حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٧ (عدد أكتوبر – ديسمبر ٢٠١٩)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

جريدة "السفور" وقضية حجاب المرأة واختلاطها بالرجال ١٩٢٣،١٩١٥

أحمد صلاح المُلا *

مدرس التاريخ الحديث والمعاصر ـ كلية الآداب ـ جامعة دمياط

المستخلص

في هذه الدراسة، ناقشنا رؤية جريدة "السفور" لقضية حجاب المرأة واختلاطها بالرجال، باعتبارها القضية المركزية لهذه الجريدة وإحدى أهم قضايا المرأة المصرية في أوائل القرن العشرين.

وقد تم تقسيم البحث إلى مبحثين، استعرضنا في اولهما تأسيس جريدة "السفور" واهم ملامحها وأبرز القيم والتوجهات الحاكمة لتجربتها على المستوى الفكري والسياسي.

أما المبحث الثاني فقد استعرض موقف هذه الجريدة من قضية الحجاب والاختلاط، وقد حاولنا في هذا العرض فهم علاقة "السفور" بالأفكار السابقة عليها بخصوص المرأة وخاصة أفكار قاسم أمين، وما أدى إليه انتسابها لهذه الأفكار من سيادة طابع التدرج والحذر في تجربتها، فضلاً عن محاولتها تأسيس موقفها في الموضوع بشكل لا يصطدم بالثوابت الدينية.

ورغم هذا الطابع التدرجي الحذر، فقد طالبت "السفور" طويلاً بتحرير المرأة من الحجاب السائد وقناع الوجه باعتباره رمزاً للاستبداد الشرقي والقهر الذكوري للنساء، وحاولت نقل هذه الظاهرة من حيز الفرض الديني إلى حيز المعطى الاجتماعي الذي يمكن نقده وتغييره.

وفي السياق ذاته، ناصرت "السفور" مبادرات المرأة في كسر الجدران المحيطة بها واختراقها، فدعمت مشاركتها في المحافل العامة وأيدت ظهور "شخصيات نسائية عامة"، وواجهت ظاهرة التحرش بالنساء في شوارع المدن المصرية باعتبارها انعكاساً طبيعياً للمعنى الجنسي للحجاب والاحتجاب.

وتأسيساً على كل هذا، أشار البحث إلى أثر ثورة ١٩١٩ في تناول "السفور" للقضية المطروحة، وما أكسبته هذه الثورة للداعين لفكرة السفور والاختلاط من تفاؤل تاريخي وإحساس بانتصار فكرتهم.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٩.

جريدة "السفور" وقضية حجاب المرأة واختلاطها بالرجال ١٩١٥ ـ ١٩٢٣

المبحث الأول: جريدة "السفور" ـ النشأة والملامح العامة

بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى ودخول الدولة العثمانية طرفاً فيها إلى جانب ألمانيا، أعلن الجنرال ماكسويل قائد جيش الاحتلال البريطاني في مصر الأحكام العرفية فيها بموجب قرار أصدره في ٢ نوفمبر ١٩١٤، ونتيجة لهذا القرار تم فرض الرقابة على الصحف، وفي ١٨ ديسمبر ١٩١٤ أعلنت بريطانيا حمايتها على مصر[١]، لتقرر في اليوم التالي عزل الخديوي عباس حلمي المنحاز إلى الأتراك وتولية عمه الأمير حسين كامل مكانه كسلطان جديد على البلاد[٢].

ونتيجة لهذه التطورات عانت الصحافة المصرية من قسوة الرقابة فتوقفت بعض الصحف عن الصدور كلياً[٣]، وبدأت جريدة "الجريدة" التي كان يصدرها حزب الأمة آنذاك برئاسة تحرير أحمد لطفي السيد في الاحتضار البطئ، خاصة وأن لطفي نفسه ـ كرد فعل على الوضع كله ـ قرر ترك "الجريدة" والاعتكاف في قريته "برقين"[٤]، وزاد الوضع سوءاً أن أعيان حزب الأمة الذين كانوا يمولون "الجريدة" قد كفوا أيديهم عنها في تلك الفترة فتركت لتعصف بها الأزمات المالية[٥].

وفي لحظة الاحتضار تلك، شعر بعض كتاب "الجريدة" الموالون لأفكار لطفي السيد ـ وهم عبد الحميد حمدي والشيخ مصطفى عبد الرازق والدكاترة طه حسين ومحمد حسين هيكل ومنصور فهمي ـ بخطورة الوضع فقرروا المقاومة وعدم الانقطاع عن الكتابة، وقد حاول هؤلاء شراء امتياز مجلة "البيان" لصاحبها الشيخ عبد الرحمن البرقوقي وإعادة إصدارها، إلا أن المفاوضات بينهم وبين الرجل طالت وتعثرت[٦]، فاستقر رأيهم في النهاية على تكوين شركة لإصدار جريدة جديدة هي "السفور"، ووضعوا عقداً لهذه الشركة كان ينص على "أن عبد الحميد ـ حمدي ـ هو المسئول عن إدارة السفور وله أرباحه وعليه خسارته، وأن أربعتنا الباقين يجب أن يكتب كل منهم مقالاً في كل عدد، فإن لم يكتب دفع مبلغاً معيناً لقاء عدم كتابته"، وكان من أهم ما اتفقوا عليه أيضاً أن تكون جريدتهم الجديدة أسبوعية أدبية اجتماعية "لا شأن لها بالسياسة"[٧].

***

قبل أن نسترسل مع "السفور" في رحلتها الطويلة، يجب أن نتوقف قليلاً لإلقاء الضوء على الشخصية المحورية في تجربة هذه الجريدة، وهو رئيس تحريرها ومديرها المسئول عبد الحميد حمدي.

وفي الحق فإن المعلومات المتوافرة عن الرجل شحيحة للغاية، حيث كان والده مهندس أركان حرب شغل وظيفة أركان حرب القوة المعسكرة في دمياط "وقبل أن يحل الجيش عين مهندساً لتنظيم دمياط" وبقي في هذا المنصب سبعة وعشرين عاماً، فأنجب هناك أبنائه جميعاً[٨] وكان منهم عبد الحميد الذي جاء إلى الدنيا عام ١٨٨٥[٩]، وقد قضى عبد الحميد في دمياط السنوات العشر الأولى من حياته وتلقى بها تعليمه الابتدائي، حتى انتقل مع والده إلى القاهرة واتخذ منها مسرحاً لنشاطه الصحفي[١٠].

وقد كانت لعبد الحميد حمدي تجربة قصيرة في بداية حياته الصحفية في مجال الصحافة النسائية، حيث أدار عام ١٩٠٧ مجلة "الريحانة" التي حررتها جميلة حافظ في حلوان، وكانت هذه المجلة ذات توجه محافظ عثماني النزعة موال للحزب الوطني، ودعت لحقوق المرأة في إطار التقاليد الإسلامية[١١]، ورغم أن أفكار عبد الحميد قد تطورت كثيراً بعد ذلك في اتجاهات أكثر لبرالية ـ كما سنرى ـ فقد ظلت هذه التجربة المبكرة علامة على جانب محافظ دفين في فكر الرجل ظل حاضراً طوال الوقت.

وفي العقد الثاني من القرن العشرين، وبالتوازي مع التجربة الأهم في حياته المهنية وهي رئاسة تحرير "السفور"، كانت لعبد الحميد حمدي اهتمامات سياسية ظهرت إبان تحريره جريدة "المنبر" في الفترة من أغسطس ١٩١٨ حتى إبريل ١٩١٩[١٢].

ومع قيام ثورة ١٩١٩ شارك الرجل فيها بقلمه بشكل واسع؛ فتقلب على مدى سنواتها العاصفة بين مجموعة من الصحف السياسية سعياً لنصرة القضية المصرية، فيما ظلت "السفور" واحة أمانه ومستقره الأساسي الذي يعود إليه كلما ضاقت به دروب السياسة.

وبعد نهاية تجربة "السفور"، عمل حمدي بجريدة "السياسة" وملحقها الثقافي الشهير "السياسة الأسبوعية" اللتان كانتا لسان حال حزب الأحرار الدستوريين ومنبراً لنخبته الأرستقراطية الليبرالية منذ عام ١٩٢٧ حتى عام ١٩٤٩[١٣]، وفي الشهور الأخيرة من حياته أصدر جريدة "الضياء" وظل يرأس تحريرها حتى وفاته في يوليو ١٩٥٠ إثر عملية جراحية فاشلة[١٤].

