطني وإدارة السجلات (NARA, "Immigrant Passenger Lists, 1883-1945").

السجلات الدينية. إن السجلات الدينية تستكمل السجلات الحيوية، وهي تلك الوثائق المحفوظة في المساجد وأرشيفات الأسقفية الرئيسية وفي المكتبات الطائفية ومكتبات الأسقفية، وتساعد على تحديد الانتماء الديني للنساء حيث أن التصنيف الديني غائب في السجلات الفيدرالية وسجلات الولايات والمدن. كذلك توفر السجلات الدينية المعلومات عن الميلاد وأنماط الزواج والطلاق والميراث والموت.

الأرشيفات الأكاديمية. رغم أنه لا توجد مجموعة تركز بشكل خاص على الأمريكيين المسلمين أو النساء الأمريكيات المسلمات، إلا أن الأرشيفات مرتبة تبعا للدراسات النسائية و/أو الدراسات الإثنية. ويضم معهد بالتش للدراسات الإثنية (في فيلادلفيا) مواد عن تاريخ النساء والأمريكيين اللبنانيين والأمريكيين الأفارقة. أما المجموعات الأخرى المفيدة فهي مصنفة طبقا لمجموعات إثنية معينة. إن العديد من عناصر مجموعة الأمريكيين العرب لأسرة فارس ويمنى ناف (Faris and Yamna Naff Family Arab American Collection, National Museum of American History, Washington, D.C.) تتيح القيام بالبحث حول النساء العربيات الأمريكيات. وتوفر بعض الأقسام المواد التاريخية والاجتماعية عن تاريخ وخبرات الأمريكيين العرب، وتتضمن مقالات أكاديمية عن التمييز والمبادرات الاقتصادية والكتب والرسائل الأكاديمية والأدلة المجتمعية والإحصائيات. وتتضمن "مجموعة ناف" قسما بعنوان الصحافة الأمريكية العربية يضم المقالات والمجلات التي كتبت بأقلام النساء أو عنهن. أما الأقسام الأخرى التي تضم مصادر أولية وثانوية عن النساء فتتناول الحياة والقيم الأسرية، النساء، الفولكلور، العادات والتقاليد، الأدب، الموسيقى والفن، قوائم بالمراجع عن الأمريكيين العرب، الأوراق الشخصية (بما في ذلك الرسائل واليوميات)، ومشروع التاريخ الشفهي (الذي تم في ثمانينات القرن العشرين).

هناك أيضا العديد من الأرشيفات عن الأمريكيين الأفارقة والنساء الأمريكيات الإفريقيات، تضم المصادر الأمريكية الأفريقية (African American Archives, Maryland State Archives) وأرشيف النساء الأمريكيات الإفريقيات (African American Women's Archives, Duke University).

حاليا تقوم مكتبة دو بجامعة كاليفورنيا في بيركلي بتطوير أرشيف عن المهاجرين من جنوب آسيا إلى الولايات المتحدة وكندا وأماكن أخرى في العالم. وسوف يحتوي هذا المصدر على مواد مثل التذكارات والأوراق الشخصية والمراسلات والصور والإصدارات الأولى والملصقات والنشرات الخاصة بالمنظمات المجتمعية الأولى. كما يمكن أن نجد مواد أرشيفية أخرى عن النساء الأمريكيات من جنوب آسيا في داخل الأرشيفات المصنفة "دراسات أمريكية آسيوية".

الصحف والمجلات الإثنية. إن العديد من الصحف والمجلات (*India today* and *Arab American News*) صدرت من مجتمعات إثنية ودينية معينة. وتضم بعض المدن، مثل بوسطن، أرشيفات خاصة للصحف الإثنية المحلية. وبعض المجلات والجرائد غير مصنفة طبقا لموضوع النساء لكنها تضم مقالات عن النساء وأخرى كتبت بأقلام النساء. كذلك هناك مجلات وجرائد أخرى صدرت أو كتبت بأقلام النساء مثل مجلة *عزيزة* (*Azizah*)، التي تسعى إلى تحقيق التواصل ما بين النساء المسلمات في أمريكا الشمالية وأن توفر منبرا للحوار، وأن تمكن النساء المسلمات في نفس الوقت من تشكيل هويتهن الخاصة.

أدوات التشبيك

تشمل أدوات التشبيك المنظمات المجتمعية ذات الطابع الديني أو الاجتماعي أو الثقافي و/أو السياسي. تعتبر هذه المصادر مفيدة لعقد الصلات داخل وبين المجتمعات وللبحث عن القضايا التي تواجه النساء اللاتي يعشن في داخل وما بين الثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية. إن أدوات التشبيك المستندة إلى الإثنية هي إما إثنية بشكل عام أو أنها تستند إلى البلد الأصلي الواحد. والأمثلة على المنظمات النسائية الإثنية بشكل عام تضم منظمة دعاة النساء الآسيويات المهاجرات (AIWA) ومنظمة تضامن النساء العربيات (AWSA) وشبكة النساء من جنوب آسيا (SAWNET). أما الأمثلة على المنظمات الخاصة ببلد بعينه والتي تركز على النساء فتضم الاتحاد العام للنساء الفلسطينيات وجمعية النساء الأمريكيات الإيرانيات وجمعية النساء الهنديات الآسيويات في أمريكا. وتقوم بعض المنظمات المتسعة في قاعدتها الإثنية بإبراز القضايا التي تواجه المثليين والمثليات، مثل جمعية جنوب آسيا للمثليين من الرجال والنساء (SALGA)، وجمعية ذوي الهويات الجنسية اللانمطية من جنوب غرب آسيا وشمال إفريقيا

(SWANABAQ). أما المنظمات ذات الخلفية الدينية المنظمة في إطار فئة "المسلم" أو "الأمريكي المسلم" فتضم رابطة النساء المسلمات وكرامة، أي المحاميات المسلمات من أجل حقوق الإنسان. وفي حين تختلف تلك المنظمات من حيث أهدافها إلا أنها توفر مصدرا غنيا بالنسبة للبحث في الممارسات النسوية، والتوتر القائم بين الحركة النسوية والقومية وبين تمكين النساء.

وتقدم المنظمات القاعدية أدوات بديلة للتشبيك مع الناشطات من النساء وللبحث في مساحات التوتر والتمكين فيما بين النساء ومجتمعاتهن. كما توجد منظمات متعددة الإثنية وتشمل اللجنة العربية الأمريكية ضد التمييز (ADC)، والشبكة الأمريكية العربية للنشاط (AAAN)، وجمعية خريجي الجامعات من الأمريكيين العرب (AAUG)، والمركز المجتمعي العربي للخدمات الاقتصادية والاجتماعية (ACCESS)، وسكان جزر آسيا والمحيط الهادي للتمكين المجتمعي (API-Force). أما المنظمات المستندة إلى الدين فتشمل التحالف الإسلامي الأمريكي (AMA)، والمجلس الإسلامي الأمريكي (AMC)، ومجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية (CAIR)، والمجلس الوطني للشئون الإسلامية (NCIA). وتمثل منظمة "أمة الإسلام" (Nation of Islam) موردا هاما للبحث حول النساء اللاتي يعشن في ظل ثقافات إسلامية أفريقية أو أفريقية أمريكية في أمريكا الشمالية.

مجموعات الإنترنت

أصبحت المواد الأرشيفية الغنية متوفرة بشكل متزايد على الإنترنت. فعلى سبيل المثال هناك ملتقى نساء جنوب آسيا الذي يضم مقالات عن الأسرة والجندر بين أهل جنوب آسيا في الشتات. كذلك توفر مكتبة جامعة ديوك للمجموعات الخاصة أرشيفا عن النساء الأمريكيات الأفريقيات، وذلك في إطار مجموعاتها الأرشيفية على الإنترنت. وتحتوي تلك المجموعة على مواد تتراوح ما بين تقارير التجارب الشخصية إلى المناقشات المجردة عن الأحوال المعيشية والأحداث العامة. كما أنها تدرج وجهات نظر المعلمين والعمال السود، والعبيد ومالكي العبيد، ومنظمي النساء على المستوى القاعدي، والموظفين المنتخبين، والباحثين في الحقبة المكارثية، وثوار الفهود السود، رجالا ونساء.

الإصدارات الثقافية

إن غالبية الأعمال الثقافية لها طابع إثنوغرافي واجتماعي، كما أن الأساليب المتبعة في الكتابة عن النساء والثقافات الإسلامية في أمريكا الشمالية كانت وصفية بالأساس (Cainkar 1996, Hermansen 1991)، بينما يضيف ليونارد (Leonard in preparation) أن البحث حول الجندر والحياة الجنسية بين النساء الأمريكيات المسلمات كان بحثا مقارنا في الظاهر فقط من حيث أن الأمر لا يتعدى طباعة البحث الذي يتناول مجمتعا من المجتمعات جنبا إلى جنب مع بحث تم في مجتمع آخر، ونشرها في مجلدات المؤتمرات أو كتب عن موضوعات بعينها، إلا أن المقاربات النظرية والمقارنة بدأت تظهر بشكل متزايد.

إن الجزء الأعظم من الأدبيات التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية تركز على النساء الأمريكيات من جنوب آسيا. وقد ركز عديد من الباحثين والباحثات على العملية التي أعادت من خلالها نساء جنوب آسيا تشكيل هوياتهن في الشتات (Desai 1999, Women of south Asian Descent Collective 1993). كما أبرز البعض القضايا الأسرية (Gupta 1999) على حين ركز البعض الآخر على قضايا ملابس النساء (Govindjee 1997). كذلك بدأت أبحاث تتناول متنوعي الهوية الجنسية من أهل جنوب آسيا في الشتات، وتركز على هويات هؤلاء النساء في السياق الذي يشهد إعادة بناء التعصب الثقافي الذكوري في الولايات المتحدة (Gopinath 1997).

وهناك ندرة في الأدبيات الثقافية الخاصة بالنساء الأمريكيات العربيات. ولقد أصدرت دار ساوث إند للنشر أول عرض لمقتطفات أدبية مختارة للكاتبات العربيات الأمريكيات بعنوان *طعام من أجل جداتنا: كتابات بقلم نسويات أمريكيات عربيات وكنديات عربيات* (Kadi, *Food for our Grandmothers: Writings by Arab-American and Arab-Canadian Feminists* 1994). ويضم هذا العمل كتابات بقلم ٤٠ امرأة أمريكية عربية وكندية عربية، ما بين فنانة وشاعرة وكاتبة ممن بحثن في أمور مثل آليات الأسرة والهجرة والعرق والنسوية والحرب والحب. وهناك عمل آخر ركز على التحولات غير المستقرة المصاحبة للهجرة وتأثيرها على هموم ما بعد الولادة للنساء العربيات المهاجرات (El Sayed 1986)، كما ألقى عمل آخر أيضا

الضوء على حكايات حول تاريخ وتجارب النساء العربيات الأمريكيات في الولايات المتحدة من خلال تجميع مقابلات شخصية مع نساء من أجيال مهاجرة مختلفة، بعضهن ولدن في الولايات المتحدة (Shakir 1997). ولقد برز موضوعان رئيسيان في كتابات النساء العربيات الأمريكيات وهما: الحياة الأسرية (Faragallah, Schumm and Webb 1997)، والتفاوض حول هويات الجندر بين متطلبات الأصالة الثقافية ومتطلبات الأمركة (Naber 2001). ولاتزال هناك حاجة إلى المزيد من البحث في هذا المجال.

ونظرا للظروف التاريخية للأمريكيين الأفارقة فقد احتلت مسألة العرق والموضوعات المحيطة بها موقعا مركزيا في الأدبيات التي تناولت النساء الأمريكيات الأفريقيات المسلمات. ورغم محدودية البحث المتوفر عن النساء الأمريكيات الأفريقيات المسلمات (McCloud 1991, 1996)، إلا أن بعض الدراسات ركزت على الآليات التي يستخدمنها لإيجاد بدائل عن ضغوط العنصرية داخل مجتمع الولايات المتحدة المهيمن (Bying 1999). وهنالك القليل من الدراسات التي بحثت في الهيكل الأبوي للأنوثة في المجتمعات الأمريكية الأفريقية المسلمة من منظور نسوي (Peirce and Williams 1996). وكانت المقاربة البديلة هي إلقاء الضوء على فاعلية ونشاط النساء الأمريكيات الإفريقيات المسلمات (S'thembile 1996).

ويوما بعد يوما يزيد عدد الباحثات والباحثين المهتمين بالمجال الأدبي المصنف "نساء أمريكيات مسلمات" و"نساء مسلمات في أمريكا الشمالية" و"أسر أمريكية مسلمة" (Aswad 1994, 1996, Haddad and Smith 1994). وفي هذا المجال هناك عديد من الدراسات التي تناولت الجدل الدائر حول موضوع الحجاب (Moore 1998). كذلك هناك دارسات ودارسون آخرون بحثوا في موضوعات الأسرة والزواج والسلطة الأبوية في مجتمعات أمريكية مسلمة (Aswad 1994, Aswad and Bilgé 1996). ويؤكد معظم علماء الاجتماع أن تفسير الإسلام أمر يتأثر بالسياق الاجتماعي والتاريخي والسياسي، لذلك فقد قام بعض الباحثين والباحثات بدراسة درجة تماشي النموذج المثالي للأسرة المسلمة مع نموذج الأسر الأمريكية المسلمة. كذلك بحث عدد من الدارسين والدارسات في الأساليب التي يستخدمها الأمريكيون المسلمون في بناء هوية خاصة بالجندر والحياة الجنسية والزواج والأمومة.

وقد تناولت بعض الدراسات الطرق التي يتبدل فيها عنصر الجندر بين جيل وآخر (Aswad and Bilgé 1996)، على حين ركز البعض الآخر على قضايا العنف المنزلي (Hassouneh-Phillips and Saadat 2001). كذلك هناك آخرون ممن درسوا تكيف النساء المسلمات المهاجرات مع المجتمع الأمريكي (Ross-Sheriff 2001) أو قارنوا وقابلوا بين الأسر والسكان من المسلمين المهاجرين والأمريكيين الأفارقة والقادمين من جزر المحيط الهادي الآسيوية والهنود الأمريكيين (McAdoo 1999).

المراجع

N. Abraham and A. Shryock (eds.), *Arab Detroit. From margin to mainstream*, Detroit 2000.

B. Aswad, Attitudes of immigrant women and men in the Dearborn area toward women's employment and welfare, in Y. Haddad and J. Smith (eds), *Muslim communities in North America*, New York 1994, 501–20.

——, Arab Muslim families in the United States, in M. Bozorgmehr and A. Feldman (eds.), *Middle Eastern diaspora communities in America*, New York 1996, 64–7.

B. Aswad and B. Bilgé (eds.), *Family and gender among American Muslims. Issues facing Middle Eastern immigrants and their descendents*, Philadelphia 1996.

I. Ba-Yunis and M. Siddiqui, *A report on the Muslim population in the United States*, New York 1999.

M. Bying, Mediating discrimination. Resisting oppression among African American Muslim women, in *Social Problems* 45 (1998), 473–87.

L. Cainkar, Immigrant Palestinian women evaluate their lives, in B. Aswad and B. Bilgé (eds.), *Family and gender among American Muslims. Issues facing Middle Eastern immigrants and their descendants*, Philadelphia 1996, 41–58.

J. Desai, Rooted homelands, routed hostlands. (En)gendered mobility in the South Asian diaspora, Ph.D. diss., University of Minnesota 1999.

S. El Badry, The Arab-American market, in *American Demographics* (January 1994), 22–30.

M. H. Faragallah, W. Schumm, and F. Webb, Acculturation of Arab American immigrants. An exploratory study, in *Journal of Comparative Family Studies* 28 (1997), 182–203.

G. Gopinath, Nostalgia, desire, diaspora. South Asian sexualities in Motion, in *Positions* 5 (1997), 467–89.

H. N. Govindjee, South Asian-American women. Clothing, identities, and communities, master's thesis, University of California, Davis 1997.

S. Gupta, *Emerging voices. South Asian American women redefine self, family, and community*, Walnut Creek 1991.

Y. Haddad and J. Smith, *Muslim communities in North America*, Albany, N.Y. 1994.
D. S. Hassouneh-Phillips and D. Saadat, Marriage is half of faith and the rest is fear of Allah. Marriage and spousal abuse among American Muslims, in *Violence against Women* 7 (2001), 927–46.
M. K. Hermansen, Two way acculturation. Muslim women in America between individual choice (liminality) and community affiliation (communias), in Y. Haddad (ed.), *The Muslims of America*, New York, 1991, 188–204.
J. Kadi, *Food for our grandmothers. Writings by Arab-American and Arab-Canadian American feminists*, Boston, Mass. 1994.
K. Leonard, *Making ethnic choices. California's Punjabi Mexican Americans*, Philadelphia 1992.
——, *American Muslims. History and state of research* (in preparation).
H. P. McAdoo, *Family ethnicity. Strength in diversity*, Thousand Oaks 1999.
A. B. McCloud, African American Muslim women, in Y. Haddad (ed.), *The Muslims of America*, New York 1991, 177–87.
——, "This is a Muslim home." Signs of difference in the African American row house, in B. D. Metcalf (ed.), *Making Muslim space in North America and Europe*, Berkeley 1996, 65–73.
K. Moore, The *hijab* and religious liberty. Anti-discrimination law and Muslim women in the United States, in Y. Haddad and J. Smith (eds), *Muslims on the Americanization path?* Atlanta, Ga. 1998, 129–58.
N. Naber, Ambiguous insiders. An investigation of Arab American invisibility, in *Journal of Ethnic and Racial Studies* 23:1 (2000), 37–61.
——, Arab San Francisco. On gender, cultural citizenship, and belonging, Ph.D. diss., Department of Anthropology, University of California, Davis 2002.
F. H. Nu'man, *The Muslim population in the United States. A brief statement*, Washington, D.C. 1992.
P. Pierce and B. F. Williams, "And your prayers shall be answered through the womb of a woman." Insurgent masculine redemption and the nation of Islam, in B. F. Williams (ed.), *Women out of place. The gender of agency and the race of nationality*, New York 1996, 186–216.
F. Ross-Sheriff, Immigrant Muslim women in the United States. Adaptation to American society, in *Journal of Social Work Research and Evaluation* 2 (1997), 283–94.
E. Shakir, *Bint Arab. Arab and Arab American women in the United States*, London 1997.
C. S'thembile, Revisiting female activism in the 1960s. The Newark branch nation of Islam, in *Black Scholar* 26 (fall-winter 1996), 41–8.
B. Williams, *Women out of place. Gender of agency and the race of nationality*, New York 1996.
Women of South Asian Descent Collective, *Our feet walk the sky. Women of the South Asian diaspora*, San Francisco 1993.

نادين نابر (Nadine Naber)
ترجمة: عايدة سيف الدولة

نظرة عامة على الدول العربية
منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم

يكفي مجرد الدخول إلى فهرست مكتبة الكونجرس، المتوفر على الشبكة الإلكترونية، وكتابة كلمات "نساء" و"بلدان عربية" للتوصل إلى مدى تعقد القضايا المفاهيمية والإبستمولوجية المعرفية التي يثيرها هذا المقال. وهناك الآلاف من المداخلات التي يمكن العثور عليها، وهي تتضمن موضوعات شديدة التنوع مثل: النساء في إطار الحركة الوطنية الفلسطينية، والكتابات النسائية في العالم العربي، وسلاسل التاريخ الشفاهي للنساء الأمريكيات العربيات، والهياكل الأسرية في الشرق الأوسط، والنساء والجندر في الإسلام. إن التداخل المفاهيمي - بين الشرق الأوسط والعالم العربي، وبين النساء العربيات والنساء في الدول العربية، وربما بقدر أكبر بين العرب والمسلمين - هو تداخل يصبغ البحوث المتخصصة المتعلقة بالنساء في الدول العربية منذ بداية ظهورها في نهايات القرن التاسع عشر. لقد شهد القرن العشرون مولد البحوث المعاصرة المتخصصة في دراسة النساء في الدول العربية، مصاحبة بالتصنيفات المفاهيمية والقضايا المنهجية والأدوات النظرية التي تختلف بطريقة جذرية عن تلك التي كانت مستعملة في فترات أخرى. وقد تأثرت نوعية المصادر المتوفرة (وكيفية الحصول عليها) لدراسة النساء والفئات التحليلية بعوامل متعددة منها: النزعة القومية (العربية، والدولة القومية)، والتحرر من الاستعمار، وتأسيس الدول القومية الحديثة، والمنظومات التنموية، ومؤخرا بالعولمة.

إن هذه المداخلة ليست معنية بـ"النساء العربيات" في القرن العشرين بل بـ"النساء في الدول العربية"، بما يحمله هذا التعبير الأخير من معان على المستويين المفاهيمي والمنهجي. ويشجع التصنيف الخاص بفئة "الدول العربية" على إجراء دراسات مقارنة، كما يساعد الباحثين والباحثات على تخطي الاقتصار على فئة النساء العربيات أو المسلمات، بما يتيح تضمين النساء اللاتي يعشن في المنطقة ولكنهن ينتمين إلى مجموعات من الأقليات العرقية أو الدينية. كما يسمح هذا التصنيف ببعض المرونة في اختيار المقارنات بين الأوضاع التي تتمتع بها النساء داخل كل بلد على حدة، وفي إطار المشروعات السياسية للدول القومية، مع عدم التقيد بحدود عقد المقارنات بين النساء على المستوى الإقليمي.

المفاهيم وفئات التصنيف

عند تناول قضايا الجندر في الدول العربية، يمثل النفوذ السياسي والاجتماعي للإسلام أحد القضايا المنهجية والمستمرة التي تواجه الباحثين والباحثات. ويظل تركيز البحوث حول النساء في الدول العربية – في مجملها – منصبا على النساء المسلمات، سواء كان ذلك بطريقة واضحة، أو كوسيلة لتعميم أوضاع وخبرات النساء على امتداد المنطقة. وفي حين أدى ذلك إلى تقديم دراسات ممتازة حول النساء في المنطقة، فإن إعطاء الأولوية للإسلام باعتباره فئة تفسيرية يؤدي إلى قصور كبير من الناحية المنهجية، وتظل الفرضية التي ترى أن ظروف النساء في الدول العربية تتسم بالثبات والتماثل، وإنها لم تتغير عبر الزمان (حيث يعد الإسلام ذا جوهر مستقر ودائم)، وأن حياة النساء المسلمات لم تشهد تغيرات عبر الحدود الجغرافية بين الدول العربية والشرق الأوسط والعالم الإسلامي، فرضية من أكثر العناصر ثباتا في كل من البحوث الغربية والمحلية على حد سواء. وفي الواقع، فإنه من المهم إلقاء الضوء على التنوع والتغيير المتعلق بحياة النساء المسلمات، ليس عبر الزمن فحسب، أو بين البلدان المختلفة، بل أيضا داخل البلد الواحد. ويعد التمييز بين الريف والحضر من المقارنات التي يمكن عقدها داخل القطر الواحد، كما يسمح تناول الانتماءات الطبقية في تبين الفروق داخل المجتمع الواحد. ولا يبدو جليا في بعض الأحيان أن الحديث عن "النساء المسلمات" بصفتهن تلك قد يعد تصنيفا تحليليا مفيدا. فما هي أوجه التشابه بين النساء في المراكز الحضرية – مثل مدينتي عمان وبيروت – والنساء الريفيات في موريتانيا؟ وهل تعود هذه التشابهات دائما إلى العقيدة المشتركة، أم أنها تعود أيضا إلى تقاليد ثقافية مشتركة؟ فعلى سبيل المثال، تشير تيليون في كتابها عن جمهورية أولاد العمومة (Tillion, *The Republic of Cousins*) إلى أن ما

تشترك فيه الدول العربية من حيث الظروف المتعلقة بالجنسين ينطبق أيضا على بعض المناطق في جنوبي أوروبا. ويهدد التصنيف الخاص بالنساء المسلمات بتجاهل الفروق الموجودة بين المسلمين أنفسهم، وبإقصاء الأعداد الغفيرة من النساء اللاتي يعشن في المنطقة مع انتمائهن إلى مجموعات عقائدية مختلفة، كما أنه يلقي بظلاله على التشابهات عبر الإقليمية.

ولا تتعلق إشكالية الإسلام والجندر فقط بالتراث الثقافي والتاريخي للإسلام، بل تتعلق أيضا بالوضع المؤسسي الذي يحتله هذا الدين في إطار هياكل الدول القومية الحديثة. لقد قامت السبل التي اتبعتها الدول الحديثة في نشر الإسلام (من خلال سن التشريعات وإقامة نظم جديدة للإدارة القانونية وتأميم التعليم وتأسيس البيروقراطية) بدور حيوي في تشكيل حياة النساء وبلورة الفرص المتاحة أمامهن ورسم ملامح الخبرات التي يعيشونها، وينطبق هذا الأمر على كل من المسلمات وغير المسلمات. ومن المهم بصفة خاصة الانتباه إلى كيفية قيام المشروعات السياسية (سواء كانت تنتمي للدولة القومية أو لغيرها) بتوليد بعض الممارسات باعتبارها مقبولة إسلاميا، بينما ينظر إلى ممارسات أخرى على إنها غير مقبولة، وهو الأمر الذي يحدث في فترات تاريخية معينة. ففي مصر على سبيل المثال، يشجع البرنامج القومي لتنظيم الأسرة النساء على استعمال وسائل منع الحمل، من خلال إصدار رجال الدين الرسميين الفتاوى القائلة بأن تنظيم النسل أمر مسموح به دينيا (بل محبذ)، بينما يعد الإسلام الإجهاض الاختياري من المحرمات، مما يجعله غير شرعي في مصر، بينما يختلف الأمر في حالة تونس.

لقد اندرجت الدولة أيضا في كيفية تدريس القيم الدينية من خلال نظام التعليم العام. هذا وقد تم تقنين تضمين الفتيات في أنظمة التعليم العام بالمنطقة لتحويل هؤلاء الإناث إلى أمهات ومواطنات ومؤمنات صالحات. وتساهم خطط الدرس، والرسومات المنشورة في الكتب المدرسية، والأزياء المدرسية، وتنظيم شكل الفصل أو الفصول داخل المدرسة، في خلق وبناء الأساس لرؤية تميز بين الجنسين فيما يتعلق بالمواطنة وبالانتماء الثقافي، ويلعب الدين هنا دورا مهما. إن الفروق الموجودة بين الأنظمة التعليمية في البلدان المختلفة - ومدى المساحة التي يحتلها التعليم الديني في المناهج الدراسية، ومدى توفر التعليم الموازي، ودرجة توفر ذلك التعليم، ووجود بدائل متنوعة للتعليم العام مثل التعليم الديني الخاص أو مدارس اللغات الأجنبية - تشير إلى أن تأثير التعليم على حياة النساء يختلف اختلافا كبيرا بين الأقطار، وفيما بين الطبقات الاجتماعية المختلفة.

هناك مثال آخر على كيفية مأسسة تفسيرات بعينها خاصة بالإسلام ضمن هياكل الدول، ويتعلق هذا المثال جزئيا بالمكانة البارزة للقوانين المستندة إلى الشريعة في الدول العربية المعاصرة. فما مدى أهمية مرجعية الشريعة في مواجهة رأي بيسكاتوري (Piscatori 1986) الذي يدلل على أن منظومة القوانين عبارة عن هجين من الشريعة والقوانين الغربية في كل الأقطار الإسلامية (بما في ذلك إيران والمملكة العربية السعودية)؟ غير أن السلطات الدينية والدول قد أصرت على احتكارها غير المشروط لقوانين الأحوال الشخصية، فتلك القوانين هي التي تحسم اختيارات النساء في مسائل الزواج والطلاق والإرث، إلا أن القانون الإسلامي ظل يسمح دائما باللجوء إلى الحيل أي باستعمال المنافذ الممكنة في الإسلام. ويعد توفر سجلات المحاكم الشرعية بكثافة في كثير من البلدان العربية سببا في تعقيد فهم تأثير القوانين الإسلامية على حياة المسلمات (Sonbol 2000). وعلى سبيل المثال، تشير الدراسات حول ممارسات الميراث في المشرق العربي (سوريا ولبنان وفلسطين والأردن والعراق) إلى أن أسرا عديدة قد منحت بناتها نصيبهن كاملا من الميراث، وليس فقط نصف الحصة المقررة بمقتضى الشريعة. وبالطريقة نفسها يمكن تبرير حق المصريات في الخلع، مع حرمان السعوديات من ممارسة هذا الحق، نظرا للتفسيرات المرنة للمدارس الإسلامية السنية، هذا إلى جانب الشيعة الذين يمثلون نسبة مهمة من سكان بعض الدول العربية. وخلافا لذلك، قل استعمال سجلات المحاكم عند دراسة أحوال النساء غير المسلمات في الدول العربية، مما يعكس اتجاها لتعميم العروبة، مع إبراز منظور الإسلام والمؤسسات الإسلامية.

النساء العربيات مقابل النساء في الدول العربية

إلى أي مدى يمكن الحديث عن العرب والدول العربية باعتبارهم كتلة متجانسة؟ وحيث حدثت الولادة التاريخية للإسلام في منطقة يوجد بها أغلبية من السكان العرب، كثيرا ما تم اعتبار التداخل المفاهيمي بين العرب والدول العربية والإسلام أمرا بديهيا. وابتداء من الخمسينات، شعر بعض الباحثين (مثل Rafael Patai) أن التقاليد العربية والمزاج البدوي يفسران السمات والطباع العربية، فمالوا إلى تقبل القيمة المنفعية لمفهوم العالم العربي أو المنطقة العربية. وبالتالي يتم النظر إلى العرب باعتبارهم

مجموعة من الناس يشتركون في التقاليد الثقافية نفسها التي تتماشى مع سمات بدو الجزيرة العربية. وقد عكست تلك الأعمال - التي برزت في سياق صعود نظام عالمي ثنائي القطب بعد الحرب العالمية الثانية، بالتوازي مع اكتشاف النفط في المنطقة - أشكالا جديدة من الاهتمام بالعروبة (المعروفة هنا باعتبارها فئة متجانسة)، وكذلك أنواعا جديدة من الاهتمامات الغربية بالأبعاد السياسية الجغرافية والاستراتيجية. وبطبيعة الحال تبالغ هذه المدرسة في تأكيد السيادة السياسية والاجتماعية للمزاج البدوي، متناسية أن البدو قد أصبحوا عنصرا منقرضا ضمن الشعوب العربية. كما تتجاهل هذه المدرسة التاريخ المعقد للمنطقة، حيث تداخلت وتعايشت وتفاعلت الثقافة والممارسات البدوية مع عادات وتقاليد السكان الموجودين مسبقا في المناطق الحضرية المستقرة.

لقد أدى انتشار شعبية العقائد المختلفة النابعة من مسارات تاريخية وسياسية متنوعة، والمبنية على الفكر القومي في الستينيات، مثل القومية العربية والبعثية، إلى الإسراع في إنتاج عدد كبير من الأعمال باللغة العربية واللغات الغربية حول النساء العربيات عبر حدود الدول القومية. ولا تكتفي هذه الأعمال بالإشارة إلى الهيمنة السياسية المتصاعدة لمفهوم "العرب" باعتبارهم فئة تحليلية في المنطقة، بل تعكس أيضا تأسيس شبكات جديدة من التبادل والتعاون بين الباحثات والباحثين المحليين، وبروز مؤسسات بحثية وأكاديمية جديدة، مثل مركز دراسات الوحدة العربية (الذي تم تأسيسه في عام ١٩٧٣)، ومعهد دراسات المرأة في العالم العربي (المؤسس في لبنان عام ١٩٧٣)، تنتج جميعها بحوثا متخصصة باللغتين العربية والإنجليزية. وما زالت أغلبية تلك الأدبيات موجهة نحو إحداث التغيير في السياسات، وهي تستند إلى الإحصائيات المتعلقة بمشاركة النساء في القوى العاملة، والتطورات الحادثة في مجال تعليم الإناث، ومشاركتهن السياسية، والمؤشرات الخاصة بصحتهن. كما قام عديد من المنظمات الدولية (مثل: الأمم المتحدة، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، وجهات مانحة غربية متعددة) بإنتاج كمية هائلة من الأدبيات التنموية المماثلة خلال نصف القرن الأخير. ويعد *التقرير العربي للتنمية البشرية* الذي يصدره برنامج الأمم المتحدة الإنمائي من أحدث تلك الأعمال ومن أكثرها انتشارا (*Arab Human Development Report*). وقد ركزت هذه الأدبيات بطريقة متنامية على النساء والقضايا الخاصة بالجندر في المنطقة، خاصة مع التحول الذي طرأ على النماذج التنموية لتأكيد أن "إدراج الجندر في التنمية" يعد مسألة جوهرية تؤثر على التقدم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في جنوب العالم. إلا أن الأدبيات التنموية قد حصرت اهتمامها بالأهداف وبالمؤشرات الكمية فيما يتعلق بأوضاع النساء، في سعيها إلى تتبع التغيرات الاجتماعية والاقتصادية على المستوى الكلي. ويميل هذا الأسلوب في المقاربة إلى إسقاط الخصوصيات المحلية، وتجاهل أصوات النساء أنفسهن (اللاتي يمثلن موضوعات تلك البحوث ولسن فاعلات فيها). وحيث إن هذه الدراسات تتجه نحو إحداث التغيير في السياسات، فهي تميل إلى الاقتصار على تحقيق الأهداف السياسية للمؤسسات التي تنتجها، سواء كانت وطنية أو دولية أو غير حكومية أو أكاديمية. بل إن تلك الدراسات، مثلها في ذلك مثل الدراسات النسوية الغربية السائدة، تعكس أصوات النساء المهنيات من الطبقات العليا بدلا من نقل وجهة نظر أغلبية النساء الفقيرات التي تتضمنها منطقتنا.

وخلافا لذلك، سعت الأعمال الإثنوغرافية إلى تحديد الخبرات الذاتية للنساء في إطار الهياكل والممارسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالمنطقة، دون اعتبارهن موضوعا للدراسة أو عاملا تفسيريا. ولهذه الأسباب أصبحت الدراسات الإثنوغرافية واحدة من أكثر الأدوات البحثية فائدة في البحث الأكاديمي الخاص بالنساء العربيات. فللمرة الأولى، قامت النساء في الغالب، لا الرجال، بملاحظة حياة نساء لا ينتمي معظمهن إلى النخبة، كما شهدت المنطقة في العقود الأخيرة تزايد عدد عالمات الأنثروبولوجيا المحليات اللاتي ينتجن دراسات إثنوغرافية تتعلق بثقافاتهن (عن مقالات السير الذاتية التي كتبتها هؤلاء الباحثات يمكن الرجوع إلى: Altorki and El-Solh 1994). وقد أتاحت لنا عالمات الأنثروبولوجيا من العالم العربي فرصة الدخول إلى منازل المنطقة، كما سمحت للنساء بالتعبير عن أنفسهن دون الوقوع في قيود الجندر أو المعتقدات الكلاسيكية والقوالب الجامدة للمستشرقين. غير أن طبيعة الإثنوغرافيا هي الاهتمام بخبرات وانتماءات مجتمعات محلية محددة. وفي حين تعد الروايات الإثنوغرافية مصدرا ثريا للمعلومات حول الطرق المعقدة التي يتم بها التفاوض على الهوية الجنسية من خلال التلاحم مع القوى السياسية والاجتماعية والاقتصادية على المستوى الجزئي، إلا أن فائدتها قد تكون أقل حينما يتعلق الأمر بتقديم مقارنات بين النساء على مستوى إقليمي أوسع.

وإلى جانب الأدبيات الكمية العملية التطبيقية حول السياسات التنموية، يعد مجال الإنتاج الأدبي مجالا إضافيا تناول فئة النساء العربيات بطريقة واسعة، وقدم لنا السير الغيرية والذاتية. وقد برزت خلال القرن العشرين مجموعة كبيرة من الأعمال الأدبية العربية من إنتاج النساء أو عن النساء في الدول العربية، تراوحت ما بين السيرة الذاتية والرواية والشعر والصحافة النسائية، كما تم بذل جهود تستحق الثناء لترجمة أعمال النساء ومذكراتهن، ونشرها في سلاسل تشجع على القراءة والتحليل المقارن. ويعد كتاب *فتح المعابر: قرن من الكتابات النسوية العربية*، تحرير مارجو بدران وميريام كوك (Margot Badran and Miriam Cooke, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writings*) مثالا واضحا على ذلك، كما ينطبق الأمر نفسه على أعمال مجموعة "مؤسسة المرأة والذاكرة" الموجودة في القاهرة. وتمثل السير الذاتية للنساء أدوات أساسية لأنها تسد الفجوات التي تتضمنها الكتابات الأدبية حول الخبرات المباشرة لنساء المنطقة ومشاعرهن. وقد يكون من المفيد الإشارة إلى بعض المصادفات المرتبطة بهذه الأعمال، فالنساء اللاتي يقمن بكتابة الأعمال الأدبية، أو سرد سيرهن الذاتية، هن دائما متعلمات أو حتى حاصلات على تعليم عال، كما ينتمين إلى الطبقات المتوسطة والعليا. كما تثير سياسات الترجمة - أي من تتم ترجمة أعماله، ومن أية لغة، وبأية شروط - قضايا منهجية أخرى، فغالبا ما يتم ترجمة تلك الأعمال من العربية واللغات الأوروبية. وقد يحدث أحيانا تضمين كتابات لنساء غير عربيات يكتبن بالعربية أو الفرنسية في هذه المجموعات الأدبية، التي تتضمن ترجمة أعمال النساء العربيات، إلا أن هناك إقصاء كبيرا لكتابات نسائية بلغات إقليمية أخرى مثل الأرمنية أو الكردية.

وعلى الرغم من الفروق الكيفية بين هذين النوعين من الأدبيات (من جهة التركيز على الظروف المادية للنساء القابلة للقياس الكمي، وكذلك خبراتهن الذاتية من جهة أخرى)، يميل كلاهما إلى الاعتماد على تلك الفئة من النساء العربيات مما قد يعيد صياغة الخطاب القومي العربي، سواء بطريقة واعية أو غير واعية. إن الفئات التصنيفية الأساسية الخاصة بمفهوم "القومية العربية"، وبسبب توجهها العلماني، ساهمت في تضمين النساء غير المسلمات في الدراسات الخاصة بالمنطقة، من خلال إلقاء الضوء على خبراتهن المشتركة وإنتماءاتهن الثقافية، مع التقليل (إن لم يكن التخلص تماما) من أهمية الروابط الطائفية وأوضاع الأقليات الدينية في إطار الأيديولوجيات ذات الصبغة القومية العربية. وهو ما يعني نظريا (إن لم يكن يتحقق في الممارسة العملية) عدم تضمين الخبرات الخاصة بالنساء غير العربيات باعتبارهن عضوات في مجتمعات من الأقلية. إلا أن مفهوم "الدول العربية" كفئة تحليلية تتيح تضمين النساء المنتميات إلى الأقليات العرقية في المنطقة (النوبيين والبربر والشركس والأرمن والآشوريين والأكراد وغيرهم).

الدولة القومية

قد يكون من المفيد استعمال مقاربة مبنية على دراسة كل بلد على حدة، فيما يتعلق ببعض القضايا الخاصة بالنساء في الدول العربية، إذ تبلغ الاختلافات القانونية والثقافية بين البلدان العربية والبلدان العربية الإسلامية حدا كبيرا قد يتعرض للطمس إذا استعملنا المقاربة الشاملة. فمن الصعب وضع تونس (حيث الإجهاض قانوني وتعدد الزوجات غير قانوني) في التصنيف نفسه مع المملكة العربية السعودية (حيث تخضع النساء لنظام قانوني يستند إلى الشريعة الإسلامية). والواقع أن الدولة القومية قدمت نموذجا مركزيا لدراسة أوضاع النساء (خاصة في الدراسات التاريخية والعلوم السياسية) في بحوث الخمسينات والستينات، حيث نتج عن النضال من أجل الاستقلال وخروج الاستعمار -خاصة في شمال أفريقيا- تأسيس أمم مستقلة يرأسها قادة محليون، ولها أجهزة بيروقراطية في معظمها موروثة عن سلطات الاحتلال. وقد سعت الأدبيات التي تناولت النساء في الدول العربية، في مرحلة ما بعد الاستقلال، إلى تحديد ما تم توارثه من فترة الاحتلال فيما يتعلق بإدماج النساء في الدولة القومية (Lazreg 1994, Charrad 2001)، وإلى تقديم نموذج مختلف عن ذلك الذي تضمنته أغلبية الأدبيات الإثنوغرافية الاستعمارية في مراحل سابقة.

وقد ظهرت أوائل الأعمال حول النساء كنتيجة مباشرة لصدام هذه المنطقة مع الاستعمار الأوروبي. كما قام الرحالة الأوروبيون والإثنوغرافيون والموظفون الرسميون المستعمرون بإنتاج أغلبية الدراسات حول النساء في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وقدمت لنا كتابات الرحالة من الإناث، مع قلة عددهن، الجزء الأساسي من أدبيات "الحريم" التي ركزت بطريقة كبيرة على النساء والممارسات الأسرية في منازل النخبة من المسلمين. وقد تشابهت تلك الكتابات في أنها ركزت على

الجانب الغريب للعادات والتقاليد "الشرقية" (التحجب والفولكلور والعادات الجنسية والخرافات وتعدد الزوجات والطقوس الدينية الشعبية)، مع غياب كامل لأصوات النساء المحليات، مع الاعتماد الزائد على تناول الإسلام باعتباره فئة تفسيرية (Goribon 1927, Fraser 1911). فعلى سبيل المثال، ركز أعضاء المدرسة الفرنسية للإثنوغرافيا الاستعمارية، المهتمون بأوضاع النساء في الإسلام (Montagne 1930)، على إبراز توحد خبرات النساء وأوضاعهن، على الرغم من الاختلافات الطبقية والعرقية وتنوع الموقع الجغرافي والانتماء المحلي والتاريخي. وكثيرا ما تم استعمال قضية النساء المسلمات لتشويه الإسلام، وطرح مصالح المشروعات الاستعمارية (أي العنصر المعنوي للاستعمار أو "المهمة الحضارية"). لقد اضطلع الباحثون والباحثات في الدراسات ما بعد الكولونيالية بالكتابة ضد هذه الأدبيات، وهو الأمر الذي انعكس في إدراج البعد السياسي، بمعناه الواسع والشامل، في الدراسات حول النساء في البلدان العربية.

إن اعتماد الباحثين والباحثات على الدولة القومية كفئة تحليلية لدراسة النساء والجندر يعكس جزئيا الأهمية المركزية التي تحتلها النساء في المشروعات السياسية الوطنية، كما أنها محاولة لتخطي حدود الكتابات الإثنوغرافية الاستعمارية. ووفقا لما تراه دينيز كانديوتي (Deniz Kandiyoti 1991)، تضع المشروعات القومية النساء كحدود ومؤشرات حاسمة للهوية الوطنية الجماعية، وكعلامات دالة على مدى حداثة الوطن. ولا يتم إنتاج تلك الحدود -أو الإبقاء عليها- من خلال التشريعات والنظام التعليمي والسياسات الاجتماعية ومشروعات التشييد التي ترعاها الدولة فحسب، بل أيضا من خلال وسائل الإعلام والإنتاج الأدبي والثقافة المرئية، هذا إذا ما وضعنا جانبا الجيوش القمعية. إن نشأة الأنظمة البيروقراطية للدولة غداة التخلص من الحكم الاستعماري قد انعكس في تكاثر الهيئات الحكومية المعنية بإدارة الشعوب المحلية. وتمثل التعدادات السكانية والمسوح الديمغرافية وتقارير دراسات الجدوى واختبارات المعرفة والسلوك والممارسة (المستعملة لتقييم الموقف من حجم الأسرة واستعمال وسائل منع الحمل) مجموعة مهمة من الموارد المرجعية عند دراسة النساء في الدول العربية (خاصة في المناطق الريفية وبين النساء العاملات)، حتى وإن كانت تتناول النساء كهدف لإصلاحات الدولة ووصايتها.

وعلى الباحثات والباحثين الذين يعتمدون على تلك المصادر الانتباه إلى نوعية المعلومات التي تضعها الدول كأولوية فيما يتعلق بالنساء (وتلك التي ينحونها جانبا)، كما عليهم التعرف على نوع المعرفة التي تستند إليها المشروعات القومية الهادفة إلى صياغة العلاقة بين الدولة والمواطنين، والمجموعات المختلفة داخل الأمة. فلا يكفي على سبيل المثال النظر في إحصائيات التعدادات الخاصة بالأقليات المتنوعة (العرقية والدينية وغيرها) والتي تمثل جزءا من سكان الدول العربية، دون طرح التساؤلات حول الدور الجوهري الذي تلعبه تلك الإحصائيات في تحديد شروط التمييز بين الأقلية والأغلبية. إن خطر الاعتماد الكلي على الدولة، باعتبارها فئة مفاهيمية، يعود إلى أن هذه المقاربة تضفي مشروعية ضمنية على تشكيل الدولة بصفتها موقع هوية وانتماء النساء في الدول العربية. وقد تداخلت الروابط المحلية والانتماءات القومية العليا والدنيا بشكل معقد مع الهويات الوطنية، وما زالت متداخلة، وتصاحبها تداعيات معقدة، بل وكثيرا ما تكون متناقضة، فيما يتعلق بحياة النساء. وبالتالي فمن التحديات المهمة بالنسبة للباحثات والباحثين المعنيين بالنساء في الدول العربية تناول الدولة القومية باعتبارها فئة تحليلية مع الاعتراف بأهمية التشكيلات المحلية والإقليمية والعالمية، والحرص على الإقرار بأن الأمة (سواء الأمة العربية، أو البلدان المنفردة) تظل مرجعية خطيرة في حياة عديد من سكان المنطقة.

قضايا متعلقة بقدرة الحصول على المعلومات

لم يتم الاكتفاء بالفئات المعرفية لرسم ملامح مجموعة الأعمال الخاصة بالنساء في الدول العربية. فقد لعبت قضايا مثل القدرة في الحصول على المعلومات والاعتبارات السياسية (الجغرافية) دورا مهما في تحديد عناصر البحوث القائمة حول النساء في الدول العربية. فحينما (وأينما) توفرت الأرشيفات يظل السؤال هو ما مدى ونوعية القدرة المتاحة للباحثات والباحثين في الوصول إلى السكان المحليين؟ وما هي نوعية المعلومات المتوفرة نسبيا، وما هي المعلومات التي يتم تصنيفها باعتبارها "غير متوفرة"، والتي ساهمت في تحديد أشكال المعرفة التي يتم إنتاجها حول النساء في الدول العربية؟

ففي العراق على سبيل المثال ظلت البحوث الحديثة محصورة إلى حد كبير في البيانات الإحصائية (التي كثيرا ما تنتجها المنظمات غير الحكومية والمنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة) المتعلقة بالآثار المترتبة على العقوبات الاقتصادية الواقعة ضد البلاد، منذ نهاية حرب الخليج عام ١٩٩١، على حياة السكان العراقيين. وقد تحتوي هذه الإحصائيات، أو لا تحتوي، على معلومات تشير إلى كيفية تأثير نظام العقوبات على حياة العراقيات بصفة خاصة. وتتمثل الحكايات الأولية عن الخبرات التي عاشتها النساء تحت الحصار في السير الذاتية لبعض العراقيات (Radi 1998, Mikhail 1999) وفي بعض الأفلام التسجيلية. ولا يوجد حتى الآن سوى حفنة من الأعمال المكتوبة بالإنجليزية (Khayyat 1996) التي ركزت على حياة العراقيات في المرحلة السابقة على حرب الخليج. إن كون تلك الأعمال قد انحصرت في الإثنوغرافيا يعكس القدرة المحدودة للغاية في حصول الباحثات والباحثين على وثائق الدولة العراقية وعلى المواد الإحصائية والوثائق الخاصة بحزب البعث الحاكم. وما زالت هناك حاجة إلى تقييم التبعات الكاملة لحرق الوثائق الوطنية العراقية في إبريل ٢٠٠٣ غداة الاقتحام الأمريكي لبغداد، غير أنه يبدو واضحا أن تدمير وثائق تاريخية تتراوح ما بين الفترة العباسية والقرن العشرين سوف تكون له آثار عميقة، ليس فقط على نوعية البحوث الممكنة حول النساء، بل أيضا على طرق فهم واستيعاب التاريخ والذاكرة.

لقد أدت الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠) إلى توليد كمية مهمة من البحوث والدراسات حول النساء والحرب، إلا أن الأمر قد قلل إلى درجة كبيرة من إنتاج أشكال أخرى من الدراسات. لقد أصبح موضوع إعادة إعمار لبنان بعد الحرب من الموضوعات التي حظيت باهتمام متنام خلال العقد الأخير، ويعد عمل سعاد جوزيف حول المواطنة والأسرة استثناء في هذا الإطار (Suad Joseph 1991, 1999, 2000). وقد بدأ الباحثون والباحثات خلال السنوات الأخيرة فقط في الاستفادة من القدرة المتصاعدة في الحصول على وثائق الدولة والوثائق والمصادر الشخصية (مثل الوثائق الحكومية والسير الذاتية والمذكرات والصحف)، وأنتجوا روايات تاريخية تضع النساء داخل سياق القوى الكبرى – الاستعمار والقومية والمهجر– في صياغة التاريخ اللبناني خلال النصف الأول من القرن العشرين (Thompson 2000, Khater 2001). وخلافا لذلك، حظيت مصر، بفضل استقرارها السياسي النسبي والسهولة الأكبر في الوصول إلى الوثائق الحكومية والشخصية، بمجموعة متنوعة وواسعة من الدراسات والبحوث حول النساء والجندر خلال العقدين الأخيرين (يمكن الرجوع إلى مداخلة كلاريسا بولارد في هذا المجلد).

كما لعبت الحرب الدائرة لمدة ثلاثة عشر عاما بين الحكومة الجزائرية والمتمردين الإسلاميين دورا في تحديد كيفية دراسة النساء الجزائريات خلال العقد الأخير والسياقات التي تم تناولهن فيها. وفي حين تتوفر كمية مهمة من الأدبيات باللغة الإنجليزية حول الجزائريات في مرحلة ما قبل الحرب الأهلية (مداخلة دونا لي بوين في هذا المجلد)، اتجهت الأدبيات الحديثة باللغتين الإنجليزية والفرنسية إلى التركيز على المواجهة التي تمت بين النساء الجزائريات والنزعات الإسلامية، مع إبراز خبراتهن مع الحرب الأهلية (Messoudi 1998, Hessini 1998, Imache and Nour 1994). غير أنه ينبغي الإشارة إلى أن هذه الأعمال نفسها تظل محدودة عدديا، فهناك القيود على السفر إلى الجزائر التي تفرضها الحكومات الغربية، وغياب قدرة الحصول على الوثائق، والمخاطر الناجمة عن إجراء البحوث الميدانية في مناطق النزاعات، وهي كلها عوامل قللت من قدرة الباحثات والباحثين الأجانب على القيام بالبحوث في الجزائر (على الرغم من أن الباحثات والباحثين الجزائريين الذين يكتب معظمهم باللغة الفرنسية ما زالوا ينتجون أعمالا حول النساء الجزائريات). وبالتالي ليس من الغريب أن نشهد ازدهارا في الترجمة الأدبية والنقد الأدبي، حيث تمت ترجمة أعمال كاتبات جزائريات، مثل أسيا جبار، بكثافة من اللغة الفرنسية، وهناك عدد من الدراسات الحديثة حول الجندر والكتابة النسائية في الأدب الجزائري (Cox 2002, Donadey 2001). وتشترك كافة تلك الروايات والأعمال النقدية الأدبية في تركيزها على الطبيعة المتشظية للهوية والذاكرة، وعلى تكسير التطور الخطي للحدث، وعلى مواقع الصمت والمحو في التاريخ الوطني، وهي موضوعات تعكس إخفاق المشروع الوطني الجزائري، والفجوات العميقة التي أحدثتها الحرب داخل المجتمع.

ما وراء الدولة القومية والدول العربية

يظل هناك تحد أخير بالنسبة للباحثات والباحثين المتخصصين في دراسة النساء في الدول العربية، ويتمثل في توسيع آفاق التحليل فيما وراء الحدود الجغرافية والسياسية للأمة والدول المكونة للمنطقة. وهناك أعداد متنامية من الأعمال التي تتناول قضايا

مثل الهجرة الداخلية والخارجية، والعولمة، والجاليات العربية في المهجر في أنحاء مختلفة من العالم (Doumato and Posusny 2003). ولقد تكاثرت بصفة خاصة كتابات الأمريكيات العربيات خلال العقدين الأخيرين (Kadi 1994, Shakir 1997, Benson 2002)، ويبقى السؤال المطروح يتعلق بكيفية دخول القضايا التي تطرحها تلك الأعمال في حوار مع القضايا الخاصة بالنساء داخل الدول العربية نفسها. وهو أمر يحمل أهمية منهجية ونظرية كبيرة في هذا المجال، ويظل مسؤولية تقع على عاتق الباحثات والباحثين في المستقبل.

المراجع

المصادر العربية

ع. شلق، *المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية*، بيروت ١٩٩٣.

م. طوقان، *التطوير، التعليم والمجتمع في الدول العربية*، بيروت ٢٠٠٠.

مركز الدراسات والبحوث للدول النامية، *المرأة والتنمية*، القاهرة ١٩٩٩.

المصادر الأجنبية

E. Accad, *Sexuality and war. Literary masks of the Middle East*, New York 1990.

M. Alloula, *The colonial harem*, Minneapolis, Minn. 1986.

S. Altorki and C. El-Solh (eds.), *Arab women in the field. Studying your own society*, Syracuse, N.Y. 1988.

M. Badran and M. Cooke (eds.), *Opening the gates. A century of Arab feminist writing*, Bloomington, Ind. 1990.

K. Benson, *A community of many worlds. Arab Americans in New York City*, Syracuse, N.Y. 2002.

Center of Arab Women for Training and Research, *Globalization and gender. Economic participation of Arab women*, Tunis 2001.

M. Charrad, *States and women's rights. The making of postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley 2001.

M. Cooke, *Women's other voices. Women writers and the Lebanese civil war*, Cambridge 1988.

D. Cox, *Politics, language, and gender in the Algerian Arabic novel*, Lewiston, N.Y. 2002.

R. Deguilhem and M. Man, *Writing the feminine. Women in Arab sources*, London 2001.

A. Donadey, *Recasting postcolonialism. Women writing between worlds*, Portsmouth, N.H. 2001.

E. Doumato and M. P. Posusney (eds.), *Women and globalization in the Arab Middle East. Gender, economy, and society*, Boulder, Colo. 2003.

H. M. El-Shamy (trans.), *Tales Arab women tell and the behavioral patterns they portray*, Bloomington, Ind. 1999.

F. Faqir (ed.), F. Faqir and S. Eber (trans.), *In the house of silence. Autobiographical essays by Arab women writers*, Reading, U.K. 1998.

E. Fernea, *Guests of the sheik. An ethnography of an Iraqi village*, Garden City, N.Y. 1965.

J. F. Fraser, *The land of veiled women. Some wanderings in Algeria, Tunisia and Morocco*, London 1911.

A. M. Goribon, *La vie féminine au Mzab. Etude de sociologie musulmane*, Paris 1927.

L. Hessini, *From uncivil war to civil peace. Algerian women's voices*, New York 1998.

N. Hijab, *Womanpower. The Arab debate on women at work*, Cambridge 1988.

N. Hopkins and S. E. Ibrahim, *Arab society. Class, gender, power and development*, Cairo 1997.

D. Imache and I. Nour, *Algériennes entre islam et islamisme*, Aix-en-Provence 1994.

S. Joseph, Elite strategies for state-building. Women, family, religion, and the state in Iraq and Lebanon, in D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam, and the state*, Philadelphia 1991, 176–200.

——, Women between nation and state in Lebanon, in C. Kaplan et al. (eds.), *Between women and nation*, Durham, N.C. 1999, 162–81.

——, Civic myths, citizenship and gender in Lebanon, in S. Joseph (ed.), *Gender and citizenship in the Middle East*, Syracuse, N.Y. 2000, 107–36.

J. Kadi (ed.), *Food for our grandmothers. Writings by Arab American and Arab Canadian feminists*, Boston, Mass. 1994.

D. Kandiyoti, Identity and its discontents. Women and the nation, in *Millenium* 20:3 (1991), 429–43.

A. Khater, *Inventing home. Emigration, gender, and the middle class in Lebanon 1870*–1920, Berkeley 2001.

S. Khayyat, *Honour and shame. Women in modern Iraq*, London 1996.

N. Khoury and V. Moghadam, *Gender and development in the Arab world. Women's economic participation. Patterns and policies*, London 1995.

M. Lazreg, *The eloquence of silence. Algerian women in question*, New York 1994.

L. Majaj, *Intersections. Gender, nation, and community in Arab women's novels*, Syracuse, N.Y. 2002.

K. Messoudi, *Unbowed. An Algerian woman confronts Islamic fundamentalism*, Philadelphia 1998.

D. Mikhail, *Diary of a wave outside the sea*, Cairo 1999.

M. Mikhail, *Seen and heard. A century of Arab women in literature and culture*, New York 2003.

R. Montagne, *Villages et kasbas berbères. Tableau de la vie sociale des Berbères sédentaire dans le Sud du Maroc*, Paris 1930.
R. Patai, *The Arab mind*, New York 1973.
J. Piscatori, *Islam in a world of nation-states*, Cambridge 1986.
N. Radi, *Baghdad diaries*, London 1998.
B. Shaaban, *Both right and left handed. Arab women talk about their lives*, Bloomington, Ind. 1991.
E. Shakir, *Bint al-Arab. Arab and Arab American women in the United States*, London 1997.
L. Shehadah (ed.), *Women and war in Lebanon*, Gainesville, Fla. 1999.
A. Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996.
E. Thompson, *Colonial citizens. Republican rights, paternal privilege, and gender in French Syria and Lebanon*, New York 2000.
G. Tillion, *The republic of cousins. Women's oppression in Mediterranean society*, London 1983.
J. Tucker, *Arab women. Old boundaries, new frontiers*, Bloomington, Ind. 1993.
United Nations Development Programme, *Arab human development report 2002*, New York 2003.
——, *Arab women 1995. Trends, statistics, and indicators*, New York 1997.
J. Zeidan, *Arab women novelists. The formative years and beyond*, Albany, N.Y. 1995.

لورا بيير (Laura Bier)
ترجمة: نولة درويش

مصر
من بدايات القرن العشرين إلى اليوم

لقد تأثرت الدراسات الخاصة بدور النساء خلال القرن العشرين في مصر إلى حد كبير بالبحوث المتخصصة التي تتناول نهضة الدولة المصرية والتغييرات المصاحبة لها. والواقع أن الثورة المصرية في عام ١٩١٩، وثورة جمال عبد الناصر في ١٩٥٢، وسياسات الانفتاح الاقتصادي التي تبناها أنور السادات، والمساعي الراهنة التي يقوم بها حسني مبارك لدمج الأيديولوجيات السائدة في القرن العشرين (القومية العربية والرأسمالية واشتراكية الدولة والفكر الإسلامي) ليتمخض عنها برنامج سياسي قوي ومقنع، قد أتت بمجموعة من الأدبيات المتعلقة بالدولة المصرية في إطارها المحلي والإقليمي. واحتلت العلاقة بين الدولة والمواطنين في هذه المنظومة مكانة مرموقة، كما لم يتم إغفال المناصب المختلفة التي حصلت عليها النساء في المجال السياسي والاقتصادي وداخل المجتمع المدني. فحاول الباحثون والباحثات قياس خبرات النساء مع الدولة القومية، وفي إطارها، قياسا كميا وكيفيا، مع توضيح نجاحاتهن (أو إخفاقاتهن) باعتبارهن فاعلات سياسيات واقتصاديات، ومع إلقاء الضوء على التشابهات (والتباينات) فيما يتعلق بسلوك كل من الرجال والنساء في المجال السياسي.

ونجد مثلا أن الدراسات التي تتناول النساء المنتميات إلى مرحلة ثورة ١٩١٩ -التي حصل المصريون بفضلها على الاستقلال من بريطانيا- هي دراسات تشكلت بفعل مناقشة الأدوار الثورية التي لعبتها النساء في النضال ضد الاحتلال الاستعماري. حيث تشير مثلا مارجو بدران في كتابها عن *النسويات والإسلام والأمة: النوع وتشكل مصر الحديثة* (Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*) إلى عدد السيدات من الطبقة العليا اللاتي شاركن في المظاهرات والإضرابات وعمليات المقاطعة، كما تكشف الكاتبة عن قدرة النساء على استعمال مواردهن المالية لمساعدة رجال السياسة من وراء الكواليس. وقد صاحبت المناقشات الدائرة حول النساء الثوريات عمليات استكشاف لسعي النساء المصريات إلى تأمين دور سياسي نشط لأنفسهن داخل المجال السياسي بعد الحصول على الاستقلال. وبالتوازي مع تزايد عدد المصريات المتعلمات في المرحلة الثورية، نجد نهضة نسائية باعتبار هؤلاء النساء واعيات ومستهلكات من منطلق قومي. وهو ما تبرزه منى راسل (Mona Russell) في مقالتها عن *خلق المرأة الجديدة: النزعة الاستهلاكية والتعليم والهوية الوطنية في مصر* ، هذا إلى جانب التنامي الهائل في المطبوعات التي ترعاها النساء وتسجله بيث بارون في كتابها عن النهضة النسائية (Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press*). وقد ساهمت جميع هذه الكتابات في خلق نواة من الأدبيات عن النساء والتجارب الأولى للحكم الذاتي في مصر. وتتضمن "دار الوثائق القومية" في مصر مواد تتعلق بمرحلة ما قبل وأثناء الاحتلال البريطاني الذي بدأ في عام ١٨٨٢، وهي تقدم لنا تصورا لباكورة تجارب النساء في إطار الدولة القومية. كما تحتوي وثائق وزارة الأوقاف ودار الوثائق ودار المحفوظات العمومية – في القاهرة أيضا – على سجلات ووثائق قانونية من المحاكم الشرعية والمحاكم المدنية الغربية. كما أفادت عقود الزواج والطلاق، إلى جانب سجلات الوراثة، في رسم صورة التجارب الحية التي عاشتها نساء الطبقة العليا، بالإضافة إلى وصف النهوض بالمصالح السياسية والاقتصادية للنساء. (عادة ما يتم الحصول على التصريح باستعمال الوثائق المصرية، من خلال وزارة التربية والتعليم، كما تشرف وزارة الأوقاف على التصريحات الخاصة باستعمال وثائقها الخاصة).

في ظل حكم الرئيس عبد الناصر (١٩٥٢-١٩٧٠) أدى حصول النساء على الحق في التصويت إلى دخولهن في علاقة جديدة مع الساحة السياسية، مع منحهن إمكانية التفاعل مع البرامج السياسية والاقتصادية المتكاثرة التي كان يرعاها النظام الناصري. وقد قام المؤرخون والمؤرخات والمتخصصون في العلوم السياسية – بصفة خاصة – بتحديد خريطة دخول النساء إلى عالم السياسة خلال الخمسينات والستينات، وقد استندوا في ذلك إلى المواد الوثائقية للدولة المصرية إلى جانب المواد الإعلامية. ولم يكتفوا بالبحث في أنواع البرامج والمواقع المتوفرة للنساء، بل درسوا آثار الناصرية على التجربة المعاشة للنساء من جميع الطبقات

الاجتماعية. (ويحتل الإنتاج الأدبي عن العلاقة بين الدولة القومية والنساء اللاتي لا ينتمين إلى النخبة في المرحلة الناصرية مساحة أكبر مقارنة بالبحوث المتعلقة بمراحل سابقة). تتضمن الأدبيات بعض المحاور الممتدة من مرحلة ثورة ١٩١٩ إلى المرحلة الناصرية، خاصة فيما يتعلق بالمطبوعات التي ترعاها النساء، وبتوسع نظام التعليم في مصر. ويعكس كتاب سلمى بوتمان وغادة تلهامي وإيرل سليفان (Salma Botman, Ghada Talhami and Earl Sullivan) عن النساء في السياسة العلاقة الموجودة في المرحلة الناصرية بين النساء وعالم السياسة.

أما فيما يخص الدراسات التي انصبت على فترة حكم السادات (١٩٧٠-١٩٨١)، فقد مالت ثنائية النساء/الدولة إلى إنتاج نوعين من الأدبيات. بداية، وكما أبرزه إيرل سليفان بصفة خاصة، استمر التوجه إلى التركيز على عدد النساء اللاتي لديهن قدرة على الوصول إلى الدولة، كما كان هناك اهتمام خاص بالتجارب السياسية لنساء البرجوازية الجديدة التي تولدت في ظل السادات. كذلك ظلت التجارب التعليمية والمهنية والفكرية للنساء، باعتبارها منتجا فرعيا للنمط الساداتي ذي النزعة الغربية تحتل مكانا مهما في الأدبيات.

غير أن النتائج التي تمخضت عنها هذه المرحلة قد سمحت ببروز مجالات بحثية جديدة حول النساء المعاصرات، فقد أدى إخفاق سياسات الانفتاح الاقتصادي في النهوض بالرفاهة الاقتصادية لعديد من المصريين -رجال ونساء على حد سواء- أو حتى في تأمين تلك الرفاهة، إلى صرف انتباه الباحثين عن العلاقة بين النساء والدولة لصالح الاهتمام بتساؤلات حول كيفية تمثيل النساء خارج صفوف عالم الدولة "الرسمية". هذا وقد تشكلت الدراسات حول مصر في ظل السادات، وفي ظل خليفته حسني مبارك، لتتناول موضوعات مثل نشاط النساء من جميع الطبقات في الاقتصاد غير الرسمي. ففي دراستها بعنوان *بين الزواج والسوق: السياسات الخاصة للبقاء على قيد الحياة في القاهرة*، تقدم هدى هودفار (Hoda Hoodfar) خبرة النساء القاهريات اللاتي يرتبطن بعلاقة تتسم بالحيلة والمراوغة مع الاقتصاد الرسمي. كما تعمل النساء في إطار المنظمات غير الحكومية، وقد اهتمت دراسات متعددة حول فترة حكم السادات ثم مبارك بالأعداد الغفيرة من النسـاء اللاتي يشـاركن في النقابات المهنية (نقابة المحاميين، ونقابة المهندسين، ونقابة الصحفيين، على سبيل المثال لا الحصر). ومثلما حدث في فترات سابقة، لم يفقد الباحثون والباحثات اهتمامهم بتعليم النساء وبدور التعليم في تغذية القوى العاملة بالتواجد النسائي وبدور النساء في الإعلام. وهكذا تظل خبرات النساء فئات بحثية.

والواقع أن الإخفاق المتكرر للدولة القومية المصرية في إدماج النساء بطريقة كاملة أو في الاستجابة الكلية لتلبية احتياجاتهن السياسية والاقتصادية قد أبرزا على السطح نوعا آخر من الأدبيات. وكثيرا ما يتم هنا تضمين الدولة في التحليلات المتعلقة بخبرات النساء، وأحيانا ما تعتمد تلك التحليلات على الوثائق التي تنتجها الدولة. غير أنه مع تراجع الدولة، باعتبارها منتجة ومقدمة للخبرات السياسية والاقتصادية، تم إلقاء الضوء على تمثيل النساء. وقد أدى إخفاق الدولة القومية في فترة ثورة ١٩١٩ في منح النساء حق التصويت إلى بروز كم مهم من الأدبيات حول تاريخ النسوية في مصر، كما يوجد تسجيل جيد لأدوار النساء باعتبارهن محرومات من حماية القانون، وكناخبات ومعلمات وفاعلات خير ومحاضرات وصحفيات وقائمات بأمور تنظيمية، وذلك بالنسبة للعقود السابقة على النظام الناصري، حيث تتميز المصادر الخاصة بتلك المرحلة بالثراء، سواء بالنسبة لوثائق الدولة عن أنشطة النساء أو الكتابات النسائية عن خبراتهن الخاصة. ويقدم لنا كتاب مارجو بدران *النسوية والإسلام والأمة* وكذلك *سيرة النسوية المصرية درية شفيق* بقلم سينثيا نلسون (Cynthia Nelson) روايات عميقة عن بدايات الحركة النسوية.

لقد منح عبد الناصر النساء حق التصويت، في حين قام بتحريم أي مفهوم للنسوية يكون مختلفا عن المفهوم الذي تتبناه الدولة. وهكذا انتقلت البحوث من النساء اللاتي قاومن الخطط الناصرية المفروضة عليهن، وبدأت تستكشف خبرات أولئك اللاتي عملن في إطار البيروقراطية الناصرية العملاقة أو جلسن على مقاعد المجالس المتعددة أو شاركن في إحدى التعاونيات. وظلت النساء مثابرات في بلورة رؤى بديلة للنسوية، وقدن المظاهرات والإضرابات الموجهة ضد الدولة والتي تدين السياسات الإقليمية، كما اقتسمن معا معرفتهن وإيمانهن بالإسلام كوسيلة للتحدي المباشر للسلطة الناصرية في أحيان كثيرة.

ونتيجة للفجوة المتزايدة بين الأغنياء والفقراء في ظل حكم السادات، برزت مرة أخرى قصص تتناول خبرة النساء مع الدولة القومية المصرية وسياساتها. وقد تعددت المقاربات البحثية التي تناولت مقاومة النساء للدولة في فترة السادات، ونضالاتهن

من أجل تحقيق القدرة على الإيفاء بالاحتياجات الاقتصادية، وهي مقاربات اتسمت مع تعددها بقدر كبير من الثراء. لقد تركت لنا النساء المصريات وصفا لخبراتهن مع السياسات الاقتصادية والسياسية التي كثيرا ما منحتهن فرصا أكبر، في حين أدت إلى الحد من حقوقهن المدنية. في الوقت نفسه قام المؤرخون والمتخصصون في العلوم السياسية والأنثروبولوجيون، رجال ونساء، بوصف إخفاق دولة السادات في مواجهة النمو السكاني، والانتفاضات الناتجة عن عدم توافر سياسات فعالة في مجالي البطالة والإسكان، فاهتم الباحثون والباحثات بدراسة موضوعات مثل جهود النساء في توفير المأوى لهن ولأسرهن من خلال الهياكل غير الرسمية وفي بعض الأحياء العشوائية، ومسعاهن في الاقتصاد غير الرسمي، ولجوئهن إلى ممارسات طبية تقع خارج سيطرة الدولة، ودورهن في تشكيل الشبكات الأسرية ومع أطراف خارج الإطار الأسري، واختيارهن للزي التقليدي بهدف الإقلال من النفقات من جهة وخفض التحديات الحياتية من جهة أخرى في المناطق المكتظة بالسكان. لقد رسم كل موضوع من هذه الموضوعات ملامح مجموعة مهمة من الأدبيات التي تتضمن خبرات النساء مع الدولة، مشيرة في الوقت نفسه إلى قيمة إنجازات النساء وإلى التحديات التي تقع خارج قبضة الدولة. وتميزت مصادر تلك البحوث بأنها غير وثائقية بل استندت إلى العمل الميداني والمقابلات الحية ورواية خبرات النساء من الطبقة الوسطى والطبقة العاملة، يتضمن كتاب نادية العلي (Nadje al-Ali) عرضا شاملا للحركة النسائية المصرية وللأنشطة النسائية خارج نطاق الدولة، ولمحاولات النساء العمل من داخل السياسة العامة للدولة.

وقد امتدت البحوث المتعلقة بالأنشطة النسائية الخارجة عن سيطرة الدولة إلى عصر مبارك الذي تميز بتواجد ونشاط متصاعد للمنظمات غير الحكومية والنقابات المهنية، وهي التشكيلات التي قدمت مصادر ثرية للتعرف على الأنشطة النسائية التي قد تكون مرتبطة بما يمكن اعتباره مشروعات سياسية واقتصادية تحت رعاية الدولة، مع خروجها عنها بقدر ما. وترى تلك التحليلات أن النساء يلعبن أدوارا سياسية موازية: فهن يرشحن أنفسهن للانتخابات، ويجلسن على بعض مقاعد الحكم، ويتخذن القرارات التنفيذية. وفي حين لا يعتبر الباحثون والباحثات هؤلاء النساء بالضرورة ضمن النخبة النسائية السياسية، فإن هؤلاء النساء يشتبكن بطريقة نشطة مع البرامج الاجتماعية والاقتصادية التي تقع خارج قبضة السلطة.

لقد حظي دور الدولة في تغيير وتنظيم دور النساء داخل الأسرة مؤخرا بأهمية جديدة في إطار الدراسات المتعلقة بالنساء المصريات. فعلى سبيل المثال، وفي بدايات القرن العشرين، كان البريطانيون يقدمون صورا عن الأسرة المصرية، حقيقية كانت أو متخيلة، بهدف توجيه النقد للسياسات المصرية. أما القوميون، فقد قاموا بدورهم بتقديم الاقتراحات حول طريقة إصلاح الأسرة المصرية في سبيل تحقيق برنامجهم السياسي. ففي المرحلة الناصرية، برزت على السطح برامج تنظيم الأسرة إلى جانب كوكبة من المشروعات التي ترعاها الدولة بهدف تعزيز مبادئ مثل الاشتراكية العربية. وقد جاءت تلك الوصفات (من حيث التوجيهات الخاصة بالأمومة والأدوار الأسرية وحجم ووظائف الأسرة) في كل الأحوال كاشفة عن البرامج السياسية.

لم تسمح الظروف السياسية والاقتصادية المصرية دائما بحصول النساء على المعايير والمزايا التي وضعتها لهن الدولة. فهناك نساء من كل الطبقات يعملن خارج المنزل، مما جعل من المستحيل تحقيق التركيز على العالم الأسري ورعاية الأطفال طبقا لما تشير إليه الكتب الصادرة عن الدولة على امتداد القرن العشرين. وتكشف الفجوات الموجودة بين الواقع والمثالي مدى أهمية الدولة أو عدم جدواها بالنسبة للأسرة. وكذلك توجد دراسات تستهدف التعرف على أوضاع الأسر في صفوف فقراء الحضر، خاصة فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين الأفراد ومجتمعاتهم في ظل غياب وجود قوي للدولة. وتكشف ديان سنجرمان (Dianne Singerman) في كتابها عن *طرق المشاركة: الأسرة والسياسة والشبكات في الأحياء الحضرية بالقاهرة* عن محاولات الأسر تحقيق ما لا تستطيع الدولة إنجازه لهم.

وأخيرا، أصبحت الدراسات الحديثة حول النساء في مصر تصب اهتمامها على توجه الدول القومية إلى استعمال صور النساء كرموز لبرامجها السياسية والاقتصادية، وتميل هذه البحوث إلى تفادي الوقوع في التحليلات التقليدية حول دور النساء في السياسة، فتتجه إلى طرح التساؤلات حول الدور الرمزي لـ"الكيان النسائي" في تحديد وبناء معالم الدول القومية والهوية الوطنية بدلا من النظر إلى المشاركة السياسية للنساء من الناحية الكمية. كما يتم الدمج بين دراسة الوثائق والتحليل النقدي للأدبيات بهدف الكشف عن كيفية تمثيل الدول القومية إلى جانب كيفية تشكلها. وكثيرا ما وجد أن النساء – أو الصور التي تمثلهن – تنتمي أكثر إلى العالم الرمزي عن كونها تعبر عن التشكيل الفعلي للكيان السياسي.

فعلى سبيل المثال، كانت "قضية المرأة" محتدمة في الجدل الفكري الدائر حول الشكل والوظيفة المستقبلية للدولة القومية، وذلك خلال العقود السابقة على ثورة ١٩١٩. وكانت النظرة التقليدية إلى ما ورد من جدل حول "النساء" هي نظرة ترى فيها محاولات من قبل بعض الرجال (والنساء) تسعى إما إلى توسيع أو تقليص حقوق وأدوار النساء في المجال العام. وتكشف بعض المعالجات الحديثة لـ"قضية المرأة" أن صور النساء - أكثر من النساء أنفسهن - كانت تمثل موضوعا لهذا الجدل، وتحدد شكل المناقشات والمفاهيم المجردة والمثل العليا مثل الحداثة والرأسمالية والسيادة الدستورية. (وفي حين لا تنفي تلك الدراسات الاهتمام الحقيقي الذي أولاه المصلحون للنساء ولأوضاعهن في المجتمع المصري، إلا أنها تكشف عن مجالات بحثية جديدة وحيوية فيما يتعلق بالدراسات النسائية). وقد قامت مؤخرا كل من ليلى أبو لغد (Lila Abu-Lughod) ومارلين بوث (Marilyn Booth) وليسا بولارد (Lisa Pollard) بتوضيح الطرق التي تولد الصراع بين تطلعات النساء في الواقع، وبين السلطة الرمزية للأنوثة المثالية. كما امتد البحث حول النساء كرموز إلى المرحلة المعاصرة لكشف كيفية استعمال النساء كرموز للقومية العربية والجمهورية العربية المتحدة والاشتراكية. هذا بالإضافة إلى إبراز البحوث الحديثة للمكانة المركزية التي احتلتها صور النساء في تشكيل خلفية المعارضين للدولة، خاصة أولئك الذين يعارضونها باسم الإسلام، وفقا لما جاء في مقالة ميرفت حاتم (Mervat Hatem) عن الخطابات العلمانية والإسلامية حول الحداثة في مصر ونشأة الدولة القومية ما بعد الاستعمار.

المراجع

L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998.

L. Ahmed, *A border passage. From Cairo to America – a woman's journey*, New York 2000.

N. Al-Ali, *Secularism, gender and the state in the Middle East. The Egyptian women's movement*, Cambridge 2000.

M. Badran, Transforming culture. More than a century of feminism in Egypt, in J. E. Tucker (ed.), *Arab women. Old boundaries, new frontiers*, Bloomington. Ind. 1993, 129–48.

——, *Feminists, Islam and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J. 1995.

B. Baron, The making and breaking of marital bonds in modern Egypt, in N. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1992, 275–91.

——, *The women's awakening in Egypt. Culture, society and the press*, New Haven, Conn. 1994.

——, Nationalist iconography. Egypt as a woman, in J. Jankowski and I. Gershoni (eds.), *Rethinking nationalism in the Arab Middle East*, New York 1997, 105–24.

M. Booth, *May her likes be multiplied. Biography and gender politics in Egypt*, Berkeley 2002.

S. Botman, *Engendering citizenship in Egypt*, New York 1999.

J. R. I. Cole, Feminism, class and Islam in turn-of-the-century Egypt, in *International Journal of Middle East Studies* 13 (1981), 387–405.

E. Early, *Baladi women of Cairo. Playing with an egg and a stone*, Boulder, Colo. 1993.

M. Hatem, Secular and Islamist discourses on modernity in Egypt and the evolution of the postcolonial nation-state, in Y. Y. Haddad (ed.), *Islam, gender and social change*, Oxford 1998, 85–99.

——, Pitfalls of the nationalist discourses on women in Egypt, in S. Joseph (ed.), *Gender and citizenship in the Middle East*, Syracuse, N.Y. 2002, 33–57.

H. Hoodfar, *Between marriage and the market. Intimate politics and survival in Cairo*, Berkeley 1997.

M. Inhorn, Urban Egyptian women in the informal health care sector, in Richard A. Lobban (ed.), *Middle Eastern women and the invisible economy*, Gainsville, Fla. 1998, 113–31.

S. Joseph (ed.), *Gender and citizenship in the Middle East*, Syracuse, N.Y. 2000.

B. K. Larson, Women, work and the informal economy in rural Egypt," in R. A. Lobban (ed.), *Middle Eastern women and the invisible economy*, Gainsville, Fla. 1998, 148–65.

R. A. Lobban (ed.), *Middle Eastern women and the invisible economy*, Gainsville, Fla. 1998.

A. E. MacLeod, *Accommodating protest. Working women, the new veiling, and change in Cairo*, New York 1991.

C. Nelson, *Doria Shafik Egyptian feminist. A woman apart*, Gainseville, Fla. 1996.

L. Pollard, The family politics of colonizing and liberating Egypt, 1882–1919, in *Social Politics* 7:1 (2000), 47–79.

A. Rugh, *Family in contemporary Egypt*, Syracuse, N.Y. 1984.

——, *Reveal and conceal. Dress in contemporary Egypt*, Syracuse, N.Y. 1986.

M. Russell, Creating the new woman. Consumerism, education, and national identity in Egypt, 1863–1922, Ph.D. diss., Georgetown University 1997.

N. al-Saʿdāwì, *A daughter of Isis. The autobiography of Nawwal El-Saadawi*, trans. S. Hetata, London 1999.

H. Shaʿrāwī, *Harem years. The memoirs of an Egyptian feminist 1879–1924*, trans., ed., and intro. M. Badran, New York 1986.

F. C. Shorter, *Cairo's leap forward. People, households, and dwelling space*, Cairo 1981.

D. Singerman, *Avenues of participation. Family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*, Princeton, N.J. 1995.
D. Singerman and H. Hoodfar (eds.), *Development, change, and gender in Cairo. A view from the household*, Bloomington, Ind. 1996.
A. El Azhary Sonbol (ed.), *Women, the family and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996.
E. L. Sullivan, *Women in Egyptian public life*, Syracuse, N.Y. 1986.
G. H. Talhami, *The mobilization of Muslim women in Egypt*, Gainesville, Fla. 1996.
H. Watson, *Women in the city of the dead*, London 1992.
U. Wikan, *Life among the poor in Cairo*, trans. A. Henning, London 1980.

ليسا بولارد (Lisa Pollard)
ترجمة: نولة درويش

شمال أفريقيا
بدايات القرن العشرين إلى الحاضر

شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين ازدهار الأعمال البحثية حول النساء في بلدان شمال أفريقيا، ليبيا وتونس والجزائر والمغرب. وقد سعت تلك البحوث إلى جمع وتحليل البيانات عن حيوات النساء وأوضاعهن من خلال رؤى الأفرع المعرفية المتنوعة: التاريخ والأدب والعلوم السياسة والعلوم السكانية والصحة والتنمية والأنثروبولوجيا والدراسات الدينية وعلم الاجتماع والقانون ودراسات الجندر. وقد لعبت الأجندة السياسية للدولة، فيما يتعلق بكل من الاستعمار واستراتيجيات التنمية، دورا شديد التأثير في البيانات المجموعة والأدوات المستخدمة في البحوث حول النساء.

وقد كان للحروب التي شنت لتأسيس الحكم الأجنبي، أي الاستعمار الأجنبي السياسي والثقافي والاقتصادي، وكذلك الشروط المتباينة لكفاح كل أمة من أجل الاستقلال، تأثير ملموس على وضعية النساء. فقد احتلت فرنسا منطقة شمال أفريقيا بداية بالجزائر عام ١٨٣٠م، وتونس عام ١٨٨١م، والمغرب عام ١٩١٢م (واحتلت أسبانيا شمال المغرب والصحراء الغربية). أما ليبيا فهي الاستثناء الوحيد للهيمنة الفرنسية، فقد غزتها إيطاليا عام ١٩١١م ومنحتها الاستقلال عام ١٩٥١م. وقد حصلت كل من هذه البلدان على استقلالها في فترة الخمسينات والستينات، وإن تباينت الشروط في كل منها. فبينما خاضت الجزائر (١٩٦٢) حربا أهلية دموية، فإن تونس والمغرب اتخذتا طريق النضال السياسي من أجل الاستقلال، وحصلت كل منهما على الاستقلال في عام ١٩٥٦م. وتتشارك الدول في شمال أفريقيا في سمات شديدة التشابه من حيث التاريخ والوضع الديني والتأثيرات الثقافية والعلاقة بالغرب. إلا أن مسارات تلك الدول شهدت تباينا ليس فقط في التصدي للأوضاع الاستعمارية لديها ولكن أيضا في وسائلها لتحقيق الاستقلال وفي نظم الحكم التي أسستها كل منها وفي سياساتها الوطنية تجاه النساء كمواطنات. وقد انعكست تلك الاختلافات على البحوث التي تمت حول النساء في الدول الثلاث التي استعمرتها فرنسا وأيضا في أدوات البحث المستخدمة في تلك البحوث.

أكدت الولايات المتحدة وأوروبا في العقود الماضية على القضايا المتعلقة بوضع النساء وحقوق الإنسان، وتصديا معا لوضعية النساء في الدول الإسلامية وفي دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ويشير هذا المقال بدرجة كبيرة إلى الأدبيات المنشورة والمنتشرة في الولايات المتحدة وغرب أوروبا، ومن خلال دور النشر الكبرى في شمال أفريقيا، أما المقالات المنشورة في وسائل الإعلام الشعبية فلم تتعرض لها هذه الدراسة.

خلال الفترة الاستعمارية الكولونيالية صدرت دراسات حول النساء، والتي أجراها أساسا الدارسون والدارسات الفرنسيون الذين اهتموا بدراسة النساء في إطار الأسرة. ونجد في قائمة بيبليوغرافية شاملة عن النساء المغربيات أن معظم البحوث ركزت على دور النساء في أسرهن بما في ذلك الولادة والرضاعة، وبنفس القدر اهتمت الدراسات بالجوانب المثيرة عن النساء: الدعارة والسحر والوشم والأزياء والحريم وتعدد الزوجات. وفي نهاية فترة الحماية، تم طرح موضوع آخر يثير التساؤلات حول النساء في القانون الإسلامي والدين (Belarabi 1984, 75-78). أما المصادر الرئيسية لمثل تلك البحوث فتشمل الدراسات الإثنوغرافية وأدب الرحلات والأدبيات التاريخية والدينية باللغة العربية، والإحصاءات الفرنسية، والبيانات الصادرة عن الوزارات الحكومية. وكانت البحوث الفرنسية مصممة بهدف استخدام المعرفة حول المجتمعات المستعمرة حديثا لتسهيل حكمها بطريقة فعالة، وكذلك لإضعاف المجموعات القومية. وفي غالبية الأحوال كان يتم دمج التعامل مع النساء في إطار مجموعاتهن الأسرية. ومثلت البحوث عن الأوضاع التعليمية والقانونية للنساء الأساس الذي بنى عليه الفرنسيون دعواتهم الإصلاحية للنساء المغربيات بغرض تغريبهن وإضعاف الروابط الوطنية، وقد قادت التصورات النمطية عن سلبية النساء الباحثين إلى التهوين من شأن نشاط النساء في الحركات الوطنية. وقد تم توثيق دور النساء الجزائريات في مساندة الحركة الوطنية وانخراطهن في حرب الاستقلال (Lazreg 1994)، أما دور النساء في تونس والمغرب في النضال الوطني فما زال في انتظار التوثيق الجيد.

وتعكس البحوث التي أجريت على حياة ووضع النساء في شمال أفريقيا الأولويات الوطنية والاعتبارات السياسية، حيث ارتبطت الطرق التي يتم بها فهم حياة النساء والعوامل المؤثرة على دورهن في الأسرة والمجتمع والوطن بالتوجهات السياسية لكل دولة، لتعكس تلك البحوث من حيث الأساس اهتمامات النظم الحاكمة وهيئات التمويل والتنمية سواء كانت ثنائية أو متعددة الأطراف. أما صوت النساء أنفسهن وإدراكهن لاحتياجاتهن فيغيب في المواد المكتوبة عنهن من منظور أولويات الدولة والأولويات الدولية.

ومنذ الاستقلال كانت هناك ثلاثة اتجاهات للبحوث. أولا، مناقشة أدوار النساء في المجتمع في أواخر القرن العشرين، بما في ذلك عدد متزايد من الدراسات عن السياسة والقوانين والمسؤوليات الأسرية. وتشمل مصادر هذه الأبحاث كلا من التعدادات السكانية، والقوانين، والكتب والتصريحات والبيانات الصادرة عن الشخصيات الدينية والأكاديمية، ووثائق المحاكم، وسجلات الأسر، والمقابلات الشخصية. ثانيا، الدراسات التي تتناول أبعاد التغير الاجتماعي التي تؤثر بشكل أساسي على النساء وعلى مكانتهن، بما في ذلك التطور الحضري ومحو الأمية، والتعليم، والقضايا المتعلقة بالصحة وتنظيم الأسرة والتوظيف. وتعتمد تلك البحوث، بالإضافة إلى المصادر السابقة، على الدراسات الديموغرافية السكانية والإحصاءات الحكومية والبيانات من الوزارات، والخرائط، ومن النقابات العمالية والغرف التجارية ومن سجلات أرباب العمل في القطاع الخاص. ثالثا، كتابات النساء حول حياتهن والأحداث التي تؤثر عليهن، وتقوم تلك المصادر في غالبيتها على الكتابات الأدبية وسير الحياة والسير الذاتية كما تتضمن الرسائل والخطابات.

أدوار النساء

ينطلق البحث عن أدوار النساء عموما من تعريف النساء كمواطنات في الدولة، بما تمليه المواطنة من توقعات والتزامات. وتوضح الأعمال حول القانون والوضع القانوني (Abderrazak 1985, 1991) أن التوقعات الأساسية من المواطنات تتركز داخل الأسرة من خلال دورهن في ولادة مواطنين ومواطنات جدد وعملهن الإنجابي، والعناية بالمواطنين والمواطنات من أفراد الأسرة. وتتقيد فعالية النساء كمواطنات، أولا بالقوانين التي تضع حقوقهن في موقع أدنى مقارنة بالذكور في عائلاتهن، وثانيا من خلال وضع حدود لأدوارهن في الشؤون العامة. وقد تم استبعاد وصول النساء إلى مواقع اتخاذ القرار سواء في الحيز الخاص أو الحيز العام باستمرار (Daoud 1993, Brand 1998). وتربط مارنيا لازرق في كتاباتها (Marnia Lazreg 1994) بين التأثيرات السياسية والدينية والعائلية في تجربة النساء الجزائريات. وهي تضع النسوية الجزائرية في سياق مقاومة النساء للاستعمار وخضوعهن لاشتراكية الدولة. كما تدمج التأثيرات الدينية في دراستها باعتبارها واحدة من المؤثرات التي تحدد وضعية المرأة الجزائرية.

ورغم اشتراك دول شمال أفريقيا في التاريخ والوضع الاستعماري المتشابه فقد تم تطوير قوانين مختلفة للأحوال الشخصية، كما تتباين أنماط مشاركة النساء الاجتماعية والسياسية في كل منها. والدول الأربعة كلها تسودها غالبية مسلمة، وتقوم فيها نظم سياسية أبوية، ولا تتمتع بحكومات تمثيلية يمكن محاسبتها، ومع ذلك تختلف النساء في كل بلد من حيث مدى حصولهن على الحقوق القانونية والحريات الاجتماعية، وفي تمثيلهن في الحكومات المختلفة. على سبيل المثال تتمتع النساء التونسيات بحريات أكبر في مجالات التوظيف وفرص أكبر في التعليم، وتوفر أوسع لموانع الحمل وطرق الإجهاض منذ فترات مبكرة، علاوة على درجة أعلى من الانخراط في الشؤون السياسية بالمقارنة مع الجزائر أو المغرب (Charrad 2001). وتلعب الدولة دورا حاسما في تعريف كل من وضعية النساء وأدوارهن داخل الأسرة والمجتمع، ونجد أن الاختلافات بين قوانين الأحوال الشخصية في دول شمال أفريقيا تؤكد على الدور الذي تلعبه الدولة في تحديد وضعية النساء من خلال تحديد أدوارهن وحقوقهن داخل الأسرة.

وقد أصدرت تونس فور استقلالها قانونا ليبراليا للأحوال الشخصية، قام بتجريم تعدد الزوجات وسمح للنساء بالمبادرة بطلب الطلاق، كما أكد على حقوقهن في الإرث وفي حضانة الأطفال. أما في المغرب والجزائر فإن قوانين الأحوال الشخصية فتعكس القيم الإسلامية التقليدية، وتؤثر تلك القوانين المختلفة من خلال تحديدها لأوضاع النساء على المناخ الذي تجري فيه البحوث في كل بلد. إلا أن إشراف الدولة من خلال المجموعات النسائية الرسمية، جنبا إلى جنب مع الأنماط الأبوية التي تحكم التوقعات

الثقافية وعدم استعداد الدولة لإغضاب القطاعات المحافظة في المجتمع، أدى إلى وجود قلة نسبية في المطبوعات حول قضايا النساء. وعلى مدار العقود الثلاثة الماضية مثلت جهود الأساتذة الأكاديميين والمسؤولين المدربين جيدا في الوزارات والباحثين والدارسين المستقلين، رجالا ونساء، إضافة كبيرة إلى العمل البحثي حول النساء.

وبالنسبة للمسلمين والمسلمات، فلا يمكن فصل دور النساء في الإسلام عن سياسة الدولة، ففي كل دول شمال أفريقيا تمثل الشريعة الإسلامية المرجع الرئيسي لصياغة قانون الأحوال الشخصية. ورغم أن القضاة هم المسؤولون عن صياغة القوانين، إلا أنهم هم أنفسهم يعتمدون على الفقه الإسلامي ويدعمهم في ذلك العلماء المسلمون في كل دولة. ويسود المذهب المالكي المحافظ في غالبية الأحوال في دول شمال أفريقيا، إلا أن المذهب الحنفي ممثل أيضا في تونس. وتمثل تلك القواعد الفقهية الإسلامية المصادر الرئيسية لقوانين الأحوال الشخصية، على أن تفسيراتها تتأثر بالتوجهات السياسية في كل بلد، وبالإصلاحات التي تمت في الهند ومصر، وكذلك بالتشريعات القانونية الغربية. ولقد قامت الدراسات النسوية المعاصرة في شمال أفريقيا بإثارة التساؤلات حول المناهج والفرضيات التي يستخدمها المتخصصون في التاريخ الإسلامي والقانون في تفسيرهم القرآن والسنة والحديث حول قضايا النساء (Mernissi 1987). وقد تزايدت أهمية هذه المسألة مع صعود حزب المعارضة الإسلامية الجزائري (الجبهة الإسلامية للإنقاذ)، وبدرجة أقل المجموعات الإسلامية في تونس والمغرب التي تتبنى رؤى محافظة تتمركز فيها أدوار النساء داخل الأسرة. ومع تزايد قوة المجموعات الإسلامية تتزايد الضغوط لتحديد حريات النساء وخاصة الحق في الطلاق والإرث المتساوي، والقيود على تعدد الزوجات وكذلك مشاركتهن في العمل العام. هكذا كان الحال خاصة في الجزائر. وتقوم فاطمة مرنيسي وغيرها من الأكاديميات في شمال أفريقيا بالتصدي بشكل نقدي لقضايا الإسلام والنساء باستخدام الأدوات البحثية للعلوم الاجتماعية المعاصرة وللدراسات القانونية والنقد الأدبي. وحتى الآن لا يوجد نموذج بارز للكتابات النسوية الإسلامية المغربية التي تنطلق حججها من قلب تراث الدراسات الإسلامية وتستخدم المناهج التقليدية للعلوم الشرعية.

وفي رد فعل للبحوث التي توثق القيود الاجتماعية على النساء، كتبت النساء أبحاثا تعاملت مع الحياة الجنسية للنساء في شمال أفريقيا. ويعتبر كتاب سمية نعمان غوسوس عن *تجاوز الحياء* (Soumaya Naamane-Guessous, *Au-delá de toute pudeur*) من أفضل الدراسات الاجتماعية المعروفة، والتي كانت أول محاولة لتطبيق أداة المسح على قضايا الجندر. وقد نجحت دراستها في توثيق الممارسات الفعلية بدلا من تكريس القيم المعتادة عن النساء. وتكشف البيانات التي تم جمعها التفاصيل اليومية للحياة الجنسية للنساء والفتيات المغربيات، والتي تحدها القيود الاجتماعية بالإضافة إلى جهل النساء بأجسادهن. كما توضح الدراسة أن الممارسات الشعبية والخرافات التي ترددها النساء تحظى بانتشار أوسع وقبول أكثر مقارنة بالعلم والطب. إن النجاح الشعبي لهذا الكتاب وانتشاره قد وضع الأساس لاعتبار تلك الأمور جزءا مشروعا من الدراسات النسوية. وتتعرض دراسة منشورة في عام ١٩٧٥م عن *الحياة الجنسية في الإسلام* لعبد الوهاب بوحديبة (Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en islam*) إلى الحياة الجنسية من منظور المصادر الإسلامية الدينية (القرآن والحديث والتفسير) جنبا إلى جنب مع النصوص الدينية الإسلامية والفقه وعلم اجتماع الدين وعلم النفس وعلم الاجتماع والدراسات العرقية في شمال أفريقيا. كذلك يتناول عبد الصمد ديالمي (Abdessamad Dialmy 1998)، وهو عالم اجتماع مغربي، قضايا النساء من منظور ديني، ويقوم بتقييم الممارسات الجنسية المعاصرة عبر المقابلة بين الدراسات الإحصائية والمقابلات مع الشباب وأساتذة الدراسات الإسلامية لتقييم تأثير القيم المعيارية على الممارسات المعاصرة.

الدراسات عن التغير الاجتماعي

عبر العشرين عاما الماضية أدى الاهتمام بقضايا التنمية وحصول النساء على الخدمات الصحية والتعليمية والاجتماعية والتوظيف إلى صدور كم واسع من الأدبيات، ينبع الكثير منها من البرامج التنموية الثنائية ومتعددة الأطراف المهتمة بترويج التنمية الاقتصادية. إن التحولات الاجتماعية السريعة للدول المستقلة حديثا - زيادة الهجرة إلى المناطق الحضرية وزيادة فرص التعليم وتحسين الصحة العامة وزيادة الخدمات الصحية والعلمانية والتصنيع- أدت إلى تغيرات كبرى في حياة النساء بمرور الوقت. على أن معظم البحوث التي أجريت على هذه القضايا لم تكن وصفية بل توجيهية تهدف إلى تحسين الإنتاج الاقتصادي للدولة.

ويتعلق القسم الأكبر من البحوث في تلك المنطقة بالصحة الإنجابية للنساء وجوانب تنظيم الأسرة. وقد تعامل المسؤولون الغربيون في مجال التنمية مع التغيرات الديموغرافية السكانية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، كارتفاع معدلات النمو السكاني وارتفاع توقعات الحياة، باعتبارها تهديدا للتنمية الاقتصادية، وركزت محاولات خفض معدلات النمو السكاني على إقناع النساء باستخدام وسائل منع الحمل. يتعلق ما يزيد عن ١٠% من البحوث عن شمال أفريقيا بمجالات الصحة الإنجابية وتنظيم الأسرة، حيث تركز غالبيتها على المغرب وتونس وهما الدولتان اللتان تعاونتا مع وكالات ثنائية ومتعددة الأطراف في تطوير برامج تنظيم الأسرة. وتوضح الدراسات عن هذه البرامج أن التأكيد على تنظيم الأسرة كان له الأولوية مقارنة بالاعتبارات المتعلقة بصحة النساء والأطفال وبتعليم النساء. وتتماشى تلك البيانات جيدا مع الأهمية الوطنية المعطاة للحاجة إلى تقليص النمو السكاني وللتأكيد على النمو الاقتصادي. إن أولويات الدولة كما تظهر من خلال قضايا تنظيم الأسرة اعتبرت وضعية النساء ورفاهتهن أمرا ثانويا بالمقارنة مع تخفيض عدد السكان. وتؤسس الأبحاث التي تمت في العقدين الماضيين لفكرة أن التأكيد على مؤشرات وضع النساء سوف ينتج عنه انخفاض في معدل النمو السكاني في البلد، وتقدم تجربة شمال أفريقيا البيانات المؤكدة لهذا الاستنتاج.

توفر التعدادات السكانية المنتظمة التي أجرتها دول شمال أفريقيا بيانات موثوقة. كذلك نجد أن تحليلات الديموغرافين التونسيين والمغاربة والجزائريين لبيانات الإحصاءات حول وضع النساء يتم نشرها بانتظام (على سبيل المثال: Royaume de Maroc 1990, 1994). وتتضمن المسوح الصحية والديموغرافية التي تمت بالتعاون بين الديموغرافيين التونسيين والمغاربة ثروة من البيانات عن النساء وصحة الأسرة وعن مؤشرات الوضع الاجتماعي (Azelmat 1996)، وهذه الوثائق التي تنشر بانتظام توفر بيانات هامة عن وضع النساء في المغرب بشكل خاص.

النساء يكتبن عن أنفسهن

تتضمن الفئة الثالثة الأدب وسير الحياة، وهو النوع الأدبي الذي يتيح للنساء التحدث عن أنفسهن، والتصدي للقيود التي يفرضها على حياتهن وضع المواطنة الأدنى. وتتراوح تلك الموضوعات بين الأعمال الروائية المعتمدة على حياة النساء (Abouzeid 1989)، والسرديات التي تم إملاؤها على الباحثين والباحثات، والسير الذاتية والنصوص التاريخية. إن مذكرات السجن الخاصة بكل من مليكة أوفقير وفاتنة البويه (Fatna El Bouih 2002) تحكي عن انتهاكات حقوق الإنسان، وقد كان للأولى بشكل خاص دور حاسم في إقناع مواطني كل من المغرب وباقي الشرق الأوسط بالتعامل مع حقوق الإنسان كأمر محوري.

لقد بدأت فاطمة مرنيسي في جمع حكايات النساء، ثم استمرت في ذلك من خلال العمل مع طلابها وطالباتها. وبدأت هذه المنهجية البحثية بكتابها عن *المغرب عبر نسائه* (Fatima Mernissi, *Le Maroc reconté par ses femmes*)، وهو منهج استمر في أعمال إيفلين عقاد وإليسون بيكر وأخريات. وتعتبر سيرة فاطمة مرنيسي الذاتية عن *أحلام النساء الحريم* (Mernissi, *Dreams of Trespass*)، والتي ترويها من منظور طفولتها في الأسرة، سردا رفيع المستوى يكشف عبر الحكايات الجذابة عن تأثير المستعمرين وحركة الاستقلال عليها وعلى النساء المغربيات الأخريات. ويدرك القراء تأثير الأسرة - ذكورا وإناثا - على تشكيل وعي أنثى صغيرة محاصرة بين قيود المستعمرين الفرنسيين والقوميين المغاربة، وبين الرجال ذوي السلطة في أسرتها والنساء اللاتي تمتعن بسلطة غير رسمية. وتعرض دراسة عن إحدى الحركات الاحتجاجية ضد الوجود استعماري في القرن التاسع عشر (Clancy-Smith 1994) لامرأة جزائرية ذات سمعة نقية ودورها السياسي من خلال الرسائل التي كتبتها. ويتيح هذا الأسلوب التاريخي المجال أمام زينب كي تبرز كثائرة وقائدة واستراتيجية تعمل من أجل مجتمعها. وعادة ما تعكس تلك الكتب وتبرز القيود المفروضة على النساء، لكنها أيضا تسمح لهن بحرية عرض آرائهن الذاتية في حياتهن. وهذا النوع البحثي يعكس تأثير الدولة على صورة النساء، فمشاركة النساء في الحركة الوطنية (Abouzeid 1989)، ورغبتهن في التعليم والعمل المحترم (Mernissi 1984) تعكس الأجندة التنموية للدولة. ومن جانب آخر يقوم هذا الأدب أيضا بنقد الدولة وبوضع أجندتها رأسا على عقب بالحديث من منظور شديد الخصوصية ومن خلال الصوت الفردي. فمن خلال التعبير عن أفكار النساء وشكوكهن وطموحاتهن وآمالهن يتم تقويض الصورة التي ترسمها الدولة لاحتياجات النساء وهويتهن الاجتماعية وحقوقهن السياسية، كما يتم توثيق الهموم الفردية.

وتعكس البحوث الراهنة استعدادا لتناول موضوعات تم تجنبها سابقا لأسباب سياسية أو أخلاقية، فتهميش النساء سواء بسبب السجن أو النشاط السياسي (Slyomovics 2001) أو بسبب الفقر (Royaume de Maroc 1992, 1994) أو بسبب انتمائهن الطبقي الاقتصادي والاجتماعي (Mernissi 1984)، يفتح مجالا مهما لبحوث جديدة. والدراسات التي أجراها ديالمي (Dialmy 1998) عن الأمراض المنقولة جنسيا، ودراسة بووين (Bowen 1997) عن الإجهاض، هي دراسات تربط بين الفتاوى الدينية المعيارية وخصوبة النساء والرجال وممارساتهم الصحية وبين المصادر الإسلامية القانونية والشرعية والبيانات الإحصائية والمقابلات. كما أن البحث التاريخي لكل من د. لارغيش و أ. لارغيش (D. Larguèche and A. Larguèche 1992) يتناول مسألة الدعارة والسجينات وضحايا الجرائم. وتستخدم مصادر هذا البحث الحكايات الشخصية والتاريخ الشفوي والبحث المسحي والتعداد السكاني وإحصائيات الوزارات وملفات الحكومة وأرشيفات الحكومة والتشريعات القانونية والتصريحات الحكومية والدراسات التاريخية والإثنوغرافية وسجلات السجون. ويبني بحث سوزان سليموفيتش (Slymovics 2001) عن النساء المسجونات بسبب التنظيم النقابي والجرائم الأخرى على الحكايات الفردية وأيضا على وثائق الحكومة. وتعرض البحوث الحالية استعدادا لدراسة مجمل حياة النساء وتضمين عوامل مثل السياسة والدين والتوظيف بالإضافة إلى وضعهن داخل الأسرة. إن هذا الاستخدام لأدوات ومصادر بحثية متعددة يعكس استعداد الدارسات والدارسين لتناول مختلف جوانب تجارب النساء: الجنسية والدينية والأسرية والقانونية والمهنية والسياسية من خلال أبعاد مختلفة عبر استخدام مناهج بحثية متعددة.

الأرشيفات

تضم الأرشيفات الوطنية لكل بلد من بلدان المغرب العربي مجموعات ضخمة من المواد التاريخية. ففي تونس يتضمن الأرشيف ممتلكات قيمة عن تاريخ تونس من القرن السادس عشر حتى عام ١٨٨١م، وبعض المواد عن الفترة الفرنسية. أما الأرشيف المتعلق بفترة الحماية والفترة الاستعمارية (١٨٨١-١٩٥٦م) للدول الواقعة تحت الحماية الفرنسية والتي شملت تونس والمغرب فهو موجود في فرنسا (Archives d'outre mer, Nantes, France). أما المواد التي تتناول الجزائر فموجودة في الأرشيف الوطني في مدينة الجزائر، بينما المواد المتعلقة بفترة الاستعمار موجودة في الأرشيف الفرنسي الاستعماري في مقاطعة أيكسين - بروفانس في فرنسا. كذلك توجد المواد المغربية في الأرشيفات الوطنية في مدينتي الرباط المغربية ونانت الفرنسية. وتعتبر مكتبة "المورد" (La Source) في الرباط مصدرا ممتازا للمطبوعات حول التاريخ المغربي والدراسات الإثنوغرافية المغربية، كما يضم متحف البعثة الأمريكية في طنجة مجموعات كبيرة عن الفترة الاستعمارية الكولونيالية وما بعد الكولونيالية. وتضم الأرشيفات العائلية والمكتبات الخاصة في المراكز الإقليمية، مثل تطوان، محفوظات مهمة. وفي تونس يمثل معهد الآداب العربية (IBLA: Institut des belles lettres arabes) مصدرا مهما للتاريخ وعلم الاجتماع التونسي.

كما توجد مواد عن النساء في تونس في مركز البحوث والتوثيق والمعلومات عن النساء (CREDIF) وكذلك في مركز التوثيق الذي يديره مكتب الأسرة والسكان. ويضم كل من مركز المغرب للبحوث الديموغرافية (CERED) وإدارة الإحصاء، وكلاهما في الرباط، مكتبات مفيدة عن الدراسات الحكومية المنشورة، بما في ذلك الدراسات عن النساء. وتوجد وثائق "الحبوس" (الأوقاف) في الأرشيفات الوطنية، ويمكن الحصول عليها من خلال المشاورة مع وزارة الشؤون الإسلامية.

المراجع

M. R. Abderrazak, *La condition de la femme au Maroc*, Rabat 1985.

——, *La femme et la loi au Maroc*, Casablanca 1991.

L. Abouzeid, *The year of the elephant. A Moroccan woman's journey toward independence and other stories*, Austin, Tex. 1989.

M. Azelmat, M. Ayad, and El Arbi Housni, *Enquête de panel sur la population et la santé (EPPS) 1995*, Rabat 1996.

A. Baffoun, Research in the social sciences on North African women. Problems, trends, and needs, in *Social science research and women in the Arab world*, London 1984, 41–58.

A. Belarbi, Research in the social sciences on women in Morocco, in Unesco, *Social science research and women in the Arab world*, London 1984, 59–81.

A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris 1975.
R. Bourquia, M. Charrad, and N. Gallagher (eds.), *Femmes, culture et société au Maghreb*, Casablanca 1996.
D. L. Bowen, Islam, abortion and the 1994 Cairo population conference, in *International Journal of Middle East Studies* 29:2 (May 1997), 161–84.
L. Brand, *Women, the state, and political liberalization. Middle Eastern and North African experiences*, New York 1998.
M. Charrad, *States and women's rights. The making of postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley 2001.
J. Clancy-Smith, *Rebel and saint. Muslim notables, populist protest, colonial encounters*, Berkeley 1994.
Z. Daoud, *Féminisme et politique au Maghreb. Sept décennies de lutte*, Paris 1993.
A. Dialmy, *Féminisme, islamisme, soufisme*, Paris 1997.
——, Moroccan youth, sex and Islam, in *Middle East Report* 206 (Spring 1998), 16–17.
F. El Bouih, *Une femme nommée Rachid*, Casablanca 2002.
F. Hakiki and C. Talahite, Human sciences research on Algerian women, in Unesco, *Social science research and women in the Arab world*, London 1984, 82–93.
D. Larguèche and A. Larguèche, *Marginales en terre d'islam*, Tunis 1992.
M. Lazreg, *The eloquence of silence. Algerian women in question*, New York 1994.
F. Mernissi, *Le Maroc raconté par ses femmes*, Rabat 1984; published as *Doing daily battle*, trans. Mary Jo Lakeland, New Brunswick, N.J. 1989.
——, *The veil and the male elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Reading, Mass., 1987.
——, *Dreams of trespass. Tales of a harem girlhood*, Reading, Mass., 1994.
S. Naamane-Guessous, *Au-delà de toute pudeur*, Casablanca 1992.
M. Oufkir, *Stolen lives. Twenty years in a desert jail*, trans. Ros Schwartz, New York 2001.
Royaume de Maroc, *Statut économique et social de la femme au Maroc*, Rabat 1990.
——, *Femmes et condition feminine au Maroc*, Rabat 1994.
S. Slyomovics, Hassiba Ben Bouali, If you could see our Algeria . . ., in *Middle East Report* 192 (January-February 1995), 8–13.
——, This time I choose when to leave. An interview with Fatna El Bouih, in *Middle East Report* 218 (Spring 2001), 42–3.

دونا لي بووين (Donna Lee Bowen)
ترجمة: آمال عبد الهادي

إن أسلوب الإنتاج السائد في عصر ما قبل بناء الدول، والمجتمعات التي برزت أثناء عملية تشكيل الدول، واختلاف التراث التاريخي للحكم الإمبريالي (العثماني أو البريطاني) الذي عاشته هذه الأقطار، عملت جميعها على تحديد معالم تشكيل الدول في شبه الجزيرة العربية (عمان واليمن والمملكة العربية السعودية) وفي منطقة الخليج (البحرين والكويت وقطر ودولة الإمارات العربية المتحدة). وطبقا لذلك يمكن تمييز منطقتين متفردتين وهما المنطقة الساحلية والداخلية.

ومن الناحية التاريخية، كانت التجارة مترامية الأطراف هي النشاط الاقتصادي الرئيسي في المنطقة الساحلية حيث ظهرت مدن تجارية تسكنها مجتمعات مختلطة الأعراق من التجار الأثرياء والحرفيين. وكان يحكم هذه المدن نظام العائلات العشائرية من الشيوخ، تتعرض سلطاتهم باستمرار لتحديات من قبل التجار وعائلات منافسة أخرى. أما في المناطق الداخلية فقد ساد الاقتصاد الريفي، وكانت الزراعة مقتصرة على الوديان والهضاب في جنوب شبه الجزيرة العربية. وكانت هذه المنطقة واقعة تحت حكم عائلات لها حدود مرنة، وكانت سلطاتها تستند إما إلى ما تمثله من مذاهب إسلامية معينة يدعمها الأصل النبيل كما في حالة الإمامة الزيدية في اليمن، أو لما يعتمد على الصلات العشائرية كما في حالة العائلة الوهابية الحاكمة في السعودية.

في منتصف القرن التاسع عشر وقعت المنطقة الساحلية تدريجيا تحت السيطرة البريطانية في حين بقيت المنطقة الداخلية ضمن حدود الإمبراطورية العثمانية. وقد أدى التنافس السياسي العثماني والبريطاني، وما أعقبه من تقسيم الإمبراطورية العثمانية، إلى إثارة عملية تحديد وتعريف المقاطعات، وهي عملية كان يجري خلالها تنافس شديد بين العائلات الحاكمة لتوسيع حدود مقاطعاتها. وقد دعم إنتاج النفط الذي بدأ في الثلاثينات من القرن العشرين دور الحكومات المركزية في الدول المنتجة للنفط، في حين بقيت الدولة ضعيفة تعتمد على المعونات الأجنبية في بعض البلدان الأخرى مثل اليمن.

تشكلت رؤية الدول في تعريف هويتها وتشكيل مواطنيها بواسطة المشاريع السياسية المختلفة لهذه الدول مع توظيف الصيغ الإسلامية وبواسطة الخطابات المنافسة الخاصة بالمجتمعات المحلية القوية مثل النخبة الحاكمة والعلماء والتجار والعشائر والحركات السياسية القائمة، الإسلامية أو الوطنية أو الاشتراكية. مع بروز واضح لدور النساء في هذه الرؤى، حيث تم استغلال النساء كرمز يمثل الأمة الجديدة وتجانسها الثقافي، كما أصبحت بنيتها الأخلاقية هي المحك الذي يتم بموجبه تقديم تأويلات للحداثة والأصالة، بينما خضعت سياسات الأسرة والأمومة لعملية إعادة تشكيل مستمر. وقد كان للتوتر بين جهود الدول لتحريك قدرات النساء الإنتاجية والإنجابية وبين اهتمام الدولة بالسلوك الأخلاقي للنساء، أثره على القوانين الجديدة المتعلقة بالنساء وعلى مخيلة الدولة فيما يتعلق بصورة تعليم وعمل النساء.

المصادر والمنهجيات

تشتمل مصادر العصر الأول لتشكيل الدولة (١٩٠٠-١٩٦٠م) على الأرشيفات العثمانية والبريطانية، إضافة إلى الأرشيف والوثائق الوطنية، ومنها ما يعود إلى القرن التاسع عشر كما في حالة البحرين والكويت وعمان. كما تشتمل تلك المصادر أيضا على قواميس السير والتراجم، وعلى المذكرات سواء كانت منشورة أو مخطوطة، وعلى الصحف ومرويات الرحالة. وفي حين أن هذه المصادر التي تتعلق عادة بالحياة العامة يمكن أن تسد فراغا في معلوماتنا عن تاريخ المنطقة السياسي والفكري، لكنها قد تكون ذات فائدة ضئيلة للغاية فيما يتعلق بالمعلومات عن النساء، بل إن سجلات الأوقاف والفتاوى المنشورة والأحكام القضائية والوثائق الشخصية هي الأكثر فائدة خاصة ما يتعلق بحقوق النساء وأوضاعهن.

وخلال الفترة الثانية (١٩٦٠-٢٠٠٣م) أصبحت النظم البيروقراطية المعقدة التي رعتها هذه الدول هي أهم مصادر المعرفة في القضايا الوطنية، ممثلة في الإدارات التي يعهد إليها بمهام إدارة الشؤون اليومية للمواطنين والمواطنات من خلال إصدار تشريعات جديدة وأنظمة المحاكم والتقاضي، وترسيخ فكر الدولة من خلال التعليم العام والإعلام وتحريك القوى العاملة عبر

برامج تنموية ترعاها الدولة. فمؤسسات الإحصاء الرسمية ووزارات التعليم والعمل والشؤون الاجتماعية تصدر كتبا وتقارير سنوية حول السكان والتنمية الاقتصادية والعمل والتعليم. كما أن الدول المنتجة للنفط تقدم إحصائيات مهمة حول الزواج والطلاق ومعدلات المواليد بين المواطنين. إن الإخلال الخطير بالتوازن السكاني الديموغرافي بسبب وجود العمالة الأجنبية والخادمات والزوجات الأجنبيات والتي يفترض أنها عوامل تهدد الهوية الوطنية والتجانس الثقافي، هو جانب يخضع للدراسة المستمرة. فالدراسات المدعومة من الدولة والتي تتناول نظام الأسرة والزواج والقوانين المنظمة للزواج المختلط وصناديق دعم الزواج وبرنامج "دراسات الأسرة" بجامعة زايد (في دولة الإمارات) تقدم رؤية ثاقبة لجهود الدولة من أجل تنظيم والتحكم في جسد المرأة.

أما سجلات المحاكم والتي يعود بعضها إلى الستينات من القرن العشرين، كما في حالة اليمن، فهي مصادر ضرورية لفهم وضع المرأة القانوني وحقوقها التي تمارسها في الحياة اليومية، بشرط أن توضع هذه السجلات في سياقها الاجتماعي والثقافي. ولم يحل النظام القضائي الجديد تماما محل المؤسسات الشرعية التقليدية كالأسرة والأقارب أو الجيران، ولم ينته العمل بعد بقوانين الأعراف المحلية. ولهذا تكون المقاضاة عملية بطيئة ومعقدة تشترك فيها مؤسسات مختلفة رسمية وغير رسمية، ويتم تطبيق أنواع مختلفة من القوانين خلال عملية التقاضي. وهكذا فإن سجلات المحاكم لا تشكل أكثر من نسخة مختصرة من النزاعات والخلافات الزوجية، أما الجانب الغائب عن هذه النسخة فهو الخلافات التي يتم حلها خارج المحكمة إضافة إلى عملية الوساطة التي تتم قبل وبعد رفع القضية إلى المحاكم.

والشريعة الإسلامية هي المصدر الوحيد للتشريع في قضايا الأسرة وقوانين الزواج في كل الدول بشبه الجزيرة العربية والخليج، ماعدا جمهورية اليمن الشعبية الديمقراطية (جنوب اليمن ١٩٦٧-١٩٩٠م) حيث تم تعديلها لتعزيز قدر أكبر من المساواة لصالح النساء. وبعد توحيد اليمن، تم إحلال قوانين الشريعة الصارمة السائدة في شمال اليمن محل القوانين "الليبرالية". ولكن على أرض الممارسة العملية نجد أن قوانين الزواج في الشريعة تمثل إطارا مرجعيا يخضع باستمرار إلى عمليات مراجعة وإعادة تعريف لتتناسب مع التغيرات الاجتماعية الاقتصادية العميقة التي تؤثر في نظام الأسرة وخاصة في الدول المنتجة للنفط. ففي داخل هذا الإطار تقوم الأطراف الاجتماعية الفاعلة بالتفاوض حول أوضاعهم حسب القضايا الملحة مثل الزواج المختلط. ويمكن للمواطنات أن يتمسكن بقوانين الشريعة التي تعطيهن الحق في الزواج من المسلمين غير المواطنين، وهو حق تنكره عليهن الدولة والمجتمع، فقد شهدت السعودية في منتصف التسعينات من القرن العشرين تقنين "زواج المسيار" من أجل استيعاب فائض النساء غير المتزوجات اللاتي يقال أنهن يشكلن أزمة وطنية تهدد النظام الاجتماعي وتماسك الأسرة، وهو نظام للزواج يخالف الشريعة في عدم إلزام الزوج بتوفير سكن لزوجته.

ويشكل الأدب، وخاصة الأعمال ذات الوعي الاجتماعي مثل رواية *مدن الملح* للكاتب السعودي عبد الرحمن منيف وأعمال الكاتب اليمني عبد الولي، مصدرا مهما يتطلب مزيدا من البحث عن التغيرات الاقتصادية الاجتماعية وتأثيرها على النساء. وكذلك نجد أن كتابات النساء بما فيها من الشعر والرواية والكتابات غير الروائية، إضافة إلى الفنون الشفاهية اللفظية مثل الأغاني والأمثال، لم تنل حقها من البحث والدراسة المتخصصة حول النساء في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بشكل عام، وعن النساء في منطقة شبه الجزيرة العربية والخليج على الأخص. إن كتابات النساء السعوديات والتي خضعت للدراسة على يد عريبي (Arebi 1994) تقدم ملاحظات عميقة بشأن كيفية تصوير النساء لتجاربهن الخاصة وسبل تفاوضهن مع المجتمعات السائدة في سبيل صياغة هوية ذاتية خاصة. ففي شعر نبيلة الزبير من اليمن وروايتها التي صدرت حديثا بعنوان *هذا جسدي* (والتي فازت بجائزة نجيب محفوظ للأدب عام ٢٠٠٢) نجد رؤية أدبية تصور الحياة الجنسية للنساء ومقاومتهن للفكر الأبوي السائد. كما تشكل مجلات مثل *زهرة الخليج* التي تصدر في دولة الإمارات مصدرا مفيدا لكثير من الموضوعات التي تعكس الاهتمامات اليومية للنساء، وصياغة الحياة الجنسية للنساء تبعا للدوافع التجارية. ومن المصادر الثانوية المهمة كل من سير الحياة التي يسجلها برنامج التاريخ الشفاهي لمؤسسة الملك عبد العزيز للأبحاث والأرشيف، وبرامج الدراسات الاجتماعية التي يقوم بها المواطنون والمواطنات أو مراكز الأبحاث مثل مركز الأميرة سارة السديري لدراسات المرأة في السعودية.

لم تحظ النساء في شبه الجزيرة العربية ومنطقة الخليج بدراسات كافية مقارنة بالنساء في الأقطار الأخرى في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وهذا راجع جزئيا إلى حقيقة أن هذه الدول لم تكن مفتوحة أمام الباحثين والباحثات حتى السبعينات من

القرن العشرين كما في حالة اليمن، أو حتى بعد ذلك. وهناك مقاربتان نظريتان رئيسيتان تهيمنان على الدراسات عن النساء في هذه المنطقة، وهما التنمية والتراتبية الاجتماعية. ويشكل الإسلام موضوعا رئيسيا في هذه الدراسات وعادة ما يعامل كخطاب أو نظام قيمي يتم توظيفه بشكل أو بآخر من قبل المجتمعات المتنافسة ومنها مجتمع النساء.

وقد ركزت إحدى الدراسات المبكرة (Myntti 1985) على تعليم النساء ومساهمتهن في القوى العاملة والحياة العامة كمؤشرات على تطور وضع النساء ومستوى التنمية الاجتماعية. وتعتمد مثل هذه الدراسات عادة على الإحصائيات الرسمية المتوفرة وتدعمها مصادر أخرى أو العمل الميداني أو كلاهما معا. وغالبا ما تبالغ الدولة في هذه البيانات الرسمية لإظهار إنجازات الدولة وتكون صورة النساء فيها باعتبارهن قطاعا متجانسا، مع تجاهل الفروق الطبقية، وإبعاد قضايا تعليم وعمل النساء عن السياق الثقافي والاجتماعي الاقتصادي الأوسع. إن أهم قضية في تعليم النساء ليست هي النسب المئوية أو الأرقام ولكن سياسات التعليم والخطابات التي تتبناها المجموعات الاجتماعية المختلفة فيما يتعلق بمسألة "صياغة" النساء كما تتمثل من خلال القوانين التي تحكم تعليم الفتيات إضافة إلى المناهج والكتب المستخدمة. وعلى سبيل المثال، فإن السلطة القضائية الخاصة بمدارس البنات في السعودية موكولة إلى لجنة من علماء الدين الذين تشمل مهمتهم تصميم مناهج "ملائمة" واختيار القائمين بالتدريس. وهكذا فإن المدارس هي المكان الذي تغرس في الأذهان فيه صورة أمهات وزوجات المستقبل المسلمات وحيث تحدد أخلاقيات النساء وواجباتهن الوطنية.

أما الدراسات الحديثة عن عمل النساء في الدول المنتجة للنفط، وتأتي بشكل رئيسي ضمن الدراسات الإثنوغرافية، فهي تبتعد عن فرضيات نظريات الحداثة، وتقدم إطارا عاما أكثر تعقيدا يأخذ في الاعتبار التغيرات الاجتماعية الاقتصادية البالغة التي حدثت مؤخرا وتأثيرها على التصورات الخاصة بعمل النساء وسياسات الأمومة. في دول الخليج أدى تدفق العمال المهاجرين إلى جعل المواطنين والمواطنات أقلية متميزة: ١٨% في دولة الإمارات، ٢٠% في قطر، ٢٩% في الكويت. وفي دراسة (Mughni 1993) يتم تناول عمل المرأة الكويتية في علاقته برغبة الدولة في تعبئة قدرات النساء الإنتاجية والإنجابية. فمن أجل "تكويت" العمل والإقلال من الاعتماد على المهاجرين تتم دعوة النساء إلى زيادة مساهماتهن في القطاع العام والخاص. وفي نفس الوقت يتوقع منهن أن تكون لهن أسر كبيرة من أجل تصحيح حالة غياب التوازن السكاني الديموغرافي ولحماية الهوية الوطنية التي يهددها وجود المهاجرين.

وتركز لونغفا (Longva 1997) على الأهمية الثقافية لعمل الأنثى في الكويت مفسرة إياها في إطار التراتب الاجتماعي الجديد الذي خلقه وجود المهاجرين. وفي هذا السياق تصبح المواطنة مؤشرا على الوضع ويصبح العمل بشكل عام وعمل المرأة بشكل خاص علامة على الهوية الوطنية. وتميز المرأة المحلية عملها عن الأجنبية من حيث احترام "التقاليد" واختيار العمل في بيئة "محمية" بعيدا عن الأجانب، والاشتغال فقط بالأعمال المقبولة اجتماعيا مثل التعليم. ويميل تأويل لونغفا إلى التعامل مع النساء الكويتيات كقطاع متجانس، مع إخفاقها في تناول ظاهرة النساء المهنيات وسيدات الأعمال الكويتيات اللاتي لا يضعن في اعتبارهن "التقاليد" ويعملن في أوساط "مختلطة". وللمفارقة فإنه في البلاد غير المنتجة للنفط نجد عادة أن النساء المهنيات والنساء الفقيرات الريفيات الأميات هن اللاتي يسعين نحو الأعمال "غير التقليدية" والتي تتضمن مغادرة القرى أو المدن والسفر بدون مرافقة من محرم.

ويتم تأويل وضع النساء وأدوارهن أيضا من منطلق التراتب الاجتماعي، حيث تصبح النساء رموزا لتميز المكانة والوضع (vom Bruck 1992/3)، وتصبح حياتهن اليومية تعبيرا عمليا عن شرف العائلة (Meneley 1996). وتتناول دراسة فوم بروك التراتب الاجتماعي كشكل لتنظيم زواج المرأة اليمنية من فئة السادة (مفردها سيد)، وهم المنحدرون من نسل الرسول (ص). إن التأويل المثير للجدل الخاص بالسادة فيما يتعلق بقاعدة "الكفاءة" في الزواج الإسلامي (أي التكافؤ بين الزوجين) من حيث النسب والتقوى، وكذلك استغلالهم للمفهوم الثقافي لشرف المرأة باعتباره أقل درجة من شرف الزوج، هو تأويل يسمح لهم بتشريع زواج الأقارب. فطالما أن المرأة من نسل السادة لا يسمح لها بالزواج من خارج العائلة، حيث أن ذلك يعرض نقاءها للخطر وبالتالي يمس نقاء بيت الرسول (ص)، أي أن فرض زواج الأقارب يحافظ على شرف السادة وعلى مكانتهم السياسية والاجتماعية. وبهذا يكتسب زواج النساء المنتميات إلى الطوائف الاجتماعية المتميزة، والتي تعتمد منافعها على إقصاء الآخرين، أهمية سياسية دائما.

وفي منطقة الخليج حيث يشكل المواطنون أقلية متميزة، تواجه النساء المواطنات اللاتي يتزوجن من أجانب خطر إسقاط جنسيتهن. وهكذا يتم استغلال جسد المرأة المواطنة كعلامة لتعيين حدود المجتمع المتخيل ولحماية مصالح مواطنيها.

وترى مينيلي أن تجمعات النساء اليومية في زابد (اليمن) تشكل المجال العام للنساء حيث تدار سياسات الحياة اليومية. وتقوم تلك التجمعات بتكوين المجالات والمساحات التي يتم التعبير فيها عن كافة أنواع التراتب الاجتماعي والجندر والعرق والطبقة الاجتماعية، وحيث يتم استعراض شرف العائلة ممثلا بالكرم والضيافة. وهكذا فبالمشاركة في الضيافة التنافسية تنغمس النساء في سياسات صياغة شرف عائلاتهن. وتجد مينيلي أن تلك السياسات تقع ضمن حيز ممارسات الكرم والضيافة المبذولة في المجال المنزلي، مع إقصاء أولئك اللاتي لا يستطعن المشاركة في مثل هذه الممارسات من صياغة سياسات الحياة اليومية. أما أولئك اللاتي يساهمن فيها فلا يتمتعن بفاعلية، حيث يشاركن في اللعبة باعتبارهن غير فاعلات ومجرد ممثلات لأقاربهن الذكور. وعلى عكس مينيلي، تتعامل مندي (Mundy 1995) مع المجال المنزلي (أي البيت وأهل البيت) باعتباره الوحدة الأساسية للسياسات والإنتاج، مع وضعه ضمن أنماط أوسع من السيادة والهيمنة. إن التحليل الذي تقدمه بشأن المجال المنزلي والتعبير عنه في سياقه الأكبر يبطل ثنائية الخاص/العام، ويجعل من الشؤون المنزلية شأنا خاصا بالرجال كما هو شأن النساء، ومن السياسات شأنا خاصا بالنساء كما هو شأن الرجال.

إن الكثير من السجلات والتقارير والإحصاءات الإدارية المذكورة أعلاه متوفرة في "وحدة توثيق العالم العربي" بجامعة إكستر في بريطانيا (www.Ex.ac.uk\awdu) وفي أرشيفات ومكتبات الوثائق القومية في معظم دول الجزيرة العربية والخليج، والتي تحتفظ عادة بأقدم السجلات الرسمية إلى جانب نسخ من الإصدارات الأولى للصحف الوطنية.

المراجع

S. Arebi, *Women and words in Saudi Arabia. The politics of literary discourse*, New York 1994.

G. vom Bruck, Enacting tradition. The legitimation of marriage practices amongst Yemeni Sadah, *Cambridge Anthropology* 16:2 (1992/3), 54–68.

A. N. Longva, *Walls built on sand. Migration, exclusion, and society in Kuwait*, Boulder, Colo. 1997.

A. Meneley, *Tournaments of value. Sociability and hierarchy in a Yemeni town*, Toronto 1996.

H. Mughni, *Women in Kuwait. The politics of gender*, London 1993.

M. Mundy, *Domestic government. Kinship, community and polity in North Yemen*, London 1995.

C. Myntti, Women, work, population, and development in the Yemen Arab Republic, in J. Abu Nasir, H. Khoury, and H. Azzam (eds.), *Women, employment, and development in the Arab world*, Berlin 1985, 39–58.

لوسين تامينيان (Lucine Taminian)

ترجمة: بثينة الناصري

الأردن وإسرائيل وفلسطين
منذ بدايات القرن العشرين وحتى الآن

إن الأردن وإسرائيل ودولة فلسطين الوليدة هي دول ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، ونتجت عن التاريخ الاستعماري للمنطقة، وإن اختلفت طرق إنتاجها.[1] فبعد الحرب العالمية الأولى، حصلت بريطانيا على الانتداب (وهو نوع من السلطة شبه الاستعمارية) على المناطق التي كانت تابعة للإمبراطورية العثمانية، والتي يشار إليها الآن باسم إسرائيل، وعلى الضفة الغربية وقطاع غزة والأردن. قسمت هذه المنطقة إلى قسمين في عام ١٩٢١م، وصار الجزء الواقع شرق نهر الأردن إمارة عبر الأردن، التي اعترفت بها بريطانيا كدولة مستقلة (تحت اسم الأردن) في عام ١٩٤٩م. أما الجزء الواقع غرب نهر الأردن فصار فلسطين الواقعة تحت الانتداب البريطاني، حيث وعدت بريطانيا بإنشاء وطن قومي لليهود. ونتج عن حرب ١٩٤٧-١٩٤٨م إقامة دولة إسرائيل، وطرد حوالي ثلاثة أرباع السكان الفلسطينيين. وفي عام ١٩٥٠م، ضمت الأردن الضفة الغربية إلى أراضيها، بينما وقع قطاع غزة تحت الحكم المصري. وبعد حرب عام ١٩٦٧ احتلت إسرائيل الأجزاء الباقية من الأراضي الفلسطينية التي كانت تحت الانتداب سابقا. وفي أعقاب الانتفاضة الفلسطينية الأولى، ونتيجة لاتفاقيات أوسلو بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، تم إنشاء السلطة الوطنية الفلسطينية في عام ١٩٩٤م على أجزاء من أرض الضفة الغربية وقطاع غزة. وقد أعاد الجيش الإسرائيلي احتلال أجزاء من هذه المناطق في عام ٢٠٠٢م.

لابد من تقييم دقيق لمصادر ومناهج البحث المتاحة، خاصة في الأماكن التي يتصاعد فيها التوتر السياسي. بل تزداد ضرورة التفكير المدقق في العلاقة بين تلك المصادر والمشروعات السياسية لهذه الدول القومية في البحوث التي تركز على النساء، فالنساء رمز قوي يستخدم في الجدل الدائر بين الهوية القومية والأصالة الثقافية. فلا يكفي أن تعطينا المصادر والمناهج المختلفة - سواء كانت بيانات إحصائية أو وصفا للأعراق أو تاريخا شفهيا أو وسائل الإعلام- بعض المعارف وإن كانت جزئية، بل لابد من تمحيص طرق إدراج أو إهمال المعلومات الواردة فيها.

في بدايات القرن العشرين، توفرت بعض هذه الموارد، وبالذات المواد الإعلامية المطبوعة، وبيانات المحاكم الشرعية، وسجلات الدولة (الاستعمارية)، وتقارير الرحالة، وبعض الكتابات الوصفية للأعراق والإحصائيات. بيد أن نشوء الدول القومية (التي أصدرت معلومات إحصائية، وأقامت محطات للإذاعة والتليفزيون تابعة للدولة)، وتنامي الحركات النسائية وغيرها من حركات المهمشين (التي أنشأت مراكز بحثية، ومنظمات غير حكومية، ومشروعات لتسجيل التاريخ الشفهي)، وعمليات العولمة (وهي عمليات مركزية بالنسبة للإنترنت والفضائيات) كان لها جميعا أهمية كبرى في توسيع نطاق المصادر اللازمة لأبحاث المرأة والنوع الاجتماعي (الجندر).

الدولة وسكانها: سياسات الإحصائيات

البيانات الإحصائية مثال أولي لمجال لابد فيه من الاهتمام بعملية إنتاج البيانات. فهناك مجموعة من المصادر تتكون من معلومات إحصائية جمعتها مؤسسات الدولة في عهد الاستعمار وما بعد الاستقلال، ونشرتها على نطاق عام في شكل ملخصات وتقارير إحصائية. وقد تم استخدام طرق معينة لتصنيف البيانات في عمليتي جمع المادة الإحصائية وعرضها. وفيما يتعلق بقضايا الجندر، لابد من تدقيق النظر دائما في مستوى الوعي بالمساواة بين النوعين، الرجال والنساء، من حيث كيفية جمع البيانات الميدانية وكيفية تحديد الفئات التي تصنف إليها تلك البيانات. لهذا، دعت الحركة النسائية الفلسطينية بشدة إلى إدخال وحدة خاصة بإحصائيات النوع الاجتماعي حين أنشأت السلطة الوطنية الفلسطينية جهاز الإحصاء المركزي التابع لها.

وتتأثر نوعية المواد المتاحة وطبيعتها بالحساسيات والبرامج السياسية، فقد تتباين البيانات المجموعة ميدانيا تباينا كبيرا من حيث جودتها وفقا لمستوى الثقة الذي يوليه قطاع سكاني معين لمؤسسات الدولة (أنظر/أنظري Tamari 1994). ويرتبط أيضا

تصنيف السكان بالمشروعات السياسية للدولة القومية، ففي الإحصائيات الإسرائيلية يصنف السكان إلى يهود ومسلمين ومسيحيين ودروز، وبدءا من عام ١٩٩٥م صار المسيحيون يصنفون تصنيفا فرعيا إلى مسيحيين عرب ومسيحيين من قوميات أخرى. واليهود بدورهم صنفوا تصنيفا فرعيا إلى يهود مولودين في أفريقيا أو آسيا أو أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية أو إسرائيل، وبذلك لا يظهر تعداد اليهود العرب، حيث أنهم يقعون في إطار فئة أكبر. وفي حالة الأردن، تتجنب الإحصائيات حساسية مسألة الخط الفاصل بين الأردنيين المنحدرين من الضفة الشرقية والفلسطينيين الحاصلين على الجنسية الأردنية بعدم نشر المواد الإحصائية التي تفرق بين هاتين الفئتين من المواطنين (Brand 1998). وأخيرا، لابد من أن نأخذ في اعتبارنا طرق تحديد المواطنة في كل هذه المواقع بحسب الانتماء العرقي/الديني (أنظر/أنظري الإسهامات التالية: Jad et al., Amawi, and Swirski to Joseph 2000).

وفيما يخص اللاجئين الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة والأردن، أنشئت وكالة غوث اللاجئين التابعة للأمم المتحدة (UNRWA) في عام ١٩٥٠م لرعايتهم وتوفير احتياجاتهم الأساسية، وهي مؤسسة هامة، حيث جمعت أرشيفا ضخما من البيانات عن كل أسرة على حدة (أنظر/أنظري Tamari and Zureik 2001). ولابد أيضا من تمحيص بيانات وكالة غوث اللاجئين من حيث تعريف هذه الوكالة لمن هو اللاجئ، ومن حيث طريقة تنظيمها لحياة اللاجئين عموما. كما أن مركز الدراسات الذي يقع في عمان والمعروف باسم "مركز دراسات وبحوث الشرق الأوسط المعاصر" (CERMOC: Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain) له نشاط فعال في تجميع الباحثات والباحثين الذين درسوا تأثير السياسات الإدارية لوكالة غوث اللاجئين ونظام تصنيفها للبيانات على مجالات كمجال بنية الأسرة، بما لها أيضا من أثر قوي على النساء. [٢]

والمحاكم الدينية هي من مصادر المعلومات الأخرى، ففي جميع المواقع الثلاثة تحال قضايا الأحوال الشخصية إلى محاكم دينية، ولا يتاح فيها خيار الزواج المدني (Joseph 2000). والمحاكم الشرعية مستودعات غنية بالمواد الصالحة للأبحاث، التي تتنوع ما بين عقود زواج وقسائم طلاق إلى وثائق تصف القضايا المنظورة أمام المحكمة وصفا مسهبا. وقد استخدمت مثل هذه المواد في القيام بأبحاث تناولت مختلف الفترات التاريخية من وجهات نظر مختلفة. وتشمل الدراسات المنشورة حديثا، والتي أجريت من منظور الجندر، بحث آجمون (Agmon 1998) عن النساء والوضع الطبقي في يافا وحيفا في بدايات القرن العشرين، وبحث تاكر (Tucker 1996) عن الجندر وقانون حقوق الأسرة العثماني الصادر في ١٩١٧م، ودراسة ويلتشمان (Welchman 2000) عن تأويل وتطبيق قانون الأسرة في الضفة الغربية، وهي دراسة تغطي فترات الحكم الأردني والاحتلال الإسرائيلي العسكري وبدايات السلطة الوطنية الفلسطينية.

تحديد أماكن وجود المصادر: المراكز البحثية، والمنظمات غير الحكومية، والتمويل

إن البيانات الإحصائية وتقارير المسح وكل "الكتابات السابقة غير المعروفة" عموما (بما في ذلك الرسائل العلمية غير المنشورة) قد تكون متوفرة في أرشيف الدولة (بما في ذلك أرشيفات فترة الاحتلال البريطاني، والأرشيفات الصهيونية، ومركز الدراسات الفلسطيني)، بل توجد أيضا في الجامعات والمراكز البحثية، خاصة تلك التي تضم بين أعضائها وأساتذتها باحثات وباحثين مهتمين بالدراسات النسائية. ونجد في كافة جامعات إسرائيل تقريبا باحثات وباحثين يعملون في الدراسات النسائية، وقد افتتح في جامعة تل أبيب في عام ٢٠٠١م برنامج لدراسات المرأة والجندر. وفي الأردن، بدأ العمل في برنامج لدراسات المرأة في كلية الدراسات العليا بجامعة الأردن في عام ٢٠٠٠م، أما جامعة اليرموك ففيها منذ زمن طويل أساتذة مهتمون بإجراء بحوث في هذا المجال، وقد أشرفوا على عدد كبير من رسائل الماجستير التي بحثت موضوعات مثل تقسيم العمل على أساس النوع الاجتماعي، وسبل حصول النساء على الموارد، والعلاقات داخل الأسرة، وبينها وبين غيرها من الأسر، والتغيرات التي تطرأ على بنية الأسرة، وهلم جرا. [٣] أما عن فلسطين، فقد أنشئ معهد دراسات المرأة بجامعة بيرزيت في عام ١٩٩٥م، ويقوم هذا المعهد بأعمال التنسيق لبرنامج لنيل درجة الماجستير في مجالات الجندر والقانون والتنمية، وقد أنتج الباحثون والباحثات عددا كبيرا من التقارير والأبحاث المنشورة التي أجريت بناء على دراسات ميدانية موسعة. وتشمل أحدث إصدارات هذا المعهد إسهامات كل من

أبو نحلة، وجياكامان، وحمامي، وهلال، وجونسون، الذين درسوا موضوعات مثل طبيعة التعليم من حيث المساواة أو التفرقة على أساس النوع، وتقسيم العمل، والأسرة، وميول الناس فيما يخص الأطفال والزواج (Giacaman and Johnson 2002). كما نشأت وتطورت مراكز لدراسات المرأة، مثل مركز دراسات المرأة بالقدس، ومركز شؤون المرأة في غزة، ومركز شؤون المرأة والأسرة في نابلس، والمركز النسائي للمساعدة والاستشارات القانونية بالقدس.

وقد تأثرت مجالات اهتمام هذه الجامعات ومشروعات البحوث فيها بالنشاط النسائي الجاري خارج نطاق البحث الأكاديمي. ففي فلسطين، كانت التقاليد الراسخة للنشاط النسائي أداة لتطوير دراسات المرأة، ويطمح مركز دراسات المرأة إلى الإسهام في وضع استراتيجيات فعالة لبناء مجتمع قائم على المساواة بين الجنسين. وفي إسرائيل، أثر تغير اتجاهات الحركة النسائية على دراسات المرأة، فبينما كانت الحركة النسائية تتجه تاريخيا بشدة نحو تحقيق مصالح النساء الأشكينازيات، تغير الوضع في العقد الماضي، إذ شاركت النساء الفلسطينيات والمزراحيات في إنتاج المعرفة، وصار لهن تأثير على الأبحاث التي تجرى في الجامعات.[٤] ويوجد أيضا عدد معتبر من المنظمات غير الحكومية (التي يدعمها غالبا مانحون أجانب أو منظمات دولية) نشطت في المشاركة في إجراء أبحاث يتم تكليف الباحثين والباحثات بإجرائها. وبعد اتفاقية أوسلو، ازداد توجه الحركة النسائية الفلسطينية نحو المأسسة، بما في ذلك تحولها إلى العمل من خلال المنظمات غير الحكومية. وفي الأردن، ومع التوجه نحو الليبرالية في تسعينيات القرن العشرين، تسارع معدل زيادة عدد المنظمات غير الحكومية العاملة في تقديم التقارير وتنظيم حلقات البحث وعقد المؤتمرات. وفي هذا المجال، ازدادت أهمية الأنشطة المرتبطة بأفراد العائلة المالكة (Brand 1998).

وتكشف هذه الأبحاث التي يكلف بها باحثون مشكلات تمويل الأبحاث. ففي المناطق الفلسطينية والأردن على وجه الخصوص، غالبا ما لا تتمكن الباحثات والباحثون المحليون من إجراء أبحاث ميدانية إلا إذا أبرمت معهم عقود لإجراء هذه الأبحاث أو لو شاركوا في مشروعات تمولها مؤسسات دولية، حيث أن الجامعات القومية تنقصها الموارد. لكن المانحين الأجانب لديهم جداول أعمالهم الخاصة، وهو ما ازداد وضوحا بعد اتفاقيات أوسلو. وعموما، فغالبا ما تشمل الأبحاث الممولة من الخارج أبحاثا مسحية عامة، ومسوحا لقطاعات معينة من المجتمع، واستطلاعات رأي (مثلا، FAFO 1993). لكن بعض المنظمات غير الحكومية عملت أيضا على إصدار كتب تعتمد على إجراء حوارات ومقابلات مع الناس، وغير ذلك من مناهج البحث، مثل بحث عماوي (Amawi 2001) عن النساء الأردنيات المشاركات في العمل السياسي. كما نشأت أشكال من الأبحاث المشتركة التي يتعاون في إجراء البحث الواحد منها أكثر من باحث أو باحثة، بهدف إشراك الباحثات والباحثين المحليين كشركاء متساوين في إجراء الأبحاث، مثل مشروع سيميل - إنترايتس (CIMEL-INTERIGHTS) المهتم ببحث استراتيجيات التعامل مع مسألة "جرائم الشرف"، والذي بدأ في عام ١٩٩٩م، وتشارك فيه منظمات غير حكومية أردنية وفلسطينية.[٥]

الإثنوغرافيا والمجالات المتعلقة بها

يعتمد البحث الميداني في مجال وصف الأعراق (الإثنوغرافيا) على شخصية الباحث أكثر مما يعتمد عليها أي مجال بحثي آخر. وتشمل سمات شخصية الباحث/الباحثة التي تؤثر في البحث الإثنوغرافي الميداني الآتي: السمات الشخصية، كالنوع (رجلا كان أم امرأة)، وجنسية الباحث/الباحثة، والقدرة أو عدم القدرة على الحصول على معلومات ميدانية من بعض الأماكن والأشخاص. ومن أوائل الأبحاث الإثنوغرافية المنشورة بحث هيلما غرانكفيست (Hilma Granqvist 1931-1955) عن أحوال الزواج في قرية أرطاس بفلسطين. ومن بين الأبحاث الإثنوغرافية المعاصرة نذكر بحث كنعانه (Kanaaneh 2002) عن سياسات الإنجاب في الجليل، وبحث مورز (Moors 1995) عن قدرة نساء منطقة نابلس على التملك، في حين أن بحث لاين (Layne 1994) هو دراسة إثنوغرافية لاتحاد كونفيدرالي بين بعض القبائل في وادي الأردن، ويضم هذا البحث قسما كبيرا عن بناء الهوية القبائلية والقومية من خلال الزي، وقسما آخر عن المجال المنزلي الخاص. ومن المقالات الهامة التي كتبها باحثون وباحثات في علم الإثنوغرافيا مقال بتيت (Peteet 1997) عن "النشاط العام للأمهات"، وهو بحث أجرته بتيت مع النساء الفلسطينيات اللاتي تعشن في المخيمات، ومقال جين-كلاين (Jean-Klein 2000) عن العلاقات بين الجنسين في الحياة اليومية والنشاط العام المنظم في

الضفة الغربية، ومقال شامي وتامينيان (Shami and Taminian 1990) عن النساء والعمل في الأردن (والذي ترد في نهايته مراجع مذيلة بحواشي عن الدراسات التي أجريت عن النساء في الأردن).[٦]

وروايات الرحالة قد تعطي أيضا معلومات عن الحياة اليومية، لكن لابد من أن نضع في حسابنا السياق الذي كتبت فيه (Melman 1992). وغالبا ما تكون كتابات الرحالة متأثرة بشدة بتعريف فلسطين وأجزاء من الأردن بأنها أراض مقدسة، ومن ثم يعتبرون سكانها العرب مصدرا ثمينا لفهم الحياة اليومية في زمن السيد المسيح. وعلى عكس ذلك يعتبر الرحالة الاستعمار البريطاني والمهاجرين اليهود من أهم عوامل تحديث هذه المنطقة. وعلاوة على هذه الإزاحات الزمنية، يوجد خطاب آخر متنازع عليه فيما يخص النساء، فالنساء العربيات لا ينظر إليهن فقط كبقايا غريبة من آثار الماضي، بل يعتبرن أيضا مقهورات ومطحونات مقارنة بالمهاجرات اليهوديات الجدد، اللاتي يبرز الرحالة مساواتهن مع رجالهن (Moors 1996).

ومن مجالات البحث الأخرى متاحف الثقافات العرقية أو الفلكلورية وغيرها من مجموعات الأشياء المتعلقة بالثقافة المادية، وهي منتشرة على وجه الخصوص في الأردن والضفة الغربية. ويوجد عدد كبير من المنظمات غير الحكومية ذات التاريخ الطويل في جمع الأشياء المتعلقة بالثقافة المادية، وأشهرها ملابس النساء. ومعظم هذه الجمعيات جمعيات نسائية، مثل جمعية "إنعاش الأسرة" بالضفة الغربية. وقد جمعت بعض هذه الجمعيات أيضا القصص الشعبية والشفاهية، فمجموعة "وداد كوار" الصادرة عن معهد العالم العربي بباريس مثلا موثقة توثيقا جيدا (Institut du monde arabe 1988). ويمكن اعتبار إقامة متاحف ومعارض فولكلورية مجالا مقتصرا على النساء، فالكثير من المتاحف التي أنشئت في الأردن، بما فيها المتحفان اللذان افتتحا في سبعينات القرن العشرين، بدأت بمبادرات من النساء. ولا ترجع أهمية هذه المتاحف إلى مجرد الأشياء التي جمعتها وحفظتها، بل ترجع أيضا إلى طرق اختيار هذه الأشياء وعرضها، إذ يسهم هذا في خلق هوية قومية خاصة من خلال عرض الصور التمثيلية للماضي (أنظر/أنظري Layne 1989).

التاريخ الشفهي باعتباره تاريخا من القاعدة الشعبية

إن التاريخ الشفهي من المصادر أو مناهج البحث الثمينة جدا لأنه يعطي فرصة لسماع أصوات من استبعدوا من التاريخ المكتوب. لكن لابد أن يعي المرء الاهتمامات السياسية لكل الأطراف الفاعلة في عملية جمع المادة الشفهية (الرواة والباحثين والمؤسسات)، فخاصة في الأحوال التي تواجه فيها الأمة تحديات، قد يحدث توتر ما بين فحص كيفية بناء المادة التاريخية والحاجة إلى تأصيل وجود الفرد في أرض معينة. ففي الأردن، استخدم التاريخ الشفهي على وجه الخصوص لجمع مادة عن تاريخ القبائل من أفواه إخباريين من الذكور. وفي فلسطين (لا سيما في الجليل) ازدهر في ثمانينات القرن العشرين جمع مادة عن التاريخ الشفهي بمبادرة من بعض الأفراد (غالبا من النشطين في المجال المجتمعي العام) ومن المنظمات غير الحكومية، مع التركيز غالبا على نكبة ١٩٤٨ والقرى التي تعرضت للتدمير. وحيث أن التاريخ الشفهي غالبا ما يكون تاريخ الفئات المهمشة، فهذا العمل مطبوع بطابع الفئات الشعبية، ولا تهتم الجهات المانحة كثيرا بتمويل مثل هذه المشروعات. إن العدد الخاص من مطبوعة *الجنا* الذي صدر في عام ٢٠٠٢م وحررته رائدة من رائدات العمل في هذا المجال في الشرق الأوسط، هي روزماري صايغ، يعتبر مصدرا غنيا بالمعلومات عن مشروعات جمع التاريخ الشفهي الفلسطيني. كما عملت بعض الجامعات المختلفة في مشروعات من هذا القبيل، منها جامعة بيرزيت (مشروع البحث الذي تناول القرى التي دمرتها إسرائيل)، وجامعة بيت لحم. وغالبا ما يبدأ العمل في مثل هذه المشروعات بالجامعات بمبادرة من بعض الباحثات والباحثين بصفتهم الفردية. وتشمل الكثير من هذه المشروعات لجمع التاريخ الشفهي حوارات مع نساء مسنات، فإن روايات النساء جزء محوري من عرض فلايشمان (Fleischmann 2002) عن الحركة النسائية الفلسطينية تحت الانتداب البريطاني. وفي وزارة التخطيط التابعة للسلطة الوطنية الفلسطينية، أنشأت فيحاء عبد الهادي مشروعا لجمع التاريخ الشفهي الفلسطيني، مع التركيز على النشاط العام للنساء في الفترة ١٩٣٦-١٩٦٥م.

وسائل الإعلام: مصدر للمعلومات، وصورة تمثيلية للواقع، ووسيلة اتصال

وسائل الإعلام مصدر هام من المصادر التي تتيح فحص الأحداث الحالية أو التاريخية التي يثار حولها جدل، فغالبا ما يكون الصحفيون والكتاب، لا الباحثون الأكاديميون، أول من يبدأ بتناول القضايا السياسية أو الثقافية الحساسة. ففي الأردن مثلا، بدأ تناول قضية جرائم الشرف بإثارة جدل حولها في وسائل الإعلام، ولم تتحول هذه القضية إلى مادة للبحث الأكاديمي إلا بعد أن دأبت رنا حسيني على كتابة تقارير عنها في جريدة *جوردان تايمز* (Rana Husseini, *Jordan Times*)، تناولت فيها حوادث قتل الفتيات بحجة الدفاع عن الشرف. ويمكن لأدب الرواية الواقعية أيضا إثارة قضايا حساسة، مثل زنا المحارم والدعارة والتعاون مع العدو، كما حدث في بعض روايات الكاتبة الفلسطينية سحر خليفة. ويمكن استخدام المعلومات الواردة في كل من وسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية، لكن لابد من أخذ الأعراف الخاصة بكل نوع منها في الاعتبار. كما يمكن استخدام الصور الفوتوغرافية التاريخية أو المعاصرة كمصدر للتاريخ الاجتماعي (أنظر/أنظري Graham-Brown 1988)، ويمكن تحليل كيفية استخدام الصور الفوتوغرافية في بناء الأمة والدولة كما سنجد في كتاب من تأليف مورز ما زال قيد الطبع (Moors forthcoming). وبنفس الطريقة، تم تحليل صور تمثيل النساء في الأعمال التليفزيونية والسينمائية لمعرفة المخاطر المحيطة بالعلاقة بين قضايا النوع الاجتماعي والقضايا الوطنية (للاطلاع على الصور الممثلة لمختلف فئات النساء في السينما الإسرائيلية، أنظر/أنظري مثلا: Shohat 1991).

وتوفر شبكة الإنترنت مصدرا آخر للأبحاث، وهي في نفس الوقت وسيلة اتصال ومجال لتمثيل مختلف الفئات. ومن القضايا البارزة التي يهتم بها الباحثون والباحثات، خصوصا فيما يتعلق بالموضوعات التي نناقشها هنا، القيود المفروضة على الباحثات والباحثين ذوي الخلفية "غير المرضي عنها" والتي تمنعهم من الحصول على البيانات "الميدانية "، بما في ذلك التقارير والمعلومات المحفوظة في الأرشيفات الرسمية. وقد تزيد هذه القيود من جاذبية الاعتماد على شبكة الإنترنت لإجراء الأبحاث، حيث لا تظهر معلومات عن الباحثين والباحثات من حيث الجنسية ولا الانتماء العرقي ولا النوع (رجلا كان أم امرأة). وهو أمر قد يؤثر بالسلب على الأبحاث التي تستدعي إجراء بحث ميداني وسط أناس ذوي انتماء عرقي معين، أو الاختلاط بالجماهير للحصول على المادة الميدانية اللازمة للبحث، أو جمع المادة بإجراء حوارات غير رسمية أو بالملاحظة، كما تؤثر بالسلب على جمع التاريخ الشفهي وسير حياة الناس. لكن بالنسبة للطرق الثلاثة التي نوقشت هنا، فمن الواضح أن جميع مصادر ومناهج البحث المستخدمة تحتاج إلى فحص من حيث طرق ارتباطها بعمليات تشكيل الأمة والدولة.

هوامش

[1] نظرا لأن *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* تنوي تغطية أحوال النساء في كل المجتمعات التي حقق فيها الإسلام حضورا هاما، سينصب اهتمامنا عند تناولنا لإسرائيل هنا على السكان الفلسطينيين وطائفة الميزراحيم، وهم اليهود ذوو الأصول الآسيوية والأفريقية، الذين انحدروا غالبا من بلدان ذات أغلبية مسلمة.

[2] الإشارة هنا إلى المشروع الذي بدأته وكالة غوث اللاجئين في عام ١٩٩٦م في مركز الدراسات CERMOC بعنوان "تاريخ داخل تاريخ". ويتضمن عدد من رسائل الدكتوراه (التي لم تنشر بعد) نتائج هذا المشروع. وتوجد في كتابات راندا فرح ستيفاني لاتيه عبد الله، وهنا جابر حوارات مع نساء وتواريخ شفهية وردت على ألسنتهن.

[3] أنشأت سيتيني شامي أول قسم للدراسات العليا في مجال الأنثروبولوجيا في الأردن بجامعة اليرموك؛ ومن بين من يعملون في بحث قضايا تتعلق بالنوع الاجتماعي (الجندر) كل من: مارثا موندي (من أعضاء هيئة التدريس)، وويلي جانسون (أستاذ زائر، أنظر/أنظري Janson 1993)، ولوسين تامينيان وفرحة غنام (طالبتان تعدان رسالتي ماجستير).

[4] أنظر/أنظري مثلا: (Shohat 1996) و(Motzafi Haller 2001) للاطلاع على دراسات عن النساء المزراحيات، وللاطلاع على دراسات عن النساء الفلسطينيات أنظر/أنظري:(Shalhoub-Kevorkian 1999) و(Abu-Bakr 1999).

[5] CIMEL هو مركز دراسات القانون الإسلامي وشرق الأوسطي في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بلندن، أما INTERIGHTS فهو المركز الدولي للحماية القانونية لحقوق الإنسان ومقره لندن.

[6] هذه القائمة بمقالات الباحثات في علم الأنثروبولوجيا انتقائية إلى حد بعيد، فبسبب الحيز المتاح لهذه المقالة اقتصرت على ذكر الكتابات التي تأثرت برؤى مستقاة من دراسات المرأة. وهو ما يعني عدم الإشارة هنا إلى الكتابات الأقدم عهدا لعلماء الأنثروبولوجيا، مثل روزينفلد.

المراجع

K. Abu-Bakr, *A rocky road. Arab women as political leaders in Israel*, Ranana, Israel 1999.

I. Agmon, Women, class and gender. Muslim Jaffa and Haifa at the turn of the twentieth century, in *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998), 477–500.

A. Amawi, *Against all odds. Jordanian women, elections and political empowerment*, Amman 2001.

L. Brand, *Women, the state, and political liberalization. Middle Eastern and North African experiences*, New York 1998.

E. Fleischmann, *The nation and its "new" women. Feminism, nationalism, colonialism, and the Palestinian women's movement, 1920–1948*, Berkeley 2002.

R. Giacaman and P. Johnson (eds.), *Inside Palestinian households*, Bir Zeit 2002.

S. Graham-Brown, *The portrayal of women in photography of the Middle East, 1860–1950*, New York 1988.

H. Granqvist, *Marriage conditions in a Palestinian village*, 2 vols., Helsinki 1931–5.

M. Heiberg et al., *Palestinian society in Gaza, West Bank, and Arab Jerusalem. A survey of living conditions*, Oslo 1993.

Institut du monde arabe, *Mémoire de soie. Costumes et parures de Palestine et de Jordanie*, Paris 1988.

al-Jana (English) 2 (2002), ed. Rosemary Sayigh, special issue on oral history.

W. Jansen, Creating identities. Gender, religion and women's property in Jordan, in M. Brügmann et al. (eds.), *Who's afraid of femininity? Questions of identity*, Amsterdam 1993, 157–67.

I. Jean-Klein, Mothercraft, statecraft, and Palestinian subjectivity during the intifada, in *American Ethnologist* 27:1 (2000), 100–27.

S. Joseph (ed.), *Gender and citizenship in the Middle East*, Syracuse, N.Y. 2000.

R. Kanaaneh, *Birthing the nation. Strategies of Palestinian women in Israel*, Berkeley 2002.

L. Layne, The dialogics of tribal self-representation in Jordan, in *American Ethnologist* 16:1 (1989), 24–39.

——, *Home and homeland. The dialogics of tribal and national identities in Jordan*, Princeton, N.J. 1994.

B. Melman, *Women's Orients. English women and the Middle East 1718–1918*, Ann Arbor 1992.

A. Moors, *Women, property, and Islam. Palestinian experiences, 1920–1990*, Cambridge 1995.

——, On appearance and disappearance. Representations of women in Palestine during the British Mandate, in *Thamyris* 3:2 (1996), 279–310.

——, From "women's lib." to "Palestinian women." The politics of picture postcards in Palestine/Israel, in D. Crouch and N. Lubbren (eds.), *Visual culture and tourism*, Berg (forthcoming).

P. Motzafi-Haller, Scholarship, identity, and power. Mizrahi women in Israel, in *Signs* 26:3 (2001), 697–734.

J. Peteet, Icons and militants. Mothering in the danger zone, in *Signs* 23:1 (1997), 103–29.

N. Shalhoub-Kevorkian, Towards a cultural definition of rape. Dilemmas in dealing with rape victims in Palestinian society, *Women's Studies International Forum* 22:2 (1999), 157–73.

S. Shami and L. Taminian, Women's participation in the Jordanian labour force. A comparison of rural and urban patterns, in S. Shami et al., *Women in Arab society. Work patterns and gender relations in Egypt, Jordan, and Sudan*, London 1990, 1–86.

E. Shohat, Making the silences speak in the Israeli cinema, in B. Swirski and M. Safir (eds.), *Calling the equality bluff. Women in Israel*, New York 1991, 31–41.

——, Mizrahi feminism. The politics of gender, race, and multi-culturalism, in *News from Within* 12:4 (1996), 17–26.

S. Tamari, Problems of social science research in Palestine. An overview, in *Current Sociology* 42:2 (1994), 69–86.

S. Tamari and E. Zureik (eds.), *Reinterpreting the historical records. The uses of Palestinian refugee archives for social science research and policy analysis*, Washington 2001.

J. Tucker, Revisiting reform. Women and the Ottoman law of family rights, in *Arab Studies Journal* 4:2 (1996), 4–18.

L. Welchman, *Beyond the code. Muslim family law and the shari'a judiciary in the Palestinian West Bank*, The Hague 2000.

L. Welchman, R. Hammami, P. Johnson, and F. Labadi, Islamic law and the transition to Palestinian statehood. Constraints and opportunities for legal reform, in L. Welchman (ed.), *Islamic family law in comparative perspective*, Zed Press (forthcoming).

شكر وتقدير

أود التعبير عن امتناني إلى كل من بيني جونسون، وشيفرا كيش، وسيتيني شامي لمساعدتهم في إنجاز هذه المداخلة.

أنيليس مورز (Annelies Moors)

ترجمة: سهام عبد السلام

ماليزيا وسنغافورة
منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن

ماليزيا

السياق العام

ماليزيا شبه جزيرة تقع في أقصى جنوب شرق القارة الآسيوية. وقد ظلت ماليزيا تعرف باسم الملايو حتى عام ١٩٦٣م، وكانت ولايات صباح وساراواك جزءا من جزيرة بورنيو الواسعة في بحر الصين الجنوبي. تعتبر ماليزيا من البلدان الآسيوية الصغيرة، لكنها كانت من أكثر البلدان التي تصارع عليها المستعمرون منذ القرن السادس عشر بسبب مضايق ملقا، التي اشتق اسمها من إحدى ولايات ماليزيا، والتي كانت ممرا بحريا ضيقا يتحكم في حركة الملاحة والتجارة بين أوروبا وآسيا. فاستعمر البرتغاليون ماليزيا في عام ١٥١١م، ثم استعمرها الهولنديون في عام ١٦٤١م، ثم البريطانيون عام ١٨٧٤م. تحدد هذه التواريخ الفترة الزمنية لكل غزو من هذه الغزوات، لكنها لا توضح كيف تداخلت حدودها مع بعضها البعض عن طريق تداخل مختلف التأثيرات الثقافية والدينية التي وفدت عبر التجارة والرحلات إلى ماليزيا وشكلت تاريخ الأمة والشعب. ورغم أن معظم الدراسات التي بحثت الدين في ماليزيا قد ركزت على وصف السياق التاريخي لدخول الإسلام إليها، أو تأثير البرتغاليين على المسلمين هناك، إلا أنه من المهم أن نتعرف على الآثار القوية التي تركتها القوى الخارجية على هذه الأمة في الفترات التاريخية التي سبقت وواكبت وتلت دخول الإسلام إلى ماليزيا.

يتفق معظم الباحثين والباحثات على أن ماليزيا قد تحولت إلى بلد مسلم خلال القرن الثاني عشر، وأن الإسلام قد دخلها غالبا من سومطرة المجاورة لها، ومن خلال التجار الصوفيين، والمبشرين، والرحالة القادمين إليها من بلدان الشرق الأوسط والهند، لكن حتى هذه الكتابات لا تقدم صورة واضحة عن جملة التأثيرات التي فعلت فعلها في إدخال الإسلام إلى ماليزيا. ويشير المؤرخ آنتوني ريد (Anthony Reid 1998) إلى وجود "إسلام مصطبغ بطابع ثقافة جنوب شرق آسيا" وسط "مجموعة عقائد متأثرة بالثقافة الهندية ومندمجة في نسيج واحد" قبل وصول المستعمرين. ويقول المؤرخون أن من الصعب تكوين صورة مؤكدة عن تاريخ ماليزيا قبل القرن الخامس عشر، لكن وجدت إشارات إلى شبه الجزيرة وإلى المدينة التجارية ملقا (ميلاكا) في وصف الجغرافي السكندري بطليموس لمنطقة "خيرسونيز الذهبية"، وسجلات صينية من فترة مبكرة ترجع إلى القرن الخامس الميلادي، وسجلات تكريم تايلاندية من ولايات الملايو، وروايات الرحالة العرب، وكتابات الحجاج الهندوس والبوذيين وصفوا فيها هذه المنطقة. وتشير هذه المصادر المتفرقة إلى أن الجزيرة وسكانها لم يكونوا معزولين عن العالم، حتى قبل عهد الاستعمار الكولونيالي لها، وليس فقط منذ عهد الاستعمار حتى العصر الحديث. امتزج الدين الإسلامي في شبه جزيرة ماليزيا مع ثقافة الملايو، وانصهرا في سبيكة ذات شأن، تتكون من تأثيرات دينية واجتماعية وثقافية وسياسية متداخلة. فمثلا لعبت الأفكار الهندوسية والفارسية عن المَلكية والصوفية دورا هاما في إضفاء الشرعية على أفكار من تولوا السلطة من المسلمين في شبه جزيرة الملايو.

لكن الدراسات المعيارية المعترف بها تصر على أن ثقافة الملايو ثقافة إسلامية، رغم أن منطقة الشرق الأوسط هي مهد السياق الثقافي للنصوص والتقاليد الإسلامية. وغالبا ما يكتب عن الإسلام كمصطلح يشير إلى كيان واحد دال على معنى أحادي لهوية الملايو. فالإسلام علامة تحدد الهوية العرقية للملايو لأن دستور ماليزيا يعرف المواطن الملايو باعتباره مسلما. وهكذا اعترفت هذه الدراسات بأن التأثيرات الهندوسية والبوذية قد بدأت في القرن الأول قبل الميلاد، لكنها أمر منفصل تماما عن الفترة التالية لها، أي فترة أسلمة هذه المنطقة. وغالبا ما تصف كتابات الباحثات والباحثين أهل الثقة كيف انتهت الفترة الهندوسية - البوذية من تاريخ ماليزيا بدخول الإسلام إليها. لكن هناك كتابات تاريخية موثقة بمراجع كثيرة لا تتفق مع هذا الفصل التام بين الفترتين، وهو ما يدل على أن هذا الموضوع مجال هام لدراسة بنية الخطابات القومية وما فيها من تناقضات، وآثارها المتشعبة على النساء والإسلام.

لقد استوعب الإسلام في ماليزيا - وما زال - ثقافة الملايو أو الـ"عادات" (وهي أنماط القرابة الملايو التقليدية والتي نشأت قبل دخول الإسلام). فقد اختلط السحر وتعدد الآلهة بالدين، وهو ما يتضح من استمرار وجود الـ"بوموه" (سحرة ملايو) والـ"عادات"، رغم تناقص دورهما. ومن الأمثلة الدالة على أهمية السحر استخدامه بغرض الحفاظ على السلطة السياسية، وهي فكرة يمكن أن نقول أنها ما زالت مستمرة بدرجة ما حتى الوقت الحاضر.

وهكذا رغم سيادة أفكار متحجرة عن الإسلام حاليا، ليست في صالح تمكين النساء أحيانا، إلا أن الإسلام - لا سيما في بدايات دخوله إلى ماليزيا - لم تكن له صورة معينة، بل جمع ما بين تأثيرات ثقافية متنوعة، بعضها يدعم تمكين النساء.

يوضح التركيب السكاني الحالي لماليزيا تنوعها التاريخي. فوفقا للتعداد الذي أجرته الحكومة في عام ٢٠٠٠، يبلغ إجمالي سكان ماليزيا ٢٣,٢٧ مليون نسمة، ٦٥,١% منهم من الملايو والسكان الأصليين لماليزيا، ونسبة ٢٦% منهم صينيون، ونسبة ٧,٧% من الهنود، وبقية السكان من العرب والأوروآسيويين، ومواطنين من أعراق أخرى، وغيرهم من بعض الأقليات الأخرى. وتبلغ نسبة البالغة أعمارهم أقل من ١٥ سنة معدل ٣٦,٧% من تعداد السكان.

ويتم تضمين النساء في معظم التحليلات والخطابات القومية، إلا أن هذا يتم عادة بصورة آلية. أما غالبية التصنيفات التحليلية فتتم على أساس عرقي أو ديني أو طبقي. ولو جاء في الكتابات ذكر للنساء، فغالبا ما يكتب عنهن بطريقة لا تميز بين قطاعاتهن المختلفة، إذ تجمع الكتابات بين نساء من مختلف الأعراق والديانات والطبقات. أما الاستثناء الواضح من هذه القاعدة فيرد في كتابات النساء عن أنفسهن أو في الكتابات التي تتناول النساء بشكل خاص. وتتجاهل معظم الإحصائيات مسألة الجندر أي أنها لا تصنف المصادر أو تحلل البيانات على أساس الاختلافات بين النساء والرجال، ويرجع ذلك إلى أسباب تاريخية جزئيا، فالقسم الأعظم من الكتابات التي تناولت جنوب شرق آسيا لا تذكر النساء إلا قليلا. فقد ركز الكتّاب على الأفراد المرتبطين بمجالات القوة وصنع القرار، وهي مجالات يسود فيها الرجال ويبرزون على الساحة، أما التحليلات التي أجرتها نساء، ومنهن الناشطات في الحركة النسائية، فتعترف بأن النساء لسن مجموعة متجانسة، لكن هؤلاء الكاتبات ظللن يكتبن عن "النساء" كمجموعة واحدة، وربما يرجع هذا إلى أنهن وجدن أن مصطلح "النساء" يفي بالغرض.

وللنساء المسلمات في ماليزيا وجود واضح في المجال العام. فمثلا، تشمل "العادات" في ولاية نغيري سمبيلان تقاليد نسب أمومية، وتسمح بمشاركة النساء في أعمال التجارة. كما شاركت نساء الملايو المسلمات مشاركة فعالة في حركات الصحوة القومية والنضال من أجل الاستقلال عن بريطانيا في القرن العشرين، وبرزت منهن بطلات.

تتمتع النساء المسلمات بفرص متكافئة في التعليم والعمل، فقد تم إدخال إصلاحات على الدستور الماليزي في عام ٢٠٠١م، لتنص على حظر التفرقة على أساس الجنس، إضافة إلى ما نص عليه الدستور من قبل من حظر التفرقة على أساس العرق أو الديانة. وقد تم تعيين نساء مسلمات في بعض المناصب العليا، كوزيرة التجارة والصناعة، ومديرة البنك المركزي، والنائبة العامة السابقة، وعميدات لكليات كبرى في الجامعات الحكومية. ورغم وجود هؤلاء النساء البارزات، ما زال هناك تمييز ضد النساء في القطاعين العام والخاص، رغم أن النساء يشكلن أحيانا ما يصل إلى ٥٠% من القوى العاملة في المستويات الإدارية الدنيا والمتوسطة.

لكن من حيث المشاركة السياسية، غالبا ما تسند إلى النساء أدوار مساعدة فقط. فمثلا في الانتخابات العامة العاشرة التي جرت في عام ١٩٩٩م، بلغ عدد المرشحات ٥٣ امرأة من بين ٣٠٠ مرشح ومرشحة، رغم أن النساء يشكلن ٥٥% من أصحاب الحق في التصويت، وفازت النساء بـ ٢٠ مقعدا من بين ١٩٣ مقعدا في البرلمان، وهو أعلى رقم حققته النساء حتى الآن.

ومع ذلك، تشكو النساء المسلمات الناشطات من أن الحقوق المكفولة لهن في مسائل الطلاق والنفقة والحضانة والوصاية على أطفالهن أقل من تلك المكفولة للنساء غير المسلمات. وقد عبرت بعض النساء المسلمات بالقول والوثائق عن حدوث ممارسات فيها تمييز ضدهن في تفسيرات وتطبيقات الشريعة، بسبب الخلل في تنفيذها.

وبالإضافة إلى الأحزاب السياسية التي يضمها التحالف الحاكم، وأحزاب المعارضة، نجد أن من أبرز الأصوات في ماليزيا أصوات المنظمات غير الحكومية والنساء النشطات في العمل العام، المسلمات منهن وغير المسلمات. وقد حظيت قضايا

المرأة وجدول أعمالها بتغطية إعلامية معتبرة، خاصة في وسائل الإعلام الجارية المطبوعة باللغة الإنجليزية، مما كان له أثر كبير في قدرة النساء على التأثير في وضع السياسات العامة، حتى لو لم يمكنهن فعل ذلك على نحو متسق.

ومن معالم إسهام النساء في نهضة الأمة الوثيقة التي صغنها ووزعنها قبل انتخابات عام ١٩٩٩م بعنوان "برنامج النساء من أجل التغيير"، ويمكن قراءتها على موقع (www.wa4change.tripod.com) على شبكة الإنترنت. وقد كانت هذه الوثيقة ثمرة لجهود مجموعة من المنظمات غير الحكومية والأفراد ومجموعة استشارية قومية. وهي وثيقة شاملة تذكر بالتفصيل التغيرات اللازمة لتلبية مطالب النساء في مجالات العمل العام في ماليزيا، وعددها أحد عشر مجالا وهي: التنمية، والديموقراطية التشاركية، والثقافة والدين، والعنف، والأرض، والخدمات الصحية، والقانون، والعمل، ومرض الإيدز، والبيئة، والصحة والحياة الجنسية. فكانت وثيقة "برنامج النساء من أجل التغيير" أول مسودة تعبر عن رؤية للنساء في الأمة الماليزية المثالية، فيما هو أبعد من نطاق القضايا الخاصة بالنساء. وفي انتخابات ١٩٩٩م قامت "مبادرة ترشيح النساء" بترشيح امرأة مسلمة نزلت ساحة المعركة الانتخابية تحت راية حزب سياسي من أحزاب المعارضة يضم أعضاء من مختلف الأصول العرقية. وأدارت هذه السيدة حملتها الانتخابية على أساس برنامج وثيقة "برنامج النساء من أجل التغيير"، ورغم أنها خسرت المقعد الذي كانت تتنافس عليه إلا أنها أدت إلى خفض عدد الأصوات التي حصل عليها، ففاز عليها بأغلبية بسيطة.

وفي سبتمبر ١٩٩٩م، أي قبل شهرين من إجراء الانتخابات، طالبت النساء أعضاء البرلمان والسياسيين الذين يرجح ترشيحهم في الانتخابات بالتصديق على وثيقة "برنامج النساء من أجل التغيير" وإثارة ما فيها من قضايا كجزء من برنامجهم الانتخابي، ولم يستجب لهذه المطالب إلا سبعة من أعضاء البرلمان. أما عضوات البرلمان من النساء، وعددهن ١٥ امرأة، فلم تلتزم أيهن بوثيقة "برنامج النساء من أجل التغيير"، مما يشير إلى أن النساء ما زلن مهمشات، رغم كل ما بذلنه من جهود وما حققنه من نجاح. ومازال سبب هذا التهميش مجالا رحبا للبحث والدراسة.

مصادر للبحث في مسألة النساء والثقافات الإسلامية في ماليزيا

معظم الكتابات التي تناولت النساء في ماليزيا دراسات إثنوغرافية وصفية كتبها باحثون وباحثات في الأنثروبولوجيا من ماليزيا والولايات المتحدة وأستراليا، أما بقية الكتابات عن النساء فترد في سياق الكلام عن النساء والتنمية، لأن التنمية الاقتصادية والتقدم التكنولوجي من الأولويات الطاغية للحكومة الماليزية.

وتتناول معظم الكتابات عن النساء والإسلام أمور الزواج والطلاق والشريعة، كما أن ثلثي الكتابات، على الأقل التي تتناول النساء والمرأة في الإسلام، مكتوبة باللغة الإنجليزية. ومن الأمور الهامة والجديرة بالدراسة أن هناك فرقا يتجاوز اختلاف اللغة بين المصادر المكتوبة باللغتين الإنجليزية ولغة الملايو، فالكتابات التي باللغة الملايو موجهة بالكامل إلى جمهور محلي من الملايو المسلمين، بينما تقوم الكتابات التي باللغة الإنجليزية غالبا على أساس رؤى نسوية عالمية. ونجد أن معظم الكتابات عن النساء والإسلام مكتوبة بأقلام أكاديمية. لكن منظمة "أخوات في الإسلام" (Sisters in Islam)، وهي منظمة غير حكومية، قدمت مداخلات هامة وجوهرية في شكل مذكرات موجهة إلى الحكومة وتصريحات صحفية وخطابات إلى وسائل الإعلام. هذا ويمكن الاطلاع عليها جميعا على موقع منظمة "أخوات في الإسلام" على شبكة الإنترنت على العنوان الإلكتروني: (www.muslimtents.com/sistersinislam). وقد قدمت منظمة "أخوات في الإسلام" مداخلاتها كجزء من نشاطها العام استجابة لأحداث ما أو ردا على سياسات وتشريعات عامة. وكان لهذه المداخلات أثر معتبر في تشكيل السياسة العامة. لكن قطاعا كبيرا من الماليزيين المسلمين يقولون أنهم لا يتفقون مع كل ولا حتى معظم مداخلات منظمة "أخوات في الإسلام"، وأصحاب هذه الآراء يعبرون عنها بحرية في وسائل الإعلام والمقابلات التي تتم في العمل الميداني مع الناس. إن هذا الانقسام في الآراء يصلح موضوعا لمشروع بحث هام من حيث آليات التفاوض الثلاثية بين النساء الناشطات، والتطور المتدفق للهوية الإسلامية وشعارات الإخلاص للإسلام المثارة في خطاب عام تم تسييسه إلى حد بعيد، وبرامج التحديث والتنمية للدولة ما بعد الكولونيالية.

ورغم وجود الكثير من الكتابات عن الإسلام، والزيادة المطردة في الكتابات عن النساء في الإسلام، يوجد مورد ثري من هذه الكتابات في المواد التي كثيرا ما تصنف ضمن فئة الكتابات عن الأصل العرقي وثقافة الملايو. فمع الامتزاج القائم بين الإسلام وهوية الملايو العرقية نلحظ احتواء أدب الملايو والتقاليد الثقافية والدوريات والمخطوطات على إشارات إلى الإسلام والهوية الإسلامية للناس. ومعظم هذه الكتابات حديث، حيث لم تصلنا مخطوطات بلغة الملايو ترجع إلى ما قبل حوالي عام ١٦٠٠م، سوى خطابات قليلة أرسلها سلطان تيرنيت إلى حكام البرتغال. ومن بين المصادر الأحدث تقدم القصص القصيرة وروايات الملايو ملاحظات ثاقبة وهامة، رغم أن الأجناس الأدبية نادرا ما تتناول موضوع الإسلام والنساء بالتفصيل. ويعتبر كتاب فيرجينيا ماثيسون هوكر عن *كتابة مجتمع جديد: التغيير الاجتماعي من خلال فن الرواية بلغة الملايو* (Virginia Matheson Hooker, *Writing a New Society: Social Change through the Novel in Malay*) نقطة بداية مشجعة للغاية. ومن أهم مستودعات مخطوطات الملايو هو معهد عالم وحضارة الملايو في جامعة كيبانغسان بماليزيا، الذي ينصب اهتمامه على إنشاء قاعدة بيانات عن المصادر البيبليوغرافية والمواد التي تتناول كل الجوانب المتعلقة بدراسة شعب الملايو، وعنوانه على شبكة الإنترنت: (www.atma.ukm.my). كما تضم معظم مكتبات الجامعات الماليزية الحكومية مجموعات من مخطوطات الملايو، لكن بعض المخطوطات في كافة المكتبات تقريبا غير مصنفة تبعا للموضوع كما هو الحال بالنسبة للمواد المطبوعة، بل نجدها مصنفة بالأرقام المسلسلة تبعا لجامعيها أو مانحيها، وهو نظام يزيد عملية البحث عن المخطوطات تعقيدا.

مناهج البحث: الإمكانات والقيود

يمكن إجراء مزيد من الدراسات عن النساء في الثقافة الإسلامية في ماليزيا منها:

١. العلاقة الديناميكية بين المركز والأطراف هي التي تحدد شكل الإسلام في جنوب شرق آسيا، بما في ذلك ماليزيا. ويمثل الشرق الأوسط، قلب الإسلام، المركز في هذه العلاقة الديناميكية، أما مسلمو جنوب شرق آسيا فيعتبرون أنفسهم ممثلين للأطراف بسبب عجزهم عن قراءة المجموعات الضخمة من الكتابات الدينية والفلسفية والتفسيرات والفقه، والتي تمثل التراث الثري للمسلمين، لأن معظم هذه النصوص مكتوب باللغة العربية. وبعد ما يزيد عن ٣٠ عاما من النمو المطرد لحركات الإحياء الإسلامي وأسلمة الدولة والهوية ازدادت أهمية الجانب الثقافي لدين الإسلام في الشرق الأوسط، وصارت أكثر تماسكا وهيمنة. وتؤدي هذه العلاقة الديناميكية بين المركز والأطراف أيضا إلى انتشار تدين طفولي بين الكثير من المسلمين العاديين الذين يتزايد لجوؤهم إلى "العلماء"، أي ناقلي تعاليم الإسلام، طلبا للتفسيرات والتوجيهات. وبذلك تخلى الكثيرون عن قدرتهم على تقرير وتحديد كيفية تطور الإسلام في حياتهم الخاصة حين أعطوا سلطة متزايدة "للعلماء" ومن يدعون امتلاكهم سلطة المعرفة. ولا يكتفي هؤلاء "العلماء" بالتطبيق الحرفي والانتقائي للنص والتراث، بل يدينون أيضا بالولاء لطابع هذا التطبيق المرتبط بالشرق الأوسط، قلب الإسلام ومهده. وبالتالي فإن لهذه الديناميكية تداعياتها الهامة على كيفية صياغة الإسلام والقيود التي تفرضها تلك العملية على النساء.

٢. إن التحالف الحاكم وحزب المعارضة الإسلامي الرئيسي يستدعيان الإسلام ويستخدمانه لتعبئة الجماهير من أجل تعزيز شرعيتهما السياسية وتيسير عملهما السياسي. وكثير من الكتابات التي تتناول هذا النموذج تضع النساء في موضع الضحايا أو على الأقل في موضع عديمات الشأن في إطار هذه الديناميكية الوطنية المهيمنة في ماليزيا. وبالتالي فإن الدراسات التي تستكشف كيف تقوي النساء هذه الديناميكية أو يقاومنها أو يتفاوضن في شأنها، والتي تستكشف أثر الإسلام السياسي على النساء، ستقدم إسهاما مفيدا يضاف إلى مجموعة الكتابات التي تستكشف الإسلام والسياسة في ماليزيا.

٣. النساء في ماليزيا يتفاوضن حول احتياجاتهن وقضاياهن وبرامجهن إذ يرتبط تمكينهن بإنجاز التنمية والانتقال إلى مصاف الدول المتقدمة بحلول عام ٢٠٢٠م، كأهم أولويات الأمة. فبلد صناعي قليل السكان كماليزيا يحتاج إلى نساء متعلمات يتجاوزن حدود نطاق الأعمال المنزلية وقادرات على الانضمام إلى القوى العاملة. كما أن النساء أيضا يصبحن وسيلة للمشاركة في تنفيذ البرنامج الوطني، ولكن احتياجات النساء وحقوقهن توضع في موضع ثانوي إذا لم ترتبط بأولويات الأمة. ونجد أن أكثر من

٣٠% من الكتب والمقالات عن النساء في ماليزيا تتناول علاقة النساء بالتنمية الاقتصادية، لكن لا توجد كتابات نقدية هامة مكتوبة من وجهة نظر النساء وما بعد التنمية، ولا دراسات تقدم تقييما يعتد به لنموذج التنمية الماليزي. وقد صك بعض الأكاديميين الماليزيين مصطلح "الأيديولوجية التنموية" لوصف كيفية إعطاء الأولوية للرفاهية الاقتصادية وتقديمها على الحقوق الأساسية للإنسان. وهكذا فإن التوتر القائم بين النساء، والإيديولوجية التنموية، والإسلام يصلح موضوعا لدراسة هامة.

٤. في وطن يضم أقلية كبيرة من السكان غير المسلمين، تعتبر النساء الماليزيات حاملات لعلامات الاختلاف العرقي والديني ومؤشرا للانتماء النخبوي. لذا، تخضع أجسادهن وسلوكهن للتحكم والضبط لرسم حدود جامدة للهوية تفصل كل مجموعة عن الأخرى. وفي نفس الوقت، يتيح التنوع والتعددية الراسخين في حياة سكان ماليزيا متعددي الأعراق والأديان تعريفا أوسع لماهية الزي والسلوك المعياري. وهو تناقض ظاهري لم ينل القدر الكافي من البحث، فغالبا ما يقتصر تفسير إخضاع أجساد النساء وسلوكهن للتحكم والضبط على أسلمة الأمة والمجال العام، كما يعتبر التنافس بين الأحزاب السياسية الماليزية التي تتكون عضويتها من المسلمين الملايو تنافسا على أسس "أكثر إسلامية".

٥. من الضروري إجراء بحوث عن النساء تتجاوز التحليل السطحي لاستخدام الإسلام لأغراض سياسية. وفيما عدا بعض النساء العاملات بالبحث الأكاديمي والنشطات في العمل العام، لا تفهم إلا قلة من النساء الآثار التي قد تتشعب عن إعلان رئيس الوزراء في سبتمبر ٢٠٠١م أن ماليزيا دولة إسلامية، وعن التشريعات التي لا يتوقف حزب المعارضة الإسلامي عن وضعها لإقامة دولة إسلامية تضع الشريعة في الصدارة في الولايتين الخاضعتين للحزب في شمال شرق البلاد. ومنذ قدوم البريطانيين إلى ماليزيا، تم قصر تطبيق الشريعة على قانون الأحوال الشخصية، المعني بمسائل الإرث والزواج والطلاق. لكن نظرا لأن القانون الإسلامي مطبق في ١٣ ولاية مختلفة من ولايات ماليزيا، لا على المستوى الفيدرالي أو في البرلمان، لم تحظ مثل هذه التشريعات بانتباه كاف، مما يقوض الحريات وحقوق النساء أحيانا.

٦. لم تحذ النساء الماليزيات النشطات في المجال العام، المسلمات منهن وغير المسلمات، حذو بقية القطاعات السكانية، كالأحزاب السياسية مثلا، إذ أسرعت النساء بالتكتل حول قضايا خاصة بالنساء، يدرن من أجلها الحملات ويمارسن الضغط على صانعي القرار. وهذا التعاون فريد من نوعه في ماليزيا، إذ يتخطى حدود الأصول العرقية والانتماء الديني، علما بأن النساء الأكاديميات والناشطات غير واعيات بهذا الطابع الفريد لعملهن. إن هذه القدرة على العمل المشترك دون النظر إلى التقسيمات العرقية والدينية مجال خصب للدراسة، وستكون له تشعبات هامة.

٧. توجد مجموعة ضخمة من الدراسات والكتابات عن قوانين الزواج والطلاق، كما أن هناك حملات ورسائل ومذكرات عن مسألة تعدد الزوجات. ومن الدراسات الهامة الجديرة بالإجراء تلك الدراسات المقارنة بين ماليزيا وغيرها من الأمم الإسلامية في مسائل الزواج والطلاق وتعدد الزوجات. وكذلك الدراسات التي تبحث في السياق الذي تجري فيه هذه الممارسات، مثل البحث عن سبب زيادة تعدد الزوجات في ماليزيا بين النساء المتعلمات والمتمكنات من العمل في المجال العام.

٨. إن التعرف على حدود "أنواع الإسلام" المختلفة الموجودة في ماليزيا واستكشافها مجال آخر يوفر مادة ثرية للدراسة. ويشمل هذا المجال مختلف القطاعات التي سبق لنا وصفها أعلاه، علاوة على استكشاف قدرة مختلف الفاعلين والمؤسسات على تحديد الدعوات والتعبيرات التي تصف الإسلام بأنه كيان واحد. إن تأثير هذا التحديد وسلطة التعريف على النساء والتعرف على كيفية مساهمة النساء فيها وتفاوضهن حولها وكبحها والخضوع لها، هي أمور تفتح المجال أمام إجراء دراسات أخرى عن القضايا التي تتناولها وتثيرها النساء المسلمات.