ويعد عبد الحميد حمدي من مؤسسي نقابة الصحفيين المصريين، حيث كان العضو رقم ٦٧ من الأعضاء المائة المؤسسون لها مع أحمد حسن الزيات وسلامة موسى وطاهر الطناحي وعباس العقاد وغيرهم، وقد ظل الرجل عضواً بالنقابة حتى وفاته[١٥].

***

في ٢١ مايو ١٩١٥ ظهر العدد الأول من جريدة "السفور" في ثماني صفحات، وكان شعارها "جريدة اجتماعية نقدية أدبية تصدر مرة في الأسبوع"[١٦].

وقد أخطأ البعض في تحديد تاريخ صدور "السفور" مرجئاً إياه بشكل غير دقيق إلى ٢١ يوليه ١٩١٥[١٧]، كما كان تاريخ توقفها النهائي محلاً للالتباس كذلك، حيث أشار البعض إلى أن آخر أعدادها كان العدد ٣٠٧ بتاريخ ٢٢ أكتوبر ١٩٢٢[١٨]، بينما الواقع أنها استمرت تصدر بعد هذا التاريخ بشكل متقطع عام ١٩٢٣، حتى عطلتها الأحكام الإدارية قسرياً لمدة حوالي عام ونصف وألغت رخصتها لما رأته من تجاوز موضوعاتها النطاق الأدبي والاجتماعي "إلى شئ من السياسة" لم يكن مسموحاً لها به[١٩]، لكنها عادت بعد ذلك لأعداد قليلة عام ١٩٢٥ سبقت توقفها النهائي[٢٠].

وكانت "السفور" تبدأ ب"افتتاحية" يكتبها عادة محررها عبد الحميد حمدي ـ أو سواه من كتابها في بعض الأحيان ـ ثم يأتي "باب الاجتماع" متضمناً مقالاً أو أكثر في شأن اجتماعي ما، ثم "باب النقد" وهو يقدم نقداً لعمل أدبي أو فكري معين، ثم "باب الأدب" وهو يتضمن نصاً أدبياً لكاتب ناشئ أو راسخ، ثم مختارات شعرية من الشعر الكلاسيكي أو لأحد شباب الشعراء، ثم باب "فكاهات"، وباب "القصص".

وفي افتتاحية عددها الأول حدد عبد الحميد حمدي طبيعة جريدة "السفور" وأهدافها الاجتماعية، فأكد أن "للسفور معنى أشمل مما يتبادر إلى الذهن عند سماع هذه الكلمة التي جرت بها أقلام الباحثين في مسألة المرأة المصرية.. ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر، لكنها محجبة نزعاتنا وفضائلنا وكفاءاتنا ومعارفنا وأمانينا، كل شئ عندنا يبدو على غير حقيقته، فنحن أمة محجبة، حقيقتها بادية منها ظواهركاذبة لا تتفق مع ما فطرت عليه الأمة في شئ"[٢١].

بعد هذا الربط الماهر بين الحجاب كمفهوم وبين ما يسود مجتمعنا من زيف ونفاق، ضرب الكاتب مجموعة من الأمثلة من واقع الحياة اليومية على هذه الازدواجية الأخلاقية الحادة في واقعنا، مستنكراً "التضارب الغريب في مظاهر حياتنا" و"الحجاب المنسدل على مزايانا وأخلاقنا"، ومؤكداً أن كل هذه المظاهر ليست أصيلة في نفس الأمة "وإنما هي عوارض تزول بزوال أسبابها"، وهو ما يعطي أسباباً للأمل في إمكانية الإصلاح[٢٢].

وعطفاً على هذا الاستخدام السلبي العام لرمزية الحجاب، طرح حمدي مفهوم "السفور" هدفاً نهائياً لجريدته الجديدة وعلامة دالة على طريق الإصلاح المنشود "سنعمل في هذه الصحيفة على أن يظهر سافراً للناس ما خفي من نزعاتنا وفضائلنا"، ومن هذا يستطيع القارئ أن يفهم الغرض الذي من

أجله "تخيرنا اسم السفور شعاراً لصحيفتنا هذه التي أردنا أن تكون صحيفة اجتماعية نقدية أدبية، تنادي بالسفور الشامل في كل أبواب التقدم والإصلاح"[٢٣].

يلفت نظرنا في هذه الافتتاحية، استخدامها المتكرر لرمزية "الحجاب" كعلامة على تخلف الأمة وانحطاطها الشامل مقابل "السفور" كأساس للإصلاح ـ وهي ثنائية تحيل مباشرة إلى قضية المرأة ـ مع محاولة تفادي انصراف ذهن القارئ إلى هذه القضية وحدها في ذات الوقت، ويمكن فهم هذا الأمر إذا وضعنا في اعتبارنا أنه في لحظة صدور جريدة "السفور" كان يدور على صفحات "الأهرام" سجال حاد حول قضية الحجاب والسفور[٢٤]، وربما أراد عبد الحميد حمدي بطبيعته الحذرة حماية جريدته في بدايتها بتجنيبها الانخراط المباشر فيه منذ اللحظة الأولى.

ورغم هذا الحذر، فقد صدم اسم الصحيفة الجديدة "السفور" ـ بسبب ارتباطه بإشكالية المرأة بالذات ـ ذوق الرأي العام وأثار حفيظة كثير من القراء المحافظين "فحسبوا أن جماعة السفور يدعون إلى الإلحاد في دين الله، بل لقد زعموا أن من ورائهم يداً قوية للمبشرين المسيحيين تحرضهم وتؤيدهم"[٢٥]، فكتب "م" مدافعاً عن المشروع الوليد بالتأكيد مجدداً على عدم اقتصار دلالة هذا الإسم على قضية المرأة وحدها وشموليته باعتباره علامة "لكل دعوة حرة صالحة"، وإن أوضح الكاتب مع ذلك أن كتاب هذه الصحيفة جميعاً "من أعوان الدعوة إلى حرية المرأة"[٢٦].

وانطلاقاً من هذا التوجه الاجتماعي التقدمي الشامل، قدمت "السفور" منذ أعدادها الأولى نقداً رصيناً للعديد من جوانب الحياة الاجتماعية المصرية، فهاجمت عادات وتقاليد شعبية راسخة كزيارات القبور وممارسات الموالد وطقوس "الزار"، كما دعت لاستحداث أعياد وطنية غير دينية ومناسبات مبهجة تكون متنفساً لحياة الناس[٢٧].

ومن المهم الإشارة إلى أن "السفور" كانت منبراً لجيل من شباب الكتاب والشعراء الذين صاروا كباراً فيما بعد وقدموا لمصر إسهاماً ثقافياً رفيعاً على امتداد النصف الأول من القرن العشرين، مثل طه حسين ومحمد حسين هيكل ومنصور فهمي ومصطفى عبد الرازق ومحمود أبو رية ومحمود تيمور وأحمد رامي وعلي محمود طه وغيرهم، حتى أصبحت مع الوقت ـ حسب التعبير الشهير للدكتور هيكل ـ "مدرسة للناشئين من الكتاب والكاتبات"[٢٨].

ويرتبط بهذا الأمر أن "السفور" كانت أول جريدة مصرية تنشر على صفحاتها روايات مسلسلة مؤلفة أو معربة، وقد حملت بعض هذه الروايات أهمية خاصة في تاريخ الأدب المصري[٢٩].

***

بعد صدور "السفور" بأسابيع قليلة، احتجبت "الجريدة" عن الصدور نهائياً في ٣٠ يونيو ١٩١٥ تحت وطأة أزماتها وبيعت مطبعتها لصاحب "الأهرام"، لتنتهي بذلك واحدة من أهم تجارب الصحافة المصرية في زمانها[٣٠].

وقد تعامل كتاب "السفور" الشبان مع هذا الحدث الحزين بكثير من المرارة، خاصة مع ما رأوه من عزوف آبائهم من الأعيان عن نصرة هذا المنبر التنويري المهم "إنا لنشهد إفلاس شركة الجريدة والهم ملء الصدر، لأن ذلك إخفاق لعمل قومي تهيأت له كل أسباب النجاح فهو دليل على الخرق وسوء التدبير....وأي مصاب أشد وقعاً علينا من رؤية كبارنا وخيرتنا متخاذلين عن دعوة الوطنية وهم وافرون في أموالهم وفي أنفسهم"[٣١].

ومع هذه المرارة، قدمت "السفور" نفسها بوضوح وريثاً لدور "الجريدة" التنويري وامتداداً له، فأكد مصطفى عبد الرازق أن المتضررين من توقف الجريدة "هم أهل الجد من فتياننا الذين كانت صحيفة الأعيان مظهراً لمذاهبهم الحرة وأفكارهم الجديدة، ولن يعدموا بإذن الله وسيلة لنشر دعوتهم الصالحة في جرائد إن كانت صغيرة ضعيفة فستمدها قوة الحق فتكبر وتقوى"[٣٢].

فيما سبق، لم يظهر فقط غضب كتاب "السفور" تجاه آبائهم ورغبتهم في وراثتهم فكرياً، بل ظهرت بوضوح أيضاً روح شابة تستهدف تطوير الواقع المصري باتجاه المثال الغربي الذي اطلع

عليه هؤلاء الشبان المثقفون اثناء دراستهم في أوربا، وقد كانت "السفور" واعية تماماً بهذا البعد لدورها كتعبير عن "نهضة شابة"[٣٣] تسعى إلى التمرد على جمود وبطء وأنانية الأجيال السابقة، وبهذا المعنى ظهرت على صفحاتها أحياناً حالة جيلية تبشر بما يشبه صراع الأجيال[٣٤].

وقد مارست "السفور" بإخلاص تام دورها الذي ندبت نفسها له منذ البداية كوريث لأفكار وطروحات "الجريدة" ومنظرها الإيديولوجي لطفي السيد، ومن ذلك أنها تبنت الهوية "المصرية" الصاعدة في مواجهة الحس الإسلامي ـ العثماني الذي كان لا يزال مهيمناً آنذاك، وقدمت هذه الهوية على كل ما عداها في إطار صياغة قومية رومانسية تقليدية[٣٥].

أما على مستوى التوجه السياسي، فقد التزمت "السفور" ـ كلطفي السيد أيضاً ـ رؤية لبرالية صارمة تعطي الأولوية لحرية الفرد، وقد عبر منصور فهمي عن هذه الرؤية حين أكد أن المحدد الأساسي لتكوين "الرأي العام" في الأمة يرتكز على مبدأين "الأول حرية الأفراد والثاني بقاء الجماعة"[٣٦].

وفي السياق ذاته، رفض منصور هنا رؤية أساطين علوم السياسة والاجتماع الغربيين القاضية بأن اندماج الفرد في الجماعة يضطره للتضحية بجزء من حريته[٣٧]، وأكد في المقابل أنه ليس من صالح المجتمع التضحية بشئ من حرية الفرد، لأنه لا يعادل الحرية في قيمتها ونتائجها شئ أفضل منها "حتى يصح أن ينال المرء من وراء تضحيتها مكسباً"، ولأن الوجود كله مؤسس على الحرية "فلا صالح إلا حيث تسير ولا خير إلا حيث تمر"[٣٨].

لكن لبرالية "السفور" كانت ذات طابع نخبوي واضح، حيث اقترنت لدى منصور قضية الحرية بتكوين "الصفوة" متميزة التعليم وقليلة العدد باعتبارها عقل الأمة وخلاصة شعورها، وكان هذا المفهوم تعبيراً فكرياً واضحاً عن رغبة القائمين على "السفور" من الشبان المثقفين في طرح أنفسهم باعتبارهم نخبة البلاد وصناع رأيها العام، كما كان أيضاً ترجمة فكرية لطموحات آبائهم من الأعيان "أصحاب المصالح الحقيقية"[٣٩].

وفي لمحة هامة، كرس منصور بوضوح الطابع الشبابي للصفوة ـ النخبة الجديدة، رابطاً الأمر مجدداً بقضية الحرية الأثيرة لديه "إذا صحت حجتنا في أن الحرية لازم ذاتي **لفتيان الصفوة**، جزمنا بأنهم لا يعملون لا بالذات ولا بالواسطة على تضييق حظيرتها، وإذ قد اعتبرناهم هم أنفسهم مصدر الرأي العام، فما يكون لهذا الرأي العام أن يقف في وجه الحرية أو يضل سبيلها في أمر من الأمور"[٤٠].

وفي إطار الانحياز اللبرالي ذاته، والمترافق مع حس إنساني معين لدى كتابها الشباب، أيدت "السفور" نموذج "الاشتراكية الديموقراطية" الذي يسعي لتحقيق قدر من العدالة الاجتماعية مع التقيد بمعيارية الحرية، كما تجلى في المرحلة الأولى من الثورة الروسية في فبراير ١٩١٧[٤١]، وكما مثله حزب العمال البريطاني[٤٢]، لكنها ـ على ما يبدو ـ لم تكن مرتاحة كثيراً لتطورات الثورة البلشفية في روسيا منذ أكتوبر ١٩١٧، حيث نشرت فتوى مفتي الديار المصرية آنذاك الشيخ محمد بخيت المطيعي ضدها دون تعليق، وهو ما قد يفيد نوعاً من التأييد لمضمون الفتوى[٤٣].

***

رغم اتفاق القائمين على "السفور" منذ البداية على أن تبتعد جريدتهم الجديدة تماماً عن السياسة وتلتزم حيز القضايا الأدبية والاجتماعية وحدها، فقد سعت في عددها الأول ـ ربما بتأثير الروح السياسية لعبد الحميد حمدي بالذات ـ لإنجاز إطلالة محدودة على عالم السياسة، من خلال باب "الحوادث الداخلية" الذي استعرضت فيه واقع السياسة الداخلية في مصر، وباب "الحوادث الخارجية" الذي قدم نبذة عن حال الدول الأوربية وأهم تطورات الحرب العالمية الأولى خلال الأسبوع السابق.

وفي باب "الحوادث الداخلية" حاولت "السفور" تقديم نموذج تطبيقي لرؤيتها لإنهاء الازدواجية الأخلاقية في المجتمع المصري وتطوير فضائله باتجاه الصراحة والوضوح على الصعيد السياسي، فأوردت نص استقالة إسماعيل صدقي باشا من منصبه كوزير

للأوقاف في حكومة حسين رشدي، وأثنت عليها باعتبارها ثاني استقالة في تاريخ مصر ألمح فيها مقدمها إلى االسبب الحقيقى الذي استقال من أجله ـ وهو إحساسه بفقدان ثقة السلطان وعجزه عن "نفي المزاعم الفاسدة" التي وصلت له عنه ـ أما الاستقالة الأولى من هذا القبيل فقد كانت استقالة سعد زغلول باشا من وزارة الحقانية "وقد كانت صيغ الاستقالات قبل ذلك تكاد تكون متفقة في الألفاظ، وكلها تشير إلى أن الأسباب صحية"[٤٤].

إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية هدف "السفور" من هذا المقال، فسوف ندرك أن نموذجها التطبيقي هنا كان شكلانياً وغير موفق، خاصة وأن خلفيات استقالة صدقى ـ التي كانت في الواقع أقرب إلى الإقالة ـ ارتبطت بفضيحة أخلاقية كبرى مع ابنة أحد كبار الباشوات، انتهت بانتحار الفتاة[٤٥].

ورغم محدودية وتواضع هذا الباب السياسي في "السفور" فقد تدخلت السلطات الأمنية لمنعه سريعاً، وكان هذا يدخل ضمن سياق عام منعت فيه وزارة الداخلية أصحاب الصحف الجديدة من التعرض للمسائل السياسية والإدارية والدينية[٤٦]، وقد أشار مصطفى عبد الرازق بوضوح إلى هذا التدخل بقوله "أمرنا من السلطة المختصة بعدم العودة إلى ما كنا شرعنا فيه من تلخيص حوادث الأسبوع"[٤٧].

وقد خضعت "السفور" كثيراً بعد ذلك ـ كغيرها من الصحف المصرية في تلك الفترة التي دارت فيها رحى الحرب في مختلف ميادين أوربا ـ لتعسف الرقابة في ظل الأحكام العرفية، فاشتملت كثير من أعدادها على مقالات محذوفة بالكامل أو محذوف منها بعض فقراتها، وكانت تظهر محل هذه المقالات أو الفقرات مساحات بيضاء[٤٨].