٩. المجالات الهامة الجديرة بالدراسة من منظور الدراسات النسائية هي: (أ) استكشاف حركة الإحياء الإسلامي التي اجتاحت ماليزيا في سبعينات القرن العشرين الميلادي والتي ما زالت مستمرة حتى الآن، و(ب) مراجعة مشروع الرجوع إلى النص القرآني والسنة لتفسير وحل المعضلات التي طرحها القرنان العشرون والحادي والعشرون، و(جـ) تزايد التشدد الإسلامي خاصة منذ الهجوم الذي تعرضت له الولايات المتحدة الأمريكية في سبتمبر ٢٠٠١م، وأثر ذلك على النساء. وستتضمن مثل تلك الدراسات كيفية مساهمة النساء في هذه النقاط الفاصلة في تطور وتشكل الإسلام في ماليزيا، وكيفية مشاركتهن فيها وتفاوضهن حولها.

سنغافورة

السياق العام

أسس التاجر البريطاني سامفورد رافلز مرفأ في جزيرة سنغافورة في عام ١٨١٩م، ثم تطور هذا المرفأ حتى تحول إلى هذه الدولة-المدينة الكوزمبوليتانية الثرية الحديثة، المتقدمة اقتصاديا وتكنولوجيا، والتي تعتبر مركز مواصلات آسيوي لوسائل النقل الجوي والبحري.

سنغافورة دولة قومية تحتل جزيرة تقع على طرف شبه جزيرة الملايو، وبها أقلية من السكان المسلمين تبلغ نسبتهم أقل من ٢٠% من السكان، على عكس ماليزيا، التي يشكل المسلمون أغلبية سكانها. وأغلب مسلمي سنغافورة ترجع أصولهم إلى الملايو وتربطهم بأهل ماليزيا صلات وثيقة، ثقافية وعرقية بل وأحيانا عائلية، لكن نسبة لا يستهان بها منهم تنحدر من أصول عربية من جميع بقاع الشرق الأوسط، خاصة اليمن، علاوة على المسلمين الذين أتى أجدادهم من الهند وباكستان. ودستور سنغافورة دستور علماني، لكن الشريعة الإسلامية تمثل قانون الأحوال الشخصية للمسلمين.

يواجه مسلمو سنغافورة الكثير من التحديات التي غالبا ما تحيط بالأقليات السكانية. كما تواجه النساء المسلمات ضغوطا إضافية تشبه الضغوط التي تتعرض لها نساء ماليزيا المسلمات، والتي أشرنا إليها سلفا، حيث أنهن حاملات لعلامات اختلاف طائفتهن عن غيرها من الطوائف وسط هذا التنوع العرقي والديني. وتهيمن الدولة في سنغافورة على شكل الحياة العامة والخطاب العام، وتشرف على البنية التحتية الدينية الأساسية للمسلمين. ومن أهم المؤسسات الإسلامية التي تدعمها الدولة "مجلس علماء إسلام سنغافورة"، و"المحكمة الشرعية"، علاوة على مكتب تسجيل زواج المسلمين، وأهم تشريع يحكم حياة المسلمين هو قانون الإجراءات الشرعية الإسلامية. ويعين رئيس جمهورية سنغافورة كلا من رئيس "مجلس علماء إسلام سنغافورة" وأعضاء مجلس إدارته الذي يضم مفتي الديار السنغافورية. ويعمل "مجلس علماء إسلام سنغافورة" كوكيل معتمد ينوب عن الطائفة المسلمة في التعامل مع الحكومة وكل الهيئات الحكومية.

وقد أنشئ مجلس المرأة السنغافوري في عام ١٩٥٢م، إشارة إلى بدء حركة نسائية رسمية في سنغافورة. ويؤكد "ميثاق النساء" الصادر في عام ١٩٦١م على ضمان الحقوق الأساسية للنساء، ويتناول القوانين التي تحكم مسائل الزواج والطلاق والحضانة والنفقة والإرث وحقوق الملكية الخاصة وحماية النساء من العنف. لكن الميثاق لا يطبق بنفس الدرجة على جميع النساء حيث تخضع النساء المسلمات أيضا للشريعة الإسلامية. ويقدم "ميثاق النساء" ما يمكن وصفه بالتعريف القانوني للهوية الأنثوية في مسائل الزواج والطلاق والعلاقة بالأطفال.

مصادر البحث في موضوع النساء في الثقافات الإسلامية في سنغافورة

إن المصادر الخاصة بالإسلام موجودة في سنغافورة على نطاق أكثر اتساعا بكثير مما توجد عليه في ماليزيا، لا سيما إذا أخذنا في اعتبارنا المجموعات الخاصة بالسكان من أصل الملايو أو أبناء الشرق الأوسط الذين يعيشون في الشتات. وتحتوي المكتبات الجامعية والعامة على أكبر قدر من هذه المصادر بما فيها من صحف الملايو، ودوريات ملايو وإسلامية، علاوة على ما بها من دراسات ورسائل أكاديمية، والتي تعتبر أيضا مصادر هامة. ويوجد بمكتبة جامعة سنغافورة الوطنية ثبت بيبليوغرافي عن *مجتمع سنغافورة من الملايو والمسلمين، ١٨١٩-١٩٩٤م* (*Singapore Malay/Muslim Community 1819-1994*)، وهو نقطة بدء لا تقدر بثمن. كما يوجد مركز أبحاث الشؤون الإسلامية والملايو، وهو فرع من جمعية المهنيين المسلمين، لكن على الباحثة أو الباحث الراغبين في استكمال أوجه النقص في المصادر المغامرة والسعي إلى التوصل إلى مصادر مثل مجموعات الكتب التي تحتفظ بها بعض العائلات، والوثائق المحفوظة في المساجد، وإجراء المقابلات الشخصية مع الناس وجمع التاريخ الشفهي.

مناهج البحث: الإمكانات والقيود

إن الكثير من المجالات التي سبق وصفها عند الحديث عن ماليزيا يمكن أن تشكل مجالا لإجراء مزيد من الدراسات عن النساء اللاتي يعشن في ظل الثقافة الإسلامية بسنغافورة. أما المجالات الأخرى التي يمكن دراستها فتشمل:

١. تناقش الطائفة المسلمة في سنغافورة، بصفتها أقلية، مسألة إخلاصها للإسلام والهوية الإسلامية، وذلك من خلال طبقات عديدة من سياقات مركبة تحددها الدولة الأم. ومن المهم دراسة هذه السياقات المركبة، وكيف تتفاعل الطائفة المسلمة مع الدولة، وما ينتج عن هذا التفاعل، حيث أن المحصلة الناتجة عن ذلك تمثل منظومة قابلة للتطبيق على الأقليات المسلمة الأخرى الموجودة في بلدان تحتل فيها الدولة موقعا محوريا.

٢. تنخرط النساء المسلمات في عمليات تفاوض بشأن حقوقهن وقضاياهن واحتياجاتهن، سواء على مستوى طائفتهن أو على مستوى الدولة، وذلك تحت رعاية الدولة العلمانية المهيمنة. وتوجد تفرعات كثيرة لمثل هذا التوتر القائم، من حيث كيفية تمكين النساء والقيود المفروضة عليهن.

٣. لا يوجد سوى القليل من الأبحاث أو التحليلات التي تتناول كيف تقوم النساء المسلمات بتحديد وتشكيل الاختلاف العرقي والديني، وما يرونه بشأن فاعليتهن في هذا المجال. وربما كانت الضجة التي أثيرت في عام ٢٠٠٢م، حول تحدي بعض أهالي التلميذات المسلمات للنظام المدرسي العلماني حين أصروا على أن ترتدي بناتهم غطاء الرأس، هي مجرد عنصر واحد - وإن كان بارزا - يوضح هذه المسألة، لكن تم وضع النساء خلال هذا الحدث في موضع المفعول به. إن دراسة النساء المسلمات كذوات فاعلة، وكيفية تعبيرهن عن قدرتهن على الفعل (بما في ذلك غياب هذه القدرة) سيكون إسهاما هاما في دراسة الثقافة الإسلامية والنساء في سنغافورة.

٤. من المفيد دراسة أهمية النشاط النسوي العام -أو غيابه- وسط نساء الأقلية المسلمة في سنغافورة، فمعظم الدراسات تعترف بالاختلاف، لكنها تعمم منظور الأغلبية فيما يتعلق بقضايا النساء ونشاطهن العام.

المراجع

N. F. Abdul Manaf and M. A. Quayum, *Colonial to global. Malaysian women's writing in English 1940s–1990s*, Kuala Lumpur 2001.

B. W. Andaya and L. Y. Andaya, *A history of Malaysia*, Honolulu 20012.

Bibliografi sastera Melayu tradisi, Bangi 1990.

Ding Choo Ming, Access to materials in and on Malay studies from Leiden to Bangi. A model of information repackaging on the information superhighway, paper presented at the ATMA KITLV Colloquium on Dutch scholarship and the Malay world. A critical assessment, Universiti Kebangsaan Malaysia 2000.

S. Goldberg, Mixed messages. Public policy and women in Singapore, in *Commentary. Journal of the National University of Singapore Society*, 7:2–3 (1987), 25–37.

G. Heng and J. Devan, State fatherhood. The politics of nationalism, sexuality, and race in Singapore, in A. Parker, M. Russo, D. Sommer, and P. Yaeger (eds.), *Nationalisms and sexualities,* New York 1992, 343–64.

M. B. Hooker, *The personal laws of Malaysia. An introduction*, Kuala Lumpur 1976.

V. M. Hooker, *Writing a new society. Social change through the novel in Malay*, Honolulu 2000.

R. Ismail (ed.), *Hudud in Malaysia. The issues at stake*, Kuala Lumpur 1995.

A. H. Johns, Islam in Southeast Asia. Reflections and new directions, in *Indonesia* 19 (April 1975), 33–55.

Z. Kamaruddin (ed.), *Islamic family law issues 2000*, Kuala Lumpur 2001.

Lai Ah Eng, *Meanings of multiethnicity. A case-study of ethnicity and ethnic relations in Singapore*, Kuala Lumpur 1995.

J. Lam Lin (ed.), *Voices and choices. The women's movement in Singapore*, Singapore 1993.

Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS), *Muslims in Singapore. A shared vision*, Singapore 1994.

P. Martinez, Complex configurations. The women's agenda for change and the women's candidacy initiative, in M. Weiss and S. Hassan (eds.), *Social movements in Malaysia. From moral communities to NGOs*, London 2003, 75–96.

M. Mohamed Ali, Uniformity and diversity among Muslims in Singapore, M.A. thesis, National University of Singapore 1989.

H. Mutalib, *Islam in Malaysia. From revivalism to Islamic state*, Singapore 1993.

H. Mutalib, H. Johari, R. Mentol, et al. (eds.), *Singapore Malay/Muslim community 1819–1994. A bibliography*, Singapore 1995.

N. Norani Nik Badlishah, *Marriage and divorce. Law reform within Islamic framework*, Kuala Lumpur 2000.

M. Taib Osman (ed.), *Islamic civilization in the Malay world*, Kuala Lumpur 1977.

Norani Othman (ed.), *Shari law and the modern nation-state. A Malaysian symposium*, Kuala Lumpur 1994.
——, *Shari'a and the citizenship rights of women in a modern nation-state. Grounding human rights arguments in non-Western cultural terms*, IKMAS Working Papers, Bangi 1996.
A. Reid, Female roles in pre-colonial Southeast Asia, in *Modern Asian Studies* 22:3 (1988), 629–45.
RIMA (Centre for Research on Islamic and Malay Affairs, Singapore), *Malays/Muslims and the history of Singapore*, Occasional Paper Series, no. 1–98, 1998.
W. R. Roff. *Bibliography of Malay and Arab periodicals published in the straits settlements and peninsular Malay states, 1876–1941*, London 1972.
——, The Malayan-Muslim world of Singapore at the close of the nineteenth century, in *Journal of Asian Studies* 24:1 (November 1964), 75–90.
S. Siddique, The administration of Islam in Singapore, in T. Abdullah and S. Siddique (eds.), *The administration of Islam in Singapore*, Singapore 1986, 56–71.
University of Malaya Library 1980, *Katalog Koleksi Melayu Perpustakaan Universiti Malaya*, Kuala Lumpur.

باتريشيا مارتينيز (Patricia Martinez)
ترجمة: سهام عبد السلام

الفليبين وتايلاند وسنغافورة وبورما وكمبوديا ولاوس
منذ بدايات القرن العشرين إلى الحاضر

رغم أن المسلمين في جنوب شرق آسيا يشكلون أكبر المجموعات الدينية تعدادا في المنطقة لكنهم يقعون جغرافيا على أطراف العالم الإسلامي. فدول مثل الفليبين وتايلاند وسنغافورة وبورما وكمبوديا ولاوس تقع على أطراف المناطق الإسلامية في جنوب شرق آسيا، وتتقاطع حدودها كدول مع الحدود بين العالم الإسلامي وغير الإسلامي مما نتج عنه أن أصبح المسلمون من الأقليات الدينية داخل تكوين الدولة القومية.

وفي عملية بناء الدول القومية الحديثة جاهدت هذه الدول في حل معضلة كيفية إدماج أقلياتها الدينية. وكانت السلطات السياسية ميالة دائما إلى التأثر بالأغلبية الدينية، ومن هنا كان سخط الأقليات المسلمة في الفليبين وتايلاند وبورما، والتي تبنت فيما بعد حركات انفصالية تحولت إلى صراع مسلح مع حكوماتها المركزية. وكانت الاضطرابات السياسية من أهم العراقيل أمام دراسة أوضاع النساء والثقافة الإسلامية في هذه المناطق. ورغم أن أدوار وأوضاع النساء المسلمات قد تختلف من دولة إلى أخرى فإن وضعهن الحقيقي غير معروف تماما للباحثين والباحثات. إن ندرة الدراسات العملية وقلة المصادر هما أكبر مشكلة تواجه البحوث التي تتناول النساء المسلمات.

الفليبين

المسلمون هم أكبر أقلية في الفليبين حيث يدين ٩٠% من الشعب بالديانة المسيحية. وتحدد التقديرات الرسمية النسبة بحوالي ٥% (٣,٩ مليون نسمة) في عام ٢٠٠٠م، ويشير إحصاء عام ١٩٠٣م إلى أن سكان المورو (مصطلح استخدم أصلا من قبل الأسبان ومشتق من كلمة "مور" أي مغاربة) يندرجون تحت فئة "السكان الهمج". ويشمل تعداد السكان عام ١٩١٨ و١٩٣٩ و١٩٤٨ و١٩٦٠ و١٩٧٠م إحصاء السكان المسلمين، ولكن الاحصاءات اللاحقة على عام ١٩٧٥ لا تتضمن بيانات عن الانتماء الديني. ويشكل مسلمو الفليبين أكثر من عشرة جماعات عرقية لغوية تعيش بشكل رئيسي في منداناو وبالاوان وجزر سولو جنوب الفليبين. ومن المجموعات الرئيسية التي تتمتع بتواجد في السلطة السياسية والمجتمع هي ماغينداناو ومارانا و وسامال وتاوسوغ.

ويقال أن الاندماج الحقيقي للمسلمين ضمن أراضي الدولة الفليبينية قد بدأ خلال خضوع الدولة للنظام الاستعماري الأمريكي (١٨٩٨-١٩٤٦م). وقد نفذ الأمريكيون سياسة "فرق تسد" واضعين المسلمين تحت تقسيم إداري معين بقصد استيعابهم وتذويبهم خطوة فخطوة في الفئة السائدة أي فئة "الفليبيني" (Gowing 1977)، ولكن مع زيادة دور الفليبينيين في الحكومة تم التراجع تدريجيا عن المزايا الخاصة التي منحت في السابق لمناطق المسلمين. وبإنشاء لجنة الإدماج الوطني عام ١٩٥٧م تم استكمال عملية الدمج الإداري للمسلمين في نظام الدولة الفليبينية، ووجد القادة المسلمون أنفسهم ضمن هيكل سياسي يعمل بدون استشارتهم ورضاهم (Gowing 1979, Abinales 2000).

وفي أثناء ذلك أنجزت الحكومة الاستعمارية الأمريكية وحكومة الكومنولث التالية (١٩٣٥-١٩٤٦م) والحكومة الفليبينية المستقلة (١٩٤٦ إلى الحاضر) سياسات هجرة لتشجيع المسيحيين الشماليين على الاستقرار في الجنوب، وبالتالي ازدادت نسبة السكان غير المسلمين في الجنوب في الستينات من القرن العشرين وتعمق شعور المسلمين بالظلم. وقد برز بعض زعماء الدين الشباب الذين درسوا الإسلام في الشرق الأوسط معبرين عن سخطهم على النظام الاجتماعي الفليبيني الذي يتمحور حول المسيحية، وهكذا بدأ المسلمون في الفليبين في تشكيل حركات انفصالية في أواخر الستينات، وكانت أقواها "جبهة تحرير مورو الوطنية"، وتصاعد القتال بين المسلمين والقوات المسلحة في الفليبين في السبعينات والثمانينات. وفي عام ١٩٩٦م، بعد حوالي ٢٥ سنة من القتال، وقعت الجبهة مع الحكومة الفليبينية معاهدة سلام، ولكن السلام لم يعم في الجنوب حتى الآن حيث تواصل جماعات انفصالية

أخرى مثل "جبهة تحرير مورو الإسلامية" و"جماعة أبو سياف" قتالها حتى اليوم (Gearlan and Stankovitch 1999, Vitug and Glenda 2000).

وقد مارست الحركات الانفصالية الإسلامية ضغوطا على الحكومة لمنحها حقوقا متنوعة. ومن بين الحقوق المهمة التي منحتها الحكومة لتخفيف سخط المسلمين كان إعلان قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين في ١٩٧٧م. كما تم في عام ١٩٩٠م منح الحكم الذاتي لإقليم مندناو المسلم. وفي أعقاب استفتاء عام ٢٠٠١م تم منح الحكم الذاتي لخمسة أقاليم هي: باسيلان، لاناو ديل سور، ماغيندناو، سولو، تاوي تاوي، ومدينة مراوي. وهكذا يتمتع المسلمون الآن ببعض حقوق الحكم الذاتي في إطار الدستور الوطني.

ومن ناحية أخرى جرى إدخال النساء المسلمات بشكل منظم إلى مؤسسات الدولة الحديثة من خلال إقامة نظام المدارس العامة والتي بدأت خلال الحكم الأمريكي. كان المسلمون في البداية يعتبرون هذه المدارس وسيلة لتغيير ديانتهم إلى المسيحية، وكان الآباء يخافون بشكل عام من أن تتزوج بناتهم مسيحيين، وخلال فترة ما لم يكن يسمح للفتيات بالاستمرار في الدراسة متى بلغن سن الزواج. ويسجل التاريخ الشفاهي قدرا كبيرا من الجدل غير الرسمي الذي دار في الماضي حول ضرورة إرسال البنات إلى المدرسة من عدمها. أما الآن فإن الناس يرون في المدارس وسيلة للحراك الاجتماعي إلى الأعلى ويميلون إلى إرسال أطفالهم، بغض النظر عن جنسهم، إلى مؤسسات التعليم العالي.

وما زالت الدراسات التي تتناول النساء والثقافات الإسلامية في الفليبين تتسم بالندرة، وتحتوي بعض الأعمال الإثنوغرافية أوصافا متفرقة لقضايا النساء والجندر. ونجد لدى كيفر (Kiefer 1972, 35-51) تناولا للعلاقة بين الرجال والنساء في ملاحظات عن العائلة والقرابة في مجتمع تاوسوغ، كما يرد عند كاسينيو (Casiño 1976, 94-103) إشارة إلى عملية التفاعل الاجتماعي لفتيات جاما مابون في فصل من الكتاب يركز على الطقوس والقيم، ويعتمد هذان العملان على بحوث ميدانية موسعة وهما مصدران قيمان لفهم المجتمعات الفليبينية المسلمة في الستينات من القرن الماضي. وهناك دراسات محدودة تتعامل مع موضوعات مثل الزواج المختلط مع المسيحيين وتعليم الإناث. ونجد لدى لاكار (L. Q. Lacar 1980, 1992) تتبعا للمواقف المتغيرة لنساء ماغيندناو فيما يتعلق بالتعليم والزواج ودورهن الاجتماعي. وبإجراء استبيان هيكلي حاولت دراسة لاكار (C. S. Lacar 1996) فهم التجارب ورؤى المستقبل العملي وسلوك القيادة والعناصر المؤثرة في وظائف نساء مارناو اللواتي يعملن في الإدارات التعليمية. وقد نشرت *دورية دانسالان* (*Dansalan Quarterly*) التي يصدرها "مركز بحوث بيتر غوينغ" (Peter Gowing Research Center) والمعروف سابقا باسم "مركز بحوث دانسالان" (Dansalan Research Center) عدة أوراق كتبتها نساء مسلمات في الفليبين (Maidan 1985, Sarip 1985-1986, Usodan-Sumagayan 1988). وكانت دراساتهن المسحية تعتمد على التحليلات الكمية لا الكيفية. كما أن موضوعات البحث ما زالت تقتصر على أعضاء كبرى الجماعات الإسلامية، ولم يتم التوصل حتى الآن إلى فهم كامل للاختلاف بين النساء في مركز المجتمع الإسلامي في الفليبين وأولئك الموجودات في الأطراف. وتعتمد الدراسات الإثنوغرافية القليلة الموجودة على العمل الميداني الذي أجري في الخمسينات والستينات من القرن العشرين، وذلك بسبب امتداد فترة الصراع المسلح التي حالت دون قيام الباحثين والباحثات بإجراء البحث الميداني منذ السبعينات، وهو ما يعني أن الأوضاع الحقيقية للنساء لم تنل القدر المعقول من الدراسة والكتابة عنها منذ السبعينات. ولم يتغير الوضع إلا مؤخرا حيث تمكن الباحثون والباحثات من زيارة المناطق التي يسكنها المسلمون لأغراض بحثية (McKenna 1998). وتجري حاليا محاولات من قبل بعض الباحثين والباحثات للكشف عن منظور النساء اللواتي خضن تجربة الدمار وإعادة البناء في حياتهن اليومية خلال الصراعات المسلحة. ولدينا محاولة إنجيليس (Angeles 1996) لإدراك أهمية حركة "جبهة تحرير المورو الوطنية" بالنسبة للنساء، وذلك من خلال إجراء مسح استبياني تناول ٢٥ امرأة، كما تم عقد مقابلة مع ٢٣ منهن هاتفيا. كما تعاملت دراسة إيشي2002 (Ishii) مع التغير الاجتماعي الاقتصادي في جزيرة مندناو وتأثيره على المجتمعات الإسلامية من خلال حكايات النساء المسلمات اللواتي عايشن الصراع المسلح في السبعينات والثمانينات.

تايلاند

تغلب على تايلاند الديانة البوذية، ويشكل المسلمون ٥% من السكان حسب الإحصاء الرسمي لعام ٢٠٠٠م (أي يبلغ عددهم حاولي ٣,٠٦ مليون نسمة). ولا يعطي إحصاء عام ١٩١١ و١٩١٩ و١٩٢٩م أية بيانات خاصة بالانتماء الديني، ولكن الإحصاءات التي أجريت بعد ١٩٣٧م تسجل هذه المعلومات. ويتكون المسلمون في تايلاند أيضا من عدة مجموعات، أولا نجد أن حوالي نصف مجموع السكان المسلمين يتحدثون لغة الملايو ويعيشون في الأقاليم الجنوبية: ناراثيوات وباتاني ويالا، وثانيا نجد هناك المسلمين الذين يتحدثون اللغة التايلاندية في الأقاليم المجاورة لشمال الأقاليم الثلاثة المذكورة آنفا، وثالثا هناك المسلمون المنحدرون من أصول إيرانية، والتشاميون والصينيون والهنود والملايو والباكستانيون الذين يعيشون في بانكوك وضواحيها، ورابعا هناك المسلمون الذين يعيشون في المقاطعات الشمالية ومعظمهم ينحدرون من جنوب الصين ويسميهم أهل تايلاند بشكل عام "هاو" ويعملون في التجارة عبر ينان وشمال تايلاند وبورما ولاوس، كما يعيش المسلمون من أصل هندي أو باكستاني في المقاطعات الشمالية.

كان إدماج مسلمي الملايو في الهيكل الإداري لمملكة تايلاند قد حدث تدريجيا بمبادرة من الملك راما الأول الذي وضع باتاني تحت السيطرة التايلاندية في ١٧٨٩م. ومن المعلوم عموما أن سياسة الاستيعاب أصبحت أقوى بعد تأسيس الحكومة الدستورية في ١٩٣٩م. وفي عام ١٩٣٢م أصبح الإسلام رسميا تحت الرعاية الملكية التايلاندية، ومنذ ذلك الحين كان كل دستور جديد لتايلاند يحتوي على التمسك بمبدأ حرية الضمير، ومع ذلك كان القصد الحقيقي للمشروع السياسي للدولة هو إدماج المسلمين في الدولة التايلاندية وبذلك خلق الهوية التايلاندية لدى المسلمين.

واستمرت سياسة الاستيعاب التي تقوم بها الحكومة التايلاندية إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وفيما يتعلق بالنساء حددت حركة راتانيوم (Rattaniyom) التي بدأت خلال حكم "فيبون" من الممارسات الإسلامية وأجبرت المسلمين الذين يتحدثون لغة الملايو على التحول إلى اللغة التايلاندية والملابس التايلاندية. ويقال أن شرطة تايلاند كانت تضايق النساء اللواتي يرتدين أزياء الملايو مثل "باجو كورونج" (baju kurong) و"سيليندانغ" (selendang). ومنذ حوالي عام ١٩٦٠م تم إدخال بضعة سياسات تطوير اجتماعية اقتصادية في ظل حكم نظام ساريت. وتغلغل نظام الدولة أكثر فأكثر في حياة الملايو من خلال إدارة التنمية الاقتصادية، وأصبح تسجيل المدارس الإسلامية "بوندوك" (pondok) إلزاميا في الستينات، ويتم التدريس باللغة التايلاندية من أجل إدماج المسلمين المتحدثين بلغة الملايو. ويرأس الإدارة الحكومية للإسلام "مكتب تشولاراجمونتري" (مستشار الملك للشؤون المتعلقة بالإسلام، واللجنة الإقليمية للشؤون الإسلامية، ولجنة المسجد. ويرد في خلاصة الأبحاث التي نشرت في التسعينات نتيجة مؤداها أن سياسات الاستيعاب نجحت سياسيا في دمج المسلمين المتحدثين بلغة الملايو (Bajunid 1999).

وقد شهدت بدايات الخمسينات من القرن العشرين تصاعد المشاعر المناهضة للإدماج بين المسلمين المتحدثين بالملايو وتم تشكيل عدة مجموعات انفصالية، وتزايدت حوادث العنف السياسي وحروب العصابات من الخمسينات إلى بدايات الثمانينات. ونجد أن الكثير من الأبحاث والكتابات التي تتعلق بالجوانب الانفصالية للمسلمين المتحدثين بالملايو (Surin Pitsuwan 1985, Chaiwat Satha-Anand 1987, Wan Kadir Che Man 1990) أغفلت تحليل الجندر ولم يتم إلقاء الضوء على أدوار النساء سوى في عدد قليل جدا من المؤلفات. وفي دراسة تشافيفون براتشوابموه (Chavivun Prachuabmoh 1980) تتناول دور النساء في الحفاظ على الهوية العرقية والحدود، وترى أن المسلمين المتحدثين بالملايو يحافظون على انتمائهم العرقي المتفرد من خلال مؤسسات غير رسمية مثل العائلة والقرابة والمجتمع وشبكات الصداقة والتعليم الديني، كما تركز على الدور المهم للنساء في هذه المؤسسات غير الرسمية. وللدقة فإن النساء يحافظن على الرموز الثقافية للجماعة مثل الملابس واللغة ويدعمن حدود الجماعة بالحفاظ على موقف صلب ضد الزواج المختلط وتقليل التفاعل مع الأغراب عن المجتمع. وعلى النقيض من ذلك يبين بحث نيشيي (Nishii 2001)، من خلال دراسة حالة حول المسلمين المتحدثين بالتايلاندية في مقاطعة ساتون، أن المسلمين يختلطون بجيرانهم البوذيين وفي نفس الوقت يحافظون على اختلافهم الديني. أما بحث تشايوات ساثا أناند (Chaiwat Satha-Anand 1994) فقد تناول ما يسمى بأزمة الحجاب، أي الجدل الدائر حول السماح للطالبات المسلمات بارتداء الزي الإسلامي في

كلية تدريب المعلمين في يالا، والذي دار في عام ١٩٨٧-١٩٨٨م، حيث قام الباحث بتحليل ذلك الأمر باعتباره مظهرا لتناقض تشريعي أكثر منه تعبيرا عن خطاب الجندر.

وتتعامل بعض الأبحاث مع التنمية الاقتصادية والتحولات الاجتماعية في الجنوب وكيفية تأثيرها على القيم الاجتماعية والدينية للنساء المسلمات. وتركز هذه الأبحاث على الجوانب المتغيرة وغير المتغيرة فيما يتعلق بقضايا مثل تنظيم الأسرة والخصوبة (Suchart Prasithrathsint 1985)، والمشاركة في التعليم العلماني (Arin Sa-idi et al. 1993)، والأنشطة في المجالين "العام" و"الخاص" (Chavivun Prachuabmoh 1980)، والعمل والأنشطة الاقتصادية. وكثير منها يتبنى المسح الكمي كمنهج بحثي.

سنغافورة

إن الإحصاءات الرسمية في سنغافورة تقوم بتصنيف السكان تبعا لأربعة فئات لكيانات عرقية: وهم الصينيون والملايو والهنود وآخرون. كان عدد سكان سنغافورة يبلغ ٣,٢٦ مليون نسمة في عام ٢٠٠٠م وغالبيتهم من الصينيين (٧٦,٧%)، يتبعهم الملايو (١٣,٩%)، ثم الهنود (٧,٩%) والآخرون (١,٤%). ومعظم الملايو والهنود هم من المسلمين، وبدورهم فإن المسلمين الملايو في سنغافورة يتكونون من عدة مجموعات عرقية، فبعض الملايو هم من سكان سنغافورة الأصليين بينما الأغلبية باويون وجاويون وبوجي وباتاك وميناغكابو أو من أصل إندونيسي أو ماليزي.

ومنذ استقلال سنغافورة في عام ١٩٦٥م أصبح واجب "حزب الفعل الشعبي" الحاكم هو الحفاظ على استقلال سنغافورة، وكان من القضايا الرئيسية كيفية الحفاظ على حقوق الجماعات العرقية المختلفة في مجتمع شديد التنوع، مما أدى إلى محاولة الحزب الحاكم إدخال أيديولوجيات الجدارة والتعددية العرقية. وكان من شأن هذه الأيديولوجيات منح مراكز متساوية للصينيين والملايو والهنود والآخرين فيما يتعلق بالسياسات الرسمية، وعلى سبيل المثال الأمور ذات الصلة بالأديان واللغات والثقافات. ولكن في الواقع ظل مجتمع الملايو باستمرار على هامش المجتمع اجتماعيا واقتصاديا وتعليميا وسياسيا.

ورغم أن دستور سنغافورة يقدس حرية الدين إلا أن الحكومة تبنت سياسات من أجل مأسسة المنظمات الإسلامية المتعددة تحت سيطرتها. وفي عام ١٩٥٥م تم إنشاء "محكمة الشريعة"، وفي عام ١٩٩٦م تم تشريع "ميثاق النساء" الذي فرض نظام زواج أحادي على كل السنغافوريين ما عدا المسلمين، في حين أصبح تعدد الزوجات محظورا على الرجال المتزوجين بغير المسلمات في إطار شروط ميثاق النساء. كما أصبح توثيق كل حالات زواج المسلمين في "سجل زواج المسلمين" إجباريا. وفي عام ١٩٦٦م شرع البرلمان تنفيذ "قانون المسلمين" فتم بموجبه إنشاء "مجلس علماء إسلام سنغافورة" في ١٩٦٨م كمجلس تشريعي يشير على الحكومة في المسائل المتعلقة بالإسلام، كما يدير هذا المجلس الجوامع والوقف وينسق الحج السنوي إلى مكة، في حين تدير وزارة تنمية المجتمع "محكمة الشريعة" وكذلك "سجل زواج المسلمين" و"مجلس علماء إسلام سنغافورة". وفي عام ١٩٨٢م تأسس "مجلس تعليم أطفال المسلمين" وكان القصد منه أن يكون هيئة ذاتية التمويل خاصة بالمسلمين الملايو بهدف تحسين الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية في مجتمع الملايو. وفي عام ١٩٨٩م وسع "مجلس تعليم أطفال المسلمين" نشاطه وأعيد تسميته "مجلس تعليم أطفال المسلمين الثاني". وقد انتقد رحيم (Rahim 1998) العجز الثقافي الأيديولوجي لمجلس تعليم أطفال المسلمين كاشفا كيفية عمل المجلس لإضفاء الشرعية على أيديولوجيات الجدارة والتعدد العرقي، رغم حقيقة فشله في رأب الفجوة التعليمية بين مجتمعات الملايو وغيرهم.

وهناك عدد كبير من الدراسات التي تتناول فكرة الانتماء العرقي وبناء الدولة القومية، ولكن الدراسات التي تتناول النساء المسلمات كجزء من هذا الموضوع لم تكن واضحة، كما كثر النقاش في القضايا المتعلقة بمشاركة نساء الملايو المسلمات في التنمية الاقتصادية القومية حيث ازداد توظيف النساء في الشركات متعددة الجنسيات، خاصة منذ ثمانينات القرن العشرين. وبناء على تزايد عدد النساء اللواتي يعملن بأجر أصبحت العائلة موضع الكثير من البحوث، فأجريت دراسات حول المدى الذي تأثرت به النواحي المهمة من ثقافة الملايو بينما تمضي سنغافورة بخطى سريعة في مسيرة التنمية الاقتصادية. وقد بينت دراسة لي (Li 1989) العلاقة الديناميكية بين شكل عائلة الملايو والممارسات الثقافية للمجتمع والهيكل الاقتصادي لسنغافورة، كما نجد أن الوصف

الإثنوغرافي لأدوار الزوج والزوجة والزواج وتأهيل الأطفال وميزانية المنزل والأعمال المنزلية جاء ليلقي الضوء على أسلوب فهم النساء والثقافة الإسلامية الملايو في سنغافورة. وتثير منظمة نسائية متعددة الأعراق المعروفة باسم "رابطة النساء من أجل العمل والبحث" (Association of Women for Action and Research: AWARE) قضية استغلال نساء الملايو العاملات بأجر زهيد. ولكن الحكومة لم تقر بعد بأن التمييز ضد الأقليات في القوى العاملة يمثل مشكلة تتطلب معالجة جادة.

بورما وكمبوديا ولاوس

يتم تقسيم المسلمين في بورما إلى أربع مجموعات متميزة. وحسب الإحصاء السكاني في ١٩٨٣م كان عدد السكان المسلمين بنسبة ٣,٩% فقط من عدد سكان البلاد البالغ ٣٤ مليون نسمة، ويتكون المسلمون من البورميين والهنود والمسلمين في أراكان، وعدد قليل منهم من أصل صيني يعيشون في ولاية شان على حدود الصين.

وحالما بدأت بورما في بناء الدولة، صارت مسألة كيفية إدماج غير البوذيين مشكلة سياسية خطيرة. ففي فترة عنفوان صعود القومية البورمية في أواخر الفترة الاستعمارية لم يكن غير البوذيين يعتبرون جزءا من شعب بورما، كما كان إقصاء الهنود قاسيا أيضا. وكان أونغ سان قائد عصبة الحرية الشعبية المناهضة للفاشية واعيا بالحساسية السياسية فيما يخص المسائل الدينية، ولهذا أصر على الالتزام بالعلمانية وفصل الدين عن السياسة. وقد منح دستور ١٩٤٩ البوذية مكانة خاصة، ولكنه لم يجعلها الدين الرسمي للدولة، ومع ذلك ما أن أصبح يو نو رئيسا للوزراء حتى أكد على أهمية التراث البوذي. وفي عام ١٩٦١م تم تعديل الدستور وأصبحت البوذية دين الدولة الرسمي. وعلى الرغم من إضافة المزيد من التعديلات الدستورية في السنة التالية من أجل ضمان أوضاع متساوية لكل الأديان، ظل غير البوذيين ساخطين واستمر الشعور بالمرارة مما ساهم في زيادة الاضطراب السياسي الذي أدى إلى انقلاب ني وين في ١٩٦٢م. وقد نص دستور عام ١٩٧٤ على أن الدين مسألة شخصية وحظر تسييس الأديان.

تختلف علاقة كل مجتمع مسلم في بورما مع المجتمع البوذي السائد ومع السلطات المركزية باختلاف هذه المجموعات المسلمة. فالمسلمون البورميون يعتبرون أنفسهم مسلمين بالعقيدة ولكن بورميين بالهوية، ويلبسون ويتصرفون كالبورميين في كافة الوجوه، في حين أن المسلمين الهنود لهم صلات مع العالم الإسلامي خارج بورما ويتماهون مع الدول العربية.

ويقال أن المسلمين البورميين والمسلمين الهنود يختلفون أحيانا حول قضايا تتعلق بالنساء، فعلى سبيل المثال نجد أن "جمعية العلماء" في بورما والتي تأسست عام ١٩٢٢م كأول منظمة إسلامية تعرضت للانقسام في ١٩٥٨م، ومن الصراعات التي أدت إلى هذا الانقسام هي تلك التي تمحورت حول ملابس وسلوك المرأة المسلمة. ففي حين عارض المسلمون الهنود دعوة النساء إلى الاجتماعات الجماهيرية وارتداء الزي البورمي أثناء الصلاة، كان علماء المسلمين البورميين يؤيدون تلك الممارسات (Yegar 1972, 89).

وقد أثارت "عصبة النساء المسلمات في كل بورما" التي تأسست في ١٩٤٦م نقاشات مماثلة، وتضمنت إحدى أنشطتها قيام فصول مسائية للنساء وطالبت بإلغاء الحجاب الذي كانت ترتديه المسلمات الهنديات فقط. وعلى عكس ذلك فإن غرفة التجارة الإسلامية التي تأسست في ١٩٤٢م، وكان أعضاؤها كلهم من المسلمين الهنود، طالبت حكومة بورما بالسماح للنساء بارتداء الحجاب أثناء الحصول على أوراقهن الشخصية بدون إلزامهن بالتصوير (Yegar 1972, 85-88). وهكذا كانت قضايا المرأة المسلمة جزءا من خطاب الاختلاف بين الجماعتين، وقد وصفت النساء المسلمات البورميات دائما بأنهن يتمتعن بحرية أكثر من النساء المسلمات الهنديات، ولكنه ليس من المعروف حتى الآن إلى أي مدى يعكس هذا الوصف الأوضاع من منظور النساء.

من بين العديد من الثورات التي ابتليت بها بورما بعد حصولها على الاستقلال بوقت قصير كان تمرد المسلمين في أراكان. وخلال النظام الاستعماري البريطاني كانت هناك موجات من الهجرة الهندية إلى أراكان، وقد تدهورت العلاقة بين المسلمين والبوذيين في أراكان في الثلاثينات من القرن العشرين وخلال الحرب العالمية الثانية حين أخذ المسلمون جانب البريطانيين بينما ساند البوذيون اليابانيين. وطالبت جماعة "مجاهد" بحكم ذاتي في جزء من أراكان أو ضم تلك المنطقة إلى باكستان. وفي الفترة من عام ١٩٥١ إلى ١٩٥٤م شهدت كل سنة قيام حملة حكومية ضد المجاهدين، ولكن بعد ١٩٥٤م لم يعد هناك تهديد عسكري خطير. ثم اشتعل الصراع في السبعينات بين البوذيين ومسلمي أراكان الذين يطلقون على أنفسهم اسم

"روحنغية" (Rohingya)، وقامت الحكومة في عام ١٩٧٧م بعملية ناغامين تحت مبرر "التفتيش عن مهاجرين غير شرعيين" أدت إلى لجوء أكثر من ٢٠٠ ألف مسلم إلى بنغلاديش. وفي عام ١٩٩١-١٩٩٢م كثف مجلس إعادة القانون والنظام التابع للحكومة من عملياته العسكرية باسم "التنمية" فهرب ٢٦٠ ألف مسلم من بورما (Asia Watch 1992, FIDH 2000). ولم تتحسن الحالة في ظل مجلس السلم والتنمية الحكومي ومازالت انتهاكات حقوق الانسان ضد المسلمين، مثل أعمال السخرة والتهجير إلى خارج مناطقهم ومصادرة الأراضي، سائدة كما يذكر أن عددا من النساء المسلمات قد تعرضن للاغتصاب (FIDH 2000, Amnesty International 2000).

أما في كمبوديا فكان الخمير (الكمبوديون) يشكلون ٩٠% من نسبة عدد السكان البالغ ١١,٤ مليون نسمة في عام ١٩٩٨م، ومعظمهم من البوذيين ولهم تأثير قوي على السياسة الوطنية والاقتصاد والثقافة. أما المجتمع الإسلامي فهو يتكون بشكل رئيسي من التشام (Chams) وترجع أصولهم إلى مملكة تشامبا السابقة، وتقدر الإحصاءات الرسمية عدد التشام بحوالي ٢٠٠ ألف نسمة في ١٩٩٥م. وطبقا لعمر فاروق باجنيد (Omar Farouk Bajunid 1998) فلم ينشر أي عمل حول المسلمين في كمبوديا حتى الآن، بينما توجد دراسة إثنوغرافية واحدة غير منشورة عن التشام (Collins 1996)، ويقال أن الكثير من نساء التشام الفلاحات يعملن في البيع.

وبسبب الاضطرابات السياسية الداخلية والخارجية كانت كمبوديا تفتقر دوما إلى سياسات وطنية ثابتة وموحدة. وقد تم ضمان حرية الدين في الدستور الأول للمملكة في الفترة الاستقلالية وأيضا في الدستور الجمهوري للأعوام ١٩٧٠-١٩٧٥م. وقد شجعت الحكومات، خاصة في ظل رعاية سيهانوك، مساهمة المسلمين في كمبوديا في السياسة الوطنية (Bajunid 1998). وقد حددت المادة ٢٠ من دستور كامبوتشيا الديمقراطية، الذي وضع أثناء حكم بول بوت في ١٩٧٦م، حق العبادة أو عدمها للجميع، وفي نفس الوقت حظر وجود ديانات رجعية باعتبار ذلك مسألة مصيرية بالنسبة لكمبوتشيا الديمقراطية ولشعبها. وقد ولدت هذه السياسة، التي تصادق ظاهريا على الحرية الدينية، اضطهاد البوذيين بواسطة الخمير الحمر وأدت إلى جرائم الإبادة التي لحقت بكل الكمبوديين وبشكل خاص المسلمين. وليس من المعروف عدد الذين قتلوا بينما هرب الآلاف إلى معسكرات اللاجئين أو المستوطنات خارج كمبوديا. وقد جعل دستور ١٩٩٣ البوذية الدين الرسمي للدولة، ولكنه سمح بإعادة نص الحرية الدينية، وبالتدريج وصل المسلمون إلى مناصب عليا في الدولة رغم قلة عددهم، ولم تجر أية مساءلة حول هذه السياسة الوطنية. ويحتفظ المسلمون في كمبوديا بعلاقات طيبة مع غالبية المجتمعات البوذية ويندر وقوع الصراعات. وقد أجرى عمر فاروق باجنيد دراسة استطلاعية مسحية مهمة (Bajunid 1998) حول إعادة بناء الإسلام في فترة ما بعد UNTAC. أما أعلى سلطة دينية إسلامية معترف بها رسميا هناك الآن هو خانا تشول كابول إسلام كامبوتشيا، أي المفتي.

أما في لاوس فيقدر وجود عدة آلاف من التشام الذين يدينون بالإسلام، ولكن ليس من المعروف وجود دراسات عن هؤلاء السكان، كما لا يعرف الوضع الحقيقي للنساء المسلمات في لاوس.

وقد أصبح المسلمون أقلية دينية وتم تهميش النساء نتيجة للمشاريع السياسية للدولة القومية. وكانت هناك مشكلة تتعلق بكيفية دمج الأقليات المسلمة مما تولد عنه عدة محاولات من قبل الحكومة المركزية لابتكار دساتير وقوانين ومؤسسات من أجل إدماجهم في النظام، ومع ذلك بقي المسلمون على هامش المجتمع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ويعانون من التمييز الشديد ضدهم وعدم الاستقرار السياسي، وخاصة في الفليبين وبورما. وهو وضع يؤثر على ملامح المصادر والمواد المتوفرة عن النساء المسلمات في هذه الاقطار.

أولا، الحساسية السياسية، حيث أن وضع المسلمين داخل تشكيل الدولة القومية يعرقل جمع بيانات رسمية موثوق بها وشاملة، فعلى سبيل المثال نجد أن بعض مجموعات المسلمين في الفليبين وتايلاند وبورما تشتكي من استغلال الإحصاءات الرسمية في التقليل من عدد السكان المسلمين، بينما تقدم هذه المجموعات تقديرات مختلفة. ثانيا، منعت الأوضاع السياسية غير المستقرة في هذه المناطق الباحثين والباحثات من القيام بالعمل الميداني، ولهذا تندر الدراسات العملية المبنية على الملاحظة والاختبار نادرة. كما لا تسمع أصوات النساء المسلمات أنفسهن، والقليل من الدراسات ما يتضمن تجارب شخصية لهؤلاء النساء. وعلى سبيل المثال يتم تحويل قضايا النساء أحيانا إلى مناقشات قومية كما في حالة المسلمين في تايلاند، إضافة إلى المسلمين البورميين والهنود في

بورما. ولكن ليس من المعروف إلى أي مدى تعكس هذه المناقشات الأوضاع الحقيقية للنساء، ومازالت الحاجة موجودة لقيام المزيد من المحاولات في سبيل كشف واقع المرأة التي خاضت تجربة تشكيل الدولة القومية.

المراجع

P. N. Abinales, *Making Mindanao. Cotabato and Davao in the formation of the Philippine nation-state*, Quezon City 2000.

Amnesty International, Unsung heroines. The women of Myanmar, at <www.amnesty.org.uk/deliver/document/14089>.

V. SM. Angeles, Women and revolution. Philippine Muslim women's participation in the Moro National Liberation Front, in *Muslim World* 86:2 (1996), 103–47.

Asia Watch, *Burma. Rape, forced labour and religious persecution in northern Arakan*, New York 1992.

O. F. Bajunid, The reconstruction of Islam in Cambodia [in English], in Seiji Imanaga (ed.), *Research reports of scientific research on Muslim communities in Northern Thailand, Laos, and Cambodia* [in Japanese], n.p. 1998.

——, The Muslims in Thailand. A review, in *Southeast Asian Studies* 37:2 (1999), 210–34.

E. Casiño, *The Jama Mapun. A changing Samal society in the southern Philippines*, Quezon City 1976.

W. A. Collins, The Chams of Cambodia, in Center for Advanced Study, *Interdisciplinary research on ethnic groups in Cambodia*, Phnom Penh 1996 (mimeo).

FIDH (Fédération international des ligues des droits de l'homme), Burma. Repression, discrimination and ethnic cleansing in Arakan, at <www.fidh.org/asie/rapport/2000pdf/angl/araksum.pdf> 2000.

K. Gaerlan and M. Stankovitch (eds.), *Rebels, warlords and ulama. A reader on Muslim separatism and the war in southern Philippines*, Quezon City 1999.

P. Gowing, *Mandate in Moroland. The American government of Muslim Filipinos 1899–1920,* Quezon City 1977.

——, *Muslim Filipinos. Heritage and horizon*, Quezon City 1979.

M. Ishii, *Stories of Muslim women in the Philippines. Armed conflict, development and social change* [in Japanese], Tokyo 2002.

W. Kadir Che Man, *Muslim separatism. The Moros of southern Philippines and the Malays of southern Thailand*, Singapore 1990.

T. M. Kiefer, *The Tausug. Violence and law in a Philippine Moslem society*, New York 1972.

C. S. Lacar, Maranao Muslim women educational administrators. An initial study of the emerging Muslim women leaders in the Philippines, Ph.D. diss., Western Michigan University 1996.

L. Q. Lacar, *Muslim-Christian marriage in the Philippines*, Quezon City 1980.

——, Philippine Muslim women. Their emerging role in a rapidly changing society, in M. Turner, R. J. May, and L. R. Turner (eds.), *Mindanao. Land of unfulfilled promise*, Quezon City 1992.

T. Li, *Malays in Singapore. Culture, economy, and ideology*, Singapore 1989.

T. M. McKenna, *Muslim rulers and rebels. Everyday politics and armed separatism in the southern Philippines*, Berkeley 1998.

R. M. Maidan, The influence of some socio-economic and cultural factors on the family planning knowledge, attitudes and practices of selected Maranao housewives. Urban-rural contrast, in *Dansalan Quarterly* 4:3–4 (1985), 181–262.

R. Nishii, *Death and practical religion. Perspectives on Muslim-Buddhist relationship in southern Thailand* [in Japanese], Tokyo 2001.

S. Pitsuwan, *Islam and Malay nationalism. A case study of the Malay-Muslims of southern Thailand*, Bangkok 1985.

C. Prachuabmoh, The role of women in maintaining ethnic identity and boundaries. A case of Thai-Muslims (the Malay speaking group) in southern Thailand, Ph.D. diss., University of Hawaii 1980.

S. Prasithrathsint, *Ethnicity and fertility in Thailand*, Singapore 1985.

L. Rahim, *The Singapore dilemma. The political and educational marginality of the Malay community*, Kuala Lumpur 1998.

A. Sa-idi et al., Women in rural, southern Thailand. A study of roles, attitudes, and ethno-religious differences, in *Southeast Asian Journal of Social Science* 21:1 (1993), 81–97.

L. H. Sarip, A profile of the economic activities of Maranao women in Marantao, Mulondo and the Islamic city of Marawi, Lanao del Sur, in *Dansalan Quarterly* 7:1–2 (1985–6), 5–83.

C. Satha-Anand, *Islam and violence. A case study of violent events in the four southern provinces, Thailand, 1976–1981*, Tampa, Fla. 1987.

——, *Hijab* and moments of legitimation. Islamic resurgence in Thai society, in C. F. Keyes, L. Kendall, and H. Hardacre (eds.), *Asian visions of authority. Religion and the modern states of East and Southeast Asia*, Honolulu 1994, 279–300.

A. P. Usodan-Sumagayan, The changing role of Maranao women in a Maranao rural society, in *Dansalan Quarterly* 9:4 (1988), 165–228.

M. D. Vitug and G. M. Gloria, *Under the crescent moon. Rebellion in Mindanao*, Quezon City 2000.

M. Yegar, *The Muslims of Burma. A study of a minority group*, Wiesbaden 1972.

ماساكو إيشيي (Masako Ishii)

ترجمة: بثينة الناصري

إندونيسيا
منذ بدايات القرن العشرين إلى الحاضر

يتداخل الكثير من معلوماتنا عن النساء في إندونيسيا مع نسيج تاريخ تكوين الدولة الحديثة ابتداء من المشروع الاستعماري الكبير الذي مثلته مناطق الهند الشرقية الهولندية إلى دولة إندونيسيا المستقلة. وكان لهذا التاريخ الذي تأسس على تغلغل رأس المال الدولي ودخول الطباعة تأثيره العميق على الخطاب عن النساء وعلى تقاطع قضايا الجندر مع الإسلام في الأرخبيل.

ويشير قدر كبير من النصوص إلى أن تمتع غالبية النساء في المنطقة بوضع اجتماعي جيد وقدر من السلطة في مجتمعات يعرف عنها قلة التمييز على أساس الجنس في اللغة وغيرها من المنظومات الرمزية. ومن جانب آخر أخذ الكم المتزايد من الأعمال النقدية النسوية في الكشف عن الوضع الثانوي والإخضاع المنظم للنساء داخل أيديولوجية الدولة الأبوية، وقد تجلى تأثير الإسلام في صعود السلطة الأبوية، وهو ما يعززه ظهور الخطاب الإسلامي المتشدد بعد سقوط الرئيس سوهارتو في عام ١٩٩٨م. وعلى أية حال، فإن التحليل النقدي لخطاب تكوين الدولة - الاستعمارية ثم المستقلة - يكشف عن أن الإسراع في عملية تدجين النساء والإسلام كان جزءا لا يتجزأ من أسس الدولة الاستعمارية. وللمفارقة فإن سياسات الدولة تجاه الإسلام، وخاصة فيما يتعلق بالنظام القانوني، كانت تخدم لتأسيس وبالتالي ترسيخ عدم المساواة بين الجنسين، حيث أن النص القانوني الثابت والموحد قام بتضييق مجال التأويل.

وقد دخل الإسلام إلى الأرخبيل في القرن الثالث عشر. ونجد أن السجلات التي تعود إلى بدايات التغلغل الأوروبي في المنطقة من أجل احتكار تجارة التوابل تقدم قرائن على التواجد النسائي ونشاطهن السياسي خاصة في السلطنات الإسلامية في "جزر التوابل" في مالوكا (Molucca). وفي كثير من الحالات كانت النساء المتقدمات في السن حاكمات أو أمسكن بزمام السلطة الحاكمة من وراء العرش – وهو الأمر الذي يرجع جزئيا إلى تعقيدات توارث الملك بسبب تعدد الزوجات. ولم تكن الأستار التي حجبت النساء عن عيون الرجال الأوروبيين تعني بالضرورة انعزالهن عن السياسة حينذاك، حيث كن قادرات على القيام بأدوار الشاهدات اللامرئيات ولكن الحاضرات دوما، في عمليات التفاوض أو لتهدئة الأوضاع المحملة ببوادر الانفجار. وتشير السجلات أيضا إلى وجود تجارة العبيد متضمنة النساء من جاوا وغيرها من الجزر، وذلك للعمل في مزارع شجر الطيب والقرنفل الهولندية في مالوكا. ورغم قيام التجار المسلمين بتجارة العبيد إلا أن النساء المسلمات تمتعن بالحماية من هذا النوع الفادح من الاستغلال.

وعلى الرغم من الشرط المنصوص عليه في "تاج السلاطين"، وهي معاهدة من القرن السابع عشر بين آتشيه والملايو حول الملك، والذي ينص على أن يكون الحاكم "ذكرا لأن المرأة تفتقد إلى الشخصية القويمة" (Abdullah 1993) إلا أنه تتابعت على حكم سلطنة "آتشيه دار السلام" عدة ملكات في الفترة ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكانت أكثرهن تأثيرا السلطانة صفية الدين، سلطان تاج العلم، التي يعزى إليها فضل تدوين "عادات آتشيه" (أي العادات الملكية لإقليم آتشيه)، كما شاركت في مفاوضات واتفاقات دبلوماسية وتجارية دولية، ويظهر اسمها إلى جانب اسم والدها الشهير إسكندر مودا على الختم الملكي الذي استخدمه الحكام التاليون. وفي ظل حكم هؤلاء الحاكمات الإناث عاشت آتشيه أطول فترة سلام. ولم تنته سلسلة الحاكمات بسبب تعصب إسلامي ضد حكم النساء لأن حكم تاج العلم كان معترفا به من قبل "الروم" (أي تركيا) وهي المركز السياسي للإسلام، بل جاءت النهاية نتيجة صراعات داخلية على السلطة.

إن مخطوطات البلاط المكتوبة باللغة الجاوية، وهي لغة الملايو المكتوبة بالخط العربي، تشير إلى شخصيات أنثوية أسطورية كمصدر للسلطة الملكية، وتقدم هذه النصوص إشارات وفيرة إلى حكاية محلية مؤسسة عن أميرة مخبأة في شجر البامبو والتي يمثل ظهورها علامة على بداية السلالة الملكية والحضارة. ونجد كذلك واهبات العرش مثل امرأة غونونغ ليدانغ في كتاب *سلالات السلاطين* (*Sejarah Melayu*) أي حوليات الملايو. وما زالت تعيش مثل هذه الشخصيات الأسطورية النسائية إلى يومنا في شكل شفاهي وطقسي، لا كمجرد حكايات شعبية طريفة وإنما تشكل تلك النصوص نسيج المعرفة المحلية لأهل المنطقة والتي تنظم النشاط الإنساني مثل حياة صيد الأسماك والغابات والزراعة. ومما يثير الاهتمام أن هذه الشخصيات النسائية هي النقطة التي

تولد ذاكرة المجتمع. أما قصص الأمهات المؤسسات (مثل بوندو كاندوانغ من منانغكاباو، ونين ماس إيل في جزر كيي، ونانغ هالي في فلوريس في الشمال الشرقي، وني بوهاتشي في جاوا الغربية، وأم الأرض لكامورو في بابوا الغربية، والأميرة البنجارية لفوام في كاليمانتان، والإلهة الخضراء للملايو في شمال سومطرة، والجاوية وهي العبقرية الأنثوية للمكان) فهي التي تثبت جغرافيات الأرض والماء والبحر، فلا تساهم تلك الشخصيات في مجرد الإشارة إلى مراكز الحيز البشري ولكنها أيضا تتيح منطقية الحركة، وبالذات "رانتاو" (أي الرحلات وخاصة تنقلات الذكور عموما ولكن ليس دائما) بالترحال للتجارة وبالتالي توسيع آفاق المعرفة ذاتها وإثرائها وتطويرها. وقد تعرضت هذه الذكريات المهمة إلى عملية تهميش قاسية حين تجد الأمة نفسها خاضعة بشكل متزايد لمنطق المعرفة المطبوعة وضغوط اقتصاد السوق العالمية. ولا تتعرض سرديات الثقافة الشفاهية لخطر ما أصبح يعرف بالطبيعة الزائلة للكلمة المنطوقة فحسب، بل لخطر المخيلة/الأيديولوجيا الخاصة بالدولة الحديثة التي تغزو وتنتهك حدود المخيلة المحلية. فبعد أن أعادت الدولة جذريا بناء مفهوم الحيز والحدود لتشمل جمهورا بلا حدود، تطلب الأمر عملية إعادة إنتاج منتظم للنصوص المطبوعة من أجل ضمان تقليل إمكانية (سوء) التأويل وأيضا من أجل فرض حدود على النصوص غير النظامية. وقد أخذت تلك القصص الشفاهية تفقد سوقها – إذا استخدمنا التعبير بما يحمله من إيحاءات – بسبب مركزية النساء فيها. فقد كانت المخيلة المعتمدة على الطباعة التي دخلت الأرخبيل ذات توجهات ومؤثرات أبوية.

ويحاول القرن التاسع عشر تمت كتابة تقارير مفصلة عن الجزر المختلفة في الأرخبيل لخدمة المشروع الاستعماري الساعي إلى تصنيف المناطق التي تمت السيطرة عليها وتلك التي كانت هنالك نية الاستيلاء عليها. وجاء توصيف نظم القرابة وإدارة الموارد لدى السكان المحليين متماشيا مع نظريات التطور في علوم التاريخ الطبيعي والبشري. ومن النظريات المؤثرة بشكل خاص في هذا المنحى المبكر من العولمة في التفكير كانت نظرية باخوفن (J. J. Bachofen) عن تاريخ البشرية والتي أسست تطور الحضارة والقانون البشري على مبدأ صراع عالمي بين الجنسين. إن هذا الصراع في نموذج باخوفن الهيجلي حقق توافقا في الغرب بانتصار النزعة الأبوية، في حين ظلت الصيغة "الآسيوية" في حالة خضوع لسيادة "حق الأم" (Mutterrecht). وقد ساهمت هذه الرؤية كثيرا في السياسات التالية التي تأسست عليها الدولة الاستعمارية وتنامت، فحين تناول الخطاب المهيمن في سياسة الدولة الكولونيالية الاستعمارية مفهوم الأمومية لم يقم بذلك في سبيل فهم ديناميكية وتفاعلات مجتمع السكان الأصليين، فقد كان لنظرية باخوفن صلة كبيرة بطبيعة القوانين البشرية وتطور حقوق الملكية والميراث بعيدا عن قاعدتها المادية/الأمومية، فكانت لهذه النظرية أهمية خاصة في العلاقة بالأرض. وفي عملية إعادة التشكيل الاستعماري كانت المجتمعات الأمومية تتميز بالعائلات الممتدة والملكية المشاعة والتي أصبحت تتماهى مع حالة الحضارة المعادية لتحديد الذكور باعتبارهم هم الورثة وأصحاب الملكية القادرون على التصرف في ممتلكاتهم -أي بيعها- بموجب قانون شرعي وإيجابي، بينما أصبحت الأمومية رمزا للشيوع المعادي للفردية (وتسمى أيضا "الشيوعية البدائية") والمقاومة لمفهوم الملكية الخاصة، لا سيما ملكية الأراضي. وبهذا المفهوم فإن فكرة الأمومية المتغلغلة في مادية الأرض كانت بمثابة عائق أساسي أمام الملكية الخاصة واستخراج الموارد وتراكم رأس المال، وبالتالي أمام التقدم المستنير داخل الدولة الحديثة ذات الكيان الافتراضي مثل كيان رأس المال والشركات القانونية بل والأبوة في حد ذاتها. وقد دعمت هذه الرؤية أساس سياسات الدولة الاستعمارية والأنظمة القانونية في الهند الشرقية الهولندية حتى النصف الأول من القرن العشرين.

وكان لتأسيس نظام تعليم على الطراز الغربي تأثير في تطبيع السكان الرعايا على هذا الأسلوب من التفكير والذي أصبح موازيا للحداثة والتقدم. وقد قامت دار نشر حكومية بإصدار مواد للقراءة التعليمية بلغة الملايو الرسمية، ومنها رواية قديمة هي *ستي نويرباجا* (*Sitti Noerbaja* 1922) -والتي تعتبر رسميا أول رواية إندونيسية- وتجري أحداثها في منطقة منانغكاباو الأمومية، والمعروفة بشكل عام باعتبارها عملا يتناول مشكلة الزواج بالإكراه، ولكنها تشكل سندا قويا للدولة الاستعمارية المتجاوزة للمحلية وللنزعة الأبوية أحادية الزواج. وقد تبعتها روايات أخرى تدور حول نفس الفكرة. ومع هذا الازدهار الذي شهدته الطباعة بلغة المالايو (والتي أصبحت فيما بعد تعرف باللغة الإندونيسية) تم استبدال الدور المحوري الذي تلعبه شخصية الأم بشخصية الفتاة العذراء -الغالية في عين والدها- والتي لا تجد السعادة والرضا سوى في أن تكون زوجة في عائلة صغيرة. وتعزى النهايات المأساوية لمعظم هذه الروايات إلى فشل تقليد قديم -ولكن ما زال قويا- في الإقرار بالاحتياجات الجديدة التي

يستشعرها جيل شاب ومتعلم يوشك أن يحقق حلمه بدولة حديثة حضرية تمتد إلى ما وراء حدود المقاطعات التي ترسمها وتحفظها مجرد كلمات متناقلة.

ولم يكن تكوين الدولة الاستعمارية عملية مضت في خطى ثابتة متسقة. وقد قيل أن العداء بين الإسلام والتقاليد المنافسة له كان عداء من صنع الفكر الكولونيالي الاستعماري الغربي الذي ما زال قائما إلى حد ما في الأعمال البحثية الراهنة (Reid 1993). ففي اشتباكاته مع التمرد المسلح والمقاومة من الحركات المرتبطة بالإسلام العالمي، حرك الخطاب الكولونيالي المهيمن بقايا الأنظمة "الأمومية" للسكان الأصليين، إلى جانب الإرث الثقافي الهندوسي والبوذي، في سبيل التمييز بين ما هو تراث أصلي وبين ما ينظر إليه باعتباره تأثيرا غريبا مفروضا للإسلام الجامع بين التحديث والالتزام بالنص، وهو توجه يكشف عن نفسه حتى في أعمال الباحث الهولندي الكولونيالي المعروف سنوك هورغروني (Snouck Hurgronje)، حيث كان يفرق في مجال قانون "العادات" في جزر الهند الهولندية بين العادات المحلية والشريعة الإسلامية، وبالتالي عرقل صياغة نظام قانوني موحد. ومن المثير للاهتمام أن تدوين العادات الشفاهية بشكل منظم (ومنها شهادة المرأة) أدخل هذه الممارسات في القانون باعتبارها منطقا مدونا، وبالرغم من أن القصد من وراء ذلك كان الحفاظ على الخصوصية العرقية لعادات معينة إلا أنه عرقل تطورها تماما.

كان الآباء المؤسسون للدولة المستقلة قد تبنوا فكرة الأمومية والشفاهية كبقايا لعصر ما قبل الزمن الحديث. ومثال بارز على هذا هو كتاب *سارينه* (*Sarinah*) لسوكارنو، والذي يضم مجموعة محاضراته عن دور النساء في الدولة الجديدة. ويصف فيها أول رئيس لدولة إندونيسيا قيام أمة حديثة تتجاوز الأمومية الفانية، ويرسم الخطوط لدولة اشتراكية مستقبلية يدعمها العمل الإنجابي في نظام أبوي مستنير، وسوف يحمي نموذج هذه الدولة الأسرة الصغيرة ويحررها من هموم العمل المنزلي ويتيح للمرأة التمتع بالـ"قدر" (أي مصيرها الذي تحدده طبيعتها البيولوجية) على منح الحب الصافي كزوجة وأم. وقد عاش هذا التعريف الخاص بقدر ومصير الأنثى خلال فترة الانتقال الدموي من حكم سوكارنو إلى "النظام الجديد" لحكم سوهارتو في ١٩٦٥–١٩٦٦م. إن الصورة الشيطانية للمرأة في المنظمات المتحالفة مع الحزب الشيوعي ترجع إلى الجذور الأسطورية في نظرية باخوفن والتي تصور النساء متلبسات بجنون الشهوة لمهاجمة الجنرالات المأسورين بما يقترب من صورة أساطير قتل نساء الأمازونيات للذكور. وقد أدى الرعب الذي أوحت به هذه الحكاية، والتي تعيد الدولة ذكرها مرارا وتكرارا كل عام، إلى المساهمة في اضطهاد النساء والجماهير غير الحضرية. وأصبح "قدر" النساء متشابكا مع سياسات مصممة لدمج البلاد في اقتصاد السوق الحرة، ومن بين أهم تلك السياسات إدخال زراعة أرز هجين يعتمد على التقنية الحديثة وكذلك مشروعات القروض الائتمانية التي همشت أعدادا غفيرة من النساء القرويات. وقد صاحب هذه التحولات في السياسة الاقتصادية في السبعينات تشريع قوانين لتثبيت العلاقة الأبوية بين الجنسين (قانون الزواج ١٩٧٤) والحرمان من الامتيازات في المجتمعات التقليدية (قانون القرية الإداري عام ١٩٧٩) والذي مهد الطريق أمام الاستيلاء على الأراضي لصالح المشروعات والمباني الصناعية والمزارع واسعة النطاق، وحشد النساء للعمل في الصناعات.

وأصبحت الطباعة ميدانا للنزاع والتمكين، وهو الأمر الذي يتضح من تفكيك النصوص الدينية التي ساهمت في قهر النساء. ويبدو أن المشروعات الجارية لتسجيل وتدوين السرد الشفاهي هي مشروعات قد تقدم علاجا للأزمة. ولكن مع عدم منح الجماعات المقهورة كامل حقوقها فإن مثل هذه المشروعات قد تعمل فقط على ترسيخ العلاقات التي تقوم على غياب العدالة وعدم المساواة بين من يسيطرون على المعرفة المطبوعة ويستفيدون منها وبين أولئك الذين تم وضعهم كمصادر جامدة للمادة المستخدمة في إنتاج المعرفة.

المراجع

T. Abdullah, The formation of a political tradition in the Malay world, in A. Reid (ed.), *The making of an Islamic political discourse in Southeast Asia*, Clayton, Vic. 1993, 35-58.

Adat Atjèh. Reproduced in facsimile from a manuscript in the India Office Library. With an introduction and notes by G. W. J. Drewes and P. Voorhoeve, xxxiv, 's-Gravenhage 1958.

J. J. Bachofen, *Myth, religion and mother right*, trans. R. Manheim, Princeton, N.J. 1967.

A. Haga, *Nederlandsch Nieuw Guinea en de Papoesche eilanden. Historische Bijdrage 1500-1883*, Batavia 1884.
G. Hart et al. (eds.), *Agrarian transformations. Local processes and the state in Southeast Asia*, Berkeley 1989.
T. Iskandar, *De Hikajat Atjèh*, xxvi, 's-Gravenhage 1958.
A. D. A. de Kat Angelino, *Staatkundig beleid en bestuurzorg in Nederlandsch Indie* (State policy and administration in the Netherlands Indies), 's-Gravenhage 1930.
J. Koning et al. (eds.), *Women and households in Indonesia. Cultural notions and social practices*, Richmond, Surrey 2000.
Roesli Marah, *Sitti Noerbaja*, Weltevreden 1922.
L. M. Marcoes-Natsie and Johan H. Meuleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Indonesian Muslim women in textual and contextual studies), Jakarta 1993.
A. Reid (ed.), *The making of an Islamic political discourse in Southeast Asia*, Clayton, Victoria 1993.
B. Schrieke, *Indonesian sociological studies*, Bandung 1960.
J. Siapno, *Gender, Islam, nationalism and the state in Aceh. The paradox of power, co-optation and resistance*, Richmond, Surrey 2002.
Snouk Hurgronje, *Ch. De Atjehers*, Batavia 1893-4.
Soekarno 1901-70, *Sarinah*, Djakarta 1963.
J. Suryakusuma, The state and sexuality in New Order Indonesia, in L. Sears (ed.), *Fantasizing the feminine in Indonesia*, Durham, N.C. 1996, 92-119.
F. Valentijn, *Oud en niuew Oost-Indien*, Dordrecht 1724-6.
C. van Vollenhoven, *De Ontdekking van het Adatrecht* (The discovery of *adat* law), Leiden 1928.
___, *Het adatrecht van Nederlandsch-Indie* (The adapt law of the Netherlands Indies), Leiden 1925.
Saskia Wieringa, The politicization of gender relations in Indonesia. The Indonesian women's movement and Gerwani until the New Order State, Ph.D. diss., University of Amsterdam 1995.

مصادر شفاهية: رجال ونساء من مجتمعات تقليدية في إندونيسيا، ونشطاء وناشطات من أجل حقوق المجتمعات المحلية الأصلية. وأدين على وجه الخصوص إلى كل من رويم توباتيماسانغ، جون باللا، زادراك واميبو، ماما يوسفا، ماما يوسان، ونورشاهباني كاتجاسونغكانا لملاحظاتهم وذكرياتهم.

سيلفيا تيوون (Sylvia Tiwon)
ترجمة: بثينة الناصري

الإسلام في جنوب شرق آسيا
منذ بدايات القرن العشرين إلى الحاضر

ندرة المصادر حتى منتصف السبعينات من القرن العشرين

لم تبدأ الكتابات الأكاديمية عن نساء شرق وجنوب شرق آسيا في الانتشار حتى منتصف السبعينات من القرن العشرين. وحتى ذلك الحين لم يوجه الباحثون والباحثات الذين يدرسون المنطقة إلا القليل من الاهتمام إلى النساء. ويبدو أن سبب هذا الإهمال ينبع من منظور الباحثين وندرة المصادر. وقد أشار علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمؤرخون والمؤرخات إلى اختفاء النساء من الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية والتاريخية، وهو ما يرجع إلى أن هذه المؤلفات كانت تكتب من منظور ذكوري (Chipp and Green 1980, Locher-Scholten and Niehof 1987). وينطبق الأمر نفسه أيضا على الدراسات الاجتماعية والتاريخية حول شرق وجنوب شرق آسيا. وقد لوحظ أن الأنثروبولوجيين الغربيين الذين عملوا في جنوب شرق آسيا فشلوا في التعرف على الاختلافات القائمة على أساس الجنس في المنطقة لأنها كانت اختلافات محددة بطرق غير مألوفة لهم (Errington 1990)، كما أن انحيازهم الذكوري قد منعهم من الإشارة إلى اللغة والمصطلحات السائدة في المجتمعات الذكورية والتي كانت تستخدمها النساء اللواتي كن مصادر معلومات للباحثين، في التعبير عن أنفسهن (Locher-Scholten and Niehof 1987).

لقد حول الانحياز الذكوري المصادر المحتملة لدراسة النساء في شرق وجنوب شرق آسيا إلى مصادر عقيمة، فعلى سبيل المثال كان الأرشيف الاستعماري والكتابات الكولونيالية في إندونيسيا يحتويان على معلومات محدودة جدا عن النساء وأدوارهن في المجتمع، ويبدو أن المسؤولين الاستعماريين الذين كتبوا وجمعوا المعلومات لم يضعوا النساء ضمن أولوياتهم (Locher-Scholten and Niehof 1987). ويمكن استخلاص المزيد من المعلومات حول النساء في إندونيسيا إبان الاستعمار من مصادر أخرى مثل الأدب الكولونيالي الذي كتبته النساء والتقارير الإثنوغرافية والدراسات الخاصة بالقوانين الزراعية الاستعمارية والقواعد التقليدية. ولابد من الحذر مع هذا لأن هذه المصادر ليست خالية تماما من التحيز الغربي أو الذكوري. ويمكن الحصول على صورة أكثر توازنا وقدر أوسع من المعلومات من الأدب والتاريخ الشفاهي الجاوي. وبشكل عام لا تذكر النصوص الأنثروبولوجية الكثير عن النساء، إلى جانب ندرة المادة التاريخية عن النساء في شرق وجنوب شرق آسيا (Chipp and Green 1980).

أما مصادر الدراسات عن النساء المسلمات في المنطقة فهي أشد ندرة، ويصدق هذا بشكل خاص على دول المنطقة التي يشكل فيها المسلمون أقلية صغيرة من السكان مثل الفليبين وسنغافورة وتايلاند وكامبوديا وبورما ولاوس وفيتنام، أو التي تكاد تخلو من المسلمين كما في اليابان وكوريا وتايوان. في حين يقدر عدد المسلمين في الصين بـ ٢٥ مليون نسمة، ولكن من منطلق نسبتهم إلى مجموع السكان فإنهم يشكلون أقلية صغيرة، بل كان ينظر إلى المسلمين في الصين على أنهم معزولون عن بقية العالم الإسلامي. ومصادر دراسات المرأة المسلمة في الصين ليست أقل ندرة (Pillsbury 1982). كما تميل دراسات الثقافات الإسلامية في جنوب شرق آسيا على التركيز على ماليزيا وإندونيسيا (Ibrahim et al. 1985)، ومن الواضح أن ذلك يرجع إلى كون السكان المسلمين يمثلون الأغلبية في هاتين الدولتين. ففي إندونيسيا حيث يشكل المسلمون ٩٠% من السكان كانت الأرشيفات والسجلات الاستعمارية والوطنية التي تتعلق بشؤون النساء، ورغم انحيازها الذكوري، تتناول أيضا شؤون النساء المسلمات، وهو ما ينطبق كذلك على ماليزيا ولكن بقدر أقل.

منتصف السبعينات والتصنيع

بدأ انتشار الأعمال الأكاديمية التي تركز على نساء شرق وجنوب شرق آسيا في منتصف السبعينات من القرن الماضي بعد تأسيس برامج أكاديمية في الدراسات النسائية في الجامعات الأمريكية والأوروبية. وبعد عقدين من السنين تم إنشاء برامج مماثلة في جامعات شرق وجنوب شرق آسيا. وقد ساعد هذا التطور على علاج التحيز الذكوري في المقاربات المستخدمة في

الدراسات الأكاديمية عن النساء، كما شجع أيضا على وجود طرق جديدة لفهم أوضاع النساء. وفي أثناء ذلك كان للمشروعات الوطنية للنهضة الصناعية والتي شرعت بها دول المنطقة في وقت واحد تقريبا في السبعينات، تأثيرها الكبير على قضايا ومصادر دراسة النساء في المنطقة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

السلطة والفاعلية والذات

شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين اهتمام دراسة النساء في شرق وجنوب شرق آسيا الصناعية بمفاهيم السلطة والفاعلية والذات، وقد بزغت هذه المفاهيم من التقاء التراث الماركسي وفكر ما بعد البنيوية والأنثروبولوجيا الثقافية ودراسات الثقافة الرائجة والشعبية. فقد ساعد الفكر الماركسي على إبراز قضية علاقات القوة بين الجنسين وألقى الضوء على الوضع الثانوي للنساء، وتميل الرؤية الماركسية للسلطة إلى قولبتها في كيان واحد وبالتالي النظر إلى النساء باعتبارهن ضحايا لا حول لهن ولا قوة كتبت لهن النجاة. ولكن طغت على هذا الرأي وجهة النظر التي ترى أن المرأة عنصر فاعل نشط، وذات قادرة على المقاومة. ومع أن مفهوم الفاعلية كان متضمنا داخل التراث الماركسي ولكنه ازداد وضوحا بمقدم نقد ما بعد البنيوية، إذ أن فكر ما بعد البنيوية لا ينظر إلى السلطة باعتبارها كيانا واحدا وإنما مقسمة تمس الأفراد بغض النظر عن جنسهم. وتتيح هذه النظرة إلى السلطة رؤية الفاعلية الفردية باعتبارها قادرة على مقاومة القوى الصناعية والرأسمالية. أما بالنسبة للنساء فإن الفاعلية الفردية تعني التمتع بالقوة على مقاومة السلطة الأبوية وصياغة الحيز النسائي الخاص.

وقد أثر الفكر الماركسي وما بعد البنيوية على الدراسات الثقافية أيضا، حيث أدى اهتمام الباحثات والباحثين الماركسيين باستكشاف ثقافة الطبقة العاملة إلى تشجيع الباحثين والباحثات النسويات على استكشاف ثقافة النساء. وقد ساهمت النظرة إلى المرأة باعتبارها تتمتع بالفاعلية والنشاط في دفع الباحثات والباحثين المتخصصين في الدراسات الثقافية في منطقة شرق وجنوب شرق آسيا إلى تتبع واستكشاف الطرق التي صاغت بها نساء المنطقة هوياتهن وثقافاتهن من خلال مقاومتهن للتصنيع والثقافة الرأسمالية (Sears 1996, Sen and Stivens 1998). وبينما ما زالت حقيقة اللامساواة في علاقات القوة بين الجنسين قائمة ولكنها توصف الآن بخاصية التحول والتغير في آلياتها. وقد أثر فكر ما بعد البنيوية أيضا على المتخصصين في الدراسات الثقافية النسوية من منطلق فكرة بناء الذات، حيث ينقل الباحثون والباحثات النسويات هذه الفكرة إلى مفهوم بناء الجندر، وقد استعان بعض الباحثات والباحثين المهتمين بشرق وجنوب شرق آسيا بهذا المفهوم في سبيل فهم وضع النساء في المنطقة (Locher-Scholten and Niehof 1987, Atkinson and Errington 1990). وتكشف هذه المقاربة كيفية انعكاس علاقات القوة بين الجنسين على المستويين الأيديولوجي والخطابي حيث تتم صياغة ومناقشة الهويات والمعاني، وكذلك كيفية قيام الجندر بصياغة الحداثة ومعانيها وتداعياتها في المنطقة (Sears 1996, Sen and Stivens 1998).

وقد ساهمت الأنثروبولوجيا الثقافية بفكرة كون الثقافة عبارة عن شبكات من المعاني والرموز أو أشكال من البناء الخطابي المفروض على حقائق. وقد أدى الاهتمام النسوي بعلاقات القوى بين الجنسين وفاعلية النساء إلى تبني وجهة النظر التي ترى أن المعاني والرموز الثقافية هي أيضا بنى أيديولوجية. ومن هذا المنطلق فإن أفكار الجندر التي تدور في ثقافة ما ليست مجرد جزء من آلية النظام السائد لإبقاء النساء في وضعهن القائم، ولكنها أيضا جزء من الاستراتيجية التي تستخدمها النساء لمقاومة الهيمنة. وهكذا أصبح البحث الأنثروبولوجي حول نساء شرق وجنوب شرق آسيا يتناول كيفية تغير المعاني الثقافية في أثناء عملية التصنيع وكيف يتم توظيفها في الجهود الساعية إلى وقف جماح نشاط النساء في دعم الإنتاج الصناعي إضافة إلى جهود النساء في مقاومة هذه الهيمنة (Ong 1987). ومن الواضح أنه كان لهذه التطورات النظرية في الدراسات النسائية تأثير على الدراسات التي تتركز بشكل خاص على النساء المسلمات في المنطقة.

المصادر واستخدامها

خلال تنفيذ دول شرق وجنوب شرق آسيا مشروعات التصنيع والتحديث في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، حدث انضمام فعال لأعداد كبيرة من النساء إلى العمل والأسواق (Horton 1996)، وفي نفس الوقت كانت التغيرات الاجتماعية

والثقافية الكاسحة التي جاء بها التصنيع والتطور الاقتصادي تساهم في تغيير المنطقة. وأصبحت النساء جزءا من السياسات التي تدعم مشاريع التصنيع والتحديث التي تقودها الدولة، فكان الدور المهم الذي تلعبه النساء كمصدر للعمل الرخيص ولكن الضروري قد أدى بالدولة إلى تعبئة النساء وحشدهن ليصبحن من أعمدة مسيرة التصنيع. وقد تواكب هذا مع ضرورة منع النمو السكاني من عرقلة مكاسب التطور الاقتصادي. وعلى أرض الواقع تبنت كل دول منطقة شرق وجنوب شرق آسيا سياسات مماثلة، كما رعت هذه الدول برامج تنظيم الأسرة كما قامت من أجل دعمها بتنظيم إدارة شؤون الزواج والطلاق. وفي البلدان التي كان المسلمون يمثلون الأغلبية، مثل إندونيسيا وماليزيا، تسببت جهود الدولة في تنظيم الزواج والطلاق بموجب القوانين الوطنية في تعقيد المسألة الإنجابية. وقد ظهر فوق السطح وضع النساء في الإسلام كموضوع لمساءلة وتدخل الدولة في حياة النساء، وأصبح قضية لا يمكن التغاضي عنها في الدراسات التي تدور حول النساء في المنطقة.

وقد نتج عن مشروعات التصنيع في شرق وجنوب شرق آسيا في العقدين الماضيين سجلات تتعلق بعدد الإناث بين سكان المنطقة، وتشمل هذه السجلات إحصائيات صاحبت عمليات المسح والتعداد الدوري العام للسكان والبيانات الخاصة بالبرنامج الوطني لتنظيم الأسرة. وقد استفاد كل من الباحثات والباحثين النسويين من هذه المصادر كما استخدموا أيضا الخطابات المتنوعة، الرسمية منها وغير الرسمية، المتعلقة بالنساء. وتشمل هذه المصادر الوثائق التي تحتوي على تصريحات رسمية عن دور النساء في عملية التصنيع إضافة إلى العملية الأوسع أي بناء الأمة. وفي بعض دول المنطقة أدت الجهود لتنظيم ممارسات الزواج والطلاق إلى تشريع قوانين يمكن استخدامها كمصادر للتحليل، ففي إندونيسيا تشمل المصادر مجموعة القوانين الإسلامية التي استخدمت كمرجع في المحاكم الإسلامية، أما الدول التي تعمل فيها المحاكم الإسلامية فنجد أن سجلات المحاكمات المتعلقة بالزواج والطلاق متوفرة للباحثات والباحثين المهتمين بجوانب معينة من أوضاع المرأة المسلمة في المنطقة. وتقدم التصريحات غير الرسمية للزعماء الإقليميين المحليين مصادر لتحليل كيفية تكوين وترسيخ صورة المرأة، كما أتاح استخدام الدين الاستعانة بالخطابات الدينية بما تساهم به من بناء لعلاقات القوى بين الجنسين.

ويواصل الأنثروبولوجيون العاملون في المنطقة في إسهاماتهم من خلال عملهم الأنثروبولوجي، كما يستفيد باحثو الدراسات الثقافية، رجالا ونساء، من خطابات الثقافة الرائجة والشعبية ومن الإعلام في تحليل آليات دخول النساء إلى مجال الحداثة وثقافة الاستهلاك في المنطقة، بينما يقوم المؤرخون والمؤرخات بإنتاج التاريخ الشفاهي.

ولكن لابد من ملاحظة أن مصادر دراسة النساء المسلمات في دول شرق وجنوب شرق آسيا حيث يشكل المسلمون أقلية من مجموع السكان ما زالت مصادر نادرة. وقد تمت الإشارة أنه في الصين مثلا، حيث توجد أقلية مسلمة مهمة، فلم ترد المعلومات عن النساء سوى من خلال تقارير صحفية متفرقة لا تخلو من الانحياز الذكوري (Pillsbury 1982)، وعلى المهتمين بالحصول على قدر أعمق من المعرفة اللجوء إلى العمل الميداني.

وقد استفاد علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المهتمون بتوثيق التغيرات الاجتماعية والثقافية في جنوب شرق آسيا من المصادر المتوفرة بشكل مثمر (Karim 1992, Jones 1994)، حيث يستعين غافن جونز على سبيل المثال بشدة بالإحصاءات والمسوحات وسجلات الزواج والطلاق المتاحة في جنوب شرق آسيا في كتابه عن *الزواج والطلاق في جنوب شرق آسيا الإسلامية* (Gavin M. Jones, *Marriage and Divorce in Islamic South-East Asia*)، فقد استخدم طرقا إحصائية لتحليل التغيرات التي طرأت على أنماط الزواج والطلاق في المنطقة منذ الخمسينات إلى الثمانينات من القرن العشرين. وطبقا لتحليل جونز يبدو أن النساء المسلمات في جنوب شرق آسيا حصلن على أسلوب حياة أفضل خلال مرحلة التصنيع والتحديث، ولم تعد المراهقات في الثمانينات يخضعن لسيطرة أبوية شديدة ولا لزيجات تقليدية كما كان الحال في الخمسينات، حيث أصبح في إمكانهن تأجيل الزواج أو حتى تجاهله تماما. وقد انخفضت معدلات الطلاق بسبب سياسيات الدولة وضغوط التجمعات النسائية، كما انخفضت حالات تعدد الزوجات بسبب تعقيد إجراءات الطلاق. وقد قلت حالات الطلاق للنساء في سن الإنجاب ممن عانت غالبيتهن من الصعوبات الاقتصادية.

وطبقا لجونز، فإن تأخير زواج المسلمات في المنطقة أدى إلى انخفاض في عدد أطفال النساء المسلمات. وقد أصبح التعليم العالي للفتيات يعني وظائف مجزية واستقلالا، كما أن وجود فرص لمتابعة مستقبلهن العملي كانت مسؤولة جزئيا عن عزوف

بعضهن عن الزواج. ومع هذه التغييرات يشير جونز إلى ظهور أنماط جديدة مثيرة للجدل من التفاعل بين الجنسين، حيث أن طول فترة المراهقة على سبيل المثال قد أنتج نمطا أكثر تحررا في علاقات الشباب والشابات وميلا إلى قيام علاقات جنسية قبل الزواج. وتزداد صعوبة النساء الحاصلات على شهادات عليا في الحصول على أزواج ويرجع ذلك جزئيا إلى أنهن يصبحن أكثر تأنيا في اختيار الأزواج، ولأن الرجال ما زالوا يفضلون زوجات أقل تعليما. كما أن صعوبة الحصول على الطلاق تجعل الخلاص من زواج غير مرغوب مشكلة كبيرة للمرأة. ومع ذلك فنجد عموما في دراسة جونز أن النساء المسلمات في جنوب شرق آسيا قد بدأن منذ الثمانينات في التمتع بحياة أفضل اجتماعيا واقتصاديا من تلك التي عاشتها جداتهن.

وجهات نظر نسوية

يرسم كتاب جونز صورة شاملة حية للتغيرات الاجتماعية الواسعة التي طرأت على أوضاع النساء المسلمات في جنوب شرق آسيا خلال مسيرة التصنيع. ولكن معظم الباحثات والباحثين الذي يتبنون موقفا نسويا قاموا بهجر ذلك التوجه الموضوعي، حيث أدى الاهتمام النسوي بعلاقات القوى بين الجنسين ومفاهيم الفاعلية وصياغة الجندر إلى إثراء تحليل المسيرة الاجتماعية للتصنيع والتحديث وتأثيرها على النساء، وذلك بإضافة البعد الخاص بالمعنى، والذي يؤدي إلى دراسة ماهية المرأة الحديثة - وفي حالات كثيرة المرأة الحديثة المسلمة - في الدول التي تسير على طريق التصنيع في شرق وجنوب شرق آسيا. كما يؤدي إلى تحليلات تبرز علاقات القوى سابقة الوجود والمتعددة بين الجنسين والتي بزغت مع عملية تصنيع دول المنطقة. وتبين هذه التحليلات أنه بخروج نساء المنطقة للعمل في المصانع والشركات وللشراء في الأسواق وللانضمام إلى الجهاز البيروقراطي للدولة إنما يدخلن ضمن بنى وعلاقات القوى الخاصة بثقافاتهن وبالنظام الرأسمالي الصناعي، حيث يفرض الأخير نفسه على السابق ويعمل على تغييره. وتتناول تلك الدراسات مختلف الطرق التي تم بها إدماج النساء في بنى وعلاقات القوى هذه بالتركيز على التغييرات التي طرأت على الإدراك العام والخاص، وبتحليل أيديولوجيات الأسرة والحياة المنزلية في علاقتها بعمل المرأة خارج البيت (Sears 1996, Sen and Stivens 1998). إن تتبع الخطابات الخاصة بمختلف مواقع الحداثة - البيت والاستهلاك والإعلام والمصانع والدولة والطبقة الاجتماعية - يكشف أن وضع الأنثى في المنطقة في عصر التحديث ما زال يشوبه التناقض والتشويش.

ومن هنا فإننا ندرك في هذه التحليلات أنه بينما تتعامل المنطقة مع قلق التحولات الاجتماعية والثقافية، فإن النظرة إلى النساء اللواتي يتحركن إلى أماكن العمل ما زالت النظرة العامة إليهن تراهن حاملات القيم التراثية القومية. وفيما يلعبن دور الحافظات لعملية التصنيع الذين تقوده الدولة فهن يحملن في نفس الوقت أعباء كونهن راعيات للأسرة التقليدية والقيم الثقافية أثناء إعادة تعريفها وتحديدها، وبالتالي "مهددات" بتشكله عملية التحديث. إن مجتمع الوفرة الجديد الذي حررهن من قيود التقاليد وسمح لهن بالتمتع بالرفاهيات الحديثة قد جاء بهن أيضا إلى عالم البضاعة، حيث تستخدم أجسادهن كوسائل لترويج هذه البضائع. كما أن تبني الاقتصاد الرأسمالي قد حرم الكثير من نساء المنطقة من أشكال الدعم الاجتماعي الذي تمتعن به سابقا. وفي نفس الوقت، ومع التعليم العالي والاستقلال الاقتصادي، أصبحت نساء المنطقة أكثر قدرة على فهم أوضاعهن والمشاكل التي تواجههن. إنهن الآن أكثر قدرة على التعبير عن أفكارهن وتأكيد ذواتهن، وفي استطاعتهن إلى حد ما مقاومة القيود الاجتماعية والثقافية المفروضة عليهن.

النصوص الإسلامية

إن الباحثات والباحثين النسويين المسلمين في المنطقة تبنوا إلى حد ما الأساليب التحليلية التي تطورت ضمن الدراسات النسائية وقاموا بتطبيقها على النصوص الإسلامية، ومنها القرآن والحديث ونصوص التراث الديني الإسلامي وخاصة في مجال الفقه (Hasyim 1999). وقد قاموا في تحليل النصوص القرآنية بتطبيق استراتيجية تأكيد الصورة المتناقضة للمرأة في القرآن، حيث يتم أحيانا تصوير النساء باعتبارهن أدنى مرتبة من الرجال وأحيانا مساويات لهم أو حتى أفضل منهم، وبالتالي يكشفون كيف أن الاجتهاد الإسلامي قد أكد على التصوير القرآني لدونية المرأة مع تجاهل صورة المساواة. وقد أظهر التدقيق النقدي باستخدام

مصطلحات بناء الجندر في الاجتهادات القانونية في الشريعة الاسلامية وجود قوالب للعلاقات بين الجنسين في مجال الأسرة والبيت بما يشجع الأزواج على قهر زوجاتهم. وتبين هذه التحليلات التحيز الطبقي والجنسي للباحثين الذكور والمتضمن في الاجتهادات التي يقدمونها. أما التحليل المماثل للحديث النبوي، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي، فيكشف أيضا عن وجود حالة لم يسمح فيها النبي محمد (ص) بتعدد الزوجات. كما يبين هذا التحليل أن السماح بأربع زوجات في بداية الإسلام إنما كان وسيلة من أجل تنظيم الزواج والطلاق بهدف حماية كرامة النساء، وهكذا يمكن القول بأن تعدد الزوجات ليس فرضا إلهيا لا رجعة فيه، بل ضرورة اجتماعية يمكن تبنيها إذا كانت فيها مصلحة للنساء. وهذا هو الهدف النهائي الذي يجب أن يستخدم اليوم كأساس لتقرير مدى الحاجة إلى استمرار تعدد الزوجات من عدمها.

الكتابات الأنثروبولوجية

إن الكتابات الأنثروبولوجية تتكامل مع تلك التحليلات المختلفة للنصوص الإسلامية وذلك باستكشاف معنى تجربة المرأة المسلمة مع الحداثة في المنطقة. وقد بين نموذج واحد للتحليل الأنثروبولوجي للنساء المسلمات في الصين وتايوان كيف أنهن اضطررن إلى التكيف مع الصعوبات والمطالبات الناشئة من تقاطع الإسلام والنزعة الأبوية والتواجد ضمن أقلية في الأزمنة الحديثة (Pillsbury 1982). كما يوجد عملا آخر يتناول بالتحليل السرديات الشخصية للنساء المسلمات الجاويات، ويبين كيف أن القرارات الشخصية التي تتخذها هؤلاء النساء بشأن ارتداء الحجاب تؤثر في تشكيل حداثة إندونيسيا (Brenner 1996)، حيث يرد في هذه الدراسة استخدام النساء للحجاب كطريقة للتعبير عن هوياتهن وسط طوفان التغيرات الثقافية والاجتماعية، كما أنهن يعتبرن الحجاب أيضا وسيلة للمشاركة في الجهود المبذولة لتشكيل الحداثة في إندونيسيا حسب الشروط الإسلامية. ويمثل التحجب بالنسبة لهن مرآة لالتزامهن بالإسلام كقوة لكسر التقاليد وكأساس لبناء مجتمع جديد، حيث تتحدد رؤيتهن لهذا المجتمع الجديد باعتباره "حديثا" ولكن بمعنى يناقض النموذج الغربي، أي أنها حداثة تتصف بخاصية التدين العميق. وهكذا فإن القرارات التي تتخذها نساء جاوا المسلمات في الحيز الخاص تساهم في الجهود المبذولة لخلق الحيز العام للحداثة من منطلق فهم معين للإسلام في إندونيسيا.

الخاتمة

لابد أنه قد وضح الآن أن مصادر دراسة النساء المسلمات في شرق وجنوب شرق آسيا أصبحت متوفرة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين في الدول التي يشكل المسلمون فيها أغلبية، وخاصة في إندونيسيا وماليزيا. ولكنها نادرة في بقية دول المنطقة. إن أساليب الدراسات النسائية والتي تطورت من تقاطع المفاهيم النسوية الخاصة بالسلطة والفاعلية والذات مع الاهتمام بجوانب من الحداثة في المنطقة هي أساليب تم تطبيقها على تحليل هذه المصادر حيثما توفرت، إضافة إلى النصوص الإسلامية، مما نتج عن تحليلات ثرية تتناول أوضاع المسلمين وتعقيداتها. وتجابه أساليب التحليل هذه التحيز المتضمن في المصادر، سواء بسبب الجنس أو الطبقة أو الأصل أو العرق أو الدين.

كما أن مفهوم بناء الجندر مفيد كذلك في حل مشكلة أصالة الصوت. ويصدق هذا بشكل خاص على الباحثات والباحثين غير المحليين (الغربيين) حيث يشكك في أهليتهم للحديث عن نساء المنطقة. إن مفهوم بناء الجندر في الواقع يمثل إشكالية لمفهوم الأصالة، حيث أن فكرة كون المرأة كيانا مبنيا هي فكرة تلغي أي ادعاء بوجود وضع أنثوي جوهري يمكن الحديث منه باعتباره جوهرا أصيلا. وهو أمر يوضح أن أهمية الصوت لا ترجع إلى كونه صوت امرأة وإنما لأنه يكشف أسلوب عمل الأيديولوجيا الذكورية الخاصة بالهيمنة. ويعتبر الصوت نسويا حين يقوض مثل هذه الأيديولوجيا والبنى الرمزية والاجتماعية التي تهمش النساء.

المراجع

J. M. Atkinson and S. Errington (eds.), *Power and difference. Gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Calif. 1990.
S. Brenner, Reconstructing self and society. Javanese Muslim women and “the veil,” in *American Ethnologist* 23:4 (1996), 673–97.

S. A. Chipp and J. J. Green, Introduction. Women's changing roles and status," in S. A. Chipp and J. J. Green (eds.), *Asian women in transition*, University Park, Pa. 1980, 1–11.
S. Errington, Recasting sex, gender, and power, in J. M. Atkinson and S. Errington (eds.), *Power and difference. Gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Calif. 1990, 1–58.
S. Hasyim (ed.), *Measuring the value of women* [in Indonesian], Jakarta 1999.
S. Horton, *Women and industrialization in Asia*, London 1996.
A. Ibrahim, S. Siddique, and Y. Hussain (comps.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapore 1985.
G. M. Jones, *Marriage and divorce in Islamic South-East Asia*, Kuala Lumpur 1994.
W. J. Karim, *Women and culture. Between Malay* Adat *and Islam*, Boulder, Colo. 1992.
E. Locher-Scholten and A. Niehof (eds.), *Indonesian women in focus. Past and present notions*, Dordrecht 1987.
A. Ong, *Spirits of resistance and capitalist discipline. Factory women in Malaysia*, Albany, N.Y. 1987.
B. L. K. Pillsbury, Being female in a Muslim minority in China, in L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1982, 651–73.
L. J. Sears (ed.), *Fantasizing the feminine in Indonesia*, Durham, N.C. 1996.
K. Sen and M. Stivens (eds.), *Gender and power in affluent Asia*, London 1998.

محمد فؤاد (Muhammad Fuad)
ترجمة: بثينة الناصري

أوروبا الشرقية
منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن

تميزت أوروبا الشرقية في القرن العشرين بعدة سمات، وهي الحروب، وعشرات السنين من حكم الأنظمة الشيوعية/الاشتراكية، والبناء المستمر للدولة القومية. وقد أثرت هذه الأحداث تأثيرا عميقا في الناس، كما أثرت في جمع وحفظ السجلات العامة والقدرة على المقارنة بينها عبر الأزمنة. وفي القرن العشرين، انصب اهتمام الباحثين في أوروبا الشرقية على الهياكل السياسية والتواريخ القومية والسياسات الاقتصادية. وفي أفضل الأحوال، لم تشغل الموضوعات المتعلقة بالنساء إلا مرتبة ثانوية بين اهتمامات الأبحاث في أوروبا الشرقية في الفترة ما بين ١٩٠٠-١٩٩٠م. بل إن البحث في الثقافات الإسلامية شغل مرتبة أقل من ذلك في أوروبا الشرقية، ما عدا في البوسنة. لكن العقد الأخير من القرن العشرين شهد تفكك النظم الشيوعية ونهضة الدول ذات النزعة القومية المحافظة، مع نشوب حروب في البوسنة وكوسوفا شهدت فيها الثقافات الإسلامية صحوة وتجدد ظهورها. وقد فتحت مجتمعات أوروبا الشرقية صدورها فجأة للبحوث رغم ما شهدته من أعمال عنف، وانعكس الاهتمام الدولي المتزايد بدراسات المرأة إلى أبحاث تناولت كيفية تأثر مكانة النساء في أوروبا الشرقية وصلاح أحوالهن الاجتماعية ببرامج حركات الإصلاح التي حلت بعد أفول شمس الاشتراكية والحركات الاجتماعية المحافظة، وكيفية تعامل النساء مع ما شهدته تلك الفترة من حالة عدم استقرار متشددة.

لقد نشأت أوروبا الشرقية جزئيا نتيجة للحرب الباردة كمجموعة تضم البلدان التي تقع ما بين الغرب والاتحاد السوفييتي السابق، لكنها كانت قبل ذلك تدور في فلك الاتحاد السوفييتي أو تقع في ظله. وحيث أن الأمر كذلك، لم ينل التنوع الكبير في الإقليم حق قدره، بما في ذلك تأثير الإسلام.

لقد دخل الإسلام إلى جنوب شرق أوروبا للمرة الأولى مع الجيوش العثمانية والمبشرين الصوفيين في نهايات القرن الرابع عشر وبدايات القرن الخامس عشر. وجاء بعض المستوطنين المسلمين إلى البلقان مع القوات العثمانية، خاصة إلى بلغاريا ومقدونيا، إلا أن الأهم هو أن شعوب البلقان المحلية اعتنقت الديانة الإسلامية تدريجيا، خاصة من البوسنيين والألبانيين في غرب البلقان، وفي جميع أنحاء المنطقة أيضا. وقد شغل رجال الدولة المسلمين ذوو الأصول البوسنية والصربية والألبانية والبلغارية منصب الصدر الأعظم في البلقان، وهو أعلى منصب مدني في الإمبراطورية. لكن مع أفول الإمبراطورية العثمانية، هبطت مكانة المسلمين في البلقان. وفي القرن التاسع عشر، استقلت اليونان أولا عن الإمبراطورية العثمانية، وتبعتها صربيا وبلغاريا ورومانيا لتصبح دولا مستقلة، بينما استولت إمبراطورية النمسا - المجر على البوسنة. وقد شهدت تلك الفترة عمليات تهجير إجباري، ومذابح وطرد للمسلمين إلى المنطقة التي صارت تركيا فيما بعد، لأن معظم دول البلقان الجديدة كانت تعتبر وحدات عرقية ترتبط معا باللغة وبشكل من أشكال المسيحية، أما ألبانيا والبوسنة فكانتا استثناء من هذا الوضع. فقد بقي مسلمو ألبانيا في غرب البلقان وشكلوا ٧٠% من دولة ألبانيا، أما معظم مسلمي البوسنة، وهم أنفسهم من أصل سلافي، فقد ظلوا في بلادهم، رغم أن الكثير من النخبة قد غادروا البلد إلى إسطنبول. كما بقيت أيضا طوائف من المسلمين الأتراك الذين شكلوا مجتمعات محلية، خاصة في بلغاريا، بالإضافة إلى المسلمين السلوفاك، مثل طائفة "بوماك" في بلغاريا، وطائفة "روما" الذين كان الكثيرون منهم من المسلمين.

وهكذا يمكننا القول بأن جنوب شرق أوروبا بأسرها تأثرت بالثقافة الإسلامية خلال القرون الخمسة التي ساد فيها الحكم العثماني، لكن ألبانيا وبلغاريا ويوغوسلافيا السابقة هي أكثر بلدان هذه المنطقة تأثرا بالثقافة الإسلامية، حيث ما زالت بها طوائف كبيرة من المسلمين. وتكشف أوجه التشابه والاختلاف بين أوضاع النساء في هذه المناطق عن الكثير من الأمور، كما أن البحوث التي تتناول النساء في بلدان أوروبا الشرقية المحيطة بهذه المناطق تتكامل معها وتطرح اتجاهات للبحوث (Gal and Kligman, 2000). وقد اعتادت الكثير من بلدان أوروبا الشرقية العيش في عزلة تامة عن بعضها البعض، لكن بلدان هذه المنطقة شهدت

تطورات في العقد الأخير من القرن العشرين جعلتها أكثر انفتاحا على بعضها البعض من خلال التجارة وتدفق المهاجرين والجريمة وأيضا من خلال المؤتمرات والمجموعات الإقليمية المختارة من البحوث.

إن المجتمعات البلقانية مجتمعات أبوية إلى حد بعيد، والكثير من مناطقها الريفية ما زالت فيها الأسرة الأبوية الممتدة التي يعيش فيها الزوجان مع أقارب والد الزوج. وكانت الأسرة الممتدة في السابق هي النمط السائد في البلقان، ولما فرقتها الضغوط السياسية والاقتصادية استمرت الكثير من العلاقات المتبادلة بين أفراد العائلات من هذه الأسر الممتدة. ونجد لدى سيميتش (Simić 1983) تأكيدا مقنعا لوجود نظام أمومي مستتر في الأسرة اليوغوسلافية التقليدية، بمعنى أن الأمهات يكتسبن سلطة مع تقدم العمر، إذ يحظين بمكانة معنوية رفيعة بسبب "تضحياتهن من أجل أطفالهن"، كما أن الارتباط العاطفي بين الأمهات وأبنائهن الذكور أقوى نسبيا من غيره من العلاقات الثنائية. وهو وضع منتشر في ألبانيا وفي بلغاريا أيضا، لكنه لا ينفي البنية الأبوية العامة للمجتمعات. ومن المشكلات المطروحة للبحث حاليا تحديد جوانب القوة أو الضعف أو التغير التي ألمت ببنية الأسرة في غضون التحولات التي شهدتها هذه المنطقة في النصف الأخير من القرن العشرين.

تأسست المنظمات النسائية للمرة الأولى في جنوب شرق أوروبا في نهايات القرن التاسع عشر، وازداد عددها في صربيا والبوسنة في عشرينات القرن العشرين. لكن النساء لم يحصلن على حق التصويت إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وفي ظل النظام الاشتراكي، كانت المساواة بين الرجال والنساء مبدأ أيديولوجيا، وحدثت تطورات كبيرة في هذا المجال، لكن لم تتحقق المساواة الفعلية بين الرجال والنساء في فرص العمل والتعليم، والسلطة السياسية والمكانة الاجتماعية. لكن النساء خطون في تلك الفترة خطوات معتبرة في مجال الأوضاع القانونية ومحو الأمية والرعاية الصحية والتوقعات الاجتماعية. لكن منذ تسعينات القرن العشرين، تقلصت مشاركة النساء الفعلية في السياسة، وواجهت الحقوق الإنجابية التي حصلن عليها في ظل النظام الاشتراكي معارضة، إن لم تكن قد أسقطت.

ولم يحظ مسلمو البلقان إلا بقليل من الاهتمام في سياق الأبحاث عن الإسلام، ويرجع ذلك جزئيا إلى أنهم قد اعتنقوا الإسلام بعد أن أنشئت المؤسسات الإسلامية الرئيسية. ومما دعم هذا الإهمال أن جميع الدول القومية البلقانية في القرن العشرين، من الممالك الهشة التي وجدت في بدايات القرن، إلى الدول الاشتراكية/الشيوعية التي نشأت في الخمسين سنة التالية، قد ازدرت ماضيها العثماني. وفيما عدا البوسنة، عاملت كل هذه الدول الإسلام كخطأ ارتكب في الأزمان الغابرة، كما عاملت المسلمين كما لو كانوا يعانون من وجود إشكالية في بنيتهم الأيديولوجية القومية. وسعت هذه الدول إلى الابتعاد عن ماضيها العثماني في سياق طموحها للتحول إلى جزء لا يتجزأ من أوروبا.

مصادر ومناهج البحث في الدول القومية المبكرة: ١٩٠٠-١٩٣٩م

اهتمت معظم البحوث الأكاديمية في الفترات المبكرة من القرن العشرين اهتماما شديدا بالحروب والنمو السياسي للدول القومية. ورغم أن المصادر الموجودة في أرشيفات هذه الفترة لم تستغل بالقدر الكافي، إلا أنها لا تحتوي إلا على معلومات نظامية شحيحة عن نساء الأقليات المسلمة.

يمكن للباحثات والباحثين المبدعين أن يستمدوا معلومات من السجلات الحكومية الرسمية كسجلات التعداد السكاني وسجلات المدارس والصحة، ففي بعضها بيانات موزعة حسب الجنس في يوغوسلافيا السابقة وبلغاريا وإلى حد أقل في ألبانيا. وقد خضعت ألبانيا وأجزاء من يوغوسلافيا السابقة لحكم الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية النمساوية-المجرية طوال العقد الأول من القرن العشرين. لذا فهي تضم سجلات التعداد الذي أجرته الإمبراطورية العثمانية في عام ١٩١٠م، وكذلك يضم أرشيف فيينا بيانات ثمينة عن الشعوب المسلمة التي سكنت البلقان في هذه الفترة.

وتوفر مجموعات المواد القانونية والوثائق القانونية والجرائد المحلية وروايات الرحالة والمذكرات الشخصية والروايات الأدبية واليوميات والصحف النسائية مزيدا من المصادر الهامة للمعلومات والتعليقات على أحوال النساء. فالصحف التي كانت تصدرها الجاليات التركية في بلغاريا، ومعظمها باللغة التركية العثمانية، مصدر للمعلومات عن اهتمامات هذه الجالية وممارساتها. والجرائد والمجلات المحلية من المصادر الغنية بشكل خاص بالتعليقات على صحة النساء وتعليمهن واهتماماتهن السياسية

والقانونية، لا سيما المجلات النسائية، مثل *جينسكي بوكريت* (*Ženski Pokret*) التي أصدرتها جمعية تنوير المرأة والدفاع عن حقوقها في بلغراد سنة ١٩١٩م، ثم في سراييفو في وقت لاحق من نفس العام (Emmert 1999). ومن مجالات البحث الحالية تاريخ المنظمات النسائية في كل من هذه البلدان.

ومع وجود الكثير من النساء الأميات واللاتي يعشن في المناطق الريفية تزداد قيمة روايات الرحالة من النساء خلال هذه الفترة، فقد سجلت الكاتبة الإنجليزية ريبيكا وست الرحلات التي قامت بها إلى يوغوسلافيا السابقة في عام ١٩٣٩م وذلك في كتابها *الحمل الأسود والصقر الرمادي* (Rebecca West, *Black Lamb and Grey Falcon*)، رغم ما فيه من ميل قوي نحو النزعة القومية الصربية. كما نجد أن إيديث درام، وهي رحالة إنجليزية أخرى، والتي ارتادت في فترة أسبق المناطق التي تحولت في العقدين الأولين من القرن العشرين إلى يوغوسلافيا وألبانيا، كتبت عدة نصوص، منها كتاب صدر عام ١٩٢٧م عن *ألبانيا العليا* (Edith Durham, *High Albania* 1927). وشاركت إيديث درام أيضا في التخفيف من ويلات الحرب في مقدونيا وألبانيا ومونتنيغرو (الجبل الأسود)، وفي قضايا الحدود في شمال وجنوب ألبانيا، فمارست ضغوطا ناجحة في بريطانيا لصالح ألبانيا.

ومن مصادر البيانات الأخرى عن هذه الفترة مجموعات المأثورات الشعبية (الفولكلور)، حيث توجد في متاحف النسجيات في أمريكا الشمالية وأوروبا أعمال تطريز وثياب زفاف ترجع إلى هذه الفترة. كما أن كاتالوجات الصور الفوتوغرافية التي التقطت لمختلف الجماعات العرقية في الإمبراطورية العثمانية المتأخرة تحتوي على توثيق قيم للاختلافات بين أزياء مختلف الجاليات والطوائف العرقية والدينية. وقد أجرى ميلمان باري وآلبرت لورد (Milman Parry and Albert Lord) قسطا كبيرا من بحثهما عن منشدي الملاحم اليوغوسلافيين وسط المسلمين في إقليم ساندجاك الصربي وفي البوسنة والهرسك، وتشمل مجموعاتهما المحفوظة في جامعة هارفارد مئات من الأغاني لنساء هذه المنطقة. كما أسهم هوكسوورث إسهاما قيما في هذا المجال بكتابه *أصوات في الظلال*، والذي تناول فيه النساء والفن اللفظي في الصرب والبوسنة في هذه الفترة وما قبلها (Hawksworth, *Voices in the Shadows* 2000). ويكمن التحدي في وضع هذه الأغنيات والثياب في سياق نسيج الحياة اليومية ومعانيها.

كما أن سجلات المدارس عن طاقم المعلمين والمعلمات والطلبة والطالبات، والكتب الدراسية المقررة، تقدم كلها معلومات عن الحالة التعليمية وسياسات الحكومة والهياكل الاجتماعية، لا سيما المعلومات الدالة على قبول أو استبعاد المسلمين من مختلف الجماعات العرقية، ومستوى مشاركة الفتيات كطالبات وتوظيف النساء كمعلمات. وهذه السجلات التعليمية مصادر رئيسية لفهم العلاقة بين مسلمي بلغاريا ذوي الأصول التركية وحكومة صوفيا (Şimşir 1988). والمهم هنا ليس مجرد دراسة مشاركة النساء في العملية التعليمية بل دراسة عدم مشاركتهن فيها أيضا.

لكن وثائق مسلمي شعوب غرب البلقان منيت بخسائر فادحة بسبب الدمار الذي لحق بالآثار والأرشيفات الإسلامية في الحروب التي نشبت في البوسنة وكوسوفا في تسعينات القرن العشرين. ومن هذه الخسائر الجسيمة الدمار الذي أصاب معهد الدراسات الشرقية في سراييفو، الذي كان يمتلك مجموعة شهيرة من وثائق وسجلات مسلمي البوسنة، وقد كان هذا المعهد هدفا لهجوم مباشر دمره تدميرا، كما دمرت العديد من المساجد الكبرى مثل مسجد "بانيا لوكا" و"فوتشا"، والمدارس الدينية، والجسر العثماني الشهير في موستار، ومقابر المسلمين. وفي عام ١٩٩٩م، نقلت سجلات بلدية كوسوفا إلى مكان آخر، ودمر مسجد ثالث من مساجدها.

مصادر ومناهج البحث في الفترة الاشتراكية: ١٩٤٠-١٩٨٩م

انصب اهتمام الأبحاث في الفترة الاشتراكية على التغير الاشتراكي والاقتصاد السياسي. ففي هذه الفترة، سادت في ألبانيا وبلغاريا ويوغوسلافيا نظم شيوعية تحت قيادة زعماء اعتلوا كراسي الحكم لفترات طويلة (هوكسها، وجيفكوف، وتيتو)، وسلكت كل منها سبيلا مختلفا إذ أصبحت ألبانيا دولة ستالينية منعزلة، وظلت بلغاريا أشد البلدان الثلاثة ولاء للاتحاد السوفييتي، بينما تحولت يوغوسلافيا إلى إحدى دول عدم الانحياز. واتسم المجتمع اليوغوسلافي بالانفتاح أكثر من أي مجتمع آخر في أوروبا الشرقية. لكن ظلت بين الدول الثلاثة أوجه شبه هامة فيما يخص النساء والديانات. فقد تفاوت توصيف الدين ما بين وصفه في ألبانيا بأنه "أفيون الشعوب" وفي يوغوسلافيا بأنه "شأن خاص"، قلل القادة الشيوعيون في جميع هذه البلدان من شأن الدين بطرق

مباشرة أو غير مباشرة. كما أن انتماء الكثير من المسلمين أيضا إلى أقليات عرقية جعل لهم هويات مزدوجة، إذ كان أكثر مسلمي بلغاريا من أصول تركية، وأكثر مسلمي الصرب من أصول ألبانية. وقد أعلنت كل النظم الشيوعية مبدأ مساواة النساء بالرجال كجزء من الأيديولوجية الشيوعية، لكنها كانت مساواة مفروضة من أعلى. ومن أهم مجالات البحث التي تتناول الفترة الشيوعية هي محاولة فهم التحسينات والقيود والأعباء التي أتت بها هذه النظم الاشتراكية وأثرت بها على حياة النساء، وقد قامت معظم هذه الدراسات بأيدي الأجانب، مثل سكوت (Scott 1976)، وراميت (Ramet 1984)، وولتشيك وماير (Wolchik and Meyer 1985)، وكورين (Corrin 1992)، لكن الباحثات والباحثين البلقانيين أضافوا إليها جهودهم منذ سقوط الشيوعية.

ومصادر الأبحاث عن النساء أثناء الفترة الاشتراكية أكثر تنوعا من الأبحاث عنهن في الفترة السابقة عليها، إذ تتوفر عن هذه الفترة بيانات رسمية موزعة حسب الجنس. وتوجد في كل البلدان بيانات رسمية عن الإنجاز الدراسي للبنات والنساء، خاصة محو الأمية، لكن هناك أيضا بيانات عن اللاتي أتممن دراساتهن حتى الصف الثامن، وعن المعلمات. وارتفاع مستوى محو الأمية من الإنجازات الحقيقية التي حدثت تحت حكم النظم الاشتراكية.

كما توجد بيانات رسمية عن الصحة توضح تزايد توقعات سن الحياة وانخفاض وفيات الأطفال، لكن اهتمامات الدولة بصحة النساء في يوغوسلافيا السابقة وبلغاريا تركزت أكثر على تناقص معدل المواليد. وفي خمسينات القرن العشرين، تدهور معدل المواليد في كل بلدان الكتلة الشرقية، ما عدا ألبانيا التي حظرت الإجهاض، ورومانيا التي ألغته. لكن النظرة المتفحصة ترينا أن التناقص الحاد في معدل المواليد بين أغلبية السكان ذوي الأصل السلافي لم يواكبه تناقص مماثل بين الأقليات السكانية، ومعظمها من المسلمين. ويتم الآن طرح تفسير مختلف لهذا التناقص في المواليد بين الأغلبية السكانية، يشمل أزمة المساكن ونقص فرص العمل. لكن النظم الاشتراكية تعاملت مع هذه المسألة وقتها من وجهة نظر أحادية باعتبارها من قضايا صحة المرأة. فوفقا لإنجاز (Engels) تسببت الملكية الخاصة في قهر النساء، ولذا ستتحسن نوعية العلاقات بين الناس تحت ظل الاشتراكية، ومن شأن هذا أن يؤدي إلى زيادة معدل المواليد. وقد تفاقمت مسألة الشقاق والاحتكاك العرقي المتزايد طوال العهد الاشتراكي بسبب الفارق في معدل المواليد، وقد بدأت هذه الاحتكاكات في نهايات خمسينات القرن العشرين في بلغاريا، وفي سبعيناته في يوغوسلافيا. ومن مجالات البحث الهامة القيام بدراسات شاملة عن الإنجاب أثناء الفترة الاشتراكية وديناميكيات الشقاق العرقي في هذه الفترة.

إن وسائل الإعلام العامة هي أيضا من مصادر المعلومات عن النساء والثقافات الإسلامية، لكن الدولة كانت تتحكم فيها بصرامة في كثير من مناطق أوروبا الشرقية، وكانت الدولة في يوغوسلافيا تضبط عمل وسائل الإعلام. أما الأفلام والأعمال التليفزيونية والروايات الدارجة والبرامج الإذاعية والأغنيات فتقدم كلها منظورا عريضا للأيديولوجيا القومية لهذا العهد. والمجلات الموجهة للنساء جديرة بالملاحظة، لكنها على عكس مجلات الفترة السابقة على هذه العهد كانت غالبا جزءا من الدولة، ما عدا يوغوسلافيا التي تمتع فيها محررو ومحررات المجلات النسائية بحرية كبيرة. وفي يوغوسلافيا في ثمانينات القرن العشرين، نشطت المنظمات النسائية في المناطق الحضرية، مثل منظمة "جينا إي دروشتفو" (النساء والمجتمع) في مدينة زغرب، التي أسست منظمة تابعة لها في ربيع ١٩٨٨م خطا هاتفيا ساخنا لضحايا الاغتصاب، كان الأول من نوعه في أوروبا الشرقية.

وقد أجرى الباحثون والباحثات دراسات ممتازة في مجال عمل وتوظيف النساء في العهد الاشتراكي، رغم أن معظمهم يحلل البلدان الأكثر انفتاحا، كيوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا والمجر. وقد دفعت سياسات الدول الاشتراكية الجديدة، مع نقص الرجال بعد الحرب العالمية الثانية، بالنساء إلى صفوف القوى العاملة في هذه البلدان التي احتاجتهن لخدمة الاقتصاد الصناعي الجديد. وبالفعل كثيرا ما تم فهم تحرير النساء من منظور ضيق على أنه مشاركة النساء في القوى العاملة، دون التفات إلى العبء المزدوج الذي تفرضه عليهن الأعباء المنزلية. والسجلات المتباينة عن شغل النساء والرجال للمناصب القيادية، وعضوية كل نوع في الأحزاب، وفي برامج الأعمال المهنية والتلمذة الصناعية، وفي التعاونيات الريفية، كلها من مصادر الأبحاث المستمرة عن التحيزات القائمة وأنماط العمل في النظام الاشتراكي. ولابد من ملاحظة أن نساء جنوب شرق أوروبا قد حققن إنجازا أفضل نسبيا من نساء الكثير من بلدان الغرب، من حيث وجود حصص لمشاركة الإناث في المجالات السياسية، كما وصلت النساء أحيانا إلى المناصب العليا في غير ذلك من مجالات العمل.

إن إشكالية المصادر التي تتناول المسلمين في الفترة الاشتراكية أكثر تعقيدا من إشكالية المصادر التي تتناول النساء في نفس الفترة. فكما ذكرنا سلفا، لم يندمج المسلمون بسهولة في النموذج الاشتراكي القومي، وحالة بلغاريا مثال على هذا. فبعد ١٩٥٦م، توقفت بلغاريا عن جمع بيانات رسمية عن الجماعات العرقية التي كان معظمها من المسلمين. فحيث أن الجميع قد قدر لهم "اكتساب الجنسية البلغارية"، لم تجد الحكومة ضرورة للاحتفاظ بمثل هذه البيانات. لكن التناقص المستمر في تعليم اللغة التركية بالمدارس، وإرغام البوماك والأتراك على اتخاذ أسماء بلغارية سلافية، والحظر القانوني للختان، وتكرار هجرة المسلمين إلى تركيا، تمدنا بوثائق عن الطبيعة الإشكالية لهذه العملية. وفي ألبانيا، تعرض زعماء المسلمين والمسيحيين للسجن، ومات الكثيرون منهم في السجون أو في معسكرات العمل القسري. وصودرت أملاك الطوائف الدينية، واستخدمت مبانيها لأغراض أخرى. وقد أعلنت ألبانيا رسميا في عام ١٩٦٧م أنها دولة ملحدة، متأثرة بالثورة الثقافية في الصين. ويمكن أن تساعد سجلات المحاكم على تفسير عملية المقاومة الفعلية وسلوك الدولة.

أما البوسنة في يوغوسلافيا فهي استثناء من هذا النموذج، إذ استمر الاهتمام فيها بالمسلمين الذين شكلوا ٤٠ بالمائة من سكانها في ستينات القرن العشرين. وقبل الحرب العالمية الثانية، تم اعتبار المسلمين طائفة دينية. لكن بعد الحرب، ومع علمنة الحزب الشيوعي وتزايد أهمية "القوميات" في البوسنة، صار المسلمون رسميا "أمة" وهي أعلى الفئات مكانة في التصنيف اليوغوسلافي (الأمة والقومية والجماعة العرقية)، وحملت أمتهم في عام ١٩٦٨م اسم "مسلماني". ومع نشوب الحرب في تسعينات القرن العشرين، ظهرت مشكلة الغموض المحيط بتعريف "المسلمين" كطائفة دينية أو كجماعة عرقية. أما الآن فالمصطلح العرقي الذي يصف المسلم البوسني هو "بوشنياك" (Bošniak). أما إشكالية المسلمين الألبان أثناء الفترة الاشتراكية فهي إشكالية أكثر تعقيدا، خاصة بين أبناء كوسوفا ومقدونيا. ولأسباب سياسية، انتقص التعداد السكاني من عددهم مرارا وتكرارا، رغم أنهم كانوا يسعون من جانبهم أحيانا إلى تجنب إحصاء عددهم ضمن التعداد، لأسباب تتعلق بالضرائب أو التجنيد.

وقد خضعت مناهج البحث، مثلها مثل المصادر، للسيطرة أثناء الفترة الاشتراكية. وأجريت فيها دراسات سكانية إحصائية موسعة، لكنها إحصاءات لا يعتمد عليها من حيث البيانات الخاصة بالأقليات. وكانت المسوح الإحصائية واستطلاعات الرأي من مناهج البحث الشائعة، وفي رأي البعض أن سبب شيوعها أن لها مؤلفين متعددين، فكان من الأسلم للباحثين والباحثات أن يأخذوا بها أكثر من مناهج بحث الدراسات أحادية المؤلف. كما أجرى بعض الباحثين والباحثات المحليين دراسات إثنوغرافية، معظمها عن الفولكلور. ونظرا لكون يوغوسلافيا هي الوحيدة التي تمتعت بقدر من الانفتاح، فقد أجرى بعض الباحثين والباحثات الأجانب ممن سمح لهم بالبحث في يوغوسلافيا دراسات إثنوغرافية موسعة، منهم هالبيرنز في صربيا ولوكوود في البوسنة. وفي نهايات ثمانينات القرن العشرين، أجرى دي جونغ وسيلفرمان أيضا دراسات في بلغاريا، وراينيك في كوسوفا، بالإضافة إلى دراسة مشهود لها بالجودة أجراها الباحث النرويجي توني برينغا في عام ١٩٩٥م عن هوية المسلمين من منظور النساء في قرية مختلطة بالبوسنة عن *الإسلام على الطريقة البوسنية* (Tone Bringa, *Being Muslim the Bosnian Way* 1995). ولكي يتمكن برينغا من إجراء هذه الدراسة في نهايات ثمانينات القرن العشرين، اضطر إلى التقدم بطلب لدراسة قضايا النساء القرويات، لأن الإسلام كان قد بات إشكالية عويصة في إطار السياسات القومية المتنامية في البلد. كما تتبع برينغا القرويين المسلمين عبر سنوات الحرب البوسنية، انتهاء باحتراق بيوتهم ووضعهم الجديد كلاجئين. وتوضح هذه الدراسة الحساسة عن الهوية قدرة الدراسات الإثنوغرافية على إلقاء الضوء على الحياة اليومية للناس والعلاقات في زمن التغيرات الكبرى.

مصادر ومناهج البحث في الفترة الانتقالية ١٩٩٠-٢٠٠٠م

إن عمليات الانتقال، أو التحول على سبيل الدقة، من الأنظمة الاشتراكية لم تتم في نفس الوقت ولا بنفس المعدل في بلدان أوروبا الشرقية. وانصب جل اهتمام الأبحاث في هذا العقد على نمو الأحزاب القومية وعملية التحول الديموقراطي عبر أوروبا الشرقية، وعملية الخصخصة والانتقال إلى اقتصاد السوق، والصراعات العرقية وقضايا المهاجرين، وإعادة تقييم الفترة الاشتراكية. وتولت الأحزاب القومية اليمينية السلطة في ألبانيا وبلغاريا ويوغسلافيا السابقة، وهي أحزاب لم تضع اهتمامات النساء على رأس أولوياتها.

وشملت مصادر البحث عن النساء والثقافات الإسلامية خلال هذا العقد مصادر عن النساء والمسلمين أنفسهم في بلاد البلقان بدرجة أكبر مما كان مسموحا به ذي قبل، لكن اهتمام الدولة بقضايا الجندر تناقص في فترة ما بعد الاشتراكية. أما مناهج البحث التي كانت محدودة جدا في ألبانيا وبلغاريا أثناء الفترة الاشتراكية صارت أكثر انفتاحا مع تقدم مناهج البحث الكيفية إلى مركز الصدارة. وهكذا نجد تواريخ حياة وتقارير مروية وحوارات مع طيف أوسع من الناس، لأن الناس أصبحوا أقل خوفا من إجراء حوارات معهم وخفت القيود المفروضة على الباحثين والباحثات. ومن أمثلة المصادر الأصلية بحث بوست عن *النساء في ألبانيا الحديثة: تقرير شخصي مباشر عن الثقافة والأحوال من ما يزيد على ٢٠٠ مقابلة* (Post, *Women in Modern Albania: Firsthand Accounts of Culture and Conditions from over 200 Interviews*)، وهو بحث ما كان من الممكن لأحد محاولة إجرائه في العقد السابق على تسعينات القرن العشرين. إن معاهد البحث الموجودة في شرق أوروبا لديها ميزانيات محدودة، لكن أصوات باحثيها وقادتها مسموعة على نطاق عريض من خلال ما لديها من وسائل إعلام، ومن خلال مطبوعات المؤتمرات التي تكفلها الأمم المتحدة، والمطبوعات الغربية التي سعت إلى سماع الأصوات المحلية، مثل بحث ريني عن *أرض آنا: الأخوّة بين النساء في أوروبا الشرقية* (Renne, *Ana's Land: Sisterhood in Eastern Europe*) أو بحث كل من غال وكليغمان عن *إعادة إنتاج الجندر: السياسة والعامة والحياة اليومية ما بعد الاشتراكية* (Gal and Kligman, *Reproducing Gender: Politics, Publics and Everyday Life after Socialism*). وقد صار ذلك الكتاب من المقالات المختارة بالفعل نوعا مميزا من أجناس الدراسات في هذا العقد، وهو نوع يعزز وجهات النظر المحلية ويشكل أساسا للدراسات المقارنة.

ورغم انفتاح المجتمع إجمالا، تعرض الكتاب والكاتبات المحليون إلى التشهير بسبب نقدهم لأفعال دولهم القومية الجديدة، ومن أشهر تلك الحالات حالة "الساحرات الخمس"، وهن: رادا أيفيكوفيتش، وبيلينا لوفريتش، وسلافنكا دراكوليتش، ودوبرافكا إوغريسيتش، وفيسنا كيسيتش، اللاتي صرن هدفا للإساءة العلنية لهن على صفحات الصحافة في زغرب في عام ١٩٩٢م وما بعده بسبب وجهات نظرهن النسوية وهجومهن الصريح على كيفية تعامل الدولة القومية مع الاغتصاب (Kesić 1999). وتمثل عدة منظمات نسائية، مناهضة للحروب ومطالبة بالعدالة، نماذج لرد الفعل البديل تجاه تحركات حكومات دولهن القومية، أو تقاعس هذه الحكومات عن التحرك، بدءا من الحركة النسائية ضد الحرب العالمية الأولى، حتى حركة "نساء في السواد" (Women in Black) ببلغراد أثناء حرب البوسنة (Zajoviać 1997)، وحركة "تحركن تحررن" المعروفة في زغرب بالحروف الأولى من اسم هذه الحركة باللغة المحلية (B.a.b.a - Budi aktivna, Budi emancipirana)، وحركة "مترات قيريازي" (Motrat Qiriazi) ومسيرة الخبز التي قامت بها نساء كوسوفا في عام ١٩٩٨م. أما الجماعات التي تسعى إلى العدالة فهي مثل "جماعة نساء سريبرينيتسا" في البوسنة، ومركز كانديتش للقانون الإنساني في بلغراد. ومن شأن دراسة مقارنة عن القيادة والمشاركة والمشروعات والتفاعل المتبادل بين هذه المجموعات وغيرها من الجماعات المناهضة للحرب أن تحقق مزيدا من الفهم في هذا المجال الذي تتجلى فيه بسالة النساء، وكيف يندرج مع حركة السلام بنطاقها الأوسع.

والمصادر التي تتناول التغيرات في العمالة توفر معلومات هامة عن تأثير الإصلاحات ما بعد الاشتراكية على النساء، وتشمل مصادر عن إغلاق المصانع المملوكة للدولة، كمصانع النسيج والمصنوعات الجلدية والتبغ حيث تتركز عمالة النساء، بالإضافة إلى تقلص الخدمات الاجتماعية التي تعمل بها الكثير من النساء، وتعتمد الكثيرات على خدماتها. وتقدم وسائل الإعلام المحلية تعليقات على هذه التغيرات. وفي سبيل دعم الدراسات الاقتصادية الكبيرة الأوسع نطاقا، هنالك حاجة أيضا إلى دراسة نظام المقايضة واقتصاد الأسواق الصغيرة وطرق التواؤم مع المصادر الشحيحة وردود أفعال النساء الريفيات تجاه الفترة ما بعد الإشتراكية بما حملته من تغيرات وما اكتنفها من عدم استقرار.

وتقدم السجلات الرسمية للحكومات الجديدة بيانات عن النساء فيما يتعلق بالعمالة والإنجاب والصحة والتعليم، لكن لابد من تفسيرها بحذر. فما معنى حسبان الناس في عداد العاملين بينما لم يتقاضوا رواتبهم منذ عدة أشهر؟ أو لماذا يتم أخذ مدرسة في الحسبان في قرية ألبانية لا يوجد بها معلمون لأنهم ذهبوا إلى اليونان بحثا عن أجر يمكنهم من تغطية نفقات حياتهم؟ كما أن هذه السجلات الرسمية تتناول المسلمين أيضا، فقد أجرت الحكومة البلغارية الجديدة تعدادا سكانيا في عام ١٩٩٢م، وهو الأول منذ عام ١٩٥٦م، جمعت فيه معلومات عن الجماعات العرقية التي يتكون معظمها من المسلمين. ونجد أن رد الفعل العام على التعداد يكشف

لنا أيضا عن الكثير، بما في ذلك الاحتجاج ورفض قبول أعداد أبناء طائفة "بوماك" ممن عرّفوا أنفسهم بأنهم أتراك. ومن الواضح أنه من الضروري إجراء دراسات مستمرة عن العلاقات بين الجماعات العرقية في هذه البلدان.

وكما هو الحال في عهد الاشتراكية، ظلت المسوح الإحصائية هي الشكل الغالب على البحوث. لكن لابد أن يعي الباحثون والباحثات أن العقود التي تولت فيها حكومات اشتراكية الحكم وقبضت فيها على مقدرات البلاد، والتي سبقتها قرون من الحكم العثماني، قد خلقت في نفوس الناس شكا عميقا، ومن ثم ميلا إلى توخي السلامة في ردودهم.

والمعلومات عن عضوية الأحزاب السياسية الجديدة وقوائم المرشحين للانتخابات وقوائم النساء القليلات اللاتي انتخبن توضح تناقص تواجد النساء في الحيز العام الآن. ونكرر أن وسائل الإعلام المحلية من المصادر الهامة للتعليقات، كما أنها مصدر للشعارات السياسية التي تخدم السياسات، مثل شعار "الكرواتي الذي لم يولد بعد هو كرواتي أيضا" ليخلط ما هو قومي بمسألة الإجهاض. وقد شهدت تلك الفترة أيضا نمو المنظمات النسائية التي تزايد اهتمام الكثير منها بالعنف في مجتمعاتها سواء في وقت الحرب أو "وقت السلم".

ومن المصادر الرئيسية عن العنف ضد النساء في حرب البوسنة البيانات المتعلقة بالمهاجرين، الذين تشكل النساء والأطفال نسبة ٨٤% منهم. والتقارير التي تتناول المهاجرين، مثل التي جمعها ميرتوس وآخرون (Mertus et al. 1997) مصادر قيمة، مثلها مثل الحوارات التي أجراها صحفيون وصحفيات عالميون مثل روي غوتمان وألكساندرا ستيغلماير عن الاغتصاب الجماعي، وشهادات شهود المحكمة العالمية لجرائم الحرب عن يوغوسلافيا السابقة. وعلى العكس، فإن وسائل الإعلام القومية الموجودة في هذا الزمن، وخاصة تليفزيون بلغراد وزغرب، لا تقدم سوى معلومات غير موثوق فيها إلا فيما ندر، ما عدا توثيق ما انتهى إليه حالها كأدوات في خدمة الحرب. إن فظائع الحرب وتقاعس الحكومات الغربية وانعدام فاعلية الأمم المتحدة قد أدت إلى تحول الباحثات والباحثين إلى النشاط العام ومناهج البحث المتعلقة به. فقد عمل الباحثون والباحثات والصحفيون والصحفيات في التخفيف عن المهاجرين، وساعدوا في تمويل المراكز المحلية، وعملوا على القضايا القانونية، وأداروا حلقات بحث في البوسنة، ودعموا استعادة سجلات المكتبات التي دمرتها الحرب. ومن أمثلة مناهج البحث المتعلقة بالنشاط العام في أعقاب الصراعات العرقية دراسة كوكبيرن (Cockburn 1998) عن عيادة للنساء في زينيتسا بالبوسنة.

كما أن شبكة الإنترنت مصدر للكثير من المعلومات عن الأحزاب القومية ومناهجها السياسية، والحركات السياسية وسياساتها، ومحاولات مناهضة بعض هذه القوى في البوسنة وكوسوفا. وقد وفرت شبكة الإنترنت خصوصا خدمة في ربط الناس الذين يعيشون في الشتات بمواطنيهم وأقاربهم في البلقان. ولا نعرف مدى تأثير مفعول الإنترنت هذا في الحروب. كما بدأت الجماعات النسائية في استخدام الإنترنت أيضا، ومن المؤكد أن أثرها سيكون قضية مطروحة للبحث في المستقبل. وفي هذه الأثناء، تساعد شبكة الإنترنت أيضا على تسويق الأعمال الأدبية والمذكرات التي كتبها من حكم عليهم بالسجن لمدد طويلة، والمحكوم عليهم بالنفي الداخلي أو الخارجي في فترة الاشتراكية، أو الذين شتتتهم الحروب التي نشبت في تسعينات القرن العشرين، وغالبا ما يكون ناشرو هذه المذكرات من الدور الصحفية الصغيرة.

وتطرح الأحوال غير المستقرة للدول القومية، التي تتفكك ثم يعاد تجميعها، الكثير من الإشكاليات الأخلاقية. ومن الدراسات الهامة كتاب من تحرير دي سوتو ودودفيتش عن معضلات البحث الميداني (DeSoto and Dudwich 2000)، تناول الباحثون والباحثات المشاركون فيه الأوضاع التي كان من المتوقع منهم أن يدافعوا فيها فيما يتعلق بقضايا معينة، حيث كانوا عرضة للخطر، وحيث أساء فيها الأهالي المحليون تأويل التاريخ. ولا يعني هذا القول بأن الباحثات والباحثين في الفترة الاشتراكية الذين كان عليهم مناقشة موضوعات الولاء والخيانة وحقول الألغام الرسمية لم يواجهوا إشكاليات أخلاقية، لكن الإشكاليات الأخلاقية الخاصة بفترة التحول يمكن نشرها على العامة بطرق لم يكن يمكن الكشف بها عن إشكاليات الفترة التي سبقتها، والتي كان باحثوها مضطرين فيها لتوخي المزيد من التحفظ بشأنها. وما زالت هذه المسائل جديرة بالدراسة.

المراجع

T. Bringa, *Being Muslim the Bosnian way. Identity and community in a central Bosnian village*, Princeton, N.J. 1995.

M. Buroway and K. Verdery (eds.), Uncertain transitions. Ethnographies of change in the postsocialist world, Lanham, Md. 1999.

C. Cockburn, *The space between us. Negotiating gender and national identities in conflict*, London 1998.

C. Corrin, *Superwomen and the double burden. Women's experience of change in Central and Eastern Europe and the former Soviet Union*, London 1992.

B. Denich, Sex and power in the Balkans, in M. Rosaldo and L. Lamphere (eds.), *Woman, culture, and society*, Stanford 1974, 243–62.

H. DeSoto and N. Dudwick (eds.), *Fieldwork dilemmas. Anthropologists in postsocialist states*, Madison, Wis. 2000.

B. Einhorn, *Cinderella goes to market. Citizenship, gender and women's movements in East Central Europe*, London 1993.

T. A. Emmert, Ženski Pokret. The feminist movement in Serbia in the 1920's, in S. Ramet (ed.), *Gender politics in the Western Balkans*, University Park, Pa. 1999, 33–50.

A. Eminov, *Turkish and other Muslim minorities in Bulgaria*, London 1997.

N. Funk and M. Mueller (eds.), *Gender politics and post-communism. Reflections from Eastern Europe and the former Soviet Union*, New York 1993.

S. Gal and G. Kligman (eds.), *Reproducing gender. Politics, publics, and everyday life after socialism*, Princeton, N.J. 2000. The introduction to this book is expanded in S. Gal and G. Kligman, *The politics of gender after socialism*, Princeton, N.J. 2000.

T. Gjelten, *Sarajevo daily (Oslobodjenje). A city and its newspaper under siege*, New York 1995.

C. Hawkesworth, *Voices in the shadows. Women and verbal art in Serbia and Bosnia*, New York 2000.

D. S. Iatridis, *Social justice and the welfare state in Central and Eastern Europe. The impact of privatization*, London 2000.

B. Jancar-Webster, *Women and revolution in Yugoslavia 1941–1945*, Denver, Colo. 1990.

O. Kesiç, Women and gender imagery in Bosnia. Amazons, sluts, victims, witches, and wombs, in S. Ramet (ed.), *Gender politics in the Western Balkans*, University Park, Pa. 1999, 187–202.

J. Mertus, J. Tesanovic, H. Metikos, and R. Bori.c (eds.), *The suitcase. Refugee voices from Bosnia and Croatia*, Berkeley 1997.

S. E. P. Post, *Women in modern Albania. Firsthand accounts of culture and conditions from over 200 interviews*, Jefferson, N.C. 1998.

H. Poulton and S. Taji-Farouki (eds.), *Muslim identity and the Balkan state*, London 1997.

P. Ramet, Women, work and self-management in Yugoslavia, in *East European Quarterly* 17:4 (1984), 459–68.

S. P. Ramet (ed.), *Gender politics in the Western Balkans. Women and society in Yugoslavia and the Yugoslav successor states*, University Park, Pa. 1999.

T. Renne (ed.), *Ana's land. Sisterhood in Eastern Europe*, Boulder, Colo. 1997.

M. Rueschemeyer (ed.), *Women in the politics of post-communist Eastern Europe*, New York 1994.

H. Scott, *Women and socialism. Experiences from Eastern Europe*, London 1976.

A. Simić, Machismo and cryptomatriarchy. Power, affect, and authority in the contemporary Yugoslav family, in *Ethos* 11:1 (1983), 66–86.

B. Şimşir, The Turks of Bulgaria (1878–1985), London 1988.

A. Stiglmayer (ed.), *Mass rape. The war against women in Bosnia-Herzegovina*, Lincoln, Nebr. 1994.

United Nations, *The impact of economic and political reform on the status of women in Eastern Europe. Proceedings of a UN regional seminar (Vienna)*, New York, April 1991.

S. Wolchik and A. Meyer (eds.), *Women, state, and party in Eastern Europe*, Durham, N.C. 1985.

A. Young, *Women who become men. Albanian sworn virgins*, Oxford 2000.

S. Zajovia.c (ed.), *Women for peace*, Beograd 1997.

مع شكر خاص لأعضاء دائرة البلقان: الأستاذ جون فاين، جانيت كراين، دونا بارميلي، وميغان هيز، لما قاموا به من قراءة متأنية وملاحظات قيمة لهذه المقالة.

فرانسيس تريكس (Frances Trix)

ترجمة: سهام عبد السلام

إيران
من بدايات القرن العشرين إلى الزمن الحاضر

مقدمة

إن الكثير مما ينطبق على دراسة النساء والجندر في التاريخ الإيراني منذ ١٩٢٥م ينطبق على دراسة أي موضوع أو واقعة في التاريخ الإيراني الحديث. وتتوفر للباحثين والباحثات في الوقت الحاضر خمس فئات عامة من مصادر المعلومات: المصادر الأرشيفية والكمية، والصحافة الدورية، والمذكرات والتاريخ الشفاهي، وشبكة الإنترنت، والمصادر الفنية (الأدب والسينما).

وفي العقود الأخيرة أصبحت دراسات المرأة والجندر في إيران من الدراسات البينية في الأفرع المعرفية المتداخلة، وتعكس مناهج البحث المعاصرة في النقد الأدبي وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. كما يستمر العمل أيضا تبعا للمنهج الوصفي كلما تم اكتشاف مصادر جديدة أو العثور على نصوص مفقودة. وقد استفادت دراسات المرأة والجندر في إيران من ظاهرة بروز دور النساء المهني والفني في أواخر القرن العشرين كما بنت هذه الدراسات على التواجد الثقافي المتزايد للنساء.

المصادر

المصادر الأرشيفية والكمية. تتوفر المصادر الأرشيفية الإيرانية من خلال الوثائق المنشورة التي أصدرها باحثون وباحثات تحت إشراف الحكومة، سواء كانت إمبراطورية بهلوية أو جمهورية إسلامية. وقد نشرت ثلاث مجموعات من الوثائق المتعلقة بمشروع "نهضة النساء" من عام ١٩٣٦ إلى ١٩٤١م (تم نشر اثنتين عام ١٩٩٢م ومجموعة واحدة عام ١٩٩٩م). ورغم انحياز المقدمات الافتتاحية ضد المشروع، إلا أن هذه المجموعات تقدم رؤية نافذة للتحديات البيروقراطية والأولويات الأيديولوجية للمشروع. وكانت مراسلات وزارة الخارجية البريطانية وسجلات وزارة الخارجية الأمريكية مفيدة بسبب تقاريرها الدبلوماسية حول العديد من المواضيع والأحداث والبيانات الاقتصادية وقصاصات الجرائد ومواد ثقافية أخرى. ومنذ عام ١٩٥٦م بدأت الحكومة الإيرانية في جمع ونشر بيانات التعداد السكاني كل عشرة سنوات. أما المعلومات الإحصائية السابقة على عام ١٩٥٦م فيمكن الحصول عليها من أرشيف الولايات المتحدة الدبلوماسي (ولكن معظمه قائم على تقديرات). أما الاستثناء الوحيد الأكثر أهمية فيتمثل في المعلومات التي جمعتها وزارة الثقافة فيما يتعلق بالمعلمين والمعلمات والطالبات والطلاب الإيرانيين، وهي مقسمة حسب المرحلة الدراسية والنوع، ذكرا كان أم أنثى. ويوجد مصدر آخر محتمل للمعلومات الإحصائية لما قبل عام ١٩٥٦م هو الكتب السنوية الرسمية الإيرانية. وأخيرا وليس آخرا، توجد محاضر البرلمان الإيراني خلال الفترات القاجارية المتأخرة والبهلوية والإسلامية، وهي لا تقدر بثمن بسبب تسجيل الجدل الواسع والنقاشات التي جرت حول "مسألة المرأة".

الصحافة الدورية. إن أغنى مصدر للدراسات الإيرانية الحديثة هو الصحافة الدورية. فهي مصدر رائع لكل من الأيديولوجيا الرسمية والرأي الشعبي. ويمكن للمرء أن يتتبع بسهولة التيارات الفكرية والثقافية خاصة فيما يتعلق بمسألة المرأة والمفاهيم المتغيرة الخاصة بالجندر. إن القراءة المتأنية لصفحات الإعلانات المبوبة والإعلانات التجارية يمكن أن تقدم رؤية عما كان يباع للنساء الإيرانيات والرجال أيضا من طرز الحياة والمنتجات، إضافة إلى البضائع والخدمات التي يبحثون عنها، رجالا ونساء. وأخيرا فإن الصحافة هي المؤسسة الوحيدة الحديثة التي تساهم فيها المرأة الإيرانية بشكل ثابت باعتبارها مالكة أو رئيسة تحرير أو مراسلة أو قارئة أو كاتبة منذ أواخر القرن التاسع عشر وإلى الآن. وهكذا فإن الصحف هي مصدر أساسي للأحداث والأصوات التي أهملتها المصادر الأرشيفية والمؤرخون اللاحقون.

وينبغي على المرء ألا يقصر البحث على "دوريات النساء" مثل *عالمي نسوان* (*عالم النساء* ١٩١٩-١٩٣٥م) وهي إحدى أطول المجلات النسائية عمرا قبل الحرب العالمية الثانية، ومجلة *عالمي زنان* (*عالم النساء* ١٩٤٤م)، ومجلة صديقة دولتابادي

زباني زنان (*صوت النساء في أربعينات القرن العشرين*). وعلى سبيل المثال فإن أقدم صحيفة تصدر يوميا منذ عام ١٩٢٦م وهي صحيفة *اطلاعات* (*معلومات*) تشكل مصدرا لا يقدر بثمن. وأخيرا يجب على المرء مطالعة الصحف غير الإيرانية، فصحيفة *نيويورك تايمز* على سبيل المثال تضم فهرسا شاملا بكل أعدادها منذ عام ١٩١٣م (ويمكن تصفحها عبر الإنترنت).

المذكرات المنشورة والتاريخ الشفاهي. إلى جانب المذكرات المطبوعة (مثل مذكرات بدر الملوك بمداد) هناك مجموعتان غنيتان من التاريخ الشفاهي متوفرتان للباحثين والباحثات، وهما مشروع هارفارد للتاريخ الشفاهي الإيراني (Harvard Iranian Oral History Project) ومجموعة التاريخ الشفاهي لمؤسسة الدراسات الإيرانية، إضافة إلى توفر نصوص تسجيلات سمعية في عدد من المعاهد الأكاديمية البحثية. وقد بدأ مدير مشروع التاريخ الشفاهي الإيراني، حبيب لادجفاردي، في تحرير ونشر نصوص التاريخ الشفاهي كمذكرات (أنظر/أنظري الموقع الإلكتروني: www.ibex-pub.com/ibexiohp.html). كما أن مجموعة مؤسسة الدراسات الإيرانية متوفرة للاستماع والقراءة في مقر مركز البحث بمدينة بيثيزدا في ولاية ميريلاند. أما في الجمهورية الإسلامية فإن نوع الكتابة القائمة على نشر المقابلات في كتب أدى إلى توفر مادة من السير الذاتية الممتعة لأفراد مثل المؤلفة سيمين دينشفار، والناشطة الشيوعية مريم فيروز (الأخت غير الشقيقة لكاتبة ستارة فرمانفرمايان التي نشرت سيرتها الذاتية بعنوان *ابنة فارس* في الولايات المتحدة عام ١٩٩١م – Sattareh Farmanfarmaian, *Daughter of Persia* 1991).

وتتمثل أهمية هذه المذكرات في عدة أسباب. أولا، تظل أكثر النواحي غموضا فيما يتعلق بالنشاط النسوي في إيران هي نظام العمل الداخلي والتاريخ المؤسسي للمنظمات النسوية من كل الانواع (الرسمية الحزبية والمستقلة)، فليس لدينا معلومات كافية عن "عصبة النساء الوطنيات" (١٩١٩–١٩٣٥م) و"جمعية النساء" التابعة للنظام البهلوي (من ١٩٣٥-الأربعينات من القرن العشرين) ومختلف المنظمات النسائية في الأربعينات وبدايات الخمسينات (مثل "حزب النساء" الذي أسسته صفية فيروز). ورغم أن الكثير من الأبحاث المهمة تولدت من خلال مقابلات تمت مع باحثات مثل زيبة مير حسيني (عالمة اجتماع) وشهلا حائري (عالمة أنثروبولوجيا)، فإن أشد التحديات التي تواجه المرأة الإيرانية اليوم نتجت عن إغفال التاريخ لأدوار النساء. ثانيا، إن التاريخ الشفاهي يمكن أن يسجل أصواتا في القرن العشرين والواحد والعشرين، الأمر الذي يغيب بالنسبة للفترات السابقة. وفي حين أن عدد الناشطات الأوليات قد يكون قليلا ولكن العديد من الجيل الأول والثاني من النساء المهنيات والعاملات في الصناعات وفي القطاعات الأكثر تقليدية في المجتمع الإيراني ما زلن على قيد الحياة وينبغي تسجيل رؤيتهن للقرن العشرين.

الإنترنت. إلى جانب العدد المتزايد من قواعد معلومات الأبحاث المتوفرة على الإنترنت، توجد الآن ثقافة إنترنت إيرانية متصاعدة يساهم فيها الإيرانيون الرسميون وغير الرسميين. إن موقع "مراقب إيران المستقل" هو نافذة للأخبار الرسمية وغير الرسمية عن إيران (www.ambadane.teheran.suite.dk/news.htm). وعلى سبيل المثال لا الحصر هنالك مثالان أكاديميان هما كتالوج "مؤسسة الدراسات الإيرانية" لمجموعة التاريخ الشفاهي (www.fis-iran.org)، وكتالوج الدوريات الفارسية على الميكروفيلم (www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/CatIntro.html). وتقدم الحكومة الإيرانية عددا من الإحصائيات التي تتعلق بتعليم وتوظيف النساء في إيران اليوم من خلال سفارتها الكندية (www.salamiran.org/Women). إضافة إلى ذلك فإن مواقع مثل "الإيراني" (www.iranian.com) تشكل نافذة مهمة على عولمة الثقافة الإيرانية على شبكة الإنترنت، وهو اتجاه لا يمكن أن يتغافل عنه الباحثون والباحثات المعاصرون.

المصادر الأدبية والسينمائية. سوف يجد الدارسون والدارسات للفترة الدستورية والعائلة البهلوية وحتى الثورة البيضاء لعام ١٩٦٣م كنزا عظيما عند فحص كتابات علي أكبر ديخودا (عمود "شاراند وباراند" في *صوري إسرافيل* ١٩٠٧-١٩٠٩م) وكتابات إيراج ميرزا (*عارفنامه* حوالي ١٩٢٠م)، ومحمد علي جمالزاده (*فارسي شيكار آست* ١٩٢٠م). وفي حين أن أعمال صادق هدايت (المتوفى عام ١٩٥١م) وكثير من معاصريه قد تمت دراستها، فإن أعمال الكتاب (الأقل شهرة) مثل مشفيق كاظيمي ومحمد مسعود ومحمد حجازي قد تعرضت في الغالب للإغفال، ومع ذلك فهي مصادر مهمة بسبب الحياة السياسية والصحفية العامة التي انخرطوا فيها لاحقا. أما دارسو ودارسات الإنتاج الأدبي النسائي في القرن العشرين فيجب أن يبدأوا بشعر برفين إعتصامي (المتوفاة عام ١٩٤١م) وفروغ فروخزاد (المتوفاة عام ١٩٦٨م) وكتابات سيمين دانشفار النثرية. وتزداد أهمية فروخزاد بسبب طبيعة أعمالها وتطور حياتها العملية (حيث أصبحت أيضا صانعة أفلام تسجيلية)، وبسبب انتمائها إلى جيل من الشعراء

(أحمد شاملو ونادر نادرپور وآخرين) ممن تبنوا وطوروا أسلوبا جديدا من الشعر الحر، كانت أول من قدمته هي الشاعرة نيما يوشيج في العشرينات.

ومنذ تأسيس الجمهورية الإسلامية في ١٩٧٩/١٩٨٠م تشعبت الأصوات الأدبية النسائية مثلها مثل كل الأصوات الثقافية إلى شعبتين، أدب "الشتات" وأدب الداخل. ونجد أن فناني وفنانات الشتات، مثلهم في ذلك مثل الباحثين والباحثات من الشتات، ركزوا في أعمالهم على خسائر الثورة في ١٩٧٨/١٩٧٩م ومعاداة النسوية في الجمهورية الإسلامية. ومن الأعمال الرائدة في هذا المجال هو كتاب مهشيد أميرشاهي *دار حضر* (*في الدار*) الصادر عام ١٩٨٦م. كما انضمت بعض النساء مثل شهرنوش بارسيبور إلى مجتمع المنفى الإيراني لاحقا عندما أصبحت إبداعاتهم الفنية النسائية تهدد حياتهن (بارسيبور ١٩٩٢، ١٩٩٨، ١٩٩٦م).

ويمكن أن تكون المصادر السينمائية مفيدة جدا في اكتشاف مفاهيم الجندر في الثقافة الشعبية، حيث تتناول موضوعات يقدمها الأدب الحديث وتصور البرامج الاجتماعية السياسية المتنافسة في المجتمع الإيراني. إن أول فيلم تجاري إيراني على الإطلاق هو فيلم *دختري لور* الذي ظهر عام ١٩٣٣م وتم إنتاجه في الهند، وكان يتناول قصة خيالية لبطولة ذكورية تدور حول مسؤول حكومي سابق اسمه جعفر وراقصة أسيرة هي غلنار في مقهى على طريق ريفي. وسوف يلاحظ الباحثون والباحثات في السينما الإيرانية ما بعد الخمسينات من القرن العشرين، إلى جانب الكثير من الأفلام الإيرانية (فيلم فارسي) من الدرجة الثانية التي تم إنتاجها في إيران (والمتأثرة بسينما هوليوود)، ظهور الكثير من الأفلام المقتبسة من أعمال أدبية لمؤلفين رجال، مثل رواية صادق هدايت (*داش آكل* ١٩٧١م)، ورواية صادق تشوبك (*تنغسير* ١٩٧٣م)، ورواية هوشنغ غلشيري (*شازدا احتجاب* ١٩٧٤م)، أو المسلسلات التلفزيونية القصيرة المقتبسة من رواية إيراج بزيشكزاد (*دائي جان نابليون*)، إلى جانب ظهور أفلام "فنية" راقية مثل الفيلم التجريدي المبالغ فيه، *مغول - ها* (برفيز كيميافي ١٩٧٢م).

وللمفارقة فإن السياسات الثقافية المتشددة في الجمهورية الإسلامية قد تسببت في ازدهار السينما الإيرانية. ومنذ عرض فيلم *باشو: الغريب الصغير* من إخراج بهرام بيضائي في عام ١٩٨٩م (Bahram Beyza'i, *Bashu: The Little Stranger*) أصبحت الأفلام الفنية الإيرانية بضاعة ساخنة في سوق الفيلم العالمي. وكان لحظر معظم واردات هوليوود إلى إيران والقيود المفروضة على كيفية ظهور النساء في الأفلام تأثير مثير للاهتمام، فالشخصيات النسائية في الأفلام الفنية الإيرانية منذ الثمانينات (على الاقل منذ فيلم *باشو*) تميل إلى أن تكون أقوى وأكثر تحديدا ووضوحا. بل وإن الحرب الإيرانية العراقية (١٩٨٠-١٩٨٨م) وتداعياتها تقدم سياقا جذابا لدراسة أيديولوجية الجندر، سواء في أفلام الدعاية الحربية، مثل فيلم *فيزا* وفيلم *آثار على الرمال* (*Visa* and *Footprints in the Sand*)، وفي أفلام بعض من يحملون رؤية نقدية أكبر مثل محسن مخملباف في فيلم *زواج المباركين* عام ١٩٨٩م (Muhsin Makhmalbaf, *Marriage of the Blessed*). وحتى بين صانعي الأفلام الجادين هناك لمحات متباينة من المجتمع الأيراني تتراوح بين *ثلاثية كوكر* المتفائلة إخراج عباس كياروستامي (*Koker trilogy*, Kiarostami)، إلى وجهات النظر القاتمة لجعفر بناهي في فيلم *الدائرة* عام ٢٠٠٠م (Ja'far Panahi, *The Circle*). ويمكن لهذه التناقضات أن تقدم مادة تحليلية ثرية لدارسي ودارسات الجندر والثقافة في المجتمع الإيراني. وهناك أيضا تواجد للممثلات والمخرجات، مثل تهمينه ميلاني في فيلم *امرأتان* عام ٢٠٠٠م (Tahmina Milani, *Two Women*)، وهو تواجد بمعدل يفوق السابق، كما أن دراسة حياتهن العملية وفنهن قد تقدم مزيدا من الرؤية والفهم لآليات دخول النساء إلى المهن التي يسودها الرجال.

المنهجية

يعود تاريخ أقدم البحوث عن النساء والجندر في المجتمع الإيراني إلى الثورة البيضاء في الستينات. ويتميز كتاب بدر الملوك بمداد عن تاريخ المرأة الإيرانية منذ الثورة الدستورية ١٩٠٥-١٩٠٦م وكتاب بري شيخ الإسلامي حول الناشطات والصحفيات بأسلوبهما الوصفي، ومما يقلل من شأنهما هو أنهما كتبا من أجل إظهار اهتمام الدولة البهلوية بمسألة المرأة في أحسن صورة ممكنة. ويدين عمل بري شيخ الإسلامي في جانب منه إلى الأنواع التقليدية ممثلة في مجموعات السير والتراجم التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، مع تأثر الكاتبة أيضا بالسير الذاتية الحديثة والمصادر الصحفية. أما الباحثات الدارسات في أوروبا أو أمريكا، مثل جانيت أفاري وإليز سانساريان وبرفين بيدار وأفسانه نجمبادي وشهلا حائري وإريكا فريدل، فقد نشرن أعمالهن في

إطار الأجواء الغنية بالدراسات البينية في الأفرع المعرفية داخل النظام الأكاديمي الأوروبي - الأمريكي منذ الستينات من القرن العشرين وما بعدها، وصعود الجمهورية الإسلامية.

وتقدم إليز سانساريان وجانيت أفاري وأفسانه نجمبادي وبرفين بيدار منظومة تأويلية لبحوثهن ذات الطابع التاريخي إلى حد كبير. ففي كتابها الصادر عام ١٩٨١م عن *حركة حقوق النساء في إيران* (Sanasarian, *The Women's Rights Movement in Iran* 1981) تستخدم سانساريان نموذج جو فريمان (Jo Freeman 1975) في فهم نشاط النساء الأمريكيات السياسي في الستينات. وبناء على حجج دينيز كانديوتي القائلة بإمكانية تعريف النظام الأبوي بشكل أفضل تبعا لمقاومة النساء له بدلا من التعليمات الرسمية المستقاة من النصوص الأيديولوجية (بما فيها القرآن والحديث)، بدأ بعض الباحثين والباحثات في التركيز على مظاهر الاستمرارية الاجتماعية والمؤسساتية التي واكبت فترات سياسية معينة. فاستنادا إلى بيانات التعداد السكاني من أواخر الفترة البهلوية وما بعدها واعتمادا على التاريخ الشفاهي استطاعت بويا توضيح دور القوى الاقتصادية والمقاومة النسائية في تحريك العراقيل التي وضعتها الجمهورية الإسلامية بتوجهاتها الأيديولوجية أمام المشاركة الاقتصادية والسياسية للنساء في المجتمع الإيراني. وقد أكدت برفين بيدار بوجود "إجماع أبوي" يحتضنه اليسار السياسي والإسلاميون والحداثيون العلمانيون منذ الثورة الدستورية إلى الجمهورية الإسلامية. كما ترى موغيسي في كتابها عن *الحركة الجماهيرية والنسوية في إيران* (Moghissi, *Populism and Feminism in Iran* 1994) أن النزعة الأبوية تمتلك منطقا مستقلا عن أي إطار أيديولوجي. أما أعمال إريكا فريدل وشهلا حائري فقد اعتمدت على البحث الميداني الذي يغطي أواخر حكم بهلوي وفترات الحكم الجمهوري، وقد وجدت كلتاهما في الثقافة الإيرانية الكثير من العناصر العاملة في إطار السياق الاجتماعي، والتي لم يطرأ عليها التحول الفوري المباشر تبعا لنبرة الخطاب السياسي أو الأيديولوجي النابع من العاصمة طهران. إن التحول الذي طرأ على الاهتمام البحثي المتخصص من مجال السياسة والأيديولوجيا الرسمية إلى تنمية الثقافة والمؤسسات هو تحول أنتج صورة أكثر تعقيدا لتاريخ الجندر في المجتمع الإيراني. وقد أوضحت أفسانه نجمبادي الدور الحيوي للجندر في تشكيل نظام التعليم الحديث في إيران والنظام القضائي والبرلمان خلال الثورة الدستورية. أما دراسة كامرون أمين عن نهضة النساء في ١٩٣٦م فقد أخذت في الاعتبار أيضا أيديولوجيا الجندر كنقطة تقاطع بين أيديولوجيات ومؤسسات مختلفة (الصحافة والدولة). وخلال مسيرة هذه التحولات في التركيز الأكاديمي والاتجاهات النظرية، توفرت معلومات جديدة أثرت السرديات التي تتناول النساء والجندر في التاريخ الإيراني، إما عن طريق إعادة فحص المصادر الموجودة (الصحفية منها والأرشيفية) أو الاستفادة من المصادر المهملة أو غير المتوفرة سابقا (بيانات التعداد السكاني والصحافة والتاريخ الشفاهي).

لقد أجبرت ثورة ١٩٧٨/١٩٧٩م كل الباحثين والباحثات على إعادة النظر في دور الدولة والإسلام في استمرارية التمييز على أساس الجنس في مجتمعات الشرق الأوسط. وأول سؤال مطروح هو لماذا انضمت الكثير من النساء الإيرانيات إلى الرجال في رفض الحداثة البهلوية والقبول بدعوة النسوية الإسلامية؟ وقد كانت البحوث الغربية والإيرانية المغتربة في بدايات الثمانينات تتسم فعلا بالطبيعة الجدلية وهي تفضح التمييز ضد النساء في النصوص الإسلامية التقليدية والظلم المعاصر الذي يمارسه نظام الجمهورية الإسلامية. وعندما ينظر الباحثون والباحثات إلى الثورة الدستورية في ١٩٠٥/١٩٠٦م، ومشروع نهضة النساء في ١٩٣٦-١٩٤١م، وحركة المطالبة بحق النساء في الترشيح والانتخاب في الأربعينات والخمسينات، والثورة البيضاء في ١٩٦٣م، وقانون العائلة في ١٩٦٧م، وهي كلها مراحل تقدم في الحركة النسوية، فإن تلك النظرة والمراجعة تطرح أسئلة جديدة. فلماذا لم تستفد النساء من الثورة الدستورية إلا قليلا؟ ولماذا تم إجبار النساء على التحرر من الحجاب؟ وكيف تغير معنى الحجاب مع مرور الزمن؟ وما هو المقابل لتحالف النسوية مع الأنظمة الأوتوقراطية؟ إن هذه الأسئلة ذات أولوية في بداية القرن الواحد والعشرين، حيث أصبحت مسألة المرأة مرة أخرى جبهة صراع سياسي – ولكن هذه المرة بين "الإصلاحيين" و"المتشددين" من دعاة الجمهورية الإسلامية.

المراجع

General

C. M. Amin, *The making of the modern Iranian woman. Gender, state policy and popular culture, 1865–1946*, Gainesville, Fla. 2002.

A. Najmabadi, *The story of the daughters of Quchan. Gender and national memory in Iranian history*, Syracuse, N.Y. 1998.

P. Paidar, *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge 1995.

M. Poya, *Women, work and Islamism. Ideology and resistance in Iran*, London 1999.

N. Rahimieh, *Missing voices. Discovering voices in Iranian cultural history*, Syracuse 2001.

E. Sanasarian, *The women's rights movement in Iran. Mutiny, appeasement, and repression from 1900 to Khomeini*, New York 1982.

Pari Shaykh al-Islami, *Zanan-i ruznama-nigar va andishmand-i iran*, Tehran 1351/ 1972/3.

Women in Literature and Film

P. Chelkowski, Popular entertainment, media and social change in twentieth-century Iran, in P. Avery, G. Hambly, and C. Melville (eds.), *The Cambridge history of Iran. Volume 7. From Nadir Shah to the Islamic Republic*, Cambridge 1991, 765–814.

F. Lewis and F. Yazdanfar (comp., trans., and intro.), *In a voice of their own. A collection of stories by Iranian women written since the revolution of 1979*, Costa Mesa 1996.

F. Milani, *Veils and words. Emerging voices of Iranian women writers*, Syracuse, N.Y. 1992.

H. Moayyad (ed.), *Stories from Iran. A Chicago anthology 1921–1991*, Washington, D.C. 1991.

H. Naficy, Iran, in Gorham Kindem (ed.), *The international movie industry*, Carbondale, Ill. 2000.

——, Veiled voice and vision in Iranian cinema. The evolution of Rakhshan Banietemad's films, in *Ladies and gentlemen, boys and girls. Gender in film at the end of the twentieth century*, Albany, N.Y. 2001, 36–53.

Shahrnūsh Pārsīpūr, *Zanān bidūn-i mardān*, Los Angeles 1992.

——, *Khātirāt-i zindān* (Prison memoirs), Spanga 1996.

——, *Women without men. A novella*, trans. Kamran Talattoff and Jocelyn Sharlet, Syracuse, N.Y. 1998.

Sources on the Press

Ḥusayn Abū Torābiyān, *Matbū'āt-i Īranī*, Tehran 1366/1987.

Kāvah Bayāt and Mas'ūd Kūhistānī Nizhād (eds.), *Asnād-i matbū'āt (1286–1320 HS)*, Tehran 1372/1993.

Muḥammad Ŝadr-Hāshimī, *Tarīkh-i jarāyid va majallāt-i Īrān*, Isfahan 1327–32/1948–53, repr. 1363–4/1983–4.

Ghulām R. Salāmī and Muḥsin Rūstāyī (eds.), *Asnād-i matbū'āt-i Īrān 1320–1332*, i, Tehran 1374/1995.

Iranian Feminist Writings

Badr al-Moluk Bamdad, *From darkness into light. Women's emancipation in Iran*, trans. F. R. C. Bagley, Hicksville, N.Y. 1977.

Tal'at Bassari, *Zandokht: Pīshāhang-i nahđat-e āzādī-i bānuvān-i Irān*, Tehran 1345/ 1966/7.

Ŝadīqa Dawlatābādī, *Ŝadīqa Dawlatābādī. Nāma-hā va nivishta-hā va yād-hā*, comp. and introduced by Mahdukht San'ati and Afsaneh Najmabadi, New York 1998.

Studies Using Oral History

Interviews

H. Esfandiari, *Reconstructed lives. Women and Iran's Islamic revolution* Baltimore, Md. 1997.

S. Haeri, *Law of desire. Temporary marriage in Shi'i Iran*. Syracuse, N.Y. 1989.

Z. Mir-Hosseini, *Gender and Islam. The religious debate in contemporary Iran*, Princeton, N.J. 1999.

Published Document Sets

Khushūnat va farhang. Asnād-i maḥramāna-i kashf-i ḥijāb (1313–1322), Tehran 1371/ 1992/3.

Vāqi'a-i kashf-i ḥijab. Asnād-i muntashir nashuda, ed. Ja'far Mortaza, Soghra Isma'ilzada and Ma'suma Farshchi, Tehran 1371/ 1992/3.

Taghīr-i libās va kashf-i ḥijāb bah rivāyat-i asnād, Tehran 1378/ 1999/2000.

كامرون مايكل أمين (Camron Michael Amin)

ترجمة: بثينة الناصري

أفغانستان
القرنان التاسع عشر والعشرون

إن المصادر الأولية والثانوية لدراسة النساء والثقافات الإسلامية في أفغانستان هي مصادر محدودة في معظم القرنين التاسع عشر والعشرين، أما أغنى وأوفر المصادر الأرشيفية فهي تلك التي تعود إلى الإمبراطورية البريطانية في الهند. كذلك هناك مصادر متنوعة من روايات الرحالة والأبحاث الإثنوغرافية الحديثة، ولكنها في معظمها، كالمصادر الثانوية من الدراسات الاجتماعية وكتب التاريخ السياسي للبلاد، نادرا ما تتجاوز قوالب أنواع الكتابة الخاصة بالفترة التي كتبت فيها.

أما الكتابات التي تعود إلى ما بعد الانقلاب السياسي لعام ١٩٧٣م والغزو السوفييتي للبلاد في ١٩٧٩م وما أعقبه من الحرب الأهلية والأمريكية فهي كتابات من نوع آخر. وهذه المادة الأخيرة تركز على السياسة الوطنية والمقاومة الأفغانية وصعود التيار الإسلامي. وهنا تشمل المصادر الرئيسية تقارير الحكومة والمنظمات غير الحكومية والصحفيين إضافة إلى صحف الأحزاب السياسية. ونجد أن غالبية الأدبيات الثانوية تعالج العلاقة بين السياسة الدولية والوضع السياسي في البلاد بشكل عام. ومن هذا المنطلق يمكن مقارنتها بأدبيات الأزمة في فلسطين والصومال وكوسوفو.

ومعظم مصادر الفترتين المذكورتين أعلاه مصادر استشراقية في جانبين: أولا، هي تعيد إنتاج الأشكال الذكورية السائدة في السياسة الأفغانية والدولية، والتي تؤكد وجود تقسيم جوهري بين النساء والرجال، دون تناول إشكاليات ذلك التصنيف. وثانيا، نجدها تميل إلى التعميم وتجسيد "الإسلام" والتعامل مع الكتابات المثالية أو النخبوية حول المعتقدات والممارسات الدينية، غافلة في نفس الوقت عن تناول التعقيدات والتناقضات القائمة في الممارسات الدينية للناس العاديين. ولهذين السببين فإن الأدبيات الأفغانية ذكورية الميل بقوة. وهكذا فإن هذه الأدبيات تتطلب دراسات مبتكرة جديدة تتبنى منهجيات إبداعية ومقارنة على وجه الخصوص. ويمكن في ذلك تأمل بعض الأبحاث الإثنوغرافية وكتابات التاريخ الاجتماعي من الدول الأخرى كمصدر للإلهام. ويجب التركيز فيها على الجندر (لا النساء في حد ذاتهن) في دراسة المعرفة والتنظيم الاجتماعي الخاص بالاختلاف الجنسي، وعلى الممارسات اليومية الخاصة بالإسلام من قبل النساء والرجال من الطبقات المختلفة وفي المنفى ومعسكرات اللاجئين، وفي الأماكن الريفية والحضرية. وعلى سبيل المثال فإن دراسات توراب (Torab 1996, 2002) في الإثنوغرافيا الإيرانية تقدم نموذجا مقارنا يوحد هذين المنظورين في تناول الصياغة المتبادلة للهويات الدينية وتشكلها على أساس الجنس.

وهناك صعوبة أخرى تصادفنا مع الدراسات في التسعينات من القرن العشرين وفي القرن الواحد والعشرين، وتتمثل تلك الصعوبة في أن تلك الدراسات قد أغفلت تماما المصادر التاريخية والإثنوغرافية المستندة إلى العمل الميداني الذي جرى في الستينات والسبعينات من القرن العشرين (منذ ثمانينات القرن العشرين استحال العمل الميداني الذي يعتمد على المراقبة العيانية). ويصاحب انعدام الرغبة في النظر إلى الماضي نوع آخر من التعمية، حيث أن معظم الأعمال المنشورة حديثا، تكاد تغفل تماما التغييرات الهائلة في المجتمع الأفغاني ونجمت عن ما يزيد على عقدين من الحروب وحوالي مليون قتيل، والحراك الذي تعرض له نصف السكان منتقلين إلى المنافي الداخلية أو الخارجية، إضافة إلى مقدار لا بأس به من التمدن. وتفترض معظم الدراسات الحديثة ضمنيا أن الشكل الحالي لكل من الجندر والإسلام هو أمر تقليدي نوعا ما. ولكن مع هذا فإن علاقات الجندر والمعتقدات والممارسات الإسلامية قد تغيرت إلى حد كبير خلال هذه الفترة لأن الإسلام والفهم الإسلامي للجندر كان محور الأيديولوجيات من كل الأطراف في الحروب الأهلية وفي مقاومة الغزوتين الروسية والأمريكية.

وفي هذه الظروف، فمن الضروري أن تكون الدراسات السابقة هي أساس المقاربات النظرية النقدية لعمليات التغير الاجتماعي الجذري. فعلى سبيل المثال نجد أن الدراسات الحديثة التي تتضمن نظريات جديدة قد تستكشف مجال التنوع في الهويات تبعا للجنس، والمتوفرة سابقا لكل من النساء والرجال من طبقة أو مجتمع معين، مع الأخذ في الاعتبار كيف تغيرت عمليات التشكيل الثقافي تبعا للجنس، والحياة الجنسية وعمليات التجسيد، وذلك في وجه الحرب والنفي، بل وربما الفقر الذي لم يكن متوقعا.

وبنفس القدر نجد حتى الآن غياب الدراسات المفصلة والمحددة التي تتناول عمليات شهدت تغير الميول والممارسات الدينية في الظروف المأساوية خلال العقود الثلاثة الماضية. ويمكن لمثل هذه الدراسات أن تثير أسئلة جديدة في غاية الأهمية وذات طابع عام ونظري حول العلاقة بين الجندر والمسؤولية الشعائرية، والعلاقة بين حياة الناس والأفكار المتغيرة بشأن طبيعة المعاناة أو الشر أو الاستشهاد أو الحياة في الآخرة.

كتابات الرحالة والكتابات الكولونيالية الاستعمارية في القرن التاسع عشر

كانت كتابات الرحلات الأفغانية التي نشرها رجال أوروبيون وآسيويون جزءا من الخطاب العام عن "اللعبة الكبرى" للغزو الاستعماري التي لعبتها الإمبراطوريتان الروسية والبريطانية خلال القرن التاسع عشر. وكان كثير من الرحالة يعملون في خدمة الاستعمار بشكل مباشر أو غير مباشر، وشملت مؤلفاتهم أنواعا من التقارير والخرائط العسكرية والحكومية السرية. وقد كتب الروس عن الشمال (Khanikoff 1845, Grodekoff 1880) في حين أن الوكلاء المرتبطين بالبريطانيين تجولوا بشكل أوسع في أفغانستان ولكنهم كانوا يميلون إلى الكتابة عن الجنوب والشرق (Masson 1842, Mohan Lal 1846, Raverty 1888). وفي كل من المصادر المنشورة والأرشيفية كان من النادر وجود أكثر من مجرد إشارات عابرة عن الحياة المنزلية أو الشعائر الإسلامية. ولكن بالتأكيد كانت هناك بعض المعلومات التي يمكن استخلاصها من كتب الرحالة ومن التقارير المفصلة، مثل تلك التي كتبها العميل السياسي رولنسون (Rawlinson 1841) والسلسلة الأخيرة من الصحافيين الأفغان (Adamec 1974) والتي تقدم لنا معلومات عن التركيبة السكانية والعشائرية والجماعات العرقية والضرائب والاقتصاد المحلي.

ويعتبر السرد المفصل والمتعاطف الذي كتبه روبرتسون (Robertson 1896) في فترة متأخرة عن حياة "الكافرين" اليومية في شمال شرق أفغانستان عملا استثنائيا في هذا المجال، ويشمل فصولا عن وضع النساء وطقوس دورة الحياة وحياة القرية. أما البحث الإثنوغرافي لجونز (Jones 1974) حول النورستانيين فهو تكملة لهذا المسار المتسع. أما الوصف الذي قدمه بيير سينتليفر (Pierre Centlivres 1992) للصبية الراقصين (baccha) الذين كثيرا ما كانوا يرفهون عن الرحالة والمسافرين فهو يقدم نموذجا ممتازا لمراجعة المصادر القديمة. وقد طورت نانسي لنديسفارن (Lindisfarne 1997) هذه الفكرة عبر سلسلة من الأسئلة الإثنوغرافية التي لم تطرح سابقا حول المثلية الجنسية والتحول من جنس إلى آخر.

أما النموذج الاستثنائي الآخر فهو يوميات ليدي سيل (Lady Sale) حول الحرب الأفغانية الأولى، حيث تصف الحياة في المعسكرات البريطانية للجنود في كابول، والأشهر التسعة التي قضتها ليدي سيل رهينة حيث وقعت في الأسر بعد انسحاب البريطانيين من كابول في ١٨٤١م. وكان حوالي ١٦ ألف جندي وأتباعهم قد ماتوا خلال الانسحاب الذي وصف بأنه أكبر هزيمة لحقت بالبريطانيين من قبل عدو آسيوي حتى سقوط سنغافورة في الحرب العالمية الثانية (Macrory 1969, ix). وفي سبيل تفسير تلك الكارثة جزئيا كانت الروايات البريطانية اللاحقة تصور الأفغان، وخاصة قبائل الباشتون/الباختون على الحدود الشمالية الغربية، في صورة الخونة الوحشيين المبالغ فيها. إن إضافة هوية الخشونة الذكورية البالغة على "الأفغان الخبثاء"، والبربرية والتعطش للدماء على نساء الباشتون، كانت نابعة من الهزائم البريطانية في الحروب الأنجلو - أفغانية الثانية والثالثة في عام ١٨٧٨م وعام ١٩١٩م (أنظر/أنظري على سبيل المثال: Bellew 1889, Pennel 1909، وعقد مقارنة مع Kipling 1990, 337).

النزعة العرقية

يوجد عنصر آخر للانحياز ضد الباشتون نابع من الدور الذي تلعبه النزعة العرقية في توحيد الدولة الأفغانية. كان أمير الرحمن يعتمد بقوة على الباشتون لغزو الهزراجات والنورستان وتأمين التخوم الشمالية في تركستان الأفغانية. وفي سبيل تقوية حكمه عرض على الباشتون تخفيضات ضريبية والإعفاء من الخدمة العسكرية ومنحهم أراض في المناطق غير الباشتونية في البلاد، وبسبب أفعاله تلك فتح قروحا في التنافس العرقي الذي ألهب أفغانستان في القرن الماضي.

ومع ذلك فإن الكثير من الأدبيات التي تتناول أفغانستان بدلا من اعتبار النزعة العرقية مشكلة يجب مناقشتها، نظرت إليها كحقيقة مسلم بها، وهكذا تم تطبيع "القبلية" وبالتالي إضفاء "البدائية" و"التخلف" على شخصية الشعب الأفغاني. وهذا المنحى يغفل الفروق بين الطبقات الاجتماعية ويخفي الطبيعة الإقطاعية لملاك الأراضي الزراعية والدولة الإقطاعية، ويأتي بعبارة "أمراء الحرب" خالية من تداعياتها التاريخية، لتبدو كما لو أنها ليست ملمحا هيكليا لغياب المساواة بين المواطنين الأفغان. وتستمر المشكلة بسبب جوانب الرضا الذاتي الناجم عن التوصيف العرقي، فبعض الجماعات ارتضت بأن تصف نفسها والآخرين بتسميات عرقية أو قبلية، أو كليهما معا، مما نتج عنه أن حتى أكثر الدراسات الإثنوغرافية جدية تميل إلى الاعتماد على صياغات غير نقدية لتلك المصطلحات العرقية، متغافلة عن مسارات التاريخ وبناء الدولة التي خلقت خطابا أفغانيا حول النزعة العرقية، وتستمر في تغييره. وبالتأكيد أصبحت النزعة العرقية أكثر وضوحا منذ عام ١٩٨٩م، كما غيرت معانيها مرة أخرى منذ الحرب الأمريكية. ومن المهم في هذا الصدد تأمل مفهومي "القبائل" و"الدولة" باعتبارهما صيغتين تشكل إحداهما الأخرى. ومن المهم أيضا تناول إشكاليات مفهومي "العرقية" و"الهوية" اللذين يمثلان إطارا لكثير من الدراسات الأفغانية (R. Tapper 1983, 1988). كما نجد في دراسة تابر (Tapper 1984) دراسة حالة مختصرة ولكن مقنعة تشير إلى إقحام التعريف والهوية العرقية في بدايات السبعينات من القرن العشرين ضمن السياسات الطبقية في شمال أفغانستان. ومازال هذا المجال يتسع للكثير من الدراسات حوله.

لقد جذب التركيز على النزعة العرقية اهتمام الباحثين بعيدا عن مسارات دراسات الجندر وممارسات الإسلام، إضافة إلى تشويه الدراسات الأخرى. فعلى سبيل المثال نجد استمرار إعادة إنتاج قوة التنميط العرقي والهيمنة السياسية والاقتصادية للباشتون في نصوص ركيكة غالبا في "الباشتونوالي" أو "قانون الشرف" الخاص بالباشتون. كما يفهم الأفغان وغيرهم أحيانا "شرف" الباشتون باعتباره يكمن في استعداد رجال الباشتون للاقتتال من أجل "النساء والذهب والأرض" (أي "زان، زار، زيمين"). وكثيرا ما يتم استخدام التعليقات على "شرف" الباشتون - أي على كرم الضيافة والحماية والعداوة والمجالس القبائلية والحجاب والجهاد - في تفسير السياسة الراهنة للدولة الأفغانية وأطراف المقاومة، ومؤخرا في تفسير صعود وسقوط طالبان. ومن الطبيعي أن التركيز على "الباشتونوالي" يغفل المكون الاقتصادي، أي الملكية، في التوصيف السياسي لخصائص "الشرف" و"العار". ومع هذا فإن مصطلحي "الشرف" و"العار" من المصطلحات المحلية الخاصة بتفسير الأبعاد الطبقية للاختلافات بين الجنسين، والحجاب وممارسات الزواج، وبالتأكيد ما يحمله "العار" من قوة باعتباره "سلاح الضعفاء" المتوفر للنساء والرجال على السواء. وللتعرف على نماذج للمراجعة الجذرية لمفهومي "الشرف" و"العار" في إثنوغرافية الشرق الأوسط يمكن الرجوع إلى لنديسفارن (Lindisfarne 1994)، وكذلك كل من روبن (Rubin 1997) ولنديسفارن (Lindisfarne 2002) للتعرف على أسباب البروز الراهن للجندر في السياسة الأفغانية والدولية.

ويخفي نمط "الأفغاني" الشرس (ويعرف أيضا باشتوني/باختوني) الكثير من الأمور الأخرى أيضا، حيث يخفي التشوش في الهوية الجنسية أو التحول في الطفولة وفي سياقات أخرى كذلك (Centlivres 1992)، ومنها رواية من بدايات القرن العشرين حول أرملة شابة أصبحت رئيسة عصابة بعد إعدام زوجها (N. Tapper 1992, 195-196)، كما يخفي أيضا حركة الاستقلال السلمية المنضبطة المسماة "القمصان الحمر البوختون" أي "خدام الرب" في الهند الصينية في الفترة من عام ١٩٣٠ إلى ١٩٤٧م، وكانت هذه الحركة تستند إلى "الباختونوالي" والإسلام و"الغاندية" (نسبة إلى غاندي)، وكانت تتضمن المشاركة الفعالة للنساء والرجال، وقد وصفها كتاب التاريخ الشفوي والأرشيفي لبانيرجي المبهر (Banerjee 2000). كما قام إدواردز أيضا بمراجعة "الحدود الأخلاقية المبهمة" حيث قدم مناقشة ممتعة حول التناقض في استخدام الصور المجازية ذات الطابع المتعلق بالجندر والدين والتي استخدمها الباختون والبريطانيون في نهاية القرن التاسع عشر (Edwards 1989, 1996، وللمزيد حول مكانة "الباختونوالي" في الفترة الاستعمارية وأثناء الحرب الأفغانية السوفييتية Edwards 1986).

كتابات القرن العشرين

تواصل مصادر التاريخ السياسي التركيز على الباشتون والقبلية والبدوية إضافة إلى انحياز الدولة نفسها إلى الباشتون (على سبيل المثال: Gregorian 1969, Kakar 1979 ، ومقارنة Mohammad 1914, 15). ولا تتطرق هذه الكتب التاريخية

إلى فحص قضايا الإقطاع والسياسات الطبقية وسيادة الممارسات السنية، وكذلك بالطبع أوضاع النساء وقضايا الجندر، ولكن تناول كمالي (Kemali 1985) لقانون الزواج يتناول بالضرورة هذه القضايا، وكذلك الدراسات التي تدور حول حقبة حكم أمير أمان الله الذي كان يميل إلى التحديث فقام بدعم الحركة الإصلاحية للأزياء (Scarce 1975) وتعليم النساء، وذلك بطرق يمكن مقارنتها بالإصلاحات التي كانت تحدث أيضا في إيران وتركيا ومصر خلال نفس الفترة. وبنظرة إلى الماضي نلحظ مفارقة مأساوية تلون الأدبيات المبنية على نظريات خاطئة والتي تعالج التغييرات التي طرأت على "وضع النساء" باعتبارها جوانب حتمية ومباشرة وعلى خطى "التقدم" (أنظر/أنظري مثلا البحث الاجتماعي عند نييب Knabe 1977، أو الوقائع التاريخية الطريفة عند ديلوي Delloye 1980 وعند لاجواني Lajoinie 1980). وهنالك دراسات قيمة وغير معتادة، وهي الأكثر تدقيقا في تناولها صحة النساء (Hunte 1985, Michelle and Robin Poulton 1979).

الدراسات الإثنوغرافية

نجد عند جيلسنان (Gilsenan 1990) إشارة إلى "غرابة غياب الإشكالية" في الدراسات الأنثروبولوجية حول الشرق الأوسط في الستينات وبدايات السبعينات من القرن العشرين، وهي الفترة التي نفذت خلالها معظم الدراسات الميدانية في أفغانستان. ففي ذلك الوقت كانت "التغطية" الإثنوغرافية قوة دفع مهمة في تلك الدراسات، حيث كانت معظمها دراسات محافظة جدا وتعيد إنتاج الانحياز إلى الموضوعات "الرومانسية" الريفية، في حين تهمل مسائل الاقتصاد السياسي والتقسيم الطبقي، أو بتعبير أبسط "التاريخ والسلطة". وكانت قضايا الجندر والممارسات الإسلامية آنذاك مجرد موضوعات ذات أهمية إثنوغرافية هامشية في أحسن الأحوال. وكانت الدراسات الإثنوغرافية الأفغانية متغايرة العناصر ووصفية وتفتقد إلى القوة النظرية، وهي دراسات تكاد تكون مجهولة لدى الباحثين والباحثات من خارج المنطقة. ومع ذلك فمن المحزن أن هذه الدراسات لها الآن قيمة أرشيفية لم يتوقعها أحد منذ ٣٠ سنة مضت.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع الغريب في غياب الإشكالية في الدراسات الإثنوغرافية في تلك الفترة، فلا عجب أنها تدعم الانحياز إلى الباشتون، ولكن نجد في بعض الدراسات الأنثروبولوجية للباشتون/الباختون وقائع تكشف عن وعي بالتمييز بين الجنسين (Glatzer 1977, Boeson 1978-1980, Anderson 1982, Lindholm 1982, Tavakolian 1984, N. Tapper 1991a). ويمكن الحصول على نموذج لاستكشاف الصياغة المتبادلة للجندر والممارسات الإسلامية من خلال طقوس الطعام والمؤاكلة (Tapper and Tapper 1986). أما دراسة غريما اللاحقة (Grima 1992) والتي تمت في باكستان فهي متفردة في تركيزها على الأداء والنص وقص الحكايات والتزامها النسوي في وصفها لكيفية تعريف "شرف" المرأة الباختونية من خلال طقوس الحزن والمعاناة.