ومع اندلاع ثورة ١٩١٩ وفي ظل ما أنتجته من حماس وطني عارم[٤٩]، ازدادت قبضة الرقابة غلظة وتدخلت بقسوة لاستبعاد ما لا ترغب السلطة والاحتلال في إذاعته على الناس من أخبار وآراء، فظهرت الصفحة الأولى من عدد ١٣ مارس ١٩١٩ من "السفور" ـ أول أعدادها بعد اندلاع الثورة ـ بيضاء بالكامل، وكتب عليها على سبيل الاعتراض "أيها الرقيب!!!"، كما حذفت الرقابة مقالات أخرى من ذات العدد[٥٠].

***

احتلت قضايا المرأة دائماً مكانة مركزية في خطاب "السفور"، وهي مكانة ارتبطت مباشرة بسعيها لاستنهاض "القومية المصرية"، وكان هذا ــ من ناحية ـ انعكاساً طبيعياً لمبادئها اللبرالية، كما كان أيضاً ترجمة لقناعة مستقرة لديها بأن تطوير أوضاع المرأة هو أحد أهم أسس الإصلاح في بلادنا، وقد عبرت "السفور" مراراً عن هذا المعنى موضحة أن عملها يستهدف بالأساس "تكوين نهضة أدبية تقصد إلى تحرير العقول، وتخليص القومية المصرية من عوامل الضعف، وتحرير المرأة من قيود الجهل والعادات غير الصالحة"[٥١].

ولعل من أبرز مؤشرات أهمية قضايا المرأة لدى "السفور"، أنها منحت النساء منذ أعدادها الأولى فرصة الكتابة على صفحاتها والتحدث بصوتهن الخاص عن نوازعهن وآمالهن وأهم تطلعاتهن ومشاكلهن في المجتمع الذي عشن فيه، والذي كان مشبعاً ـ ولا يزال ـ بنزعة ذكورية أبوية قوية، وقد كان هذا ـ بمعنى أساسي ـ محاولة لخلق توازن بين ما يحكى عن النساء وما يصفونه بأنفسهن عن حياتهن وظروفهن[٥٢].

وثمة ملاحظتين لنا على محاولة "السفور" تلك لاستحضار أصوات النساء، فمن ناحية بدا واضحاً تماماً أن أغلب من كتبن على صفحاتها كن ينتمين إلى الطبقة العليا، فقد حظين ــ على عادة الأرستوقراطية المصرية وقتذاك ــ بمربيات أجنبيات ودخلن مدارس أجنبية وتعلمن العزف على البيانو[٥٣]، وكان هذا الانتماء الطبقي أمراً طبيعياً على أية حال، في هذه المرحلة المبكرة التي لم تكن تتاح فيها للبنات فرص الاطلاع والحصول على قدر من التعليم خارج هذه الطبقة.

ومن ناحية أخرى، فإن كاتبات "السفور" لم يستخدمن في البداية أسماءهن الكاملة، بل ظهرت كتابات الكثيرات منهن ـ كما سيأتي ـ حاملة أسماء مستعارة أو بالأحرف الأولى، وكان هذا الإخفاء حفاظاً على سمعة عائلاتهن، حيث تحرم التقاليد ذكر اسم المرأة وتعتبر إعلانه عاراً[٥٤].

وفي إطار اهتمام "السفور" بقضايا المرأة أيضاً، تلفت نظرنا تلك المكانة الخاصة التي حظي بها قاسم أمين دوماً على صفحاتها، فانطلاقاً من تشاركهما المنظور اللبرالي لمقاربة موضوع المرأة[٥٥]، كان قاسم هو الكاتب الوحيد من بين كبار كتاب مصر الراحلين الذي حبته "السفور" بدراسة موسعة كتبها عنه محمد حسين هيكل، راصداً فيها محيطه الاجتماعي ومؤصلاً أهم أفكاره[٥٦].

وفي السياق ذاته، اقتبست "السفور" منذ فبراير ١٩٢٠ واحدة من أشهر كلمات قاسم أمين ووضعتها شعاراً ل"ترويستها"[٥٧]، كما كانت دائمة الاحتفاء بذكراه[٥٨]، وكانت من أوائل المنابر التي توجته بلقبه الشهير "محرر المرأة الشرقية"[٥٩].

أما على مستوى المضمون، فقد اتخذت "السفور" من قاسم علماً على النضال من أجل حقوق المرأة ودافعت بضراوة عن أفكاره في مواجهة خصومه الذين اعتبروها "تغريباً" وتعبيراً فكرياً عن رؤى استعمارية[٦٠]، مؤكدة أن هؤلاء لم يؤسسوا طروحاتهم في مواجهته على دراسة وافية لحال المجتمع كما فعل هو، وإنما على مجرد التعصب للعادات والتقاليد القديمة[٦١].

ويمكن القول بصفة مبدئية، أن رؤى "السفور" قد التزمت ـ خاصة في كتابات مديرها عبد الحميد حمدي كما سنرى بعد قليل ـ منهج قاسم المتدرج والحذر في إصلاح حال المرأة المسلمة، بل واعتبرت هذا الميل التدرجي الرافض للطفرة بحد ذاته دليلاً على صحة ذلك المنهج وصلاحيته الاجتماعية[٦٢]، وإن لم يخل الأمر أحياناً ـ مع ذلك ـ من قراءات مغايرة لفكر الرجل، استندت إلى مرجعيته المكرسة في هذه القضية لكن ضمن رؤى أكثر راديكالية، وهو ما يفصح عن وجود تباينات في تقييم إمكانات تطور المرأة ومدى سرعة ذلك التطور بين كتاب "السفور" نفسها[٦٣].

المبحث الثاني: "السفور" وقضية الحجاب والاختلاط

منذ أعدادها الأولى، اهتمت جريدة "السفور" بمناقشة قضية حجاب المرأة، ليس باعتبار الحجاب مجرد رمز فردي، بل بحسبانه يشكل ـ من منظورها اللبرالي ـ خرقاً جسيماً لحرية النساء[٦٤] وإحدى أبرز استراتيجيات الوعي الذكوري السائد لإحكام الخناق على حياتهن[٦٥].

وثمة ملاحظتين منهجيتين أساسيتين ينبغي أن تكونا واضحتين منذ البداية، فمن ناحية كان الحجاب الذي ناضلت "السفور" ضده وطرحت خطابها في مواجهته هو غطاء وجه المرأة الذي كان سائداً آنذاك، أي "النقاب" بالمعايير الحالية، ومن ناحية أخرى لم يقتصر مفهوم الحجاب في "السفور" على شكل الزي فقط بل تعداه إلى "حجب" المرأة في منزلها وعزلها عن العالم الخارجي، بما يمنعها من الاختلاط المشروع بالرجال.

وفي هذا السياق، هاجم عبد الحميد حمدي في عدد "السفور" الثاني رؤى المحافظين التي أكدت انتشار ظاهرة الزنا واختلاط الأنساب في مصر حتى مع هيمنة الحجاب السائد، مبدية التخوف من تفاقم هذه الظاهرة في حال اتجاه النساء إلى السفور وخروجهن من المنازل[٦٦]، وقد اعتبر الرجل هذه الرؤى دليلاً على جهل وعناد أصحابها، واعترافاً منهم بوجود وتجذر الفساد الأخلاقي في ظل الحجاب، خاصة وأنهم لايستطيعون القول "أن سبب الفساد هو السفور، لأن نساءنا لسن بالسافرات بعد"[٦٧].

وفيما يكشف مرجعية "السفور" الوسطية التوفيقية في هذه القضية، أوضح حمدي بجلاء "أننا نرى في أمر الحجاب رأي قاسم أمين في كتابه تحرير المرأة" ـ وهو الرأي الذي حبذ العودة إلى "الحجاب الشرعي" والكف عما ساد واقعنا من أشكال التزيد والمغالاة فيه ـ معتبراً أن للفساد الذي يتخوف منه أنصار الحجاب "أسباباً أخلاقية محضة بعيدة عن الحجاب والسفور جميعاً"، ومؤكداً أن الحجاب السائد في مصر إنما هو مجرد "بناء متداع تعمل أيدي الطبيعة في هدمه بقوة ونشاط"[٦٨].

واستمراراً للروح التوفيقية الحذرة نفسها، رفض حمدي ـ اتباعاً لموقف قاسم في "تحرير المرأة" أيضاً ـ مطالبة البعض "بالسفور المعجل" والرفع الفوري للحجاب السائد، وأكد استحالة هذا المطلب لأن من المتعذر إخراج امرأة قضت عشرات الأعوام على عادة الحجاب من تلك العادة التي أصبحت جزءاً من طبيعتها "ولئن فرضنا أنها استطاعت رغم كل العوائق أن تسفر، فإنها ولا شك غير محسنة التصرف في تلك الحال الجديدة التي انتقلت إليها لأنها لم تهيأ لها من قبل، وفي ذلك من الفساد ما فيه"[٦٩].

أما بالنسبة لأنصار الحجاب السائد، فقد أكد الرجل أن ما يدافع عنه هؤلاء "ليس من الحجاب الشرعي في شئ"، موضحاً أن أشكاله في مصر تتنوع بين حجاب نساء الصعيد الأقصى بالغ التشدد وحجاب بنات المدن "وحجاب غنيات القرويات في الوجه البحري"، وهو أكثر تحشماً من حجاب بنات المدن لكنه أكثر تساهلاً من حجاب الصعيديات "فهل في إخواننا المدافعين عن الحجاب من يدافع عن واحد منها؟، لا نظن ذلك، وإنما هم يدافعون عن حجاب لا يعرفون كنهه، أي أنهم يريدون ان يوجدوا حجاباً لم يصطلحوا على شكله بعد"[٧٠].

هنا، يسحب عبد الحميد حمدي إشكالية الحجاب من حيز المقدس الثابت إلى حيز الاجتماعي العياني والمتغير، وعلى هذه الخلفية أوضح الرجل أن من المستحيل تعميم أحد هذه الأشكال كحجاب معتمد مقبول على مستوى البلد كله، لأنك لو أردت إلباس بنات المدن حجاب الصعيديات أو القرويات لأعرضن عنك ساخرات، ولو أردت إلباس غنيات القرى أو نساء الصعيد حجاب فتيات المدن "ما قوبلت إلا بنظرات احتقار أولئك النسوة"[٧١].

وتطويراً لأطروحته على أرضية الإيمان بالتطور التدريجي البطئ لكن الحتمي في ذات الوقت، أدخل الكاتب الزمن كعنصر أساسي في هذا السجال "ليس من أنصار الحجاب من ينكر أن .... حجاب نساء المدن لم يكن من بضع سنين كما هو الآن، وإذا كان الواقع يدلنا على أن تطور الحجاب كان في طريق السفور لا في طريق التشدد، فإننا نستطيع القول أن نتيجة هذا التطور ستكون السفور الإجباري، سفوراً تصل إليه النساء مدفوعات بيد التطور الاجتماعي الذي لا يقاوم"[٧٢].

وفي إطار مواجهتها للحجاب السائد أيضاً، نشرت "السفور" مقالاً مهماً قدمت فيه أحدى السيدات صورة سلبية للغاية لتجربتها في ارتدائه منذ بداية مراهقتها "كنت قبل ائتزاري إذا سرت في الطريق لا أرى في نظرات الناس إلي إلا نظرات عادية بريئة من كل معنى مريب، لكنني ما خرجت مؤتزرة لأول مرة حتى شعرت بأن تلك النظرات التي كنت أراها بالأمس عادية قد انقلبت اليوم إلى نظرات مؤذية، وكان الفارق عظيماً إلى درجة أنني كدت أفقد صوابي....كنت أشعر في الأيام الأولى لتنقبي بصعوبة التنفس فأزحزح النقاب عن أنفي، لكنني لا أكاد افعل ذلك حتى ارى أنظار الناس المتوجهة إلي وهي تطفح وقاحة وأذى، فأضطر إلى رفعه ثانية متحملة أذى التنفس عن أذى الأنظار"[٧٣].

تكمن أهمية هذا المقال الفريد، في أنه يقدم شهادة حية مبكرة من واقع خبرة الأنثى المباشرة وبصوتها الخاص، عن الدور الذي يلعبه الحجاب في اختزال كينونة المرأة إلى مجرد حضور جسدي، وفي تغيير طبيعة العلاقة بين الجنسين ونظرة كل منهما إلى الآخر بشكل يجعل محور هذه النظرة هو الرؤى والهواجس الجنسية وحدها، هنا يصبح "الحجاب" عاملاً رئيسياً ـ إن لم يكن بذاته العامل الرئيسي ـ في هذا التحول ذا الطبيعة الجنسية الصارخة لوعي كلاً من الجنسين بالآخر.

***

في عمله ضد الحجاب السائد، حاول عبد الحميد حمدي تأسيس وجهة نظر "السفور" إزاءه من الوجهة الشرعية، فاستشهد بالآية القرآنية "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم .... ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن"[٧٤]، ليجزم بأن الآية قد أباحت للمرأة كشف بعض مواضع من جسدها أمام الأجنبي، مؤكداً اتفاق الأئمة على أن الوجه واليدين مما يجوز للنساء

كشفه، كما "أدخل أغلب العلماء القدمين ضمن المواضع التي يباح للمرأة كشفها، هذا هو حكم الدين خالصاً في هذه المسألة"[٧٥].

وطبقاً لرؤية قاسم أمين، قسم حمدي الكلام في موضوع الحجاب إلى آيات تخص نساء النبي وأخرى تتعلق بغيرهن من نساء المسلمين، معتبراً أن حكم احتجاب النساء الوارد في آية "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم ... وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب"[٧٦] هو حكم مخصص بنص الآية لنساء النبي حصراً باعتبارهن "لسن كأحد من النساء"، وفي هذا التخصيص ما يجعل الحجاب "غير فرض ولا واجب على أحد من نساء المسلمين"[٧٧].

وفي السياق الشرعي ذاته، ناقش عبد الحميد حمدي إحدى الحجج الأساسية لأنصار الحجاب السائد وهي مسألة وجوب ستر وجه المرأة عند خوف الفتنة[٧٨]، ومن الملاحظ أنه لم يرفض هنا تلك المقولة جملة كما فعل قاسم أمين[٧٩]، بل اتخذ مما تحويه من تناقض دليلاً على ضعف منطق الحجابيين إجمالاً "إذا كان الدين قد أمر بحجاب النساء أمراً صريحاً أو ضمنياً ـ أي ستر وجوههن حسب السائد آنذاك ـ فلماذا لجأ الفقهاء إلى هذا التحايل في تحجيب المليحات من النساء؟ ... أليس من التناقض الغريب أن يقول أنصار الحجاب أن الدين أوجب الحجاب على النساء جميعاً مليحات وغير مليحات، ثم يقولون في الوقت نفسه أن تحجيب النساء واجب إذا خيفت فتنة؟!"[٨٠].

أما في موضوع عدم اختلاط نساء المسلمين بالرجال الأجانب عنهن، فقد أكد حمدي أنه "لم يرد عنه في القرآن شئ"، وغاية ما ورد بخصوصه في كتب الفقه حديث عن النبي نهى فيه عن الخلوة بالأجنبي، وهو "لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم"، وقد قام عديد من الفقهاء بتفسير وتخصيص هذا الحديث[٨١].

كما رفض الرجل ـ في ذات الإطار ـ استناد المحافظين من أنصار الحجاب إلى بعض المرويات عن كبار الصحابة لتأكيد ضرورة حجب المرأة في منزلها ومنعها الخروج منه حتى إلى المسجد[٨٢]، مشككاً في صحة هذه المرويات ومبيناً ما تنطوي عليه من تهافت وتحايل وتناقض مع الأخلاق الكريمة[٨٣].

بعد هذا التأسيس الشرعي الملتزم لموقف "السفور" من قضية الحجاب والاختلاط، قاربت إحدى الكاتبات الموضوع مجدداً بالروح الحذرة المتحفظة نفسها، فرفضت بوضوح منطق دعاة "السفور العاجل" كما استنكرت رؤية أنصار الحجاب السائد، مبدية مقابل هذين الموقفين الحديين تأييداً خجولاً ومترددا للسفور التدريجي المسبوق بأولوية تربية المرأة وتعليمها "سفور المرأة المصرية في أوانه عنوان حياتها وتمتعها بحقيقة وجودها، لكن ما دام بيننا فريق المحافظين الرجعيين المتدلهين بالحجاب فلندعهم في تدلههم بشرط أن يتفقوا معنا في العمل على تعليم الفتيات وتهذيبهن، ولا أظنهم يقولون بجعل حجاب بينهن وبين ذلك"[٨٤].

***

في نموذج جيد لالتقاط تطورات الواقع، رصدت "السفور" مبكراً ظاهرة مهمة، وهي المعاكسات المبتذلة والتحرش الجنسي بالنساء في شوارع المدن المصرية في تلك الفترة.