مما يثير الانتباه هو عدم اتساق أوصاف حياة النساء في الكتابات الإثنوغرافية للمجموعات غير الباشتونية (عن الشعوب الناطقة بالفارسية في المنطقة الوسطى للبلاد Ferdinand 1964، وعن الطاجيكيين Singh Uberoi 1970, Michelle and Robin Poulton 1979، وعن القرقزيين والواخي في الشمال الشرقي Shahrani 1979، وعن العرب Barfield 1981، وعن التركمان والأوزبكيين وغيرهم Kreuger 1963, Stucki 1978, Shalinsky 1979, Rao 1981). وللمفارقة فإن أفضل وصف للمعتقدات والطقوس الدينية كانت للشيعة الهزارة وهم أقلية تعيش في الجزء الأوسط من البلاد Canfield 1973, (Mousavi) 1997، كما أن التغطية نفسها غير متساوية حيث يوجد القليل جدا من الكتابات عن الأفغان البالوش.

ويدور القليل جدا من الدراسات الإثنوغرافية الأفغانية عن الحياة الحضرية، ومن الدراسات المهمة في هذا المجال تلك التي قام بها بيير سنتليفر (Pierre Centlivres 1972) حول بازار طاشغرغان الذي يهيمن عليه الأوزبكيون. وقد عمل سنتليفر وميشيلين سينتليفر ديمون (Centlivres 1998, Micheline Centlivres Demont 1988) لأكثر من أربعين سنة في أفغانستان، وتعتبر مؤلفاتهما من أثرى الدراسات الإثنوغرافية عن أفغانستان. كما أن عملهما قد تماشى باستمرار مع الجدل البحثي المتغير خارج المنطقة، مما نتج عنه وجود أوراق بحثية متنوعة ومتطورة نظريا من عدة وجوه حول الجندر والممارسات الإسلامية. كما قدمت باحثتان عملتا في مدينة هيرات نماذج لدراسة الجندر والإسلام، حيث أن كتاب دبلداي عن *ثلاث نساء من*

هيرات (Doubleday, *Three Women of Herat* 1988، وأنظر/أنظري أيضا Slobin 1974) سيرة ذاتية مهمة ومقروءة على نطاق واسع وتتناول النساء وموسيقاهن. أما نصوص مارغريت ميلز (Margaret Mills 1985, 1991) فتأتي من التزامها المزدوج: الاهتمام بقضايا الجندر ومعالجة الحكايات الشعبية في إطار ما بعد الحداثة باعتبارها "أعمالا مفتوحة" تستكشف صورا معمقة من التأويل والتفاوض حول المكان والمعنى من خلال مصطلحات الجندر والدين والسياسة العلمانية.

الأدبيات الحديثة

كان أسلوب المقاومة السائد في أفغانستان منذ القرن التاسع عشر إسلاميا، وقد تم إحياء هذا التراث في المقاومة الداخلية ضد الأحزاب الشيوعية التي حكمت أفغانستان بعد ١٩٧٧م وضد الغزاة السوفييت. كما كانت النبرة الإسلامية تلون الخطاب عن أفغانستان خلال الحرب الأهلية وحتى صعود طالبان والحرب الأمريكية على "الإرهاب". وهذا التركيز على الإسلام ظاهر في الكتابات بعد "انقلاب داوود" في ١٩٧٣م، ومنذ الغزو السوفييتي في ١٩٧٩م أصبح هناك بعض الباحثين الأفغان، دون وجود أي أجانب، في البلاد. وإلى جانب الإصدارات الحكومية الرسمية، فإن معظم الأدبيات الحديثة هي بأقلام صحافيين وأعضاء في منظمات غير حكومية ومن الأحزاب السياسية الأفغانية ذاتها.

وعلى مدى العشرين سنة الماضية كانت *أفغانستان إنفو* (*Afghanistan Info*) هي أهم مصدر ثابت يتضمن مجالا رحبا من الموضوعات. كما توجد مصادر أخرى (MERIP, Roy 1985, Rubin 1995, Rashid 1999, Neale 2001) تقدم خلفية سياسية مهمة للثورات الأفغانية والمقاومة الإسلامية، وهو ما نجده أيضا في عدد من الأعمال المنشورة، ومنها عدد يشمل كتابات عن النساء (Shahrani and Canfield 1984, Farr and Marriam 1987, WUFA 1990, Weiner and Banuazizi 1994, Atabaki and O'Kane 1998, and Maley 1999).

إن السيرة الذاتية التي كتبتها غوهاري (Gauhari 1996) عن هروبها من كابول ثم لجوئها إلى الولايات المتحدة الأمريكية بداية لمزيد من روايات الأفغان المنفيين من الطبقة المتوسطة. فقد كانت سميث، التي تعمل موظفة صحية للنساء، تعيش في شمال ووسط أفغانستان على مدار عدة سنوات قبل صعود طالبان، وقصتها الشجاعة (Smith 2001) خالية بشكل منعش من أسلوب كتابة المنظمات غير الحكومية، وأهم شيء هو أنها تقوم بتوثيق مرونة ردود أفعال النساء تجاه الحرب بما يدحض النمط الشائع لـ"المرأة الأفغانية التقليدية" المنعزلة والسلبية وباعتبارها تجسيدا لمفهوم "الثقافة الأفغانية". ونجد في المناقشات الخاصة بحقوق الإنسان والمساعدات الإنسانية (Piquard 1989, Christensen 1990، وتقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٩٥) أن فئة "النساء" و"الثقافة الأفغانية" تعامل على أنها مفاهيم بديهية. وحيثما يحدث ذلك لا يتم الانتباه إلا نادرا إلى "الجندر" كوسيلة لتفسير الاختلاف الاجتماعي والتراتبية بل وبعض الهويات الدينية. وتنظر إليس (Ellis 2000)، وهي الكندية الناشطة في مجال النسوية ومناهضة الحرب، إلى النساء باعتبارهن عناصر فعالة، وقد قدمت تقارير عن كل النساء المشتركات في الحروب الأفغانية، ومنهن النساء السوفييتيات واللاجئات الأفغانيات في موسكو وفي غيرها من مدن الاتحاد السوفييتي. ولكن مع اتساع مجالات اهتمامها فإن تركيزها على "النساء" باعتبارهن فئة بديهية هو تركيز مثير للدهشة. فالجندر (من حيث تعريفه للنساء والرجال) هو وسيلة واحدة من عدة وسائل يختبر بها الأفغان الاختلاف واللامساواة اليوم. وكتاب إليس يتسم بالوقائع الطريفة، ولعلها خاصية حتمية تنطبق على أدب الأزمات الذي يركز على ما هو غير مستمر وحاد وغير اعتيادي في حياة الناس، وهو أمر بعيد عن الخطأ في الظروف المأساوية، ولكنه يظل منحازا ضد المقولات والملاحظات الخاصة بالاستمرارية وعمليات الاعتياد الروتيني، بل والأكثر من ذلك، البنى التي تضاعف وتزيد من التشظي والقلق و"عدم الاستقرار". إضافة إلى ذلك يميل أدب الأزمات، كما تحذر دوبري (Dupree 1999, 147) من وثيقة منظمة العفو الدولية، من التقارير المكررة للمخاوف والإشاعات التي تفتقد المصداقية. ومع ذلك فإن كتاب إليس له قيمته لما فيه من عاطفة وإخلاص، ولما يتضمنه من سرد تاريخي زماني مفيد لتاريخ النساء الأفغانيات وقائمة بأسماء المنظمات العاملة مع النساء الأفغانيات.

Nineteenth- and early twentieth-century sources

L. W. Ademec, Notes on the Afghanistan Gazetteer Project, in *Afghanistan journal* 1:4 (1974), 118.

H. W. Bellew, *The races of Afghanistan, being a brief account of the principle nations inhabiting that country*, Calcutta 1880.

India, Army, General Staff Branch, *Historical and political gazetteer of Afghanistan*, ed. L. W. Adamec, 6 vols., Graz 1972–85.

N. I. Grodekoff, *Colonel Grodekoff's ride from Samarcand to Herat, through Balkh and the Uzbek states of Afghan Turkestan*, London 1880.

N. Khanikoff, *Bokhara. Its amir and its people*, London 1845.

R. Kipling, *Rudyard Kipling. The complete verse*, London 1990.

P. Macrory (ed.), *Lady Sale. Military memoirs. The first Afghan war (1843)*, London 1969.

C. Masson, *Narrative of various journeys in Baluchistan, Afghanistan and the Punjab*, 3 vols., London 1842.

F. Mohammad, *Light of history* [in Persian], 3 vols., Kabul 1914–15.

M. Lal, *Travels in the Panjab, Afghanistan, Turkistan, to Balkh, Bokhara, and Herat*, London 1846.

T. L. Pennel, *Among the wild tribes of the Afghan frontier. A record of sixteen years of close intercourse with the natives of the Indian marches*, London 1909.

M. G. Raverty, *Notes on Afghanistan and parts of Baluchistan. Geographical, ethnographical, and historical*, London 1888.

H. C. Rawlinson, Report by Lieutenant (now Sir) Henry C. Rawlinson, on the Dooranee tribes, London, India Office Library, 19 April 1841.

G. S. Robertson, *The Kafirs of Kafiristan*, Oxford 1896.

Twentieth-century ethnographies and histories

J. W. Anderson, Social structure and the veil. Comportment and the composition of interaction in Afghanistan, in *Anthropos* 77:3–4 (1982), 397–420.

M. Banerjee, *The Pathan unarmed. Opposition and memory in the north west frontier*, Oxford 2000.

T. J. Barfield, *The Central Asian Arabs of Afghanistan. Pastoral nomadism in transition*, Austin, Tex. 1981.

I. W. Boesen, Women, honour and love. Some aspects of the Pashtun women's life in eastern Afghanistan, in *Folk* 21–2 (1979–80), 229–39.

R. L. Canfield, *Faction and conversion. Religious alignments in the Hindu Kush*, Ann Arbor 1973.

P. Centlivres, *Un bazar d'Asie centrale. Forme et organisation du bazar de Tashqurghan (Afghanistan)*, Wiesbaden 1972.

——, Le jeu des garçons, in J. Hainard and R. Kaehr (eds.), *Les femmes*, Neuchâtel 1992, 55–80.

——, *Chroniques afghanes, 1965–1993*, Amsterdam 1998.

P. Centlivres and M. Centlivres-Demont, *Et si on parlait de l'Afghanistan? Terrains et textes 1964–1980*, Neuchâtel 1988.

I. Delloye, *Des femmes d'Afghanistan*, Paris 1880.

V. Doubleday, *Three women of Herat*, London 1988.

D. Edwards, Pretexts of rebellion. The cultural origins of Pakhtun resistance to the Afghan state, Ph.D. diss., University of Michigan 1986.

——, Mad mullahs and Englishmen. Discourse in the colonial encounter, in *Journal of the Society for Comparative Study of Society and History* 31:4 (1989), 649–70.

——, *Heroes of the age. Moral fault lines on the Afghan frontier*, Berkeley 1996.

K. Ferdinand, Ethnographical notes on Chahâr Aimâq, Hazâra, and Moghôl, in *Acta Orientalia* 28:1–2 (1964), 175–203.

M. Gilsenan, Very like a camel. The appearance of an anthropologist's Middle East, in R. Fardon (ed.), *Localizing strategies. Regional traditions in ethnographic writing*, Washington 1990, 222–39.

B. Glatzer, *Nomaden von Gharjistan. Aspekte der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisation nomadischer Durrani-Paschtunen in Nordwestaghanistan*, Wiesbaden 1977.

V. Gregorian, *The emergence of modern Afghanistan. Politics of reform and modernization, 1880–1946*, Stanford, Calif. 1969.

B. Grima, *The performance of emotion among Paxtun women."The misfortunes which have befallen me,"* Austin, Tex. 1992.

P. A. Hunte, Indigenous methods of fertility regulation in Afghanistan, in L. F. Newman (ed.), *Women's medicine. A cross-cultural study of indigenous fertility regulation*, New Brunswick, N.J. 1985, 44–75.

S. Jones, *Men of influence in Nuristan. A study of social control and dispute settlement in Waigal Valley, Afghanistan*, New York 1974.

H. K. Kakar, *Government and society in Afghanistan. The reign of Amir 'Abd al-Rahman*, Austin, Tex. 1979.

M. H. Kamali, *Law in Afghanistan. A study of the constitutions, matrimonial law, and the judiciary*, Leiden 1985.

E. Knabe, *Frauenemanzipation in Afghanistan. Ein empirischer Beitrag zur Untersuchung von soziokulturellem Wandel und sozio-kultureller Beständigkeit*, Meisenheim am Glan 1977.

——, Women in the social stratification of Afghanistan, in C. A. O. van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, climbers and notables*, Leiden 1977, 329–43.

J. Krueger (ed.), *The Turkic peoples. Selected Russian entries from the great Soviet encyclopedia*, Bloomington, Ind. 1963.

S. B. Lajoinie, *Conditions de femmes en Afghanistan*, Paris 1980.

C. Lindholm, *Generosity and jealousy. The Swat Pukhtun of northern Pakistan*, New York 1982.
N. Lindisfarne, Variant masculinities, variant virginities. Rethinking "honour and shame," in A. Cornwall and N. Lindisfarne (eds.), *Dislocating masculinity. Comparative ethnographies*, London 1994, 82–96.
——, Questions of gender and the ethnography of Afghanistan, in J. Hainard and R. Kaehr (eds.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques*, Lausanne 1997, 61–73.
M. Mills, Sex role reversals, sex changes, and transvestite disguise in the oral tradition of a conservative Muslim community in Afghanistan, in R. Jordan and S. Kalčik (eds.), *Women's folklore, women's culture*, Philadelphia 1985, 187–213.
——, *Rhetoric and politics in Afghan traditional storytelling*, Philadelphia 1991.
S. A. Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, London 1997.
M. Poulton and R. Poulton, *Ri Jang. Un village Tajik dans le nord de l'Afghanistan. Traditions sociales et économiques face au développement*, 3 vols., Paris 1979.
A. Rao, Qui sont les Ĵat d'Afghanistan? in *Afghanistan Journal* 8:2 (1981), 55–64.
J. M. Scarce, The development of women's veils in Persia and Afghanistan, in *Costume. The Journal of the Costume Society* 9 (1975), 4–14.
M. N. Shahrani, *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaptation to closed frontiers*, Seattle 1979.
A. Shalinsky, *Central Asian émigres in Afghanistan. Problems of religious and ethnic identity*, New York 1979.
J. P. Singh Uberoi, Men, women and property in northern Afghanistan, in S. T. Lokhandwalla (ed.), *India and contemporary Islam*, Simla 1971, 398–416.
M. Slobin, *Music in the culture of northern Afghanistan*, Tucson 1976.
A. Stucki, Horses and women. Some thoughts on the life cycle of Ersari Türkmen women, in *Afghanistan Journal* 5:4 (1978), 141–9.
N. Tapper, *Bartered brides. Politics, gender and marriage in an Afghan tribal society,* Cambridge 1991a.
——, Women and power. A perspective on marriage among Durrani Pashtuns of Afghan Turkistan, in S. Akiner (ed.), *Cultural change and continuity in Central Asia*, London 1991b, 181–97.
N. Tapper and R.Tapper, Eat this, it'll do you a power of good. Food and commensality among Durrani Pashtuns, in *American Ethnologist* 13:1 (1986), 62–78.
R. Tapper (ed.), *The conflict of tribe and state in Iran and Afghanistan*, London 1983.
——, Ethnicity and class. Dimensions of intergroup conflict in north-central Afghanistan, in M. N. Shahrani and R. L. Canfield, *Revolutions and rebellions in Afghanistan. Anthropological perspectives*, Berkeley 1984, 230–46.
——, Ethnicity, order and meaning in the anthropology of Iran and Afghanistan, in J.-P. Digard (ed.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Paris 1988, 21–32.
B. Tavakolian, Women and socioeconomic change among Sheikhanzai nomads of western Afghanistan, in *Middle East journal* 38:3 (1984), 433–53.
A. Torab, Piety as gendered agency. A study of *jalaseh* ritual discourse in an urban neighbourhood in Iran, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2:2 (1996), 235–52.
——, The politicization of women's religious circles in post-revolutionary Iran, in S. Ansari and V. Martin (eds.), *Women, religion and culture in Iran*, London 2002, 143–67.

The recent period

Afghanistan Info (Neuchâtel, Comité suisse de soutien au peuple afghan), 1980 onwards.
Amnesty International, *Women in Afghanistan. A human rights disaster*, London 1995.
T. Atabaki and J. O'Kane (eds.), *Post-Soviet Central Asia*, London 1998.
H. Christensen, *The reconstruction of Afghanistan. A chance for rural Afghan women*, Geneva 1990.
N. H. Dupree, Afghan women under the Taliban, in W. Maley (ed.), *Fundamentalism reborn? Afghanistan and the Taliban*, London 1999, 145–66.
D. Ellis, *Women of the Afghan war*, Westport, Conn. 2000.
G. M. Farr and J. G. Merriam (eds.), *Afghan resistance. The politics of survival*, Boulder, Colo. 1987.
F. Gauhari, *Searching for Saleem. An Afghan woman's odyssey*, Lincoln, Nebr. 1996.
N. Lindisfarne, Starting from below. Fieldwork, gender and imperialism now, in *Critique of anthropology* 22:4 (2002), 403–23.
W. Maley (ed.), *Fundamentalism reborn? Afghanistan and the Taliban*, London 1999.
MERIP (Middle East Research and Information Project), *Afghanistan*, *Middle East report* 89 (1980).
J. Neale, The long torment of Afghanistan, in J. Rees (ed.), *Imperialism. Globalisation, the state and war. International socialism* 93 (2001), 31–57.
B. Piquard, Métamorphoses de l'identité chez les réfugiés afghans au Pakistan, bachelor's dissertation, Département de sociologie, Université catholique de Louvain 1989.
A. Rashid, *Taliban. Islam, oil and the new great game in Central Asia*, London 1999.
O. Roy, *Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris 1985.
B. R. Rubin, *The fragmentation of Afghanistan. State formation and collapse in the international system*, New Haven, Conn. 1995.
——, Women and pipelines. Afghanistan's proxy wars, in *International Affairs* 73:2 (1997), 283–96.
M. N. Shahrani and R. L. Canfield (eds.), *Revolutions and rebellions in Afghanistan. Anthropological perspectives*, Berkeley 1984.

M. Smith, *Before the Taliban. Living with war, hoping for peace*, Aberdour, U.K. 2001.
M. Weiner and A. Banuazizi (eds.), *The politics of social transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan*, Syracuse, N.Y. 1994.
WUFA (Writers Union of Free Afghanistan), *Journal of Afghan affairs* (Peshawar), special issue (October–December 1990).

نانسي ليندیسفارن (Nancy Lindisfarne)
ترجمة: بثينة الناصري

آسيا الوسطى وأذربيجان السوفييتية
١٩١٧-١٩٩١

الفترة الاستعمارية المتأخرة

إن المصادر التي تتيح تناولا متعدد الأوجه لحياة نساء آسيا الوسطى وأذربيجان أصبحت أكثر وفرة في الفترة التي تلت الغزو الروسي عن الفترات السابقة. وقد بدأ الروس غزو السهوب الكازاخية في أواخر القرن الثامن عشر وأنهوا حملتهم على آسيا الوسطى بغزو باميرز وغوكتيب (Pamirs and Gok-Tepe) في الثمانينات من القرن التاسع عشر. وقد استولت روسيا من إيران على مناطق من القوقاز ومنها أذربيجان في عام ١٨٢٨م.

كانت المصادر المحلية المكتوبة، والمحفوظة عن فترة ما قبل الغزو في حالة أفضل من الفترات التي سبقتها، أكثر توفرا فيما يتعلق بمعلومات عن السكان المستقرين لا الرحّل. ويمكن للمجموعات الإضافية من سجلات المحاكم الإسلامية أن تلقي بالضوء على جوانب مادية من حياة النساء، وتشمل وثائق المحاكم عقود الزواج واتفاقات المهور والطلاق، وكلها تكشف أنماطا لقدرة نساء المدن على التملك والتحكم. وقد وجدت عقود بيع الرقيق من النساء في سجلات المحاكم الإسلامية في بخارى، والتي تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر.

وقد أدت التغييرات الاجتماعية التي أعقبت الغزو الروسي، وبداية حركة التحديث الإسلامية المعروفة باسم "الجديد" وزيادة الكتابات العلمانية وسهولة الحصول على تقنيات النشر، إلى توفر الكتابات المحلية حول النساء وخاصة حين بدأ سكان آسيا الوسطى في طباعة ونشر صحفهم في ١٩٠٦م. وقد نشرت كتابات نسائية من آسيا الوسطى في الفترة ما بين عام ١٩٠٦ وعام ١٩١٧م في الصحف المحلية (مثل *Sada-i Fargana* و *Turkistan Vilayetining Gazitasi*) في صورة مجموعات شعرية في الصحيفة النسائية للتتار من إقليم القرم، وهي صحيفة *عالم النسوان* وصحيفة *النساء التتار* من الكازان (*Suyum Bike*)، وذلك إضافة إلى مقالات صحفية كتبها الرجال وتركز على أخلاق النساء و"مسألة المرأة" وتعليم النساء، كما أن إنتاج الرجال من الأعمال الأدبية والمسرحية جعلت حياة النساء وأدوارهن محط الاهتمام العام.

أما الأبحاث الخارجية التي تتناول نساء وسط آسيا في أواخر الفترة الاستعمارية الروسية فتتمثل في أعمال الباحثين والإداريين الاستعماريين الروس وفي كتابات الرحالة الروس والأجانب. وقد ساهمت جهود الروس الاستعمارية لتنظيم قوانين وأعراف آسيا الوسطى في دعم الصورة الروسية للمرأة من آسيا الوسطى باعتبارها امرأة مضطهدة. وجاء العرض الذي قدمه غراف بالين (Graf Palen) لمحاكم آسيا الوسطى في ١٩٠٩م، وفي إطار الاستخفاف بعدالة سكان آسيا الوسطى، متضمنا وصفا لإساءة معاملة النساء وتطبيق الشريعة الإسلامية التي اعتبرها بالين شاهدا على تخلف أهالي آسيا الوسطى. وكان الإثنوغرافيون العاملون في خدمة الحكومة، والمتأثرون بمورغان وإنغيلز وغيرهما، يسعون إلى البحث عما هو "بدائي" في آسيا الوسطى، وتطرقوا إلى ذكر النساء بشكل منظم ضمن توصيفهم للعائلة الممتدة والزواج والملكية (Ostroumov 1908, Grebenkin 1872, Lykoshin 1915). وفي عام ١٨٨٦م نشر فلاديمير ناليفكين وماريا ناليفكينا كتابا عن *ملاحظات حول الحياة اليومية لنساء السكان المحليين المقيمين في فارغانا* (Vladimir Nalivkin and Maria Nalivkina, *Observations on the Daily Lives of Women of the Sedentary Native Population of Fargana*)، وهو أول مسح بحثي عن نساء آسيا الوسطى من الفترة الاستعمارية. وقد اعتمد الكاتبان على حياة قضياها في بحث إثنوغرافي في ناناي حيث قاما بمقارنة أدوار النساء بين السكان المستقرين مع قريناتهن بين السكان الرحل. وكانت معرفتهما باللغة الأوزبكية وتغلغل ماريا ناليفكينا في الحياة اليومية للنساء قد جعلت من هذا العمل واحدا من الأعمال المهمة للباحثين والباحثات في هذه الفترة. كما نشر باحثون آخرون مقالات تركز على جوانب معينة لمعاملة النساء مثل مقالات ساموبلوفيتش (A. N. Samoilovich) حول الكلمات المحرمة وسط النساء "القرغزيات" (الكازاخستانيات) المتزوجات. ومثل الإثنوغرافيين كان الرحالة، ومعظمهم من الذكور، لا يستطيعون الوصول إلى نساء آسيا

الوسطى إلا نادرا، وهكذا فقد اقتصروا بتعليقاتهم على ما ينقله الرجال لهم. والنصوص التي كتبها ملاحظون نبهاء مثل الدبلوماسي الأمريكي يوجين شويلر (Eugene Schuyler 1876) تتضمن مقاطع قصيرة عن النساء . أما الرحالة من النساء في العهد الاستعماري وأوائل الفترة السوفييتية فقد كتبن ملاحظات أكثر دقة حول نساء آسيا الوسطى، ومنهن أنيت ميكن (Annette Meakin 1915) التي تتميز بقيمة خاصة. إن روايات الرحالة الأجانب تمزج التعاطف بالإعجاب العرضي والاستغراب تجاه نساء آسيا الوسطى.

الفترة السوفييتية

جاءت الثورة البلشفية بتوسع كبير في اهتمام الحكومة والحزب الشيوعي بنساء أذربيجان وآسيا الوسطى مع فيض من المطبوعات ونمو هائل في جمع المعلومات وكتابة الأبحاث عن نساء آسيا الوسطى وأذربيجان. كان القسم النسائي في الحزب الشيوعي، في العشرينات من القرن العشرين، يوجه جهوده لبناء قاعدة معلومات عن نساء آسيا الوسطى، مع العمل على تغييرهن في نفس الوقت. وتشمل المصادر من عام ١٩١٧م وحتى منتصف الخمسينات مطبوعات من تأليف نساء آسيا الوسطى وأذربيجان عن أنفسهن، ومطبوعات أصدرتها الحكومة وأعضاء في الحزب وكذلك مواد أرشيفية من إدارات الحكومة والحزب عن النساء، إضافة إلى دراسات قام بها الإثنوغرافيون السوفييت وروايات الرحالة الأجانب. ومع فترة "الذوبان" التي تميز بها عصر خروشتشيف بدءا من عام ١٩٥٦م نجد بالإضافة إلى هذه الأنواع من المصادر تكاثرا في الدراسات الأكاديمية حول نساء آسيا الوسطى وأذربيجان السوفييتية، وحتى أواخر الثمانينات من القرن العشرين. وتشمل المصادر التي تتناول نساء آسيا الوسطى وأذربيجان في الفترة السوفييتية أيضا مجلات وأعمالا أدبية ومذكرات وسير حياة نسائية.

وكانت الدراسات البحثية حول نساء آسيا الوسطى والقوقاز خلال الفترة السوفييتية تسعى إلى إظهار نجاح السياسة السوفييتية تجاه النساء. وهكذا فقد عكست الأبحاث الإنجازات التحديثية بشكل إيجابي مقابل تهميش الممارسات المناهضة للتحديث باعتبارها من "مخلفات الماضي". وقد أدت البحوث الدراسية ذات الصبغة الأيديولوجية والنابعة من الوحدات القومية التابعة للأكاديمية السوفييتية للعلوم إلى إنتاج قاعدة معلومات تؤكد زيادة مساهمات النساء في الحياة العامة. وبالمقارنة كانت الدراسات الغربية أي الأوربية والأمريكية عن نساء آسيا الوسطى وأذربيجان تركز عادة على عيوب السياسات السوفييتية.

١٩١٧م إلى الثلاثينات

لقد ازداد حجم المعلومات عن النساء في آسيا الوسطى وأذربيجان بشكل كبير في الفترة من عام ١٩١٧ إلى ١٩٣٠م، ففي الفترة ما بين فبراير وأكتوبر (شباط وتشرين أول) ١٩١٧م أتاحت الصحافة الحرة للنساء والرجال المسلمين التعبير الواضح عن رغباتهم، حيث نشرت النساء التماسات لتمكينهن من التعليم في مجلة *نساء التتار* (*Suyum Bike*) الصادرة بلغة الكازان، إضافة إلى الصحافة الناطقة باللغة التوركية بشكل عام. وفي أعقاب الثورة البلشفية ضغطت سلطة الدولة على الصحافة الحرة، في حين أن دعم الدولة للإعلام الناطق باللغات غير الروسية سمح بازدهار الصحف والمجلات التي تصدر باللغات المحلية في آسيا الوسطى وأذربيجان. وبمساعدة الحزب وتوجيهاته أنشئت مجلات نسائية (مثل *Sharq Gadini*) في أذربيجان عام ١٩٢٣، ومجلة (*Yangi Yo'l*) في أوزبكستان عام ١٩٢٤م، ومجلة (*Erkin Ayal*) في كازاخستان عام ١٩٢٥م، وكانت بعض مواد هذه المجلات مترجمة عن الصحافة الروسية ولكن أكثرها كان مكتوبا بأقلام كاتبات مسلمات وكانت تعبر عن اهتمامهن بالتعليم وبحماية النساء في الشؤون العائلية والمدنية. كما ساهمت الصحفيات المسلمات في العشرينات من القرن العشرين بكتابة أعمدة منتظمة حول شؤون النساء في الصحف العامة (مثل *Qizil O'zbekiston*)، كما كتب الروس عن نساء آسيا الوسطى في الصحف الروسية (مثل *Novyi Vostok*). وكان ثمة اختلافات بين الصحافة باللغات المحلية والصحافة باللغة الروسية، حيث غالبا ما كانت الصحافة الروسية انتقادية لمجتمع آسيا الوسطى في حين كانت الصحافة باللغة المحلية انتقادية أيضا ولكن مع تنوع واضح ومتضمنة قدرا أكبر من المساهمات من سكان آسيا الوسطى.

لقد جعل القسم النسائي في الحزب الشيوعي من النساء المسلمات مشروعه الخاص. وكانت صحيفة *كوميونيستكا (المرأة الشيوعية)* الصادرة باللغة الروسية في موسكو تنشر مقالات حول "نساء الشرق" في كل عدد، وكانت هذه المقالات تركز على أوجه نجاح وفشل الحزب الشيوعي في فرض القوانين المدنية الجديدة في المناطق المسلمة، وفي إحداث ثورة ثقافية لتغيير الممارسات الإسلامية والتقليدية. وكان الباحثون، وخاصة الإثنوغرافيون رجالا ونساء، الذين يتم إرسالهم إلى آسيا الوسطى وأذربيجان من قبل أكاديميات موسكو ولينينغراد، يسعون وراء مواد للنشر توضح للنخبة الروسية مدى تخلف المسلمين، بل وحتى بدائيتهم، من خلال كتاباتهم حول ممارسات الزواج والدين، وذلك مثل أعمال ترويتسكايا (Troitskaia) عن النساء الصوفيات. ومن أجل الترويج لاستثمار الدولة في مشروع الحزب لاجتذاب النساء إلى العمل بأجر، قام القسم النسائي بدراسات حول الأعمال التي تقوم بها النساء بدون أجر. ويحتوي أرشيف الدولة والحزب على تفاصيل حياة النساء المسلمات في شكل وثائق من أقسام ووزارات التعليم والصحة والعدل والقسم النسائي ولجنة تحسين حياة المرأة العاملة.

ويحتوي أرشيف الحزب الشيوعي على سجلات مفصلة عن "الهجوم" وهي حملة استمرت من ١٩٢٧ إلى ١٩٢٩م، وهناك تقارير من الخلايا المحلية للحزب تسجل أسماء من دعم ومن قاوم هذا الجهد الحزبي لإحداث ثورة ثقافية تحاول تغيير حياة المسلمات بسرعة وبشكل جذري، وهي الحملة التي واجهت رد فعل عنيف في أوزبكستان وطاجيكستان.

وفي الثلاثينات من القرن العشرين، أدت سيطرة الحزب المتزايدة ورقابته على الصحافة في آسيا الوسطى وأذربيجان إلى إعلام دعائي مستمر، مما قلل من شأن صحف ومجلات تلك الفترة كمصادر للمعلومات. أما وزارات الحكومة فقد كانت أقل جمعا للمعلومات عن النساء. ويظل الحزب الشيوعي، رغم إغلاق قسمه النسائي، أهم مصدر للتوثيق عن حياة النساء في الثلاثينات، وكان مراقبوه لا تفوتهم مؤشرات نجاح الدولة في تغيير النساء إضافة إلى ملامح الممارسات ووجهات النظر المستمرة التي تقيد النساء. ونجد أن معظم الوثائق الأرشيفية باللغة الروسية مع وجود التماسات مقدمة من الأفراد وسجلات المحاكم باللغات المحلية وأحيانا بدون ترجمة. وفي العشرينات والثلاثينات كانت الوثائق باللغة المحلية والتي تصدرها هيئات الدولة ترد في الأرشيف مصحوبة في الغالب بالترجمة الروسية.

الثلاثينات من القرن العشرين: التعدادات السكانية

منذ أواخر الثلاثينات وحتى نهاية الفترة السوفييتية كانت الوسائل التي تجمع بها الحكومة المعلومات عن النساء وسائل أكثر تنظيما. حيث أدى التعداد السكاني العقدي (كل عشر سنوات) بدءا من ١٩٣٩م إلى إيجاد بيانات تساعد في تأكيد صورة الحكومة السوفييتية باعتبارها حريصة على التطوير المستمر لحياة النساء. وكانت أكاديميات العلوم في آسيا الوسطى وأذربيجان، إضافة إلى تلك الموجودة في موسكو ولينينغراد، تدرب الإثنوغرافيين على جمع المعلومات والمواد عن الحياة اليومية والزواج والأسرة. كما بدأت نفس الأكاديميات في تشجيع استعادة تاريخ النساء بدءا من أواخر الخمسينات، وفي أواخر الخمسينات بعد فترة "ذوبان" خروشتشيف واجتثاث الستالينية، كتب الناشطون الشيوعيون القدامى حول جهود الحزب الأولى لتحرير المرأة المسلمة، وأصدرت الأكاديميات مجلدات من الكتب عن النساء في آسيا الوسطى ومنها كتب في تاريخ الفترة السوفييتية، ومجموعات من الوثائق، والدراسات الخاصة بالنساء والعمل، وبالنساء والقانون، والنساء والإسلام.

وقد وفرت عمليات التعداد السكاني السوفييتي قاعدة لكثير من الدراسات البيانية عن النساء في آسيا الوسطى وأذربيجان، حيث كان استمارات الإحصاء تتضمن عناصر الجنس والعمر والقومية لكل جمهورية ولمعظم فئات البحث. كما اهتم التعداد بالعمل والتعليم مقدما دليلا مفصلا على نجاح الاتحاد السوفييتي في توسيع قاعدة التعليم مبديا بوضوح أنماط العمل المختلفة تبعا للجنس والتي بدأت تظهر في الاتحاد السوفييتي. بالإضافة إلى ذلك كان التعداد يبين مستويات المعيشة ويتضمن جداول تقارن بين الجمهوريات في كل شيء، من معدل استهلاك الطعام إلى مساحة السكن لكل شخص في المساكن الحكومية إلى عدد الأسرة في المستشفيات وأعداد الأطباء والحضانات في كل إقليم أو جمهورية. ويوجد تقسيم أكثر دقة لمساهمة النساء في مجالات الاقتصاد، ويرد في المجلدات السنوية عن *الاقتصاد القومي في الجمهوريات السوفييتية* (*Narodnoe Khoziaistvo SSR*) ولكنها تفتقر إلى تقسيمات مفصلة حسب المجموعات العرقية، ويمكن الحصول على عرض أكثر تخصصا في القضايا السكانية في *مجلة*

الإحصائيات (*Vestnik Statistiki*). وفي سبعينات وثمانينات القرن العشرين أصدرت بعض الجمهوريات كتيبات أيديولوجية التوجه تتناول إحصائيات عن النساء، وجاءت مصممة بحيث تظهر أن "ثورة أكتوبر الاشتراكية العظيمة حررت النساء من الاستغلال والعبودية" (*Women of Soviet Uzbekistan*, 4) وتم فيها تفصيل أعداد ونسب النساء المنخرطات في الدراسات العليا والمهن والحضانات، ونسب أعداد الأطفال لكل أم، وإنتاج البضائع للنساء والأطفال، ولكنها لم تتضمن تفاصيل كثيرة عن الطلاق والإجهاض، كما لم تتوفر معلومات حول استخدام وسائل منع الحمل. وكانت المعلومات الإحصائية تنشر باللغة الروسية.

الأربعينات من القرن العشرين: الإثنوغرافيا

تعتبر الدراسات الإثنوغرافية لآسيا الوسطى وأذربيجان أغنى مصدر للمعلومات عن النساء من الأربعينات وحتى عام ١٩٩١م. وكانت الإثنوغرافيا ملتزمة تماما بالتعريف الماركسي اللينيني للتطور الإنساني وتسعى دوما إلى توثيق تحول آسيا الوسطى من المرحلة الإقطاعية إلى الاشتراكية مع إغفال المرحلة الرأسمالية. وكانت هذه الأطر الفكرية والحساسيات السياسية تقوم بتوجيه موضوعات في الدراسات الإثنوغرافية وتحريم غيرها، ولكن مع ذلك قدم لنا الإثنوغرافيون، رجالا ونساء، دراسات ممتازة عن ثقافات آسيا الوسطى. أما الالتزام الديني والذي بحث فيه البعض فقد تم تقديمه باعتباره طقسا من طقوس الماضي في طور الاحتضار، أو باعتباره مجرد أمر تاريخي كما في أعمال سوخاريفا (Sukhareva 1960) عن أوزبكستان. وقد ازدهرت دراسات الثقافة المادية في السبعينات ومنها دراسة أزياء النساء والتي قدمت لنا ثروة من المعلومات عن العادات الاجتماعية للنساء. وكانت دراسات الحياة العائلية والزواج (Bikzhanova 1959, Zhakipova 1971, Zhumagulov 1960,) Kisliakov 1959 تقوم عادة في إطار من الفرضيات القائلة بأن الاشتراكية سوف تفتت نظام العائلة الممتدة، كما كانت كل أشكال الدراسات تضع "المتخلف" في مواجهة "الحديث والاشتراكي، مع الثقة بأن الأخير سوف يكسب الصراع. وفي هذا الإطار كان عمل النساء خارج المنزل، ونظام الأسرة الصغيرة، والمنازل المؤثثة على الطرز الأوروبية، وهجر الأزياء التقليدية وتبني نظام "الزواج الأحمر" موجودا وموضع ثناء. وبالرغم من أن هذه الدراسات كانت أيديولوجية التوجه، إلا أن مادتها تجعلها جديرة بالقراءة . وكان الإثنوغرافيون السوفييت يعملون على شاكلة المستكشفين، حيث يقود الأستاذ فريقا من الباحثين والباحثات وطلاب الدراسات العليا في عقد مقابلات مكثفة في منطقة واحدة لمدة عدة أسابيع، ولم يكن ضمن الممارسة السوفييتية النمطية نظام تدوين الملاحظات الفردية طويلة الأمد، كما تمثلت قوة المقاربة السوفييتية في عمق البيانات الكمية.

الخمسينات والستينات من القرن العشرين

مع بداية الخمسينات أصبحت مذكرات وسير حياة عضوات الحزب ظاهرة شائعة في إصدارات آسيا الوسطى وأذربيجان، وكانت السير الذاتية الموجزة لبطلات العمل الاشتراكي مادة ثابتة في الصحافة الدورية منذ الثلاثينات، وبين حين وآخر كان يتم جمعها ونشرها في كتب. وكان من دوافع نشر سير النساء في أواخر الخمسينات وما بعدها هو سعي الحزب إلى ترويج الشكل السوفييتي لـ"تحرير النساء" في الدول التي كان الاتحاد السوفييتي يحاول التأثير عليها، خاصة في آسيا والشرق الأوسط. كما دعمت فترة "الذوبان" في عصر خروشتشيف الدراسات التي تتناول حياة ناشطي الحزب الأوائل.

وبحلول الستينات كانت الدراسات الرسمية التي تتناول جهود الحزب الشيوعي لتغيير حياة النساء تحتل مكانا ثابتا ضمن الموضوعات التي تغطيها أكاديميات العلوم، وكانت فكرة تغيير الحزب الشيوعي لحياة النساء فكرة غير قابلة للمساءلة أو المجادلة. وكثيرا ما جاءت مقالات وفصول الكتب تحت عنوان "حل مسألة المرأة". وكانت مؤتمرات النساء في الخمسينات والستينات تروج لاستذكار ودراسة أنشطة القسم النسائي للحزب في العشرينات، ونشر مجموعات من سير حياة الناشطات إضافة إلى كتب المذكرات والتاريخ التي تكتبها السياسيات والناشطات السابقات (Nasriddinova 1964, Liubimova 1967). كما قامت أكيما سلطانوفا (Akima Sultanova) وهي ناشطة حزبية من العشرينات بالجمع بين كتابة المذكرات والبحث التاريخي في أعمالها عن النساء في أذربيجان. أما الباحثة التركمانية بيبي بالفانوفا (Bibi Palvanova) فقد قدمت تاريخا أكثر عمومية عن إنجازات الحزب في

آسيا الوسطى. وقد تمت كتابة الكثير من هذه الكتب، وكلها مطبوعة باللغة الروسية، بنبرة شعبية تسعى إلى إقناع القراء بنجاح الحزب في تحرير النساء من "أغلال الإسلام والتقاليد" طبقا للمؤلفين والمؤلفات.

السبعينات من القرن العشرين

شهدت السبعينات من القرن العشرين مزيدا من التطور في كتابة تاريخ نساء آسيا الصغرى في الفترة السوفييتية. واستنادا إلى الوثائق الأرشيفية والمطبوعة وجدت نماذج تشمل أعمال تاتيبيكوفا (Tatybekova) من كرغستان، ونابييفا (Nabieva) من طاجيكستان، وشكروفا (Shukurova) وأمينوفا (Aminova) من أوزبكستان. وقد استأثرت أوزبكستان أكثر من الجمهوريات الأخرى بالأبحاث الخاصة بفترة "الهجوم"، إحياء لذكرى النساء اللاتي تعرضن للقتل بسبب رفعهن الحجاب ولنشاطاتهن في العشرينات. وفي حين تناول باحثون وباحثات من الجمهوريات الأخرى "الهجوم" في كتاباتهم إلا أن الحملة كانت أكثر بروزا في تاريخ أوزبكستان وهذا يعود جزئيا إلى الأعداد الكبيرة من النساء الضحايا.

وفي سبيل مساعدة الباحثين والمدرسين، رجالا ونساء، في السبعينات بدأت الأكاديميات في نشر مجموعات من الوثائق الخاصة بالنساء، بالنسبة لكل جمهورية على حدة ولآسيا الوسطى مجتمعة، وقد اتبعت تقاليد علم التاريخ السوفييتي في تتبع واختيار المواد. وبالنسبة للعشرينات كانت القرارات الحكومية ووثائق الحزب تبين تكريس الثورة لتغيير قوانين وحياة النساء المسلمات، ولما كان الوصول إلى المواد الأرشيفية للثلاثينات محدودا جدا فقد استعاض الباحثون والباحثات بدلا من ذلك بتقديم نصوص صحفية والسير الذاتية التي نشرها الحزب عن العاملات البطلات ونساء الكولخوز. وتم تخصيص أجزاء أو مجلدات للوثائق والشهادات الخاصة بأنشطة النساء خلال "الحرب الوطنية الكبرى"، وكذلك لفترة الخمسينات والستينات من القرن العشرين، وقد ركزت مجموعات الوثائق على تقارير حكومية تبين التطور في تعليم المرأة وصحتها ومشاركتها في العمل، ولكن لم تتضمن تلك المجموعات الوثائقية أية إشارة إلى الدين أو العادات. ويستطيع الباحث والباحثة الحصول على الكثير من المعلومات القيمة في هذه المجلدات ولكن بشرط الحفاظ على الوعي بالانتقائية القائمة في وثائق تم تقديمها لمجرد إثبات لا مناقشة وجهة النظر السوفييتية عن التقدم. ومثل كل المطبوعات البحثية المخصصة في هذه الفترة كان معظم هذه الوثائق منشورا باللغة الروسية، رغم أن الباحثين والباحثات كانوا ينشرون مقالاتهم ضمن المطبوعات الجمهورية إما باللغة المحلية أو الروسية. وتقدم كتابات عليموفا (Alimova) التاريخية سواء باللغة الروسية أو الأوزبكية مقدمة شاملة لمصادر ومؤلفات تاريخ النساء في آسيا الوسطى في القرن العشرين، مع الاهتمام الشديد بالمطبوعات الدورية.

كانت مذكرات الممثلات والموسيقيات والشاعرات (Mahmudova) وتصوير شخصيات النساء الشهيرات (Tillia, Azizbekova) تلقى رواجا شعبيا وثقافيا وسياسيا، حيث كانت تتبع أشكال سرد معينة فتؤكد الراوية على حياة الطفولة في فقر وحرمان ثم التحول الذي أحدثته قيادة الحزب الشيوعي مما خلق فرصا للتطور الفني أو الفكري أو الوظيفي لبطلة الكتاب. وكانت الكتيبات التي تتضمن سير حياة موجزة تعكس لحظات لا تنسى من حياة النساء الشهيرات، بينما كانت المذكرات الأطول حافلة بتفاصيل التطور الفكري والثقافي في جمهوريات آسيا الوسطى وأذربيجان. وكانت مطابع الجمهوريات تطبع سير الحياة والسير الذاتية باللغات الروسية والمحلية.

وتقدم الدراسات القانونية بعض الأبحاث المهمة التي تظهر التقاطع والتعارض بين القانون السوفييتي والممارسات في آسيا الوسطى. فنجد أن أعمال سليمانوفا (Suleimanova) وموغيليفسكيي (Mogilevskii) تقدم تحليلا لتطور وتطبيق القانون السوفييتي. ورغم أن موغيليفسكي يستشهد بالجرائم الفظيعة لتوضيح كتاباته عن القانون والنساء في تركمانستان فإن المجلد مع ذلك غني بالتفاصيل وحاد في نقده لنواقص القانون السوفييتي فيما يتعلق بحماية النساء.

برز علم الاجتماع كفرع من فروع الدراسات الأكاديمية في الاتحاد السوفييتي في أوائل السبعينات من القرن العشرين وقد انتج باحثو وباحثات آسيا الوسطى دراسات اجتماعية عن النساء. ومثل الفروع المعرفية الأخرى كان علم الاجتماع يحلل مجتمعات آسيا الوسطى ضمن الإطار الماركسي اللينيني لدراسة التخلف والتقدم، ولكن على غير شاكلة غيره من الأفرع المعرفية كان علم الاجتماع لا يهاب من دراسة الدين. وتقدم دراسة بالفانوفا (O. Pal'vanova 1983) حول المعتقدات الدينية لنساء المصانع في

تركمانستان تقريرا جادا يعتمد على استبيانات ومقابلات. وقد قادت الدراسة بالفانوفا إلى التوصل إلى استنتاج متوقع، وهو أن الأقل تعليما هن الأكثر إيمانا، في حين أن الأكثر تعليما بين عاملات المصنع كن ملحدات، وهكذا فإن الإيمان الديني يتراجع مع انتشار التعليم. وبهذا يتطابق عمل بالفانوفا مع أعمال المدرسات والمدرسين "الماركسيين اللينينيين" المحترفين الذين كانوا يحاضرون النساء عن شرور الإسلام، وتتبع خطى المؤرخ فاغابوف الذي صور كتابه عن *الإسلام والنساء* (Vagabov, *Islam and Women* 1968) الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز باعتباره متخلفا وفظا في معاملته للنساء ومؤكدا على أن مشكلة وضع النساء تجد حلا بقدوم الشيوعية. وقد قام علماء اجتماع آخرون بمسح لتوجهات النساء بشأن الإنجاب في حين ناقش النشطاء الحزبيون وعلماء الاقتصاد والاجتماع، رجالا ونساء، أدوار النساء في القوى العاملة (Bekkhodzhaeva 1978, Ubaidullaeva 1969, Muradov 1974). كما أن الاهتمام بتزايد نشاط النساء في الحزب والمجتمع شجع قيام دراسات أخرى (Uzbekistan Communist Party 1976).

الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين

في كل مجالات الدراسات خلال الفترة السوفييتية والتي كرست لدراسة النساء في آسيا الوسطى وأذربيجان كان الباحثون والباحثات يعملون ضمن خطط وسنن وقيود أكاديمية، وكان من الثابت الاعتقاد بأنه لا مفر من حدوث تغييرات اجتماعية واقتصادية معينة تحت قيادة الحزب الشيوعي. فقد حرر الحزب النساء وكانت الأبحاث موجهة لإيجاد البراهين على نجاح الحزب في ذلك. وأينما اختلفت حقائق حياة النساء مع الحياة المتحررة لنموذج المرأة السوفيتية كان يتم تفسير تلك الفروق الواقعية على أنها من مخلفات الماضي المحتضر. ورغم ذلك فقد قدم الباحثون والباحثات بعض نواحي حياة النساء التي لا تطابق الصورة السوفييتية المثالية، وأصبح هذا التيار أكثر إفصاحا ولاقى قبولا مع تحرير الفكر والرأي في أواخر الثمانينات (غلاسنوست). ومن أمثلة ذلك تناول ليوشكفيتش (Liushkevich 1989) لبقاء عادة ثروة العروس بدون الرجوع إلى تفسير "مخلفات الماضي المحتضر" في حين أن عليموفا (Alimova 1991) أثارت قضايا واقع غياب المساواة بالنسبة للنساء. ونشرت الصحف مقالات انتقادية متناولة مختلف قضايا النساء ومنها قلة فرص العمل والمخاطر الصحية المتعلقة بالعمل في الحقول والزواج الإجباري والرعاية الصحية السيئة في فترة الحمل والولادة وموجة انتحار النساء والتي سادت في أواخر الثمانينات. كما نشر بولياكوف دراسته الأنثروبولوجية عن ريف آسيا الوسطى (Poliakov 1992)، والتي رأى فيها أن كل ادعاءات الأبحاث السوفييتية عن آسيا الوسطى كانت كاذبة، وأن النساء على وجه الخصوص ما زلن مقيدات تماما بالتقاليد ولم تغيرهن التجربة السوفييتية، كما نجد في كتابه أن صورة "نساء آسيا الوسطى" هي صورة إجمالية لا تشير إلى الاختلافات الدينية والعرقية مما أتاح له قدرا معقولا من الحرية في استخدام الدلائل لدعم تعميماته النقدية.

الأعمال غير السوفييتية

من بين الأعمال التي كتبها غير السوفييت خلال الفترة السوفييتية هناك العديد من كتب الرحالة التي تركز بشكل كبير على نساء آسيا الوسطى، ومن أهمها ما كتبته الرحالة الأمريكية آنا لويز سترونغ (Anna Louise Strong 1929) والألمانية فانينا هاللي (Fannina Halle 1938) والشيوعي الفرنسي بول فيان كورتيرير (Paul Vaillant-Courterier 1932) والشاعر الأمريكي لانغستون هيوز (Langston Hughes 1956).

وكانت الأعمال البحثية عن نساء آسيا الوسطى وأذربيجان التي كتبها غير السوفييت خلال الفترة السوفييتية قليلة نسبيا، وعادة ما كانت تستند في مصادرها إلى مطبوعات سوفيتية. وفي حين كانت الأبحاث السوفييتية تخدم الأجندة الشيوعية بلا كلل بإبراز الإنجازات السوفييتية في "تحرير النساء"، كانت الباحثات والباحثون الغربيون يتناولون الإنجازات السوفييتية بالتشكيك أو بمحاولات صريحة لتوضيح أن الإنجازات السوفييتية لم تنجح مع نساء آسيا الوسطى. وقد نالت أوزبكستان اهتماما من الباحثات والباحثين غير السوفيت أكثر من غيرها من الجمهوريات في آسيا الوسطى أو أذربيجان، وذلك يعود بشكل كبير إلى أن الإصدارات السوفييتية بشأن النساء من أوزبكستان وحولها كانت أكثر مما كتب عن بقية الجمهوريات في آسيا الوسطى. وأهم كتاب بالإنجليزية

عن نساء آسيا الوسطى هو كتاب غريغوري ماسيل عن *البروليتاريا البديلة* (Gregory Massell, *The Surrogate Proletariat* 1974)، وكانت أطروحته القائلة بأن السوفييت حاولوا تحويل نساء آسيا الوسطى إلى نصيرات مخلصات بدلا من طبقة عاملة هي التي شكلت الإدراك الغربي للمشروع السوفييتي في آسيا الوسطى، وكانت مصادر ماسيل التي استعان بها هي الأعمال المطبوعة بالروسية. أما رورليتش (Rorlich 1986) فقد كتب تاريخ نساء أذربيجان متضمنا مناقشة مستفيضة للنساء في تاريخ التتار. وقد جلبت أعمال بحثية كثيرة أخرى الانتباه إلى نساء آسيا الوسطى داخل سياق أوسع مثل بحث مدلين عن التعليم (Medlin 1965) وبحث بيكون عن الأنثروبولوجيا (Bacon 1966) وبحث ساكس عن العمل (Sacks 1982) وبحث لابيدوس عن النساء في المجتمع السوفييتي (Lapidus 1978) . وقد أولت هايدن (Hyden 1979) اهتماما كبيرا إلى نساء أذربيجان في عملها عن القسم النسائي في الحزب الشيوعي. كما استخدم كل من مونتيل (Montiel 1982) وزيونس (Zeyons 1971) نصوصا منشورة وملاحظاتهما المباشرة في كتابة أبحاثهما عن النساء في آسيا الوسطى تاريخيا وحديثا. أما كتاب لوبين عن سياسة العمل في أوزبكستان (Lubin 1984) مع تركيز لا بأس به على أدوار النساء والفجوة بين الوعد السوفييتي والنتيجة فكان كتابا غير اعتيادي في اعتماده على البحث الميداني إضافة إلى المواد المنشورة. وكان تقييم أولكوت (Olcott 1991) لظروف نساء آسيا الوسطى السوفييتية مستندا إلى فيض الكتابات النقدية التي ظهرت في فترة الغلاسنوست (حرية الرأي والنشر) التي توصلت إلى أن المشروع السوفييتي قد فشل وأن "التقاليد" هي التي تشكل نساء آسيا الوسطى. وقد سارت أولكوت على نهج بولياكوف في رفض الصورة العامة لنساء آسيا الوسطى لقلة أهميتها مؤكدة على أن الإسلام هو مصدر تمكين نساء آسيا الوسطى.

استخدام المصادر

على الباحثة والباحث الذي يعتمد على ثروة المصادر والدراسات عن النساء في آسيا الوسطى وأذربيجان في الفترة السوفييتية اتخاذ الحذر، حيث دفع الانحياز الباحثين والباحثات السوفييت إلى كثير من الادعاءات المبالغ فيها بشأن نجاح مشروع التحرير وفاعلية الاشتراكية، في حين أن صراع الحرب الباردة دفع الباحثين والباحثات غير السوفييت إلى إغفال الطفرة الكبيرة في تعليم النساء وتقدمهن في الفترة السوفيتية باعتبارها غير كافية، واعتبارهم بالتالي أن الاشتراكية غير كافية.

المراجع

A. Abdulkadirova and M. Abilova (eds.), *Women of Kazakhstan. Active builders of socialism, 1918–1945, a collection of documents and materials* [in Russian], Kazakhstan 1981.

D. A. Alimova, *The woman question in Central Asia. History of study and contemporary problems* [in Russian], Tashkent 1991.

R. Kh. Aminova, *The October Revolution and women's liberation in Uzbekistan*, trans. B. M. Meerovich, Moscow 1977.

P. A. Azizbekova, *A memorable meeting* [in Russian], Baku 1974.

E. Bacon, *Central Asians under Russian rule. A study in culture change*, Ithaca, N.Y. 1966.

S. Bekkhodzhaeva, *Socio-economic problems of women's labor in the economy of Kirgizia* [in Russian], Kyrgyzstan 1978.

M. A. Bikzhanova, *Family in the collective farms of Uzbekistan. Based on materials from collective farms of Namangan Oblast'* [in Russian], Tashkent 1959.

A. D. Grebenkin, Tajiks and Uzbeks, in *Russian Turkestan. A collection of publications on the occasion of the polytechnic exhibition* [in Russian], ed. V. N. Trotskii, ii Moscow 1872, 1–109.

F. Halle, *Women in the Soviet East*, trans. M. Green, New York 1938.

C. E. Hayden, Feminism and Bolshevism. The Zhenotdel and the politics of women's emancipation in Russia, 1917–1930, Ph.D. diss., University of California, Berkeley 1979.

L. Hughes, *I wonder as I wander*, New York 1956.

N. A. Kisliakov, *Family and marriage among Tajiks. Based on materials from the end of the nineteenth to the beginning of the twentieth century* [in Russian], Moscow 1959.

K. S. Kuznetsova, Iu. P. Dzagurova, et al. (eds.), *Great October and the liberation of women of the north Caucasus and Transcaucasus: 1917–1936. A collection of documents and materials* [in Russian], Moscow 1979.

G. W. Lapidus, *Women in Soviet society. Equality, development, and social change*, Berkeley 1978.

S. T. Liubimova and E. I. Bochkarova, *The bright path. The Communist Party of the Soviet Union – fighter for the freedom, equal rights, and happiness of women* [in Russian], Moscow 1967. Russian. F. D. Liushkevich, Traditions of

interfamily links of the Uzbek-Tajik population of Central Asia. Toward the problem of the continuing existence of *kalym* and other patriarchal customs, in *Sovetskaia Etnografiia* 4 (1989), 58–68.
N. Lubin, *Labour and nationality in Soviet Central Asia. An uneasy compromise*, Princeton, N.J. 1984.
N. S. Lykoshin, *"Good form" in the East* [in Russian], Petrograd 1915.
San'at Mahmudova, *One heart's hundred courages. A story with documents* [in Uzbek], Tashkent 1989.
G. Massell, *The surrogate proletariat. Moslem women and revolutionary strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*, Princeton, N.J. 1974.
A. Meakin, *In Russian Turkestan. A garden of Asia and its people*, London 1915.
W. K. Medlin, F. Carpenter, and W. M. Cave, *Education and social change. A study of the role of the school in a technically developing society in central Asia*, Ann Arbor 1965.
A. L. Mogilevskii, *Defense of women's rights in the Turkmen SSR* [in Russian], Ashkhabad 1979.
V. Montiel, *Les musulmans soviétiques*, Paris 1982.
Sh. M. Muradov, *Socio-economic problems in using the female labor supply in the Azerbaijan SSR* [in Azerbaijani], Baku 1974.
R. Nabieva, *Women of Tajikistan in the struggle for socialism* [in Russian], Dushanbe 1973.
V. Nalivkin and M. Nalivkina, *Observations on the daily lives of women of the sedentary native population of Fargana* [in Russian], Kazan 1886.
Ya. A. Nasriddinova,*Women of Uzbekistan* [in Russian], Tashkent 1964.
M. B. Olcott, Women and society in Central Asia, in William Fierman (ed.), *Soviet Central Asia. The failed transformation*, Boulder, Colo. 1991, 235–54.
N. P. Ostroumov, *Sarts. Ethonographic material* [in Russian], Tashkent 1908.
B. Pal'vanova, *Daughter of the Soviet East* [in Russian], Moscow 1961.
O. Pal'vanova, *The role of the labor collective in determining religious survivals among women. Based on materials from the industrial enterprises of the TSSR* [in Russian], Ashkhabad 1983.
S. P. Poliakov, *Everyday Islam. Religion and tradition in rural Central Asia*, trans. A. Olcott, Armonk, N.Y. 1992.
A. M. Pushkareva and Zh. S. Tatybekova (eds.), *Liberation of women of Kirgizia by the great October Socialist Revolution (1917–1937). A collection of documents and materials* [in Russian], Kyrgyzstan 1973.
A. Rorlich, The "Ali Bairamov" club, the journal *Sharg Gadini*, and the socialization of Azeri women: 1920–1930, in *Central Asian Survey* 5:3–4 (1986), 221–39.
M. P. Sacks, *Work and equality in Soviet society. The division of labor by age, gender, and nationality*, New York 1982.
A. N. Samoilovich, Forbidden words in the language of Kazakh-Kirgiz married women [in Russian], in *Zhivaia Starina* 26 (1915), 161–8.
E. Schuyler, *Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, New York 1876.
Kh. S. Shukurova, *Socialism and women of Uzbekistan* [in Russian], Tashkent 1970.
—— (ed.), *The Communist Party of Uzbekistan and work among women of the republic (1938–1958). A collection of documents* [in Russian], Tashkent 1982.
Women of Soviet Uzbekistan. A short statistical collection [in Russian], Tashkent 1987.
A. L. Strong, *Red star in Samarkand*, New York 1929.
O. A. Sukhareva, *Islam in Uzbekistan* [in Russian], Tashkent 1960.
——, *History of Central Asian costume* [in Russian], Moscow 1982.
Kh. S. Suleimanova, *History of Soviet government and law of Uzbekistan* [in Russian], 3 vols., Tashkent 1960.
A. N. Sultanova, *Fortunate women of Soviet Azerbaijan*, [in Russian] Baku 1964.
——, *Aina Sultanova* [in Russian], Baku 1976.
Zh. S. Tatybekova, *Great October and women of Kyrgyzstan* [in Russian], Kyrgyzstan 1975.
S. Tillia, *Among the very first* [in Russian], Taskhent 1963.
A. L. Troitskaia, Women's *dhikr* in old Tashkent [in Russian], in *Sbornik muzeia antropologii i etnografii*, Leningrad 1927, 173–99.
R. A. Ubaidullaeva, *Women's labor in the agricultural economy of Uzbekistan* [in Russian], Tashkent 1969.
Uzbekistan Communist Party, *Activities of the Communist Party of Uzbekistan toward strengthening the social activeness of women. A collection of documents and materials (1959–1975)* [in Russian], ed. Sh. Abdurazakova, Tashkent 1986.
M. V. Vagabov, *Islam and woman* [in Russian], Moscow 1968.
Paul Vaillant-Couturier, *Free Soviet Tajikistan*, Moscow 1932.
S. Zeyons, *La révolution de femmes au coeur de l'Asie* soviétique, Paris 1971.
A. Z. Zhakipova, *Development of family and kin relations in Kazakhstan* [in Russian], Kazakhstan 1971.
A. Zhumagulov, *Family and Marriage among Kirgiz of the Chu Valley* [in Russian] Kyrgyzstan 1960.

ماريان ر. كامب (Marianne R. Kamp)
ترجمة: بثينة الناصري

آسيا الوسطى
فترة ما بعد الاتحاد السوفييتي

تناقش هذه المداخلة مجموعة متنوعة من مصادر ومناهج البحث فيما يتعلق بقضايا الجندر والثقافة في آسيا الوسطى ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي. وتمثل هذه المصادر أشكالا مختلفة من المطبوعات، مثل الكتب والمقالات وتقارير التنمية البشرية (Saidova 1996, WLDI 1999)، ومثل المسوح الاجتماعية-الثقافية (Grant 1995, Griffin 1996)، ورسائل الدكتوراه (Kuehnast 1997)، وكتب الأدلة الإرشادية التي تتناول الأقليات العرقية وحقوق الإنسان (Akiner 1997b)، والقوانين المدنية (القوانين والقرارات الصادرة عن جمهورية أوزبكستان، Laws and Decrees of the Republic of Uzbekistan 1992)، والمقالات الصحفية (Grebennikov 1998). كما توجد إضافة إلى المواد المطبوعة بعض مواقع شبكة المعلومات، الإنترنت، (CESWW) وبعض المخطوطات المنشورة على الإنترنت (Berdigalieva and Shaimardanova 2000, Sultanova 1999)، ومواد بصرية (Mladshaya) التي تتناول قضايا الجندر والثقافة في آسيا الوسطى عقب تفكك الاتحاد السوفييتي.

المصادر الأولية

كثيرا ما تستخدم البيانات الإحصائية والمسوح ونصوص القوانين كبيانات أولية من أجل إجراء مزيد من البحث عن قضايا الجندر والثقافة في المنطقة. إن بعض تقارير التنمية البشرية، التي يجريها خبراء محليون ودوليون من الرجال والنساء، تبني تحليلها على أساس مجموعة كبيرة من البيانات الإحصائية المتنوعة، كنسب المواليد والوفيات (Saidova 1996, 101)، أو صورة التنمية في بلد ما (Saidova 1996, 16)، بينما تستخدم مصادر أخرى (Akiner 1997b) المسوح الاجتماعية الثقافية كأساس للتعميم، وعادة ما تشمل هذه المسوح مجموعة من الأسئلة عن آراء السكان في قضايا الجندر، مثل حقوق المرأة (Grant 1995) ووضع النساء داخل أسرهن (Tokhtakhodjaeva 1996). وتكون هذه المسوح مصحوبة إما بتحليل إحصائي موجز للبيانات (Grant 1995) أو بنقاش موسع لها (Tokhtakhodjaeva 1996).

ما زالت دول آسيا الوسطى عاجزة عن التعامل مع وجود نظامين قانونيين متوازيين: قوانين الدول التي قامت بعد تفكك الاتحاد السوفييتي من جهة، والشريعة والقانون العرفي من جهة أخرى (Hidoa 1994). وقد تم سن قانون الأسرة الأوزبكستاني في عام ١٩٩٨، وهو ينص على أن حالات الزواج الديني غير قانونية، والزواج الذي يسجل في مراكز السجل المدني هو النوع الوحيد المعترف به من الزواج (المادة ١٣)، لكن المادة ٨ من نفس القانون تنص على جواز تطبيق التقاليد والأعراف المحلية على الأحوال العائلية، طالما لا تتعارض مع روح التشريعات التي وضعتها الدولة في أوزبكستان. وهذه المصادر القانونية تخدم الباحثين والباحثات كمدخل طبيعي لمناقشة قضايا الجندر والثقافة.

المصادر الثانوية

يمكن تصنيف المصادر الثانوية المتعلقة بقضايا الجندر والثقافة في بلدان آسيا الوسطى عقب تفكك الاتحاد السوفييتي وفقا للتخصصات التالية: التاريخ (Akiner 1997a, Kamp 2001)، وعلم الأعراق البشرية (الإثنولوجي) وعلم وصف الأعراق (الإثنوغرافيا) (Alimova and Azimova 2000)، والعلوم السياسية وحقوق الإنسان (ICRW 1999)، والدراسات الدينية (Fathi 1997, Sultanova 1999). وتوجد أيضا مجموعة ضخمة من المصادر متعددة التخصصات تركز على شؤون السياسة والاقتصاد (Akiner 2001, Kandiyoti 1996, 1998)، وصحة الأسرة (Welsby and Esengalieva 1994)، والتخطيط (Storey 1997)، وعلاقات القوى بين أدوار النساء والرجال بالأيديولوجية السياسية (Tabyshalieva 1998, Tokhtakhodjaeva 1995). وهذه المصادر إما أنها تركز مباشرة على قضايا النساء والرجال من منطلق الجندر والقضايا

الثقافية (Chatterjee, Majumdar, and Sengupta 1997, Baştug and Hortaçsu 2000)، أو تتناول هذه القضايا كنوع من المتغيرات التي تناقشها (Akiner 2001, Tabyshalieva 2000).

الموضوعات التي ركزت عليها المصادر: المصادر التاريخية

إن المصادر التاريخية، مثل كتاب ماسيل (Massell 1974) عن التحول السريع الذي طرأ على أدوار الناس خلال الفترة السوفييتية، تخدم كخلفية ضرورية لرؤية قضايا الجندر والثقافة الحالية في آسيا الوسطى. وتضع هذه المصادر قضايا الجندر والثقافة في متصَل تاريخي يبدأ من الفترة التي سبقت قيام الاتحاد السوفييتي، مرورا بالفترة السوفييتية، ووصولا إلى فترة ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي. يمكن تقسيم هذه المصادر إلى أربع مجموعات، فالمصادر التاريخية الصرفة تقدم تقارير تاريخية شاملة عن التحولات الاجتماعية - الثقافية والسياسية - الاقتصادية الجارية في آسيا الوسطى حتى العقد الأخير من القرن العشرين (Allworth 1994)، وتفحص المصادر التاريخية الأصول التي نشأت عنها الأدوار الاجتماعية للنساء والرجال وتشرح القضايا الجارية التي تخص الجنسين في إطار تطورات تاريخية معينة (Tabyshalieva 1998). أما التقارير التاريخية الخاصة بسياقات معينة، والتي تمثلها تواريخ الحياة والتواريخ الشفهية، فتجسد التاريخ والأحوال السياسية والاقتصادية والدين، وتغدو وسيلة لتصحيح التقارير التاريخية الشاملة (Kamp 2001). أما المشروعات متعددة التخصصات في الدراسات البينية ذات المنظور التاريخي القوي فتفحص التحولات الاقتصادية والسياسية والدينية، وكيفية تأثيرها المستمر في قضايا الجندر والثقافة في مجتمعات آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي (Akiner 1997a).

ويمكن أن تجمع التقارير التاريخية ما بين الوصف والإيعاز. فنجد كتابات تشاترجي (Chatterjee 1997) مثلا تنادي بنماذج للنساء كأفراد "لهن صوت حاسم في التنظيم الاقتصادي والسياسي لمجتمعاتهن"، مع التأكيد على أن هذه النماذج من نساء آسيا الوسطى تناسب مقتضيات الزمن المعاصر (Chatterjee, Majumdar, and Sengupta 1997, 105-6).

الكتابات الإثنوغرافية

معظم الكتابات الإثنوغرافية عن آسيا الوسطى في الفترة التي أعقبت تفكك الاتحاد السوفييتي يجمع بينها نقد السياسات السوفييتية والتأكيد على أهمية السياق الاجتماعي الثقافي في حياة النساء. وتتحدث هذه المصادر عن أدوار النساء في مجتمعاتهن المحلية، باعتبارهن القائمات على حماية التقاليد التي يعدن إنتاجها عن طريق الممارسات الطقسية (Alimova and Azimova 2000)، كما تتحدى النساء هذه التقاليد أيضا إذ يفسحن المجال لنشر هذه الأفكار بمعرفة "نساء إسلاميات حديثات وثوريات" (Fathi 1997, 41).

وتوجد مجالات جديدة للبحث الإثنوغرافي في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، مثل إعادة إنتاج التقاليد والهوية القومية من خلال المتغيرات والثوابت في الأفعال والأقوال، وعمليات التحول الجماعية، والفاعلية الإنسانية. إن أول مجال بحثي هو ذلك الممثل في التحليل النقدي الخاص بكل من باشتوغ وهورتاتشسو عن النسق الاجتماعي- الثقافي التركماني، والذي يعتبر حرمان النساء من بعض الحقوق جزءا لا يتجزأ منه، وذلك بإعادة إنتاج الإعلاء من قيمة النساء من حيث دورهن كزوجات وأمهات (Baştug and Hortaçsu 2000, 121). كما أن موقع سلطانوفا على شبكة الإنترنت يتضمن أحاديث مصورة تليفزيونيا عن إعادة إنتاج التقاليد (كذا) من خلال ممارسة الطقوس في سياق القيود الدينية الجديدة المفروضة في أوزبكستان. وتشير المؤلفة إلى أن تحليل ممارسة النساء للطقوس يساهم في فهمنا للعلاقة بين الهوية القومية وأنشطة النساء في المنطقة (Sultanova 1999).

وتستكشف كانديوتي مجال البحث الثاني، وهو التحولات الجماعية، من خلال تحليلها النقدي للشبكات الاجتماعية في أوزبكستان. فتحلل المؤلفة "الفجوات" (gaps) أي شبكات القرابة والدعم الاقتصادي والاجتماعي المعروفة، باعتبارها استراتيجيات تستخدمها الأسر في تغيير البيئة الاقتصادية على مستوى المنطقة (Kandiyoti 1998, 526, 573).

وتتناول الكتابات الإثنوغرافية، ككتابات كوليت هاريس، قضايا البناء الأيديولوجي لهوية النساء والرجال من منطلق الجندر، والفاعلية الإنسانية في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي. وتقول المؤلفة أن الإصرار على أن المثل الخاصة

بالنساء والرجال كنوعين اجتماعيين هي مثل مفروضة اجتماعيا، أو أن الرجال فرضوها على النساء هو إصرار تجانبه الدقة (Colette Harris 2000). كما تشير كوليت هاريس إلى أن النساء غالبا ما يزعمن صحة هذه المثل ويطبقنها "كجزء من الاستراتيجيات التي كسبتها النساء، لحماية أنفسهن وللحفاظ على تقدير رفيع للذات". فمسايرة النساء للهوية "المثالية" للمرأة، التي تفرض عليها الخضوع، تغدو استراتيجية لجعل الرجال يحافظون على هويتهم الذكورية "المثالية"، وتمكين النساء من الحفاظ على التقدير لذواتهن (Harris 2000, 209-210). كما أنها ترى أن التأثيرات الجديدة على هويات النساء في طاجيكستان تأتي من مجتمعات آسيا الوسطى الأخرى على المستوى الإقليمي ومن التحولات الاقتصادية - الاجتماعية، وليس من الغرب ولا من الإسلام المسيس.

وفي المناخ الذي ساد آسيا الوسطى بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، تزايدت أهمية التركيز على الأفراد، وعلى خبرات حياتهم اليومية، وعلى وصفهم هم أنفسهم لأوضاعهم تجاه بعضهم البعض وتجاه الدولة. ورغم أن بحث كامب (Kamp 2000) عن التاريخ الشفهي ليس بحثا إثنوغرافيا بالمعنى الضيق للكلمة، إلا أنه يركز على خبرات وأنشطة الأفراد في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي. وقد حالف النجاح الكاتب في دفاعه عن حجته القائلة بأن هوية الفرد هوية جمعية وتاريخية ومرتبطة بالوضع العام: فهي تعكس وتحول البنى الاجتماعية للدول السوفييتية وما بعد السوفييتية. ومن ثم، تعمل السياقات الاجتماعية - الثقافية والسياسية على تمكين الفرد من الاختيار، كما تقيد هذا الاختيار في نفس الوقت.

المصادر القانونية

تعمل النظم القانونية في آسيا الوسطى كسياق هام لقضايا النوع الاجتماعي في عمليات بناء الدول فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي. لقد أنشئ النظام القضائي السوفييتي كنظام مواز للنظم التقليدية وللشريعة، ورغم تناقص قوة هذه النظم ما زال الناس يحترمونها ويمارسونها على المستوى الشعبي. فمثلا، يعتبر الطلاق وفقا للشريعة الإسلامية طلاقا غير قانوني، إلا أن محاكم الدولة تقره، حتى ولو "أوقعه الشخص قبل الرجوع إلى المحكمة" (Makhmudov 1990, 290). والقانون العرفي بدوره يستخدم على نطاق واسع في تعاملات الأفراد مع بعضهم البعض في إطار "المحلة" (أي الجوار)، وفي اتخاذ القرار بشأن الإرث والعلاقات العائلية (Dzhabbarov 1996). لكن أغلبية نساء المنطقة ما زلن يجهلن الحقوق التي تسبغها عليهن الشريعة والقانون العرفي (وما فيهما من قيود تحد من حركتهن). لذا، لا تقدر النساء على استخدام حقوقهن لتحسين أوضاعهن الاجتماعية (Akiner 1997a). ومن ثم، صارت المفاهيم القضائية الإسلامية، مثل قوامة الرجال على النساء، السبب الرئيسي في التمييز بين الجنسين (Tokhtakhodjaeva 1995, 219-43, 252).

إن هذه المصادر وغيرها من المصادر الثانوية تطرح تساؤلات نقدية عن العلاقة الإشكالية بين المصادر القانونية الأولية والممارسات الموجودة في المجتمعات المحلية لآسيا الوسطى (ICRW 1999)، لكنها تفشل في ابتكار نموذج منهجي لتغيير النظام القانوني.

المصادر البينية متعددة التخصصات

يشكل غياب الأيديولوجية السوفييتية والبحث عن الهويات القومية الإطار الذي يضم المواد التي تتناول بها تخصصات متعددة آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي (Tabyshalieva 2000). ووفقا لرأي أكينير (Akiner 1997a)، تسهم ثلاثة عوامل في إنتاج علاقات القوى بين الجنسين في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي. وهذه العوامل هي: استعادة القيم والممارسات الإسلامية، وإعادة إحياء المؤسسات الإسلامية التي وجدت قبل قيام الاتحاد السوفييتي، وإعادة حيثية السلطة الأبوية "من خلال اعتبار الرئيس 'أبا' رمزيا 'للأمة'" (Akiner 1997a, 284). ومن جهة أخرى، يوجد اتجاه حداثي جديد نحو استخدام النموذج السوفييتي (Doi 1998) أو الغربي للقومية كمورد لبناء الهويات القومية في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، وبالتالي للتعامل مع قضايا الجندر والثقافة في مواد الأبحاث. فعلى سبيل المثال، عندما يفكر جيوفاريللي ودانكان

(Giovarelli and Duncan 1999) في قضايا الجندر وملكية الأراضي في هذه المنطقة، فإنهما يلمحان إلى أن النموذج القانوني الغربي سيساعد في موضوع التمييز بين النساء والرجال في ملكية الأراضي في آسيا الوسطى.

كما توجد أيضا مصادر تمثل اتجاها ثالثا في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، وهي مصادر تنقد الاتجاهين الآخرين، وتكشف عن التجارب المتنوعة لنساء المنطقة، وتقترح طرقا سياقية لتناول قضايا الجندر والثقافة في المنطقة (Baumgertner 1998). وتشير توختاخوديائيفا (Tokhtakhodjaeva 1998)، وهي ممثلة للاتجاه النسوي في آسيا الوسطى بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، إلى نقص الآراء النقدية في الرأي العام ووسائل الإعلام والأبحاث الأكاديمية وفي خطابات القيادات السياسية فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية لنساء المنطقة وحقوقهن. وتقترح المؤلفة التطلع إلى نموذج مختلف للمرأة، بحيث يكون نموذجا لا يمكن اختزاله إلى النزعات التقليدية ولا الحداثية.

كما تقدم آنارا تابيشاليفا أيضا تقييما نقديا لأثر السياسات السوفييتية والتقاليد الإسلامية والعرقية، مثل تعدد الزوجات (كذا)، على الأوضاع الحالية للنساء في المنطقة. ولا تكتفي المؤلفة بنقد نموذج المرأة السوفييتية والمرأة الغربية، لكنها تنقد أيضا قبول نساء آسيا الوسطى في معظم الأحيان للأدوار "المستوردة" من الشرق الأوسط وباكستان للجنسين (Anara Tabyshalieva 2000, 55). وعلى سبيل رد الفعل تجاه ما شهدته آسيا الوسطى من "قلب تحرير المرأة رأسا على عقب"، تقترح تابيشاليفا القيام بجهود متعددة الأبعاد، تشمل إصلاحات محلية (كذا) وتشريعية واقتصادية وسياسية، وزيادة حساسية العوامل الخارجية المؤثرة والفاعلة في إحداث التغيير في السياق الذي تتم في إطاره علاقات القوى بين الجنسين في آسيا الوسطى (Anara Tabyshalieva 2000, 51).

المصادر البصرية

تشمل المصادر البصرية لقضايا الجندر والثقافة في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي الأفلام الروائية وغير الروائية والبرامج الثقافية. وبعض هذه المواد تم إنتاجها لإشباع طلب المشاهدين المستمر لصور من الشرق الغريب. ومن هذا المنطلق فإن هذه المواد لا تمثل قضايا الجندر في المنطقة بالقدر الذي تستحقه. فإحدى أجزاء السلسلة السياحية "الكوكب الوحيد" تحمل جزءا وثائقيا عن *آسيا الوسطى: قيرغيزستان وأوزبكستان* (The Lonely Planet Series: *Central Asia: Kyrgyzstan and Uzbekistan* 1997)، وهي عن منطقة غريبة وحافلة بالمغامرات، معروفة بطرزها المعمارية العتيقة، والأدوار الاجتماعية التقليدية لنسائها ورجالها، ومعاييرها وقيمها التقليدية. وهناك فيلم تسجيلي أيضا عن *فنان الشعب من أوزبكستان* (*People's Artist of Uzbekistan* 1984)، وهو يخلب لب المشاهدين برقصات ساحرة من آسيا الوسطى، صورتها كاميرات التليفزيون الأوزبكستاني التابع للدولة. إن هذه المصادر البصرية تعكس حوافز مختلفة، بعضها اقتصادي وبعضها سياسي، لكنها تركز في نفس الوقت على الممارسات الثقافية للنساء، وهكذا تخفي التعقيدات المحيطة بالحياة اليومية للنساء.

لكن توجد مواد بصرية تتناول الجندر والثقافة في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي بشكل مباشر أو غير مباشر. فسلسلة الأفلام التسجيلية عن *شاهد على شبكة الإنترنت* (*Witness Online*) التي أنتجتها مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (UNHCR) عبارة عن مشروع إعلامي يبث عبر شبكة الإنترنت. وجزء من هذا المشروع عبارة عن مسلسل من تسع حلقات بعنوان *رحلة عبر آسيا الوسطى: مسالك متعرجة على طول طريق الحرير* (*A Journey through Central Asia: Detours along the Silk Road* 1997)، ونجد أن إحدى حلقات هذا المسلسل وعنوانها *خيوط متشابكة* (*Tangled Threads*) تصف السياق الاجتماعي-الاقتصادي لمنطقة أوش (قيرغيزستان) المحفوفة بكثير من الإشكاليات العويصة، وتصف حياة النساء في هذا السياق.

وبالمثل، يوجد مسلسل تليفزيوني كازاخستاني عنوانه *مفترق طرق* (*Crossroads* 1994)، يتناول الزواج المختلط بين الأعراق المختلفة، ويمس بشكل غير مباشر قضايا النساء في كازاخستان في بدايات القرن الحادي والعشرين. كما أن الأفلام الروائية تضع بعض الممارسات الإسلامية والتوقعات الثقافية من النساء في آسيا الوسطى فيما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي موضع التساؤل، سواء بطريقة درامية مثل فيلم *ملادشايا* (*Mladshaya* 1994)، أو بطريقة ذكية وشاعرية مثل فيلم *فويز* (*Voiz* 2001).

والفيلم التسجيلي *ياللانغا* (*Yallanga* 1988) يقدم مواجهة صريحة لقضايا عاجلة مثل عمالة النساء والأدوار الاجتماعية التقليدية المفروضة على الجنسين. ويقع هذا الفيلم كمادة بصرية على الهامش ما بين المعالجة السوفييتية وما بعد السوفييتية لهذه المواد، فيقدم لقاءات شخصية يفحص من خلالها بعض أسباب تضحية النساء بأنفسهن. وهناك فيلم تسجيلي آخر بعنوان *دورة الفصول: أربع زيارات لقرية أوزبكية* (*Cycle of Seasons: Four Visits to an Uzbek Village 1997*) يتناول هو الآخر بشكل مباشر حياة النساء في أسرة أوزبكية، ويدور الفيلم عن أربع زيارات فصلية لإحدى الأسر، ويحكي قصة ما تغير وما استمر في حياة نسائها.

مناهج البحث

توجد ثلاثة اتجاهات عامة في مناهج البحث تشكل خلفية الأبحاث التي أجريت عن قضايا الجندر والثقافة في آسيا الوسطى في فترة ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، وهي: الإفصاح عن الاستمرارية والتحول التاريخيين في قضايا الجندر والنساء، والبحث عن نماذج جديدة من نساء آسيا الوسطى ونماذج جديدة تصلح لأن تحذو النساء حذوها في ضوء بناء الدولة القومية وإقامة الهوية القومية لفترة ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، والبحث عن القوى الداخلية والخارجية -مثل الاستقرار الاقتصادي- المؤثرة في قضايا الجندر في المنطقة.

وبين هذه الاتجاهات العامة يستخدم المؤلفون والمؤلفات مناهج مختلفة لجمع مادة أبحاثهم وتحليلها. تشمل هذه المناهج جمع الإحصائيات الإدارية، والقيام بعمل مسوح ولقاءات مع الناس، والبحث في الأرشيف، والمشاركة في مختلف الأحداث وملاحظتها، لكنها لا تقتصر على هذه المناهج. أما مشكلة مناهج مثل التحليلات الإحصائية والبحوث المسحية فتتمثل في زعمها بوجود عينة بحثية ثابتة نسبيا ومرحبة بإجراء مسح عن أحوالها. لكن في الواقع، لا تأخذ هذه البيانات في اعتبارها الهجرة الإقليمية والخارجية (Grant 1995).

علاوة على ذلك، يصعب جدا إجراء بحوث مسحية عن السكان فيما يتعلق بالقضايا الإسلامية في ضوء تزايد تحكم الحكومة في المعتقدات والممارسات الدينية. أما البحوث المسحية المتعلقة بقضايا الجندر فتفرض أيضا مشكلة من حيث استعداد النساء والرجال للتحدث عن العلاقات العائلية، خاصة ما يتعلق منها بموضوعات محرمة مثل التراتبية داخل الأسرة، والعنف ضد النساء. وأخيرا، تتأثر المصادر الأولية والثانوية التي تجري تحليلاتها على أساس هذه المناهج بتحيزات نادرا ما يعترف بها، مثل أهداف وفلسفات الهيئات التنموية الدولية (Akiner 1997b, 23)، والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي(Griffin) 1998, 22, 27)، وحكومات بلدان آسيا الوسطى (Griffin 1998, 26).

ومعظم الأبحاث التي أجريت عن قضايا الجندر والثقافة في فترة ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي تستخدم فئات عريضة كوحدات تحليلية أولية، مثل: نساء آسيا الوسطى، أو النساء الأوزبكيات، أو المجموعات العمرية، أو النساء الريفيات (Akiner 1997a, Allworth 1994). ويفترض هذا النهج هيمنة خبرة النساء، والطبيعة الثابتة للجماعات الإقليمية والفرعية، ولا تتناول هذه الأبحاث الفوارق الطبقية والعرقية والعمرية بين النساء اللاتي يعانين من الصراعات الإقليمية وبين مختلف الجماعات. وبعض التقارير الإثنوغرافية تستخدم مثلا الجماعات كوحدة تحليلية، بالتركيز على وظيفة النساء في الجماعة أكثر من التركيز على النساء أنفسهن (Fathi 1997). وهكذا، غالبا ما تغيب الخبرات الفردية من الكثير من هذه التقارير. ومع ذلك، توجد بعض المصادر التي بدأت في التعامل مع قضايا الجندر على مستوى الفاعل الفردي (Kamp 2001)، ومصادر أخرى ترى الفاعل الاجتماعي كائنا داخل شبكة أوسع من العلاقات (Kandiyoti 1998).

وجميع التقارير التي كتبت عن فترة ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي متأثرة بالاهتمامات الثقافية المختلفة لمؤلفيها والنماذج المنهجية/التحليلية التي يستخدمونها، والتي شكلت أساس حججهم، كالوظيفية البنيوية لدى عليموفا وعظيموفا على سبيل المثال (Alimova and Azimova 2000). والتغيرات السريعة التي طرأت على مجتمعات آسيا الوسطى تجعل الادعاء بالترابط والاستقرار الاجتماعي فيها محلا للكثير من الشك، مما يحيط مثل هذه المنظومات بكثير من الشكوك.

كما أن المواد التي كتبت عن آسيا الوسطى في فترة ما قبل قيام الاتحاد السوفييتي وفي الفترة السوفييتية إما أنها نظرت إلى ماضي آسيا الوسطى نظرة رومانسية، أو عاملت هذا الماضي كشيء متخلف. ومن أمثلة الاتجاه الأول التقارير التي كتبها الرحالة (Terzani 1997) ومواقع الإنترنت الخاصة بالرحلات والترفيه، وتمثل بعض التقديرات المادية التاريخية لبعض الكتاب السوفييت الاتجاه الأخير (Pal'vanova 1982, Pesin 1971). وما زالت الأعمال المبكرة تفعل فعلها في تشكيل المصادر المعاصرة، بمعنى أن مواد والمنظومات المنهجية الخاصة بفترة ما بعد تفكك الاتحاد السوفييتي غالبا ما تكون رد فعل نقدي لما سبقها من كتابات عن الجندر والثقافة في آسيا الوسطى.

وتوجد عدة مناهج بحث تستحق المزيد من المتابعة في البحوث عن قضايا الجندر والثقافة في هذه المنطقة. والبحوث الإثنوغرافية التي تستغرق زمنا طويلا هي من نماذج مناهج البحث التي تشمل المشاركة في ممارسات الحياة اليومية للنساء في المنطقة وملاحظة هذه الممارسات. وتشمل هذه المناهج جمع قصص تاريخ حياة النساء وتحليل شبكات علاقاتهن، مما يساعد على وضع حياة النساء في سياق التاريخ السياسي والاقتصادي للمنطقة، والتعرف على البيئة اللصيقة مباشرة بهن كأفراد فاعلات والتي لها أثر مباشر على خبرات الحياة اليومية المعاشة. والبيانات التي يتم جمعها بهذه الوسائل تقدم خلفية لإنشاء منظومة منهجية تتناول قضايا الجندر والثقافة في آسيا الوسطى بشكل بناء.

المراجع

S. Akiner, Between tradition and modernity. The dilemma facing contemporary Central Asian women, in Mary Buckley (ed.), *Post-Soviet women. From the Baltic to Central Asia*, Cambridge 1997a, 261–304.

——, *Central Asia. Conflict or stability and development?* London 1997b.

——, *Tajikistan. Disintegration or reconciliation?* Washington D.C. 2001.

E. A. Allworth (ed.), *Central Asia, 130 years of Russian dominance. A historical overview*, Durham, N.C. 1994.

D. Alimova and N. Azimova, Women's position in Uzbekistan before and after independence, in F. Acar and A. Güneç-Ayata (eds.), *Gender and identity construction. Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Leiden 2000, 293–306.

S. Baçtug and N. Hortaçsu, The price of value. Kinship, marriage and metanarratives of gender in Turkmenistan, in F. Acar and A. Güneç-Ayata, *Gender and identity construction. Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Leiden 2000, 117–43.

R. Berdigalieva and Z. Shaimardanova, The development of Kazakhstan. The source of cultural development, at <www.ifla.org/IV/ifla66/papers/059–151e.htm>, 2000.

V. Baumgertner, Uzbekistan's businesswomen in characters [in Uzbek], in *Public Opinion* 1 (1998), 106–12.

CESWW (Central Eurasian Studies World Wide), at <www.fas.harvard.edu/~casww>.

S. Chatterjee, M. Majumdar, and A. Sengupta. Unveiling stereotypes. Transitional politics and gender in Central Asia, in Ranabir Samaddar (ed.), *Women in Asia. Work, culture and politics in South and Central Asia*. Delhi 1997, 101–22.

M. M. Doi, 1998. Concerts and constitutions. Repertoires of Uzbek nationhood, in *Anthropology of Eastern Europe Review*, 16:2 (1998), at <www.depaul.edu/~rrotenbe/aeer/aeer16_2.html>.

S. Dzhabbarov, *Shari'a, family, and customary law in Uzbekistan. History and reality* [in Russian], Tashkent 1996.

O. H. Fathi, The unknown women clerics of Central Asian Islam, in *Central Asian Survey* 16 (1997), 27–43.

R. Giovarelli and J. Duncan, Women and land in Eastern Europe and Central Asia, at <www.wisc.edu/ltc/live/baseur9908a.pdf> 1999.

S. A. Grant, *Women in Central Asia. Genders, nationalities differ on some issues*, Washington D.C. 1995.

Y. Grebennikov, 1998. Who are we and how do we live? in *Central Asian Post*, Bishkek, Kirgistan, 4 May 1998.

K. Griffin et al. (eds.), *Social policy and economic transformation in Uzbekistan*. United Nations Development Programme, International Labor Office 1995.

C. Harris, The changing identity of women in Tajikistan in the post-Soviet period, in F. Acar and A. Güneç-Ayata (eds.), *Gender and identity construction. Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Leiden 2000, 205–29.

Hidoa, *Commentary on Islamic law* [in Russian], i, Tashkent 1994.

ICRW (International Center for Research on Women). *Promoting and defending human rights. Building capacity among women in Central Asia*, Washington D.C. 1999.

M. Kamp, Three lives of Saodat. Communist, Uzbek, survivor, in *Oral History Review* 28:12 (2001), 21–58.

D. Kandiyoti, Women and social policy, in K. Griffin et al. (eds.), *Social policy and economic transformation in Uzbekistan*, United Nations Development Program, International Labor Organization 1996, 129–47.

——, Rural livelihoods and social networks in Uzbekistan. Perspective from Andijan, in *Central Asia survey*, 17:4 (1998), 561–78.

K. R. Kuehnast, Let the stone lie where it has fallen. Dilemmas of gender and generation in post-Soviet Kyrgyzstan, Ph.D. diss., University of Minnesota 1997.
Laws and Decrees of the Republic of Uzbekistan, Tashkent 1992.
M. A. Makhmudov, *Legal methods for marriage stability* [in Russian], Dushanbe 1990.
G. J. Massell, The surrogate proletariat. Moslem women and revolutionary strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929. Princeton, N.J. 1974.
Bibi Pal'vanova, *Emancipation of a Muslim woman* [in Russian], Moscow 1982.
Ia. E. Pesin, *Development of women's rights in Uzbekistan* [in Russian], Tashkent 1971.
G. Saidova (ed.), *Human development report. Uzbekistan 1996*, Tashkent 1996.
J. D. Storey, A. Ilkhamov, and B. Saksvig, Perceptions of family planning and reproductive health issues. Focus group discussions in Kazakhstan, Turkmenistan, Kyrgyzstan, and Uzbekistan, *IEC Field Report*, 10 (August 1997).
R. Sultanova, Uzbekistan. Female rites as a musical phenomenon, in *Proceedings of the XV European seminar in ethnomusicology, SOAS, London 12–15 November 1999*, at <www.santacecilia.it/italiano/archivi/etnomusicologico/esem99/musicspace/papers/sultanova/sultanova.htm>.
A. Tabyshalieva, A reflection in time [in Russian], Bishkek, Kyrgyzstan 1998.
——, Revival of traditions in post-Soviet Central Asia, in M. Lazreg (ed.), *Making the transition work for women in Europe and Central Asia*, Washington D.C. 2000.
T. Terzani, *A fortune-teller told me. Earthbound travels in the Far East*, trans. J. Krakover Hall, London 1997.
M. Tokhtakhodjaeva, *Between the slogans of communism and the laws of Islam*, Lahore 1995.
——, *Daughters of Amazons. Voices from Central Asia*. Lahore 1996.
——, The Oriental woman. What doors are open for her? in *Central Asian post*, Bishkek, Kirgistan 4 May 1998, 17:4.
S. Welsby and G. Esengalieva, Overall executive summary of the documentation on women and children's health in five Central Asian republics, unpublished paper compiled for USAID 1994.
WLDI (Women, Law and Development International), *Promoting and defending human rights. Building capacity among women in Central Asia. Report-inbrief from Step by Step. Training women to use the international human rights system to promote and defend women's human rights in Central Asia. Final end-of-project report from PROWID to the Center for Development and Population Activities*, Washington, D.C. 1999.

Filmography
A journey through Central Asia. Detours along the Silk Road, web documentary directed by Gary Matoso and Randall Koral 1997.
Central Asia: Kyrgyzstan and Uzbekistan, documentary produced by Lonely Planet Publications 1997.
Crossroads, soap opera, Kazakhstan national television 1994.
Cycle of seasons. Four visits to an Uzbek village, documentary directed by Oliver L. Wei and Boris Lebedev 1997.
Mladshaya (The junior, 65 mins.), directed by Rano Kubaeva 1994.
People's artist of Uzbekistan, documentary directed by Hamid Kakhramanov, 1984.
Voiz (The Orator, 83 mins.), directed by Jusuf Razykov 2001.
Yallanga (The flame), documentary directed and producedby Shukhrat Makhmudov 1988.

سفيتلانا بيشكوفا (Svetlana Peshkova)
ترجمة: سهام عبد السلام

جنوب آسيا
من بدايات القرن العشرين حتى الآن

مقدمة

المنطقة التي كانت هي شبه الجزيرة الهندية قبل تقسيمها في عام ١٩٤٧م صارت تضم الآن ثلاث دول: الهند وباكستان وبنغلاديش، وتضم ثلاثتها ٣٦٠ مليون نسمة من مسلمي العالم. قسمت شبه القارة الهندية في عام ١٩٤٧ إلى دولتي الهند وباكستان، ثم انقسمت باكستان نفسها في عام ١٩٧١م إلى دولتي باكستان وبنغلاديش. تتميز هذه المنطقة بصفة فريدة، إذ يشكل المسلمون أغلبية في بعض نواحيها، بينما يشكلون أقلية في نواحٍ أخرى، وهذا الوضع من عواقب عمليات تاريخية معينة وإعادة رسم خريطة شبه الجزيرة الهندية سياسيا في عام ١٩٤٧م وعام ١٩٧١م. ويعيش المسلمون في جميع نواحي هذه المنطقة وسط كتل سكانية كبيرة من طوائف أخرى من هندوس ومسيحيين وزرادشتيين وبوذيين. ومن ثم، تشترك النساء المسلمات اللاتي يعشن في هذه المنطقة مع نساء الطوائف الأخرى اللاتي يعشن في نفس الدول في نفس خبرات الحياة، رغم وجود فوارق هامة بين هؤلاء الجماعات من النساء. وقد أدت تعددية الثقافات والخبرات التاريخية والتقاليد، بالاشتراك مع عوامل كالطبقة والطائفة، إلى تشكيل هويات النساء المسلمات وغيرهن من نساء الطوائف الأخرى تشكيلا مركبا. ولسوء الحظ، اقترن ثراء التعددية بكم كبير من العنف في وقت إنشاء هذه الدول القومية. وما زالت بعض عناصر هذا العنف تؤثر على النساء حتى الآن، مع سعي المجتمعات المحلية إلى تعريف الدولة القومية بطرق معينة. وهكذا، كانت الفترة من ١٩٠٠م إلى ٢٠٠٠م مفعمة بالأحداث في هذه المنطقة، ومهمة في تعريف وإعادة تعريف هويات النساء اللاتي يعشن فيها.

وتنقسم هذه المساهمة إلى جزأين: يتناول الجزء الأول الفترة السابقة على عام ١٩٤٧م، حين استقلت شبه القارة الهندية عن الحكم الاستعماري، أما الثاني فيتناول الدول القومية الثلاث: الهند وباكستان وبنغلاديش في الفترة التي تلت ذلك.

١٩٠٠-١٩٤٧م

يعترف الكثيرون بأن المصادر المستخدمة للكتابة عن تاريخ النساء محدودة بتحيزات من سجلوها، وهم غالبا من الذكور، في جميع أنحاء العالم. وكانت دائرة هؤلاء في جنوب آسيا أصغر من غيرها في بقية بقاع العالم، حيث أن الكتابة والتعلم كانا من الامتيازات المقصورة على القلة، ومعظمهم من طلبة العلوم الدينية. لكن ظهور ثقافة المطبوعات منذ حوالي عام ١٨٣٠م غذت مباشرة تشكيل الثقافة العامة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن أهم القضايا التي ظهرت في هذا الأفق الجديد، ألا وهو أفق الثقافة العامة، ما صار يعرف باسم "مسألة النساء"، التي تعني عموما الحاجة إلى سلسلة من الإصلاحات في "أحوال" النساء، التي اعتبرها أحوال قطاع من الطبقة المتوسطة الناشئة "غير باعثة على الرضا". وقد كان لحكم الاستعمار الكولونيالي يد في الربط ما بين تحضر أي شعب ومكانة النساء فيه، مما خلق تغيرات في حساسية الرجال نحو هذه القضية وفهمهم لها، علما بأن الرجال تصدروا الحركة نحو الإصلاح. ونتج عن هذا توسع سريع في المصادر، مثل الصحف والمجلات وأوراق المنشورات، وغير ذلك من الأجناس الأدبية التي وفرت وسائل لإدارة الجدال حول مسألة المرأة في المجال العام. وفي بدايات القرن العشرين، بدأت النساء أنفسهن في الإسهام في ثقافة المطبوعات، بكتابة اليوميات والمذكرات الشخصية والمقالات التي تناولت أساسا موضوعات تتعلق بالحاجة إلى إصلاح أحوال النساء، بل أن النساء كتبن رسائل إلى محرري الصحف المختلفة عن موضوعات يثار حولها الجدل، مثل زواج الأرامل لدى الهندوس، وفرض الحجاب على النساء المسلمات والهندوسيات على قدم سواء في مختلف المناطق.

لقد قامت عملية تكون الطبقات بتشكيل القضايا ذات الخصوصية والتي صارت بؤرة اهتمام مسألة المرأة في نهايات القرن التاسع عشر، والتي ظل التعليم أهم وأبرز موضوعاتها التي تناولتها الكتابات طوال بدايات القرن العشرين. وقد تصدر الرجال الدفاع عن تعليم النساء لأنهم سعوا إلى الارتباط بزوجات يصلحن كرفيقات درب لهم وأمهات مستنيرات لأطفالهم، لكن الأمر لم

يخل أيضا من مقاومة شديدة لتعليمهن. ولقد أبعد الحكم الاستعماري طوائف المسلمين من شبه الجزيرة الهندية، وكانت هذه الطوائف أبطأ من غيرها من الطوائف الهندوسية المقيمة في مناطق مثل البنغال في استيعاب فرص العمل التي قدمتها الحكومة الاستعمارية للرجال المتعلمين من صفوة القوم، بسبب فقد المسلمين لقوتهم السياسية ولهويتهم الخاصة. وتسجل أحاديث وكتابات هذه الفترة الحملة التي قادها سيد أحمد خان بحلول سبعينات القرن التاسع عشر من أجل تعليم المسلمين باللغة الإنجليزية، وتشير هذه المصادر إلى فكرة الفصل بين الرجال والنساء. وتشير هذه السجلات أيضا إلى عدم الحماس لتعليم النساء المسلمات تعليما حديثا حيث أنهن لن يصرن موظفات بأجر في الوظائف "الكتابية". ومن الواضح أن القلق قد ازداد من شغل النساء المحترمات للوظائف في المجال العام الذي تمت إعادة تشكيله كجزء من عملية الدخول في الحداثة الاجتماعية. وتم تقسيم التعليم حسب التشكيل الاجتماعي للجنسين. وقد جمع بانيباتي خطابات السيد سيد احمد في كتاب بعنوان *خطبات السير سيد* (S. M. I. Panipati, *Khutbaat-e-Sir Syed*, Lahore, Majlis-e-Tarraqi-e-Adab, 1973). ثم تلاشى هذا الفصل بين النساء والرجال تدريجيا فيما بعد، حتى لم يبق له أثر إلا في تقديم مقررات منفصلة للنساء.

واستمر الجدل العنيف حول التعليم الحديث للفتيات المسلمات حتى القرن العشرين. وقد عبرت رواية الكاتب نظير أحمد *مرآة العروس* (١٨٩٦) عن الموقفين، كما عبر عنهما الكتاب التعليمي الذي ألفته ألطاف حسين حالي بعنوان *مجالس النساء* (١٨٧٤) والذي يجادل من أجل تقديم تعليم حديث للنساء المسلمات، وكذلك في كتاب من تأليف أشرف على ثانوي وعنوانه *بهشتي زيور* (أي الزينات السماوية، ١٩٠٥) والذي يفضل وجود مقررات دراسية تقليدية من أجل "تدريس" النساء كيف يكن زوجات تقليديات فاضلات، وهو أمر يتطلب تعليما أيضا. كان كتاب *بهشتي زيور* دليلا تذكاريا نسائيا، كثيرا ما يتم إهداؤه إلى العروس عند مغادرتها بيت ذويها إلى بيتها الجديد. لكن هذا أيضا كان شأن الرواية الإصلاحية *غودار-كا-لال* (أي جوهرة ترتدي الأسمال، ١٩٠٧). وافتتحت أول مدارس لتعليم الفتيات في البنغال في ١٨٧٣م، ثم انتشرت مدارس البنات بشكل خاص في عدد من المدن البنغالية بعد عام ١٩٠٠م. وبدأ إصدار مجلات تدعو إلى الإصلاح، مثل مجلة *تهذيب النسوان*، ومجلة *خاتون*، ومجلة *عصمت* التي صارت معهدا فيما بعد. وصدرت جريدة *حقوق النسوان* للدعوة إلى قضية تعليم وحقوق النساء. وقد صارت هذه المطبوعات وسيلة لنشر كتابات النساء عن طيف واسع من القضايا، غير قضايا الإصلاح، فعلى سبيل المثال أرسلت عطية فيزي من بومباي تقريرا عن رحلاتها في أوروبا إلى مجلة *تهذيب النسوان*، فنشرته مسلسلا. أما ذروة شتى المصادر الداعية إلى تعليم النساء فكانت كراسة بعنوان *ستري شيكشا* صدرت في كالكتا في عام ١٩٠٨م. وكل هذه النصوص والجرائد مصادر هامة لكتابة تاريخ النساء، فبعضها تناول التعليم، ونشر البعض الآخر كتابات عن عدد من القضايا مثل الحجاب وحقوق النساء. وحيث أن التعليم كان من بين أهم العناصر التي توسطت بين المجالين الخاص والعام، وبين البيت والعالم في مجتمع متغير، توفر المصادر سجلات عنه أكثر مما توفر عن غيره من مجالات حياة النساء (Minault 2003).

إن عملية تعليم النساء المسلمات ومداها إبان الفترة الاستعمارية تم تسجيلها إجماليا في عدد من المصادر، ومنها الإحصاءات التعليمية التي جمعتها الحكومة الاستعمارية (Progress of Education I India, Quinquennial Reviews, Decennial Census Records). وقد سجل التعداد لعام ١٩٠١ مثلا أن ٤٠٠ فتاة مسلمة قد تعلمن الإنجليزية في الأجزاء الداخلية من مساكنهن. ومن المصادر الهامة كتب تاريخ المؤسسات، مثل كلية إيدن في دكا، وكلية بيثون في كالكتا، وكلية كينارد في لاهور، كما أن المدارس والكليات ككيانات مؤسسية كثيرا ما كونت جمعيات - تعرف باللغة المحلية باسم آنجومانز- لتطوير أهدافها التربوية، كما أنشأت بعضها أرشيفات خاصة بها. كما أن المذكرات الشخصية والكتابات التي تناولت رائدات تعليم النساء من المصادر الهامة عن تدخلات النساء في هذه القضية، والصعوبات التي واجهنها، أو الدعم الذي حصلن عليه من الآخرين.

رقية

البيغوم رقية سخوات حسين (١٨٨٠-١٩٣٢م) من أهم رموز النساء اللاتي عملن في مجال تعليم البنات وحقوق النساء وأكثرهن احتراما. وقد ترملت البيغوم رقية في مقتبل عمرها دون أن تنجب أطفالا، فاستمدت القوة مما حل بها من نكبات. وقد دفعتها المتاعب التي لاقتها شخصيا في البيت إلى المشاركة في العمل الاجتماعي بمساهمات هامة، فافتتحت مدرسة للبنات في كالكتا في عام ١٩١١م، ومازالت هذه المدرسة موجودة حتى الآن. وقد كانت البيغوم رقية رائدة من رائدات الحركة القومية والتعليم والإصلاح الاجتماعي. ولها كتابات تناولت نطاقا عريضا من الموضوعات، منها النص الهام *حلم سلطانة*، الذي تعيد فيه النظر في علاقات القوى بين النساء والرجال حيث قلبت نظام تقسيم المجالين الخاص والعام بينهما رأسا على عقب، إذ تجعل النساء يحتللن المجال العام في حين ينتقل الرجال إلى المجال الخاص، وقد جمعت هذه الكتابات بين دفتي كتاب. وقد صورت حياة النساء المعاصرات في كتاباتها تصويرا مفعما بالحياة، كما صورت ما تلاقيه مثيلاتها من النساء من عقبات واضطهاد في عالم يسيطر عليه الرجال والمجتمع التقليدي.

والمصادر التي ترجع إلى النساء المسلمات في نهايات القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين تحتوي أيضا على مادة عن الجدل الذي ثار حول نظام الحجاب، وعن إعادة بناء الأسرة، وما صار يوصف باسم "المرأة الجديدة". كان الحجاب فكرة تحتشد خلفها أفكار أيديولوجية، وممارسة غزت مجالات التعليم والأسرة والعمل والثقافة، لكنها صارت تعتبر بمثابة وضع قيود على النساء. وعدا الكثير من المقالات التي تناولت هذا الموضوع في المجلات والصحف، أولته النساء أنفسهن انتباها شديدا كموضوع لحملة شننها. وكتاب *موتيتشور* عبارة عن مجموعة من المقالات التي كتبتها رقية سخوات التي اعتبرت الحجاب شكلا من أشكال العبودية والتعليمات "الدينية" كما نقلها الرجال، فقد كان الحجاب عادة اجتماعية لا دينية. وقد قلبت رقية سخوات التعليمات رأسا على عقب في عملها الروائي *حلم سلطانة* (Rokeya Sakhawat, *Sultana's Dream*)، فألبست الرجال الحجاب بينما انطلقت النساء يجبن أنحاء البلاد. وبالمثل، كتبت إقبالونسا حسين كتابة نقدية عن الحجاب في كتابها عن *تغيير الهند: امرأة مسلمة تتحدث* (Iqbalunnissa Hussain, *Changing India: A Muslim Woman Speaks* 1940). وقد نشر مقال لكاتبة مجهولة الاسم في جريدة محلية تصدر في حيدرآباد (*معلم النسوان*، ٢:١٠ [١٨٩٦]، ٢٧-٢٨) طرحت فيه هذا السؤال: لماذا لا يرتدي الرجال الحجاب؟ لكن حاكمة بوبال، التي ظلت ترتدي الحجاب وهي تتولى الحكم، دافعت عن المؤسسة في عدة كتابات مثل *الحجاب وضرورته*، رغم أنها كانت بطلة متحمسة من بطلات تعليم النساء. كما نشب جدل عنيف حول عادة الحجاب وسط طائفة معينة من طوائف المسلمين (مثل طائفة البُهرة الشيعية في غرب الهند)، وفي الصحف الداعية إلى الإصلاح مثل *آجي كادام* (خطوة إلى الأمام) وهي جريدة شهرية تصدر في غوجارات، و*بومباي ساماتشار* التي نشرت حديثا صحفيا لامرأة تدعى شيرين مانديوالا تدعو إلى نزع الحجاب. وبعد هذا الحديث الصحفي وردت إلى الجريدة ٢٧ رسالة من أفراد طائفة البُهرة ردا على موقفها، أرسل معظمها رجال ينقدون النساء اللاتي تخلين عن هذه العادة. وتسجل المصادر أن مانديوالا تعرضت للنبذ الاجتماعي واعتبارها خارجة حين رفضت الاعتذار عن حديثها.

أما أفكار إعادة تشكيل الأسرة وعملية خلق ما سمي بفكرة "الأمهات الأخلاقيات" والنساء كراعيات للأسرة فقد أفرخت سلسلة من الكتابات التي تحدد الأيديولوجيات المنزلية الجديدة. فنصوص مثل *البيت المسلم*، و*هدية إلى الزوجين*، و*ساماجهدار بيبي* (الزوجة الذكية) قد أعادت تعريف الأسرة المسلمة ودور النساء فيها. وقد تناول كتاب *مقصدول مومنين أوو ستري شيكشا* دور ربة البيت النموذجية بعد الإصلاح. كما صورت المرأة الجديدة في صورة الأم المدربة في مقالات عديدة كتبها رجال ونساء في صحف مثل *ماسيك محمدي* و*ماهيلا* وكتيبات مثل *براسوتي أوو شيشو مانغال* و*ماير شيكشا*.

وقد كانت حماية واستعادة وتقديم حقوق النساء من القضايا الكبرى التي أثيرت في المصادر التي تناولت النساء، باعتبارها أحد جوانب أحوال النساء، ومن هنا دعت سلسلة من الكتابات إلى ضرورة إجراء إصلاحات في المجال القانوني. وأولت النساء اهتماما خاصا إلى تعدد الزوجات وناقشنه في اجتماعات مختلفة. وتشير سجلات اجتماعات المنظمات النسائية وأوراق مؤتمراتهن

والتقارير المنشورة عن تلك الاجتماعات في الصحف إلى أن النساء اعتبرن تعدد الزوجات ضد الروح "الحقيقية" للإسلام، مما أدى إلى صدور قرار بهذا الشأن في ١٩١٨م في لاهور، كتبت عنه صحيفة *تهذيب النسوان* تقريرا. وقد أثار هذا القرار زوبعة صغيرة وهاجمته صحف مثل *عصمت*، وتشير مصادر هذه الفترة إلى أنه عندما جد الجد، لم يرغب الرجال الإصلاحيون في السماح للنساء بوضع جدول أعمالهن بأنفسهن (*عصمت*، ٣:٢٠ ، مارس ١٩١٨). أما قضية حق النساء في التملك فقد أثيرت لأن الشريعة تمنح النساء هذا الحق بينما المعاملات المتعارف عليها في معظم أنحاء جنوب آسيا تقوضه وتحرمهن من حق الملكية، مما أحدث تغييرات كبيرة من خلال إصدار قانون الشريعة في عام ١٩٣٩م، الذي مكن النساء من الحصول على نصيبهن المفروض، كما حمى حقوق المطلقات. وقد كتبت صحيفة *الإسلام* التي تصدر في البنغال عن حقوق النساء في التملك في فترة مبكرة ترجع إلى عام ١٩١٥م، حيث عبرت رقية عن تألمها بسبب تقويض هذا الحق في مقال كتبته بعنوان *جريها* (البيت)، وقد كتبت رقية بعبارة قوية عن التشرد الجوهري للنساء حيث أنهن لا يمتلكن حق التملك في الواقع العملي (*نابانور* ٥:٢، [آشوين ١٣٣١]، ٢٤٣). لكن الوضع تغير عندما اعترف القانون رسميا بحق النساء في التملك وفقا للشريعة. وقد تم تسجيل النقاشات التي دارت حول حق النساء المسلمات في التملك قبل إصدار قانون الشريعة في مضابط مناقشات المجلس التشريعي لأعوام ١٩٣٧-١٩٣٩م (*Legislative Assembly Debates of 1937-1939*, Simla: Government of India Press 1937, 1939). وإذ منح القانون النساء حقوق التملك في تجاوز للعرف المحلي فإنه أتاح أيضا هوية عامة للمسلمين بطول الهند وعرضها.

وأهم جوانب التغير القصوى في أحوال النساء المسلمات هو مشاركتهن في النضال ضد الاستعمار في حركة التحرر القومي، وهو تغير تجاوز الإصلاح بكثير. وقد تم توثيق التقارير الصحفية والمذكرات الشخصية والمقالات والأبحاث وسجلات المنظمات النسائية وأوراق مؤتمرات الحقوق السياسية للنساء وإسهامهن في النضال القومي. وتم تأسيس "مؤتمر عموم نساء الهند المسلمات" (آنجومان-إ-خواتين-إ-إسلام) في آليغاره في عام ١٩١٤م، مع نشر تقاريره سنويا. وتضخمت موضوعات تحرير المرأة والحركة القومية في كتابات النساء، والأهم أنها تزايدت في أفعالهن. وقد سجل التقرير السنوي للجلسة العشرين لمؤتمر عموم نساء الهند (١٩٤٠) تصريح البيغوم حميد علي التي حثت فيه الرجال على "اللعب النظيف" وعلى أن يتخلوا عن معاييرهم المزدوجة: فالحرية تعني ألا يتحفظوا بشأنها حين تطلبها النساء لأنفسهن. أما بي آمان، والدة الأخوة علي المشهورين اللذين كانا من القادة الرئيسيين لحركة الخلافة، فقد ربطت التحرر الوطني بالحرية الدينية، حين خطبت هذه السيدة في جمع مختلط من النساء والرجال، ورفعت البرقع الذي كان يحجب وجهها، وأعلنت أن جميع الرجال الحاضرين أبناؤها، فلا حاجة لها إلى ارتداء البرقع، علما بأن عائلتها ضمت أفرادا من مختلف القوميات (*Independent*, Allahabad, 28 September 1921)، وبي آمان هي أول من استخدم التعبير المجازي عن الأمة بوصفها أسرة ممتدة.

لكن مشاركة النساء في النضال الوطني لم يحل قضية حقوق النساء آليا، فقد أثارت كتابات النساء وتقارير خطبهن مسألة ما إذا كانت النساء قد شاركن في النضال من أجل التحرر الوطني أم في النضال من أجل حقوق النساء، أم شاركن في النضال على الجبهتين معا. وفي وقت الاستقلال عن الحكم الاستعماري، ظل هذا السؤال ينتظر إجابة. وفي حالة النساء المسلمات المشاركات في الحركة الوطنية أثيرت قضية هامة أخرى، هي ما إذا كانت النساء جزءا من أخوة تتخطى الحدود التي تفصل أتباع الديانات المختلفة عن بعضهم البعض لتجمعهن بأخوات من ديانات أخرى أم أنهن داعيات إلى النزعة الانفصالية ونظرية الأمتين، مثلهن مثل الكثير من الرجال. يمكن التعرف على هذه القضايا في مصادر مثل سجلات اجتماعات المنظمات النسائية والتقارير الصحفية. ونجد أن امرأة مسلمة بارزة اسمها شايستا (سهروردي) إكرام الله، وهي ممن شاركن في الحياة العامة، كتبت مذكراتها الشخصية بعنوان من *الحجاب إلى البرلمان* (S. S. Ikramullah, *From Purdah to Parliament*) وتوفر لنا هذه المذكرات بعض الفهم للقضايا السياسية، حيث تقدم مذكرات هذه السيدة رؤية قيمة للعالم الداخلي للأسرة المسلمة، والعلاقة الطبقية بين الخادمات وسيداتهن، وغير ذلك كثير من جوانب الحياة الاجتماعية، موصوفة في قطع أدبية بليغة. وهي تصف أيضا كيف خاضت امرأة شابة الحياة السياسية، وتزايد الفرقة بين المسلمين والهندوس، مما أدى إلى إنشاء مكتب المسلمين والمطالبة بإنشاء باكستان.

وتلخيصا لما سبق، تأثرت مصادر الفترة من ١٩٠٠-١٩٤٧م تأثرا شديدا بالاهتمام الكبير ببناء هويات طائفة المسلمين في سياق عمليات بناء الدولة القومية. وتوجد الكثير من المصادر التي ترسم تواريخ النساء المسلمات في مجالات التعليم والتحولات

الأسرية والتغيرات القانونية والاجتماعية والإسهام في النضال الوطني. وبمعنى ما، فكل المصادر -الكتابات والنسخ المكتوبة من الخطب والمقالات والكتيبات والكتب والأوراق- كتبت بدافع من الدعوة إلى القضايا، فكل منها قد كتب لحث القيادات على الانتباه إلى وجهة نظر ما في سياق المشروع الأكبر لإصلاح مجتمع المسلمين وثقافتهم. لكن الصورة التي تقدمها المصادر ليست أحادية الجانب، الأمر الذي يرجع إلى المعارضة الدائمة التي لاقتها مواقف الإصلاحيين، بل يمكننا في الحقيقة سماع أصوات نسائية تتجاوز البرامج المعتادة في هذه الفترة. كما وجد الكثير من الكتابات "المنتمية"، خاصة بلغات مثل الأردية والبنغالية، وهي كتابات لم تُمِلها الاعتبارات الرسمية للحكام الاستعماريين، مما وفر وجهات نظر عديدة. ولا يوجد إلا النذر اليسير من الكتابات عن النساء المسلمات التي صدرت بدعم من الحكومة، خاصة أن الحجاب قد أبعد النساء عن العين الفاحصة، حرفيا ومجازيا (أنظري/أنظر Minault 2003). وتركز بعض المصادر المتاحة عن النساء المسلمات على "تسجيل" المناسبات والأحداث التي تعتبرها الأمم الناشئة هامة. لكن النسيج العريض للتغيرات التي طرأت على الأسرة في عملية الانتقال تتضح بشكل خاص في المذكرات الشخصية للنساء ويومياتهن ومقالاتهن. وقد بدأ ظهور أرشيفات عائلية مجهولة، مثل أوراق طيابجي وغيرها من اليوميات العائلية، وبدأ الناس يستخدمونها. وتضم هذه الأرشيفات أحيانا مجموعات ثرية من المذكرات واليوميات التي كتبها رجال ونساء، بل وخطابات تبادلها أفراد الأسرة عبر حقبة زمنية ممتدة. ويوجد كتاب هام يجمع بين الرواية والمذكرات الشخصية هو *إشراق الشمس على عمود محطم* للمؤلفة عطية حسين، تصور فيه بحساسية شديدة عقود القرن العشرين من العشرينات حتى الأربعينات بعين فتاة من أسرة من ملاك الأراضي جار عليها الزمن. وتوجد رواية أخرى، هي *آنغان* (الفناء الداخلي) كتبتها خديجة مستور عن أسرة مسلمة، وهي تحكيها من وجهة نظر بطلاتها من النساء، وهي رواية حساسة سياسيا، رغم أنها ليست رواية سياسية مباشرة، ترسم صورة عالم يمر بتغيرات. وبالمثل، تقدم رواية *آغ كا داريا* (نهر النار) تأليف قرة العين حيدر رؤية شاملة وقوية لحضارة غنية تتمزق إربا بسبب التقسيم الوشيك لشبه القارة الهندية.

أما الجانب الخاص بالطبقات في هذه المصادر فهو مدهش، إذ تمثل هذه المصادر نشأة الطبقة الوسطى وانحدار طبقة كبار ملاك الأراضي من الصفوة، وهي الطبقات التي حددت الملامح الجنينية للأمة. والحدود التي تقيدنا بها المصادر تعني أننا لا نعرف ما يكفي عن العمل المنزلي للنساء، حتى في الطبقة الوسطى. وأخيرا لا نعرف شيئا عن بقية فئات النساء اللاتي شكلن الطبقة العاملة التحتية وكن أكبر كتلة سكانية في هذه المنطقة، وهذه فجوة كبيرة في المعلومات. وتوجد دراسة حديثة أجرتها سونيا أمين، وهي مؤرخة نسوية، تمثل إضافة إلى المصادر عن النساء المسلمات في إقليم البنغال اللاتي يعشن الآن في بنغلاديش، إذ أجرت حوارات مع ٥٠ امرأة: ربات بيوت ومعلمات وكاتبات وأخصائيات تربية وسياسيات وغيرهن، لتدرس طبيعة التغيرات التي ألمت بالأسرة والمجتمع وثقافة النساء المسلمات في إقليم البنغال الواقع في شبه القارة الهندية. لكن حيث أن الحوارات اقتصرت على امرأة الطبقة الوسطى، التي ركزت عليها الدراسة، فما زالت هذه المجموعة "الجديدة" من مواد المصادر، والتي تفتح نافذة على منهج مفيد من مناهج البحث، بحاجة إلى أن يستخدمها الباحثون والباحثات على نطاق أوسع عبر الطبقات المختلفة للتمكن من الكتابة عن فئات أخرى من النساء. ومن هذه الدراسات دراسة أجرتها كافيتا بانجابي، التي أتمت الحوارات الشفهية مع النساء، لكن الدراسة لم تنشر بعد، وهي دراسة عن إسهام نساء الفلاحين والطبقة العاملة في حركة اسمها حركة "تيبهاغا" جرت في البنغال في ١٩٤٥-١٩٤٦م لزارعي المحاصيل بالمشاركة.

ولم تستخدم البحوث بعد المصادر المتاحة إلى أقصى حد ممكن بسبب طبيعة اهتماماتها. فمثلا، ما زالت الوثائق القانونية وسجلات المحاكم في انتظار من يوليها اهتماما جادا، ونادرا ما يدرسها أحد. لكن آسيا صديقي كتبت مقالا هاما، ينبغي أن يكون مثالا دالا على القدرات الكامنة لهذا الأرشيف الذي لم يستغل كما ينبغي، ويحمل هذا المقال عنوان "عالم عائشة: أسرة جزار عاشت في بومباي في القرن التاسع عشر". وبينما يمضي سرد المقال للقضية القانونية نرى بوادر ظهور علاقات ملكية جديدة، تبدو حين تشق المرأة الأمية طريقها عبر متاهات المحكمة، ويعاون المرأة في قضيتها أعضاء مجتمعات محلية حديثة التكوين في المناطق الحضرية ومحامون، حيث تناضل هي لاسترداد كوخ كتبه لها زوجها في وصيته.

ومن المجالات التي يمكن أن تكون مصدرا ثريا لكتابة التاريخ الاجتماعي للنساء المسلمات أرشيف الصور الفوتوغرافية، وفيما عدا مجموعات قليلة، ما زال هذا الأرشيف في مرحلة الإعداد. ويوجد أرشيف لصور أسرة بوبال الحاكمة يتاح الاطلاع عليه

بمكتبة مكتب الهند بلندن. وتجري الآن سابينا غاديهوك دراسة لاستكشاف تاريخ ستوديو جانانا (زينانا) في حيدرآباد، الذي كان يلتقط صورا فوتوغرافية للنساء اللاتي يرتدين الحجاب، ويرجح أن هذه الصور كانت تلتقطها مصورات من النساء. ولدى الكثير من الأسر صور فوتوغرافية يرجح أنها ستضيع إذا لم تستخرج فورا وتحفظ كمصدر لدراسة النساء.

١٩٤٧-٢٠٠٢م: باكستان

باكستان، أرض النقاء، اقتطعت من شبه القارة الهندية في عام ١٩٤٩م، وتكونت من جناحين كبيرين: باكستان الغربية وباكستان الشرقية. وحيث أنها كانت دولة قومية جديدة تم تبرير قيامها بأيديولوجيا تستند على مبدأ الوحدة الدينية، فقد وجدت اهتماما كبيرا من النساء المنخرطات في النضال ضد الاستعمار، وهذا أمر لم تذكره الكتابات الرسمية ولا غيرها من المصادر الحكومية بقدر كاف. لكن رواية *القلب المقسم* للكاتبة ممتاز شاه نواز قوبلت باستحسان شديد، وقد انحدرت الكاتبة من أسرة باكستانية نشطة سياسيا، فملكت ناصية التعبير عن الفترة التي سبقت إنشاء باكستان والتي انتهت في عام ١٩٤٧م. والسجلات الرسمية للحكومة الاستعمارية توفر لنا السردية الكبرى عن ميلاد "الأمة" من خلال اجتماعات القادة والاتفاقيات التي وقعوها مع بعضهم البعض، ورسم الحدود، لكن النساء لم يظهرن لا هن ولا اهتماماتهن في هذه الأنشطة. وقد حل التحدي الحقيقي في مجال تسجيل الأحداث التاريخية فور الاتفاق على الحدود وبدء حركة الناس عبرها. فصحب هذه الأحداث عنف واسع النطاق على جانبي الحدود، أصاب النساء بطرق خاصة، تشمل اختطافهن بأيدي رجال من مجتمع محلي آخر. وتوفر لنا السجلات الرسمية لحكومتي الهند وباكستان بعض المعلومات الأساسية، توجد في نصوص الخطب التي ألقيت في مجلس الأمة، والتقارير التي نشرت في الصحف، وغير ذلك من كتابات القادة الوطنيين البارزين. ومن الوثائق الرسمية الهامة الاتفاقية المشتركة بين الدولتين القوميتين الجديدتين، الهند وباكستان، للبحث عن النساء اللاتي تعرضن للاختطاف في سياق العنف. وتسجل هذه الوثيقة عمليات استعادة المرأة المختطفة من أيدي مختطفيها وإعادتها إلى ذويها، سواء كانوا أسرة والديها أو أسرة زوجها. لكن الوثائق الرسمية لا تصور تجارب النساء أنفسهن مع عملية التقسيم، بما شملته من عنف وإعادة تأهيل للنساء في حياتهن الجديدة. ويجري الآن سد هذه الفجوة عن طريق مشروع يعد له الآن في باكستان لجمع التواريخ الشفهية، بالسعي إلى الاستماع إلى روايات النساء اللاتي تأثرن بأحداث ١٩٤٧-١٩٤٨م، وعن طريق مشروع آخر قام به فريق من الباحثات في الجانب الهندي وأتممنه بالفعل. ومنذ شعرت الباحثات بالحاجة إلى دراسة أحداث معينة كان عليهن أن يخلقن بأنفسهن مصادر مواد الدراسة، مثل تلك الدراسة عن التقسيم وعن مجالات أخرى عديدة من حياة النساء. واستمرت عواقب "التقسيم" في باكستان بين مختلف الجماعات المحلية التي اعتبر بعضها من السكان المحليين والبعض الآخر من الغرباء، خاصة في كراتشي، وأجريت عنها دراسات مثل بحث روبينا سايغول (Rubina Saigol, *The Partitions of Self: Mohajir Women's Sense of Identity and Nationhood*)، ودفعت بعض وحدات البحوث المستقلة المرتبطة بالمنظمات غير الحكومية إلى توليد بيانات وتحليلات لأحوال النساء في ظروف الصراع.

وقد سعت جميع الدول القومية الموجودة في جنوب آسيا إلى تقديم تقارير رسمية عن الأحداث التاريخية، وتلونت هذه التقارير بألوان متباينة ذات درجات ظلال مختلفة حسب مصالح واهتمامات رجال الدولة. وقد ركزت البيانات التي جمعتها المنظمات الحكومية في باكستان -مثلها مثل أمثالها في شتى أنحاء العالم- على موضوعات مثل التعليم ومعدلات الوفيات وحجم الأسرة والعمل، واستمرت في إجراء التعداد العقدي كل عشرة سنوات كما اعتادت عليه الحكومات الاستعمارية. وبغض النظر عن التعداد، فقد توفرت بيانات أساسية أيضا من البيانات التي أنتجتها الإدارة الحكومية، كما فعلت في مجالي التعليم والصحة، علاوة على الإحصائيات التي جمعتها بغرض خدمة الخطط الخمسية. وقد عينت حكومة باكستان لجنة للاستفهام عن أحوال النساء، ونشرت تقريرها في عام ١٩٨٥م بعنوان تقرير اللجنة الباكستانية المعنية بأحوال النساء. ورغم ما لهذه الأكوام من البيانات التي تغطي نطاقا واسعا من المجالات من نفع، حدثت نقلة ملحوظة في السنوات الحديثة لعدة هيئات أخرى مثل وكالات التنمية التابعة للأمم المتحدة والبنك الدولي والمنظمات غير الحكومية المرتبطة بالتدخل في عمليات إنتاج البيانات بالإضافة إلى توفير تحليلات لأحوال ومكانة النساء في مجالات متنوعة.

لا يمكن أن تعطينا أي من البيانات الإحصائية المذكورة سلفا تحليلات كيفية عن النساء. فالخبرات الكيفية للنساء تستمد من تقارير المنظمات النسائية غير الحكومية، مثل جمعية نساء عموم باكستان، كما تأتي من الأقوال المتاحة في السير الذاتية للعضوات القياديات لمثل هذه المنظمات وفي مذكراتهن. وقد بدأت التحولات في الوضع القانوني للنساء بمحاولة الدولة القومية لإصلاح القوانين التي تمسهن بإقرارها لأحكام قانون الأسرة للمسلمين في عام ١٩٦١م. وكما يحدث دائما في مثل هذه الأحوال، أدى إقرار هذه الأحكام إلى نشوب جدال على صفحات جرائد مثل *دون* (*Dawn*) و*باكستان تايمز* (*Pakistan Times*) حول مصداقية تعدد الزوجات، حيث أن القانون الجديد سعى إلى تقييده، فعارضت القطاعات المحافظة من مجتمع المسلمين هذا القانون. كما أن التغييرات الجذرية التي حدثت في عام ١٩٧٩م في شكل "أحكام الحدود" كانت مهمة لحركات المقاومة النسائية ولميلاد منبر الحركة النسائية (Women's Action Forum)، وهو مجموعة نسائية لها فروع في جميع أنحاء باكستان. وتزودنا سجلات هذه المجموعة بشواهد وثائقية عن الحركة النسائية والحملات التي قادتها حول القانون ولمناهضة العنف ضد النساء، كما أن الحملات والتحركات القانونية التي جرت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين لحماية حقوق النساء تشكل أيضا مجموعة هامة من الوثائق.

وقد جذبت الباحثات النسويات انتباه القراء إلى الأسس الموجودة للمعرفة والحدود التي لا تتخطاها المصادر التقليدية، وبالتالي ركزت هؤلاء الباحثات على الحاجة إلى مناهج بحث جديدة يساعد اتباعها على استخراج البيانات المتعلقة بالنساء. وعدا الدراسات الأنثروبولوجية، تصدرت المنظمات غير الحكومية النسائية الدراسات الميدانية التي أجريت في باكستان عن تعليم النساء وصحتهن وتنميتهن وعملهن وتوظيفهن وإمكانية حصولهن على الممتلكات والعنف الذي يمارس ضدهن. وتشارك الجماعات النسائية الآن مع الإدارات الحكومية في القيام بالدراسات. كما أن هذه الجماعات تنشئ بنفسها قواعد البيانات التي تحتاجها لدراسة جوانب معينة من عمل النساء وصحتهن وسلوكياتهن الإنجابية وغير ذلك من مجالات البحث، بالإضافة إلى إنشاء وحفظ أرشيفاتهن غير الرسمية. ويتم بأيدي الصحفيين والصحفيات ونشطاء حقوق النساء توثيق أعمال القانون العرفي والأشكال التقليدية للعقاب، خاصة ممارسات مثل "كارو - كاري" وما يطلق عليه تخفيفا لفظ جرائم "الشرف". كما أن سجلات المحاكم ومحاضر الحالات المسجلة في مجموعات مثل *الإصدار السنوي للقرارات القانونية في باكستان* (*Pakistan Legal Decisions*) الصادرة عن قضاة مختلفين، ومختارات أخرى جمعها أعضاء نقابة المحامين مثل *أهم التقارير القانونية* (*Key Law Reports*)، وتستخدم كلها لدراسة وضع الحكومة من حيث تقليص حقوق النساء أو التوسع فيها من خلال الآراء القضائية. وأبحاث العنف ضد النساء خصوصا تقوم على أساس الحجج القانونية والأحكام القضائية في حالات كانت محكا لاختبار النظام القانوني في باكستان. ويوجد كتاب هام عن *تشكيل حياة النساء: القوانين والممارسات والاستراتيجيات في باكستان* (*Shaping Women's Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan* 1998) يوثق ويفحص الممارسات القانونية في علاقتها بالعمل بقانون الأسرة والعنف الذي يمارس ضد النساء في حياتهن اليومية، علاوة على العمل بنظم قانونية مميزة ومتعارضة، وهو نتاج مشروع البلد للمرأة والقانون الذي كفلته إحدى المنظمات غير الحكومية.

وعقب ظهور الحركة النسائية في باكستان في بدايات ثمانينات القرن العشرين، بذلت أيضا بعض المحاولات لتوثيق الحركة النسائية نفسها، لا بمجرد كتابة تاريخها بل بطرق جديدة. ومن المجالات التي استكشفتها الجماعات النسائية مجال المصادر البصرية، كالأفلام القصيرة، مثل فيلم *عندما تتم تسمية هذا اليوم* الذي تناول جماعات نسائية مثل "منبر الحركة النسائية" وحركة "سينديانى تِحريك" وهي حركة نسائية في السند. كما صنعت أيضا بعض المسرحيات لحشد الرأي العام ضد عقوبات الحدود وصورت على شرائط فيديو. والتوثيق بالوسائط البصرية مجال يؤسس منهجا جديدا من مناهج البحث يستخدم لخلق مصادر بديلة لكتابة تاريخ النساء. كما يتم أيضا توثيق قصص حياة الفنانات المبدعات والمطربات وغيرهن من الفنانات، سواء بوسائل بصرية أو مكتوبة. ومن أهم التدخلات التي حدثت لحفظ وأرشفة المصادر عن الفترة من ١٩٠٠-٢٠٠٢م تتمثل في مركز جنوب آسيا للبحوث والموارد، الذي أقيم في إسلام آباد، والذي يحفظ مواد مثل الصحف النسائية وغيرها من مصادر هذه الفترة، بالإضافة إلى الأوراق والمخطوطات والوثائق المنشورة وغير المنشورة واللوحات المصورة، وغير ذلك من المواد التي أنتجتها الجماعات النسائية لاستخدامها في الحملات. ويلزم إعادة هذا المسعى في كل بلدان جنوب آسيا، حيث أن المواد الثرية التي أنتجتها الجماعات النسائية سرعان ما تتبدد، وهي مصدر غني بالمعلومات عن النساء، ويرجح أن تختفي ما لم يلتفت إلى جمعها وحفظها.

ومن المصادر الأخرى الثرية بتجارب حياة النساء الباكستانيات مجال الكتابة الإبداعية. فقد كتبت النساء بقوة عن حياتهن، وعن الحجاب، وعن العنف المنزلي في قالب القصص القصيرة والروايات، وفوق كل ذلك في قالب الشعر. وتوفر "المشاعِرات" النسوية التي تجتمع فيها النساء لقراءة أشعارهن أو الشدو بأشعار الغزل التي يؤلفنها منبرا للتعبير عن الذات، ولترديد تضامن النساء من أجل المشروع النسوي ونشر وجهات نظرهن. ويتم تصوير هذه الجلسات على شرائط فيديو وستضاف إلى مجموعة المواد البصرية والشفهية المتاحة للنساء. وقد حاولت الحركة النسائية أيضا الكشف عن التاريخ الضائع للنساء الفقيرات والمهمشات، ومنهن هؤلاء النساء اللاتي كشفت تاريخهن مي باختوار، التي ماتت وهي تقاوم قمع الإقطاع في السند.

مي باختوار

هي أول شهيدة من الفلاحات في السند. ولدت في مدينة صغيرة هي مدينة تالهي بمقاطعة أومركوت لأسرة من طبقة الـ"لاشاري". وقد بدأت حركة وسط فلاحي السند في أربعينات القرن العشرين ضد القهر الذي يقع عليهم بأيدي ملاك الأرض. وكانت أسرة مي باختوار من أشد النشطين في هذه الحركة. وكان قد عقد مؤتمر فلاحي في يونيو ١٩٤٩م في جودهو، حضره كل رجال أسرة مي باختوار، ولم يتركوا في الديار إلا مي ورجلا مسنا، وحدث ذلك في موسم تقسيم المحاصيل. فاستغل ملاك الأراضي من الرجال مفتولي العضلات غياب الرجال من الفلاحين وحاولوا الاستيلاء على حصة ضخمة من محصول القمح. وقفت لهم مي باختوار وقفة صلبة، ورفضت أن تدعهم يذهبون بالقمح، كما رفضت الخضوع لهم تحت وطأة تهديدهم بقتلها. وانتهى الأمر بقتلها رميا بالرصاص بناء على أوامر مالك الأرض، وسقطت فوق القمح الذي رفضت التخلي عنه لهم. وجمعت حركة الفلاحين قواها بعد هذا الموقف وأرغمت الحكومة على قبول حصول زارعي القمح على نصف المحصول. إن مقاومة مي باختوار جزء من التاريخ الشفهي لهذه المنطقة.

بنغلاديش

رغم أن بنغلايش قد صارت دولة قومية مستقلة في ١٩٧١م إلا أن تاريخها يرجع غالبا إلى عام ١٩٠٥م حين اجتاحت حركة عارمة مقاطعة البنغال الواقعة تحت الحكم الاستعماري، أو إلى عام ١٩٤٧م عند إنشاء باكستان بعد تقسيم شبه القارة الهندية إلى وحدتين مستقلتين من الأراضي: باكستان الشرقية التي تكون الإقليم المتحدث باللغة البنغالية، وباكستان الغربية التي تكون بقية الإقليم. وسرعان ما ظهر بعد ذلك التساؤل عن الهوية المميزة لباكستان الشرقية مع بدء حركة اللغة في عام ١٩٥١، وانتهى الأمر بانفصال بنغلاديش عن باكستان في عام ١٩٧١م بعد نضال عنيف.

وقد أثرت هذه التطورات السياسية تأثيرا قويا في تشكيل مصادر تاريخ النساء. ففي الفترة من ١٩٤٧م إلى ١٩٧١م ظل التعليم هو محور اهتمام التدخل الاجتماعي في مجال تنمية النساء في مقاطعة باكستان الشرقية. وفي مجلة *بيغوم*، وهي مجلة نسائية أسبوعية تصدر في بانغالا، اهتمامات المجتمع المحلي الجديد بالمزج ما بين الهوية الدينية والهوية اللغوية والثقافية، التي كانت هوية فريدة للمنطقة. كما أن هذه الهويات والاهتمامات المتعددة تتجلى أيضا في الحوارات الصحفية التي أجريت مع الأديبة والشاعرة الهامة بيغوم صوفيا كمال، بالإضافة إلى التقارير التي كتبت عن حياتها وأعمالها. فقد شاركت بيغوم صوفيا كمال في تأسيس مجلة أسبوعية بعنوان *سلطانة* وكانت عضوة في جمعية "بوربا باكستان مجلي ساميتي"، وهي منظمة نسائية بباكستان الشرقية. وتمثل سجلات كل من المجلة والمنظمة مصدرا للمعلومات عن بنغلاديش في خمسينات وستينات القرن العشرين. ومذكرات صوفيا كمال المعنونة *إكتارار دايلي* (مذكرات ١٩٧١) تقدم تقريرا يوميا عن النضال الذي خاضته في عام ١٩٧١م من أجل تحرير شعبها.

وكانت حرب ١٩٧١م لحظة فارقة في ميلاد بنغلاديش وظهور الوعي القومي بها، وقد شاركت فيها نساؤها. وتم الاعتراف رسميا بهذا الوعي القومي في عام ١٩٧٧م حين أخذت حكومة بنغلاديش بزمام المبادرة في تشكيل لجنة لكتابة تاريخ

بنغلاديش منذ عام ١٩٠٥م، مع التركيز على عام ١٩٧١م. وقد صدرت مجموعة الوثائق عن الحرب في ١٥ مجلدا بعنوان *بنغلاديش سوادهيناتا جودا دليلبارتا* (*Bangladesh Swadhinata Juddha Dalilpatra*, Ddaka: Bangladesh Government 1982-5)، وهي مجموعة هامة من المصادر الرسمية تعد أيضا موردا للمعلومات عن تاريخ النساء. وقد كتبت المذكرات وغيرها من الكتابات الشخصية عن عام ١٩٧١م كعلامة كبرى في حياة الرجال والنساء. ويعطينا كتاب جاهانارا إمام المعنون *إكاتارار دينليبي* (دكا ١٩٩٤) وكتاب البيغوم مشتري شافي المعنون *سوادهيناتا أمار راكتاجهارا دين* (أيامي الدموية إبان الاستقلال، دكا ١٩٩٤) تقريرا عن عام ١٩٧١م كما تدركه النساء اللاتي شهدن أفراد أسرهن وهم يعتقلون ويقتلون، أو اللاتي عانين بأنفسهن من العنف على أيدي جيش الاحتلال.

وفي وقت أحدث، أصدرت جماعة "أين-أو-ساليش كندرو"، وهي جماعة نسائية معنية بالتدخل القانوني، كتابا عن الحكايات الشفهية التي حكتها نساء عاديات غير معروفات ولا ذائعات الصيت ممن عشن خلال حرب التحرير البنغلاديشية في عام ١٩٧١م. وهذا المصدر الجديد الذي يضم شهادات لضحايا الاغتصاب وغيره من أشكال العنف يسعى إلى التعويض عن الصمت الذي ضربته التقارير الرسمية للدولة حول هذه الانتهاكات، حيث قد تشير تلك التقارير إلى الاغتصاب، ولكن كمجرد جزء من مظاهر جلب العار على المجتمع المحلي. ولا يهتم كاتبو هذه التقارير بشعور النساء اللاتي يتعرضن لمثل هذه الأحداث. وقد صدر كتاب بعنوان *نارير ١٩٧١ جوددهو بروبورتهي كوثهو كاهيني* (ما لاقته النساء في ١٩٧١: شهادات ما بعد الحرب) تشير مجموعة تحرير الكتاب إلى أن شهادات النساء كما وردت في هذا الكتاب تكشف عن أن عام ١٩٧١م لا يمثل للنساء مجرد حدث واحد مررن به، بل يمثل سلسلة من انتهاكات الكرامة لا تشير إليها الكتابات التاريخية المعتادة أبدا.

وقد صور فيلم تسجيلي عنوانه *موكتير كاثا* (قصة التحرير) أحداث عام ١٩٧١م، وهو فيلم من إخراج طارق مسعود، يعطي صورة واقعية عن حرب تحرير بنغلاديش. وفيلم *إيتيهاسير كانيا* (ابنة التاريخ) يقدم أيضا صورة تسجيلية معالجة بأسلوب شبه روائي لتاريخ عام ١٩٧١م، ويتناول حياة أسرة من الطبقة الوسطى ترك العنف الذي مورس إبان حرب التحرير أثرا عميقا على حياة أفرادها.

والمصادر المتاحة للنساء عن فترة ما بعد عام ١٩٧١م توجد أساسا في الكثير من كتابات الأنثربولوجيين وأخصائيي التنمية، رجالا ونساء، ممن قاموا بعمل ميداني أنشأوا من خلاله بياناتهم الشخصية عن التغيرات الاقتصادية والاجتماعية السريعة الآتية في الطريق في بنغلاديش. وقد جمعت لجنة تقدم ريف بنغلاديش بيانات عن محو الأمية والتمكين. كما بحثت عدة دراسات ميدانية مكثفة إسهام النساء في العمل في مختلف القطاعات الصناعية، خاصة صناعة الثياب. وبناء على هذه الدراسات، حاولت الباحثات النسويات تحليل أثر العمل على حرية حركة العاملات واختياراتهن وإدراكهن لتغير مكانتهن بعد دخولهن إلى سوق العمل (Kabeer 2000). أما ردود الفعل المعادية لتمكين النساء من حيث المعارضة التي تثيرها القطاعات المحافظة والأصولية فقد كانت بدورها موضوعا لدراسات ميدانية. كما درست هؤلاء الباحثات حياة العاملين والعاملات بالتنمية الريفية، وهم يشكلون العاملين في أنشطة المنظمات غير الحكومية واسعة النطاق في بنغلاديش. وجميع المصادر المبنية على دراسات ميدانية توفر أفكارا عن التصورات المتغيرة والمركبة للحجاب. وكما هو الحال دائما، تعد السجلات القانونية مصادر هامة لتاريخ النساء، فعدا التقارير المنشورة بمجلات *دكا لو ريبورتر* (*Dhaka Law Reporter*) و*بنغلاديش لو دايجست* (*Bangladesh Law Digest*) تشكل سجلات جماعة "آين- أو- ساليش كندرو" في دكا أرشيفا ما زال في طور التكوين. وقد مكنت هذه المصادر الباحثين والباحثات من فهم حقوق النساء في التملك والطلاق والحفاظ على العلاقة بين الشريعة الإسلامية والقانون الدستوري في بنغلاديش.

وتوجد دراسة حديثة لبرفين أحمد تبحث جانبا من الحياة اليومية للنساء في شكل حرفة صنع الكانثا، وهي وسيلة لاستخدام الأقمشة القديمة بخياطتها معا لصنع أشياء مفيدة في الحياة اليومية مثل ملاءات أسرة الأطفال والأغطية الخفيفة التي تستخدم ليلا. ومنتجات الكانثا هذه من مظاهر التقاليد الموحدة لأهل البلد على اختلاف عقائدهم، البوذية والإسلامية والقبلية والهندوسية، وهي من الصناعات المميزة لهذه المنطقة، هضمتها النساء، وصارت جمالياتها مفردات يعبرن بها عن أنفسهن. وهذا النوع من الدراسات مثال على محاولة استخدام مصادر جديدة ومناهج بحث بديلة لإنشاء طرق لإنتاج المعلومات.

الهند: ١٩٤٧-٢٠٠٢م

صاحب تقسيم شبه القارة الهندية في عام ١٩٤٧م أحداث عنف على نطاق واسع بين الطوائف، أثرت على النساء بطرق خاصة. وظلت هذه الواقعة التاريخية غير مسجلة تاريخيا بشكل كاف لمدة ثلاثة عقود، عدا في الوثائق الرسمية التي أصدرتها حكومة الاستعمار، وحكومتا الهند وباكستان الجديدتان، وفي الروايات التي كتبها روائيون من جانبي الحدود باللغة الأردية. ومع اقتراب بداية الألفية الثالثة، حدث تحول معرفي تصدرته رائدات من الكاتبات النسويات اللاتي خضن مجال دراسات التقسيم. وقد استخدمت هؤلاء الكاتبات المصادر "المعهودة" المتاحة عن هذه الفترة (الوثائق الرسمية ونصوص المعاهدات بين البلدين الجديدين)، مع مصادر لم تكن قد استخدمت حتى ذلك الحين، شملت مذكرات كتبتها النساء اللاتي شاركن في جهود تأهيل النساء المهجرات، وتواريخ شفهية أدلت بها نساء ع شن في فترة ١٩٤٧، جمعتها هؤلاء الكاتبات لتوفير تقارير جديدة تركز على النساء والأطفال، وغير ذلك من الجماعات المهمشة، مثل كتابين صدرا في عام ١٩٩٨م، هما: *الحدود والفواصل* لريتو مينون، و*الجانب الآخر من الصمت* لأورفاشي بوتاليا (Ritu Menon, *Borders and Boundaries*, 1998 and Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence*, 1998). وكتاب *آزادي كي تشهاون ميين* (في ظلال الاستقلال) كتاب هام، عبارة عن مذكرات كتبتها آنيس كيدواي عن عامي ١٩٤٧-١٩٤٨، وهي امرأة فقدت زوجها في أحداث العنف، فألقت بنفسها في خضم أعمال التأهيل. ومن الكتب الهامة الأخرى كتاب ألفته كاملابن باتيل بعنوان *موول سوتا أوخديلا* (منتزعة من الجذور)، وهو قضية قانونية هامة تتناول تقييد امرأة عنوة وحقها في حماية الدولة لها، وهي قضية وصلت إلى المحكمة العليا، تعد نموذجا للجدل القانوني العنيف حول امرأة شابة "اختطفت"، لكنها لم تتحدث بنفسها فعلا عما أصابها طوال فترة نظر قضيتها.

لقد ظلت أحوال النساء في جميع المجتمعات المحلية الهندية في فترة ١٩٤٧-١٩٤٨ غير موثقة نسبيا وغير مدروسة بما ينبغي لها. إن الهند تنظم إصدار المعلومات فيها بعد خروج الاستعمار بناء على مبدأ العلمانية، وهو ما لا يتسق مع قلة الموجود من البيانات عن النساء المسلمات كفئة متميزة. فمثلا، تناولت اللجنة المعنية بأحوال النساء (١٩٧٥) النساء باعتبارهن فئة إجمالية: إذ قيست بياناتهن على أساس الطبقة وليس على أساس الطائفة الاجتماعية أو الدينية. في حين أجرت شهيدة لطيف (Shaheeda Latif 1990) مسحا خاصا بنفسها في تسع مدن في سبعينات القرن العشرين لدراسة العلاقة بين وضع طائفة المسلمين في المجتمع ومكانة ودور النساء المسلمات اللاتي يعشن في طائفة من الأقليات. كما أجريت أيضا عمليات جمع بيانات ميدانية أنثروبولوجية وتحليل للبيانات الخاصة بطوائف نوعية من المسلمين في أماكن مختلفة، تشمل التركيز على النساء، وهي تقدم مصادر عن هذه الفترة. وكتاب باتريشيا جيفري *ضفادع في البئر* (Patricia Jeffrey, *Frogs in a Well*, 1979) يوثق حياة النساء المتمسكات بارتداء الحجاب في دلهي ويستكشف العلاقة بين عمل النساء وأسرهن. كما أن دراسة صبيحة حسين (Sabiha Hussain 1998) عن النساء المسلمات في شمال بيهار تتناول مسالة عمل النساء خارج البيت مقابل خلفية القيود العرفية المفروضة على النساء عن طريق عزلهن واستبعادهن. أما كتاب ليلا ديوب (Leela Dube 1996) عن انحدار النسب عن طريق الأم في مجتمع محلي من المسلمين في لاكشوادويب، وهي جزيرة تقع في جنوب غرب الساحل الهندي، فيقدم مصدرا يتناول التوفيق بين الإسلام وبين العرف المحلي، كما توجد دراسات أخرى تعتبر مصدرا عن التعليم، وبنى الأسرة، والطقوس بين المسلمين في مناطق معينة. وتشير جميع الكتابات الأنثروبولوجية إلى وجود تنوع عريض في مكانة النساء وخبراتهن وفقا للمنطقة والطبقة وغير ذلك من العوامل، ومع ذلك لم يعترف بوجود هذا التنوع العريض من قبل أبدا. فمثلا، تقدم الكثير من الأعمال الروائية والأفلام الشهيرة تقارير عن حياة النساء خلال هذه الفترة، لكن الأعمال الروائية توحي بالتنوع في حياة النساء تلميحا، أما الأفلام فكلها تسطحه بلا استثناء، فقد نشأ نوع من الأفلام يسمى "الأفلام الاجتماعية" عن المسلمين بسبب تركيز الأفلام على أسر المسلمين في منطقة أوتار براديش في شمال الهند، وتصويرها لها كما لو كان هناك نوع واحد من أسر المسلمين في الهند بأسرها. وتقدم حميدة سعيدوظفار (١٩٢١-١٩٨٨م) في سيرتها الذاتية تقريرا مختلفا خافت الصوت عن امرأة تنحدر من أسرة ثرية ومحافظة، سافرت إلى إنجلترا للدراسة، وصارت جَراحة عيون، وهو كتاب يشمل بعض الصور الفوتوغرافية الجميلة.

أما منطقة وادي كشمير ففيها أغلبية من السكان المسلمين، حيث يوفر تشكيل الهوية في إطار منطقة محددة أساسا لانطلاقة عظمى في الإصلاح والتغيير، ويفتح باب الفرص أمام النساء، سواء كن من نساء الأغلبية المسلمة أم الأقلية من هندوس كشمير

المعروفين باسم البانديت. وهذه التغيرات، لا سيما في مجال التعليم، تحظى بتركيز دراسة جديدة عليها، تجريها فريدة عبد الله خان (Farida Abdulla Khan, forthcoming)، تستخدم فيها الباحثة البيانات الرسمية، وتاريخ المؤسسات، والحكايات الشفهية التي قصتها النساء اللاتي شاركن في عملية التوسع في التعليم منذ عام ١٩٤٨.

وفي عام ١٩٨٦، نظرت قضية مشهورة من قضايا النفقة وتفسيرها في ضوء الشريعة، مشهورة باسم قضية شاهبانو، أدت إلى مزيد من التركيز على النساء المسلمات في الهند، وخاصة في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين (Hasan, forthcoming). وقد أدى القانون وتطبيقه في مجتمع متعدد الثقافات إلى تأليف الكثير من الكتابات التي استمرت في الانشغال بالقيمة المحورية للنساء المسلمات في تشكيل الهوية في علاقتها بهوية المسلمين كطائفة من الأقلية في الهند. وهذا التركيز على مسألة المساواة القانونية بين النساء والرجال في موضوعات الأحوال الشخصية أدى أيضا إلى "تسييس" قضية المرأة، كما يشير كتاب مبني على دراسة جديدة، وينتظر صدوره قريبا من تحرير حسن ومينون (Hasan and Menon)، يضع القضية في سياقها مع الإشارة إلى القوى السياسية الأكبر المؤثرة في الهند وفيما بين طوائفها. وفي نفس الوقت، أدى الوعي الذي خلقته قضية شاهبانو إلى توجيه الانتباه إلى محدودية الأبحاث الحالية، وإلى نقص البيانات التي يمكن أن يعتمد عليها دارسو ودارسات أوضاع النساء المسلمات في الهند. وقد أدى ذلك إلى إقامة عدة مشروعات، عبارة عن مزيج من بيانات كمية مصحوبة بإثارة أسئلة جديدة في مجالات التعليم والعمل والزواج والطلاق والنفقة وأنماط الإرث بين النساء المسلمات. وسوف تقطع هذه الدراسة شوطا في سد الفجوة الحالية في المعلومات عن النساء المسلمات في الهند.

وحيث أن المسائل القانونية تقع في صدارة الجدل العام حول أحوال النساء المسلمات والحاجة إلى الإصلاح، توجد مشروعات مختلفة الأبعاد لدراسة الممارسات العرفية المتنوعة لدى مختلف طوائف المسلمين والنطاق الواسع من الحلول التي تسعى إليها النساء في دائرة المحاكم التي تطبق القانون الرسمي وفي مجالس المجتمعات المحلية. والمشروع المعنون "تنوع حياة النساء المسلمات" يسير قدما على خطين، أحدهما مكرس لتوليد بيانات أساسية عن تنويعة من المؤشرات، والآخر يهتم بالتركيز على دراسة التعليم والأوضاع القانونية والثقافة، وفي أحد أجزاء هذه المشروع الذي تقوم به نسرين فضلبهوي وسيلفيا فاتوك، يتم تتبع الزواج والإرث وقضايا التملك ووسائل حل المنازعات التي تنشب في هذه المجالات لدى جماعات التشيناي بجنوب الهند وفي مومباي في غرب الهند.

ومن المصادر الهامة في المجال البصري الأفلام التي تستكشف تعقيدات حياة النساء المسلمات في إطار التحديات الاجتماعية والسياسية التي تواجهها الطوائف (مثلا، فيلم *نسيم* لسعيد ميرزا، ١٩٩٤، وفيلم *هاري باهاري* لشيام بينغال، ٢٠٠٠، وخاصة الجزء الذي يحمل عنوان "قصة غزالة"). وتوجد مسلسلات مثل *هينا* نالت شهرة عند عرضها تليفزيونيا، وشاركت في تمثيل النساء المسلمات بصورة نمطية، ومن ثم شاركت في خلق تصور معين عن هوية المرأة المسلمة بوصفها هوية يقررها حتما قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، خاصة الطلاق ثلاثا، الذي تختص به منطقة جنوب آسيا. ومن جهة أخرى، فإن التقارير عن النساء المسلمات في الفنون، مثل الموسيقى والمسرح وخاصة السينما، ليست مجرد مصدر معاصر عنهن، لكنه أيضا مصدر هام لكسر الصورة النمطية التي رسمت لهن. ويوجد فيلم هام يعتبر تدخلا في مجال الموارد البصرية، هو فيلم *البحث عن صفية خان*، الذي يتتبع بعض الشخصيات التاريخية من فترة التجهيز، اللاتي "اختفين" من الذاكرة العامة بعد هجرتهن إلى باكستان. ولتغطية أشكال الاختفاء اليومية للنساء استمرت الحاجة إلى معرفة الأماكن التي يمكن الحصول منها على المعلومات الأولية: من المصادر الأسرية، ومن المؤسسات، ومن غيرها من الأماكن التي يمكن أن توجد بها مصادر للمعلومات يعلوها التراب. وفي نفس الوقت، توجد حاجة لاستخدام استراتيجيات خلاقة لتكوين مصادر جديدة وتوسيع نطاق مناهج البحث التي بدأت الباحثات النسويات في استخدامها لتعويض فترات الصمت، وأنواع التحيزات، ومحدوديات المصادر المتاحة. وستساعد هذه الاستراتيجيات على تكوين مجموعة من المعلومات عن النساء تحتوي الأبعاد العديدة لحياتهن أيما كان وضعهن الاجتماعي أو الاقتصادي. وفي هذا السياق، توجد أهمية للطرق التي انتهجتها النساء المسلمات ونساء الطوائف الأخرى في جنوب آسيا في سعيهن للتغلب على القيود التي فرضتها عليهن الحدود القومية. وقد فتحت هذه الدراسات مجالا جديدا، وهي الدراسات التي تناولت موضوعات مثل العنف ضد النساء، والعمل بقانون الأحوال الشخصية، وإمكانية حصول النساء على الموارد في إطار ظروف جنوب آسيا، مثلما حدث في

دراسات التقسيم المذكورة أعلاه. وتوجد قصة قصيرة قوية بعنوان *الأرض تلتهب والسماء تحترق* بقلم الكاتبة الباكستانية النسوية زهيدة هينا، تتناول قصة شاهبانو، وهي تعبير صريح هام عن النساء المسلمات يتجاوز حدود الدول القومية.

الخلاصة

ظلت مصادر البحوث عن النساء طوال فترة ما قبل الاستقلال وحتى ميلاد الحركة النسائية في نهايات سبعينات القرن العشرين في الدول القومية الثلاث: الهند وباكستان وبنغلاديش مصادر من النوع المعتاد، يكتنفها النقص، وتتراوح أساسا ما بين الصمت عن قضايا النساء وتهميشهن والتهوين من شأنهن. وقد أدت هذه الحركة النسائية إلى قيام دراسات نسوية أكثر وعيا بذاتها. ولم توجد محاولات واعية لتكوين أرشيف نسوي أو استخدام مناهج بحث نسوية، رغم أن هذه المصادر ظلت تنتج طوال الفترة من ١٩٠٠-١٩٨٠م. وفي العِقدين الأخيرين من الألفية الماضية، وامتدادا إلى الألفية الجديدة، وجدت محاولة واعية للانتقال إلى استخدام مناهج البحث الجديدة لتعويض محدودية المعلومات الموجودة. وقد أدت هذه المناهج إلى إثارة مجموعة جديدة من التساؤلات التي تحتاج استكشافا لتعويض محدوديات الدراسات المعتادة، والأرشيف المعتاد الذي اعتمد عليه المؤرخون، ومن هذه التساؤلات نبعت كل الدراسات المذكورة هنا تقريبا.

المراجع

Primary Sources

N. Ahmad, *Collected works*, Lahore 1994.

Shaheen Akhtar and Moushumi Bhowmik (eds.), *Janana mehfil*, Calcutta 1998.

Beyond belief. Contemporary Urdu feminist poetry, Lahore 1990.

Khwaja Altaf Hussain Hali, *Chup ki dad* (Homage to the silent) Delhi 1986; first published in *Khatun* 2:12 (December 1905).

S. S. Ikramullah, *From purdah to parliament*, Oxford 1997.

A. Kidwai, *Azadi ki chaon men* (In the shadow of independence), Delhi 1990.

Khatun, journal published from Aligarh, files available at the Aligarh Women's College, Aligarh.

Mu'allim un-Niswan, vols. 8–14, 1894–1901, Library of the Idarah-i-Adabiyat-i-Urdu, Hyderabad and the Sajan Lai collection of newspapers at the Osmania University Library, Hyderabad, India.

An-Nissa, Hyderabad 1925–. Humayun Mirza files available at Urdu research centre, Hyderabad, India.

Kamlaben Patel, Mool Suta Ukhadela (Torn by the roots), English translation, unpublished ms.

Malka Pukhraj, *Song sung true. A memoir by Malka Pukhraj*, trans. Salim Kidwai, Delhi 2003.

Rokeya rachanabali (Collected works of Rokeya), Dhaka 1980.

Sakhawat Hossain Rokeya, *Sultana's dream*, ed. And trans. Roushan Jahan, New York 1988; first published in the *Indian Ladies Magazine*, Madras 1905.

Sachhe Moti, Lahore 1930.

Hamida Saiduzzafar, *Autobiography*, ed. Lola Chatterji, Delhi 1996.

Sharif Bibi, Lahore; files available at Urdu Research Centre, Hyderabad.

Smriti o Katha 1971, Ain-o-Saalish Kendra, Dhaka 1999.

Jahanara Shah Nawaz, *Father and daughter*, Lahore 1971.

Jehan Begam Sultan, *An account of my life* (*Gohar-IIqbal*), trans. C. H. Payne, London 1912.

Tahzib un-niswan, Lahore; partial files available at the Library of the Aligarh Muslim University, the Aligarh Women's College Library, and the Urdu Research Centre, Hyderabad, India.

Zafar 'Ali Begum, *Mere shab-e roz*, Srinagar 1983.

Tyabji family papers

Akhbar-ki Kitab (Mrs. Tambi Mattoo).

Akhde-Surayya minutes, ca. 1888–1976 (Mrs. Camar Sikander Futehally).

Safia Jabir Ali, Memoir, BTFP VI.

Asaf A. A. Fyzee, The autobiography of Tyabjee Bhymeeah. With an introduction and notes, in *Journal of the Asiatic Society* (N.S.), 36–37 (April 1964), special supplement.

Khutoot-e-Shibli, *Letters of Maulana Shibli Nomani to Atiya and Zorra Fyzee, ca. 1906*, ed. Md. Amin Zuberi, foreword by Abdul Haq, Lahore 1935.

Abbas Tyabji, Autobiography.

Amiruddin Tyabji, Letters written from Le Havre, France, 1870.

Badruddin Tyabji, Akhbar-ki Kitab, 1880–1906, 5 vols., copied by Safia Jabir Ali 1958 (Badruddin Family Papers VI BTFP VI).
Faiz Tyabji collection, diaries, account books, letters, fee books of the Tyabji clan ca. 1890–1930 in Urdu and English (Camruddin Tyabji).
Unpublished papers in the Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi, and in private collections, Bombay.

Secondary sources

Aage Kadam, Gujerati monthly journal.
S. N. Amin, Nari-o-Samaj, in Siraj-ul-Islam (ed.), *Bangladesher Itihas*, vol. 2, Dhaka 1992.
——, *The world of Muslim women in colonial Bengal 1876–1939*, Leiden 1996.
ASR film unit, *When this day is named* (film on the women's movement in Pakistan) Lahore.
Bombay Samachar, daily newspaper.
U. Butalia, *The other side of silence. Voices from the partition of India*, New Delhi 1998.
——, Legacies of departure. Decolonisation, nation-making and gender, in Phillipa Levine (ed.), *Oxford history of the British Empire. Companion volume on gender*, Oxford University Press (forthcoming).
U. Chakraborty, Muslim women at the crossroad. Quest for identity, in J. Bagchi et al., *Education and empowerment. Women in South Asia*, Calcutta 2001, 75–116.
——, Muslim Nari, Uchcha Shiksha (Higher education for women), Bethune College*, Itihas Anusandhan*, vol. 13.
L. Dube, Who gains from matriliny? Men, women and change on an Indian island, in R. Palriwala and C. Risseew (eds.), *Shifting circles of support. Contextualising gender and kinship in South Asia and Sub-Saharan Africa*, Delhi 1996.
J. L. Erdman with Z. Segal, *Stages. The art and adventures of Zohra Segal*, New Delhi 1997.
N. Fazalbhoy, Muslim women and property, in Z. Hasan and R. Menon (eds.), *The diversity of Muslim women*, Oxford University Press (forthcoming).
——, Sociology of Muslims in India. A review, in *Economic and Political Weekly* 32:26 (1997), 1547–51.
A. Flavia, *Judgement call. An insight into Muslim women's right to maintenance*, Bombay 2001.
S. Gadihoke, *The photographic practices of women in India 1840–2000*, in preparation.
G. Geetanjali and S. Kazi, Customary practices among Muslims in Gomia, Bihar, in *Women living under Muslim laws*, Dossier 18, July 1997, 109–123.
R. Ghadially, The campaign for women's emancipation in an Ismaili Shia (Daudi Bohra) sect of Indian Muslims: 1929–1945, in *Women living under Muslim laws*, Dossier 14/15, September 1996, 64–85.
D. Gilmartin, Kinship, women and politics in 20th century Punjab, in G. Minault (ed.), *The extended family. Women and political participation in India and Pakistan*, New Delhi, 1983, 151–73.
Z. Hasan, article on the Shah Bano affair, in EWIC II, Brill (forthcoming).
—— (ed.), *Forging identities. Gender, communities and the state*, New Delhi 1994.
Z. Hasan and R. Menon, *The diversity of Muslim women in India*, Oxford University Press (forthcoming).
S. Hashmi, *Uncovering the visible. Women artists of Pakistan*, Lahore 2002.
S. Hussain, Attitudes and aspirations of Muslim women towards employment. A case study of Darbhanga, in H. Hashia (ed.), *Muslim women in India since independence. Feminine perspectives*, New Delhi 1998.
N. Husain, S. Mumtaz, and R. Saigol (eds.), *Engendering the nation-state*, vol. 1, Lahore 1997, 242–59 and 199–241 (see in particular N. Shah, Role of community in honour killings in Sindh, and N. Husain, Narrative appropriations of Saima. Coercion and consent in Pakistan).
Q. Hyder, *Aag ka darya* (River of fire), New Delhi 1998.
In search of Safia Khan, video, Mumbai 1999.
A. Jalal, The convenience of subservience. Women and the state of Pakistan, in D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam, and the state*, Philadelphia 1991, 77–114.
P. Jeffery, *Frogs in a well. Indian women in purdah*, London 1979.
H. Jilani, *Human rights and democratic development in Pakistan*, Lahore 1998.
N. Kabeer, *The power to choose. Bangladeshi women and labour market decisions in London and Dhaka*, London 2000.
S. Kamal, *Mother of pearls and other poems*, ed. And intro. S. Kamal, Dhaka 2001.
F. Kazmi, Muslim socials and the female protagonist. Seeing a dominant discourse at work, in Z. Hasan (ed.), *Forging identities. Gender, communities and the state*, New Delhi 1994, 226–43.
F. A. Khan, Other Muslims, other histories. Fifty years of women's education in Kashmir, in Z. Hasan and R. Menon (eds.), *The diversity of Muslim women*, Oxford University Press (forthcoming).
M. Khatija, *Aangan* (The inner courtyard), Lahore 2000.
M. Khawar and F. Shaheed (eds.), *Women of Pakistan. Two steps forward, one step back?* London 1987.
S. Kidwai, Images of Muslim women. A study on the representation of Muslim women in the media 1985–2001, in Z. Hasan and R. Menon (eds.), *The diversity of Muslim women*, Oxford University Press (forthcoming).
G. C. Kozlowski, Muslim women and the control of property in north India, in J. Krishnamurti, *Women in colonial India. Essays on survival, work and the state*, New Delhi 1989, 163–81.
S. Latif, *Muslim women in India. Political and private realities*, New Delhi 1990.
Lutfullah, *Autobiography of Lutfullah. An Indian's perception of the West*, New Delhi 1985.
Maleka Begum, *Banglar Nari Andolan* (Bangladesh women's movement), Dhaka 1989.
M. Maskiell, *Women between cultures. The lives of Kinnaird alumnae in British India*, Syracuse, N.Y. 1984.
R. Menon and K. Bhasin, *Borders and boundaries*, New Brunswick, N.J. 1998.

G. Minault, Sisterhood or separatism. The All India Muslim Ladies' Conference, in G. Minault, *The extended family. Women and political participation in India and Pakistan*, Delhi 1981, 83–108.
——, Shaikh Abdullah, Begam Abdullah and sharif education for girls at Aligarh, in I. Ahmed (ed.), *Modernisation and social change among Muslims in India*, New Delhi 1983, 207–36.
——, *Secluded scholars. Women's education and Muslim social reform in colonial India*, Delhi 1998.
——, Mid-18th to Early 20th Century: South Asia, in EWIC I, Brill 2003.
Y. Mitha et al., *Patterns of female employment in mining and construction industries*, Islamabad 1988.
——, *Solid foundations, solid contributions. Women in the brick kiln industry*, Lahore 1989.
——, *Building your dreams. Women in the construction industry*, Lahore 1989.
——, *Another form of stoning. Women at the quarries*, Lahore 1989.
Muslim women speak. Testimonies of women, Women's Action and Resource Unit, Ahmedabad 2000.
C. M. Naim, How Bibi Ashraf learnt to read and write, *Annual of Urdu Studies* 6 (1987), 99–115.
V. Nainar, *Muslim women's views on personal laws. The influence of socio-economic factors*, Bombay 2000.
J. Nishat, *A poem slumbers in my heart*, Mumbai 1999.
K. Panjabi, *Women in the Tebhaga movement. Oral narratives and perspectives*, work in progress.
H. Papanek and G. Minault (eds.), *Separate worlds. Studies of purdah in South Asia*, Delhi 1982.
A. Perveen, *The aesthetics and vocabulary of Nakshi Kantha*, Dhaka 1997.
N. Said Khan, Identity, violence and women. A reflection on the partition of India 1947, in N. Said Khan et al., *Locating the self*, Lahore 1994, 157–71.
——, *Voices within. Dialogues with women on Islam*, Lahore 1992.
R. Saigol, *The partitions of self. Mohajir women's sense of identity and nationhood*, Islamabad 2002.
M. Shah Nawaz, *The heart divided*, Lahore 1990.
F. Shaheed et al., *Shaping women's lives. Laws, practices and strategies in Pakistan*, Lahore 1998.
A. Siddiqi, Ayesha's world. A butcher's family in nineteenth-century Bombay, in *Comparative Studies in Society and History* 43:1 (2001), 101–29.
S. Sultan Jahan, A brief account of Muslim female pioneers of education, in J. Bagchi et al., *Education and empowerment. Women in South Asia*, Calcutta 2001.
Tyabji Salima, *A nineteenth-century family document from Bombay. The Tyabji family Akhbar-ki Kitab*, in preparation.
Voice of the voiceless, Muslim women's forum, New Delhi 2000.
H. Zahida, The earth is ablaze and the heavens are burning, in S. Rehman (ed.), *In her own write. Short stories by women writers in Pakistan*, Lahore 1994, 109–33.

أوما تشاكرافارتي (Uma Chakravarti)
ترجمة: سهام عبد السلام

البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى
منذ بدايات القرن العشرين حتى الآن

مقدمة

الأبحاث التي أجريت خصيصا عن النساء المسلمات في منطقة البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى أبحاث متفرقة، ولم يحظ هذا الموضوع باهتمام أكاديمي إلا حديثا. والحق أن الدراسات قد أهملت البحث في مجال النساء الأفريقيات لعدة أسباب تاريخية. وقد أثرت ندرة المصادر ومناهج البحث الخاصة بدراسة النساء المسلمات في هذه المنطقة على دراسة جميع النساء اللاتي يعشن في هذه البلدان. وبينما أغمضت الدراسات العلمية عيونها عن النساء الأفريقيات في معظم فترات القرن العشرين، حدثت بعض التغيرات الملحوظة في العقدين الأخيرين من هذا القرن (Mama 1996, 3). فمنذ ثمانينات القرن العشرين ظهرت زيادة ملحوظة في تخصيص الموارد لدفع قضايا النساء اللاتي يعشن في بلدان هذه المنطقة قدما. وقد كرست معظم هذه الموارد لتنمية وتعليم وصحة النساء. ومن الآثار الجانبية لتركز تخصيص الموارد من أجل هذا الشأن أنه قد أثر على الأقل إلى حد بسيط في فهمنا لحياة وتاريخ النساء الأفريقيات.

اقتصرت الدراسات عن النساء الأفريقيات لزمن طويل على باحثي سلطات الاحتلال وباحثين غير أفارقة، من أوروبا وأمريكا الشمالية. في البداية، أجرى معظم هذه الدراسات أنثروبولوجيون وموظفون تابعون لسلطات الاحتلال. وفي وقت لاحق، أولى علماء الاجتماع والعلوم السياسية المجتمع الأفريقي بعض الاهتمام، بما في ذلك النساء الأفريقيات، خاصة في فترة ما بعد الاستقلال في منتصف القرن العشرين. وفي العقدين الخيرين من القرن العشرين حدث تطور إيجابي فاق جميع ما سبقه، إذ عكف عدد كبير من العلماء الأفارقة على دراسة مجتمعاتهم بأنفسهم، وفحص أحوال النساء في عدة فروع، منها دراسات الجندر والدراسات السياسية والاجتماعية والأدبية والأنثروبولوجية، وبذا أضيف صوت الأفارقة النابع من خبرة الحياة التي عاشوها إلى وجهات نظر الغرباء.

حدثت عدة مبادرات مسئولة عن إلقاء الأضواء على النساء في البلدان الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء الكبرى. فقد نظم العقد الدولي للنساء التابع للأمم المتحدة مؤتمره الختامي في عام ١٩٨٥ في العاصمة الكينية نيروبي. وجاب هذا المؤتمر كثيرا من الفوائد للنساء الأفريقيات، فقد أدى إلى تحسين التفاهم بين النساء الغربيات والأفريقيات، خاصة فيما يتعلق بوجهات نظرهن السياسية وبرامجهن وجداول أعمالهن. وقد كان هذا التفاهم اختلافا كبيرا عن الجفاء المتبادل بين الطرفين في مؤتمرات الأمم المتحدة السابقة التي عقدت قبل ذلك بعشر سنوات. وأتاح مؤتمر نيروبي إظهار معاناة النساء الأفريقيات ونضالهن، ورفع الوعي باحتياجاتهن. كما بدأت المعونات الدولية في استهداف النساء من خلال زيادة تمويل البرامج التنموية التي تقوم بها المنظمات غير الحكومية، والجمعيات الدينية الخيرية، ومؤسسات المجتمع المدني. كما كان أفظع وباء يهدد حياة ملايين الأفارقة سببا في زيادة الاهتمام بالنساء الأفريقيات، فمن المعروف الآن أن النساء أكثر الفئات السكانية عرضة للعدوى بفيروس نقص المناعة المكتسب والإصابة بمرض الإيدز الناتج عنه. ومن المفارقات أن تؤدي ويلات المرض والفقر إلى لفت الانتباه إلى احتياجات القارة الأفريقية. إن المعونات والموارد المالية توجه مباشرة إلى النساء عامة، ولا تهدف إلى خدمة النساء المعتنقات لديانة معينة، لكن النساء المسلمات قد أفدن بالتأكيد من تحسن أحوال النساء في أفريقيا.

يشكل المسلمون حوالي ٢٧ بالمائة من بين سكان البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى، والبالغ عددهم حوالي ١٢٩ مليون نسمة، يقطنون في ٤٨ بلدا من البلدان التي تقع في هذه المنطقة، وهم يشكلون أغلبية السكان في ٩ دول. فإذا كانت النساء يشكلن نصف مجموع السكان وفقا للتقديرات المحافظة، لبلغ عدد النساء المسلمات اللاتي يعشن في هذه البلدان حوالي ٦٥ مليون امرأة. أما إذا أخذنا بالتقدير الأعلى الذي يرى أن نسبة النساء إلى الرجال تبلغ ٦٠% إلى ٧٠% لارتفع عدد النساء المسلمات بقدر معتبر. ومستويات التعليم وتوقعات الحياة ومستويات الدخل في هذه البلدان من أقل المستويات في العالم عموما.

وهكذا، تتأثر أحوال النساء المسلمات في هذا الجزء من القارة الأفريقية بظروف مادية مناوئة إلى حد بعيد، علاوة على التحيزات الثقافية ضد النساء.

ظلت المجتمعات الأفريقية طوال معظم القرن العشرين في حالة انتقال من مجموعة من التغيرات إلى أخرى، أبرزها عواقب فترة الحكم الاستعماري، التي أسفرت عن حركات نضال من أجل الاستقلال، وبذل جهود لبناء الدولة ما بعد الاستقلال. وبناء على ذلك، حدثت أيضا قلاقل مزمنة بسبب حكم الحزب الواحد، والانقلابات العسكرية، والإمبريالية الجديدة، وحركات النضال من أجل الديموقراطية والتعددية. ولا ينأى المفكرون والعلماء والقادة السياسيون عن تناول أسباب فشل المجتمعات الأفريقية مقارنة بالنمو السريع الذي شهدته أجزاء من آسيا وأمريكا اللاتينية. وقد ظهرت شرارة عدد من حركات النضال التي تطالب بالديموقراطية وحكم القانون وحقوق الإنسان. كما اتجه الاهتمام نحو الظروف التي تعيش فيها النساء وبذلت جهود لتمكينهن لكي يقدرن على الإسهام الفعال في مجتمعاتهن.

التأريخ

كتب أحد المؤرخين: "إن معظم ما كتب عن تاريخ النساء الأفريقيات ... ليس إلا شذرات 'سرعان ما تنسى'" (Hay 1988, 432)، فهي "سرعان ما تنسى" لأن معظمها لم ينشر في المجلات العلمية المعتادة. ومعظم هذه الكتابات لا يسهل الحصول عليها لأنها منشورة في كتب محررة تضم مجموعات من المقالات أو في أعداد خاصة من المجلات. عدا ذلك، تصدر هذه المواد في شكل تقارير غير منشورة، أو رسائل علمية غير مكتملة، أو ككتابات لا يتم تداولها عن طريق منابر النشر والتوزيع المعتادة. كما أن أسلوب إنتاج المعرفة نفسه جزء من مشكلة هيكلية تؤدي إلى إخفاء تاريخ النساء الأفريقيات، وكل ما تفعله هو تعزيز عزل تاريخ النساء عن التاريخ العام. وقد حدثت بعض التغيرات المتواضعة في العقد الماضي، مما أظهر مجال دراسات المرأة بقدر أكبر مما كان عليه الحال في ثمانينات القرن العشرين. وفي حالة تهميش تاريخ النساء عامة في جزء مترامي الأطراف ومعقد من أحد القارات، كما هو حال المنطقة التي تضم البلدان الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء الكبرى، يزداد تاريخ النساء المسلمات غموضا.

ينبغي على المرء أن يصدق بوجود هذه الهموم الخطيرة، مع أن الظروف الحالية لا تحول دون تقدير حالة دراسات النساء المسلمات في البلدان الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء الكبرى بناء على المعلومات المتوافرة. وغني عن الذكر أنه في ضوء صعوبة الحصول على هذه الدراسات وندرة معرفتنا بما تم إنجازه منها، فستكون تقديراتنا أولية جدا بالطبع. ويمكننا أن نميز عدة نماذج للدراسات النسائية في أفريقيا، أبرزها النماذج القومية، والتي تعلي من شأن الهوية الأفريقية، والنموذج الذي يجمع ما بين التنمية والاعتمادية، والنموذج الماركسي، ومدخل النظرية الثقافية (Zeleza 1997, 94, Mama 1997, 63).

من الكتابات الأولى عن النساء كتابات القوميين الأفارقة الذين انصب جل اهتمامهم على مقاومة آثار الاستعمار الإمبريالي والكتابات التاريخية التي ألفها موظفو الاستعمار الكولونيالي وخادماتهم المثقفات. وكانت الأسطورة الشائعة تقول أن الأفارقة ليس لهم تاريخ سابق على الاستعمار الكولونيالي الأوروبي. وكثيرا ما اندفع الكتاب القوميون في فورة حماسهم للكشف عن تاريخهم إلى اتجاه غلب عليه الطابع السياسي، كما غلب عليه طابع الصفوة بحكم انتمائهم الطبقي، وصوروا العالم من وجهة نظر ذكورية. لذا، لم تتناول أبحاثهم موضوعات الظلم الذي تعرضت له النساء، وموازين القوى بينهن وبين الرجال، والتراتب الطبقي، إلا فيما ندر. ومن المؤكد أن المؤرخين المهتمين بالتنمية الاقتصادية قد أولوا اهتماما كبيرا لمسألة المظالم الاقتصادية، لكنهم لم يحسبوا الطبقة والمجتمع والتفرقة بين الرجال والنساء ضمن هذه المظالم. وقد نبه نقاد الماركسية المؤرخين القوميين والاقتصاديين إلى أنهم يخلقون بالفعل مجموعة أخرى من الروايات المصطبغة بطابع الصفوة بتجاهلهم للأحداث الحيوية للنضال الطبقي. لكن حتى الكتابات التاريخية الماركسية تعرضت للنقد بسبب جمودها العقائدي الشديد في بحثها عن أنماط الإنتاج التي سبقت الاستعمار الكولونيالي لربطها بأنماط الإنتاج الاستعماري. وقد تجاهلت جميع الكتابات التاريخية عموما المداخل التحليلية لموضوع الجندر تجاهلا شنيعا. أما النظرية الثقافية، فهي نظرية واعدة أكثر من غيرها، بسبب تأكيدها على المقاربة البينية متعددة التخصصات في دراسات المرأة في أفريقيا. وميزتها العظيمة أنها توفر تنويعة من الأدوات التحليلية يعضد بعضها بعضا، كما تتميز أيضا بأنها

تتدبر ما كان يجب عمله، مما يبعدها عن تكرار الأخطاء التي وضحها النقد الذي وجه إلى كل مجال تخصصي من مجالات الدراسة على حدة. ويتفق العلماء على الحاجة إلى استعادة تاريخ النساء في فترة الاستعمار الكولونيالي وما قبله، وإلى تحليل الهياكل الاجتماعية - الاقتصادية والطبقية وهياكل موازين القوى الاجتماعية بين الجنسين التي تكمن في عمق المجتمع الأفريقي وتحول دون تقدم النساء.

يعتقد بعض الكتاب أن مناهج الكتابات التاريخية النسوية الأفريقية تشترك في الكثير مع مناهج الكتابات التاريخية التي تنطلق من التركيز على الهوية الأفريقية (Zeleza 1997, 99). والثقافة الأفريقية الفرعية لا تعنى بجمع وحفظ المصادر المكتوبة بقدر ما تعنى بالتاريخ الشفهي، لذلك يعتبر التاريخ الشفهي مصدرا حيويا في هذه الثقافة لاستعادة التاريخ الأفريقي. ففي بعض الأماكن، لا يوجد من المصادر المكتوبة إلا ما كتب خلال عهد الاستعمار الكولونيالي. وغالبا ما تصور هذه المصادر تاريخ موظفي الاستعمار الكولونيالي لا خبرات حياة الناس التي أخفاها ذلك الاستعمار، ناهيك عن حياة النساء. أما المؤرخات والمؤرخون النسويون فيميلون إلى الإعلاء من شأن المناهج الشفهية، لنقض التحيزات المتأصلة في غيرها من المناهج، ورفع صوت الجماعات المقهورة تاريخيا، ومن بينها النساء، اللاتي فرض عليهن حاجز الصمت أكثر من غيرهن من الجماعات.

ورغم ذلك، يمكننا جمع الكثير من المعلومات عن أحوال النساء من بعض الوثائق التي خلفها الاستعمار الكولونيالي، لا سيما سجلات المحاكم. فقد درس ريتشارد روبرتس سجلات المحاكم في وسط أفريقيا في عهد الاستعمار الكولونيالي، وخرج منها ببحث نجد فيه الكثير من الحكايات الصغيرة عن أحوال النساء المسلمات اللاتي لجأن للمحاكم في ذلك العهد طلبا لحلول لمشكلاتهن. وكلما ازداد الباحثون والباحثات تطرقا إلى هذا المجال من مجالات الدراسة سيلقى المزيد من الضوء على أحوال النساء.

كما أن سجلات القضاة المسلمين، حيثما وجدت، وفتاوى العلماء المسلمين وثقات رجال الدين، ووثائق مجالس العرب التي يقضي فيها الأمير في أمور الناس، تقدم كما هائلا من المعلومات، وما زالت أرضا بكرا لم تتناولها البحوث بالدراسة بقدر كبير. أما مجموعات المكتبات الخاصة التي اكتشفت في مالي وحوض نهر النيجر فتزودنا هي الأخرى بمادة غنية تصلح للدراسات، ويمكنها أن تلقي الضوء على أحوال النساء قبل القرن العشرين وما بعد ذلك من فترات تاريخية. كما أن الوثائق القانونية بمختلف أنواعها مصادر معلومات لا تقدر بثمن عن بنية وطبيعة العلاقات بين الناس وبعضهم البعض، وعلاقتهم بالدولة. وتظل الدراسات القانونية الاجتماعية مجالا يمكن أن يثري الدراسات النسائية إلى أبعد حد.

الأيديولوجيات والمفردات اللغوية

ربما كان استخدام المفردات اللغوية وكيفية وصف الظاهرة محل الدراسة من أهم المسائل في مجال الدراسات النسائية، لأن دراسة أحوال النساء ليست نشاطا بريئا، بل هي أصلا عمل سياسي، يؤدي بالضرورة إلى فحص علاقات القوة بين النساء والرجال بدقة، لذا من المقدر لهذه الدراسات حتما أن تصير مجالا للنزاع. ويحدث هذا النزاع على مستوى الرمز والمعنى والتأويل وتوزيع الموارد وامتلاك القوة والسلطة. وفي مثل هذا المجال المشحون بالنزاع، يغدو مجرد التفوه باسم موضوع الدراسة، أو الاضطلاع بالبحث أو النشاط العام أفعالا محفوفة بالمخاطر والخلافات في حد ذاتها، تشبه السير على حبل سياسي مشدود.

ورغم أن مصطلح "النسوية" محفوف بالنزاعات، إلا أنه قد اكتسب رواجا كبيرا في بعض أنحاء البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى مقارنة بغيره من المصطلحات. والمصطلح المفضل هو "الدراسات النسائية" (women's studies)، الذي يعني التركيز على دراسة أحوال النساء خصوصا. وبعض العلماء يفضلون استخدام مصطلح أكثر حيادية، هو مصطلح "دراسات الجندر" (gender studies)، الذي يعني أن موضوع هذه الدراسات يشمل الطرف الذي يرتكب القهر ضد الآخر بناء على نوعه (الذكر)، والضحية التي يقع عليها هذا القهر بناء على نوعها (الأنثى) (Mama 1996, 3). ويفضل البعض الآخر وصف عملهم بمصطلح "تحليل الجندر"، الذي يدل على الالتزام السياسي بتحرير النساء من منظور إقامة العلاقات بينهن وبين الرجال على أساس المساواة (Imam 1997, 5, 15). ويختلف تحليل العلاقات بين النوعين عن الدراسات النسائية، فالدراسات النسائية تعتبر دراسة متخصصة للنساء كجماعة اجتماعية، أما تحليل العلاقات بين النوعين فيختص باستكشاف العلاقات بين الرجال والنساء من منظور

أن النساء ذوات فاعلة في هذه العلاقات. لكن إحدى النسويات علقت بأن هذا المصطلح لا ينبغي استخدامه بغرض تخفيف وتمييع التحدي الذي يطرحه التحليل النسوي (Imam 1997, 6)، بل إن التحليل يعد لكشف تحيزات الرجال ضد النساء كحقيقة تاريخية، ينطلق منها لإيجاد حلول لتصحيح هذا الاعوجاج عن طريق الاعتراف بحقوق النساء واستردادها.

إن المقاومة التي تلقاها فكرة إجراء دراسات متخصصة في أفريقيا عن النساء، ولأجل النساء، وبمعرفة نساء مجرد بعد واحد من أبعاد المشكلة، فرغم أن بعض الممارسات الدينية تعزز النظام الأبوي إلا أن هذا النظام متأصل في أعماق المجتمع الأفريقي من قبل دخول الإسلام إليه بالتأكيد، وهو مصدر للكثير مما تعانيه النساء. ومما يزيد الأمور تعقيدا أن الدراسات النسائية في أفريقيا تنشأ في ظروف حرجة، حيث ما زال تراث الماضي مشتبكا بالمجتمع الأفريقي وهو يواجه تحديات الحاضر. وتشمل هذه الظروف تراث فترة الاستعمار الكولونيالي والتحديث. فقد تركت ذكرى الاستعمار الكولونيالي وما تلاه من حكم غاشم شكا قويا في أن المعرفة العلمانية المتحالفة مع الرأسمالية الليبرالية ما زالت تخطط لترسيخ سلطتها وتحكمها في المجتمعات الأفريقية.