ولا يخفى ما لهذه الظاهرة من ارتباط وثيق بقضية حجاب المرأة واحتجابها في منزلها، فالتحرش بالنساء آنذاك لم يكن في الواقع سوى رد ذكوري على بداية مغادرة النساء حيزهن المنزلي المحصور و"هجومهن" على الشارع الذي اعتبر طويلاً حيزاً خاصاً بالرجال، وبهذا المعنى أجازت الإيديولوجيا الذكورية السائدة لحامليها مطاردة النساء والاعتداء عليهن قولاً انتهاء بلمسهن متى سنحت الفرصة، بأمل إقناعهن بالتراجع والعودة إلى حيزهن السابق المقبول[٨٥].

ووعياً بهذه الإشكالية، أبدى مصطفى عبد الرازق غضبه ـ انطلاقاً من نزوعه اللبرالي ـ مما تواتر من أخبار آنذاك عن "تعرض فتياننا في الميادين والطرق للمحصنات من النساء على وجه خلو من الذوق ومن حسن الأدب، حتى بلغ التبرم من السيدات فيما يروى أنهن خرجن من حلمهن ورفقهن إلى صفع أقفية جامدة نشفق من مسها على تلك الأكف الناعمات"[٨٦].

وقد طرح الكاتب في البداية فكرة مواجهة تفشي هذه الظاهرة باستحداث القوانين الرادعة "لحماية السيدات الكريمات من مضايقة السفهاء من الرجال"، لكنه ـ لذات النزوع اللبرالي ـ عاد وتحفظ إزاء هذه الفكرة لما تنطوي عليه من فرض قيود على حريات الناس، مؤكداً إمكانية الحد من هذه الظاهرة المشينة بتربية الشباب على الاحتشام والفضيلة واحترام المرأة، ما يؤدي في النهاية إلى زوال "حدة الشره الجسمي" التي تلعب بعقولهم[٨٧].

وفي لمحة مهمة، اعتبر الكاتب أن من أهم أسباب تلك الظاهرة طبيعة نظامنا الاجتماعي الذي يحرم المرأة والرجل "من الاختلاط النافع في غير ريبة والتعارف في ميدان الحياة تعارف النظير إلى النظير"، وهو ما جعل صورة المرأة في خيال الرجل "صورة متاع مادي" وأدى إلى "نقص آداب المعاملات عندنا بين الرجل والمرأة"[٨٨].

ورغم هذه الروح اللبرالية المتحررة، فقد طالبت "السفور" بمواجهة التحرش بحزم، ورداً على ما روته سيدة من تعرضها لتحرش لفظي من أحد ضباط الشرطة أثناء محاولتها ركوب الترام[٨٩]، هاجمت "السفور" سلوك هذا الضابط المستهتر وأكدت لصاحبة الرسالة أن أمثاله لا يفيد في زجرهم الإرشاد ولا التأنيب بل يجب أن يعاملوا "بالقسوة والعنف"، راجية إياها وبنات جنسها ألا يتساهلن مع أمثال "ذلك المجرم المعتدي على الآداب"، فلا "تأخذكن في معاملته شفقة ولا تصدكن عن تقديمه إلى يد القصاص رحمة"[٩٠].

ولا شك أن "السفور" حين تقدمت بهذا الرجاء كانت تتحسب لاحتمال أن تتساهل بعض الفتيات في إعلان وفضح هذه الممارسات وتعقب مرتكبيها حرصاً على سمعتهن وتجنباً للمشاكل، خاصة مع إدراكهن أن الذهنية السائدة تميل إلى اتهام الفتاة وإلقاء التبعة عليها في كافة الأحوال.

وقد وقع سريعاً ما تحسبت له "السفور"، حيث كتبت إحدى القارئات مقالاً على صفحاتها أوضحت فيه صعوبة الأمر بالنسبة للفتيات، فمن هي الفتاة التي تجرؤ على الذهاب إلى البوليس ثم إلى النيابة والمحكمة لتصف ما حدث لها من اعتداء؟، وإذا افترضنا وجود تلك الفتاة "فهل كل الأسر والأزواج يقبلون بذهاب المعتدى عليها من عائلتهم لتلك المواقف؟ ...أظن أن هذا الطريق لا يزال وعراً، وأنا أول البنات أصرح بأن لا قدرة لي ـ لو قدر لي أن أكون معتدى عليها ذات مرة ـ على اقتحام طريق القضاء لتوسيطه في القصاص لشرفي وأدبي"[٩١].

هذا العجز عن المواجهة تحول سريعاً إلى رؤية محافظة لدى الكاتبات من النساء بالذات، تضع الأمر كله على عاتق الفتاة وحدها[٩٢]، وتكاد تتهمها بالمسئولية عما يمكن أن يجري لها، فرغم الإقرار بانحطاط سلوك بعض الرجال وعدم احترامهم للنساء في الشوارع والطرقات، فإن هناك أيضاً "فتيات وسيدات من أسباب ما يوجه إليهن من كلام بذئ من أفواه المارة، لأن الخروج عن الحد في أي شئ حتى في الملبس والسير داع إلى اللوم"[٩٣].

هنا، ترضخ النساء في النهاية لمواضعات الوعي السائد، في ظل بيئة اجتماعية متربصة وأنماط مكرسة من التربية والتفكير تعطى الأولوية لرؤية الرجل، حتى لدى بعض الراغبات في التحرر.

ومن الطريف أن "السفور" قد ربطت أحياناً بين مظاهر التحرش بالنساء في الشوارع وبين بعض الروايات التمثيلية التي كانت تحقق نجاحاً هائلاً على خشبات المسارح في تلك اللحظة، فهاجمت إحدى الكاتبات بعنف ـ في مقال حمل نكهة أخلاقية زاعقة للغاية ـ مسرحيات "الفودفيل" التي كانت قد بدأت تنتشر في مصر، محملة شخصيتها الأبرز والأكثر شعبية آنذاك "كشكش بك" تبعة انهيار الأخلاق و"احتضار الآداب" في المجتمع[٩٤].

وكانت نفس الكاتبة قد قدمت قبل ذلك اقتراحاً مبكراً ومهماً لحل مشكلة التحرش الجنسي في مصر، حيث طالبت بتعيين "بوليس خاص سري لأخذ كل من يسيئ إلى الآداب العامة، وبذلك ترجع للآداب العامة زهوتها وللأخلاق العمومية بهجتها"[٩٥].

ومع تفاقم هذه المشكلة وغياب رد فعل الدولة في السنوات التالية، قرر بعض الرجال أخذ الأمر على عاتقهم فأعلنوا في أوائل عام ١٩٢١ تشكيل ما أسموه "جيش الفضيلة" داعين الشباب للتطوع فيه لمحاربة الرذيلة والحفاظ على الأخلاق العامة، وقد اتسمت هذه الدعوة منذ البداية ـ مع طابعها الأخلاقي ـ بسمة دينية شبه فاشية[٩٦].

وقد أتى رد فعل عبد الحميد حمدي في "السفور" على هذه الدعوة لافتاً، حيث لم ينتبه لأساسها الديني الذي يمكن أن يتحول إلى حالة فاشية تتدخل بفظاظة في حياة الناس، وتحفظ عليها فقط من زاوية كونها عملاً قائماً على الوعظ والتلقين المباشر غير المجدي[٩٧]، ورغم أن أحد القائمين على هذا المشروع قد شرح طبيعته على صفحات "السفور" نفسها مبرزاً سمته الدينية[٩٨]، فقد علق حمدي مجدداً معتبراً المشروع عملاً من أعمال "الخير" وداعياً القائمين عليه إلى "توخي الوسائل العملية المؤدية إلى نجاح مشروعهم"[٩٩].

في هذه القضية، يتجلى بوضوح الجانب المحافظ في شخصية عبد الحميد حمدي، وربما كان هذا الجانب بالذات هو ما صرفه عن الانتباه للمغزى التدخلي لهذا المشروع ـ خاصة في حياة النساء وسلوكهن ـ باسم تقويم الأخلاق والحفاظ على تعاليم الدين، وهو ما يتناقض مع المرجعية اللبرالية "للسفور" ومع مسعاها لتحرير المرأة.

وعلى أية حال، لم تلبث الدولة بعد ذلك أن تدخلت استجابة للمطالبات بحماية النساء الشريفات وحل مشكلة التحرش، فتم بالفعل استحداث بوليس مختص بحماية الآداب العامة منذ عام ١٩٢٤[١٠٠].

***

في مواجهة الطابع الشكلاني للحجاب السائد، شددت "السفور" على الفضيلة وحدها كأساس للعلاقة بين الرجل والمرأة، فاعتبر عبد الحميد حمدي أن الحجاب السائد يخالف ما أمر به الدين، لأنه عود الناس على التحايل في العلاقة بالجنس الآخر حتى في أبسط الأمور، بينما يريد لنا الدين "أن تكون الفضيلة هي الحجاب القوي الذي يحول بين نفوسنا وبين ارتكاب الدنايا، ويأبى أن يكون ذلك الحجاب ـ مجرد ـ خرقة بالية تمزقها يد التحايل، وشتان ما بين الحجابين"[١٠١].

واستمراراً للطرح ذاته، بلور حمدي الفارق بين رحابة الأمر الإلهي وتعسف المجتمع في تفسيره، فأوضح أن الله حين طالب الإنسان ـ رجلاً وامرأة ـ بغض البصر فقد كرمه بأن افترض فيه القدرة على "حكم شهواته البهيمية"، بينما أقام المجتمع العلاقة بين الرجال والنساء على أساس أدنى مما أراده الله وهو المنع التام والحرمان الكامل، ليخلص من ذلك إلى أن الفضيلة كما أرادها الله ليست الحرمان والحجب القسري بل الامتناع والتعفف في ظل القدرة[١٠٢].

وعلى صعيد مختلف، نبه الرجل قراءه إلى أن غالبية نساء مصر وهن النساء الريفيات "سافرات" لا يخفين وجوههن ولا يجبرن على البقاء في منازلهن، ما يجعل استمرار وضع أنظمتنا وقواعدنا الاجتماعية بناء على حال الأقلية من نساء المدن المحجبات أمراً غير طبيعي، ودليلاً على جهل ومكابرة واضعي قوانيننا التي تدفعهم إلى "مخالفة أصول الشرع والاجتماع معاً"[١٠٣].

وفي تنويعة أخرى على ذات اللحن، أكد الكاتب في مقال تال له ـ وفاء لمنطقه المتدرج الحذر والملتزم "بالحجاب الشرعي" ـ أن النساء في صدر الإسلام كن أيضاً "سافرات" غير محجبات، مستحضراً من تاريخ تلك المرحلة شواهد على حضور النساء مجالس العلم ومشاركتهن في المعارك، ومشدداً على أن الحجاب السائد هو مجرد "عادة" غريبة على الإسلام تسربت إليه بعد الفتوح الإسلامية ورغبة بعض المسلمين في منع نسائهم من مخالطة "العجم" الذين كانوا موضع احتقارهم، وقد نتج عن انتشار هذه "العادة" تفشي الجهل بين النساء المسلمات وتحول نظرة المرأة المسلمة إلى ذاتها ونظرة الرجل إليها أيضاً، إلى كونها موضعاً "للشهوة البهيمية" فحسب[١٠٤].

بمعنى ما، كان إبراز "السفور" هنا طابعاً تاريخياً ينتمي إلى فضاء سابق على الإسلام للحجاب السائد، يمثل ـ مجدداً ـ امتداداً لقاسم أمين في محاولته تقديم موقفه الداعم لقضايا المرأة

كموقف لا يعادي الدين أو يبتدع فيه بقدر ما يواجه التقاليد والعادات السائدة ويتمرد عليها، وهو تمييز استهدف أساساً تحييد اتهامات الفقهاء ورجال الدين المتزمتين الذين يرفضون الاجتهاد في مسائل العصر[١٠٥].

***

رغم هذا التوجه المتدرج الحذر والساعي لتجنب الصدام مع رجال الدين، فقد أتى الصدام بأسرع مما توقعت "السفور"، حيث كتب السيد محمد رشيد رضا على صفحات مجلته الشهيرة "المنار" مقالاً حاداً هاجم فيه الشباب القائمين على "السفور" دون أن يسميهم، متهماً إياهم بالفساد و"التفرنج" والدعوة لبث "الفوضى الأدبية" والانحلال الخلقي في مصر، وقد رفض رضا في مقاله الدعوة لإزالة الحجاب السائد معتبراً إياها "دعوة ضارة مضعفة لبناء الأمة الاجتماعي"، كما رفض الدعوة لاختلاط النساء بالرجال رابطاً إياها ـ بشكل كاريكاتوري زاعق ـ بمظاهر الدعارة والعلاقات السرية التي شاعت في المجتمع المصري[١٠٦].

ورداً على هذا المقال العنيف، اقتبست "السفور" فقرة من مقال كان رضا قد قرظ به كتاب "تحرير المرأة" لقاسم أمين عند صدوره عام ١٨٩٩، مذكرة الرجل بمواقفه القديمة وكاشفة تناقضاته أمام القراء[١٠٧].

وبعد ذلك، كتب عبد الحميد حمدي رداً موسعاً على مقال رضا، بدت فيه رغبة واضحة في المهادنة وتفادي الصدام، حيث أوضح له ضوابط "السفور" الملتزمة بالحجاب الشرعي واختلاط المرأة بالرجل في غير خلوة، مؤكداً أن هذا هو "غاية ما يسعى إليه أنصار السفور، وليس منهم من طلب إباحة الخلوة بالمرأة الأجنبية ولن يوجد منهم من يطلب ذلك"[١٠٨].

وفي السياق الدفاعي ذاته، أكد حمدي أن رضا لو كان قرأ ما كتبه أنصار السفور في مسألة زي المرأة "لعلم أننا دعونا إلى تغيير لباس المدنيات لأنه مخالف لآداب الإسلام وصيانته، وقلنا أنه لا يتفق مع الحجاب الشرعي في شئ"، كما شدد مستغرباً على أن الحجاب السائد والمطلوب إزالته لا ينتسب إلى الدين بل إلى تقاليد موروثة عن شعوب أعجمية "فأي خلاف بيننا وبين الشيخ؟"[١٠٩].

أما في موضوع الاختلاط، فقد أوضح حمدي أن قصارى ما يريده السفوريون هو تهذيب الاختلاط القائم بالفعل والذي يشكو رضا فساده، بحيث يكون "اختلاطاً شريفاً بريئاً مبنياً على قواعد الدين والآداب، لا انفجاراً غير حميد جاء نتيجة حبس النساء كل ذلك الزمن الماضي"[١١٠].

لكن حمدي مع ذلك كرس هنا حالة معينة من التمايز عن رجال الدين المحافظين، حين رفض وصف رضا لجماعة "السفور" بأنهم متفرنجين ومفسدين يعيشون عالة على المجتمع، وطمأنه ساخراً إلى أن هؤلاء "العاطلين" لن يحاولوا "أكل ثمرات العاملين من أمثاله العلماء، فإن ثمركم يا سيدي مر لا تسيغه نفوسهم"[١١١].

ورغم لهجة المقال الهادئة نسبياً، فقد عاد صاحب المنار في العام التالي للهجوم مجدداً على "السفور"، متهماً القائمين عليها بأنهم جزء من جمعية تستهدف "تشكيك الناس في الإسلام وجذبهم إلى الإلحاد، والطعن في عقائد الدين وآدابه وأحكامه ولا سيما الآداب والأحكام الخاصة بالنساء"[١١٢].

هنا، قرر عبد الحميد حمدي المواجهة بشكل أكثر عنفاً، فاعتبر مقال رشيد رضا الجديد "جارح العبارة غير طاهر النزعة"، مؤكداً اشتماله على "ساقط القول من آيات الشتائم والسباب"، ومبرزاً "السفور" في المقابل كتعبير عن "نهضة شابة واضحة الأسلوب شريفته، نزاعة إلى الحق متطلعة إلى الجديد الصالح"[١١٣].

بعد هذه المقابلة الحدية، سخر حمدي من ادعاء رضا انتماء السفوريين إلى جمعية إلحادية تسعى لتشكيك الناس في دينهم، وأكد أنها ليست سوى "افتراءات لم تعد تقوم لها قائمة في هذا الزمان"، عازياً غضب الرجل على جماعة "السفور" إلى غيظه بسبب قطع إعانة دار الدعوة والإرشاد عنه "فقد وهم الشيخ أننا نحن من سعينا في قطع تلك الإعانة، وهي تهمة نحن منها بريئون

براءة الشيخ من الحق"، و"لو علمنا أن شيخ المنار أشد حرصاً على المال منه على الدين ... ولوعلمنا أن هناك يداً تسعى إلى قطع تلك الإعانة عنه، لسعينا جهد طاقتنا إلى المحافظة عليها بل وزيادتها حتى يسكت الشيخ عنا ولا يرمينا بما رمانا به"[١١٤].