كما أن فشل الدولة الوطنية التي نشأت بعد رحيل الاستعمار الكولونيالي فشلا ذريعا في إعادة الكرامة، والديموقراطية والحرية للشعوب الأفريقية، واستمرار تحالف النخب الحاكمة مع السلطات الأطلنطية على حساب شعوبها قد جعل المناخ غير موات لأي مبادرات جديدة وخلاقة. لذا، يقاوم الناس في بعض الأماكن أي أفكار جديدة ذات أصل غربي ويشككون فيها، وقد اعتبر القوميون والإسلاميون بل والاشتراكيون الدراسات النسائية والنسوية جزءا من المكائد التي تستخدمها القوى الغربية للتحكم في المجتمعات الأفريقية. وقد استغرق قبول فكرة الدراسات النسائية عدة عقود سواء على المستوى الأكاديمي أو العام. فحتى الآن لا يمكن قياس نجاح الحركة النسائية إلا على مستوى قبول سكان الحضر لها، فهي ما زالت ظاهرة تنحصر في المدن إلى حد بعيد. أما في المناطق الريفية، فما زالت قواعد العرف والأشكال البدائية للنظام الأبوي الإسلامي سائدة دون أن تلقى معارضة أو مقاومة تذكر. وفي أفريقيا -كشأن غيرها من الأماكن- لا تشكل هذه الدراسات -سواء سميت دراسات نسائية، أو دراسات الجندر، أو تحليل علاقات القوى بين النوعين- كتلة واحدة، ولا تمثل أيديولوجية واحدة، فالنساء المسلمات في هذه المنطقة ذوات خلفيات متعددة كقريناتهن في أي مكان آخر. وتتجلى في الخلافات الأيديولوجية وسط الحركة النسائية هناك، وبينها وبين غيرها من الحركات النسائية في أماكن أخرى، تعددية مدهشة في الخطابات، ولذلك تغدو خلافات على المعنى، وتؤدي إلى التنافس على السلطة. أما الذي يفرق الأنواع المختلفة من خطابات النساء عن بعضها البعض فهو الروايات التي تنطق هذه الخطابات من خلالها. فمن المهم أن ننتبه إلى طبيعة هذه الروايات وما فيها من تعقيدات. وهكذا، لا يكفي أن نزعم أن امرأة ما سوف تتعمق أوتوماتيكيا في فهم خطاب الشريعة الإسلامية أو تفسير القرآن أو الفقه لمجرد أنها امرأة مسلمة، إذ قد تلجأ للإسلام بطرق أخرى، كأن تتخذه دليلا ثقافيا، أو دليلا للدين في المجال الخاص، أو مقولة أيديولوجية، أو بخليط متنوع من هذه الطرق.

وفي بعض الأماكن الأخرى التي يعيش بها مسلمون -مثل الشرق الأوسط، وبلدان منطقة الأطلنطي، وآسيا- تستريح بعض النساء المسلمات لاستخدام مصطلح النسوية الإسلامية كوصف لهن. لكن النساء المسلمات في البلدان الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء الكبرى لا يستخدمنه لوصف أنفسهن، سوى بعض الجماعات النسائية في جنوب أفريقيا ونيجيريا والسنغال، حيث انتقلت التأثيرات الإسلامية ما بين هذه البلدان بشكل أكبر من غيرها، مما ترك أثرا عليها. ويستخدم مصطلح "النسوية" هنا كمقولة عامة استرشادية للتغلب على مجال المصطلحات المعقد كحقل ألغام.

هكذا، ولأغراض استرشادية، يمكننا التفرقة بين مقولتين: النسوية المسلمة (Muslim feminism) والنسوية الإسلامية (Islamic feminism). ومن المهم أن نتذكر دائما أننا عندما نستخدم أيا من هذين المصطلحين للإفصاح عن أفكارنا، فإن كلا من لفظي "المسلمة" (Muslim) و"الإسلام" (Islam) يعني ويدل على شيء مشترك، لكنه يدل أيضا على شيء مختلف، وتعتمد دلالاته المختلفة على كيفية الاستئثار به في كل مرة يستخدم فيها. لذا، فمن الأهمية بمكان كي نفهم خطابات النساء المسلمات أن نحيط بكيفية استدعاء هذه الخطابات للفظ إسلام، ثم الاستئثار به واستخدامه للإفصاح عن الأفكار.

النسوية المسلمة (Muslim feminism): إن النساء المسلمات المتدينات عادة ما ينخرطن في الأنشطة المتعلقة بالجندر، لكنهن يستخدمن في مشروعهن لتحرير النساء مداخل ومناهج العلوم الاجتماعية. ورغم أن النساء الأفريقيات ينشغلن بالعلوم

الاجتماعية بعين نقدية كي لا يقعن فريسة للتحيزات الأوروبية والغربية، إلا أنه من الإنصاف أن نقول أن للعلوم العلمانية أثر واضح عليهن. وتتبنى النسويات المسلمات لغة علمانية في تحليلهن للأيديولوجية التي تحكم الجندر، وذلك عن طريق توظيفهن لخطابات العلوم الاجتماعية المشبعة بالأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والأفريقية/القومية، أو بخليط مركب من هذه الأيديولوجيات. لكن تبنيهن للغة علمانية لا يعني أنهن يعادين الدين، فللدين قيمة مختلفة في شبكتهن التحليلية. والنسوية المسلمة منتشرة بالتأكيد في البلدان الأفريقية التي تقع جنوب الصحراء الكبرى.

كثير من النساء النشطات في المجال العام يتعاطفن مع الإسلام كديانة بالمعنى ما بعد التنويري، أي كشأن خاص، وهكذا لا ينظرن للإسلام بالضرورة كمشروع أيديولوجي، ولا يستمددن استمرارية ثقافية جوهرية من التقاليد الخطابية للمسلمين من أجل التغير الاجتماعي والتجديد. ولا شك في أن هؤلاء النسويات يقدرن ما للدين من أثر في تشكيل حياة الناس، لكن أغلبهن لا يعتبرن الخطاب الديني خطابا عاما قادرا على إحداث التحولات والتجديدات الاجتماعية في المجتمعات العلمانية، أو التي تطمح لأن تكون علمانية. ولا يبدو من كتابات النسويات المسلمات ما إذا كن يعتبرن الإسلام نقيضا للعلمانية أم لا. وغالبا ما يعتبرن الإسلام جزءا من المنتج الثقافي الذي يحتل مجالا خاصا لا عاما.

النسوية الإسلامية (Islamic feminism): في هذا النموذج، غالبا ما تحدث تعبئة عن وعي للإسلام (كتقليد تاريخي وثقافي مركب ومتنوع في آن) لتحليل العلاقات بين النوعين. وتحدث هذه التعبئة لإعطاء التحليل شكلا إسلاميا محددا، مقارنة بالأوضاع التي لا تذكر فيها الهوية الدينية إلا عرضا، ولا تكون جزءا أصيلا من أجزاء التحليل. في هذه الحالة، يستدعى مصطلح "الإسلام" كمقولة حضارية وتقليد خطابي معد بكامل تفاصيله. وغالبا ما تبدأ النسوية الإسلامية كمشروع مرتبط بـ "الإسلام السياسي"، فهي بعبارة أخرى جزء من صراع أوسع على السلطة وتأكيد الذات والهوية وبناء الذات.

تدل النسوية الإسلامية على اعتماد النظرية والتطبيق على بعضهما البعض من أجل تحقيق هدف تحرير النساء من حيث القيم والنقاط المرجعية ذات الصلة المحددة بالثقافة الإسلامية. وهنا يتم تقديم الروايات في أطر الخطابات ذات المرجعيات المستمدة من القرآن وتفسيراته وخطابات الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي والفلسفة الإسلامية، علاوة على النظريات الأخلاقية والتاريخ الإسلامي. كما أن بعض النسويات الإسلاميات يستمددن مقولات تحليلية من العلوم الاجتماعية الحديثة، وهو أمر يتباين باختلاف حنكة المحللة. وأحيانا تستخدم المحللات العلوم الاجتماعية كأداة دعم للروايات الإسلامية الرئيسية، وأحيانا أخرى تبذل محاولات جادة لتبني أخلاقيات الحوار والنظرة الكوزموبوليتانية العالمية النقدية.

وتتم تعبئة هذه الخطابات للتحقيق في قضايا قهر النساء وعملهن وحقوقهن وواجباتهن والسياسات المتعلقة بهن ودورهن في الأسرة، وغير ذلك من القضايا الكثيرة. وغالبا ما تعتنق النساء المسلمات الروايات الإسلامية ليطالبن بمطالبهن من زاوية أنها حقوق للمرأة كجزء من القيم المتعارف عليها وفقا للتعاليم الإسلامية. لكن الكثير من النسويات الإسلاميات يكتشفن تناقضا بين الكلام المنمق عن حقوق النساء والتطبيق العملي له. والحق أن الكثير من النسويات الإسلاميات يدركن أن عليهن أن يناضلن لاسترداد حقوق النساء التي كفلها لهن الإسلام من قبضة التفسيرات السائدة للعقيدة، وهي تفسيرات متحيزة للرجال. وهكذا، فضلا عن رؤية الكثيرات من النساء الإسلاميات النشطات للنسوية الإسلامية كأمر مفروغ منه، تعترف الكثيرات منهن أن حقوق النساء جزء من النضال لإعادة تفسير تراث الخطاب الإسلامي. وقد أطلق هذا في بعض الأماكن شرارة الانشغال النشط بالنصوص والقواعد والسياقات الاجتماعية، حيث يجري التعبير عن تشكيلات جديدة لذاتية المسلمين. وهكذا، تعمل النساء المسلمات على إخضاع المصادر الرسمية المعتمدة وقواعد التقاليد الثقافية الإسلامية لطرق جديدة في القراءة والتفسير من أجل تقديم نموذج عملي جديد للنساء. ويتفاوت اتساع وحنكة هذه الاتجاهات النسوية الإسلامية من مكان إلى آخر طبعا، وهي مرتبطة بالسياق الخاص لكل مكان إلى حد بعيد. وما زال الوقت مبكرا على الحكم على مدى نجاحها وتوقع نتائجها على المدى البعيد.

المصادر التاريخية

تطمح غالبية النساء الأفريقيات المسلمات إلى إعادة كتابة تاريخهن الذاتي، بغض النظر عن كونهن عالمات، أو نشطات في المجال العام، أو منتميات إلى أي اتجاه أيديولوجي خاص، ويرجع هذا الطموح إلى أن التاريخ المعتاد (تاريخ الذكور) يستبعد النساء في معظم الأحوال. وقد ظهر في السنوات الأخيرة تيار مستمر من الكتابات والمقالات التي توثق دور ومكان النساء الأفريقيات في العصور الماضية، مما حرك الجدل حول هذا الموضوع ببطء.

وقد أوضحت دراسات بويد، ولاست، وهيوستون أن بعض النساء قد لعبن دورا معتبرا في التعليم والحياة العامة في نهايات القرن التاسع عشر، وأن هذه الأدوار قد امتدت بشكل أو بآخر إلى القرن العشرين (Boyd and Last 1985, Huston 1999). وأهم الأدوار التي لعبتها النساء هي أدوار المعلمات والقائدات في الجمعيات الأخوية الروحية المعروفة في غرب أفريقيا باسم (الطريقات)، وأبرز رموزهن نانا أسماء (١٧٩٣-١٨٦٤م) التي تعتبر قدوة يحتذى بها، وهي ابنة الشيخ عثمان دان فوديو، قائد خلافة سوكوتو بشمال نيجيريا. ومن المتفق عليه الآن أن نساء البلاد المتحدثة بلغة الهاوسا ظللن يدرسن كتاباتها، وأن النساء ما زلن يستلهمنها في الوقت الحاضر. وتوجد العديد من الكتابات التي تناولت السيرة الذاتية لأسماء، بما في ذلك ترجمة أعمالها إلى اللغة الإنجليزية (Boyd and Mack 1984). ونانا أسماء هي أبرز بنات الشيخ، ورغم أن بعض بناته الأخريات نشطن بنفس القدر في الشئون الدينية، إلا أن ما تركنه من كتابات أقل مما تركته نانا أسماء.

وقد تكونت حول نانا أسماء جمعية لها تأثيرها، هي جمعية حج النساء المعروفة باسم "يان تارو" (المتشاركات)، والتي ما زالت موجودة حتى الآن. وقد نشرت أسماء وشقيقاتها تعليم النساء في المناطق الريفية من خلال جمعية يان تارو. وقد كان تعليم النساء، خاصة تعليمهن تعاليم الدين، من القضايا التي دافع عنها الشيخ عثمان دان فوديو بقوة، ولم يكن ما فعلته نانا أسماء وشقيقاتها أمرا استثنائيا، فقد سجل في موريتانيا أن خديجة، وهي سيدة تنتمي لجماعة أهل العقل، قد قامت بتعليم عبد القادر، قائد ثورة تورودو. وفي شرق أفريقيا مثلا، علمت بيبي زوادي بنت حمد بن سعيد (١٨٥٤-١٩٣٦م) أهم علماء المنطقة، وهو الشيخ عبد الله صالح الفارسي (١٩١٢-١٩٨٢م)، المشهور بترجمته للقرآن إلى اللغة السواحيلية.

وقد أوضح كل من دونبار وهيوستون أن نساء شمال نيجيريا ظللن يتمتعن طوال القرن العشرين بالسلطة في الشبكات الواسعة للطرق الصوفية، بما فيها من مجالس العلم وممارسات التقوى، مثل الطريقة الصوفية التيجانية والطريقة الصوفية القادرية (Dunbar 2002, 400, Huston 1999, 47). وكثيرا ما وصلت النساء داخل الطرق الصوفية إلى رتبة "المقدمة"، التي تتمتع من تشغلها بصلاحية إدخال الآخرين في الطريقة. واستمرت الكثيرات من النساء في القيام بدور القيادة في حلقات الدرس في المنازل، وكن يعلمن النساء، بل وأحيانا الرجال. ومقال دونبار الشامل يقدم عرضا ممتازا للأدوار الإيجابية والأنشطة التي اضطلعت بها النساء في عدة مناطق من البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى في جزء كبير من القرن العشرين.

فعلى سبيل المثال، حافظت حاجة ليا إيسياكو وحاجة عايشة محمود على تقليد إعطاء دروس خصوصية للطالبات والطلبة في المنازل في كانو في ثمانينات القرن العشرين. وقد عرفت حاجة ماريا ماي تفسيري، التي تعيش في كانو أيضا، بتفسيرها للقرآن، وأدارت مدرسة إسلامية للنساء المتزوجات والأطفال، كما كان لها جمهور عام كبير. وقد أذيعت تلاوتها للقرآن وتفسيراتها له في الراديو أولا، ثم ظهرت بعد ذلك في التليفزيون. أما حاجة لارابا كارابا فقد صارت زعيمة للطريقة القادرية الصوفية، وأدارت الأخصائيات الاجتماعيات، مثل حاجة حوا آدامو البرنامج الاجتماعي الذي تقدمه الجمعية التطوعية المعروفة باسم جمعية دعم الإسلام للعامة.

ومنذ عدة عقود، دأبت عايشة ليمو، وهي بريطانية مسلمة تعيش الآن بصفة دائمة في شمال نيجيريا، على تقديم كتابات عن مختلف نواحي الإسلام، وقد صدرت كتاباتها في مجلدات ضخمة. وقد نجحت عايشة ليمو في توضيح معاناة النساء اللاتي يعشن في مجتمعات المسلمين، وحاجتهن إلى التعليم. وتعمل ليمو وزميلاتها في شبكات تجمع ما بين الاتجاهات التقليدية والإصلاحية، ولهن تأثير على الساحة الأفريقية بأسرها، إذ تمكنّ من الوصول إلى جماعات نسائية في أماكن بعيدة مثل جنوب أفريقيا. ومن التقاليد الموجودة في الجزء الجنوبي من قارة أفريقيا، لا سيما في جنوب أفريقيا، أن تعطي النساء غيرهن من النساء دروسا خصوصية في الموضوعات الدينية. ومن الحقائق التاريخية الهامة أن أول مسجد بني في مدينة كيب تاون بجنوب أفريقيا

كان منحة من امرأة تعرف باسم سارتجي فان دي كاب. وفي القرن العشرين، صارت العديد من منظمات النساء المسلمات في جنوب أفريقيا جزءا من عماد المجتمع المدني في الفترة التي كان فيها الأثر المدمر للتفرقة العنصرية على أشده.

الموضوعات

بعض الموضوعات تفيد الباحث إذ ترشده إلى المصادر التي تنفعه في دراسة أحوال النساء المسلمات في البلاد الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى. ورغم أن هذه الموضوعات ليست جامعة مانعة، إلا أنها توفر روايات متميزة ومركبة تساعد على فهم حياة النساء. ونناقش هنا ثلاثة من هذه الموضوعات: التلبس بالأرواح، وقانون الأسرة أو الأحوال الشخصية، والمنظمات النسائية.

التلبس بالأرواح: يعرف التلبس بالأرواح باسم البوري في غرب أفريقيا وباسم الزار في شمال شرق أفريقيا، وهو ظاهرة شائعة في المجتمعات المحلية للمسلمين، خاصة بين النساء. ورغم أن التفسيرات المتمسكة بالكتابات المقدسة والإصلاحية تدينه لما يمارس فيه من أفعال تناقض التعاليم الدينية المتعارف عليها، إلا أن بعض التفسيرات الإسلامية التقليدية لصحيح الدين لا تنفيه بشكل مطلق. والسبب في هذا أن الكثير من الاتجاهات الأيديولوجية توافق على أن الكون يكتنفه السحر. بعبارة أخرى، لا تتعارض الكثير من الخطابات الإسلامية التقليدية مع أفكار الأرواح والجن والمعجزات، رغم أن التفسيرات الأحدث للإسلام التي تعتمد على الكتابات المقدسة تقلل من أهمية هذه الأفكار والممارسات، وإن صعب عليها إنكارها مطلقا. فمثلا، أدان قادة الجهاد في سوكوتو البوري باعتباره منافيا للإسلام، بينما أبدى الأمير عباس في وقت لاحق تسامحا مع هذه الممارسات.

ويتساءل العلماء عما إذا كان التلبس بالأرواح والطقوس المرتبطة به يبطن أكثر مما يظهر عن ما تحاول النساء كسبه من ورائه. هل تتبع النساء هذه الاستراتيجيات الموسعة للتعبير عن طموحاتهن الفردية؟ وهل يتبعن هذه الطرق ليتفاوضن في صفقات تشكل لهن مخرجا من أعباء أحوالهن المنزلية؟ وتساءل آخرون عما إذا كان التلبس بالأرواح يقدم للنساء شيئا من الراحة أو يخفف عنهن وطأة هيمنة النظام الأبوي. وقد أوضحت الأبحاث الحديثة أن البوري يوفر للنساء المتزوجات فرصة ليحتفلن ويرقصن ويعزفن الموسيقى في حِمى منازلهن. كما أن نساء الأقرباء، سواء من أسرة وأرحام النساء المصابات أو قريبات أزواجهن، يقدمن الهدايا للمرأة المصابة تعويضا لها عما أصابها، مما يخلق ظرفا يجعل النساء يحظين بمستويات مختلفة من الاهتمام ممن حولهن.

وفي بعض مناطق البلدان الأفريقية الواقعة في الركن الشمالي الشرقي من جنوب الصحراء الكبرى، يعتبر الزار جزءا متمما لواجبات الدين القويم، وهو يلعب دورا حركيا في الحياة المؤسسية للنساء، خاصة حيث يجري الفصل بين الرجال والنساء بفواصل مادية واجتماعية وسياسية، وبالأعراف الدينية (Dunbar 2000, 399). والحق أن بعض العلماء قد جادلوا في أن النساء لا يعتبرن أن الزار يحتوي على ممارسات تتعارض مع الدين، لكنهن غالبا ما يرين هذه الممارسات طقوسا مكملة تلعب دورا يشبه الطقوس الصوفية، حيث تؤكد إلى حد بعيد على ذكر الله (الذكر)، فورد عن كينيون "إن الزار والذكر يلبيان احتياجات طقوسية وانفعالية واجتماعية مماثلة، فهما يرضيان رغبات متشابهة لأفراد فئتين لا تجتمعان ... إذ يختلفان في طرق أدائهما وتنظيمهما وما يمارس فيهما من طقوس، لكنهما لا يختلفان في المبادئ أو المعتقدات الأساسية" (Kenyon 1991, 42-43).

قانون الأسرة أو قانون الأحوال الشخصية للمسلمين: يوفر هذا القانون مصدرا ثريا آخر لدراسة أحوال النساء المسلمات، وسيفيد هذا المجال من إجراء مزيد من الدراسات عن هذا القانون. ولم تجر الكثير من الدراسات المركبة عن هذا القانون، سوى الدراسات المسحية العامة التي أجراها كل من ج. ن. د. آندرسون، وسبنسر تريمنجهام، وجوزيف شاخت في مطلع القرن العشرين عن الشريعة الإسلامية في أفريقيا. والدراسة التي أجراها آلان كريستيلو عن الشريعة الإسلامية في الجزائر والسنغال في فترة الاحتلال الكولونيالي من بين الدراسات القليلة التي فحصت حالة القانون بوجه عام (Christelow 1992). ويختلف قانون الشريعة الإسلامية عن القانون العرفي الأفريقي، وكثيرا ما طبقت في أفريقيا بأشكال مختلفة مزجت بين هذين القانونين.

تكتسب السمة الأبوية للشريعة الإسلامية التقليدية نبرة أقوى عندما تمتزج الشريعة بالأعراف والممارسات الأفريقية. ويلزم إجراء دراسات لاستكشاف كيف تؤثر فاعلية النساء وهوياتهن وممارساتهن على تشكيل قانون الأسرة للمسلمين، وكيف تناقش النساء أحوال معيشتهن. والدراسة الرائدة التي قام بها كريستلو عن النساء في كانو بنيجيريا في مطلع القرن العشرين بها رؤية عظيمة لهذا الموضوع. فقد أوضح مثلا أن التغيرات التي طرأت على القوانين التي تتعامل مع مسألة الرق تحت الاستعمار الكولونيالي قد أدت إلى افتداء بعض الرجال لكثير من الإماء بدفع مبالغ مالية لأسيادهن، وهي هبة لم يستطع أسيادهن رفضها. بدا هذا للوهلة الأولى نتيجة مفيدة، ولكن ما حدث غالبا هو أن الرجال الذين افتدوا النساء بدفع مبلغ مالي لملاكهن كانوا أطرافا ثالثة، سرعان ما تزوجوا بمن افتدوهن بأموالهم، وكثيرا ما تحولت هذه الزيجات إلى شكل شرعي من التسري بالجواري (Christelow 1991, 143).

ومن المفارقات أن بعض النساء كن يقتنين الإماء أيضا، فاقتناء الإماء مكن النساء من التحكم في القوة الإنجابية خارج نطاق الزواج، حيث أن الشريعة الإسلامية تقضي بأن أطفال الأَمَة ملك يمين سيدتها. وقد أدى تملك النساء للإماء إلى إعطائهن قوة مكنتهن من ترأس وحدة منزلية قادرة على البقاء اقتصاديا. ومن التناقضات الظاهرية أن السياسات القانونية الاستعمارية فيما يخص تحرير العبيد قد باءت بالخسارة على النساء الثريات اللاتي فقدن قوتهن ومكانتهن، لأنهن لم يعد بوسعهن التمسك بإمائهن طالما تقدم أي شخص آخر وعرض دفع فدية لتحريرهن. لقد خسرت النساء أكثر من غيرهن بسبب عملية افتداء الإماء، فالإماء اللاتي افتدين صرن الآن جزءا من الأسرة الممتدة لأزواجهن. وتوضح دراسة كريستلو أيضا أن العنف ضد النساء قد ازداد في إطار التعقيدات التي اكتنفت هذه الوحدات الأسرية الجديدة.

ومن الدراسات المكملة لدراسة كريستلو، وإن كانت من مدخل مختلف، وعن فترة لاحقة في نهايات القرن العشرين، الدراسة الأنثروبولوجية الكبيرة التي أجرتها سوزان هيرش عن محاكم القاضي في كينيا (Hirsch 1998). تفحص دراسة سوزان هيرش مسار القضايا التي رفعتها بعض النساء التماسا للعدالة أمام محاكم القاضي التقليدية في منطقة مومباسا. وقد سمحت نظرة الباحثة الأنثروبولوجية لسوزان هيرش بفحص كل من ممارسات القضاة وأشكال الخطابات القضائية التي دارت حول القضايا المرفوعة، وهي خطابات أسست فيها النساء اللاتي رفعن الالتماسات رواياتهن بطريقة فعالة. وقد كشفت عمليات الفحص المعمقة التي أجريت لحياة واهتمامات النساء المتحدثات باللغة السواحلية اللاتي رفعن الالتماسات الكثير الجم عن فهم النساء المسلمات لذواتهن، وآرائهن عن العلاقات بين الرجال والنساء، وعن الرجال والمجتمع. وجميع القضايا التي درستها سوزان هيرش تتعلق بمسائل قانون الأسرة، وهي دراسة هامة لنا جدا كي نفهم تطبيق الشريعة الإسلامية على مستوى القاعدة الشعبية، فقد أوضحت هذه الدراسة أن النساء المسلمات اللاتي يعشن على الساحل الشرقي لأفريقيا لسن راضيات عن تحمل النظام الأبوي في صمت، على عكس الفكرة النمطية الشائعة عن الشريعة الإسلامية فيما يخص العلاقات بين الرجال والنساء. لقد وجدت دراسة سوزان هيرش نموذجا للأدوار التي تلعبها النساء حيث يتفاوضن ويتجادلن ويتداولن التعقيدات القانونية للشريعة الإسلامية من خلفية المشهد، عن طريق أشكال من الدبلوماسية الاجتماعية التي قد يمارسنها بدهاء، وأحيانا بطرق أقل دهاء. كما تتناول هذه الدراسة الإصلاحات المذهبية وتفسيرات أوضاع النساء في الإسلام، إلى جانب إبرازها للطرق التي تغير بها الممارسة العملية من فهم القوانين وتطبيقاتها، خاصة الطرق الخلاقة التي يفسر بها القضاة تلك القوانين ويطبقونها. وما زالت بعض الدراسات تجرى عن كيفية تطبيق القضاة لقانون الأسرة في محاكم الأحوال الشخصية الزنزبارية المعاصرة.

تعرض دراسات كل من كريستلو وهيرش بإيجاز موضوع قانون الأسرة المسلمة، الذي بحث جيدا في بلدان آسيا وشمال أفريقيا والشرق الأوسط، لكنه أهمل تماما في البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى. لقد أوكل الحكم الاستعماري الكولونيالي بطريق غير مباشر حكم الجماعات العرقية إلى زعماء القبائل والقانون العرفي. وكثيرا ما عومات الشريعة الإسلامية على أنها شيء مختلف عن القانون العرفي، إلا أن رد فعل الاستعمار الكولونيالي اختلف عن هذا فيما يخص القانون الذي يحكم المسلمين، وفقا للسلطة الكولونيالية المسؤولة ولطبيعة الأرض. فلم يبق من الشريعة الإسلامية إلا ما يعرف باسم قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، والذي يتعامل مع مسائل الزواج والطلاق والإرث وحضانة الأطفال. وقد صار قانون الأحوال الشخصية للمسلمين في الكثير من البلدان جزءا من النظام القانوني بعد انتهاء الاستعمار الكولونيالي. وفي الأماكن التي لا يوجد فيها قانون

أحوال شخصية للمسلمين، ناضلت طوائف المسلمين نضالا سياسيا من أجل انتزاع اعتراف الدولة بقانون الأسرة الخاص بهم وتطبيقه من خلال محاكم الدولة.

وحيث أن قانون الأحوال الشخصية للمسلمين مغروس في نظم القانون الأبوية، فغالبا ما يتعارض مع مواثيق حقوق الإنسان وطموحات النساء المسلمات الحضريات الحديثات. وينظر إلى قانون الأحوال الشخصية للمسلمين على أنه يؤبد قهر النساء ويجعلهن خاضعات لسلطة الذكور. وغالبا ما يكون المطالبون بتطبيق قانون الأحوال الشخصية للمسلمين وإبقائه في ثوب تقليدي هم رجال الدين، أما المعارضون لهذا الشكل من قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فهم النساء والرجال والمسلمون الذين يقترحون تفسيرات تقدمية للشريعة الإسلامية تراعي المساواة بين الجنسين. وهكذا أصبح قانون الأسرة ساحة للنزاع بين التفسيرات التقليدية للإسلام والتفسيرات التقدمية والنسوية للقانون.

ورغم الصعوبات الواضحة، يرى المسلمون من مختلف الطوائف أن تطبيق قانون الأحوال الشخصية للمسلمين القائم على أساس الدين صراع كبير حول الهوية في إطار الدولة القومية العلمانية. وقد اشتبكت الدول الأفريقية التي قامت بعد رحيل الاستعمار الكولونيالي بدرجات مختلفة من النجاح مع قضية التعددية القانونية، لكي تفسح مجالا للشريعة الإسلامية والقانون العرفي في نظام قانوني مركزي وعلماني موروث من عهد الاستعمار الكولونيالي. وحيث أن الكثير من السياسات المتركزة في يد الدولة تميل إلى النظام الأبوي، فلم تول انتباها كافيا لآثار القوانين الأبوية على النساء والأسرة والأطفال في ظروف اجتماعية تختلف اختلافا شديدا عن الظروف التي سنت فيها هذه القوانين. وأحيانا ما تقع الحكومات والصفوة الحاكمة ما بين أمرين أحلاهما مر، إذ تريد التمتع بالحساسية تجاه احتياجات الطوائف الدينية، وفي نفس الوقت ترغب أيضا في دفع قيم حقوق الإنسان الحديثة قدما، وغالبا ما تحجم عن الدفع بقضايا النساء من خلال إصلاحات قانونية خوفا من إيذاء مشاعر صفوة رجال الدين والمتمسكين بالأعراف التقليدية.

وقد أحرزت المنظمات غير الحكومية وبعض الجماعات الإصلاحية للمسلمين بعض النجاح في رفع الوعي بأهمية قانون الأحوال الشخصية للمسلمين والحاجة إلى إصلاحه. وقد عملت المجموعة عبر القومية المسماة النساء اللاتي يعشن تحت القوانين الإسلامية الكثير لخلق الوعي بما في هذه القوانين من تمييز ضد النساء، وشاركن مشاركة فعالة في عمليات قانونية لدفع هذا التمييز عن أنفسهن. لكن النساء المسلمات العاديات غالبا ما يقعن في الحيرة بين هذه المنازعات المتقلبة والمشحونة، فهن يرغبن في الإخلاص للإسلام، لكنهن لا يرغبن أيضا في أن يقعن ضحايا للقوانين الأبوية القمعية. وغالبا ما لا تملك هؤلاء النساء من التعليم والأدوات ما يمكنهن من تلبية اهتماماتهن بشكل صحيح، فيقعن في دائرة الصبر على المثابرة.

وفي المناطق التي سادتها اتجاهات الإحياء الإسلامي، مثل شمال نيجيريا والنيجر وتنزانيا وأوغندا وأجزاء من مالي، يتضح أن سياسات الهوية قد لعبت بورقة سياسات المساواة بين الجنسين، وهي ورقة رابحة. وتزداد أعداد النساء اللاتي يروجن للشريعة الإسلامية، وخاصة قانون الأسرة المسلمة، باعتباره قانون الله، ويجادلن في أن هذا القانون محصن ضد الإصلاح أو التغيير. أما دعاة الإصلاح الذين تتركز جهودهم على المناداة بإصلاح الدين الإسلامي فغالبا ما يتعرضون للتهميش، ويعاملون بشك، ويتهمون بالدعوة لتحويل المجتمعات المسلمة إلى النمط الغربي. لكن هذه النزاعات والحروب البلاغية غالبا ما تكون أعراضا لمشكلات مزمنة وسياسية أكبر، إذ تنشب حيث فشلت الدول والحكومات فشلا مزمنا في إقامة حكم رشيد فعال.

والعدالة في بعض محاكم قانون الأسرة الإسلامية المتخصصة غالبا ما تكون سريعة وزهيدة التكلفة، لكن ينقصها الإجراءات المضبوطة. وبمقارنتها بالمحاكم العلمانية نجد أن لمعظمها بنية أساسية مضعضعة، حيث أن القضاة العاملين فيها ينقصهم التدريب الملائم والتعليم القانوني. وفي هذه البلدان التي تطبق فيها الشريعة الإسلامية في المحاكم العلمانية، لا يألف قضاتها بدورهم الشريعة الإسلامية بدرجة تمكنهم من تطبيقها تطبيقا صحيحا. بل أن قانون الأسرة غير مجمع ولا مصنف بطريقة مضبوطة بحيث يشكل نظاما قانونيا. وحيث أن حالة الأحوال القضائية فظيعة في بلدان مثل تنزانيا وأوغندا وأجزاء معينة من وسط أفريقيا وأرياف موزمبيق، فكثيرا ما يطبق قانون الأسرة للمسلمين على مستوى محاكم الصلح الإسلامية غير الرسمية. وغالبا ما تعاني النساء من تطبيق القانون بطرق خشنة وأبوية لم يطلها الإصلاح.

وفي محافظات شمال نيجيريا ذات الأغلبية من المسلمين بالغت حكومات الدولة في الأخذ بقانون الأسرة، وشرعت عقوبات إسلامية لذنوب جنائية مثل السرقة، وتعاطي الكحوليات، وممارسة الجنس خارج نطاق الزواج. وحيث أن المسلمين حين يطبقون الشريعة دون تعديلات غالبا ما يقدمون قضية النظام الأبوي على ما عداها، فلا عجب إذا صارت النساء المسلمات في نيجيريا أهدافا وضحايا في نفس الوقت للقوانين الجنائية المعتمدة على الشريعة. وقد اهتمت وسائل الإعلام بحالتين شهيرتين في شمال نيجيريا، حيث حكم على امرأة بالرجم حتى الموت بتهمة الخيانة الزوجية، وقد ألغت محكمة الاستئناف هذا الحكم فيما بعد، ومازالت الأخرى تنتظر حكم الاستئناف. ويتبدى الظلم الصارخ في هذه الحالات، حتى بمعايير الشريعة الإسلامية، مما أثار اشمئزاز بعض دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية في نيجيريا، إلى حد أنهم أبدوا استعدادهم لمراجعة طبيعة تطبيقها إلى حد ما. وغني عن الذكر أن مسألة قانون الأسرة في بلد مثل نيجيريا جزء من صراع أوسع نطاقا على القوة والسلطة بين الجماعات العِرقية والدينية.

وسجلات المحاكم مصادر ممتازة لاكتشاف نوع القضايا التي استدعت تدخل الدولة أو قرارات القضاء عبر الزمن. ورغم أن هذه السجلات لا تقدم إلا مستوى واحد من مستويات الرؤية بالنسبة للمسألة المطروحة للبحث، إلا أنه يمكن استخدامها بأكبر قدر ممكن من الكفاءة إذا قرنت بمصادر أخرى. ولو تمكن الباحثون والباحثات من التنقيب بشكل فعال عن سجلات المحاكم، لصارت هذه السجلات مصدرا لا يقدر بثمن للكشف عن خفايا التاريخ، خاصة تاريخ النساء. ورغم صعوبة العثور على سجلات المحاكم التي ترجع إلى فترة ما قبل الاستعمار الكولونيالي، توجد مصادر غزيرة ترجع إلى فترة الاستعمار الكولونيالي وما بعده، ومن هذه المصادر مجلس الأمير للصلح القضائي في شمال نيجيريا، وهو مصدر يمكن أن يلقي بعض الضوء على هذا الموضوع. ونجد ضمن إصدارات كريستلو مجموعة تحتوي على حالات مختارة من أحكام الأمير عباس (Christelow 1994).

وتوجد في شرق أفريقيا سجلات محاكم ترجع إلى الحكم العماني لمنطقة الساحل الشرقي لأفريقيا، وما تلاه من حكم بريطاني، وهي محفوظة بشكل جيد في أرشيف زنزبار، وتستحق اهتمام الباحثات والباحثين، الذين يقع على عاتقهم مهمة استخدام هذا الأرشيف ليستخرجوا منه التاريخ الاجتماعي والثقافي لهذه الفترة. ولا شك أن هذه السجلات ستلقي أضواء على مكانة النساء في هذه المجتمعات، ومعدلات الزواج والطلاق، وتوزيع الممتلكات، وغير ذلك كثير. وقد تبنت المحاكم الأفريقية الحديثة تقاليد حفظ السجلات القانونية، لكن بسبب ضعف الإدارة وغياب الموارد الكافية، غالبا ما لا تصدر هذه السجلات بانتظام، أو تصدر وبها شيء من النقص.

منظمات النساء المسلمات: ومع تأثر القارة الأفريقية تدريجيا بحركة تمكين النساء، ازدهرت المنظمات النسائية في عالم المجتمع المدني هناك، حيث يرجع تاريخها إلى منتصف القرن العشرين، مع ارتفاع مد حركات التحرر الوطني. كما أن لمعظم الأحزاب السياسية جناحا نسائيا. وهذه الأجنحة النسائية إما أنها اندمجت عبر الزمن في الأحزاب أو استمرت في الضغط من الهامش من أجل إصلاح موازين القوى بين الرجال والنساء في مجتمعاتها. كما أن نهوض اتجاهات الإحياء والإصلاح الديني بين المسلمين في مناطق كانت تميل بحكم تقاليدها إلى طرق الإخوان الصوفيين جلب معه أشكالا محددة من المنظمات النسائية. فمثلا، تم إدخال النساء في رتب اتحاد الجمعيات الإسلامية الموالي للإصلاح الذي نهض في السنغال. أما في البلدان الأفريقية الناطقة باللغة الفرنسية فقد واصلت النساء المسلمات العمل على تحقيق طموحاتهن الثقافية والسياسية من خلال جمعيات علمانية، مثل جمعية النساء النيجيريات التي أنشئت في عام ١٩٧٥ بالنيجر. وهذه الهيئة هي التي دعت إلى إصلاح قوانين الأسرة للمسلمين، لكن الجماعات الإسلامية، لا سيما جماعات المعارضة، كبحت حركتها. وقد ظل الجدل الحار دائرا في النيجر حول الاقتراحات التي قدمت بتشريعات تخص قانون الأسرة للمسلمين حتى وقت قريب.

وفي عام ١٩٨٥م، شهدت نيجيريا مولد اتحاد جمعيات النساء المسلمات (FOMWAN)، الذي يهدف إلى المطالبة باسترداد النساء للاعتداد بذواتهن، ويتناول بشكل جماعي القضايا التي تواجهها النساء المسلمات في حياتهن اليومية (Yusuf 1991, 284). كما ظهر النشاط الجم لاتحاد جمعيات النساء المسلمات في قضايا السياسة العامة التي تؤثر على حياة النساء. ووجد شيء من التوتر الواضح بين اتحاد جمعيات النساء المسلمات والمجلس القومي للجمعيات النسائية، وهو مجلس علماني، حول

قضايا الإرث، حيث عارض اتحاد جمعيات النساء المسلمات التشريعات التي لا تتماشى مع الشريعة، وقدم لبعض المشكلات الاجتماعية المزمنة حلولا قائمة على تعاليم الإسلام. ودعا هذا الاتحاد بقوة إلى إنشاء محاكم شرعية في الولايات الجنوبية لخدمة المسلمين الذين يعيشون هناك، والذين يتبعون القانون العرفي مرغمين في غياب قانون إسلامي.

وفي شرق أفريقيا عدة مؤسسات تركز على قضايا النساء، مثل مشروع البحث والتوثيق في مجال النساء (WRDP)، الذي يهدف إلى دفع أوضاع النساء قدما في تنزانيا، والذي تفرع عن معهد دراسات التنمية، وصار وحدة مستقلة في ١٩٨٢م. والجمعية الأفريقية للنساء الأفريقيات للبحوث والتنمية (AAWORD) واحدة من أكثر شبكات البحوث تأثيرا في القارة الأفريقية، كما أن لها فروعا في مناطق مختلفة، وهي تقدم دعما قيما لجماعات نساء القاعدة الشعبية، كما تتدخل في القضايا المتعلقة بالسياسة.

وفي جنوب أفريقيا عدد من جماعات النساء المسلمات تمثل جماعات مصالح مختلفة. وهناك "مكتب الجندر" التابع لحركة الشبان المسلمين، وهو مكتب صغير الحجم، إلا أنه ربما كان أكثر جماعات المسلمين التقدمية تأثيرا على مستوى العمل خارج مقر الجماعة والتأثير على القضايا السياسية. ومن أهم الأدوار التي تلعبها هذه الوحدات المتخصصة في البحوث تقديم معلومات إحصائية قيمة، دراسات مسحية تغطي كل نطاق المسائل المتعلقة بصحة المرأة والفقر والتعليم والمشاركة السياسية وإمكانية حصول المرأة على فرص لتكوين الثروات.

ولا يمكن تناول دراسات النساء المسلمات في البلدان الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى بمعزل عن الطبقات المركبة للتاريخ الثقافي أو القوى الاقتصادية والسياسية التي تجتاح المنطقة. إن المصادر كثيرة، لكنها توجد بأشكال غير معتادة، وتتطلب مداخل محنكة وقادرة على فحص الفروق الدقيقة بينها للخروج بأفضل النتائج الممكنة.

المراجع

J. Boyd and M. Last, The role of women as “agents religieux” in Sokoto, in *Canadian Journal of African Studies* 19:2 (1985), 283–300.

J. Boyd and B. B. Mack (eds.), *Collected works of Nana Asma’u, daughter of Usman dan Fodiyo 1793–1864*, East Lansing 1984.

A. Christelow, Women and the law in early-twentieth-century Kano, in C. Coles and B. B. Mack (eds.), *Hausa women in the twentieth century*, Madison, Wis. 1991, 130–44.

——, The Muslim judge and municipal politics in Colonial Algeria and Senegal, in J. R. I. Cole (ed.), *Comparing Muslim societies*, Ann Arbor 1992, 133–62.

——, *Thus ruled Emir Abbas. Selected cases from the Emir of Kano’s judicial council*, East Lansing 1994.

R. A. Dunbar, Muslim women in African history, in N. Levtzion and R. L. Pouwels (eds.), *The history of Islam in Africa*, Athens, Ohio 2000, 397–417.

M. J. Hay, Queens, prostitutes and peasants. Historical perspectives on African women, 1971–1986, in *Canadian Journal of African Studies* 22:3 (1988), special issue, Current research on African women, 431–47.

S. F. Hirsch, *Pronouncing and persevering. Gender and the discourses of disputing in an African Islamic court*, Chicago 1998.

A. S. Hutson, The development of women’s authority in the Kano Tijaniyya, 1894–1963, in *Africa Today* 46:3/4 (1999), 43–64.

A. Imam, Engendering African social sciences. An introductory essay, in A. M. Imam, A. Mama, and F. Sow, *Engendering African social sciences*, Dakar 1997, 1–30.

S. M. Kenyon, *Five women of Sennar. Culture and change in Central Sudan*, Oxford 1991.

A. Mama, *Women’s studies and studies of women in Africa during the 1990s*, Dakar 1996.

——, Shedding the masks and tearing the veils. Cultural studies for a post-colonial Africa, in A. M. Imam, A. Mama, and F. Sow, *Engendering African social sciences*, Dakar 1997, 61–80.

M. Strobel, *Muslim women in Mombasa 1890–1975*, New Haven, Conn. 1979.

B. Yusuf, Da‘wa and contemporary challenges facing Muslim women in secular society – a Nigerian case, in N. Alkali et al. (eds.), *Islam in Africa. Proceedings of the Islam in Africa conference*, Ibadan 1993, 276–95.

T. Zeleza, Gender biases in African historiography, in A. M. Imam, A. Mama, and F. Sow, *Engendering African social sciences*, Dakar 1997, 81–115.

إبراهيم موسى (Ebrahim Moosa)

ترجمة: سهام عبد السلام

تركيا
من مطلع القرن العشرين إلى الحاضر

يمكن تقسيم المؤلفات التي تناولت النساء في تركيا في القرن العشرين زمانيا إلى ثلاث فئات متسعة: أولا، مؤلفات أيديولوجية كتبها دعاة النظام الجمهوري الجديد، وثانيا مؤلفات كتبها علماء الاجتماع الذين يتبعون النموذج الحداثي في أعمالهم (١٩٤٠-١٩٨٠م)، وثالثا مؤلفات كتبها طالبات وطلاب العلوم الاجتماعية والتاريخ المتأثرون بالحركات النسوية أو الدراسات النسوية.

المؤلفات الأيديولوجية

شرعت الجمهورية التركية التي تأسست في عام ١٩٢٣م في مشروع للتحديث الاجتماعي، وكان هدفه الأول إنشاء دولة قومية علمانية. وتشكلت لِبنات أساس مشروع الحداثة من إصلاحات مثل إلغاء العمل بالشريعة، والأخذ بقانون مدني علماني يساوي بين النساء والرجال في حقوق الزواج والطلاق والإرث، ويمنح النساء حق الاقتراع. وقد ارتبط الاهتمام بالنساء ودراسة أحوالهن ارتباطا عضويا بتلك الإصلاحات، وبذلت في هذا السياق جهود قصدية لإحياء الماضي التركي السابق على الإسلام واستخدامه لتبرير المشروع الجديد. وقد استلهمت الرؤى القومية للصفوة السياسية الجديدة كتابات ضياء غوكالب، المنظر الأيديولوجي الرئيسي للقومية التركية، التي كتبها قبل إنشاء الجمهورية، وأسهب فيها في تناول الطابع النسوي لتركيا قبل دخول الإسلام إليها. وقد حدد غوكالب حدود المساواة بين الذكر والأنثى في تركيا قبل دخول الإسلام إليها في كتابه الملهم "مبادئ النزعة التركية" (١٩٦٨)، وهي دراسة كانت ذات أهمية لتبرير الإصلاحات الجديدة، وقد قامت على إعادة قراءة كتابات أنثروبولوجية وأساطير وحكايات خرافية معينة.

وقد أمر قادة الإصلاح بإعادة كتابة التاريخ التركي في غضون هذه الفترة التي اتسمت فيها الدولة بنزعة نسوية واستخدمت الإصلاحات التي طالت مكانة النساء كأداة لمشروع الدولة القومية العلمانية المتفرنجة. وكانت عفت عنان -ابنة أتاتورك بالتبني التي أشرف أتاتورك بنفسه على تعليمها في سويسرا- من بين من طولبوا بإجراء أبحاث عن التاريخ التركي. وكان من نواتج هذا النضال الأيديولوجي لإعادة كتابة التاريخ التركي وتبرير الإصلاحات الجمهورية الكتاب الذي ألفته عفت عنان بعنوان *تاريخ بويونكا تورك كادينينين حق في غوريفليري* (حقوق ومسئوليات المرأة التركية عبر التاريخ، ١٩٧٥)، والذي نشرت هيئة اليونسكو نسخة مختصرة منه، وهو عرض "للمرأة التركية" (بصيغة المفرد) من عصر ما قبل الإسلام حتى العهد الجمهوري، ويهدف أساسا إلى تقديم إطراء خال من النقد للإصلاحات وللدور الذي لعبه أتاتورك بمفرده في منح النساء حقوقهن. وقد صيغ هذا الكتاب في شكل كتاب مدرسي، لكنه يخلو من أي مراجع رسمية، وقد ورد به بدلا منها إشارات نصية إلى مصادر تتراوح ما بين مواد مأخوذة من خطابات شخصية إلى وثائق حكومية. وقد كرر الباحثون الآخرون الذين أتوا بعد عفت عنان هذه الصيغة الطموحة التي تتبع تسلسلا زمنيا، وأضافوا إليها مزيدا من المصادر الرسمية شملت خطبا ومجلات وجرائد يومية وبعض كتب التاريخ. وأكثر ما قدمته هذه البحوث تغطية عاجلة سطحية للمواد التي تناولها المسح (Taşkıran 1973, Caporal 1982, Doğramacı 1984).

المنظومة الحداثية

أتت الجمهورية بإصلاحات جذرية وضعت الدولة القومية على طريق الحداثة الغربية، وقد دفعت هذه الإصلاحات علماء الاجتماع إلى دراسة التحولات الاجتماعية التي كانت تأخذ مجراها. وقد نزل علماء الاجتماع إلى ساحة البحث الميداني في أربعينات وخمسينات القرن العشرين، وشرعوا في المعاينة لجمع دلائل عن الحياة في القرى ليسجلوا ما كان عليه الحال قبل

التغيرات التي ستحدث (Berkes 1942, Boran 1945). ورغم أن هذه الدراسات لم تعط أولوية للمعلومات التي تخص النساء، كما تنقصها الرؤية النظرية، إلا أن بحثها للحياة الأسرية وأنماط الزواج وتقسيم العمل في القرى القليلة التي درستها قدم بيانات عيانية أولية عن النساء في تركيا. وبحلول ستينات القرن العشرين، جرت مسوح شملت الأمة بأسرها، وقدمت بيانات عن مسائل خصوبة النساء وتنظيم الأسرة وبنية الأسرة في المجتمع (Özbay 1990, Timur 1972).

ومع تطور العلوم الاجتماعية، استخدم مفهوم أدوار الجنسين كأداة تحليلية لدراسة المسائل المتعلقة بمكانة النساء وهويتهن الشخصية (Kağıtçıbaşı 1982) في سياق التغير الاجتماعي (Kandiyoti 1977). وقد درست عبدان-أونات الهجرة، فلفتت الأنظار إلى تأثيرها في أدوار النساء (Abadan-Unat 1977). أما دراسات كيراي التي تناولت التغيرات الهيكلية في العلاقات الاجتماعية، فقد أشارت إلى الدور الهام الذي لعبته النساء داخل الأسرة من موقعهن كأمهات/زوجات. فقد جعلت الأمهات والزوجات التغير الاجتماعي ممكنا على المستوى الكبير بعملهن كآليات تلطف الجو وتحتوي الاحتكاكات بين الأولاد الذين يجلبون التغير والآباء الذين يقاومونه (Kıray 1981)، وتتضمن الدراسة مفاهيم هامة عن تأثير قوة النساء في المجال الخاص، وكيف يمكن تحويل هذه القوة إلى التأثير في المجال العام. والدراسات المصنفة تحت فئة "منظومة التحديث" تهدف إلى استكشاف ديناميكيات التغير الاجتماعي، وتركز على الدور الذي لعبته النساء في هذه العملية.

الدراسات التي تركز على النساء والجندر

اكتسبت الدراسات التي تتناول النساء منظورا جديدا مع ارتفاع الموجة الثانية للنسوية. وقد قامت نيرمين عبدان-أونات بتحرير النسخة المكتوبة باللغة التركية، وبعدها النسخة المكتوبة بالإنجليزية، من الدراسة الرائدة التي ركزت بالكامل على قضايا النساء (Nermin Abadan-Unat 1981)، وقد استطاعت جمع مجموعة من المقالات الفذة، بعضها مأخوذ من دراسات سابقة عن التغير الاجتماعي، وبعضها امتداد لدراسات تركز على مجالات أوسع، مثل الدين والتطور السياسي في تركيا. وشمل الكتاب مقالات عن خصوبة النساء وصحتهن وإسهامهن في المجالات الاقتصادية والسياسية والتغيرات التي طرأت على الأدوار الاجتماعية للرجال والنساء، وعلاقة النساء بالدين. وقد اعتمدت بعض المقالات على ملاحظات قائمة على المعاينة، وجمعت بعضها الآخر بين إحصائيات أجريت على مستوى كبير وتفسيرات جديدة فذة لها. وقد شارك في إجراء هذه الدراسات مجموعة من علماء الاجتماع الذين ثبتت جدارتهم بما قدموه من دراسات كبرى عن التحولات الاجتماعية، مما أضفى الاحترام على البحوث التي تتناول النساء بالبحث والدراسة.

وبحلول ثمانينات القرن العشرين، ظهرت في تركيا حركات نسائية موازية للتطورات التي حدثت في الغرب، لفتت انتباه الرأي العام إلى أهمية المشكلات التي تعاني منها النساء. وقد ازدهرت عن حق الدراسات التي أجريت عن النساء التركيات باستخدام أطر ومفاهيم جديدة، مثل النظام الأبوي والجندر. وقد ركزت هذه الدراسات مباشرة على النساء، وأعطت أولوية لخبرات النساء بوصفها تستحق الدراسة. وقد ألقى الجيل الجديد من علماء الاجتماع الأتراك، رجالا ونساء، نظرة فاحصة من بعيد على الإصلاحات الجمهورية التي وسعت من فرص النساء في البلد، فقد استخدموا مفاهيم وأدوات بحث مما أدخلته الأبحاث النسوية في الغرب، وقام بتقييم فعالية هذه الأدوات في السياق التركي بدقة، واستخدموها لإلقاء الضوء على المشهد التركي.

ومن بين علماء الاجتماع الجدد الذين ركزوا تماما على دراسات النساء شيرين تيكيلي، التي حققت سبقا بكتابها عن النساء والحياة السياسية الاجتماعية (١٩٨٢)، حيث ذهبت شيرين تيكيلي إلى أن المبادرات الإصلاحية لمؤسسي الجمهورية لها قيمة رمزية، وأنها كانت مهمة لرسم صورة ديموقراطية لتلك النخبة. وغطت تيكلي موضوع بحثها تغطية واسعة، شملت المداخل الماركسية لقضية النساء، ونشأة وتطور نضال النساء من أجل الحصول على حقوقهن، وأنماط مساهمة النساء في التصويت في البلدان الرأسمالية والاشتراكية، كما شمل الكتاب قسما عن السياسات التركية. إلا أن الإطار الماركسي للكتاب قد حمّل التغطية الموسعة للدراسة فوق طاقتها، وشتت تركيزها على السياق المحلي.

وكان لاهتمام شيرين تيكيلي بالنساء في السياسة آثاره، فقد درست النساء في المؤسسات الرسمية للسلطة بمزيد من التدقيق، مستخدمة إطارا نظريا تخلت فيه عن المدخل الماركسي، وأعطت الأولوية بدلا منه لدلالة عمل الحكومة في إطار أبوي

متعدد الطبقات (Y. Arat 1989). وهكذا بدأ استخدام مفهوم النظام الأبوي لشرح ورطة النساء. وقد حللت الباحثة أهمية الدور الذي لعبته الإصلاحات الكمالية (نسبة إلى كمال أتاتورك) في توسيع الفرص المتاحة للنساء، مع التركيز على الأدوار التي لعبتها هذه الإصلاحات في إرساء لب أيديولوجية الجمهورية، وهو العلمانية والقومية، لا مجرد رسم صورة ديموقراطية لها (Y. Arat 1989, 28-33, Kandiyoti 1987, 1988). وعلاوة على الدراسات التي تناولت النساء السياسيات، أجريت دراسات أخرى بمناهج تعتمد على المعاينة والاستبيانات، تناولت السلوك الانتخابي للنساء، وتصورات النساء فيما يتعلق بالسياسة (Güneş-Ayata 1995, Koray 1991)، والتعصب ضد النساء في السياسة (Sancar-Üşür 1998). كما أن عالمات وعلماء الاجتماع الذين اهتموا بدراسة الفترة المتأخرة من الإمبراطورية العثمانية وتحولها إلى الجمهورية قد بحثوا أيضا الأهمية الوجودية للإصلاحات الكمالية في حياة النساء، فدرسوا في سياق الأبحاث التي أجروها عن هذه الفترة المجلات والدوريات النسائية والمذكرات القليلة التي بقيت من هذه الفترة (Kızıltan 1990, Frierson 1995). وقد نشرت مكتبة ومركز معلومات المرأة في إسطنبول مرجعين بيبليوغرافيين مهمين عن الدوريات النسائية، يغطي أحدهما الفترة ١٨٦٩-١٩٢٧م، والآخر الفترة ١٩٢٨-١٩٩٦م (Toska et al. 1992, Davaz-Mardin 1998). وكان من الصعب تحديد أماكن وجود مصادر المخطوطات العثمانية المكتوبة باللغة العربية وتقديرها بسبب عقد العزم على محاولة بتر الصلات الثقافية مع الماضي العثماني. وقد تحدى هذا البحث الكلام المنمق عن أن النساء في تركيا لسن مضطرات للنضال من أجل الحصول على حقوقهن التي منحها لهن مؤسسو الكمالية. وحتى حينما كان النشاط النسوي في بداية القرن العشرين يحظى بالاعتراف، ظل يوصف بأنه مجرد نشاط من أجل الرفاهية الاجتماعية، أو بأنه دعم قومي لحرب الاستقلال. ولم تقتصر الأبحاث الجديدة على إلقاء الضوء على رغبة النساء في إنشاء حزب سياسي (Toprak 1988)، لكنها أوضحت أيضا أنهن شاركن بنشاط كبير في العمل السياسي (Çakır 1994, Baykan 1994)، وأنهن سعين بشغف لنيل حقوقهن السياسية (Zihnioğlu 2001). وقد لفت البحث الاجتماعي النظر إلى الناشطات النسويات في هذه الفترة، وما كان بينهن وبين النخبة السياسية من توتر. وقد تجلت صعوبات إجراء أبحاث عن النساء في نهايات فترة الإمبراطورية العثمانية وبدايات الجمهورية، إذ اكتشف الباحثون والباحثات النسويون والنسويات أن بعض الرجال استخدموا في هذا العهد أسماء نسائية لتوقيع كتاباتهم ولإصدار مجلات نسائية (Zihnioğlu 2001).

وبالإضافة إلى اهتمام النساء الباحثات في العلوم الاجتماعية بالنضال من أجل حقوق النساء والإصلاحات، سعين إلى تأسيس صورة عن كيفية تعريف النساء لأنفسهن تحت الظروف المتغيرة للمشروع الكمالي للحداثة الاجتماعية. فأجريت بحوث تتبعت كيف شقت النساء لأنفسهن طريقا في الكمالية، باعتبارها شيئا معارضا لهويتهن النسوية، ولما تقوم به ديناميكيات توازن علاقات القوى بين النساء والرجال في عملية التحديث أثناء الفترة المبكرة من العهد الجمهوري (Durakbaşa 1988, 2000, Z. Arat 1994)، كما بحثت مسائل القومية وكيف استندت على العلاقات الاجتماعية بين النوعين وكيف شكلت القومية الأدوار الاجتماعية للجنسين في المجتمع (Altınay 2000, Şerifsoy 2000).

ولدراسة هذه الفترة بتعمق، شرعت مجموعة من النساء في مشروع استطلاعي عن التاريخ الشفهي، في إطار مكتبة ومركز معلومات المرأة في إسطنبول، واستخدمت هؤلاء النساء تقنيات التاريخ الشفهي للاستفهام عن خبرات النساء بعمليات العلمنة والتحول الاجتماعي أثناء سنوات تكوين الجمهورية (İlyasoğlu 1996). وخرج المشروع بحوارات عن التاريخ الشفهي توجد بحوزة مكتبة المرأة، وهي متاحة الآن لمن يطلب استخدامها بغرض البحث العلمي، وهذه البيانات لا زالت تنتظر من يدرسها من الباحثات والباحثين وتقديمها إلى عامة الجماهير.

لقد ركز الباحثون والباحثات في العلوم الاجتماعية على النساء مما جعلهم يتجاوزون في تحليلهم لمشروع الحداثة الاجتماعية حدود سنوات تكوين الجمهورية إلى الفترة المعاصرة، فقد درسوا النسويات العلمانيات المعاصرات (Tekeli 1986, 1998, Sirman 1989, Y. Arat 1997, 2000)، كما درسوا النساء الإسلاميات. فدرس هؤلاء الباحثون والباحثات ظهور النساء الإسلاميات في الحياة العامة المعاصرة من زوايا مختلفة، مستخدمين في ذلك الحوارات المعمقة في أغلب الأحوال. وقد استكشفت هذه الدراسات مغزى ظهور هؤلاء النساء الإسلاميات من منظور نسوي (Y. Arat 1995)، وفي سياق المشروع الكمالي العلماني (Göle 1996)، ومن حيث نشوء وتطور الهوية الإسلامية (İlyasoğlu 1998, Özdalga 1998, Berktay

2001)، وكناشطات حزبيات (Y. Arat 1999)، وفي سياق أساليب الحياة والتجمعات البديلة (Saktanber 2001). وقد كان بحث نيلوفر غول (Nilüfer Göle 1996) بحثا رائدا في تركيزه على المقارنة بين النساء العلمانيات والإسلاميات من أجل الوصول إلى فهم للطبيعة المتغيرة لعملية التحديث في البلاد.

وتوجد أبحاث أخرى من النوع الذي يركز على النساء والجندر وسعت من حدود التخصصات المعينة التي أجريت في إطارها هذه الأبحاث. فقد طرحت الباحثات والباحثون الأنثروبولوجيون على بساط البحث شبكات العلاقات التي تنسجها النساء في حياتهن اليومية والاستراتيجيات التي يتخذنها فيها، وذلك للكشف عن كيفية تحسينهن لأوضاعهن وزيادة قوتهن تجاه غيرهن من النساء والرجال في سياقات أبوية تاريخية (Sirman 1995, Yalçın Heckmann 1955, White 1994). أما المتخصصون والمتخصصات في علم الاقتصاد فقد بحثوا الحياة الاجتماعية الاقتصادية فيما يتجاوز الإحصائيات التي تمثل المجتمع على المستوى الكبير، بدراساتهم التي تراوحت ما بين تناول النساء العاملات في القطاع الصناعي (Ecevit 1995) إلى ناسجات السجاد في الريف التركي (Berik 1995)، وتتبع أثر الانتقال من إحلال التصنيع محل الاستيراد إلى النمو الذي يوجهه التصدير -في سياق الاقتصاد العالمي الذي يسعى نحو العولمة- على النساء العاملات في القطاع الصناعي (Çağatay and Berik 1990)، كما تمت دراسة المديرات في قطاع الأعمال (Kabasakal 1998). أما الدراسات الاجتماعية فقد ألقت الضوء على مشكلات تعليم النساء أو قهر النساء في شرق الأناضول1998 (Ertürk 1995, İlkkaracan). كما تمت دراسة الموضوعات المحرمة (التابوهات) مثل العنف المنزلي (Yüksel 1995) وقانون الشرف القائم على العذرية (Cindoğlu 1997, Parla 2000)، لإلقاء الضوء على آثارها على النساء وللكشف عن الديناميكيات المركبة للنظام الأبوي في السياق المحلي.

الخلاصة

لقد تطورت الدراسات التي أجريت عن النساء بغرض إضفاء الشرعية على الجمهورية الجديدة على مر الزمن، وصارت وسيلة هامة لفهم التحول الاجتماعي. فمن خلال دراسة النساء، أصبح من الممكن استكشاف ديناميكيات العلاقة بين النساء والرجال من منظور الجندر، وهي الديناميكيات التي حفزت هذا التحول، وتأثرت به ونقدته. ويبقى الكثير في انتظار من يتولى عمله.

وما زال الأمر بحاجة إلى المزيد من الدراسات الكمية والكيفية المقارنة عن النساء من مختلف الطبقات والأقاليم والخلفيات العرقية والانتماءات الدينية، سواء في تركيا أو في غيرها من بلدان العالم الإسلامي. إن الدراسات التي أجريت في تركيا تركز أساسا على النساء المسلمات، فمعلوماتنا مثلا عن النساء التركيات الكرديات أو غير المسلمات محدودة بعدد قليل من الدراسات الرائدة (Yalçın-Heckmann 1995, Bilal et al. 2001). ومن جهة أخرى، فبالرغم من أن النساء الإسلاميات -وهن نساء ناقدات للنموذج العلماني للجمهورية، إن لم يكنّ خارجه- كن موضوعا للكثير من المشروعات البحثية، فقد أصدرن هن أنفسهن عددا من الدراسات غير الجدالية التي تتجاوز الدفاع الإيماني عن الأيديولوجية الإسلامية وتصوير المؤسسة العلمانية بشكل فيه انتقاص منها (Aktaş 2000, Ramazanoğlu 2000). وعلى غير ما هو عليه الحال في البلدان الإسلامية الأخرى، لم تتم دراسة المصادر والمراجع الإسلامية في تركيا دراسة نقدية من منظور المرأة، فنظام التعليم العلماني لا يوفر الأدوات اللازمة للقيام بهذه المهمة (مثل تعليم اللغة العربية)، ولا هو يشجع المغامرة بالقيام بها. والاستثناء الوحيد من هذا الاتجاه هي دراسة هدايت شفكتلي توكسال عن العناصر الأبوية في الأحاديث المنسوبة إلى النبي (Tuksal 2000).

وما زال الأدب والتصوير الفوتوغرافي والأفلام والفنون التي صنعتها النساء أو صنعت عن النساء بحاجة إلى تقييم نقدي. ويمكن استثمار الأعمال الرائدة عن النساء الكاتبات والروائيات في تركيا (Cindoğlu 1986, Paker 1991, Parla 2000)، أو النساء في السينما (Cindoğlu 1991). وقد أصدرت مكتبة ومركز معلومات المرأة في تقويماتها السنوية نماذج من أعمال المصورات التشكيليات (١٩٩١)، والمصورات الفوتوغرافيات (١٩٩٢)، والنساء في السينما (١٩٩٣)، وفنانات السيراميك (١٩٩٤)، والنحاتات (١٩٩٩). وما زالت هناك حاجة إلى تقييم الفنانات تقييما نقديا. ويمكن للدراسات التي تجرى عن النساء في تركيا أن تستفيد من هذا التنوع، وينبغي أن تستمر في استكشاف طبيعة الديموقراطية والانتماء الديني والانتماء العرقي والقومية في

البلد بالتركيز على ديناميكيات توازنات القوى الاجتماعية بين الرجال والنساء. وقد أشارت الدراسات الحالية التي تناولت هذا الموضوع إلى المفتاح الذي سيفتح الباب أمام قوى هامة تشكل خلفيات المشكلات المجتمعية، وهذا المفتاح بحاجة إلى من يستخدمه.

المراجع

N. Abadan Unat, Dıc göç akımının Türk kadınının özgürleşme ve sözde özgürleşme sürecine etkisi, *Amme idaresi dergisi* 10:1 (1977), 107–32.

—— (ed.), *Women in Turkish society*, Leiden 1981.

F. Acar, Turkish women in academia. Roles and careers, in *METU Studies in Development* 10 (1983), 409–46.

A. Afetinan, *Tarih boyunca Türk kadınının hakları ve görevleri*, Istanbul 1964.

C. Aktaş, Kamusal alanda İslamcı kadın ve erkeklerin ilişkilerinde değişim üzerine. Bacıdan bayana, in *Birikim* 137 (2000), 36–47.

A. Altınay, Ordu-millet kadınlar. Dünyanın ilk kadın savaş pilotu Sabiha Gökçen, in A. Altınay (ed.), *Vatan, millet, kadınlar*, Istanbul 2000.

Y. Arat, *The patriarchal paradox. Women politicians in Turkey*, Rutherford, N.J. 1989.

——, Feminism and Islam. Considerations on the journal *Kadın ve aile*, in C. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 66–78.

——, The project of modernity and women in Turkey, in S. Bozdoğan and R. Kasaba (eds.), *Rethinking modernity and national identity in Turkey*, Seattle 1997, 95–112.

——, *Political Islam in Turkey and women's organizations*, Istanbul 1999.

——, From emancipation to liberation. The changing role of women in Turkey's public realm, in *Journal of International Affairs* 54:1 (fall 2000), 107–26.

Z. Arat, Turkish women and the republican reconstruction of tradition, in M. Göçek and S. Balaghi (eds.), *Reconstructing gender in the Middle East*, New York 1994, 57–78.

A. Baykan, The woman. An adventure in feminist historiography, in *Gender and History* 6:1 (April 1994), 101–16.

G. Berik, Towards an understanding of gender hierarchy in Turkey. A comparative analysis of carpet-weaving villages, in C. Tekeli (ed.) *Women in modern Turkish society*, London 1995, 112–28.

N. Berkes, *Bazı Ankara köyleri üzerine bir araştırma*, Ankara 1942.

F. Berktay, Grenzen der Identitatspolitik und Islamistische Frauenidentitat, in Barbara Pusch (ed.), *Die Neue Muslimsche Frau. Standpukte und Analysen*, Istanbul 2001, 67–87.

M. Bilal, L. Ekmekçioğlu, and B. Mumcu, Hayganuş Mark'ın (1885–1966) hayatı, düşünceleri ve etkinlikleri. Feminizm. Bir adalet fermanı, in *Toplumsal Tarih*, 15:87 (March 2001), 48–56.

B. Boran, *Toplumsal yapı araştırmaları. İki köy çeşidinin mukayeseli tetkiki*, Ankara 1945.

N. Çağatay and G. Berik, Transition to export-led growth in Turkey. Is there feminization of employment?, in *Review of Radical Political Economics* 22:1 (1991), 115–34.

S. Çakır, *Osmanlı kadın hareketi*, Istanbul 1994.

B. Caporal, *La femme turque à travers le Kemalisme et le post-Kemalisme 1919–1970*, Lille 1982.

D. Cindoğlu, Women's writing and women's fiction in 1970–85 period of Turkey, M.A. thesis, Boğaziçi University 1986.

——, Reviewing women. Images of patriarchy and power in modern Turkish cinema, Ph.D. diss., State University of New York at Buffalo 1991.

——, Virginity tests and artificial virginity in modern Turkish medicine, in *Women's Studies International Forum* 20 (1997), 253–61.

A. Davaz-Mardin, *Hanımlar Alemi'nden Roza'ya*, Istanbul 1998.

E. Doğramacı, *The status of women in Turkey*, Ankara 1984.

A. Durakbaşa, Kemalism as identity politics in Turkey, in Z. Arat (ed.), *Deconstructing images of "the Turkish woman,"* New York 1998, 139–55.

——, *Halide Edip*, Istanbul 2000.

Y. Ecevit, The status and changing forms of women's labour in the urban economy, in Ş. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 81–8.

Y. Ertürk, Rural woman and modernization in South-Eastern Anatolia, in Ş. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 141–52.

E. Frierson, Unimagined communities. Women and education in the late-Ottoman Empire, in *Critical Matrix* 2 (1995), 55–90.

Z. Gökalp, *Türkçülüğün esasları*, Istanbul 1968.

N. Göle, *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Ann Arbor 1996.

A. Güneş-Ayata, Women's participation in politics in Turkey, in Ş. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 235–49.

P. İlkkaracan, Doğu Anadolu'da kadın ve aile, in A. B. Hacımirzaoğlu (ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler*, Istanbul 1998, 173–92.

A. İlyasoğlu, Religion and women during the course of modernization in Turkey, in *Oral History* 24:2 (1996), 241–61.

——, Islamist women in Turkey, in Z. Arat (ed.), *Deconstructing images of "the Turkish woman,"* New York 1998, 241–61.

H. Kabasakal, A profile of top women managers in Turkey, in Z. Arat (ed.), *Deconstructing images of "the Turkish woman,"* New York 1998, 225–39.

Ç. Kağıtçıbacı (ed.), *Sex roles, family, and community in Turkey*, Bloomington, Ind. 1982.

D. Kandiyoti, Sex roles, family and social change. A comparative appraisal of Turkey's women" in *Signs* 3:1 (1977), 57–73.

——, Emancipated but unliberated? Reflections on the Turkish case, in *Feminist Studies* 13:2 (1987), 317–38.

——, Women and the Turkish state. Political actors or symbolic pawns?, in N. Yuval-Davis and F. Anthias (eds.), *Women, nation, state*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 1988, 126–49.
M. Kıray, Women of small town, in N. Abadan Unat (ed.), *Women in Turkish society*, Leiden 1981, 259–74.
M. Kızıltan, Öncü bir kadın yazar. Fatma Aliye Hanım, in *Journal of Turkish Studies* 14 (1990), 283–322.
M. Koray, *Günümüzdeki yaklaşımlar ışığında kadın ve siyaset*, Istanbul 1991.
F. Özbay, Development of studies on women in Turkey, in F. Özbay (ed.), *Women, family and social change in Turkey*, Bangkok 1990.
S. Paker, Unmuffled voices in the shade and beyond. Women's writing in Turkish, in Helena Forsås-Scott (ed.), *Textual liberation. European feminist writing in the twentieth century*, London 1991, 270–300.
A. Parla, The honor of the state. Virginity examinations in Turkey, in *Feminist Studies* 7:1 (spring 2001), 1–24.
J. Parla, The burden and Bildung. The nightmare of history in Turkish women's writing, paper delivered at Boğaziçi University, Symposium on the Centennial of Women in Turkey, 12–14 April 2000.
Y. Ramazanoğlu, *Osmanlı'dan cumhuriyet'e kadının tarihi dönüşümü*, Istanbul 2000.
A. Saktanber, *Living Islam. Women, religion and the politicization of culture in Turkey*, London 2002.
Sancar-Üşür, Siyasal alanda cinsiyetçilik ve kadınların söylemsel kuşatılmışlığı, in O. Çitçi (ed.), *20. Yüzyılın sonunda kadınlar ve gelecek*, Ankara 1998, 531–42.
——, Feminism in Turkey. A short history, in *New Perspectives on Turkey* 3:1 (fall 1989), 1–34.
S. Şerifsoy, Aile ve Kemalist modernizasyon projesi, 1928–1950, in A. Altınay (ed.), *Vatan, millet, kadınlar*, Istanbul 2000, 155–88.
N. Sirman, Friend or foe? Forging alliances with other women in a village of western Turkey, in Ş. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 199–218.
T. Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk kadın hakları*, Ankara 1973.
S. Tekeli, *Kadınlar ve siyasal toplumsal hayat*, Istanbul 1982, 179–99.
——, Emergence of the new feminist movement in Turkey, in D. Dahlerup (ed.), *The new women's movement*, London 1986, 179–99.
——, Birinci ve ikinci dalga feminist hareketlerin karşılactırmalı incelemesi üzerine bir deneme, in A. B. Hacımirzaoğlu (ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler*, Istanbul 1998, 337–46.
S. Timur, *Türkiye'de aile yapısı*, Ankara 1972.
Z. Toprak, Cumhuriyet halk fırkasından önce kurulan parti. Kadınlar halk fırkası, in *Tarih ve toplum*, March 1988, 30–1.
Z. Toska et al. (eds.), *Kadın dergileri bibliyografyası* (1869–1927), Istanbul 1992.
H. Ş. Tuksal, Kadın bakış açısına sahip olmalıyız, in *Birikim* 137 (September 2000), 48–59.
L. Yalçın-Heckmann, Gender roles and female strategies among the nomadic and semi-nomadic Kurdish tribes of Turkey, in Ş. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 219–31.
C. Yüksel, A comparison of violent and non-violent families, in Ş. Tekeli (ed.), *Women in modern Turkish society*, London 1995, 275–87.
J. B. White, *Money makes us relatives. Women's labor in urban Turkey*, Austin, Tex. 1994.
Y. Zihnioğlu, Nezihe Muhittin. Bir Osmanlı-Türk kadın hakları savunucusu, M.A. thesis, Boğaziçi University 2001.

يشيم آرات (Yeşim Arat)
ترجمة: سهام عبد السلام

أوروبا الغربية
من عام ١٩٤٥ حتى الآن

عادة ما تصرح التقارير النسوية بأن التحكم في النساء وفي حياتهن الجنسية كان أمرا محوريا لبناء المجتمع الوطني في عالم بلاد المسلمين، وفي نفس الوقت كان يتم إبعاد النساء إلى هامش عملية الحكم. وقد استخدمت حالة النساء المسلمات في أوروبا أيضا، لا لأن النساء المسلمات لا يمكن تعريفهن بأنهن أمهات للأمم ويستخدمن كأيقونات شرعية للتقدم القومي، بل لأن تاريخهن وحالتهن الاجتماعية مطموران تحت طيات تاريخ هجرة المسلمين إلى غرب أوروبا. ولهذه الهجرة سمتان كبيرتان: أنها حدثت بعد الحرب، كما حدثت بعد انتهاء الاستعمار الكولونيالي.

النساء المسلمات في أوروبا

الوضع ما بعد الكولونيالية

في العقدين الأخيرين، بزغ الإسلام كعاقبة غير متوقعة لهجرة العمالة إلى أوروبا، حاملة معها تغيرات ثقافية وعرقية غير متوقعة للمجتمعات الأوروبية. وقد بدأت الموجة الأولى للهجرة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى سبعينات القرن العشرين، وسادها تحرك جماعي كبير من العمالة الزائدة الوافدة من العالم الثالث وشرق أوروبا. وأثناء فترة الازدهار الاقتصادي الكبير التي اجتاحت العالم الغربي منذ عام ١٩٤٥ حتى ١٩٦٩م، ارتبط النمو الاقتصادي في البلدان الصناعية لغرب أوروبا ارتباطا وثيقا بالعرض الكثيف للعمالة وزيادة القدرة على الإنتاج. وحفزت هذه العوامل الهجرة المنظمة التي تكفلها الدولة لاستقدام مجموعات من العمال الذكور من شمال أفريقيا والهند وباكستان وتركيا، تصادف أنهم كانوا أيضا مسلمين. وانتهى استقدام الدول الأوروبية للعمال الأجانب بصدمة البترول في عام ١٩٧٣م، لكن هذا التوقف عن جلب العمالة الأجنبية إلى غرب أوروبا لم ينقص من وفود أشكال أخرى من الهجرة، كالهجرة لجمع شمل الأسرة، والهجرة الموسمية، والسفر ذهابا وإيابا عبر الحدود. وهكذا، تكونت الموجة الثانية للهجرة أساسا من هجرة ثانوية لأفراد الأسرة، ولم تنحسر هذه الموجة منذ ثمانينات القرن العشرين. وقد كونت النساء المسلمات معظم هذه الموجة. أما الموجة الثالثة والأخيرة للهجرة فتتكون من لاجئين إلى بلدان أوروبا الغربية وطالبين للجوء إليها. وأكبر عاملين حفزا هذه الموجة الثالثة للهجرة هما القيود الصارمة التي فرضتها الحكومات الأوروبية الغربية على الهجرة الشرعية إلى بلدانها إبان سبعينات القرن العشرين، والانقلابات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي ارتبطت بالثورات التي حدثت في أوروبا الشرقية في تسعينات القرن العشرين، وهي موجة تشمل للمرة الأولى الكثير من النساء غير المتزوجات، اللاتي أتين بمفردهن إلى البلدان الأوروبية.

وقد أحدثت هذه الهجرة التي تلت الحرب تحولات عميقة في أوروبا. فهي لم تقف عند حفز النمو الاقتصادي العارم في فترة ما بعد الحرب، بل حفزت أيضا تغيرات ملحوظة في الأسس الاجتماعية والثقافية لكل مجتمع من المجتمعات، وفاقمت الصراعات الاجتماعية. ونتج عن هذا تسييس مستمر لسياسة الدولة في تنظيم الهجرة ومحاولات لتغيير قواعد المواطنة.

وفي البداية، تجاهلت الدراسات التي تناولت المسلمين كأقلية دينية النساء، ثم بدأت في التركيز على النساء كموضوع لاهتمام متزايد. وكان أول من وفد إلى غرب أوروبا من المسلمين العمال الذكور، الذين لم يحصّلوا إلا القليل من التعليم الرسمي، ودخلوا في أدنى مستويات أسواق العمل الأوروبية، وكانوا يميلون إلى النظر إلى إقامتهم في مختلف المجتمعات المضيفة على أنها إقامة مؤقتة، لجأوا إليها لأسباب اقتصادية صرفة. لذا، كانوا يعيشون معا في مجموعات كبيرة، ويتقاسمون دفع الإيجار، ولا يضعون نصب أعينهم إلا هدفا واحدا: تعظيم مدخراتهم والعودة إلى الوطن. وفي هذه المرحلة المبكرة كان وجود النساء المسلمات نادرا. وقد تم إهمال البعد الإسلامي تماما في التقارير والدراسات الأولى عن الهجرة. ولابد من القول بأن علم اجتماع الهجرة في ستينات وسبعينات القرن العشرين قد تعامى عن الدين وتوازنات القوى بين النساء والرجال، إذ اكتظ بتحليلات عن أثر هجرة

المسلمين على سوق العمل أو الإسكان، لكن لا يوجد إلا القليل من التقارير التي تناولت إفراط هؤلاء العمال المسلمين في التدين. وفي نفس الوقت الذي قللت فيه البلدان الأوروبية من الهجرة إليها حتى توقفت في النهاية في عام ١٩٧٤م، لوحظ في جميع المجتمعات المحلية للمسلمين ازدياد تواتر جمع شمل الأسر، وتحول المهاجرون عن النظر إلى الإقامة في أوروبا كشيء مؤقت. وفي هذا السياق، وصل معظم الجيل الأول من النساء المسلمات كتابعات يعولهن الرجال. وعندئذ، بدأت الدراسات في تناول النساء المسلمات في السياق الأوسع لدراسات الأعراق والتعددية الثقافية. وفي محاولة من هذه الدراسات لشرح أحوال النساء المسلمات في أوروبا، تبنى معظمها -عن وعي أو عن لاوعي- المنظور الكولونيالي للتفسير.

يفترض هذا المنظور مسبقا وجود تعارض جذري بين الإسلام والغرب، ويشكل هذا التعارض أساس الاستشراق، الذي يتميز بمدخل إلى الدين يعتمد على المذهب الجوهري، وبرؤية خطية للتاريخ، وهو منظور يرى سياسات العالم الإسلامي مجبولة على الحكم الديني والنزعة الانتكاسية. وغالبا ما يكشف مسح الدراسات الحالية عن السياسات والإسلام في العالم الذي يعيش فيه العرب والمسلمون عن منظور مماثل. وتتخفى اللغة العقلانية وراء مقاربة معيارية مشحونة بالقيم، تميل إلى الانتقاص من قدر الإرث السياسي لعالم المسلمين، في حين تعادل التقاليد السياسية الغربية بالحداثة والديموقراطية وحقوق الإنسان. وقد وقعت الدراسات التي أجريت عن المسلمين في أوروبا فريسة لنفس المدخل الجوهري الذي يميز معظم التحليلات السياسية للعالم العربي، ومدخل يفترض عن خطأ أن المهاجرين ذوي الأصول المسلمة شديدو التدين، وأنهم يراعون جميع مبادئ الشريعة الإسلامية. وهو بهذا يتجاهل التنويعات الموجودة في عقيدة وممارسات المسلمين الناتجة عن أثر الهجرة، وأيضا عن تأثير مناخ التعددية في أوروبا الغربية. إن اعتبار المسلمين كيانا واحدا غير متمايز يبرر النظر إلى الإسلام كمصدر تهديد، وهي نظرة سائدة في الكثير من الدراسات الأوروبية عن الأقليات المسلمة.

وقد رأت هذه الدراسات أن تدفق المهاجرين من المستعمرات القديمة يخترق ثقافة البلد المضيف صانعا في قلبها فجوة تخل بأصالتها المعروفة. ففي المملكة المتحدة مثلا، صرحت مارجريت تاتشر بشكل شنيع عن قلقها من هذا الاتجاه، مشيرة إلى أن البلد "يمكن أن تغرق في مستنقع من أناس ذوي ثقافة مختلفة" (Mohammad 1999, 3). وقد انعكس هذا الاتجاه أيضا في العودة إلى القيم الفيكتورية كجزء من إعادة المحافظين الجدد لإحياء أساطير الماضي الإمبريالي. وقد اتضحت هذه القيم في ثمانينات القرن العشرين مع إنشاء مقرر دراسي قومي لتلاميذ المدارس، وهو أداة رئيسية لنقل الثقافة القومية المهيمنة وخلق هوية قومية موحدة. وفي جميع أنحاء أوروبا الغربية، اعتبر المهاجرون من آسيا وتركيا وشمال أفريقيا تجسيدا لنقيض الثقافة القومية. وقد اتضحت هذه المشاعر حتى في الكلام المنمق لبعض السياسيين الذين وصفوا المهاجرين بألفاظ تنتقص من قدرهم، مصرحين غالبا بأن رائحة الكاري تفوح منهم، أو أنهم يرتدون ملابس مثيرة للسخرية.

تركيزا على هذه الفكرة المتكررة، تتباين تفسيرات "التهديد" الذي يشكله المسلمون من بلد إلى آخر. ففي فرنسا، يركز مختلف الصحفيين والخبراء على الأثر السلبي للإسلام في الضواحي. وقد نتج عن هذه التقارير نوع من الرعب المعنوي من تخيل تزايد المتطرفين المسلمين في داخل البلد. ففي خريف ١٩٩٥، قتلت الشرطة الفرنسية خالد خِلخال، المتهم الرئيسي في حملات التفجيرات الإرهابية. وقد أشعل هذا الحدث شرارة جدل عام واسع النطاق عن ظاهرة الفرنسيين المسلمين الشبان المغتربين الذين يلتحقون بالجماعات الإسلامية التي تمارس العنف. وفي المملكة المتحدة، دعمت "أمانة رانيميد تراست" إصدار تقرير في عام ١٩٩٧ عن الخوف من الإسلام، فوصف التقرير "الإجحاف والتمييز" اللذين يلقاهما المسلمون في حياتهم اليومية، وكشف عن وجود اتجاهات ضيق أفق وكراهية للأجانب تجاه المسلمين في بريطانيا. وفي ألمانيا، ورد في كتاب عن *غواية الأصولية* تأليف هايتماير (Heitmeyer, *Verlockander Fundamentalismus*)، والذي يساوي من طرف خفي بين الإسلام والأنشطة العنيفة والهدامة، كما وصف الشبان المسلمين بأنهم "في خطر"، وأثار جدلا ساخنا حول هذا الموضوع وسط الرأي العام.

وفي أعقاب هجمات ١١ سبتمبر، تباينت الكراهية والشكوك من سياق قومي إلى آخر، حيث توجد هبّات من الكراهية العنصرية ضد المسلمين في كل مكان تقريبا، وهي مصحوبة بردود فعل معينة. ففي بلجيكا وألمانيا وهولندا والدانمارك تكتسب الأحزاب اليمينية المتطرفة تشجيعا، بينما يناقش في المملكة المتحدة تطبيق قوانين مضادة للإرهاب والاشتباه في ارتكاب الناس للجرائم لمجرد انتمائهم إلى أصل عرقي معين.

وقد ظهر اتجاهان كبيران في إطار تزايد المعرفة بالإسلام في أوروبا: يرتبط أحدهما بالعلاقة بين الأصل العرقي والنوع الاجتماعي والثقافة. أما الاتجاه الآخر فيركز على الرابطة الخلافية بين الإسلام والنوع الاجتماعي و"الأصولية".

الأصل العرقي، والنوع الاجتماعي، والثقافة

تبحث عدد من الدراسات أثر عملية الهجرة على الأدوار التي تلعبها النساء المسلمات. وتؤكد جميع هذه الدراسات على الوضع الهامشي للجماعات العرقية التي ينتمي إليها المسلمون، وتوضح ارتفاع معدلات البطالة بينهم وتدني أحوالهم السكنية. يعتبر الدين والثقافة من العلامات الدالة على الاختلاف، ومن أسس الاستبعاد. والسؤال الحرج الذي تطرحه هذه الدراسات هو: كيف تعيد الجماعات بناء هويتها؟ وكلها تنظر بعين الاعتبار إلى أهمية الانتماء العرقي لإعادة تشكيل هويات المسلمين في السياق الأوروبي. وبعبارة أخرى، تؤثر مختلف الحواجز الثقافية والعرقية على كل من معنى ومحتوى هويات المسلمين، بينما تدعم المرجعيات الإسلامية والتماهي مع الإسلام بناء المجتمعات المحلية للطوائف ذات الأصول العرقية المختلفة.

وتلقي بعض الدراسات الضوء على تأثير القيم الأبوية على حياة النساء الوافدات من جنوب آسيا وتركيا وشمال أفريقيا، فتبين هذه الدراسات كيف تتجلى القيم الأبوية المتجذرة في الثقافة التي سبقت ظهور الإسلام فعلا في بعض الممارسات العنيفة والتمييزية المنسوبة عموما إلى الإسلام، مثل الختان، وإساءة معاملة النساء، والزواج المدبر.

وعلى طول هذا الخط، يصف بعض المؤلفين والمؤلفات كيفية تعضيد علاقات القرابة الدولية عن طريق الزواج في حالة المهاجرين الباكستانيين والأتراك والوافدين من شمال أفريقيا. حيث تلاحظ إحدى الدراسات أن الرجال الباكستانيين والأتراك والوافدين من شمال أفريقيا يفضلون الاقتران بزوجات من بلادهم الأصلية، لا من بين الجيل الثاني من النساء المسلمات في أوروبا. وهذا التفضيل "لبنات البلد الأصليات"، اللاتي يحظين بسمعة عن التزامهن الديني، يعكس فعلا رغبة هؤلاء الرجال في أن يظلوا قريبين من الثقافة المحلية لبلدانهم الأصلية، بقدر ما يبين تشوقهم إلى أن يظلوا لصيقين بالإسلام. كما بحث آخرون تنظيم المسافة الاجتماعية التي تحكم علاقات الذكور بالإناث في تجمعات المسلمين، ووصفوا التحكم في حركة النساء خارج البيت. وحيث أن المجالين المتاحين أمام النساء هما المدرسة والعمل، فلا عجب في أن معظم الدراسات تصف النساء في مدارسهن ومقار أعمالهن. ومن المؤسف أن معظم هذه الأبحاث تعتمد على تعريف نمطي للنظام الأبوي، لا يطرح تساؤلات عن التغيرات التي طرأت على مكانة النساء المسلمات سواء في بلدانهن الأصلية أو في أوروبا، ولا يستكشف هذه التغيرات. والمدخل التقليدي للنظم الأبوية يصر على تقييد حرية النساء للحفاظ على ميراث الأب. وفي حالة المجتمعات الإسلامية، تؤكد بعض المؤلفات، مثل فاطمة المرنيسي، على دور الأيديولوجية الإسلامية، التي تفترض للمؤمنين من الذكور الأولوية في العلاقة مع الله. لكن أقل القليلين يحسبون حساب الأحوال المادية، مثل التحضر والتغيرات التي طرأت على دور الأسرة، والتي تؤثر على هذا النظام الأبوي الكلاسيكي وتجلب إليه التحولات. كما أن هذه الدراسات تسم جميع جوانب التأثير الأبوي بنفس الانشقاق الضمني بين ثقافات الداخل/الخارج (الثقافة العرقية للمسلمين مقابل الثقافة الغربية)، وتسلم بالتعارض بين مملكتي القيم والسلوكيات كشيء مفروغ منه. ومن ثم، تدعم هذه التحليلات التعارض المصطنع والمضلل بين الإسلام والحداثة الاجتماعية، وتمنع القراء من فهم أن الإشارات إلى القيم الأبوية أو الإسلامية لا تدل على استمرارية الاتجاهات العتيقة، لكنها توضح قدرة مختلف الثقافات على التأقلم مع عواقب التحديث الاجتماعي والثقافي. فمثلا، إن الأمر الذي قد يحدده تحليل ما على أنه ممارسة أصولية قد يكون نتيجة لاختيار شخصي، كما في حالة النساء اللاتي يرتدين الحجاب بدون ضغوط من الذكور، كتعبير عن نزعة روحانية ذاتية وتحرر اجتماعي في سياق حضري. ولإدراك معنى هذا الاستخدام الحداثي للتقاليد، من الضروري تجاوز خطاب الجندر في المطلق إلى دراسة العلاقات بين النساء والرجال من منظور الجندر في السياق الأوروبي.

الإسلام، والنوع الاجتماعي، والأصولية

إن نفس التحيز موجود، وربما إلى درجة أكبر، في الدراسات التي تتناول العلاقات بين النوع الاجتماعي والإسلام وما يسمى بالأصولية. وعموما، تقول معظم التقارير التي كتبتها نسويات عن النساء المسلمات -سواء في المجتمعات الإسلامية أو في

المجتمعات المحلية لطوائف المسلمين في المجتمعات الأوروبية- أنه حيثما يلعب الإسلام دورا حاسما في تشكيل الخطاب الاجتماعي السياسي لفترة ما بعد رحيل الاستعمار الكولونيالي، يصير التحكم في النساء وفي نزعاتهن الجنسية أمرا محوريا للإجراءات القومية والعرقية. فالنساء المسلمات في أوروبا يركزن على تمكين جماعتهن الاجتماعية المحلية، وذلك على النقيض من المعركة الدائمة من أجل إقامة دولة إسلامية في العالم الإسلامي. والاتجاه السائد الظاهر في كثير من المقالات هو النظر إلى الإحياء الإسلامي وسط مجموعات المسلمين في أوروبا كعلامة على الأصولية. وكما توضح دراسة جلافانيز، فإن مثل هذه الجهود التحليلية تساوي بين كل الحركات الدينية الجديدة وبين "الأصولية" ولا تشير إلا قليلا إلى أبحاث اجتماعية كبيرة في مختلف المجتمعات الأوروبية (Glavanis 1998a, 391-410). ويبدو أن هذه الدراسة تستقي فهمها لـ"أصولية" من قبولها الضمني للانشقاق التحليلي والسياسي بين الحداثة الاجتماعية المتقدمة والديانة التقليدية. وهكذا، تتمكن هذه الدراسات أيضا من القول بأن النضال ضد "الأصولية" يجب أن يشكل مكونا محوريا من مكونات النسوية. وبهذا الخصوص، لا عجب في أنهم يتمكنون من الخروج بخلاصة فحواها أن العلمانية من المكونات الضرورية لتمكين النساء، بما فيهن النساء المسلمات. فالدراسات تتجه إذن إلى إعادة إنتاج ما فعله الاستشراق الجديد التقليدي -دون نظرة نقدية إليه- من وضع الإسلام مقابل العلمانية دون الإشارة إلى علاقات القوى بين النساء والرجال في المجتمعات المحلية الإسلامية. فأي إبراز لتدين النساء ينظر إليه كأحد آثار الأصولية، وكعلامة دالة على حالة خضوع للهيمنة. وغالبا ما تعتمد مثل هذه التأكيدات أساسا على قراءة لنصوص وخطابات الفقهاء المسلمين والإسلاميين، ولا تنم عن أي بحث اجتماعي موسع.

ولحسن الحظ، أخذت دراسات أخرى في حسبانها خصوصية السياق الاجتماعي الأوروبي، فتجاوزت الصور التمثيلية لعلاقات القوى بين الرجال والنساء لتتناول العلاقات بينهما كما هي عليه، عن طريق تحليل النساء المسلمات تحليلا تاريخيا. والدراسات التي تتناول الحجاب تمثل هذه المحاولات، فمعظمها يوضح ضرورة فهم الحجاب في السياق التاريخي الخاص الذي تبنته النساء فيه. فخلال هيمنة الاستعمار الكولونيالي، صار الحجاب دالا قويا على القومية والثقافة، لا على مجرد المعنى الاجتماعي لجنس النساء. وقد تم حبس الحجاب في قمقم التعارض ما بين الغرب والقيم الداخلية الأصيلة، ومعظم التحليلات التي تناولت الحجاب في أوروبا أظهرت هذا الإطار، إذ وصفت الحجاب بأنه شكل من أشكال المقاومة الرمزية، ودال على السياسات الثقافية المتنازع عليها والمتعلقة بمعاني الهوية القومية والثقافية والدينية في فرنسا وألمانيا المعاصرتين. وهم يصرون على ما للحجاب من معان رمزية مختلفة وفقا للطبقة الاجتماعية والسن. ويحدد آخرون نوعا من النسوية الإسلامية المرتبطة بالحجاب وغيره من السمات الدينية ويصفون ما للحجاب من قوة -تبدو متناقضة ظاهريا- على تحرير النساء في السياق الأوروبي. ووصف قليل من المؤلفين تدين النساء، خاصة في أشكاله الباطنية، كطريقة لتمكين النساء وتحسين أحوالهن. ولا شك أن الدراسة الاجتماعية للتدين الإسلامي عموما ولدى النساء خصوصا سيصير أكثر الاتجاهات تزايدا في الدراسات التي تتناول الإسلام في أوروبا.

وتوجد في أوروبا المرأة العلمانية أيضا جنبا إلى جنب المرأة المسلمة ذات الأصول العرقية والأصولية، وهي معروفة على نطاق أضيق من المرأة التي ذكرناها أولا. وربما يرجع عدم الاهتمام بهذه الفئة من النساء إلى التحيز الاستشراقي الجديد الذي يفترض مسبقا وجود صراع بين القيم والمعايير الأوروبية والإسلامية، وهو تحيز يحول دون اهتمام البحوث بأي نوع من أنواع التهجين الثقافي. والمسلمون العلمانيون، لا سيما النساء منهم، ولد معظمهم في أوروبا أو تعلموا فيها، وهم يعتبرون الإسلام جزءا من إرثهم العائلي والثقافي دون تمسك دائم بقواعد طقوس عباداته، وهي أغلبية كبيرة صامتة تعيد وضع التقاليد الإسلامية في المجال الخاص بأكبر قدر ممكن من التحفظ. وهذه العلمنة لا تجذب انتباه وسائل الإعلام، لكن ممارستها تشكل ثورة ثقافية.

ينظر المسلمون العلمانيون إلى دينهم كمصدر للقيم التي تجعل حياتهم مشبعة بالمعنى، دون أن يتخلوا عن التماهي مع الإسلام، دون أن تقدهم هذه النظرة إلى الممارسة الدينية. إن عملية "تعبئة" القيم و"إضفاء الطابع الذاتي" عليها تفصل الرسالة الإسلامية عن محتوى التقاليد ومعاييرها المتفق عليها. وبهذه الطريقة، يبعد الفرد نفسه/نفسها عن الجماعة ويضع نفسه/نفسها في موضع الوسيط بين محتويات القانون وتطبيقه. وعندما تفصل هذه المعايير عن تحديداتها الأصلية والصارمة، قد يمارس الأفراد الاختيار والإبداع في تطبيقها. ويذكرنا هذا الاتجاه بغيره من الأشكال الجديدة للتدين في المجتمعات الحديثة، التي لم يعد فيها المؤمنون يطيعون المعايير التي تنقلها إليهم المؤسسات أو التقاليد، لكنهم بدلا من ذلك يختارون قيما روحية كدال على التفرد. وهكذا

يجري تنظيم البعد الجمعي للإسلام عن طريق منطق فردي، يشكل نمطا غير مسبوق إطلاقا للتمسك بالإسلام. وما زال هذا النمط في مراحله الأولى في أوروبا ومازال بحاجة إلى المزيد من الدراسة المكثفة.

ومن المؤسف أيضا أن الباحثات والباحثين لا يتعلمون الأمور المتعلقة بانتقال الإسلام وتعديل قانون الأسرة الإسلامي ليناسب السياق الأوروبي إلا عن طريق المعلومات التي يحصلون عليها بطريق غير مباشر. فعلى سبيل المثال نجد أن المحامين المهتمين بتعديل الشريعة (القانون الإسلامي) لتناسب السياق الغربي يدرسون قوانين الزواج والطلاق والإرث ليحاولوا فهم كيف تظل التعاليم الأساسية للإسلام سارية المفعول في بيئة قضائية مختلفة. لكن هذه الدراسة لا تتناول الأحوال الاجتماعية للنساء المسلمات. فمثلا، الباحث الذي لا يبحث إلا في تطبيق القانون يمكنه أن يستخلص أن القوانين الأبوية التقليدية الخاصة بالزواج والطلاق والإرث تنتشر بين طوائف المسلمين في غرب أوروبا. ولكن من الواضح أن تمكين النساء يتزايد في جميع هذه المناطق، فحتى رغم أن النساء قد يحترمن إجراءات الطلاق على المستوى الرسمي مثلا، إلا أن الكثير من المفاوضات تجري بين الأزواج والزوجات حول الممارسات التقليدية.

وأخيرا، يمكننا القول بأن المسلمين عموما، والنساء منهم خصوصا، لم يكتفوا بالتكيف مع ما بعد الحداثة الاجتماعية والتحضر والعولمة في السياق الأوروبي، بل تكيفوا أيضا مع "ثقافة انفصال"، تفترض مسبقا استقلالية الفرد باتخاذ قراره وبعيش حياته حتى في المجال الديني. وبناء على ذلك، تنقسم الهويات المتكاملة في بلدان المسلمين إلى مكونات دينية واجتماعية وعرقية في بلدان الغرب. وبهذا الخصوص، تكون ممارسات المسلمين أكثر تقدما بكثير مما قد توحي به الدراسات والبيانات.

المراجع

H. Afshar and M. Maynard (eds.), *The dynamics of race and gender. Some feminist interventions*, London 1994.

L. Ahmed, *Women and gender in Islam*, New Haven, Conn. 1992.

S. Andessian, Migrant Muslim women in France, in T. Gerholm (ed.), *The new Islamic presence in Western Europe*, London 1988, 196–204.

F. Anthias and N. Yuval-Davis (eds.), *Woman, nation, state*, London 1989.

F. Anthias and N. Yuval-Davis, *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the antiracist struggle*, London 1992.

A. Bastenier, J. Carlier, and M. Verwilghen (eds.), *Le statut personnel des musulmans. Droit comparé et droit international privé*, Brussels 1992.

B. Botiveau, Islamic law in the French legal context, *Cambridge Anthropology* 16:2 (1992), 85–96.

A. Brah, Race and culture in the gendering of labour markets. South Asian young Muslim women and the labour market, *New Community* 9:5 (1994), 441–8.

L. Brouwer, Binding religion. Moroccan and Turkish runaway girls, in W. A. Shadid and P. S. Van Koningsveld (eds.), *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen, The Netherlands 1992, 75–89.

J. Cesari, *Musulmans et républicains. Les jeunes, la France et l'islam*, Brussels 1998.

F. Gaspard and F. Khosrokhavar, *Le foulard et la république*, Paris 1995.

P. Glavanis, *The struggle for identity. Race, ethnicity and difference in post-war Britain*, London 1998a.

——, Political Islam within Europe. A contribution to the analytical framework, *Innovation* 11:4 (1998b), 391–410.

N. Göle, *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Ann Arbor 1996.

F. Halliday, *Islam and the myth of confrontation*, London 1996.

W. Heitmeyer, *Verlockender fundamentalismus*, Frankfurt 1996.

D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the state*, London 1991.

D. Kandiyoti, Identity and its discontents. Women and the nation, in P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*, New York 1993, 376–91.

G. Kepel, *Allah in the West. Islamic movements in America and in Europe*, Stanford, Calif. 1997.

C. Lacoste-Dujardin, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris 1992.

T. Modood, British Asian Muslims and the Rushdie affair, in J. Donald and A. Rattansi (eds.), *Race, culture and difference*, London 1992, 260–77.

R. Mohammad, Marginalisation, Islamism, and the production of the "other's" "other," in *Gender, Place and Culture*, 6:3 (1999), 221–40.

D. Pearl and W. Menski (eds.), *Muslim family law*, London 1998.

S. Poulter, Multiculturalism and human rights for Muslim families in English law, in M. King (ed.), *God's law versus state's law*, London 1995, 81–7.

G. Saghal and N. Yuval-Davis, *Refusing holy order. Women and fundamentalism in Britain*, London 1992.

C. Saint-Blancat, *L'islam in Italia. Una presenza plurale*, Rome 1999.

A. Shaw, *A Pakistani community in Britain*, Oxford 1988.
N. Venel, *Musulmanes françaises. Des pratiquantes voilées à l'université*, Paris 1999.
S. Vertovec, *Annotated, select bibliography of academic publications regarding Islam and Muslims in the United Kingdom*, Oxford 1993.

جوسلين سيزاري (Jocelyne Cesari)
ترجمة: سهام عبد السلام

المنهجيـات والمنظومـات والمصـادر
لدراسة النساء والثقافات الإسلامية

المداخلات في الأفرع المعرفية

اتخذت الكتابات الأنثروبولوجية عن المجتمعات الإسلامية مسارا تاريخيا تتضح فيه التطورات الهامة التي حدثت في علم الأنثروبولوجيا منذ نشأته. فالكتابات الأنثروبولوجية المبكرة عن مجتمعات المسلمين قد مالت إلى تجاهل النساء إلى حد بعيد، مثلها مثل الكتابات الإثنوغرافية (التي تصف حياة الأعراق البشرية) في بقية أنحاء العالم، (مثلا: Barth 1965, Evans-Pritchard 1940, Geertz 1968, Gellner 1961, Westermark 1926). ويرجع هذا جزئيا إلى التحيز الذكوري الذي اتسم به تاريخ كل فروع المعرفة الأكاديمية عموما، كما يرجع جزئيا إلى غياب عالمات الأنثروبولوجيا من النساء العاملات في البحوث الميدانية. وقد شهد هذا الاتجاه إصلاحا تدريجيا مع دخول الباحثات الأنثروبولوجيات إلى هذا الفرع المعرفي، وبدء اهتمامهن بأنشطة النساء وحياتهن بطريقة غير مسبوقة المثال. عندها بدأ ظهور تقليد التوثيق الإثنوغرافي لحياة النساء اللاتي يعشن في ظل ثقافات متنوعة، وكانت أغلبها كتابات تصف وجود النساء في مجتمعات المسلمين في الريف والحضر (Aswad 1967, Fernea 1969, Grinqvist 1931, Mohsen 1967, Sweet 1967). لكن "أنثروبولوجيا النساء" لم تظهر كفرع مستقل قبل سبعينات القرن العشرين، حيث أدخلت الجندر في دراسات الظواهر الاجتماعية والثقافية كمفهوم تحليلي بطريقة غيرت هذا الفرع تغييرا جوهريا.

ومن أهم الإسهامات التي أتى بها هذا التطور إلى علم الأنثروبولوجيا كفرع معرفي الحجة القائلة بأن التركيز التحليلي على الجندر لا يقدم مجرد وصف "لحياة النساء" لكنه يساعد على توضيح كيفية إنتاج علاقات اللامساواة الاجتماعية عموما، ويلقي الضوء على كيفية استمرارية وإعادة إنتاج المؤسسات العامة المعنية بالسياسات وكيان الدولة والإنتاج الاقتصادي، وهي المؤسسات التي تعرضت فيها النساء للتهميش عبر التاريخ (Rosaldo and Lamphere 1974, MacCormack and Strathern 1980, Yanangisako and Collier 1987). ويلاحظ أن هذه الكتابات قد صورت الجندر كفئة تعتمد على صلتها بغيرها، لا كشيء يتعلق بحياة النساء وحدهن، وبذلك استخدمت اللامساواة بين النساء والرجال كعدسة تكشف كيفية عمل النسق الاجتماعية الاقتصادية والثقافية التي نشأت في ظروف تاريخية معينة. ويعتبر مقال سينثيا نيلسون الصادر عام ١٩٧٤م (Cynthia Nelson 1974) من الكتابات المعروفة التي أدخلت هذه الحجة إلى البحوث الأنثروبولوجية في الشرق الأوسط. ومنذ تلك الفترة صدر عدد من الدراسات الحساسة التي فحصت مثلا كيف يؤدي التركيز على الجندر إلى إحداث تحول في تحليل علاقات الملكية (Maher 1974)، أو في الثقافة السياسية (Joseph 1983, Altorki 1986)، أو في بنية القبيلة وخطاباتها (Abu-Lughod 1986). وفي الثقافات الإسلامية خارج منطقة الشرق الأوسط نجد أيضا مجموعة غنية من الدراسات التي توضح أهمية تحليل الجندر لفهم عمليات الرأسمالية الحديثة (Ong 1987)، والثنائيات الرمزية من قبيل العام/الخاص والإنتاج/الإنجاب (Delaney 1991, Papanek 1973)، والسلطة الدينية والنزعات الروحية (Boddy 1989)، وعلاقات السوق بين الحضر والريف (Strobel 1979)، وهذا قليل من كثير من الموضوعات التي تناولتها هذه الأبحاث.

نقد الاستشراق والأنثروبولوجيا الانعكاسية

إن أنثروبولوجيا النساء في مجتمعات المسلمين كان قد تأسس كفرع علمي قوي عندما اجتاح تياران نقديان علم الأنثروبولوجيا في ثمانينات القرن العشرين، وأدخلا إليه قدرا جديدا من الجدل الذي كان ذا أهمية قصوى لنشأة وتطور هذا الفرع. وتناول التيار الأول التداخل ما بين سمات المعرفة الأنثروبولوجية والمشروعات الاستعمارية، فجذب الانتباه إلى أن الفروع المعرفية الغربية كالأنثروبولوجيا قد سيطرت تاريخيا على تمثيل الثقافات "الأخرى". وقد صدر كتاب عام ١٩٧٣م من عقر دار الأنثروبولوجيا من تأليف طلال أسد عن *الأنثروبولوجيا في لقائها بالاستعمار* (Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter* 1973)، وهو من أوائل الكتابات التي درست هذه القضية، ثم تبعه عام ١٩٧٨م كتاب *الاستشراق* من تأليف إدوارد سعيد (Edward Said, *Orientalism* 1978)، الذي كتبه من منظور ناقد أدبي. وقد ذهب هذان الباحثان إلى أن الكثير من العبارات المجازية التي استخدمها الأنثروبولوجيون لتمييز الثقافات غير الغربية لم تكن فقط تصويرا ضعيفا للواقع

الاجتماعي الذين قصدوا اغتنامه، بل استخدمتها أيضا المؤسسات الاستعمارية الغربية للتدخل في هذه المجتمعات وإعـادة صـياغة التقاليد والممارسات والمؤسسات غير الغربية كجزء من المشروع الحداثي الإمبريالي لقهر العالم وإعادة صياغته. وأتى بعد هؤلاء الأنثروبولوجيين أنثربولوجيون غيرهم شرحوا وكتبوا عن هذا الموضوع، معلنين عن دخول الأنثروبولوجيا إلى عصر جديد يركز على إنتاج الاختلاف الثقافي كموضع لقوة وهيمنة الاستعمار الكولونيالي وما بعـد الاسـتعمار (Clifford 1988, Dirks 1992, Marcus and Fischer 1986, Scott 1994).

أما القضية الثانية التي أثيرت في ثمانينات القرن العشرين فركزت بشكل خاص على إدعاء الأنثروبولوجيا بوجود معرفة "موضوعية"، ولفت أصحاب هذا التيار النظر إلى جوانب العمل الميداني التي تؤدي لا محالة إلـى غمـوض المسـائل، وفهمهـا بالتقريب، والحكم عليها من منطلق ذاتي، واللامساواة في العلاقات بين الباحثة/الباحث القائم بالملاحظة والطرف الخاضع للملاحظة (Clifford and Marcus 1986, Behar and Gordon 1995). وحيث إنه تم توجيه هذا النقد إلى الجوانب المعرفية التي يتفرد بها علم الأنثروبولوجيا، فقد استجاب له عدد من الأنثروبولوجيات ذوات التأثير بأن ابتكرن نوعا جديدا من الكتابات الأنثروبولوجية أسمينه "الأنثروبولوجيا الانعكاسية" (Reflexive Anthropology)، وفيه تعطي الباحثة الأنثروبولوجية أهمية كبيـرة لوضـعها المميز كباحثة، فتلفت الانتباه إلى ما ينتج عن هذا الوضع من مشكلات، كاختزال الظواهر إلى عناصرها البسيطة، واعتبار الأفكار أشياء محسوسة، وجعل كلام الباحثة يبدو كما لو كان هو كلام المبحوثين، والنزعة الجوهرية، وكلها مشـكلات متوطنـة فـي أي مشروع بحث أنثروبولوجي (Crapanzano 1980, K. Dwyer 1982, Koptiuch 1999, Lavie 1990).

وقد أثرت هذه الكتابات النقدية للأنثروبولوجيا تأثيرا كبيرا على دراسة النساء في مجتمعات المسلمين بطـريقتين هـامتين اثنتين على الأقل. وقد أتاحت الطريقة النقدية الأولى مجالا نقديا للتعبير عن ضيق كثير من الباحثـات والبـاحثين الـذين درسـوا مجتمعات المسلمين من تصوير الإسلام من منظور المذاهب الجوهرية واللاتاريخية التي تعاملت مع الإسلام كنظام فكري معـزول إلى حد بعيد عن القوى السياسية والاقتصادية والتغير الاجتماعي (Geertz 1968, Gellner 1961). وقد عبرت التحليلات التـي ركزت على دراسة النساء في مجتمعات المسلمين، بصورة تفوق غيرها من التحليلات، عن هذا الفهم للإسلام كنظام سياقي جامد لا يراعي التغيرات التي تطرأ مع مر الزمن، إذ صورت الإسلام في صورة العنصر الوحيد الذي يحدد السمة الأبوية لهذه المجتمعات، وكثيرا ما تجاهلت كيف أسهمت الترتيبات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية في تكريس أشكال اللامساواة الثقافية والتاريخيـة بـين النساء والرجال (Abu-Lughod 1989, Ahmed 1982, Hammami and Rieker 1988, Lazreg 1989, Mohanty et al. 1991). كما اتهم هؤلاء النقاد والناقدات اللغة المجازية التي صورت النساء المسلمات ككائنات سلبية مقهـورة بأنهـا خـدمت القوى الاستعمارية كأداة مقنعة استخدمتها هذه القوى لتبرير تفوق الحضارة الغربية على عالم المسلمين، مما أتـاح لهـا صـياغة تدخلها الاستعماري بلغة بريئة، هي لغة إنقاذ النساء المسلمات من القهر الأبوي الذي توقعه بهن ثقافتهن المحلية (Ahmed 1992, Alloula 1986). وقد جادل هؤلاء الباحثون والباحثات في أن هذه اللغة لم تقتصر على المكر والخداع، بل أن هذا الـنهج جعـل اللامساواة بين الجنسين تبدو كعاقبة للعقائد الدينية وسلطة النص أكثر منها نتيجة لعوامل اجتماعية وثقافية مركبة، لعب فيها الحكـم الاستعماري دورا رئيسيا لا يقل عن الدور الذي لعبه الدين.

وقد أدى نقد المقاربات الموجودة لدراسة النساء في مجتمعات المسلمين إلى ظهور بدايات أبحاث أنثروبولوجية ساعدت في إزاحة الصورة النمطية التي تصور النساء في مجتمعات المسلمين كضحايا سلبيات للقهر الأبوي، ولفتت الانتباه إلى السبل الكثيـرة التي سلكتها النساء وخلقن بها عوالم مركبة، وقاومن سيطرة المعايير والقيم المحيطة بهن، بل وتواطأن أحيانـا لمسـاندتها (Abu-Lughod 1993, Boddy 1989, Callaway 1994, Friedel 1989, Hegland 1991, Mies 1982, Tohidi 1998). وقد أشارت هذه الدراسات أيضا إلى الإسلام كديانة واحدة بين الكثير من التقاليد الدينية التي تمارس في مجتمعات المسلمين، مما أوجب على الباحثين والباحثات الاهتمام الكافي بخصوصيات السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تعيش فيها النساء المسلمات وغير المسلمات في هذه المجتمعات.

أما التيار النقدي الثاني فقد صوب سلاحه نحو ادعاء الأنثروبولوجيا بامتلاكها المعرفة الموضوعية، وهو الأمر الذي ألهم هذا الفرع المعرفي الأخذ بالإثنوغرافيا الانعكاسية، كما أثرت أيضا تأثيرا معتبرا في الدراسات التي تجري عن النساء اللاتي يعشن

في مجتمعات المسلمين. ويتجلى هذا في اهتمام الباحثات الأنثروبولوجيات بوضعهن الذاتي كباحثات، الذي لم يعد مرادفـا للوضـع الذاتي للباحث الرجل المنحدر من أصل إنجليزي، لكنه وضع تستتبعه ميزات وتعقيدات ومتطلبات متناقضة أخرى تستدعي الأخـذ باستراتيجيات أخرى في التحليـل وطـرح الفرضـيات (Abu-Lughod 1993, Altorki and El-Solh 1988, Behar and Gordon 1995). والباحثات الأنثروبولوجيات اللاتي سلكن هذا السبيل في كتاباتهن أوضحن أن هويتهن العِرقية الذاتية ووضعهن في مجال الدراسات الأكاديمية الغربية يؤثران لا محالة في نوع المعلومات اللاتي ينتجنها عن مجتمعات المسلمين (انظري/انظـر: Koptiuch 1999, Lavie 1990, Lazreg 1989). ولابد أنه قد اتضح لنا الآن أن الدراسات التي تجـري عـن النسـاء فـي مجتمعات المسلمين قد مرت بتغيرات وإصلاحات هائلة منذ بداية ظهور الأنثروبولوجيا كفرع معرفي، ولدينا الآن مجموعة معتبرة من الكتابات المتباينة من حيث النقاط التي تركز عليها في التاريخ والنظرية وموضوعات البحث.

الدراسات ما بعد الاستشراقية

لدينا الآن مجال لتقييم الأسئلة التي أثارها هذا الموضوع وإعادة التفكير فيها، والتفكير في الاتجاهات الجديدة وما فيها من فجوات تحتاج لمن يدرسها، ويرجع الفضل في هذا إلى الخطوات التي اتخذت في مجال الأبحاث التي تتناول هذا الموضوع. ورغم التغيرات المعتبرة التي مر بها علم الأنثروبولوجيا، خاصة في دراسة النساء اللاتي يعشن في مجتمعات المسلمين، يستحيل تقديم صورة تمثل هذا التاريخ كمجرد مسيرة من التقدم المستمر، حيث حلت أساليب مستنيرة في التحليل محل الأساليب الخاطئة. ويرجع ذلك إلى أن الأساليب القديمة في التفكير غالبا ما يصعب التخلي عنها، وأيضا لأن الأبحاث الجديدة تميل إلى توليد مشكلات فكرية جديدة ناتجة عن الأوضاع التاريخية الجديدة والتحولات التي حدثت في النماذج السائدة للتحليل. لذلك فمن المهم أن نتتبع بعض الأسئلة الجديدة التي تولدت عن الأبحاث التي أجريت في فترة ما بعد الاستشراق بخصوص النساء اللاتي يعشن في مجتمعات المسلمين، وأن نفكر في مختلف المناهج التي يمكن أن نتناولها بها.

من القضايا الملحة التي يواجهها المحلل الطبيعة الإشكالية لفئة "النساء المسلمات"، والتي تؤخذ كأمر مسلم به، مع أنها في الواقع تتطلب شيئا من التحليل، حيث تظهر على الفور المشكلات الناتجة عن الطابع الجمعي الذي يدل عليه مصطلح "النساء المسلمات" عندما نقارنه بمصطلح "النساء المسيحيات". فمن الواضح أن المصطلح الأخير -مع استخدامه لوصف النساء المسيحيات النشطات في المجال العام أو الورعات - نادرا ما يستخدم للدلالة على النساء اللاتي يعشن في بلدان متفرقة كجنوب أفريقيا وتنزانيا والولايات المتحدة الأمريكية وبولندا وفرنسا وإيطاليا وأستراليا، وكلها بلدان ذات أغلبية مسيحية من السكان. والحق أن الأكثر شيوعا هو الإشارة إلى النساء اللاتي يعشن في مجتمعات أغلبية سكانها من المسيحيين بهويتهن القومية لا بعلاقتهن بعقيدة ما. (مثلا، رغم أن فرنسا ذات أغلبية تدين بالمذهب الكاثوليكي، تتم الإشارة إلى النساء اللاتي يعشن فيها بمصطلح "النساء الفرنسيات" لا بمصطلح "النساء المسيحيات.) وبعبارة أخرى، غالبا ما يشير مصطلح "النساء المسيحيات" إلى جماعة من النساء النشطات في ممارسة الديانة المسيحية، ونادرا ما يشمل المسيحيات اللاتي لا تحذين حذوهن. لكن يبدو أن المصطلح الذي يشير إلى النساء المسلمات لا يميز شتى فئات النساء المسلمات كما يفعل المصطلح الدال على النساء المسيحيات.

وتزداد المشكلة تعقيدا عندما يتضح أن الكثير من المناطق التي تشكل عالم المسلمين تسكنها كتلة سكانية كبيرة من غير المسلمين (كما هو الحال في إندونيسيا وماليزيا والهند ومصر وفلسطين، وهلم جرا). وترد في عنوان هذه الموسوعة عبارة "النساء في الثقافات الإسلامية"، وهو عنوان يحاول تناول هذه المشكلة جزئيا بالتلميح إلى أن هذا المشروع معني بتوثيق حياة جميع النساء (سواء كن مسلمات أم غير مسلمات) اللاتي يعشن في مختلف أرجاء عالم المسلمين، أو ما تسميه الموسوعة الثقافات الإسلامية. وكما يبدو من المسح السريع للكتابات الأنثريولوجية، تكثر الدراسات التي تناولت موضوع النساء المسلمات، لكن القليل من الكتابات الإثنوغرافية تعنى بتوثيق الأوجه المركبة لحياة النساء غير المسلمات اللاتي يعشن في ظل ثقافات إسلامية (للإطلاع على نماذج استثنائية انظري/انظر: Joseph 1983, Peteet 1991). إن هذه فجوة إشكالية بشكل خاص، بافتراض أن كتلة كبيرة من السكان غير المسلمين قد استوطنت بلاد المسلمين على مر التاريخ، وكان لهذه الكتلة السكانية من غير المسلمين أثر كبير على طريقة ممارسة الإسلام في هذه المناطق، كما لعب القالب السياسي الذي اتخذه الإسلام دورا رئيسيا في تشكيل هوية أفراد هذه الكتلة

السكانية وصورتهم الذاتية. (فمثلا، كثيرا ما يصف أقباط مصر أنفسهم كجزء من "الحضارة الإسلامية"، منذ نشأة الدولة القومية بعد رحيل الاستعمار.) وفي ضوء ظهور الحركات الإسلامية الشعبية حديثا، والتي يعضد بعضها تطبيق الشريعة الإسلامية، صار من الأهمية بمكان دراسة كيفية تأثر النساء غير المسلمات بهذه التطورات التي طرأت على عالم المسلمين.

بل إن عبارة "الثقافات الإسلامية" التي وردت في عنوان هذه الموسوعة لتناول بعض القضايا التي أثيرت سابقا هي عبارة لا تخلو من المشكلات. وأول سؤال يرد إلى الذهن هو كيف يحدد المرء هذا الموضوع؟ فدائما ما يتساءل علم الأنثروبولوجيا عن مصطلح الثقافة الإسلامية: هل يمكن وصف ثقافة عن طريق الإشارة إلى الديانة التي يعتنقها السكان الذين يعيشون في ظلها؟ كيف يتأتى لنا أن نصف ممارسة ثقافية ما بأنها إسلامية مع التزام المسلمين وغير المسلمين بها على حد سواء، ومع أنها لم تظهر أصلا مع ظهور المصادر الإسلامية المكتوبة؟ وكيف نقوم بتحليل أشكال الانتماء الأخرى -القومي والعرقي والديني- التي لا يشملها الإسلام، والتي لا تتعلق صيغ وجودها بالإسلام إلا عرضا؟ وبعبارة أخرى، كيف يعطي المرء وزنا تحليليا متساويا لمختلف أوجه الحياة الاجتماعية التي يشملها مصطلح "الثقافة" دون أن يختزل أحدها في الأخرى؟

بل إن المسألة تزداد تعقيدا عندما يفكر المرء في الأقليات المسلمة التي تعيش في بلدان ذات أغلبية غير مسلمة. مثلا، هل هناك معنى للقول بأن مسلمي الهند -الذين يشكلون أكبر أقلية مسلمة من السكان في العالم اليوم- يعيشون في ظل "ثقافة إسلامية"، أم هل تراهم يعيشون في ظل "ثقافية هندوسية"؟ هل يمكن فصل الاثنين عن بعضهما البعض؟ وإذا كان هذا ممكنا، فعلى أي أساس يجري هذا الفصل، ومن الذي يجريه؟ وبافتراض التاريخ الطويل لحكم المسلمين للهند والإرث الثقافي المهول الذي يسيطر عليه هذا التراث، يشير هذا السؤال إلى الطرق المعقدة التي دفعت بها الأيديولوجيا القومية مسائل الانتماء الديني إلى الانزواء في عنق الزجاجة الضيق لفئتي الأغلبية والأقلية. وتوضح القلاقل الطائفية التي اجتاحت الهند في العقدين الأخيرين، وتزايد العنف ضد المسلمين، أن هذه القضايا ليست مجرد قضايا أكاديمية. فمن المهم للباحثة والباحث المهتم بهذه القضايا التساؤل عن صلة عبارة "الثقافة الإسلامية" بالخطاب المحدود للقومية. إن منطق مذهب سيادة الأغلبية يتطلب هنا أن توضع جميع مطالب الأقلية بالضرورة في إطار أشكال الانتماء التي يقرها مشروع بناء أمة واحدة، تجمعها وحدة الثقافة واللغة والدين.

يمكن الرد على ذلك بحجة أن المرء يمكنه تفادي أخذ موقف في مثل هذه القضايا بمجرد رفع "الأصوات المحلية" لتتحدث عن نفسها إثنوغرافيا، دون أن تتوسط في ذلك أية فئة من الباحثات والباحثين الأنثروبولوجيين أو السياسيين، بحيث يتوفر بهذه الطريقة "تقرير حقيقي" عن تباين الحياة في عالم المسلمين. وهذه الحجة يغذيها جزئيا منهج البحث الفريد في علم الأنثروبولوجيا، ألا وهو الملاحظة بالمشاركة والعمل الميداني، وهو منهج يتطلب من الباحثة الأنثروبولوجية أن تعايش من تبحث حياتهم معايشة وثيقة وحميمة، لتجمع البيانات التي تحتاجها دراستها من ملاحظاتها للحياة اليومية لمن تدرس حياتهم. وكثيرا ما يعتقد أن اقتراب الباحثة الأنثروبولوجية اقترابا وثيقا ممن تدرسهم يمنحها قدرة مميزة على التقاط دقائق حياتهم، ومعرفة ما إذا كانوا يعيشون حياة مليئة أم فارغة، وخشنة أم ناعمة. وبعض الباحثات الأنثروبولوجيات اللاتي سعين إلى نقل صورة تمثيلية للنساء اللاتي يعشن في عالم المسلمين، لتحل محل الصورة النمطية لهن، استخدمن هذه الدعوى الأنثروبولوجية للدفاع عن الكتابة بأسلوب إثنوغرافي يسجل بأمانة الطابع المركب للحياة التي تعيشها هؤلاء النساء، وفي نفس الوقت يرفض حبس روايتهن في إطار الفئات الأنثروبولوجية التي تختزل هذا الطابع المركب في تعميمات بسيطة (D. Dwyer 1983, Early 1993, Friedel 1989).

ومع ما يستهدفه مثل هذا الجهد من فوائد إلا أنه يثير بعض القضايا المقلقة، ويكمن جزء من المشكلة في الافتراض أن الأبحاث يمكنها تفادي فرض الفئات التحليلية الخاصة بالبحث بفضل تقديمها "وصفا ثقافيا كثيفا" أو تسجيلا نقيا لـ"الأصوات المحلية". وتحمل مثل هذه الفرضية إشكالية لما تسببه من صعوبة في فهم أن أي وصف أنثروبولوجي يتضمن عملية اختيار وترجمة وتنظيم، وكلها تفرض نوعا أو آخر من النظام الذي تختاره الباحثة أو الباحث الأنثروبولوجي لتصنيف البيانات. وهكذا يستحيل تجنب مشكلة العثور على فئات تحليلية وأطر نظرية ملائمة باسم الأنثروبولوجيا الوصفية. بل إن الأسئلة الشائكة عن كيف يحدد المرء ماهية الثقافة والدين وفئة النساء ما زالت بحاجة إلى الدراسة من أجل إنتاج أبحاث تحليلية نافذة البصيرة عن عالم المسلمين.

هل يعني التحول الاقتصادي للنساء نفس ما تعنيه الثقافة الإسلامية للرجال؟

إن القوة السياسية التي صار يحملها الدين في القرن الأخير تثير مزيدا من المعضلات التحليلية أمام الأبحاث التي تدرس النساء اللاتي يعشن في الثقافات الإسلامية. وعلى عكس توقعات الحداثة بتراجع الانتماء الديني بكافة أشكاله في القرن العشرين، ارتفع الاهتمام الشعبي بالدين ارتفاعا حادا في جميع أنحاء العالم. وفي السنوات الثلاثين الماضية شهد عالم المسلمين صعودا مثيرا للحركات الإسلامية (يشار إليها عادة باسم "الإحياء الإسلامي") والتي تتكون من الأحزاب السياسية الإسلامية ونطاق من الأنشطة الثقافية وأنشطة الجمعيات التي تنتظم حول مبادئ وممارسات إسلامية (Hefner 2000, Hirschkind 2001, Mahmood forthcoming, Peletz 2002). وفي الواقع لن تكتمل أية مناقشة حول عالم المسلمين دون إعطاء اهتمام كاف لهذه الظاهرة، علما باجتياحها لنطاق متسع من البلدان (من جنوب شرق آسيا إلى آسيا الوسطى والشرق الأوسط وأفريقيا)، والتحدي الذي تطرحه على الأيديولوجيات القومية واليسارية التي سيطرت على عالم المسلمين منذ ثلاثينات القرن العشرين. والملحوظ أن ظاهرة الإحياء الإسلامي تزدهر الآن أيضا بين المسلمين الذين يعيشون في أمريكا الشمالية وأوروبا. وقد لفت هذا التطور أنظار الباحثات والباحثين الأنثروبولوجيين على نحو متزايد، كما يجري الإعداد حاليا لعدد من الرسائل الأكاديمية الهامة عن هذا الموضوع.

ومن تناقضات الحركة الإسلامية أنها ما زالت ذات طابع أبوي قوي رغم كثرة أتباعها من النساء، وأن الكثير من المشاركات والمشاركين فيها متمسكون بالأوامر والممارسات الإسلامية التي تكرس اللامساواة بين الجنسين. ونتيجة لذلك، أعادت هذه الحركة التأكيد على الآيات القرآنية والأحاديث التي تعضد تفوق الذكور على الإناث، وهي الآيات والأحاديث التي تم استخدامها تاريخيا لتبرير تقييد دخول النساء إلى المجالات العامة. ورغم الصحوة التي شهدتها هذه الأنواع من الممارسات القائمة على تفاسير معينة لهذه النصوص، إلا أن الحركات الإسلامية كانت أيضا سبيلا هاما من سبل دخول النساء إلى مجالات التربية الدينية وتفسير النصوص والنشاط الديني العام، بشكل غير مسبوق (Brenner 1996, Mahmood 2001, Mir-Hosseni 1999).

وقد حاولت الباحثات والباحثون تحليل هذا الجانب المتناقض من الحركة الإسلامية من وجهات نظر متنوعة نظريا، حيث يؤكد عدد معتبر منهم على أن الطابع الأبوي للحركة الإسلامية قد يفسره تهديد النساء للرجال بغزوهن للمجالات العامة في العصر الحديث (كمجالات التعليم والتوظف وشغل المناصب العامة) التي كانت مقصورة على الرجال قبل ذلك، وهو أمر طرح بقوة بشأن الجماعات الإسلامية ويدور في مناطق متفرقة كالمغرب وماليزيا وبنغلاديش، وذلك على سبيل المثال لا الحصر (Mernissi 1987, Ong 1990, Siddiqi 1999). ويتم طرح الفكرة على النحو التالي: لقد غيرت الفرص الحديثة شكل حياة النساء حين فتحت لهن أبواب التعليم والعمل، أما رجال هذه المجتمعات فقد لجأوا إلى القيم الأبوية الإسلامية العريقة لمعاقبة النساء على تدخلهن في هذه المجالات بعد أن شعروا بعدم الأمان لمنافسة النساء لهم في المجال العام. ويجادل هؤلاء الباحثون قائلين أن الرجال المسلمين يرون أن مشاركة النساء في الحياة العامة تمثل "عدوانا جنسيا" ويردون عليه إما بإيقاع العقوبات الإسلامية بالنساء (ومن ثم مساندتهم لتطبيق مؤسسات الدولة للشريعة الإسلامية)، أو بتأكيدهم الشديد على القيم والممارسات المستقاة من التعاليم الإسلامية (ومن ثم انتشار الأزياء المحتشمة والأعراف الاجتماعية التقليدية) (Ong 1990, Mernissi 1987).

ومن المشكلات المتعلقة بهذه الحجة هي أنها تفصل بين العالمين الأيديولوجيين للنساء والرجال، إذ يبدو في هذا التحليل أن الأبوية الإسلامية تحكم هوية الرجال، بينما يرى هذا التحليل من الجهة الأخرى بأن نشأة هوية النساء تتعلق بالتحولات الاقتصادية والتغيرات في الأدوار ونمط الحياة الحديثة. كما يبدو أن هذا النوع من الحجج يلمح إلى أن الرجال يعانون من القلق الذي يأتي في ركاب التحولات الاجتماعية الاقتصادية (ومن هنا يأتي هجومهم على تحركات النساء). أما النساء فيعتنقن هذه التغيرات براحتهن، ولا يعوق تأقلمهن مع هذه التغيرات سوى المعارضة التي يواجهنها من قرنائهن من الرجال. وإذا سلّمنا بأن الرجال والنساء الذين يعيشون في مجتمعات المسلمين يخضعون جميعا للقيم الأبوية الإسلامية وللتحولات الاجتماعية الاقتصادية الحديثة، ألا يعد من الخطأ الافتراض بأن الرجال فقط هم الحريصون والمستفيدون من الإبقاء على الأيديولوجيا الإسلامية في حين تظل النساء على النقيض من ذلك؟ كما أن الأبحاث التي أجريت أخيرا عن الحركات الإسلامية تشير إلى أن الكثير من الممارسات الإسلامية المرتبطة بالأشكال الأبوية للإسلام (مثل ارتداء الحجاب) لم يفرضها الرجال على النساء، لكنها نتجت عن تزايد اقتناع النساء بأنها التفسير "الصحيح" للإسلام (Brenner 1996, El-Guindi 1981, Göle 1996, Hale 1996, Mahmood 2001, Zuhur

1992). فإذا لم يرغب المرء في الارتداد إلى النماذج التفسيرية المستهلكة من نوع "الوعي الزائف" التي نجحت بعض النسويات في الطعن فيها على عدة أسس، فإن السؤال التالي هو: كيف يشرح المرء هذا النوع من التفكير المنطقي من جانب النساء دون أن يعالج "الاختيار" كتعبير عن ولع غير مبرر بالاستقلالية الفردية التي لا علاقة لها بقوة المجالات الثقافية والسياسية والاجتماعية المحيطة بسن القوانين التي تحكم هذه الاختيارات؟ (للاطلاع على أنواع أخرى من الإجابات مختلفة على هذا السؤال، انظري/انظر: Abu-Lughod 2002, Göle 1996, Hirschkind and Mahmood 2002, Mahmood 2001).

ليس المقصود من هذا النقد انتقاء هؤلاء المؤلفات والمؤلفين دون غيرهم بسبب وجود أخطاء في تفكيرهم المنطقي، بل للإشارة إلى الصعوبات التحليلية التي يستتبعها الحفاظ على التوازن النقدي بين منظور يولي اهتماما كافيا إلى التشكيلات الأيديولوجية الإسلامية وآخر يهتم بعمليات التغير المادي والاجتماعي الاقتصادي بما أدخلته من تحولات على عالم المسلمين (بالإضافة إلى تفسير النصوص) في الفترة الحديثة. ومع وضوح اتجاه نية الكثير من الباحثات والباحثين الذين يكتبون بهذه الطريقة إلى تجنب تقديم صورة للإسلام يظهر فيها متجمدا عند فترة زمنية معينة، إلا أن كتاباتهم تساوي في النهاية بين النصوص الإسلامية وهوية الذكور ومصالحهم، وبين التغيرات الاقتصادية وحياة النساء، وبالتالي تفصل تلك الكتابات بين تحليل الأيديولوجيا وبين التغير المادي، وكذلك بين تحليل القوى الاجتماعية التي تشكل عالم النساء وبين مثيلاتها التي تؤثر في الرجال.

ومن أهم أسباب ظهور هذه المشكلة مرارا وتكرارا في الدراسات الأنثروبولوجية للجندر من حيث علاقات القوى بين الجنسين، هو افتراض أن جميع النساء، وبغض النظر عن الخطاب الذي شكلهن، يرغبن في التحرر من علاقات السيادة والخضوع التي يفرضها الرجال، باعتباره هو الهدف الذي يطمحن إلى تحقيقه. ونتيجة لذلك، مالت هذه البحوث إلى إضفاء صفة الطبيعية على رغبة النساء في التحرر من النظم التي يسيطر فيها الرجال على النساء، وإلى تجاهل رغبات النساء وطموحاتهن التي إما أنها لا تهتم بهدف التحرر أو لا تنتبه إليه (انظري/انظر مناقشتي لهذه النقطة في Mahmood 2001، وانظري/انظر أيضا Strathern 1987). لكن إذا سلمنا بأن جميع أشكال الرغبات مبنية على أسس اجتماعية، كما قالت عدد من النسويات في العقود القليلة الماضية، لكان من المهم أن تبحث الباحثات الأنثروبولوجيات نطاقا من مختلف أنواع الرغبات الأخرى (حتى الرغبة في الإذعان لسلطة الذكور)، وألا يتم إضفاء صفة الطبيعية على الرغبات التي تؤدي إلى أنواع معينة من المشروعات السياسية دون غيرها. وتتطلب مثل هذه المقاربة من المحللة والمحلل *عدم* افتراض خضوع الرجال لدافع الرغبة في دعم اللامساواة بين الجنسين كما هي محفوظة في الإسلام، في حين أن النساء مستعدات بحكم تكوينهن لمعارضة هذا النظام. وعلى الأصح، تتطلب مثل هذه المقاربة من الباحثة والباحث الأنثروبولوجي الاهتمام بأنواع معينة من الفوائد، وفهم الذات وعلاقتها بالسلطة الاجتماعية، ونظم الترتيب الهرمي التي تربط النساء بنفس القوى التي تسيطر عليهن.

والأهم أن على مثل هذه المقاربة التحليلية أن تحرص على عدم ارتكاب نفس الأخطاء التي ارتكبتها أبحاث المستشرقين، التي ساوت ما بين الرغبة في الحرية والمساواة والاستقلالية وبين "القيم الغربية"، واعتبرت غياب هذه القيم مرادفا لـ"الثقافات الإسلامية". ومن المهم إدراك أن مشروع إنشاء لغة تحليلية ملائمة قادرة على التقاط مختلف أنواع الالتزامات الشخصية والاجتماعية ليس مثل اكتشاف جوهر ثقافي أساسي يحدد سمات جميع من يعيشون في مجتمع معين. إن القول بأن جميع النساء يلتزمن بقواعد الحرية والمساواة في الثقافات الإسلامية يحمل نفس القدر من الخطأ الموجود في الافتراض القائل بعدم التزام أي امرأة منهن بهذه القواعد. ومن التحديات الأساسية التي تواجه الباحثين والباحثات اليوم، عقب النقد الهام الذي تم توجيهه إلى أبحاث المستشرقين، إنشاء لغة مفاهيمية تحلل مختلف أنواع الالتزامات التي لا تنتمي بالضرورة انتماء شديدا إلى ثقافة معينة، بل تنتبه إلى مختلف أنواع التشكيلات الخطابية والسياسية التي تشغل حيزا ثقافيا واحدا في نفس الوقت. وكما اهتم الباحثون والباحثات بتعددية الالتزامات والمثل والأهداف التي تتواجد في أي مجتمع غربي ليبرالي، من المهم أن يهتموا بنفس القدر بتنوع المشروعات وتصورات الذات وهياكل السلطة والأهداف التي توجد بين النساء اللاتي يعشن في الثقافات الإسلامية، والتي لا يمكن اختزال أي منها في إطار واحد (مثل الدين، والمصالح الاقتصادية الذاتية، والمساواة بين الجنسين، وهلم جرا). وربما كان التحليل الدقيق لسبل عيش الناس العاديين في العالم، على اختلافهم، هو أقوى ما يمكن أن يمنحه علم الأنثروبولوجيا من فهم لدراسة النساء اللاتي يعشن في مجتمعات المسلمين.

اتجاهات جديدة

إن البرنامج البحثي الذي شرحته هنا بشأن دراسة الجندر دراسة أنثروبولوجية هو برنامج مليء بالتحديات، ولا يوجد موضوع يناسب احتياجاته على أفضل وجه أكثر من موضوع هذه الموسوعة. ويرجع ذلك إلى النطاق الواسع للسياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تعيش فيها النساء فيما يسمى بـ"الثقافات الإسلامية" اليوم، والتشكيلات الاجتماعية المختلفة جذريا التي هن جزء منها. ويتجلى هذا الطابع المركب إذا ما نظر المرء إلى تنوع المناطق الجغرافية الممثلة في هذا المجلد وحده: إذ تتراوح ما بين الشرق الأقصى، وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا، إلى الشرق الأدنى والشرق الأوسط، وأفريقيا، وأوروبا، وأمريكا الشمالية.

ويزداد التعقيد الذي تستتبعه دراسة النساء في الثقافات الإسلامية تعقيدا بفعل عاملين ذكرتهما باختصار من قبل: إن نسبة كبيرة من المسلمين تعيش كأقليات في مناطق مختلفة من العالم، كما أن قسما معتبرا من السكان الذين يعيشون فيما يسمى "الثقافات الإسلامية" ليسوا بمسلمين. ثم يزداد الأمر تعقيدا حين نختبر المجموعة الأولى منهما، أي المسلمين الذين يعيشون كأقليات. فعلى سبيل المثال نجد أن النساء المسلمات اللاتي يعشن في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية كأقلية يواجهن أنواعا شديدة الاختلاف من الضغوط الاجتماعية والأسرية والسياسية عن نساء أقليات المسلمين اللاتي يعشن في أماكن مثل الهند أو آسيا الوسطى. ونتيجة لذلك، تتباين أنواع الإسلام الذي تمارسه هؤلاء النساء تباينا شديدا، حتى مع اشتراكها جميعا في اتباع مجموعة أساسية من النصوص الإسلامية والتراث التشريعي. وتكشف كتابات الباحثات والباحثين الذين عملوا في هذه المناطق عن النطاق الشاسع للأسئلة المميزة لحياة النساء التي تتشكل في الظروف السكانية لـ"الأقليات المسلمة" (انظري/انظر مثلا: Aswad and Bilgé 1996, Haddad and Smith 1994, Hasan 1994, Jeffery and Basu 1998, Rath 2001).

وتظهر مجموعة أخرى من الأسئلة المهمة عندما يركز المرء على غير المسلمين من الجماعات السكانية التي تعيش في ظل أغلبيات ذات ثقافات إسلامية. ومن الجلي أن تاريخ النساء غير المسلمات يرتبط بالنضال السياسي والاجتماعي للنساء المسلمات في مختلف أنحاء العالم. ولنأخذ مثلا الدور الرئيسي الذي لعبته المسيحيات الفلسطينيات في النضال ضد الاحتلال الإسرائيلي في الفترة الحديثة، أو تاريخ النضال ضد الاستعمار الذي شاركت فيه المسلمات الهنديات مع مواطناتهن الهندوسيات والمسيحيات، وهو تاريخ ارتبط بشكل أقوى بإنشاء الدولة العلمانية عقب رحيل الاستعمار. إن هذا التعاون الذي يتخطى الحدود الدينية يرجع جزئيا إلى التاريخ العلماني لهذا النضال، حيث اشتركت الفلسطينيات والهنديات في رؤية سياسية لا تعزى إلى انتماءاتهن الدينية. وقد تعرض تاريخ التضامن السياسي لشيء من الضغوط المقلقة في العقدين الأخيرين، إذ كسبت الحركات الدينية أرضا في كل من فلسطين والهند (الحركات الإسلامية والهندوسية على التوالي)، وضاعت القيم العلمانية التي وفرت الترابط الأيديولوجي بين المشروعات الجماعية. ويمكن ملاحظة نفس هذه المجموعة من التطورات بدرجات متفاوتة في السودان وماليزيا وإندونيسيا ومصر.

وقد حاولت مجموعات النساء العلمانيات التي واجهت هذه التحديات خلق روابط مؤسسية وسياسية تتخطى الحدود الدينية، بدافع الاعتقاد بأنه لابد من تجنيب الفوارق الدينية لصالح التضامن السياسي. لكن تنقصنا الكتابات الأنثروبولوجية عن أشكال النضال البديلة التي تقوم بها النساء العلمانيات، مع وجود بعض الاستثناءات (Jeffery and Basu 1996, Hasan 1994, Peteet 1991)، وهو مجال يحتاج إلى المزيد من الاهتمام. وإذا اعتبرنا أن العالم الذي نعيش فيه الآن تكتنفه الصراعات السياسية، فلا يمكننا أن نبخس من قدر هذه الأبحاث.

حقا، إن الأنثروبولوجيا كفرع معرفي تبدو في موقع بارز يتيح لها الاضطلاع بمثل هذا المشروع.

المراجع

L. Abu-Lughod, *Veiled sentiments*, Berkeley 1986.

——, Zones of theory in the anthropology of the Arab world, in *Annual Review of Anthropology* 18 (1989), 267–306.

——, *Writing women's worlds*, Berkeley 1993.

——, Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others, in *American Anthropologist* 104 (2002), 783–90.

L. Ahmed, Western ethnocentrism and perceptions of the harem, in *Feminist Studies* 8 (1982), 521–34.

——, *Women and gender in Islam. Roots of a modern debate*, New Haven, Conn. 1992.
M. Alloula, *The colonial harem*, Minneapolis, Minn. 1986.
S. Altorki, *Women in Saudi Arabia. Ideology and behaviour among the elite*, New York 1986.
S. Altorki and C. El-Solh (eds.), *Arab women in the field. Studying your own society*, Syracuse, N.Y. 1988.
T. Asad (ed.), *Anthropology and the colonial encounter*, London 1973.
B. Aswad, Key and peripheral roles of noble women in a Middle Eastern plains village, in *Anthropological Quarterly* 40 (1967), 139–52.
B. Aswad and B. Bilgé (eds.), *Family and gender among American Muslims*, Philadelphia 1996.
F. Barth, *Political leadership among Swat Pathans*, London 1965.
R. Behar and D. Gordon (eds.), *Women writing culture*, Berkeley 1995.
J. Boddy, *Wombs and alien spirits. Men and women in the Zar cult in North Africa*, Madison 1989.
S. Brenner, Reconstructing self and society. Javanese Muslim women and "the veil," in *American Ethnologist* 23 (1996), 673–97.
——, *The domestication of desire*, Princeton, N.J. 1998.
B. Callaway, *The heritage of Islam. Women, religion, and politics in West Africa*, Boulder, Colo. 1994.
J. Clifford, *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge 1988.
J. Clifford and G. Marcus (eds.), *Writing culture*, Berkeley 1986.
V. Crapanzano, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago 1980.
C. Delaney, *The seed and the soil*, Stanford 1991.
N. Dirks (ed.), *Colonialism and culture*, Ann Arbor 1992.
D. Dwyer, *Images and self-images. Male and female in Morocco*, New York 1983.
K. Dwyer, *Moroccan dialogues*, Baltimore, Md. 1982. E. Early, *Baladi women of Cairo*, Boulder, Colo. 1993.
F. El-Guindi, Veiling infitah with Muslim ethic. Egypt's contemporary Islamic movement, in *Social Problems* 28 (1981), 465–83.
E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford 1940.
E. Fernea, *Guests of the sheik*, New York 1969.
E. Friedel, *Women of Deh Koh*, Washington 1989.
C. Geertz, *Islam observed*, Chicago 1968.
E. Gellner, *Saints of the Atlas,* Chicago 1969.
N. Göle, *The forbidden modern*, Ann Arbor 1996.
H. Granqvist, *Marriage conditions in a Palestinian village*, Helsinki 1931.
Y. Haddad and J. Smith (eds.), *Muslim communities in North America*, Albany, N.Y. 1994.
S. Hale, *Gender politics in Sudan. Islamism, socialism, and the state*, Boulder, Colo. 1996.
R. Hammami and M. Reiker, Feminist Orientalism and Orientalist Marxism, in *New Left Review* 170 (1988), 93–106.
Z. Hasan (ed.), *Forging identities*, Boulder, Colo. 1994.
R. Hefner, *Civil Islam*, Princeton, N.J. 2000.
M. Hegland, Political roles of Aliabad women. The public-private dichotomy transcended, in N. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history.*
Shifting boundaries in sex and gender, New Haven, Conn. 1991, 215–30.
C. Hirschkind, Civic virtue and religious reason. An Islamic counter-public, in *Cultural Anthropology* 16 (2001), 3–34.
C. Hirschkind and S. Mahmood, Feminism, the Taliban, and politics of counter-insurgency, in *Anthropological Quarterly* 75 (2002), 339–54.
P. Jeffery, *Frogs in a well*, London 1979.
P. Jeffery and A. Basu (eds.), *Appropriating gender. Women's activism and politicized religion in South Asia*, New York 1998.
S. Joseph, Working-class women's networks in a sectarian state. A political paradox, in *American Ethnologist* 10 (1983), 1–22.
K. Koptiuch, *A poetics of political economy in Egypt*, Minneapolis, Minn. 1999.
S. Lavie, *Poetics of military occupation*, Berkeley 1990.
M. Lazreg, Feminism and difference. The perils of writing as a woman on women in Algeria, in M. Hirsch and E. F. Keller (eds.), *Conflicts in feminism*, New York 1989, 326–48.
C. MacCormack and M. Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, Cambridge 1980.
V. Maher, Women and property in Morocco, New York 1974.
S. Mahmood, Feminist theory, embodiment, and the docile agent. Some reflections on the Egyptian Islamic revival, in *Cultural Anthropology* 16 (2001), 202–36.
——, *Pious transgressions. Embodied disciplines of the Islamic revival*, Princeton University Press (forthcoming).
G. Marcus and M. Fischer, *Anthropology as cultural critique*, Chicago 1986.
F. Mernissi, *Beyond the veil*, Bloomington, Ind. 1987.
M. Mies, *The lace makers of Narsapur*, London 1982.
Z. Mir-Hosseini, *Islam and gender. The religious debate in contemporary Iran*, Princeton, N.J. 1999.
C. Mohanty et al. (eds.), *Third world women and feminism*, Bloomington, Ind. 1991.
S. Mohsen, The legal status of women among Awlad Ali, in *Anthropological Quarterly* 40 (1967), 167–83.
C. Nelson, Public and private politics. Women in the Middle Eastern world, in *American Ethnologist* 1 (1974), 551–63.
A. Ong, *Spirits of resistance and capitalist discipline*, Albany, N.Y. 1987.
——, State versus Islam. Malay families, women's bodies, and the body politic in Malaysia, in *American Ethnologist* 17 (1990), 258–75.
H. Papanek, Purdah. Separate worlds and symbolic order, in *Comparative Studies in Society and History* 15 (1973), 289–35.
M. Peletz, *Islamic modern. Islamic courts and cultural politics in Malaysia*, Princeton, N.J. 2002.
J. Peteet, *Gender in crisis. Women and the Palestinian resistance movement*, New York 1991.
J. Rath, *Western Europe and its Islam*, Leiden 2001.
M. Rosaldo and L. Lampher (eds.), *Women, culture, and society*, Stanford 1974.

F. Sabbah, *Woman in the Muslim unconscious*, New Haven, Conn. 1984.
E. Said, *Orientalism*, New York 1978.
D. Scott, *Formations of ritual. Colonial and anthropological discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, Minn. 1994.
D. Siddiqi, T. Nasreen, and others, The contest over gender in Bangladesh, in H. Bodman and N. Tohidi (eds.), *Women in Muslim societies*, London 1998, 205–27.
M. Strathern, An awkward relationship. The case of feminism and anthropology, in *Signs* 12 (1987), 276–93.
M. Strobel, *Muslim women in Mombasa*, New Haven, Conn. 1979.
L. Sweet, The women of ʻAin ad Dayr, in *Anthropological Quarterly* 40 (1967), 167–83.
N. Tohidi and H. Bodman (eds.), *Women in Muslim societies*, London 1998.
E. Westermark, *Ritual and belief in Morocco*, London 1926.
S. Yanagisako and J. Collier (eds.), *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*, Stanford, Calif. 1987.
S. Zuhur, *Revealing reveiling. Islamist gender ideology in contemporary Egypt*, Albany, N.Y. 1992.

سابا محمود (Saba Mahmood)
ترجمة: سهام عبد السلام

الفن والعمارة

في الثلاثين سنة الماضية تطورت دراسة الفن والعمارة في المجتمعات الإسلامية لتشكل مجالا معترفا به من مجالات دراسات تاريخ الفن، ورغم أنه لا يزال مجالا محدودا إلا أنه كون تراثا خاصا به في كتابة التاريخ وقدم إسهامات كان لها تأثيرها الكبير. ولكن تظل دراسة النساء والجندر مساحة غير مطروقة في الثقافة البصرية للعالم الإسلامى. وتقدم هذه المقالة الخطوط العامة للمصادر المتاحة لمثل هذا النوع من البحث، وعرضا عاما للمناهج المستخدمة في الأبحاث المتخصصة في هذا المجال، كما تشير إلى الطرق المتاحة للبحوث المستقبلية (أنظري/أنظر أيضا الصور والرسوم التوضيحية في القسم المخصص لها من هذه الموسوعة).

المصادر

إن التساؤل عن سبب ضعف تناول نقاط الالتقاء ما بين الجندر والثقافة البصرية في العالم الإسلامي بالبحث، عادة ما يتم إرجاعه إلى قلة المصادر - البصرية والنصية - التي تتناول تلك القضايا أو تلقي عليها بالضوء. ولكننا نجد هذا الضعف في استكشاف المصادر الأولية في كل جوانب الدراسات الإسلامية تقريبا، وحيث إنه لم يتم حصر المصادر المتاحة لدراسة الجندر بشكل منظم، فمن الصعب التأكيد الحاسم بعدم وجودها. والطريق الوحيد لرسم صورة أدق عن المصادر المتاحة ومدى تنوعها وكذلك الطرق المثلى لدراستها دراسة مثمرة هو المزيد من البحث العلمي. وإلى جانب محاولة العثور على مواد أولية "جديدة"، يمكن الاستفادة كثيرا من قراءة المصادر المتاحة قراءة نقدية، وقراءتها من منظور الجندر. فعلى سبيل المثال، تبين دراسة أفسانة نجمبادي أن القراءات الحديثة للشعر الصوفي القديم، والتي تمت من منطلق الجنسية الغيرية (heterosexist)، هي قراءات دأبت على إخفاء وإغفال العشق المثلي المتضمن في هذه النصوص (Najmabadi forthcoming).

ومن الواضح أنه مجال يطرح العديد من التحديات المختلفة أمام الدارسة والدارس المهتم بقضايا الجندر. ولعله من المفيد تقديم عرض قصير لأنواع المصادر المتاحة. تختلف طبيعة المصادر كما يختلف ما قام به الباحثون والباحثات في تحقيقها باختلاف السياق الجغرافي. فعلى سبيل المثال في حين نجد دراسات الجندر في المجتمعات التي تسودها المجموعات التوركية• فإن النساء المسلمات في أفريقيا جنوب الصحراء لا يكاد يكون لهن وجود في هذه الأدبيات. ومؤخرا ظهرت بعض الدراسات النموذجية للإنتاج والاستهلاك الفني الذي يقوم على أساس الجندر وذلك في المجتمعات الواقعة جنوب الصحراء الأفريقية (Prussin 1995, Perani and Smith 1998)، ولكن قضايا الجندر والثقافة البصرية بالنسبة للمجموعات الإسلامية الواقعة إلى الجنوب من شمال أفريقيا قد غابت تماما نتيجة الفجوات التي أوجدها تقسيم الدراسات الأكاديمية في الغرب حاليا إلى مجالات على أساس المناطق الجغرافية.

كما تختلف الدراسات اختلافا كبيرا كذلك نتيجة السياق التاريخي. فالفرق كبير ما بين طبيعة المصادر في الفترة المعاصرة والفترة السابقة على الحديثة وبداية الفترة الحديثة. فاليوم يتم الإنتاج الفني والعمل المعماري في سياق مؤسسات مما يسمح بظهور فنانات كبيرات (شيرين نشأت، منى حتوم) ومخرجات سينما (آسيا جبار) ومعماريات ومنظرات (زها حديد) وممثلات وناشطات سياسيات (شبانة عزمي) (Nashashibi 1994, 1998). وبالإضافة إلى دراسة الشخصيات المتميزة يمكن أيضا القيام ببحوث ميدانية وجمع شهادات شفاهية لتوثيق حياة وعمل النساء الفقيرات فيما يسمى بالحرف التقليدية كصناعة النسيج والعمارة البدوية (Prussin 1995, Stillman and Micklewright 1992, Stillman 2000). وقد قدم هذا النوع الأخير من الدراسات فهما أعمق لهذه الأعمال البصرية وكذلك طرقا جديدة للتفكير في الجندر والعمل، وفي معنى الفن وقيمته، وتحويل الأشياء "التقليدية" إلى سلع. ومن الممكن كذلك اليوم إجراء مقابلات مع نساء ورجال وملاحظتهم بالمعايشة للتعرف على كيفية استخدامهم للفضاء. وقد

• أسرة من اللغات تشمل التركية والأذربيجانية والتركمانية والقيرغيزية وغيرها. (المترجمة)

عملت باحثة الأنثروبولوجيا سوزان سليوموفيكتش على النساء والحيز العام في تسعينات القرن العشرين في الجزائر، واعتمدت على المقابلات والملاحظة بالمعايشة بالإضافة إلى البحث في المصادر المكتوبة لتحديد سلوك النساء والرجال في الحيز العام (Slyomovics 1995).

ويختلف الأمر بالنسبة لمجموعة المصادر الخاصة بفترات سابقة. ففي حين لا نجد في بداية الفترة الحديثة أشخاصا يقدمون المعلومات للدراسة العلمية، فإننا نجد في القرن التاسع عشر وبداية العشرين ثروة من المصادر المكتوبة. ويمثل مجيء الطباعة وظهور الأشكال الحديث للكتابة عن الذات نقطة بداية هامة للبحث. فنجد على سبيل المثال، خارج تاريخ الفن والعمارة، كيف استخدمت مارغو بدران وإليزابث فريرسون كتابات النساء المنتميات للحركة النسائية المصرية في بداية القرن العشرين، والمجلات الصادرة باللغة التركية الموجهة إلى النساء، في سبيل تكوين صور مركبة عن العناصر النسائية الفاعلة اجتماعيا (Badran 1995, Frierson 2000). كما أن المادة البصرية بقدرتها على البقاء عبر الزمن أكثر من غيرها تشكل مجالا متنوعا وثريا من الدلائل. فعلى سبيل المثال، قامت أفسانه نجمبادي بدراسة الصور الفوتوغرافية للنساء العاملات بالدعارة في طهران (Najmabadi 1998)، أما زينب تشليك فقد ركزت على مشروعات التجديد الحضري لمدينة الجزائر تحت الحكم الاستعماري الفرنسي، فتناولت المصطلحات التي تأخذ في اعتبارها معايير الجندر في الخطاب المعماري حول المستعمرة، كما تناولت التفاعل ما بين التحول الحضري والدراسات الفرنسية لعمارة "السكان الأصليين" في شمال أفريقيا، والتصورات حول الأدوار الاجتماعية للنساء الجزائريات (Çelik 1992, 1996, 1997). أما نانسي ميكلرايت فقد استخدمت ما وصلنا من قطع الملابس والصور الفوتوغرافية واليوميات في دراستها للتغيرات التي طرأت على اختيار النساء في العصر العثماني لتصميمات تفصيل ملابسهن في مجتمع في طور التحديث (Micklewright 2000).

وعلى النقيض من ذلك فإن التحدي الذي يواجه البحث في موضوع النساء في الفترة السابقة على الفترة الحديثة يكمن بالقطع في التغلب على القصور الذي تفرضه ضآلة حجم المصادر والأعمال الفنية التي وصلت إلينا وطبيعتها. فالإنتاج البصري للفقراء ومن لا يملكون السلطة قلما يبقى منه شيء عبر العصور، وهو ما يعني أن هذا القسم من المجتمع عادة ما يتم استبعاده من النقاش. ويتعين على أية دراسة تتناول التداخل ما بين الجندر والحياة الجنسية والثقافة البصرية أن تبدأ بمساءلة منهجية للمصادر المستخدمة تقليديا بحثا عن جوانب الجندر ممثلة في علاقات القوى بين الجنسين والتشكل الاجتماعي والثقافي للجنس. وهذا النوع من البحث يتطلب من الباحثة والباحث استخدام الأدوات والمناهج النظرية، والالتزام بإعادة التفكير في كثير من الأعراف والمناهج المسلم بها في تاريخ الفن، وتحديدا في تاريخ الفن الإسلامي. وقد كان لبعض المشكلات المنهجية في مجال تاريخ الفن الإسلامي أثرها خاصة على دراسة النساء والجندر. ومن هذه المشكلات ذلك الاتجاه الواضح نحو إنتاج أعمال وصفية بالأساس لا أعمال تحليلية، وهو ما يرجع جزئيا، وليس كليا، إلى أن كثيرا من الجهد الأساسي من جرد وتصنيف وتنقيب ومسوح ما زال بحاجة إلى من يقوم به، في كل جوانب الثقافة البصرية الإسلامية تقريبا. والمشكلة الأخرى تكمن في تلك المقاربات التحليلية التي تعتبر الفن تصويرا شفافا للواقع، من دون الرجوع إلى ما وصلت إليه منهجيات تاريخ الفن والتي تضع الفن في سياقه الاجتماعي والتاريخي، وتضع العمل الفني في إطار التمثيل الذي يعمل داخل مجال من المواد البصرية وأساليب التحليل البصري الذي يتجاوز بكثير اعتبارات الخصائص الشكلية وقضايا المصدر والتأليف والتعبير الأسلوبي. فعلى سبيل المثال تشكل وثائق الأوقاف المصدر الأهم الذي يرجع إليه الباحثون والباحثات دائما لكتابة تاريخ للعمارة يكون مزودا بالوثائق. ورغم ما بها من ثراء في المعلومات المعمارية فإن عقود الأوقاف محدودة أيضا، إذ تكتب بصيغة ثابتة ومعدة سلفا. وقد استطاعت ليزلى بيرس من خلال معرفتها العميقة بطبيعة المصادر من الكشف عن الجوانب غير المعتادة أو الدالة في عقود الأوقاف والتي ربطتها بمدى كون واهب الوقف رجلا أم امرأة، وما يتبع ذلك من توقعات اجتماعية (Peirce 2000).

وعلينا أن نطرح الأسئلة التالية: ما هى الخطابات في الفترة السابقة على الفترة الحديثة التي تطرح قضايا الجنس والجندر؟ وكيف يمكن للمعلومات التي تم جمعها من هذه المصادر أن تدل على الممارسة الإبداعية للثقافة البصرية واستخداماتها؟ إن الأدبيات التي يمكن الرجوع إليها تتراوح ما بين الوثائق المحفوظة إلى الكتابات المنقوشة والوصفات الطبية والمذكرات القانونية والشعر

الصوفي والملاحم التاريخية. إذن فالتحدي القائم بالنسبة للفترة السابقة على الفترة الحديثة هو تحديد أنواع الخطابات التي تتناول، ولو عرضا، قضايا الجندر في علاقتها بدراسة الفن والعمارة.

عرض عام للبحوث والمناهج

لقد كان على مؤرخي الفن الذين طرحوا أسئلة حول الجندر في سياق المجتمعات الإسلامية أن يواجهوا مسائل تتعلق بتحديد المصادر والتحقق منها، كما أشرنا سابقا، بالإضافة إلى التعامل مع المشكلات الخاصة بالمنهج. لقد خطت الدراسات حول النساء والجندر في المجال المعرفي الأوسع لتاريخ الفن والعمارة خطوات هائلة إلى الأمام منذ أن كتبت ليندا نوكلين مقالتها والتي أصبحت علامة هامة لما طرحته من تساؤل: *لماذا لم توجد فنانات عظيمات؟* (Linda Nochlin, *Why have there been no great women artists?* 1971). وفي البداية كان تاريخ الفن النسوي يركز على استعادة دلائل وجود فنانات من النساء، تلك الدلائل التي تم تجاهلها في الاتجاهات السائدة في كتابة التاريخ. وكان قدر كبير من الأبحاث يركز على الشخصيات المتميزة، وفي الأغلب على الفنانات المتميزات باعتبارهن حالات استثنائية. ومؤخرا تحول تركيز تاريخ الفن النسوي إلى تبني النظرية النقدية، وخاصة نظرية الجندر وخاصة ما خرج من دراسات السينما والأدب، واستخدامها في تفسير التمثيل الفني في السياق التاريخي. وقد أدت الإنجازات الكبيرة على المستوى المنهجي بالباحثين إلى التركيز بشكل مثمر على السياق المؤسسي لإنتاج الأعمال الفنية واستهلاكها (Pollock 1988)، وعلى سياسات تمثيل النساء في الفن الغربي، خاصة الجسد الأنثوى العاري (Nead 1992)، وعلى استكشاف أثر الاختلاف بين الجنسين على طبيعة المعمار وتطبيقاته في المكان (مثلا: McLeod 1996, Agrest 1991). ولكن الغالبية العظمى من هذه الأعمال ركزت على الفن الغربي والسياقات الغربية، وتناولت بالدراسة النساء من غير الغربيات فقط في سياق كيفية تمثيلهن في الفن الغربي (على سبيل المثال الأعمال الهامة حول الصور الاستشراقية: Alloula 1981, Nochlin 1983, Porterfield 1994). وتقدم هذه الدراسات رؤى متعمقة قيمة بشأن التمثيل والغير (Lewis 1996)، كما أدخلت تلك الدراسات قضايا الحياة الجنسية والحيز المكاني في هذه المناقشات (Schick 1999). ولكن القليل من الأعمال تناولت التداخل ما بين الجندر والثقافة البصرية وبين البيئة المبنية وخاصة في السياقات غير الغربية، وتحديدا في المجتمعات الإسلامية. وهو وضع وإن كان يمثل تحديات عديدة إلا أنه يقدم كذلك فرصا غير مسبوقة.

وقد استجابت البحوث الحالية حول دراسة الجندر والثقافة البصرية في العالم الإسلامي إلى الاتجاه النقدي الذي اتخذته دراسات تاريخ الفن. فتقع العديد من الدراسات في إطار مشروع الاستعادة، أي الرغبة في استعادة المعلومات التاريخية عن النساء والفن والتي دأبت الاتجاهات السائدة في التأريخ على تجاهلها واستبعادها على أساس عدم أهميتها. وفي داخل العالم الإسلامي فضل الباحثون والباحثات دراسة الإسهام الأساسي للنساء في الفن والعمارة من خلال دورهن كراعيات للفنون. وهو ما بدا مناسبا في ظل غياب أي أثر لوجود ممارسة للنساء لأعمال الفن والعمارة في الفترة السابقة على الفترة الحديثة. وقد كان العدد الخاص من مجلة *الفن الآسيوي* (*Asian Art* 1993) عملا رائدا في هذا المجال، وكان مخصصا لموضوع "رعاية النساء للفنون الإسلامية". وقد صدر مؤخرا كتاب يضم مجموعة من المقالات عن *النساء ورعاية الفنون وتمثيل الذات في المجتمعات الإسلامية*، قدم المشاركون والمشاركات فيه أعمالهم في إطار مشروع الاستعادة، مع التركيز على ما قدمته نساء الطبقات العليا من رعاية في سياقات جغرافية وتاريخية متنوعة (Ruggles, ed., *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* 2000). وفي بعض المجالات أدى التراكم الذي خلقته الأبحاث العلمية طبقة بعد أخرى إلى ظهور دراسات تتميز بالتفصيل والتعقيد. إن ملاحظات أعمال أولكو بيتس (Ülkü Bates 1978, 1993) حول رعاية النساء العثمانيات للعمارة تبعتها دراسة تولاي أرتان (Tülay Artan) الأكثر تحديدا والتي اعتمدت بكثافة على مراجعة الوثائق لبحث التداخل ما بين الثقافة المادية والثروة والسلطة عند الأميرات العثمانيات في القرن الثامن عشر في مدينة إسطنبول (Artan 1993). وفي دراسة عن حياة نور جهان (١٥٧٧-١٦٤٥م) وأعمالها في رعاية الفنون، وهي زوجة الإمبراطور المغولي جاهانغير ووالدة الإمبراطور شاه جهان، وجدت إليسون بانكس فيندلي أن نور جهان قد قامت ببناء الأضرحة والمساجد والوكالات بحسب التقاليد المتبعة في طبقتها الاجتماعية، بالإضافة إلى المزج بين الأشكال والأساليب الفنية للتراث الفارسي والتراث الهندوسي الذي نشأ وتطور في شبه القارة الهندية (Findly

1993a, 1993b, 1996, 2000). ورعاية الفنون عملية يتضح فيها التقاطع ما بين الوضع الاجتماعي والنوع الاجتماعي، فنجد أغلب الدراسات تدور حول ما قامت بها النساء ذوات الثروة والسلطة من أعمال لرعاية الفنون. وبالتالي فهي دراسات تكشف بمعنى ما عن الوضع الاجتماعي أكثر مما تكشف عن الاختلاف بين الجنسين أو عن الحياة الجنسية في مجتمع معين. إن المواد البصرية يمكن استخدامها في البحث عن آثار قضايا الجندر، ولكن قراءة هذه المواد البصرية في الإسلام مع التركيز على الجندر هو أمر يتطلب الكثير من الحذر. والعمارة، كغيرها من أنواع الإنتاج البصري، هي تمثيل تمت صياغته في إطار التطبيق. كما أن مشروع الاستعادة قدم القليل من الجهد في البحث عن الممارسات الخاصة بالفن والبناء والتي يستبعد أن ترد ضمن التصنيف التقليدي للفن أو في التاريخ، مثل العمارة الدارجة أو الأعمال الفنية رخيصة التكلفة. إن الدراسات القليلة التي تتناول هذه الموضوعات في السياق الإسلامي لا تضع قضية الجندر في مقدمة عملها.

وتلعب الدراسات التي تضع نفسها في سياق مشروع الاستعادة في البحث النسوي دورا قيما في تطوير هذا المجال. فهي تشير إلى ما تم تجاهله من مصادر ومن فاعلين وفاعلات، كما تقدم مادة جديدة. ومع ذلك فإن هذا العمل بالمعنى العام لا يهدف إلى مساءلة الافتراضات الموجودة في مجال تاريخ الفن أو إلى طرح أية قضايا منهجية. ولكننا نجد ضمن هذا الفرع المعرفي اتجاها في الدراسات النسوية الراديكالية يقدم نقدا لطبيعة تاريخ الفن والعمارة نفسه والمتأثر بالاختلاف بين الجنسين. فقد كشفت هذه الدراسات عن طبيعة الانحياز إلى الرجال في خطاب الفن/العمارة، كما عارضت ما اصطلح على اعتباره "فنا" أو "عمارة" والطريقة التي تم إنتاج الأعمال بها في سياق المؤسسات. وقد اعتمد هذا النوع من الكتابة على النظرية النقدية ونظرية الجندر. وكثير من الدراسات في مجال تاريخ الفن الإسلامي عمقت النقاش الدائر بشأن قضية الرعاية بطرح أسئلة نقدية. فقامت لوسيين ثيس سينوكاك بتحليل مواصفات مجمعات المنشآت التي قامت نساء العائلات المالكة بالتكليف بها في إسطنبول في القرن السابع عشر وذلك فيما يخص استخدام النساء لهذه المجمعات. وقامت بدراسة كيف أن القيود على حركة نساء الطبقات العليا وعلى إمكانية رؤية الآخرين لهن قد استدعت حلولا محددة لمشكلات التركيب المعماري. فعلى سبيل المثال قد اشترطت الراعيات من النساء إقامة أماكن للرؤية تمكنهن من النظر من أماكن بعينها دون أن يراهن العامة. وبذلك أوضحت كيف تعبر الرؤية عن علاقات القوى (Thys-Senocak 2000). وكثير من المداخلات الهامة على هذا المنوال جاءت من باحثين وباحثات لم يكن تاريخ الفن والعمارة هو مجال بحثهم الأساسي. وفي دراسة منهجية لمجمعات المنشآت الحضرية التي قامت صاحبات المقام الرفيع من نساء العائلة المالكة برعاية بناءها، حددت المؤرخة ليزلي بيرس توقعات النساء القائمات بالرعاية، حيث رصدت التغيرات في نوع الأبنية التي قمن بتكليف إقامتها، مع دراسة ردود الفعل تجاه مثل هذه الأعمال التي تمت بتكليف منهن (Peirce 2000). وقدمت أفسانه نجمبادي قراءة للوحات الفترة القاجارية باعتبارها نصوصا بصرية، لرصد التحولات التي طرأت على إدراك وتمثيل مفهوم الجسد الإنساني من منظور الجندر، وقد قدمت أفكارا جديدة ونتائج مثيرة، وهي على النقيض من التحليلات الشكلية والأكثر تقليدية للإنتاج البصري في تاريخ الفن (Najmabadi 1998).

آفاق البحث المستقبلي

لعل دراسة الجندر والثقافة البصرية في المجتمعات الإسلامية يمكن أن تقدم فرصا غير متوقعة للإبداع المنهجي عند الباحثين والباحثات. فجوانب التاريخ البصري الإسلامي التي كانت إلى الآن مستعصية على التبويب والتأويل باستخدام المناهج التقليدية لتاريخ الفن يمكن أن تكون فرصا للتجديد المنهجي والتقدم النظري إذا ما تم تناولها بطرق مبدعة تبتعد عن الافتراضات الصارمة لتاريخ الفن. فعلى سبيل المثال، كانت ندرة الأسماء المعروفة للفنانين والفنانات، وخاصة في الفترة السابقة على القرن التاسع عشر، سببا لتأسي كثير من الباحثين والباحثات في الدراسات التي تعيد صياغة مسيرة فنان ما عبر النوع المعروف في كتابة التاريخ الفني بـ"سيرة الأعمال" (catalogue raisonné)، والذي يفترض درجة من الاستمرارية والارتباط الشرطي بين الأعمال التي أنتجها فرد على مدى عدد من السنوات، كما يركز على القضايا الشكلية للتطور الأسلوبي وللتأثير والتأثر. ولكن إذا كانت الدلائل التي بين أيدينا لا تسمح للمرء الاستعانة بمنهج من المناهج الراسخة، فبالإمكان الدفع في اتجاه مقاربات بديلة مثل التحول بعيدا عن الصانع الفرد (والذي عادة ما يكون رجلا) إلى التركيز على الممارسات المؤسساتية أو المهنية، أي الابتعاد عن الهموم

الشكلية من أسلوب وتأصيل إلى قضايا مثل السياق الوظيفي ومشاركة الأعمال الفنية في النشاط الاجتماعي والسياسي والديني وغيرها.

هناك الكثير من المادة الواعدة من حيث نتائجها بالنسبة للتحليل النسوي والتي تنتظر الدراسة. ولنأخذ حالة الرسوم الفارسية فيما قبل العصر الحديث والتي تقدم مثالا جيدا على ذلك. فنجد العديد من المقالات المنشورة في العدد الصادر عام ١٩٩٣ من مجلة *الفن الآسيوي* (*Asian Art* 1993) تركز على البورتريهات التي تصور شخصيات نسائية تاريخية. ويمكننا تطوير مشروع استعادة مثل هذه الأدلة إلى دراسة في الأساليب التي يتضح من خلالها جانب الجندر في شكل كالكتاب المصور. فقد لفتت انتباه الباحثين والباحثات مرارا مسألة صعوبة تحديد جنس الجسد الإنساني المصور في اللوحات التيمورية والتي أحيانا ما يطلق عليها "عديمة الجنس" (Grabar 2000, 57). ولكن المزيد من التأمل يكشف أنه في حين أن الأجساد المصورة متطابقة، بمعنى أن الجنس ليس ممثلا على الجسد نفسه من خلال مميزات تشريحية، إلا أن الجنس يكون ممثلا بالفعل من خلال وسائل أخرى مثل غطاء الرأس والملابس والتفاصيل التقليدية لتشكيل الوجه، وكلها علامات على الهوية الاجتماعية. ولعل النقاش حول تصوير جنس الفرد في سياق التصوير الفارسي، مع التحرر من عبء تحديد الجنس من خلال الجسد، كما هو الحال في الفن الغربي، يكون فرصة لمناقشة الدور الاجتماعي لجنس الفرد وتداخله مع السلطة، وعلاقته بغيره من التصنيفات الاجتماعية مثل الوضع الاجتماعي والأصل العائلي والانتماء المهني. كما أن ذلك يكشف عن مدى هشاشة بعض الافتراضات الأساسية في تاريخ الفن الغربي التقليدي حول الجندر وتمثيله بصريا. وفي نفس الوقت فإن نموذج الرسوم الفارسية يدفع إلى المقدمة بمسألة مدى تعقد تأويل التمثيل البصري، وهي المسألة التي تطرح نفسها في هذا السياق بأن تصوير الجسد الأنثوي والذكري بطريقة متطابقة لم يكن بالقطع يرتبط بأية درجة من المساواة الاجتماعية، وإنما كان هذا التصوير يعكس مفاهيم الجمال المجرد (Najmabadi forthcoming).

إن قضية مدى تكرار تصوير النساء وقضية كيفية تصوريهن وسياق استخدام تلك الصور هي قضايا معقدة وتستدعي دراسة متمعنة. ففي الفن الإسلامي توجد فرص لتقديم نظريات حول قضايا المرئي والخفي غير المرئي. فعادة ما يتم إرجاع اختفاء النساء من الحياة العامة في المجتمعات الإسلامية إلى انعدام تمتعهن بالسلطة، ولكن هذا الارتباط ليس على الإطلاق بهذه البساطة ولا بهذا الحسم. فالحقيقة أن عزل النساء ومفاهيم الخصوصية كانت ممارسات مثالية مرتبطة بالأغنياء وذوي السلطة، ولا تنطبق على كل أعضاء المجتمع الإسلامي. ومما يعقد قضية الاختفاء والسلطة أكثر هو تأمل موقف الفنانات النسويات المعاصرات في الغرب، حيث أن أشهرهن، ماري كيلي (Mary Kelly)، عارضت تصوير الجسد الأنثوي للاحتجاج على استخدام الجسد الأنثوي عبر التاريخ في الفن الغربي كمدلول فارغ، ورفضها استخدام الجسد الأنثوي كاستراتيجية لتمكين النساء.

وهناك اتجاه آخر مثمر للبحث النسوي في هذا المجال يجب أن يتناول الفئات المستخدمة في البيئة المبنية. ففي التاريخ الحضري والمعماري للمجتمعات الإسلامية (بل وفي التاريخ الحضري عموما) نجد سيادة ثنائية متضادة، حيث يتم توصيف الحيز العام باعتباره ذكوريا، بينما الحيز الخاص والمنزلي يوصف باعتباره أنثويا. ونجد أن دراسة تراكي زلناد تتناول العلاقة ما بين الحيز المكاني والجسد في السياق الإسلامي (Zannad 1984). كما أن دراسة عمل فني أو معماري ما يتضمن بوضوح دراسة سياق إنتاج هذا العمل (الفنان/الفنانة، والمعماري/المعمارية، والراعي/الراعية، وعملية الصنع أو البناء) ولكنه يتضمن أيضا سياق استقبال هذا العمل واستهلاكه. فما هو دور الجمهور والمشاهدين والمستخدمين للأماكن العامة، مثل القسم الخاص بالنساء في الجوامع؟ إن أولئك الذين يستخدمون الأعمال الفنية والمعمارية وكذلك أولئك الذين يقومون بتأويلها يشاركون جميعا في خلق معناها والذي دائما ما يكون قابلا للتفاوض. وقد درست مؤرخة الفن، كاريل بيرترام، كيف أن معنى المعمار المنزلي هو نتاج مستخدميه، وقد قامت بتلك الدراسة من خلال تحليل صورة المنزل في بناء الذات عند النساء في تركيا في منتصف القرن العشرين (Bertram 1998).

وأخيرا يمكن إدراج مفاهيم الأداء في نظرية الجندر بشكل مثمر لدراسة مسألة الحيز المكاني كموقع محوري لأداء النوع الاجتماعي. كما يمكن أيضا رؤية الجسد وأشكال تمثيله كموقع أساسي لأداء النوع الاجتماعي.

لقد فتحت الأعمال الرائدة حول قضايا الجندر في مجال تاريخ الفن الطريق أمام قيام مناقشات متطورة، وقدمت فرصا لمعارضة السائد في هذا الحقل ولإثرائه. ولا تزال الكثير من الطرق مفتوحة على مصراعيها أمام البحث المبدع حول الجندر في المجتمعات الإسلامية في مجال دراسة تاريخ الفن والمعمار.

المراجع

D. Agrest, *Architecture from without. Theoretical framings for a critical practice*, Cambridge Mass. 1991.

M. Alloula, *Le harem colonial. Images d'un sous-érotisme*, n.p. 1981.

——, *The colonial harem*, trans. Myrna Godzich and Wlad Godzich, Minneapolis, Minn. 1986.

T. Artan, From charismatic leadership to collective rule. Introducing materials on the wealth and power of Ottoman princesses in the eighteenth century, in *Toplum ve Ekonomi* 4 (Nisan 1993), 53–92.

Asian Art, Special issue: Patronage by women in Islamic art, 6:2 (1993).

M. Badran, *Feminists, Islam, and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J., 1995.

Ü. Bates, Women as patrons of architecture in Turkey, in L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978, 245–60.

——, The architectural patronage of Ottoman women, in *Asian Art*, Special issue: Patronage by women in Islamic art, 6:2 (1993), 50–65.

C. Bertram, Restructuring the house, restructuring the self. Renegotiating the meanings of place in the Turkish short story, in Zehra F. Arat (ed.), *Deconstructing images of "the Turkish woman,"* New York 1998, 263–74.

Z. Çelik, Le Corbusier, orientalism, colonialism, in *Assemblage* 17 (April 1992), 58–77.

——, Gendered spaces in colonial Algiers, in D. Agrest, P. Conway, and L. Kanes Weisman (eds.), *The sex of architecture*, New York 1996.

——, *Urban forms and colonial confrontations. Algiers under French rule*, Berkeley 1997.

E. B. Findly, *Nur Jahan. Empress of Mughal India (1611–1627)*, New York 1993.

——, The pleasure of women. Nur Jahan and Mughal painting, in *Asian Art*, Special issue: Patronage by women in Islamic art, 6:2 (1993), 66–86.

——, Nur Jahan's embroidery trade and flowers of the Taj Mahal, in *Asian Art and Culture*, 9:2 (1996), 7–25.

——, Women's wealth and styles of giving. Perspectives from Buddhist, Jain and Mughal sites, in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000, 91–121.

E. Frierson, Mirrors out, mirrors in. Domestication and rejection of the foreign in late-Ottoman women's magazines (1875–1908), in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000, 177–204.

L. Golombek, Timur's gardens. The feminine perspective, in M. Hussain, A. Rehman, and J. L. Westcoat, Jr. (eds.), *The Mughal garden. Interpretation, conservation and implications*, Lahore 1996, 29–36.

O. Grabar, *Mostly miniatures. An introduction to Persian painting*, Princeton, N.J. 2000.

H. Harithy, Female patronage of Mamluk architecture in Cairo, in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 1:2 (1994), 152–74.

R. S. Humphreys, Women as architectural patrons of religious architecture in Ayyubid Damascus, in *Muqarnas* 11 (1994), 35–54.

R. Lewis, *Gendering orientalism. Race, femininity and representation*, London 1996.

M. McLeod, Everyday and "other" spaces, in D. Coleman et al. (eds.), *Architecture and feminism*, New York 1996, 3–37.

N. Micklewright, Musicians and dancing girls. Images of women in Ottoman painting, in Madeline C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997, 153–68.

A. Najmabadi, Reading for gender through Qajar painting, in L. S. Diba with M. Ekhtiar (eds.), *Royal Persian paintings. The Qajar epoch, 1785– 1925*, London 1998, 76–89.

——, *Male lions and female suns. The gendered tropes of Iranian modernity*, University of California Press, forthcoming.

S. M. Nashashibi, Gender and politics in contemporary art. Arab women empower the image, in S. Zuhur (ed.), *Images of enchantment. Visual and performing arts in the Middle East*, Cairo 1998, 12–37.

S. M. Nashashibi, L. Nader, and E. Adnan, Arab women artists. Forces of change, in S. M. Nashashibi et al. (eds.), *Forces of change. Artists of the Arab world*, Washington, D.C. 1994, 13–37.

L. Nead, *The female nude. Art, obscenity, and sexuality*, London 1992.

L. Nochlin, Why have there been no great woman artists? in *Art News* 69 (1971), 21–76.

——, The imaginary Orient, in *Art in America* 71:5 (1983), 118–31, 187–91.

L. Peirce, Gender and sexual propriety in Ottoman royal women's patronage, in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000, 53–68.

J. Perani and F. T. Smith, *The visual arts of Africa. Gender, power, and life cycle rituals*, Upper Saddle River, N.J. 1998.

G. Pollock, *Vision and difference. Femininity, feminism, and histories of art*, London 1988.

T. Porterfield, Western views of Oriental women in modern painting and photography, in S. M. Nashashibi et al. (eds.), *Forces of change. Artists of the Arab world*, Washington, D.C. 1994, 59–71.

L. Prussin et al., *African nomadic architecture. Space, place, and gender*, Washington 1995.

G. Renda, *9000 Years of the Anatolian woman*, Istanbul 1993.
D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000.
N. Sadek, In the Queen of Sheba's footsteps. Women patrons in Rasulid Yemen, in *Asian Art*, Special issue: Patronage by women in Islamic art, 6:2 (1993), 14–27.
I. Schick, *The erotic margin. Sexuality and spatiality in alteritist discourse*, London 1999.
A. Singer, The mülknames of Hürrem Sultan's waqf in Jerusalem, in *Muqarnas* 14 (1997), 96–102.
S. Slyomovics, Hassiba Ben Bouali, if you could see our Algeria. Women and public space in Algeria, in *Middle East Report* 192 (1995), 8–13.
L. Thys-Senocak, The Yeni Valide mosque complex of Eminönü, in *Muqarnas* 15 (1998), 58–70.
——, Gender and vision in Ottoman architecture, in D. Fairchild Ruggles (ed.), *Women, patronage, and self-representation in Islamic societies*, Albany, N.Y. 2000, 69–89.
Y. K. Stillman, *Arab dress. A short history from the dawn of Islam to modern times*, ed. N. Stillman, Leiden 2000.
Y. K. Stillman and N. Micklewright, Costume in the Middle East, in *Middle East Studies Association Bulletin*, 26:1 (1992), 13–38.
L. Whalley, Urban Minangkabau Muslim women. Modern choices, traditional concerns in Indonesia, in H. L. Bodman and N. Tohidi (eds.), *Women in Muslim societies. Diversity within unity*, Boulder, Colo. 1998, 229–49.
T. Zannad, *Symboliques corporelles et espaces musulmans*, Tunis, 1984.

هيغنار زيتليان واتينبو (Heghnar Zeitlian Watenpaugh)
ترجمة: لميس النقاش

علم السكان (الديموغرافيا)

علم السكان كفرع معرفي يهتم بالنساء

"من المفيد، في الوقت الحاضر على الأقل، أن نتعامل مع موضوع دراستنا بتطبيقه على أحد الجنسين فقط. ولأسباب عملية سنختار الإناث من السكان" (Lotka 1998, 113). هكذا ولد علم السكان الرياضي في ١٩٣٩م، مستبعدا الرجال من اعتباره. وتتضمن المعادلات الأساسية عند لوتكا الإناث فقط، ومنها يستخرج عدد الذكور على أساس النسبة بين المواليد الذكور والإناث، وهو عامل بيولوجي ثابت. ومن وجهة نظره فإن اختياره صياغة نموذج للسكان بناء على عنصر الإناث كان ولا شك على سبيل تسهيل الإجراءات المنهجية، وقد كان اختيارا مبررا باعتبار أن "فترة الإنجاب عند المرأة أكثر تحديدا منها عند الرجل، كما أن النسب إلى الأم يكون معلوما في كل الحالات تقريبا" (Lotka 1998).

وفيما بعد، مع تصاعد الزيادة السكانية في الدول النامية - نتيجة الزيادة الكبيرة في معدلات متوسط العمر المتوقع - ومع ظهور تحديات "السكان والتنمية"، أكدت الحاجة إلى تقديرات لمعدلات الخصوبة والوفاة وكذلك إلى نماذج تفسيرية للنمو السكاني ذلك التوجه إلى الإناث في مجال علم السكان. وتقاطع برنامج البحث العلمي للسكان مع مشروعات تنظيم الأسرة، وهي الحركة الاجتماعية التي نمت داخل حملات حقوق النساء حتى أصبحت جزءا من برامج عمل الهيئات الدولية (McNicoll 1992).

وفي الستينات من القرن العشرين، حين كانت الأرقام الدقيقة ما زالت غائبة بالنسبة لثلاثة أرباع سكان العالم، صمم براس مع آخرين (Brass et al. 1968) سلسلة من الوسائل غير المباشرة من أجل تقدير معدل الخصوبة والوفيات في البلدان التي لم يكن لديها مثل هذه البيانات أو كان لديها بيانات ناقصة، وذلك من خلال جمع "تواريخ الأمهات" (وهو حاصل كل الأطفال المولودين وسن الأم والوضع الحالي للأطفال، من أحياء ومتوفين) مع استخدام معادلات لوتكا. وقد كانت هذه المنهجيات مصدر الإلهام للمسوح الكبرى التي شملت العالم كله وطبقت نموذجا موحدا تطبيقا صارما، ومنها "المسح العالمي للخصوبة" (أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات من القرن العشرين) وكذلك "المسح السكاني والصحي" (من منتصف ثمانينات القرن العشرين إلى اليوم). وبفضل الاستبيانات التي ملأتها مئات الآلاف من النساء في سن الإنجاب (من ١٥ إلى ٥٠) تكشفت لأول مرة في التاريخ صورة شديدة التفصيل لاتجاهات السكان على مدى عقدين من الزمان. وبذلك أصبحت النساء مصدر المعلومات الأساسي لعلم السكان في العالم.

لقد حدث ذلك نتيجة كون النساء الفاعل الأساسي في التغير السكاني. وكان حدوث إجماع من المجتمع الدولي على الالتزام بتمكين النساء نوعا من التحول في النماذج الإرشادية للخطاب حول السكان، ذلك الخطاب الذي كانت السيادة فيه فيما مضى للنزعة التنموية (Presser and Sen 2000). فآليات التفاعل السكاني وكذلك محددات هذه الآليات للتفاعل قد تم الكشف عنها بالتركيز على النساء. فنموذج المحددات التقريبية للإنجاب الذي طرحه بونجارتس (Bongaarts 1978)، وهو أحد أكثر النماذج تطبيقا على نطاق واسع على مدى الربع قرن الأخير في كل أنحاء العالم النامي، هو نموذج اتخذ المحددات من عناصر تتعلق كلها بالنساء، مثل العمر عند بداية النشاط الجنسي وفترة الإرضاع الطبيعية واستخدامهن لوسائل منع الحمل واللجوء إلى الإجهاض. وكذلك فإن الإطار النظري للحفاظ على حياة الأطفال والذي قدمه موسلى وتشين (Mosley and Chen 1984)، وكان له آثار هامة على الأبحاث والسياسات، قد جعل للعوامل المتعلقة بالنساء دورا هاما في تحديد مستوى وفيات الرضع والأطفال.

وهناك الكثير من الدلائل العملية التي تشير إلى أن التحول من المعدلات المرتفعة للوفيات والخصوبة إلى المعدلات المنخفضة في البلدان النامية خلال النصف الثاني من القرن العشرين يرتبط بالمتغيرات المتعلقة بالنساء أكثر من غيرها، والتي دائما ما يأتي في مقدمتها انتشار تعليم البنات في المدارس وطول مدته، في علاقته بالنتائج السكانية. ويلي ذلك متغيرات مثل السن عند الزواج لأول مرة والعمل خارج نطاق المنزل وبعض المتغيرات الأخرى. ولا تشكل عوامل تعليم الذكور أو الحد من الفقر مصادر تفسيرات إحصائية تذكر في هذا المجال.

إن مسألة كون النساء عنصرا فاعلا وناشطا في التغير السكاني لا مجرد متلقيات سلبيات، وأنهن يأخذن على عاتقهن مسؤولية ما يقمن أو لا يقمن به، هي مسألة تظهر في الجدل حول ما إذا كان تقديم الحكومات لوسائل تنظيم الأسرة سببا لانتشار

تحديد النسل أم أنه مجرد وسيلة لذلك. فلقد وجد أن مستوى الخصوبة الفعلي لا يرتبط إلا قليلا بإمكانية الحصول على الخدمات المساعدة لمنع الحمل، بل يحكمه الرغبة في مستوى محدد للخصوبة. وفي تحليل مقارن للمعلومات على مستوى العالم حول حجم الأسرة المرغوب فيه وحجمها الفعلي وجد أن الاستخدام المتزايد لوسائل منع الحمل هو نتيجة رغبة المرأة في عدد أقل من الأطفال وليس السبب وراء انخفاض نسبة المواليد (Pritchett 1994). والتزام النساء بالأمر قولا وفعلا، أو العكس، إنما يعني أن التمكين يؤثر في الخصوبة بتغيير تطلعات النساء وليس بدعم قدراتهن على تحقيق تلك التطلعات.

إن تمكين النساء أو "فاعليتهن" بدرجة أكبر (Sen 1999) والتي يفهم منها قدرتهن على الفعل، هي مسألة أساسية في التغير السكاني في العصر الحديث. إن القضاء على أمية النساء، وتعليمهن، وكذلك قدرتهن على كسب العيش والحصول على وظيفة مستقلة خارج نطاق البيت، هي أمور تعود بالفائدة ليس على النساء أنفسهن وعلى أسرهن فحسب، بل على المجتمع ككل، إذ تصبح النساء المتعلمات مشاركات ناشطات في القضايا العامة واتخاذ القرار. والبحث حول الارتفاع بتعليم النساء أو مشاركتهن في الدخل من حيث أثره الكلي على الخصوبة وعلى الحفاظ على حياة الأطفال وعلى ضم مزيد من النساء الأميات غير الفاعلات في مجتمعاتهن الضيقة أو في المجتمع ككل، ما زال ينتظر من يقوم به.

الجذر وعلم السكان في المجتمعات الإسلامية

في ربيع ١٩٩٤م تفجر في وسائل الإعلام المصرية هجوم عنيف استمر طوال الصيف وانقسم حوله المشهد السياسي المصري بين مؤيد ومعارض للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية والذي انعقد في سبتمبر من نفس العام. فبالنسبة لمعارضيه، مثل عادل حسين الكاتب في جريدة *الشعب*، كان المؤتمر مؤامرة ضد الإسلام. ولم يكن ذلك فقط بسبب مناقشة المؤتمر لقضايا مثل الحياة الجنسية للمراهقين والمراهقات والإجهاض والجنسية المثلية، وكلها سبة للقيم الإسلامية، وذلك في المدينة التي يوجد بها الجامع الأزهر، ولكن أيضا لأن تنظيم الأسرة والذي كان ضمن جدول أعمال المؤتمر هو "حرب على حيوية الإسلام"، باعتبار أن نسبة الخصوبة العالية المنتشرة في البلدان الإسلامية هي كما ورد في الجريدة حركة تتجاوز إرادة الإنسان وتعبر عن إرادة الله لتعلن النصر القريب للمؤمنين (افتتاحية جريدة *الشعب* في ٢٢ إبريل ١٩٩٤).

وإذا ما أخذنا البلدان الإسلامية ككتلة واحدة وقارناها بمتوسط بلدان العالم فإننا نجد بعض الملامح الخاصة، مثل الارتفاع النسبي لمعدلات الخصوبة وارتفاع معدل وفيات الأمهات وتراجع الإناث في أعداد الرضع والأطفال الذين يبقوا على قيد الحياة، وارتفاع نسبة الأمية بين النساء البالغات، وانخفاض نسبة العاملات من النساء. هذه الملامح كلها ترتبط إلى حد ما بعضها ببعض، وعادة ما يتم إرجاعها إلى الثقافة الإسلامية التي تميز الذكور وتحد من حرية التفاعل بين الجنسين. فنجد في سياق التعددية الموجودة في الهند أن المحدد الإحصائي الثاني للنتائج السكانية بعد أمية النساء هو مدى كونها مسلمة أو غير مسلمة، في حين أنه بعيدا عن أمية النساء لا تقدم متغيرات مثل الفقر أو أمية الرجال أو التحول إلى الحضر أي تأثير على تلك النتائج (Drèze and Murthi 2001).

ومن هنا تتركز أعين النسويات والمجتمع الدولي للسكان على المجتمعات الإسلامية. إن مسؤولية النمو السكاني السريع عن فشل الأهداف التنموية كان عاملا رئيسيا في إنشاء صندوق الأمم المتحدة للسكان في ١٩٦٩م، والذي ما لبث أن أصبح أكبر مصدر دولي للمساعدة في وضع برامج للسكان. وبالقطع فإن مسؤولية الوضع المتدني للنساء عن استمرار النمو السريع للسكان، وكذلك النظم الاجتماعية للبلدان الإسلامية التي تضع النساء في مكانة دنيا، لعبت دورا في تعيين النساء المسلمات لرئاسة المنظمة: الباكستانية نفيس صادق (١٩٨٦-٢٠٠٠م) ثم ثريا عبيد (منذ ٢٠٠١م)، وهي أول مواطنة سعودية ترأس هيئة في الأمم المتحدة. وفي العديد من التصريحات استخدمت كل منهما موقعها كامرأة مسلمة للدعاية علنا إلى تمكين النساء باسم الإسلام.

فعلى سبيل المثال، قامت نفيس صادق بالإعلان في منتدى في الخرطوم قائلة "إن ختان النساء عادة منتشرة في هذا البلد. دعوني أؤكد لكم بصفتي مسلمة وبالرجوع شخصيا إلى العديد من كبار العلماء أن هذه الممارسة لا أساس لها في التعاليم الإسلامية ... يجب أن تكون وفيات النساء عند الولادة في السودان أقل كثيرا مما هي عليه الآن: وهذا ليس مجرد مبدأ دولي أو هدف قومي ولكنه مسؤولية أخلاقية وواجب ديني على المسلمين." وقالت ثريا عبيد في نيويورك "لقد ذهبت في سن الثالثة إلى مدرسة لتعليم

القرآن لأن أهلي أرادوا لي أن أتعلم القراءة والكتابة مثل أخوتي الصبيان. وكانوا محقين في اعتقادهم أن إيمانهم بالإسلام يفرض عليهم تعليم أبنائهم" (http://www.unfpa.org/about/ed/executivedir.htm).

والعالم الإسلامي ليس كتلة واحدة بالطبع، وهناك تنوع سكاني هائل بداخله. كما أن مسألة تأخر التحول السكاني لا يعني أن ذلك التحول بطيء. ففي مناطق عديدة من العالم الإسلامي نجد تغيرات سكانية تدعو إلى الدهشة بسبب سرعتها. ففي بلدان مثل المغرب في ثمانينات القرن العشرين والجزائر وليبيا في تسعينات القرن نفسه نجد أن التغيرات في معدل الخصوبة كانت سريعة لدرجة أن الإحصائيات التي كانت الهيئات الدولية تقدمها كانت دائما أبطأ من التطورات الحقيقية. ولقد شهدت جمهورية إيران الإسلامية أسرع تحول في معدلات الخصوبة تم تسجيله في التاريخ، حيث انخفض المعدل من ٦,٤٠ طفل لكل امرأة في ١٩٨٦م إلى معدل ٢,٠٦ في ١٩٩٨ (Abbasi-Shavazi 2001). وقد تطلب الأمر اثنتي عشرة سنة فقط لتحقيق القفزة التي استغرقت قرنين من الزمان في الغرب. وحدث هذا في مجتمع يسوده الأصوليون الشيعة، بل وشجعه رجال الدين الذين رأوا أن سماح الإسلام بالممارسة الجنسية المبتورة يمكن أن يمتد ليشمل الوسائل الحديثة لمنع الحمل لفترات محددة والتي لا تلغي القدرة على الإنجاب نهائيا. ونجد إجماعا بين علماء الدين المسلمين على إباحة تنظيم الأسرة (Omran 1992)، وهو ما لا نجده بالنسبة للمسيحية. وفي الجزائر كاد معدل الخصوبة أن يصل إلى نسبة أدنى من الإحلال في ٢٠٠١م، إذ شهدت البلاد انخفاضا ملحوظا في معدلات المواليد وكان ذلك في ظل تصاعد نفوذ الأصوليين الإسلاميين.

وقد قدم الباحثون والباحثات أفكارا مقنعة حول ارتباط الأداء الضعيف لمختلف البلدان الإسلامية على مستوى السكان فعليا بالوضع المتدني للنساء، معتبرين أن هذا الوضع لا يرجع إلى الدين بل إلى النظم الاجتماعية والسياسية (Makhlouf-Obermeyer 1992)، واعتبر غيرهم من الباحثين، وكانوا أقل إقناعا، أن ذلك الأداء الضعيف راجع إلى صعود الأصولية الإسلامية المعارضة لإمبريالية الثقافة الغربية (Oppenheim Mason 1997). وفي إيران استطاع النظام الإسلامي أن يستخدم الإسلام لتمرير مواقف متباينة من القضايا السكانية، وذلك تبعا لاختلاف الظروف السياسية. ففي أثناء الحرب مع العراق كانت الدعوة إلى الإنجاب باعتباره واجبا دينيا لدعم فئة المؤمنين، ولم يلبث أن تم تبني مفهوم العالم الاقتصادي مالثوس [بشأن العلاقة الطردية بين زيادة السكان ونقص الغذاء] وذلك مع الانهيار الاقتصادي في إيران، مع إضفاء الشرعية عليه على أساس إباحة الإسلام لمنع الحمل (Ladier-Fouladi 2003, Mehryar 2000).

وحتى بالنسبة للزواج لم يقف الإسلام حائلا دون التحديث. فعلى العكس من مجمل القانون المدني في البلدان الإسلامية يكاد التأثير الأوروبي على قوانين الأحوال الشخصية أن يكون معدوما، حيث توجد قواعد فقهية واضحة بجلاء في القرآن والسنة تتناول بالتحديد مسائل الزواج والطلاق والميراث وحضانة الأطفال. ومن هنا نجد المعايير القانونية المنظمة للزواج تقدم صورة من الاستقرار عبر الزمن. وعلى النقيض من ذلك نجد بمعيار الإحصائيات صورة مختلفة تماما تبين حدوث تطور جذري، فالتنمية العامة والتي تشمل انتشار التعليم على نطاق واسع، والتحول إلى الحضر، وسيادة قطاع الخدمات في الاقتصاد، قد أدت كلها إلى تأخير سن الزواج عند النساء، وقد ارتفع هذا السن في ليبيا من ١٨ إلى ٣٠ سنة في المتوسط خلال أقل من ثلاثة عقود.

وقد استطاعت معظم الدول الإسلامية أن تصل إلى المساواة بين الجنسين على مستوى التعليم في المدارس، كما أن نسبة المواليد في انخفاض، وإن كانت أفغانستان وباكستان وبعض البلدان جنوب الصحراء الأفريقية أكثر تراجعا في هذا المجال. ومع ذلك فهناك ملمحان يتصلان اتصالا لصيقا بالمشهد الإسلامي، وهما تفضيل الابن واستبعاد غالبية النساء المتزوجات من النشاط الاقتصادي.

لا تبدأ البنات والأولاد حياتهم بفرص متساوية في البقاء على قيد الحياة. ففي حين تقف الطبيعة في صف الإناث من كل الأعمار، يقوم المجتمع بالعكس. وهنا نجد عوامل "الجندر" وليس عوامل "الجنس" هي التي تخلق وضعا أقل حظا للبنات. ولا نملك بالتحديد عدد النساء اللاتي قضين من جراء التوزيع غير المتكافئ للرعاية بين الجنسين، وذلك سواء من حيث عدد البنات الصغيرات أو من النساء اللاتي يتعرضن للموت أثناء الولادة (Sen 1990). وتؤكد الإحصائيات أن النظم الأبوية ينتج عنها معدلات لوفيات الرضع والأطفال من الإناث أعلى من المتوقع بناء على الميزات البيولوجية التي يتمتعن بها. وقد وجدت دراسة مقارنة لثمان وثلاثين دولة من مختلف دول العالم أن الشرق الأوسط يشهد أعلى فرق بين الإناث والذكور في نسبة وفيات الرضع

والأطفال (بنسبة ١٧% أعلى من المتوسط العالمي). كما وجدت الدراسة أن المتغيرات المتعلقة بالصحة (مثل التطعيم ونسبة انتشار أمراض الطفولة الأساسية وعلاج هذه الأمراض والتغذية، وغيرها) لا يمكن أن تقدم تفسيرا لهذه الاختلافات، والتي يمكن إرجاعها إلى عمليات اجتماعية أخرى - لم يتسن تحديدها بعد (Hill and Upchurch 1995).

إن السكان المسلمين لديهم في المتوسط أقل معدل للنشاط الاقتصادي بين النساء، وهو الملمح الذي يرجع إلى غياب حرية الحركة خارج المنزل. ففي تسع دول عربية، حوالي العام ١٩٩٠م، وفي الأعمار التي تشهد أعلى نسبة التحاق بسوق العمل (٢٥-٢٩ عاما) وجد أن ٢١,٧% من النساء فقط يعملن في وظائف (نتائج غير منشورة: Fargues). وكانت النسبة بين من لم يسبق لهن الزواج تقارب الضعف (٣١,٢%) بالنسبة لمن سبق لهن الزواج، سواء من أنجبن منهن أطفالا (١٧,٧%) أو لم ينجبن (١٧,١%). وفي كل المجتمعات نجد محاولة لتقسيم الوقت ما بين العمل خارج المنزل ورعاية الأطفال، ولكن في المجتمعات العربية يبدأ هذا من قبل أن يولد الأطفال، بمجرد الزواج. فوجود الزوج، لا الأطفال الصغار المحتاجين إلى الاعتماد على الآخرين، هو ما يخرج المرأة من سوق العمل. ونجد النساء العاملات بصفة ملحوظة في مجالي التعليم والصحة، وهو دليل على ترحيب المجتمع عامة بهذا العمل، ولكن هذه الوظائف تحتلها أساسا النساء غير المتزوجات، وهو دليل على عدم تحبيذ الأسرة مسألة عمل الزوجات. ولعل الأمر كان مختلفا في الماضي. فالإحصاءات حول السكان هي نتاج عمل الدولة الحديثة ولا تقدم معلومات عن المراحل السابقة والتي ربما كانت النساء فيها أكثر انخراطا في العمل الاقتصادي (Tucker 1985, al-Sayyid Marsot 1995). وينطبق هذا الكلام أيضا على المستقبل، فقد ارتفعت نسبة مشاركة النساء في قوة العمل في التسعينات من القرن العشرين نتيجة انخفاض القيمة الفعلية لرواتب الرجال الذي صاحب الإصلاحات الاقتصادية (Moghadam 1998).

ويبدو أن التوجه المحافظ متأصل في البنى الاجتماعية لا الدينية. فالنظام الأسري السائد في غالبية البلدان الإسلامية يعتبر بشكل عام نظام أبويا يتميز بوجود نوعين من التراتبية الهرمية الصارمة: النوع الأول بين الأجيال لصالح الكبار، والثاني بين الجنسين لصالح الرجال. ويطرح الانخفاض في نسبة المواليد تساؤلا بشأن مسألة التراتب الهرمي بين الأجيال، والذي يعتمد على أن الصغار في درجة أقل من الابن الأكبر. ففي الأسرة المكونة من طفلين - في المتوسط بنت وولد - يختفي هذا النظام لغياب الأخوة الصغار. أما التراتب الهرمي بين الجنسين فهو يضعف كذلك مع ازدياد تعليم النساء. وتشير الدلائل إلى اقتراب خريف السلطة الأبوية (Fargues 2000). ففي باكستان وهي إحدى البلدان الأقل تقدما فيما يتعلق بالإنجازات في المجال السكاني، اتضح أن من العقبات الخطيرة أمام استخدام وسائل منع الحمل كانت شعور المرأة أن ذلك يتعارض مع آراء الزوج، ولكن البحث نفسه أظهر أن تصورات الزوجات حول آراء أزواجهن لم تكن دقيقة تماما، وأن حيلولة القيم الأبوية دون التغير السكاني أخذ في التراجع بالتدريج (Casterline et al. 2001).

المؤشرات المتعلقة بالجندر وغيرها من المؤشرات السكانية في البلدان الإسلامية

المؤشر	الدول الإسلامية*	الدول الأخرى
السكان المسلمون	٠,٩٠٨	٠,٠٥٥
السكان ٢٠٠٠ (بالمليون)	١٠٦٦	٥٠٢٨
إجمالي الناتج المحلي/للفرد ٢٠٠٠	٣,٠٩٣,٨	٧,٠٨٠,٣
مؤشر التنمية البشرية ١٩٩٩	٠,٥٨٩	٠,٦٩٥
مؤشر التنمية المتعلقة بالجندر ١٩٩٩	٠,٥٤٦	٠,٦٧٧
معدل وفيات الأمهات عند الولادة	٢٣٣,٢	١٥٥,٥
إجمالي معدل الخصوبة ١٩٧٠-١٩٧٥	٦,١	٤,٦
إجمالي معدل الخصوبة ١٩٩٥-٢٠٠٠	٣,٥	٢,٦
معدل نشاط النساء ١٩٩٨	٤٤,٠	٥٦,٥
معدل النساء القادرات على القراءة والكتابة (النسبة المئوية للبالغات ١٥ سنة فأكبر) ١٩٩٨	٤٦,٢	٧٣,٢

النسبة المئوية لمعدل النساء القادرات على القراءة والكتابة بالمقارنة بالرجال ١٩٩٨	٥٨,٥	٨٣,٢
معدل الزيادة السكانية ١٩٥٠-٢٠٠٠	٣,٢٤	٢,٣١

*البلدان التي يشكل المسلمون فيها غالبية السكان.

المصادر: تم حساب المؤشرات من خلال "تقرير التنمية ٢٠٠٠" الصادر عن برنامج الأمم المتحدة للتنمية UNDP. نسبة السكان المسلمين تم حسابها من مقال فارغس عن *أسلمة السكان: غير المسلمين في البلدان المسلمة* (P. Fargues, *Demographic Islamization: Non-Muslims in Muslim Countries*, in *SAIS Review* (The Paul H. Nitze School of Advanced International Studies, Johns Hopkins University, Washington) 21:2 (Summer-Fall 2001), 103-16).

الحدود النظرية لعلم السكان

هناك ثلاث حجج منهجية يتم تقديمها عادة في معارضة التفسيرات التي تربط سببيا العلاقة ما بين الوضع المتدني للنساء والتأخر في التحول السكاني.

أولا، إن المتغيرات المتوسطة بين التغيرات في وضع النساء من ناحية وانخفاض معدلات الوفيات والمواليد من ناحية أخرى ليست محددة بدقة. فعلى سبيل المثال، يرفع التعليم من قيمة الوقت المتاح الذي تمنحه المرأة لأولادها، ويخفف من اعتماد الأم على أبنائها في إعالتها عند الكبر، ويمنحها استقلالا أكبر في تحديد أهدافها، ويجعلها منفتحة على العالم الخارجي وعلى النماذج البديلة، أو يجعلها أكثر قدرة على تجنب الحمل غير المرغوب فيه. وهي كلها آليات مختلفة يمكن من خلالها أن يؤدي التعليم إلى خفض معدل الخصوبة. ولم يقرر علماء السكان أي من هذه الآليات قادرة على التأثير الفعلي. بالإضافة إلى هذا فإن معدلات المواليد المنخفضة ليست مسألة خارجة تماما عن فاعلية النساء، بل هذه المعدلات عناصر لفاعلية النساء لأنها عناصر تدعم الحرية.

ثانيا، يتم تقييم وضع النساء عن طريق وسطاء. فصحيح أن تعليم النساء وقدرتهن على كسب دخل أو عدم زواجهن في سن مبكرة كلها ترتبط بالفاعلية، ولكن كل هذا لا يتضمن القدرة الفعلية على فرض سلطتهن في اتخاذ القرارات. بالإضافة إلى ذلك فالوسطاء قد يكونون خاضعين لسياقهم. فعلى سبيل المثال نجد أن درجة تعليم الزوج، والتي عادة ما تعتبر مؤشرا على الوضع الاجتماعي والاقتصادي للأسرة، تمثل في تركيا مؤشرا على علاقات القوى بين الجنسين في داخل الأسرة، بل ومؤشرا أفضل حتى من درجة تعليم الزوجة. إن مضاعفة الوسطاء تقدم مجرد حل إحصائي (Kishor 2000).

ثالثا، عادة لا يمكن التعرف على الوسطاء من خلال البيانات المجموعة. فجمع البيانات يتم على أرض المجتمع بما يحمله من انحيازات بين الجنسين. وينطبق هذا خاصة على قياس النشاط الاقتصادى للإناث، ففي معظم البلدان المسلمة يكون تعداد السكان مهمة الرجال، إذ يقدم رجل الأسرة المعلومات لباحث رجل كذلك حول عدد أسرته بما في ذلك النساء. والمبحوثون يعتبرون أن العمل الرسمي مدفوع الأجر خارج المنزل هو العمل الوحيد الذي يعتبر نشاطا اقتصاديا. وبذلك تسقط الإحصائيات كل عمل المرأة الذي يقع ما بين العمل المنزلي والوظيفة الكاملة بعيدا عن الأسرة (Donahoe 1999, Anker and Anker 1995). والتصنيف الذاتي لن يقدم بالضرورة نتائج أفضل، فالتصورات الاجتماعية عن العمل والتي يخلقها السياق الذي تعيش فيه النساء، والذي ينحاز لجنس دونا عن الآخر، هي تصورات موجودة لدى النساء أنفسهن. وهذا الانحياز المتأصل في المجتمعات الأبوية يكتسب مزيدا من الدعم في البلدان المسلمة من خلال الإطار القانوني، إذ أن المسؤولية المادية عن الأسرة هي واجب الرجل قانونا، في حين أن الدخل الذي تكسبه المرأة يظل ملكيتها الخاصة.

أما الحجة الرابعة التي يجب طرحها فهي أنه ربما كانت هناك حلقة مفقودة ما بين التغيرات في وضع النساء والنتائج السكانية. فمعدل الخصوبة في انخفاض في كل مكان ويظهر شيئا فشيئا توافق العالم حول نسبة منخفضة للخصوبة، في حين أنه لا توافق واضح حول المسائل الخاصة بفاعلية النساء. وقد شهدت إيران انخفاضا في معدل الخصوبة هو الأكثر حدة، من دون أن يحدث تغير بدرجة مماثلة للمتغيرات المفترض أنها مرتبطة به. فمثلا نجد ارتفاعا في تعليم البنات بين الأجيال الأصغر سنا ولكنه

ارتفاع تدريجي، ولم يتم تسجيل تغير ملحوظ في الأبعاد الأخرى الهامة بالنسبة لفاعلية النساء، مثل كسب الدخل أو التمتع بحرية الحركة.

وهناك من أشار إلى أن أنظمة علاقات القوى بين الجنسين يمكن أن يكون لها تأثير شرطي على سبيل التداعي، ولكن ليست لها علاقة سببية مباشرة (Oppenheim Mason 1997). فاكتساب النساء للمساواة داخل الأسرة، بالرغم من استمرار أشكال عدم المساواة في المؤسسات الأخرى (مثل سوق العمل)، يمكن أن يخلق سياقا مواتيا لتغيرات تؤثر في قدرتهن على اتخاذ القرار في شؤون بناء الأسرة (McDonald 2000). ومع ذلك يظل البحث عن الأسباب مفتوحا. ولعل العوامل الاقتصادية والسياسية والتي تخضع لتغيرات سريعة تكون المرشحة المناسبة. فتوقف سياسة الدعم الحكومي للخدمات الأساسية والتي تتبناها البلدان النامية ضمن متطلبات إعادة الهيكلة، وفي ظل عجز تلك الحكومات عن وقف تدفق المعلومات خارج حدودها السياسية، وكذلك انتشار نماذج مختلفة من خلال وسائل الإعلام العالمية الجديدة، كل ذلك قد خلق تركيبة من الوعي والتطلعات والإحباطات التي ربما تكون قد لعبت دورا في إحداث التغير السكاني.

المراجع

M. J. Abbasi-Shavazi, Below replacement-level fertility in Iran. Progress and prospects, paper presented at "International perspectives on low fertility," IUSSP seminar, Tokyo 2001.

R. Anker and M. Anker, Measuring female labour force with emphasis on Egypt, in N. Khoury and V. Moghadam (eds.), *Gender and development in the Arab world*, London 1995, 148–77.

J. Bongaarts, A framework for analyzing the proximate determinants of fertility, in *Population and Development Review* 4:1 (1978), 105–32.

J. B. Casterline, Z. A. Sathar, and M. ul Haque, *Obstacles to contraceptive use in Pakistan. A study in Punjab*, New York 2001.

D. A. Donahoe, Measuring women's work in developing countries, in *Population and Development Review*, 25:3 (1999), 543–76.

J. Drèze and M. Murthi, Fertility, education, and development. Evidence from India, in *Population and Development Review* 27:1 (2001), 33–63.

P. Fargues, *Générations arabes. L'alchimie du nombre*, Paris 2000.

K. Hill and D. M. Upchurch, Gender differences in child health. Evidence from the demographic and health surveys, in *Population and Development Review* 21:1 (1995), 125–51.

S. Kishor, Empowerment of women in Egypt and links to the survival and health of their infants, in H. B. Presser and G. Sen, *Women's empowerment and demographic processes. Moving beyond Cairo*, Oxford 2000, 119–56.

M. Ladier-Fouladi, *Population et société en Iran. De la monarchie à la république islamique*, Paris 2003.

A. J. Lotka, *Analytical theory of biological populations*, trans. D. P. Smith and H. Rossert, New York 1939, 1998.

C. Makhlouf-Obermeyer, Islam, women, and politics. The demography of Arab countries, in *Population and Development Review* 18:1 (1992), 33–59.

P. McDonald, Gender equity in theories of fertility transition, in *Population and Development Review* 26:1 (2000), 427–39.

G. McNicoll, The agenda of population studies. A commentary and complaint, in *Population and Development Review* 18:3 (1992), 399–420.

A. H. Mehryar, Ideological basis of fertility changes in post-revolutionary Iran. Shiite teachings vs. pragmatic considerations, unpublished paper, Institute for Research on Planning and Development, Tehran 2000.

V. M. Moghadam, *Women, work and economic reform in the Middle East and North Africa*, Boulder, Colo. 1998.

H. W. Mosley and L. C. Chen, An analytical framework for the study of child survival in developing countries, in *Population and Development Review*, supplement to vol. 10 (1984), 25–45.

A. R. Omran, *Family planning in the legacy of Islam*, London 1992.

K. Oppenheim Mason, *Islam, the status of women, and reproductive behavior in five Asian countries. Draft outline*, Paris 1997.

H. B. Presser and G. Sen, Women's empowerment and demographic processes. Laying the groundwork, in H. B. Presser and G. Sen, *Women's empowerment and demographic processes. Moving beyond Cairo*, Oxford 2000.

L. H. Pritchett, Desired family and the impact of population policies, in *Population and Development Review* 20:1 (1994), 1–55.

A. L. al-Sayyid Marsot, *Women and men in late eighteenth-century Egypt*, Austin, Tex. 1995.

A. Sen, More than a hundred million women are missing, in *New York Review of Books*, 20 December 1990.

——, *Development as freedom*, Oxford 1999.

J. E. Tucker, *Women in nineteenth-century Egypt*, Cambridge 1985.

فيليب فارغس (Philippe Fargues)

ترجمة: لميس النقاش

علم الاقتصاد الكلاسيكي

عند مناقشة مصطلح الاقتصاد من المهم التمييز ما بين دراسة العمليات الاقتصادية ونتائجها والتي قام بها باحثون وباحثات في مختلف الأفرع المعرفية بما فيها علم الاقتصاد والأنثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وغيرها بالإضافة إلى علم الاقتصاد (الكلاسيكي الجديد). وعلم الاقتصاد الكلاسيكي الجديد (Neoclassical Economics) هو المقاربة المعرفية والمنهجية السائدة والتي يعمل على أساسها غالبية علماء الاقتصاد الأكاديميين (خاصة في الولايات المتحدة) وفي المؤسسات الدولية للأبحاث والسياسات (خاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي). ويعتقد كثير من علماء الاقتصاد الكلاسيكي الجديد أن السوق هو الآلية المثلى لتوزيع الموارد والثروات، وأن التدخل الحكومي في الأسواق يجب أن يكون في أضيق الحدود. وأولئك المنادون بالسوق الحر، والذين يطلق عليهم أحيانا اسم الليبراليين الجدد أو اقتصادي "اتفاق واشنطون"، يملكون من السلطة ما يجعلهم قادرين على إملاء السياسات الاقتصادية في العالم كله.

ويبقى علم الاقتصاد فرعا معرفيا يقوم أساسه على النظرية الوضعية "العلمية". وفي حين قد أصبح معتادا في عدد من مجالات البحث الاعتراف بأن للباحثة والباحث موقف وبأنه من الصعوبة بمكان (بل من المستحيل) أن يكون هناك بحث موضوعي تماما، فإن الجدل المعرفي في الاقتصاد لا يزال يركز بشكل عام على نوع المقاربة الوضعية ويعتبرها الأكثر فاعلية. وصياغة النماذج الرياضية هى الطريقة الأساسية للتطوير النظري عند علماء الاقتصاد، وتعتبر الطريقة الأكثر تطورا وخلوا من الأخطاء لرسم نموذج للسلوك الإنساني. ويكاد يكون وجود سلسلة من المعادلات الرياضية مطلبا تجتمع عليه كل الأبحاث العلمية المنشورة في أهم الدوريات، ويقره أصحاب الاتجاه السائد من علماء الاقتصاد. ويعتقد علماء الاقتصاد أن الانحياز يمكن تجنبه من خلال استخدام دقيق للرياضيات والإحصاء.

علم الاقتصاد النسوي

في حين يلتزم أغلب علماء الاقتصاد بهذا المدخل الوضعي الصارم، نجد عددا قليلا ولكن متزايدا من علماء الاقتصاد، وكذلك عدد كبير من غير علماء الاقتصاد، يطبقون النظريات النقدية للنسوية وما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية في الاقتصاد، مقدمين وصفا دقيقا لكيفية تحديد موقف الباحثة والباحث لانحيازات كل منهما في اختيار موضوع البحث وكذلك في نتائجه. ولقد تصدى علماء الاقتصاد النسويون لجوانب المركزية الذكورية في الاقتصاد وخاصة الطرق التي يفترض فيها المنظرون الرجال أن بالإمكان تعميم التجربة الذكورية. وقد قاموا بدراسة التناقضات التي تحيط بافتراضات علماء الاقتصاد فيما يتعلق بالعقلانية والغيرية والأنانية والفردية. كما أثاروا مسألة إذا ما كان تأثير السوق والسياسات لا يفرق بين الجنسين (لعرض شامل لعلم الاقتصاد النسوي أنظري/أنظر: Peterson and Lewis 1999)

الانحياز الغربي

بينما تأسس واستقر الاقتصاد النسوي كفرع داخل علم الاقتصاد (وإن كان فرعا لا يزال مهمشا)، فقد ظل كثير من النقد النظري للاقتصاد الكلاسيكي الجديد متمحورا حول الغرب. فعلى سبيل المثال، عارض الباحثون والباحثات فكرة أن الفاعل الاقتصادي متخذ قرار يتسم بالانعزال والفردية والأنانية، وركزوا أساسا على دراسة الفردية الذكورية في مقابل سعي النساء إلى الترابط في سياق الثقافة الغربية في الوقت الحالي. وفي تركيزهن على تجاربهن عادة ما تجاهلت النسويات ما يمكن أن يكون للثقافة وللتاريخ السياسي المختلف والأشكال الأبوية من تأثيرات متنوعة على تشكيل الجندر والهوية الذاتية، ناهيك عن المؤسسات الاقتصادية وغيرها من العوامل التي تؤثر في النتائج الاقتصادية. ويميل علماء الاقتصاد من النسويات والنسويين ممن قاموا بدراسة الغرب، وخاصة الولايات المتحدة، إلى تجاهل إسهامات المؤلفات والمؤلفين الذين ركزوا على المجتمعات غير الغربية (بل وفي

بعض الأحيان على أية مجتمعات غير الولايات المتحدة). فعلى سبيل المثال نجد أن المناقشات حول عدم المساواة في الأجور واقتصار بعض الوظائف على أفراد جنس دون آخر عادة ما تتركز بشكل كامل على أنماط البلدان الصناعية. وكثير من المداخلات في كتاب بيترسون ولويس تشهد هذه الانحيازات. أما مطبوعات المنظمات الدولية فقد قدمت بشكل عام تغطية أفضل لأنحاء العالم المختلفة. فيدرس أنكر (Anker 1998) على سبيل المثال اقتصار بعض الوظائف على جنس دون الآخر في العالم أجمع. ولكن للأسف فبالرغم من التغطية الجغرافية الممتازة وكذلك نقده النسوي المتميز لنظرية الاقتصاد فإن مناقشته لتأثير الإسلام ليست دقيقة تماما.

النساء في المجتمعات غير الغربية

لقد تم تصنيف الدراسات عن النساء في المجتمعات غير الغربية، حيث توجد غالبية النساء المسلمات، في مجملها تصنيفا ضمن اقتصاد "التنمية"، وهو مجال مهمش في حد ذاته داخل علم الاقتصاد. ولا نجد إلا القليل من علماء الاقتصاد الذين ركزوا بالتحديد على التداخل ما بين الجندر والإسلام والاقتصاد، والعدد القليل من علماء الاقتصاد الذين تناولوا موضوع الإسلام صراحة كانت مقارباتهم للقضية تميل إلى التبسيط. فيتم تصوير الإسلام عامة باعتباره دينا أبويا أكثر من غيره، وتصوير النساء المسلمات، خاصة الموجودات منهن في البلدان "النامية"، عادة على أنهن خاضعات لا يمتلكن أية فاعلية.

لقد كانت المركزية الذكورية أو المركزية العرقية بالإضافة إلى العديد من القضايا المعرفية ضمن أسباب عدم تركيز عدد من علماء الاقتصاد على الاقتصاد في غير الدول الغربية بشكل عام، وعلى النساء في المجتمعات الإسلامية بشكل خاص. ولأن أغلب علماء الاقتصاد يعتقدون أن نظرية الاقتصاد عالمية ومحايدة بالنسبة للجندر، فإنهم يفترضون أن نفس النظرية يمكن تطبيقها لوصف نموذج لسلوك النساء في باكستان أو الرجال في الولايات المتحدة. وبذلك لا يجد علماء الاقتصاد أن هناك حاجة إلى اختبار نظرياتهم باستخدام معلومات مستقاة من المجتمعات غير الغربية. وفي نفس الوقت حينما لا تنجح النماذج الاقتصادية في تحليل المعلومات الخاصة بالمجتمعات غير الغربية نجد علماء الاقتصاد يفترضون (بالعكس) أن تلك المجتمعات "غير طبيعية" بشكل ما، نتيجة لعدم الاستقرار السياسي أو المعايير الثقافية المختلفة، وأن مثل هذه الدراسات لا يمكنها إلقاء الضوء على النظرية الاقتصادية القابلة للتطبيق عالميا. وأخيرا فالسبب الأكثر عملية وراء عدم اهتمام علماء الاقتصاد بالنساء في المجتمعات الإسلامية يرجع إلى غياب البيانات على مستوى قومي وواسع، وهو الأمر الضروري لنوع التحليل الوضعي الذي يفضل أغلب علماء الاقتصاد القيام به.

المناهج

يرتبط البناء المعرفي لعلم الاقتصاد ارتباطا وثيقا بالمناهج المستخدمة والأشكال المقبولة للدلائل. وعلى عالم وعالمة الاقتصاد أن يكون كل منهما على دراية بالنظرية الاقتصادية (أي النماذج الرياضية) وعلم الاقتصاد الرياضي (التحليل الإحصائي). وتتطلب التحليلات الاقتصادية الوضعية بشكل عام بيانات على نطاق واسع، وكثيرا ما تتحدد أسئلة البحث على أساس توفر البيانات وليس على أساس الدافع لدراسة مجتمع معين أو بلد بعينه. ولا يتم التدريب على مناهج أخرى، ونادرا ما يثير علماء الاقتصاد أسئلة حول مدى ملاءمة الإحصاء لتقديم الإجابة على أسئلة البحث. إنما تدور المناقشات حول مدى ملاءمة الأنواع المختلفة من التحليل الإحصائي والأساليب الإحصائية. وتعد النصوص المكتوبة والتاريخ الشفاهي والعمل الميداني كلها مناهج غير ملائمة وعادة ما يقوم علماء الاقتصاد باستبعادها على أساس إنها تعتمد على حكايات النوادر ولاتصافها بالهشاشة والانحياز.

وقد كانت المدرسة النسوية من ضمن من دفع باتجاه فتح مجال المناهج المقبولة وكذلك طرح حدود التحليل الإحصائي للتساؤل. وقد أشار هذا النوع من النقد إلى القيم التي ينطوي عليها القياس الكمي بلا مساءلة، كما طرح فكرة أن التحليل الإحصائي ربما لا يكون الوسيلة الوحيدة لسرد قصة اقتصاد ما. فقياسات الدخل القومي (مثل إجمالي الناتج المحلي) على سبيل المثال عادة ما تستبعد الإسهامات الاقتصادية التي لا تتم من خلال السوق. كما أن عمل النساء (بما في ذلك الزراعة لإنتاج الغذاء اليومي والدور الإنجابي) قد لا يؤخذ بعين الاعتبار الكافي في الإحصاءات.

وفي كتاب يضم مجموعة دراسات حديثة من تحرير بوجول (Pujol, *Feminist Economics* 1997) تم تقديم نقد نسوي للمناهج والمنهجيات الاقتصادية. ومن الدال أن نجد ثلاثة من المشاركات، وهن غونسيلي بيرك وسيمل إسيم وجينيفر أولمستيد (Gunseli Berik, Simel Esim, Jennifer Olmsted)، من علماء الاقتصاد النسويات اللاتي يعملن بالبحث في بلدان ذات أغلبية مسلمة (تركيا وفلسطين)، في ظل نسبة ضئيلة من علماء الاقتصاد الذين يركزون على قضايا الجندر في البلدان المسلمة. وبسبب قلة البيانات وجدت كل مؤلفة منهن نفسها مضطرة إلى جمع بياناتها بنفسها. وفي خلال تلك العملية أدركت كل منهن ما تعتمد عليه التحليلات الكمية من أوجه التباس. وقد رأت أولمستيد وبريك أن علماء الاقتصاد يكتفون بوصف النتائج، في حين أن العمليات التي تؤدي إلى تلك النتائج هي ذات أهمية للباحثات النسويات، وأن الأساليب الكمية، وتحديدا التحليل الإحصائي، ربما لا تتناول هذه المشكلات كما ينبغي. فعلى سبيل المثال قد تهتم النسويات من علماء الاقتصاد بآليات القوى وعلاقات القوى بين الجنسين في داخل الأسرة، وقد يشعرن أن مصادر البيانات المتاحة والتحليلات الكمية بشكل عام لا تجدي في تناول مثل هذه القضايا. ولعل عالمات الاقتصاد من النسويات اللاتي يقمن بالبحث حول المجتمعات الإسلامية هن الأنسب بشكل خاص لإثارة القضايا بشأن مدى ملاءمة المناهج المستخدمة في علم الاقتصاد، ليس فحسب لأنهن سيضطررن بسبب غياب البيانات إلى القيام بجمع وإعداد الإحصائيات بأنفسهن، ولكن لأنهن قد يكتشفن أثناء العمل الميداني أن النظريات والمناهج الموجودة حاليا في علم الاقتصاد لا تصلح لتناول العمليات الاقتصادية التي تتم في المجتمعات الإسلامية.

إن علماء الاقتصاد النسويات والنسويون الذين يدعون إلى المزيد من الدراسات عن النساء في المجتمعات الإسلامية التي تأخذ السياق في اعتبارها بشكل أكبر، لا يدعون بالضرورة إلى رفض الدلائل الإحصائية، إنما ينادون بتوسيع تعريف ما هو مقبول في علم الاقتصاد على أنه دلائل. وفي نفس الوقت يرى الكثيرون أنه في سبيل إقناع أصحاب القرار السياسي وحل مشكلة الانحيازات في علم الاقتصاد، الناتجة عن المركزية الذكورية والاتجاه إلى الغرب، فإننا نحتاج إلى قدر أكبر ونوعية أفضل من البيانات. إن القدرة على وصف إمكانية النساء في الحصول على التعليم والرعاية الصحية والدعم الحكومي، ومدى التمييز في المرتبات وأشكاله، وقصر وظائف بعينها على جنس دون الآخر، وما تساهم به النساء من عمل خارج سوق العمل، كل ذلك يعتمد على توفر إحصائيات قومية لنسبة كل من الجنسين في كل هذه الأشياء. ولكن مثل هذه الإحصائيات لا تتوفر في الكثير من البلدان الإسلامية بانتظام (وحتى في كثير من البلدان الصناعية في حالة قياس العمل خارج سوق العمل). ولكن الوضع مع ذلك في تحسن. فقد عملت المنظمات الدولية، كصندوق الأمم المتحدة للتنمية ومنظمة العمل الدولية والبنك الدولي، في السنوات الأخيرة على جمع مصادر البيانات التي توفر نسبة كل من الجنسين وذلك في كل البلدان بقدر الإمكان. (آخر إحصائيات البنك الدولي عن النساء متاحة على الموقع الإلكتروني: <http://genderstats.worldbank.org.menu.asp>). ومنذ عام ١٩٩٥م أصبح تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية يتضمن مقياسين لتحقق التنمية يتعلقان بالجندر، وهما "مؤشر تنمية النوع الاجتماعي" و"مقياس تمكين النوع الاجتماعي". وفي حين تم نقد هذه المقاييس من قبل الباحثين والباحثات النسويات لأسباب مختلفة، فإن هذه المقاييس تعد الخطوة الأولى لتصنيف وضع النساء في الدول المختلفة، بما في ذلك الدول التي يشكل المسلمون أغلبية سكانها.

علم اقتصاد التنمية

بالإضافة إلى توسيع نطاق المناقشات حول المناهج والمنهجيات، فإن منظرات ومنظري النسوية وما بعد الكولونيالية قد وجهوا النقد إلى الأسس النظرية لنظرية التنمية، وكذلك إلى كثير من السياسات المقترحة المرتبطة بالعولمة وإعادة الهيكلة. فبتفكيك مفاهيم مثل "التنمية"، وكذلك فكرة أن النساء غير الغربيات ضحايا خاضعات، عارض هؤلاء الباحثون والباحثات فكرة تفوق الغرب، "وتخلف" غير الغرب. ونجد أن الإصدارات الحديثة مثل *التنمية في العالم* (*World Development*, edited by Cagatay, Elson, and Grown, 1995) و*علم الاقتصاد النسوي* (*Feminist Economics*, edited by Beneria, Floro, Grown, and MacDonald, 2000) تقدم نقدا نسويا للتنمية والعولمة، بينما نجد في مجموعة الدراسات (قيد النشر) التي جمعها زين العابدين وتشارشيلا (Zein-Elabdin and Charusheela, forthcoming) تطبيقات للنقد ما بعد الكولونيالي في تناول علم اقتصاد التنمية. وهنالك قائمة من الكتب التي قدمت مجموعة من المقالات تتناول من منطلق الجندر أثر عمليات إعادة الهيكلة

والعولمة على النساء في مختلف المجتمعات الإسلامية، وتشمل (Afshar and Barrientos 1999, Sparr 1994, and Aslanbeigui, Pressman, and Summerfield 1994). ومع استثناء وحيد وهو دراسة أولمستيد (قيد النشر: Olmsted, in Zein-Elabdin and Charusheels)، والتي تناقش الاستشراق في علم الاقتصاد، فإن هذه الدراسات لا تتناول عادة قضية الإسلام بصورة مباشرة، ولكنها تقدم نقدا هاما لدراسات التنمية وصياغة النماذج الاقتصادية، وكثير مما يطرح من قضايا وثيقة الصلة بالنساء في المجتمعات الإسلامية.

الجندر وعلم الاقتصاد

بينما يستحيل تقديم قائمة شاملة بالجميع، إلا أنه بالإضافة إلى من سبق ذكرهم من مؤلفين ومؤلفات، نجد أيضا عددا من الباحثات النسويات والباحثين النسويين، من داخل علم الاقتصاد ومن خارجه، ممن أسهموا في فهمنا للجندر وعلم الاقتصاد في المجتمعات المسلمة. وتضم هذه القائمة الأسماء التالية: بينا أغاروال (Bina Agarwal)، ليلى أحمد (Leila Ahmed)، روح الأمين (Ruhul Amin)، ساجدة أمين (Sajeda Amin)، دون تشاتي (Dawn Chatty)، آرلين دلالفار (Arlene Dallalfar)، ليزلي غراي (Leslie Gray)، وردة حفيظ (Wardah Hafidz)، باربرا هاريس وايت (Barbara Harriss-White)، ميرفت حاتم (Mervat Hatem)، ريما حمامي (Rema Hammami)، نادية حجاب (Nadia Hijab)، هوما هودفار (Homa Hoodfar)، نايلة كبير (Naila Kabeer)، دينيز كانديوتي (Deniz Kandiyoti)، لندا ليم (Linda Lim)، فاطمة مغدم (Fatemeh Moghadam)، فالنتين مغدم (Valentine Moghadam)، سيمسا أوزار (Semsa Ozar)، أيفي بابس (Ivy Papps)، أغنس كويسنبينغ (Agnes Quisumbing)، كلير روبرتسون (Claire Robertson)، راتنا سابتاري (Ratna Saptari)، مارك تيسلر (Mark Tessler)، دزودزي تسيكاتا (Dzodzi Tsikata)، بنجامين وايت (Benjamin White)، جيني وايت (Jenny B. White)، ديان وواف (Diane Wolf)، إسيك زيتينوغلو (Isik Zeytinoglu). وقد عارض كثير منهم مفهوم التدريب داخل التخصص كما عارضوا نظرية الاقتصاد الكلاسيكي الجديد، وقدموا دراسات متنوعة حول التأثيرات المركبة والمتناقضة للتغيرات الاقتصادية على النساء، وخاصة التصنيع والعولمة. وقد شملت هذه التحليلات دراسة النساء العاملات بالتجارة في غانا، والعاملات في المصانع في إندونيسيا وتركيا، وإمكانية حصول النساء على أراض وقروض في جنوب آسيا، وكذلك دراسات حول الأثر المترتب على التغيرات في التكنولوجيا والإنفاق الحكومي وأنماط التجارة في المجتمعات المختلفة. وتؤكد تلك الدراسات استحالة التعميم حول الأوضاع الاقتصادية التي تواجهها النساء المسلمات، كما تؤكد الحاجة إلى مزيد من التحليل المفصل للتداخل ما بين التاريخ والثقافة والطبقة الاجتماعية والسياسة في تحديد الممارسات الاقتصادية ونتائجها.

الدراسات المستقبلية

بالرغم من مقاومة الاقتصاد الكلاسيكي الجديد للاعتراضات المعرفية والمنهجية التي تواجهه، وغرقه في نموذج الاقتصاد الوضعي والميل إلى النموذج الغربي أو الذكوري، فإن عددا متزايدا من الباحثين والباحثات والنشطاء المنتمين إلى النسوية وما بعد الكولونيالية بدأوا، رجالا ونساء، في مواجهة الحدود الضيقة لـ"علم الاقتصاد"، وحتى مفهوم حدود التخصص المعرفي نفسه، وركز بعض من أولئك عملهم على النساء في المجتمعات الإسلامية. ولعل هؤلاء الباحثات والباحثين، إذا ما استطاعوا تجنب الوقوع في شرك الاستشراق، يتمكنون من تقديم إسهامات فريدة في هذا المجال، وتحديدا بسبب تركيزهم على النساء في مجتمعات كانت مهمشة تاريخيا في علم الاقتصاد.

المراجع

H. Afshar and S. Barrientos (eds.), *Women, globalization and fragmentation in the developing world*, New York 1999.
R. Anker, *Gender and jobs. Sex segregation of occupations in the world*, Geneva 1998.
N. Aslanbeigui, S. Pressman, and G. Summerfield (eds.), *Women in the age of economic transformation. Gender impact of reforms in post-socialist and developing countries*, London 1994.

Feminist Economics 3:2 (1997), ed. M. Pujol, special issue on fieldwork and methodology.
—— 6:3 (2000), ed. L. Beneria, M. Floro, C. Grown, and M. MacDonald, special issue on globalization.
J. Peterson and M. Lewis (eds.), *The Elgar companion to feminist economics*, Cheltenham, U.K. 1999.
P. Sparr (ed.), *Mortgaging women's lives. Feminist critiques of structural adjustment*, London 1994.
United Nations Development Programme, *Human development report 1995*, available online at <http://hdr.undp.org/reports/global/1995/en/default.cfm>.
World Development 23:11 (1995), ed. N. Cagatay, D. Elson, and C. Grown, special issue on gender adjustment and macroeconomics.
E. Zein-Elabdin and S. Charusheela (eds.), *Postcolonialism meets economics*, Routledge (forthcoming).

جينيفر أولمستيد (Jennifer C. Olmsted)
ترجمة: لميس النقاش

الفولكلور (المأثورات الشعبية)

في العقود الأخيرة، عمل الباحثون والباحثات في مجال الفولكلور على مواءمة طبيعة ومنهج بحثهم من أجل إثراء مجالهم ومن أجل تناول مسائل تتعلق بالصلة بالمجتمع وبأخلاقيات وفاعلية العمل الميداني.

التعريف

إن دراسات الفولكلور هي مجال معرفي متعدد الأبعاد وينتمي إلى الدراسات البينية إلى حد كبير. فالمتخصصات والمتخصصون في علم الفولكلور يعملون في عدة أقسام في الجامعات، ومنها الأنثروبولوجيا والآداب واللغويات والدراسات الثقافية والدراسات النسائية والتاريخ وعلم موسيقى الشعوب وتاريخ الفن، بالإضافة إلى أقسام متنوعة فى الدراسات العرقية ودراسات المناطق. أما وسائط الفولكلور فتتنوع بقدر ما يمكن للتعبير الإنساني أن يتنوع، فهي تحتوي على أنواع من الفن اللفظي المنطوق (السرديات بكل أنواعها والشعر والأغاني والنكات والأمثال والمساجلات الكلامية) والثقافة المادية والرقص والطقوس والمسرح والموسيقى. وكان علماء الفولكلور يتعاملون مع وسائل التعبير تلك بطرق متنوعة، وأكثر تلك الطرق تقليدية هي دراسة الفولكلور باعتباره يضم بقايا آثار ماض آخذ في التلاشي، وكثيرا ما يتضمن هذا النوع من الدراسة محاولات لتقصي تاريخ محدد لتراث ما وللمحافظة على شكل فني يحتضر. ولكن منذ ما يقرب من ثلاثة عقود بدأ بعض الفولكلوريين في تحويل اهتمامهم من الماضي المتلاشي تدريجيا إلى الحاضر سريع التغير، مما يزيد من مساحة مجال دراستهم ليتضمن طرق تعبير تتألق بشدة في يومنا هذا مثل أسطورة المدنية وأناشيد الملاعب ودوائر النكات والروايات الشخصية، مع تركيز بحثهم على العلاقة بين تلك الأشكال من الفولكلور والزمن الحاضر الذي يتم فيه أداؤها وإبداعها. وقد تم هذا التحول جزئيا عن طريق إعادة تعريف كلمة "شعب" (folk) من معناها الذي يشير إلى مجموعة عرقية تقليدية ثابتة التي عادة ما يتم تعريفها جغرافيا ولغويا لتتحول إلى مفهوم "الجماعة الصغيرة" الأكثر حيوية وديناميكية والتي تتمثل بصفة عامة في أية مجموعة متفاعلة من البشر (Paredes and Bauman 1972). وقد كان أحد الاهتمامات الرئيسية لعلماء الفولكلور الجدد هو الهوية المتباينة التي توحي بأن الخاصية النوعية للفرد رجلا كان أم امرأة ينبغي أن تكون عاملا مهما فى تعريف تلك الجماعة الصغيرة (Mills 1993). ويوحي تضمين الجندر بتداخل الحدود بين الجماعات حتى في أدنى مستوى، مما يفتح الباب أمام أخذ الانتماء الاجتماعي، غير المركزي والمتقاطع والمتنوع، في الاعتبار. ومن الملامح المميزة والمشتركة فى أنواع علم الفولكلور الجديد وما يربطها بأشكال الفولكلور التي تتم دراستها بطريقة أكثر تقليدية هي مفهوم ملكية الجماعة ومجهولية المؤلف. يمكن إذن أن نعرف الفولكلور باعتباره تعبيرا ثقافيا عن الجماعة لا الفرد، بالرغم من أنه يمكن التعرف على أفراد في الجماعة باعتبارهم ممارسين متميزين للفن الشعبي محل الاهتمام.

الاستخدامات

إن طبيعة الفولكلور، التقليدي منه والمتغير، تعني أنه يمكن استخدامه في أغراض تبدو متناقضة. لقد ولد مجال علم الفولكلور (folkloristics) في أوروبا في القرن التاسع عشر بالارتباط مع ظهور النزعة القومية، وقد ركز علماء الفولكلور الأوائل دراساتهم على الفلاحين غير المتعلمين في المقام الأول بهدف تتبع الأصول البعيدة للعادات والعقائد العتيقة. ومنذ ذلك الحين قامت الدول باستخدام الفولكلور بكثرة في خدمة القومية والشمولية وكأداة لتهميش وقهر الأقليات، وذلك باعتبار الفولكلور رمزا (وفي بعض الحالات مصدرا) للهوية بالإضافة إلى رمز للوحدة العرقية أو القطرية أو السياسية. فعلى سبيل المثال، قامت دراسات عديدة تتناول استخدامات الفولكلور وعلم الفولكلور من قبل النظام النازي ونظام فرانكو وغيرها من الأنظمة السياسية لتبرير الفاشية والأيديولوجيات شديدة القومية.

وحيث إنه يمكن تسخير الفولكلور لأغراض سياسية، يجب على الباحثين والباحثات في هذا المجال أن يكونوا دائما على وعي بالاستخدامات المحددة التي يمكن توظيف أبحاثهم فيها. ففي تركيا على سبيل المثال، استخدمت الحكومة الفولكلور لتحقيق

أغراض قومية، فأغلقت بعض الأقسام في الجامعات التركية التي رفض أساتذة الفولكلور فيها إعادة صياغة مادتهم في خدمة الأسطورة القومية الجديدة. وفي هذه الحالة يجازف علماء الفولكلور، رجالا ونساء، الذين ينزعون موادهم من سياقها الاجتماعي والسياسي والتاريخي والثقافي، بأن يتحولوا إلى أشبه بمخالب الدولة (Conrad 1998). وفي المغرب تم استخدام "شيخات" الرقص إلى رموز للقومية المغربية ويتكرر ظهورهن بانتظام على شاشات تلفزيون الدولة، في حين أن هؤلاء الراقصات عادة ما يتم تأجيرهن لإحياء الأفراح وغيرها من المناسبات الاحتفالية، وكان يتم اعتبارهن تقليديا كشخصيات مهمشة اجتماعيا (Kapchan 1994).

ومع ذلك، فإن مهمة جمع وفهرسة وتصنيف أشكال الفولكلور الآخذة في الاندثار في العالم الإسلامي تبقى جزءا مهما من علم الفولكلور، حيث أن هناك أشكالا كثيرة أقدم (الملحمة الشفوية والأنواع الأخرى من الشعر الشفاهي والحكايات والأغاني والحرف اليدوية والرقص والموسيقى، على سبيل المثال لا الحصر) في طريقها إلى الزوال في وجه العولمة وانتشار الثقافة الجماهيرية، أو إنها تتحول بواسطة تلك القوى إلى أنواع تجارية جماهيرية (Caton 1990). ويظل علم الفولكلور من هذا النوع مستمرا، وغالبا ما يعرب عن نفسه فى كتالوجات الموتيفات وأنواع الحكايات والنصوص الأخرى حيث يتمثل الغرض الرئيسي له في توثيق وتصنيف المواد.

الجماعات التابعة

وقد استخدمت الجماعات التابعة (subaltern groups) الفولكلور بكفاءة كبيرة فى صراعها من أجل الاعتراف أو الاستقلال السياسي، فنجد أن الفلسطينيين في إسرائيل وفي الأراضي المحتلة وفي المنفى قد انخرطوا في مشروعات ضخمة ومستمرة لجمع وتصنيف ونشر الفولكلور الخاص بهم، وتم بذل الجهود من أجل إقامة متاحف للفن الشعبي (folk art) ونشر مجلدات الشعر التقليدي. كما تقوم منظمات مثل "البادية" بتدريب وتوظيف النساء لإنتاج أعمال التطريز الفلسطيني التقليدي، وهو فن لم يكتب له البقاء فحسب بل ازدهر ونما بطرق لم تكن ممكنة بدون هذا التدخل الواعي.

إلا أنه بسبب طبيعة الفولكلور غير الثابتة تستخدمه أيضا الجماعات التابعة على نطاق واسع، وذلك من أجل تحديد هوياتها كمجموعات وطنية متضمنة والحفاظ على تلك الهويات، وكذلك كوسيلة آمنة لتوصيل أفكار قد تحمل قدرا من الخطورة. وفي كتابه عن *السيادة وفن المقاومة* يصف جيمس سكوت (James Scott, *Domination and the Art of Resistance* 1990) ما يسميه بالسجل الخفي الذي يعبر من خلاله التابعون عن الأفكار والمشاعر التي تختلف بطريقة أو أخرى عن أفكار ومشاعر النخب. وبالرغم من أن هذا السجل الخفي قد يحتوي على استراتيجيات كثيرة مثل إبطاء العمل أو الزمجرة التي لا يمكن تصنيفها باعتبارها فولكلور إلا أنه غالبا ما يتم نقل الأفكار والمعلومات والمشاعر الخلافية من خلال الفولكلور. ويشير سكوت إلى الأغاني الدينية للسود في أمريكا (spirituals) التي تحتوي على رسائل مشفرة عن الحرية، كما يذكر حكايات المحتالين (trickster tales) مثل حكايات "الأرنب برير" و"أنانسي العنكبوت" التي يستخدم فيها مخلوق ضعيف ذكاءه للتغلب على عدو أقوى منه، بأنها من التراث الفولكلوري التي يصفها باعتبارها وسائل للتعبير عن موقف التابع. أما في الشرق الأوسط، فعادة ما يلعب جحا في التراث العربي، وحجا نصر الدين في التراث التركي، دور شخصية المحتال لتحقيق غرض مماثل.

النساء والتشفير

ويمكن للفولكلور بالطبع باعتباره سجلا مخفيا لمن يقعون في وضع التابعين أن يوجد أيضا في سياق عدم توازن القوى الذي تتسم به العلاقات بين الجنسين. وتبحث المقالات المتنوعة في كتاب جوان رادنر *رسائل نسوية: التشفير في فولكلور النساء* (Joan Radner, *Feminist Messages: Coding in Women's Folklore* 1993) في بعض الطرق التي استخدمت فيها النساء التشفير (coding)، أي التعبيرات المتوارية للأفكار المزعجة أو الانقلابية، في الفولكلور الخاص بهن. وتتنوع استراتيجيات التشفير وقد تتضمن على سبيل المثال لا الحصر الاستحواذ (أي مواءمة صور ذكورية للنساء لتحقيق أغراض نسوية)، والتوازي (الترتيب الساخر لنصوص أو لأعمال فنية جنبا إلى جنب وما فيها من مفارقة)، والتشتيت (جذب الانتباه بعيدا عن الرسالة النسوية

كوسيلة لإخفائها عن هؤلاء التي لا توجه إليهم)، وغير المباشرة (أي استخدام الاستعارات والمجاز والتمثيل أو المواربة لتغطية الرسالة المقصودة)، وعدم الكفاءة (أي ادعاء عدم الكفاءة في إحدى الأنشطة المرتبطة بالأنوثة كوسيلة للتعبير عن المقاومة). وإحدى الاستراتيجيات المنتشرة هي التسفيه (أي استخدام أشكال أو أنواع مثل النميمة أو النكات التي لا ترتبط بقيمة ثقافية، حيث تشير دراسة موهاوي وكنعانا (Muhawi and Kanaana 1989) على سبيل المثال كيف إن حكايات النساء الفلسطينيات كثيرا ما تعد مجرد لغو، أو يمكن الجمع بين اثنتين من تلك الاستراتيجيات أو أكثر. ويوحي عمل خليل جوريج وجولنا حاجيتوماس بأنه يمكن لفعل التعبير الإبداعي في حد ذاته، حتى وإن كان خاليا من المحتوى السياسي، أن يكون رسالة مشفرة للتمرد وقوة العزيمة. ففي فيلمهما *خيام* (Khalil Joreige and Joana Hadjithomas, *Khiam* 2000) يقومان بتوثيق الإنتاج الفني لسجناء "سجن خيام" في جنوب لبنان، وهم يستخدمون أشياء يجدونها مثل نوى الزيتون والحجارة لكي يبدعوا أشياء ذات قيمة فنية وعملية عندما لا يتاح لهم الحصول على مواد تقليدية تسمح لهم بالإبداع (مثل الورق والقلم، والإبرة والخيط، وغيرها).

ويتمتع العالم الإسلامي بالكثير من تقاليد الفولكلور الغنية التي ترتبط بالممارسة الدينية وتتضمن الأنشطة والفن المادي واللفظي الذي يرتبط بالمهرجانات والاحتفاليات وبزيارة الأضرحة والذكر الصوفي، ولكنها لا تقتصر عليها. وبالرغم من أن هذه المنطقة ما زالت لا تحظى بما تستحقه من دراسة، إلا أن طبيعة تلك الممارسات تدل على أنه يمكن تطبيق نظرية التشفير الخاصة بجوان رادنر تطبيقا فعالا في هذا السياق. وتلحظ أولسون (Olson 1994), على سبيل المثال، أن الأضرحة التركية التي درستها عادة ما تقع بعيدا عن مراكز الإسلام التقليدي، وتكون غالبا في ضواحي المدن، وذلك حتى تتمكن النساء ولو جزئيا من الممارسة دون الخوف من رقابة المؤسسات الدينية المعتادة ذات المركزية الذكورية. ففي تلك الأضرحة، التي تصفها بأنها مواقع مهمة لكل من التفاعل الاجتماعي والتمكين حيث يمكن للنساء الحصول على أصوات لها سلطتها، لاحظت أولسون تشارك النساء في الأغنيات والحكايات والأمنيات والأدعية وممارسات العلاج، والتي يمكن لأي منها أن تصلح كوسائل للتشفير. كما أكد كثير من الباحثات والباحثين الذين درسوا الأضرحة فى أفريقيا، بما فيها مصر والمغرب وإثيوبيا بالإضافة إلى آسيا الوسطى (أفغانستان)، على أهمية هذه الأضرحة كمساحات خاضعة للجندر. ويمكن لدراسة التشفير المتضمن في الفولكلور الذي يتم إنتاجه وممارسته في تلك المواقع أن تكشف عن ملاحظات عميقة بشأن إسلام النساء، وأن تساعد على تغيير النظرة إلى الإسلام باعتباره "دينا للرجال [حيث] يظهر عالم النساء كنوع من المحمية الثقافية التي يحيطها الإسلام" (Coulon quoted in Gibb 2001, 32). ويمكن لمثل تلك الدراسات أن تكمل البحث في إعادة قراءة النصوص الإسلامية من منظور نسائي وهو الأمر الذي شرعت النساء في القيام به في عالم المسلمين في الأعوام الأخيرة.

وكما تشير دراسة رادنر ولانسر، فإن الصعوبة بالنسبة للباحثة أو الباحث هي بالطبع في القدرة على التعرف على الشفرات والتشفير عندما يحدث، مع تجنب خطأ إقحام التشفير حيث لا يوجد. فحيث إن غرض استخدام الشفرة هو إخفاء الرسالة الانقلابية عن الرسائل الأكثر منها قوة فمن الوارد استخدامها لإخفاء المعلومات عن الباحث أو الباحثة ممن قد يكونون أيضا في موقع قوة بالنسبة للأفراد موضوع بحثهم. وتزداد المشكلة تعقيدا نظرا لإمكانية استخدام التشفير بلا وعي بواسطة ممارسي الفولكلور، مما يؤدي إلى توصيل حالة من القلق و/أو الأفكار الثورية الانقلابية إلى الآخرين (Radner and Lanser 1987). وهكذا فلن يستطيع علماء الفولكلور تفسير الرسائل المشفرة وتأويلها إلا إذا كونوا علاقات ثقة مع من يمدونهم بالمعلومات بما يمس علاقات القوى بين الطرفين. وحتى إذا استطاع عالم أو عالمة الفولكلور التغاضي عن هذا التفاوت في علاقات القوى، فإن التعرف على الرسائل المشفرة والتفسير الصحيح لها سوف يتطلب فهما دقيقا للسياق الذي تتم فيه ممارسة نوع معين من الفولكلور.

البحث الميداني: المشاكل الأخلاقية والمنهجية

إذا كانت الشفرات التي ترسلها النساء من خلال الفولكلور ستنال قدرا من الدراسة والفهم، فينبغي على علماء الفولكلور تناول اعتبارات أخلاقية مقلقة قبل القيام بالبحث الميداني، والأهم من ذلك هو أنه ينبغي عليهم الوعي بالسياقات الاجتماعية والسياسية التي يعملون فيها، والطرق التي يمكن للآخرين استخدام تلك الدراسات والمواد التي جمعوها، وكيف يمكن لعملهم أن يؤثر على هؤلاء الذين جمعوا المادة منهم. وينبغي عليهم أن يتعلموا العمل بطريقة مناسبة تتلاءم مع البنى والهياكل الاجتماعية التي

يعملون فيها. وبالإضافة إلى ذلك يمكن للطريقة التي يوائم علماء الفولكلور بها أنفسهم أن تؤثر على طبيعة المادة التي يجمعونها في بعض المجتمعات، مثل كثير من مجتمعات العالم الإسلامي، حيث يمكن أن يوجد مستوى عال من الفصل بين الجنسين. فعلى سبيل المثال، تصف ليلى أبو لغد (Abu-Lughod 1986) مدى أهمية اشتراك والدها في تقديمها إلى البدو الذين عملت وعاشت معهم، حيث تحددت هويتها بالنسبة لهم باعتبارها ابنة فاضلة من أسرة محترمة، وهي هوية أصبحت ذات أهمية في العلاقات التي كونتها مع البدو. كما أنها اتخذت قرارا واعيا بتقييد نفسها بمجتمعات النساء بما يتفق مع ممارسات النساء الأخريات ممن يقاربنها في العمر والحالة الاجتماعية. فقد كان حصولها على نصوص الشعر التي أصبحت موضوع كتابها هو نتيجة مباشرة للعلاقات القوية التي كونتها مع النساء بناء على قرارها السابق. ومن هذا المنطلق فإن ليلى أبولغد قد حذت حذو باحثة الأنثروبولوجيا إليزابيث فيرنيا (Elizabeth Fernea) التي اختارت أثناء بحثها الميداني في العراق الالتزام بالأنماط الخاصة بالجنسين في المجتمعات التي عاشت فيها. ومن جهة أخرى، اكتشفت الباحثة ويبر في دراستها للسرديات التاريخية في كليبية أن انتماءها إلى جنس النساء كثيرا ما حال دون حضورها جلسات الحكي المقصورة على الذكور والتي كانت موضوع دراستها، مما أجبرها على الاعتماد على أصدقائها من الرجال في جمع الحكايات لها (Webber 1991, 71).

ومع أن الالتزام بالأدوار الاجتماعية المفروضة على الجنسين في المجتمع الذي يدرسه الباحث أو الباحثة قد يساعد علماء الفولكلور على إقامة علاقات والوصول إلى فهم للمادة التي يجمعونها، إلا إنه غير كاف في ذاته لتفادي عدم التوازن وغياب المساواة في علاقات القوى الموجودة بين الباحث/الباحثة من ناحية وموضوع البحث من ناحية أخرى. وينبع ذلك من الاختلافات القائمة في التعليم والخلفية الاقتصادية الاجتماعية وانتماء الباحث أو الباحثة إلى كيانات ثقافية وسياسية مختلفة (وعادة ما تكون هي الأكثر قوة), فحتى هؤلاء الباحثات والباحثون الذين يحاولون الالتفاف حول اختلافات القوى، على الأقل عن طريق إتاحة مساحة داخل أعمالهم لأصوات الأفراد موضوع بحثهم، أو المتعاونون معهم، أو المنتمون إلى نفس ثقافة الأفراد موضوع الدراسة (رغم تلقيهم العلم في أماكن أخرى)، لا ينجحون بالضرورة في تخطي هذه الفجوة (Altorki and El-Solh 1988, Abu-Lughod 1990).

سياق الأداء

إن التطور الآخر الكبير الذي ظهر نتيجة لإعادة تعريف الفولكلور في أوائل السبعينات هو الاعتراف بأهمية سياق الأداء (Bauman 1977). وبالنسبة لهؤلاء الباحثات والباحثين الذين يهتمون بدراسة الفولكلور باعتباره علما يتتبع أثار هوية إنسانية عرقية قديمة بدرجة أقل من دراسة علاقته بالجماعة التي يوجد بها، أصبحت الكيفية التي يرتبط بها الفولكلور بالجماعة مهمة للغاية. وفي هذه الدراسات يعرف الفولكلور من منطلق ظهوره في الأداء، ومن حيث استجابته دائما لخصوصيات سياق معين، ومن ثم يخضع لعمليات إعادة صياغة مستمرة. فأصبح سياق الأداء بالنسبة للبعض السمة المميزة للفولكلور (Limón and Young 1986)، كما أضاءت دراسات الفولكلور المهتمة بالسياق (Caton 1990, Reynolds 1993, Webber 1991) الدور الحيوي الذي يلعبه الفولكلور في تطوير الذات والجماعة والارتباط بالمكان وجوانب أخرى من الهوية الفردية. ومع ذلك أثار الاهتمام بسياق الأداء أسئلة حول مناهج تسجيل وحفظ الفولكلور، لأنه إذا كان لا يفهم تماما سوى في سياق أدائه يصبح من الضروري جدا الحفاظ على جوانب سياق الأداء (أي مناسبة الأداء، والجمهور ورد فعله أو مشاركته، والتفاعل بين المؤدين، وقواعد التفاعل، والأزياء، والعناصر الجسدية، وغيرها).

وفي الثقافات الإسلامية التي ما زال يميزها الفصل التام بين الجنسين ووجود أدوار محددة بوضوح لكلا الجنسين يمكن للدراسات التي تتناول العلاقة بين النص والأداء أن تتمتع بأهمية خاصة في التوصل إلى فهم دقيق لعادات وقيم النساء. ففي كثير من الثقافات الإسلامية نجد أن باحثي وباحثات الفولكلور ممن ضمنوا أبحاثهم اعتبارات عن سياق الأداء قد كشفوا عن استراتيجيات مهمة في بناء الجندر (أي علاقات القوى بين الجنسين) وصياغة رموز بديلة لسلوك وشرف النساء، فتوضح دراسة غريما (Grima 1991) للسرديات الشخصية عن النساء والموجهة إليهن في أفغانستان أهمية المعاناة في صياغة شفرة الشرف الأنثوي. كما وجدت كل من ميلز (Mills 1991) ورامانوجان (Ramanujan 1991) في كتاباتهما عن الحكايات الأفغانية وحكايات جنوب

آسيا - على التوالي - أنه بينما مالت قصص الرجال إلى الانتهاء بالزواج حيث تكون العروس هي الجائزة التي يفوز بها البطل من خلال أعماله البطولية، كان الغالب على حكايات النساء أنها تبدأ بالزواج وتحدث في الحيز المنزلي وتتضمن قدرا كبيرا من الصعوبات التي عادة ما لا تستحقها النساء. وهكذا فإن حكايات النساء تعكس وترسخ رؤى للعالم وقواعد للسلوك تتميز بوضوح عن تلك التى يتبناها شركاؤهن من الذكور. وبالإضافة إلى ذلك فإن حكايات النساء تلك، أي التي تحكيها النساء أو موجهة إليهن، تقدم النساء باعتبارهن "ذوات تنظر وتتأمل، لا كمجرد موضوعات تقدم من وجهة نظر الآخرين" (Appadurai, Korom, and Mills 1991, 8).

وقد أدى التركيز على سياق الأداء بدوره إلى اهتمام آخر بالفولكلور اللفظي: أي وجه اختلاف الفولكلور (أو أي فن لفظي آخر) عن الأنواع الأخرى من التفاعل اللفظي المنطوق. ومن هنا يأتي مفهوم الوضع في السياق، أي تلك الملامح التي تعرف المنطوق باعتباره نصا خفيا يحافظ على هويته كفن لفظي حتى عند نزعه من سياق الأداء (Bauman and Briggs 1990). وقد نادى بعض باحثي وباحثات الفولكلور أيضا برؤية نسوية لسياق الأداء، وهي رؤية تركز على استقبال الجمهور للأداء وتؤكد على المشاعر جنبا إلى جنب العقل (Sawin 2002, 56).

الشفاهية والكتابية

نظرا لأن علم الفولكلور كثيرا ما يعالج نصوصا شفوية فقد كان المجال أيضا في مقدمة البحوث التي تتناول الشفاهية والكتابية (ومؤخرا الشفاهية الثانوية) وآثار الكتابة والوسائل التكنولوجية الأخرى على الفن اللفظي، فقد كان للتداخل الثري بين الشفاهي واللفظي، وهو ما ميز الثقافات الإسلامية، أثره الفعال في خلق إشكالية الثنائية بين الشفاهية والكتابية (orality and literacy)، وتحسين فهمنا للطرق المتنوعة التي يتفاعلان بها ويؤثران على بعضهما البعض. فعلى سبيل المثال أوضحت دراسة ميسيك (Messick 1993) عن اليمن في القرن التاسع عشر كيف أن النقل الشفاهي والكتابي كان يحدث في نفس الوقت بل وكان أحدهما يكمل الآخر. أما دراسة سويني (Sweeney 1987) فقد امتدت بكثافة بالغة لبحث علاقة الاعتماد المتبادل بين الشفاهية والكتابية في فن الملايو اللفظي. وفي أغاني الأفراح الشفاهية الفلسطينية، لا يهتم الشعراء أنفسهم بالفروق بين النصوص الشفاهية واللفظية بقدر اهتمامهم بمسائل التأليف وتعريفات صوت المؤلف أو المؤلفة.

المراجع

L. Abu-Lughod, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley 1986.

——, Can there be a feminist ethnography? in *Women and Performance* 5 (1990), 7–27.

S. Altorki and C. F. El-Solh, *Arab women in the field. Studying your own society*, Syracuse, N.Y. 1988.

A. Appadurai, F. Korom, and M. Mills (eds.), *Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions*, Philadelphia 1991.

R. Bauman, *Verbal art as performance*, Prospect Heights, Ill. 1977.

R. Bauman and C. Briggs, Poetics and performance as critical perspectives on language and social life, in *Annual Review of Anthropology* 19 (1990), 59–88.

S. Caton, *"Peaks of Yemen I summon." Poetry as cultural practice in a North Yemeni tribe*, Berkeley 1990.

J. Conrad, The political face of folklore. A call for debate, in *Journal of American Folklore* 111 (1998), 409–13.

E. Early, *Baladi women of Cairo. Playing with an egg and a stone*, Boulder, Colo. 1993.

E. W. Fernea, *Guests of the sheik. An ethnography of an Iraqi village*, New York 1965.

C. Gibb, Negotiating social and spiritual worlds. The gender of sanctity in a Muslim city in Africa, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 16 (2001), 25–42.

B. Grima, The role of suffering in women's performance of *Paxto*, in A. Appadurai, F. J. Korom, and M. A. Mills (eds.), *Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions*, Philadelphia 1991, 81–101.

D. Kapchan, Moroccan female performers defining the social body, in *Journal of American Folklore* 107 (1994), 82–105.

J. E. Limón and M. J. Young, Frontiers, settlements, and development in folklore studies, 1972–85, in *Annual Review of Anthropology*, 15 (1986), 437–60.

B. Messick, *The calligraphic state. Textual domination and history in an Islamic society*, Berkeley 1993.

M. A. Mills, Gender and verbal performance style in Afghanistan, in A. Appadurai, F. J. Korom, and M. A. Mills (eds.), *Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions*, Philadelphia 1991, 56–80.

——, Feminist theory and the study of folklore. A twenty-year trajectory toward theory, in *Western Folklore* 52 (1993), 173–92.
I. Muhawi and S. Kanaana, *Speak bird, speak again*, Berkeley 1989.
E. A. Olson, The use of religious symbol systems and ritual in Turkey. Women's activities at Muslim saints' shrines, in *Muslim World* 84 (1994), 202–16.
A. Paredes and R. Bauman (eds.), *Toward new perspectives in folklore*, Austin, Tex. 1972.
J. Radner and S. Lanser, Strategies of coding in women's culture, in *Journal of American Folklore* 100 (1987), 412–25, reprinted in J. Radner (ed.), *Feminist messages. Coding in women's folk culture*, Chicago 1993, 1–29.
J. Radner (ed.), *Feminist messages. Coding in women's folk culture*, Chicago 1993.
A. K. Ramanujan, Toward a counter-system. Women's tales, in A. Appadurai, F. J. Korom, and M. A. Mills (eds.), *Gender, genre, and power in South Asian expressive traditions*, Philadelphia 1991, 33–55.
D. Reynolds, *Heroic poets, poetic heroes. The ethnography of performance in an Arabic oral epic tradition*, Ithaca, N.Y. 1993.
P. Sawin, Performance at the nexus of gender, power, and desire. Reconsidering Bauman's *Verbal Art* from the perspective of gendered subjectivity as performance, in *Journal of American Folklore* 115 (2002), 28–61.
J. Scott, *Domination and the art of resistance*, New Haven, Conn. 1990.
A. Sweeney, *A full hearing*, Berkeley 1987.
S. Webber, *Romancing the real. Folklore and ethnographic representation in North Africa*, Philadelphia 1991.

نادية يعقوب (Nadia G. Yaqub)
ترجمة: منى إبراهيم

الجغرافيا

إن جغرافيا المتحدثين باللغة الإنجليزية في القرن العشرين فرع متنوع من فروع المعرفة، تجتمع أهدافه المتنوعة تحت مظلة دراسة التفاعل المتبادل بين الإنسان والبيئة. أما الجغرافيا النسوية فهي مجال فرعي واسع، ركزت كتاباته السابقة أساسا على مناطق الثقافات الأمريكية والأوروبية، أما الجغرافيات النسويات الموجودات اليوم فيدرسن جميع أنحاء العالم. ودراسات النساء اللاتي يعشن في الثقافات الإسلامية مجال جديد متنام في علم الجغرافيا، يتجلى فيه ما يميز هذا العلم ككل من تنوع في النظريات ومناهج البحث والموضوعات. وسوف تناقش هذه المداخلة مسألة هامة هي مسألة التوزيع الجغرافي للإسلام وتخصيص الإسلام للمكان حسب الجندر (gendering of space). كما سيرد في هذه المداخلة عرض للدراسات الجغرافية عن النساء في الثقافات الإسلامية، في إطار مناقشة نظريات الجغرافيا ومناهج البحث المستخدمة فيها. تلتقي دراسات الجندر مع الجغرافيا في كون السلطة مرتبطة بالمكان دائما. والجغرافيا هي السياق المشترك الذي يشكل الفعل الاجتماعي، وقد تتجلى فيه الأدوار الاجتماعية للجنسين (النساء والرجال)، أو يعيد إنتاج هذه الأدوار، أو يسمح بتجاوزها. يستكشف الجغرافيون نقاط الالتقاء بين الأدوار الاجتماعية للرجال والنساء في إطار البيت وبين هياكل قوة أكبر، مثل السياسات القومية أو العمليات الاقتصادية العالمية. وتستكشف الدراسات الجغرافية المعنية بدراسة علاقات النساء بالمكان الطبيعة المكانية لتشكيل الهوية. وحيث أن جميع العلاقات الاجتماعية الأخرى محكومة بالمكان، فالعلوم الجغرافية أساسية للأبحاث التي تدرس النساء في جميع الأمكنة.

صياغة المكان حسب الجندر في الإسلام

من أهم المسائل الجغرافية اللازمة لدراسة النساء في الثقافات الإسلامية مسألة ما إذا كان الإسلام يصيغ المكان حسب الجندر وكيفية ذلك. وهذه المسألة متجذرة في التوثيق التاريخي لنموذج "المدينة الإسلامية"، وهو نموذج لتصور استشراقي يصف سمات اجتماعية وثقافية معينة تشترك فيها مدن الشرق الأوسط من حيث أن أثر الإسلام يتجلى فيها. وفقا لهذا النموذج، لعب الإسلام دورا في صياغة المكان حسب انتماء الفرد إلى جنس دون الآخر من حيث إنشائه لبيئات معينة شكلت المحيط اللازم لعزل النساء وفصلهن عن الرجال كما أمر الإسلام. وأدى هذا إلى التمييز بين الأماكن العامة والخاصة في البيوت، بإنشاء البدع المعمارية العثمانية المسماة بالحرملك والسلاملك مثلا (وهو معمار يفصل أماكن البيت اجتماعيا، بحيث يتميز كل مكان منها بنوع مستخدميه، فالحرملك للنساء والأسرة، والسلاملك للرجال والزوار)، وبمعالم معمارية مثل المشربيات التي تمنع عيون الذكور الغرباء من رؤية النساء اللاتي يشغلن المكان المخصص للأسرة. كما أن الطرقات المتعرجة الضيقة المسدودة في الأحياء تحدها الجدران التي تحمي نساء الحارة من نظرات الغرباء بالتحكم في الحركة. ولا يشجع نمط هذه الطرقات على وجود الغرباء عرضا في الحارة، إذ تلتصق المباني السكنية المتجاورة ببعضها البعض، وتفصلها الحارة عن الطرق العامة. يزعم نموذج المدينة الإسلامية أن الإسلام يقدم القيمة الثقافية السائدة في المجتمعات التي يسود فيها كديانة. وهذا النموذج يعمل على تأويل المعمار ونظام المدن، حتى مستوى المسكن الخاص، على محمل أنه من مظاهر القيم الإسلامية.

حطمت جانيت أبو لغد (Janet Abu-Lughod 1987) في مقالها المنشور في عام ١٩٨٧م مستقبل استخدام نموذج "المدينة الإسلامية" كأداة في الدراسات الجغرافية الجادة عن المجتمعات التي تسودها الديانة الإسلامية، كما كشفت عن منبعه الاستشراقي، وأثبتت انه نموذج مستقى من دراسات فرنسية قليلة عن مدن فرنسية استعمارية قليلة كانت بداية سلسلة طويلة من الأبحاث التي تستشهد ببعضها البعض. إن مجرد تشكيل نموذج يسمى المدينة الإسلامية يحمل زعما بوجود سمات جوهرية وحتمية للإسلام وقدرته على تشكيل البيئات الحضرية، وهو زعم يكشف عن المنظور الاستشراقي لهذا النموذج الذي بدأ بتحديد مدن المجتمعات الإسلامية من حيث موقعها من مدن أوروبا واختلافاتها عنها. فتتساءل جانيت أبو لغد: "لماذا يتوقع المرء أن تكون المدن الإسلامية متشابهة، وعلى أي نحو يكون تشابهها؟" (Abu-Lughod 1987, 160)، ويثير تساؤلها مشكلة الزعم بأن الإسلام مفهوم ويمارس ويظهر مكانيا بطرق متشابهة في مجتمعات متباعدة جغرافيا، كمجتمعات جنوب شرق آسيا وجنوب غرب آسيا

وشمال أفريقيا، أو في غير ذلك من أنحاء العالم. كما يثير أيضا نقطة واضحة هي أن العلاقة بين الإسلام، وإنشاء المكان الاجتماعي واستخدامه في الحياة، وبين تقسيم المجتمع حسب الجندر قد لا تصلح للتعامل بشكل متسق مع التنوع الهائل في تاريخ المجتمعات والمناطق الجغرافية التي تشغلها وأوضاعها الاقتصادية والسياسية، أو مع الأماكن الأخرى التي تعني فيها هذه التساؤلات شيئا. كما أن اعتبار عزل النساء وفصل أماكن النساء عن أماكن الرجال بمثابة سمة أولية من سمات "المدينة الإسلامية" يتجاهل أن "قصر وجود النساء على المجالات الخاصة من سمات المجتمعات الريفية والحضرية، الرأسمالية والاشتراكية" (S. Ardner referenced in McDowell, 2000, 121)، وأنه ليس سمة خاصة بالمجتمعات ذات الثقافات الإسلامية.

لكن الوعي بمشكلات نموذج المدينة الإسلامية لم ينزع صفة الجدية عن السؤال عن العلاقات بين المكان والنوع الاجتماعي والإسلام. فمثلا، تستخدم آنا سيكور (Anna Secor) مدخلا مكانيا لدراسة ارتداء الحجاب في اسطنبول بتركيا، وتكشف دراستها عن علاقة مختلف طرق ارتداء الحجاب بالمكان عبر المدينة، وتلمح إلى أن حرية حركة النساء في المدينة ترتبط بإنتاج المعرفة الإسلامية بشكل يأخذ الجندر في الاعتبار. وتؤكد هذه الدراسة على أهمية دراسة تخصيص أماكن معينة للنساء يمارسن فيها حياتهن اليومية، وتلمح إلى أن الإسلام يلعب دورا هاما - وإن كان مركبا - في السياق الذي تفاوض فيه النساء بشأن ممارسات الحياة اليومية.

تفحص آنا سيكور مسألة تخصيص أماكن معينة لممارسة الأنشطة البدنية على أساس الجندر بالنسبة للفرد (رجل/امرأة)، ودراستها مثال لإسهام الجغرافيا المعاصرة في مسألة تعامل الإسلام مع الحيز المكاني حسب النوع الاجتماعي للفرد. ومن أهم التطورات النظرية الحديثة في الجغرافيا التحليل الجغرافي للجسد، حيث يفترض التحليل الجغرافي أن أنشطة الحياة اليومية التي تنتج الحيز الاجتماعي (أو تتحداه، أو تعيد تفسيره، أو تضفي عليه معنى) تبدأ في الجسد وتأخذ مجراها من خلاله. فنحن وغيرنا ننقش معان على الأجساد، فالجسد هو الذي يعرف الآخرين بالفرد، والفرد يحكي حكايات ذاته للآخرين بجسده، باستخدام العلامات أو الإيماءات أو اللغة. وتتشكل الهوية الذاتية في سياق عملية حكينا للآخرين عمن نكون، ودائما ما يحدث هذا الحكي في علاقة اتفاق مع الآخرين أو اختلاف معهم. ويكتسب حكي الفرد، رجلا كان أم امرأة، عن ذاته معنى عندما يأخذ مكانه في صفوف الحكايات الجماعية الأكبر ويصير جزءا من الهوية الجمعية.

وجميع الحركات البدنية التي يعبر بها الفرد عن بوحه بحكايته الذاتية التي تميزه عن الآخرين ذات طابع مكاني، بمعنى أنها تنتج وتشكل الحيز الاجتماعي الذي تأخذ فيه مجراها. "المكان يشكل خلفية التفاوض الجماعي الحواري المستمر بخصوص بناء هوية الذوات الفردية - والجمعية -... وتسليما بأن بناء الهوية ذات المعاني المتعددة يحدث في المكان، لا عجب في اهتمام الكثير من الجغرافيين بفحص الأماكن باعتبارها مواقع للبناء الجسدي للذات ("Dear and Flusty 2002, 305). وتفترض الجغرافيا النسوية أن الأماكن تصاغ تبعا لجنس من فيها من النساء والرجال، بالطريقة التي تنتج بها الحركات الجسدية لكل منهما المكان، ويمكن أن تفتح الدراسات الجغرافية للجسد في المجتمعات الإسلامية سبلا جديدة لدراسة العلاقة بين الإسلام وإنتاج المكان في الثقافات الإسلامية، وتشمل هذه السبل: المقارنة بين خبرات النساء والرجال من ارتياد أماكن معينة، والأبحاث التي تتناول الصفات الجنسية والهوية، والأبعاد المصطبغة بالجندر في الأماكن الجديدة التي خلقتها العولمة والتحول إلى النظام الرأسمالي، والأماكن المخصصة للنساء في الحركات الدينية السياسية. ويمكن أن تستلهم أبحاث أخرى تحرير أمكنة معينة من الارتباط بالجسد، مثل الأمكنة التي تخلقها تكنولوجيا الاتصالات. فمثلا، تستكشف دراسة سوزان بستاني (Susan Bastani) عن استخدام النساء المسلمات للإنترنت الطرق التي تشكل بها تكنولوجيا الاتصالات أمكنة متعددة القوميات والثقافات تلتقي فيها النساء المسلمات المهاجرات في أمريكا الشمالية، ويجدن فيها أشكالا من المساندة، ودون ذلك تعيش هؤلاء النساء معزولات عن المجتمع الإسلامي.

النسوية في الجغرافيا:

السياق النظري للدراسات الجغرافية عن النساء في الثقافات الإسلامية

لقد ورثت الدراسات الجغرافية المعاصرة عن الإسلام والجندر والمكان التاريخ الثقافي للنسوية في الجغرافيا. فحين أدخلت الجغرافيات النسويات مفهوم النسوية إلى الجغرافيا نقدن هذا العلم، لأن النزعة الذكورية كانت تتجلى في بنية المعرفة الجغرافية.

وقد أثارت هؤلاء الجغرافيات أسئلة معرفية جديدة تحتاج إلى بحث علمي لإجابتها، كما أعدن تقييم الافتراضات النظرية والمنهجية الصميمة لهذا العلم. ومنذ بدايات ثمانينات القرن العشرين، خصصت بعض المجلات الجغرافية العلمية مثل *آنتيبود Antipode* (أي النقيض)، و*كناديان جيوغرافر Canadian Geographer* (أي الجغرافي الكندي)، و*بروفيشونال جيوغرافر Professional Geographer* (أي الجغرافي المحترف)، ومجلة *جندر بليس آند كلتشر Gender, Place and Culture* (أي الجندر والمكان والثقافة) أعدادا بكاملها للجدل الدائر حول أثر الجغرافيا النسوية على نظريات ومناهج بحث علم الجغرافيا. وقد سعت الجغرافيات النسويات في سبعينات القرن العشرين إلى تثبيت أقدام الاختلاف الأنثوي، مؤكدات على أن جغرافيا النساء وأماكن النساء قد سبق تجاهلها (أنظري/أنظر المقال المبكر المؤثر الذي كتبته جانيس مونك Janice Monk في عام ١٩٨٢م). وقد جذب هذا الاتجاه الانتباه إلى التعبير عن هياكل القوة ذات الصبغة المتعلقة بالجندر بدلالة الأمكنة، كما قدم موضوعات بحثية جديدة عن غيرها، مثل دراسة العلاقات الاجتماعية المكانية للحياة اليومية. وتسابقت المتخصصات الجغرافيات في مضمار دراسة النساء في الأماكن التي يقضين فيها حياتهن اليومية، موضحات أن حركة النساء في المجال العام محدودة بالأيديولوجية الذكورية السائدة التي تحدد موضع النساء بالحيز المنزلي الخاص داخل بيوتهن (Rose 1993).

وقد أدخلت الجغرافيا النسوية نشاط العمل العام في الجغرافيا كفرع أكاديمي وفي الجانب التطبيقي من ممارسة العمل الجغرافي المهني. وقد ظهرت الحركة النسوية المهتمة بالبيئة وتنامت كحركة سياسية في ثمانينات القرن العشرين، وهي من مظاهر الجغرافيا النسوية التي يتجلى وجهها السياسي بأصرح ما يمكن. وقد نشأت الحركة النسوية المهتمة بالبيئة بإلحاح من نساء البلدان التي تقع خارج الكتلة الغربية والمهتمة بالعلاقات بين البيئات المحلية والمسارات العالمية واستغلال الموارد ومشاركة النساء في العمل البيئي العام. والنسويات المهتمات بالبيئة يوحد بينهن اهتمامهن المشترك بالنساء والبيئة، لكنهن من أصول متفرقة ولهن أهداف مختلفة. فتذهب بعضهن إلى أن الربط بين الطبيعة والنساء يقوم على أساس من الأيديولوجية الأبوية التي تعمل على إخضاع كل من النساء والطبيعة، بينما تحتفي أخريات بالربط بين النساء والطبيعة ويجدن فيه مدعاة للقوة. وقد جذبت النسويات المهتمات بالبيئة الانتباه إلى الاقتصاد السياسي للعلاقات بين مؤسسات التنمية الدولية والشعوب والبيئات المحلية، وحجتهن أن التباين ناتج عن تقسيم الأدوار الاجتماعية بين النساء والرجال من منطلق الجندر يختص كل منهما بأدوار معينة في المجتمع، فذلك التقسيم هو الذي يحدد طرق استخدام الرجال والنساء للموارد البيئية. وتعمل هذه الفئة من النسويات في حركات القواعد الشعبية لكشف الروابط المتبادلة بين نظم القهر، مؤكدات على أن استغلال البيئات الطبيعية مشتق من أساليب القهر في العلاقات الإنسانية.

وأدخلت النسوية أيضا زوايا نظر جديدة إلى مناهج البحث الأكاديمية في الجغرافيا، فبدأت مناهج البحث الجغرافي في التحول قصدا لتشمل النساء وتولي اهتماما خاصا إلى التباين بين الناس موضوعات البحث عموما. وتحول اهتمام الباحثات أيضا إلى استخدام مناهج البحث الكيفية التي لا تعتمد على التراتب الهرمي، وبدأت الباحثات الجغرافيات في الوعي بالاختلاف بين الباحثة والناس الخاضعين للبحث، رجالا ونساء، من حيث موضعهم من بعضهم البعض في عملية جمع المعلومات وخلق المعرفة (أنظري/أنظر: Hanson1992). وبالنسبة للباحثين والباحثات في علم الجغرافيا تتمثل خصوصية الموقع الخاص بطرفي البحث (أي الباحث والمبحوث) في الاختلاف المكاني الكامن، فمواقع المقابلة الشخصية تؤدي إما إلى قهر أو تمكين أحد طرفي المقابلة الشخصية. وفي عرف هؤلاء الجغرافيين، رجالا ونساء، فإن المعنى هو نتاج سياق مكاني، مثلما هو نتاج سياق اجتماعي وثقافي.

وقد تصادف ظهور اهتمام الجغرافيات النسويات بإنتاج المعرفة الجغرافية مع ظهور دراسات الجندر في العلوم، بالإضافة إلى الكتابات التي وثقت تاريخ الجغرافيا ووضعته في إطار تاريخ النزعة التوسعية الأوروبية والقهر الاستعماري. وقد ربطت النسويات المعرفة الجغرافية بالقوة والسلطة، وأوضحن الدور الذي لعبه الذكر الأوروبي الأبيض الاستعماري في تاريخ جمع المعلومات الجغرافية (أنظري/أنظر: Domosh 1991). وهكذا، ركزت بعض الجغرافيات على إدخال النساء في دراسة إنتاج المعرفة الجغرافية، ودرس بعض آخر منهن الطرق الذكورية التي تم بها إنتاج المعرفة الجغرافية على المستوى النظري الأولي الذي تأسست عليه، وفي الأساليب والتصورات الذهنية التي أدركت بها العالم وشرحته (أنظري/أنظر: Massey 1994). وقد غيرت الجغرافيات النسويات طريقة فهم وممارسة الجغرافيا في جميع تخصصاتها الفرعية. ويتجلى أثر هؤلاء الجغرافيات على البحث العلمي في الدراسات الجغرافية للنساء في الثقافات الإسلامية، كما تقدم هذه الدراسات سبلا جديدة للبحث تشمل: أدوار النساء

في المبادرات التنموية وإدارة الموارد البيئية، والدراسات الحضرية للهجرة والإسلام السياسي، وتخطي الإناث للمعايير الثقافية للمكان في الأدب، والعلاقة بين الإسلام وصياغة المكان تبعا للجندر.

علم العلاقات البيئية السياسية ودراسة النساء في الثقافات الإسلامية

ركز الباحث الجغرافي كارل سوير (Carl Sauer) على دراسة دور العمل البشري في تحويل البيئة الطبيعية، وما زال المفهوم الذي أتى به هذا الباحث يشكل لب الدراسات الأكاديمية في الجغرافيا الثقافية، ألا وهو مفهوم تركيب المجال الطبيعي العام (landscape morphology). وقد صارت المداخل النظرية والمنهجية لدراسة تركيب المجال الطبيعي العام علامة مميزة لـ"مدرسة بيركلي"، التي اعتبرت مجال الطبيعة المادية "أثرا ثقافيا" يمكن ملاحظته بصريا وتحليله باعتباره التعبير "الحقيقي" عن الثقافة مطبوعا على الأرض. وقد أشار علم دراسة تركيب المجال الطبيعي العام إلى عملية التغيير التي تركتها بصمات النشاط الإنساني على البيئة المادية. فعلى سبيل المثال أدرك هذا العلم أن استخدام التكنولوجيا الزراعية وأنماط الاستيطان لهما خصوصية بيئية وثقافية، ودرس الجغرافيون الانتشار المكاني لهذه العمليات إلى مناطق الثقافة. وقد كانت الدراسات الميدانية أساسا لمناهج البحث الجغرافية التي شملت دراسة اللغات الأجنبية، واعتمدت اعتمادا شديدا على الملاحظة البصرية للمناظر الطبيعية في شكلها المادي. وقد تفرع التخصص الفرعي المعاصر في دراسة الوجه الثقافي لعلاقة الكائن الحي ببيئته من دراسات تركيب المجال الطبيعي العام المبكرة لمدرسة بيركلي، وهو تخصص يركز على التقنيات التي يستخدمها الرعاة والصيادون وجامعو الثمار والمزارعون في البلدان النامية للتواؤم مع بيئتهم الطبيعية. ويستكشف باحثو علم العلاقات البيئية السياسية (political ecologists) هذه الممارسات في سياقها الاجتماعي والسياسي الأوسع، ومن بين هؤلاء الباحثين الجغرافيات النسويات اللاتي عنين ببحث علاقات القوى التي تؤثر في التواؤم الثقافي مع البيئة.

وتوجد أكثر الدراسات عن النساء في الثقافات الإسلامية تطورا في ساحات علم العلاقات البيئية السياسي، رغم أنها ليست بمثل كثرة الدراسات عن أثر العلاقة بين الرجال والنساء من منطلق الجندر على إدارة الموارد البيئية في مناطق أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ومن أمثلة هذه الدراسات دراسة ديانا دافيس (Diana Davis) التي بحثت قضايا الجندر في إطار دراستها لإدارة أعمال الرعي ومزارع تربية الماشية في المغرب، حيث بحثت ديانا دافيس الأدوار التي تلعبها النساء في رعاية الحيوانات ومعالجتها بالوصفات الطبية المتوارثة في إطار العرق البشري الذي ينتمين إليه، وأثر هذه الأدوار على التغيرات البيئية في منطقة تتعرض للتصحر. وقد أخذت الباحثة في اعتبارها أثر السياقات الاجتماعية والاقتصادية وسياق العلاقة بين الناس والبيئة التي يعيشون فيها على تخصيص مهام معينة من مهام إدارة الموارد وفقا للأدوار الموكلة للنساء والرجال على أساس الجندر. ويقع الجندر في بؤرة اهتمام هذه الدراسة، الأمر الذي يدخل منظورا هاما في دراسات التغيرات البيئية في الساحل. وقد أجريت أيضا دراسات جغرافية أخرى عن دور النساء في الزراعة والموارد البيئية في بنغلاديش وتركيا ومصر، وبين طوائف المسلمين في تنزانيا. وباستكشاف اصطباغ الديناميكيات الاجتماعية وآليات التفاعل التي تتطلبها ممارسة الحياة اليومية في الأسرة بطابع الجندر في مجال رعاية قطعان الماشية وإدارة الموارد الطبيعية، يلقي هذا المنظور الضوء على أبعاد سبق تجاهلها بشأن تفاعل الإنسان مع البيئة.

"الجغرافيا الثقافية الجديدة" والدراسات الحضرية

تحصل الكثير من الدراسات الجغرافية المعنية بالنساء في الثقافات الإسلامية على معلومات من الأماكن التي تخصص لكل من الرجال والنساء كنوعين اجتماعيين ومن معاني الحياة الحضرية. والدراسات الثقافية الحضرية جزء من الحركة الفكرية التي نشأت بعد عام ١٩٨٠م، والتي بدأ الجغرافيون فيها في إعادة تقييم فهم الثقافة التي تشكل خلفية المفاهيم المؤسسة للمجال الطبيعي العام والإقليم الثقافي. وقد تعرض تركيز العلوم الجغرافية على الشكل المادي للانتقاد بسبب رؤيته للثقافة كعامل وحيد غير متمايز، تتجلى فيه السياقات الخاصة بالجندر والسياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تم إنتاج الثقافة فيها. ونجد أن وراء هذه التحولات النظرية في الجغرافيا هو الاهتمام الجديد بالعمليات التي تشكل المجال الطبيعي العام، وهو مسار نشأ للمرة الأولى من

الماركسية، لكنه تأثر أيضا بالنسوية والنقد الأدبي ونظرية ما بعد الكولونيالية والدراسات الثقافية، وغير ذلك من الاتجاهات الثقافية للعقود القليلة الماضية. وأخذ الجغرافيون الثقافيون بأفكار هنري لوفيبفر (Henri LeFebvre) عن إنتاج المكان، كما تأثروا بميشيل دي سيرتو (Michel de Certeau) وغيرهما، فأخذوا في التركيز صراحة على علاقات القوى المتأصلة في العمليات الاجتماعية التي تشكل البيئة. وتحول موضوع الدراسة إلى بيئات وثقافات الحياة الدنيوية اليومية. وبدأ الجغرافيون في تصور المجال الطبيعي العام باعتباره نتاجا مستمرا لعديد من الفاعلين الذين يخضع عملهم لشروط مواقعهم السياسية أو الاقتصادية بالنسبة لبعضهم البعض، كما رأوا أن المكان ليس مجرد نتاج للفعل البشري، بل هو أيضا نتاج للسياق الذي حدثت فيه الأفعال وتشكلت بتأثيره. إن الحركة النقدية المهتمة بالفرضيات الكامنة وراء علم الجغرافيا هي حركة عرفت باسم "الجغرافيا الثقافية الجديدة"، وتأسست مجلات مثل *آنتيبود Antipode* (النقيض)، و*إكيومين Ecumene* (العالمية) و*سوسايتي آند سبيس Society and Space* (المجتمع والمكان) كمنابر لمناقشة القضايا المثارة. لقد درست الجغرافيا الثقافية في بداياتها المبكرة البيئات الريفية والتقليدية أو "الشعبية"، ومنذ ذلك الحين كانت البحوث الجغرافية قد اتسع نطاقها لتضم موضوعات التهجين الثقافي والثقافات العابرة للقوميات، والبقاع الثقافية غير المادية، كتلك التي نجدها في الكتابات الخيالية التي تبحث الجوانب الجغرافية للصور التمثيلية المكتوبة والمرئية، والخواص المكانية للعلاقات في وسائل الإعلام الجديدة مثل الإنترنت وتكنولوجيا الاتصالات، وتشكيل الهوية في سياق العولمة. ومن أهم مؤلفات هذه البحوث الدراسات الجغرافية الحضرية التي تناولت التوزيع المكاني للامساواة التي نتجت عن الاقتصاد الرأسمالي في العقود القليلة الماضية (أنظري/أنظر مثلا كتابات: Mike Davis, Michael Dear, David Harvey, Edward Soja, and Sharon Zukin). حيث درس هؤلاء المؤلفون والمؤلفات تشكيل البيئات الجديدة التي تتطابق مع الاقتصاد السياسي الجديد، واستكشفوا موقع المدينة، ومواقع المدن الجديدة من عملية تشكيل الثقافات العالمية والمحلية.

أما الدراسات الحضرية للنساء في الثقافات الإسلامية فقد استكشفت بعدة طرق مختلفة التوزيع المكاني في المدن وفقا للأدوار الموكلة للنساء والرجال على أساس الجندر، وأحوال النساء والإمكانات الجديدة التي تتاح لهن بفضل نمو الحيز الحضري الجديد. فعلى سبيل المثال درست هذه الدراسات أثر الهجرة على الأدوار الاجتماعية للنساء، ودور النساء في إنشاء شبكات علاقات اقتصادية وغيرها من استراتيجيات البقاء في التجمعات السكنية الجديدة، وتقسيم المكان على أساس الجندر في التجمعات السكانية التي تعيش في مساكن أقيمت بوضع اليد ومخيمات اللاجئين، وبنية هوية النساء المهاجرات كما تبدو في تواريخهن الشفهية التي تحكي عن الأماكن التي نشأن فيها. ونجد وراء هذه الدراسات الفرضية الفكرية القائلة بأن جميع الأحداث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لها آثار تمس النساء والرجال على أساس الجندر، كما تشكلها دراسات الخواص المكانية لهذه الأحداث التي تكشف عن سبل جديدة يمكن أن تطرقها أسئلة البحوث وتصل من خلالها إلى الفهم. ويكشف مسح حديث أجري عن رسائل الدكتوراه في العلوم الجغرافية أن مؤلفيها قد درسوا الهجرة والنساء في أماكن متفرقة، مثل مخيمات اللاجئين في أفغانستان، وأرياف السودان وسيريلانكا وتونس وتركيا، والبدو الذين يعيشون في صحراء النقب. ويشهد العالم الإسلامي تحولا متصاعدا نحو الحياة الحضرية، مما سيزيد من أهمية الدراسات الثقافية الحضرية للنساء وعلاقاتهن بالبيئات الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية للمدن.

دراسات المكان

استخدمت الدراسات التي تناولت النساء في الثقافات الإسلامية مفهوما جغرافيا، هو مفهوم المكان، لاستكشاف العلاقة بين الجندر والمكان والهوية، بالإضافة إلى الطبيعة المكانية لعلاقات القوى القائمة على أساس الجندر. وجاءت بداية دراسات المكان استجابة للثورة الجغرافية الكمية في ستينات القرن العشرين، التي حثت بعض الجغرافيين على التأكيد على أهمية قيام مقاربة أكثر إنسانية في دراسة العلاقة بين الناس والبيئة. ويشمل مفهوم المكان عناصر كيفية، مثل عنصر المعنى الذاتي. فإذا كان الحيز هو الوعاء الذي يحدث فيه النشاط الاجتماعي، فالمكان هو الحيز الذي اكتسب معنى: وقد استكشف جغرافيون مثل آن بوتيمر (Anne Buttimer)، وإدوارد رالف (Edward Ralph)، ويي فو توان (Yi Fu Tuan) المكان كموقع للإدراك الحسي والحضور الروحي والذاكرة والمعنى والخيال والمشاعر. والمكان مفهوم مؤسس لدراسات الجغرافيا الثقافية، شأنه في ذلك كشأن المجال الطبيعي العام.

وقد أثرت الأفكار المحيطة بالإنتاج الاجتماعي للمكان على دراسات المكان من خلال النقد الذي أشار إلى أن هذه الأفكار أدت إلى فهم المكان على أنه ساكن لا يتغير، وموضع فريد من نوعه يمكن أن تتهدد التغيرات هويته فيصير "بلا مكان". وقد قدم الجغرافيون والجغرافيات من أمثال دورين ماسي (Doreen Massey) فهما للمكان بصفته موجودا من حيث علاقاته المكانية بغيره من الأماكن الأخرى، ويؤدي تدفق هذه العلاقات بين الأماكن إلى إنتاج وإعادة إنتاج استمرارية المكان. لقد صار المكان موقعا أو موضعا للحركات الاجتماعية المترابطة التي تبطن الموقع بالمعاني، والتي لا تكف عن الظهور، وتكون أحيانا متعارضة ومتضاربة، ولا تكون أبدا ذات نزعة جوهرية ولا ساكنة.

وقد صار المكان مهما أيضا لدراسات تكوين الهوية. ويؤثر المكان والهوية على تكوين بعضهما البعض على المستوى القاعدي، وينتجان الذكريات التي نكون بها تواريخنا الخاصة، والتي تحدث بالضرورة في أماكن معينة، لذا تجسد الأماكن الروايات التي تدور حول ذواتنا. ومع توسع البحث لاستكشاف العلاقة بين المكان والهوية، بدأت دراسات المكان تضم موضوعات الاختلاف والموقع المكاني والمثال المجسد والانعكاس، وهي موضوعات شديدة الأهمية للجغرافيا النسوية. وقد خرجت من ثنايا هذا المسار البحثي دراسات عن إضفاء الصبغة السياسية على المكان، ودراسة المكان كموقع يمكن ساكنيه من المقاومة. وبدأ الجغرافيون والجغرافيات في استكشاف كيف يمكن لمعاني المكان أن تقوي هؤلاء الذين يتحدون الثقافة السائدة، أو كيف يمكن لروايات معاني الأمكنة أن تعزز أو تهدم علاقات القوى للأنشطة الاجتماعية التي تخلق المكان. وتصير دراسة المكان دراسة للسياق المكاني الذي يمارس فيه النساء والرجال أدوارهم وأدوارهن الاجتماعية على أساس الجندر ويتضح فيه تأثير علاقات القوى القائمة على أساس الجندر. وبناء على ذلك بدأت الدراسات الجغرافية عن النساء في الثقافات الإسلامية في استكشاف العلاقة بين النساء والمكان. فعلى سبيل المثال أشار كارل بيرترام (Carl Bertram 1998) إلى أن علاقات النساء بالمكان كما وردت في الأدب التركي تجسد الأدوار الثقافية التقليدية الموكلة إليهن واحتجاجهن الإيجابي على هذه الأدوار. ويعكس مثل هذا البحث الاتجاهات الناشئة عن تأثير نظرية الدراسات الثقافية في العلوم الجغرافية.

جغرافيا النساء في الثقافات الإسلامية

تتباين النظريات والمنهجيات الجغرافية بقدر تباين المناطق والبيئات والثقافات التي يدرسها الجغرافيون. فالجغرافيون الذين يدرسون الموضوعات المتعلقة بالنساء في الثقافات الإسلامية لا يستخدمون منهجيات ثابتة، إذ تختلف المناهج وفقا لأدوات البحث المتاحة لكل باحثة جغرافية، والسياق الاجتماعي أو السياسي لبحثها، وطبيعة أسئلة بحثها. فمناهج البحث الكمية مثل الاستشعار عن بعد، وجمع عينات من التربة، وتحليل المجال الطبيعي العام، يمكن أن تستخدم مع المقابلات الشخصية والملاحظة بالمشاركة لتحديد ثقافة استخدام الأرض في منطقة معينة وأبعادها الخاصة بالجندر. ومن مناهج التحليل التي استخدمها باحثو وباحثات الجغرافيا الحضرية منهج المسح متسع النطاق ومنهج المجموعات البؤرية، كما استخدموا منهج الملاحظة بالمشاركة لفترة زمنية طويلة، والمقابلات الشخصية التي تشمل أسئلة مفتوحة. لكن هنالك جغرافيين آخرين يتوقفون أمام الأعمال الأدبية والأفلام بحثا عن المعاني المطمورة في حيز الأماكن المتاحة للنساء في الثقافات الإسلامية. ويوضح المنظور الجغرافي أن خلق حيز الأماكن واستخدامها، وتفسير النساء لها واختصاص أنفسهن ببعضها، هي أمور مرنة ومرتبطة بالسياق. ويتصل الإسلام بهذه السياقات المعقدة بطرق مختلفة. إن النظريات والمنهجيات الجغرافية تقدم عبارات لوصف وتحليل الطابع المركب لحيز الأماكن الخاصة بالنساء في المجتمعات الإسلامية، ومختلف العناصر التي تشكل حياتهن اليومية (وتتشكل بها)، سواء كانت عناصر اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو ذات طبيعة دينية. ولا توجد أية قاعدة بيانات أو أرشيف للدراسات الجغرافية عن النساء في الثقافات الإسلامية، لكن جماعة المتخصصات الجغرافيات المسماة "جيوغرافيك بيرسبكتيفز أون ويمين" (Geographic Perspectives on Women أي رؤى جغرافية عن النساء) التابعة لجمعية الجغرافيين الأمريكيين تتكفل بقاعدة بيانات موجودة على شبكة الإنترنت في الموقع الإلكتروني على شبكة المعلومات وعنوانه: <www.emporia.edu/socsci/fembib/index.htm>. كما توجد مقالات عن النساء في الثقافات الإسلامية منشورة في مجلات مثل *جندر Gender*، و*سبيس آند كلتشر Space and Culture* (المكان والثقافة)، و*آراب جيوغرافر Arab Geographer* (الجغرافي العربي)، و*جيوغرافيك ريفيو Geographic Review* (العرض

الجغرافي)، *وآنالز أوف ذا آسوسييشن أوف أميركان جيوغرافي* *Annals of the Association of American Geography* (حوليات الجمعية الجغرافية الأمريكية).

المراجع

J. Abu-Lughod, The Islamic city – historic myth, Islamic essence and contemporary relevance, in *International Journal of Middle East Studies* 19 (1987), 155–76.

S. Bastani, Muslim women on-line, in *Arab World Geographer* 3:2 (2000), 40–59.

C. Bertram, Restructuring the house, restructuring the self. Renegotiating the meanings of place in the Turkish short story, in Z. Arat (ed.), *Deconstructing images of the Turkish woman*, New York 1998, 263–74.

D. Davis, Gender, indigenous knowledge, and pastoral resource use in Morocco, in *Geographical Review* 86:2 (1996), 284–8.

M. Dear and S. Flusty, Emplaced bodies, embodied selves, in M. Dear and S. Flusty (eds.), *The spaces of postmodernity. Readings in human geography*, Oxford 2002, 306–6.

M. Domosh, Towards a feminist historiography of geography, in *Transactions of the Institute of British Geographers* 16 (1991), 95–104.

S. Hanson, Geography and feminism. Worlds in collision? in *Annals of the Association of American Geographers* 82:4 (1992), 569–86.

J. P. Jones III, H. J. Nast, and S. M. Roberts *Thresholds in feminist geography. Difference, methodology, representation*, Lanham, Md. 1997.

D. Massey, *Space, place, and gender*, Minneapolis, Minn. 1994.

L. McDowell, Towards an understanding of the gender division of urban space, first appeared in *Society and Space* 1:1 (1983), 59–72, reprinted in M. Dear and S. Flusty (eds.), *The spaces of postmodernity. Readings in human geography*, Oxford 2002, 120–6.

J. Monk, On not excluding half of the human in human geography, in *Professional Geographer* 34:1 (1982), 11–23.

G. Rose, *Feminism and geography. The limits of geographical knowledge*, Minneapolis, Minn. 1993, 17–40.

A. Secor, The veil and urban space in Istanbul. Women's dress, mobility, and Islamic knowledge, in *Gender, Place and Culture*, 9:1 (2002), 5–22.

إيمي ميلز (Amy Mills)

ترجمة: سهام عبد السلام

التاريخ
الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

المقدمة

تواكبت الكتابات في الغرب الناطق باللغة الإنجليزية عن تاريخ النساء في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا مع التغيرات التي حدثت في مجالات الدراسات التاريخية ودراسات الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية أثناء فترة السبعينات. فقد شهد هذا العقد المجموعات الأولى من الكتابات التي اتخذت من النساء موضوعا لها وأيضا من المقالات المنشورة في الدوريات التي ركزت على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية لحياة النساء وعلى المشكلات المتصلة بإنشاء تأريخ للنساء.

ولقد مكنت مجموعة من العوامل لظهور تاريخ نساء الشرق الأوسط/تاريخ النساء الإسلامي كمجال متماسك، من ضمنها نشر كتاب *الاستشراق* لإدوارد سعيد، واعتناق جيل من العلماء في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا التاريخ الاجتماعي وهم ممن بلغوا النضج أثناء فترة مناهضة الحرب والنضال من أجل الحقوق المدنية وحقوق النساء في الستينات والسبعينات. ومن ضمن العوامل أيضا ظهور ما أطلق عليه الموجة الثانية من الحركة النسوية والنظرية النسوية ومنهجياتها، بالإضافة إلى ظهور ما بعد البنيوية وتحديها للتاريخ على مستوى إبستمولوجي معرفي.

كتاب *الاستشراق* لإدوارد سعيد

إن كتاب *الاستشراق* من تأليف إدوارد سعيد، والذي صدر في عام ١٩٧٨م، تحدى المنظومة السائدة في دراسة الشرق الأوسط والشرق بصورة عامة. ففي هذا الكتاب يستند سعيد على نظرية الخطاب لدى ميشيل فوكو، مؤكدا أن الاستشراق هو "فرع معرفي منظم استخدمته الثقافة الأوروبية لإدارة - بل ولإنتاج - الشرق سياسيا واجتماعيا وعسكريا وأيديولوجيا وعلميا، بل وحتى لإنتاجه في المخيلات، وذلك خلال فترة ما بعد التنوير" (Edward Said, *Orientalism* 1978, 3). ويوضح إدوارد سعيد أن أساليب تصوير المستشرقين للمجتمعات الشرقية تعتمد على ثنائية الذات والآخر والتي تحتل فيها الذات الأوروبية مكانة أسمى من الآخر الشرقي. ولقد انتقد سعيد طريقة تصوير المستشرقين للشرق على أنه خارج نطاقي الزمن والتاريخ. وهذا الرأي في حقيقة الأمر يرجع جزئيا إلى التصور النابع من المعرفة المثالية للاستشراق القائل بأنه يمكن معرفة المجتمعات الإسلامية على اختلاف أماكنها وأزمنتها عن طريق النصوص. وقد أسفر هذا الأسلوب في إنتاج المعرفة عن الشرق عن تصوير الإسلام كديانة وحضارة باعتباره كتلة موحدة وأنه غير قابل للتغيير. كما انتقد إدوارد سعيد أيضا المنهجية والمصادر التي استخدمها الباحثون المستشرقون معتبرا أنها غير ملائمة. وتتألف هذه المصادر أساسا من مجموعة من النصوص تشمل القرآن والحديث وبعض التعليقات على النصوص المقدسة، بالإضافة إلى بعض الكتابات في الدين والفقه، وبعض التراجم مثل التراجم الخاصة بالرسول (ص). وهكذا يتضح أن الدراسات الاستشراقيه قد اعتمدت أساسا على اكتشاف وتفسير هذه النصوص وترجمتها إلى اللغات الغربية. ولقد حالت المعرفة المثالية للاستشراق والتدريب الذي تلقاه علماؤه دون ظهور مقاربة "حديثة" في دراسات الشرق الأوسط تجاه التاريخ والسياسة والعلم وغيرها من الأفرع المعرفية. وغالبا ما اتسم المتخصصون في دراسات الشرق الأوسط بالعزلة عن زملائهم ممن يدرسون مناطق أخرى من العالم، كما كانوا أيضا أكثر بطئاً في تبني أساليب بحثية جديدة في مجالاتهم المعرفية. ولكن قراءة إدوارد سعيد النقدية للمستشرقين قامت بتحرير مجال دراسات الشرق الأوسط من مثالية هيجيل، كما سمحت أيضا للمؤرخين بتبنى المنهجية التاريخانية (historicism). ولقد تمكن المؤرخون باستخدام أساليب التجربة التحليلية من التركيز على الحياة الاجتماعية والاقتصادية لمن يقومون بدراساتهم، ومن الكشف عن مصادر ملائمة لأبحاثهم واستخداماتها. كما أكد إدوارد سعيد في كتابه على الحاجة إلى دراسة الإمبريالية من الناحية التاريخية، وضرورة أن تقوم الشعوب التي كانت خاضعة للاستعمار في الشرق الأوسط والعالم أجمع بتمثيل أنفسها عن طريق إنتاج سردياتها التاريخية بنفسها.

ظهور تاريخ النساء

تزامن نشر كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* مع مجموعة من الأحداث الهامة، منها بلوغ جيل أصغر من العلماء إلى مرحلة النضج وهم علماء تلقوا تدريبهم أثناء فترة انقلابات اجتماعية وتحولات ثقافية بسبب الحركة ضد حرب الولايات المتحدة في فيتنام، الحركة الطلابية والعمالية، وبسبب الحركة الناشئة للدفاع عن حقوق النساء ضمن الموجه الثانية من الحركة النسوية، وكذلك الوضوح المتزايد للصراع السياسي والاجتماعي في الشرق الأوسط. لقد تحدى المؤرخون الاجتماعيون، رجالا ونساء، فكرة أن النخبة السياسية هي التي تصنع التاريخ واقترحوا بدلا من ذلك فكرة تاريخ يقوم فيه من كانوا فيما مضى من المهمشين، من الفلاحين والعمال والنساء، بلعب دور فاعل في التغير التاريخي.

وقد خلقت هذه التطورات مساحة لتاريخ النساء الذي أخذ يتحول سريعا إلى مجال قائم بذاته في التاريخ. وبدأت النظرية والمنهجية النسوية في الظهور تحت قيادة مؤرخات ومؤرخين من الولايات المتحدة ونساء أوروبيات، فسعت كل من النظرية والمنهجية إلى تحقيق هدفين: الأول هو إعادة النساء إلى التاريخ، والثاني هو الكشف عن مصادر تبعية النساء. والنسوية كما ظهرت في الغرب لم تقتصر فقط على النظرية والمنهجية وإنما كانت أيضا فرعا من علم المعرفة، وحركة سياسية تسعى إلى تحقيق الإنصاف والعدالة للنساء.

ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة

وبوجه عام، تأثر تاريخ النساء والدراسات النسائية بالنظريات المعروفة باسم ما بعد الحداثة، وهي النظريات التي تتحدى أساليب التعميم والتفكير الجوهري والاختزالي. وكان تأثير ذلك في مجال دراسات الشرق الأوسط هو تأكيد صحة نقد إدوارد سعيد للاستشراق، مما جعل علماء المجتمعات غير الغربية أكثر وعيا بالصلة بين المعرفة والسلطة وبطريقة صياغة المعرفة وخصوصا معرفة الآخر. ولأن ما بعد البنيوية تعترض على نظم المعرفة التي تقوم على التعميم، فقد حثت العلماء في المجالات المتنوعة على البحث عن المحلي والخاص وعلى التركيز على التجارب والسرديات الشخصية. ولهذا فإن مناخ ما بعد الحداثة، الذي لا يرحب عادة بالتصنيفات القائمة على فئات جوهرية مثل الجندر والنساء، كان أكثر تقبلا من الناحية النظرية للدراسات التي ركزت على الحياة اليومية للنساء التي قام بها مؤرخون ومؤرخات اجتماعيون، وكذلك على دراسات المهتمين بالباحثين والباحثات في الجندر والتي حاولوا فيها الكشف عن عدم توازن علاقات القوى والسلطة في العلاقات الاجتماعية.

وداخل الدراسات النسائية أثار تحدي ما بعد البنيوية للتصنيفات المعممة، مثل "المرأة"، نقاشا حول اتجاه التخصص وأيضا حول المشروع السياسي النسوي. ولكن لم يتم التوصل إلي حل للقضايا التي أثارت هذا النقاش. فمن ناحية كانت هناك محاولات للتنظير بشأن وجود صلة بين ما بعد البنيوية ودراسات الجندر بما يسمح للدراسات النسائية بدمج أفكار ونظريات ما بعد البنيوية. وكانت المقالة بالغة الأثر التي كتبتها جوان سكوت عن *الجندر: فئة مفيدة في التحليل التاريخي* (Joan Wallach Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*) إحدى المحاولات الأولى لسد الفجوة الواضحة بين ما بعد البنيوية ودراسات الجندر، ومن ناحية أخرى علقت بعض المنظرات النسويات أن نقد الفئات التصنيفية مثل "المرأة" والقول بالموت المزعوم للذات لم يظهرا إلا مع بداية قيام النساء والشعوب الخاضعة سابقا للاستعمار بالحديث والكتابة باعتبارهم هم الذات في تاريخهم.

الجندر كأداة في التحليل التاريخي

بعد بلوغ الدراسات النسائية مرحلة النضج في المؤسسات العلمية، تحول المؤرخون والمؤرخات من الأبحاث والكتابات التي تهدف إلى استعادة النساء وإعادتهن إلى السجل التاريخي، إلى استخدام الجندر كأداة تحليلية للكشف عن الأنظمة الاجتماعية وفهمها. فقد ناقشت كل من جوان سكوت ومؤرخة أخرى هي إليزابيث فوكس جينوفيز في مقالات منفصلة كتبت خلال الثمانينات قلقهما لأن تاريخ النساء، بوصفه يسرد تجارب النساء بشكل منفصل عن تجارب وسرديات الرجال، قد نجح في إضافة النساء إلى التاريخ ولكنه لم يضع تاريخ النساء داخل التاريخ. وقد أكدتا أنه بما أن علاقات الجندر موجودة ومنعكسة في المؤسسات الدينية

والتعليمية والعلمية والقانونية والسياسية، فإن استخدام الجندر كأداة رئيسية في التحليل التاريخي سوف يمكننا من فهم ديناميكيات أي نظام اجتماعي وسوف "يبدأ إعادة النساء إلى المسار التاريخي" (Elizabeth Fox Genovese 1982, 15). وكما أشارت باحثة علم الاجتماع، دينيز كانديوتي، كانت نتيجة هذه المرحلة من الدراسات النسوية الغربية هي حدوث تحول تدريجي ولكن ملموس من "المرأة" إلى "الجندر" كفئة تحليلية أساسية (Kandiyoti 1996, 6).

ومع اتساع مجال الدراسات النسائية ليشمل عددا أكبر من الدورات التدريبية والبرامج والمطبوعات، وتوسعه جغرافيا إلى أماكن أخرى خارج الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية، وجهت نساء العالم الثالث وصاحبات البشرة الملونة في الولايات المتحدة النقد إلى الباحثات والأكاديميات في العالم الأول لتجاهلهن همومهن وأيضا لاتخاذهن موقع الهيمنة والسيطرة داخل المجال الأكاديمي للدراسات النسائية، وفي المنظمات والحركات التي تركز على النساء وقضاياهن. وكثيرا ما اتهمت النساء غير الغربيات أولئك الغربيات بأنهن يطبقن عليهن نظريات مشتقة من تجارب النساء في أمريكا الشمالية رغم أن تاريخ وتجارب حياة غير الغربيات مختلفة تماما.

عيوب النظرية النسوية الغربية

نشرت تشاندرا موهانتي في ١٩٨٨م مقالها واسع التأثير *تحت عيون غربية: البحوث النسوية والخطابات الكولونيالية* (Chandra Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*)، والذي قامت فيه بانتقاد المقاربات النسوية الليبرالية الغربية في دراسة النساء في آسيا وأفريقيا. كما نجد أن مارنيا لازرق التي كتبت عن النساء الجزائريات قد طرحت قضايا مماثلة في كتاباتها، وخاصة في مقالتها عن *النسوية والاختلاف: مخاطر الكتابة كامرأة عن النساء في الجزائر* (Marnia Lazreq, *Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria*). كما أكدت ميريام كوك أن نقطة تحول قد حدثت في الدراسات النسائية في الشرق الأوسط في ١٩٨٨م، وذلك عندما قامت "رابطة دراسات نساء الشرق الأوسط" (Association for Middle Eastern Women's Studies)، والتي كانت آنذاك حديثة الإنشاء، بعقد جلسة نقاشية احتفالا بمرور عشرين عاما على بحوث الأمريكيات عن النساء في الشرق الأوسط. وترى ميريام كوك أن هذه الجلسة فتحت الباب أمام نقاش دام أكثر من عشر سنوات حول من يملك الحق والسلطة ليتكلم نيابة عن من (Miriam Cooke 2001, 147).

وبحلول نهاية الألفية، لم يعد الحديث يدور عن "نسوية" واحدة وإنما عن "نسويات" متعددة، اعترافا بامتداد الحركات النسوية المنظمة في شتى أنحاء العالم وبالاتجاهات المختلفة في تحليل وحل المشكلات التي تواجه النساء. ودار الحديث عن المعنى المختلف عليه لكلمة "النسوية" وصفة "النسوي" في الثقافات المختلفة. لقد بحثت بعض المتخصصات في مجال دراسات النساء في الشرق الأوسط، مثل ميرفت حاتم ومارغو بدران ونادية العلي وأفسانه نجمبادي وأفاري وميريام كوك معنى واستخدام كلمتي "النسوية" و"النسوي" بالإضافة إلى الحركات النسوية المختلفة في المنطقة عبر العصور المختلفة وفي المجتمع المعاصر بما فيها القومية العلمانية والنسوية الإسلامية التي ظهرت في الآونة الأخيرة .

ونتيجة لذلك أصبح تاريخ النساء أكثر وعيا بالاختلافات في العرقية والطبقية والإثنية، وأكثر دراية بأوجه النقص في النظرية النسوية الغربية عندما يتم تطبيقها على المجتمعات غير الغربية. كما اعترف الباحثون والباحثات في الغرب بضرورة أن تتضمن كتابة التاريخ أبحاثا وكتابات للنساء مثل تلك التي أنتجتها مؤسسة مصرية من الباحثات والمعروفة باسم "المرأة والذاكرة". كما يشهد كتابان من النصوص والمقتطفات بأهمية الإصغاء مباشرة ودون وسيط إلى أصوات النساء والسماح لهن بتمثيل أنفسهن عن طريق كتاباتهن، والكتاب الأول هو *نساء الشرق الأوسط يتحدثن* (*Middle Eastern Women Speak*) والثاني هو *فتح البوابات: قرن من الكتابات النسوية العربية* (*Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing*).

المصادر والمنهجية

بدأ تاريخ نساء الشرق الأوسط/ تاريخ النساء الإسلامي في فترة متأخرة عن البرامج المشابهة في تاريخ النساء الغربيات، كما أنه كان متأخرا من الناحية المنهجية والنظرية. ومع هذا فبمجرد أن تحرر التاريخ كفرع معرفي من تصوير المستشرقين للثقافات والمجتمعات "الأخرى" وتحرر أيضا من مناهجه ومصادره، شرع تاريخ الشرق الأوسط ومن ضمنه تاريخ النساء في تطوير كتابة التاريخ الخاصة به وأيضا تطوير مصادر للبحث ومنهجية تاريخية جديدة. وعلى الرغم من هجوم ما بعد البنيويه على التاريخانية وما تدعيه من موضوعية وصدق، إلا أن التجريبية التحليلية أثبتت إنها قامت بتحرير مؤرخي ومؤرخات مجتمعات الشرق الأوسط الذين تمكنوا أخيرا من تأريخ موضوعاتهم والتركيز على حياتهم الاجتماعية والاقتصادية.

وبدأ يظهر جيل من مؤرخين ومؤرخات ما بعد الاستشراق، مسلحا بالعلم والمعرفة في اللغات المناسبة وفي مناهج البحث الأرشيفي، فأخذوا في كتابة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وفي السبعينات بدأ هذا الفرع المعرفي في التحرك نحو التاريخ الاقتصادي والاجتماعي وإن كان تاريخ النساء لم يحظ سوى باهتمام ضئيل في البداية، ولكن بحلول الثمانينات تم تعديل المصادر والمناهج على أيدى الجيل الذي أسس تاريخ نساء الشرق الأوسط بوصفه رافدا منفصلا داخل الفرع المعرفي.

الكتابات المبكرة

تم تأليف أوائل الكتابات التاريخية عن النساء في الشرق الأوسط والنساء في المجتمعات الإسلامية في فترة الأربعينات على يد نابيا آبوت (Nabia Abbot) التي كانت أول امرأة تدخل المعهد الشرقي بجامعة شيكاغو. وقامت نابيا آبوت في سلسلة من المقالات التي نشرت في الدوريات وفي بحثين مطولين بدراسة حياة النساء قبل وبعد الإسلام، وكتبت أول نص تاريخي عن السيدة عائشة، زوجة الرسول الأثيرة. وعلى الرغم من أن نابيا آبوت استخدمت نفس المصادر التي استخدمها المستشرقون، وهى مجموعات الأحاديث وسير الرسول (ص)، إلا إنها استخدمتها بطريقة مختلفة. فالنساء اللاتي كتبت عنهن لم يكن من النساء المقهورات واللاتي ينتمين إلى مجتمع إسلامي غير مرتبط بزمن محدد، لكنهن نساء عشن في فترة تاريخية محددة وكثيرا ما كن يتصرفن بشكل مستقل ونابع من الذات، ولعبن أدوارا هامة في الدولة الإسلامية الجديدة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد اعتمدت الدراسات التالية للفترة المبكرة من التاريخ الإسلامي، كأعمال ليلى أحمد وفاطمة المرنيسي، على ما كتبته نابيا آبوت عن حياة النساء في الجاهلية وفي الفترة الأولى من التاريخ الإسلامي.

وكانت غرترود ستيرن (Gertrude Stern) قد كتبت في عام ١٩٣٩م عرضا هاما عن الزواج في شبه الجزيرة العربية خلال الفترة المبكرة في الإسلام، كما كتبت أيضا مقالا عن النساء اللاتي تحولن من ديانات أخرى ليعتنقن الإسلام. ومع ذلك فلم يظهر تاريخ النساء كفرع معرفي مجال منفصل ومتميز إلا في أواخر الستينات. فنجد في عام ١٩٦٨م أن ندا توميشي (Nada Tomiche) كتبت عن *وضع النساء المصريات في النصف الأول من القرن التاسع عشر*. وفي عام ١٩٧٣م نشر أحمد عبد الرازق بحثه عن نساء المماليك في مصر وكان مكتوبا باللغة الفرنسية. وفي ١٩٧٥م كتب رونالد جينينغز أول مقال عن النساء اعتمادا على مصادر لم تستخدم قبل ذلك وهى أرشيفات المحكمة الشرعية.

كان النسق السائد في دراسات الشرق الأوسط وقت نشر مقال ندا توميشي هو نظرية التحديث المنبثقة عن الاستشراق بعد نشر كتاب إدوارد سعيد الشهير، وكان الكثير من المتخصصين في هذا المجال يعتبرون بعد نشر كتاب إدوارد سعيد أن الاستشراق مجال متمركز حول أوروبا. وتعتمد نظرية التحديث، شأنها شأن الاستشراق، على ما تتصوره من اختلافات بين المجتمعات الشرقية التقليدية والمتخلفة والراكدة وبين المجتمعات الغربية الحديثة والتقدمية. ويفترض نسق التحديث أن اختراق الغرب للمجتمعات الشرقية هو اختراق حميد أدى إلى تطور اقتصادي واجتماعي، وإذا حدث وأن تم التفكير في الكولونيالية والإمبريالية فإنهما تعتبران قوى مفيدة. أما بالنسبة للنساء، فعلى الرغم من اعترافهم بأن الإسلام قد أعطى للنساء بعض الحقوق في مرحلة ما، إلا أنهم كانوا يعتبرون أن النساء في الشرق متأخرات عن النساء الغربيات وأن وضعهن لن يتحسن إلا عن طريق العلمانية والإصلاح القانوني والتحول إلى الرأسمالية.

وعلى سبيل المثال نجد في بحث بير العبارة التالية: "شهدت الدول العربية بعض التغيرات في الوضع الاجتماعي والقانوني والسياسي للنساء، وترجع هذه الاختلافات أساسا من اتصال الشرق الأوسط بالغرب" (Baer 1964, 2).

ومقالة ندا توميشي التي ذكرناها آنفا هي واحدة من أولى المقالات عن تاريخ النساء، ونشرت في مجلد عن *بدايات التحديث في الشرق الأوسط: القرن التاسع عشر*، وكان هذا المجلد يتبع نظرية التحديث. وأعربت توميشي عن رأيها في أن المجتمع المصري ظل راكدا لمدة قرون إلى أن جاءت الحملة الفرنسية في عام ١٧٩٨م لتوقظه من حالة الرضا التي كان يعيشها ولتهز توازنه. وتقول ندا توميشي إن وضع النساء ظل دون أي تطور لمدة قرون، بقيت النساء خلالها جاهلات بأصول القراءة والكتابة، منعزلات داخل الحريم، يعاملن من الآباء والأزواج وكأنهن متاع ومحرومات حتى من الحقوق التي منحها لهن القرآن. وقد اعتمدت ندا توميشي في مصادرها بشكل كبير على كتابات الرحالة والمراقبين الغربيين (الفرنسيين والإنجليز)، باستثناء الجبرتي صاحب السجل التاريخي الهائل عن مصر.

تعتبر مقالة توميشي مثالا على المشكلات والعقبات التي تواجه المهتمين والمهتمات بتاريخ النساء، فمجال تاريخ نساء الشرق الأوسط والدراسات النسائية مثقل بالمفاهيم والمصادر والمناهج التي نشأت في إطار الاستشراق. ومن الناحية التاريخية تم تصوير النساء في كتابات الرحالة والدراسات وفي الصور الفنية على أنهن موضوعات جنسية يتم حبسها فعليا في الحريم من أجل إشباع رغبات ساداتهم الجنسية. وظلت النساء غير متعلمات ومقهورات دون أن يمارسن أي نشاط اقتصادي على نحو غير معروف في الغرب. ولقد خضعت هذه النظرة إلى المكانة المنحطة للنساء ووضعها المتدني للإدماج في العلوم الاجتماعية الغربية، كما أصبحت أيضا صورة لانحطاط وتخلف المجتمعات شرق الأوسطية والإسلامية ككل. وقد أمكن بناء أفكار التفوق الغربي حول الرمز الرئيسى لتحلل المجتمعات الإسلامية ألا وهو النساء، وظلت هذه الصورة الذهنية ثابتة دون تغيير نتيجة لفائدتها في الغرب في التذكير الدائم بتفوق الغرب المزعوم، ولأنها كانت تستخدم للاسترشاد بها عند وضع السياسات في الغرب.

فترة السبعينات

إذا أخذنا في الاعتبار العبء الذي يشكله الماضي معرفيا وتاريخيا، فسوف نجد أن مهمة تأسيس مجال تاريخ النساء كانت بالفعل مهمة هائلة. وركزت مقالتان نشرتا في *المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط* (*The International Journal of Middle East Studies*)، بفارق أربع سنوات بينهما، على مشاكل دراسة نساء الشرق الأوسط وكتابة تاريخ النساء، وهما مقالتان إحداهما بقلم نيكي كيدي (Nikki R. Keddie) والثانية من تأليف جوديث تاكر (Judith E. Tucker 1983). وقد اتفقت كلا الباحثتين على أنه بالرغم من استمرار أهمية المنهج التجريبي من أجل إضافة النساء إلى السجل التاريخي، إلا أنه من الضروري وجود مقاربة نظرية، بحيث تظهر علاقة أدوار ومكانة النساء بالنظام الاقتصادي والسياسي والاجتماعي في المجتمع (Tucker 1983, 327). وقد نادت كلا الباحثتين بالتوسع في المصادر التاريخية المستخدمة لدراسة حياة النساء في الماضي والحاضر.

كان صدور كتابين يضمان مقالات مخصصة للنساء في عام ١٩٧٨م مؤشرا على بداية الدراسات النسائية كمجال للدراسة، والمجموعتان هما *نساء الشرق الأوسط يتحدثن* (*Middle Eastern Women Speak*) و*النساء في عالم المسلمين* (*Women in the Muslim World*). وجاء الكتاب الأول ليعلن عن نيته في تصحيح مغالطات المستشرقين وعلماء الإثنوغرافيا عن النساء، وفي إعادة قراءة وإعادة تفسير نصوص الإسلام المقدسة المتصلة بالنساء. أما الكتاب الثاني فقد وضع نفسه داخل الحركة النسوية الغربية وداخل الدراسات النسائية، وتضمن خمسة فصول تاريخية ركزت على النساء في الإمبراطورية العثمانية خلال العصر الكلاسيكي (Dengler)، وعلى النساء كراعيات للعمارة في تركيا (Bates)، ومشاركة النساء في السياسة القومية في مصر (Philipp)، وفي الحركة الثورية في إيران ما بين عام ١٩٠٥م وعام ١٩١١م (Bayat-Philipp)، والنساء في حريم صعيد مصر (Marsot). وقد اعتمدت الكتابات على مصادر متنوعة مثل كتابات الرحلات وإثنوغرافيا النساء في تركيا، والصحف. وكانت عفاف لطفي السيد مارسو مجدده في استخدامها للمصادر، حيث اعتمدت بشكل أساسي على مقابلاتها مع نساء سبق وأن عشن داخل الحريم، وكانت بعضهن من قريباتها. وجاءت مقالتها في مواجهة الصورة النمطية لنساء الحريم مؤكدة على أنه عند

انتهاء عزل النساء تمكنت نساء الطبقة العليا من إدارة مشروعات خيرية كبرى كالمستشفيات والمدارس لأن واجباتهن كانت تتضمن إدارة شؤون بيوت تماثل في حجمها الفنادق الصغيرة.

التاريخ الاجتماعي والاقتصادي:

استخدام سجلات المحاكم

ظهرت في عام ١٩٧٥م مقالة رونالد جينينغز *النساء في السجلات القضائية العثمانية في أوائل القرن السابع عشر: المحكمة الشرعية لقيصري الأناضولية* (Ronald Jennings, *Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The Shari'a Court of Anatolian Kayseri*) وذلك في الفترة التي بدأ فيها المؤرخون الاعتراف بأهمية سجلات المحاكم بالنسبة للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي. وكانت لهذه المقالة أهمية مشهودة في تاريخ النساء لأنها حطمت الصور النمطية عن النساء المسلمات بأنهن كن من الناحية الفعلية بمثابة ملكية للآباء والأزواج وأن النساء لم يكن لهن الحق في الامتلاك أو التصرف في الأملاك بأنفسهن، وأنه كان يتم بيع النساء عن طريق الزواج ولم يكن لهن الحق في اتخاذ القرار في موضوع الزواج ولم يكن لهن الحق في المهر أيضا، وكذلك أن النساء لم يكن في استطاعتهن اللجوء إلى القانون في حالة انتهاك حقوقهن لأنهن لم يكن يستخدمن المحاكم. وقد فحص جينينغز أكثر من ١٨٠٠ قضية في محكمة قيصري ما بين عام ١٦٠٠ وعام ١٦٢٥م، قدمت كلها أدلة على وجود أنشطة اقتصادية للنساء وعلى وجودهن في المحاكم متحدثات عن أنفسهن، بالإضافة إلى معلومات هامة عن الزواج والطلاق والحياة الزوجية. وقد أوضح عمل جينينغز إمكانية استخدام سجلات المحاكم كمصادر لتاريخ النساء كما أنه اقترح فعلا أن يقوم الباحثون باستشارة أنواع أخرى من السجلات القضائية التي تتناول بشكل محدد الميراث والمهر والأوقاف.

إن أول بحث منشور تم الاستناد فيه إلى سجلات المحاكم كان بحث جوديث تاكر عن *النساء في مصر القرن التاسع عشر* (Judith Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*) الذي صدر عام ١٩٨٥م، وقد استخدمت فيه المحاكم الشرعية في القاهرة والأقاليم لتركز على الفلاحات ونساء الطبقات الدنيا في المدن. وقد تمثلت مساهمة جوديث تاكر في الكتابة التاريخية في توضيح كيفية استخدام وثائق المحاكم للحصول على معلومات عن الجوانب المتنوعة في حياة النساء ولتطوير إطار نظري لتاريخ النساء. كانت جوديث تاكر، شأنها شأن نيكي كيدي، ترغب في أن تقوم بأكثر من مجرد إضافة النساء إلى التاريخ. وقد دعت إلى مقاربة نظرية تبين أهمية تاريخ النساء ويوضح الإسهام الذي تقدمه المعرفة بحياة النساء في فهمنا للتاريخ أو مراجعتنا لهذا الفهم.

وقد استخدمت جوديث تاكر مجموعة متنوعة من قضايا المحاكم في بحثها الذي يتناول نساء القرن التاسع عشر، بينما استخدم مؤرخون آخرون أنواعا معينه من الوثائق لتبين النشاط الاقتصادي للنساء، ولمعرفة المزيد عن الزواج أو المهر أو إمكانية حصول النساء على الطلاق، وأيضا لزيادة فهمنا للحياة الأسرية ولدور النساء في الأسرة. وقد ثبت أن هناك نوعا من سجلات المحاكم يعتبر مصدرا هاما جدا للمعلومات بالنسبة للتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للنساء وهو سجلات أوقاف النساء. وتعد هذه السجلات مصدرا هاما جدا للمعلومات التاريخية عن النساء في العصور الوسيطة وفي أوائل العصور الحديثة. وقد استخدمت وثائق الأوقاف من أجل تاريخ النساء في أسطنبول في العصر العثماني (Baer)، وفي مدينة أدرنة (Gerber)، وحلب خلال القرنين الثامن والتاسع عشر (Meriwether, Roded)، وفي سوريا أثناء القرن التاسع عشر (Doumani). وكانت وثائق الأوقاف مهمة أيضا لتاريخ النساء في مصر المملوكية، ونجد دراسة تحليلية قام بها كل من عبد الملك وكريسيليوس (Abd al-Malik and Crecelius) في تناولهما وقفا خاصا بأخت واحد من أهم المماليك في القرن الثامن عشر وهو محمد بك أبو الذهب، كما استخدمت فاي (Fay) سجلات الأوقاف في دراستها للنساء في البيت المملوكي في القرن الثامن عشر وأوضحت ليس فقط وجود أنشطة اقتصادية تقوم بها النساء وإنما أيضا أهميتهن في إعادة إنتاج السلطة السياسية للمماليك. ونجد في دراسة بيتري (Petry) تحليلا لمائتين وثلاثة وثمانين وقفا مسجلة بأسماء نساء في الكتاب الضخم الذي ألفه محمد محمد أمين الباحث المصري المتخصص في العصور الوسطى. ولقد سجل محمد أمين حوالي ألف وقف تـم وقفها ما بين عام ٢٣٩هـ/٨٥٣م وعام ٩٢٢هـ/١٥١٦م.

ولقد استخدم باحثون وباحثات آخرون سجلات المحاكم الخاصة بالزواج والطلاق والأسرة لدراسة مسائل مثل دفع المهر والنفقة وإمكانية حصول النساء على الطلاق أو الخلع، وتكليف النساء بالوصاية على الأطفال، والشروط الموجودة في عقود الزواج لحماية مصالح النساء، وهيكل الأسرة أو أهل البيت والإرث بالنسبة للنساء (Abdal Rahim, Ivanova, Agmon, Hanna). وقد غيرت هذه البحوث المفاهيم الخاصة بالنساء بشكل ملموس لأنها أظهرت أن النساء كن نشيطات اقتصاديا وكن يشاركن في أنشطة إنتاجية، كما أن النساء كن قادرات على التحكم في اختيار شريك الحياة وفي شروط الزواج، كما كن قادرات على الحصول على الطلاق في ظروف معينة، وعلى الاحتفاظ بحضانة الأطفال في حالات الطلاق أو وفاة والد الأطفال. ومعظم هذه الأبحاث موجود في مجلدين يوضحان أهمية السجلات القضائية لفهم حياة النساء، والكتاب الأول قامت بتحريره أميرة الأزهري سنبل عن *النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي* (Amira El Azhary Sonbol, ed., *Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History*)، والثاني من تحرير مادلين زيلفي عن *النساء في الإمبراطورية العثمانية: نساء الشرق الأوسط في بدايات العصر الحديث* (Madeline C. Zilfi, ed., *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*). ويهدف كتاب أميرة سنبل إلى توضيح أن التحديث كان في أفضل الحالات مزيجا من المزايا والعيوب، وأنه ربما تكون النساء قد استفدن ببعض الأشياء مثل التعليم والرعاية الصحية، إلا أن ما أطلق عليه "الإصلاحات القانونية" في الفترة الحديثة غالبا ما أدت إلى تقليص استقلال النساء وتقييد تحكمهن في مسائل الأحوال الشخصية مثل الزواج والطلاق وحضانة الأطفال.

مصادر لتاريخ سياسي على أساس الجندر

مع تطور مجال تاريخ النساء، ظهر تياران رئيسيان، أولهما هو استخدام سجلات المحاكم لكتابة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي مع وضع النساء/الجندر في المركز، والآخر هو التاريخ السياسي على أساس الجندر والذي يستخدم مصادر متنوعة منها السير والسير الذاتية، والمذكرات والرسائل واليوميات وكتابات أخرى للنساء المنشورة وغير المنشورة، والصحف والوثائق الحكومية ومنها وثائق القوى الاستعمارية الكبرى في المنطقة، والمقابلات الشخصية. إن هذا التاريخ السياسي الذي أعيدت صياغته والذي يطلق عليه في كثير من الأحيان "مسألة المرأة" في الفترة الحديثة يقوم بدراسة قضايا مثل الخطاب القومي على أسس الجندر وبناء الدولة الحديثة، وقضية مواطنة النساء واشتراكهن في الحركات القومية و/أو الثورية ونشأة الحركات النسوية، وأيضا العلاقة المركبة بين الحركات القومية والنسوية والإمبريالية. ومن ضمن الإسهامات المبكرة في هذه الكتابات مقالة ليزلي بيرس عن *الحريم الإمبراطوري* (Peirce, *The Imperial Harem* 1993) تتناول فيها بدايات العصر الحديث، ومقالة مارغو بدران عن *النسويات والإسلام والأمة: الجندر وصياغة مصر الحديثة* (Badran, *Feminists, Islam and the Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* 1995).

وفي حالة الإمبراطورية العثمانية في بدايات العصر الحديث قامت ليزلي بيرس بدراسة السلطة السياسية والدور العام البارز الذي بلغته نساء حريم السلطان في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد عمل بحث ليزلي بيرس على مراجعة الآراء والمفاهيم الخاصة بالحريم مع توضيح أن الفصل والعزلة لم يحولا دون ممارسة السلطة في أهل بيت السلطان. وقد شملت مصادر ليزلي بيرس مجموعة متنوعة من الوثائق الحكومية المرتبطة بإدارة الإمبراطورية وخصوصا تلك المتصلة بمصاريف البيت الإمبراطوري. أما بالنسبة لمارغو بدران فقد استخدمت في دراستها عن الحركة النسوية في مصر وعن تطور مصر الحديثة مجموعة واسعة من المصادر منها المذكرات المنشورة وغير المنشورة، والرسائل، ووثائق المنظمات النسائية المصرية والدولية، والمحاضرات والمقالات، والمقابلات الشخصية.

إن الجزء الأكبر من الدراسات عن المرأة والدولة ركز على الدولة الحديثة التي بدأت تظهر في معظم أنحاء الشرق الأوسط خلال القرن التاسع عشر. ومن أكثر الكتابات التاريخية تطورا حول هذا الموضوع هو التأريخ لمصر والذي أفرز عددا من الأبحاث وعديدا من المقالات (Tucker, Badran, Baron, Booth, Botman, Nelson, Hatem). وقد درست بيث بارون ظهور الصحافة النسائية في مصر بينما استخدمت بوث سير "النساء الشهيرات" الموجودة في مجموعات أو في الصحف لدراسة

خطاب القومية المصرية الحديثة على أساس الجندر. كما أن الكتابات التاريخية عن النساء والدولة في إيران آخذة هي أيضا في التوسع (Paidar, Najmabadi, Nashat, and Afray)، وقد ازداد الاهتمام بموضوع النساء في إيران وأصول النسوية منذ الثورة الإيرانية في ١٩٧٩م وإنشاء الجمهورية الإسلامية وظهور "النسوية الإسلامية" هناك.

لم يدرس المؤرخون والمؤرخات المناطق الأخرى في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بنفس القدر وإن كانوا قد درسوا سوريا (Thompson) وفلسطين (Fleischman, Jad) والجزائر (Lazreq and Clancy-Smith) وتركيا (Kandiyoti) باستخدام مصادر مثل الصحف ووثائق الحكومة البريطانية والفرنسية والمقابلات الشخصية. لكن المنطقة الأقل حظا في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من ناحية الدراسة هي منطقة شبه الجزيرة العربية والخليج، ولكن هناك بحثا نشر مؤخرا عن السعودية من تأليف دوماتو (Doumato) يبين نوعية المصادر المتاحة للبحث التاريخي عن النساء، ومنها الوثائق الحكومية المختلفة والمقابلات الشخصية وأدب الرحلات بالإضافة إلى أرشيفات كنيسة الإصلاح الهولندية والأوراق الخاصة لبعض المبشرين. وتحتوي مجلدات *الإسلام والجندر والتغير الاجتماعي* (*Islam, Gender and Social Change*)، و*الجندر والهوية الوطنية: النساء والسياسة في المجتمع المسلم* (*Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Society*)، و*النساء والإسلام والدولة* (*Women, Islam and the State*) على مقالات في هذا الموضوع، وليست هذه الكتب جميعا مكتوبة بأقلام مؤرخين ومؤرخات. وتسعى هذه المجلدات إلى الشمولية وإلى مناقشة "مسألة المرأة" في مناطق الشرق الأوسط وشمال أفريقيا التي لم تحظ بقدر وافر من الدراسة وكذلك مناطق أخرى خارج المنطقة. ويحاول المؤلفون والمؤلفات استخدام مجموعة متنوعة من المصادر تتضمن الصحف والمجلات والوثائق الحكومية وأرشيفات الحكومات الاستعمارية والمقالات وغيرها من الكتابات بالإضافة إلى المقابلات الشفهية.

لم تتقدم كتابة تاريخ النساء والإمبريالية في دراسات الشرق الأوسط بنفس المقدار الذي تقدمت به في مناطق أخرى كالهند وأفريقيا، وقد نجحت كل من الجزائر وفلسطين في جذب الجزء الأكبر من اهتمام المتخصصات والمتخصصين الذين ركزوا على إسهامات النساء في حركات التحرر الوطني وعلى العلاقة بين النساء وحكومات الاستعمار. وركزوا بالنسبة للنساء الفلسطينيات على حياة هؤلاء النساء وأنشطتهن داخل معسكرات اللاجئين خاصة في لبنان (Peteet and Sayigh). وتوضح كل من جوليا كلانسي سميث ومارنيا لازرق فيما كتبتاه عن النساء في الجزائر مدى أهمية سجلات الحكومة الاستعمارية الفرنسية لفهم حياة النساء في المغرب أثناء فترة حكم الاستعمار الفرنسي. وعلى الرغم من أن هذا المجال لا يزال يتطور ويتغير، إلا أن مؤرخي الشرق الأوسط لم يضمنوا دراساتهم الأفكار النظرية التي توصلت إليها دراسات التبعية أو ما بعد الكولونيالية.

لقد نشرت نيكي كيدي وبيث بارون في عام ١٩٩١م مجموعة من المقالات عن *النساء في تاريخ الشرق الأوسط: الحدود المتنقلة في الجنس والجندر* (Keddie and Baron, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*) تبين تنوع المصادر المستخدمة في الدراسات التاريخية للنساء. وقد تم ترتيب هذا الكتاب ترتيبا زمنيا بداية من صدر الإسلام حتى القرن الثاني عشر، ويتناول موضوعات متباينة مثل التعليم والنساء والأسرة والزواج والطلاق وأنشطة النساء الاقتصادية ودورهن في الإنتاج، وكذلك الجندر والجسد، والمغنيات والسير. وتتراوح مادة المصادر بين النصوص الكلاسيكية مثل مجموعات الأحاديث، والكتابات القانونية والدينية، والمختصرات القانونية الجامعة، وقواميس السير والتراجم، انتهاء بالسجلات القانونية والصحف والمذكرات والدوريات. وعلى الرغم من أن معظم الكتابات التاريخية عن النساء تركز على بدايات العصر الحديث وعلى العصر الحديث، إلا أن هناك مجموعة من المقالات صدرت في ١٩٩٨م عن النساء في العصور الوسطى في كتاب عن *النساء في العالم الإسلامي في العصور الوسطى: السلطة والرعاية والتدين* (*Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*)، ونجد أن المقالات المتضمنة، والتي توضح حيوية دراسات النساء في العصور الوسطى، تستخدم مجموعة متنوعة من المصادر مثل *الشاهنامه* أو كتاب الملوك الفارسي و*الأوغوزنامه* أو كتاب الملوك التركي ومجموعات السير وسجلات المحاكم العثمانية وكتب الرحلات ومخطوطات مختلفة الأنواع.

الفئات الأخرى

على الرغم من أن معظم ما كتب في تاريخ النساء على مدار الثلاثين عاما الماضية يدخل ضمن الفئتين المذكورتين أعلاه، إلا أنه توجد هناك موضوعات أخرى للبحث في موضوع النساء، ومن ضمنها النساء والترحال الذي يدرس كتابات الرحالات في الشرق الأوسط وطريقة تصويرهن للنساء (Melman, Mabro, Kabbani, Clancy-Smith, Fay)، والنساء والعمل (Quataert, Clancy-Smith, Meriwether, Lazreq)، والنساء في الأسرة (Tucker, Moors, Meriwether, Doumani, Fay)، ونساء الأقليات في "دار الإسلام" (Qattan, Afifi, and Doumato).

مؤخرا ومع ظهور الاهتمام بالإسلام في المنطقة وفي العالم الإسلامي بصورة عامة، تجدد الاهتمام بالنصوص الإسلامية كمصادر لتاريخ النساء. ولكن هؤلاء الدارسات والدارسين الذين يستخدمون هذه النصوص لا يستخدمونها بنفس طريقة المستشرقين التي وجه إليها سعيد نقده، ولا يتوصلون من هذه النصوص إلى نتائج تشبه ما توصل إليه المستشرقون من نتائج (Stowasser, Spellberg, Lutfi). وبالرغم من أن المصادر قد تكون واحدة في الحالتين، وهي القرآن والحديث والكتابات الدينية والقانونية، إلا أن المنهجية التي يتبعها والنتائج التي يتوصل إليها هذا الجيل من الدارسات والدارسين مختلفة، فهم لا يفترضون أن الكتابات الدينية والقانونية تمثل الظروف الفعلية لحياة النساء أو الممارسات الاجتماعية، كما أن الكتابات نفسها توضع في سياقها التاريخي والاجتماعي. فنجد أن سبيلبرغ مثلا في دراستها عن اشتراك عائشة في معركة الجمل استخدمت مصادر مثل أحاديث البخاري وابن حنبل وقاموس ابن سعد للسير والتراجم، ولكنها تطرح تساؤلات بشأن مدى صحة الأحاديث وإمكانية الاعتماد عليها، وتبين أن أول مصادر مكتوبة تتناول معركة الجمل ظهرت بعد الموقعة بمائة وخمسين عاما وتم نقلها شفويا. وقد استنتجت سبيلبرغ أن أحاديث القرن التاسع قام بجمعها رجال لم تكن لهم نفس أفكار محمد (ص) حول علاقات المساواة بين الرجل والمرأة، وبالتالي فقد "قاموا بالتوسع وتحسين الفكرة القائلة بأن المرأة بطبعها معيبة وتشكل خطورة بالنسبة للمحافظة على النظام السياسي" (Spellberg 1991, 54).

وفي سلسلة من المقالات وبحث مطول، تناولت ستواسر بعض القضايا الهامة في الفترة المعاصرة، مثل الحقوق السياسية للنساء، وذلك عن طريق إعادة قراءة وإعادة تفسير النصوص الإسلامية الأساسية كالقرآن والحديث. فهي على سبيل المثال تقول في مقالتها عن *النساء والمواطنة في القرآن* (Stowasser, *Women and Citizenship in the Qur'an*) أن قضية الحقوق السياسية للنساء قد تم تفسيرها على ثلاثة أوجه مختلفة على الرغم من أن مناصري كل من هذه النسق الثلاث يزعمون أن القرآن هو مصدر آرائهم. وقامت هدى لطفي بدراسة نص كاتب العصور الوسطى ابن الحاج الذي ألف نصا في التعاليم الدينية باعتباره مؤرخا اجتماعيا. وتؤكد هدى لطفي أنه على الرغم من الأوامر الدينية بأن تبقى النساء في المنازل، إلا أن نساء الطبقات المتوسطة والدنيا في القاهرة شاركن في الحياة العامة، وترى أنه "لا يجب أن تؤخذ تعاليم النصوص الدينية على إنها تعكس الواقع" (Lutfi 1991, 102).

بالإضافة إلى التيار الإسلامي في تاريخ النساء الذي يعتمد على القراءة النقدية للنصوص الإسلامية وعلى أخذ السياق في الاعتبار، يوجد تيار آخر هام وهو طمس الحدود بين التاريخ والعلوم الأخرى وخصوصا الأنثروبولوجيا والأدب والنظرية الأدبية والدراسات الدينية. وأدى ذلك بالنسبة للمؤرخين والمؤرخات إلى إدخال منهجيات ونظريات من الأفرع المعرفية الأخرى في أعمالهم، أما بالنسبة لغير المؤرخين فكان معنى ذلك وضع دراساتهم في سياق تاريخي واستخدام منهجية تاريخية في أجزاء من العمل أو في العمل كله، وأيضا استخدام مصادر أرشيفية في الأبحاث. فاستخدمت عالمة الأنثروبولوجيا أنيليس مورز (Annelies Moors) سجلات المحاكم في دراستها عن النساء والممتلكات في فلسطين للفترة ما بين عام ١٩٢٠ وعام ١٩٩٠م، وعبرت عالمة الإثنوغرافيا سينيثا نيلسون (Cynthia Nelson) الحدود بين الأفرع المعرفية عندما كتبت سيرة حياة النسوية المصرية درية شفيق. إما مارلين بوث (Marilyn Booth) المتخصصة في مجال الأدب والترجمة فقد أعطت بعدا تاريخيا لدراستها عن سير "النساء الشهيرات" بتوضيحها للتحول الذي طرأ مع مرور الزمن على تصور الناس بشأن الدور الملائم للمرأة في المجتمع المصري. أما عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي (Mernissi) فقد استخدمت الموضوعات التاريخية والمناهج التاريخية في بحثها وكتاباتها، مثل كتاب *السلطانات المنسيات* (*The Forgotten Queens of Islam*). وقد حررت مؤخرا كل من تاكر ومريويذر

كتاب *تاريخ اجتماعي للنساء والجندر في الشرق الأوسط الحديث* (Tucker and Meriwether, *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*)، وهو يحتوي على إسهامات من اثنتين من علماء الأنثروبولوجيا ومن متخصصة في العلوم السياسية بالإضافة إلى مؤرختين. ويشير هذا الكتاب الذي صدر في عام ١٩٩٩م إلى الاتجاه الذي يتخذه تاريخ النساء ليس فقط في الشرق الأوسط ولكن في هذا المجال المعرفي بأسره.

الخاتمـــة

على الرغم من قوة تاريخ نساء الشرق الأوسط في مجال التاريخ الاجتماعي والمجال الصاعد لدراسة التاريخ السياسي على أساس الجندر، إلا أن تاريخ نساء الشرق الأوسط كان بطيئا في استجابته للتحدي المعرفي لما بعد البنيوية وللتغيرات داخل المجال التاريخي مثل التاريخ الثقافي والدراسات الثقافية والاتجاه اللغوي في الدراسات التاريخية أو ما بعد الكولونيالية. ومن الاستثناءات هو مجال دراسات الذاكرة الناشئ والتاريخ الشفاهي في التاريخ الإيراني والتاريخ الفلسطيني (Najmabadi, Sayigh, Fleischman)، حيث تبحث أفسانه نجمبادي في دراسة عن *بنات قوشان: الجندر والذاكرة الوطنية في التاريخ الإيراني* قيام بعض الفلاحين الفقراء ببيع الفتيات الصغيرات والنساء في عام ١٩٠٥م لدفع الضرائب التي تراكمت عليهم في ذلك العام الذي شهد فشل موسم الحصاد، وكذلك ما شهدته السنة نفسها من استيلاء قبائل التركمان على النساء كغنيمة. وهي تستخدم هذه الأحداث لتدرس الثقافة السياسية على أساس الجندر في إيران الحديثة، وتشكيل الذاكرة الوطنية، والتأريخ الحديث.

لم يدخل مؤرخو ومؤرخات الشرق الأوسط في الجدل الذي أعقب نظرية ما بعد البنيوية عن مستقبل التاريخ، وهو الجدل الذي كانت له أصداء في أوروبا والولايات المتحدة. وهناك عدة تفسيرات ممكنة لذلك الأمر، حيث أن المؤرخين عامة لا يميلون إلى التنظير، وقد استفاد تاريخ النساء بالفعل من نظريات علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع والنقد الأدبي. وهنالك تفسير آخر يرى تأخر تطور التاريخ كعلم بسبب سيادة النسق الاستشراقي بمصادره ومنهجيته الخاصة في دراسات الشرق الأوسط. وفي نفس الوقت الذي كانت فيه ما بعد البنيوية تتحدى مزاعم التاريخ بشأن قوله للحقيقة، وتتحدى النزعة العقلانية والموضوعية، كانت دراسات الشرق الأوسط تحرر نفسها من الاستشراق وكان المؤرخون يتبنون منهج التجريبية التحليلية، ولا تزال التجريبية التحليلية هي المنهج السائد كما تزداد أهمية الجندر كأداة للتحليل وكإطار نظري.

أما بالنسبة للمصادر، فلا يزال المؤرخون والمؤرخات كباحثين مقيدين بالوثائق التي عادة ما توجد في أرشيفات في مختلف أنحاء المنطقة تشرف عليها الحكومات أو المؤسسات الخاصة، وقد استخدم بعض المتخصصين المصادر غير التقليدية استخداما مجددا، ومن هذه المصادر المقابلات الشخصية والصور الفوتوغرافية والأفلام والموسيقى والرقص، والتي استخدمت جميعها في كتابة تاريخ النساء.

ومع هذا فبفضل تكنولوجيا الحاسب الآلي وشبكة المعلومات أصبح من الممكن للمؤرخين والمؤرخات زيادة المصادر والموارد المتاحة لأبحاثهم وتدريسهم، حيث يمكن لأي شخص معه جهاز كمبيوتر متصل بشبكة المعلومات أن يدخل إلى فهارس كبرى مكتبات الأبحاث التي لديها مراكز للشرق الأوسط ومراجع وكتب في تاريخ الشرق الأوسط، مثل جامعة كولومبيا وجامعة تكساس في أوستن وجامعة جورج تاون، وكذلك مكتبة الكونغرس الأمريكية بما تقتنيه من مجموعة هامة عن الشرق الأوسط. إن هذه المواقع تصل مستخدمها بدوائر المعارف والقواميس والدوريات والصحف والصور الفوتوغرافية وغيرها من الصور والأطالس. كما تسمح قواعد البيانات المتوفرة في مكتبات الجامعات للباحث والباحثة العثور على المقالات كاملة وقراءتها وطباعتها. ويستطيع الدارسون والدارسات أيضا التوجه مباشرة إلى مواقع الصحف الصادرة باللغة العربية في الشرق الأوسط على شبكة المعلومات. كما يوجد هيئات ومعاهد متنوعة لديها مواقع على شبكة المعلومات بها معلومات مفيدة للدارسين والدارسات من الممكن اعتبارها مصادر للبحث مثل موقع "نساء في ظل القوانين الإسلامية". إن درجة توفر المصادر عن تاريخ النساء على شبكة المعلومات ترتبط بدرجة فضول الباحثة ومهارتها وإمكانيات محرك البحث.

المراجع

A. ‘Abd ar-Rāziq, *La femme au temps des Mamloukes en Egypte*, Cairo 1973.

B. ‘Abd al-Malik and D. Crecelius, A late eighteenth-century Egyptian *waqf* endowed by the sister of the Mamluk Shaykh al-Eyey [sic] Muhammad Bey Abou al-Dhahab, in *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 1–2 (1990), 9–14.

N. Abbott, Women and the state on the eve of Islam, in *American Journal of Semitic Languages and Literature* 58 (Jan.–Oct. 1941), 259–85.

——, *Aishah, the beloved of Mohamed*, Chicago 1942.

——, Women and the state on the eve of Islam I and II, in *Journal of Near Eastern Studies* 1 (1942), 106–26 and 341–61.

J. Afary, *The Iranian constitutional revolution, 1906–1911. Grassroots democracy, social democracy and the origins of feminism*, New York 1996.

L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern conflict*, New Haven, Conn. 1992.

M. Badran and M. Cooke (eds.), *Opening the gates. A century of Arab feminist writing*, Bloomington, Ind. 1990.

M. Badran, *Feminists, Islam and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J. 1995.

G. Baer, *Population and society in the Arab East*, New York 1964.

L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge 1978.

M. Booth, *May her likes be multiplied. Biography and gender politics in Egypt*, Berkeley 2001.

J. A. Clancy-Smith and Frances Gouda (eds.), *Domesticating the empire. Race, gender, and family life in French and Dutch colonialism*, Charlottesville 1998.

M. Cooke, *Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature*, New York 2001.

E. Abdella Doumato, *Getting God’s ear. Women, Islam and healing in Saudi Arabia and the Gulf*, New York 2000.

M. A. Fay, Women and *waqf*. Toward a reconsideration of women’s place in the Mamluk household, in *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997), 33–51.

E. W. Fernea and B. Q. Bezirgan (eds.), *Middle Eastern women speak*, Austin, Tex. 1978.

E. Fox Genovese, Placing women’s history in history, in *New Left Review* 133 (1982), 5–29.

Y. Yazbeck Haddad and John L. Esposito (eds.), *Islam, gender and social change*, Oxford 1998.

G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world. Power, patronage and piety*, New York 1998.

R. C. Jennings, Women in early 17th century Ottoman judicial records. The Sharia court of Anatolian Kayseri, in *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975), 53–114.

D. Kandiyoti, Contemporary feminist scholarship and Middle East studies in D. Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging perspectives*, Syracuse 1996, 1–27.

—— (ed.), *Women, Islam and the state*, Philadelphia 1991.

N. R. Keddie and B. Baron, *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991.

N. R. Keddie, Problems in the study of Middle Eastern women, in *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979), 225–40.

M. Lazreq, Feminism and difference. The perils of writing as a woman on women in Algeria, in *Feminist Studies* 14:1 (spring 1988), 81–107.

——, *The eloquence of silence. Algerian women in question*, New York 1994.

H. Lutfi, Manner and customs of fourteenth-century Cairene women. Female anarchy versus male shar‘i order in Muslim prescriptive treatises, in N. R. Keddie and B. Baron, *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991, 99–121.

M. L. Meriwether and J. E. Tucker (eds.), *A social history of women and gender in the modern Middle East*, Boulder, Colo. 1999.

F. Mernissi, *The Forgotten queens of Islam*, Minneapolis, Minn. 1993.

V. M. Moghadam, *Gender and national identity. Women and politics in Muslim society*, London 1994.

C. Mohanty, Under Western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses, in *Feminist Review* 30 (Autumn 1988), 65–88.

A. Moors, *Women, property and Islam. Palestinian experiences 1920–1990*, Cambridge 1995.

C. Nelson, *Doria Shafik, Egyptian Feminist. A woman apart*, Gainesville, Fla. 1999.

A. Najmabadi, *The story of the daughters of Quchan. Gender and national memory in Iranian history*, Syracuse, N.Y. 1998.

G. Nashat, Women in the Islamic Republic of Iran, in *Iranian Studies* 13:1/4 (1980), 165–94.

—— (ed.), *Women and revolution in Iran*, Boulder, Colo. 1982.

P. Paidar, *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge 1995.

L. P. Peirce, *The imperial harem. Women and sovereignty in the Ottoman Empire*, New York 1993.

J. Peteet, *Gender in crisis. Women and the Palestinian resistance movement*, New York 1991.

C. Petry, Class solidarity versus gender gain. Women as custodians of property in larger medieval Egypt, in N. R. Keddie and B. Baron, (eds.), *Women in Middle East history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991, 122–42.

E. Said, *Orientalism*, New York 1978.

R. Sayigh, Engendered exile. Palestinian camp women tell their lives, in *Oral History* 25:2 (1997), 38–48.

J. W. Scott, Gender. A useful category of historical analysis, in J. W. Scott, *Gender and the politics of history*, New York 1988, 42.

A. El Azhary Sonbol, *Women, the family and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996.

D. Spellberg, Political action and public example, in N. R. Keddie and B. Baron, *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991, 45–57.
——, *Politics, gender, and the Islamic past. The legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York 1994.
B. Stowasser, Women and citizenship in the Qur'an, in A. El Azhary Sonbol (ed.), *Women, the family and divorce laws in Islamic history*, Syracuse, N.Y. 1996, 23–38.
——, *Women in the Qur'an. Traditions and interpretations*, Oxford 1994.
E. Thompson, *Colonial citizens, republican rights paternal privilege and gender in French Syria and Lebanon*, New York 2000.
N. Tomiche, The situation of Egyptian women in the first half of the nineteenth century, in W. R. Polk and R. L. Chambers (eds.), *The beginnings of modernization in the Middle East in the nineteenth century*, Chicago 1968, 171–84.
J. E. Tucker, Problems in the historiography of women in the Middle East. The case of nineteenth-century Egypt, in *International Journal of Middle East Studies* 15 (1983), 321–36.
——, W*omen in nineteenth-century Egypt*, Cambridge 1985.
——, *Arab women. Old boundaries, new frontiers*, Bloomington, Ind. 1993.
——, *In the house of the law. Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley 1998.
M. C. Zilfi, *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997.

ماري آن فاي (Mary Ann Fay)
ترجمة: مها عبد الحكيم حسان

التاريخ
شرق وجنوب وجنوب شرق آسيا

يعطي هذا المقال فكرة عامة عن المصادر والمنهجيات المستخدمة في دراسة تاريخ النساء في المجتمعات المسلمة في منطقة جنوب شرق وجنوب آسيا، التي تعد أكبر تجمع للنساء المسلمات خارج الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وسيتم الإشارة أيضا إلى تاريخ النساء المسلمات في الصين. وكما سيتضح فيما يلي، لم يكن التاريخ هو الفرع المعرفي الأساسي لمن قاموا بأبحاث عن النساء المسلمات في تلك المناطق، وإن كانت هناك كتابات عديدة في الأفرع الأخرى تمنح تلك الأبحاث سياقها التاريخي.

وإلى الآن لم يحدث أن دار جدل كبير ومباشر عن مفهوم "المرأة المسلمة" ولم يبحث أحد في معنى الزمن (وهو عنصر حيوي في أية دراسة تاريخية)، وهما مسألتان ضروريتان للتوصل إلى فهم أعمق لتاريخ النساء في المجتمعات المسلمة، وخاصة لمن يعيشون خارج قلب مناطق الإسلام. لقد التقى الإسلام في جنوب شرق وجنوب آسيا وفي الصين بمعتقدات محلية متأصلة ومركبه تختلف تماما عن تلك الموجودة في الشرق الأوسط، ولم تتلاش تلك المعتقدات تماما بعد اعتناق الإسلام. وهكذا فإن مفهوم المرأة المسلمة كان لابد أن تتم صياغته وتكوينه في هذه المجتمعات التي أصبح فيها الإسلام هو العقيدة الرئيسية، وقد اختلفت هذه الصياغة وفقا للمكان والثقافة والزمان.

إن مفهوم الزمن مفهوم أساسي، ولكن نادرا ما تم تحليله أو استكشافه. إن الله والزمن فى الإسلام شيء واحد غير مخلوق وغير متناه، ولابد أن تتم كل الأفعال الإنسانية في هذا السياق. ولكن مفهوم الزمن فى مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا والصين مختلف، حيث تفهم مجتمعات جنوب وجنوب شرق آسيا الزمن على أنه سلسلة من الدورات المتكررة التي تنتقل من الكمال إلى التدهور، يسعى فيها الحاضر إلى استعادة بعض أمجاد الماضي الذهبي. والظروف في العصور غير الذهبية لا تسمح بتحقيق الكمال ولكن من الممكن الاجتهاد لإحداث تحسينات. أما مفهوم المسلمين عن الماضي فيختلف تماما، فهم يعتبرون الفترة السابقة على الإسلام فترة جهل وجاهلية ويعتبرون أن الكمال أصبح متاحا فقط لمن اعتنقوا الرسالة الجديدة التي أتى بها النبي محمد (ص). والمهمة الأساسية للحاكم المسلم هي تهيئة الظروف ليحيا الناس وفقا لتعاليم القرآن، وفي داخل هذا الإطار يلتقي الزمن الذي خلقه الله بالأعمار الإنسانية. تلك هي النظرية، ولكن عند التطبيق لم يحدث هذا إلا في النادر وإن ظل هو مثال الزعيم المسلم.

تتجلى قيم الإسلام الضرورية للحياة الاجتماعية في الشريعة، ولكن تفسير وتطبيق الشريعة لابد وأن يعبر عنه في إطار الزمن الإنساني، أي لابد أن يكون محددا بزمان ومكان (للمزيد أنظري/أنظر M. B. Hooker 2003). والشريعة هي التي توضح المكانة الاجتماعية والواجبات والحقوق والحدود القانونية بالنسبة للنساء. والصورة الجماهيرية للإسلام في كثير من المجتمعات الإسلامية مقترنة بمظهر وسلوك النساء خارج المنزل (M. B. Hooker 2003, 155)، فلابد إذن أن يهتم أي فهم "للمرأة المسلمة" سواء باعتبارها فئة تصنيفية أو أفرادا بتطبيقات الشريعة عليهن، ولابد أن يكون محددا في الزمان والمكان.

كيف أثرت هذه الخلفية الفكرية على البحث التاريخي عن النساء المسلمات؟ على سبيل الإجابة عن هذا السؤال سوف نتحدث أولا عن مجموعة المنهجيات والمقاربات التي استخدمها الباحثون والباحثات. وبعد ذلك سوف نتناول موضوع المصادر، ثم سنختتم ببعض الأمثلة عن كيف يقوم بعض المسلمين والمسلمات بإعادة قراءة المصادر القديمة وإعادة تصور سياقها التاريخي في سبيل فهم أفضل لما تذكره عن النساء.

المنهجيات

من نماذج الدراسات عن تاريخ النساء في المجتمعات المسلمة كتاب *أكسفورد في تاريخ الإسلام* (*The Oxford History of Islam*) (Esposito 1999)، وهناك أيضا كتاب *كيمبردج في تاريخ الإسلام* (*The Cambridge History of Islam*) الذي صدر قبل كتاب أكسفورد (صدر لأول مرة في ١٩٧٠م)، والذي يتضمن بعض الإشارات القليلة جدا عن تاريخ النساء المسلمات.

ويركز كل من هذين العملين الموثوق بهما على الإسلام كديانة وكمنظومة فكرية، ويستخدمان التاريخ السياسي كمنهج رئيسي للعرض. ولا تتناول هذه الأعمال موضوع النساء إلا بشكل عابر لتوضيح اتجاهات المصلحين المصريين والأتراك إزاء التعليم والحداثة، أي تتم دراسة النساء لا من منطلق تاريخهن ولكن من حيث دورهن في برامج الإصلاح الاجتماعي. وبالنسبة للصين نجد الوصف التالي للموقف: "يبدو أن ما كتب عن الخيل التي كان يملكها ويمتطيها المسلمون بكل زهو أكثر مما كتب عن النساء المسلمات" (Pillsbury 1978, 657).

لقد تناولت باربرا آندايا حالة تاريخ النساء في جنوب شرق آسيا عامة وفسرت قلة الأبحاث بأنها ترجع إلى تركيز ما بعد الكولونيالية على تحليل النزعة القومية والتطور الاقتصادي على حساب الموضوعات الأخرى (B. W. Andaya 2000b, 1-2). وردا على تواريخ الحركات القومية التي تركز على الرجال، ذكر المؤرخون والمؤرخات بعض الحكايات عن إسهامات النساء في بناء الدولة ولكن معظمها كان داخل الإطار الوطني (مثلا: Taylor 1997, Hefner and Horvatich 1997). وتقول باربرا آندايا إنه أثناء انشغال المؤرخين بمفاهيم الدولة أدركت الباحثات النسويات في السبعينات الحاجة إلى المزيد من الأبحاث عن النساء ولكنهن حددن القضايا الاجتماعية كمجال أساسي للأبحاث (Andaya 2000b, 3). وقد ركزت العلوم الاجتماعية ودراسات التنمية والاجتماع والأنثروبولوجيا اهتمامها على قضايا المنهجية أكثر من العلوم الأخرى.

وقد تضمنت بعض كتب التاريخ السياسي وصفا لظهور المنظمات النسائية ومنها مجموعات النساء المسلمات، ولكن يتم تقديم إسهامات النساء في سياق التطور السياسي (مثلا: Manderson 1980). ومع هذا هناك بعض الاستثناءات مثل بعض الرسائل الجامعية في الآونة الأخيرة وبعض الدراسات التي لم تنشر بعد عن نشاط النساء المسلمات في إندونيسيا. ويتم عادة استخدام مقاربة تقوم على المزج بين الدراسات النسائية والتاريخ أو بينها وبين العلوم السياسية.

لقد زاد الاهتمام بدراسات الجندر ونال مفهوم الجندر في جنوب وجنوب شرق آسيا قدرا من الاهتمام (Atkinson and Errington 1990, Ong and Peletz 1995, Sears 1996). وعندما تقوم بعض مجتمعات جنوب شرق آسيا بتصنيف فئات الجندر نجدها تشير إلى أربعة أنواع (أنظري،أنظر مثلا: L. Y. Andaya 2000, 27)، بينما لا يعترف الإسلام سوى بنوعين هما الذكر والأنثى. لم تتم دراسة تأثير الإسلام على مفاهيم الجندر بالقدر الكافي، وقد شاركت باربارا آندايا في مشروع لتشجيع قيام المزيد من الأبحاث عن العلاقات بين الجنسين فى جنوب شرق آسيا ولتحليل الكيفية التي تم بها تكوين مفهوم الأنوثة ثقافيا وبل والتعرف على "قدر أكبر من الوعي بالمقارنات التي يمكن عقدها فيما يتعلق بكيفية تكوين مفهوم الذكورة ثقافيا" (B. W. Andaya 2000b, 9).

لقد تم ربط الاهتمام بكتابة تاريخ النساء بالمنهجيات الجديدة في قراءة المصادر بأساليب لم يقصد أن تقرأ بها وذلك لاستخراج أكبر كم من المعلومات التاريخية. وهكذا فإن الشعر والقوانين والكتابات ونصوص التشريع للأسر الحاكمة والملاحم السردية كلها تمت قراءتها بتمعن لاستخراج كل المعلومات التي يمكن استخراجها عن النساء (أنظري/أنظر لاحقا الجزء الخاص بالمصادر). لقد تطور الاهتمام العام بالإمكانيات التي تتيحها ما بعد البنيوية كمنهج لتحليل التاريخ والثقافات والمجتمعات في جنوب وجنوب شرق آسيا بنفس الطريقة التي تم وصفها بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وبينما كانت مصطلحات مثل "الجندر" و"المرأة" مقبولة كمفاهيم يتم العمل من خلالها، بدأ أتباع ما بعد البنيوية في طرح الأسئلة عن معنى وفائدة هذه المصطلحات وقاموا بتقديم مفهوم خاص عن "البناء" لتوضيح الجوانب الإشكالية والمصطنعة فى المؤسسات الثقافية.

وبالنسبة للمؤرخات والمؤرخين المهتمين بعلاقات القوى بين الجنسين، شكلت أعمال الفيلسوف ميشيل فوكو حافزا على تحليل النصوص كمواقع "للذات" و"للآخر" وأيضا "كأنظمة للسلطة والحقيقة" (Hekman 1990, 19) يمكن من خلالها الشك في كل شيء على اعتبار أنه مجرد "بناء". وقامت الدارسات النسويات بتطوير نظريات جاك ديريدا عن الاختلاف (خصوصا كما يظهر من خلال المعاني في اللغة) على اعتبار أنها أنجح وأقدر على فهم الأنوثة والذكورة، فبدلا من اعتبار المفهومين متضادين، شجعت المقاربة التي قدمها ديريدا الباحثات على البحث عن أشكال متعددة للعلاقات وعلى توسيع العلاقات الممكنة بينهما وزيادة درجات الارتباط (Culler 1979, 171, Scott 1990, 136).

تظهر إمكانية استخدام ما بعد البنيوية كمنهج لكتابة تاريخ النساء في أدب الملايو التقليدي في مقالة فاين (Fane 1993) والتي تستنتج فيها أنه حتى في حالة النصوص المسايرة للأعراف والمكتوبة بأيدي كتاب رجال يمكن "إبعاد النصوص عن المركز بعض الشيء لإتاحة رؤية النساء داخل علاقات ومواقف متعددة. ومثلما كانت النساء أمهات وبنات وزوجات، كن أيضا حاكمات وسياسيات ومستشارات واقتصاديات وضحايا في نظام السلطة الأبوية" (Fane 1993, 106). ولم تظهر حتى الآن دراسة وافية تركز بشكل أساسي على النساء المسلمات باستخدام هذه المقاربة.

ونجد في كتاب حسن (Hasan 1994) مقالات قوية عن دراسات الجندر باعتبارها مقاربة يمكن استخدامها لدراسة قضايا النساء ومن بينهن النساء المسلمات في المجتمع الهندي. ومما دعم كتابة تاريخ جنوب آسيا في العقد السابق صدور كتابين بالغي الأهمية في عام ١٩٨٢م، حيث تقول باربرا ميتكالف فى دراستها المشوقة عن حركة الديوباند في شمال الهند أن تاريخ المسلمين في جنوب آسيا قد تم إغفاله ولكنه شديد الأهمية لفهم تاريخ الهند (Metcalf 1982, 7). وفي نفس العام ظهر أول مجلد من سلسلة مؤلفة من عدة مجلدات عن *دراسات التبعية: كتابات عن تاريخ ومجتمع جنوب آسيا* (*Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*)، وأعلنت هذه الدراسة عن هدفها ألا وهو "تعزيز قيام نقاش منظم مليء بالمعلومات عن قضايا ومواضيع التبعية والتابعين في دراسات جنوب آسيا، وبذلك تساعد على تصحيح التحيز إلى النخبة والذي اتسمت به الأبحاث والأعمال الأكاديمية في هذا المجال بالذات" (Guha 1982, vii). وعلى الرغم من أن تاريخ النساء تم تقديمه على أنه مقابل لتاريخ النخبة في الهند، إلا أنه سريعا ما تم إدراك أن النساء (بغض النظر عن مكانتهن الاجتماعية) هن تابعات أيضا، وأن هذه المقاربة في كتابة التاريخ وتحليل المجتمعات وأيديولوجياتها من الممكن أن تكون منهجا قويا في قيام تأريخ جديد للنساء. وقد تطلب الأمر عقدا آخر من الزمان لدمج دعوة ميتكالف إلى قيام المزيد من الدراسات في تاريخ المسلمين، ومطلب جوها بأن يتم التركيز على التابعين والتابعات، وذلك في البحوث التي تتناول تاريخ النساء المسلمات في الهند.

وفى منتصف التسعينات نشرت سونيا أمين دراستها عن نساء الطبقة المتوسطة في البنغال خلال فترة التحول الهامة بين الحقبة الكولونيالية المتأخرة والحرب العالمية الثانية (Sonia Amin 1996). وقد قامت بتسجيل التغيرات التي طرأت على أسر الطبقة الوسطى من المسلمين أثناء قيام المهنيين الذين يتلقون رواتب بتحديث أسرهم ونظرتهم لأدوار زوجاتهم وبناتهم، حيث زادت بعدها فرص تعليم البنات خارج المنزل وأيضا فرص التعليم العالي للبنات، كما بدأت نساء كثيرات من الطبقة الوسطى في الكتابة الأدبية وغير الأدبية. وتوضح سونيا أمين أنهن يكشفن عن تغير ملموس في التفكير أصبح واضحا بحلول العشرينات من القرن الماضي، فقد شهدت هذه "الصحوة" نشأة مدارس للبنات ونوادي وجمعيات للنساء المسلمات، كما شهدت أيضا الاعتراف بحدوث تغير اجتماعي كبير. وقد ارتبط بهذه التغيرات ارتباطا وثيقا التحول من النظام الأبوي داخل المنزل إلى النظام الأبوي خارجه حيث استمر الرجال في الهيمنة على الأنشطة المهنية.

وقد أنتجت غيل مينولت (Gail Minault) مجموعة من الكتابات اعتمدت فيها على قراءاتها المدققة لكتابات النساء الهنديات المسلمات من القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين. أن كتابها عن *الدارسات المنعزلات* (*Secluded Scholars*) ينطلق بنظرته من داخل المنزل إلى العالم خارج المنزل، ويتتبع التغيرات في الطلب على التعليم المدرسي ثم التعليم العالي، وتعتد المؤلفة فيه على أبحاثها السابقة وتتوسع فيها. إن الفصل الذي يتضمن مقدمة الدراسة وعنوانه "تصوير الخفاء: الاستراتيجيات والمصادر والأجيال" يعتبر مسحا خاليا من العيوب لحالة التأريخ الذي يركز على النساء (وأشياء أخرى كثيرة) بالنسبة للنساء الهنديات المسلمات (Minault 1998, 1-13).

إن باربرا آندايا واحدة من المؤرخين القلائل لجنوب شرق آسيا الذين اهتموا بالدراسة التاريخية المطولة لعلاقات الجندر في المنطقة ما بين عام ١٥٠٠ وعام ١٨٠٠م. وعلى الرغم من أن آندايا لم تنته بعد من دراستها كاملة، إلا أنها نشرت مقالا يبحث تأثير الإسلام على وضع النساء فى جنوب شرق آسيا، وقد أخذت آندايا فكرة الداخل والخارج أو الخاص والعام (التي اعتبرتها سونيا أمين أيضا هامة في البنغال في بداية القرن العشرين) وتركز على فترة أسبق بكثير لتدرس "التفاعل بين الجندر والتغيرات السياسية الثقافية"، وخصوصا نشأة الدول الإسلامية (B. W. Andaya 2000c, 232-233). ويشير بحثها الدقيق إلى أن الصلة بين نساء الطبقات الاجتماعية العليا وبين الاستتار أو الاحتجاب هي صلة سبقت الدخول في الإسلام، ولكن الممالك الإسلامية

احتوت عادات الاحتجاب التي كانت موجودة بالفعل ودعمتها. وفي نفس الوقت الذي تحذر فيه من التعميم فإنها تستنتج أن "بعض الأفكار عن الكيفية التي يجب أن تنصرف وفقا لها السيدات الطيبات كانت مرتبطة بتقسيم الدرجات الاجتماعية الذي صاحب ظهور الدولة. وقد ألقت هذه المفاهيم بظلالها" (B. W. Andaya 2000a, 24).

تؤكد كتب التاريخ المنشورة عن المسلمين في الصين على الأساليب التي ابتكرها المسلمون ليحافظوا على وجودهم كأقليات عرقية وثقافية ودينية في مواجهة التفرقة والاضطهاد اللذين زادا منذ بداية القرن التاسع عشر (Israeli 1978, Gladney 1991). وهنالك دلائل قليلة جدا على حياة النساء المسلمات في الصين قبل القرن العشرين، ولكن الإشارات الواردة عن الرحالة الأجانب وممارسات تلك الفترة تشير إلى عدم عزلهم وأنه كان هناك بالفعل "فصل بين الجنسين أثناء الطقوس"، وهو ما يظهر في وجود مساجد خاصة بالنساء في المدن التي كان يوجد بها عدد غير قليل من السكان المسلمين (Pillsbury 1978, 658). وكانت المعلمات الدينيات يقمن بتعليم النساء مبادئ الإسلام باللغة العربية وكان يتوقع أن تقوم النساء بتربية أطفالهن وفقا للقواعد الدينية. وعلى الرغم من وجود حدود فاصلة أثناء الطقوس بين الرجال المسلمين والنساء الغريبات عنهم، إلا أن الفواصل الأكبر كانت تلك التي تفرق المسلمات عن غير المسلمين. فكما هو الحال بالنسبة للمسلمين في مجتمعات الأقليات في جنوب تايلاند يكون الخوف نابعا من أن يؤدي الاختلاط الاجتماعي مع غير المسلمين إلى الاتصال بالأطعمة "النجسة" وخصوصا لحم الخنزير. وتربط دراسة غلادني الأنثروبولوجية لجماعة عرقية من المسلمين في الصين (الهوي) هذا الخوف من التلوث عن طريق الأطعمة النجسة بقضية القومية العرقية والهوية (Gladney 1991).

تغلب على طبيعة دراسات النساء في جنوب شرق آسيا ومن ضمنها تلك التي كتبها مؤرخون ومؤرخات أنها محدودة وتركز على جزئية معينة. وقد اتخذت معظم الأبحاث المنشورة شكل مقالات شارك فيها مجموعة من الكتاب، ولكن لا تزال الكتب الكاملة نادرة. أما الدراسات عن النساء المسلمات التي تستند إلى مصادر تاريخية والتي كتبها كاتب واحد فهي أكثر ندرة. وبينما يمكن تعليل استخدام مقاربة "دراسة الحالة" في الدراسات عن الفترات المبكرة على إنها ترجع إلى قلة مصادر المعلومات عن الفترات السابقة على القرن التاسع عشر، إلا أنه لا يوجد تفسير لاستخدام نفس المقاربة في دراسة الفترة الحديثة والمعاصرة. وتواجه النساء المسلمات في منطقة جنوب شرق وجنوب آسيا الراغبات في القيام بأبحاث صعوبة بالغة في العثور على الدعم المادي الذي يحتجن إليه للتفرغ الكامل للكتابة. ومن المفارقة أن أفضل الفرص غالبا ما تأتي من منح دراسية ومالية للعمل والدراسة في المراكز الأجنبية التي توفر لهن التمويل الذي يحتجن إليه لدراسة مجتمعاتهن.

المصـادر

فترة ما قبل العصر الحديث (من القرن الخامس عشر وحتى القرن التاسع عشر): نصوص محلية. لا يجد المؤرخون والمؤرخات الذين يستخدمون هذه المصادر سوى إشارات متناثرة إلى النساء، حتى أنهم يأخذون المادة حيثما يجدونها. وتعتبر نوعية المصدر ذات أهمية ثانوية، فهم يستخدمون الشعر والنثر والكتابات الدينية وأخبار المحاكم والقوانين لجمع المعلومات عن حياة النساء، ومن بينهن النساء المسلمات قبل القرن التاسع عشر. وفي جنوب شرق آسيا كانت لغة الملايو هي لغة الإسلام وكانت النصوص العربية تدرس عن طريقها أو عن طريق اللغة الجاوية في بعض الأحيان. ويعطى كتاب كومار وماكغلين نظره عامة واسعة النطاق على تراث المخطوطات في مجموعة الجزر الإندونيسية (Kumar and McGlynn 1996)، ومن بين دراسات تصوير النساء المسلمات في الكتابات السابقة على العصر الحديث توجد كتابات لكل من كومار (Kumar 1980, 2000) وفاين (Fane 1993) وهاشم (Hashim 2000) وآندايا (B. W. Andaya 2000c) ويوهان (Johan 1999). كما نجد أن دراسة ريكلفس (Ricklefs 1998) استخدمت نصوص المحاكم في وسط جاوه (المذكورة فى قائمة مراجع خاصة) لتوضيح إنجازات عدد من النبيلات الجاويات كن على دراية كبيرة بجوانب متعددة من الإسلام.

فترة ما قبل العصر الحديث (القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر): نصوص غير محلية. تحتوي الأرشيفات الأوروبية على مجموعات من السجلات متفاوتة الثراء تصف اللقاءات التي تمت مع شعوب جنوب شرق آسيا قبل عهد الاستعمار. لقد ترك المستكشفون والرحالة والتجار البرتغاليون والأسبان والهولنديون والبريطانيون والفرنسيون والألمان والإسكندنافيون

حكايات عن انطباعاتهم، يضم بعضها مادة عن النساء المسلمات. وهناك دراسة رئيسية قامت باستخدام هذه المادة بالإضافة إلى نصوص محلية وهي دراسة ريد (Reid 1988, 1993). وتقدم باربرا آندايا تحليلا أكثر تركيزا على العلاقة بين الإسلام ووضع النساء وظهور الدولة في جنوب شرق آسيا، كما تصف دراسة هامبلي حياة النساء المحيطات بالحاكم بابور (١٤٨٣-١٥٣٠م) أثناء حكمه شمال الهند ووسط آسيا (Hambly 2002).

القرن التاسع عشر: نصوص محلية. بداية من القرن التاسع عشر تتحسن معرفتنا بالمصادر المحلية بشكل كبير نتيجة للحفاظ على النصوص بشكل أفضل فى المجموعات المحلية والأوروبية. وقد استخدمت دراسة فلوريدا (Florida 1966) مخطوطات من المجموعات الملكية في وسط جاوه لتحليل العلاقات الجنسية النشطة بين الرجال المسلمين والنساء المسلمات التي تم وصفها بمنتهى الصراحة في نوع من الشعر مخصص لموضوعات متعلقة بالتصوف الإسلامي.

ويضم عدد خاص من دورية *مجلة الشؤون الإندونيسية والماليزية* *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* (Mukherjee 1997) دراسات دقيقة عن النساء المسلمات في عالم ماليزيا وإندونيسيا، تستخدم فيها نصوص محلية من منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين. وتصف كلمة المحرر هذا العدد على أنه "ليس تدريبا نظريا ولكنه تدريب تجريبي" وهو الوصف الذي يمكن أن ينطبق على كثير من الأبحاث التاريخية عن النساء المسلمات في جنوب شرق وجنوب آسيا.

القرن العشرون. يتمتع الباحثون والباحثات في تاريخ نساء القرن العشرين المسلمات بفيض من المواد المطبوعة مثل الدوريات المحلية والصحف والكتب والمذكرات المنشورة وتقارير الأجانب الذين يرجع أكثرهم لفترة الاستعمار والذين كانوا إما إداريين أو من المراقبين المهتمين. ومع زيادة أعداد الجامعيات في جنوب شرق وجنوب آسيا والصين نطمئن إلى أن تاريخ النساء المسلمات في النهاية سوف تحكيه النساء المسلمات أنفسهن. كما تدعم أيضا الجامعات الإسلامية التي يذهب إليها الكثير من النساء المسلمات البحث في مجالات مثل التسهيلات الائتمانية للنساء، وتأثير النساء العاملات على الأطفال والطلاق والحقوق الإنجابية للنساء، وأيضا علامات الهوية مثل اختيار الزي. وتوفر هيئات التمويل الدولية، مثل مؤسسة فورد، التمويل للمشاريع التي تعمل على تمكين النساء، كما أن التقارير البحثية التي جعلتها مؤسسة فورد متاحة للجمهور سوف تشكل مصادر ممتازة لكتابة التاريخ المعاصر.

كما يوجد أيضا نوع جديد من الأدبيات المسلمة يقوم بالربط بين القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، وهي كتابات تم إنتاجها محليا لمساعدة النساء وأزواجهن على التمتع بحياة متدينة وعصرية. وتؤكد ميتكالف (Metcalf 1990) على التأثير الواسع لكتيب تعليمي مثل كتاب *الزخارف الفردوسية* (*Bihishti Zewar*) الصادر باللغة الأردية في أوائل القرن العشرين لمولانا أشرف على ثناوي (١٨٦٤-١٩٤٣م) وهو زعيم من حركة ديوباندي الإصلاحية في شمال الهند. وتعلق ميتكالف قائلة إن مثل هذه الأعمال تكمن "وراء التغير الاجتماعي والسياسي الكبير" (Metcalf 1990, 5). وقد انتقل هذا الكتيب إلى المجتمعات المسلمة في جنوب شرق آسيا وبريطانيا وأوروبا عن طريق "جماعات التبليغ". وهناك نص تعليمي مشابه لتحديث المسلمين في عالم الملايو وإندونسي هو *حكاية فريدة هانم* بقلم الكاتب والصحفي سيد سيخ الهادي (١٨٦٧–١٩٣٤م)، وصدر في مجلدين في الفترة ١٩٢٥–١٩٢٦م ثم ظهر بعد ذلك في طبعات جديدة لعدد غير محدود من المرات، وهو يقدم مثالا (روائيا) قويا لامرأة مسلمة صاحبة عقيدة رفيعة تلقت تعليمها في الغرب ثم أصبحت زوجة نموذجية وإحدى العاملات من أجل الإصلاح الإسلامي (أنظري/أنظر V. M. Hooker 2000, chap.1). وتقدم كل من سونيا أمين (Sonia Amin 1966) وغيل مينولت (Gail Minault 1998) دراسات متعمقة لعوالم التغير التي تبنتها النساء المسلمات في جنوب آسيا. وقد اعتمدتا على دوريات من أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وعلى الجرائد والأدب والسير. ولكن لم تظهر دراسات متعمقة مشابهة لذلك عن النساء المسلمات في عالم الملايو وإندونيسيا.

ترجع بدايات الدراسات التاريخية عن النساء المسلمات عادة إلى أواخر القرن التاسع عشر، وعادة ما تأخذ شكل السير التي تبرز إنجازات الرائدات اللاتي أصبحن قدوه لنصيرات الحداثة الإسلامية، من أمثال الأرستقراطية الجاوية الشابة كارتيني (١٨٧٩–١٩٠٤م) التي أنشأت مدارس مهنية لبنات إقليمها (Cote 1995). ويظل كتاب فريدي دي ستيورز (Vreede-de Stuers) المنشور في ١٩٦٠م بمثابة التفسير الأساسي لفترة ما قبل الحرب بلا منافس، وهو كتاب عبارة عن تاريخ عام للحركات

النسائية في إندونيسيا أثناء فترة الاستعمار، ويضم روايات عن رائدات تعليم النساء المسلمات. ويجرى الآن إعداد كتاب تاريخي أكثر تفصيلا عن حركة "عائشية" أو الجناح النسائي من حركة الإصلاح الإندونيسية المعروفة باسم الحركة "المحمدية"، وذلك في شكل رسالة دكتوراه (White 2003). أما كتاب برهان الدين (Burhanudin 2002) فيقدم بطريقة مجدده السير التاريخية "للعلماء" من النساء الإندونيسيات (ولقب "العلماء" عادة ما يقتصر على الرجال).

وقد جاءت معظم الدراسات عن إندونيسيا، التي تضم أو تركز بشكل خاص على النساء المسلمات، مكتوبة بأقلام علماء الأنثروبولوجيا أو علماء الاجتماع. والآن هناك كتابات كثيرة تعتمد على الدراسات الميدانية والمقابلات الشخصية، كما يقدم الكثير من الكتاب خلفية تاريخية لدراساتهم. وقد شهدت حقبة التسعينات في شبه جزيرة الملايو نشر تحليلات ممتازة عن المجتمعات المحلية، ففي دراستها لجماعة في منطقة نيجيري سمبيلان، وهي إحدى مقاطعات شبه الجزيرة ينسب فيها الفرد إلى أمه، يتم بحث "اللقاء التاريخي" بين النسب "الأمومي" وبين "الحداثة" باستخدام النظرية النسوية. وفي محاولتها لتفسير العلاقات المركبة بين الجندر والتحولات الزراعية تؤكد الكاتبة الخصوصية التاريخية لدراسة الحالة التي تقوم بها، كما تستخدم اصطلاح "إعادة التشكيل الثقافي" لوصف عمليات التغير المركبة في منطقتها (Stivens 1996, 2-7). وقد اختار بيليتز (Peletz) أيضا مقاطعة نيجيري سمبيلان لدراسته لصور الجندر بالنسبة للرجال والنساء، كما قام بإعادة بناء تاريخ القرن التاسع عشر في سبيل فهم صلات القرابة المعقدة وعلاقات الجندر القائمة الآن في نيجيري سمبيلان، وذلك ليوضح أن "نظام الزواج والمصاهرة كان يركز على تبادل الرجال" ولكن النظام السياسي المحلي اعتمد على تبادل النساء (عن طريق الزواج) وكان يتم التعبير عنه من خلال خطاب رسمي إسلامي عن الجندر (Peletz 1996, 309). ويؤكد الفصل الختامي في كتابه (ضمن أشياء أخرى عديدة) على القيمة الإنتاجية لمفهوم الازدواجية من أجل فهم أيديولوجيات الجندر والقرابة، كما نجد في نهاية الفصل مقارنة بين الأفكار الإسلامية الواضحة في العديد من مجتمعات جنوب شرق آسيا وبين البدو. وهذه الدراسة المشوقة والواسعة تدعمها قائمة مراجع تمثل أداة بحثية قوية للمؤرخات والمؤرخين وللمتخصصين في الأنثروبولوجيا على حد سواء.

ويحتوي تاريخ الأقليات المسلمة أيضا على مادة قيمة عن النساء المسلمات، على الرغم من أن نقطة التركيز في مثل هذه الأعمال لا تكون منصبة عادة على النساء. فعلى سبيل المثال تصف موبيني كيشيه (Mobini-Kesheh 1999) فترة "الصحوة" في المجتمع الحضرمي في إندونيسيا في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية. فقد تم تأسيس جناح نسائي لحركة التحديث الحضرمية في الثلاثينات سميت بحركة "الإرشاد" لتشجيع التعليم الحديث بين النساء الحضرميات. وكانت النساء تدعمن قضيتهن بذكر الحديث الشريف الذي يقول أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة (Mobini-Kesheh 1999, 83). وتقدم سيابنو (Siapno 1994) سياقا تاريخا لتجارب النساء المسلمات في جنوب الفلبين حيث كانت مقاومة الحكم المتمركز في مدينة مانيلا المسيحية غالبا ما يتم التعبير عنها عن طريق الإسلام.

وعقب تأسيس جمهورية الصين الشعبية أصبح من الصعب الحصول عن معلومات من المصادر نفسها عن النساء المسلمات اللاتي بقين في الأراضي الرئيسية الصينية. وكان معلوما أن كل الأطفال المسلمين لابد وأن يلتحقوا بالمدارس العادية وأن التعليم الديني كان لا يجري في المساجد ولكن في المنازل بعد ساعات العمل والدراسة. أما بالنسبة لتايوان فيمكن القيام بالأبحاث عن طريق المقابلات الشخصية. وقد أدخل التحديث السريع لتايوان تغيرات كبرى واضحة على حياة النساء المسلمات (أنظري/أنظر Pillsbury 1978, 567-573).

الماضي القريب: المقاربات البينية والمصادر الجديدة

منذ أواخر التسعينات والدراسات التي تتناول النساء المسلمات تختبر الحدود التقليدية التي وضعها التخصص والمنهج، فعلى سبيل المثال تستخدم الأبحاث في التاريخ القريب للنساء المسلمات في الهند أسلوب "المنظر الرمزي" للعمارة الإسلامية - المدارس الدينية ومساجد النساء - باعتباره "توثيقا بصريا قويا للتحديات الموجهة إلى تركيز الإسلام على الرجال" (Jaschok and Shui 2000, 5). وتم استخدام وجود مساجد النساء لتتبع الوجود القوي للنساء في التدريس وفي تنظيم الإسلام في الصين، كما تم توظيف السير الشفاهية كتب التاريخ القانوني والاقتصادي لتدعيم الأدلة الوثائقية الضئيلة. وتم إعطاء سياق تاريخي للدراسة عن

طريق وضع "قيمة المنفعة المتعددة التي منحت للزوجات والأمهات المسلمات داخل أشكال سياسية وثقافية متغيرة تصف العلاقات التاريخية ين الإدارات الإمبراطورية المتتابعة والسكان المسلمين" (Jaschok and Shui 2000, 8).

وعلى الرغم من أن الإسلام ليس دين أقليه في إندونيسيا، إلا أن شعب إقليم آتشيه (شمال سومطره) يقاوم بشدة منذ الخمسينات الاندماج في الدولة الإندونيسية. وفي محاولتها لتحليل كيفية بناء الفاعلية الأنثوية في تلك الظروف قامت سيابنو باستخدام مقاربات تاريخية وإثنوغرافية وأدبية وسياسية اقتصادية لفحص المصادر النصية والشفاهية. وبينما تتلاءم دراستها مع الأعداد المتزايدة من دراسات المقاومة إلا أنها قد تجاوزت ذلك لتكشف التفاعل بين التركيز المحلي على الأم وبين الممارسات الإسلامية، وردود الأفعال تجاه العنف السياسي والإزاحة الاجتماعية اللذين تعتبرهما قد أضعفا الوضع القوي المتعارف عليه للنساء في مجتمع آتشيه. في تناولها للفرضية القائلة "إن النساء عموما تابعات في كل الحركات القومية" تؤكد سيابنو على أنه فيما يتعلق بإقليم آتشيه فإن غياب النساء عن هذه الحركات ليس بالضرورة دليلا على الخضوع والتبعية، حيث نجد في هذه الحالة أن النساء اخترن عدم المشاركة لأسباب متعددة، وأوجدن مؤسسات أخرى يتم استخدامها في تنظيم حياتهن ولتحقيق الاستقلالية والقدرة على الفعل. وقد استفادت سيابانو في مقاربتها تلك من تاريخ التبعية الذي سعى للتوصل إلى "التشكيلات الخطابية خارج النزعة القومية والحركات القومية" (Siapno 2002, 3-4). كما أنها تؤكد على أنها تسعى إلى التركيز على الممارسات الإسلامية الريفية وممارسات من هم خارج النخبة، لا على ممارسات الإسلام السياسي لسكان النخبة في المدن، ونجدها بالتالي تعبر عن الاهتمام المتواصل لدى مؤرخي ومؤرخات تاريخ النساء المسلمات من حيث كيفية العثور على التوازن بين دراسات نساء الطبقة المتوسطة في المدن، وهن فئة توجد عنها معلومات كثيرة، وبين نساء الريف من غير النخبة وهن فئة لا يتوفر عنها في السجلات العامة إلا معلومات قليلة. وفي ظل هذه الخلفية يظل سؤال "ما هي المرأة المسلمة؟" سؤالا شديد الأهمية. إن النساء المسلمات يبحثن أنفسهن عن إجابات لهذا السؤال، وسننتقل الآن إلى إندونيسيا وماليزيا للتعرف على أمثلة لكيفية تعاملهن مع هذه المسألة.

قراءات جديدة لمصادر قديمة

شهدت أوائل التسعينات قيام عدد صغير من المهنيات المسلمات في كوالالمبور بتكوين مجموعة "أخوات في الإسلام" بهدف "تشجيع فهم عصري ومستنير لتعاليم القرآن" (Othman 1994, v). ومما يؤكد اقتناعهن بأهمية تحديد السياق التاريخي لمصادر الإسلام النصية ما نجده من كلمات ملك بنبي في افتتاحية إحدى أهم إصدارات المجموعة وهي كتاب *الإسلام والدولة القومية الحديثة* (*Islam and the Modern Nation State*) والذي ورد فيه: "من لا يفهم الشريعة فهما تاريخيا فهو لا يفهمها، ومن لا يفهم الإسلام تاريخيا فهو لا يفهمه حقا" (أنظري/أنظر Othman 1994). إن هذا البحث عن التطور التاريخي للقانون الإسلامي خصوصا كما تم تطبيقه على النساء هو في واقع الأمر من وحي كتابات العالم السوداني والناشط في مجال حقوق الإنسان الدكتور عبد الله النعيم. وهناك عمل منشور قوى التأثير بقلم ودود محسن (Wadud-Muhsin 1992) وهي باحثه وثيقة الارتباط بأخوات في الإسلام، وهي دراسة تتناول مفهوم "المرأة" بناء على قراءة النص القرآني عن كثب والتأكيد على أهمية العودة إلى المصدر الأصلي للإسلام في سبيل الفهم المباشر لرسالته عن النساء.

وفي ديسمبر ١٩٩١م، وفي نفس الوقت تقريبا الذي كانت تقوم فيه "أخوات في الإسلام" بتحديد هويتهن وأهدافهن، عقدت في جاكرتا ندوة عن النساء الإندونيسيات المسلمات، وقد عالج المشاركون والمشاركات فيها قضايا مثل مفهوم المرأة في القرآن والحديث، وتاريخ منظمات النساء المسلمات في جاكرتا، ووصف النساء المسلمات في مختلف أنواع المطبوعات الإندونيسية. وقد حثت التوصيات الختامية للندوة باحثي وباحثات المستقبل على توجيه نفس القدر من الاهتمام إلى كل من النص والسياق، وذكرت التوصيات أنه من الضروري استخدام مقاربات جديدة تلتفت إلى الأوضاع الاجتماعية وإلى الثقافة ومكان وزمان كتابة النص، وذلك للوصول إلى تفسيرات جديدة حيوية ومبدعة للمصادر الأساسية فيما يتعلق بالنساء المسلمات (Marcoes-Natsir and Meuleman 1993, 233).

وشهدت التسعينات انتشارا واسعا في المادة المطبوعة بالإندونيسية عن النساء والموجهة إليهن. ومن العوامل التي دفعت هذا الانتشار وأدت إلى استمراره زيادة النشاط في سبيل مزيد من الاعتراف بالنساء عامة فى إندونيسيا (للحصول على تعليقات عن

النسوية الإسلامية أنظري/أنظر: Feillard 1997). وعلاوة على ذلك حدثت زيادة في الاهتمام بقراءة النصوص الأقدم التي طالما كانت مصادر أساسية في المدارس الداخلية التقليدية المسلمة (*pesantren*). وفي أعقاب توصيات ندوة ١٩٩١ بجاكرتا، تم الشروع في ترجمة النصوص المرشدة للنساء، مثل كتاب *عقود اللجين* من تأليف الإمام النووي (١٨١٣–١٨٩٨م) إلى اللغة الإندونيسية، مع إضافة تعليقات بها تفسيرات توضح وتتوسع في النقاط الهامة (Forum Kajian Kitab Kuning 2001). وتتزعم نورية عبد الرحمن واحد، زوجة رئيس إندونيسيا الأسبق، وهي حجة في قضايا النساء، إحدى مشروعات إعادة تفسير الكتب الإرشادية التراثية للنساء. كما توجد مجموعة من المقالات عن النساء في التفسير والفقه والكلام والفلسفة والأدب الصوفي (Munhanif 2002) وهي نتيجة أخرى للبحث عن تفسيرات جديدة للمادة القديمة المتصلة بالنساء، وكذلك مجموعة خاصة من الفقه خاصة بالنساء تتضمن شروحا وتعليقات بقلم أحد أهم المعلمين الدينيين في إندونيسيا (K. H. H. Muhammad 2001).

لقد بدأت هذه المقالة بنقاش حول أهمية الشريعة بالنسبة لأي فهم لمفهوم المرأة المسلمة. إن النظرة الشاملة على المناهج والمصادر الخاصة بتاريخ النساء المسلمات في جنوب شرق وجنوب آسيا وفي الصين تشير إلى أن الشريعة نادرا ما اعتبرت عاملا حيويا في كتب التاريخ التي كتبها غير المسلمين. ومع هذا فإذا أخذنا إندونيسيا وماليزيا كأمثلة على اهتمامات النساء المسلمات أنفسهن تتجلى أمامنا صورة أخرى حيث أنهن يتجهن إلى التاريخ بحثا عن المصادر الأصلية للشريعة من أجل فهم جوهرها وفقا للزمان والمكان، وذلك للجمع بين حياة التدين والحصول على المزايا التي يتيحها العلم والتكنولوجيا والطب. وعندما يأتي دور نساء آخر القرن العشرين وأوائل القرن الواحد والعشرين ليصبحن موضوعا للتاريخ، فلابد أن تكون من الأفكار الرئيسية هو اهتمامهن بالبحث عن معنى نصوص الإسلام التراثية ورغبتهن في فهم هذه النصوص تبعا لاحتياجاتهن الشخصية والاجتماعية.

المراجع

Primary Source

B. D. Metcalf, *Perfecting women. Maulana Ashraf Ali Thanawi's* Bihishti Zewar. *A partial translation with commentary*, Berkeley 1990.

Secondary Sources

S. N. Amin, *The world of Muslim women in colonial Bengal, 1876–1939*, Leiden 1996.

B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2000a.

——, Introduction, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2000b, 1–26.

——, Delineating female space. Seclusion and the state in pre-modern Island Southeast Asia, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2000c, 231–53.

L. Y. Andaya, The Bissu. Study of a third gender in Indonesia, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2000, 27–46.

J. M. Atkinson and S. Errington, *Power and difference. Gender in Island Southeast Asia*, Stanford, Calif. 1990.

J. Burhanudin (ed.), *Indonesian women religious scholars* [in Indonesian], Jakarta 2002.

J. Cote, *On feminism and nationalism. Kartini's letters to Stella Zeehandelaar 1899–1903*, Clayton, Victoria 1995.

J. Culler, Jacques Derrida, in J. Sturrock (ed.), *Structuralism and since*, Oxford 1979, 154–80.

B. Fane, Against the grain. A poststructuralist analysis of the representation of women in traditional Malay literature, honours thesis, Faculty of Asian Studies, Australian National University 1993.

A. Feillard, Indonesia's emerging Muslim feminism. Women leaders on equality, inheritance and other gender issues, in *Studia Islamika* 4:1 (1997), 83–112.

N. K. Florida, Sex wars. Writing gender relations in nineteenth-century Java, in L. J. Sears (ed.), *Fantasizing the feminine in Indonesia*, Durham, N.C. 1996, 207–24.

Forum Kajian Kitab Kuning, *The new face of the marriage relationship. An analysis of the* 'Uqud al-lujjayn [in Indonesian], Yogyakarta 2001.

D. C. Gladney, *Muslim Chinese. Ethnic nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Mass. 1991.

R. Guha (ed.), *Subaltern studies I. Writings on South Asian history and society*, Delhi 1982.

G. R. G. Hambly, *Babur's women. Elite women in late medieval Central Asia and North India*, Basingstoke, U.K. 2002.

Z. Hasan (ed.), *Forging identities. Gender, communities and the state*, Boulder, Colo. 1994.

R. Hashim, Bringing Tun Kudu out of the shadows. Interdisciplinary approaches to understanding the female presence in *Sejarah Melayu*, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2000, 105–24.

R. W. Hefner and P. Horvatich (eds.), *Islam in an era of nation-states. Politics and religious renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu 1997.
S. J. Hekman, *Gender and knowledge*, Cambridge 1990.
M. B. Hooker, *Indonesian Islam. Social change through contemporary fatawa*, Sydney 2003.
V. M. Hooker, *Writing a new society. Social change through the novel in Malay*, St. Leonards, N.S.W. 2000.
R. Israeli, *Muslims in China. A Study in cultural confrontation*, London 1978.
M. Jaschok and Shui J. J., *The history of women's mosques in Chinese Islam. A mosque of their own*, Richmond, U.K. 2000.
A. Jalal, *Self and sovereignty. Individual and community in South Asian Islam since 1850*, Lahore 2001.
K. Johan, The Undang-Undang Melaka. Reflections on Malay society in fifteenth-century Melaka, in *Journal of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society* 72:2 (1999), 131–50.
W. J. Karim, *Women and culture. Between Malay adapt and Islam*, San Francisco 1992.
A. Kumar, Javanese court society and politics in the late 18th century. The record of a lady soldier, in *Indonesia* 29 (1980), 1–46 and 30 (1980), 67–112.
——, Imagining women in Javanese religion. Goddesses, ascetes, queens, consorts, wives, in B. W. Andaya (ed.), *Other pasts. Women, gender and history in early modern Southeast Asia*, Honolulu 2000, 87–104.
A. Kumar and J. H. McGlynn (eds.), *Illuminations. The writing traditions of Indonesia,* New York 1996.
E. Locher-Scholten and A. Niehof (eds.), *Indonesian women in focus. Past and present notions*, Dordrecht 1987, repr. Leiden 1992.
L. Manderson, *Women, politics and change. The Kaum Ibu UMNO, Malaysia 1945–1972*, Kuala Lumpur 1980.
L. M. Marcoes-Natsir and J. H. Meuleman (eds.), *Textual and contextual studies of Indonesian Muslim women* [in Indonesian], Jakarta 1993.
B. D. Metcalf, *Islamic revival in British India. Deoband, 1860–1900*, Princeton, N. J. 1982.
——, Reading and writing about Muslim women in British India, in Z. Hasan (ed.), *Forging identities. Gender, communities and the state in India*, Boulder, Colo. 1994, 1–21.
G. Minault, *Secluded scholars. Women's education and Muslim social reform in colonial India*, Delhi 1998.
N. Mobini-Kesheh, *The Hadrami awakening. Community and identity in the Netherlands Indies*, Ithaca, N.Y. 1999.
K. H. H. Muhammad, *Women's fiqh. A religious teacher's reflections on the discourse of gender and religion* [in Indonesian], ed. F. Abdul Kodir, Yogyakarta 2001.
W. Mukherjee (ed.), *Empowered women*, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 31:2 (1997).
A. Munhanif (ed.), *Hidden pearls. Women in classical Islamic literature* [in Indonesian], Jakarta 2002.
A. Ong, State versus Islam. Malay families, women's bodies and the body politic, in A. Ong and M. G. Peletz (eds.), *Bewitching women, pious men. Gender and body politics in Southeast Asia*, Berkeley 1995.
N. Othman (ed.), *Shari'a law and the modern nation state. A Malaysian symposium*, Kuala Lumpur 1994.
M. G. Peletz, *Reason and passion. Representations of gender in a Malay society*, Berkeley 1996.
B. L. K. Pillsbury, Being female in a Muslim minority in China, in L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978, 651–76.
C. Prachuabmoh, The role of women in maintaining ethnic identity and boundaries. A case of Thai Muslims in South Thailand, *South East Asian Review* 14:1/2 (1989), 113–50.
A. Reid, *Southeast Asia in the age of commerce 1450–1680*, 2 vols., Yale 1988 and 1993.
M. C. Ricklefs, *The seen and unseen worlds in Java 1726–1749. History, literature and Islam in the court of Pakubuwana II*, Sydney 1998.
K. Robinson and S. Bessell, *Women in Indonesia. Gender, equity and development*, Singapore 2001.
J. W. Scott, Deconstructing equality-versus-difference. Or, the uses of poststructuralist theory for feminism, in M. Hirsch and E. Fox Keller (eds.), *Conflicts in feminism*, New York 1990, 134–48.
L. J. Sears, *Fantasizing the feminine in Indonesia*, Durham, N.C. 1996.
J. Siapno, Gender relations and Islamic resurgence in Mindanao, southern Philippines, in C. F. El-Solh and J. Mabro (eds.), *Muslim women's choices. Religious belief and social reality*, Oxford 1994, 184–201.
——, *Gender, Islam, nationalism and the state in Aceh. The paradox of power, co-optation and resistance*, London 2002.
G. C. Spivak, Subaltern studies. Deconstructing historiography, in R. Guha (ed.), *Subaltern Studies no. 5. Writings on South Asian history and society*, Delhi 1985, 252–76.
M. Stivens, *Matriliny and modernity. Sexual politics and social change in rural Malaysia*, St. Leonards, N.S.W. 1996.
——, (Re)framing women's rights claims in Malaysia, in V. Hooker and N. Othman (eds.), *Malaysia. Islam, society and politics. Essays in honour of Clive S. Kessler*, Singapore 2003, 126–46.
J. G. Taylor (ed.), *Women creating Indonesia. The first fifty years*, Clayton, Victoria 1997.
C. Vreede-de Stuers, *The Indonesian woman. Struggles and achievements*, s'Gravenhage 1960.
A. Wadud-Muhsin, *Qur'an and woman*, Kuala Lumpur 1992.
S. White, Reformist Islam. Gender and marriage in late colonial Dutch East Indies, Ph.D. thesis, Research School of Pacific and Asian History, Australian National University 2003.

فيرجينيا ماثيسون هوكر (Virginia Matheson Hooker)

ترجمة: مها عبد الحكيم حسان

في الحقيقة، ما كان يجب أن توجد هذه المداخلة. فعلى الرغم من رسوخ ميدان تاريخ العلم في التأريخ الغربي منذ القرن الثامن عشر، بل قبل ذلك بفترة طويلة في الدراسات الإسلامية، لا يزال عليه أن يعتبر قضايا المرأة والجندر في العالم الإسلامي جزءا من نطاقه. ولم تظهر الكلمات "أنثى" أو "جندر" أو "امرأة" في دليل موضوعات أحدث مسح موسوعي للميدان (Rashed 1996)، كما يمكن إحصاء عدد الدراسات العلمية المهمة في هذا الميدان على أصابع اليد الواحدة. ويكاد هذا التجاهل نفسه أن يوجد في ميدان آخر شقيق هو تاريخ الطب، حيث بالكاد ما تظهر النساء في العالم الإسلامي بوصفهن طبيبات أو مريضات. ويكفي دليلا على ذلك أن محررات *موسوعة النساء والثقافات الإسلامية* كان عليهن أن يطلبن من أحد من غير المتخصصين في التاريخ الإسلامي كتابة هذا المقال. على أن أسباب هذا التجاهل جديرة بالبحث بإيجاز: أولا بدراسة التأثيرات التي جعلت تاريخ النساء وقضايا الجندر تؤثر على التاريخ الغربي للعلم، ثم بالنظر في طرق تطور تأريخ العلم والطب في العالم الإسلامي.

اتجاهات في علم التأريخ

لقد بلغت قضايا الجندر في تاريخ العلم والطب الغربيين ذروتها في اللحظة نفسها تحديدا عندما بلغت النسوية ذروتها في الغرب. ففي عصر النهضة، عندما نوقشت "مسألة المرأة" للمرة الأولى بين المثقفين، تم جمع قوائم النساء الشهيرات، وضم نساء معروفات بإنجازاتهن الطبية أو العلمية. وبالمثل، كانت الحركة النسوية في القرن التاسع عشر في أوروبا وأمريكا الشمالية يصاحبها التحاق النساء بالمدارس الطبية وبالتدريب العلمي. وعندما امتلكت هؤلاء النسوة القدرة المهنية، رغبن في معرفة أمهاتهن الأوائل وتوثيق أعمالهن. كما قادت الموجه الثانية من النسوية في ستينات وسبعينات القرن العشرين إلى تساؤلات مماثلة حول وجود النساء في العلوم والطب، وأصبحت قضايا الجندر تشكل اليوم فروعا معرفية متمايزة ورفيعة داخل ميادين تاريخ العلم والطب. على أن بؤرة اهتمام هذا التأريخ قد عكست - على نحو ساحق - تركيز الغرب على تاريخ العلم والطب بشكل عام. فعلى حين كانت مناهج المؤرخين المبكرين تتسم بمقاربات عامة على نحو رائع (مع إدماج الأسطوري والتاريخي)، لا يوجد من بين خلفائهم في القرن العشرين من سار في ميدان بحثه عن النساء، أو عن طرق أداء الجندر لوظائفه، خارج مبادئ التاريخ الغربي (Harding 1998, Schiebinger 1987 and 1999).

لم يعتمد العالم الإسلامي أبدا على الغرب في تحديد تعاليمه بوضوح في علم التأريخ، على الرغم من أن زيادة العلاقات التكافلية بين التقاليد البحثية الغربية وغير الغربية قد أثبتت أنها مفيدة للطرفين على التبادل (ويعد نقد الاستشراق ونشأة ميدان دراسات ما بعد الكولونيالية أوضح الأمثلة على ذلك). إن تأريخ العلم والطب في العالم الإسلامي يتمتع بتاريخ طويل تمتد جذوره إلى معاجم السير في العصور الوسطى لكتّاب مثل ابن أبي أُصيبعة. لكن موسوعات السير لم تضم، في حدود معرفتي، أية إشارة إلى امرأة عالمة أو معالجة. ونظرا لأن تعاليم التأريخ الحديثة قد أخلصت الولاء على نحو وثيق بتراث "الرجال العظماء في العلم والطب"، وهو تقليد راسخ منذ زمن طويل، فلا يثير الدهشة أن الميدان الحديث لا يزال أمامه أن يعترف إما بالنساء أو بالجندر بوصفهما فئتين مهمتين من فئات التحليل. وهناك العديد من المقالات التي تدور حول تأريخ العلم والطب في العالم الإسلامي، وقد نشرت خلال السنوات الخمس عشرة الماضية تحت عنوان *حالة الفن* (*state of the art*)، ووضعت أساس اتجاهات هذا الميدان (أفضلها: Savage-Smith 1988). ولم يطرح أحد أية قضايا تمس النساء أو الجندر باعتبارها من الميادين الناشئة، أو حتى بوصفها أمنيات بأن تشملها البحوث في المستقبل.

هناك أسباب تختلف عن مجرد النزعة التقليدية لتفسير أسباب وجود تلك الفجوة بين العلوم الفرعية حول الجندر والعلم/الطب (الغربيين) والعلم/الطب الإسلاميين. وما من شك أن أوضحها هي الأسباب نفسها التي تُبقي على الدراسات الإسلامية معزولة على نطاق واسع عن تاريخ الاتجاه السائد: أي تركيز أغلب تعاليم التأريخ على المركزية الأوروبية، مع زيادة الأمر تعقيدا نتيجة افتقاد أغلب مؤرخي العلم والطب إلى التدريب اللغوي المتخصص الذي يُعد شرطا لا غنى عنه للدراسات الإسلامية. (يتسم

افتقاد الحوار هذا، في واقع الأمر، بالمفارقة في ميدان العلم والطب، ذلك أن التراث الإسلامي في العصور الوسطي كانت يبرز دوما بوضوح في سردية التاريخ الغربي الأساسية، لما حظيت به ترجمة العلم والطب العربي من اعتراف بأنها وضعت أسس العلم الغربي). هناك سبب آخر لفشل ازدهار قضايا الجندر في تراث التاريخ الإسلامي، وهو ما يمكن أن يتمثل في خصوصية نوع النزعة المحافظة المنهجية التي كانت البحوث حول العلم والطب الإسلاميين تتصف بها. إن التركيز المستمر (والضروري بحزم، من حيث طريقته) على إنتاج طبعات من النصوص العلمية والطبية ما قبل الحديثة قد جاء على حساب السعي نحو إنتاج أنواع أخرى من التحليل التأريخي (Savage-Smith 1988). لقد كان التأريخ الغربي حول النساء والجندر قادرا على التطور بما يتجاوز المرحلة الأولى من "النساء الجديرات" (سير نساء منفردات)، وهو الأمر الذي يرجع فحسب إلى الآثار الواسعة المترتبة على التاريخ الاجتماعي، وهو مجال لم ينله تطوير كبير في مجال العلم أو الطب الإسلاميين.

النساء بوصفهن ذوات وموضوعات للعلم والطب

لقد كانت ندرة الموارد البسيطة اللازمة لبناء تاريخ للنساء في العلم والطب تمثل - بطبيعة الحال - إحدى العوامل أيضا. ولا يوجد، في حدود معرفتي، أي نص علمي أو طبي قبل العصر الحديث معروف أن كاتبته امرأة، لكن هناك عددا محدودا من النصوص التي تتخذ النساء موضوعا لبحثها. وبما يتجاوز نصا أو اثنين من النصوص المترجمة من اليونانية القديمة إلى العربية، لا توجد سوى ثلاثة نصوص طبية من العصر الوسيط تناولت صحة النساء (أو على الأقل خصوبتهن) باعتبارها موضوع اهتمامها الأساسي. ففي إسبانيا القرن العاشر الإسلامية، كتب عريب ابن سعد *كتاب خلق الجنين وتدبير الحبالة والمولودين*. كما شهد العصر نفسه تقريبا كتاب ابن الجزار (٢٨٢-٣٦٩هـ/٨٩٥-٩٧٩م) بعنوان *سياسة الصبيان وتدبيرهم*، والذي يتناول الجوانب المختلفة للرعاية في مرحلتي ما قبل الولادة وما بعدها ورعاية الأطفال حديثي الولادة، بما في ذلك الرضاعة الطبيعية واختيار مُرضعة. وبالمثل، هناك الرسالة التي تُعزى إلى أبي الحسن سعيد هبة الله (٤٣٧-٤٩٥هـ/١٠٤٥-١١٠١م) بعنوان *مقالة في خلق الإنسان*، وتتناول تشريح الجهاز التناسلي لدى كل من الذكر والأنثى، فضلا عن تدابير الحمل والولادة ورعاية الطفل. وقد خضع النص الأول للتحرير والترجمة، وخضع النص الثاني للتحرير، بينما لا يزال النص الثالث غير متاح إلا في المخطوطة الوحيدة الباقية.

وباستثناء هذه الأعمال الثلاثة، يبدو أن علم أمراض النساء لم يتطور أبدا بوصفه ميدانا مستقلا بنصوصه في العالم الإسلامي بالعصور الوسطى. لكن الموسوعات الطبية الكبرى تشتمل على فصول حول الأمراض التي تصيب أعضاء الإنجاب لدى الإناث والمضاعفات التي قد تحدث عند الولادة، وهي موضوعات حقق فيها كتّاب العالم الإسلامي امتيازا. وقد أجريت دراسات على الأقسام المتعلقة بأمراض النساء والولادة في بعض الموسوعات الطبية الكبرى في العصور الوسطى، مثل دراسات علي ابن عباس المجوسي، والزهراوي، وابن سينا. وقد أفضى وجود العديد من الصور التوضيحية للولادة القيصرية في نهايات العصور الوسطى إلى اعتقاد استمر لفترة طويلة بأن تلك الممارسة كانت شائعة في العالم الإسلامي، على الرغم من أن الاشتقاق من تراث التصوير الأيقوني المستورد من الأوصاف الغربية لميلاد يوليوس قيصر يبدو الآن أكثر ترجيحا. لقد خضعت النصوص الطبية والقانونية للفحص لمواقفها تجاه الرضاعة الطبيعية، مما قاد إلى نتيجة مثيرة للدهشة تتمثل في إمكانية قيام النساء بإرضاع صبيان بعينهم عن عمد بغية توسيع دائرة الرجال الذين يمكن أن تقيم النساء معهم علاقات اجتماعية غير مقيدة بالأغلال (Giladi 1999). وهناك مجال آخر للبحث يدور حول النظريات المتعلقة بمساهمة الذكور في مقابل مساهمة الإناث في التناسل، وكانت تمثل نقطة خلاف رئيسية بين أنصار أرسطو (الذي ذهب إلى أن النساء لم يسهمن في شيء أكثر من المادة المكونة لدماء الحيض) وأنصار جالينوس (الذي ذهب إلى أن ما نسميه الآن مبيضين كانا في واقع الأمر "خصيتين" مؤنثتين تفرزان سائلا منويًا يشبه المني لدى الذكور). وقد ركزت بعض الدراسات تركيزا ضيقا على القضايا الفلسفية التي يثيرها هذا النقاش (Weisser 1983)، لكن العمل الذي قام به باسم مسلم عام ١٩٨٣م، ويعتبر بمثابة تغيير ملحوظ في المسار، قد انتقل خارج حدود التاريخ الفكري الضيقة ليمضي إلى تقييم مجمل مشهد المواقف الطبية والقانونية والاجتماعية تجاه الشؤون الجنسية وتنظيم المواليد في العالم الإسلامي.

لقد وضع باسم مسلم أساس المسار، لكن قليلين هم من اتبعوه. وبعد نشر عمله بعشرين عاما، لم يظهر سوى عدد قليل من المقالات التي تتناول جوانب رعاية النساء صحيا في العالم الإسلامي ما قبل الحديث. (أسفر الاستطلاع الذي أجراه *الفهرس الإسلامي* (*Index Islamicus*) على السنوات الخمس السابقة على عام ٢٠٠١م عن قدر من العمل حول الرعاية الصحية للخيول والإبل يماثل قدر العمل حول الرعاية الصحية للنساء). لكن العصر الحديث كان أفضل إلى حد ما، حيث برزت دراستان بوجه خاص لمستواهما المنهجي الرفيع وتأثيرهما على البحث في المستقبل. لقد درست عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية مارسيا إنهورن التطور التاريخي لنظريات التناسل ومساهمة المرأة في الخصوبة (أو عدم الخصوبة)، على أساس أن ذلك يشكل خلفية أساسية لدراستها عن سعي النساء المصريات إلى الحمل (Marcia Inhorn 1994). وقد طرح عمل مارسيا إنهورن، وغيره من أعمال الباحثات والباحثين الآخرين (وأغلبهم من علماء الأنثروبولوجيا، Inhorn and Van Balen 2002) الذين درسوا وصمة العقم التي تعاني منها المرأة، تحديا قويا أمام علم التأريخ الغربي الذي وضع مزيدا من التشديد على قلق المرأة تجاه الحد من خصوبتها (بوسائل تنظيم الأسرة والإجهاض)، مع نتيجة مفادها أن العقم قد ناله قدر كبير من التجاهل في القرارات السياسية الحديثة حول ما يشكل صحة النساء.

تتمثل الدراسة الرئيسية الأخرى حول العصر الحديث في الأطروحة التي استكملتها مؤخرا هبة أبو جيديري (Hibba Abugideiri 2001)، وتتناول بالمثل مصر، وتقدم تقييما لتأثير الطب الغربي كما تم تبنيه في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين تحت الاستعمار الإنجليزي. ولم تكتف هبة أبو جيديري بالاستعانة بالمنظّرين السياسيين مثل ميشيل فوكو وأنطونيو غرامشي، وإنما استعانت أيضا بأعمال الناقدات النسويات الغربيات للعلم والطب. إن ما يميز عمل هبة أبو جيديري ليس ببساطة اتساع بحثها وتحليلها فحسب، وإنما أيضا إصرارها الدائم على التساؤل حول منظورها نفسه والمنظور الذي يطرحه الآخرون بغية تأكيد انطباق تلك الرؤى على الحالة المصرية بالفعل. ومن هنا تعد أطروحة هبة أبو جيديري عملا رائدا، ليس ببساطة لكونها دراسة للتاريخ الإسلامي للنساء والطب، وإنما أيضا لأنها تضم الكثير الذي يمكن أن يتعلم منه المؤرخون والمؤرخات الغربيون للعلم والطب حول كيفية عمل الطب القائم على الجندر في إطار مجالات أوسع من التغير السياسي.

اتجاهات مستقبلية

وكما تدرك هبة أبو جيديري عن حق، لا يمكن افتراض أن التأريخ الغربي للنساء والجندر في العلوم والطب قابل للتطبيق عالميا، سواء من حيث أساليبه أو من حيث فروضه الإبستمولوجية المعرفية. إن العوامل القانونية والاقتصادية والدينية والثقافية التي أتاحت، على سبيل المثال، لبعض النساء في الغرب أن يعشن زيجات رفاقية مع أزواجهن (وبالتالي المشاركة في الجهود العلمية)، أو أتاحت لنساء أخريات أن يطالبن بتصحيح قانوني للممارسات التعليمية أو الوظيفية التمييزية، قد لا ترتبط على الإطلاق بالنساء في المجتمعات الإسلامية. وعلى العكس من ذلك، توجد قضايا مثل الاحتجاب أو بتر الأعضاء التناسلية ليس لها ما يوازيها في التقاليد الغربية، وتتطلب إجراء تحليلات خاصة ذات طبيعة ثقافية. ومع ذلك، فقد أدى التاريخ الغربي حول النساء والجندر إلى تطوير تقنيات قيمة يمكنها مواجهة المشكلات المشتركة، مثل كيفية العثور على النساء "الخفيات" في المصادر المكتوبة في إطار الثقافة العامة الذكورية ومن أجلها.

إن الحقيقة البسيطة التي تتمثل في وجود النساء الكلي في أي مجتمع إسلامي يجب أن تكون نقطة انطلاق واضحة بجلاء. ونظرا لأن الأطفال يولدون باستمرار وتعاني النساء عادة خلال هذه العملية، يمكن اعتبار عالمية التجربة موقعا جيدا للبدء في البحث عن ممارسات النساء الطبية. ففي مناقشة حول كيفية استئصال حصوات المثانة، اعترف الجراح الإسباني الزهراوي في القرن العاشر بالصعوبة التي يواجهها الأطباء الذكور عند إجراء تلك العملية على المريضات: علينا إما أن نجد طبيبة تعلمت الطريقة (وهو أمر نادر)، أو طبيبا مخصيا يمكن اعتباره زميلا (وهو أمر نادر أيضا)، أو قابلة يمكن إعطاؤها تعليمات حول كيفية أداء هذا الإجراء تحت إرشاد الطبيب (وهو أمر ممكن وإن كان محفوفا بالمخاطر). وتذكّرنا شكوى الزهراوي أيضا بأن تعليم النساء يعد نقطة انطلاق مهمة لتأريخ الأحداث وفقا لتسلسلها الزمني فيما يتعلق بانخراطهن في العلوم والطب المُتَعلم، ما دام الانخراط في التعليم العلمي مستحيلا دون اكتساب التعليم الأساسي وغيره من الدراسات التمهيدية.

وقد نجد التأريخ الغربي للنساء في العلم والطب أكثر انطباقا على التاريخ الحديث، نظرا لما أحدثه العلم والطب الأحيائي الغربيين من تأثير فوري في العالم الإسلامي. وفي واقع الأمر، يمكن اعتبار الدراسات التي أجريت على النساء في العلم بالولايات المتحدة في القرن العشرين (Rossiter 1995) نموذجا مهمّا للدراسات المقارنة التي يجب القيام بها فيما يتعلق بالنساء العالمات في العالم الإسلامي، حيث تقترب النساء بسرعة (كما تطرح الأرقام مؤخرا) من نفس القدر من التمثيل الذي يتمتع به طلاب العلوم والطب وممارسوه في البلدان الغربية (Hassan 2000, Cohen 2001, Holden 2002).

وبطبيعة الحال، يثور التساؤل المشروع التالي: إلى أي مدى يجب أن يحاول تأريخ النساء والعلم/الطب في العالم الإسلامي إدماج نفسه في التأريخ الغربي أو غيره (وعلى سبيل المثال، تأريخ العلم/الطب الصيني)؟. وفي واقع الأمر، تفتح ترجمة النصوص المؤلفة باللغة العربية، أو اللغات الوطنية الأخرى المستخدمة في العالم الإسلامي، إلى اللغات الغربية إمكانيات واسعة أمام إجراء دراسات مقارنة. وعلى سبيل المثال، يتيح نشر الجزء الخاص بالموسوعة الطبية لابن الجزار مؤخرا، حول أوضاع الأعضاء التناسلية (Ibn al-Jazzar 1997)، إمكانية المقارنة بطب النساء في أوروبا المسيحية بالقرون الوسطى، إذ إن نصه (في الترجمة اللاتينية) قد ظل لمدة ٤٠٠ عام بمثابة الأساس لأهم النصوص الأوروبية حول طب النساء، والتي أُطلق عليها مسمى نصوص "تروتولا" (*Trotula* texts) (Green 2001). وبالمثل، هناك أيضا إمكانيات للدراسات المقارنة في مجال البحوث المتعلقة بالمجتمعات اليهودية داخل العالم الإسلامي (Barkaï 1998). لكن دراسة النساء والجندر/العلم والطب في العالم الإسلامي تمثل في حد ذاتها ضرورة، ويتطلب الأمر سعي الباحثات والباحثين المدربين تدريبا كاملا على المهارات الضرورية إلى القيام بها. وسواء كان العلم والطب نابعين أصلا من المجتمعات الإسلامية أو مستوردين (أحيانا بالإكراه) من الغرب، فقد تركا آثارا كبرى على حياة النساء، وسوف يزداد تأثيرهما حتما في المستقبل. ومن المأمول أن هذه المحاولة التمهيدية لتقييم الميدان سرعان ما ستعقبها أعمال أكثر تقدما وأرفع مستوى بما تستحقه هذه القضايا.

المراجع

المصادر العربية

م.هـ. الهايلة (تحرير)، *سياسة الصبيان وتدبرهم*، تونس، ١٩٦٨.

المصادر الأجنبية

Primary Sources

R. Barkaï, *A history of Jewish gynaecological texts in the Middle Ages*, Leiden 1998.

A. Arjona Castro (ed.), *El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recien nacidos de ‘Arib ibn Sa‘d (Tratado de ostetricia y pediatria hispano árabe del siglo X)*, Cordoba 1983.

M. H. Green, *The “Trotula.” A medieval compendium of women’s medicine*, Philadelphia 2001.

Ibn al-Jazzār, *Ibn al-Jazzār on sexual diseases and their treatment* (Arabic text with facing-page English translation), ed. and trans. G. Bos, London 1997.

‘Arīb Ibn Sa‘d, *Le Livre de la génération du foetus et le traitement des femmes enceintes et des nouveau-nés*, Arabic text ed. and trans. H. Jahier and N. Abdelkader, Algiers 1956.

The midwife of Khumarawaih and her sister, in B. Lewis (ed.), *Land of enchanters. Egyptian short stories from the earliest times to the present day*, London 1948, 105–7.

Secondary Sources

H. E. Abugideiri, Egyptian women and the science question. Gender in the making of colonized medicine, 1893–1929, Ph.D. diss., George Washington University 2001.

F. Aubaile-Sallenave, Les nourritures de l’accouchée dans le monde arabo-musulman méditerranéen, in *Médiévales. Langue, textes, histoire* 33 (1997), 103–24.

P. Cohen, Muslim women in science, in *Science Online*, 22 February 2001. (A response to F. Hassan’s article, listed below.)

A. Giladi, *Infants, parents, and wet nurses. Medieval Islamic views on breastfeeding and their social implications*, Leiden 1999.

S. Harding, Gender and science, in E. Craig (general ed.), *Routledge encyclopedia of philosophy*, London 1998, iii, 861–8.

F. Hassan, Islamic women in science, in *Science* 290:5489 (6 October 2000), 55–6.

C. Holden, Euro-women in science, in *Science* 295:5552 (4 January 2002), 41.
M. C. Inhorn, *Quest for conception. Gender, infertility, and Egyptian medical traditions*, Philadelphia 1994.
M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.), *Infertility around the globe. New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies*, Berkeley 2002.
S. M. James and C. C. Robertson (eds.), *Genital cutting and transnational sisterhood. Disputing U.S. polemics*, Urbana, Ill. 2002.
B. F. Musallam, *Sex and society in Islam. Birth control before the nineteenth century*, Cambridge 1983.
R. Rashed (ed.), *Encyclopedia of the history of Arabic science*, 3 vols., London 1996. French translation, *Histoires des sciences arabes*, 3 vols., Paris 1997.
M. Rossiter, *Women scientists in America. Before affirmative action, 1940–1972*, Baltimore 1995.
E. Savage-Smith, Gleanings from an Arabist's workshop. Current trends in the study of medieval Islamic science and medicine, in *Isis. An International Review Devoted to the History of Science and its Cultural Influences* 79 (1988), 246–72.
L. Schiebinger, The history and philosophy of women in science. A review essay, in *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 12 (1987), 305–32.
——, *Has feminism changed science?* Cambridge, Mass. 1999.
R. L. Verma, Women's role in Islamic medicine through the ages, in *Arab Historian* 22 (1982), 21–48. (Should be used with caution.)
U. Weisser, *Zeugung, Vererbung, und pränatale Entwicklung in der Medizin des arabisch-islamischen Mittelalters*, Erlangen 1983.

مونيكا هـ. غرين (Monica H. Green)
ترجمة: شهرت العالم

المقدمة

إن الانتشار الجغرافي للإسلام اليوم معناه تواجد النساء المسلمات داخل الغالبية العظمى من الثقافات والبلاد حول العالم. وتشير التغيرات الديموغرافية في الربع الأخير من القرن إلى تعايش الأنماط القديمة المحلية المستمرة مع الأنماط الجديدة "العابرة للقوميات المحلية" والمغايرة، وذلك من خلال كيفية تعامل جماعات المسلمين مع هويتهم الدينية. إن الخطاب العالمي المتنامي حول تضامن النساء ضد القهر الأبوي كان قد بدأ بمرحلة أولية أو ما يطلق عليه "الموجة الأولى للنسوية" بمبادرة من نساء الطبقة المتوسطة والعليا في الغرب ممثلات عن الخطاب النسوي الغربي ذي أساس عرقي أبيض، وحاليا يمر هذا الخطاب بمرحلة ثالثة (الموجة الثالثة للنسوية) تدمج منظورات ثقافية وعرقية متعددة ومتنوعة لتجارب النساء، بما فيها أصوات للنساء المسلمات تعبر عن وجهات نظر مختلفة وأحيانا متنافسة وبمختلف اللغات. وسأضرب مثلا مستمدا من موقعي الاجتماعي كرجل كندي فرنسي مسيحي يكتب من الولايات المتحدة، إن الجماعات المسلمة الجديدة التي تعيش متفرقة أو مشتتة في أمريكا الشمالية بالذات وفي الغرب بصفة عامة تقوم حاليا بتطوير أشكال جديدة من الهوية الإسلامية من خلال استيعابهم للثقافات السياسية للدول المضيفة. ونظرا إلى أنه لا توجد دولتان متماثلتين تماما، فبالتالي لا تتماثل جماعتان مسلمتان باختلاف القوميات، مما يضيف مزيدا من التنوع والثراء كالفسيفساء وهي الخاصية التي طالما ميزت الثقافات الإسلامية القديمة، وهو تنوع نابع من خلال العديد من مناطق المسلمين التي تحولت هي نفسها الآن إلى أشكال جديدة من الدول القومية. وهكذا يكمن التحدي الذي يواجه الباحثين والباحثات في دراسة النساء والثقافات الإسلامية اليوم في شقين: فلا يقتصر الأمر على البحث في حياة النساء المسلمات ومحاولة فهمه وذلك على مدار تاريخ طويل ممتد إلى أربعة عشر قرنا، وكيف تعاملن مع تغير هوياتهن المتعددة، بل أيضا يتناول البحث كيف لا تزال هذه الهويات المعاصرة آخذه في التحول داخل سياقات إسلامية متنوعة وحركات عالمية "عابرة حدود القوميات".

الهدف من هذه الإطلالة العامة إذا هو الإشارة إلى تيارات عريضة وتوجهات محددة وإشكاليات في الدراسات الحديثة حول النساء والثقافات الإسلامية. هناك أهمية خاصة لتقاطع ذلك مع الأفرع المعرفية البينية والتخصصات المتداخلة لدراسات النساء والجندر، وكذلك تخصصات الدراسات الإسلامية والدينية التي أصبحت تعاني حاليا من تنوع في عناصرها الأساسية خاصة في مجال دراسة النساء المتدينات والذي يتنامى بشدة.

ولتيسير فهم ذلك اقترح التمييز بين مناطق أو مجالات خمسة من البحث النظري وإن كانت المتصلة بعضها ببعض وهي: أسئلة عامة، تقاطعات تخصصية عريضة، نقاط تخصصية مركزة، مقارنات، تطبيقات. وذلك مع ملاحظة أن لكل مجال منها قواعد أيديولوجية قد لا يتسع المجال لتوضيحها في هذا المقال القصير. فالهدف هو تقديم نظرة عامة شاملة، ولكن ليس بالضرورة الاستنفاذ الكامل للموضوع، آملا التنبيه إلى كل من السبل البحثية الماضية والمستقبلية وإلى القضايا النظرية والمنهجية المركبة التي توصلت إليها الدوائر الأكاديمية حتى الآن. كما أن قائمة المراجع التي الحقها بنهاية المقال، بما فيها من محدودية تتعلق بأي نظام تصنيفي، هي قائمة ستوفر المزيد من احتياجات القارئ والقارئة.

أسئلة نظرية عامة

أصبحت "النظرية" بالنسبة للعديد من الباحثين والباحثات في دراسات النساء والثقافات الإسلامية غاية ضرورية في حد ذاتها، لأنها وسيلة لجمع السبل والخيوط العديدة التي لا تحصى في بحث ودراسة هذا الموضوع. أما عن "المنهج" فقد أصبح وسيلة ضرورية أيضا لا يمكن أن يكتمل أي مسار أكاديمي بدونها. إلا أن "النظرية" و"المنهج" كفئتين من فئات المعرفة تشبهان كذلك فئتي "النساء" و"الإسلام"، حيث أن طريقة استخدام كل فئة منها بمعانيها المختلفة تعكس ضمنا أو صراحة مجموعة من التعريفات التي بدورها تحدد موقع الباحث والباحثة داخل سياقات الجندر والزمان والمكان، وهي سياقات فريدة لا يمكن تفاديها.

ونظرا لكون الباحثات والباحثين معنيين بإنتاج المعرفة، فهم يهدفون إلى النزاهة العلمية المنهجية في تقصي هذه المعارف، كما يجاهدون للإجابة على سؤالين نظريين مترابطين: ما هي الغاية من هذه المعرفة التي ينتجونها وما هي تطبيقاتها؟ وما هي هويتهم في علاقتها بالذات والموضوع في البحث الذي يتناولونه؟ إن هذان السؤالان أساسيان لأنهما يربطان بين الأهداف وراء اختيار الموضوع و"ذاتية" الباحث والباحثة. وبمعنى آخر، هل الغاية أو المقصد من وراء إنتاج هذه المعرفة هو توصيف أو تحسين أو الدفاع عن شؤون جماعة معينة من الناس أو فهمهم، أي النساء المسلمات في هذه الحالة؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل ستتأثر الباحثة بنتائج الدراسة أو تؤثر فيها بطريقة مباشرة إذا تماهت مع فئة الهوية الخاصة بالنساء المسلمات؟ وماذا إذا كان الباحث رجلا مسلما أو امرأة غير مسلمة؟ ماذا إذا كان الباحث/الباحثة في علاقة الزواج من طرف ينتمي إلى هوية دينية مغايرة؟ ماذا لو كانت الباحثة متماهية تماما أو رافضة بشدة لمجموعة قيم أبوية ترتبط عادة بالتفسير التقليدي للعائلة، سواء كانت هذه الباحثة تعتبر نفسها مسلمة أو لا؟ ماذا عن "موقع" الباحث أو الباحثة: هل يكتب هو أو تكتب هي من منظور هوية الأغلبية أم الأقلية أم مع الجمع بينهما، وذلك من داخل هوية جغرافية أولية و/أو قومية (مثلا الهوية الإندونيسية أو المصرية أو العربية أو الأمريكية أو الغربية، إلخ)؟

يتم الترتيب والمقابلة بين هذه الهويات المتعددة المتعلقة بالجندر والعرق والإثنية والطبقة الاجتماعية والموقع والجنسية وهكذا داخل إطار من الثنائيات مثل: الداخلي/الخارجي، المؤمن/غير المؤمن، الممارس/غير الممارس، المتعلم/الأمي، المواطن/الأجنبي، الغالبية/الأقلية، المتخصص/غير المتخصص، المركزي/المهمش. غير أن بمثل هذه الثنائيات كثيرا ما يتم اختزال وتبسيط هوياتنا المتعددة والمركبة في أشخاص، مع "سيولة" هذه الهويات في انتقالنا من سياق إلى آخر. مثلا، أين يكون موقع الباحثة النسوية الإسلامية في الثنائيات السابقة؟ ففي تمسكها بالقيم النسوية في التفسير والتأويل تكون في "داخل" دائرة الإسلام هوية وعقيدة وممارسة، لكنها تكون "خارج" دوائر كثيرة من المجموعات الإسلامية ومعظم المؤسسات العلمية الإسلامية بسبب نظرة تلك المجموعات والمؤسسات ذات الطابع الأبوي الضمني. ويوضح هذا المثل الواحد، ضمن أمثلة أخرى كثيرة، صعوبة التعميم والتصنيف بشأن "المنهج" و"النظرية" في دراسة النساء في الإسلام.

ومع ما يشوب أوجه الجدل النظري حول إنتاج المعرفة من تعقيد متزايد، يصبح على الباحثات والباحثين مواجهة السؤالين السابقين بقدر كبير من الوعي بالذات والشفافية. عليهم، رجالا ونساء، أن يشرحوا كيف ترتبط هوياتهم باختيارهم لموضوع الدراسة والبحث، وكيف يميزهم هذا المنظور الفريد عن غيرهم من الذين ينتجون المعرفة أيضا. كما يفسرون اختيارهم للمنهجية واللغة لأن ذلك يؤثر بطريقة مباشرة على الجمهور المتلقي الذي يرغبون في الوصول إليه. ويواجهون كذلك حدود "الذات" لديهم في علاقتها بموضوع معين. ورغم أن مثل هذه الدرجة من الأمانة الفكرية والنزاهة الأخلاقية لم تكن دائما جزءا من معيار الدراسة البحثية، فإن تأثير حساسية ما بعد الحداثة وقيم النسوية على مجال دراسة النساء في الإسلام اليوم، بكل حساسياته، يتطلب مواجهة تلك القضايا النظرية والمنهجية. فقد أصبح ذلك علامة على أسلوب البحث السليم.

يتيح الجدل وتبادل الآراء حول النظرية والمنهج للباحثين والباحثات الكشف عن معان جديدة للفهم والتغيير إلى عالم أفضل، حتى لو كانت فكرة هذا "الأفضل" نابعة من منظور ذاتي ومتناقضة أحيانا. إن أي باحث أو باحثة، والنساء سواء كن موضوعات للبحث أو ذوات قائمة بالبحث، لا يسلم أي منهم من التيارات الجامعة لسياسات الهوية أو الهويات الشخصية المُسيّسة، فالنساء أيضاً مثل الرجال في ذلك يشاركن في لعبة القوى مع الرجال، حيث تتداخل حياة كل الأطراف، ويتنافس الجميع على مقاليد الأمور والسيطرة على موارد الحياة بتوزيعها غير العادل، وذلك في وسط منظومة تراتبية لعلاقات القوى بين الجنسين غير متكافئة أصلا. بالإضافة إلى ذلك، تتقاطع تلك الهويات مع هويات أخرى تتراوح من العرق إلى الطبقة إلى مستوى التعليم وهكذا. إن النساء (وبعض الرجال) ممن ينتجن معرفة أكاديمية حول النساء في الإسلام، مزينة بأحدث الصراعات النظرية، يتنافسن على جذب الاهتمام وعلى القوة لتغيير العالم أو على الأقل الجزء الخاص بهن من هذا العالم المتداخل، ويقمن بذلك الأمر عادة لتحقيق أهداف غير مصرح بها، سواء كانت لتحقيق توازن في علاقات القوى بين الجنسين، أو العدالة أو الإنصاف أو المساواة، وكل اتجاه منها يرتبط إما بمشروع ما يعرف بـ"تعميم" فكر ونظام حقوق الإنسان العلماني أو "خصوصية" فكر ونظام الحقوق الثقافية والدينية.

والأخير ليس بالضرورة بعيدا عن الطموحات العامة لأن كثيرا من المنظومات الدينية الخاصة تبحث عن أكثر من مجرد اعتراف عالمي بها، حيث تكون أقرب إلى روح التبشير وأمل السيادة في العالم.

هنا تسقط أسطورة وجود "أختية" تتوحد في هدف مشترك وهو القضاء على الأبوية في العالم كله، وذلك بسبب الاختلاف الهائل في المنظور بين النساء في العالم أجمع، حتى بين صفوف النساء اللاتى يعتبرن أنفسهم مسلمات. مثلا، بعض النساء المسلمات يتبنين منظورا يعكس التماشي مع الأبوية الإسلامية التقليدية، أو - على الطرف الآخر - مع الخطاب النسوي الغربي الليبرالي الذي هو في حد ذاته ضد الإسلام. وتبحث بعض الأصوات الأخرى عن الاعتماد المتبادل بين الجانبين لتحقيق التوازن بين الاحتياجات التقليدية والتقدمية للرجال المسلمين وكذلك احتياجاتهن كنساء مسلمات أيضا. وينتج عن ذلك تباين هائل بين مقاربات متنافسة لدى النساء المسلمات اليوم، تتراوح بين المقاربات المتعاونة إلى أخرى جدلية هجومية، من أمومية إلى اعتذاريه، ومن التلاعب إلى التراحم.

وكلما اتسع هذا المجال الأكاديمي ليضم أصواتا متعددة ومتباينة نلحظ ظهور سؤالين آخرين: من يدير هذه المساحة الجديدة في البحث التي أتيحت للنساء والتي أصبحت تتحدى طبيعة الدراسات الأكاديمية في الخمس والعشرين سنة الأخيرة؟ والأهم من ذلك، من المستفيد من وجود هذه المساحة الجديدة؟ إن دور المرأة الفاعل والإيجابي في جمع المعرفة وإنتاجها وتلقيها يكون أحيانا في تنافس مع الإنتاج الأبوي للرجل. لكن بينما توجد بعض الاستثناءات في عدد متزايد من الكتابات النسوية بأقلام الرجال، لا تزال هناك أيضاً مواقف اعتذاريه من قبل نساء متدينات يتبنين ويعدن إنتاج الرؤى الأبوية. من الواضح إذا عدم وجود مجموعة منتظمة من النساء لإدارة وتنسيق هذه المساحة الأكاديمية الجديدة، سواء في دراسات النساء بصفة عامة أو دراسة النساء المسلمات بصفة خاصة، ولا يجب أن يتم تحديد هذه المساحة ضمن المجال الأكاديمي فقط. أما عن الفائدة فتبقى قابلة للمناقشة وفيها نظر تبعا للمنظور المستخدم في التحليل.

عادة ما تحيط المخاطر بالأسئلة المتعلقة بدراسة النساء في الثقافات الإسلامية بسبب تواجد هذه القضية لمدة قرنين أو أكثر في مركز الخطاب الاستشراقي الغربي المهيمن، الذي اتسم بالقهر والتشويه وما زال مستمرا حتى اليوم في شكل الاهتمام العام بالنساء المحجبات والثقافات الإسلامية لتصويرها على أنها "الآخر" بالدرجة الأولى. فعلى سبيل المثال نجد أن هذا الاهتمام غير العادي بمسألة الحجاب في الإعلام الغربي ومجال النشر الأكاديمي يعكس تاريخاً طويلاً من تلاعب عين الرجل (الفكرية) الفاحصة بجسد المرأة. وتزدهر وتنتشي آلة الإعلام الغربي من صور النساء المحجبات، وكأن ذلك هو الطريقة الوحيدة لـ"تمثيل" الإسلام أو تقديمه بصريا. وفي مجال النشر الأكاديمي تكثر أغلفة الكتب التي تستخدم هذه الصور، والعناوين التي تستخدم بأي شكل من الأشكال كلمة "حجاب" (veil) لأغراض تسويقية. وهذه النظرة هي نتيجة إسقاط من الغربيين غير المسلمين لتاريخ حركات التحرر النسوي في الغرب والتي اتخذت شكل عملية تدريجية من "التخفف من الملبس" على مدار القرن العشرين. أي أنه من هذا المنظور، يعتبر الاستخدام المتزايد للحجاب أو عملية "الإكثار من الملبس" تناقضا مباشرا مع عمليات التحرر التي أفرزتها الحركة النسوية الليبرالية في الغرب، مهما تم تفسيرها من قبل الكثيرات من النساء المسلمات في العالم أجمع، بما فيهن الجيل الأصغر. وليس من المستغرب إذا أن تتصادم هاتان العمليتان، أي "الإكثار من الملبس" في مقابل "التخفف من الملبس"، طوال القرن الماضي. ويستمر هذا الوضع حتى اليوم رغم انتشار حساسيات مرحلة ما بعد الاستشراق في معظم الدوائر الأكاديمية الغربية، فهو منظور جديد يركز على أهمية الجذر في إنتاج المعرفة وإعادة إنتاج آليات القوى المؤسسية، مثلها في ذلك مثل حالات هوية "التابع" (subaltern identity)، سواء كانت متجذرة في العرق أو الإثنية أو الطبقة أو الدين.

ومن أشهر هذه المناظرات هو الجدل الذي يضع تيار المستشرقين (Orientalists) في مواجهة مختلف ما بعد المستشرقين (post-Orientalists). فالمقاربة الاستشراقية من مرحلة ما قبل عام ١٩٧٨م تبدو كما لو كانت معارضة لخصمها الممثل في الفترة اللاحقة من ما بعد الاستشراق، حيث يعمل تيار ما بعد الاستشراق على الكشف عن استشراء المعيار الأبوي ومعايير أخرى مثل معيار البشرة البيضاء، والحياة الجنسية الغيرية، والثراء، والتعليم العالي، إلى آخره، بكل امتيازاتها وتحيزاتها المتواجدة داخل معظم الثقافات والجماعات الدينية في العالم كله بما في ذلك "الأمة" الإسلامية (مع استبدال "البشرة البيضاء"

بـ"الهوية العربية") وداخل المجتمع الأكاديمي. إلا أن هذين الموقفين النظريين يمثلان مقاربات منهجية مختلفة تكون أحيانا مكملة لبعضها لأنها تركز اهتمامها على أوجه مختلفة من الواقع ناتجة عن احتياجات إنسانية مختلفة.

على أية حال، إن تحديد أنسب النظريات والمناهج الموجودة على الساحة حاليا لدراسة النساء والثقافات الإسلامية يكون أمرا ثانويا بالنسبة إلى ربط كل واحدة منها بأهداف ثلاثة مترابطة: أولا، إن الاهتمام بتنمية وازدهار تيارات نظرية ومنهجية متعددة يثري فهمنا الفردي والجماعي للنساء والثقافات الإسلامية. ثانيا، إن إدراك أن اعتمادنا على بعضنا البعض كمنتجين للمعرفة وكمالكين لهويات شخصية مركبة هو أمر يتطلب التعاون وليس المنافسة. ثالثا، إن تطبيق هذه المعارف الجديدة يمكّن الباحثين والباحثات من لعب دور محوري في تحويل مجتمعاتهم إلى الخير الأعم، مهما اختلف تعريف هذا "الخير" حسب المواقع المختلفة. وتعني هذه الأهداف أن الباحثات والباحثين يدركون قدر امتيازاتهم وفائدتها في المسؤولية الاجتماعية حسب سياقاتهم. وبالإضافة إلى تحقيق فهم أحسن للنساء والثقافات الإسلامية (أي الهدف الذاتي من البحث عن النظرية والمنهج)، من المهم جدا تمكين المزيد من النساء المسلمات من الوصول إلى الإنتاج البحثي للمعرفة. ويتطلب الجدل الدائر والمتنامي حول النظرية والمنهج مشاركة مفتوحة من أصوات متعددة تتبنى وجهات نظر متنوعة للعالم، حتى لو كان ذلك يعني فتح المجال الأكاديمي أمام الأصوات التي قد تكون معارضة لفكرة البحث المفتوح الحر والشفاف ذاتها. إن عدم التأكيد على هذا الانفتاح يعني الوقوع في فخ التلاعب بالقوة داخل الوسط الأكاديمي وخارجه لصالح أهداف أيديولوجية شخصية بدلا من المبدأ الأعم الذي يضم الجميع.

تقاطعات تخصصية عريضة

إن المسارات الرئيسية لكل من النظرية والتطبيق تتقاطع أحيانا دون التأثير في بعضها. وبالرغم من أن كليهما يتضافران إلا أنه من النادر أن يجتمعا في كتب واحدة. فلا توجد مثلا دراسات عن النساء والثقافات الإسلامية تشكل حركة نسوية من "الموجة الرابعة للنسوية" حيث تتداخل النظرية والتطبيق وفكرة الهويات الدينية. وتتجه في الوقت الحالي الكثير من التخصصات (من الأنثروبولوجيا إلى العلوم الدينية) إلى التقاطع، آتية من زوايا مختلفة، مما يضيف معارف جديدة حول جوانب محددة في موضوع النساء والثقافات الإسلامية ماضيا وحاضرا. إلا أن هذه التعددية في حدود الأفرع المعرفية والتخصصات تسبب أحيانا فوضى وارتباكا غير ضروريين، بسبب عدم انسجام التحليلات الثاقبة بتنوعها داخل صورة واحدة متسقة. ولذا وعلى سبيل حل هذه المشكلة، حاول بعض المفكرين والمفكرات الجمع بين تخصصين اثنين أو تخصصات عدة، مع تحويلها إلى ما يشبه الطريق "أحادي الاتجاه" آملين بذلك في تسيير المرور. لكن يجب أن نحذر من المستخدمين السيئين الذين لا يملكون خريطة يسيرون عليها في هذه المتاهة! فحتى إذا كانوا يتحدثون الإنجليزية أو العربية (وهما اللغتان الأولى ثم الثانية اللتان تسيطران على موضوعات النساء في الإسلام) فلا يعني ذلك بالضرورة أن يجدوا محاورا آخر يساعدهم في ترجمة احتياجاتهم وتساؤلاتهم إلى اللغات الأخرى العديدة المستخدمة عند تقاطع دراسات النساء والثقافات الإسلامية.

إن تقاطع اللغات المختلفة يعد في حد ذاته انعكاسا لديناميكية القوة على المستوى الفردي والكوني، وأوضح مثال على ذلك اليوم هو الواقع اللغوي وحدوده في الإنترنت. فكل ينتج المعرفة، رجلا كان أم امرأة، بلغة مزدوجة أو لغات متعددة، يعتبر جسرا في الحركات العالمية العابرة فوق الحدود القومية للأفكار والمفاهيم، وكأنه رجل أعمال أو سيدة أعمال "متخيلة"، وبسبب تعقيد البنية التحتية للتقاطعات وكذلك بسبب الطبيعة اللغوية اللامتناهية في هذه المساحة الاجتماعية يقع مستخدمون كثيرون في الارتباك وفقدان الاتجاه الصحيح. ولكن بدلا من اليأس، يفضل عدد كبير استعمال قطار الأنفاق الذي يخترق طريقه تحت الأرض كنشاط تخصصي متداخل (مثل دراسات النساء والجندر) في سبيل التعرف أكثر على الحياة في ظل هذه التقاطعات المركبة (وكأنه نوع من الفرجة السياحية من أسفل). أو يمكنهم أن يختاروا - كنشاط بحثي يتجاوز حدود التخصصات (أو الفرجة السياحية من أعلى) - الطيران في طائرة فوق هذه التقاطعات فيحصلوا على مميزات تلك النظرة العلوية البانورامية، رغم عيوب المسافة والبعد. ولكن الطائرة تحلق بعيدا وعاليا بحيث يتم اكتشاف تقاطعات أخرى كثيرة، تربط كل واحد منا على هذا الكوكب في شبكة خفية من العناصر المادية والفكرية والوجدانية والروحانية المتداخلة.

إن دراسة النساء والثقافات الإسلامية، مثلها في ذلك مثل موضوعات أخرى، تتطلب وعيا قويا بتوظيف كل هذه الطرق المتقاطعة وبمميزات وعيوب عبورها وكيف ترتبط ببعضها. ويكمن موضع التحدي والجمال لدى هذه التقاطعات فيما تتيحه مجموعة المقاربات النظرية والمنهجية الممكنة، بافتراض وجود الإمكانيات الاقتصادية والمادية اللازمة للحصول عليها. فلم نعد كما في السابق نناقش صواب أو خطأ منهج معين (حسناً أو سيئاً) لأن الاحتفاء بالتعددية المنهجية والنظرية الآن مطلوب رغم أنه يكون أحيانا على حساب الوضوح والمقصد. ومن الأشياء الأساسية في أي جهد أكاديمي اليوم هو الوضوح في الاختيارات المنهجية حتى نتمكن من تقييم وإعادة تقييم الأطر النظرية المشتركة بيننا، أو هكذا هي الغاية الأيديولوجية لمن يعتقدون في إمكانية الوصول إلى "الوحدة العقلانية من خلال النظرية". ومن الأساسي أيضا شرح وتوصيف حدود هذه الجهود بوضوح لتفادي التعميمات الخطيرة. "لا يتم بناء مدينة في يوم واحد" وكذلك تلك التقاطعات النظرية التي نلتقي عندها (أو يجب أن نلتقي عندها!) حتى نتشارك سويا في أحدث اكتشافاتنا الفكرية.

نقاط تخصصية مركزة

إن التركيز على نقاط أو محاور تخصصية محددة أعني به التخصصات الأكاديمية التي أحيانا ما يتم ترتيبها حسب الفنون العقلية الحرة الأربعة: الإنسانيات، والعلوم الاجتماعية، والعلوم البحتة والتطبيقية، والفنون. ومن المفهوم أن يكون أكبر إنتاج معرفي عن النساء والثقافات الإسلامية قد نبع من مجالي الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، بينما يندر ذلك الإنتاج فيما يتعلق بتتبع مساهمات النساء المسلمات في الفنون ثم يزداد ندرة في مجال العلوم البحتة والتطبيقية. وسوف أركز الآن باختصار على الأفرع المعرفية التي شهدت إنتاجا غزيرا مع الإشارة إلى السلاسة في الحركة بين حدودها، سواء داخل المجال الواحد (من المجالات الأربعة) أو عبرها.

هناك أعداد متزايدة من النساء الباحثات اللاتي تدربن في مجال دراسة الأديان، ومن ثم يخترن التركيز على النساء في الثقافات الإسلامية. وبالإضافة إلى ذلك، أصبح من الملزم الآن على الرجال الذين يدرّسون الأديان في مؤسسات التعليم العالي أن يضموا إلى مناهجهم الموضوع الرائج، ألا وهو النساء في الإسلام، وإدراجه كذلك في اهتماماتهم البحثية. لذلك نجد أن من أحسن النتائج التي يتوصل إليها كل من النساء والرجال في أبحاثهم حول الإسلام تكون في المجال الفرعي للقانون الإسلامي، وهناك بعض المساهمات الجزئية في مجال العلوم الدينية الإسلامية، إلا أن مجال العلوم الدينية ككل لم يشهد الازدهار المتوقع من كتابات أكاديمية جادة حول النساء المسلمات، وذلك رغم ظهور عدة أعمال تحت ضغوط مطالب التسويق وارتفاع الطلب على هذه المادة بتأثير من التغطية الإعلامية المنحازة ضد النساء.

وبالرغم من قلة الباحثين والباحثات في مجال النساء والثقافات الإسلامية ممن تلقوا تعليما كمؤرخين متخصصين، لكن الغالبية تدرك أهمية التاريخ وتعمل على إدماجه في منهجياتهم. ونتيجة لذلك توجد الآن دراسات مفردة محددة وأخرى عامة وشاملة بالغة القيمة عن النساء المسلمات في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي. وما زال هناك مزيد من الحاجة إلى تغطية كل الأقاليم التي عاش بها المسلمون والشعوب التي اعتنقت الإسلام على مدى الأربعة عشر قرنا الماضية. ويستمر التحيز الموروث عن التراث الاستشراقي الغربي لدراسة العالم العربي وإيران وتركيا حتى الآن، ومن هنا كانت الحاجة إلى الالتفات إلى مناطق مهمة أخرى مثل شمال أفريقيا (جنوب الصحراء) وأواسط وجنوب وشرق وجنوب شرق آسيا.

ولقد ساهم علماء الأنثروبولوجيا، رجالا ونساء، إلى حد ما في التغلب على عدم التوازن هذا من خلال دراساتهم العديدة حول النساء المسلمات في العالم أجمع، حيث يتزايد عدد النساء المسلمات المتخصصات في هذا الحقل، مما سمح بظهور رؤى متميزة غير متاحة للباحثين الرجال. وهناك اتجاه مماثل ملحوظ في علم الاجتماع والعلوم السياسية، وهما المجالان الآخران اللذان يتركز فيهما الإنتاج المعرفي عن النساء في الإسلام. كما أن تزايد وجود المتحدثين باللغات القومية المحلية داخل الوسط الأكاديمي الآن يعمل على إثراء إمكانات التفاهم الثقافي المتبادل. ونجد هذه الظاهرة بالطبع حاليا عبر كافة التخصصات مما ينتج عنه إنتاج تخصصي محلي بلغات متنوعة، خاصة بالعربية والفارسية والتركية والإندونيسية.

مقارنات

قد يكون عقد المقارنات شيئا مخادعا لأنه ينطوي على خطورة مقابلة عناصر معينة ضد بعضها بدون تمحيص سياقاتها الخاصة أو بدون الإشارة بأمانة إلى حدود تلك العناصر. إلا أن التفاعل المستمر بين المتشابهات والاختلافات يستدعي المقارنة، فهو نشاط طبيعي لدى الدافع الإنساني للتواصل مثله في ذلك مثل إصدار التعميمات: لا يمكن العيش بدونها. إن التحدي إذا هو تعلّم تنسيق هذه المقارنات حتى يتم التحقق من حدود فائدتها داخل إطار معين وكذلك التقليل من استغلالها بسبب الرؤى والأيديولوجيات المتنافسة.

في حالة النساء في الثقافات الإسلامية، تعد المقارنة الجامعة التي أصبحت ضمنيا تؤطر غالبية الدراسات المقارنة هي الاستقطاب الثنائي (وهو تبسيط مُخل) بين "النساء المسلمات" و"النساء الليبراليات أو النسويات". إن تأثير الأيديولوجيا النسوية (وهي شكل من أشكال الخطاب التحرري ظهرت في النصف الأخير من القرن العشرين متوازنة مع أنواع أخرى من المعتقدات التحريرية) على تطور دراسات النساء والجندر خاصة، وعلى أبحاث ما بعد الحداثة بصفة عامة، وهما مجالان يقعان على طرفي تنافس الخطابات في مواجهة النساء المتدينات والنساء "الأصوليات" بالذات، وما يعنيه ذلك التأثير من أن الأدوات النظرية التي تطورت في السنوات الأخيرة لدراسة النساء، خاصة النساء داخل سياقاتهن الدينية المحددة بما فيها الإسلام، فأصبحت تلك النظريات تعيد إنتاج تنويعات على رؤية "التنوير" الأوروبي الذي يحكم على أي بُعد إيماني بأنه "أعمى" بالضرورة (أي غير عقلاني). وبالطبع يصبح هذا الحكم مشبوها بالنسبة للذين يعتقدون بأهمية الإيمان. يتمثل التحدي إذا في خلق مساحات يتم فيها التعبير الفكري عن حدود كل من الخطاب الإيماني والخطاب النظري، وتكون هذه المهمة ممكنة فقط إذا أدرك كل من الفريقين اعتمادهم الكامل على بعضهم البعض، فعندما تنعكس المناطق المعتمة لكل خطاب في مرآة الآخر يكشف ذلك عن إدراك أكبر ووضوح فكري تجاه الحدود والقصور عند كل فريق. وفي الواقع ليست هذه المهمة ضرورية فكريا فقط ولكنها أيضاً ضرورية وجدانيا، حيث أن كثير من "العمى" الفكري يكون سببه معوقات وجدانية أو عاطفية. وفي هذا الصدد، تتحمل الباحثات والباحثون المنتجون للمعرفة العبء الأكبر، بفضل مستواهم التعليمي العالي فوق العادي، في التأكد من تواجد تلك المساحات والتفاعلات، سواء من خلال التلاقي المباشر وجها لوجه أو من خلال وساطة التبادلات الكتابية.

التطبيقات

هذا هو المجال الذي يطلق عليه أيضا مفهوم الممارسة أي الأمثلة التطبيقية (praxis) والتي تعتبر في كثير من التخصصات الفرع "التطبيقي" منها. وفي كافة الأحوال يتركز هذا البعد "التطبيقي" على الحاضر والمستقبل القريب جدا، ويتضمن التداعيات في السياسات الناجمة عن أشكال الفهم الجديد للنساء والثقافات الإسلامية في مجالات متنوعة، من التعليم إلى الصحة إلى الحكومة، بالنسبة لمن يحتلون مواقع مختلفة لاتخاذ القرار ورسم السياسات. ولهذا البعد كذلك تداعيات مفيدة لدى النشطاء الذين يعملون على تحويل أو تغيير علاقات القوى على مستوى القاعدة الشعبية، خاصة من خلال تكاثر وانتشار المنظمات الأهلية غير الحكومية. فعلى سبيل المثال، إن عددا من الكتب التي تتناول حقوق النساء المسلمات تندرج ضمن مسألة ذات طابع سياسي كبير ألا وهي مسألة حقوق النساء باعتبارها حقوق الإنسان. والسبب في أهمية مثل هذه التطبيقات للنظرية والمنهج هو أن فهم كثير من الباحثين والباحثات لقضايا النظرية والمنهج يتأثر مباشرة بانخراطهم في نشاط تمكين النساء بشكل أو بآخر لأسباب أيديولوجية مختلفة أو غايات دينية، وتؤثر هذه الأنشطة على أبحاثهم، كما تتأثر بها، سواء من خلال التدريس داخل الوسط الأكاديمي أو خارجه، أو من خلال المشاركة مباشرة في عمليات صنع القرار الحكومية وغير الحكومية. ومثلما تسعى النظرية إلى تغطية كافة جوانب حياة الباحثين والباحثات وكذلك المبحوثين والمبحوثات، لوعيها بمدى اتصال هذين الطرفين اتصالا وثيقا فيما بينهما، فإن المنهج يتطلب دمج تلك التطبيقات القديمة والجديدة بشأن فهمنا للنساء والثقافات الإسلامية لتتكامل مع الوسائل المتنوعة التي تلتحم بها الهويات الدينية بهويات أخرى متعددة. فعندما يتحقق، وإذا تحقق، هذا الاندماج نكون قد دخلنا في مرحلة الموجة الرابعة للنسوية.

المراجع

General theoretical questions

C. Allen and J. A. Howard (eds.), *Provoking feminisms*, Chicago 2000.

R. Alsop and K. Lennon, *Theorizing gender*, New York 2002.

P. S. Anderson, *A feminist philosophy of religion*, Oxford 1998.

S. Benstock, S. Ferriss, and S. Woods, *A handbook of literary feminisms*, Oxford 2002.

L. E. Donaldson and K. Pui-Lan (eds.), *Postcolonialism, feminism, and religious discourse*, New York 2002.

S. Gamble (ed.), *The Routledge companion to feminism and postfeminism*, New York 2001.

S. Hesse-Beber, C. Gilmartin, and R. Lydenberg (eds.), *Feminist approaches to theory and methodology*, Oxford 1999.

T. Saliba, C. Allen, and J. A. Howard (eds.), *Gender, politics, and Islam*, Chicago 2002.

A. Sharma and K. K. Young (eds.), *Feminism and world religions*, Albany, N.Y. 1999.

D. C. Stanton and A. J. Stewart (eds.), *Feminisms in the academy*, Ann Arbor 1995.

Intersections

H. Afshar, *Islam and feminisms. An Iranian case-study*, New York 1998.

M. Badran, *Feminists, Islam, and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J. 1995.

E. A. Castelli (ed.), *Women, gender, religion. A reader*, New York 2001.

A. M. Clifford, *Introducing feminist theology*, Maryknoll, N.Y. 2001.

N. A. Falk and R. M. Gross, *Unspoken worlds. Women's religious lives*, Belmont, Calif. 2001.

L. A. Finke, *Feminist theory, women's writing*, Ithaca, N.Y. 1992.

M. Franzmann, *Women and religion*, New York 2000.

Y. Y. Haddad and J. I. Smith (eds.), *Muslim World* 92:1/2 (spring 2002), special issue: Islam in the West.

R. M. Harik and E. Marston, *Women in the Middle East. Tradition and change*, New York 1996.

J. S. Hawley (ed.), *Fundamentalism and gender*, New York 1994.

Z. Mir-Hossein, *Islam and gender. The religious debate in contemporary Iran*, Princeton, N.J. 1999.

A. S. Roald, *Women in Islam. The Western experience*, London 2001.

L. M. Russell and J. S. Clarkson (eds.), *Dictionary of feminist theologies*, Louisville, Ky. 1996.

S. Sabbagh (ed.), *Arab women. Between defiance and restraint*, New York 1996.

A. Sharma, *Today's woman in world religions*, Albany, N.Y. 1994.

Disciplinary Focuses

K. Abou El Fadl, *Speaking in God's name. Islamic law, authority, and women*, Oxford 2001.

L. Abu-Lughod, *Writing women's worlds. Bedouin stories*, Berkeley 1993.

—— (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998.

M. Cooke, *Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature*, New York 2001.

M. Ebtekar as told to F. A. Reed, *Takeover in Tehran. The inside story of the 1979 U.S. embassy capture*, Burnaby, B.C. 2000.

J. L. Esposito with N. J. DeLong-Bas, *Women in Muslim family law*, Syracuse, N.Y. 1982, 20012.

N. R. Keddie and B. Baron (eds.), *Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender*, New Haven, Conn. 1991.

F. Mernissi, *The harem within. Tales of a Moroccan girlhood*, Toronto 1994.

S. Murata and A. Schimmel, *The Tao of Islam*, Albany, N.Y. 1992.

G. Nashat and J. E. Tucker, *Women in the Middle East and North Africa. Restoring women to history*, Bloomington, Ind. 1999.

A. Schimmel, *My soul is a woman*, trans. S. H. Ray, New York 1997.

D. A. Spellberg, *Politics, gender, and the Islamic past. The legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*, New York 1994.

'Abd al-Ra.man al-Sulami, *Early Sufi women*, ed. And trans. R. E. Cornell, Louisville, Ky. 1999.

W. Walther, *Women from medieval to modern times*, Princeton, N.J. 1993.

Comparisons

J. H. Bayes and N. Tohidi (eds.), *Globalization, gender, and religion. The politics of women's rights in Catholic and Muslim contexts*, New York 2001.

J. C. Raines and D. C. Maguire, *What men owe to women*, Albany 2001.

Applications

G. Ascha, *Du statut inférieur de la femme en islam*, Paris 1987.

——, *Mariage, polygamie et répudiation en islam. Justifications des auteurs arabo-musulmans contemporains*, Paris 1997.

C. W. Howland (ed.), *Religious fundamentalisms and the human rights of women*, New York 1999.

V. Narain, *Gender and community. Muslim women's rights in India*, Toronto 2001.

باتريس برودير (Patrice Brodeur)

ترجمة: أميمة أبو بكر

الدراسات القانونية

مقدمة

قامت الدراسات القانونية المعاصرة على أساس يعتمد على مبدأ راسخ ليس في النظريات الليبرالية لكل من لوك، وبنتام، وروسو فحسب، بل كذلك في الفلسفة الإغريقية القديمة. وهو المبدأ المعروف باسم *السيادة القانونية* (legality)، أو بعبارة أخرى، هو المثال الذي تخضع المجتمعات بموجبه *لسيادة القانون*. ويرى القدماء والمحدثون أن المجتمع يعمل بسيادة القانون عندما ينظم فيه القانون أشكال القوة العامة والخاصة ويضع لها الضوابط. والوضع المثالي للقانون هو أن يعمل كمجموعة واحدة من المعايير الحاكمة التي تمنع الفساد السياسي وتعزز المساواة.

ولسيادة القانون وظيفتان أخريان هامتان من وجهة النظر الحديثة، ألا وهما: (أ) الإخطار العادل، و(ب) المسؤولية القانونية. ويستدعي الإخطار العادل أن تخطر الدولة الأشخاص قبل التدخل في حياتهم، مما يدعم الإحساس بأن الجميع يعملون في نطاق منطقة واضحة المعالم من "نطاق الحرية". أما المسؤولية القانونية فتستدعي بعض نقاط التفتيش، إذ تعني خضوع المسيطرين على السلطة العامة للمساءلة بموجب مجموعة معايير رسمية موضوعة سلفا، ومعروفة للكافة، تطبق على الجميع، ومفهومة بلا لبس، تسن وفقا للقوانين السارية، وتطبق على نحو متسق مع معناها وملائم له. فالقانون بهذا المعنى الحديث ينظم ويضبط السلطة لضمان صيانة الحرية الفردية من الطغيان الحكومي، كما أن الإخطار العادل والمسؤولية القانونية هي مُثل مركزية هامة لحماية الحرية (Altman 1990, 22-6).

يثير ذكر مبدأ السيادة القانونية عدة مشكلات. أولها وأهمها هو أن مفهوم القانون الذي يتجلى هنا يؤكد أن المثالي هو المجرد بالمعنى القانوني، أو أن القانون إعلان للمبادئ. في مقابل هذا، يمكننا أن نرى أن الترتيبات المؤسسية (المحاكم، والمشرعين، وهيئات الضبط والتنظيم) التي تصون السيادة القانونية في أي مجتمع عرضة لضغوط تنشأ من الجدل المثار حول الصالح (الكفء) والحق (العادل). فالصالح والحق ليسا نفس الشيء بالضرورة في جميع الحالات، وكثيرا ما تتصارع التصورات عن الصالح والحق، وتؤدي بمتخذي القرار إلى الأخذ بحلول وسط، وتسويات تختلف من سياق لآخر، إذ تنطبق على ظروف وفاعلين معينين دون غيرهم، ولا تقر قواعد تنطبق على الجميع. ومن وجهات النظر الأخرى الجديرة بالاعتبار أن الأحكام التي تطلق حول الاستحقاقات النسبية لكل طرف من الأطراف في مسألة موضع خلاف لا تنشأ في فراغ، وهذا أمر واضح. وكل مفكر قانوني معاصر يعترف بأن الاختلاف في التصورات المعيارية والخلفيات الاجتماعية/الاقتصادية/الثقافية يؤثر في أحكام وقرارات القضاة والمحلفين والمحامين وواضعي القوانين وغيرهم من الموظفين في المجال القانوني. ثالثا، للهيئات الإدارية والتنظيمية في المجتمعات الليبرالية المعاصرة حرية تصرف واسعة في ممارستها السلطة، ولا يوجد ما يوجه خطاها إلا قوانين عامة مبهمة يكتنفها الغموض. ويلقي هذا الوضع بظلال من الشك الخطير على فكرة أن سيادة القانون تقيد وتنظم سلطة الدولة على نحو فعال. ورغم كل الجهود المبذولة للحفاظ على حدود واضحة بين القانون والسياسة، تظل الأجهزة القانونية عرضة للانتقاد لأنها *لا* تجسد السمات الجوهرية المرتبطة بنموذج سيادة القانون (أي، الحدود الواضحة التي تحمي الحرية الفردية والمساواة من الانتهاك بسبب إساءة استخدام السلطة).

الدراسات القانونية المعاصرة

ما زال لهذه المشكلات صدى يتردد في المجال المعروف بشكل عام باسم "الدراسات القانونية المعاصرة". وقد كتبت دراسات عما يوجد في نموذج سيادة القانون من مواطن ضعف واضحة وعدم اتساق، بعضها تحليلي وبعضها من باب الدفاع عن النموذج، مما جعل الكثيرين يفكرون بعمق في كل من طبيعة القانون بل وعمليات القانون. ومع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر وحلول القرن العشرين، احتدم النقاش حول ما ارتبط بنموذج سيادة القانون من تشدد في الالتزام بالشكليات والقوالب العرفية، وتأكيد الفقه القانوني على أن القضاة هم الذين تقع على عاتقهم مهمة اكتشاف حقيقة القانون من خلال التبرير العقلي المجرد على أساس

السوابق القانونية. وعلى حد قول أوليفر وندل هولمز الابن (الذي صار بعد ذلك المسؤول الأول عن العدالة بالمحكمة القضائية العليا بماساتشوستس، ثم رئيس المحكمة العليا بالولايات المتحدة الأمريكية)، إن جوهر القانون يعكس بالضرورة لا المنطق القانوني المجرد بل "الضرورات المحسوسة" للزمن ولغيره من المؤثرات الاجتماعية والعملية. إن حركة الواقعية القانونية، التي تفرعت عن المدارس القانونية الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين، هي حركة اعتنقت في دراستها للقانون التركيز الهولمزي على الممارسات العملية لا المبادئ. ويتضح الإسهام العميق لحركة الواقعية القانونية في فهمنا للقانون في ملحوظة صارت مألوفة لنا اليوم، ألا وهي أن الصفات الاجتماعية لأطراف أي قضية - لا المتهمين والجناة فقط، بل القضاة والمحلفين أيضا - تؤثر في كيفية تداول القضية وما سيسفر عن هذا التداول من نتائج. وتشير التقارير النقدية عن قوة القانون وموقع الحقوق في المجتمعات الليبرالية إلى أن التساؤلات الثقافية صارت تتخذ اتجاهات جديدة. فقد فتحت الواقعية القانونية الطريق أمام المزيد من الاهتمام البحثي بالأبعاد الاجتماعية والسلوكية للقانون، فأرست بذلك أسسا جديدة للدراسات القانونية المعاصرة.

وقد ظهرت عدة مدارس جديدة للفقه القانوني في الدراسات الأكاديمية القانونية في العقود الأخيرة من القرن العشرين. ومع استمرار الكثير من دارسي القانون في التماهي الشديد مع المدرسة "التقليدية" للفقه القانوني، قابلين فرضيات نموذج سيادة القانون، نجد أن آخرين تقبلوا أو اتبعوا مدرسة بديلة من مدارس هذا الفقه تسعى إلى تعديل الفرضيات التقليدية أو حتى تغييرها تغييرا جذريا. وكثير من هؤلاء ينتمون إلى مجال الدراسات البينية وبالتالي يسرفون في الاستعارة من نطاق متسع من التخصصات تشمل الاقتصاد والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والعلوم السياسية. وتختلف بعض هذه المدارس على الأقل عن مدارس الفقه القانوني التقليدية في تركيزها على المشكلات العملية في عالم القانون، كموقف رافعي الدعاوى من النساء أو الأقليات أمام القانون. وتشمل مدارس الفقه القانوني المعاصرة حركة القانون والاقتصاد (وهي امتداد لمذهب المنفعة)، والفقه القانوني التفسيري (الذي يرتبط بأستاذ القانون رونالد دووركين)، والدراسات القانونية النقدية (التي تنبذ فكرة سيادة القانون)، والنظرية العِرقية النقدية (التي تذهب إلى أن العِرق هو أساس غياب العدالة في النظام)، والفقه القانوني النسوي (الذي يذهب إلى أن القانون ذكوري)، والفقه القانوني السردي (الذي يعتمد على الحكايات)، والفقه القانوني لما بعد الحداثة (الذي يرفض النظريات الكبرى التي تزعم أنها تمتلك معرفة تامة بالخبرة الإنسانية). وقد يكون الفقه القانوني النسوي والسردي أهم مقاربتين من هذه المقاربات وأكثرها صلة بموضوع دراسة النساء المنتميات إلى تراث شرق الأوسطي والنساء اللاتي يعشن في مجتمعات إسلامية، بل ربما كانا أكثر مقاربتين تخدمان أغراض هذا النوع من الدراسات.

الفقه القانوني النسوي

يكرس الفقه القانوني النسوي نفسه لكشف الأسس الأبوية للقانون والمبادئ القانونية، ولتحديد وتوصيل وجهات نظر النساء واحتياجاتهن وحقوقهن. وترى الباحثات النسويات والباحثون النسويون أن تقاليد الفقه القانوني، والقانون الأنجلو-أمريكي خاصة، التي يحكمها مبدأ يقوم على أساس من الأفكار الليبرالية التي تحتفي بالحقوق الفردية في حين تزعم أنها محايدة بين النساء والرجال وموضوعية، هي تقاليد منحازة فعليا لمصالح الرجال. كما أن القانون وضع قيودا على دخول النساء إلى المجال العام، ولم يتدخل إلا بقدر قليل - إن كان تدخل أصلا - في حالات هيمنة الذكور على المجال الخاص أو إساءتهم لمن فيه. وهناك قناعة قوية بأن هيمنة الذكور على الفقه القانوني يفاقم من تكريس وضع النساء في محل المفعول بهن. ويتم النظر إلى المجتمع أساسا باعتباره مجتمعا أبويا يهيمن عليه الرجال ويضعون نظمه، ونتيجة لذلك لا تحظى النساء في المجتمع بكثير من الترحاب. وأستاذة القانون كاثرين ماكينون من أبرز من يرتبط اسمهن بالفقه القانوني النسوي، وقد ذهبت إلى أن نظام الدولة الليبرالية الحديثة يمثل الرجال، ومن ثم تتجلى في القانون المعايير الموجهة لخدمة الرجال وتغليب حكم الرجال على النساء. وتؤكد الأستاذة ماكينون أن الجنس والعلاقات الجنسية يقعان موقع القلب من أي مجتمع يهيمن فيه الرجال وتخضع فيه النساء. وقد كانت الأستاذة ماكينون -وما زالت- مدافعة قانونية رائدة من أجل إلغاء الصور العارية والعروض الإباحية، على أساس أنها وسيلة رئيسية "لتحقيق" آليات اللامساواة الاجتماعية بين النساء والرجال في مجال الحياة الجنسية، وأنها تسهم في استمرار هيمنة الرجال على النساء وإيذائهم لهن، بما في ذلك ارتكابهم للاغتصاب (MacKinnon 1987, 1989, 1993). وبالإضافة إلى قضية الصور العارية والعروض

الإباحية، أثرت العديد من الباحثات القانونيات النسويات على التطورات القانونية، في إصلاح قانون الاغتصاب، وفي إدخال قوانين تحدد تعريف التحرش الجنسي في أماكن العمل. كما شاركن أيضا في التشريعات التي تتناول العنف الأسري وعمليات التقاضي فيه، وفي توسيع الاختيارات المتاحة للنساء عموما، بما في ذلك حق الإجهاض القانوني. وبالنسبة للكثير من دارسات ودارسي القانون من النسويات والنسويين، فإن التصورات عن الجندر، ودور النساء، وحالة الأمومة، والحقوق الإنجابية، ومعنى الخصوصية، تظل من مجالات النزاع التي ما زالت تحتاج إلى كشف الممارسات التي تنطوي على منافاة للعدل مع النساء.

الفقه القانوني السردي

المجال الآخر الذي نورده مثالا هو مجال الفقه القانوني السردي1991 (Delgado 1989, Elkins 1990, Abrams). ويركز الفقه القانوني السردي على موضوعين، إذ يهتم بالقانون *في* الأعمال الأدبية، وبالقانون *باعتباره* عملا أدبيا. ينظر الموضوع الأول إلى معالجة الأعمال الأدبية للقانون والعدالة بوصفهما موضوعا أدبيا. أما الثاني فينظر في القانون نفسه (مثلا: أحكام الإعدام، والجنح، والدعاوى، وهلم جرا) كشكل من النشاط الأدبي الذي يمكن تحليله كأي نشاط أدبي آخر. ويستكشف أستاذ القانون جيمس بويد وايت كيفية تصور القضاة والمحامين لخبراتهم وحديثهم عنها، وكيف تتغير المخيلة القانونية بفعل هذه الأشكال من التفكير والتعبير (White 1984, 1985, 2001)، وقد جمع وايت ما بين التعليم القانوني والدراسات الأدبية بطرق تبرز كيف يسهم المكتوب إسهاما مميزا في فهمنا للقانون. ويشكك بعض النقاد في قدرة الأدب على تعميق الحس الأخلاقي لدى المحامين والارتقاء به، وهو ما يفترض فيه. أما نواحي القصور في هذه المقاربة فتشمل فشله في الوصول إلى نتائج يمكن تعميمها، وصعوبة التحقق من فرضياته.

السياق العلمي الاجتماعي للقانون

لم يقتصر المجال الذي طرقته مدارس القانون على دراسة القانون والظواهر الاجتماعية القانونية، إذ تدخل في حدوده الآن أيضا الكثير من الفروع العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد انتزع علماء الاجتماع القانون من أيدي العاملين بالمهن القانونية، كجزء من حركة أكبر، هي "الحركة الاجتماعية في القانون" التي حدثت في منتصف سبعينات القرن العشرين (Brigham 1996, 10). ويشكل الكثير من دارسي ودارسات السياق الاجتماعي للقانون خطا متصلا ما بين نظرة ترى أن جذور المجتمع ثابتة في حالة الإجماع العام، وأخرى ترى جذوره ممتدة في تربة الصراع ما بين الجماعات الاجتماعية الكبرى، حيث يستخدم القوي القانون لفرض إرادته على الضعيف. وقد درس بعض هؤلاء الباحثين والباحثات كيفية انتشار الاعتقاد في السلطة في جميع نواحي الحياة اليومية، وما يصحب ذلك من صراع بين نوع العالم كما يصفه ذوي السلطان وبين إدراكنا الفردي الذاتي للحياة. وألقى غيرهم الضوء على مدى توغل القانون في الحياة الاجتماعية والسياسية من خلال فحص الجوانب الدستورية للقانون، موضحين كيف يؤثر القانون في طرق تفكير الفرد وتصرفاته. فمثلا، حين وصف العالم السياسي جون بريغهام موضوع إغلاق حمامات سان فرانسيسكو في السنوات الأولى من ظهور الفيروس المسبب لمرض نقص المناعة المكتسبة بشكل وبائي، ذهب إلى أن دعاوى المطالبة بالحقوق - والاعتقاد في قوة القانون - كانت عنصرا هاما في إنشاء طائفة المثليين (Brigham 1996, 29-50). إن الدعاوى المطالبة بالحقوق، مع احترام القنوات المتاحة من خلال المؤسسات والخطابات المهنية التي تشكل المجال القانوني، هي أمور مغرية لأن فيها وعدا غامضا بأن الدولة ستعترف في نهاية المطاف بموقف الفرد وتدعمه.

المذهب الوضعي

يسود مجال الدراسات القانونية مذهبان للتحليل الاجتماعي العلمي، هما المذهب الوضعي والمذهب الإنساني. وتتخذ النصوص الوضعية عن القانون من العلوم الطبيعية نموذجا لها، وتقوم في هذا الصدد بصياغة نظريات ووضع فرضيات ثم تختبرها للتثبت من صحتها بالخبرة العملية. وتشمل مناهج البحث المستخدمة في هذا المذهب كلا من التجارب والمسوح والدراسات التي تجري بالملاحظة، وتحليل المضمون وتحليل البيانات الثانوية. وعالم الاجتماع دونالد بلاك من المدافعين المعروفين عن

المذهب الوضعي، وهو يعرّف القانون - بصفته نوعا من التحكم الحكومي في المجتمع - كمتغير يمكن قياسه كميا: فالقانون اعتقالات وقضايا ومحاكمات وأحكام وشكاوى واتهامات، لذا فهو متغير تابع يمكن قياسه، وهو يزيد أو ينقص من وضع إلى آخر. وتشمل بعض الفرضيات التجريبية الخاصة التي أتى بها دونالد بلاك ما يلي:

١- القانون يتناسب عكسيا مع أشكال التحكم الاجتماعي الأخرى.

٢- زيادة الشرائح الاجتماعية تنتج المزيد من القانون (أي أنه كلما زادت معدلات اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية ازداد تواجد القانون).

٣- القانون الهابط من القمة إلى القاع أكثر من القانون الصاعد من القاع إلى القمة (أي أن القوانين التي يسنها الأقوياء والأثرياء أشد وطأة على الفقراء والضعفاء).

٤- يزداد القانون كلما تناقصت الحميمية، لكن القانون يتراجع عندما تتفكك الروابط التي تربط الناس بعضهم البعض تماما (أي أن هناك علاقة يمثلها خط منحن، وفيها لا يوجد إلا القليل من القانون بين الناس الذين تربطهم علاقات حميمة، أو بين الناس المتباعدين تماما بحيث لا تربطهم أية علاقات، بينما يتواجد القانون بأكبر قدر ممكن بين الناس الذين يحتكون ببعضهم البعض بانتظام دون أن تربطهم علاقة حميمة).

٥- يزداد وضوح دور القواعد كلما كبر حجم المجتمع وصار أكثر تعقيدا (Black 1976; 1989, 1993) .

وقد كانت إسهامات بلاك مثار جدل وخلاف في مجال علم اجتماع القانون، إذ نقدها البعض بسبب نقص الروابط المنطقية بين افتراضاتها وعدم قابلية إثباتها بالتجربة العملية (مثلا: Baumgartner 1999)، كما هاجمها آخرون على أساس أنها لم تدرك الأسئلة الهامة عن كيف ولماذا يتصرف الناس ويعتقدون على نحو ما هم عليه، وكيف أن القانون نفسه "ممارسة لغوية" يجري من خلالها توصيل مختلف الاختيارات الأخلاقية (مثلا: Frankford 1995). إن دونالد بلاك إذن باحث وضعي يختبر حدود البحث القائم على الخبرة العملية ويحفزنا لفهم العلاقة بين ما هو قانوني وما هو اجتماعي.

المذهب الإنساني

إن المذهب الإنساني، وعلى النقيض من المذهب الوضعي، يتجه صوب الدراسات الإنسانية - الفلسفة والتاريخ والأدب والدراسات الثقافية - لكي يولد منها نموذجه. ويؤكد هذا المذهب أن العالم الاجتماعي مختلف جوهريا عن العالم الطبيعي والمادي، ولذا يرى أن مناهج البحث الوضعية لا علاقة لها بدراسة القانون، أما القانون وجانبه الاجتماعي فيمكن تأويلهما أكثر مما يمكن شرحهما. ويفضل هذا المذهب اتخاذ حكايات النزاعات كمصادر أكثر مما يميل إلى التحاليل الإحصائية. فحين يطبق الطلبة مفاهيم فلسفية ملائمة على الجانب الاجتماعي للقانون، أو يقدمون تقارير تاريخية مفصلة، أو يقرأون تقارير أدبية، يفترض أنهم سيتمكنون من التوصل إلى فهم ثري لكيفية تفاعل القانون والمجتمع مع بعضهما البعض. ومن المقاربات الجديرة بالذكر المقاربة السردية التي تقوم على سرد حكايات من الحياة اليومية، وقد نشأت هذه المقاربة في أحضان المذهب الإنساني، وتستتبع دراسة خطابات الأطراف المتنازعة، للكشف عن كيف تفعل القوة فعلها على المستوى الخطابي لتشكل فئات من الخطاب، وكيف يستخدم الأشخاص هذه الفئات حين يتبادلون الحديث مع غيرهم، وأحيانا ما يشككون في هذه الفئات في إطار أوجه القصور التي تكتنفها. أي أن المقاربة السردية تتناول حكايات الأطراف المشاركة في مسارات القانون الحكومي وتفحص مدى تأثر الوعي بالهويات المتعددة للراوية أو الراوي، مما يؤثر في تأويلهم للظواهر الاجتماعية (مثل الجندر أو العِرق). من الأمثلة على ذلك هي القصص التي يحكيها المحلفون - البيض منهم والسود - في القضايا التي يحكم فيها بالإعدام، إذ يضفون معان على فئة "العرق" من واقع تجاربهم الشخصية كمحلفين في القضايا التي يحكم فيها بالإعدام (Fleury-Steiner 2002). ومن الأمثلة أيضا حكايات الناس العاديين في سياق حياتهم اليومية عن المواقف الإشكالية التي ينتج عنها صراع ونزاعات، مثل مشكلات المستهلكين، والنزاعات بين المالك والمستأجر، وأنواع الشغب العام المثيرة للضيق، والفشل في العلاقات (Ewick and Silbey 1998, Merry 1990). ونضرب مثلا آخر بحكايات ضباط الشرطة الذين يعتمدون على تعدد هوياتهم - كضباط يفرضون القانون، وآباء أو أمهات، وبيض أو سود، ونساء أو رجال - في اتخاذ قرارات من واقع اجتهاداتهم الشخصية في ميدان عملهم، بما لا ينفصل عن أدوارهم المؤسسية

(كموظفين حكوميين مثلا)، مع ارتباطها أيضا بفهمهم الشخصي للأخلاق والقانون (Oberweis and Musheno 2001). إن هذا الخط من خطوط البحث العلمي يحلل بوضوح استخدامات اللغة في النزاعات ويستكشف صياغة الوعي القانوني بصفته ممارسة ثقافية.

التاريخ القانوني الإسلامي

ومن المجالات الأخرى الجديرة بالذكر بسبب أهميتها في دراسة النساء اللاتي يعشن في مجتمعات إسلامية هو مجال تطور التاريخ القانوني الإسلامي. لقد اعتقدت معظم الأبحاث الغربية أن القانون الإسلامي [الشريعة الإسلامية] أمر ثابت لا يتغير، صالح لكل زمان، وأن فقه الشريعة الإسلامية ساكن، بل أنه آخذ في التدهور منذ القرن العاشر الميلادي. ولطالما قبل الكثير من الباحثين المستشرقين فكرة إغلاق "باب الاجتهاد" (التأويل) في الفقه الإسلامي عند هذا التاريخ واعتبروها حقيقة موضوعية، كما رسخ لديهم الاعتقاد بأن فقهاء المسلمين عملوا منذ ذلك الحين "بنصوص مقدسة مستقرة" ولا شيء غيرها، فدأبوا على تطبيق النصوص القانونية [نصوص الشريعة] لا على تفسير شرع الله (ومن الأمثلة على ذلك كتابات المستشرقين: Joseph Schacht, Ignaz Goldizer, Carl Heinrich Becker، أنظري/أنظر: Hallaq 2002/3, 1).

لكن البحوث التاريخية التي أجريت حديثا تشككت بشدة في تصوير الشريعة الإسلامية عبر الألفية الأخيرة في هيئة تتسم بالسكون والركود. فقد أوضح عدد من الباحثين والباحثات أن الكثير من الأطروحات التي كتبها المسلمون قد أكدت على أن القانون الإسلامي أبعد ما يكون عن الثبات، فالقانون يتغير بتغير الظروف. بل أوضح بعض المؤرخين والمؤرخات أن فقهاء المسلمين في القرن السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر لم يتقيدوا بتطبيق نصوص شرعية محفوظة عن ظهر قلب تطبيقا آليا، فصراعات القوى التي نشبت بين القرويين والأعيان من أهل البلد، وحقوق الملكية للنساء، وقضايا الزواج والطلاق والحضانة، أتاحت للفقهاء فرصا واسعة لتقدير حيثيات كل نزاع قانوني (أي التفكير فيها بإمعان) مقابل دلائل العدالة المستمدة من القرآن والسنة بالإضافة إلى الأحكام السابقة (أنظري/أنظر: Zilfi 1997, Tucker 1998). وبالمثل، يؤكد المؤرخ وائل حلاق على أنه بينما كانت ممارسة الاجتهاد ربما مثار خلاف، إلا إنه لم يحدث أبدا إجماع نهائي على أن القانون لا يقبل التأويل (Hallaq 1996). ويشير إبراهيم موسى إلى أن المسلمين قد ركزوا في فترة ما بعد الاستعمار على أمور الثقافة والسياسة والدولة القومية والعلمانية، وكلها أمور تأثرت بالجدل الذي ثار في نهايات القرن العشرين حول موضوع الجندر. كما كتب قائلا إن "الحياة المختلفة جذريا" للمسلمين المعاصرين - مقارنة بالمناخ الذي وضعت فيه المناهج التأويلية الكثيرة المستخدمة في تفسير النصوص القانونية - تحتم إعادة التفكير أساسا في مشروع التفسير (Moosa 2001/2).

وقد اهتم بعض الباحثين والباحثات اهتماما خاصا بالممارسات القانونية، على النقيض من الفقه القانوني، باعتبارها وسيلة لمعارضة الحكمة الموروثة. وقد بحث عدد لا بأس به من الباحثين الفتوى، كجنس من أجناس الرأي الديني القانوني الإسلامي، باعتبارها مصدرا من مصادر التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والديني، فوجدوها أرضا خصبة للبحث لما تتيحه لهم من معرفة بالمشكلات اليومية الفعلية لمجتمعات بعينها. ومن الأسباب التي تجعل الفتاوى جديرة بالدراسة ما تتمتع به من سمة سياقية، فالمفتي الذي يصدر الفتوى يعتمد على نصوص مصادر نصية مقدسة (العلوم الشرعية) ثم يمزج بينها وبين المعرفة "الملموسة" بالأوضاع المحلية، بحيث ترد الفتوى على الأسئلة بأسلوب ذي علاقة بهذه الأوضاع. وقد قدم محمد مسعود وبرينكلي ميسيك وديفيد باورز (Mohammad Masud, Brinkley Messick and David Powers 1996) مجلدا هاما يحتوي بين دفتيه على مقالات عن القانون الإسلامي والتاريخ والأنثروبولوجيا، تحاول تقديم شيء من الفهم للظروف المحتملة والفعلية لرجال الفتوى بوجه خاص، والأوضاع المحلية للمجتمعات في الحقبة التي سبقت الحداثة والمجتمعات الحديثة والمعاصرة. ويهدف هذا المجلد إلى توضيح أن الفتوى نوع من التفسير القانوني يتميز عن الأحكام الرسمية التي يصدرها القضاة الذين تعينهم الدولة، فمع أن الفتوى ليست ملزمة إلا أنها وسيلة يوصل بها مفسر الشريعة رأيا آمرا جازما إلى العامة. والجهود المشتركة التي بذلها المشاركون في تأليف هذا المجلد تقدم تاريخ الصيغة القانونية للفتوى وبنيتها والتحولات التي طرأت على هذه الصيغة، وذلك مع ما طرأ على ممارسة الإفتاء من تحول من كونها نشاطا خاصا مستقلا لا تتحكم فيه الدولة، إلى مكون من مكونات إدارة الشأن القضائي تتزايد أهميته مع الأيام.

وتوضح المقالات كيف بدأ المفتي مفسرا مستقلا للشريعة، يصدر آراء شرعية ردا على أسئلة معينة يتقدم بها المواطنون إليه بشكل خصوصي، في إطار مقاييس وضعتها سلفا إحدى مدارس الفكر الشرعي الإسلامي، ثم أضحى شخصا يلعب وظيفة هامة مبررة قانونيا أمام الدولة. وتختلف أوضاع رجال الفتوى اليوم وفقا لأشكال الحكومات التي تحكم بلدانهم، بيد أننا نرى أن القانون العلماني والمؤسسات التي قلصت من سلطة المفتين قد أزاحتهم جانبا. إلا أن الفتوى ما زالت تلعب دورا مؤثرا في إقامة معنى الاستقرار القانوني والمحافظة عليه وتبرير سلطة القانون، سواء صدرت الفتاوى بناء على طلب شخصي من أحد المواطنين أم من خلال هيئات تديرها الدولة. وتعتبر الفتاوى مكملة للنظام القانوني الإسلامي، لذا استخرجت الفتاوى - عن طريق التفسير - مبادئ قانونية من المصادر المتاحة (من المصادر النصية والمنطق والمعتقدات الإسلامية) لتقدمها للمسلمين الذين يواجهون مشكلات في حياتهم اليومية. وحيث أن المفتين يرتبطون في الغالب الأعم بمذاهب شرعية معينة ويأتون من مختلف أرجاء العالم، فإنهم يمثلون تحديا للباحثين والقضاة الذين يتلقون الفتوى لتفسير تفاصيل متعلقة بثقافات وتقاليد محلية مختلفة تخص الكتابات القانونية للمسلمين وأساليبهم النقاشية. أما الفتاوى نفسها فتقدم سجلا قيما لما يشغل بال المسلمين ويهمهم في الزمن الذي يعيشون فيه.

النساء المسلمات والقانون

تظل أمامنا إذن مهمة جمع ما نفهمه من كل الدراسات القانونية والنسوية المعاصرة التي تناولت النساء اللاتي انحدرن من أصول شرق أوسطية أو مسلمة. أما بقية هذه المادة فتعنى بتحديد نقاط الالتقاء والتباعد بين التطورات التي شهدتها السنوات الأخيرة في النظرية القانونية المعاصرة وفي نطاق دراسات الجندر التي تناولت مجتمعات الشرق الأوسط ومجتمعات المسلمين بنظرة نقدية، محاولة استكشاف الآليات التاريخية والنصية والاجتماعية التي تتعرض بها النساء للقهر. ونجد في عدد من الدراسات القانونية النسوية النظرية الحديثة على سبيل المثال تقارير هامة عن قوة القانون التي أكسبت بعض القضايا أهمية مركزية. ومن أمثلة هذه القضايا الصيغة القانونية للحياة الجنسية للأنثى، والحقوق والاختيارات الإنجابية، والطاعة، وأدوار الأمومة، وغياب العدالة في العلاقة الزوجية، ووقوع النساء ضحايا للاغتصاب والعنف المنزلي. كما أن مسألة سيادة الذكور، والعلاقة بين النظام الأبوي والطبقة والفقر والأصل العِرقي في الدولة الرأسمالية الليبرالية، كلها من المسائل التي تولد عنها كم معتبر من الكتابات المتعلقة بأثرها على النساء. ومع ما في هذا العمل من تنوير، فإنه يميل في المقام الأول إلى الاهتمام بالطرق التي يؤسس بها القانون ما تعنيه النساء وخبراتهن، بحيث يجعل "الموضوع" (أي النساء) موضعا سلبيا نسبيا في أيدي القانون (مثلا: Smart 1989, 1990, 1995, Fineman and Thomadsen 1991, Fineman 1995).

ومن الأهداف الهامة ربط الحقائق الأكثر تجريدا وعمومية التي شرحتها النظرية القانونية بالتفصيل بالأحوال المحلية النوعية. وقد كان موضوع الدراسة في دراسات الجندر التي تناولت مجتمعات الشرق الأوسط والمجتمعات الإسلامية هو العمليات التاريخية والنصية والاجتماعية التي أسهمت في قهر النساء وإخضاعهن. وقد ألقى الكثير من هذه الدراسات الضوء على المعاني الخاصة بمصطلح "الأبوية"، وكثيرا ما وضحته بالآليات الداخلية الحميمة التي تنظم بها العلاقات بين الرجال والنساء بنظام مميز ثقافيا وتاريخيا. ومن أمثلة هذه الدراسات كتابات عالمة الاجتماع دينيز كانديوتي، حيث قدمت تحليلا متخصصا لاستراتيجيات النساء وآليات التواؤم التي يتخذنها، والتي تؤدي إلى فهم النظم الأبوية على أسس ثقافية وزمنية (مثلا: Kandiyoti 1988, 1991, 1996, 2002). وبالمثل، تحلل عالمة الأنثروبولوجيا، سوزان هيرش، الجندر والخطاب والقانون الإسلامي في إطار السياق الثقافي الخاص لمحكمة إسلامية في منطقة ساحلية بكينيا، وقد رسمت صورة دقيقة لمظاهر تطبيق وتحويل الجندر من خلال حل النزاعات في المحكمة وخارجها (Hirsch 1998). كما أن العديد من الدراسات قد وضحت انتشار الشروط الأبوية في إيران التي كثيرا ما حالت دون مشاركة النساء في المجال العام (Afshar 1985, Haeri 1989, 1992, Afkhami and Friedl 1994, Göçek and Balaghi 1994).

وقد ظهرت آثار القانون واللوائح القانونية بكثافة في بعض التقارير عن النساء اللاتي يعشن في مجتمعات شرق أوسطية أو إسلامية (مثلا: Zilfi 1997, Hirsch 1998, Tucker 1998). لكن تلك الأعمال - باستثناءات قليلة - لم تتفاعل نقديا مع قوة القانون من منظور قائم على المعرفة بالتطورات الحديثة في النظرية القانونية وفي نصوص فقه القانون التي تأخذ النقد النسوي

لسلطة الذكورة في القانون مأخذا جادا. ونجد أن هذه الدراسات عن النساء والجندر في الشرق الأوسط أو في مجتمعات المسلمين، أو فيهما معا، إما تميل إلى أخذ قوة القانون كأمر مسلم به، أو لا تذكرها إطلاقا. وإلى حد بعيد، لم يحظ تحليل الصيغ القانونية المستندة إلى العلاقات الاجتماعية المحلية بما يستحقه من تنظير. إن كون القانون مرآة تنعكس فيها مصالح جماعات معينة من الرجال، وكون رؤيتهم هي الرؤية العامة التي يتمتع بها أصحاب القوة الاجتماعية، هما جانبان لم يتم تناولهما بعمق سوى في حفنة من الكتابات عن النساء المسلمات (Mernissi 1987, 1991, 1995). وقد بذل الجدل الدائر داخل النسوية الإسلامية مؤخرا جهودا جبارة لإعادة قراءة التراث الإسلامي لإدخال مكان النساء في الفكر الإسلامي المعاصر، لكن القليل من هذه المناظرات هي التي حاولت الانشغال بقضايا فقه القانون (أنظري/أنظر: Moosa 2001/2).

القانون والجندر والثقافة

لكن هناك بعض الكتابات المهمة التي أنجزت حديثا وركزت على دور القانون في العلاقات الاجتماعية في مجتمعات معينة في الشرق الأوسط أو عالم المسلمين، ورسمت خريطة لسبل مثمرة للبحث في موضوع نقاط تقاطع القانون والجندر والثقافة مع بعضهم البعض. ففي مجال الحقوق - وخاصة حقوق النساء وحقوق الإنسان - تطعن هذه الكتابات في الثبات الظاهري للخطاب الإسلامي المعاصر حول الشريعة الإسلامية ونصوصها المعتمدة. فجوديث تاكر مثلا تقدم في كتابها المعنون *في بيت القانون: الجندر والقانون الإسلامي في سوريا وفلسطين تحت حكم الإمبراطورية العثمانية* تقريرا تاريخيا باهرا لأنشطة المحاكم الإسلامية بدمشق ونابلس والقدس في القرن الثامن عشر (Judith Tucker, *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* 1998). وهي تستخدم وثائق تداولتها المحاكم ومجموعات من الفتاوى لتصل إلى قضية العلاقات بين النساء والرجال، وتتأمل الخطاب القانوني الإسلامي الخاص بعلاقات الجندر، بناء على ما ورد في التراث الهام لفاطمة المرنيسي، وتكشف المقاربة اللاتاريخية واللاسياسية إلى القانون الإسلامي كما يعرضه الإسلاميون المعاصرون، والذي "يضع ما جاء في الشريعة الإسلامية عن الجندر كأمر أحادي، غير قابل للتغيير، وبالغ القداسة، وقانون ذي جذور تضرب في فترة صدر الإسلام تحدد وتؤسس الفرق بين الرجال والنساء على نحو يصلح لكل زمان" (Tucker 1998, 9). وتؤكد جوديث تاكر أن المفكرين الإسلاميين الحاليين إذ يرجعون إلى عصر النبي محمد (ص) والصحابة الأولين لتأسيس مجموعة من المعايير تحكم علاقات الذكور بالإناث في الحاضر وتجرم النشاط الجنسي المحرم، فإنهم "يبدون القليل من الاهتمام النظامي بالقرون الفاصلة في التاريخ الإسلامي أو الفكر الإسلامي" (المرجع السابق). وتهدف جوديث تاكر إذن إلى الطعن في مصداقية الروايات التي يرويها الإسلاميون عما ورد في الأصول عن رأي القانون الإسلامي في مسألة الجندر، وإلى وصف كيف تطور القانون الإسلامي عبر الزمن من خلال تفسيرات النصوص ذات الحجية وأحكام القضاة المسلمين.

سوريا وفلسطين في بدايات الحداثة

تذهب جوديث تاكر إلى إمكانية حدوث تغير في تفسير القانون الإسلامي الذي يرزح تحت ثقل مختلف أنواع المصادر، بما في ذلك العرف الاجتماعي المحلي والملاءمة السياسية وأهواء المسؤولين المحليين. لذلك، من الأهمية بمكان أن نلقي نظرة مدققة على قرارات رجال القانون المحليين لنرى كيف فهموا المبدأ القانوني في علاقته بأوضاع أو مشكلات معينة. تبدي جوديث تاكر مراعاة تامة للدور الرئيسي الذي تلعبه الفتاوى في تطور العقيدة الإسلامية، وقد كتبت عن بعض الفتاوى التي ترجع إلى الفترة الواقعة ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر في سوريا وفلسطين، وهي فتاوى رسبتها القضايا القانونية الرسمية التي نظرها قضاة المحاكم الشرعية. وكانت الوظيفة الرئيسية للمحكمة القيام بأعمال مكتب التسجيل الرسمي للإمبراطورية العثمانية، فتسجل "عمليات بيع وشراء ووقف العقارات وتأسيس شركات الأعمال وإصدار شهادات القروض وتقسيم الأملاك"، لكنها اختصت أيضا بكم متواضع من حالات التقاضي التي كانت تقصدها لأغراض الحصول على أحكام لا تسجيل تعاملات (Tucker 1998, 17-18). وكان أهل المجتمع المحلي يقصدون المحاكم لتسجيل عقود الزواج، والتنازع على ترتيبات الزواج، والتباحث في بعض

حالات الطلاق، والخلاف على حضانة الأطفال، والشكوى من هتك العرض. وكان قضاة المحاكم يصدرون أحكاما واجبة النفاذ في حالات التقاضي وغيرها من النزاعات، وكانوا موظفين رسميين بأجر تدفعه لهم الإمبراطورية العثمانية.

لكن، ماذا عن وظيفة المفتي حينذاك؟ لقد كان القضاة موظفين مأجورين في الإمبراطورية، أما معظم المفتين فكانوا من الأهالي، ولم يشكلوا جزءا من سلم الوظائف الرسمية العثمانية. ولم يكن رجال الفتوى يتصرفون بصفتهم موظفين رسميين في الدولة حين أصدروا منطوق الفتاوى الموجودة في النصوص الإسلامية، بل كانوا يستجيبون لأفراد يطلبون الرأي الشرعي. وتخبرنا جوديث تاكر أن الرسالة الأولى للمفتي كانت توجيه النصح الشرعي للمجتمع المحلي الذي كانوا جزءا منه. وحيث أن الكثير من الفتاوى كانت توجه دون إشارة إلى القضية المنظورة أمام المحكمة التي تنتظر الفتوى، يمكننا الزعم بأن رجال الفتوى كانوا يتصرفون جزئيا على الأقل كوسطاء لحل النزاع بين الناس الذين يرغبون في تجنب اللجوء إلى المحكمة من الأساس (Tucker 1998, 21).

لكن لا يمكن صرف النظر بسهولة عن تأثير رجال الفتوى على المحاكم، فقد تعاملوا مع الكثير من الأعراف المحلية والقضايا الاجتماعية التي لا تذكر غالبا في سجلات المحاكم الرسمية، وبالتالي حولوا مسار بعض القضايا بحيث قلل ذلك من بعض أنواع القضايا التي يرفعها أهل الحضر أمام المحكمة، مما أثر في كيفية تطبيق القضاة الرسميين للتعاليم القانونية. وقد شكل هذا بدوره تطورا في الفقه الإسلامي فيما يتعلق بشؤون الحياة اليومية (مثل الزواج وحضانة الأطفال وهتك العرض) وذلك بالحد من الفرص المتاحة لسجلات المحاكم الرسمية لشرح الآثار المترتبة على تغير الظروف الاجتماعية والسياسية. وحسبما تقول جوديث تاكر، كان من الممكن لرجال الفتوى "الحفاظ على خط اتصال مباشر مع مجتمعاتهم المحلية، والترحيب بالاضطلاع بالمشكلات القانونية التي تثار خارج مقر المحكمة" (Tucker 1998, 22). كما أن رجال الفتوى "كانوا يمارسون الضغط بمعرفتهم بالتعاليم القانونية الشرعية وخبراتهم السابقة على الأوضاع الواقعية الملموسة لأفراد مجتمعاتهم، وذلك في عملية إصدار الفتاوى التي يمكن أن تصير جزءا من سلك القضاء، سواء داخل أو خارج نظام المحكمة، لحل المشكلات وفض النزاعات" (Tucker 1998, 179).

كينيا في فترة ما بعد الاستعمار

تناولت جوديث تاكر السجلات القانونية في سوريا وفلسطين في بدايات فترة الحداثة، أما الباحثة الأنثروبولوجية سوزان هيرش فتقدم لنا تحليلا للتركيب الخطابي للجندر في المحاكم التي عمل بها قضاة في المناطق الساحلية لكينيا في فترة ما بعد الاستعمار. وفي كتابها عن *النطق والصبر: الجندر وخطابات النزاع في محكمة إسلامية أفريقية* توضح سوزان هيرش كيف أن خطابات النزاع "يؤلفها أفراد متأثرون بانتمائهم إلى جنس دون آخر، مما يحدد بالتالي قدراتهم والفرص المتاحة لهم وميولهم" فيما يتعلق بالشهادات المروية وغيرها من أشكال الكلام التي تتداول في قاعة محكمة إسلامية (Susan Hirsch, *Pronouncing and Persevering: Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court* 1998, 33). ويشير عنوان الكتاب إلى صورة الزوج المسلم الذي ينطق بيمين الطلاق وفقا للشريعة الإسلامية، وزوجته الصبورة التي تتحمل في صمت صعوبات الزواج والطلاق دون شكوى، لكن المؤلفة تخبرنا أن هذه الصورة ليست صحيحة على طول الخط، ففي فترة ما بعد الاستعمار على الأقل، لم تكن صور قانون الشريعة الإسلامية وعلاقات القوى بين الرجال والنساء "قوالب جامدة يخضع لها الجميع ولا مثلا عتيقة عفا عليها الزمن يمكن تجاهلها أو نبذها بسهولة" (Hirsch 1998, 3). فالأزواج والزوجات قد يطعنون في هذه القواعد أحيانا، كما تلعب المسلمات السواحيليات دورا فعالا في متابعة الدعاوى في المحكمة ويسردن "حكايات فصيحة تتحدى ظروف حياتهن وأوضاعهن الناشئة عن كونهن نساء، وكذلك أوضاعهن القانونية، واللغوية" (Hirsch 1998, 10). ويركز هذا الكتاب على الممارسات القانونية، والطعون القانونية التي يتقدم بها الرجال والنساء إلى "محاكم القاضي" [أي المحاكم الإسلامية] بغية تحسين أحوال حياتهم وحياتهن، كما يوضح الكتاب كيف يتشكل النوع (الرجل والمرأة) اجتماعيا ويخضع لتحولات أساسية من خلال الإجراءات القانونية المرتبطة بالمحاكم الإسلامية "محاكم القاضي".

وتضع سوزان هيرش المحاكم الإسلامية في مومباسا وماليندي في الإطار الأوسع للمحاكم القانونية في كينيا، وتشير إلى أن أصحاب السلطة في هذه المحاكم يتميزون في الحقيقة بالرقة البالغة. ويمكن للرجال المسلمين أن يمارسوا خارج قاعة المحكمة

سلطة تنافس سلطة القضاة إذا ما نطقوا ببعض الأحكام القانونية مثل الطلاق دون الرجوع إلى المحكمة أو بتجاهل حكم المحكمة تماما. وواقع الأمر أن "المسلمين السواحيليين ينقدون المحاكم التي يعمل بها قضاة نقدا مريرا، إذ يعتبرونها وسيلة لإضعاف الرجال والسماح للنساء بإذاعة قصص مخجلة على الملأ" (Hirsch 1998, 10). وتكتب هيرش قائلة:

> خارج المحكمة يشكو الرجال المسلمون مر الشكوى بشأن القضايا التي تنظرها أو تتوسط فيها، ويزعمون أن القضاة يميلون إلى محاباة النساء. لقد فقدت "محاكم القاضي" مشروعيتها في فترة ما بعد الاستعمار، ويتم توجيه النقد إلى القضاة بشكل متكرر لارتباطهم بالدولة وتحيزهم. وكثيرا ما يعزى عجز الرجال عن الاحتفاظ بزمام الأمور والسلطة في "محاكم القاضي" إلى تدخل الدولة العلمانية بشكل غير مشروع في عمل هذه المحاكم، بما يوحي أن المحاكم لو كانت تتبع الإسلام بحق لنال الرجال مزيدا من السلطة على زوجاتهم (Hirsch 1998, 239).

ولا يقتصر الصدام مع سلطة القضاة على تشكيك عامة السواحليين المسلمين في محاكمهم، بما ينعكس على تقديرهم لهم، بل يثيره أيضا موقعهم في الدولة العلمانية اسما في كينيا، والتي يشكل فيها المسلمون طائفة من الأقلية ويظل المسيحيون أغلبية قوية في دولة تعترف بتعدد النظم القانونية.

وتعترف كينيا للمسلمين بحق الفصل في قضايا الأحوال الشخصية، مثل الزواج والطلاق والميراث وحضانة الأطفال، أمام "محكمة القاضي" الإسلامية، لكن سوزان هيرش تقول إن هذا الوضع يمثل سلاحا ذا حدين، حيث تتعرض النساء للانتقاص من قيمة تصرفهن حين يلجأن إلى "محاكم القاضي" حتى لو كسبن قضاياهن. فهن أولا ينتهكن معايير المجتمع حين يروين مشكلات شخصية على الملأ في مكان عام، وثانيا بحكم كون المرأة تنتمي إلى أحد طرفي الذكورة والأنوثة فإن المجتمع يحكم على ما تدلي به في شهادتها وغيرها من أشكال الحديث من خلال المعايير الخاصة بالجندر، ومن خلال وضع المرأة كموضوع لا كذات في قانون الشريعة الإسلامية. ويعزز هذا الوضع من الفهم الثقافي المتأصل لمركز النساء والرجال بالنسبة لبعضهم البعض. وتوفر هذه المحاكم مواقع لإدخال تحسينات مركبة على علاقات القوى بين الرجال والنساء من منطلق الجندر، وتلجأ إليها النساء السواحيليات باعتبارها مؤسسة تزعزع سلطة الرجال في المجتمع المحلي (Hirsch 1998, 239). لكن لابد من دفع الثمن، فعلى سبيل المثال تعرض أحد القضاة للإهانة في أحد شوارع مومباسا في سنة ١٩٩٢م لأنه حكم بالطلاق لإحدى النساء، وقد اعترف هذا القاضي بأن الكثير من الرجال غير راضين عما يحدث لهم في المحاكم، ولكنه قرر رغم ما أصابه من جراح "الاستمرار في القضاء بالعدل لصالح النساء، باسم الإسلام" (المرجع السابق).

الخلاصة

ربما تبدو مواجهة هذا التنوع في وجهات النظر تجاه القانون أمرا مربكا. فمختلف المقاربات إلى دراسة القانون تقترح نقاط بداية شديدة الاختلاف عن بعضها البعض لفهم ماهية القانون، وما الذي ينبغي أن يكون عليه، وعلى أي أساس تتخذ القرارات القانونية. ولا يوجد إطار واحد يجمع بين الدراسات القانونية المعاصرة ويميزها. فالقانون يعتبر شيئا مسهبا، وديناميكيا، ومتعدد الأوجه. وعموما، تشترك هذه المداخل في أساس واحد هو أن القانون لا يمكن فهمه إلا في علاقته بسياق اجتماعي وسياسي، من حيث الطرق التي تطورت بها التفاصيل القانونية استجابة للأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية الملموسة. وهكذا تمضي الباحثات والباحثون المتخصصون في الدراسات القانونية لدراسة وتفسير وشرح ما يطرأ من الظواهر الاجتماعية القانونية مسلحين بأدوات الأفرع المعرفية الأخرى خارج المجال القانوني، ألا وهي مجالات الاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم السياسية والتاريخ والأدب.

وما زال الجدل الدائر حول خضوع النساء يشكل الكثير من إنتاج الباحثين والباحثات في مجال دراسات الجندر في الشرق الأوسط وعالم المسلمين. وقد تزايد الشعور بتأثير النظرية النسوية في السنوات القليلة الماضية. كما أن الخلفيات المعيارية والمادية للأبوية في الكثير من هذه المجتمعات، ومع تزايد جاذبية الأيديولوجيات المحافظة، صارت كلها موضوعا لـ"الوصف الكثيف" كما

يتبين في كتابات باحثات من أمثال جوديث تاكر وسوزان هيرش. ولا يقتصر الأمر على تزايد دراسة وشرح مسألة قهر النساء وإخضاعهن، بل وفاعليتهن أيضا، وهي دراسة تجري في مجال نظري أكثر تعقيدا مما سبق، وهو مجال يقدم تعريفا محددا أفضل مما سبقه للقوة التحليلية الكامنة في لفظ مجرد، هو لفظ "الأبوية"، وعلاقته بالإسلام. لكن التركيز على دور القانون في عمليات التحول الاقتصادي الاجتماعي والثقافي لهذه المناطق لم ينل القدر الذي يستحقه من الدراسة، ويظل مجالا حرجا علينا أن نفهمه مع تصاعد الضغوط لتحقيق "العولمة"، وهي ضغوط تؤدي إلى ضم الكثير من هذه المناطق المتأثرة بتلك التحولات إلى الاقتصاد العالمي.

المراجع

K. Abrams, Hearing the call of stories, in *California Law Review* 79 (1991), 971–1054.

M. Afkhami and E. Friedl (eds.), *In the eye of the storm. Women in post-revolutionary Iran*, London 1994.

H. Afshar, The legal, social, and political position of women in Iran, in *International Journal of the Sociology of Law* 13 (1985), 47–60.

A. Altman, *Critical legal studies. A liberal critique*, Princeton, N.J. 1990.

M. P. Baumgartner (ed.), *The social organization of law*, San Diego 1999.

D. Black, *The behavior of law*, New York 1976.

——, *Sociological justice*, New York 1989.

——, *The social structure of right and* wrong, San Diego 1993.

J. Brigham, *The constitution of interests. Beyond the politics of rights*, New York 1996.

R. Delgado, Storytelling for oppositionists and others. A plea for narrative, in *Michigan Law Review* 87 (1989), 2411–41.

J. Elkins (ed.), Pedagogy of narrative. A symposium, in *Journal of Legal Education* 40 (1990), 1–250.

P. Ewick and S. Silbey, *The common place of law*, Chicago 1998.

M. Fineman, *The neutered mother, the sexual family, and other twentieth century tragedies*, New York 1995.

M. Fineman and N. Thomadsen (eds.), *The boundaries of law. Feminism and legal theory*, London 1991.

B. Fleury-Steiner, Narratives of the death sentence. Toward a theory of legal narrativity, in *Law and Society Review* 36 (2002), 549–76.

D. M. Frankford, Social structure of right and wrong. Normativity without agents, in *Law and Social Inquiry* 20 (1995), 787–828.

F. Göçek and S. Balaghi (eds.), *Reconstructing gender in the Middle East. Tradition, identity, and power*, New York 1994.

S. Haeri, *Law of desire. Temporary marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, N.Y. 1989.

——, Temporary marriage and the state in Iran. An Islamic discourse on female sexuality, in *Social Research* 59 (1992), 201–23.

W. B. Hallaq, Was the gate of ijtihad closed? in *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), 3–41.

——, Ijtihad in Sunni legal theory. A developmental account, in M. K. Masud, B. Messick, and D. S. Powers (eds.), *Islamic legal interpretation. Muftis and their fatwas*, Cambridge, Mass. 1996, 33–43.

——, The quest for origins or doctrine? Islamic legal studies as colonialist discourse, in *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Languages* 2 (2002/3), 1–45.

S. F. Hirsch, *Pronouncing and persevering. Gender and the discourses of disputing in an African Islamic court*, Chicago 1998.

D. Kandiyoti, Bargaining with patriarchy, in *Gender and Society* 2:3 (1988), 274–90.

——, *Women, Islam and the state*, Philadelphia 1991.

——, *Gendering the Middle East. Emerging perspectives*, New York 1996.

D. Kandiyoti and A. Saktanber, *Fragments of culture. The everyday in modern Turkey*, New Brunswick, N.J. 2002.

C. MacKinnon, *Feminism unmodified. Discourses on life and law*, Cambridge, Mass. 1987.

——, *Toward a feminist theory of the state*, Cambridge, Mass. 1989.

——, *Only words*, Cambridge, Mass. 1993.

M. K. Masud, B. Messick, and D. S. Powers (eds.), *Islamic legal interpretation. Muftis and their fatwas*, Cambridge, Mass. 1996.

F. Mernissi, *Beyond the veil. Male-female dynamics in a modern Muslim society*, Bloomington, Ind. 1987 (rev. ed.).

——, *The veil and the male elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam*, trans. M. J. Lakeland, New York 1991.

——, *The harem within*, New York 1995.

S. E. Merry, *Getting justice and getting even. Legal consciousness among working-class Americans*, Chicago 1990.

E. Moosa, The poetics and politics of law after empire. Reading women's rights in the contestations of law, in *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 1 (2001/2), 1–46.

T. Oberweis and M. Musheno, *Knowing rights. State actor's stories of power, identity, and morality*, Aldershot, U.K. 2001.

C. Smart, *Feminism and the power of law*, London 1989.

——, Law's truth. Women's experience, in R. Graycar (ed.), *Dissenting opinions. Feminist explorations in law and society*, Sydney 1990, 1–20.
——, *Law, crime and sexuality. Essays in feminism*, Thousand Oaks 1995.
J. Tucker, *In the house of the law. Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley 1998.
James B. White, *When words lose their meaning. Constitutions and reconstitutions of language, character, and community*, Chicago 1984.
——, *The legal imagination*, Chicago 1973, abridged ed. 1985.
——, *The edge of meaning*, Chicago 2001.
M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern women in the early modern era*, Leiden 1997.

كاثلين م. مور (Kathleen M. Moore)
ترجمة: سهام عبد السلام

تقدم هذه المداخلة ملخصا لدراسة الجندر في مجال علم اللغة من حيث علاقته بالثقافات الإسلامية، فقد تم التركيز على دراسة الجندر وعلاقته بالمجتمع في مجال علم اللغة الاجتماعي الذي يهتم بالتفاعل بين اللغة والمجتمع. وتتناول هذه المداخلة المصادر التي يستخدمها علماء اللغة لدراسة الجندر في العالم الإسلامي. تتبع ذلك مناقشة لمناهج البحث المستخدمة لدراسة اللغة وعلاقتها بالجندر والمشكلات التي تنشأ من دراسة البيانات، سواء كانت مشكلات منهجية أو مشكلات متعلقة بالمصادر. ويراعى أن هذه المداخلة محدودة إلى حد ما حيث تقتصر على الدراسات التي أجريت في العالم العربي، وذلك كنتيجة لعاملين أولهما أن العالم العربي خضع لدراسات كثيرة كما يتوفر العديد من المؤلفات المنشورة باللغة الإنجليزية عن الدراسات التي أجريت في العالم العربي، وثانيا لأن اللغة العربية هي لغة التخصص اللغوي للمؤلفة ولذا فتستطيع أن تنقدها بشكل أكثر فاعلية، أما المراجع عن اللغات غير العربية فهي موجودة بقائمة المراجع.

المصادر المستخدمة في الدراسات اللغوية الخاصة بالجندر

يعتمد علماء اللغة الذين يدرسون الجندر، رجالا ونساء، على تسجيلات لحوارات، واستبيانات، وقراءات لقوائم كلمات، فمثلا نجد لدى ستيلمان وستيلمان (Stillman and Stillman 1978) استخداما لقصص وأغاني النساء في المغرب كمصدر لدراسة لغة النساء. وقد تم جمع هذه المصادر من التجمعات النسائية أثناء العمل أو اللهو أو في بعض المناسبات شبه الدينية مثل حفلات الزفاف والطهور والعزاء، كما تمت دراسة الأغاني التي تتعلق بمواضيع تهم النساء أكثر من الرجال ولذلك اختلفت في الشكل والمضمون عن أغاني الرجال. أما ليلى أبولغد (Abu-Lughod 1986) فقد درست الوظيفة اللغوية الاجتماعية للشعر البدوي لرجال ونساء قبيلة أولاد علي في مصر. ومن المصادر المفيدة أيضا استخدام هياسي (Hayasi 1998) لحلقة من مسلسل تليفزيوني تركي جماهيري.

وفي دراسة حديثة (Eid 2002) تم استخدام النعي المنشور كمصدر للبيانات في ثلاثة مجتمعات: المجتمع المصري والفارسي والأمريكي، وقد حصلت الباحثة على بيانات البحث من ثلاث صحف رئيسية، ألا وهي *الأهرام* (في مصر) و*الاطلاعات* (إيران) و*نيويورك تايمز* (الولايات المتحدة)، وجمعت بياناتها لفترة شهر كل عشرة سنوات خلال الفترة من عام ١٩٣٨ إلى عام ١٩٩٨م.

مناهج البحث

المقاربات النظرية. درس بعض علماء اللغة الجوانب الدلالية والتداولية للجندر بينما درس البعض الجوانب النحوية والصرفية، وكذلك درست مجموعة كبيرة من علماء اللغة السمات الصوتية والعروضية التي ترجع لاختلافات حول الجندر.

فقد درس بعض اللغويين الجوانب الدلالية والتداولية للجندر، حيث نجد في دراسة هوريتز (Hurreiz 1978) مقارنة بين استخدام الرجال والنساء لبعض التعبيرات في مواقف رسمية وغير رسمية في الخرطوم. أما دراسة أبولغد للخطاب الشعري (Abu-Lughod 1986) فهي تدفع بأن الشعر والأغاني التي يستخدمها الرجال والنساء تعبر عن مواقف ومشاعر تتراوح بين الحب والغضب والتحدي، كما توضح كيف يقدم الشعر تعريفا وإعادة لتعريف درجة الحميمية بين الأفراد، وبذلك فهذه الدراسة تعد مثالا للدراسات التي تتناول الطبيعة الرمزية للغة حين يستخدمها الذكور والإناث. أما دراسة جابور (Jabeur 1987) فتتناول استخدام صيغ التعجب في اللهجة الحضرية في رادس في تونس. بينما توضح دراسة هياسي (Hayasi 1998) للغة التركية الاختلاف بين الرجال والنساء من حيث استخدام ألفاظ المخاطبة وصيغ التعجب واستخدام التعبيرات الدينية حيث يقيس تكرار ظهور هذه الظواهر اللغوية في لغة زوج وزوجة في حلقة من مسلسل تليفزيوني تركي. كما يوجد جانب نحوي صرفي لدراسة

هياسي ألا وهو دراسة ضمير المتكلم التوكيدي في لغة الرجال والنساء. وكذلك تتناول دراسة هيرش (Hirsch 1998) لغة النزاعات القضائية في محكمة أفريقية إسلامية من حيث علاقتها باللغة السواحلية. وهناك أخيرا دراسة مقارنة تهتم فيها الباحثة (Eid 2002) باستخدام الأشكال اللغوية (وخاصة ألفاظ المخاطبة) حيث ترمز إلى هويات الأفراد المختلفين.

وتشمل الدراسات النحوية والصرفية دراسة جابور (Jabeur 1987) لأساليب التصغير فى اللهجة الحضرية في رادس. وبالإضافة لذلك تتناول دراسة *أوينز وبني ياسين* (*Owens and Bani Yasin* 1987) استخدام التوافق العددي في كلام الرجال والنساء في قبيلة بني ياسين في الأردن.

وكذلك تناولت العديد من الدراسات السمات الصوتية والعروضية من حيث علاقتها بالجندر، فعلى سبيل المثال درس كاناكري (Kanakri 1984) حرف الـ"ق" وأشكال نطقه المختلفة لدى الرجال والنساء في اللهجة الأردنية. كما نجد أن جابور (Jabeur 1987) درس أيضا نطق أشكال حرف "ق" حيث تنطق /ق/ في اللهجة الحضرية و/ج/ في اللهجة الريفية في رادس. وكذلك تناولت دراسة ضاهر (Daher 1999) استخدام الـ "ق" والهمزة في اللهجة الدمشقية من حيث علاقتهما بلغة الرجال والنساء.

وقد ركزت دراسات أخرى على السمات الصوتية والعروضية وفيما يلي ملخص لها حسب الترتيب التاريخي. فتناولت دراسة رو (Roux 1936) الاختلافات بين كلام الرجال والنساء في المغرب من حيث علاقته ببعض الحروف الساكنة مثل /س/ و /ز/ و /ر/، أما هوريتز (Hurreiz 1978) فقد درس استخدام التنغيم في لهجة الخرطوم، ودراسة رويال (Royal 1985) تناولت العلاقة بين تفخيم الحروف المفخمة والطبقة الاجتماعية والجندر في مصر، وكذلك درس كل من القارح وعبد العليم (El Kareh and Abdel Alim 1988) التنغيم من حيث علاقته بالجندر مع التركيز على اللهجة السكندرية المصرية. وكذلك درس الخطيب (Al-Khateeb 1988) عددا من الحروف الساكنة تشمل /ق/ و /ك/ و /ت/ وحرف العلة /ا/ في لهجة إربد بالأردن وذلك من حيث علاقة النطق بالجندر والمستوى التعليمي والسن. وكذلك درس المهندي (Al-Muhannadi 1991) نطق بعض المقاطع التي تشمل حرف /ق/ في كلام النساء القطريات، فوجد أن بعض المقاطع تميز حديث الجماعات البدوية بينما تميز مقاطع أخرى كلام المجتمعات الحضرية. وقد درس الطرابلسي (Trabelsi 1991) استخدام حروف العلة المزدوجة والأحادية من حيث علاقتها بالجندر في تونس. وكذلك حاولت هيري (Haeri 1996) أن تقدم دليلا من خلال المتغيرات الصوتية يوضح الاختلافات بين الرجال والنساء من حيث نطق الأصوات الأمامية والخلفية وعلاقة ذلك بالعوامل الاجتماعية. وكذلك تناولت دراسة روزنهاوس (Rosenhouse 1993) التنغيم في حكايات الرجال والنساء من البدو في فلسطين.

جمع البيانات. تعد المشكلة الرئيسية التي تواجه علماء اللغة، رجالا ونساء، الذين يتعاملون مع بيانات من الحياة العادية هي مشكلة مفارقة الملاحظ، إذ كما يقرر لابوف (Labov 1972, 209) فإن هدف علماء اللغة هو اكتشاف الكيفية التي يتحدث بها الناس حين لا يكونون خاضعين للملاحظة، ولكن من الناحية المنهجية لا يمكن اكتشاف ذلك إلا عن طريق الملاحظة، مما يؤدي إلى بعض التغيير في سلوكهم. وهذه المشكلة لم يتم التوصل لحلها تماما في مجال علم اللغة بشكل عام وخاصة في مجال علم اللغة الاجتماعي.

والطريقة السائدة في جمع البيانات هي إجراء الحوارات سواء كمنهج أساسي أو بالإضافة إلى مناهج أخرى وطرق أخرى للملاحظة. فمثلا قرر جابور (Jabeur 1987) في دراسته اللغوية الاجتماعية لرادس أن يجمع أولا معلومات عن تاريخ المكان وأسباب الزيادة السكانية والهجرة الريفية الداخلية وظاهرة ازدياد الحراك السكاني، ولذا قام بدراسة السمات الاجتماعية والإحصائية لتوزيع السكان كما درس لغة اثنتي عشرة امرأة، ولكي يتغلب على مفارقة الملاحظ استخدم "مقاربة الشبكة الاجتماعية" (Milroy 1980) في جمع البيانات، وهي مقاربة تقوم على فكرة أن الناس يتصرفون بشكل مختلف حين يكونون في جماعة حيث تؤثر فيهم شبكتهم الاجتماعية. وبناء على ذلك فيجب على عالمة وعالم اللغة دراسة خلفية الجماعة التي تتناولها الدراسة، فقد لجأ جابور على سبيل المثال إلى تقديم نفسه بصفته "صديقا لصديق" معتمدا بذلك على العلاقات الموجودة فعلا في المجتمع بدلا من خلق علاقات جديدة، فقام بإجراء الحوارات وتسجيل المعلومات في أماكن يجتمع فيها الناس عادةً لاحتساء الشاي بحيث يستفيد من عضويتهم في الشبكة الاجتماعية في التقليل من أثر الملاحظة.

وكذلك استخدمت هيري (Haeri 1996) الحوارات اللغوية الاجتماعية في دراستها عن المجتمع المصري، بالإضافة إلى برامج الأطفال والكبار الإذاعية والتليفزيونية، كما استخدمت قراءات لقوائم من الكلمات. كذلك استخدمت مقاربة الشبكة الاجتماعية بأن قدمت نفسها باعتبارها صديقة لصديق، وقد ساعدها في ذلك خلفيتها الدينية كمسلمة. وقامت بتحليل كلام ٨٧ متحدثا ومتحدثة منهم ٥٠ امرأة و٣٧ رجلا، وقصرت دراستها على المجموعة الحضرية التقليدية والحديثة والصناعية في القاهرة. ولكي تتغلب على مشكلة مفارقة الملاحظ لم تقتصر على مقاربة الشبكة الاجتماعية وإنما حاولت أيضا أن تتناول موضوعات شخصية مع المشاركين والمشاركات مثل ألعاب الطفولة وأيام المدرسة والأسرة والوقوع في الحب والعادات المحلية.

وجدير بالذكر أن العديد من علماء اللغة الآخرين، رجالا ونساء، قد حاول التغلب على مشكلة مفارقة الملاحظ عن طريق استخدام الشبكة الاجتماعية، نذكر منهم مثلا ضاهر (Daher 1999) الذي أشار إلى ذلك بشكل مباشر في دراسته، أما أبولغد (Abu-Lughod 1986) فبالرغم من أنها لم تشر إليها بالاسم في دراستها إلا أنها استخدمتها بشكل غير مباشر حيث أنها استغلت خلفية أبيها العربية كنقطة قوة في بحثها بأن تقمصت دور "الابنة المتبنّاة" (Abu-Lughod 1986, 15). وبالرغم من أنها قد بدأت عملها الميداني كعالمة أنثروبولوجيا إلا أنها انتهت بدراسة المغزى الخطابي للشعر في المجتمع، ومع ذلك فالمنهج الذي استخدمته للاندماج في المجتمع لم يختلف عن مناهج عالمات وعلماء اللغة الآخرين مثل هيري (Haeri 1996).

وقد اعتمد عدد من الدراسات المذكورة أعلاه على تقنيات أخرى تختلف عن الحوارات والمقابلات الشخصية، وذلك مثل الشعر الشفهي والأغاني والمسلسلات التليفزيونية والنزاعات القضائية والنعي.

تحليل البيانات. تقوم دراسات معظم علماء اللغة الذين يتعاملون مع قضية الجندر وخاصة في العالم الإسلامي على مفهوم الدراسات الكمية، فالدراسات الكمية تهدف إلى دراسة الارتباط بين التنوع اللغوي ومتغيرات أخرى وخاصة من حيث الطبقة الاجتماعية (Coates 1993, 61). فالمنهج السائد لدراسة البيانات من حيث علاقتها بمتغيرات معينة، مثل الجندر أو الطبقة الاجتماعية أو السن، هو منهج التحليل الإحصائي. ومن الدراسات التي تعتمد على الإحصاء للربط بين الجندر والعوامل الاجتماعية دراسة هاريتز (Hurreiz 1978) للعلاقة بين اللغة والجندر والسن والتعليم في الخرطوم. كما تناولت دراسة *أوينز وبني ياسين* (*Owens and Bani Yasin* 1987) اللغة التي يستعملها الرجال والنساء في اللهجة الأردنية لبني ياسين من حيث علاقتها بمستوى التعليم والسن، وكذلك تقارن دراسة أبوحيدر (Abu-Haidar 1989) بين اللغة التي يستخدمها الرجال والنساء في بغداد من حيث التغير اللغوي.

وتوجد دراسات إحصائية تربط الجندر بالطبقة الاجتماعية، فنجد أن هيري (Haeri 1992) مثلا في دراستها للهجة القاهرية قدمت إحصاءات تقارن بين السلوك اللغوي للرجال من ثلاث طبقات اجتماعية والسلوك اللغوي للنساء من الطبقة المتوسطة العليا، فوجدت أن عملية التفخيم الحنكي ترتبط بالطبقة الاجتماعية السفلى عند الرجال، بينما تتجنبه نساء الطبقة المتوسطة العليا. كما استخدمت هيري طرقا إحصائية في نفس الدراسة لربط الجندر بالسن والطبقة الاجتماعية. وكذلك استخدم ضاهر (Daher 1999) الإحصاءات لإثبات العلاقة بين الجندر والسن والتعليم آخذا في الاعتبار عوامل أخرى مثل التكرار اللفظي والبيئة الصوتية. وأخيرا فإن دراسة عيد (Eid 2002) استخدمت الإحصاءات لإعراب أنواع مختلفة من المعلومات فقاست تأثير عوامل الجندر والثقافة والزمن على النعي، من حيث تأثيرها مجتمعة وكلاً على حدة.

ويختلف الموقف اللغوي في العالم العربي عن معظم العالم الغربي، ففي العالم العربي يوجد اختلاف بين اللغة المرموقة واللغة القياسية. وهناك أيضا ظاهرة الازدواج اللغوي حيث توجد لغتان جنبا إلى جنب، وكل منهما لها وظيفة مختلفة (Ferguson 1959). فاللغة الفصحى تستخدم في التعليم وأحيانا في المناسبات الرسمية، بجانب وجود لهجات محلية مختلفة في الدول المختلفة (Bassiouney 2002). وقد أوضحت دراسات لغوية متعددة في العالم العربي أن لمعظم الناس لهجة محلية مرموقة تعتمد هويتها على عوامل جغرافية وسياسية واجتماعية متعددة في كل بلد. ففي مصر مثلا تعد اللهجة القاهرية هي اللهجة المرموقة لغير القاهريين، فاللهجة المرموقة هي عادة اللهجة الحضرية للمدن الكبرى. وهذا الموقف اللغوي غير موجود في عديد من المجتمعات الغربية مما يجعل النتائج التي توصل إليها علماء اللغة الغربيون عن اللغة والجندر تبدو معارضة للنتائج التي توصل إليها علماء اللغة في العالم العربي. فمثلا توصل لابوف (Labov 1972) إلى أن النساء تستخدمن الأشكال الأكثر رقيا من اللغة، ووجدت غول

(Gall 1978-79) في دراستها لقرية في النمسا أن النساء تستخدمن لهجة ألمانية أكثر رقيا من التي يستخدمها الرجل كمحاولة لتأمين مكانهن في المجتمع. ولكن النتيجة التي توصل إليها ضاهر (Daher 1999) هي أن بعض النساء من خلفية معينة قد لا تستخدمن بعض السمات القياسية للغة، وهو ما لا يتعارض مع النتائج التي توصل إليها لابوف وغيره، حيث أنه قد تواصل النساء استخدام الشكل المرموق للغة ولكنه يختلف عن اللهجة القياسية. وتجدر أيضا ملاحظة استنتاج أبو حيدر (Abu-Haidar 1988, 210) أن الشابات في العالم العربي أكثر حساسية للتغيرات اللغوية وأكثر ابتكارا من الرجال من كبار السن وصغار السن. وتتفق هذه النتيجة مع قول لابوف (Labov 1972, 243) أن النساء أكثر حساسية من الرجال للأنماط المرموقة. كما تذكر أيضا المهندي ظاهرة الازدواج اللغوي في دراستها للمرأة القطرية (Al-Muhannadi 1991).

وتقر معظم الدراسات بالوضع المتغير للنساء في العالم الإسلامي وبالأدوار المختلفة التي تلعبها النساء الآن خارج المنزل وبمشاركتهن في التعليم والعمل كعامل يؤثر على اختياراتهن اللغوية (Jabeur 1987).

ومازال أمامنا الكثير في مجال دراسات علم اللغة في قضايا تتعلق بالجندر. فمثلا هناك حاجة لدراسة حوارات المقابلات الشخصية للمتقدمين إلى العمل مثل دراسة بوغارز التي تعالج التحاورات بين الرجال والنساء باستخدام التسجيلات لعدد من المقابلات الشخصية الخاصة بالعمل في شركات هولندية (Bogaers 1998). وهناك أيضا حاجة لدراسات تركز على وسائل الإعلام (فتدرس الإعلانات مثلاً) وكيفية تصوير النساء فيها لغويا.

أما عن مناهج البحث المستخدمة في دراسة اللغة والجندر فنجد أن علماء اللغة الذين يدرسون العالم الإسلامي وخاصة العالم العربي يستخدمون نفس التقنيات مثل نظرائهم الغربيين، فهم يركزون على الدراسات الكمية ويستخدمون التغيرات الاجتماعية والإحصاءات ويحاولون أيضا التغلب على مفارقة الملاحظ، ولكن لم يستطع أي من علماء اللغة أن يتغلب عليها تماما. وكما تقول هيري "إن دراسة التفاعل بين القيم الأيقونية القائمة على الاختلافات الجنسية والبنية الاجتماعية مهمة شاقة بطبعها كما أن البيانات المطلوبة لبحث القضايا بشكل واف غير متوفرة" (Haeri 1996, 106).

ومن أهم التحديات التي واجهت بعض الدراسات المذكورة أعلاه هي أنها دراسات مبنية على الطبقة الاجتماعية إذ أن مصطلح الطبقة الاجتماعية مصطلح غامض تناوله ميلروي (Milroy 1980) بالنقد، إذ أن فكرة الطبقة الاجتماعية غير موجودة في بعض المجتمعات.

ويبقى على علماء اللغة، رجالا ونساء، ممن يتصدون لدراسة اللغة والجندر في العالم العربي توسيع آفاقهم والقيام بالمزيد من الدراسات التي تدرس الجندر وعلاقته بتبادل الشفرة، مثل دراسة وولترز (Walters 1996) مثلا في تونس، كما أن عليهم توجيه المزيد من الاهتمام إلى ظاهرة الازدواج اللغوي. وكذلك هناك احتياج لدراسات تداولية تقوم بتحليل لغة الرجال والنساء من حيث اللياقة والأدب، فعلى سبيل المثال قامت كيتنغ (Keating 1998) بدراسة دور النساء في بناء تراتبية هرمية للمكانة حيث درست صيغ الاحترام في بوهنبي في ميكرونيزيا، فهناك حاجة لإجراء دراسات شبيهه في العالم الإسلامي.

وكذلك توجد في العديد من الدول الإسلامية مجتمعات متعددة الديانات. وبينما نجد دراسات تتناول الاختلافات اللغوية بين المسلمين وغير المسلمين، مثل دراسة أبوحيدر (Abu-Haidar 1992) والتي تدرس لهجات المسلمين والمسيحيين في بغداد إلا أنه تكاد لا توجد أية دراسات تقارن بشكل مباشر بين لغة النساء في مجتمع متعدد الديانات. كما نحتاج إلى المزيد من الدراسات للمقارنة بين الموقف اللغوي للمسلمات والمسيحيات في مصر مثلا، أو بين النساء من الناطقات بلهجات أو لغات أخرى في العالم الإسلامي مثل الهند وماليزيا وإندونيسيا. وكذلك نحتاج إلى المزيد من الدراسات التي تركز على السمات الدلالية والتداولية، وعلى السمات النحوية والصرفية، وعلى السمات الصوتية والعروضية، عبر المجتمعات الإسلامية لإجراء مقارنات بين لغة النساء والرجال في المجتمعات الإسلامية المختلفة.

المراجع

F. Abu-Haidar, Male/female linguistic variation in a Baghdadi community, in A. K. Irvine, E. B. Serjeant and G. R. Smith (eds.), *A miscellany of Middle Eastern articles. In memoriam Thomas Muir Johnstone 1924–83. Professor of Arabic in the University of London 1970–82*, Harlow 1988, 151–62.

F. Abu-Haidar, Shifting boundaries. The effect of modern standard Arabic on dialect convergence in Baghdad, in Symposium on Arabic Linguistics, *Perspectives on Arabic Linguistics IV*, Amsterdam 1992, 91–106.

Lila Abu-Lughod, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley 1986.

M. A. A. Al-Khateeb, Sociolinguistic change in an expanding urban context. A case study of Irbid city, Jordan, Ph.D. thesis, University of Durham 1988.

M. Al Muhannadi, A sociolinguistic study of women's speech in Qatar, Ph.D. thesis, University of Essex 1991.

R. Bassiouney, Functions of code switching in Egypt (evidence from monologues in the 1990s), D. Phil thesis, University of Oxford 2002.

W. O. Beeman, *Language, status and power in Iran*, Bloomington, Ind. 1986.

I. E. W. M. Bogaers, Gender in job interviews. Some implications of verbal interactions of women and men, in *International Journal of the Sociology of Language* (The Hague) 129 (1998), 35–58.

J. Coates, *Women, men and language*, London 1993.

D. Crystal, *A dictionary of linguistics and phonetics*, Oxford 1996.

J. Daher, Gender in linguistic variation. The variable (q) in Damascus Arabic, in *Perspectives on Arabic Linguistics. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series iv* 11 (1998), 183–206.

M. Eid, *The world of obituaries. Gender across cultures and over time*, Detroit 2002.

S. El-Kareh and O. Abdel Alim, Correlation between intonation contours and sociolinguistics, in Federation of Acoustical Societies of Europe, *Speech '88. Proceedings, Edinburgh 22–26 August 1988, 7th FASE symposium*, ed. W. A. Ainsworth and J. N. Holmes, Edinburgh 1988.

C. Ferguson, Diglossia, in *Word* 15 (1959), repr. In P. Giglioli (ed), *Language and social context*, Harmondsworth, Middlesex, U.K. 1972, 232–51.

E. Friedl, Women in contemporary Persian folktales, in L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978, 629–50.

G. Grandguillaume, Père subverti, langue interdit, in *Mediterranean Peoples* 33 (Oct.–Dec. 1985), 163–82.

N. Haeri, Why Do women do this? Sex and gender differences in speech, in G. Guy, C. Feagin, D. Schiffrin, and J. Baugh (eds.), *Towards a social science of language. Papers in honor of William Labov*, Amsterdam 1996.

——, *The sociolinguistic market of Cairo. Gender, class, and education*, London 1996.

T. Hayasi, Gender differences in modern Turkish discourse, in *International Journal of the Sociology of Language* 129 (1998), 117–26.

S. F. Hirsch, *Pronouncing and persevering. Gender and the discourses of disputing in an African Islamic court*, Chicago 1998.

S. H. Hurreiz, Social stratification and linguistic variation in Khartoum and its vicinity, in *Occasional Papers in Linguistics and Language Learning* 5 (1978), 41–9.

M. Jabeur, A sociolinguistic study in Tunisia. Rhades, Ph.D. thesis, University of Reading 1987.

M. A. Kanakri, *Linguistic variation in the Jordanian Arabic dialect of males and females*, M.A. diss., Wayne State University 1984.

E. Keating, A woman's role in constructing status hierarchies: using honorific language in Pohnpei, Micronesia, in *International Journal of the Sociology of Language* 129 (1998), 103–6.

W. Labov, *Sociolinguistic patterns*, Philadelphia 1972.

L. Milroy, *Language and social networks*, Oxford 1980.

J. Owens and R. Bani Yasin, The lexical basis of variation in Jordanian Arabic, in *Linguistics* 25 (1987), 705–38.

J. Rosenhouse, Contribution to the study of Moroccan Judeo-Arabic, *Zeitschrift fur Arabische Linguistik* 26 (1993), 66–87.

A. M. Royal, Male/female pharyngealization patterns in Cairo Arabic. A sociolinguistic study of two neighbourhoods, Ph.D. diss., University of Texas, Austin 1985.

A. Roux, Quelques mots sur le langage des musulmanes marocaines, in *Orbis* (1936), 376–84.

N. A. Stillman and Y. K. Stillman, The art of a Morrocan folk poetess, in *ZDMG* 128 (1978), 65–89.

Ch. Trabelsi, De quelques aspects du langage des femmes de Tunis, in *International Journal of Sociology of Language* 87 (1991), 87–99.

K. Walters, Gender, identity, and the political economy of language. Anglophone wives in Tunisia, in *Language in Society* 25 (1996), 515–55.

ريم بسيوني (Reem Bassiouney)

ترجمة: علا حافظ

الدراسات الأدبية

مقدمة

إن علاقة فرع الدراسات الأدبية بـ"النساء والثقافات الإسلامية" في جهدنا الموسوعي الراهن هو أولا وقبل كل شيء تناول لعلاقة "النساء والثقافات الإسلامية" بفئة الأدب نفسه. وفيما يتعلق بالأخير - أي الأدب في معناه *الحديث* - والحقل الملازم له وهو "الدراسات الأدبية" هو بنية أكاديمية وفكرية حديثة نسبيا. ورغم أن الشعر أو الملحمة أو الدراما سبقت بكثير العصر الحديث ومفهومه لـ"الأدب"، إلا أنها بالنسبة للدراسات الأدبية مفهومة في العالم المعاصر باعتبارها أنواعا أدبية معينة تدخل ضمن فئة الأدب بمعناها الواسع. ولم يكن هذا هو المفهوم السائد في العالمين القديم أو الكلاسيكي التقليدي، حيث كان الشعراء يلقون الملاحم بإلهام من الآلهة وربات الشعر، وكانت تحكي حياة إنسان عظيم أو أبطال، وأحيانا بطلات، من أنصاف الآلهة - جلجامش أو إنانا، وأوديسوس أو أخيل، على سبيل المثال- وعلاقاتهم مع عالم الآلهة وأربابه إلى جانب عالم البشر والمخلوقات. وتضرب الدراما بجذورها في الطقوس الدينية. أما الشعر فقد نشأ في معظم لغات العالم القديم والكلاسيكي بأغراض متعددة - من غزل ومراثي وقصائد احتفالية ومديح وشعر غنائي. وهذه الأشكال - والتعليق عليها - ترجع في تاريخها إلى آلاف السنين، ولكن المفهوم والمصطلح والأدب كفئة تصنيفية - ومن هنا "الدراسات الأدبية" - هي ظاهرة متأخرة حتى لو كان "التراث" النقدي يتضمن الأعمال الكلاسيكية من فلسفة وبلاغة وسرد وشعر. بل إننا لم نستطع أن نتحدث عن علاقة الدراسات الأدبية بـ"النساء" وبـ"النساء والثقافات الإسلامية" إلا بقدوم العصر الحديث وصياغته لفئة الأدب والدراسات الأدبية.

الأدب الحديث

دخلت كلمة "الأدب" (literature) اللغة الإنجليزية ولغات جنوب أوروبا الحديثة ذات الأصول اللاتينية من الجذر اللاتيني (littera) أي "الحرف"، وتشير أساسا إلى نص مكتوب، أي إلى نص يتكون من حروف. ومن ثم كان الربط المباشر بين القدرة على فك رموز الحروف ومعرفة حروف القراءة والكتابة (literacy). وكان الأدب ودراسته علامة على علو المقام والطبقة الاجتماعية - على التعلم والثقافة والسلوك - وعلى الإيمان. وسواء كان مصطلح ومفهوم الأدب في اللغات غير الأوروبية قائما على كلمة "حرف" أو لم يكن مشتقا منها (مثل كلمة "أدب" في اللغة العربية) فإن الفهم التاريخي للأدب والتعامل معه كمؤشر على الثقافة والتهذيب وقدرة التواصل مع النصوص والكتب الدينية يحمل قاسما مشتركا منذ النشأة الأولى للمصطلح ومفهومه.

الأدب الديني. إذا كانت أنواع معينة - كالشعر والدراما والملحمة - والتي دخلت ضمن إطار التصنيف الحديث لفئة الأدب موجودة منذ آلاف السنين، فكذلك كانت النصوص الدينية المكتوبة. فالكتب المقدسة للديانات التوحيدية الثلاثة - المسيحية واليهودية والإسلام - رغم أن كلا منها بدأ منطوقا ومنقولا بالحفظ، دونت فيما بعد ووصلت إلينا نصوصا مكتوبة، كما كان الحال مع النصوص المقدسة لكثير من الديانات والمناطق الأخرى. فهي إذن تشكل "الأدب الديني"، وبالنسبة لهذه النصوص فإن ما نعتبره الآن فرع "الدراسات الأدبية" كان أقرب ما يكون إلى دراسات النصوص الدينية، أي دراسة الكلمة المقدسة والتي كانت تقوم على الدراسة اللغوية الجادة والدقيقة القائمة على الإيمان. وهكذا فإن الإجابة على سؤال ما اذا كان هناك أدب إسلامي بهذا المعنى هي إجابة بالإيجاب بدون شك. وهناك كمية هائلة وثرية من النصوص الدينية التي يمكن أن نطلق عليها - وهو ما أطلق عليها في الواقع منذ قرون - أدب إسلامي أو مسيحي أو يهودي أو بوذي.

ولكن هذا ليس الأدب الذي تتناوله الدراسات الأدبية الحديثة. والتمييز في رأيي ضروري، ففي الواقع إذا أردنا وضع فئة تصنيفية للأدب الإسلامي الحديث فإن مفهومه الأكثر فاعلية لن يكون بالضرورة أدبا دينيا أو حتى أدبا مكتوبا على أساس ديني. ولن يكون أيضا بالضرورة أدبا كتبه مسلمون. بل إن الأدب الإسلامي هو أدب *حديث* مبني على التراث المتشعب العظيم للثقافة الإسلامية، الذي يتغلغل في السياقات الأدبية والثقافية للعالم العربي الحديث (دون أن يقتصر عليها فحسب). وهكذا فإن الثقافة

"الإسلامية" تصبغ الإنتاج البصري والنصي والثقافي لعدد كبير من مختلف الفنانين والفنانات بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو أي انتماء ديني على الإطلاق.

معرفة القراءة والكتابة. إن الأدب الحديث يحمل على أية حالة عبء تراث يمتد قرونا طويلة على اعتبار الأدب نصا دينيا مدونا وأن مفهوم الأديب - وأحيانا الأديبة - يشير إلى من يقرأ ويفهم الكلمة المقدسة. ويحمل الأدب الحديث عبء تراث يرى أن من يقرأ الكلمة المقدسة لابد وأن يكون بالتالي متعلما ومثقفا وحسن السلوك وحتى فاضل الاخلاق. وأساس تلك الأخلاق والثقافة والسلوك والتعلم هو معرفة القراءة والكتابة أي القدرة على قراءة الكتاب أو الكتب المقدسة. وهكذا فأننا نجد في إنجلترا أواخر القرن السادس عشر المقولة: "ليس لديه أدب كاف ليفهم النص المقدس" (quoted in Williams 1976, 184). ومع ذلك فإن نشأة الأدب في العالم الكلاسيكي (اليوناني والروماني القديم) أو البيزنطي أو الإسلامي أو الصيني القديم، وقراءة هذا الأدب - وإن لم يكن ذلك يتم بعد ضمن "الدراسات الأدبية" موضوع بحثنا هذا - كانت مرتبطة بكتب ذات مجالات تتعدى النصوص المقدسة. ففي القرون الوسطى الإسلامية كان المتعلم رجلا أو امرأة يستطيع قراءة نصوص الإسلام المقدسة، ولكن مع اطلاعه في نفس الوقت على مؤلفات في الجغرافيا والتاريخ والفلسفة والشعر والطب وكتب الرحالة. وبشكل مواز نجد أنه في أواخر القرون الوسطى الأوروبية، وخاصة في أوروبا عصر النهضة، كان مفهوم معرفة القراءة والكتابة والأدب، رغم تداخلهما، أوسع نطاقا حيث يشتمل على أدبيات تتجاوز النصوص الدينية.

من أواخر القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين. إن الأدب الحديث، بما يحمله "حديث" من نقيض لوصف اللغة باعتبارها قديمة أو كلاسيكية أو من القرون الوسطى، ظهر في مرحلة تالية على تراث النصوص المقدسة. وقد أدى انتشار لغة دارجة مشتركة إلى تمكين الأدب الحديث وتشكيله مع ظهور المطابع والصحف ونظم التعليم التي بدأت تشمل طبقات اجتماعية أوسع من نخبة البلاط الملكي والنبلاء ورجال الدين. وقد تأثر الأدب الحديث تأثرا كبيرا بالحركات التاريخية الحديثة المتزامنة كالحركة القومية والرأسمالية الدولية والاستعمار، التي هي كما يذكرنا بها بحكمة إتيان باليبار (Etienne Balibar) متشابكة على اختلافها: " إن كل أمة حديثة هي بشكل ما نتاج للاستعمار، حيث أنها كانت بدرجة ما إما قوة استعمارية أو خاضعة للاستعمار، وأحيانا كانت كلاهما معا" (Balibar and Wallerstein 1991, 89). وبالنسبة للشعوب المستعمرة والشعوب الخاضعة للاستعمار فإن هذه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أنتجت أدبا علمانيا يعتبر متاحا بدرجة أكبر ومعبرا عن تاريخ و"شخصية" شعب "قومي". إن الأدب الحديث - أي النصوص المكتوبة والمصنفة على أنها "كتابات أدبية" من أواخر القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين - تحوي في طياتها بدون شك تأثيرات التراث السابق المدون منه والشفوي للنصوص الدينية والشعر الشفوي، والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية، ونصوص العصور الكلاسيكية والقرون الوسطى. ولكن الأدب الحديث يعرف بأنه البيان النصي لثقافة وتاريخ شعب يفترض أنه *قومي وحديث*. (وبديلا عن ذلك طبعا يمكن أن يستخدم كـ"دليل" على الملامح اللاحداثية واللاقومية في سمات "التخلف" لشعب ما.)

إن الأمم التي تنشأ كوحدات أيديولوجية وثقافية واقتصادية وسياسية من إمبراطوريات "الشرق" و"الغرب" العظيمة - أي الإمبراطورية النمساوية الهنغارية والعثمانية والروسية -، أو تتوسع كقوى إمبريالية جديدة - أي فرنسا وإنجلترا، متتبعتين أثر خليفتيهما البرتغال وإسبانيا -، هي أمم كانت تسعى بشكل متزايد إلى إضفاء الشرعية على طموحاتها لتكون (أو في صورتها عن ذاتها باعتبارها قائمة بالفعل) أمما حديثة وموحدة من خلال الأدب (والثقافة). أي أن الأدب الحديث باللغات الحديثة متأثر بشكل مباشر، أكثر من التراث النصي السابق، بعبء قيم الإمبراطورية والأمة والإثنية والعرقية. وفي حين أن هذه المفاهيم وحقائقها الاجتماعية لم تكن بالتأكيد جديدة على العصر الحديث، إلا أن وضعها كان بدون شك مختلفا في المجتمعات القديمة أو الكلاسيكية عنه في مجتمعات القرون الوسطى أو في الديانات التوحيدية ونصوصها.

الدولة القومية. إن فئة الأدب الحديث ازدادت تماهيا مع (صورة الذات المفضلة لدى) شعب أو أمة ما، وكذلك مع لغتهم الحديثة والدارجة أو على الأقل اللغة القومية المعاصرة. إن هذه الصيغة للأدب الحديث تكشف عن السمات الجوهرية والتواصل الثقافي لشعب ما، عموما من خلال خصوصيته، وبالنسبة للنص الأدبي وتفاعلاته المحددة. وبشكل اعتراضي فإن هذه الصيغة للأدب الحديث باعتباره يتمتع بالخصوصية من حيث فردية النص الأدبي وتفرده، وتمتعه بالعمومية من حيث ما يكشف عنه النص

الأدبي عن شعب ما أو طبقة أو أمة، هما جانبان يعكسان مقولة جديرة بالاحترام. ففي الخلاف الكلاسيكي بين الخصوصية والعمومية رأى أرسطو في كتابه عن *فن الشعر* (*Poetics*) أن الشعر أكثر عالمية (وبالتالي أكثر فلسفة) من التاريخ الذي يهتم بالخصوصيات فقط. ويبدو أن الأدب الحديث ينقصه الجانبان، وبالتالي فمن مهام الدراسات الأدبية *الحديثة* إذن تتبع تفاعلات الجانبين في النص الأدبي الحديث. وهكذا فإن فرع الدراسات الأدبية كانعكاس نظري وتحليل للممارسة الابداعية للأدب مطالب بالعناية بالأدب ونظامه، بلغته واستخداماته اللغوية، أي بالمضمون الأدبي والمجاز والصور والرموز. لأنه إذا كانت النصوص المقدسة نتاج وحي أو إلهام - أو إيحاء على أقل تقدير - من الذات الإلهية فإن النصوص "الدنيوية" الحديثة باللغات الدارجة هي نوع من الوحي والإلهام أيضا ولكن ليس من الذات المقدسة وإنما من الشعب أو الأمة. (يقدم لنا تراث الرومانسية أيضا النص الأدبي باعتباره من وحي أو إلهام أسلوب ورؤية بعينها، وإن كانت نابعة من مؤلف بعينه أكثر من كونها صادرة عن شعب أو أمة ما). إن هذه الصيغة للأدب وما يصاحبه من فرع الدراسات الأدبية قد كانت بشكل عام تعبيرا عن نخبة ناشئة في الأمة أو الدولة القومية الوليدة. وليس من المثير للدهشة حدوث عجز في تصور واستيعاب صورة الذات المفضلة لـ"الأدب الحديث" وفرعه الدراسات الأدبية، وكذلك بالنسبة لصورة الذات المفضلة للأمم والنخب الحديثة، وهي صورة لا يتم استيعابها بدون بناء نماذج أخري لما هو *غير* نخبوي و*غير* قومي و*غير* حديث. (ومن الأمثلة الأوروبية المعروفة والمؤثرة في هذا الصدد كتاب هيجيل عن *فينومينولوجيا الروح* بما فيه من مسار لتقدم مسيرة التطور الثقافي والروحي للأمم الأوروبية، وكتاب ماثيو آرنولد عن *الثقافة والفوضى* بما فيه من دعوة إلى تدريس الثقافة باعتبارها العلاج في وجه التهديد الذي تمثله الطبقات الدنيا: (G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*، وكتاب Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*).

النساء في الثقافات الإسلامية

إن الأهمية الكبرى التي تحملها هذه الفئة الجديدة نسبيا في الأدب الحديث بالنسبة للإنتاج الثقافي والسياسي لما أصبح يعرف في العقود الأخيرة من القرن العشرين بمسمى "تمثيلات الهوية" هي مسألة ضرورية لتناول فرع الدراسات الأدبية إذ تحاول تفسير "النساء والثقافات الإسلامية". ففي الصيغ الأسبق لـ"الدراسات الأدبية" لم تكن دراسة النساء و/أو الثقافات الإسلامية ظاهرة بوضوح في هذا الفرع من الأدب، وكانت مثل هذه الدراسات بالكاد تظهر على الهامش. (إن الدراسة الرزينة التي قام بها إيريك أورباخ عن *المحاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي*، ومع أنها في الحقيقة كتبت في "الشرق" المسلم خلال الحرب العالمية الثانية، وتحديدا في إسطنبول، ولكنها قلما تلتفت إلى "النساء والثقافات الإسلامية": (Eric Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*). وكذلك كان الأمر مع كتاب *نظرية الأدب* لكل من ويليك ووارين (Wellek and Warren, *Theory of Literature*)، وهو نص آخر مؤسس للدراسات الأدبية في النصف الأول من القرن العشرين، حيث كان المؤلفان معنيين بتعريف مجال بما فيه من مراكز معرفية تتضمن ما يفترض أنه تراث أدبي متفق عليه، وبالتالي لم تكن "النساء" و"الثقافات الإسلامية" ضمن اهتماماتهما النقدية. بل إن فئتي "النساء" و"الثقافات الإسلامية"، إن وجدتا أصلا، كانتا ستتحولان إلى فانتازيا شبه أنثروبولوجية مدغدغة للمشاعر (النساء)، واستعراض شبه أنثروبولوجي وغرائبي يؤكد بشكل كبير على التفوق الثقافي والأخلاقي للغرب على الآخر (الثقافات الإسلامية). (وللحصول على العديد من الأمثلة الأدبية على هذه الظاهرة مع رؤية تاريخية لماحة، أنظري/أنظر كتاب مهجة كهف عن *التمثيلات الغربية للمرأة المسلمة* بما فيها من مقارنة بين رؤى العصور الوسطى وعصر النهضة بشأن النساء المسلمات في مقابل رؤى العصر الحديث"، (Mohja Kahf, *Representations of the Muslim Woman*). ولم تكن النساء والثقافات الإسلامية تعتبر محورية لفرع الدراسات الأدبية، مع أنها كانت في الواقع أساسية لصياغة مفهومي "الحديث" و"الغرب" حيث أن الحديث يضع نفسه بالضرورة في موقع ضد ما هو غير حديث أو مناهض للحديث، كما أن الغرب يضع نفسه ضد ما هو غير الغرب أو مناهض للغرب. وبتعبير أكثر دقة، لم يكن مفهوما "النساء" و"الثقافات الإسلامية" يعتبران ذا صلة بالموضوع. فكان فرع الدراسات الأدبية تسوده موضوعات مثل الشكلية اللغوية أو البنيوية، والنقاشات حول العبقرية والتجديد الأسلوبي، والتفوق الحضاري، أو سير حياة المؤلفين. ولم يحدث إلا في العقود الأخيرة من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى الأخص في السبعينات من القرن العشرين، أن تجاوز اهتمام الدراسات الأدبية القاعدة الراسخة في

التراث الأدبي التي كانت تعمل بشكل منظم تقريبا على إقصاء واستبعاد النساء والثقافات الإسلامية، مثلما كانت تقصي العديد من الشعوب والثقافات الأخرى.

دراسات ما بعد الكولونيالية

أصبح كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* (Edward Said, *Orientalism*)، والذي يستند إلى عمل سابق ومصاحب له في فرنسا، هو النص الأساسي في الدراسات الأدبية في العالم الناطق باللغة الإنجليزية حول الطرق التي سارت بها عملية الصياغة والبناء الحديثة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتحديدا بالطرق التي قام بها "الغرب" ببناء وصياغة "الشرق" في حالة إدوارد سعيد. وفي طيات تحليل إدوارد سعيد حول الفرضية "الغربية" بشأن وجود "شرق" متخيل بشكل كبير، نجد إيحاءات تفرض نفسها حول كيفية بناء "الغرب" لا "الشرق" وحده فحسب وإنما بناء "الغرب" لنفسه أيضا خلال هذه العملية. وقد أصبح كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* من النصوص المؤسسة لمجال من مجالات الدراسات الأدبية - وهو "دراسات ما بعد الكولونيالية" - والذي كان له أن يتضمن كأحد مواضيعه المهمة موضوع "النساء والثقافات الإسلامية". وقد سعت دراسة النساء و/أو الثقافات الإسلامية من هذا المنظور المهم لا إلى تقديم مجرد قصة أخرى من منظور سبق إهماله، بل سعت الدراسة ومن منطلق جذري أكثر راديكالية إلى إعادة التركيز على تعريف كلمة "الغربي" ذاتها من خلال الفعل النصي الذي يوضح مدى الاعتماد في فهم "الغربي" على مفاهيم نخبوية خاصة بما هو "غربي" أو "ذكوري" أو "أوروبي أو "عقلاني" أو "متحضر"، تعتمد بدورها اعتمادا كبيرا على خلق ما يمثل نقيضها التام. وفي هذا السياق، فإن دراسة النساء ودراسة النساء في الثقافات الإسلامية أصبحت واحدة من بين عدد من الطرق المهمة للتحدي والسعي إلى تفكيك سردية المسيرة المطردة للعقل والحقيقة والنور والحضارة ضد الشرق المظلم والشهواني والعنيف والمؤنث. (ما زالت هذه السلسلة القاتلة من الثنائيات المتعارضة قائمة، وإن كانت يشوبها ترهات بلاغية في القرن الواحد والعشرين. ويتم تحريكها بشكل قاتل مرة أخرى لشن حرب أو لتبرير حروب تم شنها فعلا ضد أجزاء من العالم العربي، وفي غيره). لقد ساهمت الدراسات الأدبية في هذا الجهد التفكيكي بعنايتها التقليدية باللغة، وبناء الشكل الأدبي، واستخدام الصورة والشكل التوضيحي، وتوظيف الاستعارة والرمز. وهذه السمات التي تخص النص (الأدبي وغير الأدبي) لم تعد الإشارة إليها على أنها مجرد علامات على عبقرية وإبداع مؤلف ما أو لغة ما أو تراث ثقافي ما عظيم. فقامت تلك السمات بتسجيل الحدود بين الإقصاء والتضمين، والقهر والسكوت، والسلطة والسيادة. (أنظري/أنظر كتاب ليلا غاندي عن *نظرية مابعد الكولونيالية* للحصول على صياغة واضحة وموجزة لباحثة في الدراسات الأدبية متخصصة في تقاطعات نظرية ما بعد الكولونيالية مع النسوية والقومية، وأهمية عدم طمس أوجه الاختلاف بين الشعوب: (Leela Gandhi, *Postcolonial Theory*).

دراسات التوابع

إن هذا التطور الأنجلو فرنسي في الدراسات الأدبية صاحبته في نفس الوقت تقريبا جهود على نفس القدر من الأهمية والاتساع (رغم عدم كونها أدبية بالضرورة) وهي أعمال مجموعة دراسات التوابع (Subaltern Studies) في جنوب آسيا. (للتعرف على أعمال المجموعة أنظري/أنظر: Guha and Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*، وللحصول على امتداد دراسات التبعية بعيدا عن أصولها في جنوب آسيا وانتشارها في مناطق أخرى بما في ذلك اعتبارات خاصة بمسألة الجندر: Ileana Rodriguez, ed., *The Latin American Subaltern Studies Reader: Latin America Otherwise*). وبناء على التراث النظري "الشرقي" و"الغربي" سعت دراسات التبعية إلى (إعادة) بناء قصة تاريخ التبعية والتوابع أو التاريخ غير السائد والذي كان مفقودا في كتب تاريخ النخبة في الهند، سواء في الفترة الاستعمارية أو فترة ما بعد الاستقلال. وقد ركزت دراسات التوابع اهتمامها الفكري على دور طوائف الشعب التي يكاد يغيب ذكرها تماما في التاريخ الرسمي للنخبة، وهي تتضمن فقراء المدن والفلاحين والجماهير الكبيرة من الشعب في الهند ممن كانوا يعملون على خلق الهند الحديثة. وفي هذا السياق تم تضمين أدوار النساء والدين في دائرة الاهتمام النقدي. واعتمادا على سجلات التعدين الاستعمارية الرسمية، إضافة إلى الوثائق التاريخية المهملة سابقا، سعت دراسات التوابع ليس فقط إلى بناء سرد معارض للتاريخ الرسمي الذي يضفي "سموا زائفا" على النخبة

الوطنية، بل تقوم دراسات التوابع كمشروع لغوي ونصي وثقافي وتاريخي، في أحسن أحوالها، بتفكيك أو بكشف الإشكاليات الكامنة في نفس الفئات التي يستند إليها التاريخ الاستعماري أو الوطني. إن نظريات التغير الثقافي والاجتماعي والتاريخي الكامنة في أعمال مجموعة دراسات التوابع، كما التحول (العنيف) بين أنظمة الإشارة، تنصب جهودها جميعا - ولو مجازا - على حقل معرفي مشترك مع الدراسات الأدبية في دراسة تأثير أنظمة الإشارة في النصوص الأدبية.

وينطبق الأمر نفسه على النظريات والتحليلات النسوية - ذات التركيز الأدبي خصوصا ولكن ليس حصريا - التي اتخذت فئة "النساء" كموضوعات للتحليل، حيث كانت فئة "النساء" قد تعرضت للتغييب أو الإسكات في السردية السائدة لـ"الأدب" أو "الثقافة" أو "الحضارة". (النص الفرنسي الكلاسيكي هو كتاب سيمون دو بوفوار *الجنس الثاني*، وبالنسبة للأدب الإنجليزي والأدب الإنجليزي في القرن التاسع عشر خاصة لا اللغة عموما كما حول الخال لدى سيمون دو بوفوار، فمن النصوص الكلاسيكية المبكرة كتاب غلبرت وغوبار عن *المجنونة في الطابق العلوي*: (Simone de Beauvoir, *The Second Sex*; Gilbert and Gubar, *The Madwoman in the Attic*). إن مصنف "النساء" اتسع ليشمل ليس فقط ما يدخل ضمن المفهوم العام لـ"المرأة" ولكن أيضا النساء "في أماكن أخرى". (للاطلاع على نقد حاد عن قصر نظر النسوية، أنظري/أنظر مقالة تشاندرا تالبيد موهانتي التي كتبتها في منتصف الثمانينات من القرن العشرين بأهميتها المستمرة عن *تحت أعين غربية: البحوث النسوية والخطابات الكولونيالية*: (Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*). إن هذا الاعتراف بالنساء الموجودات في أماكن أخرى - أي خارج الأصول الأوروبية بيضاء البشرة والمفترضة في الحركة النسوية "الغربية" (رغم أن هذه الصياغة لأصول النسوية الغربية تتجاهل مجالا حافلا من نشاط النساء من غير الأوروبيات ومن غير البشرة البيضاء) - هو اعتراف تضمن أنواعا متنوعة من الاهتمام بـ"النساء في الثقافات الإسلامية". كذلك، فإن النظريات الفرنسية السياسية والأدبية والنسوية انجذبت بوضوح إلى أخذ "النساء والثقافات الإسلامية" في الاعتبار، وذلك لما واجهته الحياة الفكرية الفرنسية في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية من مواجهات وتحديات مع تراث الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا، والجزائر على وجه الخصوص. وقد أصبحت حالة النساء في الثقافات الإسلامية موضع الاهتمام السياسي والتاريخي والأدبي لبعض الفكر النسوي. (أنظري/أنظر على سبيل المثال أعمال المنظرة النسوية الجزائرية اليهودية الفرنسية، هيلين سيكسو Hélène Cixous، وكذلك كتابات عالمة الاجتماع مارنيا لازرق Marnia Lazreg، أو أعمال وينيفريد وودهل Winifred Woodull في الدراسات الأدبية، أو كتابات ميريام كوك Miriam Cooke، أو فدوى مالطي دوغلاس Fedwa Malti-Douglas، والكاتبتان الأخيرتان على معرفة بتراث النسوية الفرنسية وإن لم تكونا تعملان بالضرورة في إطارها). وقد بدأت حركة ترجمة كتابات نساء ينتمين إلى العالم الإسلامي أو يعشن فيه، رغم أن قدر الاهتمام الذي نلنه لم يكن يتماشى مع التراث الثري والمتنوع لتلك الكتابات (للاطلاع على ترجمات ممتازة تضع النصوص في سياقاتها، أنظري/أنظر مثلا أعمال ميرلين بوث Marilyn Booth وسلمى الخضراء الجيوسي Salma Khadra Jayyusi ومشروع ترجمة الأعمال العربية الذي تديره). كما أن نظرية التحليل النفسي - التي ولدت في القرن التاسع عشر في أعمال "أبي التحليل النفسي"، النمساوي سيغموند فرويد Sigmund Freud، والتي تطورت على نحو أهم في أعمال منظر التحليل النفسي في القرن العشرين جاك لاكان Jacques Lacan، وأشكال التوظيف المتعددة لأعماله - كان لها تأثيرها في مجال الدراسات الأدبية النسوية، وهو تأثير جدير بالملاحظة حيث يجذب الانتباه إلى اللغة واستخدامها المجازي (غير المقصود غالبا) كوسيلة بصرية لفهم الثقافات على أساس الجندر. (أنظري/أنظر مثلا كتاب *الحياة الجنسية والحرب* من تأليف إيفيلين عقاد Evelyn Accad, *Sexuality and War*، أو كتاب باربرا جونسون الرائع عن *الاختلاف النسوي: الأدب والتحليل النفسي والعرق والجندر* Barbara Johnson, *The Feminist Difference: Literature, Psychoanalysis, Race, and Gender* بما فيه من عرض متعمق للتحليل الأدبي المتأثر بالتحليل النفسي وبقضايا العرق والجندر، رغم أن اهتمامها لا ينصب فيه على النساء والثقافات الإسلامية.)

الخاتمة

إن هذا العرض الموجز للفئات التصنيفية العامة في الفكر والتحليل - الخاص بالأدب الحديث وفرعه الملازم من الدراسات الأدبية، ومدى الاهتمام (أو إغفال) "النساء والثقافات الإسلامية" - هو عرض يكرر أحد اهتمامات الدراسات الأدبية التي أثرت على جهود هذا الفرع المعرفي في "دراسة" النساء والثقافات الإسلامية. وقد أعادت كل من دراسات ما بعد الكولونيالية والدراسات النسوية ودراسات التابع تركيز الاهتمام على النساء والثقافات (الإسلامية) داخل مجال الدراسات الأدبية. (أنظري/أنظر أيضا التناول الرائع لتقاطع هذه المقاربات في كتاب عن *الكولونيالية/ما بعد الكولونيالية* تأليف آنيا لومبا (Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism*).

إن دراسة الأدب - وتعلم القراءة مع الالتفات بعناية خاصة إلى اللغة والشكل والبنية والمضمون، والسياق التاريخي والاجتماعي، والتراث الأدبي - تقدم طريقة لقراءة و"تعلم التعلم مما هو متفرد وغير قابل للإثبات" من الأدب (Spivak 1998, 145, n. 49) ويمكن أن يذكرنا هذا حتى لو مجازا بكيفية "دراسة" و"قراءة" العالم فيما وراء النص الأدبي. ويسود فرع الدراسات الأدبية تنويعة كبيرة من طرق المعرفة (epistemologies)، والنظريات (البصريات العمومية أو طرق النظر)، والمناهج (طرق الممارسة). كما أنها تحاول تناول مسألة الجندر ("النساء")، والاختلاف الثقافي النسبي ("الثقافات الإسلامية")، والعلاقات غير المتكافئة للسلطة الثقافية والاجتماعية - رغم أنها لم تفعل ذلك دائما - ويمكن للدراسات الأدبية أن تقدم تذكرة مفيدة للطرق التي تعلمنا بها طرق دراسة الأدب كيف نقرأ ونسأل ونتعلم بشكل مختلف، وأن نلتفت إلى مواقع السكوت والهفوات وغموض اللغة والنص والسياق (الأدبي).

إذا استطاع الأدب أن يغير في الاستخدام المألوف لأنماط وتقاليد اللغة، فإنه يقدم فرصة للقارئ كي يتأمل مرة أخرى الكلمة (الأدبية) وعالم الأدب والعالم خارج الأدب. إذا كان الأدب قادرا على تغيير الاستخدام المألوف لأنماط وتقاليد اللغة فهو يستطيع أيضا أن ينغمس في تغيير مماثل ومنتج لأنماط وتقاليد الفكر. ويمكنه أن يجذب الانتباه إلى الطرق التي يمكن لدراسة النساء والثقافات الإسلامية دراسة غير جادة أن يمحو الاهتمام بهذا الموضوع، حيث أن الدراسة الشاملة تحمل أخطارها الخاصة مثلما أشار بذكاء غياتري تشاكرافورتي سبيفاك:

> إن هذا المطلب [من مواطن أو مواطنة العالم الثالث أن يتحدث عن نفسه أو تتحدث عن نفسها كفرد عرقي يمثل تراثه تمثيلا تاما]... هو مطلب يتجاهل مبدئيا سرا معلنا: أن العرقية التي لم يقلقلها تعاقب التاريخ ويمكن الوصول إليها كموضوع بحث هي صنعة فنية ساهم في خلقها جزئيا الإخلاص المنضبط لعلماء الأنثروبولوجيا والفضول الفكري للاستعماريين الأوائل والباحثين الأوروبيين المتأثرين بهم، إضافة إلى النخبة من القوميين المحليين، وقد ساهموا كلهم بأعمالهم من خلال ثقافة الإمبريالية، وبالتالي فإن الموضوع (الملائم) (للبحث) قد "تاه" (Gayatri Chakravorty Spivak, 1998, 60).

ومع ذلك ما زال ضمن مجال الدراسات الأدبية التي تقرأ وتدرس الأدب أي "تعلم التعلم" من "المتفرد وغير القابل للإثبات"، يمكننا أيضا أن نتعلم التعلم مما هو مختلف ومما لا يكون هوية قابلة للتكرار، ومما ليس هو مجرد موضوع جامد للدراسة الأدبية أو غيرها. ويمكننا أيضا أن نتعلم التعلم من النساء في الثقافات الإسلامية. وربما *عن* النساء والثقافات الإسلامية. وفي أثناء ذلك كله نناقش فئات الفكر تلك التي تبدو لنا كحقيقة مسلم بها - أي "النساء" أو "الثقافة" أو "الأدب"، أو حتى "الإسلامية".

المراجع

E. Accad, *Sexuality and war. Literary masks of the Middle East*, New York 1992.
M. Arnold, *Culture and anarchy*, New Haven, Conn. 1994.
E. Auerbach, *Mimesis. The representation of reality in Western literature*, trans. W. R. Trask, Princeton, N.J. 1968.
E. Balibar and I. Wallerstein, *Race, nation, class. Ambiguous identities*, trans. Chris Turner, New York 1991.
S. de Beauvoir, *The second sex*, trans. H. M. Parshley, New York 1988.
M. Booth (trans.), *Stories by Egyptian women. My grandmother's cactus*, Austin, Tex. 1993.

H. Cixous, *The Hélène Cixous reader*, ed. S. Sellers, New York 1994.
H. Cixous and M. Calle-Grubar, *Hélène Cixous, rootprints. Memory and life writing*, trans. E. Prenowitz, New York 1997.
M. Cooke, *Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature*, New York 2000.
L. Gandhi, *Postcolonial theory*, New York 1998.
S. Gilbert and S. Gubar, *The madwoman in the attic. The woman writer and the nineteenth-century literary imagination*, New Haven, Conn. 1979.
R. Guha and G. C. Spivak (eds.), *Selected subaltern studies*, New York 1988.
G. W. F. Hegel, *Phenomenology of spirit*, trans. A. V. Miller, New York 1977.
S. K. Jayyusi (ed.), *Anthology of modern Palestinian literature*, New York 1992.
——, *The literature of modern Arabia. An anthology*, Austin, Tex. 1989.
——, *Modern Arabic poetry*, New York 1991.
——, *The legacy of Muslim Spain*, New York 2000.
B. Johnson, *The feminist difference. Literature, psychoanalysis, race and gender*, Boston 1998.
M. Kahf, *Western representations of the Muslim woman. From termagant to odalisque*, Austin, Tex. 1999.
M. Lazreg, *The eloquence of silence. Algerian women in question*, New York 1994.
A. Loomba, *Colonialism/postcolonialism*, New York 1998.
F. Malti-Douglas, *Woman's body, woman's word. Gender and discourse in Arabo-Islamic writing*, Princeton, N.J. 1992.
C. T. Mohanty, Under Western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses, in *Feminist Review* 30 (1988), 61–85 and C. T. Mohanty, A. Russo, and L. Torres (eds.), *Third world women and the politics of feminism*, Bloomington, Ind. 1991, 191–208.
I. Rodriguez (ed.), *The Latin American subaltern studies reader. Latin America otherwise*, Durham, N.C. 2001.
Nawal el-Sa'adawi, *Memoirs from the women's prison*, trans. Marilyn Booth, Berkeley 1994.
E. Said, *Orientalism*, New York 1978.
G. C. Spivak, *A critique of post-colonial reason. Toward a history of the vanishing present*, Boston 1998.
Saḥar Tawfiq, *Points of the compass. Stories*, trans. M. Booth, Fayetteville, Ark. 1995.
R. Wellek and A. Warren, *Theory of literature*, New York 1956.
R. Williams, *Keywords. A vocabulary of culture and society*, New York 1976.
W. Woodhull, *Transfigurations of the Maghreb. Feminism, decolonization, and literatures*, Minneapolis, Minn. 1993.
Laṭīfa Zayyāt, *Open door*, trans. M. Booth, Cairo 2000.

ماري لايون (Mary Layoun)
ترجمة: بثينة الناصري

التاريخ الشفاهي

إن عملية إحياء التاريخ الشفاهي بدأت في الخمسينات والستينات من القرن العشرين بقيادة المؤرخات والمؤرخين الاشتراكيين ممن سعوا إلى التأريخ لحياة الطبقات العاملة وحياة البشر العاديين. ومع تأسيس "جماعة التاريخ الشفاهي البريطاني" في السبعينات من القرن العشرين شهدت الحركة العالمية زخما كما تم البدء في عدد من المشروعات ذات البرامج السياسية الاجتماعية الراديكالية. وبشكل عام، ومع تحول الانتباه من تدوين حوليات الأغنياء والمشاهير، وهو موضوع التاريخ الرسمي، ومع منح الأولوية لحياة البشر العاديين، أصبح التاريخ الشفاهي بمثابة أداة قوية للتحول الاجتماعي الراديكالي وأداة لتحقيق الديمقراطية. واستجابة للسؤال الذي طرحته الحركة النسائية "أين توجد النساء في التاريخ؟"، شرعت المؤرخات النسويات والمؤرخون النسويون في عدل الموازين عن طريق البحث عن النساء اللاتي تم تهميشهن أو إسكاتهن في كتب التاريخ الرسمي. وقد تم توثيق التاريخ الشفاهي للنساء ضمن برنامج نسوي يسعى واعيا إلى استعادة الأصوات التي تم إسكاتها، وإلى مواجهة المصادر التاريخية السائدة التي قامت بإقصاء تجارب وخبرات النساء، وبالتالي السعي إلى تفعيل التغير الاجتماعي. وكان شعار غالبية تلك المشروعات الرائدة هو: البحث بواسطة النساء، وعن النساء، ومن أجل النساء.

وكان مجال التاريخ الشفاهي منذ مولده يقع في قلب الجدل والنقاش الدائر. فبداية، كانت شرعية التاريخ الشفاهي، وما زالت، تواجه تحديات المؤرخات والمؤرخين التقليديين الذين يشككون في مدى إمكانية الوثوق في المصادر الشفاهية، كما يلقون بشكوكهم حول صدقها ومصداقيتها. فالموضوعية باعتبارها مبدأ من مبادئ البحث التاريخي تجد نفسها وجها لوجه أمام الذاتية المفترضة في الروايات الشفاهية. دخلت المؤرخات والمؤرخون للتاريخ الشفاهي في صراع مع المؤسسة التاريخية التقليدية لكسب الاعتراف بمصادرهم وزيادة مساحة البحث التاريخي، كما أشاروا إلى أنه رغم لجوء المؤرخات والمؤرخين دوما إلى الروايات الشفاهية للتوثق من السجلات إلا أن البحث الأكاديمي المؤسسي لم يضع المصادر الأرشيفية في الصدارة على حساب السرديات الشفاهية سوى في القرن التاسع عشر. كما أشاروا إلى نظريات ما بعد الحداثة التي تكشف أسطورة "الموضوعية" في مختلف العلوم، وأوضحوا مدى تغلغل الفرضيات والمسلمات بشأن وجود شخصية عارفة تنتمي إلى سياق سياسي اجتماعي معين وكيفية تمكّن تلك الفرضيات من مشروعات البحث العلمي. إضافة إلى ذلك، أكدوا على أن من الخصائص المميزة للتاريخ الشفاهي هو أنه لا يتناول ما قد حدث، بقدر تركيزه على المعنى من وراء ما حدث. وكذلك فإن فهم ما يحمله ذلك المعنى من تعقيدات يتطلب منا الانتباه إلى عمليات بناء هذا المعنى والتعبير عنه.

أي أن الشفاهية وتفاعلات الذاكرة تصبح مبادئ محورية في بحوث التاريخ الشفاهي. وقد نجحت المؤرخات والمؤرخون للتاريخ الشفاهي في مراجعة المفهومين المستخدمين في التقليل من شأن التاريخ الشفاهي، وهي مراجعة قامت بإضفاء الصدارة والقيمة على هذين المفهومين. فقد قاموا بمواجهة وتحدي الثنائيات المتقابلة ذات المحورية الأوروبية فيما يتعلق بإعلاء القراءة والكتابة فوق الشفاهية، كما كشفوا عما يتمتع به التراث والسرديات الشفاهية من إمكانيات دفينة لتشكيل الوعي الاجتماعي وتفعيل التحول الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، أكد أليساندرو بورتيللي على تفاعلات الذاكرة مركزا على أن اعتبار المصادر الشفاهية مصادر غير موثوق فيها هي عامل قوة أكثر منها ضعفا، لأن "الذاكرة ليست مجرد مستودع سلبي للوقائع، بل عملية نشطة في خلق المعاني ... وتكشف التغيرات عن جهد الراوي في فهم الماضي وإضفاء شكل ما على حياته، وتضع المقابلة والسردية في سياقهما التاريخي" (Alessandro Portelli 1990, 53-56). كما أوضح أهمية شفاهية السردية الشفاهية، لافتا الانتباه إلى شؤون اللغة والنبر والشكل السردي والذاتية. والمقاربة التي يستخدمها بورتيللي هي مقاربة الدراسات البينية، مثله في ذلك مثل أفضل الدراسات التي تتناول التاريخ الشفاهي. وقد اعتمد المؤرخون والمؤرخات للتاريخ الشفاهي على الملاحظات ومناهج البحث التي تطورت داخل مجالات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والنقد الأدبي وعلم اللغة والدراسات الثقافية وعلم النفس. وقد أدى ذلك إلى انتقال الجدل الدائر عن التاريخ الشفاهي من الإطار المحدود المعني بتحديد ما هو صدق أم كذب، حقيقة أم خيال، إلى آفاق الوعي والإدراك، والعلاقة ما بين الذاكرة الاجتماعية من ناحية والذاتية من ناحية أخرى.

تأويل الذاكرة

إن تأويل السرديات الشفاهية يحتل موقع الصدارة في اهتمام المؤرخات والمؤرخين خلال العقد الأخير. ففي دراستها المؤثرة أشارت لويزا باسيريني إلى أن "المادة الخام للتاريخ الشفاهي لا تتكون من مجرد المقولات الحقيقية، وإنما هي أساسا تعبير وتمثيل للثقافة، ومن هنا لا تتضمن السرديات الحرفية بل وكذلك بعد الذاكرة والأيديولوجيا والرغبات الدفينة" (Luisa Passerini 1998, 54). ومن ثم تم الاستغناء عن نماذج علم الاجتماع القديمة لتحليل الحكايات لصالح المفاهيم التي تطورت داخل مجال النقد الأدبي، مثل علم السرد وتحليل النص. وقد اقترب الباحثون والباحثات من المقابلات الشفاهية وتناولوها باعتبارها خطابا ونصا وسردا. كما قام البعض باستكشاف لا اللغة اللفظية فحسب بل اللغة غير اللفظية للنص، مع تسليط الضوء على جوانب الأداء الخاصة بالموقف الحواري المتضمن في كافة المقابلات. وعلى سبيل المثال لا الحصر، قدمت كل من كاثرين أندرسون ودانا جاك ثلاث مقاربات إلى الاستماع إلى السردية الشفاهية، وتركز المقاربة الأولى على "اللغة الأخلاقية" للراوية أو الراوي حيث يتم تقييم العلاقات بين مفهوم الذات وبين الأعراف الثقافية. وتلتفت المقاربة الثانية إلى "المقولات العليا" للراوية أو الراوي، بما يكشف أوجه التفاوت بين المتوقع وبين ما يتم قوله بالفعل. أما المقاربة الثالثة فتتبع "منطق السردية" مع توجيه الانتباه إلى أوجه التكرار والتباين والاختيارات، وغيرها من الشؤون النصية (Anderson and Jack 1991, 18-20).

كما اهتم الباحثون والباحثات أيضا بالتداعيات الاجتماعية لتلك التأويلات الخاصة بصيغ الذاتية. بل إن الكثيرين أعربوا في الحقيقة عن قلقهم وخيبة أملهم فيما يرونه بمثابة ابتعاد عما هو اجتماعي واتجاه نحو ما هو ذاتي، وأصبح التحدي القائم هو كيفية استخدام تحليل التكنيك السردي لاستنباط مؤشرات عامة عن الذاكرة الاجتماعية والبنى الاجتماعية. ويطرح صمويل شراغر في دراسته *ما هو الاجتماعي في التاريخ الشفاهي؟* عددا من الاستراتيجيات للربط بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، فيقارن بين أوجه الشبه والاختلاف بين السرديات التي تروي نفس الحدث، ويتتبع وضع الراوي أو الراوية وعلاقة ذلك الوضع وتداعياته على الأحداث، وأخيرا والأكثر أهمية هو أنه يتفحص أوجه الاشتباه والتعقيد في التحولات التي تطرأ على وجهات النظر والتي يتبناها الراوي في سبيل تقديم وجهة نظره تجاه الآخرين في مجتمعه. ومن خلال تحليل مفهوم أدبي في الأساس، وهو مفهوم وجهة النظر، يتمكن شراغر من تجاوز ذاتية المتحدث وإلقاء الضوء على تفاعلات القوى الاجتماعية (Samuel Schrager, *What is Social in Oral History?*, 1998, 76-77).

كما كشف الباحثون والباحثات عن اهتمامهم بأبعاد الجندر في السرديات الشفاهية، فعن طريق الاعتماد على علم اللغة وعلم النفس السردي قاموا بطرح أسئلة عن الاختلافات الكامنة والممكنة بين الرجال والنساء في صيغ الحديث والتواصل، وفي تقديم الذات، وفي تأويل الأسئلة، وهلمّ جرا. وقد أكدت الباحثات النسويات والباحثون النسويون أنه لا يمكن فهم السرديات الشفاهية للنساء إلا من داخل السياق السياسي الاجتماعي الذي يقلل من قيمة اهتمامات النساء ومنظورهن. وبالتالي فإن النساء أكثر عرضة من الرجال للتقليل من التعبير عن اهتماماتهن والتقليل من قيمة إنجازاتهن أو أنشطتهن. ومرة أخرى، وبخلاف الرجال، نجد أن حكايات حياة النساء لا تتناول فقط علاقاتهن بالعالم بل عادة ما تأتي استجابة لصور تمثيل النساء في المجتمع ككل. إن الجندر باعتباره فئة من فئات تحليل وتأويل السرديات الشفاهية قد استفاد إلى حد كبير من الطفرة الملحوظة في نظرية السيرة الذاتية وكتابات النساء في العقد الأخير من القرن العشرين.

أوجه الجدل الأخلاقي والنظري

إن الحيوية المتزايدة التي تشهدها البحوث التي تتناول السرديات الشفاهية أدت إلى مراجعة العديد من المفاهيم والمقاربات المبدئية التي ألهمت مجال التاريخ الشفاهي في مراحله المبكرة. وكان الشعار النسوي المبدئي بشأن قيام البحوث بواسطة النساء وعن النساء ومن أجل النساء قد خضع للتدقيق على أساس أخلاقي ونظري. ويرتكز المأزق الأخلاقي الذي يواجه مؤرخي ومؤرخات التاريخ الشفاهي على علاقات القوى غير المتوازنة والكامنة في آليات المقابلة الشخصية. فمثلما قام المتخصصون والمتخصصات في الأنثروبولوجيا النسوية ممن بذلوا جهدا متسقا لمواجهة العلاقة التراتبية بين طرفي المقابلة في الممارسات الأنثروبولوجية التقليدية - بالتأكيد على مناهج الملاحظة بالمشاركة، ومزيد من التفاعل بين الطرفين، وتقليل المسافة بينهما -، قام

مؤرخو ومؤرخات التاريخ الشفاهي بطرح بعض الأسئلة المعضلة بشأن أهدافهم النسوية. كيف تقوم المقابلة الشخصية حقا بإفادة النساء صاحبات الشأن؟ وكيف تدعم أو تدفع برامجهن إلى الأمام؟ ماذا يحدث عند تضارب برامج وأجندات طرفي المقابلة الشخصية؟ وصوت من منهما يكون في النهاية هو الصوت المسموع عند نشر المقابلة أو إعلانها على الملأ من قبل الباحث أو الباحثة؟ ومن يتمتع بالتحكم النهائي في المخطوطة؟ وإلى أي مدى تتحكم المرأة التي تم عقد المقابلة معها في "كلماتها"؟ وأخيرا، ما هي النتائج السياسية المترتبة على القيام بالتاريخ الشفاهي؟ وهل يمكن لتحليل النص الذي يفضح قهر خطابات الهيمنة أن ينجح في تغيير وضع النساء في عالم الواقع؟

وكمثال لمحاولة تمت في التعامل تحديدا مع السؤال الأخير من القائمة السابقة، قدمت كلوديا سالازار (Claudia Salazar 1991) عددا من استراتيجيات العمل والتي تتضمن قلب تراتبية الخطاب، وجعل المهمش مركزيا، وتطوير أشكال من الكتابة القائمة على الجماعة. وكذلك أثارت سوندرا هيل (Sondra Hale 1991) عديدا من المسائل المشار إليها مسبقا وذلك في علاقتها بتجربتها في عقد مقابلة شخصية مع نسوية سودانية، ثم انتقلت بهذه التجربة خطوة إلى الأمام. فبعد تأملها الأسئلة الخاصة بوهم وجود أهداف مشتركة، وبمن هو الطرف الذي يحق له استخدام الطرف الآخر في موقف المقابلة الشخصية، توصلت سوندرا هيل إلى أن تجربتها قد منحتها بعض البصيرة من حيث "العيوب في بعض الأفكار النسوية الغربية عن المنهجية". وأكدت أن الميل إلى تمييز العملية على حساب المنتج أدى إلى قدر وافر من التشخيص وإلى بعض الفرضيات الخاطئة بشأن التماهي، مما قلص القدرات التحليلية للباحثة. وقد رأى العديد من الباحثين والباحثات أن الوعي النقدي بالذات من حيث الخلل في ميزان علاقات القوى والمشاكل المنهجية يمكن أن يساهم في إصلاح التراتبية البحثية، في حين يتشكك الآخرون للغاية في مدى فعالية ذلك الأمر الذي يرونه عملية تطهير ذاتية لا تؤدي إلى أي تغيير في تراتبية القوى وينحصر دور ذلك الوعي في جعل الباحثات والباحثين يشعرون بالراحة والرضا عن الذات.

ويدور الجدل النظري الجاري أساسا عن التحول ما بعد الحداثي في تحليل النصوص التاريخية، وعن إشكالية "التجربة". وقد أدت نظريات ما بعد الحداثة إلى كثير من الملاحظات بشأن تأويل السرديات الشفاهية، مع وضع مسائل اللغة والذاتية موضع الصدارة. ومع ذلك فإن العديد من المؤرخين والمؤرخات أصبحوا أكثر نقدا لما يرونه تأكيدا مبالغا فيه على نصية والطبيعة البنائية للنص الشفاهي، كما أنهم ينظرون بقلق إلى مسألة الفاعلية (agency) وإلى تلاشيها حتما داخل مفهوم عدم التيقن (indeterminacy) طبقا لنظريات ما بعد الحداثة، وأنه سيتم طرح البحث عن السببية التاريخية جانبا. ويمكن إيجاز التحدي الذي يواجه الباحثين والباحثات في السؤال التالي: كيف يمكن للملاحظات الدقيقة لما بعد الحداثة فيما يتعلق باللغة والذاتية أن تواكب التحليل المادي للتاريخ؟

إن مسألة تأويل "التجربة" تقدم نفس القدر من التحدي، فقد انطلق البحث النسوي في التاريخ من منطلق الاعتقاد في ضرورة منح النساء صوتا كشرط لتمكينهن. وقد تساءلت غاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak 1985)، جنبا إلى جنب العديد من المنظرين والمنظرات، عما إذا كان في إمكان الشخصية التابعة أن تتحدث وأن يمكن سماعها بالرغم من التشكيلات الثقافية السائدة التي فرضت بالفعل قواعد الخطاب، والتي لا مفر من قيامها بتوجيه وتشكيل المعنى والوعي. وقد لفتت غاياتري سبيفاك الانتباه إلى أمرين وهما: أولا، القدرة/غياب القدرة المفترضة لدى المتحدثة في التعبير أو بناء ذاتيتها خارج/داخل مجال الممارسات الخطابية السائدة. وثانيا، دور الوسيط/الباحث/مؤرخ التاريخ الشفاهي (رجلا كان أم امرأة) في الوساطة ما بين الصوت والعالم. إضافة إلى ذلك، فإن الأصوات لا توجد في فراغ: فهي تعمل - أي يتم بناؤها، والتعبير عنها، وفهمها - داخل خطابات ذات خصوصية تاريخية وداخل أنظمة للحقيقة ذات موقع معين. وتؤكد جوان سكوت (Joan Scott 1991) على "التأريخ" اليقظ الدقيق للتجربة لتجنب الوقوع في شرك مساواة التجربة بالحقيقة.

وعلى مستوى آخر، فإن التجربة المشتركة أو الأخوة المفترضة بين النساء من مختلف الخلفيات هي أمر خضع لمراجعة جذرية من قبل الباحثات والباحثين. ومرة أخرى، نجد أن تأكيد ما بعد الحداثة على التنوع والخصوصية، وكذلك الانتقادات تجاه التصنيفات الجوهرية التي جمعت الناس معا في مجموعات وتحالفات غير واقعية، قام بتسليط الضوء على أوجه الاختلاف على حساب أوجه الشبه. فقد انخرط الباحثون والباحثات في تقصي تداعيات الاختلافات في الطبقة والعرق والجنس والثقافة بالنسبة لمن

يقوم بالوساطة وتأويل تجارب النساء. فإلى أي مدى يمكننا فهم أوجه التعقيد القائمة في التجارب المختلفة، إذا أخذنا في الاعتبار الحقيقة القائلة بأن الباحث/الباحثة من ناحية والمبحوث/المبحوثة من ناحية أخرى يتحدثان من مواقع تمت صياغتها وتعكس مجموعة من المتغيرات المختلفة؟ إن هذه الاتجاهات، وخاصة المرتكزة على مسائل تحويل الفرد إلى "آخر" والتمثيل هي أمور أثارت التساؤلات عن الحدود المتحركة بين الباحثة/الباحث والمبحوثة/المبحوث، وعن من منهما يحق له دراسة من، وعن من منهما يمكن اعتباره منتميا إلى الداخل أو منتميا إلى الخارج، وعن من منهما يتمتع بالحق المطلق في الحديث نيابة عن من؟

التاريخ الشفاهي للنساء في الثقافات الإسلامية

بالإضافة إلى الجدل الدائر بشأن التاريخ الشفاهي عموما، فإن توثيق ونشر والقيام بالبحث العملي والنظري عن السرديات الشفاهية للنساء في الثقافات الإسلامية يطرح مزيدا من الأسئلة وثيقة الصلة بالتحديات التي تواجهها محررات هذه الموسوعة في عملية تحديد المفاهيم والتعرف على المتلقين والمتلقيات والتوصل إلى قرارات صعبة فيما يتعلق بعمليات التضمين والاستبعاد. فكيف يمكننا تمثيل سرديات النساء المسلمات إلى متلقين ومتلقيات من العالم (من الناطقين بالإنجليزية)، مع الأخذ في الاعتبار أن الصور التي تمثل الإسلام والثقافات الإسلامية والنساء في الثقافات الإسلامية هي صور تمثيلية تخضع لصراعات قوى دولية خطيرة للغاية، التي تزداد تعقيدا بسبب التراث الاستعماري؟ إن مناقشة هذه القضية تتطلب تناول نقطتين: تأثير التاريخ الاستعماري على تمثيل النساء في الثقافات الإسلامية في الحاضر، والتداعيات السياسية الجغرافية لإنتاج ونشر المعرفة.

إن التمثيل السلبي لـ"المرأة المسلمة" هو السائد في الخطابات الاستعمارية الكولونيالية في الماضي والحاضر. فهي تمثل صورة "الآخر" التقليدي بل و"المتخلف"، على النقيض التام من الذات الحديثة والأعلى مكانة للمرأة الغربية. إن ضعفها أو وضعها الأدنى داخل ثقافتها كما يراه الغرب يتم استخدامه لتدعيم الدعاوى الخاصة بالتخلف الجوهري والوضع "ضد الحديث" للثقافات الإسلامية. وكرد فعل أصبحت النساء في ثقافاتهن بمثابة المؤسسات حاملة التراث كما صرن تدريجيا رموزا لتلك السمات "غير المتغيرة" في الثقافات الإسلامية والتي تم الحفاظ عليها بنجاح في المجتمعات المسلمة رغم الهجوم الاستعماري الغربي. ومن هنا فإن الصور التمثيلية الحالية للنساء في الثقافات الإسلامية تقع بين الخطاب الكولونيالي والخطاب الإسلامي، كما يفرض على غالبية المناقشات عن تمثيلات النساء أن تحمل عبء هذا الموروث: وقد تأتي في صورة رد الفعل، أو التحدي والمواجهة، أو تفكيك فرضياته، ولكنها لا تستطيع تجاهله.

ويؤدي بنا ذلك إلى النقطة الثانية المتعلقة بأثر الجغرافيا على إنتاج المعرفة. وتحديدا، ما هي حالة مشروعات التاريخ الشفاهي التي تقوم بتسجيل قصص حياة النساء في العالم العربي؟ حتى يومنا هذا لا توجد مؤسسات رسمية أقيمت لاستضافة أرشيفات النساء في البلدان العربية. هنالك عدد من المشروعات وبعض الإصدارات. ففي تونس تم القيام بسلسلة من المشروعات عن السرديات الشفاهية للنساء وذلك بالتعاون مع وحدة التاريخ الشفاهي في معهد تاريخ الحركة القومية في جامعة تونس رقم ١. وفي فلسطين تولت وزارة التخطيط والتعاون الدولي مشروعا لتوثيق التاريخ الشفاهي السياسي للنساء الفلسطينيات. وفي مصر بادرت مؤسسة المرأة والذاكرة بمشروع لبناء أرشيف التاريخ الشفاهي لأصوات النساء المصريات اللاتي لعبن دورا في الحياة العامة في النصف الأول من القرن العشرين. إلا أن الجزء الأكبر من العمل على توثيق السرديات الشفاهية للنساء يتم بواسطة المتخصصين والمتخصصات في الأنثروبولوجيا بغرض إصدار مطبوعة بحثية، في حين لا يتم جمع مصادر المادة الشفاهية في أرشيف يمكن إتاحته للباحثات والباحثين الآخرين.

ذلك بالإضافة إلى أن غالبية البحوث التي تتناول النساء في الثقافات الإسلامية تتم بواسطة باحثات وباحثين غربيين، أو باحثات وباحثين موجودين في جامعات أو منظمات بحثية غربية. وبالتالي فإن كل المنظومات النظرية والفرضيات القائمة على خلفية الأعمال لم يتم إنتاجها داخل البلدان الخاضعة للبحث بل بواسطة البلدان القائمة بالبحث. وتزداد تلك النقطة تعقيدا إذا أخذنا في الاعتبار متغيرات أخرى تنظم العلاقة البحثية بين الشرق والغرب، مثل المستويات الأكاديمية المتواضعة للمؤسسات البحثية المحلية، وندرة الموارد المتاحة للباحثات والباحثين المحليين، وكذلك الخلل في ميزان علاقات القوى بين العديد من البلدان المسلمة بالنسبة لـ"الغرب".

وكل ذلك يطرح بعض التساؤلات المربكة بشأن إنتاج المعرفة واستهلاكها. فمن الذي ينتج المعرفة وما الغرض منها؟ من الذي يستهلك المعرفة، وكيف يتم استيعابها واستخدامها؟ إن مصير السرديات الشفاهية للنساء في الثقافات الإسلامية تتصل بعلاقة وثيقة بسياسات الإنتاج والاستقبال والاستهلاك في السياق العالمي. ومعنى سردية ما يختلف ويتنوع تبعا للسياسات الجغرافية للاستقبال. إن المسائل الخاصة بالتأويل والمآزق النظرية والأخلاقية التي تواجه المؤرخات والمؤرخين للتاريخ الشفاهي والتي تمت مناقشتها هنا هي أمور تزداد إلحاحا في سياق المعاني موضع النقاش وصراعات القوى. ويظل التحدي الأخير هو: إلى أي مدى تستطيع "النساء في الثقافات الإسلامية" اكتساب سلطة التحكم في أصواتهن، أو في تمثيل أصواتهن؟

وختاما، أود الإشارة إلى ما حدث مع نوال السعداوي، النسوية المصرية البارزة كحالة دالة. في مقالة عن تشكيل واستقبال نوال السعداوي في الغرب، وجدت آمال عميرة أنه بالرغم من ظهورها وحضورها القوي في المؤسسات الأكاديمية الغربية إلا أنها لم تنجح في التحكم في كيفية تمثيلها. وتتبع آمال عميرة كيف أصبحت نوال السعداوي متورطة في "قصة مقاومة ومؤامرة" حيث اضطرت كثيرا إلى مواجهة قوى خارج نطاق تحكمها (Amal Amireh 2000, 219). إن هذه القصة تجعل من مسؤولية تمثيل النساء في الثقافات الإسلامية مهمة عسيرة ولكنها جديرة بالعناء.

المراجع

A. Amireh, Framing Nawal El Saadawi. Arab feminism in a transnational world, in *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 26:1 (2000), 215–49.

K. Anderson and D. C. Jack, Learning to listen. Interview techniques and analyses, in Sherna Berger Gluck and Daphne Patai (eds.), *Women's words. The feminist practice of oral history*, London 1991, 11–26.

S. Hale, Feminist method, process, and self-criticism. Interviewing Sudanese women, in Sherna Berger Gluck and Daphne Patai (eds.), *Women's words. The feminist practice of oral history*, London 1991, 121–36.

L. Passerini, Work ideology and consensus under Italian fascism, in R. Perks and A. Thomson (eds.), *The oral history reader*, London 1998, 53–62.

A. Portelli, *The death of Luigi Trastulli and other stories. Form and meaning in oral history*, Albany, N.Y. 1990.

C. Salazar, A third world woman's text. Between the politics of criticism and cultural politics, in S. Berger Gluck and D. Patai (eds.), *Women's words. The feminist practice of oral history*, London 1991, 93–106.

S. Schrager, What is social in oral history? in R. Perks and A. Thomson (eds.), *The oral history reader*, London 1998, 76–7.

G. C. Spivak, "Can the subaltern speak?" in *Wedge* 7:8 (1985), 120–30 and C. Nelson and L. Grossberg, *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, Ill. 1988, 271–313.

J. Scott, "Experience," in *Critical Inquiry* 17 (Summer 1991), 773–97.

هدى الصدة (Hoda Elsadda)

ترجمة: هالة كمال

الاستشراق

مقدمة

لا يوجد شك أن كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* (Edward Said, *Orientalism* 1978) قد أدى إلى حركة واسعة النطاق في مجموعة من المجالات، منها دراسات الجندر وما بعد الكولونيالية والدراسات الثقافية والأدبية، وبصفة أكثر عمومية في مجالات السينما والتصوير الفوتوغرافي والرسم. فقد أثارت فرضية سعيد الانتباه والإعجاب والنقد أيضا، كما تم الاختلاف حولها بشدة وتبنيها أو التبرؤ منها، وتم الاقتباس منها مطولا وفهمها أو إساءة فهمها، وتبسيطها وتأويلها على عدة أوجه حتى أصبحت مهمة تغطية أثر الاستشراق على دراسة النساء والثقافات الإسلامية أبعد ما تكون عن البساطة.

وعن طريق التساؤل حول الفرضيات الخاصة بالمنظومات الفكرية المتنوعة عن "الشرق" باعتباره نظاما للتمثيل شكله كتاب أدب الرحلات والأكاديميون الغربيون والإمبراطورية الغربية، أوضح لنا إدوارد سعيد كيف كان الشرق صورة مرآة عكسية للـ"آخر"، أي الغرب المتفوق. لقد كانت مقولته بأن التصوير لشرق أحادي ومتسق يؤدي إلى صور جوهرية ونمطيه، يصنف بها الشرق بصفته متخلفا وغير قابل للتغيير وغير عقلاني ومهدد ويجب السيطرة عليه جنسيا، وهي مقولة مثيرة للنقاش والتحدي. فلم يسبق أن قدمت خيالات الحريم والحمام التركي، وهي مجازات رئيسية فى الخيال الأوروبي، كرموز جنسية نمطية للشرق المتخيل، بصورة أبرز من تلك التى قدمها سعيد. ومن أبرز النقاط بالنسبة لأغراضنا هنا أنه بالنظر إلى الروايات الأدبية وروايات الرحالة في القرن التاسع عشر، نجد أن سعيد قد عرض لموضوع الخيالات الذكورية الغربية: فقد كان على الشرق الأنثوي والضعيف أن يتعرض لغزو الغرب القوي والمسيطر جنسيا. فعلينا أن ننسب إليه لفت أنظارنا إلى فكرة الاستعمار القائم على مفاهيم الجندر، ولكن من غير المؤكد أنه يجب النظر إلى عمل سعيد على أن يهتم أساسا بمسائل الجندر في حد ذاتها، أو أن عمله يركز عن قصد على الحياة الجنسية (sexuality) وبناء الصورة. ومع ذلك، فإن مقولته الأساسية قد أعطت بالتأكيد دفعة للدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية، وإلى إعادة التفكير في العلاقات المتشابكة للسيادة بين الشرق والغرب، حيث أدت نظرية سعيد إلى صقل المقاربات النسوية وتطوير الدراسات ما بعد الكولونيالية، فقد كان سعيد هو أول من ربط الخيالات الجنسية للرحالة بنزعة الهروب إلى الشرق. ونتج عن هذا الوعي إنتاج فكري مهم استعار منهجه من فوكو وتنظيره حول السلطة، وهدف إلى تفكيك الصور النمطية في البحوث التي تتناول مجتمعات المسلمين. وقد واصل الكثيرون ما بدأه سعيد من جهود، مثل ماري لويز برات، وبيتر هيوم، وهومي بابا، ورنا قباني وغياتري سبيفاك (Mills 1992, 2)، فمنذ ظهور كتاب *الاستشراق* ظهرت كمية مدهشة من الأعمال في شتى مجالات الإنسانيات. وركز الإنتاج الفكري ما بعد سعيد على التحيزات والترميزات الثقافية النمطية والافتراضات المسبقة حول الجندر في الفترة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، وقد تم هذا على مستويين: من خلال التحليل النصي وفي الدراسات الأنثروبولوجية.

خيالات الشرق

إن ما أثار اهتمام النسويات بالخيالات الجنسية هو تحليل سعيد المثير للتفكير في تناوله لكتابات الرحلات عند جيرار دي نيرفال وغوستاف فلوبير ورؤيتهما للأنوثة الشرقية ذات المنحى المروع، فهو يشير إلى أن الملاحظات الميدانية لفلوبير تنم عن ذوق منحرف وحيوانية زائدة ولكن برقي شديد (Said 1978, 184). وربما كانت علاقة فلوبير بكوتشك هانم الغانية، وحسيتها الخبيرة ورقتها و(وفقا لفلوبير) خشونتها غير العابئة (Said 1978, 186-187) هي ما أثار الاهتمام بالديناميكية الجنسية بين الشرق والغرب في عمل سعيد، فنظرة فلوبير إلى كوتشك هانم هي أنها ذات طبيعة جنسية غبية ومطلقة ولامبالاة عاطفية. إن كوتشك هي رمز مزعج للخصوبة، وشديدة الشرقية في طبيعتها الجنسية المرفهة المفرطة في ظاهرها (Said 1978, 187)، وهي المثال الذي رسم عليه فلوبير شخصية سالامبو. ويقول سعيد أن كلا من فلوبير ونيرفال قد أفصحا عن أذواق سادومازوكية وعن

ولع بالمروع وبمفهوم عن المرأة القاتلة (femme fatale) وبالسرية والغيبيات، وهو ما يفسر انجذابهما إلى شخصيات مثل كليوباترا وسالومي وإيزيس (Said 1978, 180).

التفكيك في مجالات متعددة

في أعقاب ما بعد الاستشراق جاءت حركة تفكيك هائلة تضمنت تحليل النص والدراسات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية أعادت التفكير في العلاقة ما بين الإمبراطورية والأمم الخاضعة للاستعمار. فقد انتقدت دينيز كانديوتي بعض أنواع دراسات ما بعد الاستشراق قائلة: "كثيرا ما تظل محبوسة في فئات المستعمرين مقابل الخاضعين للاستعمار، والشرق مقابل الغرب، والإسلام مقابل المسيحية، والذات الغربية مقابل الآخر المحلي، وذلك بطرق تثبت نظرتنا على هيمنة الغرب الخطابية. وعادة ما يحدث هذا بطريقة تضر بتحليل للثقافة والمجتمع يقوم على الرجوع إلى الذات، وهو ما يجب أن يعتمد عليه النقد النسوي المحلي (Kandiyoti 1996, 10).

وقد امتد الجدل ليصل حتى إلى مخططي المدن وعلماء الاجتماع الذين نظروا إلى تخطيط المدن الاستعماري من منظور العلاقة الجدلية بين ما يسمى بـ"المدينة الإسلامية" التقليدية في مقابل العمارة الحديثة المفتوحة والشبكية وتخطيط الشوارع الواسعة للمدينة الاستعمارية. فيشير كتاب زينب سيليك عن "الأشكال الحضرية والمواجهات الاستعمارية: الجزائر تحت الحكم الفرنسي" إلى الحسية المتخيلة والمتأثرة بالجندر الخاصة بالـ"قصبة" في مدينة الجزائر، فقد أصبحت القصبة فى الكتابات الاستعمارية الكولونيالية، بالإضافة إلى كتابات المهندسين الفرنسيين والإداريين الاستعماريين، ترتبط بامرأة واحدة حسية وغير مميزة عن غيرها (Zeynep Celik, *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule* 1997, 22). ولعل هذه الصورة قد ارتبطت بصعوبة اختراق الفراغ الغامض لذلك الجزء القديم والمعذب من المدينة. وتشير زينب سيليك إلى أن المثقفين الفرنسيين والعسكريين والإداريين الرسميين قد جعلوا من المرأة الجزائرية "رمزا أساسيا للهوية الثقافية للمستعمرة" (Celik 1997, 22). ومن الأعمال التي اهتمت أيضا بالخيال الخاضع للجندر كتاب مرينالينى سينها عن "الذكورية الكولونيالية: الإنجليزي المسترجل والبنغالي المخنث فى أواخر القرن التاسع عشر"، حيث يبحث الكتاب في الصور النمطية الحادة التي خلقتها المواجهة الاستعمارية بين البريطانيين والبنغاليين خلال القرن التاسع عشر، حيث كان البريطانيون يروجون لمثال الذكورة الذي يرتبط بحب الرياضات مثل الصيد، واحتقار العكوف على القراءة، والاستعداد لكل شيء، أما الرجل (بابو) البنغالي فقد تم تصويره على أنه المقابل المضاد لهذه الصورة، فهو "مخنث ودؤوب على القراءة وهائج جنسيا وهزيل الجسد ويفتقر إلى ضبط النفس". وتؤكد مرينالينى سينها فى الكتاب كله على أن تقسيمات المستعمر والخاضع للاستعمار ليست ثابتة أو واضحة بذاتها (Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The Manly Englishman and the Effeminate Bengali in the Late Nineteenth Century* 1995,vii).

ونجد في كتاب *خيالات كولونيالية* تأليف ميدة يغينوغلو (Meyda Yeğenoğlu, *Colonial Fantasies* 1998) دراسة غنية ومدهشة للتمثيل الثقافي للغرب لنفسه من خلال الآخر، فهي تبحث في الاستشراق وتعبيره عن الاختلافات الجنسية والثقافية، كما تحلل كلا من فئتي الجندر والاستشراق من أجل إعادة صياغة الخطاب الاستشراقي. وتركز على مفهومي الخيال والرغبة، وتربطها بالبناء التاريخي المحدد وبالعملية الجماعية، فهى تبحث بالتحديد في الطريقة التي تم بها النظر إلى الحجاب وممارسة التحجب والحريم في الخيال الغربي، بداية من ملاحظات فرانز فانون حول الحجاب في الجزائر. فقد كان ينظر إلى الشرق باعتباره تجسيدا للحسية، وتم فهمه بمفردات أنثوية. أما الحريم فكان يمثل العالم الغامض للشرق والحيز الخفي والمحظور الخاص بالنساء. وتتساءل ميدة يغينوغلو حول كتابات الرحالة الغربيات من النساء وكيف أن كتاباتهن تدعم كتابات الرجال وتكملها بـ"المعرفة من الداخل".

أما كتاب *تدجين الإمبراطورية* (Clancy-Smith and Gouda, *Domesticating the Empire* 1998) فهو مجلد تم تحريره بحيث يتناول مجموعة من الموضوعات المختلفة المتصلة بالدراسات ما بعد الكولونيالية والجندر والاستشراق، ويتم فيه تقديم معالجة بديعة للحياة الجنسية والمخاطين (من عنصر أبيض وأسود) وصور الأنوثة والعلاقات بين الخدم الجاويين وبين النساء

الهولنديات في الإمبراطورية. ويقدم الفصل الذى كتبته باميلا باتيناما مناقشة شيقة للحياة الجنسية المختلطة بين فردين ينتميان إلى عرقين مختلفين وذلك في رواية الروائي الكولونيالي الهولندي لويس كوبيروس عن "السلطة الخفية" (Louis Couperous, *The Hidden Force*) وهي من أشهر الروايات الهولندية التي تدور أحداثها في هولندا الهند الشرقية، وتحكي "غموض" العالم الشرقي. ونجد في قراءة باميلا باتيناما أن هذه الرواية تكشف عن خليط من الاستشراق والرغبة الجنسية الخفية وازدواجية الغرب، ويتم فيها التركيز على نموذج المرأة القاتلة المخلطة، فهي المرأة الهند - أوروبية الجميلة التي تمثل مصدر تهديد جنسي. أما كتاب سارا ميلز عن "خطابات الاختلاف" (Sara Mills, *Discourses of Difference*) فيدور حول مجموعة كبيرة من كتابات الرحالة البريطانيين من النساء في فترة "أوج الإمبريالية" في القرن التاسع عشر, وتركز سارا ميلز على ثلاثة أعمال من أدب الرحلات هي: كتاب ألكساندرا ديفيد-نيل "رحلتي إلى لهاسا" (Alexandra David-Neel, *My Journey to Lhasa* 1927)، وكتاب ماري كينغزلي "رحلات في غرب أفريقيا" (Mary Kingsley, *Travels in West Africa* 1897)، وكتاب نينا مازوتشيللي عن "جبال الألب الهندية وكيف عبرناها" (Nina Mazuchelli, *The Indian Alps and How We Crossed Them* 1876). وتؤكد سارا ميلز أن الأطر الخطابية تختلف باختلاف الحالة الاستعمارية، فهي تحاول أن تضع النساء الرحالة داخل سياق كولونيالي بدلا من رؤيتهن كأفراد في صراع مع التقاليد الاجتماعية للعصر الفيكتوري. وهي تجد إدوارد سعيد وميشيل فوكو ملهمين ولكنهما مخيبان للآمال بالنسبة للنسويات، فهما يتجاهلان الكاتبات في أعمالهما، حيث يذكر سعيد كاتبة واحدة فقط هي غيرترود بيل (Mills 1991, 13).

ويتناول كتاب رينا لويس عن "الاستشراق من منطلق الجندر" (Reina Lewis, *Gendering Orientalism*) دور نساء القرن التاسع عشر في الاستشراق البصري، مع التركيز على نوعين من الإنتاج الثقافي هما: اللوحات الاستشراقية للفنانة الفرنسية هنرييت بروون (Henriette Browne) التي كانت نشطة في الفترة ١٨٥٥-١٨٧٨م، وكذلك التصوير الاستشراقي غير المباشر للشخصية اليهودية باعتبارها تمثل الآخر من منظور استشراقي في رواية *دانييل ديروندا* الصادرة عام ١٨٧٦م من تأليف جورج إليوت (George Eliot, *Daniel Deronda* 1876). وتركز رينا لويس على العلاقة بين الإمبريالية والنساء والثقافة، إذ تناقش تعقيد وتعدد الروابط بين الجندر والعرق والذاتية، وخاصة كيف يتنوع وضع النساء، قائلة: "إن وصول النساء إلى مواقع الخطاب الإمبريالي المحكوم بالاختلاف والجندر قد أنتج نظرة على الشرق و"الآخر" الخاضع للاستشراق تتسم بأنها سجلت اختلافا أقل انحطاطا وأقل تعميما مما أشارت إليه صيغة سعيد الأصلية" (Lewis 1996, 4), فاستشراق النساء يصعب تصنيفه كداعم أو معارض و إنما هو غير متماسك (مقتبس من: Liddle and Rai 1998, 499). إن كتاب لويس جذاب للغاية جماليا، ويثريه التناقض بين لوحات براون وبين غيرها من الرسامين الرجال المعاصرين لها. وتسلط كل من ميلز ولويس الضوء على المواقف التعددية والمتنوعة داخل الخطاب الاستشراقي.

وفى كتاب "جسد أسود: النساء والكولونيالية والمكان"، تتأمل راذيكا موهانرام عملية إعادة التصنيف المستمرة التي مرت بها في الولايات المتحدة وفي نيوزيلندا، فقد تم تصنيفها أحيانا باعتبارها مواطنة هندية وباعتبارها "سوداء" في نيوزيلندا، وباعتبارها "بنية" في أمريكا، مما دعاها إلى التفكير في عملية التمثيل في علاقتها بمفاهيم الهوية الغربية. فيركز كتابها على نظريات الهوية في سياق المكان والطبيعة، ولكي تفعل هذا تقوم بالبحث في الجسد الأنثوي ومفاهيم التجسيد محاولة ربط مفهوم المكان/الطبيعة بدراسات ما بعد الكولونيالية التي تتضمن "سياسات المكان/التهجير، ومفهوم هوية الشتات في مقابل هوية الموطن الأصلي، وهوية المرأة في الأمة والبناء المكاني للأنوثة، وهوية الجسد الأسود وعلاقته الطبيعية بالطبيعة في مقابل هوية الجسد الأبيض وعلاقته بالمعرفة" (Radhika Mohanram, *Black Body: Women, Colonialism, and Space* 1999, xv).

أصوات بديلة

إن إحدى نتائج تفكيك الاستشراق هي ظهور أصوات بديلة وتعددية نابعة من الآخر الخاضع للاستعمار، ومن المهم هنا أن نذكر أعمال غياتري سبيفاك (Gayatri Spivak 1985) التي تساءلت عن مدى إمكانية استعادة الأصوات التابعة، بما فيها أصوات النساء. ومن جهة أخرى، سهل الوعي المتزايد بتعددية الأصوات فتح مجالات جديدة للمعرفة. ففي دراسات ما بعد الكولونيالية

ازدهر التحليل النصي لأدب الإمبراطورية من منظور جدلي، كما نوقش خطاب المستعمر/المستعمر (بفتح الميم وكسرها على التوالي) المتعاكس وتمثيلاته، وتم صقل مفهوم التفاعل ما بين الجندر والعرق والهجين. كما اشتركت مجموعة من الأصوات في مناقشة ظهور حداثيات بديلة، فقد درست سينثيا نيلسون وشهناز روس حياة ثلاث نساء من ثقافات مختلفة (إحداهما مصرية وهي درية شفيق، وجاهنارا شاهناواز وحميدة أختر حسين من شبه الجزيرة الهندية)، وتؤكدان على أن "المرأة الآخر الخاضعة للاستعمار تولّد في مواجهتها مع الحداثة أشكالا متعددة من الصراع وطرقا للحديث تعبر عن التناقضات التي تنتجها الحداثة وتشتبك معها" (Nelson and Rouse 2000, 97)، فالتناقضات التي تحويها الحداثة تخلق تعددا في الأصوات وتولد لغات مختلفة ومصطلحات تعبر النساء من خلالها عن كفاحهن من أجل الحقوق (Nelson and Rouse 2000, 97). وعلى نفس المنوال حررت هدى الصدة كتابا بالعربية هو كتاب *أصوات بديلة* يحتوي على مجموعة من المقالات المترجمة لمفكرات مهتمات بالدراسات النسوية ودراسات التبعية في العالم الثالث، ومنهن غياترى سبيفاك وميرفت حاتم ودينيز كانديوتي وأفسانه نجمبادي وآن ماكلينتوك وأوما نارايان وغيرهن، وهو كتاب يشهد على زيادة الاهتمام بدراسات ما بعد الكولونيالية ودراسات التبعية في الشرق الأوسط. أما مقال سينثيا نيلسون الممتاز *نبيذ قديم وزجاجات جديدة: انعكاسات وإسقاطات بشأن البحوث حول النساء في الشرق الأوسط*" (Cynthia Nelson, *Old Wine, New Bottles*) فيقدم بانوراما ممتدة للدراسات الأنثروبولوجية السابقة، فالمشاكل والأمور التي تواجهها دراسة النساء في الشرق الأوسط تشير إلى التحولات التي حدثت منذ أواخر الستينات وما بعدها في العلوم الاجتماعية الغربية.

أما كتاب ليلى أبولغد عن *إعادة تشكيل النساء* (Lila Abu-Lughod, *Remaking Women*) هو كتاب آخر يتأمل مسائل الحداثة وبناء الدولة القومية وما بعد الكولونيالية في علاقتها بتاريخ النسوية فى الشرق الأوسط. وفي إعادة طرح لمسألة المرأة في الشرق الأوسط ينصب اهتمام ليلى أبولغد على النظر إلى كيفية "إنتاج وإعادة إنتاج مفاهيم الحداثة من خلال وضعها في مقابل ما هو غير الحداثي في ثنائيات تتراوح بين الحداثي/البدائي في الفلسفة والأنثروبولوجيا، وحتى الحداثي/التقليدي في النظرية الاجتماعية الغربية وفي نظرية التحديث، إلى جانب ثنائية الغرب/اللاغرب المتضمنة فى معظم تلك الثنائيات" (Abu-Lughod 1998, 7).

الأصلي مقابل "الغربي"؟

يمكننا أن ننظر إلى الجدل الدائر حول الحداثيات البديلة باعتباره استمرارية للنقاش القديم حول تحرير الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية من الإطار الاستعماري الكولونيالي ومحاولة تأصيل العلوم الاجتماعية. وقد تعرض هذا النقاش إلى مجال علم اجتماع المعرفة، فتم التساؤل حول أوضاع ومجالات إنتاج المعرفة. وقد أثار علماء الاجتماع في الأعوام الأخيرة بعض الأسئلة التي تتصل بالصراع في هذا المجال ما بين الباحثات والباحثين المحليين من جهة والعالميين من جهة أخرى، كما تمت مناقشة أي الطرفين يمكن الاعتداد بمعرفته أكثر والجدال حول أي الطرفين يعرف الحقيقة بصورة أفضل. وقد تم تحليل الجدل حول تأصيل العلوم الاجتماعية كخطاب ما بعد كولونيالي، بالإضافة إلى تحليل القوى المختلفة المتصارعة داخل مجال علم الاجتماع، في أعمال كل من سهير مرسي وسينثيا نيلسون وريم سعد وهانية شلقامي (Morsy, Nelson, Saad, and Sholkamy 1991). وفي الدراسات النسوية أثار هذا النقد مناقشات حول تحيزات الإثنوغرافيا الغربية في تناول "الآخر" كموضوع للدراسة، كما دارت في مقدمة هذا الجدل مسألة مكانة المراقب الداخلي/الخارجي و"الخارجي في الداخل" والمراقب "المحلي الأصلي" (وهي أنثى في الغالب) تدرس مجتمعها ولكن مع كونها من خلفية طبقية وثقافية مختلفة. وكانت واحدة من أولى الدراسات التي تم بها توسيع مجال الدراسات الأنثروبولوجية للجيل التالي كتاب عن "النساء العربيات فى الميدان: دراسة مجتمعك" الذي حررته كل من ثريا التركي وكاميليا فوزي الصلح (Soraya Altorki and Camillia Fawzi El-Solh, eds., *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*). أما كتاب نادية العلي عن "العلمانية والجندر والدولة في الشرق الأوسط" (Nadje Al-Ali, *Secularism, Gender, and the State in the Middle East*) فهو عمل آخر تكشف فيه المؤلفة عن اتساع خطاب الناشطات ذوات التوجه العلماني في مصر، وذلك عن طريق تفكيك ثنائيات مثل الشرق والغرب، والأصلي والغربي. وفي الوقت الذي تعبر فيه نادية العلي عن إعجابها بكتابي إدوارد سعيد *الاستشراق* و*الثقافة والإمبريالية* إلا أنها تأمل في تخطي خطاب

الاستشراق (Al-Ali 2000a, 22)، فهي تستعير كثيرا من إدوارد سعيد وليلى أبولغد وغياتري سبيفاك في تقديمها لنقد مصطلح ما بعد الكولونيالية، مشيرة إلى الأدبيات الكثيرة التي تتجادل حول هذا المفهوم كما يطبق على لحظات تاريخية متنوعة. إن التقسيم إلى فترات تاريخية واستخدام عبارة "ما بعد" يوحي بأن مرحلة الكولونيالية قد أنتهت. وبالإضافة إلى ذلك تقوم بنقد باحثي ما بعد الكولونيالية بسبب "اشتراكهم في النظرية العليا الغربية ولتوطنهم فى مؤسسات أكاديمية غربية" (Al-Ali 2000a, 22).

وفي مقال مفيد حول موقع دراسات الجندر الآن، تتناول ليلى أبولغد مسألة تأثير كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* على دراسات الجندر، فتقول إن "الانتعاش التاريخي للنسوية فى الشرق الأوسط والذي ينبع من تلك الوفرة الجديدة في البحوث قد دفع بدوره إلى إعادة بحث ذلك السؤال المركزي في الاستشراق، أي قضايا الشرق/الغرب" (Abu-Lughod 2001, 101)، وينصب تركيزها على الشرق الأوسط في علاقته بما بعد الاستشراق، كما تشير إلى أعمال سينثيا نيلسون وفاطمة مرنيسي وليلى أحمد ومارغو بدران وزهرة أرات وأفسانه نجمبادي وإليزابيث فيرنيا وزيبة مير-حسيني ودينيز كانديوتي وأخريات.

إن كتاب دينيز كانديوتي *جندرة الشرق الأوسط* (Deniz Kandiyoti, *Gendering the Middle East*) هو دراسة مهمة تقدم مجموعة كبيرة من المناقشات بما فيها الجدل الدائر حول تأثير ما بعد الاستشراق على دراسات الجندر. وتحليل دينيز كانديوتي هو تحليل غني، يوضح أن البحث النسوي فى الغرب ودراسات النساء في الشرق الأوسط مجالان يشتركان في بعض المساحات. كما توضح أن الطريقة التى تم بها إدماج الدراسات النسوية في دراسات الشرق الأوسط كانت جزئية وانتقائية (Kandiyoti 1996, 18).

ومن أمثلة تفكيك الصور التمثيلية هو تحليل هدى الصدة لتمثيل عائشة، صغرى زوجات النبي (ص)، عند كل من المستشرقين من ناحية والمفكرين والباحثين "المحليين" من ناحية أخرى، رجالا ونساء. وتركز هدى الصدة على ستة أعمال من كتابات السير والتراجم في القرن العشرين لكل من نبية أبوت وزاهية قدورة وعباس محمود العقاد وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) وفاطمة مرنيسي وغسان أشا. ورغم أن هذه الصور التمثيلية مختلفة إلا أنها تشترك في مؤشر واحد: فكل تلك الأعمال تنظر إلى حياة عائشة من أجل اشتقاق اتجاه تسلكه المرأة المسلمة في القرن العشرين (Elsadda 2001, 44) وتهدف هدى الصدة إلى بحث العلاقة بين كل من السلطة، وتمثيلات الهوية باعتبارها معرفة، والنزعة القومية.

وعلى مستوى آخر، يصبح مفهوم النسوية ذاته مصدرا للخلاف، ففي أثناء بحثها الميداني بين النساء المصريات أدركت نادية العلي أن مصطلح "النسوية" مصطلح إشكالي ومحمل بالأيديولوجيا، ولهذا فهي تفضل استخدام مصطلح "نشاط النساء" (women's activism)، حيث أن النسويات في أمريكا الشمالية يتمثلن في أعين كثير من النساء المصريات باعتبارهن كارهات للرجال وعدوانيات ومهووسات بالجنس. وهي تصنف تلك التمثيلات للنسوية والنظرة إلى الغرب بصفتها الوجه الآخر للعملة، أي "الاستغراب" (Al-Ali 2006b).

أما جولنا ليدل وشيرين راي (Joanna Liddle and Shirin Ray 1998) فقد بحثتا كيفية تمثيل "المرأة الهندية " في كتابات كاتبتين من أمريكا الشمالية, وذلك من أجل إظهار كيفية تناولهما لجوانب من الخطاب الإمبريالي.

وتستخدم ميرفت حاتم (Mervat Hatem 1999) مقاربة تفكيكية على نهج فوكو في تناول معنى وتطبيق السلطة، وذلك من أجل إعادة التفكير في الديناميكيات والتفاعلات المعقدة في العلاقات بين الأم والابنة في مصر. ومن خلال التركيز على التفاعلات الصغرى للسلطة في حياة عائشة تيمور تقترح ميرفت حاتم قراءة بديلة لعلاقة عائشة تيمور بكل من والدتها ووالدها، ثم علاقتها المأساوية فيما بعد بابنتها التي ماتت في سن مبكرة.

إنتاج المعرفة والتفاعل غير المتكافئ

تتبع عزة كرم نقد إدوارد سعيد للدراسات الغربية، بل وتذهب إلى أبعد من ذلك من حيث المنظور في سبيل إبراز نقطتين. أولا، يتم التعامل مع المؤسسة الأكاديمية الغربية بقسوة بسبب آليات التفاعل غير المتكافئة فيها لإنتاج المعرفة. فالفكرة الرئيسية التي تؤكدها عزة كرم هي وجود علاقات قوى غير متسقة بين المؤسسة الأكاديمية الغربية وبين الباحثات والباحثين "الأصليين" أو المحليين. فعن طريق التركيز على سياسات البحث الاجتماعي، وكيف ولماذا تتم كتابة نصوص بعينها، وكيف يتم إنتاج أشكال

معينة من المعرفة، تهدف عزة كرم إلى التنديد بالنسوية الغربية وبالأكاديميات والأكاديميين الذين يبقون متأثرين بالمركزية الأوروبية. وهي تؤكد على حقيقة أن عمليات "خلق الآخر" التي تقوم بها الأكاديميات والأكاديميون الغربيون في مواقع القوى يمكن لها أن تأتى بنتائج عكسية، كما تعبر عن الغضب والقلق الشديد بشأن التبادل غير المتساوي بين البحوث الغربية والمحلية، موضحة أن كثيرا من الباحثات والباحثين المحليين يتعرضون لعمليات "نزع الشرعية" عن أعمالهم من قبل المؤسسات الأكاديمية الغربية، فلكي يتم الاعتراف بهم في أوطانهم يجب عليهم المرور أولا عبر دوائر إنتاج المعرفة الغربية والحصول على مباركتها، وهي عملية لا تخلو من الأخطار. حيث ترى عزة كرم أنه كثيرا ما يتم التقليل من قيمة أعمال الباحثة أو الباحث المحلي وتهميشها، بالإضافة إلى "نفي الإنسانية" (dehumanized) عن الهويات الأكاديمية. ويتم إنجاز عملية تقليل القيمة هذه "عن طريق الإنكار الصريح لموضوعية الباحث أو الباحثة، أو ببساطة عن طريق تجاهل الإنتاج البحثي الكبير بل وأحيانا تجاهل الحضور الفعلي للباحثة المحلية غير الغربية أو الباحث، وفي أمثلة أخرى يتم السطو ونسب بعض جوانب أعمال الباحثة أو الباحث المحلي إلى الغير. حيث أن آليات القوى الحالية تجعل الشكوى من هذه العملية أقرب إلى مخاطرة بالتعريض بسمعة وصيت أساتذة لهم وضعهم المعروف في مواجهة سمعة باحثة أو باحث مبتدئ لم يتم تثبيته في وظيفته بعد" (Karam 2000, 6).

أما النقطة الثانية التي تتناولها عزة كرم فهي القول بأن عملية خلق الآخر غالبا ما تتجاهل الظاهرة المهمة الخاصة بالنسويات الإسلاميات وناشطات الإسلام السياسي، وهي الأجندة والبرنامج البحثي الذي قررت أن تتبناه. وملاحظات كرم مهمة من حيث إنها يمكن أن تولد أسئلة جديدة عن العوامل المتنافسة (المحلي مقابل الغربي) ومواقعها (العمل في المدن الغربية مقابل العالم الثالث، على سبيل المثال) في التقسيم الدولي للعمل في السوق الأكاديمية. ولعل السؤال الآخر هو هل نجحت الأصوات البديلة في إيجاد مساحة واعتراف بها، وهل سيؤدي ذلك إلى مزيد من العلاقات الأكثر عدالة؟

المراجع

المصادر العربية

هدى الصدة (تحرير)، *أصوات بديلة*، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.

المصادر الأجنبية

L. Abu-Lughod, *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Cairo 1998.
——, Orientalism and Middle East feminist studies, in *Feminist Studies* 27:1 (spring 2001), 101–13.
L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. 1992.
N. Al-Ali, *Secularism, gender and the state in the Middle East. The Egyptian women's movement*, Cambridge 2000a.
——, Women's activism and occidentalism in contemporary Egypt, in *Civil Society. Democratization in the Arab World* 9:100 (April 2000b), 14–19.
S. Altorki and C. F. El-Solh, *Arab women in the field. Studying your own society*, Cairo 1988.
Z. Celik, *Urban forms and colonial confrontations. Algiers under French rule*, Berkeley 1997.
J. Clancy-Smith and F. Gouda (eds.), *Domesticating the empire. Race, gender and family life in French and Dutch colonialism*, Charlottesville, Va. 1998.
H. Elsadda, Discourses on women's biographies and cultural identity. Twentieth-century representations of the life of 'Aisha Bint Abi Bakr, in *Feminist Studies* 27:1 (spring 2001), 37–65.
M. Hatem, The microdynamics of patriarchal change in Egypt and the development of an alternative discourse on mother-daughter relations, in S. Joseph (ed.), *Intimate selving in Arab families*, Syracuse, N.Y. 1999, 191–208.
R. Kabbani, *Europe's myths of Orient*, London 1986.
D. Kandiyoti, *Gendering the Middle East. Emerging perspectives*, London 1996.
A. Karam, The dilemma of the production of knowledge in Western academia and Islamist feminists, paper given at a seminar on Sufism jointly organized by CSIC and IMIR, Sofia, Bulgaria, May 2000 (<www.artsweb.bham.ac.uk/mdraper/transnatsufi/research_papers/Karam.htm>, 36).
R. Lewis, *Gendering Orientalism. Race, femininity, and representation*, London 1996.
J. Liddle and S. Rai, Feminism, imperialism and Orientalism. The challenge of the "Indian Woman," in *Women's History Review* 7:4 (1998), 495–519.
S. Mills, *Discourses of differences. An analysis of women's travel writing and colonialism*, London 1991.
R. Mohanram, *Black body. Women, colonialism, and space*, Minneapolis, Minn. 1999.

S. Morsy, C. Nelson, R. Saad, H. Sholkamy, Anthropology and the call for indigenization of social science in the Arab world, in E. L. Sullivan and J. S. Ismael (eds.), *The contemporary study of the Arab world*, Edmonton, Canada 1991, 88–111.
C. Nelson, Old wine, new bottles, reflections and projections concerning research on women in the Middle East, in E. L. Sullivan and J. S. Ismael (eds.), *The contemporary study of the Arab world*, Edmonton, Canada 1991, 127–52.
C. Nelson and S. Rouse, Gendering globalization. Alternative languages of modernity, in C. Nelson and S. Rouse (eds.), *Situating globalization. Views from Egypt*, Bielefeld 2000.
E. W. Said, *Orientalism*, New York 1978.
M. Sinha, *Colonial masculinity. The "Manly Englishman" and the "effeminate Bengali" in the late nineteenth century*, Manchester, U.K. 1995.
G. C. Spivak, Can the subaltern speak? Speculations on widow-sacrifice, in *Wedge* 7:8 (1985), 120–30 and C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, Ill. 1988, 271–313.
M. Ye'eno'lu, *Colonial fantasies. Towards a feminist reading of Orientalism*, Cambridge 1998.

منى أباظة (Mona Abaza)
ترجمة: منى إبراهيم

الإسلام دين أبوي، شأنه شأن الأديان الأخرى التي تقوم على الوحدانية. وهو يعتبر أن الله يعلو على كل شيء وأن صفاته أسمى من الصفات الإنسانية. ومع هذا فإنه يستخدم ضمير المذكر للإشارة إلى الله. وفضلا عن هذا فإن البناء الاجتماعي الذي نراه سواء في التنزيل أو في المؤسسات يهيمن عليه الرجال. وكما هو الحال في المجتمع الغربي فإن هذا الميراث الذكوري له آثار متعلقة بوضع النساء في الفلسفة الإسلامية. وأول هذه الآثار هو أننا لا نستمع إلى أصوات النساء في الأعمال الفلسفية التقليدية، أما الثاني فهو أن موضوع النساء نادرا ما يتم التطرق إليه في الفلسفة الإسلامية، والثالث هو أن تقييم النساء (عندما يرد ذكرهن في الفلسفة الإسلامية) عادة ما يكون سلبيا، ومع هذا فإن المثل العليا الإسلامية (خلافا لما يحدث في الواقع) والخاصة بالنساء إيجابية في مجملها حتى داخل الإطار الذكوري. ولهذا فإن الحركات الإصلاحية التي تحارب الوضع المتدني للنساء في العالم الإسلامي في العصر الحديث عادة ما تعكس الأفكار الدينية عن الكرامة الإنسانية والمساواة. وقد ركزت هذه الحركات على القضايا الدينية والقانونية وعلى الفلسفة، كما اتجهت إلى طمس الحدود بين العلوم المختلفة في الفكر الإسلامي المعاصر.

علم الفلسفة في الإسلام

خلافا لمكانة الفلسفة في المسيحية، لا تلعب الفلسفة دورا أساسيا في التراث الإسلامي، بل إن القانون هو سيد العلوم في الإسلام وأرفعها شأنا. وقد قام علماء الكلام بالتعبير عن المبادئ الدينية المأخوذة من التنزيل وتفسيرها بشكل عقلاني. ونظرا لأن أهداف علم الكلام الفكرية لم تتعد نطاق النص المنزل، فقد اعتبر علم الكلام علما مشروعا بل وأساسيا في الإسلام. لكن الفلسفة لم تكن محدودة بالقضايا المتعلقة بالتنزيل، بل تضمنت مسائل أخرى أثارها المفكرون من الإغريق القدامى والرومان الإغريق وغيرهم من المفكرين القدامى ممن كانت أعمالهم متاحة من خلال الترجمة بحلول القرن الثاني الهجري (القرن التاسع الميلادي)، كما أن الفلسفة لم تكن تضع أية حدود للتساؤلات العقلية. وفي الحالات التي تضاربت فيها نتائج التساؤل مع التنزيل، كان التفسير الذي يمليه العقل هو أن التنزيل لم يتم فهمه على الوجه الصحيح. وقد خلص الفلاسفة المسلمون إلى أن التنزيل يجب فهمه باعتباره تعبيرا مجازيا عن حقائق عميقة لا يمكن أن يصل إليها العقل غير المدرب. وبشكل عام لم تكن هذه الاستنتاجات مقبولة بالنسبة لعلماء الدين، كما إنها لم تكن ذات أهميه لمعظم المسلمين.

وبالرغم من هذه القيود، إلا أن بعض كبار المفكرين الإسلاميين في الفترة السابقة على العصر الحديث قد شاركوا في البحث الفلسفي. وكانت أعمالهم غالبا ما تعكس كراهية المؤسسات الاجتماعية والقانونية الإسلامية السائدة للنساء. وقد دعم هذا الاتجاه الاعتماد على كبار الفلاسفة الإغريق. ففي رأي أفلاطون إن النساء لسن أكثر من رجال فاشلين. ففي كتابه *تيمايوس* مثلا يزعم أفلاطون أنه من المعقول أن نفترض أن الجبناء والمجرمين سيعاد بعثهم كنساء. أما أرسطو فكان يؤيد فكرة أن النساء أدنى من الرجال بطبيعتهن حيث أنهن مرتبطات بالجسد وعاطفيات مقارنة بالرجال الذين يتسمون بالروحانية والعقلانية، وبالتالي لابد وأن يكون للرجال السيطرة والتحكم. وبينما رفض الفلاسفة المسلمون القدامى فكرة تناسخ الأرواح وفكرة أن المرأة مخلوق أدنى، إلا أنهم لم يتساءلوا حول الغياب العام للنساء في خطابهم أو حول ربط النساء بالشهوة الجنسية عندما يرد ذكرهن.

كان أبو بكر الرازي (المتوفى عام ٣١١-٣٢٠هـ/٩٢٣-٩٣٢م) من أوائل كبار الفلاسفة المسلمين، وكان يهدف في تفسيره العقلاني للعالم إلى توضيح كيف يكون الله مصدرا لهذا العالم الناقص المتغير والمليء بالشر وهو المتسم بصفات الكمال والخير المطلق والثبات. وقد حدد الرازي خمسة مبادئ أبديه هي: الله والروح والمادة الرئيسية والمكان المطلق والزمان المطلق. والروح وفقا لتصور الرازي مؤنثة، ويعكس وصف الرازي للعالم المخلوق رأيه بأن الأنوثة تتحكم فيها العاطفة ولهذا فإنها تحتاج إلى العقلانية (المذكرة). ووفقا لوجهة نظر الرازي، فقد خلق الله العالم لأنه برحمته يحاول التخفيف من رغبة الروح في المادة، ولكي يعلمنا في نفس الوقت التغلب بالعقل على هذه الرغبة بما تسببه من معاناة.

لقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين تصحيح خروج بعض الفلاسفة الآخرين عن التعاليم الإسلامية التقليدية، وأن يعطوا للعقلانية معايير إسلامية. ومن أشهر هؤلاء المصلحين الأوائل الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥هـ/١١١١م) الذي انتقد الفلاسفة السائدين لما فيهم من "تهافت" (*تهافت الفلاسفة*). ولكنه مثلهم اعتبر أن النساء أقل درجة من الرجال. وقد حذر الغزالي الرجال في كتابه *إحياء علوم الدين* من الانحدار إلى مستوى النساء في أي أمر، كما قال إنه ينبغي ألا يسمح للنساء صرف الرجال عن مهامهم وواجباتهم الدينية، فالنساء موجودات فقط من أجل الإنجاب وخدمة الرجال.

النموذج الوحيد الشاذ والخارج على هذا الاتجاه العام في فلسفة العصور الوسطى هو الفيلسوف الأندلسي الشهير ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م) الذي فند في كتابه *تهافت التهافت* هجوم الغزالي على الفلاسفة. كما هاجم ابن رشد أيضا الاتجاه السلبي السائد تجاه النساء قائلا إن الضعف والفقر في الدول الإسلامية يرجعان إلى منع النساء من ممارسة أية أنشطة أخرى غير تربية الأطفال. ومع هذا فإن ابن رشد يعتبر حاله شاذة وسابقا لعصره، والدليل على ذلك هو مرور قرون كثيرة قبل أن تتم مناقشة المكانة المتدنية للنساء في الخطاب الإسلامي السائد.

النساء في الفلسفة

كان الحال في الغرب شبيها بالحال في العالم الإسلامي، حيث كانت النساء غائبات عن الخطاب الفلسفي الغربي حتى العصر الحديث. وقد كانت ماري ولستونكرافت من أوليات الفيلسوفات اللاتي نشرت أعمالهن (المتوفاة عام ١٧٩٧م). وفي كتابها *دفاع عن حقوق المرأة* (Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* 1792) تقول ماري ولستونكرافت إن سيادة الرجل في المجتمع قد حرمت كلا من الرجال والنساء من تحقيق إمكاناتهم الحقيقية وحالت دون إيجاد مجتمع فاضل. وبعد حوالي قرن من الزمان، عبرت الكاتبة البنغالية المسلمة رقية سخاوات حسين عن فكرة مشابهة لذلك في قصتها عن *حلم سلطانة* (Rokeya Sakhawat Hossain, *Sultana's Dream*) التي تصف فيها مجتمعا فاضلا تمت فيه السيطرة على النزعة الطبيعية للشجار والموجودة لدى الرجال عن طريق إشراكهم في المهام الدنيا وإبعادهم عن السلطة. ولكن لا ماري ولستونكرافت ولا رقية حسين كانتا تعبران عن الأفكار العادية بشأن أدوار النساء في مجتمعيهما.

لم يكن من الشائع سماع أصوات النساء في الفلسفة الغربية حتى القرن العشرين، وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى تحديدا. فقد كانت هذه الفترة عصر ثورة فكرية، حيث حاول المفكرون التعامل مع وعود الحداثة التي فشلت في أن تتحقق ومع انهيار الأخلاق المتمثل في كارثة الحرب العالمية. وفي هذا السياق بحثت سيمون وايل (Simone Weil) (المتوفاة عام ١٩٤٣م) عن علاج للهم الإنساني عن طريق مدينة مسيحية فاضلة تقوم على حياة التأمل الأفلاطوني المثالي. أما هانا أرندت (المتوفاة عام ١٩٧٥م) فقد اتخذت موقفا مغايرا حيث سارت على خطى أستاذها مارتن هايديجر وانتقدت التراث الفلسفي الغربي الذي يركز على الإدراك بدلا من التركيز على الفعل وهو لب المسؤولية الأخلاقية (Hannah Arendt, *The Human Condition* 1985). وبالنسبة لما تراه هانا أرندت، ليست للتفكير قيمة في ذاته ولكن تنبعث أهميته من تحليله النقدي لنتائج الأفعال الأخلاقية. أما مسألة وضع النساء في الفلسفة فلم يحدث أن أثيرت بشكل مباشر قبل الفيلسوفة سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) (المتوفاة عام ١٩٨٦م) التي ركزت على الحرية والهوية الفردية تحديدا (دون أن يقتصر الأمر عليها فقط) فيما يتعلق بالنساء. ولم تتوقف سيمون دي بوفوار عند حدود معلمها ومشاركها جان بول سارتر، وإنما قالت إنه على الرغم من الحرية الوجودية للأفراد، إلا أن حريتهم الحقيقية وهويتهم تتأثر بالظروف وبالسياق الاجتماعي.

ومنذ النصف الثاني من القرن العشرين حدث انقسام منهجي في الفلسفة الغربية. ففي إنجلترا وفرنسا هيمن الفلاسفة التحليليون على المجال، أما في أوروبا فقد سادت المقاربات الفينومينولوجية (دراسة الظواهر). والفلسفة في أوروبا - وهي عادة ما توصف بانتمائها إلى ما بعد الحداثة - تتجاوز حدود المجال الفلسفي متقاطعة مع علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والدراسات الأدبية ومجالات أخرى في محاولات مستمرة للتعرف على مصادر التهميش الاجتماعي والعنف بكافة أنواعه.

وفي العالم الإسلامي يوجد طمس مشابه للحدود القائمة بين الأفرع المعرفية المختلفة، وهو ما يتجلى واضحا في عصرنا الحديث خاصة فيما يتعلق بالدراسات النسائية. وينكر الفيلسوف المصري المعاصر حسن حنفي وجود ما يمكن أن يطلق عليه

"الفلسفة" في العالم الإسلامي الحديث. ويوضح أن الفلسفة قد استبدلت بجهد فكري أكثر عمومية يتضمن الإصلاح القانوني الديني، والخطاب السياسي الاجتماعي، وكذلك العلوم الدنيوية العلمانية التي يقوم بها مسلمون وغير مسلمين في العالم الإسلامي، ومن بينهم الماركسيون. والسمة الأساسية لهذه المساحة الأوسع من الفكر، هي نقد الاتجاه التقليدى المحافظ. ويدعو حسن حنفي إلى استعادة الروح العقلانية للقرآن والتراث الإسلامي، كما يدعو أيضا إلى صياغة نوع جديد من التأويل يتعامل مع الحقائق المعاصرة بما فيها إعادة هيكلة الأيديولوجيا الإسلامية المتعلقة بالنساء.

إن النقد الاجتماعي والفكري لدى حسن حنفي يعتمد على التحليل التاريخي، وهو يعكس بذلك التيار الفلسفي الرئيسي عالم المسلمين في العصر الحديث. وشأنه شأن غيره من المفكرين الإسلاميين في العصر الحديث، وبالتوازي مع الإحساس بالأزمة لدى أتباع مذهب الفينومينولوجيا الغربيين، يدرك حسن حنفي أن الإصلاح أمر جوهري من أجل بقاء ثقافته. والفكرة الشائعة في أعمال هؤلاء المفكرين هى الاعتراف بأن الثقافة في العالم الإسلامي قد دخلت أثناء العصور الوسطى في حاله من الركود. فبعد فترة من الإنتاج الثقافي الرائع في كل مجالات العلوم والفنون، حدثت حاله من التشظي في العالم الإسلامي الذي غلبته القوى الاستعمارية واستغلت مواطن ضعفه. فعلى سبيل المثال، ينتقد المفكر المغربي محمد عابد الجابري المجتمع الإسلامي بشكل عام لأنه أهمل في الالتزام بالعقلانية ففقد القدرة على التعامل مع الظروف المتغيرة وأصبح حبيسا لماضيه التاريخي. وعندما جاءت الحرب العالمية الأولى واضطر هذا المجتمع إلى إدراك عيوبه، حاول القيام بإصلاحات هيكلية جاء معظمها عن طريق استيراد أنظمه أجنبية وتجاهل جذوره بما لها من قوة ثقافية. وكانت نتيجة ذلك هي انعزال الأغلبية داخل المجتمع مما أدى إلى ردة دينية محافظة. ويدعو الجابري إلى إصلاح هذا الوضع عن طريق العودة إلى المصادر الأصلية للثقافة العربية الإسلامية وتطبيق منهجياتها التأويلية العقلانية على التحديات المعاصرة. وسيرا على نهج عالم الاجتماع عبد الكبير الخاطبي يؤكد المؤرخ عبد الله العروي (Abdallah Laroui) مقولاته، وعلى الرغم من أنهما لا يعملان في مجال الفلسفة إلا أنهما يمثلان اتجاها نحو النقد الثقافي يهدف إلى تحرير المجتمع من قيود المحافظة على القديم. ولكن أشهر أتباع التاريخانية الجديدة (neo-historicists) هو محمد أركون الذي يعترف بالحاجة إلى ثورة ثقافية تحقق أشياء كثيرة من ضمنها إدماج النساء في الفلسفة الحديثة. ولابد لهذه الثورة أن تقلب الأنظمة الاجتماعية ونظم صياغة الهوية التي كانت سببا لتدني مكانة النساء. ولابد أيضا أن تعتمد هذه الثورة على تحليلات بيولوجية وأنثروبولوجية وتاريخية.

ولكن أوسع المفكرين تأثيرا في العالم الإسلامي الحديث هم من يعطون أهميه للمصادر الدينية في جهودهم الإصلاحية، ومنهم فضل الرحمن (Fazlur Rahman) (المتوفى عام ١٩٨٨م) الذي كان له أكبر الأثر على التفكير الإسلامي الحديث عامة وعلى إصلاح الفكر الإسلامي فيما يخص مكانة النساء بوجه خاص. لقد تلقى فضل الرحمن تعليما تقليديا في الفكر الإسلامي في إقليم البنجاب قبل التقسيم، ثم درس الفلسفة في أكسفورد، وقد وصف نفسه بأنه حداثي. وكان يعني بهذا الوصف أنه يدرك أن الوحي قد نزل في أوقات وأماكن محددة، وهو ما ينطبق أيضا على تفسيرات دلالات الوحي بالنسبة للعصور والأماكن التي أعقبت نزوله. وبالتالي يجب إعادة دراسة الوحي وتفسيرات الوحي والقوانين الإسلامية المستندة على هذه التفسيرات في ضوء الظروف المحددة التي خرجت منها. كما يجب إعادة صياغتها بشكل يتماشى مع الظروف المحيطة. ولابد أن يعتمد هذا كله على فهم واضح للروح العامة للقرآن ولآليات مجتمع اليوم المعقد.

ويعتمد جوهر منهج فضل الرحمن على التأويل الفلسفي، فقد اتفق بوضوح مع ما قاله هانز غيورغ غادامر من أن "كل تجربة فهم تفترض مسبقا حدوث تكييف مسبق للذات المارة بالتجربة" (Hans Georg Gadamer 1982, 9). وهكذا فهو يؤكد أن فهم مقصد النصوص المنزلة يتطلب الوعي بالإطار التاريخي الذي حدث فيه التنزيل. ويدرك فضل الرحمن تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية، كالتعليم والاهتمامات السياسية والاقتصادية، على تفسير كل أنواع النصوص المقدسة. ولذلك فهو يرفض إمكانية وجود تفسير نهائي ويطالب بتقييم نقدي للتراث الفكري للإسلام، للتمييز بين المبادئ الإسلامية الجوهرية وبين صياغتها الخاصة التي جاءت نتيجة لاحتياجات محددة لبعض السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ربما يكون قد عفا عليها الزمن. وعلى ذلك يستطيع المفسرون في السياقات المختلفة أن يحددوا الطريقة المثلى لتطبيق المبادئ الأساسية للإسلام في الظروف الخاصة بهم (والتي لابد أن يتم تحليلها هي نفسها تحليلا نقديا).

وفيما يتصل بالقضايا الاجتماعية على وجه الخصوص، يقول فضل الرحمن أن مطالبة أي مفسر بصيغة يمكن تطبيقها أبديا يشبه مطالبة طبيب بعلاج يكون شافيا للأبد، بينما في الواقع لابد للناس أن يبحثوا دائما عن علاجات جديده كلما ظهرت علل جديده. وقد وصف فضل الرحمن هذه الطريقة بأنها الطريقة التأويلية الملائمة للقرآن، وكان يرى أن الوضع القانوني والاجتماعي للنساء من أوضح المجالات التي تحتاج إلى إعادة تقييم. وكثيرا ما استخدم شهادة النساء في المحاكم كمثال. فوفقا للتفسيرات التقليدية فإن شهادة المرأة تساوي نصف شهادة الرجل. ويقول فضل الرحمن إن الجزء الذي يستند عليه هذا الحكم في القرآن لابد وأن يفهم في سياقه التاريخي لأن هذا سيتيح التمييز بين الآيات التي تحتوي على مبادئ أخلاقية عامة التطبيق وبين تلك التي تمثل استجابة لظروف سياسية خاصة. وهو يقول أيضا إن الآية المذكورة تشير إلى الأمور المالية التي لم تكن للنساء معرفة بها وقت نزول الآية. وبالتالي فإن تطبيق الحكم الموجود في الآية لا يكون ملائما إلا في الحالات المشابهة، ولكن عندما تكون النساء متعلمات وعلى دراية بشؤون المال فلا مجال لأن نفترض أن نفس الحكم لا يزال ساريا. وقد خاض بشكل عام إلى أنه "في فهم الإصلاحات الاجتماعية التي أتى بها القرآن ... سنقع في الخطأ إذا لم نفرق بين القوانين المفروضة وبين الوصايا الأخلاقية. أما إذا قمنا بهذه التفرقة فسوف نستطيع ليس فقط فهم التوجه الحقيقي للتعاليم القرآنية وإنما سنتمكن أيضا من حل بعض المشاكل المعقدة المتعلقة مثلا بالإصلاحات الخاصة بالنساء. والخطأ الواضح للتراث القانوني المسلم قد جاء من هذه النقطة بالذات حيث تم اعتبار القرآن كتابا في القانون لا *مصدرا دينيا* للقانون" (Rahman, 1980, 47).

ويؤكد بعض المصلحين الدينيين على موقفهم المحافظ فيما يتعلق بمكانة النساء. فتبنى أبو الأعلى المودودي (المتوفى عام ١٩٧٩م)، وهو الباكستاني مؤسس الجماعة الإسلامية، وجهة نظر اجتماعيه أبويه مبنية على تفسيره للمصادر الدينية، فيرى أن المرأة تحتاج إلى سيادة الرجل لضعفها وعدم إمكانية الاعتماد عليها. وعلى نفس المنوال اعتنقت زينب الغزالي، مؤسسة جمعية الأخوات المسلمات في مصر في ١٩٣٦م فكره تحرير النساء من الجهل والقهر، ولكنها تمسكت بنظرة أبوية عامة للمجتمع ترى أن واجب المرأة الأساسي هو أن تكون زوجة وأما. إلا أنه لابد من قراءة هذه الآراء باعتبارها رد فعل مضاد للهيمنة الغربية، ومحاولة لتمييز الأخلاق الإسلامية عن أخلاق المستعمرين. وعلى الرغم من تأثير الاستعمار على بعض شرائح المجتمع، إلا إصرار فضل الرحمن على الاجتهاد (بمعنى إعادة التفكير في المصادر الدينية وتطبيقها على ضوء الظروف الاجتماعية والتاريخية الجديدة) هو إصرار ما زال يؤثر على كبار دعاة الإصلاح في الفكر الإسلامي فيما يتعلق بمكانة النساء.

ومن بين هؤلاء عزيزة الحبري التي تبدأ بالاعتماد على عمل فضل الرحمن مفرقة بين نوعين من القواعد في القرآن: القواعد العامة والقواعد الخاصة. وهي تقول إن معظم تعاليم القرآن عامة وأن القوانين الخاصة قليلة نسبيا وتتعلق في الغالب بمسائل العبادة أو قوانين الأسرة وبعض جوانب القانون التجاري والجنائي أيضا. وتطالب عزيزة الحبري شأنها شأن فضل الرحمن بإعادة تقييم التفسيرات التقليدية للنصوص المقدسة، وتركز على الاجتهاد كوسيلة لتفسير القرآن وكمفتاح للإصلاح. ولكنها تزيد على فضل الرحمن بأن أي مسلم يتوفر لديه الاستعداد من الممكن أن يشارك في تفسير النصوص الإسلامية والقانون الإسلامي. وتذكرنا هذه الخطوة الإصلاحية بذلك النوع من خصخصة التفسيرات الدينية التي ميزت حركة الإصلاح الديني المسيحية. (ويجب أن نلاحظ هنا أن حركة الإصلاح المسيحية كانت مقدمة لإعادة تقييم دور النساء في المجتمع الأوروبي، وأنه ما زال أمام الكنيسة الكاثوليكية، التي أدانت هذا الإصلاح، القيام بعملية إعادة التقييم هذه.)

وهناك مفكر كبير آخر معاصر تأثر بفضل الرحمن، وهو فريد إيساك العالم والناشط من جنوب أفريقيا. ولكن مجال فريد إيساك أوسع بكثير من عزيزة الحبري، حيث أنه من خلال عمله في سياق نضال جنوب أفريقيا ضد سياسة الفصل العنصري، طالب بالاجتهاد للتركيز على مسؤولية المسلمين في العمل ضد كل أنواع الظلم الاجتماعي، والعمل مع "الآخر" الديني لتحقيق الأهداف المشتركة في العدالة الاجتماعية. ولكنه يقول إن الصراع متصل أيضا بتحرير النساء. ومره أخرى يكمن التحدي في دمج التعاليم الدينية بالواقع الاجتماعي. فالتغير الذي طرأ على طبيعة الأسرة، وزيادة القدرة على القراءة والكتابة، والاستقلال الاقتصادي المتنامي، كلها أمور تتطلب إعادة التفكير في القضايا الأخرى الخاصة بالحداثة. فالتفسيرات الدينية التقليدية تعكس سياقا اجتماعيا كانت فيه النساء تابعات اقتصاديا وأقل نشاطا في المجال العام. ولكن في ظل هذه التغيرات لابد للمسلمين من ممارسة الاجتهاد كي تصبح التعاليم الدينية متصلة بالواقع الاجتماعي.

الخاتمة

لم يتم في الغرب الاعتراف بغياب النساء عن المجال العام إلا مع الاتجاه نحو التصنيع والتوسع الحضري والديمقراطية. فقد اجتمعت هذه الأشياء لتطمس جذور الأبوية ولتحرر النساء تدريجيا، كما سمحت أيضا بالاعتراف بإنسانية النساء الكاملة أو على الأقل بمسؤوليتهن المدنية. ولم يظهر مصطلح "النسوية" إلا في أواخر القرن التاسع عشر، مشيرا إلى دعم مساواة النساء بالرجال في الحقوق القانونية والسياسية. ومع هذا، فإن المشاركة في مجال العلم تحتاج إلى التعليم، والفارق بين تعليم الرجال والنساء كان بحاجة إلى عقود ليتم علاجه. كذلك لم توجد جهود منظمة لتحليل وتقييم غياب النساء عن الفلسفة الغربية إلا في الربع الأخير من القرن العشرين. وقد زعم البعض أن النساء قد شاركن بالفعل في الفكر الفلسفي ولكنهن تعرضن للتهميش. فعلى سبيل المثال، توصلت سوزان مولر أوكين إلى مجموعة من النساء ممن قدمن إسهامات في الفكر السياسي (Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought* 1981). كما ذهبت أخريات إلى أنه قد تم تحريف الفلسفة لإضعاف قيمة إسهامات النساء الفريدة (أنظر/أنظري مثلا: Michèle Le Dœuff, *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.*, 1991). وقد كانت هذه القضايا وقضايا أخرى محورا لمجلة *هيباتيا* (*Hypatia*) وهي "الدورية الوحيدة للأبحاث المتخصصة التي تتناول تقاطع الفلسفة مع الدراسات النسائية" والتي "تستعيد أعمال الفيلسوفات". وعزيزة الحبري هي من العضوات المؤسسات لهذه الدورية. ولا يزال هناك نقاش حي في الفلسفة الغربية عما إذا كان غياب الأصوات النسائية في الفلسفة ناجما عن التقليل من قيمة عقلية النساء أم عن المبالغة في تقدير عقلية الرجال، أم عن الحدود الضيقة لمجال الفلسفة نفسه.

وكما هو الحال في الغرب، أدت الظروف المتغيرة إلى إعادة التفكير في وضع النساء في العالم الإسلامي. ولكن على العكس من الغرب، كان العالم الإسلامي واقعا في ذات الوقت في صراعات هائلة من أجل الاستقلال عن السيطرة الأجنبية ومن أجل تحقيق التطور في فترة ما بعد الاستعمار. وفي ظل تلك الظروف، لا تزال الإصلاحات الاجتماعية الكبرى في مهدها. إن مكانة النساء وتقييم طبيعتهن مقارنة بالرجال وتداعيات هذا التقييم على مشاركة النساء في الحياة العامة هي أمور تنتمي إلى المناقشات النقدية حول الديمقراطية والتنمية ودور الدين في المجتمع. ومع هذا، تتطور الفلسفة في العالم الإسلامي في اتجاه تعدد الأفرع المعرفية كما هو الحال في التراث الأوروبي الغربي. وفي كلا الحالتين، يأتي التحول نتيجة للنقد الاجتماعي والثقافي، ومن ضمنه نقد تهميش النساء.

المراجع

المصادر العربية

مصادر أولية

الغزالي، *إحياء علوم الدين*، ٥ مجلدات، القاهرة ١٩٦٧-١٩٦٨.

م. ع. الجابري، *نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي*، بيروت ١٩٨٠.

المصادر الأجنبية

Primary Sources

A. Y. al-Hibri and M. A. Simons (eds.), *Hypatia reborn. Essays in feminist philosophy*, Bloomington, Ind. 1990.
M. ʻĀ. Al-Jābirī, *Arab-Islamic philosophy. A contemporary critique*, Austin, Tex. 1999.
Aristotle, *The works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, trans. B. Jowett, Oxford 1921.
M. Arkoun, *Rethinking Islam*, trans. and ed. R. D. Lee, Boulder, Colo. 1994.
F. Esack, *Qurán, liberation and pluralism*, Oxford 1997.
R. S. Hossain, *Sultana's dream and selections from* The Secluded Ones, ed. and trans. R. Jahan, New York 1988.
Plato, *The collected dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, New York 1961.
F. Rahman, *Islam and modernity*, Chicago 1982.
——, *Major themes of the Qur'an*, Minneapolis 1980.
J. Rumi, *Mathnawí of Jalálu'ddin Rúmí*, ed. and trans. R. A. Nicholson, 8 vols., London 1925–40.

Secondary Sources

L. Ahmed, *Women and gender in Islam*, New Haven, Conn. 1992.

T. Sonn, Fazlur Rahman's Islamic methodology, in *Muslim World* 81:3–4 (1991), 212–30.
A. Wadud, *Qur'an and woman*, New York, 1999.
W. Walther, *Women in Islam*, trans. C. S. V. Salt, Princeton, N.J. 1981.

تامارا سون (Tamara Sonn)
ترجمة: مها عبد الحكيم حسان

في مجال العلوم السياسية اتجه البحث والتحليل حول الثقافات الإسلامية إلى التركيز على السياسة كجوهر للدين. إن هذا التناول منتشر بشكل خاص بين المحللات والمحللين المتبنيين منظور الاختيار العقلاني الذين يميلون إلى تفسير صحوة الممارسات الإسلامية في إطار سياسي حتمي ويختزلون الحركات إسلامية الطابع في "القومية" و"المعارضة الراديكالية" والصراع من أجل "الدولة الإسلامية" ومنظومات أخرى سهلة التعريف للنشاط السياسي. وتميل الغالبية العظمى من العلماء السياسيين إلى التركيز على الإسلام السياسي، ومن ثم على المعارضة والتشدد السياسي، ويتجاهلون أمورا مثل التدين والورع، والقليلون منهم يبحثون في التوافق بين المقدس والسياسي داخل الرؤية الإسلامية للعالم.

وقد قامت روث ماكفيي، وهي عالمة سياسية بارزة تعمل في جنوب شرق آسيا، في مقال بليغ منذ ٢٠ عاما تقدم فيه عرضا نقديا لمجال السياسة، قائلة: "السياسة ليست هي جوهر الدين"، وهو نفس الموقف الذي ورد عند كل من هيفنر وهورفاتيتش في كتاب أحدث عن *الإسلام في عصر الدول القومية* (Hefner and Horvatich, *Islam in an Era of Nation-States* 1997). وتقدم ماكفيي، التي كتبت الكثير عن إندونيسيا، نقدا ممتازا لعدم قدرة الباحث العلماني والباحثة العلمانية على فهم الإسلام كدين: "الأفكار والمعتقدات الدينية لا تمنح وضعا مستقلا وإنما تدرج ضمن فئات مثل السياسة أو علم النفس التي يملك علماء الاجتماع لها مفردات تحليلية متكاملة ومفهومة" (McVey 1981, 282).

العلوم السياسية ودراسة النساء في الثقافات الإسلامية

إن التحليلات التي تقدمها العلوم السياسية للإسلام (على الأقل في إقليم جنوب شرق آسيا الذي أعرفه أكثر من غيره) يهيمن عليه الباحثون الذكور الذين لا يملكون سوى القليل ليقولوه عن سياسات الجندر (Hefner 2000, Scott 1998, 1985, Emmerson 1976, 1999, Collier forthcoming, Aspinall 2001). ورغم أن الوضع قد تغير كثيرا في العقد الأخير، حيث ظهر عدد كبير من النساء الباحثات اللاتي أنتجن أعمالا خلاقة عن النساء في الثقافات الإسلامية، ومنهن من تدرين في العلوم السياسية لكن الكثيرات منهن لسن في أقسام العلوم السياسية وإنما في أقسام التاريخ والدراسات الإقليمية (بما في ذلك الدراسات الآسيوية) والدراسات الإسلامية والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والقانون وغيرها. إنني اقترح هنا ألا نقصر نقاشنا على هؤلاء الباحثات والباحثين الذين حصلوا على تعليمهم بالأساس في دوائر إنتاج المعرفة الأوروبية الأمريكية والغربية المهيمنة، وإنما أن نحاول أن ننتقل نقلة نوعية من حيث الجغرافيا والمنظومة، أي أن نرسم خريطة مضادة بعيدة عن "الأراضي الإسلامية الرئيسية" و"المراكز المهيمنة في مجال إنتاج المعرفة"، وأن نشمل باحثات وباحثين محليين من إندونيسيا وماليزيا وباقي أنحاء جنوب شرق آسيا ممن لم يتلقوا تعليما في العلوم السياسية ولكنهم أنتجوا تحليلات أصلية وقوية للسياسة والجندر في الثقافات الإسلامية. وسوف يعني ذلك حدوث مواجهة، إن لم يكن الرفض الكامل، لبعض من الحدود التقليدية والضيقة لما يشكل العلوم السياسية.

فباستثناء بعض الدراسات النسوية والتاريخية والأنثروبولوجية الممتازة التي تنظر إلى الإسلام كممارسة اجتماعية واقتصادية ودينية وثقافية، نجد أن الغالبية من تحليلات العلوم السياسية للإسلام، خاصة في جنوب شرق آسيا، تحاول أن تختزله في السياسة. إن حجة روث ماكفيي، لا تزال قيمة إلى يومنا هذا. فهي تستنكر:

> موقف الكثيرين من علماء الاجتماع الغربيين الذين يعتبرون العقائد الإيمانية غير هامة إلا فيما تعكسه من سلوك سياسي أو اقتصادي أو أي سلوك دنيوي آخر. ومن هنا يبدو الدين وكأنه تعبير عن بعض الظروف النفسية والاجتماعية وبالتالي فليس من الضروري اعتبار الجدال الدائر في داخله جدالا هاما في حد ذاته. وهكذا يمكن للشخص – مثل ما نجده عند بيكوك - كتابة تقرير عن العلاقة بين الحداثة الإسلامية وروح الرأسمالية دون التطرق ولو مرة واحدة إلى مسألة الربا، رغم كونها قضية مركزية في علاقتها بالموضوع، وبمذهب "المحمدية" والمدارس الفكرية الإسلامية الأخرى المنتشرة. إن النظرة إلى الدين على أنه مؤشر على شيء

آخر هو أمر جذاب بشكل خاص لطلاب السياسة الذين يريحهم اعتبار التماهي التاريخي ما بين المجموعات الدينية الإندونيسية والمنظمات السياسية يعني أن الجهاد في سبيل السلطة السياسة هو الهم الأساسي للدين (McVey 1981, 282).

وتصر ميرل ريكليفس، وهي باحثة قديرة في الإسلام في جنوب شرق آسيا على أنه "إذا كنت تنوين دراسة الظواهر الإسلامية يجب أن تكوني أولا جاهزة لوضع احتمال بأن يكون الناس مؤمنين فعلا بما يقولون أنهم يؤمنون به. وفي العلوم السياسية أيضا، كثيرا ما ينظر إلى الإيمان من منظور أوجه الاستفادة منه" (Merle Ricklefs, personal correspondence 2003).

وعلى عكس الدراسات التي أجريت في جنوب شرق آسيا حيث لم يدرس الإسلام بما يكفي، يبدو أن دراسات الشرق الأوسط تركز على الإسلام أكثر من اللازم. لكن كلا من باحثة العلوم السياسية إصلاح جاد في جامعة بيرزيت (Islah Jad 1990, 1995)، وباحثة علم الاجتماع دينيز كانديوتي في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية بلندن (Deniz Kandiyoti 1991)، وباحثة علم الأنثروبولوجيا سوندرا هيل في جامعة كاليفورنيا (Sondra Hale 1996) يؤكدن على أن تفضيل الدين والإسلام على اعتبار أنهما العنصر الوحيد المهيمن على الحياة الاجتماعية هو أمر إشكالي، لأن الدين يبقى أحد أوجه الحياة الثقافية إلى حين يتم تناوله من منظور سياسي.

وتقول دايان سينغرمان، وهي باحثة في العلوم السياسية تعمل في مجال الشرق الأوسط، أنه يبدو أن هناك الكثير من الباحثين والباحثات في العلوم السياسية في دراسات الشرق الأوسط الذين يتناولون قضايا النساء في الثقافات الإسلامية. ويمكن الرجوع على سبيل المثال إلى الكتابات التالية: ما كتبته دايان سينغرمان عن المشاركة السياسية والتنمية والأسرة والشبكات والسياسات المحلية في مصر (Diane Singerman 1998, 1997, 1996, 1995)، وميرفت حاتم عن الخطابات القومية حول المواطنة والتحديث والدولة والأسرة والتحول الليبرالي في الاقتصاد والسياسة (Mervat Hatem 2001, 1999, 1996, 1995)، ولوري براند عن النساء والدولة والتحول الليبرالي في السياسية (Laurie Brand 1998)، وشيلا كارابيكو عن المجتمع المدني في اليمن (Sheila Carapico 1998)، وسيمونا شاروني عن الجندر والمقاومة النسائية في الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي (Simona Sharoni 1995)، وآرلين ماكلويد عن النساء العاملات، والموجة الجديدة من الحجاب، والتغيير في القاهرة (Arlene Macleod 1991)، وجانين كلارك عن التحول الديمقراطي والمجتمع المدني (Janine Clark 2000)، وليسا ويدين عن السياسة والبلاغة والرموز في سوريا المعاصرة (Lisa Weeden 1999)، ونهله عبده ورونيت لينتين عن النساء والسياسة في المواجهات العسكرية (Nahla Abdo and Ronit Lentin 2002)، وإليانور دوماتو ومارشا بريبستاين بوسوسني عن النساء والعولمة (Eleanor Doumato and Marsha Pripstein-Posusney 2002)، ودونا لي بوين وإيفيلين إيرلي عن الحياة اليومية في الشرق الأوسط الإسلامي (Donna Lee Bowen and Evelyn Early 1993)، وكتابات أزاده كيان ثيباوت عن النشاط السياسي للنساء في إيران (Azadeh Kian-Thiébaut 2002)، وروكسان إيوبين عن الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة (Roxanne Euben 1999). وإذا بحثنا فيما يتجاوز العلوم السياسية فسوف نجد عددا من الأعمال التي كتبتها باحثات نسويات عن السياسة رغم أنهن تخصصن في مجالات أخرى، مثل روضه آن كنعانه التي كتبت دراسة إثنوغرافية من منظور الأنثروبولوجيا الطبية، ونالت عليها جائزة، عن استراتيجيات النساء الفلسطينيات في إسرائيل (Rhoda Ann Kannaneh 2002)، وماري لايون التي كتبت في الأدب المقارن عن حدود الجندر وأزمة القومية (Mary Layoun 2001).

دراسة السياسة والنساء والثقافات الإسلامية في إقليم آسيا والمحيط الهادي

من أكثر الأعمال إثارة للإعجاب، والتي ظهرت في إقليم آسيا والمحيط الهادي في مجال دراسات السياسة والنساء والثقافات الإسلامية، هي تلك التي تقع في داخل إطار العلوم السياسية وتتجاوز حدودها التقليدية وميالة إلى الدراسات البينية فيما يتعلق بالتراث الخطابي للمسلمين. والأعمال المتميزة التي تناولت السياسة والنساء والثقافات الإسلامية أنتجتها نسويات من مختلف التخصصات، وبشكل خاص ممن تخصصن في التاريخ والأنثروبولوجيا والدراسات الدينية والدراسات الإسلامية والدراسات الإقليمية، وتشمل الأعمال الأولى التي قامت بها سارتونو كارتوديردجو عن مشاركة النساء في حركات الاحتجاج والتمرد الفلاحية

في منطقة جاوه الريفية (Sartono Kartodirdjo 1973)، والروايات التاريخية المتعددة التي كتبتها برامويديا أناتا توير حول الجندر والاستعمار والوطنية (Pramoedya Anata Toer 1957, 1988, 1995 among many)، ونانسي بيلوسو عن التحكم في الموارد والمقاومة في جاوه وبشكل عام في إندونيسيا (Nancy Peluso 1992)، وكتابات هندرو سانغكويو عن الشبكات الإدارية وتغلغل الدولة (Hendro Sangkoyo 1998)، ونورما ساليفان عن القيادة والسادة والإداريين وعلاقات الجندر في جاوه الحضرية (Norma Sullivan 1994)، وسوزان بيلي عن القديسين والآلهات والملوك (Susan Bayly 1989)، وأنا غايد عن الدراسة القرآنية في الموسيقى والتلاوة الدينية في إندونيسيا (Anna Gade 2003)، وماساكو إيشي عن النساء المسلمات والتغير الاجتماعي والصراع المسلح في جنوب الفيليبين (Masako Ishii 2000)، وإصدارات مجموعة "الأخوات في الإسلام" ومقرها في مدينة كوالالمبور في ماليزيا، والتي شاركت نوراني عثمان في تأسيسها، وكتاب جوليت كونينغ وأخريات عن النساء والمنزل في إندونيسيا (Juliette Koning 2000). وبشكل أكثر عمومية هناك عديد من الكتاب في جنوب وجنوب شرق آسيا، وهم من الباحثين والممارسين والمثقفين، رجالا ونساء، ممن لا يجرون خطوطا جامدة بين ما هو ثقافي وما هو سياسي: ومنهم على سبيل المثال عبد الرحمن وحيد (باحث إسلامي والزعيم السابق للحزب السياسي "نهضة العلماء"، ورئيس إندونيسيا السابق)، برامويديا أنانتا توير (روائية ومؤرخة وشاعرة ومعتقلة سياسية لفترات طويلة وفدائية سابقة في الكفاح القومي)، تشاندرا مظفر (أكاديمية ماليزية وناشطة حقوق إنسان وشخصية ثقافية عامة)، وان عزيزة وان إسماعيل (سياسية ماليزية وزعيمة معارضة ومحللة سياسية وزوجة أنور ابراهيم)، نورتشوليش مجيد (باحثة إندونيسية وشخصية ثقافية عامة)، أزيوماردي أزرا (الرئيسة الإندونيسية لمعهد الدولة للدراسات الإسلامية، IAIN، وشخصية ثقافية عامة)، إمها أينون نجيب (شاعرة وكاتبة وناشطة سياسية)، وردة حافظ (نسوية وباحثة ومديرة "تحالف فقراء الحضر" في جاكارتا)، نورشاهباني كاتجاسونغكانا (محامية ونسوية وباحثة قانونية)، غويناوان محمد (شخصية ثقافية عامة وشاعرة وباحثة)، سيزار ماجول (باحث إسلامي من الفيليبين والعميد السابق لجامعة الفيليبين وناشط حقوق المسلمين)، محمد محبة خان (أستاذ العلوم السياسية والإدارة العامة وعضو لجنة الخدمة العامة في بنغلاديش) وغيرهم كثيرون.

وإذا انتقلنا إلى المتخصصين والمتخصصات في العلوم السياسية بالمعني الدقيق للكلمة، أي هؤلاء الذين تلقوا تعليمهم في العلوم السياسية وكتبوا عن السياسة والنساء والثقافات الإسلامية في إقليم آسيا والمحيط الهادي فإن الصورة سوف تكون أكثر محدودية. هناك عدد قليل من الباحثين والباحثات وخاصة ممن قدموا مساهمات هامة وأثروا ليس فقط على مجال تخصصهم الإقليمي (جنوب شرق آسيا) وإنما أيضا على أقاليم وتخصصات أخرى، مثل جيمس سكوت (James Scott 1998, 1985)، وبينيديكت أندرسون (Benedict Anderson 1972, 1983, 1998). لكن، ورغم أنهما قاما بأعمالهما الميدانية في مجتمعات إسلامية بدرجة كبيرة، في كل من ماليزيا وإندونيسيا على التوالي، إلا أن الباحثين تعرضا للنقد بسبب قلة اهتمامهما بالإسلام كقوة دينية واجتماعية طاردة (أنظري/أنظر على سبيل المثال نقد ليلى أبولغد لأعمال سكوت، ونقد كل من هيفنر وهورفاتيتش لأعمال أندرسون: Lila Abu-Lughod 1990; Hefner and Horvatich 1997). وهناك عرض نظري مفيد للفروق الجذرية بين الأفكار عن السلطة في العلوم الاجتماعية الأوروبية والأمريكية الحديثة والأفكار عن السلطة في الثقافات السياسية في إندونيسيا، وذلك في مقال بينيديكت أندرسون عن *فكرة السلطة في ثقافة جاوه* (Benedict Anderson, *The Idea of Power in Javanese Culture*). والمقال به بعض الإشكاليات، منها مقاربته "الثقافية" المحلية/القومية التي تؤكد على "الخصوصية الفريدة" لثقافة جاوه، وافتقاد المقال إلى الملاحظات العميقة، وإهماله أبعادا وسبل التعبير عن السلطة الأنثوية، وتهميشه للإسلام كقوة طاردة قوية (Hefner and Horvatich 1997). ومع ذلك، ورغم تلك العيوب، إلا أن علماء السياسة من غير المتخصصين في جنوب شرق آسيا يستمرون في الإشارة إليه كمصدر موثوق فيما يتعلق بموضوع السلطة، وذلك لأن المحاولات الأخرى لتجاوزه لم تنجح في تقديم تحليل أكثر إقناعا وعمقا لموضوع السلطة. ومع أخذ ذلك في الاعتبار، من المهم أن نتذكر وجود أفكار عن السلطة، كما يصفها أندرسون "مستقلة تماما عن منظور العلوم السياسية الحديثة بل وفي كثير من الأحيان معارضة لها جذريا" (Anderson 1972). وهو تذكير هام للنسويات بضرورة صياغة تحليل للسلطة أكثر تعددية وبعيد عن التعميم. ورغم افتقاد هؤلاء المنظرين

السياسيين الذكور إلى تحليل متعمق للجندر وإلى تحليل أكثر تعقيدا للثقافات الإسلامية، إلا أن النسويات العاملات في مجال خطابات السلطة والنظرية السياسية استعرن منهم وتأثرن كثيرا بتحليلاتهم النظرية.

يسود في مجال العلوم السياسية توجه أساسي فيما يخص المناهج المستخدمة، ألا وهو تفضيل العقلانية العلمانية في إنتاج النظريات حول السلطة والحكم والحركات الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، نجد في الأدبيات الصادرة حديثا عن الإسلام في جنوب الفيليبين وجنوب تايلاند أن جميع الدراسات تقريبا، التي تعتبر في صدارة ما هو مكتوب في هذا المجال، لا تقول الكثير عن الإسلام كممارسة دينية واجتماعية وإنما تميل إلى التركيز على السياسة كجوهر للدين (أنظري/أنظر على سبيل المثال: Collier 2002, Abinales 2000, McKenna 1998, Danguilan-Vitug and Gloria 2000, Che Man 1990). وأغلب تلك الدراسات لا تقول شيئا أو تقول القليل عن النساء أو سياسات الجندر، باستثناء رسالة دكتوراه حديثة في العلاقات الدولية كتبتها باحثة يابانية هي ماساكو إيشيي (Masako Ishii 2000). وبين الأعمال الحديثة عن إندونيسيا الصادرة عن باحثات وباحثين مقيمين في أوروبا وأمريكا، تركز غالبية الدراسات على ذلك المجتمع الإسلامي المتشدد، باستثناء عالمي الأنثروبولوجيا جيمس سيغل (James Siegel 1969, 1979) وجون بوين (John Bowen 1991, 1993, 1998) حيث يسود أعمالهما تناول الإسلام باعتباره حركة سياسية (أنظري/أنظر على سبيل المثال: Hefner 2000, Aspinall 2001, Kell 1995, Morris 1983, 1985, Van Dijk 1981, Emmerson 1976, 1999). وحتى الجيل الأخير من رسائل الدكتوراه المستكملة حديثا ومن طالبات وطلاب الدراسات العليا ممن يتخصصون في أقسام العلوم السياسية ومن العاملين في مجال جنوب شرق آسيا نجدهم يميلون إلى الاستمرار في نفس المنظومة (أنظري/أنظر مثلا: Jacques Bertrand 2002, 2000, Ed Aspinall 2001, Suzaina Kadir 1999). فعلى سبيل المثال، غالبية رسائل الدكتوراه التي تناولت الإسلام في إندونيسيا بحثت في الحركات السياسية الإسلامية، مثل "نهضة العلماء" و"إندونيسيا المسلمة" و"المحمدية"، أو في تاريخ المعارضة السياسية الإسلامية. والعديد من ورشات العمل العاملة في المجال، والتي تم تنظيمها من قبل مجلس بحوث العلوم الاجتماعية أو جمعية الدراسات الآسيوية أو مشروع كورنيل لإندونيسيا الحديثة، أشارت إلى أن الدراسات الميدانية التي تتناول الدين والأدب والثقافة والفنون منذ نهاية الحرب الباردة، على الأقل في أمريكا الشمالية، كانت ضمن أقل الأبحاث حظا، سواء من حيث التمويل وعدد طلاب الدكتوراه، على حين أن الأبحاث الموجهة من قبل السياسات والمصالح الوطنية والأمن العالمي في مجالات الاقتصاد والعلوم السياسية عادة ما تحصل على غالبية التمويل بسبب المصالح الجيوسياسية والاقتصادية والدبلوماسية والأمنية لهيئات التمويل الحكومي وغير الحكومي. وفي هذه اللحظة التاريخية يبدو أن موضوعات مثل آليات وإدارة الصراع ودراسات الأمن العالمي وسبل فض الصراع ودراسات السلام وحقوق الإنسان وإدارة التنمية هي الأكثر انتشارا وشعبية.

أما نقطة الضعف الأخرى المتعلقة بالمنهج تتمثل في التهميش والتكتل المستمر في داخل مجال العلوم السياسية لدراسات النساء والجندر (باستثناء النظرية النسوية ضمن مجال النظرية السياسية). حيث قد يؤكد بعض المتخصصين في العلوم السياسية أن "دراسات الجندر أصبحت موضوعا مقبولا بدرجة ما كموضوع للبحث، وأنه قد شاع استخدام الجندر أو مناقشته كفئة تحليلية حتى في الدوائر الرئيسية من العلوم السياسية (Singerman, personal correspondence 2003). لكن الباحثة ج. آن تيكنر في كلية العلاقات الدولية بجامعة جنوب كاليفورنيا، حين طلب منها إبداء رأيها في فرع النظرية النسوية داخل مجال العلاقات الدولية كتبت قائلة: "حين طلب مني أن أكتب أفكاري كان أول ما طرأ على ذهني هو صعوبة التناول النقدي لمثل هذا التخصص الشاب. فرغم وجود اختلافات فيما بين نسويات العلاقات الدولية، إلا أن الانخراط في النقد الذاتي بدا لي أمرا سابقا لأوانه حيث أن المقاربات النسوية لا تزال تناضل من أجل أن تجد من يستمع إليها في مجال لم يكن حتى الآن مفتوحا أمام مقاربات الجندر" (Tickner 2002). وقد تردد هذا النقد في تأملات نسويات أخريات في مجال العلاقات الدولية ممن نشرت أعمالهن في كتاب هارفي وبريتشر (Harvey and Brecher 2002)، بما فيهن كريستين سيلفستر، ماريشيا زاليفسكي، ف. سبايك بيترسون، ل.هـ.م. لينغ، جان جيندي بيتمان (Christine Sylvester, Marysia Zalewski, V. Spike Peterson, L. H. M. Ling, and Jan Jingy Pettman).

ومن المثير للاهتمام أنه حتى روث ماكفيي، التي قدمت واحدا من أغنى وأعمق التحليلات الفكرية للإسلام في جنوب شرق آسيا والتي كانت واحدة من النساء القليلات من جيلها اللاتي فتحن مجالا جديدا في العلوم السياسية وفي دراسات جنوب شرق آسيا، لم يكن لديها الكثير لتقوله عن النساء أو علاقات الجندر. إن غالبية تحليلات العلوم السياسية لديها الكثير لتقوله عن العلاقات العرقية والعلاقات الطبقية وعلاقات التراتبية الهرمية الاجتماعية الأخرى، لكنها نادرا ما تتناول علاقات الجندر. ومن ناحية أخرى فإن المتخصصات والمتخصصين في العلوم السياسية الذين يقدمون تقارير غاية في الرقي عن التحليل النسوي للسلطة، والذين بدلوا التخصص بشكل راديكالي من خلال النقد القوي للتناول التقليدي للعلاقات الدولية والنظرية السياسية والقانون الدولي والاقتصاد العالمي، يميلون إلى تفضيل منظور عقلاني علماني يعير قليلا من الاهتمام إلى دور الدين والاستعمار وآثار ما بعد الاستعمار كعوامل تأثير قوية. (ومن بينهم: Cynthia Enloe 1989, 1999, 2000; Carole Pateman 1989, 1996; Wendy Brown 1988, 1995, 2002; Jennifer Nedelsky 1990; Nancy Fraser 1989, 1994, 1998; Seyla Benhabib 2000, 2002; Anne Norton 1986, 1988, 1993; Christine Sylvester 2001; V. Spike Peterson 1992; Rebecca Cook 1994).

وطبقا لما ورد في عدد خاص من مجلة *علامات* (*Signs*) عن "السياسة العالمية والنساء وبناء السلام" والذي قامت عليه باحثات العلوم السياسية كارول بيتمان وج. آن. تيكنر وجوديث ستيم (Carole Pateman, J. Ann Tickner, and Judith Stiehm)، هناك مجالات أقل تطورا في النظرية النسوية تخضع تقليديا لهيمنة الذكور وهي "تجارة السلاح العالمية، وإعادة تعريف الأمن، وصنع السلام، وبناء السلام، وحفظ السلام، وتفتيت الدول وإعادة البناء الديمقراطي للمجتمعات والحكومات، ومسائل قضايا الجندر في تدخلات الهيئات العالمية حكومية وغير حكومية في مناطق النزاعات." ومن المثير للاهتمام في هذه اللحظة التاريخية، وفي ضوء أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وتفجيرات بالي في أكتوبر ٢٠٠٢، فإن الأماكن التي تثير أسئلة مليئة بالتحديات بخصوص تلك القضايا هي أماكن تقع في أقاليم ذات نسبة عالية من السكان المسلمين.

دراسات الجندر والنظرية السياسية النسوية في السياق الإسلامي

أصبحت الدراسات المقارنة في الجندر والمجتمعات الإسلامية مجالا متناميا ومبدعا. وحيث أن الأطر النسوية للدراسات المتعلقة بالجندر والمجتمعات الإسلامية تكون في العادة متأثرة بالأبحاث التي تتناول العالم العربي على وجه الخصوص، فإن الحديث عن نظام مختلف وأكثر مساواة في مجال الجندر في أماكن مثل إقليم آتشيه في سومطره ومناطق أخرى من آسيا يبدو وكأنه يمضي "عكس تيار" الفرضيات التقليدية فيما يخص النساء المسلمات (Sears 1996, Ong and Peletz 1995, Brenner 1998, Blackwood 1995, Whalley 1993, Tanner 1974, Siegel 1969, Siapno 2002, Elliston 1997). ورغم أن جنوب شرق آسيا هو الإقليم الذي يضم أضخم كتلة من السكان المسلمين في العالم، إلا أنه لم يتم تناوله بعد في الأعمال التي تتناول العالم الإسلامي والتي تركز بالأساس على البلدان الإسلامية "المركزية"، ألا وهي الشرق الأوسط وأفريقيا وجنوب آسيا (أنظري/أنظر مثلا: Abu-Lughod 1998, Tohidi and Bodman 1998, Afkhami 1995, Afkhami and Friedl 1997, Kandiyoti 1991, Fernea and Bezirgar 1977, Beck and Keddie 1978). وفي مجال دراسات جنوب شرق آسيا، قد يكون تهميش الإسلام والجندر هو نتيجة لأن بعض البحوث النسوية في إندونيسيا، خاصة من ذلك النوع الذي يتبنى النموذج العقلاني العلماني الغربي، لم تكن على استعداد للاشتباك مع الإسلام وجوانب من التراث الخطابي الإسلامي. وبعض الأعمال غير التقليدية عن النساء والثقافات الإسلامية في مجموعة جزر الملايو وإندونيسيا لم تقم بها نسويات وإنما باحثون رجال يكتبون عن الحياة الجنسية والرجولة (على سبيل المثال لا الحصر: Benedict Anderson, "The Happy, Sexy, Indonesian Married Woman as Transexual" 1996; James Siegel, *The Rope of God* 1969 and "Curing Rites, Dreams, and domestic Politics in a Sumatran Society" 1978; Merle Ricklefs's writings on Ratu Pakubuwana in 1998 and in *EWIC*, vol.1; Henk Maier, "The Laughter of Kemala al-Arifin: The Tale of the Bearded Civet Cat" 1991; and Chandra Jayawardana, "Women and Kinship in Acheh Besar, Northern Sumatra" 1977).

وهناك عديد من الأعمال النظرية الجيدة عن النساء ودراسات الجندر في الثقافات الإسلامية في جنوب شرق آسيا، وقد كتبت في الأغلب بواسطة متخصصات في الأنثروبولوجيا (مثل: Laurie Sears 1996, Aihwa Ong 1987, Mary Steedly 1993, and Anna Tsing 1993). لكن، ورغم حدة ذكاء تحليلاتهن للنساء والجندر، إلا أن فهمهن للتراث الخطابي الإسلامي هو فهم محدود للغاية. ومن المثير للاهتمام أن تكون أعمال الباحثات النسويات في أستراليا، وهي الأكثر قربا من إندونيسيا، أكثر عمقا في تناولهن لدراسة النساء في الثقافات الإسلامية عن نظيراتهن في أمريكا الشمالية، وقد يكون ذلك بسبب التحول في المنظور نتيجة للنقلة الجغرافية عبر القارات. (أنظري/أنظر على سبيل المثال كتابات كل من: Kathy Robinson, Virginia Matheson-Hooker, Susan Blackburn, and Barbara Hatley، وكلهن مشاركات بالكتابة في هذه الموسوعة).

النساء والسياسة في العالم الثالث

هناك عدد من المجموعات المختلفة في داخل الجدال الدائر حول علاقات الجندر في المجتمعات المسلمة. وهناك معسكران على وجه الخصوص ينتجان تأويلات متنازعة، يضم المعسكر الأول الباحثات النسويات المسلمات اللاتي يعرضن فهما متعاطفا، بل يكاد أن يكون اعتذاريا، عن النساء في المجتمعات الإسلامية. وفي رد فعل قوي لما يعتبرنه موجات استعمارية من النسوية الغربية (الأوروبية والأمريكية) ومن العالم الأول، تميل هؤلاء النسويات إلى القول بأن الإسلام لا يضطهد النساء. وقد تم التعبير عن هذا الموقف أثناء مؤتمر الأمم المتحدة حول المرأة في بكين عام ١٩٩٥، حين بدا وكأن النساء الأفريقيات المسلمات يلجأن إلى الإسلام لمقاومة "هيمنة الغرب" حيث أصبحت النسوية الغربية هي أقوى رموز الهيمنة الغربية. أما المعسكر الثاني فيتكون من الناشطات النسويات المسلمات في العالم الثالث ومن بينهن من تعرضن شخصيا للاستهداف من قبل الأصوليين الإسلاميين. فدعاة حقوق الإنسان، والمحاميات والمحامون المطالبون بحقوق النساء، يواجهون يوميا بانتهاكات حقوق النساء باسم الإسلام، على سبيل المثال: هينا جيلاني وأسما جاهانغير من باكستان، والنساء اللاتي يكتبن بصوت نسوي راديكالي عن تحيز الإسلام ضد النساء وعن اضطهاد النساء باسم الله، تسليمه نسرين في بنغلاديش، نوال السعداوي في مصر، فاطمة مرنيسي في المغرب، وردة حافظ ونورشاهباني كاتجاسونغكانا في إندونيسيا، الراحلة فوروغ فاروقزاد وكتاباتها عن إيران، والباحثات وناشطات حقوق الإنسان اللاتي يكتبن في إصدارات منظمة النساء في ظل القوانين الإسلامية، والنسويات الإندونيسيات مثل وردة حافظ وليس ماركوس ناتسير في جمعية تنمية الريف والمجتمع (P3M)، وشخصيات ثقافية أخرى من منظمة جارينغان للإسلام الليبرالي. إن هؤلاء النسويات المسلمات لا يقدمن أية تنازلات بشأن إدانتهن للتحيز ضد النساء في تفسير القرآن الذي يقوم به رجال الصفوة السياسية والدينية، أو في النزعة التقليدية البائدة والتعريف والتطبيق الجامدين لقوانين الشريعة، وما أدى إليه ذلك كله من إخضاع النساء.

إن النسويات المسلمات في إندونيسيا، واللاتي تبنين التزاما سياسية قويا نحو تنظيم الجماهير في مواجهة ظروف العمل الاستغلالية، خاصة فيما يتعلق بوضع النساء العاملات، أنتجن نقدا شديدا للحركات المعاصرة التي تستهدف إعادة إحياء الإسلام (على سبيل المثال: Chusnul Mariah 1998, Lies Marcoes Natsir 2002, 1998). وتقول وردة حافظ، مديرة تحالف فقراء الحضر في جاكارتا:

> العلاقات بين النساء والرجال هو أحد المجالات التي يتم تجنبها في الأغلب باسم التغيير في حركة الإحياء الإسلامي، لأن التغييرات في هذا المجال سوف تمس مصالح الذكور الفردية والاجتماعية. لذلك، فإن المجتمع الإسلامي في إندونيسيا، والذي لا يزال يسوده إلى حد كبير الرجال، هو مجتمع منشغل بالتغيير وأكثر استعدادا لإحداث تغييرات، بل وتغييرات جذرية، في النظم الاقتصادية والسياسية. لكن حين يتعلق الأمر بعلاقات الجندر، فإنهم يرغبون في الحفاظ على الوضع القائم من خلال مختلف التبريرات الدينية المنتزعة من سياقها التاريخي" (Hafidz 1993, 41).

إن الجدل حول النساء في المجتمعات الإسلامية مستمر منذ بعض الوقت. وتتناول بعض عالمات الدين والنسويات هذا الموضوع على مستوى "الفلسفة البحتة" للقرآن ويتساءلن بشأن شرعية الشريعة والحديث بممارسة "الاجتهاد". ويعرف محمد إقبال

الاجتهاد على أنه مبدأ الحركة في بنية الإسلام: فمن منطلق القانون الإسلامي يعني بذل الجهد لتكوين حكم مستقل بشأن مسألة قانونية. وهذه الفكرة ... لها أصولها في آية معروفة من القرآن (Iqbal 1986, 117).

إن غالبية الدراسات الحالية في الثقافات الإسلامية، وخاصة في ضوء أحداث ١١ سبتمبر وتفجيرات بالي وتبعات "الحرب على الإرهاب"، تميل إلى إعادة إنتاج خطاب يتناول الطابع الأصولي الانحيازي للإسلام والفرضية القائلة بأن الإسلام سلطوي في أساسه. وفيما يتعلق بدراسات الجندر في الثقافات الإسلامية كان تأثير ذلك سلبيا إلى حد كبير: حيث أدى إلى تأكيد للفزع الشعبي التقليدي من القانون الإسلامي باعتباره أكثر قمعا للنساء من القانون العلماني. وعلى العكس من ذلك نجد باحثين مثل جيمس سيغل ودانيال ليف وجون بوين (James Siegel 1969, Daniel Lev 1972, John Bowen 1998) الذين أوضحوا من خلال الكتابة عن السياق الإندونيسي أن قانون الأسرة الإندونيسي أكثر مساواة وأكثر دعما لحقوق النساء خاصة في مجالات الميراث والطلاق. وهناك كم كبير من الأدبيات التي تؤكد على أن النساء في إندونيسيا، بل وفي جزر جنوب شرق آسيا بشكل عام، يتمتعن بوضع أرقى من النساء في جنوب آسيا ومجتمعات إسلامية أخرى. ونجد أن دانيال ليف، وهو عالم سياسي قام بأبحاث مكثفة عن المحاكم الإسلامية في إندونيسيا، يفسر ذلك بما يلي:

> لقد كان قانون الأسرة الإسلامي في إندونيسيا ولفترة طويلة هو أكثر القوانين ليبرالية في العالم الإسلامي. فعقود الزواج مرنة ومفصلة، وذلك بفضل الضغوط والنصائح التي قدمتها المنظمات النسائية في العقود الأخيرة. بالإضافة إلى ذلك فإن المكاتب والمحاكم الدينية كانت متعاطفة مع النساء اللاتي يعشن تجارب زواج سيئة ... إن التعامل المتحرر نسبيا مع هموم النساء في المحاكم الدينية هو في حد ذاته دليل على موقف وتأثير النساء في الكثير من أرجاء إندونيسيا (Lev 1996, 193-194).

إن الجدل الدائر حول الجندر والقانون الإسلامي في السياق الأكبر في إندونيسيا وجنوب شرق آسيا والعالم الإسلامي الأوسع هو جدل معقد، ومع ذلك فإن التحليلات لا تتوقف عن إعادة إنتاج فرضيات شديدة التبسيط، تقول بأن القانون العلماني والحداثة هما أكثر تحريرا للنساء. ويقول طلال أسد بأسلوب مقنع في نقده للخطاب السائد عن طابع الأصولية المنحازة في الإسلام:

> إن الأيديولوجيات الإسلامية الدينية والقانونية والسياسية ليس لها دلالة أصولية تشكل عقول المؤمنين بها بأسلوب يمكن التنبؤ به. بل هي جزء من مؤسسات متغيرة ومن خطابات يمكن أن تكون، وفي كثير من الأحوال تكون بالفعل، محل معارضة وإعادة تفسير. ولكي نفهم الحدود السلطوية لتلك المعارضات يجب أن نركز على الخطابات الدينية وسط ظروف تاريخية معينة لا في إطار أيديولوجية إسلامية أصولية مفترضة. لأن طريقة إعادة إنتاج "كلمة الله" والوضع (السياسي) الذي تخاطبه هما اللذان يحددان معا مدى قوتها، لا الأشكال الحرفية واللغوية للنص المقدس منتزعا من سياقه (Asad 1980, 465).

مشكلة السلطة في المناهج والمصادر

في العلوم السياسية والحكم، خاصة في المجالات الفرعية من النظرية السياسية، الإدارة العامة والسياسة العامة، وبدرجة أقل في السياسة المقارنة والعلاقات الدولية، يدور تركيز البحث حول الموضوعات ذات طابع السردية العظمى (meta-narrative) والتي تميل إلى تعميم الأفكار المجردة مثل الحكم (المحلي والوطني والعالمي)، والنظريات حول الدول الضعيفة والقوية والأنواع المختلفة من نظم الدولة (على سبيل المثال: الدولة الاستعمارية، الاشتراكية، الرأسمالية، الإسلامية)، وبناء الدولة القومية، والنزعة القومية، وبناء المؤسسات، والإدارة العامة، وإدارة التنمية، والدراسات الأمنية، والعسكرة، والمشاركة السياسية، والفساد، والإصلاح، والسلطة، والثورات، والحركات الاجتماعية، والعلاقات الاجتماعية (مثل العرق، الطبقة، الجندر) وموضوعات أخرى ذات الصلة. لكن طالما أننا لا تناول حالات "الغياب" أو "النقص" أو "التهميش" في تلك العملية فإن الأرجح أن القليل يمكن أن يقال أو يعرف عن غالبية النساء الفقيرات في المجال العام وفي القطاع الرسمي من السياسة الذي يتكون في أغلبه من الذكور ويهيمن عليه الذكور. أو في أحسن الأحوال سوف تواجهنا "الصعوبة الخاصة المتمثلة في عدم استرجاع سوى أصوات نساء الطبقة الوسطى ونساء النخبة عند دراسة القضايا الوطنية" (Abu-Lughod 1998, 24). وفي هذا الصدد نجد أن أعمال الباحثات

النسويات الأقدم والباحثات الأكثر شبابا تفتح مجالات جديدة (أنظري/أنظر على سبيل المثال: Kenaaneh 1995, Jad 1995, Hatem 1999, Sharoni 1995, Harders 2002, Carapico 1998, Brand 1998).

والأرجح أن المتخصصين والمتخصصات في العلوم السياسية، وتحديدا من داخل فرع النظرية السياسية، والذين نادرا ما يقومون بأعمال ميدانية إثنوغرافية ويعتمدون بالأساس على المصادر المطبوعة، خاصة الوثائق الرسمية، لن تتاح لهم فرصة الالتقاء بأفكار وأنشطة وأدوار النساء في المجتمعات التابعة أو التعرف على فاعليتهن السياسية. إن ثقافة الأبوية الكلاسيكية هي ثقافة قوية في مجال الأدبيات المطبوعة، أما التخصصات الفرعية من سياسة مقارنة أو علاقات دولية فيبدو أنها واعدة بدرجة أكبر في تناولها للنساء والثقافات الإسلامية وذلك نتيجة لانفتاحها على التناول من منطلق المقاربات عبر التخصصات، مثل دراسات ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة والدراسات الإسلامية ودراسات النساء والجندر، وكذلك لما تتمتع به هذه التخصصات من طابع إبداعي في استخدام المصادر بما في ذلك التراث الشفهي. تقول فرزانه ميلاني، وهي باحثة إيرانية في الأدب المقارن، إذ تكتب عن أوجه التوازي بين إسكات صوت النساء في الحيز العام وحجاب أجساد النساء قائلة: "تعيش النساء عزلتهن ليس مجازيا وغيبيا فحسب وإنما أيضا على مستوى المكان والجسد والكلمة، في عزلتهن الاجتماعية والثقافية والصمت المفروض عليهن" (Milani 1991, 7). كما يمكن أن نضيف أنهن يعشنها أيضا من خلال انغلاق الباحث غير القادر على قراءة أوجه حضورهن.

وفي مواجهة تحدي العلوم السياسية الرسمية المستندة إلى الاختيار العقلاني وتحليلات الإعلام التقليدي للثقافات الإسلامية، والتي تميل بعضها إلى العنصرية وكراهية الأجانب، والأحكام المسبقة المعادية للمسلمين، أو حتى الآليات الأقل وضوحا المتمثلة في الانغلاق والتشيؤ في المجال الأكاديمي، يبرز أمل واضح يتمثل في المقاربات المنهجية المتنوعة للباحثين والممارسين والمؤرخين الإسلاميين والقيادات الدينية والإداريون الفلاسفة، رجالا ونساء، في جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط، الذين لا يبالغون في تفضيلهم للنظرية السياسة المتمركزة في أوروبا وأمريكا. وحيث أن هؤلاء الباحثات والباحثين الممارسين كانوا بشخصهم بشكل أو بآخر منخرطين في الحكم والسياسة العملية والممارسة على أرض الواقع فإن إدراكهم العميق للمنظومات التقليدية الخاصة بسياسات السيد - العميل، والفساد، والحكم والتعقيد، يجعلهم أكثر تنوعا وحساسية على المستوى الفكري، وأكثر راديكالية في تعدد معرفتهم اللغوية والثقافية، والأقدر على خلق مساحات متعددة تتيح مواجهة الحكمة الموروثة مواجهة راديكالية. ومن منطلق صراعهم لخلق التوازن بين النظرية والتطبيق، والمعرفة والالتزام، ومع إقامتهم في بلاد العالم الثالث، نراهم يؤكدون على أن الأكاديميين الغربيين لا يملكون اليد العليا الأخلاقية في التنظير حول الأخلاقيات السياسية وعمليات التحول الديموقراطي والشفافية والمحاسبة (وإن كانوا كثيرا ما يتصرفون وكأنهم يملكون هذا الحق). إن المثقفات من الشخصيات العامة في جنوب شرق آسيا اللاتي يأخذن دور الدين ونظم الاعتقاد المحلية مأخذ الجد هن مثال على هؤلاء الباحثين في كل من إندونيسيا والفيليبين وماليزيا وبورما وبنغلاديش (نورشاهباني كاتجاسونغكانا، وردة حافظ، سيلفيا تيوون، ماريتيس دانغويلان فيتوغ، شيلا كورونيل، وان عزيزة وان إسماعيل، أونج سان سوو كيي). ومن بينهم أيضا هناك شخصيات عامة ثقافية من الذكور الحساسين لقضايا الجندر مثل تشاندرا مظفر، ونورتشوليش مجيد، وأزيوماردي أزرا، ومحمد شافي أنور، ومحمد محبة خان، وكثيرين غيرهم. وعلى الأقل بالنسبة لإقليم جنوب شرق آسيا يمكن القول بأن تحليلاتهم النظرية التي تفتح مجالات جديدة في تحليل السياسة والحكم هي من الناحية الفكرية أكثر عمقا وأقل تبسيطا من الأعمال التي ينتجها الباحثون والباحثات في العلوم السياسية ممن يميلون إلى العمل أساسا من داخل المنظومات الأوروبية والأمريكية.

المراجع

P. Abinales, *Making Mindanao. Cotabato and Davao in the formation of the Philippine nation-state*, Quezon City 2000.

B. Anderson, The idea of power in Javanese culture in Claire Holt (ed.), *Culture and politics in Indonesia*, Ithaca, N.Y. 1972, 1–69.

——, The happy, sexy, Indonesian married woman as transexual, in Laurie Sears (ed.), *Fantasizing the feminine in Indonesia*, Durham, N.C. 1996, 271–94.

T. Asad, Ideology, class and the origin of the Islamic state, in *Economy and Society* 9:4 (1980), 450–73.

E. Aspinall, Modernity, history and ethnicity. Indonesian and Acehnese nationalism in conflict, in *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 36:1 (2001), 3–33.
S. Bayly, *Saints, goddesses, and kings. Muslims and Christians in South Indian society, 1700–1900*, Cambridge 1989.
L. Brand, *Women, the state, and political liberalization. Middle Eastern and North African experiences*, New York 1998.
D. L. Bowen, and E. A. Early (eds.), *Everyday life in the Muslim Middle East*, Bloomington, Ind. 1993.
J. R. Bowen, Qur'an, justice, gender. Internal debates in Indonesian Islamic jurisprudence, in *History of Religions* 38:1 (1998), 52–78.
S. Carapico, *Civil society in Yemen. The political economy of activism in modern Arabia*, Cambridge 1998.
W. K. Che Man, *Muslim separatism. The Moros of southern Philippines and the Malays of southern Thailand*, Singapore 1990.
J. A. Clark and R. B. Kleinberg (eds.), *Economic liberalization, democratization and civil society in the developing world*, Basingstoke 2000.
K. Collier, The Bangsamoro "revolution." Class and factional dynamics of an ethnonationalist struggle, in *The dynamics and management of internal conflicts in Asia*, East-West Center Papers (forthcoming).
E. A. Doumato and M. Pripstein-Posusney (eds.), *Women and globalization in the Arab Middle East. Gender, economy, and society*, Boulder, Colo. 2002.
D. A. Elliston, "Engendering nationalism. Colonialism, sex, and independence in French Polynesia," Ph.D. diss., New York University 1997.
C. Enloe, *Maneuvers. The international politics of militarizing women's lives*, Berkeley 2000.
R. Euben, *Enemy in the mirror. Islamic fundamentalism and the limits of modern rationalism*, Princeton, N.J. 1999.
A. Gade, *Perfection makes practice. Learning, emotion and the recited Qur'an in Indonesia*, Honolulu 2003.
W. Hafidz, Misogyny dalam fundamentalisme Islam, in *Jurnal Ulumul Qur'an* (1993), 38–41.
S. Hale, *Gender politics in Sudan. Islamism, socialism, and the state*, Boulder, Colo. 1996.
F. P. Harvey and M. Brecher (eds.), *Critical perspectives in international studies. Millennial reflections on international studies*, Ann Arbor 2002.
M. Hatem, The microdynamics of patriarchal change in Egypt and the development of an alternative discourse on mother-daughter relations. The case of A'isha Taymur, in S. Joseph (ed.), *Intimate selving*, Boulder, Colo. 1999, 191–208.
R. Hefner, *Civil Islam, Muslims, and democratization in Indonesia*, Princeton, N.J. 2000.
R. Hefner and P. Horvatich (eds.), *Islam in an era of nation-states. Politics and religious renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu 1997.
M. Iqbal, *The reconstruction of religious thought in Islam*, Lahore 1986.
M. Ishii, *Stories of Muslim women in the Philippines. Armed conflict, development and social change*, Tokyo 2000.
I. Jad, Claiming feminism, claiming nationalism. Women's activism in the Occupied Territories, in A. Basu (ed.), *The challenge of local feminisms*, Boulder, Colo. 1995, 226–48.
C. Jayawardena, Women and kinship in Acheh Besar, Northern Sumatra, in *Ethnology* 16:1 (January 1977), 21–38.
S. Kadir, The Islamic factor in Indonesia's political transition, in *Asian Journal of Political Science* 7:2 (1999), 21–44.
R. A. Kanaaneh, *Birthing the nation. Strategies of Palestinian women in Israel*, Berkeley 2002.
T. Kell, *The roots of the Acehnese rebellion, 1989–1992*, Ithaca, N.Y. 1995.
M. M. Khan, Problems of democracy. Administrative reform and corruption, in *BIISS Journal* 22:1 (2001), 1–24.
J. Koning, R. Saptari, M. Nolten, and J. Rodenburg (eds.), *Women and households in Indonesia. Cultural notions and social practices*, Richmond, Surrey 2000.
D. Lev, *Islamic courts in Indonesia*, Berkeley 1972.
T. McKenna, *Muslim rulers and rebels. Everyday politics and armed separatism in the southern Philippines*, Berkeley 1998.
A. E. Macleod, *Accommodating protest. Working women, the new veiling, and change in Cairo*, New York 1991.
R. McVey, Islam Explained, in *Pacific Affairs* 54:2 (1981), 260–87.
L. Marcoes-Natsir, Ketika Kain Batik Menjadi Mukena, in *Jaringan Islam Liberal*, 10 November 2002, at <www.Islamlib.com>.
F. Milani, *Veils and words. The emerging voices of Iranian women writers*, Syracuse, N.Y. 1992.
V. S. Peterson (ed.), *Gendered states. Feminist revisions of international relations theory*, Boulder, Colo. 1992.
A. Reid, *The blood of the people. Revolution and the end of traditional rule in Northern Sumatra*, Kuala Lumpur 1979.
M. Ricklefs, *The seen and unseen worlds in Java: 1726–1749. History, literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*, Honolulu 1998.
J. C. Scott, *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven, Conn. 1985.
——, *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Conn. 1998.
L. Sears (ed.), *Fantasizing the feminine in Indonesia*, Durham, N.C. 1996.
S. Sharoni, *Gender and the Israeli-Palestinian conflict. The politics of women's resistance*, Syracuse, N.Y. 1995.
J. Siapno, *Gender, Islam, nationalism and the state in Aceh. The paradox of power, co-optation and resistance*, New York 2002.
J. Siegel, *The Rope of God*, Berkeley 1969.
——, Curing rites, dreams, and domestic politics in a Sumatran society, in *Glyph* (1978), 18–31.
D. Singerman, *Avenues of participation. Family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*, Princeton, N.J. 1995.
N. Sullivan, *Masters and managers. A study of gender relations in urban Java*, St. Leonards, N.S.W. 1994.
C. Sylvester, *Feminist international relations. An unfinished journey*, Cambridge 2001.

M. A. Tétreault and S. Ranchod-Nillson (eds.), *Women, states and nationalism. At home in the nation?* New York 2000.
J. A. Tickner, Feminist theory and gender studies. Reflections for the millennium, in F. P. Harvey and M. Brecher (eds.), *Critical perspectives in international studies. Millennial reflections on international studies*, Ann Arbor 2002, 321–9.
M. D. Vitug and G. M. Gloria, *Under the crescent moon. Rebellion in Mindanao*, Quezon City 2000.
L. Weeden, *Ambiguities of domination. Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria*, Chicago 1999.
Q. Wictorowicz, *The management of Islamic activism. Salafis, the Muslim Brotherhood, and state power in Jordan*, New York 2001.

شكر

أود أن أشكر ديان سينغرمان وميرل ريكلفس وسعاد جوزيف على تعليقاتهن النقدية على هذه المداخلة.

جاكلين أكينو سيابنو (Jacqueline Aquino Siapno)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

ظهرت مسألة السكان كمجال للدراسة استجابة لاعتبار "النمو السكاني" ظاهرة مقلقة وخطيرة. وكان مالثوس (Malthus) قد حذر في مقاله الشهير الصادر في عام ١٧٨٩م من القنبلة البيئية والاقتصادية والاجتماعية الموقوتة المترتبة على النمو السكاني غير المحكوم. إن هذا الذعر من الزيادة المطردة في السكان التي سوف تجرد الأرض من مواردها تحول إلى ذعر من زيادة "فقراء العالم" بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وظهور العالم الثالث النامي في فترة ما بعد الاستعمار (P. and A. Ehrlich 1990). ومنذ منتصف ستينات القرن العشرين استهدفت البرامج السكانية "التحكم" في الخصوبة واتخذت لنفسها نموذجا وبائيا تبناه أول مدير للبرامج السكانية في هيئة المعونة الأمريكية للتعاون في مجال التنمية وهو عالم وبائيات طبية اسمه رايميرت رفينهولت الذي اعتبر أن "الخصوبة الزائدة" هي بمثابة مرض وأن علاجه يكمن في وسائل منع الحمل. وطبقا لهذا النموذج فإن مهمة السياسات والخدمات هي التركيز على توفير هذا العلاج. وبالتالي فقد وجهت البرامج والدراسات السكانية كل جهودها من أجل توفير موانع الحمل وقياس معدل استعمالها (Sinding 2001). ورغم أن بعض الشخصيات البارزة في المجال مثل كينغزلي ديفيس وفيليب هاوسر قد انتقدا هذا النموذج المخل في تبسيطه، حيث وضعا الخصوبة الزائدة في سياق اجتماعي واقتصادي من الفقر والحاجة، إلا أن هذا النموذج المبسط وافتراضاته الواضحة، بالإضافة إلى ما وعد به من تأثير ونتائج سريعة، كان أكثر جاذبية للممولين (Sinding 2001, 3). وقد كانت الجهة الأبرز من بين هؤلاء الكونغرس الأمريكي الذي اعتبر أن نموذج زيادة العرض هو نموذج سريع وواضح.

إن الاهتمام بالأعراض الجانبية لاستخدام موانع الحمل ومستوى الرعاية الصحية فرض نفسه على الخطابات السكانية كمنتج ثانوي للتركيز على موانع الحمل وتوفيرها. وفي الثمانينات، وبعد عقود من الانتقادات (خاصة من قبل النشطاء الميدانيين والنسويات وملاحظين ملتزمين آخرين مثل علماء الأنثروبولوجيا) الموجهة إلى التبعات الصحية لكل من الخصوبة والعلاجات المقترحة من قبل تكنولوجيا منع الحمل، بدأت مراجعة النظرة الضيقة في المجال. ومن ثم فقد تكون تخصص ثانوي للتخصص الرئيسي اهتم بالصحة والرفاهة والتحق به عدد من الباحثات والباحثين وازدحم البرنامج، كما تم تمويله بسخاء من قبل الممولين.

إن تحديد موقع الخصوبة ونتائجها في سياق الصحة أوجد تحديات تخصصية ومنهجية وثقافية في مجال الدراسات السكانية. فقد أصبحت الأنثروبولوجيا الطبية وعلم الاجتماع، إضافة إلى الطب، مجالات ذات صلة. إن دراسة معنى وإدارة الصحة بالإضافة إلى الكم الهائل من العلاجات المرخصة من قبل المعرفة والممارسة الطبية أصبحت هامة بل ومركزية في الدراسات السكانية. بل والأهم من ذلك هو دور الثقافة في تشكيل الأدوار والعلاقات المحورية من أجل تحقيق مستوى أفضل من الصحة. وفي هذا المجال الجديد المستند في معرفته إلى الدراسات الإثنوغرافية تم استكمال الاهتمام بالخصوبة بالاهتمام بالمرضية والوفيات الإنجابية والجندر والحياة الجنسية للبشر ومستوى الرعاية الصحية. باختصار فإن مزيج الخبرات والأحوال التي تؤثر على السلوك الإنجابي أصبحت تشكل سلسة من الهموم المشروعة بالنسبة للباحثين والباحثات ومقدمي تلك الخدمة.

الجندر والدين والحياة الجنسية

منذ أن تجاوزت المسألة السكانية حدود القياس المجرد للخصوبة أصبح لثقافة وأخلاقيات الإسلام تأثير كبير على الطريقة التي أثرت بها الخطابات والممارسات الأخلاقية، وخاصة تلك ذات الصلة بالجندر، على تشكيل السلوك الإنجابي بين المسلمين وفي المناطق ذات النفوذ الإسلامي. لقد بدا الأمر وكأن المناطق والمجتمعات المرتبطة بالإسلام كقوة أخلاقية وثقافية مهيمنة بدأت تبرز فيها عناصر الخصوصية والمقاومة للتغيير. وتمتد جذور هذا الخليط من الصور والخيالات والإدراك والمعلومات الخاطئة إلى بناء ثقافي للجندر مرتبط بالقانون والقيم والمبادئ الإسلامية. إن الإشارة إلى ممارسات المجتمعات الإسلامية، سواء حقيقية أو مفترضة، مثل الزواج المبكر والخصوبة العالية وتفضيل الذكور وعدم المساواة بين الجنسين، وهي كلها أسس النظام الأسري الأبوي، أصبحت كلها تعتبر مؤشرات على الحياة الاجتماعية الإسلامية. كذلك فإن المفاهيم المفترضة والخاصة بالالتزام الجسدي للإناث

والحشمة والحياة الجنسية والعلاقات بين الجنسين هي مفاهيم ترتبط بالأخلاقيات المسلمة. إن قبول أو رفض تلك الفرضيات يستدعي الاشتباك مع الحقائق العملية في المجتمعات الإسلامية كما يستدعي المشاركة في البحث المعرفي في مجالات السكان والصحة.

لقد وضع الدور الإنجابي للنساء في قلب الكثير من الأعمال الأكاديمية التي سعت إلى وصف الحياة الاجتماعية للرجال والنساء في الشرق الأوسط المسلم. وقد تم استخدام الخصوبة والقدرة على إنجاب الأبناء كأداة لتحليل الأسرة الأبوية، وتبرير الزواج بين الأقارب، ومناقشة عدم المساواة بين الجنسين، وتكوين نظرية عن "التكاثر الإسلامي" واستنتاج وظائف وهياكل المعتقدات الروحانية والطبيعية والغيبية. لقد أصبحت نظرية التكاثر الإسلامي على وجه الخصوص هي التفسير المؤكد لأهمية الخصوبة في رسم حدود التأثير والسلطة بين الرجال والنساء. إن صورة البذرة والأرض، حيث يمثل الرجل البذرة النشطة والمرأة التربة السلبية، ليست مقتصرة على الإسلام وإنما هي من سمات كل الديانات التوحيدية. إن تلك النظرية تشرح جزئيا تسمية الله على أنه الأب مع سلبية المرأة الراعية في أساطير الخلق التوحيدية. لكن الإسلام يعارض تلك النظرة بخصوص الله كما أنه واضح في الإشارة إلى الله بأنه "لم يلد ولم يولد" (سورة الإخلاص، الآية ٣). مع ذلك فإن عديدا من الباحثات والباحثين رأوا أن أولوية الأبوة والدرجة التي تطغى بها الحقوق الشرعية للأب على تلك الخاصة بالأم وقت أن يصل الأبناء إلى سن البلوغ تظهر أهمية تلك النظرية الأحادية الخاصة بالتوسع الإسلامي، وتفسر آليات الجندر وأهمية الخصوبة في الزواج (Delaney 1992, Sholkamy 1998, Omran 1992).

ركزت دراسات الجندر والإنجاب أيضا على تبعات العقم، وعناصر تكوين الرجولة، وآليات الجندر والأدوار الأسرية. وجدير بالذكر أن "الإسلام" كان موضوعا أساسيا بالنسبة لكل تلك الأعمال البحثية، لكن من الواضح أيضا أن الكثير من النقاشات التاريخية والاجتماعية والنسوية والإثنوغرافية التي تناولت الإسلام كانت غير مترابطة وغير كافية. إن إشارة ديلاني إلى الإسلام والتوحيد في تفسير نظرية التكاثر في تركيا، أو وصف إينهورن لمأزق النساء غير القادرات على الإنجاب في مصر، لتوضيح الأصول التاريخية والأيديولوجية للأبوية، تتبنى صلة مباشرة ما بين النصوص الإسلامية وممارسات المسلمين. ففي كل من تلك الأمثلة نجد الإسلام حاضرا كجذر أصلي وقوة هامة في تشكيل الممارسة والإدراك. لكن من غير الواضح هو كيفية تفاعل "الأيديولوجيا الإسلامية". فالتحليل يلجأ إلى الإسلام لا كعقيدة وإنما كأيديولوجيا مهيمنة. والأمر المقلق في الكثير من تلك المصادر هو تلك الافتراضات حول مدى انتشار تلك الأيديولوجيا وما تحمله من معتقدات من حيث حضورها ومباشرتها. وربما تكمن المشكلة في عدم القدرة على التأريخ للعلاقة بين الإسلام وخصوبة وصحة النساء. كذلك فإن الصلة بين النظرية الاجتماعية والممارسات العملية تبقى غامضة وفي بعض الأحيان غير حقيقية. هناك استثناء جدير بالذكر هو دراسة تمت حول تنظيم الأسرة في مصر حيث يستعيد الباحث عناصر الحداثة وآليات الجندر والصراع الثقافي والاجتماعي ومشروع الدولة المركزية القوية ليصف تاريخ ومصير برامج تنظيم الأسرة (Ali 2002).

وإذا كانت رسالة الإسلام هي الدعوة إلى الخصوبة ورفع المكانة الأخلاقية للأم والتفوق القانوني للأب، وضرورة الزواج المبكر وأهمية إتمام هذا الزواج عن طريق الإنجاب، وكذلك أولوية أدوار النساء الإنجابية على أية مساهمات إنتاجية، أليس من الجدير بالتحليل أن يتم التعليق على كيفية وصول تلك الرسالة وبواسطة من؟ سواء كانت الأسرة الأبوية أو الدولة أو الطبيب أو المؤسسة الدينية هي الجهة التي توصل مثل تلك الرسائل، فهي في كل الأحوال تمثل عنصرا هاما في فهم الأيديولوجيا الدينية وجذور القدرة المفترضة. إن ارتفاع معدلات الخصوبة بين العائلات في الشتات، كما هو الحال بالنسبة للفلسطينيين، هو فعل سياسي وتأكيد على الهوية الوطنية (Giacaman 1997). وفي مصر كانت الخصوبة العالية علامة على عدم الانسجام وأسلمة الخطابات السكانية (Ali 2002). وفي إيران كانت الدعوة إلى تنظيم الأسرة بعد الثورة مباركة ومدعومة من قبل الدولة ورجال الدين الذين استخدموا سلطتهم في تفضيل وجهة النظر الشيعية العملية الخاصة بالمشكلات الاجتماعية وسبل حلها (Hoodfar 2000). إن كلا من الخصوبة العالية والخصوبة المنخفضة هما استراتيجيتان حديثتان لا يمكن فهمهما تماما إلا في سياقهما الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي.

ومن ناحية أخرى فإن وجود "الإسلام" كمتغير مباشر في الدراسات الديموغرافية لا يوفي لا الحق ولا المعنى كاملا لفئة "المسلم". هل يعود ذلك إلى قناعتهم بان النساء المسلمات يبرهن على سلوكيات إيجابية معينة؟ إن التباين في الجنسية والانتماء الإثنية والطبقة والتعليم والجيل والسياق السياسي تنسف فئة "المسلم" من داخلها وتتساءل حول جدواها أو علاقتها بالسلوك الإنجابي. إن ذلك لا يشكك بأي حال من الأحوال في إيمان النساء المبحوثات. لكن انخفاض معدل الخصوبة في مجتمعات الخليج، والاستقلالية والتمكين النسبي للنساء المسلمات الأوروبيات، والوضع الصحي المتدني للنساء في أفغانستان وباكستان، توضح أنه يجب على الديموغرافيين، وهم يفعلون ذلك فعلا مشكورين، أن يتعمقوا في الدراسة بحثا عن تفسيرات وتبريرات الممارسات الإنجابية. وهناك تباينات كثيرة جدا بين الممارسات والخبرات الإسلامية إلى الحد الذي يجعل أية محاولة لتفسير هذا الطيف الواسع من خلال نظرية واحدة شاملة وموحدة بالضرورة غير قادرة على توفير أية معرفة ذات معنى. إن سهولة توفر الاتفاقيات الإسلامية والأعمال التشريعية المكتوبة قد يجعل العودة إلى تلك الأعمال جذابا بالدرجة التي لا تسمح بتجاهلها. لكن الملاحظات الإثنوغرافية توضح إن توفر تلك النصوص في الأرشيف والمجموعات الوثائقية لا يعني أن تطبيقها في الواقع يتخذ بالضرورة شكل الهياكل القمعية (Sholkamy 1999). وكما هو الحال في جميع العلوم الاجتماعية فإن السياق والتاريخ عاملان هامان للغاية في فهم الواقع والإيمان والأيديولوجيا عمليا.

الصحة الإنجابية كبرنامج للخدمات والفعل

إن التحول الهام الذي طرأ على التناول في هذا الشأن من حيث الانتقال من منظومة السكان إلى تناول السكان والصحة قد عبر عن نفسه لأول مرة بشكل واضح في عام ١٩٩٤ أثناء المؤتمر الدولي للسكان والتنمية المنعقد في القاهرة. فقد تم رسميا اعتماد منظومة الصحة الإنجابية، التي لم تعد جديدة، كأول تأثير فكري على برامج البحوث السكانية. إن الصحة الإنجابية، التي تم تعريفها لأول مرة في وثيقة سياسية دولية، تشمل ضمان الحمل الصحي والآمن، والوقاية من الأمراض المنقولة جنسيا (بما في ذلك فيروس نقص المناعة المكتسب والإيدز)، والتصدي للعوامل الأخرى التي تؤدي إلى أضرار صحية مثل التجارة الجنسية والعنف ضد النساء. كذلك خاطب مؤتمر القاهرة المنظمات غير الحكومية كشركاء في التدخلات والسياسات السكانية. إن هذا التحول في التناول يعتبر نقطة ابتعاد عن البحث السكاني الكلاسيكي الذي يتعامل مع الخصوبة على اعتبار أنها مرض يجب التحكم فيه على مستويات كثيرة وهامة. كذلك فان خطة العمل المستلهمة من مؤتمر القاهرة ساهمت في صياغة مبادرات وأهداف عالمية ذات صلة بالنساء ورفاهتهن (أنظري/أنظر "إعلان بكين ١٩٩٥").

أولا، على مستوى الأهداف السكانية انتقل التركيز من الأهداف والمؤشرات المجتمعية والكمية مثل معدل نمو السكان والخصوبة ومعدل انتشار وسائل منع الحمل، إلى مؤشرات كيفية وفردية مثل الصحة والرفاهة وتمكين النساء. وفيما قبل كانت المرضية الإنجابية وعدم القدرة على الإنجاب والحياة الجنسية واستقلال الإناث والتكامل الجسدي، تعتبر كلها أمورا على درجة منخفضة من الأولوية فيما تناله من الاهتمام. لكنها أصبحت نقاطا مركزية في البحث السكاني كخبرات تؤثر على القرارات والخبرات والنتائج الخاصة بالخصوبة والتي، وهو الأهم، تؤثر على الرفاهة وجودة الحياة.

التحول الآخر الهام المرتبط بالنقطة السابقة يتعلق بالعلوم السكانية والتخصصات التي يتضمنها. فقد جاءت مناهج ومنهجيات البحث الأنثروبولوجي والاجتماعي والسياسي والنشاط النسوي والحقوقي لتستكمل، بل وفي بعض الأحيان جاءت لتطغى، على الأدوات الأكثر كلاسيكية للديموغرافيا والاقتصاد والتي كانت هي المهيمنة على مجالات البحث السكاني.

كذلك حدث تحول ثالث على مستوى الأفراد المبحوثين. فالصحة الإنجابية تتجاوز التركيز الضيق على النساء في سنواتهن الإنجابية لتتناول الخبرات والعلاقات التي تشكل الإنجاب والحياة الجنسية والأمراض المرتبطة بالاثنين. واعتبرت فترة الشباب والمراهقة كفترات هامة وحرجة من حيث التجربة الجنسية، ومن حيث كونها مرحلة تحمل الفرص كما تحمل المخاطر. كذلك تم الاعتراف بأهمية صحة النساء في فترة ما بعد انقطاع الطمث ودورهن في التأثير على قرارات الشباب من الرجال والنساء. إضافة إلى أهمية الذكورة والصحة الجنسية للذكور وأدوار الجندر وعلاقات القوى بين الجنسين.

البعد الرابع للاختلاف نجده عند نقطة تقاطع البحث والنشاط. فقد تأسست أجندة الصحة الإنجابية على خطاب حقوقي تم غرسه في بحوث العلوم الاجتماعية وفي الخطاب العالمي حول التنمية. إن هذا الإطار من حقوق الإنسان الفردية يفترض دورا للنشاط والبحث حيث يسعيان إلى الاشتباك مع السياسة أو تغييرها. ولقد كان مؤتمر القاهرة مشابها للمؤتمرات العالمية والقمم الأخرى المنعقدة في ذلك العقد، حيث لعبت المنظمات غير الحكومية والنشطاء دورا بارزا ومحددا.

إذن، فقد أعيد رسم مجال البحث والقياس بحيث يصبح أكثر اتساعا ومتعدد التخصصات. ولم يعد التقييم والوصف/القياس محددا بواسطة قياسات كمية ومباشرة، وإنما بواسطة مجموعة من المؤشرات المحددة تاريخيا وثقافيا والتي تحمل معنى على المستوى الفردي أكثر منها على المستوى الاجتماعي الفوقي. بمعنى آخر فإن هذا التحول قد جاء إلى المقدمة بقيمة الفاعلية وقدرة الأفراد على الفعل، وواقعهم الاقتصادي الاجتماعي والسياسي، والقيم والأخلاق التي تكون الثقافة. ومع ذلك، فإن تلك الصياغة وإن كانت دقيقة على مستوى الوعي إلا أنها كانت أقل وضوحا بالبحث العملي.

تبقى الصحة والجندر مرتبطتين بمجموعة من المؤشرات الكمية وعدد من الأهداف السياسية. فلم تحل الصحة الإنجابية محل مدى استخدام موانع الحمل ومعدلات الخصوبة كقياسات أساسية في مجالات الصحة والسكان. ومن الصعب أن نقيس الصحة أو الرفاهة، بل الأسهل أن نقيس المرضية والوفيات ومعدلات استخدام الخدمات وموانع الحمل. بالتالي، وإلى جانب الجهود المستمرة للوصول إلى مؤشرات عملية لقياس الصحة الإنجابية، يتعامل البحث مع تحديد الخصوبة على أنها النتيجة المرغوب فيها. إن تفريع المجال إلى مرضية إنجابية وآليات الجندر ومعدل وفيات الأطفال ومستوى جودة الرعاية وإصلاح القطاع الصحي والحياة الجنسية والولادة هو تفريع تبرره النتيجة المرغوب فيها، ألا وهي خفض معدل الخصوبة الذي تسعى تلك الدراسات إلى تيسيره.

قد ينجح التناول متعدد التخصصات في مجال الصحة الإنجابية في تجاوز نموذج "التحكم في الخصوبة". وقد أظهرت دراسة الجيزة التي أجريت في مصر أهمية الوعي بالصحة كمتغير مؤثر على السلوك المحافظ عن الصحة وعبء المرضية الذي تتحمله النساء. كذلك انتقدت الدراسة مستوى الرعاية الذي تحصل عليه النساء وفتحت الطريق أمام دراسة مقدمي الخدمة الصحية. ومن بين الفريق الأصلي للدراسة تشكلت مجموعة العمل للصحة الإنجابية المكونة من علماء وعالمات في الصحة والاجتماع ممن يعملون من أجل تطوير الدراسات البينية متعددة التخصصات والبحوث المستهدفة تغيير السياسيات في مجال الصحة الإنجابية. هناك باحثات وباحثون نشطون ضمن مجموعة العمل تلك في كل من مصر والأردن ولبنان وتركيا والسودان يعملون حول موضوعات مثل المضمون الاجتماعي للتعليم الطبي، والممارسات المحيطة بعملية الولادة في المؤسسات، والحياة الجنسية، وإصلاح القطاع الصحي، والرعاية أثناء الحمل وبعد الولادة. ونجد في عمل آلان هيل وآخرين في غامبيا، بين الأسر المسلمة وتلك التي بها تعدد الزوجات، نقدا لخدمات تقديم وسائل منع الحمل، كما أدرج عنصر الاختيار وتمكين الجنسين والهوية الثقافية في الخطاب الدائر حول الخدمات الصحية. كذلك أكد مشروع غامبيا على أهمية دور الرجال كمبحوثين وكمصادر للمعلومات في البحث في مجال الإنجاب. وتوضح تلك الدراسات الميل نحو البحث المعمق والممتد عبر الوقت والذي يستخدم مزيجا من المناهج والمنهجيات الكيفية والكمية للفهم والتدخل من أجل صحة جنسية وإنجابية أفضل (Bledsoe et al. 1998).

تعتبر هذه المكاسب المنهجية مكاسب هامة، ومع ذلك فإن موضوع الصحة الإنجابية موضوع مشحون أخلاقيا ويستحق نقاشا يتجاوز أساليب البحث الاجتماعي إلى السياسة والنشاط الميداني. وبالنسبة للعالم العربي والإسلامي بدا الأمر وكأن برنامج الصحة الإنجابية يتعارض مع القيم الثقافية والدين كما هما مصاغان من طرف بعض القوى الاجتماعية. فإلى جانب الخوف المبالغ فيه من الإمبريالية الثقافية ومصادرة النسويات الغربيات لقضايا السكان، تعرضت منظومة الصحة الإنجابية للنقد من حيث صعوبة تطبيقها في غياب مؤشرات واضحة وقابلة للمقارنة وغير مكلفة يمكن استخدامها لتقييم سياسات وخدمات الصحة الإنجابية. لقد امتلأت القلوب والأذهان بالمخاوف الخاصة بالخصوصية الثقافية والضغوط النسوية بشأن الحرية الفردية والتكامل الجسدي، إضافة إلى النبرة المتساهلة في الخطاب ككل، والتي تعتبر كلها أمورا غير ملائمة للمسلمين ومجتمعاتهم. إن المواجهات التي حدثت بين رجال الدين والمحافظين من جهة وبين النشطاء والنسويات وبعض الأكاديميين من ناحية أخرى أثرت على "سمعة" الصحة الإنجابية كإطار بديل وحيوي للسياسات السكانية. وتجدر الإشارة هنا إلى المثال الشهير الخاص بالتشويه الجنسي للإناث، وهي الممارسة التي لا يوجد لها أساس في الشريعة الإسلامية وإن كان لها ارتباط عملي وثيق بالمجتمعات الإسلامية. فعلى حين ارتأت النسويات

فرصة في استخدام إطار الصحة الإنجابية من أجل تعبئة الدعم المالي والمعنوي في سبيل القضاء على ذلك الانتهاك للجسد الأنثوي، كان رد فعل المحافظين هو البحث في تلك الممارسة على مؤشر يستجيب للموقف الإسلامي من الاحتشام الجنسي.

ومع ذلك فقد مكن منظور الصحة الإنجابية النشطاء الاجتماعيين من تناول بعض القضايا مثل إهمال الأطفال الإناث في باكستان (حيث تتجاوز نسبة الوفيات بين إناث الأطفال نظيرتها بين الذكور بنسبة ١٢%)، وكذلك جرائم الشرف في الأردن، وملايين المشكلات الاجتماعية الأخرى التي تدمر حياة النساء الفقيرات في كل مكان في العالم.

إن إدراج النماذج التقدمية في خطابات السكان هو في حد ذاته انتصار صعب المنال بالنسبة للباحثات والباحثين والنشطاء في هذا المجال. ومع ذلك فإن النماذج التقدمية هي أيضا نماذج ثقافية، وبهذه الصفة يمكن أن تكون مهددة أو تؤدي إلى الاغتراب. فعلى حين كان الصراع بين النسبية الثقافية والنزعة الإنسانية العالمية سمة من سمات العلوم الاجتماعية على مدى العقود إلا أن علماء وباحثي وباحثات القضايا السكانية كانوا دائما يتبنون برامج عمل عالمية تحمل قيما حديثة. وبشكل عام فإن القيمة الإيجابية الملحقة بالخصوبة المنخفضة تكاد تكون مقبولة تماما من قبل الديموغرافيين. ولقد أضافت الصحة الإنجابية عنصر الشك والجدل على مستوى القيم، مما أدى أيضا إلى تورط المنادين بالحداثة.

مجموعات البيانات ومصادر المعرفة

يعتبر مجال الصحة والسكان مجالا موزونا. ومن أدوات السياسة المرتبطة بتحقيق مختلف أهداف الصحة الإنجابية والسكان كانت دائما مسألة تمويل المسوح الدورية لقياس مستوى أداء البرامج وتحديد جدواها الاقتصادية. إن المسوح العالمية، مثل المسح العالمي للخصوبة، هي في العادة مسوح باهظة الثمن ومجهدة. أما المسوح الإقليمية، مثل المشروع العربي للطفولة والمشروع العربي للأسر، كلاهما من المحاولات الرامية إلى جمع البيانات الأولية من عينة ممثلة وطنيا عن الاتجاهات والتطورات في مجالات الصحة والسكان. إن خلاصة الحكمة والمشكلات السكانية مشتقة في معظمها من المادة المتوفرة عن طريق التعدادات الوطنية التي يتم جمعها دوريا في البلاد التي يمكنها تغطية تكاليفها، ومن حين إلى آخر في البلاد الأخرى. ويعتبر المسح الديموغرافي والصحي أداة لقياس وإرشاد السياسة في البلاد التي تستفيد كثيرا من مساعدة الجهات المانحة. كذلك يعتمد المسح الصحي والديموغرافي على العينات، كما يسمح بالحصول على البيانات والقياسات بشكل أسرع. وفي مصر، كشفت وحدة تتناول النساء والتمكين والعنف عن نتائج مذهلة، حيث أظهرت نسبة انتشار البتر الجنسي للإناث والعنف المنزلي وغياب القدرة على اختيار شريك الحياة وطبيعة أدوار الجنسين في المنزل، والتي أوضحت شيوع ممارسات اجتماعية تضر برفاهة النساء (المسح الصحي والديموغرافي ١٩٩٥). كذلك كانت المسوح على العينات ناجحة في مجال صحة الطفل، حيث تتم المتابعة الدقيقة لمؤشرات مثل معدل انتشار التحصين ومعدل وفيات ومرضية الأطفال حديثي الولادة والأطفال تحت سن خمس سنوات ووفيات الأمهات، ثم يتم التقرير عنها من قبل اليونيسيف بالاشتراك مع الحكومات الوطنية. كذلك ظهرت مؤشرات التنمية والتنمية الإنسانية العالمية لتساعد في قياس وضع النساء في كل مكان في العالم. كذلك يستخدم مؤشر البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة الخاص بالنوع، ومقياس تمكين النوع، لمراقبة التقدم في الأجندات الحالية التي تستهدف تحسين وضع النساء وصحتهن الإنجابية. لذلك فإن الصورة الكلية للصحة والسكان تتغير باستمرار وأصبح الباحثون والباحثات قادرين على قياس تلك التغيرات بفضل الكم الهائل من البيانات الكمية المتوفرة، وتوفر معظم تلك المسوح على شبكة الإنترنت. أما العيب الواضح في هذا الأمر هو أنه لا يمكن الثقة في الأرقام وحدها، كما أن هناك الكثير من أوجه النقد التي توجه إلى مدى أهمية بعض المؤشرات وبعض أساليب جمع البيانات. ومهما كان الثمن البشري والمادي الباهظ الذي يتم إنفاقه على جمع البيانات الديموغرافية فإنه يجب أن يتجاوز صانعي السياسات والمخططين إلى البحث والتحليل الاجتماعي.

إن عرض التحليل الكمي والكيفي يمدنا بالفهم والاستبصار والمعرفة القيمة (Ali 2002, Khattab 2000, Obermeyer 1995). ومع ذلك فإن استخدام هذا التكامل فيما بين الأطر التحليلية لا زال أقل مما يجب. فالمحللون يفضلون الاحتفاظ بمجالات الاهتمام منفصلة، مع ما يحمله ذلك من مخاطر التصوير الكاريكاتيري للمشكلات، كما لو كان قدر البشر أن تبقى أفكارهم ومشاعرهم منفصلة بلا داع.

إن توزيع المسوح والمعلومات الكمية الأخرى وتلك الصادرة عن الإثنوغرافيين والأعمال الصادرة في مجالات التاريخ والدين والجندر والعلوم السياسية منفصلة عن بعضها البعض بواسطة عقبتين أساسيتين وهما الحجم ومعدل التكرار. فالمسوح لا يتم تصميمها من أجل قياس ما هو مهمش أو ضئيل أو صغير أو فريد، ومن ثم تستمر المسوح في قياس نفس الأشياء المرة تلو الأخرى. والتراث الكيفي في التاريخ والأنثروبولوجيا والجندر والدراسات الدينية لا يتسامح مع التكرار، فما قام شخص بعمله لا توجد جدوى من تكراره! كذلك هناك اهتمام عميق، ويجوز أيضا مبرر، بالحدود الغامضة والهامشية والمتشعبة للثقافة والمجتمع التي تشد انتباه الباحثين والباحثات على حساب دراسة ما هو عمومي وواضح.

توجد استثناءات هامة لما هو مذكور أعلاه، لكن الموارد المتوفرة للباحثين منقسمة بين ما هو مثير للاهتمام وبين التطورات الديموغرافية. بل إن الاهتمام بالصحة الإنجابية للنساء لا يزال منقسما بواسطة خط متصدع يفصل ما بين الفهم والقياس الذي يضع الجندر والأيديولوجيا الجنسية والحياة الاجتماعية في جانب ويترك الصحة والإنجاب والسياسة العامة في جانب آخر.

ورغم تلك التصدعات في الخطابين إلا أن المجال يوفر سهولة في الحصول على البيانات من خلال تنوع موارد البيانات التي تتناول قضاياه الأساسية. هناك أيضا موردان هامان يستكملان البيانات الكمية المجموعة بتقاريرها الدورية والإصدارات الأكاديمية التي تمزج ما بين المناهج لتناول التفاصيل والقيام بالتحليل. أما المورد الأول والأسهل من حيث الحصول عليه هو الدوريات العديدة التي تركز على قضايا السكان والصحة.

المجلات المحكّمة التي تصدر في الغرب، مثل *موجز السكان والتنمية* (*Population and Development Review*)، تعكس أثر الدراسات الصحية والدراسات البينية متعددة التخصصات والمشتركة على الباحثات والباحثين الديموغرافيين. كذلك فإن إصدارات الاتحاد الدولي للبحث العلمي حول السكان تمثل مصدرا بارزا وهاما للمعلومات. كما توجد إصدارات أخرى مثل مجلة *"قضايا الصحة الإنجابية* (*Reproductive Health Matters*) التي تحمل توجها نسويا وناشطا، لكنها توفر أيضا مساحة لعرض أبحاث الصحة الإنجابية والدراسات النسوية.

كذلك هناك مقدار كبير من التقارير الجزئية عن دراسات ومشاريع ممولة من قبل الهيئات والحكومات، لكنها تبقى في دوائر توزيع محدودة. وتبقى معاهد ومنظمات البحث السكاني هي أفضل المصادر المتوفرة للباحثات والباحثين المهتمين بهذا المجال، مثل صندوق الأمم المتحدة للسكان، والمجلس الدولي للسكان، والجامعة العربية، وأخرى كثيرة تكشف أرقاما وهموما تستحق مزيدا من التناول والتحليل. إن التحليل الإحصائي لتلك التقارير واستخدامها لتوعية الكتلة الأساسية من القراء الأكاديميين والسياسيين والرأي العام هو إمكانية يجب استخدامها من قبل الباحثين والباحثات. ومن الجهود الهامة في هذا المجال هو مشروع الديموغرافيا العربية الجديد الذي بدأه مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة والذي شجع الديموغرافيين وعلماء الاجتماع على إعادة دراسة التعداد وعينات البيانات المتوفرة بما يساهم في تحليل وفهم السكان والصحة في العالم العربي.

الخلاصة

إن الفجوة القائمة بين تراث وموارد البحث الذي يتناول الصحة والسكان وذلك الذي يتناول الجندر والدين والحياة الجنسية هي فجوة تظل عنصرا مربكا وغير محسوم. وقد يساعد تجاوز تلك الفجوة على التنظير للممارسات والخبرات الصحية، بل ويساعد بشكل حاسم على تطوير المفاهيم السائدة عن الإسلام كأيديولوجيا للجندر وخبراته. وقد اعتادت النظرية الكلاسيكية في دراسات السكان والصحة على اعتبار الإسلام عائقا أمام الحداثة وتحديث الممارسات والعلاقات الجنسية والإنجابية. ومع ذلك فإن الفروق بين المجتمعات الإسلامية تبقى فروقا ضخمة. فمعدل انتشار وسائل منع الحمل في إيران يصل إلى ٥٥% في حين لا يتجاوز ١٠% في اليمن (Rudi 2001). وهناك احتياج واضح إلى دراسة مقارنة وبينية تفصل نفسها عن التفسيرات والحجج المخلة في تبسيطها والتي ترجع كل شيء إلى أسباب أيديولوجية، وأن تحاول البحث في أسباب وكيفية قدرة الإسلام كبناء أخلاقي وتاريخي أن يتيح كل تلك الصيغ المختلفة المستمدة منه وأن يندمج بكل تلك الطرق المختلفة مع الظروف التاريخية والمادية. إن هذه المرونة والامتداد التاريخي هما نقاط قوة الإسلام.

إن المبادرة المسماة بالمجموعة العالمية للبحث والفاعلية حول الحقوق الإنجابية (International Reproductive Rights Research and Action Group) تقدم نموذجا شيقا لقيمة البحث المقارن. فقد قام هذا المشروع بدعم البحث في عدد من البلاد، بما فيها ماليزيا وإندونيسيا لدراسة الحقوق الإنجابية. وقد قدم كل فرع في كل بلد، بما فيها البلاد الإسلامية أو تلك التي بها نسبة عالية من السكان المسلمين، عرضا مختلفا تماما عن الحقوق الإنجابية في الإسلام. وساعد هذا العمل المشترك على تفكيك الهيمنة المفترضة لأيديولوجيات الجندر والدين عند انتزاعها من سياقها التاريخي وذلك لأنه عمل قام على جهد معمق ومقارن. فبدلا من التأكيد على "الإسلام" كعقبة أمام التغيير، وضح الباحثون والباحثات كيف أن هذه المنظومة الأخلاقية تمتزج وتتشكل كما تتعرض للتشكيل بواسطة تفاصيل وأحداث الحياة اليومية. كذلك فإن تفسير أيديولوجيا الجندر الإسلامية تختلف من تركيا، حيث اعتمد القانون المدني في عام ٢٠٠٢ ليحقق المساواة الكاملة بين الجنسين، إلى باكستان حيث ما زالت مؤشرات الصحة مثل سوء التغذية والوفيات تعكس فروقا بين الإناث والذكور لصالح الذكور.

ويبقى الإسلام إطارا مسيطرا على مستوى الخطاب والجدل والعقيدة. إن منطق الممارسات الصحية والرفاهة الإنجابية يدفع المحللين والمحللات إلى خلق أفق من البحث العملي المستند إلى أساس نظري قوي وخال من الجمود والتصنيف المبسط.

كذلك من الضروري والهام أن نتجاوز الاتجاهات البراجماتية لعلوم السكان والصحة لنساهم في الفهم الاجتماعي للحياة اليومية والقضايا الصحية للنساء والرجال. فحتى الآن كان الدافع وراء قياس معدلات نمو السكان وآلياته ووصف الأوضاع الصحية هو الشعور بالحاجة إلى التدخل والتغيير. إن هذا التوجه السياسي قد أنتج مجموعة من الفرضيات المعرفية المحدودة والمتأثرة بأصولها ومواقفها البراجماتية. ومع تطور مجال الصحة والسكان متجاوزا نموذج التحكم في الخصوبة، هناك أيضا احتياج إلى المزيد من التطور والانتقال من القياس والوصف المشوب بالنزعة الجوهرية في دراسة العلاقات السببية والدوافع إلى مجال يحترم السياق التاريخي والتأسيس النظري، ويتمتع بالحساسية تجاه الفاعلية والتعقيد والتعدد وكذلك تجاه السياقات الاجتماعية والسياسية والتاريخية.

المراجع

K. Ali, *Planning the family in Egypt. New bodies, new selves*, Austin, Tex. 2002.

Beijing Declaration and Platform for Action from the Fourth World Conference on Women Beijing, China 1995, at <www.un.org/womenwatch/daw/beijing/platform/declar/htm>.

C. Bledsoe et al., Constructing natural fertility. The use of Western contraceptives in rural Gambia, in *Population and Development Review* 20:1 (1994), 81–113.

C. Delaney, *The seed and the soil. Gender and cosmology in Turkish village society*, Berkeley 1992.

P. and A. Ehrlich, *The population explosion*, New York 1990.

R. Giacaman, *Palestinian women. A status report*, Birzeit 1997.

S. Greenhalgh (ed.), *Situating fertility. Anthropology and demographic enquiry*, Cambridge 1995.

H. Hoodfar and S. Assadpour, The politics of population policy in the Islamic Republic of Iran, in *Studies in Family Planning* 31:1 (2000), 1–18.

M. Inhorn, *Infertility and patriarchy. The cultural politics of gender and family life in Egypt*, Philadelphia 1996.

S. Joseph (ed.), *Intimate selving in Arab families. Self, gender and identity*, Syracuse, N.Y. 1999.

——, *Gender and citizenship in the Middle East*, Syracuse, N.Y. 2000.

H. Khattab, *The Giza morbidity study*, Cairo 2000.

A. Omran, *Family planning in the legacy of Islam*, London 1992.

C. Obermeyer (ed.), *Family, gender, and population in the Middle East. Policies in context*, Cairo 1995.

N. Rudi, Selected demographic indicators of Arab countries and Turkey, Population Reference Bureau, Washington D.C., December 2001, available at <www.prb.org>.

H. Sholkamy, Procreation in Islam. A reading from Egypt of people and texts, in P. Loizos and P. Heady (eds.), *Conceiving persons. Ethnographies of procreation, fertility, and growth*, London 1999, 130–61.

H. Zurayk, *Women's reproductive health in the Arab world*, West Asia and North Africa regional papers no. 39 (April 1994), Cairo 1994.

هانيا شلقامي (Hania Sholkamy)

ترجمة: عايدة سيف الدولة

النزعات والحياة الجنسية
ودراسات الهويات الجنسية اللانمطية

لم ينقطع اهتمام الدراسات الأكاديمية في العقود الثلاثة الماضية بمختلف جوانب النزعات والحياة الجنسية في العالم الإسلامي عبر العصور ونقاط الاتفاق الممكنة بينها، رغم أنه كان من اهتماماتها الصغرى. وقد عزز هذا الاهتمام ظهور الدراسات النسائية ودراسات الجندر (women's and gender studies)، الذي تزامن تقريبا مع ظهور دراسات المثليين/المثليات (gay/lesbian studies) في منتصف ثمانينات القرن العشرين، التي تبعها ظهور دراسات الهويات الجنسية اللانمطية (queer studies) في تسعينات القرن العشرين. ونتناول هنا ثلاث مجموعات من القضايا المعرفية التي تتعلق بالجندر والهوية الجنسية في المجتمعات الإسلامية، ألا وهي: المدخل البنائي مقابل المدخل الجوهري، وأهمية بناء "النزعات والحياة الجنسية الإسلامية" كمجال للبحث، وأوجه التفاعل فيما بين البنى الغربية والتقليدية للهوية الجنسية في المجتمعات الإسلامية الحديثة. سيتناول هذا المقال أساسا المصادر المكتوبة باللغة العربية التي ظلت هي لغة الصفوة المثقفة في العالم الإسلامي حتى القرن الثاني عشر. أما المصادر التي تتناول أقاليم أخرى فسوف ترد في ثبت المراجع.

إن مجال الدراسات النسائية الذي يتناول في المقام الأول المجتمعات المعاصرة من منظور اجتماعي أو إثنوغرافي أو سياسي، فقد قدم لنا معلومات خام عن بنى الجندر، لكن الدراسات المكرسة تماما لدراسة هوية الذكور وثقافتهم لم تظهر إلا مؤخرا. إن كتابات النساء والرجال ممن تعاملوا مع السلوك المثلي في الإسلام أو المجتمعات العربية هي كتابات تحمل معلومات لا تنكر، إلا أنها كثيرا ما تبدو غافلة عن القضايا العميقة المرتبطة بمفردات اللغة التي تستخدمها. فعبارات مثل "الجنسية المثلية"، و"اللواط"، و"تغيير الجنس"، و"السحاق" تستخدم دون طرح تساؤلات عن معانيها، بل إن ألفاظا عربية مثل "اللواط" و"التخنث" تعادل على الفور عباراتي "الجنسية المثلية" أو "التشبه بالنساء" وترتبط بهما دون تعمق في بحث معناها. ورغم أن بوسكيه يناقش الأهمية الفعلية للـ"زنا" في شمال أفريقيا رغم تحريم الفقه له تحريما مشددا إلا أنه لا يتجاوز ملاحظة أن "اللواط بين الأطفال أو الشباب لا يواجه بسخط شديد ... وهو شائع بين البالغين. ومن المعروف أن منطقة معينة في تونس مشهورة بهذا الأمر" (Bousquet 1953, 60). ومن منظور آخر، يحاول صلاح الدين المنجد أن يرسم صورة للعادات الجنسية في العصرين الأموي والعباسي، بما فيها العلاقات الجنسية المثلية، من خلال تتبع النوادر المقتبسة في الأعمال الأدبية. ويبدو أن المؤلف فهم هذه النوادر على أنها انعكاس حقيقي للواقع، فيما يتعلق بمجتمع العصور الوسطى بأسره، دون أن يشرح أن كلمات مثل "اللواط" لا تحمل نفس المعنى في اللغة العربية بشكليها القديم والحديث، إما لأنه يفترض أن القراء على علم بالموضوع، أو على الأرجح لأنه هو نفسه يفترض أن "اللواط" يعني الجنسية المثلية. وقد دفعه انتشار الأمور الجنسية في الأدب إلى تسمية العصر العباسي باسم "عصر الجنس"، ويعزوه إلى المزاعم بضياع المشاعر الدينية وسط الطبقة العليا (صلاح الدين المنجد، ١٩٥٨، ٤٥)، بل ويعزوه فوق كل شيء إلى "التأثير الفارسي".

وقد ظلت المصادر العربية تتجاهل العلاقات الجنسية المثلية طوال القرن العشرين، سواء بالسكوت عنها أو الإشارة إليها على استحياء أو عدم إقرارها أو نبذها باعتبارها من ثمار التأثير الأجنبي واتجاهات الماضي. ويتناول بيلات هذا الموضوع على مضض في مقاله الوارد ضمن موسوعة الإسلام (Pellat, *Encyclopedia of Islam* 1983)، والذي كتبه من منظور الخطابات المعيارية المألوفة التي أنتجتها المجتمعات الإسلامية عن اللواط. لكن مع العمل الرائد الذي ألفه بوحديبة عن النزعة والحياة الجنسية في الإسلام (Bouhdiba, *La sexualité en islam*)، صارت النزعات الجنسية موضوعا محددا متماسكا للدراسة. وقد ركزت الأبحاث الأحدث عهدا على أنواع الفهم التي تتجلى في الإنتاج الثقافي، لا سيما الأدب، سواء الكلاسيكي منه أو الحديث. لكن حتى وقت قريب لم تحدث إلا محاولات قليلة لتقييم الممارسات الخطابية في ضوء نظرية بناء الجندر.

أما الجدل البحثي الذي حفزته دراسات الهويات الجنسية اللانمطية، والتي اهتمت في المقام الأول بأهمية مفهوم الهوية (الجنسية)، فهي مفيدة إلى حد بعيد في دراسة الثقافات غير الأوروبية، التي يمكنها أن تستفيد بدورها من الجدل الأكاديمي الدائر

حول بنية النزعات والحياة الجنسية في المجتمعات الإسلامية. وقد تفاعل الأوروبيون أثناء عهد الاستعمار مع الحضارات غير الأوروبية، وخاصة مع "الشرق" الإسلامي كمثال يلخص ثقافة "الآخر" (فكرة "المنطقة السوتادية" التي أتى بها ر. بيرتون[1])، وكان لهذا التفاعل علاقة وثيقة بالبناء الغربي للهوية الجنسية المثلية، بمساعدة ما أسماه آر. سي. بليز (R. C. Bleys) الخارطة التي رسمتها المخيلة العِرقية لـ"جغرافيا الانحراف الجنسي". وينطبق هذا التفكيك بدوره على الثقافات الإسلامية، وهو يثري مبحثا علميا ظل حتى الآن يتعلق في المقام الأول بممارسات الجنسية المثلية لدى قدماء الإغريق والرومان. وما زلنا بحاجة إلى بحث ودراسة الروابط الممكنة بين مفاهيم الحضارات التي سبقت ظهور الإسلام - وخاصة الحضارتين الإغريقية والفارسية - بشأن الجندر والعلاقات المثلية، وبين سمات الثقافة العربية الإسلامية التي ظهرت بعدها. إن أوجه التشابه والاختلاف في العلاقة بين الرجل المولِج وبين الرجل المولَج فيه في الثقافة الإغريقية الكلاسيكية، وبين الشاعر/الأمرد في الثقافة الإسلامية تحتاج إلى دراسة أيضا. وكثيرا ما لوحظ أن انتشار شعر الغزل المثلي يبدأ مع عصر الخلافة العباسية (٧٥٠-١٢٥٩م)، حين اندمج التراث الفارسي مع الثقافة الإسلامية. لكن مجرد ارتباط عشق الغلمان بالحركة الشعوبية (الانحياز للفرس) في بعض الأعمال الأدبية لا يجعل الباحثة أو الباحث ينسب ظهور "المثلية الجنسية" في الحضارة الإسلامية إلى تأثير خارجي. وقد تم تكريس الكثير من الأبحاث لدراسة التعريفات الغربية للمثلية الجنسية، ثم حركة تحرير المثليين التي ظهرت مؤخرا، ومدى تأثير تلك التعريفات في فهم المجتمعات الإسلامية للسلوكيات الجنسية المثلية، وفي فهم "المثليين" لأنفسهم ولأنفسهن. وربما يرجع أول ظهور لوجود هوية جنسية ذات صلة وثيقة بالجنسية الغيرية (heterosexuality) [النزوع إلى ممارسة الجنس مع فرد من الجنس الآخر] إلى القرن التاسع عشر إبان عصر الالتقاء بين أوروبا الاستعمارية والعالم الإسلامي. وكثيرا ما أدى تأثير الفترة الاستعمارية على بناء الجندر في البلدان الإسلامية إلى فرض فهم صارم للجنسية الغيرية، بل وأحيانا ما كان يتم فرض هذا الفهم طبقا للقانون الأخلاقي الفيكتوري، الذي سرعان ما أضفيت عليه الصبغة الإسلامية بحسم شديد. ويتضح في دراسة ب. دونز (B. Dunnes) عن إضفاء الصبغة الطبيعية على النزعات والحياة الجنسية في مصر كيف ضغطت السلطة الاستعمارية على السلطات المحلية لتجريم الممارسات الجنسية قانونيا، رغم تردد السلطات المحلية في ذلك. وقد حدثت ضغوط مماثلة في الهند، ونجد لها تحليلا قام به س. بهاسكاران (S. Bhaskaran). إن أثر الأخلاق الأوروبية في القرن التاسع عشر على بنية النزعات والحياة الجنسية الإسلامية يتضح أيضا في الدراسة التي أجرتها أفسانه نجمبادي عن إيران في الفترة القاجارية.

وبعد نشر كتابات ميشيل فوكو، وخاصة بعد ظهور الترجمة الإنجليزية للجزء الأول من كتابه تاريخ النزعات والحياة الجنسية (Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*)، سار الباحثون والباحثات على نهجه وبدأوا التفكير في كيفية بناء النزعات والحياة الجنسية في الخطاب تاريخيا، وكيف تضفي الثقافات سمة الطبيعية على السلوكيات الجنسية بحيث تضع تعريفا محددا لكل نوع اجتماعي وترسم الحدود الفاصلة بين أفراده. وقد سعى المؤرخون والمؤرخات إلى تحليل بنية النزعات والحياة الجنسية، بينما يستكشف الباحثون والباحثات في مجال الآداب مختلف الروابط التي تحدد الهوية الذكورية، ويبينون كيف تصورت كل ثقافة من الثقافات النزعات والحياة الجنسية في مختلف العصور. وتوضح هذه الكتابات كيف جرى "اختراع المثلية الجنسية كفئة معينة ومعارضة لإحدى القيم التي تُعرف نفسها أساسا عن طريق ما تستبعده عن نفسها" (Eribon 1998, 15)، كما توضح كيف نضج هذا التصور عبر فترة طويلة من الزمن بدأت في القرن الخامس عشر في أوروبا، ثم تسارعت منذ القرن الثامن عشر، مع افتراض أن الغيرية الجنسية ليست مفهوما طبيعيا أو عاما بقدر ما كان الناس يعتقدون، ولا هي الطريقة الوحيدة التي يختارها الأفراد لممارسة حياتهم وحياتهن الجنسية، بقدر ما هي تعرف مصاغ للجندر يستبعد الجاذبية والممارسة الجنسية المثلية. أما المؤرخات والمؤرخون الذين يعتبرون من أتباع النزعة الجوهرية، فقد اعتبروا أن الجاذبية الجنسية المثلية هي نموذج موجود في عموم العالم بين أقلية من البشر، بغض النظر عن تبلوره كمفهوم مستقل في التاريخ يمكن تصنيفه عن حق تحت فئة "المثلية

[1] افترض ريتشارد فرانسيز بيرتون وجود منطقة جغرافية تنتشر فيها العلاقات الجنسية المثلية وتحظى بالتسامح الاجتماعي أسماها "المنطقـة السـوتادية" (Sotadic zone)، وزعم أن اتجاه أفراد سكان هذه المنطقة نحو المثلية الجنسية أكثر شيوعا عنه بين سكان بقية المناطق الجغرافية. نشر بيرتون هذا الفرض للمرة الأولى كملحق لترجمته لكتاب *ألف ليلة وليلة* في عام ١٨٨٥م، واستلهم لفظ السوتادية من اسم شاعر إغريقي هلينيستي هو سوتاديس. (المترجمة)

الجنسية" أو "المثلية الذكورية"؛ ومن ثم، حاولوا فحص نشأة وتطورات هذا المفهوم في مختلف الأزمنة والأمكنة. ومنذ تسعينات القرن العشرين، يمكن اعتبار نظرية الهويات الجنسية اللانمطية بمثابة تطور لاحق على المدخل البنائي، يهدف إلى خدمة دراسات المثلية الجنسية لدى الرجال والنساء من مدخل يعنى بالأقليات والهويات.

ورغم ندرة تناول هذه القضايا المعرفية في حد ذاتها في ميدان الدراسات التي تتناول الشؤون الإسلامية، لاحظ معظم المؤلفين والمؤلفات أن كلا من النصوص المعيارية (القرآن والحديث والفقه) والتصورات عن النزعات والحياة الجنسية (كما تتجلى في الكتابات السابقة أو في المقابلات الشخصية الميدانية التي يجريها الباحثون والباحثات مع الناس) تتناول أساس السلوكيات المرتبطة بالإيلاج (في الدبر أو في المهبل)، أو السلوكيات التي تعتبر بدائل للإيلاج، مثل إيلاج العضو الذكري بين فخذي الشريك ("التفخيذ")، أو الاستثارة الذاتية [العادة السرية] التي تعرف بأسماء متعددة (نكاح اليد، أو الدَلْك، أو جلد عميرة)، والممارسة الجنسية بين أنثيين (السحاق، وهي كلمة تعني حرفيا "السحق"، وهو تشبيه لهذا الفعل بعملية سحق أوراق الزعفران)، مع غياب محير لذكر مختلف أنواع الممارسة الجنسية بالفم. وينظر أساتذة القانون إلى كل هذه الأشكال من السلوكيات من زاوية المشروعية القانونية، وينظر إليها أساتذة الأدب من زاوية القبول الاجتماعي والأدبي، لكن السلطات التقليدية لم تستمد من هؤلاء الأساتذة أبدا تعريف هوية الأقلية.

وقد بذل روسون (E. K. Rowson) أول محاولة مقنعة لدراسة فهم العصور الوسطى لحالات النزعات والحياة الجنسية غير المعتادة من منظور بنائي. وقد وضح روسون في دراسته عن قوائم الرذائل العربية التي وضعت في القرون الوسطى عددا من النقاط الجوهرية المتعلقة بتصور العصور الوسطى للنساء والرجال من منطلق الجندر والسلوكيات الجنسية. ولا يتناسب هذا التصور مع التصور الحديث الذي يعطي الأولوية لاختيار نوع الشخص موضع الرغبة الجنسية على النشاط الجنسي، فالذكر البالغ حسب تصور العصور الوسطى هو المولِج والأنثى البالغة هي المولَج فيها. وفي هذا الإطار، يعتبر تفضيل الذكر لشريك من نفس الجنس أو من الجنس الآخر مسألة اختيار (وكلاهما غير قانوني خارج إطار النكاح)، أما الوضع السلبي في الممارسة الجنسية من الدبر (الذي ظل يسمى حتى القرن التاسع باسم خُلاق، ثم سمي بعد ذلك أُبنَى أو بِغاء) فقد تصوره الناس دائما مرضا، ويناقشونه على نطاق واسع في الكتابات الأدبية السابقة والتي كثيرا ما تتناوله على سبيل التلهي والتسلية. ويلقى رفض الأنثى لقبول إيلاج الذكر نفس القدر من اللوم. وتوازى ممارسة اللواط ممارسة الزنا، فكلاهما غير شرعي، لكن الناس يتوقعون من الذكر أن يبذل محاولات لإشباع غرائزه عن طريق قيامه بفعل الإيلاج، ويعتبرون قبول شاب أمرد لدور الشريك السلبي بمقابل مالي - بافتراض أنه لا يشعر بأية لذة من هذا الفعل - أمرا مقبولا اجتماعيا، رغم أنه محرم شرعا في الدين.

لكن لابد من التأكيد على أن مثل هذا التحليل ينبغي ألا يستخدم كمفتاح لفهم التوجهات المعاصرة نحو العلاقات الجنسية المثلية، ولا كتفنيد نهائي لوجهات النظر الجوهرية. إن مفهوم الجنسية الثنائية (bisexuality) لم يناقش في الأبحاث العلمية إلا حديثا، ويمكن استخدامه أيضا لوصف بعض السلوكيات الجنسية المثلية. وفي فترة أحدث، لفت وباء نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) انتباه الباحثين والباحثات إلى التركيز على العاملين والعاملات في مجال الجنس وزبائنهم. وقد نشرت بعض المقالات في مجموعة آغِلتون (Aggleton) عن الذكور ممارسي العهر وانتشار مرض الإيدز بينهم، ومنها الدراسة التي قام بها س. خان (S. Khan) عن منطقة جنوب آسيا، ودراسة بوشابا (Boushaba) عن مراكش، وهي دراسات تلمح إلى أن فكرة الجنسية الثنائية للبشر يمكن أن تبني فكرة فيها شيء من التوازن عن العلاقات المثلية في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

ومن الحالات المثيرة للاهتمام على وجه الخصوص حالة "الخِناث" أو "التخنث"، التي يمكن أن تعني اتصاف الرجال بالأنوثة، أو ولعهم بارتداء ملابسهن، أو تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى بالجراحة، أو الخنوثة البيولوجية، وهي حالة محيرة بسبب عدم اتساقها، ولا حل لهذه الحيرة إلا عندما يعتبر المرء أن هذا المصطلح يشير إلى حالات متنوعة من الفشل في تحقق الذكورة في صورها السلوكية. وقد كتب روسون مقالا عن "المتصفين بالأنوثة" في المدينة في باكورة نشأتها، ذهب فيها إلى أن الخِناث لم يرتبط بممارسة الجنس المثلي قبل القرن التاسع. وقد شمل كتاب موراي وروسكو (Murray and Roscoe) دراسات مهمة عن تجاوز حدود الجندر، إلا أنه لم ترد حتى الآن دراسات عن الكيفية التي يتحقق بها الخناث في المجتمعات الإسلامية. أما أ. ويكان (U. Wikan) فتوسع في مناقشتها للرجال الذين يطلق على الواحد منهم اسم "خنيث"، والذين لاحظتهم في سلطنة عمان أثناء

إجرائها لدراساتها الميدانية هناك في سبعينات القرن العشرين. وهذا اللفظ يكاد لا يوجد في العربية الفصحى، فقد تجاهله ابن منظور في *لسان العرب*، ويظهر بالكاد كصفة في قصيدة كتبها الأعرج الصافي، واقتبسها الصفدي في كتابه *الوافي بالوفيات*، وفي هذه القصيدة يوصف المحبوب بأنه "ظبي خنيث الدلال".

ويمكننا أن نلاحظ أن اللهجات العربية الشرقية الحديثة تستخدم لفظ خنيث على سبيل السباب والازدراء للشريك الجنسي السلبي في الممارسة الجنسية المثلية. لكن الصورة الموصوفة للرجل الذي يتشبه بالنساء في ملابسه أو الذي يغير جنسه إلى أنثى هي صورة تذكرنا بشدة بصورة المخنث التي وردت في الكتابات الإسلامية المبكرة، فيما عدا أن العهر المثلي هو من ملامح الخنيث الحديث والتي لم ترد في الخطاب الذي تناول المخنث. وتخلص ويكان إلى أن "الفعل الجنسي، وليس الأعضاء الجنسية، هو الذي يكون بنية الجندر أصلا"، وهي خلاصة تتيح لنا فهم السبب في أن "الرجل الذي يلعب الدور الإيجابي في علاقة جنسية مثلية لا يهدد هويته الذكرية بأي حال من الأحوال" (Wikan 1982, 175).

إن الإعلاء من قيمة طهر الأنثى يجعل من السعي إلى صحبة رجل خنيث أمرا ملتبسا من وجهة النظر الاجتماعية، إذ يجلب عارا فرديا على الرجل أفدح مما يجلبه عليه كل من السعي إلى ممارسة الجنس المحرم مع امرأة، سواء كانت عاهرة، أو الأمر الأسوأ وهو أن تكون زوجة رجل آخر، لكنه يعتبر في نفس الوقت عارا اجتماعيا أقل وطأة من حيث أنه لا يتطلب انتهاك المحرمات الجنسية المفروضة على الأنثى. وهكذا، تلقي مؤسسة الخنيث العمانية الضوء لا على المجتمعات الإسلامية وحدها، بل على نظام العلاقات بين أفراد نفس الجنس الواحد في أي مجتمع يؤكد تأكيدا شديدا على عذرية الأنثى وعفتها. ولنفس السبب، حل الخَوَلات (وهم الراقصون الذكور في مصر القرن التاسع عشر الذين كانوا يرتدون ملابس النساء أثناء الرقص) تماما محل الراقصات الإناث بعدما أمر محمد علي باشا بحظر عمل الإناث في الدعارة والرقص في عام ١٨٣٦م.

وما زلنا في حاجة إلى دراسات وأبحاث عن أوجه تنوع واستمرارية المصطلحات الخاصة بالعلاقات بين أفراد نفس الجنس في مختلف اللغات المستخدمة في البلدان الإسلامية. وفي حالة اللغة العربية، ظهرت مصطلحات جديدة مثل مصطلح "شذوذ جنسي" (في بدايات القرن العشرين؟)، و"مثلية جنسية" (في نهايات التسعينات من القرن العشرين)، ولعلها مصطلحات تمت صياغتها لترجمة المفاهيم الأوروبية الخاصة بالجنسية المثلية (homosexuality). وهناك كلمات إنجليزية صارت الآن جزءا من الحصيلة اللغوية المعتادة في المراكز الحضرية الرئيسية في العالم الإسلامي، مثل كلمة "غيي" (gay) (وإلى حد أقل كلمة "كوير" queer). لكن لماذا وكيف حلت هذه الكلمات جزئيا محل المصطلحات التقليدية؟ في العالم المتحدث بالعربية عندما فقدت المعاني الأقدم لكلمات مثل "لوطي" (المغرم بالشبان الذي يسعى للعب الدور الإيجابي في الممارسة الجنسية من الدبر)، و"مُآجِر" (الرجل المومس)، و"مأبون" (الرجل الكبير الذي يسعى للعب الدور السلبي في الممارسة الجنسية من الدبر)، و"مُساحِقة" (المرأة التي تتباهى بكراهية القضيب وتمارس العلاقة الجنسية المثلية مع امرأة أخرى) وما شابه هذه الكلمات، وحلت محلها إما معان جديدة (فصارت كلمة اللوطي تفهم كمرادف للرجل ذي النزعة الجنسية المثلية، وكلمة السحاق تعتبر مطابقة للنزعة الجنسية المثلية لدى النساء) أو كلمات مستعارة من لغات أخرى، فمتى حدث هذا الإحلال؟ وإلى أي مدى تغطي هذه الكلمات الجديدة بدقة ميدان المثلية الجنسية في الثقافة الغربية المعتادة؟ هل ما زالت اللهجات الحديثة والقديمة (والعامية الحضرية ولغات العالم السفلي) تحتفظ ضمن مصطلحاتها بتذكارات لبنى الجندر في فترة ما قبل الحداثة، وهل تتسق هذه المصطلحات مع تصورات ومفاهيم أدب الصفوة؟

إن اللغة تتيح جزئيا تلطيف الفكرة البنائية القائلة بوجود حد فاصل في المجتمعات الإسلامية القديمة بين الأفعال الجنسية والميول الجنسية، وأن هذا الحد يتمثل في أن تكرار الفعل الجنسي المثلي من باب التسلية أو كفعل بديل عن الفعل الجنسي الحقيقي، حتى لدى الشريك الإيجابي، قد يتحول إلى مرض، أو شيء قد يؤدي في المستقبل البعيد إلى تكوين هوية معينة، وفي حالة الرجل الذي يكثر من النوم مع رجال آخرين، لا يمكننا أن نتأكد مما يحدث بينهم، وكما قال التوحيدي بنبرة خبيثة عن الوزير الفارسي عباد الذي عاش في القرن العاشر "كم حربة في القوم صارت جعبة".

المراجع

المصادر العربية

مصادر أولية باللغة العربية – العصر القديم

كل المعلومات الخاصة بالعصور المبكرة موجودة في مصادر القرن الثامن وما بعده، وهي مصادر تتطلب تناولها بحذر من حيث قيمتها التاريخية. ويمكن البحث عن بعض الكلمات (اللواط والسحاق والحلاق وغيرها) في الموقع الإلكتروني www.alwaraq.com، وهو موقع يقدم ما يزيد على مليون صفحة من الأعمال العربية القديمة المتاحة على الشبكة الإلكترونية ... كما يكثر ورود العلاقات المثلية في الأعمال الأدبية من القرن العاشر، مثل *كتاب الأغاني* للإصفهاني، وكتاب *محاضرات الأدباء* للراغب الأصبهاني، وكتاب *المنتخب من كنايات الأدباء* للقاضي الجرجاني، وكتاب *الرسالة البغدادية* باسم المؤلف المستعار التوحيدي. أما الأدب المتصل بكتابات "السخف" في الفترات اللاحقة فيقدم العديد من الأمثلة على أدب العشق المثلي، وأشهرها كتاب *نزهة الألباب* تأليف التيفاشي. أنظري/أنظر أيضا مسرحيات خيال الظل لكل من ابن دانيال، وكذلك النواجي في القرن الرابع عشر، وكتاب *هز القحوف* للشربيني في القرن الثامن عشر.

مصادر ثانوية

الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

إبراهيم محمود، *المتعة المحظورة، الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب*، بيروت ٢٠٠٠.

صلاح الدين المنجد، *الحياة الجنسية عند العرب*، بيروت ١٩٥٨.

المصادر الأجنبية

Primary sources in Arabic – classical period
All information concerning the early period is to be sought in eighth-century and later sources, and commands caution in terms of its historical value.
Although awkward to use, A. Schmitt's *Bio-bibliography on male-male sexuality and eroticism in Muslim societies* (Berlin 1995) is useful.

Primary sources – internet
"Gay Islamic" websites calling for a reinterpretation of Qur'anic verses condemning the People of Loth include www.al-fatiha.net, www.queerjihad.org, and www.angelfire.com/ca2/queermuslims. Many gay and lesbian groups of Islamic cultural heritage in the United States and Europe have sites. See, for instance, the sites of the Gay and Lesbian Arab Society (http://www.glas.org/), Gays and Lesbians in African Studies (http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/ASA/glas.html), Kelma (http://www.kelma.org/kelma.html), Gay Maroc (http://gay.ma.tripod.com/fr/), Homan (www.ho-man-iran.org), and Sangat for South-Asian gays (http://members.aol.com/youngal/sangat.html). Similar groups have appeared in a more timid manner in Muslim countries and countries with important Muslim communities such as Malaysia. See, for example, the site of Lambda Magazine, www.qrd.org/www/world/europe/turkey/dergi/index.html, and that of Out, www.outinmalaysia.com/index1.html. Further study of the impact of the internet on gay attitudes in Islamic countries (through personal computers or internet cafés) is much needed.

Secondary sources
General

D. F. P. Aggleton (ed.), *Men who sell sex. International perspectives on male prostitution and AIDS*, Philadelphia 1998.
R. C. Bleys, *The geography of perversion. Male-to-male sexual behaviour outside the West and the ethnographic imagination 1750–1918*, New York 1995.
A. Bouhdiba, *La sexualité en islam*, Paris 1975.
——, Sexuality in Islam, trans. A. Sheridan, London 1985.
M. Chebel, *L'esprit de sérail*, Paris 1988.
D. Eribon, Traverser les frontières, in D. Eribon (ed.), *Les études gay et lesbiennes*, Paris 1998, 11–25.
M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris 1976.
——, The history of sexuality, trans. R. Hurley, New York 1980.
D. F. Greenberg, *The construction of homosexuality*, Chicago 1988.
M. Ghoussoub and E. Sinclair-Webb (eds.), *Imagined masculinities*, London 2000.
E. Kosofsky, Construire des significations queer, in D. Eribon (ed.), *Les études gay et lesbiennes*, Paris 1998, 109–16.
G. H. A. Juynboll, Si.aq (tribadism) in *Encyclopédie de l'islam*, 1997.
S. O. Murray and W. Roscoe (eds.), *Islamic homosexualities*, New York 1997.
C. Pellat, Liwat (sodomy), in *Encyclopédie de l'islam,* 1983.

South Asia

S. Asthana and R. Oostvogels, The social construction of male “homosexuality” in India. Implications for HIV transmission and prevention, in *Social Science and Medicine* 52 (2001), 707–21.
S. Khan, Through a window darkly. Men who sell sex to men in India and Bangladesh, in P. Aggleton (ed.), *Men who sell sex*, Philadelphia 1999, 195–212.
——, Culture, sexualities, and identities. Men who have sex with men in India, in *Journal of Homosexuality* 40 (2001), 99–115.
R. Vanita and S. Kidwai (eds.), *Queering India. Same-sex love in India. Readings from literature and history*, New York 2000.

Sub-Saharan Africa
W. Roscoe and S. O. Murray (eds.), *Boy-wives and female-husbands. Studies of African homosexualities*, New York1998.
D. Vangroenweghe, *Sida et sexualité en Afrique*, Anvers 2000.
See also *Dakan* (1997), a film by Guinean director Mohamed Camara, the first African film to deal with homosexuality.

Middle East and North Africa
G.-H. Bousquet, *L’éthique sexuelle de l’islam*, Paris 1953.
B. Dunne, Sexuality and the “civilizing process” in modern Egypt, Ph.D. diss., Washington, D.C. 1996.
J. Hayes, *Queer nations. Marginal sexualities in the Maghreb*, Chicago 2000.
G. Menicucci, Unlocking the Arab celluloid closet. Homosexuality in Egyptian film, in *Middle East Report* 206 (1998), 32–6.
A. Najmabadi, *Male lions and female suns. The gendered tropes of Iranian modernity*, University of California Press, Berkeley (forthcoming).
E. K. Rowson, The effeminates of early Medina, in *Journal of the American Oriental Society* 111 (1991), 671–93.
——, The categorization of gender and sexual irregularity in medieval Arabic vice lists, in J. Epstein and K. Straub (eds.), *Body guards. The cultural politics of gender ambiguity*, New York 1991, 50–79.
P. Sprachman, *Suppressed Persian. An anthology of forbidden literature*, Costa Mesa 1995.
U. Wikan, *Behind the veil in Arabia. Women in Oman*, Baltimore 1982.
J. W. Wright, Jr. and E. K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in classical Arabic literature,* New York 1997.

Israel
A. Sumakai Fink, *Independence Park. The lives of gay men in Israel*, Palo Alto 1999.
L. Walzer, *Between Sodom and Eden. A gay journey through today’s changing Israel*, New York 2000.

فريديريك لاغرانج (Frédéric Lagrange)
ترجمة: سهام عبد السلام

الدراسات الدينية والتيارات الفكرية

التاريخ

كانت الدراسات الدينية في بدايتها نتاجا لحركة "التنوير" بما ركزت عليه من التجريب والتوصيف والاستقراء والعقل. وقد شجعت هذه الدراسات على الحس بالسياق والتغير التاريخي وعلى الانفتاح على مدى واسع من الظواهر الدينية عبر الزمان والمكان. وقد أبعدت الدراسات الدينية مجالها عن علم "اللاهوت" المسيحي الذي كان يعد المعيار القائم وثيق الصلة بالمسيحية الإنجيلية والاستعمار الأوروبي، كما كانت تنأى بنفسها عن علم الأخلاقيات والغيبيات (الميتافيزيقيا) وعلم الوجود (الأونطولوجيا)، وهي العلوم التي كانت تعتبر أيضا علوما معيارية ومحددة ثقافيا. يعكس الاسم المبكر للدارسات الدينية هذه التوجهات، حيث كان يطلق على الدراسات الدينية مسمى "الدراسة العلمية للدين" (Religionswissenschaft). أما الفرق بين الدراسة الأكاديمية والتعددية لأديان العالم بمفاهيمها المعيارية وممارساتها فقد أصبح أمرا ذا أهمية خاصة خلال الستينات من القرن العشرين. وبدأ تأسيس أقسام الدراسات الدينية (أو أقسام الدين) في الجامعات الكندية والأمريكية بتمويل من الضرائب، مما أوجب بالضرورة الفصل الحاسم بين الكنيسة والدولة. (أما دراسة الإسلام، فقد بدأت في أقسام الدراسات الدينية وبالتالي لم تثر المشكلة التي أثارتها المسيحية في هذا الصدد).

التعريف

يصعب تعريف مصطلح "الدراسات الدينية"، فهو يشير ظاهريا إلى أية دراسة للدين، ولأن المضمون عادة ما يتم تحليله من خلال تخصصات عديدة، فهو يصنف ضمن الدراسات البينية أو الدراسات الحقلية. فنجد أن باحثات وباحثي الدراسات الدينية يعتبرون أنفسهم مرتبطين بواحد أو أكثر من الأفرع المعرفية التالية: علم ظاهرات وتاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم اجتماع الدين، علم نفس الدين، أنثروبولوجيا الدين، إلى آخره، (مثلما يعتمد الكثير من الدراسات النسائية والدراسات الإسلامية اليوم على التخصص الدقيق في أفرع معرفية عديدة).

الفينومينولوجيا أي علم الظاهرات

يعد علم الظاهرات (Phenomenology) من أهم الأفرع المعرفية التخصصية بالنسبة للدراسات الدينية، وقد بدأ في القرن التاسع عشر بألمانيا والنمسا من خلال المبادئ الآتية: "كُنه الأشياء في حد ذاتها" و"لا تفكر بل أنظر"، في إشارة إلى "النظر المباشر" وهو منهج يجعل الباحثات والباحثين على وعي بافتراضاتهم المسبقة كما استخدموا النقد الذاتي لتنحية كل التركيبات الثقافية والدينية المفروضة فوقيا (epoché)، فيستطيعون بهذه الطريقة معرفة الطبيعة المجسدة الدقيقة للظواهر من خلال الحدس. ويتكامل هذا المنهج مع منهج آخر وهو التقمص (empathy)، أي محاولة فهم الظواهر بطريقة إيجابية على قدر ماهيتها وطبيعتها الخاصة. (وهما منهجان مهمان جدا في دراسة الأديان لأنهما ساعدا الغربيين على فهم أديان العالم مثل الإسلام والهندوسية حسب ماهيتها وطبيعتها.)

وقد أعقبت ذلك خطوتان أخريان. أولا، استخدم الباحثون والباحثات التنويع التخيّلي، أي إلغاء أو تبديل ملامح معينة، وذلك لفهم وتمييز الصفات المتأصلة عن العارضة. ثانيا، حددوا أوجه الشبه والاختلاف مع ظواهر أخرى ذات الصلة لإدراك تميز كل ظاهرة وموقعها في سلسلة من الظواهر المتصلة. وعندما تم التعرف على الجوانب المشتركة للصفات المجسدة المحددة افترض بعض باحثي وباحثات علم الظاهرات التغلب على الفجوة المعرفية بين الذات والآخر وأن هناك نمطا موحدا أو "جوهرا" قائما على أساس تجريبي عملي. كما كشفت مقارنات أخرى عن أنماط وأنواع وبِنَى إضافية. وبينما يؤكد بعض الباحثين والباحثات في هذا العلم على ملامح غير متغيرة أو "جوهر" ثابت، يؤكد آخرون على عنصر الاحتمالات متأثرين في ذلك بالمفكر فيتجنستاين

(Wittgenstein) وفكرته عن "عائلة المتشابهات". وقد نتج عن دراسات هذه النماذج أو الرموز رؤى متزامنة لأديان معينة وأنواع من الدين أو حتى الدين نفسه (أنظري/أنظر أعمال كل من: Weber, Durkheim, van der Leeuw, Wach, and Eliade). وأدى ذلك إلى ظهور اسم آخر لدراسة الدين، وهو الأديان المقارنة. وتم استخدام المنهج الفينومينولوجي الظاهراتي (متضمنا المنهج المقارن) في الدراسات الدينية لتحليل أي مضمون ديني. فعلى سبيل المثال، نجد أن ميرسيا إلياد في كتابه عن *أنماط الدين المقارن* (Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion*) ينظر إلى الأشجار والأحجار والماء والسماء من حيث مدى كونها مواد شارحة، أي تجليات، للمقدس. كما يتناول ميرسيا إلياد في دراسات أخرى الموروث الشفاهي (الأساطير والطقوس والاحتفالات والحج)، وفي أبحاث غيرها نجده يحلل النصوص المقدسة والمؤسسات الدينية.

رغم زعم الباحثين والباحثات أن علم الظاهرات علم تجريبي عملي ويركز على الظواهر أو الأشياء "في العالم الخارجي"، إلا أن علم الظاهرات الدينية ساهم بقدر غير قليل في تناول كيفية تأثير الشعور والتجربة الشخصية على فهم الفرد لظاهرة ما. فقد نبع هذا إلى حد ما من تحليل عمليات المعرفة نفسها: كيف تتشكل الأشياء في الوعي ومن خلاله، وكيف يتغير مظهرها تبعا للتجربة الجسدية والعاطفية. ومن الممكن أن تضم "الأشياء في حد ذاتها" تجارب العالم الداخلي الخاص بالأحلام أو الرؤى أو حالات التوحد الصوفية. ولو استبعدنا مؤقتا على الأقل مسألة الحقيقة الواقعية لهذه التجارب، فمن الممكن اعتبارها ظواهر تؤخذ بجدية وتستدعي التوصيف الدقيق والتحليل. وبالتالي فرغم الإصرار على الدراسة التجريبية العملية للدين فإن علم الظاهرات قد أسهم في تقدير عنصر الذاتية أيضا.

إن اعتراف علم الظاهرات بالذاتية (حتى بعد تصويب الانحيازات الدينية والثقافية الأخرى) أدى إلى إدماج التخصص الجديد لعلم التأويل "هرمينوطيقا" (hermeneutics)، وهو بصفة عامة يشير إلى تحليل فهم وتفسير النص، ويشير تحديدا إلى طبيعة النص، بما يتضمنه ذلك من مسائل حول استقلالية دلالات الألفاظ، وقصد المؤلف، وأنواع القراءة، ومناهج التفسير، وقواعد التأويل المشروع، وكذلك الاعتراف بمستويات المعنى والنظم التحتية للتفسير ومشكلات كيفية تجاوز معوقات الفهم للوصول إلى رؤى مغايرة للعالم، وهلم جرا.

ونظرا لأن "الأشياء" أو "المواد" الخاصة بالدين تتشكل جزئيا من خلال سياقاتها والعوالم الداخلية للأفراد، فإن هذه الظواهر الدينية بالتالي تتغير بتغير تلك العناصر. ولذلك فقد ركز علم الظاهرات أيضا على كيفية توصيف التغيير، مما قربه إلى المنهج التاريخي والتأريخ، وهي من الموضوعات وثيقة الصلة بالهرمينوطيقا (على طريقة ديلثي (Dilthey) وآخرين). وبحلول النصف الثاني من القرن العشرين أصبح يطلق على هذا المجال اسم علم تاريخ الأديان والذي ركز على دراسة اللغة والنصوص والتوثيق الدقيق للتغير التاريخي.

النسوية

مع نمو الموجة الثانية للنسوية في الستينات من القرن العشرين (بإلهام من حركة الحقوق المدنية) هوجمت المسيحية خاصة وأديان العالم عامة باعتبارها جميعها تشكل أركان السيطرة الذكورية أو النظام الأبوي. وكانت النساء قد بدأن في الحصول على شهادات عليا مثل الدكتوراه في الدراسات الدينية منذ أواسط القرن العشرين، واكتسبن مهارات لغوية وخبرات في مجال الهرمينوطيقا تؤهلهن لقراءة النصوص الدينية وفهم السياقات التاريخية جيدا، مما مكنهن من توثيق وتفسير وشرح أصل الأبوية وتأثيرها. وقد استطعن الكشف دائما وبلا هوادة عن غياب أو تهميش النساء في سجلات التاريخ (التي كانت في العصور ما قبل الحديثة تتكون معظمها من النصوص الدينية). كما أن خبرتهن بمجال الهرمينوطيقا دربتهن على القراءة بين السطور لاستخراج بِنَى ومعانٍ خفية ومفاهيم دينية وتفسيرات كان لها تأثير كبير على مكانتهن ووضعهن في الحياة. وانبثق كل ذلك من اكتشاف كيف صارت بِنى ومنظومات القوة الذكورية كامنة داخل النصوص والمعايير والقيم الدينية. وقد كان لهذا التوجه تأثير خطير على مجال الدراسات الدينية بجذوره التي تكمن في فرعي علم الظاهرات وتاريخ الأديان، والذي طالما ادعى الشمول وعدم الانحياز. أما الآن فقد صدر حكم جديد، وتم تجاهل طقوس وتجارب النساء الدينية وكذلك العنصر الأنثوي في شخصيات الآلهة (فاعتبرت الإلهة الأنثى على سبيل المثال فرعا منشقا عن سائر الآلهة ولم يتم الالتفات إلى الفروق أو التمايزات بين هذه الإلهات). وحتى عند إدراج

هذه المعلومات، كان يتم تشويهها لاعتمادها على كتابات الرجال (التي كانت في أغلب الأحيان إما تقوم بتحقير المرأة أو رفعها إلى مستوى المثال أو النظر إلى دورها فقط في ارتباطه وإلحاقه بأدوار الرجل). وباختصار، تم اتهام الدراسات الدينية (مع كثير من التخصصات الأخرى) بالتحيز والذكورية.

وكان هذا هو الوضع أيضا في حالة دراسة النساء والإسلام، حيث استدعى فهم مكانة النساء في القرآن قراءة دقيقة مع الانتباه إلى الآتي: أصول الكلمات، وعلاقة كل فقرة بالأخرى، والأساليب البلاغية والشعرية والإنشائية ومعانيها في عربية القرن السابع الميلادي، والمعنى العام للقرآن بالنسبة للمتلقين الأوائل له (أي الحفاظ على الشخصية التاريخية للنص بدون تراكم التفسيرات اللاحقة). وبالتحديد قام الباحثون والباحثات في الدراسات الدينية بفحص ما الذي يقوله القرآن بخصوص النساء والحجاب/الاحتجاب والزواج وتعدد الزوجات والطلاق والميراث وسلطة الرجل، إلى آخره. بالإضافة إلى ذلك، حاولوا فهم ما الذي حدث بالفعل وأسباب حدوثه، وكيف أعاقتنا المصادر من قبل، والسياق التاريخي الحقيقي. وإلى جانب نصوص التنزيل تم دراسة مصادر مرجعية أخرى مثل الأحاديث النبوية للتأكد من مصداقيتها وحقيقتها. هل الروايات حول النساء - مثل زوجات الرسول - موجودة مثلا في مصادر يعتمد عليها أو موثوق بها؟ ويشمل التحليل النصي أعمالا لمفكرين إسلاميين كبار، مثل الغزالي، وأفكارهم حول النساء.

انصب اهتمام دراسة الدين لا على النصوص فقط بل على السياقات أيضا. وبالالتفات إلى ذلك قارن الباحثون والباحثات بين مكانة النساء في القرآن ووضعهن في شبه الجزيرة العربية ما قبل الإسلام، حيث درسوا كيف تم تفسير الآيات القرآنية حسب أفكار كانت سائدة في العالم أجمع آنذاك، وشمل ذلك موضوعات غطاء الرأس والتحجب، وهي ممارسات اقتصرت في بدايتها على زوجات الرسول ثم تم تعميمها على النساء عندما اختلط الإسلام بالإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية (حيث كانت نساء الصفوة يرتدين حجابا ويحتجبن). شملت هذه الدراسات كذلك آراء حول النساء في فروع الإسلام المتنوعة - السنة والشيعة والمتصوفة - وكيف تغيرت بسبب تأثيرات من ديانات وثقافات أخرى من أسبانيا وحتى إندونيسيا.

استعادت الأبحاث التي فتشت في النصوص الدينية عن أدلة للعنصر الأنثوي معلومات كثيرة عن حياة النساء الدينية وأعادتها داخل السجلات التاريخية، وخاصة المعلومات عن نساء متميزات مثل المتصوفات والقديسات اللاتي كان تم تهميش حياتهن وأعمالهن أو تشويهها أو تفسيرها تفسيرا نمطيا (يربطها بالطبيعة الأنثوية العائلية والمنزلية) حسب الرؤية الذكورية للعالم. على سبيل المثال قام الباحثون والباحثات في هذا المجال بدراسة بعض النساء المسلمات، مثل رابعة متصوفة البصرة في بداية القرن الثامن أو ولية الله المصرية السيدة نفيسة في القرن الثامن والتاسع، من حيث ما يكشفنه عن أنفسهن وكيف فسر الكتّاب الرجال حياتهن.

ومع ذلك أدركنا أن معلومات كثيرة حول النساء، وخاصة النساء العاديات، قد فقدت بدون رجعة. وأدى ذلك إلى تغيير مركز الاهتمام في مجالي المضمون والمنهج بعيدا عن النصوص والتاريخ (والتي كانت مسيطرة على الدراسات الدينية رغم الزعم المبدئي بالاشتمال على الموروثات الشفاهية والممارسات المقارنة)، وقريبا إلى علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع (رغم أن مستوى التدريب في هذه التخصصات داخل أقسام الدراسات الدينية لم يكن متطورا)، مما أتاح إمكانية دراسة نساء حقيقيات يستطعن الكلام بلسانهن حول تجاربهن الدينية الشخصية رغم وجود المؤسسات الأبوية. كما أدى إلى ظهور تفسيرات بحثية متخصصة من قبل باحثات نساء. وهكذا غيرت هذه التطورات مركز الاهتمام إلى الدين المعاصر.

وقد نتج عن هذا التفاعل بين الدراسات الدينية والدراسات النسائية عملية تسييس للدراسات الدينية، وذلك إلى حد ما بفضل ربط النسوية بالماركسية والنظرية النقدية (مثل مدرسة فرانكفورت وما تبعها من مفكرين أمثال هربرت ماكيوز وماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو). وأوضحت الماركسية كيف أن البرجوازية أضمرت قيمها الدينية في الثقافة حتى تسيطر على الطبقة العاملة، واستكملت النظريات النقدية والنسوية هذا التحليل الطبقي ليمتد إلى العرق والجنس والميل الجنسي. ورغم أن رفع الوعي كان مشتركا لدى الجميع، إلا أن الماركسية ركزت أكثر على الاقتصاد والثورة السياسية في الشارع بينما ركزت النظريات النقدية والنسوية أكثر على المعرفة بصفة عامة وعلى قيام ثورة تعليمية في الجامعات والمهن ووسائل الإعلام.

في دوائر كثيرة ارتبطت النسوية بالتفكيك الذي امتد وعمل على تسييس الهرمينوطيقا وإظهار أن كل النصوص غير ثابتة في أصلها وأن كل القراءات منحازة أيضا في أصلها، وذلك لتقويض المفاهيم والأسس الموجودة للسلطة. وبالتالي ظهرت اختلافات كبيرة بين دين النساء ودين الرجال، وتم زعزعة الرموز والتعميمات السابقة بشأن طبيعة الدين نفسه. ومن المفارقات أن النظرية القائلة بأن المعرفة متأثرة بـ"موقعها" (وبُمسمى آخر: نظرية "المنظور") شهدت تطورا يرجع جزئيا إلى الدراسة المنظمة التي يقوم بها علم الظاهرات والهرمينوطيقا لكيفية مساهمة الوعي في تشكيل "كُنه الشيء ذاته"، والذي كان في قلب ظهور الدراسات الدينية منذ البداية.

وجدت الباحثات في الدراسات الدينية أن الفهم التفكيكي بشأن عدم ثبات النصوص هو فهم مفيد بالذات في تحدي القيم الأبوية، وهو موقف ساعد في تعضيده تركيز التفكيكية على الفجوات والانقطاعات والصراعات. وتمت الاستفادة من فكرة بول ريكور عن "هرمينوطيقا الشك" (Paul Ricoeur, "hermeneutics of suspicion")، ومن مفهوم جاك دريدا عن قراءة التناص (Jacques Derrida, "intertextual readings")، (أي مجاورة كل من النصوص المعترف بها سياسيا وغير المعترف بها لبعضها البعض لإحداث صدمة لدى القارئ)، وتمت الاستفادة من ذلك للكشف عن البِنى الخفية العنصرية منها والطبقية والمنحازة لجنس دون الآخر، ومن ثمّ رفع الوعي. وانبعثت فكرة تسييس الدراسات الدينية من مفهوم "البحث المتفاعِل" أو النشط سياسيا واجتماعيا، فلم يعد البحث غاية في حد ذاته بل أصبح وسيلة لتحقيق الأهداف السياسية للنسوية. ونتيجة لذلك تطورت الدراسة الأكاديمية للنساء والدين تبعا للحركة النسوية وبالتفاعل معها، بحيث يتم النظر إلى قاعات الدرس والدورات الدراسية عن النساء والدين على أنها مكان لحدوث "ثورة المعرفة" وإحداث التغيير الاجتماعي على نطاق واسع. لكن حتى هذا لم يعد كافيا بالنسبة لنساء كثيرات في مجال الدراسات الدينية، فقد جعلتهن دراسة تاريخ وواقع النساء أكثر راديكالية وثورية مما دفعهن إلى التخلي عن المشاركة في ديانات العالم الموجودة وبدأن ديانات جديدة: ("العصر الجديد"، "الوثنية الجديدة"، وديانات أخرى تتمحور حول آلهة أنثوية يكون فيها "صوت" النساء هو الغالب). فقد فتحت عملية تفكيك الدين التقليدي الباب أمام إعادة بنائه.

وبينما اهتم بعض باحثي وباحثات الإسلام والنساء "بتصحيح الصورة"، ألهمت الحركة النسوية آخرين، حيث مهدت كل هذه الدراسات عن النصوص والسياقات الطريق لهم بوسائل عديدة: مكنتهم من تحدي التفسيرات التقليدية للنساء عن طريق إظهار مواضع التحيز في الآيات المهمة، ومن اكتشاف أصول جديدة للكلمات المهمة بحيث يتم إلغاء الآراء المعادية للنساء، كما استطاعوا إثبات أن بعض القواعد كانت مقصودة للتطبيق على زوجات الرسول فقط، وأن يطرحوا فكرة انفصال المستوى "الأزلي" للقرآن عن التاريخي، ويشيروا إلى أن الله العدل لا يمكنه أن يقصد أو يرضى بالقهر، وهكذا. فعلى سبيل المثال تأثرت الكاتبة رفعت حسن (Riffat Hassan) بالنسوية عندما تحدّت الفرضيات الدينية التقليدية حول كيف ولماذا خُلقت المرأة ولماذا اعتبرت مسؤولة عن "السقوط" من الجنة، وطرحت فكرة أن تتولى النساء المسلمات بأنفسهن تحليل ودراسة النصوص الدينية المهمة حتى يشاركن بفعالية في مناقشات العلوم الدينية واحتياجات النساء. كما أشارت إلى أن مساهمات النساء في هذا النقاش الديني ضرورية للناشطين السياسيين وللمشرعين. وتماشيا مع تيار ما بعد الحداثة طرحت بعض النسويات المسلمات فكرة كون القانون نفسه غير ثابت ويمكن تغييره لأنه بناء تاريخي.

ومرة أخرى تحرك الباحثون والباحثات حول النساء والدين إلى التطور في اتجاه أكثر شمولاً بالنسبة لممارسة ودراسة الأديان، فعادت مثلا شعبية المجموعات المهمشة واللغات المحلية والموضوعات المهملة إلى الضوء، وهي مجالات كانت في الأصل جزءا رسميا من الدراسات الدينية ولو حتى نظريا. وأصبحت مثلا دراسة الإسلام عبارة عن دراسة أشكال من الإسلام حسب سياقات ثقافية ولغوية مختلفة، وصاحب ذلك بالطبع الدراسة الأنثربولوجية للنساء داخل هذه السياقات للإسلام.

الدين والعلمانية. على مدى تاريخ الدراسات الدينية حاول الباحثون والباحثات تعريف الخاصية المميزة لمنهجهم، فزعم البعض أن المنهج الاستقرائي أدى إلى إمكانية اعتبار الدين عالميا وحقيقيا ومحوريا في الطبيعة الإنسانية (أطلق عليها رودولف أوتو تجربة المقدس: holy، وكذلك إلياد: sacred). ونتجت عن هذه النظرة الواقعية القناعة بعدم اختزال التجارب الدينية إلى مجرد حيل عقلية أو سلوك جماعي أو تفسيرها بطريقة أخرى من هذا القبيل. وقد ساعد ذلك - بالإضافة إلى المقاربة الأكاديمية - على تعريف وتحديد تميز الدراسات الدينية منذ تم تأسيسها بالجامعات في منتصف القرن العشرين.

إلا أن الأصل "التنويري" للدراسات الدينية وتخصصاتها المتعددة قد اجتذب أيضا كثيرا من الباحثات والباحثين العلمانيين الذين لم يقتنعوا بالبعد الديني الخاص للإنسانية ولكنهم اهتموا اهتماما كبيرا بوظيفة الدين ورموزه. وكلما تحولت المجتمعات ككل إلى العلمنة كلما حدث نفس الشيء للدراسات الدينية في الجامعات العامة وكثير من الكليات والجامعات الخاصة للعلوم العقلية الحرة. ورغم إتباع الجيل السابق من باحثي الدراسات الدينية (الرجال) فكرة إلياد (Eilade) بشأن "الحركة الإنسانية الجديدة" (new humanism) (وباستخدام مصطلح "المتدين" (homo religiosus)، مع ما يثيره من تساؤلات عما إذا كان يشير إلى "الرجل" أم "البشر")، إلا أنهم تمسكوا بالنظرة الموحدة للدين (sui generis) باعتباره ذي طبيعة عامة (وبالتالي كونه حقيقيا) بناء على أسس تجريبية عملية واستقرائية. وقد عملت بعض المناهج النسوية الأكاديمية على تفكيك هذا التفسير "العام" الشامل للدين باعتباره تفسيرا "جوهريا" ثابتا، وحققن ذلك بالاستعانة بمبادئ تحليلية مثل "الزعزعة" و"الخلخلة" و"التعقيد" و"الإشكالية" و"التسمية والتأطير". ومن هنا تنشط بعض النسويات الآن في المرحلة القصوى من التفكيك، وهي تقويض فكرة الطبيعة الموحدة للدين وتأصله داخل كل إنسان. ويعتبرن أن تلك الفكرة ليست سوى تعميم زائف تم إسباغ "كينونة" مصطنعة عليها، وهي مثال على ما أطلق عليه دريدا "مركزية الكلمة" (logocentrism) والتي تشير إلى المفهوم الفلسفي القديم "الإسمانية": أي إضفاء الواقع على مجرد اسم أو مفهوم. وهكذا انحدرت مفاهيم "الحقائق" و"الشرائع" والسلطة الدينية إلى مجرد وجهات نظر أي "منظورات". وبينما سادت شعبية "الخطابات" و"الأصوات"، أفل نجم الميتافيزيقا (علم الغيبيات) والوحي. كما برزت ظاهرة مرتبطة بذلك، وهي ظاهرة النسوية نفسها باعتبارها ديانة علمانية ورؤية شاملة للعالم، لها وحي خاص بشأن طبيعة العالم، ووسائل حصرية للتفسير، ورؤى خاصة للخير والشر، ولها طقوسها وتمايزاتها بين المنتمين إليها والخارجين عنها، وهكذا.

من المؤكد أن إحدى التحديات التي تواجه الإسلاميين في مجال الدراسات الدينية اليوم هو كيفية التعامل مع الصدام بين الرؤيتين الدينية والعلمانية للعالم. هل أصبحت الدراسات الدينية مجموعة من الرؤى ووجهات النظر، باعتبارها حركة الإنسانية الجديدة أو العلمانية أو ديانة نسوية علمانية؟ وقد تساءلت باحثة مسلمة متخصصة في الإسلام في الدراسات الدينية قائلة: هل من الممكن أن أكون نسوية ومتدينة في آن؟ ومما زاد الأمور تعقيدا أن علماء الدين واللاهوت المسيحي، الذين كان عملهم في الماضي مقصورا على معاهد اللاهوت، بدأوا يعبرون أنهم أيضا ينتمون لأقسام الدراسات الدينية. فإذا كان بوسع النسويات الاعتراف بانحيازاتهن منذ البداية واعتبارها أمرا مرغوبا فيه، بنفس الشيء ينطبق على المتدينين والمتدينات. إن هذا التحول في اتجاه المستوى المعياري يسانده بعض الأكاديميين الغربيين الذين أصبحوا بوذيين ومسلمين وهندوس وغيره، وكذلك الغربيون الذين اعتنقوا ديانات أخرى فيجمعون بين وضعهم الجديد كمنتمين إلى الداخل ودراستهم الأكاديمية للدين. فكيف يؤثر ذلك كله على المنهج القديم (epoché)، أي تنحية الافتراضات الشخصية المسبقة من أجل تفسير تراث مختلف؟ وهل يجب أصلا دراسة موروثات أخرى أجنبية على مستوى التعليم العالي لو كان المنتمون فقط هم من بمقدورهم تدريس هذا الدين؟ وإذا كان الخارجون عن الموروث هم المهيمنون على البحث العلمي عن طريق فرضياتهم (بما فيها الفرضيات العلمانية)، ألا يؤدي ذلك إلى تشويه الصورة العامة المقدّمة لهذا الدين؟ وهل يعتبر تصحيح ذلك الوضع، هو الآخر، خروجا على النظام؟

ومن ناحية أخرى يثير هذا الدعم "للصوت" الديني الصريح في أقسام الدراسات الدينية مجموعة مشاكل. فنظرا لأن هذا الأمر يدمج المستوى المعياري مع المستوى التوصيفي، ويتناقض مع السبب الأساسي لوجود الدراسات الدينية (الذي كان في الأصل توصيفيا لكن تم التوصل من خلال الاستقراء إلى إدراك أن الدين جوهري للحياة الإنسانية عن طريق المناهج المقارنة). كما يثار مرة أخرى سؤال كيف تكون الدراسة *الأكاديمية* للدين؟ وبالتالي: هل يتم تمويل هذه الدراسات من أموال الضرائب، ولو

حدث ذلك فعلا فما معنى ذلك بالنسبة لفكرة الفصل بين الكنيسة والدولة؟ وكيف يمكن تناول هذه المسائل؟ وما هي إسهامات الباحثين والباحثات حول الإسلام والنساء في هذا الجدل؟ وهل توجد رؤى معينة أو أفكار ثاقبة من الفلسفة الإسلامية بشأن هذه القضايا المعرفية؟

الإصلاح والثورة. مهدت كل من الهرمينوطيقا والتفكيكية الطريق أمام الإصلاح لأنهما أثارا تحديا في مواجهة التفسيرات التقليدية السلطوية للنصوص المقدسة، مما أوجد مجالا للتغيير. في دراسة الإسلام على سبيل المثال ظهرت سبل متعددة عملت على زعزعة التفسيرات التقليدية للنصوص الدينية والقانون، وهي: التفريق بين العناصر القرآنية وغير القرآنية (حتى يمكن إلغاء الأخيرة إذا كانت لا تدعم إصلاحات للنساء)، وتبني آليات هرمينوطيقية للتعامل مع الآيات الإشكالية بالنسبة للنساء في القرآن، وتوثيق الاختلافات داخل المجتمعات الإسلامية العديدة وفيما بينها. إن زعزعة التفسيرات التقليدية للنصوص والقانون فتحت الباب أمام الإصلاح، إلا أن ذلك أثار الشبهات أحيانا بسبب اعتبار القيم المؤسسة لهذه الإصلاحات غربية المصدر ولذا مناقضة للقيم الإسلامية، أي أن الإصلاح هنا مرتبط بالهوية ارتباطا وثيقا. وعندما يتم النظر إلى الإصلاحات على أنها غربية، فإن ذلك يستدعي رد فعل وينتهي إلى ثورة من "اليمين" (أو إلى الأصولية). وعندما يتم ترك الإصلاحات بدون ترشيد تصبح ثورة من "اليسار" (تقود إلى العلمانية أو إلى ديانة علمانية). هل تم استكشاف كل مصادر التفسير الإسلامي بالكامل بحيث نستطيع تقديم مقاربة إسلامية مميزة، مع تجنّب الاستقطاب الحاصل بين "الثورتين" من اليمين واليسار؟ هل تم الاعتراف بحد أدنى للهوية الإسلامية تستطيع النساء المسلمات أن تتعايش معها؟ وهل يمكن توفير حجج وأطروحات جيدة للدفاع عنهن حتى لو كان ذلك يعني الرد على أو معارضة بعض المواقف النسوية المعروفة وبعض التفسيرات التقليدية؟

المراجع

M. Ferguson, *Women and religion*, Englewood Cliffs, N.J. 1995.

E. Schüssler Fiorenza, Method in women's studies in religion. A critical feminist hermeneutics, in A. Sharma (ed.), *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 207–41.

R. M. Gross, *Feminism and religion. An introduction*, Boston 1996.

——, Feminist issues and methods in the anthropology of religion, in A. Sharma (ed.), *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 41–66.

R. Hassan, Feminism in Islam, in A. Sharma and K. K. Young (eds.), *Feminism in world religions*, Albany, N.Y. 1999, 248–78.

C. A. Jones, Feminist research in the sociology of religion, in A. Sharma (ed.), *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 67–96.

D. Jonte-Pace, The impact of women's studies on the psychology of religion. Feminist critique, gender analysis, and the inclusion of women, in A. Sharma (ed.), *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 97–146.

D. Kinsley, Women's studies and the history of religions, in A. Sharma (ed.), *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 1–16.

R. R. Ruether, Methodologies in women's studies and feminist theology, in A. Sharma, *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 179–206.

M. A. Stenger, Feminist philosophy of religion, in A. Sharma, *Methodology in religious studies. The interface with women's studies*. Albany, N.Y. 2002, 147–78.

K. K. Young, Introduction and Postscript, in A. Sharma and K. K. Young (eds.), *Feminism and world religions*, Albany, N.Y. 1990, 1–24, 279–312.

——, Introduction, in A. Sharma (ed.), *Methodologies in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, ix–xi.

——, From phenomenology to feminism and women's studies, in A. Sharma (ed.), *Methodologies in religious studies. The interface with women's studies*, Albany, N.Y. 2002, 17–40.

كاثرين يونغ (Katherine L. Young)

ترجمة: أميمة أبو بكر

الدراسات النسائية الأوروبية والأمريكية
والثقافات الإسلامية

نشأت الدراسات النسائية على مدار الثلاثين عاما الماضية باعتبارها مجالا معرفيا في الدراسات البينية متضمنا دراسات الثقافات الإسلامية التي تتم في المؤسسات الأكاديمية الأوروبية والأمريكية. وخلال بداية السبعينات من القرن العشرين، ومع الشروع في تطبيق المنظومات والأدوات والموارد النسوية النظرية والمنهجية في دراسة الثقافات الإسلامية، تعرضت الآراء المسبقة عن النساء لهجوم لا يقل عن الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر بأنه "يجب على الرجل الأبيض إنقاذ المرأة السوداء من الرجل الأسود" (Spivak 1985). وبناء على التعريف الغربي بأن سموهم الحضاري ينبع من غياب التطور الحضاري لدى الشعوب التي كان مقدرا لهم حكمها والتحكم فيها، فإن الباحثين المتخصصين والإداريين من فترة ما بعد التنوير أعلنوا أن الرجال الخاضعين للاستعمار هم همج بربريون في جوهرهم والدليل الرئيسي على همجيتهم هو معاملتهم الوحشية لنسائهم. وكانت الناقدة الثقافية البنغالية الأمريكية غايتري تشاكرافورتي سبيفاك هي أول من عبر عن تلك الصياغة للمنطق الإمبريالي ونقدتها في مقالها الرئيسي *هل يمكن للهوية التابعة أن تتكلم؟* (Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak*? 1985)، حيث كشفت غايتري سبيفاك عن الطريقة التي استخدم بها المستعمرون البريطانيون الـ"ساتي"، أي حرق الهندوسيات الأرامل أنفسهن في المحرقة الجنائزية لأزواجهن، كدليل على النزعة الأبوية الهندوسية جاعلين من أنفسهم بمثابة الأبطال المدافعين عن النساء الهندوسيات، حتى رغم عدم كونهم في وطنهم إنجلترا من المدافعين عن النسوية. ومنذ صدور مقالها هذا قام العديد بمراجعة الافتراضات الخاصة بالمنطق الإمبريالي من حيث تطبيقاته على النساء المسلمات. وعند مراجعة واستعراض حالة القرن العشرين تتأكد مدى محورية تلك المداخلة التي قامت بها غايتري سبيفاك، مع أنه لا يمكن فهمها سوى بقراءتها على خلفية النشاط العالمي للنساء المسلمات.

لقد لفتت النسويات الانتباه خلال العقود الأولى من القرن العشرين إلى التفاوت بين المقولات المؤكدة على أن النساء في الثقافات الإسلامية مقهورات وسلبيات وبين الواقع الذي يشير إلى أن لهن فعاليتهن السياسية التدريجية. وقام بعض المؤرخين والمؤرخات باختيار نماذج للنساء الفذات اللاتي تعارضت قصص حياتهن مع المفاهيم الخاطئة السائدة بشأن النساء والثقافات التي يعشن فيها. وجاءت نبرة تلك الأعمال الأولى دفاعية تبريرية في عمومها، وما زالت على تلك الشاكلة في بعض الحالات وخاصة عندما يشعر الباحثون والباحثات بأنهم مضطرون إلى مواجهة الصور النمطية لنزعة الرجال المسلمين العدائية تجاه النساء والسائدة في الصحافة الجماهيرية. وبعد خمسة أعوام من قيام هدى شعراوي، رئيسة الاتحاد النسائي المصري، بكشف وجهها على الملأ وبالتالي بدء الثورة النسوية في الأعراف والقيم في العالم العربي وما وراءه، وتحديدا في عام ١٩٢٨م أثنت مارغريت سميث على الأثر الباقي لامرأة تدعى رابعة العدوية، المرأة الصوفية من القرن الثامن كنموذج يحتذى (Margaret Smith 1928). ولم تقصد مارغريت سميث تقديم تلك القديسة الشهيرة كمثال استثنائي بل لتوضيح أهمية المكانة التي كانت تحتلها النساء في بدايات المجتمع المسلم، ومع ذلك فلم تفرد مساحة لهؤلاء النساء في كتابها. وقد جاء كتاب مارغريت سميث وقت صدوره مؤشرا على نهاية اتجاهات الكتابة التاريخية عن الثقافات الإسلامية، وعلى مدار الأربعين عاما التالية لم ينشر سوى النذر اليسير عن النساء في الثقافات الإسلامية.

البحوث ما بعد الكولونيالية

شهدت الستينات من القرن العشرين تغيرا في الأوضاع، فمع نهاية الهيمنة الاستعمارية الكولونيالية في الثقافات الإسلامية الآسيوية والأفريقية ظهر وعي جديد بدور النساء في هذه المجتمعات، والحاجة إلى توظيف مقاربات جديدة في دراستها. وأصبح الاهتمام الرئيسي منصبا على استعادة الأصوات المفقودة، فقامت البعض بتتبع منظومة "السلطانات المنسيات" (Mernissi 1990)،

بينما استعرضت أخريات الساحة الاجتماعية بشكل أكثر اتساعا مع الكشف عن أن النساء المسلمات، مثلهن مثل النساء في أماكن أخرى، يتعرضن للقهر أو التمكين بدرجة أو أخرى تبعا لظروفهن الفردية والاجتماعية.

وخلال نهاية الستينات والسبعينات من القرن العشرين قامت البحوث الأوروبية والأمريكية عن تاريخ النساء قصص حياة النساء المعاصرات في الثقافات الإسلامية، كل على حدة، بوضع الأعراف والممارسات داخل الإطار التفسيري للأبوية. وبينما اقتصر البحث التاريخي على نساء من الطبقة العليا لأنهن يظهرن في الوثائق التاريخية الرسمية، فإن الأنثروبولوجيين تعاملوا مع فقيرات الحضر والريف لأنهن متاحات بدرجة أكبر للباحثات والباحثين الأجانب. وقد كشفت دراساتهم لحياة الفلاحين والطبقات العاملة في المدن عن الطرق التي يتم بها التحكم في استقلال النساء (Maher 1974)، وانصب تركيز باحثي وباحثات الإثنوغرافيا على النساء في المجال "الخاص" في المجموعات الفرعية واللاتي يعشن عامة في عزلة عن العالم بل وحتى عن السياسات المحلية التي كانت جزءا من المجال "العام" والتي كانت بالتالي تعتبر المجال الطبيعي للرجال. وأدى الاهتمام بتوثيق الاختلافات بين الرجال والنساء إلى عدم التوقف الصحيح أمام التنوع والمخالفة، حيث أن غالبية الباحثين الأنثروبولوجيين الذين تعلموا النظر إلى الثقافات الإسلامية باعتبارها ثقافات تقوم على الفصل بين الجنسين لم يلتفتوا للتساؤل عن علاقات القوى داخل مجموعات النساء وعبرها، حيث افترضوا أن مجموعات النساء "منفصلة ولكنها متساوية" مع مجموعات الرجال (Friedl 1994, 92). إن هذا التركيز الليبرالي الغربي الأحادي النظرة على حقوق النساء دون التفكير في السياق الأعم للتراث الاستعماري والطموحات الاستعمارية الكولونيالية الجديدة في آسيا وأفريقيا هو تركيز أثار رد فعل قوي من النساء "البنّيات"، حيث أشعل جدلا حادا في عام ١٩٧٥م في أول مؤتمر عالمي برعاية الأمم المتحدة عن النساء والذي عقد في مدينة مكسيكوسيتي. حيث طالبت نساء الشمال بالمساواة القانونية والاستقلال الجنسي بينما احتلت المسائل الاقتصادية والاستعمار والإمبريالية الأولوية لدى نساء الجنوب.

وقد ظلت المقاربة النظرية لدراسة النساء في الثقافات الإسلامية في مرحلتها الأولى وصفية ودراسة الظواهر، كما استغرق الأكاديميون ذوي التوجهات السائدة وقتا قبل الاعتراف بأهميتها، وكان عدم الاهتمام وتسفيه دراسة حياة وتاريخ النساء المسلمات يعني أن غالبية الإصدارات التي تناولت الموضوع كانت تظهر في صورة مقالات.

وإذا كان التاريخ الاجتماعي للنساء في الثقافات الإسلامية لم يحظ بالاهتمام الجاد خلال الستينات والسبعينات من القرن العشرين، فإن تاريخهن الفكري كان غير موجود عمليا، ونظرا لعدم وجود اتساق في تعليم النساء آنذاك كانت كتابات النساء معدودة كما كانت الأصوات الأكثر توفرا هي الأصوات الشفاهية. وفي عام ١٩٧٧م التفتت بعض الباحثات ذوات العقلية الأدبية إلى أصوات النساء في المنطقة، فقامت إليزابيت فيرنيا وباسمة بيزرغان بإصدار مجموعة من المقتطفات الانتقائية بلسان وعن النساء في الثقافات الإسلامية من القرن السابع وحتى القرن العشرين، متضمنة آيات قرآنية ولقطات من سير وتراجم النساء الشهيرات منهن وغير الشهيرات وكذلك الأغاني وتاريخ حياة الفلاحات (Fernea and Bezirgan 1977). وفي عام ١٩٧٨م ظهرت أول مجموعة مهمة من المقالات عن النساء المسلمات في العالم العربي وإيران وتركيا وباكستان والصين في مجلد أولي قائم على منهج الدراسات البينية وقد أعدته وحررته كل من الأنثروبولوجية بيك والمؤرخة كيدي (Lois Beck and Nikki Keddie 1978)، ولم يتضمن المجلد سوى إشارات معدودة للأعمال السابقة عن النساء المسلمات نظرا لأنها تكاد تكون معدومة. وقد تم ترتيب المجلد تبعا للثنائيات: الريفي/الحضري، البداوة/الاستقرار، الهامشي/السلطوي، التراث/التغير. وكان المنظور التحليلي يحمل رؤية من الخارج نابعة في الغالب من موقع الحياة في الولايات المتحدة أو التعليم في الولايات المتحدة. وقد تناولت بعض المقالات الهياكل والآليات الاجتماعية والخاصة بعلاقات القرابة، وتناول بعضها القواعد الأيديولوجية، والإسلامية عادة، بشأن العلاقات ما بين الجنسين، وصعوبة تغيير المعايير والأعراف والتوقعات المتشكلة تبعا للجنس، في حين ركز البعض الآخر على الإصلاح القانوني والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية. وقد قام كلا الكتابين بوضع أسس الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية، لا بسبب مضمون المادة الموجودة فيهما فحسب بل بسبب الشكل الذي ظهرا عليه.

إن كتب المقتطفات والمجلدات التي تضم مقالات مختارة كانت لها أهميتها في نشأة وتطور مجال معرفي جديد لأنها عادة ما تكون بينية و/أو عبر الثقافات، وبالتالي تفرض قيام مقارنات، وتلك المنهجيات المقارنة التي توحي بها تساعد القراء والقارئات على القيام بالربط وتحفيز طرق جديدة في التفكير في العالم وتخيله. فالكتب التي تضم مقتطفات تتجاوز دورها في تشكيل مجال أو

فرع معرفي جديد، وكثيرا ما كانت هي الخطوة الأولى تجاه التعرف على الإنتاج الأدبي لمجتمع ما وإضفاء الشرعية عليه. كما أنها قد توفر حجر الأساس لقانون وكيان يؤكد وجود تاريخ للنشاط الأدبي. فبالنسبة لمن زعموا أن النساء في البلدان المسلمة لم يشرعن في الكتابة سوى مؤخرا، يأتي كتاب إيفيلين عقاد (Evelyn Accad 1978) الذي يعرض كتابات بعض نساء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا باللغتين العربية والفرنسية فيقدم تأكيدا لفكرة مخالفة لما سبق، ولكنه لم يؤد إلى نتائج فورية. وقد استمرت الأسطورة القائلة بالصمت الخطابي النسائي رغم الكتابات المعروفة جيدا للطبيبة والناشطة والكاتبة نوال السعداوي، فقد كتبت عن كفاحات النساء المصريات في سبيل البقاء نفسيا واقتصاديا ومع ذلك صرف النقاد النظر عن قصصها باعتبارها مفعمة في راديكاليتها السياسية إلى درجة لا تتيح التعامل معها بجدية كنصوص أدبية، بل إن عملا رائدا مثل كتابها *امرأة عند نقطة الصفر* الصادر عام ١٩٧٣ لم تتم ترجمته إلى الإنجليزية حتى عام ١٩٨٣م (Nawal al-Saadawi, *Woman at Point Zero*).

وفي الوقت الذي كانت فيه الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية قد أخذت في الظهور بشكل منظم، قام إدوارد سعيد بنشر كتابه *الاستشراق* بما فيه من تحطيم للمنظومات السابقة (Edward Said, *Orientalism* 1978)، وهو الكتاب الذي قام بنقلة في دراسة الشرق الأوسط والبلدان المسلمة عامة. وعلى الرغم من أن إدوارد سعيد لم يتطرق إلى النساء أو الجندر إلا أنه سلط الضوء على كيفية تواطؤ الباحثين في المخططات الاستعمارية الكولونيالية لحكوماتهم، وقد فرض تحليله الواسع قدرا من الوعي بالذات لدى الباحثين والباحثات في الثقافات الإسلامية. فالفكرة الرئيسية المتكررة لدى إدوارد سعيد بأن السياسات الاستعمارية تؤثر على البحوث كان لها أثرها القوي تحديدا على البحث النسوي في الثقافات الإسلامية، فقد أخذت الباحثات النسويات في التساؤل عن الموضوعات والأفراد الذين يجب تجاهلهم في سبيل تقديم سرد متجانس لحركة التقدم.

التحديات ما بعد البنيوية للسرديات العليا

شهدت الثمانينات من القرن العشرين نقطة انطلاق البحوث حول النساء في البلدان المسلمة، حيث أخذ المؤرخون والمؤرخات في حفر طريقهم داخل أكوام المكتبات الخاصة وأرفف المكتبات العامة والأرشيفات، بحثا عن الحياة اليومية للنساء "العاديات" مع وضعهن في مواجهة النخب الوارد ذكرها في كتب التاريخ الرسمية المعتادة. وباستخدام استراتيجيات القراءة في دراسات التبعية (subaltern reading strategies) وتطبيقها على النصوص التي كتبها الرجال أساسا عن الرجال، قامت هؤلاء الباحثات والباحثون بإدخال تحليل الجندر إلى دراسات التاريخ الإسلامي، مع مواجهة وتحدي السرديات العليا الراسخة وخاصة "منظومة المخلّص" التي تصف المرأة البنية اللون في حاجة إلى الإنقاذ والخلاص من الرجل البني. وقد تم الكشف عن أن هذه المقولة تم صياغتها في خدمة أغراض المخطط الإمبريالي عن طريق الفرقة بين الرجال والنساء الذين سيخضعون لحكم الاستعمار. كما كانت تلك المقولة غير ملمة بما فيها من أوجه قصور، فقد تم استخدام ذلك النموذج الإبستمولوجي المعرفي القائم على الثنائية وقصره على البلدان الخاضعة للاستعمار، حيث أن هؤلاء الرجال "دعاة النسوية" ظلوا في بلادهم يسعدون ويكرسون للأبوية.

أما الباحثات والباحثون دعاة النسوية ممن ركزوا فقط على حياة النساء شرعوا في توسيع مجال الرؤية لوضع حياة هؤلاء النساء في سياقها داخل التاريخ الاجتماعي السياسي لبلدانهن. فركزت جوديث تاكر (Judith Tucker 1985) على أهمية علم الاقتصاد للتوصل إلى فهم الطرق العديدة التي يؤثر بها الاستعمار والكولونيالية على حياة النساء. وقد وفرت السجلات القانونية أدوات مهمة لإعادة تصور الماضي من خلال نظرة تأخذ الجندر في الاعتبار. وقد كشفت تلك المصادر الجديدة أنه على العكس من الاعتقاد السائد كانت النساء المسلمات دائما يتمتعن بالملكيات الخاصة رغم أنه كثيرا ما كان يحدث باستخدام اسم مستعار لرجل، وأنهن مارسن نفوذا وسلطة أكبر كثيرا مما كان سابقا في الحسبان.

وقد أصبحت المنهجيات التاريخية قائمة على قدر أكبر من المراجعة الجذرية وأكثر دقة واقترابا من النصوص، وأكثر انتباه إلى ما بين السطور حيث المحو والإغفال. كما تم الكشف عن التقارب بين الحكام الاستعماريين والنخب المحلية لتفسير انتشار القيم والأعراف والمعايير الأوروبية، وكذلك تم الكشف عن الفجوات الموجودة في التاريخ الرسمي من أجل ملئها بأفعال وأقوال التابعين المقهورين. ولم تكن تلك الكلمات مسطورة على الصفحات في انتظار من يقرؤها، بل قام المؤرخون والمؤرخات وبعض

الباحثين والباحثات في الآداب باقتفاء آثارها وتتبع تأثيرها. فعلى سبيل المثال اعتمدت المؤرخة والأديبة الجزائرية آسيا جبار (Assia Djebar 1985) على الأرشيفات الفرنسية من القرن التاسع عشر وذلك لإضافة منظور أولئك الذين قام المؤرخون الاستعماريون الكولونياليون بمحوهم، فقامت آسيا جبار بنسج "الوقائع" الجلية في الأرشيفات الرسمية مع الخيال المستلهم مما شهدته هي نفسها من محو للنساء من قصة حرب التحرير الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢)، وذلك لتوفير منظور جديد لتاريخ شمال أفريقيا الاستعماري. وهكذا أصبح الأدب وسيطا للنقد التاريخي والسياسي.

وإذا كانت المساهمات التاريخية للنساء منسية دوريا فإن أشكال النساء باعتبارهن موضوعات للرغبة ظلت في موقع الصدارة. فالمخيلة الكولونيالية للمرأة الشرقية التي تم التقاطها في الصور الفوتوغرافية من القرن التاسع عشر أتاحت مصدرا جديدا للمعلومات عن النساء الغائبات عن صفحات كتب التاريخ، فقامت الباحثات بتمشيط الأرشيفات بحثا عن الصور الفوتوغرافية وغيرها من الصور كالبطاقات البريدية. وقد قدمت ملك علولة (Malek Alloula 1981) ألبوما كبيرا مصورا للبطاقات البريدية من بدايات القرن العشرين تحمل صورا لنساء فاتنات من البدو والحضر قام المستعمرون الفرنسيون بإرسالها إلى فرنسا أثناء وجودهم في الجزائر. إن هذه الصور للنساء المتاحات والمحرمات في آن عكست الرغبة الكولونيالية في اختراق الأرض المؤنثة. وقد قامت ساره غراهام - براون (Sarah Graham-Brown 1988) بتجميع صور التقطت في الفترة ما بين عام ١٨٦٠ وعام ١٩٥٠م فوثقت لحظة في تاريخ نشأة الطبقة الوسطى المتفرنجة في الشرق الأوسط، وتشير كيف أن الإمبريالية الأوروبية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة جاءت متزامنة مع اختراع الفوتوغرافيا في الغرب، كما لاحظت في كتابها أيضا بنبرة ساخرة أن الحركة النسوية المتصاعدة في أوروبا امتدت بالتوازي مع الاستقبال الحافل للنساء الشرقيات في الصور التمثيلية لهن كسلبيات شهوانيات. وأصبحت الصور أكثر من مجرد كونها مصادر لدراسة جوانب من حياة النساء التي لم ترد في السجلات المكتوبة، كما أوضحت التناقضات في كيفية تقييم النساء من هذه المنطقة.

وشهدت الثمانينات من القرن العشرين كما جديدا من الكتابات الأدبية للنساء فأتاحت حدوث نقلة في منظومة النقد الأدبي. إن تركيز السبعينات على اللامساواة الهيكلية في الثقافات الإسلامية على أساس الجنس تحول إلى اعتراف بكيان المرأة الذي يتشكل بفعل حدود الطبقة والإقليم والجيل، وأخذت الباحثات الأمريكيات في الاحتفاء بالطرق العديدة التي تستخدمها النساء بنجاح في التفاوض حول علاقات القوى، وقد ساعد تنامي الوعي بسلطة النساء في الثقافات الإسلامية على قلب الحكاية القائلة بوجود نظام أبوي يضع الرجال في مواجهة النساء، نظرا لأن ذلك لم يعد قادرا على تفسير التقلبات والتناقضات في العلاقات الإنسانية. وبالفعل كان يمكن للمرء البدء في التعرف أن المعايير والأعراف الخاصة بالجنسين ليست مفروضة علينا بفعل الجينات بل قابلة للتغير، وهو ما تم التوصل إليه من القصص التي كتبتها النساء عن أنفسهن. فالوصف الأدبي لسلوكيات النساء وأدوارهن ومكانتهن في أوساطهن المختلفة ترك بصمته على البحوث التي كانت تتم عبر الأفرع المعرفية، بحيث لم تعد النساء يوصفن في المطلق باعتبارهن في جوهرهن موضوعات بسيطة للتمييز المطلق، ولا حتى باعتبارهن متمتعات تماما بالسلطة والتمكين، فأحيانا نجدهن يتمتعن بكليهما بينما لا يتمتعن أحيانا بأي منهما.

وقد وفرت الحروب ما بعد الكولونيالية للنساء في الثقافات الإسلامية المواد التي تتيح استراتيجيات سردية جديدة، وذلك أكثر من أي نوع أدبي آخر. فقد جاءت قصص الحرب النسائية لتقلل من قيمة الطرق التقليدية المعتادة في قص تجربة العنف المنظم، كما قدمت رؤية جديدة مدهشة لتجارب وتعبيرات النساء. وقامت كل من ميريام كوك (Miriam Cooke 1988, 1997) وإيفيلين عقاد (Evelyn Accad 1990) بتحليل كتابات النساء حول الحرب، وخاصة الحرب الأهلية اللبنانية، مع التركيز على الطرق التي قامت بها نساء الطبقة الوسطى في الشرق الأوسط بالتعبير عن أوجه فهمهن لحدث ما قيل أنهن لم يعشنه. ففي رد فعل للتهميش الذي تعرضت له النساء الجزائريات في أعقاب مشاركتهن في حرب التحرير، أصرت الكاتبات اللبنانيات والفلسطينيات على أن الكتابة كانت أساسية في التحول الذي طرأ على وعي النساء. إن هذا الأدب الجديد في كشفه عن الطبيعة غير الثابتة للممارسات والأعراف والمعايير الخاصة بالجنسين أدى إلى نشأة منهجيات للمراجعة ومقاربات نظرية جديدة في دراسة النساء في الثقافات الإسلامية.

لم تكتب النساء عن أنفسهن أثناء أزمنة الصراع الوطني فحسب، بل في أزمنة أقل تأزمنا. وقد وفرت كافة كتابات النساء مصادر غير مسبوقة للباحثات والباحثين في الآداب، وللمؤرخات والباحثات والباحثين الأنثروبولوجيين، كما أدت تلك الكتابات إلى تعقيد المقاربات البحثية السابقة. إن أوجه التحليل على أساس الجندر للعلاقات بين الرجال والنساء والتي تتشكل داخل نفس القيود المؤسسية ذاتها هي تحليلات حلت محل الأعمال التي تتمحور حول النساء. فالمقاربة القائمة على "المساواة مع الانفصال" حلت محلها في كثير من الأفرع المعرفية تحليلات سياقية لأشكال اللامساواة على أساس الجنس وكفاح النساء لمواجهتها. إن الباحثات والباحثين المقيمين في الولايات المتحدة احتفوا بما حققوه من إنجازات، لما وجدوه من نماذج عديدة لنساء قويات واعيات بفاعليتهن. ولم يتوقف هؤلاء الباحثون والباحثات أمام تبعات جهودهم النقدية التي استرجعت المنظومة الإمبريالية بشأن المرأة المتحضرة بنيّة اللون الخاضعة لقهر الرجل البني الهمجي، أما اهتمامهم السابق بالمنطقة والذي كان مرحبا به من قبل فقد أصبح مثارا للشبهات، واشتعل الجدل حول الانحياز النسوي أو بالأحرى الانحياز النسوي الغربي وبالتالي الاستشراقي الجديد في هذه البحوث والدراسات. وبدأ تداول أعمال الباحثات والباحثين من الثقافات الإسلامية في المؤسسات الأكاديمية الأوروبية الأمريكية. وأصبح موقع الذات المتحدثة هو المعيار المستخدم لقياس صحة الادعاءات التي يتم نشرها باسم حقوق النساء وواجباتهن في الثقافات الإسلامية. وقد يسرت السهولة المتزايدة في الاتصال عبر العالم للباحثات والباحثين التواصل فيما بينهم، وهو ما أعقبه قيام التعاون وحدوث الصدامات.

تؤكد باحثة علم الاجتماع، فالينتين مغدم (Valentine Moghadam) أن عام ١٩٨٥م، وهو العام الذي شهد عقد المؤتمر العالمي الثالث عن النساء برعاية الأمم المتحدة في نيروبي، كان نقطة تحول في المنظمات النسائية على مستوى العالم. فلأول مرة وجدت نساء الشمال والجنوب أنهن يقفن في مواجهة نفس القضايا: حكم تاتشر، وحكم ريغان، كما أن انخفاض الفرص الاقتصادية للنساء في كل مكان أوضح كيف تؤثر العولمة على الجميع بصرف النظر عن المكان. كما أن الضغوط المفروضة على النساء من الأصوليين الدينيين الذين أخذوا يحرمون النساء من حقوقهن ومن تحكمهن في أجسادهن كانت ضغوطا دفعت نساء الجنوب "إلى الاعتراف بأهمية سياسات الجسد" (Moghadam 2000, 61). كما تداخلت برامج الناشطات من الشمال والجنوب بمعدل متزايد، فارضة منهجيات جديدة في الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية، وتم الاعتراف بضرورة النشاط السياسي بالنسبة لتطور الدراسات النسائية، وتعين على الأكاديميين والأكاديميات الحفاظ على المصداقية والمسؤولية عما يحدث للنساء بعيدا عن البلاغة الأكاديمية.

وقد لعب الحشد والتعبئة لتلك المؤتمرات المعقودة برعاية الأمم المتحدة دورا مهما في إقامة وترسيخ المنظمات النسائية التي تجاوزت حدود وظيفتها الأصلية. ففي عام ١٩٨٥ قامت ماري-إيمي إيلي-لوكا (Marie-Aimée Hélie-Lucas) في فرنسا بتشكيل شبكة تضامن دولية للنساء اللاتي يعشن في البلدان المسلمة وللنساء من بلدان مسلمة، بصرف النظر عن الديانة التي يعتنقنها. إن تلك المنظمة، والتي أطلق عليها "النساء في ظل القوانين الإسلامية"، تقوم بمراقبة القوانين التي تؤثر على النساء في المجتمعات المسلمة، وتكشف عن أوجه الظلم وغياب العدالة. وقد انخرطت تلك المنظمة خلال التسعينات من القرن العشرين في مشروع إصلاح قانون الأحوال الشخصية للمسلمين عبر العالم، والذي يأتي بكل الناشطات والناشطين والأكاديميات والأكاديميين معا سعيا إلى تحقيق العدالة للنساء في الثقافات الإسلامية. كذلك قامت الباحثة الأنثروبولوجية سعاد جوزيف في عام ١٩٨٥م بتأسيس رابطة الدراسات النسائية في الشرق الأوسط، والتي كانت أول منظمة تجمع القائمات على دراسة النساء في الثقافات الإسلامية معا وأتاحت إطارا للحوار بين الباحثات والباحثين المتمركزين أساسا في الولايات المتحدة. فحتى ذلك الحين كانت الغالبية تعمل في عزلة عن الآخرين ودون الحصول على قدر كاف من الدعم المؤسسي لما كان يتم اعتباره من الموضوعات البحثية الهامشية.

وتداخلت المصطلحات بالهوية في كتابات الباحثات في النسوية ما بعد الكولونيالية ممن دخلن إلى المجال الأكاديمي في الولايات المتحدة في الثمانينات. وطرحت التساؤلات. هل كانت النساء المطالبات بالعدالة ما بين الجنسين "نسويات"؟ هل كانت النسوية في جوهرها أيديولوجيا غربية وبالتالي غير ملائمة لوصف أفعال وهويات البشر خارج النطاق الأوروبي الأمريكي؟ هل

كانت النساء ضحايا أم ناجيات؟ ولم تقتصر هذه الهموم الخاصة بالمصطلحات على الثقافات الإسلامية، بل احتدم حولها الجدل في الدراسات النسائية في الولايات المتحدة: فالنساء اللاتي عانين من الاغتصاب وجرائم الجنس المحرم لم يعد يطلق عليهن ضحايا بل ناجيات من الجرائم التي طالت أجسادهن. إن دعوة تشاندرا موهانتي (Chandra Mohanty 1984)، الباحثة الهندية الأمريكية في العلوم السياسية، المطالبة برفض إطلاق مسمى الضحية على النساء في بلدان العالم الثالث، كانت دعوة لاقت صدى قويا في عالم المسلمين، حيث أن كون امرأة ما قد تعرضت للعزلة أو للاستغلال بل وأحيانا للعنف لا يعني أنها ضحية سلبية غير فاعلة.

وقد سادت سياسات الهوية في نهاية الثمانينات. وتم طرح التساؤلات: من له الحق في الحديث عن من؟ ما هي الاختلافات بين البحوث المحلية وغير المحلية حول النساء في البلدان المسلمة؟ ما هي العلاقة بين المرأة البنّية اللون بغيرها من النساء، وخاصة المرأة البيضاء؟ وأصبح الموقع ذا شأن في إنتاج المعرفة، ولكن ليس هذا فحسب بل وفي استقبال المعرفة. وخضعت الدراسات الكاشفة عن ديناميات وآليات تمكين النساء لقراءات مختلفة تبعا لما إذا كانت المؤلفة قد حددت سياقا غربيا أو محليا لهويتها. وقد ذكرت ليلى أبولغد (Lila Abu-Lughod 1986) في مقدمة كتابها الإثنوغرافي عن البدويات في صحراء مصر الغربية أن أباها العربي الفلسطيني قد قام بتسليمها إلى أبيها القبلي بالتبني. وأصبح التعريف وتحديد الهوية الإثنية عاملا أساسيا في نجاح بحثها وفهمها الاستراتيجيات الشعرية للبدويات. وتمت قراءة النساء من غير السكان الأصليين قراءة مختلفة، وعندما ساندن قضايا النساء في آسيا وأفريقيا تعرضن للنقد والانتقاد للتواطؤ مع مشروع الكولونيالية الجديدة. وقامت كل من كاميليا فوزي الصلح وثريا التركي (Camillia Fawzi El-Solh and Soraya Altorki 1988) بجمع مقالات بأقلام عدد من الباحثات الأنثروبولوجيات العربيات والعربيات الأمريكيات ممن بحثن في الأنواع المختلفة من البحوث التي أنتجتها النساء العربيات والنساء من البيض بما تمتعن به من امتيازات في الوصول إلى المجتمعات "المحلية الأصلية"، وهي امتيازات ترجع إلى عدم كونها ذات خصوصية جندرية.

إن الصدفة التي جمعت بين هذه البحوث وأولى المحاولات الجادة لترجمة الكتابات الأدبية النسائية إلى اللغة الإنجليزية أضافت إلى الاهتمامات الخاصة بدور نضال وكتابات النساء في الثقافات الإسلامية. فما هي الجهة التي كانت النساء المسلمات تتوجهن إليها بالكتابة عندما يتوقعن أن تتم ترجمة أعمالهن ونشرها على نطاق واسع؟ وفي عام ١٩٨٦م، قام أول معرض للكتاب الدولي للنساء في لندن بوضع مؤلفات الكاتبة اللبنانية حنان الشيخ (Hanan al-Shaykh 1986) والكاتبة المصرية أليفة رفعت (Alifa Rifaat 1986) على أرفف المكتبات العالمية وفي دور بيع الكتب، وإضافتهما إلى مقررات الدراسة الجامعية. وصارت كتابات النساء من الثقافات الإسلامية متاحة أكثر فأكثر للباحثين والباحثات ممن لم يدرسوا لغات وثقافات المنطقة. ولأول مرة أمكن وضع مثل هذا الأدب في سياق عالمي، وإتاحته للدراسة من قبل أفراد ليست لديهم خبرة لغوية أو ثقافية خاصة. وأدى النمو المطرد في صناعة الترجمة إلى توفير مصادر جديدة للمتخصصين والمتخصصات في مجالات بعيدة عن تلك الدراسات الإقليمية المحددة. وأصبح في الإمكان مقارنة الأعمال المترجمة بالأعمال الأوروبية والأمريكية. ومن جانب آخر تعين على نقاد الأدب النسائي في الثقافات الإسلامية الإلمام باتجاهات الأدب العالمي.

تعميم الدراسات النسائية

خلال التسعينات من القرن العشرين أدت الأوضاع الخاصة بتعزيز العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية إلى قيام أنواع جديدة من الاتصال والروابط الاجتماعية بين النساء عبر المناطق والأقاليم، وذلك بطرق غير مسبوقة. حيث بدأت النساء في تشكيل شبكات نسوية عبر القوميات المختلفة (Moghadam 2000) أصبحت موضوعا لدراسات علماء الاجتماع والسياسة (Chatty and Rabo 1997). وتفحص الباحثون والباحثات الآليات التنظيمية والطرق التي تقوم عليها علاقة النساء بالدولة وتفاعلهن مع السياسات العامة (Kandiyoti 1991). وصارت المنظمات النسائية تعتبر من العناصر الحاسمة في تشكيل مجتمع مدني، وسيساعد نشاطهن السياسي في إضفاء الديمقراطية على الأنظمة السلطوية (Moghadam 1993, Joseph 2002).

وازداد اعتماد المنهجيات التاريخية على المواد الأرشيفية والثقافة المادية بدلا من الاعتماد على المصادر الثانوية باللغات الأوروبية أو على التأمل والتفكير المجرد. وكانت العمارة الأثرية المنقوشة عليها أسماء النساء دليلا يؤكد ما أمكن استنتاجه من

الوثائق الرسمية بشأن كون التاريخ الإسلامي حافلا بالنساء المؤثرات. واتجه المؤرخون والمؤرخات إلى الفترات التاريخية الموثقة جيدا، مثل العصر المملوكي والصفوي والعثماني، وبالطبع العصر الحديث بأكمله، مع التوقف أمام تأثير الاستعمار الأوروبي على حياة المستعمرين والخاضعين للاستعمار على حد سواء (Melman 1995). وأصبحت دراسة التركية العثمانية لا غنى عنها وضرورية أكثر من أي وقت سبق في التناول المناسب لتاريخ الأراضي الخاضعة للسيادة العثمانية منذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين. وقد فتحت ليزلي بيرس (Leslie Peirce 1993) عالم بيوت السلاطين بكافة تعقيداتها، بينما تفحصت عفاف لطفي السيد مارسو (Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot 1995) الوثائق القانونية بحثا عن المعلومات عن مدى كون المؤسسات الرسمية متاحة للنساء المصريات في الحضر. وبدعوتها المطالبة بمزيد من الالتفات إلى سجلات الأوقاف والتقاضي وعقود الملكية بينت عفاف لطفي السيد مارسو أن فاعلية النساء تعرضت للتقليص في القرن التاسع عشر بسبب مركزية السلطة في ظل نظام الدولة القومية الجديد. أما جوليا كلانسي-سميث (Julia Clancy-Smith 1994) فدرست قرنا من التفاعل بين المستعمرين الفرنسيين وبين شعبي الجزائر وتونس الخاضعين للاستعمار وذلك من منظور الدين والتعليم والأسرة والجندر. ومع نشر المزيد من الدراسات المتعمقة تتبلور المزيد من الرؤى والمناهج المقارنة بحيث يمكن عقد المقارنات بين تجارب النساء في آسيا الوسطى جنبا إلى جنب التركيات والإيرانيات والعربيات ونساء جنوب آسيا (Hambly 1998).

وجاء بعض هذه الدراسات أقل اهتماما بمحاولة إعادة بناء الماضي من تتبع كيفية تغير التوجهات بشأن النساء بمرور الوقت. فاستعرضت ليلى أحمد (Leila Ahmed 1992) التاريخ الإسلامي منذ لحظة نشأته في القرن السابع وحتى الزمن الحاضر. وتفحصت دينيز سبيلبيرغ (Denise Spellberg 1994) النصوص القانونية لفترة التأسيس والفترة الكلاسيكية لتوضح كيف استخدم العلماء الشيعة حياة عائشة، إحدى زوجات النبي، لتبرير انحياز هؤلاء العلماء للرجال. وقام مؤرخون ومؤرخات بدراسة منظمة للحركات الاجتماعية، والأفعال التي قام بها نظام الدولة بشأن النساء، ودور النساء في السياسة. وخلال السنتين من عام ١٩٩٥ إلى عام ١٩٩٧م تم إصدار دراسات هامة عن الحركات النسوية المصرية (Badran 1995)، والسودانية (Hale 1996)، والإيرانية (Paidar 1995). وفي كل حالة من الحالات السابقة كان يتم وضع الحركة السياسية بدقة في سياقها داخل الأيديولوجية الإسلامية وأيديولوجية الدولة. وتتصف هذه المرحلة من البحث الأرشيفي بقدر متزايد من الدراسة البينية، بتطبيق منهجيات علم الاجتماع والدراسات الأدبية والأنثروبولوجيا (Duben and Behar 1991). كما أن هذه البحوث أكثر التفاتا إلى الاختلافات الطبقية والإقليمية واللغوية، ويتم استكمالها وتأكيد أصالتها بواسطة التاريخ الشفاهي والمنهجيات الإثنوغرافية. وبدلا من تناول النساء بنيّات اللون في مقابل النساء البيض، تقدم هذه المرحلة من دراسة النساء في الثقافات الإسلامية الجهود الجماعية التي تقوم بها باحثات من خلفيات متنوعة.

إن البحوث التي تقوم بها النساء والتي تدور حول النساء في الثقافات الإسلامية أخذت تتزايد، فتوصل البعض إلى الحاجة إلى ترتيبها وتصنيفها. وكان الإنتاج الأدبي في حاجة ماسة إلى المراجعة المنظمة، وقد قام جوزيف زيدان بجمع سير وتراجم الكاتبات على مستوى العالم العربي، وجاء كتابه الصادر عام ١٩٨٦ متضمنا ٤٨٠ اسما لنساء مارسن الكتابة في الفترة من عام ١٨٨٠ إلى عام ١٩٨٠م، وصدرت الطبعة المنقحة في عام ١٩٩٩ مزيدة بعدد ٧٠٠ اسما، وتغطي فترة قرنين من الزمان (١٨٠٠-١٩٩٦م). كما صدرت كتب تضم مقتطفات من كتابات بأقلام النساء وعن النساء في الثقافات الإسلامية. فقد قامت كل من مارغو بدران وميريام كوك (Badran and Cooke 1990) بترتيب المقتطفات المختارة لكتابات النساء العربيات على مدار قرن من الزمان ترتيبا حسب مراحل الوعي النسوي، وانصب اهتمامهما على الربط بين هؤلاء النساء عبر الدول وعبر الأزمنة المختلفة بتسليط الضوء على الأهمية السياسية الجماعية لإنتاجهن الأدبي. وخلال التسعينات بدأ الجيل الأول من السعوديات اللاتي تلقين تعليمهن في بلادهن في إصدار كتاباتهن الأدبية، وقد كشفت دراسة صديقة عريبي (Sadeeka Arebi 1994) الإثنوغرافية لكتابات تسع نساء سعوديات عن تحد لا يلين لسلطة الرجل الخطابية والسياسية الاجتماعية، حيث كان الأدب بالنسبة إليهن أداة سياسية للخروج على الملأ، وإعادة تأويل الدين والتراث والتاريخ، وتفعيل التحول الاجتماعي في الوقت الذي تظل الواحدة منهن غير مرئية. كما تتبعت فرزانه ميلاني (Farzaneh Milani 1992) الكتابات الأولى المتاحة بأقلام النساء وأرجعتها إلى بدايات القرن التاسع عشر، ثم أصبحت هؤلاء الكاتبات الأمهات الأدبيات للنساء اللاتي كتبن من داخل وخارج الجمهورية الإسلامية. وكتبت بيث

بارون (Beth Baron 1994) عن النساء المصريات من الطبقتين العليا والوسطى في الفترة من عام ١٨٩٠ إلى عام ١٩٢٠م واللاتي قمن بنشاط لم يقتصر على الصحافة بل في الكتابات الجدلية عن حقوق النساء. واستعانت ميرلين بوث (Merilyn Booth 2001) بالمنهجيات الأدبية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في دراسة سير النساء المثاليات الواردة في مجلات نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهي تقدم نظرة على هموم وانشغال العقول الإصلاحية بمسألة المرأة، ودورها في تحديث مجتمع في طور التحول.

إن إدراك كون النساء مارسن الكتابة منذ زمن بعيد أدى إلى خلق اهتمام جديد بالماضي وبشخصيات أدبية مرموقة في الحاضر. فمن هن الأمهات الأدبيات؟ أصبحت شاعرة الجاهلية الخنساء وشخصية رابعة العدوية بمثابة حجر الأساس لتراث خطابي نسائي طويل ومميز في الثقافات الإسلامية (Cornell 2000, Kahf 2000). كما صار من الممكن التركيز على نماذج فردية للنساء دون خطر تحويل النموذج الفردي إلى حالة استثنائية، فقدمت فدوى ملطي دوغلاس (Fedwa Malti-Douglas 1995) على سبيل المثال الفنيات المعقدة والسياسات الراديكالية لكتابات نوال السعداوي العديدة.

ونجد أن الباحثات والباحثين الأنثروبولوجيين هم الأكثر نقدا للذات، بتقييمهم المستمر لفاعلية منهجيتهم. وخلال التسعينات من القرن العشرين حدث تحول من الملاحظة بالمشاركة إلى عملية تفاعل شخصي في تبادل الحكايات في سبيل تحقيق معادلة للفائدة الناجمة عن البحث. فالنساء يكشفن عن هوياتهن بدرجة أكثر مصداقية عند حديثهن عن أنفسهن وعن بعضهن البعض. وتؤكد دراسة روزماري صايغ (Rosemary Sayigh 1994) لأثر الحروب والسياسة على النساء في معسكرات اللاجئين الفلسطينيين في لبنان وفي الأراضي تحت الاحتلال الإسرائيلي أنه يجب على قصص الحياة أن تتطور طبيعيا فلا يجب أن توجهها أسئلة القائم أو القائمة بالمقابلة الشخصية. وفي استخدامها للنصوص الشفاهية والعروض الخاصة بالنساء في دراسة عملية بناء الجندر في إيران ما بعد الثورة، توقفت إيريكا فريدل (Erika Friedl 1989) أمام التبعات والنتائج المتنوعة لعملية الأسلمة وغيرها من الضغوط التي تتعرض لها حياة النساء الإيرانيات الريفيات وتداعياتها على مكانتهن الاجتماعية.

وقد صاحب اهتمام الباحثات والباحثين الأنثروبولوجيين بقصص الحياة ازدهارا في كتابة قصص الحياة، أي سير الحياة والسير الذاتية. وأخذ المؤرخون والمؤرخات والمتخصصون في الدراسات الأدبية في مراجعة وإعادة التفكير في معاني النصوص ما قبل الحديثة، مع تأكيد عناصر السير فيها. فجمعت ماري آن فاي (Mary Ann Fay 2001) مقالات تتناول قصص حياة الأفراد، وقيل إن هذه السرديات تحديدا هي أكثر صدقا وقربا من الحقيقة من الحقيقة الأحادية للتاريخ. وبينما تواجه كتابات سير الحياة المزاعم الواردة في التأريخ الذي يهيمن عليه الرجال، فإن السير الذاتية تكشف عن الاستراتيجيات المعقدة التي تتضمنها عملية بناء وصياغة الذات.

وفي كل الأفرع المعرفية نجد أن الباحثين والباحثات من الشمال والجنوب يكافحون من أجل إيجاد طرق للحديث عن الاختلافات الثقافية دون إضفاء الجوهرية أو فرض طبيعة مادية على الآخر. فكيف يمكن لمنهجية قائمة على التعددية الثقافية أن تتجنب مخاطر النسبية الثقافية؟ كيف تحدث تغير في علم السياسة وحقيقة التاريخ عندما يتم النظر إليهما من خلال منظور الجندر؟ وقد أدت مثل هذه الأسئلة إلى خلق حالة حوار بين وحدات التحليل المختلفة وبين الأفرع المعرفية المختلفة، فقد أثارت قضايا الأسرة والدولة على سبيل المثال الباحثين والباحثات في التاريخ والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية. ونجد أن سعاد جوزيف (Suad Joseph 1999) ركزت على ما أطلقت عليه تشكيل الذات الحميمية وهو الأمر الذي يفسر كيفية اكتساب الأقرباء الذاتية داخل العلاقات القائمة. وعن طريق تحديد الفروق بين النساء بناء على الطبقة والتاريخ الزمني والمنطقة ومختلف أشكال الإنتاج، قام الباحثون والباحثات بالتساؤل والتشكيك في الإبستمولوجية المعرفية القائمة على الثنائيات والتي تعمل على تقسيم الأماكن والتجارب الخاصة بالشعوب التقليدية والحديثة، والخاصة بالنساء في الريف والحضر أو في مجتمعات البداوة والاستقرار، كاشفين وكاشفات عن مدى التعقيد الكامن في التفاعل بين الظروف المتعددة التي تشكل حياة النساء في الثقافات الإسلامية المعاصرة.

المنهجيات النسوية الإسلامية

أنتجت ثورة ١٩٧٩ الإسلامية في إيران دراسات شاسعة عن أدوار النساء ومكانتهن في التاريخ وفي هذا المجتمع الذي أصبح إسلاميا مؤخرا. وبالفعل يمكن اعتبار أن الثورة ساهمت في تقوية مجال الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية من خلال دفع الباحثين والباحثات من مختلف الأفرع المعرفية إلى الالتفات إلى أعمال بعضهم البعض. وقد عمل تصدير الأعراف والقيم الإسلامية عبر العالم، سواء من إيران الشيعية أو السعودية السنية، على تأكيد دور النساء باعتبارهن رموزا ثقافية دينية.

إن غالبية الإيرانيين والإيرانيات ممن كتبوا عن تكيف النساء اجتماعيا وسياسيا مع ظروفهن المزعجة كانوا قد تلقوا تعليمهن في الغرب أو يعيشون في المنفى (Afkhami and Friedl 1994) وانشغلوا تماما بالحجاب، الذي كان في البداية رمزا للولاء الوطني والاستقلال من نظام الشاه المتفرنج ثم تحول إلى نظام للزي الرسمي مصمم بحيث يقيد حركات هؤلاء النساء. ولم يكن الحجاب هو مساحة التناقض والغموض الوحيدة التي يتصف بها أثر الثورة الإيرانية على النساء. فمن التطورات المثيرة للعجب ظهور مؤسسة الزواج المؤقت (Haeri 1989).

ومنذ عام ١٩٨١م وما بعدها أخذ الباحثون والباحثات في التاريخ والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية في طرح التساؤلات بشأن العلاقة المتغيرة بين النساء والرموز الدينية المتصلة بهن. وأكد الكثيرون منهم أنه على الرغم من المظهر الخادع الموحي بنقيض الواقع فإن النساء لا يتقبلن القيود المفروضة عليهن بسلبية، بل يقمن باختياراتهن بإرادة فاعلة. ونجد أن غالبية البحوث التي تتناول الحجاب في الثمانينات من القرن العشرين ركزت على مصر. وقد كشفت فدوى الجندي (Fedwa al-Guindi 1981) عن الإمكانيات التحررية الكامنة في الحجاب حتى في أكثر السياقات المحافظة كالانتماء إلى جماعات إسلامية. كما رأت ليلى أحمد (Leila Ahmed 1982) أن المعاني التي جرى العرف على ربطها بسلوكيات وتوقعات معينة هي معان تستدعي المساءلة وربما التغيير. كما أن الحجاب والفصل بين الجنسين ليسا بالضرورة مصدرا للقهر بل قد يدعمان في الظروف المناسبة علاقات الأختية (sisterhood) وتمكين النساء. أما عالمة الاجتماع آرلين ماكلويد (Arlene MacLeod 1991) فقامت بتعقيد رمزية الحجاب من خلال ملاحظتها للنساء القاهريات من الطبقة الوسطى الدنيا اللاتي يضطررن إلى كسب المال للحفاظ على الوضع الاجتماعي لأسرهن والمهدد بالانحدار، مع حفاظهن على شرف الأسرة من خلال الالتزام بالزي المحتشم. فالمرأة التي ارتدت الحجاب عبرت بذلك عن تدينها وبالتالي أمكنها الدخول إلى الحيز الممنوعة منه والمطالبة بحقوقها. ومن الواضح أن معنى الحجاب يختلف تبعا لمن ترتديه وتوقيت ارتدائه والصحبة التي تشاركنها في ارتداء الحجاب (Göle 1996).

ومع انتهاء الحرب الباردة في عام ١٩٩٠م، بدت الأصولية الإسلامية للبعض كما لو كانت هي البديل الوحيد للانتشار العالمي للهيمنة الرأسمالية بسيادة الولايات المتحدة. واكتسبت الرموز والخطاب الإسلامي شرعية جديدة، حتى في بعض الأماكن التي كانت تعكس في السابق صورة قومية علمانية. وركز الإصلاحيون الإسلاميون الكثير من انتباههم على أدوار وسلوكيات ومظهر النساء اللاتي تم تحويلهن إلى رموز للنقاء والتدين في ثقافاتهن. إن المراجعات التي تمت في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين، وهي مراجعات كانت في الغالب على حساب حقوق النساء، أثارت البحوث النسوية وفرضت الالتفات إلى العلاقات بين النساء والقومية وحقوق الإنسان والنزعة الإسلامية في أماكن مثل جنوب أفريقيا وماليزيا والجزائر وبنغلاديش وأفغانستان (Moghadam 1994). وفي الوقت الذي كان فيه التركيز الاستعماري على حقوق النساء، وخاصة غياب هذه الحقوق المنصوص عليها في الكتب الإسلامية، يستخدم لتأكيد تباين المجتمع المسلم مع العالم الحديث، نجد أن ما يحدث اليوم من دعوة لدعم حقوق النساء لا يمكن طرحها كمجرد جزء من المنطق الإمبريالي (Afkhami 1995). إن تطبيق برنامج مجموعة العمل لمؤتمر بكين ١٩٩٥ الذي أعلن ارتفاع معدل العنف ضد النساء باعتباره من معوقات تحقيق المساواة والتنمية والسلام هو أمر ساعد على جعل حقوق النساء قضية عالمية.

إن تحويل العديد من المجتمعات إلى مجتمعات إسلامية أثار ردود فعل على مستوى العمل السياسي والأكاديمي، ويمثل باحثو وباحثات الدراسات الدينية أحدث المنضمين إلى مجال الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية. حيث يقوم هؤلاء الباحثون والباحثات بدراسة التشكيل الإبستمولوجي المعرفي من منطلق الجندر مع حرصهم على عدم المساس بقدسية القرآن ولكن التوقف

فقط أمام زمانية تفسيراته، وأكثر ما يعترضون عليه هو أن القول بأن القرآن قد تم تفسيره وأن التاريخ قد تم تدوينه وتناقله عبر الأجيال بواسطة الرجال فقط.

إن الناشطين والناشطات، الباحثين والباحثات، من الولايات المتحدة وجنوب أفريقيا، الذين كانت أصواتهم تعتبر حتى وقت قريب آتية من على هامش عالم المسلمين، بدأوا يجدون آذانا صاغية مع مطالبتهم بحق الحديث بالنيابة عن أنفسهم دون وسيط (Webb 2000). حيث تقوم أمينة ودود محسن (Amina Wadud-Muhsin 1992) بالتفسير المنظم للآيات القرآن المتعلقة بالنساء لتوضح كيف يمكن تفسير أكثر الآيات سلبية بصورة إيجابية. وقد انضم إلى هذا الجدل بعض الباحثين والباحثات من جنوب أفريقيا ممن يطالبون بالتفسير الجاد والدقيق دون الوقوع في شرك النبرة الدفاعية (Esack 1996)، ويؤكد إبراهيم موسى (Ebrahim Moosa 2002) بشدة على أن المنهجية النسوية الإسلامية لا يمكنها الاعتماد على القرآن وحده ولكن يتعين عليها التدقيق الجاد في الخطاب والفرضيات الخاصة بمرحلة تأسيس القانون الإسلامي وذلك لفهم كيف قام التراث التشريعي بخلق حالة حوار بين القرآن والوقائع التاريخية والاجتماعية.

إن إعادة تفسير وتأويل المصادر والخطابات الإسلامية تعمل على دفع الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية، ولم يحدث من قبل أن كان للنظرية ذلك القدر القوي من التأثير في الممارسة والتطبيق. كما ظهر وعي جديد بأهمية البحث الديني. ويقوم بعض علماء الاجتماع والمتخصصون في العلوم الإنسانية، رجالا ونساء، بإدخال عناصر من البحث الديني في منهجياتهم المعرفية (Stowasser 1994, Yamani 1996, Cooke 2001). كما نجد بعض عالمات الاجتماع (Mernissi 1987) والمؤرخات (Djebar 1991) يبحثن ويتدارسن علم تأويل النصوص الدينية وأنماط البحث القانوني، فيقمن بتفحص النصوص التأسيسية لما تحتويه من عمليات منطقية قام بها الآباء المؤسسون، وذلك في سبيل فهم مدى وكيفية حصول النساء على الأشياء العامة.

وقد مجد البعض العصور الأولى للإسلام، بينما أثنى آخرون على عصور ما قبل الإسلام، باعتبارها العصر الذهبي للنساء، ففي الوقت الذي يعتبر العرب حياة وزمن النبي محمد نموذجا مثاليا، فإن غير العرب أميل إلى الرجوع إلى الأعراف والقيم من ما قبل الإسلام التي تأثرت سلبا بدخول الإسلام إلى المنطقة (Keddie 2002). إن المجلد الذي ألفته باحثتا الأنثروبولوجيا الاجتماعية كارين آسك وماريت تيومسلاند (Karin Ask and Marit Tjomsland 1998) عن الهوية الدينية للنساء المسلمات، على المستوى الفردي والجماعي والوطني والدولي، يعتمد على الأساس الرمزي الذي يحمله القرآن والحديث. وقد تمت صياغة مصطلح النسوية الإسلامية لوصف الأعمال والخطاب الخاص بمن يدعون إلى حقوق النساء في إطار الإسلام الصحيح (Yamani 1996)، في حين أن البعض يرفض إمكانية استخدام هذا المصطلح من أساسه، حيث ترفض هايده موغيسي (Haideh Moghissi 1999) قبول القول بأن نشاط النساء يمكن أن يتماشى مع فرض الأعراف الدينية التي تنحاز إلى الرجال، وباعتبار هذا الكتاب نقدا راديكاليا جذريا للنسبية الثقافية نجده يؤكد على أن النسوية تتعارض مع التعاليم والممارسة الإسلامية التقليدية.

وقد كان للاعتبارات القانونية دوما أثرها على البحوث التي تتناول النساء في الثقافات الإسلامية. فبينما نجد في أعمال العلماء والباحثين السابقة على ذلك والمساندة للنساء تأكيدا على الإمكانيات التحررية الكامنة في القانون العلماني والاستعماري إلا أن الأعمال الأحدث تهتم بالقانون الإسلامي. وعلى الرغم من أن قانون الأحوال الشخصية للمسلمين كان أداة أساسية في إيجاد هيكل لمقاومة السيادة الاستعمارية مما منحه مكانة مميزة في تعريف الذات الجماعية إلا أن فرضه مؤخرا كانت له تداعياته السلبية على النساء. وتقوم أفسانه نجمبادي (Afsaneh Najmabadi 1998) وزيبا مير حسيني (Ziba Mir-Hosseini 1999) بفحص الخطاب الديني للرجال وظهور نزعة نسوية إسلامية مميزة (دون أي دفاع عن استخدام المصطلح) في إيران عند نهاية القرن، وهو ما يمكن أن نجده في المجلة التقدمية *زنان* (*Zanan*)، وذلك في الممارسات اليومية لمحاكم الطلاق الإسلامية، وفي تفاسير المصادر الإسلامية بالغة التنوع التي يقوم بها الشيوخ والملالي المعاصرون. وبينما رأى البعض في الأيام الأولى للثورة الإيرانية أن الإسلام بالضرورة يحول دون حصول النساء على الحقوق والفرص، إلا أن المقاومة النسائية التي دامت عشرين عاما بينت وجود مصادر قانونية ودينية كتابية تتيح إعادة تفسير وتأويل المصادر بما يدعم رؤية نسوية للعالم على قاعدة إسلامية. إن

الملاحظات النقدية التي طرحتها الباحثات النسويات الإسلاميات أخذت في التأثير على إنتاج المعرفة في الدراسات النسائية الأوروبية والأمريكية (Eisenstein 2002).

الخلاصة

إن المسوح القائمة على التركيب والتأليف بين معطيات المجال المعرفي وكذلك المسوح القائمة على نظرة استرجاعية في عديد من الأفرع المعرفية هي علامة على نضج البحوث التي تتناول النساء في الثقافات الإسلامية (على سبيل المثال، Keddie 2000, 2002). وعلى مدار عقد من الزمان قفزت أدوات ومصادر الدراسات النسائية في الثقافات الإسلامية من "دار الكتب" المصرية (وهو أرشيف الكتب الموجود في القاهرة بما يمثله من صعوبات) إلى "غوغل" (أكثر محركات البحث سرعة وشمولا على الشبكة الإلكترونية العالمية). كما تتزايد المصادر وأصبحت متاحة بلمسة زر الحاسب الآلي، وكذلك أدى تطبيق النظام الرقمي (digitization) إلى إيجاد مكتبات اعتبارية تتيح سهولة الوصول إلى مصادر لم تكن متاحة من قبل مثل المقابلات الشخصية المسجلة على أرض الواقع والمخطوطات النادرة. وتتيح الشبكة الإلكترونية العالمية توزيع المواد الزائلة التي لا تقدر بثمن بالنسبة للباحثين والباحثات، وخاصة فيما يتعلق بالقضايا النسائية. إن الوصول الفوري للمصادر التي كانت إلى وقت قريب تتطلب السفر والحصول على التصاريح والإقامة المطولة في أماكن بعيدة هو أمر يعزز قيام منهجيات بحث جديدة.

إن ثورة الاتصالات زودت من سرعة قيام شبكات وصلات دولية، حيث يتم توزيع بيانات ومطالب اتخاذ فعل ما بشأن الظلم الواقع على النساء توزيعا سريعا عبر العالم، مع تقريب الأكاديميين والأكاديميات والناشطين والناشطات إلكترونيا في سعيهم للتوصل إلى حلول عن طريق التعاون والعمل المشترك. كما توفر الوثائق التي تنشرها هذه الشبكات كنزا من المصادر عن الطرق التي تتخذها النساء في الثقافات الإسلامية للكفاح والنضال في سبيل حقوقهن عبر العالم. والاجتماعات الدولية التي يتم نقلها نقلا مباشرا بصورة متزايدة إلى مناطق بعيدة هي لقاءات تتيح ساحات لإعادة التفاوض بشأن المواقع وبرامج العمل والمنهجيات. وبينما تظل الاختلافات بين الشمال والجنوب قائمة إلا أن المستقبل سيتيح فرصا أكثر لعقد اجتماعات تقوم على المساواة بين الطرفين، فعلى سبيل المثال نجد أن المؤتمرات الاعتبارية التي تعقد مع وجود المشاركين والمشاركات في مواقعهم هي مؤتمرات تسمح بحدوث تواصل واتصال عبر مسافات مهولة من مقر المؤسسة المحلية. إن هذا التواجد عن بعد (telepresence) يسلط مزيدا من الضوء على موقع إنتاج المعرفة، كما أن التسويات والتنازلات التي كثيرا ما تفرضها قواعد الضيافة على أرض الواقع أصبحت ذات طبيعة أكثر تطوعية في البيئة الإلكترونية (cyberenvironment).

لقد تحولت دراسة النساء في الثقافات الإسلامية من النبرة الدفاعية إلى النزعة النقدية بدءا من مارغريت سميث التي كتبت في الفترة التي شهدت تطور النقاش الجاد عن الحجاب، وانتهاء بالفتاوى الفورية التي تنشر على الشبكة الإلكترونية. وقد دفعت المفاهيم الجديدة الخاصة بماهية المصدر المناسب ظهور منهجيات ونظريات جديدة تعتمد بشكل متزايد على المقاربات المقارنة في الدراسات البينية وعبر العالم. وقد أتاح التغير في التركيز من مسألة النساء إلى الجندر رؤية جديدة للمواد القديمة، كما يتم ابتكار منهجيات جديدة للتعامل مع المصادر القديمة والتي تؤدي إلى إخراج معلومات جديدة تؤدي بدورها إلى اكتشاف مصادر جديدة. إنها عملية دائرية متداخلة وفي طور النمو.

المراجع

المصادر العربية

جوزيف زيدان، *مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث*، جدة ١٩٨٦.

---، *مصادر الأدب النسائي في العالم العربي الحديث ١٨٠٠-١٩٩٦*، بيروت ١٩٩٩.

المصادر الأجنبية

L. Abu-Lughod, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin society*, Berkeley 1986.

E. Accad, *Veil of shame. The role of women in the contemporary fiction of North Africa and the Arab world*, Sherbrooke, Québec, Canada 1978.
——, *Sexuality and war. Literary masks of the Middle East*, New York 1990.
M. Afkhami, *Faith and freedom*, Syracuse, N.Y. 1995.
M. Afkhami and E. Friedl, *In the eye of the storm. Women in post-revolutionary Iran*, Syracuse, N.Y. 1994.
L. Ahmed, Western ethnocentrism and perceptions of the harem, in *Feminist Studies* 8:3 (1982), 521–34.
——, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Conn. 1992.
M. Alloula, *Le harem colonial. Images d'un sous-erotisme*. Geneva 1981.
S. Arebi, *Women and words in Saudi Arabia. The politics of literary discourse*, New York 1994.
K. Ask and M. Tjomsland (eds.), *Women and Islamization Contemporary dimensions of discourse on gender relations*, Oxford 1998.
M. Badran, *Feminists, Islam and nation. Gender and the making of modern Egypt*, Princeton, N.J. 1995.
M. Badran and m. cooke (eds.), *Opening the gates. A century of Arab feminist writings*, London 1990.
B. Baron, *The women's awakening in Egypt. Culture, society, and the press*, New Haven, Conn. 1994.
L. Beck and N. Keddie (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Mass. 1978.
M. Booth, *May her likes be multiplied. Biography and gender politics in Egypt*, Berkeley 2001.
D. Chatty and A. Rabo (eds.), *Organizing women. Formal and informal women's groups in the Middle East*, Oxford 1997.
J. Clancy-Smith, *Rebel and saint. Muslim notables, populist protest, colonial encounters. Algeria and Tunisia 1800–1904*, Berkeley 1994.
M. Cooke, *War's other voices. Women on the Lebanese civil war*, Cambridge 1988.
——, *Women and the war story*, Berkeley 1997.
——, *Women claim Islam. Creating Islamic feminism through literature*, New York 2001.
R. E. Cornel, *Sufi women*, Louisville, Ky. 2000.
A. Djebar, *L'amour, la fantasia. Roman*, Paris 1985.
——, *Loin de Médine. Filles d'Ismael*, Paris 1991.
A. Duben and C. Behar, *Istanbul households. Marriage, family, and fertility 1880–1940*, New York 1991.
Z. Eisenstein, Feminism and Afghan women before and after September 11, in *Social text* 20:3 (2002), 79–99.
F. Esack, *Qurán, liberation and pluralism. An Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*, Oxford 1996.
M. A. Fay (ed.), *Auto/biography and construction of identity and community in the Middle East*, New York 2001.
E. Fernea and B. Bezirgan (eds.), *Middle Eastern Muslim women speak*, Austin, Tex. 1977.
E. Friedl, *Women of Deh Koh*, Syracuse, N.Y. 1989.
——, Notes from the village. On the ethnographic construction of women in Iran, in F. M. Göçek and S. Balaghi (eds.) *Reconstructing gender in the Middle East*, New York 1994, 85–99.
N. Göle, *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Ann Arbor 1996.
S. Graham-Brown, *Images of women. The portrayal of women in photographs of the Middle East 1860–1950*, London 1988.
F. al-Guindi, Veiling "infitah" with Muslim ethic. Egypt's contemporary Islamic movement, in *Social Problems* 28:4 (1981), 465–85.
S. Haeri, *The law of desire. Temporary marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, N.Y. 1989.
S. Hale, *Gender politics in Sudan. Islamism, socialism, and the state*, Boulder, Colo. 1996.
G. Hambly (ed.), *Women in the medieval Islamic world*, New York 1998.
S. Joseph (ed.), *Intimate selving in Arab families. Gender, self, and identity*, Syracuse, N.Y. 1999.
——, Civil society, the public/private, and gender in Lebanon, in Fatma Muge Göçek (ed.), *Social constructions of nationalism in the Middle East*, Albany, N.Y. 2002, 167–89.
M. Kahf, Braiding the stories. Women's eloquence in the early Islamic era, in G. Webb, *Windows of faith. Muslim women scholar-activists in North America*, Syracuse, N.Y. 2000, 147–71.
D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam, and the state*, Philadelphia 1991.
N. Keddie, The study of Muslim women in the Middle East. Achievements and remaining problems, in *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 6 2000, 26–52.
——, Women in the limelight. Some recent books on Middle Eastern women's history, in *International Journal of Middle East Studies* 34:3 (2002), 553–73.
B. Laslett, J. Brenner, and Y. Arat (eds.), *Rethinking the political. Gender, resistance, and the* state, Chicago 1995.
A. E. Macleod, *Accommodating protest. Working women, new veiling, and change in Cairo*, New York 1991.
V. Maher, *Women and property in Morocco*, London 1974.
F. Malti-Douglas, *Men, women, and god(s). Nawal El Saadawi and Arab feminist poetics*, Berkeley 1995.
G. Massell, *The surrogate proletariat. Moslem women and revolutionary strategies in Soviet Central Asia*, Princeton, N.J. 1974.
B. Melman, *Women's orients. English women and the Middle East 1718–1918. Sexuality, religion, and work*, Basingstoke, U.K. 1995.
F. Mernissi, *Le harem politique*, Paris 1987, published as *Women and Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Oxford 1991.
——, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'état en islam*, Paris 1990, published as *The forgotten queens of Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, Cambridge 1993.
F. Milani, *Veils and words. The emerging voices of Iranian women writers*, Syracuse, N.Y. 1992.

Z. Mir-Hosseini, *Islam and gender. The religious debate in contemporary Iran*, Princeton, N.J. 1999.
V. M. Moghadam, *Modernizing women. Gender and social change in the Middle East*, Boulder, Colo. 1993.
—— (ed.), *Gender and national identity. Women and politics in Muslim societies*, London 1994.
——, Transnational feminist networks. Collective action in the era of globalization, in *International Sociology* 15:1 (2000), 57–85.
H. Moghissi, *Feminism and Islamic fundamentalism. Limits of postmodern analysis*, London 1999.
C. Mohanty, Under Western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses, in *Boundary* 12:3–13:1 (1984), 333–58.
E. Moosa, Poetics and politics of law after empire. Reading women's rights in the contestations of law, in *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 15:1 (2001–2), 185–215.
A. Najmabadi, "Years of hardship, years of growth." Feminisms in an Islamic republic, in Y. Haddad and J. Esposito (eds.), *Islam, gender, and social change*, New York 1998, 59–84.
P. Paidar, *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge 1995.
L. Peirce, *The imperial harem*, Oxford 1993.
A. Rifaat, *Distant view of a minaret*, trans. D. Johnson-Davies, London 1986.
N. Saadawi, *Woman at point zero*, trans. Sherif Hetata, London 1983.
R. Sayigh, *Too many enemies. The Palestinian experience in Lebanon*, London 1994.
A. L. al-Sayyid Marsot, *Women and men in late eighteenth-century Egypt*, Austin, Tex. 1995.
H. al-Shaykh, *The story of Zahra*, London 1986.
M. Smith, *Rabi'a the mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge 1928.
C. F. El-Solh and S. Altorki (eds.). *Arab women in the field. Studying your own society*, Syracuse, N.Y. 1988.
D. Spellberg, *Politics, gender, and the Islamic past. The legacy of 'Ā'isha Bint Abi Bakr*, New York 1994.
G. C. Spivak, Can the subaltern speak? in *Wedge* 7:8 (1985), 120–30 and C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, Ill. 1988, 271–313.
B. Stowasser, *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*, New York 1994.
J. Tucker. *Women in nineteenth-century Egypt*, Cambridge 1985.
A. Wadud-Muhsin, *Qur'an and woman*, Kuala Lumpur 1992.
G. Webb (ed.), *Windows of faith. Muslim women scholar-activists in North America*, Syracuse, N.Y. 2000.
M. Yamani (ed.), *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*, New York 1996.

ميريام كوك (Miriam Cooke)
ترجمة: هالة كمال

تقدم هذه المداخلة عرضا نقديا للطرق التي ظهرت بها مفاهيم الإسلام والنساء المسلمات في مجال المعرفة المتسم بخاصية الدراسات البينية الذي شكلته الدراسات النسائية على مدار العقود الماضية.

الموجة الثانية من النسوية

شهدت السبعينات من القرن العشرين ظهور "تحرير النساء" وتحالفات النساء العالمية في الولايات المتحدة وأوروبا. إن الآراء والمواقف التي تم اتخاذها خلال تلك الفترة عن القهر العالمي للنساء وإخضاعهن للسلطة الأبوية ترجع إلى الحركات النسوية المنظمة مبكرا في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، إلا أنه عادة ما يتم النظر إلى "الموجة الثانية" من النسوية التي تعود إلى السبعينات من القرن العشرين باعتبارها فترة نشر المفاهيم النسوية جماهيريا وبالتالي تأسيس الدراسات النسائية في المؤسسة الأكاديمية بالولايات المتحدة. كما أنها هي نفس الفترة التي تم خلالها ترسيخ مفاهيم القرن الثامن عشر والتاسع ودمجها ضمن الخطاب النسوي الغربي بشأن القهر واسع الانتشار الذي تعاني منه النساء المسلمات.

إن الصورة المطلقة للنساء المسلمات باعتبارهن مقهورات ومتخلفات مكنت النساء الغربيات في القرن التاسع عشر من التأكيد على أهمية مشاركتهن الكاملة في المشروع الاستعماري الكولونيالي الذي كان تقليديا مجالا حكرا على الرجال. وعن طريق استخدام جنسهن - أي كونهن نساء - كاستراتيجية لوضعهن الفريد، زعمت النساء الغربيات أنهن بخلاف الرجال سيتمتعن بالدخول إلى أماكن النساء في الشرق، وبالتالي التعرف على أمهات الأمم والأعراق الشرقية. ثم حملت النساء الغربيات على أكتافهن "عبء المرأة البيضاء" الخاص بهن وذلك طبقا للتعبير الذي استخدمته أنطوانيت بيرتون، وذلك بمحاولتهن إحضار نور المسيح إلى النساء في العالم المسلم اللاتي اعتبرهن خاضعات لطغيان الإسلام.

إن خطاب "النسوية التبشيرية" لا يزال مؤثرا في حملات النساء الغربيات من أجل "إنقاذ" النساء في البلدان الإسلامية ولتحريرهن من سجنهن المحمول أي الحجاب الإسلامي. إن النزعة النسوية الغربية الدافعة إلى إنقاذ النساء المسلمات من عقيدتهن الدينية وميلها إلى تصوير الممارسات الإسلامية باعتبارها غير متماشية مع النسوية أدى مرات إلى عرقلة إمكانية قيام أية تحالفات نسوية عبر الثقافات. إن الصعوبة الرئيسية المتعلقة بهذا النموذج من النسوية المخلّصة تكمن في أن أوجه اللامساواة الهيكلية مبنية داخل علاقة عمادها الفرضية القائلة بأن هنالك مجموعة من النساء أكثر تقدما واستنارة على الدوام من مجموعة أخرى. إن هذا النموذج من النسوية، والذي يزعم أن قهر النساء مسألة عالمية في الوقت الذي يضع اختلافات تراتبية بين النساء المنتميات إلى أمم وديانات مختلفة، هو نموذج يضرب بجذوره التاريخية في الكتابات النسوية من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما يواصل التعبير عن نفسه في بعض الخطابات النسوية المعاصرة. إلا أن هذا النموذج الخاص بعلاقات الأخوة التراتبية بين النساء بلغ ذروته خلال الموجة الثانية من النسوية الأمريكية والأوروبية.

وعلى الرغم من أن أوج فترة الموجة الثانية من النسوية يرتبط عامة بصدور كتاب كيت ميليت عن *السياسات الجنسية* (Kate Millett, *Sexual Politics* 1970) إلا أن العديد من الأفكار التي أثرت على الموجة الثانية من الحركة النسوية، وكذلك العديد من الأفكار التي سعت بعض النسويات لمواجهتها وتحديها، يمكن تتبع أصولها إلى كتاب سيمون دي بوفوار عن *الجنس الثاني* (Simone de Beauvoir, *The Second Sex* 1949) وفي كتاب بيتي فريدان عن *الغموض الأنثوي* (Betty Friedan, *The Feminine Mystique* 1963). ففي كتابيهما الرائدين، تعقد كل من سيمون دي بوفوار وبيتي فريدان مقارنات بين مكانة الأمريكيات والأوروبيات وبين الأعراق والثقافات المقهورة. إن الميل إلى الموازاة بين تبعية النساء الغربيات وشعوب الأمم الخاضعة للاستعمار، وخاصة نساء الأمم الإسلامية، بما له من تاريخ طويل يرجع على الأقل إلى القرن الثامن عشر وعصر التنوير. واستحضار صورة امرأة الحريم باعتبارها تمثل قمة قهر النساء هي استراتيجية لعل أشهر من استخدمتها هي ماري ولستونكرافت في كتابها *دفاعا عن حقوق المرأة* (Mary Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*

1792). إلا أن النزعة الدافعة إلى تصوير النساء باعتبارهن مقهورات عالميا بما يشبه حالة الطبقات أو الأمم أو الأعراق المقهورة تمت إعادة نشرها على مستوى أكثر عالمية خلال ستينات وسبعينات القرن العشرين.

وعلى الرغم من أن سيمون دي بوفوار نشرت نصها المؤثر في عام ١٩٤٩م إلا أن العديد من نسويات الموجة الثانية يعترفن بامتنانهن تجاه كتابها، حيث تقوم سيمون دي بوفوار بموازاة بين مصير الذات الخاضعة للاستعمار وبين مصير النساء، وهي مقارنة كانت شائعة في أوساط النسويات من الموجة الثانية حيث عقدن مقارنات بين الوضع المتدني للنساء على مستوى العالم وبين الشعوب الخاضعة للاستعمار أو الثقافات ذات الأقلية في مراكز المدن العالمية الكبرى. وطبقا لما تراه سيمون دي بوفوار، توجد أوجه شبه قوية بين موقف النساء وموقف الأمريكيين من ذوي أصول أفريقية. كما تقارن بين قوانين جيم كرو في الولايات المتحدة والتي ساندت التمييز المنظم ضد السود والمتخفي وراء خطاب "متساوون ولكن منفصلون" وبين مفهوم القرن التاسع عشر الخاص بالمساواة في الاختلاف فيما يتعلق بالجنسين من الذكور والإناث. وترى سيمون دي بوفوار أن المقولة المعادية للنسوية في القرن التاسع عشر والقائلة بأن النساء متساويات ولكنهن مختلفات عن الرجال هي مقولة تعيد إنتاج صيغ شبيهة من التمييز ضد النساء مثل قوانين الفصل العنصري ضد الأمريكيين من أصول أفريقية، وتنهي كتابها بالتماس تتوجه به داعية إلى وقف ما تطلق عليه عبودية النساء.

مثلها مثل سيمون دي بوفوار، تعقد بيتي فريدان مقارنة بين موقف النساء الممنوعات من التصويت والانتخاب وبين الأمريكيين من أصول أفريقية، وتؤكد على أنه من خلال مشاركة النساء في منظمات مناهضة العبودية أدركن أنهن أيضا يعانين من نوع من العبودية، وأنهن أيضا يحتجن إلى التحرر. إن ما قامت به كل من سيمون دي بوفوار وبيتي فريدان من وضع البدايات الأولى للحركة النسوية الخاصة بالطبقة الوسطى البيضاء وهمومها جنبا إلى جنب معاناة العبيد الأفارقة في الولايات المتحدة هي مقارنة تسلط الضوء على ميل الحركة النسوية إلى تعميم أشكال القهر، وبالتالي تجاهل التعقيدات والخصوصيات التي تتعلق بالانتماء إلى الآخر على أساس الجنس أو العرق أو الثقافة في أوروبا والولايات المتحدة.

إن العديد من الكتب التي تضم مقالات مختارة، والكثير من المقالات والكتب ظهرت على السطح مؤخرا للدفاع عن سمعة النسويات من الموجة الثانية، والراديكاليات الثوريات منهن تحديدا. وقد ظهر مصطلح "النسوية الراديكالية" في الاستخدام الرسمي في عام ١٩٦٨م، وزعمت النسويات الراديكاليات أن الشكل الأولي للقهر هو قهر النساء، ونجد أن النقد والانتقاد الموجه إلى النسوية الراديكالية يركز على قيام الحركة ببناء كيان جوهري هو "المرأة" باعتبارها فئة تصنيفية، وكذلك تركيز الحركة على قهر النساء باعتباره مسألة أساسية وعالمية. وترى باربرا كرو في كتاب قامت بتحريره يتناول "النسوية الراديكالية" (Barbara Crow, ed., *Radical Feminism: A Documentary Reader* 2000) أن الحركة النسوية الراديكالية كانت حركة متباينة وحساسة تجاه مسائل العرق والثقافة والطبقة والكولونيالية والحياة الجنسية منذ بدايات الحركة، ولكن يتم منذ تلك الفترة سوء تمثيلها باعتبارها متجانسة في كيان واحد يقوم على الإقصاء. وفي الوقت الذي ترى فيه بعض النسويات أن هذا النقد هو نقد ظالم إلا أن بعض النصوص التأسيسية للحركة النسوية الراديكالية ترسخ المقارنة بين النساء الغربيات وبين الشعوب تحت الاستعمار أو المتعرضة لأي شكل آخر من التهميش. وبعبارة أخرى فإن أوجه التباين والتنوع التي تدعو الحركة النسوية الراديكالية إلى الاحتفاء بها تدمج في كيان واحد متجانس كجزء من الوضع العام للمرأة في كل مكان.

إن النسوية الراديكالية البارزة التي تنتمي إلى الموجة الثانية من الحركة النسوية، روبين مورغان، تعبر عما تراه من قهر عالمي للنساء في مقالها الذي نشر عام ١٩٧٤م عن *النساء كشعب خاضع للاستعمار* (Robin Morgan, *On Women as a Colonized People*, 1974)، والذي صدر أول مرة في كتاب من المقالات المختارة (*Circle One: A Woman's Beginning Guide to Self Health and Sexuality*). وتستهل المقال مستشهدة بكل من فرانتس فانون وألبرت ميمي اللذين، كما تقول، يطرحان الفكرة القائلة بأن السبيل الوحيد أمام الشعوب الخاضعة للاستعمار كي تنال الحرية هو سبيل استعادتهم لأرضهم. وطبقا لروبين مورغان فإن النساء أيضا شعب خاضع للاستعمار، وقد تم استعمار أرضهم النفيسة - أي أجسادهن - بواسطة الجهود الأبوية في إضفاء الغموض على أجساد النساء. أما الأمر الأكثر أهمية فهو أن تلك الأرض بما فيها من موارد يتم استغلالها: حيث يتم إجبار النساء على الإنجاب دون أي ضمانات يقدمها الرجال تؤكد التزامهم بدعم أو رعاية أو تحمل أية

مسؤولية على الإطلاق تجاه الطفل. كما أن النساء قد استوعبن تماما الأفكار المعادية للنساء عن أجساد النساء باعتبارها "نجسة" وفي منتهى الخدمة لتحقيق الرغبات الإنجابية للرجال.

إن اللغة النسوية التي تقبل التنازلات والتي تتسم بها السبعينات من القرن العشرين حققت نتائجها الإيجابية في طرح الأسئلة بشأن بعض الأمور مثل الأدوار المقبولة والمفروضة على الجنسين، وقداسة الأسرة الصغيرة، والفرضيات السلبية التي تحيط بالحياة الجنسية للنساء. إلا أن الدعاوى التي أعربت عنها بعض النسويات بشأن تنوع وتعددية الهموم النسوية في الستينات والسبعينات من القرن العشرين تعرضت للانتقاص بواسطة لغة العمومية والعولمة التي نشأت من داخل تلك الفترة في تاريخ الحركة النسوية الأوروبية الأمريكية، وتتسم بها. إن النسويات والنسويين الذين يدافعون عن فترة الموجة الثانية باعتبارها فترة كانت تضم الجميع يؤكدون أحيانا أن تحويل الدراسات النسائية إلى مؤسسة ربما كان من العوامل التي ساهمت في خلق مقررات دراسية متجانسة، وبالتالي إلى تحويل القضايا إلى كيان متجانس، في صدارة الحركة النسوية.

ومن الأنماط الخاصة بالخطاب النسوي الغربي هو الانزلاق من تأكيد أخوة النساء عالميا إلى قيام علاقة تراتبية تحتل فيها المرأة الغربية مكانة أعلى باعتبارها نموذجا متقدما لكيان المرأة التي يجب أن تصبو إليه النساء من الثقافات والديانات الأخرى، والنساء المسلمات على وجه الخصوص. وفي عام ١٩٨٤م، قامت كل من فاليري آموس وبراتيبا بارمار (Valerie Amos and Pratibha Parmar 1984) بنشر مقالة هامة أكدتا فيها على أن الدراسات التي تتناول نساء العالم الثالث والتي تقوم بها النساء المتمتعات بالامتيازات من نساء البيض في الغرب هي دراسات إمبريالية وقاهرة في جوهرها. وباستعانتهما بنص أنثروبولوجي نسوي (*Women United, Women Divided: Cross Cultural Perspectives on Female Solidarity* 1978) كمثال على البحث النسوي الإمبريالي، تؤكدان على أن النسويات الغربيات يقمن بالاستعانة بتعريف ضيق جدا لما يشكل النسوية داخل السياق الغربي، ثم يستخدمن هذا التعريف كمقياس لا ترقى إليه النساء من بلدان العالم الثالث.

مأسسة وعولمة الدراسات النسائية

تم تأسيس أول برنامج للدراسات النسائية في الولايات المتحدة في جامعة سان دياغو في العام الدراسي ١٩٦٩/١٩٧٠، أما البرنامج الثاني فتم تأسيسه في جامعة كورنيل في عام ١٩٧٠/١٩٧١، ثم انتشرت برامج الدراسات النسائية عبر الولايات المتحدة منذ تلك الفترة ولاحقا، ليزداد عددها من ١٥٠ برنامجا في عام ١٩٧٥ إلى ما يزيد على ٦٠٠ برنامجا بحلول التسعينات من القرن العشرين. وتؤكد النساء المنخرطات في الحركة النسوية لفترة السبعينات أن الحركة كانت منذ مولدها ملتزمة بالتنوع والاختلاف، إلا أنهن يجدن أنفسهن مضطرات في نفس الوقت إلى الاعتراف بأن الخطاب الرسمي للنسوية المؤسسية كثيرا ما يتم التعبير عنه من منظور النساء البيض من الطبقة الوسطى ذوات الميول الجنسية المألوفة في الولايات المتحدة. ومن الموضوعات التي أثارت الجدل فيما بين النسويات المعاصرات هي وجود فجوة بين النسويات الأكاديميات وغالبيتهن من البيض ذوات الميول الجنسية المألوفة، وبين الأقليات المثلية والثقافية والعرقية من الناشطات النسويات. وبالتالي فإن النقاش الدائر يرى أن النسويات اللاتي يتمتعن بالسلطة المؤسسية في تشكيل الخطابات النسوية هن القائمات على توحيد تجارب كل النساء في كيان واحد.

إن مأسسة الدراسات النسائية في الولايات المتحدة تتصادف مع تحويل الحركة النسائية العالمية إلى حركة جماهيرية، تسعى إلى تناول القضايا التي تواجهها كافة النساء بينما يتم تعميم هموم أقلية مختارة من نساء العالم المتقدم. ومن النصوص الرئيسية في مجال النسوية العالمية هو كتاب روبين مورغان الذي يضم مجموعة من المقالات (Robin Morgan, *Sisterhood Is Global* 1984)، وهي مجموعة تتكون من مداخلات بأقلام نسويات من كافة أنحاء العالم يسجلن وضع النساء في بلدانهن. وهو مشروع كان القصد منه الكشف عن أن الحركة النسوية لم تكن من هموم النساء في العالم الغربي فحسب، بل أن الهموم النسوية هي هموم عالمية، وأن الأختية بين النساء عالمية.

إن حركة الأختية العالمية (global sisterhood) نالت الشرعية والإقرار بها من خلال عقد النساء في الأمم المتحدة (١٩٧٥-١٩٨٥م)، ومن خلال أربعة مؤتمرات للأمم المتحدة عن النساء: في مدينة مكسيكو سيتي (١٩٧٥)، ومدينة كوبنهاغن (١٩٨٠م)، ومدينة نيروبي (١٩٨٥م)، ومدينة بكين (١٩٩٥م). وقد تعرض مؤتمر مكسيكو سيتي تحديدا، وكذلك كافة المؤتمرات

عموما، إلى هجوم شنه النسويون والنسويات ممن كانوا يؤمنون بأن الأسلوب البلاغي الرسمي للأمم المتحدة - أي النسوية العالمية المعترف بها - كانت تعمل في خدمة مصالح أقلية من النساء المرفهات المتمتعات بالامتيازات في الأمم المتقدمة والنامية.

إن النقد الذي تم توجيهه ضد النسوية المؤسسية بأقلام كل من ليلى أحمد، وفاليري آموس وبراتيبا بارمار، وكوماري جاياواردينا، ومارنيا لازرق، وتشاندرا تالبيد موهانتي، وغاياتري تشاكرافورتي سبيفاك وغيرهن، هي انتقادات بشأن ادعاء النسوية الدولية المؤسسية المعترف بها من قبل أنظمة الدول بأنها تتحدث بلغة الأختية العالمية، في حين أنها تعمل في الواقع على إعادة إنتاج صورة الآخر الأنثوي السلبي الذي يعتمد عليه وجود الكيان الذاتي للنسوية الغربية المرفهة والمتمتعة بالامتيازات. ومن الموضوعات الأكثر انتشارا والتي تنال قدرا أكبر من الاهتمام النسوي الغربي هي الوضع الذي يعتبرنه مؤسفا الخاص بالنساء في البلدان الإسلامية.

إن مقالة ليلى أحمد التي صدرت عام ١٩٨٢ عن "المركزية الغربية وتصورات الحريم" (Leila Ahmed, "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem",1982) تقدم نقدا حادا للبحوث النسوية الغربية عن النساء المسلمات، وتؤكد أن النساء الغربيات، والأمريكيات تحديدا، يحتللن موقع "معرفة" النساء المسلمات وحقيقة قهرهن. إن حياة النساء المسلمات الخاضعة والحبيسة هي مسألة غير قابلة للجدل في الدراسات النسائية، مع أن الجهد المبذول للتوصل إلى فهم كامل للثقافات والتقاليد والتراث في العالم الإسلامي هي جهود قليلة للغاية.

وهنالك مقالة أخرى مؤثرة تتناول نفس الموضوع وهي مقالة تشاندرا موهانتي عن "البحوث النسوية والخطابات الكولونيالية" (Chandra Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses") والتي ترى فيها أن البحث النسوي الغربي يمارس استعمار واستغلال نساء العالم الثالث خطابيا وذلك عن طريق توحيد كيان وفئة "المرأة"، ومن الأمثلة التي تقدمها تشاندرا موهانتي هي تصوير وتمثيل المرأة المسلمة المحجبة ضمن فئة واحدة ثابتة، وباعتبارها مقهورة تماما وعالميا.

إن تراث الحجاب هو الأمر الرئيسي الذي يميل البحث النسوي الغربي إلى التركيز عليه في تحليل النساء المسلمات والإسلام، وبمجرد أن يتم ترسيخ الحجاب كرمز جلي لقهر النساء المسلمات في الخطابات الغربية، تم بالتالي تحويله من رمز ثقافي وديني إلى رمز سياسي. وكما تؤكد بعض المنظّرات مثل ليلى أحمد ومارنيا لازرق، تم تسييس الحجاب كرمز لمقاومة الحكم الاستعماري والتأثير الإمبريالي وذلك من خلال الخطاب النسوي الغربي، سواء بواسطة الرجال أو النساء.

إن كتاب مارنيا لازرق عن *بلاغة الصمت: النساء الجزائريات موضع السؤال* (Marnia Lazreq, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* 1994) يقدم نقدا حادا لفئات تصنيفية مثل "النساء المسلمات" و"نساء الشرق الأوسط"، وتلاحظ أن النزعة الدافعة إلى تصنيف وتجميع أعداد كبيرة من النساء من أمم متنوعة في اختلافاتها الدينية والثقافية بوضعها في سلة واحدة هي في حد ذاتها إشارة متعالية يجب على الخطاب النسوي الغربي مواجهتها. كما تركز مارنيا لازرق على لحظات تاريخية معينة مثل الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر، وهي الفترة التي قام خلالها الضباط الاستعماريين الفرنسيين، وكذلك النساء الفرنسيات، بتناول الحجاب باعتباره رمزا لبربرية الإسلام والرجال الجزائريين. إن هذا التحول الذي طرأ على الحجاب إلى رمز للتبعية التامة للنساء الجزائريات أصبح من المبررات التي استخدمت لتبرير التدخل الاستعماري الفرنسي في الجزائر، حيث أصبح لزاما تحرير النساء الجزائريات من وضعهن المقهور في الثقافة الجزائرية الأبوية، كما قامت النساء الفرنسيات تحديدا بتمثيل أنفسهن في صورة المنقذات المخلّصات لأخواتهن الجزائريات، بتقديم أنفسهن كنماذج تحتذي بها النساء الجزائريات. إلا أن مارنيا لازرق تؤكد أنه بينما تم توظيف الحجاب بواسطة النساء الفرنسيات كدال على تخلف وقهر النساء الجزائريات، نجد أنه أحبطهن لأنه أجبرهن على القناعة بعجزهن عن فرض رؤيتهن الموحدة بشأن كيان المرأة على المرأة الجزائرية. وتزعم مارنيا لازرق أن من أهم الأسباب التي دفعتها إلى تأليف كتابها هو توضيح أن هنالك طرقا مختلفة تكون بها الواحدة منا امرأة، وأن النزعة إلى التمسك برؤية واحدة لما يعنيه أن تكون الواحدة منا امرأة هو في حد ذاته جزء من مشكلة وجود أجندة نسوية إمبريالية.

ويركز كتاب ليلى أحمد عن *النساء والجندر في الإسلام* (Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* 1992) على الطرق التي تم بها توظيف الحجاب من قبل النساء والرجال البريطانيين كدال على القهر الجلي في القرن التاسع عشر إبان الاستعمار البريطاني في مصر. وأصبح الحجاب رمزا لقهر النساء المصريات ومثالا على بربرية العقيدة الإسلامية وسوء معاملتها للنساء. وتبين ليلى أحمد أن لغة النسوية والتي كانت مثار مقاومة من الرجال البريطانيين في إنجلترا كانت هي نفسها اللغة المستخدمة في خدمة المشروع الاستعماري في الخارج. إن لورد كرومر، وهو من مؤسسي ورئيس رابطة الرجال لمعارضة حق النساء في التصويت والانتخاب في إنجلترا، كان من أكثر المصرحين بدعمهم لتحرير النساء المصريات من الحجاب. وتشير ليلى أحمد إلى أن المعاني المتنوعة للحجاب تولدت عن الخطاب النسوي الغربي، وخاصة أن استخدام الحجاب كرمز للمقاومة ضد السيادة الإمبريالية ظهر كرد فعل للتصوير الغربي للحجاب كرمز لدونية النساء في الإسلام.

ومن الأمثلة المعروفة بدرجة أكبر فيما يتعلق بالطرق التي تم توظيف الحجاب من خلالها كرمز سياسي هو ما حدث أثناء الثورة الإيرانية في ١٩٧٨/١٩٧٩م، فخلال الثورة الإيرانية وقفت غالبية الشعب الإيراني من كافة الطبقات الاجتماعية صفا واحدا في المطالبة بقلب نظام الحكم البهلوي. كما أن النساء الإيرانيات، وكثيرات منهن لم يرتدين الحجاب من قبل، اخترن التعبير عن عدم رضائهن عن حكومة الشاه بارتداء الشادور التقليدي والتظاهر ضد ما اعتبرنه نظاما ملكيا إمبرياليا متأثرا بالغرب. وبعد مرور شهر على سقوط النظام الملكي، أصدر الزعيم الديني آية الله خميني بيانا يمتدح فيه فضائل الحجاب، فبدأت النساء الإيرانيات في الشعور بالخيانة والخذلان من الثورة التي شاركن فيها بنشاط. وفي مارس/آذار ١٩٧٩م، شهدت البلاد مظاهرات نسوية جماعية مهولة دامت خمسة أيام ملأت خلالها النساء الإيرانيات مرة أخرى الشوارع، دون حجاب، تعبيرا مرئيا وسافرا بلا حجاب عن عدم رضائهن عن النظام الثوري.

خلال تلك الفترة السياسية شديدة التقلب، وصلت كيت ميليت، النسوية الشهيرة المنتمية إلى الموجة الثانية من الحركة النسوية، بصحبة رفيقتها الكندية المصورة صوفي كير إلى مدينة طهران للإعراب عن دعمها لأخواتها الإيرانيات بالمشاركة في المظاهرات النسوية الإيرانية وبكلمة ألقتها أثناء مظاهرة تعقد في ٨ مارس، يوم المرأة العالمي. وفي تلك الأثناء قامت نسويات أمريكيات أخريات بارزات مثل بيتي فريدان وروبين مورغان وغلوريا ستاينم بتنظيم مظاهرة لمناصرة النساء الإيرانيات وذلك أمام مركز روكفيلر، وقد قلن أن تلك المظاهرة كانت ضمن سلسلة من المظاهرات النسوية العالمية بطول الولايات المتحدة وعرضها وكذلك في باريس ولندن وروما.

وبعدها بفترة وجيزة نجد أن مجموعة تضم ١٧ امرأة أوروبية وامرأة مصرية من منظمة ترأسها سيمون دي بوفوار وهي "اللجنة الدولية لحقوق النساء" (Comité international du droit des femmes) وصلت إلى إيران للتظاهر تعبيرا عن مناصرتهن لأخواتهن في محنتهن. وقد سافرت تلك المجموعة من النسويات الأوروبيات إلى مدينة قم، وهي المركز الديني الشهير في إيران، وطالبن مقابلة خميني. وقد منحهن مقابلة مدتها خمس دقائق قامت خلالها النسويات الأوروبيات بسؤاله عن نواياه بشأن فرض الحجاب على النساء الإيرانيات، وهو السؤال الذي رد عليه بالصمت التام.

ولسوء الحظ فإن الوضع الفريد الذي صاغته النساء الإيرانيات لأنفسهن باعتبارهن نسويات وقوميات مناهضات للإمبريالية كان وضعا محفوفا بالمخاطر، وسرعان ما اضطررن إلى التخلي عنه بعد مجيء النسويات الأمريكيات والأوروبيات إلى إيران. ومما لا شك فيه أن حسن النوايا كانت هي الدافع وراء ما قامت به النسويات الغربيات، فحاولن توجيه الحركة النسوية الإيرانية وتحويل الحركة إلى أمر يعنيهن كأخوات عالميات. إلا أنه بتحويل الهموم النسوية الإيرانية إلى همّ نسوي عالمي أدى إلى محو خصوصية النسوية الإيرانية المناهضة للإمبريالية.

إن تدخل النساء الغربيات في صراع نسوي إيراني محلي، وكذلك في الأمثلة الخاصة بكل من الجزائر ومصر المذكورة أعلاه، تسلط الضوء على أن خطاب اللامساواة كامن وراء لغة التحرير والإنقاذ. كما أن الإيحاءات التي يحملها الحجاب وخلع الحجاب بواسطة الإيرانيات، اللاتي ارتدين الحجاب أولا كرمز للقومية المناهضة للإمبريالية ثم خلعنه كرمز للمقاومة النسوية للقومية الذكورية، هي إيحاءات غابت عن النسويات الغربيات اللاتي لم يفهمن الحجاب سوى باعتباره رمزا للممارسات الإسلامية

البربرية والقهرية من القرن السابع. وسرعان ما تمت ترجمة هذه الصورة التمثيلية إلى التقارير الإعلامية عن الثورة وآثارها الضارة على النساء الإيرانيات.

النسوية الغربية والإعلام

ونجد على سبيل المفارقة وجود تكامل بين خطاب النسوية الغربية السائدة المتأثر بالموجة الثانية من الحركة النسوية في السبعينات والخطاب الإعلامي، حتى بينما تواجه فيه النسويات الغربيات ما يرونه ردة فعل ضد النسوية في الإعلام.

إن كتاب سوزان فالودي الذي جاء ضمن أكثر الكتب مبيعا في عام ١٩٩١ عن *ردة الفعل: الحرب غير المعلنة ضد النساء الأمريكيات* (Susan Faludi, Backlash: *The Undeclared War against American Women* 1991) يركز على رد الفعل المعادي للقضايا والهموم النسوية لفترة السبعينات وذلك في الإعلام السائد خلال الثمانينات من القرن العشرين. وتأسف سوزان فالودي على ما تراه بمثابة تخفيف لنبرة الحديث الخاصة بقيادات الموجة الثانية من الحركة النسوية، كما ترى هذا التراجع نتيجة لرد الفعل الإعلامي المنتشر ضد النسوية. وفي إحدى الأمثلة التي تقدمها ترى أن جيرمين غرير أصبحت مائعة الحديث وهي النسوية التي كانت في السابق قوية الحجة بلا مهادنة، وهو ما يتضح في موقفها من الحجاب في كتابها عن *الجنس والمصير* (Germaine Greer, *Sex and Destiny* 1984). فتزعم سوزان فالودي أن تلك النسوية القوية التي سبق لها وأن نادت بالحرية الجنسية لكل النساء هي نفسها تحتفي الآن بالرمز الأعلى لقهر النساء، أي الشادور. وطبقا لما تراه سوزان فالودي، فإن جيرمين غرير قد تراجعت تراجعا فظيعا عن موقفها من الاختيار والحرية الجنسية للنساء وأنها أخذت تدعو الآن إلى الزواج والعفة وحبس النساء داخل الشادور.

إن جيرمين غرير تحاول في الواقع في كتابها أن تتفهم التعقيدات المتصلة بممارسة الحجاب في إيران، وتدرك طبيعة الحكم القمعي للنظام البهلوي وقيامه بفرض قانون السفور في عام ١٩٣٦م باستخدام القوة والقسوة، وهو القانون الذي فرض على كل النساء خلع الحجاب بالإجبار والعنف. وبدلا من الاحتفال بإقرار هذا التشريع باعتباره "يوم تحرير النساء" كما تمت تسميته في نظام الشاه، تحاول جيرمين غرير استعاب تداعيات الاحتفال بالعنف الذي لا يمكن إنكاره المتصل بهذا القانون، وذلك من خلال استخدام خطاب التحرير. إلا أن سوزان فالودي تسيء تقديم أفكار جيرمين غرير باعتبارها تدعو بوضوح تام إلى قهر كل النساء عن طريق ارتداء الحجاب.

إن معادلة الحجاب بالقهر الواضح للنساء المسلمات هو من الأفكار المفضلة لدى الإعلام، وهي فكرة تكررها النساء الغربيات في إصداراتهن الخاصة. وكتاب جان غودوين الرائج عن *ثمن الشرف: النساء المسلمات يرفعن حجاب الصمت عن العالم الإسلامي* الصادر في عام ١٩٩٤م (Jan Goodwin, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World* 1994) هو مثال لتداخل الخطاب النسوي الغربي مع الخطاب الإعلامي السائد، حيث يتناول كتابها فكرة الحبس والنجدة والتي راجت بسبب نجاح كتاب بيتي محمودي *لن أفعل بدون ابنتي* الذي كان من الكتب الأكثر مبيعا في عام ١٩٨٨ (Betty Mahmoody, *Not Without My Daughter* 1988)، والذي تقع فيه ابنة امرأة أمريكية رهينة في يد والدها في إيران. وتحكي القصة هروبهما الدرامي من طغيان النظام الأبوي لعائلة محمودي ولإيران الإسلامية.

كما يبدأ كتاب جان غودوين بإشارة إلى فتاة أفغانية صادقتها، والتي تعرضت لتعاسة وبؤس لا يوصف من فظاظة وقسوة الممارسات الإسلامية. ومن خلال كتابها الذي تفرد كل فصل من فصوله لبلد من البلدان الإسلامية تقوم جان غودوين بتوظيف نبرة فزع وإنذار في وصف تجاربها في رحلتها عبر العالم الإسلامي، حيث تتنقل بين بلدان متفاوتة فيما بينها ثقافيا وسياسيا: أفغانستان ومصر وغزة والضفة الغربية لنهر الأردن وإيران والعراق والأردن والكويت وباكستان والمملكة العربية السعودية ودولة الإمارات العربية المتحدة. وتمتلئ حكايتها بالتناقضات حيث تبدأ أولا بنقد التنميط الغربي للمسلمين في صورة الأصوليين، ولكنها تنتهي بإعادة صياغة تلك الصور النمطية نفسها في كتابها.

وعلى الرغم من تعددية الأعراق واللغات والديانات والثقافات في الأمم التي تزورها إلا أنها تزعم أنها كانت تواجه في كل مكان بنفس الأسلوب البلاغي الإسلامي ونفس النزعة التعليمية والتزايد المثير للقلق للتطرف الإسلامي. ونجدها توحد تجارب

كل النساء في ظل الإسلام (رغم بذلها جهدا في التمييز بين الإسلام المذكور في القرآن وبين الإسلام كما يمارس في العالم الإسلامي) باعتبار هؤلاء النساء خاضعات للإسكات والاستغلال والتبعية.

وفي عام ١٩٩٨م، قامت مارل هوفمان وهي القائمة على تحرير مجلة *عن القضايا* (Marle Hoffman, *On the Issues*) بالذهاب إلى إيران ونشرت تقريرا عن تجاربها هناك، ونجدها تستفيض في وصف مشقة الاضطرار إلى ارتداء الحجاب المفروض، فتصف هذه التجربة باعتبارها شكلا من أشكال الإخصاء الجنسي. ولكنها تتوسع في تصويرها للحجاب كشكل من أشكال الاضطهاد بعقد مقارنة بين الحجاب الإسلامي وبين الممارسات اللاإنسانية التي كانت مفروضة في معسكرات سجن أوشفيتز النازية. ومع أنها تخفف من حدة نبرة حديثها بنهاية المقال إلا أن أوجه الربط التي تقوم بها بين النساء الإيرانيات المحجبات وبين ضحايا النازية تبدو على أقل تقدير مبالغا فيها.

إن قيام مؤسسة الأغلبية النسوية (Feminist Majority Foundation) بالدفاع عن حقوق النساء الأفغانيات تحت حكم طالبان هي نموذج واضح آخر لنزعة النسويات الغربيات الدافعة إلى إنقاذ أخواتهن المسلمات الخاضعات للإسكات والتبعية. فضمن جهودها في جمع التبرعات لتحرير النساء الأفغانيات من تحت أكفانهن، قامت المؤسسة بالإعلان عن حملة ناجحة عن "رمز الذكرى"، تم خلالها بيع عينات من الأقمشة الشبكية التي ترمز إلى "البرقع" مقابل خمسة دولارات لكل منها، وتم استخدام حصيلة البيع للقضاء على ما أطلقت عليه المؤسسة اسم نظام "الفصل الجنسي" في أفغانستان. وتصف المؤسسة في أدبياتها "البرقع" كشكل من أشكال حبس النساء يتم الحفاظ عليه وفرضه بواسطة نظام طالبان الوحشي. إن حقيقة مواصلة النساء الأفغانيات ارتداء "البرقع" حتى بعد سقوط نظام طالبان هو شاهد على أن بعض النساء المسلمات يخترن الالتزام بممارساتهن الثقافية والدينية التقليدية دون أن تكون مفروضة عليهن بالتشريعات القانونية.

إن تمثيل النساء المسلمات في صورة المختنقات تحت طيات الحجاب ومثقلات بالممارسات الإسلامية البربرية هي صورة شائعة في الإعلام، وكذلك للأسف في بعض الخطابات النسوية الغربية. وهكذا فإن لغة النسوية ولغة الإعلام هما لغتان متكاملتان بدلا من أن تكونا متعارضتين. فكلا الخطابين يرسخ الفرضية القائلة بأن النساء المسلمات يعانين من نير الإسلام وأنهن يعشن في استسلام صامت للرجال في حياتهن. وبعبارة أخرى، إنهن في انتظار التحرر بواسطة التدخل الغربي سواء كان من خلال التنوير النسوي أو بلغة الإعلام (الحالي تحديدا) من خلال القوة العسكرية. إن هذه اللغة الخاصة بتحرير وتنوير النساء، وباطنها العنف الاستعماري لها تاريخ يرجع إلى الممارسات الاستعمارية الكولونيالية البريطانية والفرنسية من القرن التاسع عشر، والتي لا زالت مستمرة بالتدخلات الإمبريالية العسكرية المعاصرة في بلاد المسلمين. فالكثير من المغامرات العسكرية الغربية في البلدان الإسلامية وقودها التلاعب بالبلاغة النسوية ولغة تحرر وتحرير النساء المسلمات المقهورات.

المراجع

L. Abu-Lughod (ed.), *Remaking women. Feminism and modernity in the Middle East*, Princeton, N.J. 1998.

L. Ahmed, Western ethnocentrism and perceptions of the harem, in *Feminist Studies* 8:3 (Fall 1982), 521–34.

——, *Women and gender in Islam*, New Haven, Conn. 1992.

V. Amos and P. Parmar, Challenging imperial feminism, in *Feminist Review* 17 (Autumn 1984), 3–19.

S. de Beauvoir, *The second sex*, New York 1949.

M. J. Boxer, *When women ask the questions. Creating women's studies in America*, Baltimore, Md. 1998.

B. Crow (ed.), *Radical feminism. A documentary reader*, New York 2000.

S. Faludi, *Backlash. The undeclared war against American women*, New York 1991.

B. Friedan, *The feminine mystique*, New York 1963.

J. Goodwin, *Price of honor. Muslim women lift the veil of silence on the Islamic world*, Boston 1994.

D. Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the state*, Philadelphia 1991.

—— (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging perspectives*, New York 1996.

C. T. Mohanty, Under Western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses in C. T. Mohanty, A. Russo, and L. Torres (eds.), *Third world women and the politics of feminism*, Bloomington, Ind. 1991, 51–80.

R. Morgan, On women as a colonized people, in E. L. Campbell and V. Ziegler (eds.), *Circle one. A woman's beginning guide to self health and sexuality*, Colorado Springs 1974.

R. Morgan (ed.), *Sisterhood is powerful. An anthology of writings from the women's liberation movement*, New York 1970.

——, *Sisterhood is global. The international women's movement anthology*, New York 1984.
J. Peters and A. Wolper (eds.), *Women's rights, human rights. International feminist perspectives*, New York 1995.
M. Wollstonecraft, *Vindication of the rights of woman*, London 1792.

نيما ناغيبي (Nima Naghibi)
ترجمة: هالة كمال

المنهجيـات والمنظومـات والمصـادر لدراسة النساء والثقافات الإسلامية

ملحق

Glossary معجم موجز

academia, academic milieu	المجال الأكاديمي، الوسط الأكاديمي
Age	العصر
Agency	فاعلية
Agenda	أجندة/برنامج/برنامج عمل
Approach	مقاربة
Appropriation	الاستحواذ
Authenticity	أصالة
Authority	سلطة
authority source	مصدر ثقة
authority text	نص موثوق به
Authoritarian	سلطوي
Category	فئة
category of analysis	فئة تحليلية
classification category	فئة تصنيفية
Code	شفرة
Colonial	استعماري
Colonialism	الاستعمار/الكولونيالية الاستعمارية
Colonialist	كولونيالي
Postcolonial	ما بعد الكولونيالي
Postcolonialism	ما بعد الكولونيالية
Condition	وضع/شرط
Conditionality	وضعية
Culture	ثقافة
popular culture	الثقافة الجماهيرية
Debate	جدل/مناظرة
Deconstruct	تفكيك
Deconstruction	التفكيكية
Democratization	التحول الديمقراطي
Dialectic	جدلية
Diaspora	الشتات
Difference	اختلاف
Different	مختلفة/متباينة
Discipline	فرع معرفي/تخصص
Interdisciplinary	بينية في الأفرع المعرفية المتداخلة

interdisciplinary study	دراسة بينية
Discourse	خطاب
Discrimination	تمييز
Domination	سيادة
ecological movements	حركات حماية البيئة الطبيعية
Egalitarian	مساواتي
Entry	مداخلة
Epistemology	الإبستمولوجيا/علم المعرفة/المعرفة
Epistemological	الإبستمولوجي/المعرفي
Equality	مساواة
Equity	عدالة/إنصاف
Ethnic	عرقي/إثني
Ethnicity	الهوية العرقية/الهوية الإثنية
Exclusion	الإقصاء/الاستبعاد
Experience	تجربة/خبرة
Eurocentric	ذات المركزية الأوروبية
Fantasy	خيال/مخيلة
colonial fantasy	المخيلة الكولونيالية الاستعمارية
male fantasy	المخيلة الذكورية
Feminine	أنثوية/أنثوي
Femininity	أنوثة
Feminism	النسوية
eco-feminism	النسوية البيئية الطبيعية
institutionalized feminism	النسوية المؤسسية
Muslim feminism	النسوية المسلمة
Islamic feminism	النسوية الإسلامية
lesbian feminism	النسوية المثلية
liberal feminism	النسوية الليبرالية
radical feminism	النسوية الراديكالية/الجذرية
revolutionary feminism	النسوية الثورية
second wave feminism	الموجة الثانية/المد الثاني من النسوية
Third World feminism	نسوية العالم الثالث
Feminist	نسوية، نسوي
feminist movement	الحركة النسوية
Gender	الجندر، جنس الفرد، التشكل الثقافي والاجتماعي للجنس، الاختلاف بين الجنسين، النوع الاجتماعي
Global	عالمي

Globalization	العولمة
Hegemony	الهيمنة
Herstory	تاريخ النساء/"تاريخهن"
History	التاريخ
Historicism	التاريخانية
new historicism	التاريخانية الجديدة
Historiography	التأريخ/كتابة التاريخ/الكتابات التاريخية
trans-historical	عبر المراحل التاريخية
women's history	تاريخ النساء
Identity	الهوية
Image	صورة
imaginary (n)	المخيلة
imaginary (adj)	خيالي/متخيل
Imperialism	الإمبريالية
Islam	الإسلام
Islamic	إسلامي
Islamicate	إسلاماتية/إسلامية الطابع
Islamism	الإسلام السياسي
Islamization	التحول الإسلامي/نشر الإسلام/الأسلمة
Knowledge	معرفة
knowledge making	صنع المعرفة
knowledge production	إنتاج المعرفة
Liberalization	التحول الليبرالي
Mainstreaming	تعميم
Masculine	ذكوري/ذكورية
Masculinity	ذكورة
Matrilineal	الأمومية/الأمومي، أمومية/أمومي النسب
Method	منهج
Methodologies	منهجيات
Methodology	منهجية
Misogyny	التحيز للرجل، التعصب الذكوري
Modern	حديث
Modernist	حداثي/حداثية
Modernity	حداثة
Narrative	سردية/مروية
grand narrative	السردية الكبرى
meta-narrative	ما وراء السرديات

Narratology	علم السرد
National	وطني
trans-national	عبر القوميات
Nationalism	النزعة/الحركة القومية
Nationalist	قومية/قومي
Nomad	من الرحل
nomadic life	حياة الترحال
Norm	العرف/المعيار
Norms	الأعراف/المعايير
Notion	مفهوم
Oppression	قهر
Paradigm	منظومة/نسق
Patriarchy	النزعة الأبوية/السلطة الأبوية
Patrilineal	أبوية النسب
Period	فترة
Periodization	التقسيم إلى فترات تاريخية
Phase	مرحلة
Position	موقع
Positionality	موقعية
Power	قوة/سلطة
Problem	مشكلة/إشكالية
Problematic	إشكالية
Process	عملية/مسار/مسيرة
Queers	ذوي الهويات الجنسية اللانمطية/اللانمطيون واللانمطيات
Race	عرق/عنصر بشري
Racial	عرقي
Racism	التفرقة العنصرية
Racist	عنصري، عنصرية
Reduce	اختزال
Reductionist	اختزالي
Region	إقليم/منطقة
Represent	يمثل
Representation	تمثيل/صورة تمثيلية
Repression	قمع
Research	بحث/بحوث
research assistant	مساعدة/مساعد البحث
Researcher	باحثة /باحث

Scholar	باحثة متخصصة/ باحث متخصصة
Scholars	باحثات متخصصات/ باحثون متخصصون/علماء
Secular	علماني/دنيوي
Sex	الجنس، جنس الفرد
same-sex relations	العلاقات الجنسية المثلية
sexual orientation	التوجه الجنسي
sexual preference	الميل الجنسي
Sexuality	الحياة الجنسية، النزعات الجنسية
Bisexuality	الجنسية الثنائية
Bisexual	ثنائي الميل الجنسي
Heterosexuality	الجنسية الغيرية
Heterosexual	ذوي الميل الجنسي المألوف
Homosexuality	الجنسية المثلية
Homosexual	مثلي/مثلية
Sign	علامة
Signified	مدلول
Signifier	الدال
Signify	يدل على
Silencing	الإسكات
Sisterhood	الأختية
Source	مصدر
Status	مكانة/وضع
Studies	دراسات
Area Studies	الدراسات الإقليمية
Cultural Studies	الدراسات الثقافية
Feminist Studies	الدراسات النسوية
Gender Studies	دراسات الجندر
Postcolonial Studies	الدراسات ما بعد الكولونيالية
Queer Studies	دراسات الهويات الجنسية اللانمطية
Sexuality Studies	الدراسات الجنساوية، دراسات الحياة الجنسية
Subaltern Studies	دراسات التوابع
Translation Studies	دراسات الترجمة
Women’s Studies	الدراسات النسائية
Space	حيز مكاني
private space	الحيز الخاص، مساحة الخاص
public space	الحيز العام، مساحة العام
Sphere	نطاق، مجال

Stereotype	الصورة النمطية
Stereotyping	تنميط
Tradition	تراث/مذهب
Traditions	تقاليد/مذاهب/موروثات
Veil	حجاب/احتجاب
Woman	امرأة/المرأة
The Woman Question	مسألة المرأة
Womanhood	كيان المرأة/الكيان النسائي
women's resistance	المقاومة النسائية

إعداد: هالة كمال