حين نحاول فهم هذا السجال المتصاعد على أرضية قضايا المرأة، يمكننا اعتباره ـ في أحد وجوهه ـ انعكاساً لما أشرنا إليه سابقاً من بداية تبلور وعي المثقفين الشباب من أبناء تيار حزب الأمة ذوي النزعة الثقافية الغربية بوضعهم كممثلي نخبة جديدة بديلة ومنافسة للدور التقليدي لرجال الدين، نخبة تملك خطاباً أكثر حداثة وعصرية[١١٥].

***

في مقال مطول، قدم أحد كتاب "السفور" تقييماً سلبياً للغاية للحجاب السائد، فاعتبر أن "القناع ـ أي غطاء الوجه ـ من فضول الملابس لا حاجة إليه" بمقياس الحاجات الطبيعية للإنسان، مؤكداً أنه "من أعدى أعداء الطبيعة والحرية"، وأن حقائق الطبيعة ستتجاوزه في النهاية فيسقط عن وجوه النساء "سقوط الكمام عن زهرة"[١١٦].

بعد ذلك، قدم الكاتب قراءة تاريخية ذات طابع وضعي لهذه الظاهرة حتى في بعدها الديني، فأوضح أنها لم تستمر عبر التاريخ إلا لأن الإنسان قد جبل على الأنانية والغيرة على أشيائه الخاصة، فأراد محقاً في البداية أن تكون زوجته له وحده "ثم أربى في غلوائه فأرادها أن لا تمكن سواه من رؤية وجهها أنفة وحمية ... ثم مضى به طغيانه فحجر عليها أن تلتقي بالرجال وتخالطهم وألزمها بيتها، ثم مضى الزمن على هذه السنة فاتخذت ديناً وشرعة، والشئ إذا أقرته العادة طويلاً أصبح قانوناً مرعياً وحقاً مفترضاً، ولما كان للرجل الهيمنة على المرأة فقد أقرت على هذا الهوان وأورثها طول إلفها لذلك القناع والاحتجاب مسحة من الخجل ... وليت ذلك الحجر بلغ بها ذلك الحد فحسب، لكنه تمشى إلى عقلها فسلبه قوة التفكير والابتكار"[١١٧].

بعد هذه القراءة، عزز الكاتب رؤيته في وجوب نزع ذلك الحجاب مستشهداً بالنموذج الأوربي "تلك أوربة الحية السافرة، هل تحسبها لم تكن في أحد عهودها مقنعة؟، بلى لكنها بلغت ذلك الشأو البعيد في العدل والحرية، فأطاحت ذلك القناع غير باكية"[١١٨].

وقد استمر عبد الحميد حمدي هو الآخر في الاستشهاد بالمرجعية الأوربية لدعم الموقف المناهض للحجاب السائد ـ على عادة مثقفي الجناح الحداثي في عصر النهضة العربية ـ محملاً إياه ـ في مقال مهم ـ مسئولية ما يسود واقعنا من مظاهر الانهيار الأخلاقي والنفاق والجهل والتخلف وانحطاط أوضاع النساء والرجال جميعاً[١١٩].

وقد وردت في هذا المقال إشارة لافتة للغاية، حيث أكد حمدي أن طريق الأمة الإسلامية الوحيد للخلاص من كل تلك "المصائب" هو أن تتخلص نهائياً من "داء" الحجاب وتتجه بحزم إلى "السفور التام"[١٢٠].

تبدو هذه الإشارة المبكرة إلى "السفور التام" غامضة إلى حد ما، خاصة في ضوء ما رأيناه من طابع حذر لخطاب "السفور"، وإن كنا نرجح أن المقصود بها كان فعلاً السفور الكامل بما يقتضيه من كشف وجه المرأة وشعرها معاً على عادة الأوربيات، وهو ما يعني أن ذلك الحذر والتدرج الملتزم "بالحجاب الشرعي" لم يكن موقفاً إيديولوجياً صلباً تبنته "السفور" في هذه القضية، بقدر ما كان مراعاة منها لحال الواقع وإمكانات تطوره.

ورغم هذا الطرح المتقدم، فقد أبدت إحدى الكاتبات في مقال آخر موقفاً محافظاً للغاية تجاه مسألة السفور، حيث اعتبرت حجاب السيدات المتشدد الذي كان سائداً قديماً "أقرب إلى الحشمة واللياقة من لباسنا اليوم"، متهمة بنات العصر الحديث بالاغترار "بما وهبن من الحرية الشخصية" والميل إلى "التبرج الفاحش"، ومسايرة "ما يستقبح من ملابس الإفرنج"[١٢١].

وانسجاماً مع هذا الموقف، قدمت الكاتبة حلاً محافظاً للأمر كله، فاقترحت زياً جديداً للمرأة المصرية يتفق مع التقاليد السائدة ويرضي في ذات الوقت ـ حسب اعتقادها ـ طموح المتعلمات

الراغبات في التغيير، وهو "لباس السيدات الإفرنجيات في حدادهن، فستان أسود وقبعة متصلة بخمار أسود يسبل على الوجه كالنقاب أو لا يسبل .... ومتى كانت الفتاة بهذا اللباس مغطاة الذراعين والصدر والساقين تم لها التمتع بذلك اللباس الشرعي الذي ترضي به نفسها ولا تحيد به عن آداب دينها ولا عن مذاهب أهل عصرها"[١٢٢].

جوهر الطرح المحافظ لهذا المقال، هو أنه حاول الوصول إلى حل وسط شكلي بين واقع مستقر متخلف ومتشدد تشيد به الكاتبة، وبين دعوة للسفور هي في الأصل متدرجة ومترددة.

وعلى صعيد مختلف، التفتت "السفور" في تلك اللحظة إلى ظاهرة مرتبطة بمسألة الاختلاط كانت قد بدأت تشيع في المدن المصرية الكبرى آنذاك، وهي خروج نساء مصريات إلى المتنزهات والشوارع العامة بصحبة رجال من الأجانب وارتيادهن شواطئ النيل معهم ليلاً، فأبدى مصطفى عبد الرازق قلقه إزاء هذه الظاهرة وحذر المصريات من احتمالات أن يلهو الأجانب بمشاعرهن الساذجة، مطالباً إياهن بادخار هذه المشاعر لمواطنيهم من أبناء مصر[١٢٣].

ويمكن فهم هذه الظاهرة في سياق ظروف مصر في الحرب العالمية الأولى، فالضائقة الاقتصادية التي عانت منها البلاد بسبب الحرب أدت إلى ترك كثير من الفتيات بيوتهن وامتهانهن الدعارة تلبية لمتطلبات الأعداد الهائلة من جنود الإمبراطورية البريطانية الذين تدفقوا على مصر في تلك الفترة، ما تسبب في انتشار البيوت السرية في القاهرة والأسكندرية وحواضر المديريات وفي "الدهبيات" على النيل، كما أدت هذه الظروف الصعبة أيضاً إلى تغيير سلوك عديد من الفتيات المصريات العاديات باتجاه التساهل الأخلاقي، حتى صار مألوفاً أن تتزين الفتاة بأفخر الأزياء وتخرج من بيتها حيث شاء لها الهوى، تغازل من يعجبها وتلاقي الشبان على الطرقات[١٢٤].

***

في موقفها من قضية الحجاب السائد ـ ومن قضايا المرأة عموماً ـ كانت "السفور" واعية "بتاريخية" النصوص الدينية وبضرورة فهمها بما يتناسب مع تطور أحوال الزمان والمكان، وعدم التقيد في ذلك بما شاب بعض ممارسات المسلمين الأوائل من أثر البداوة والعادات الموروثة غير ذات العلاقة بالدين، فإن "خشونة المسلمين يومئذ" هي التي حملتهم على تشديد "الحجر" على المرأة ومنعها الخروج والاختلاط والتمتع بجمال الطبيعة، ومن هنا لا يصح أن يتخذ أعداء الإصلاح من حياة المسلمين آنذاك "حججاً يناهضون بها حجج المصلحين"، فما كان الله ليرضى للناس أن "يظلوا في حياتهم الاجتماعية على ما كان عليه المسلمون منذ ثلاثة عشر قرناً وهم يتطورون كل يوم من حال إلى حال .... فإذا لم نبادر إلى كسر تلك الأغلال الثقيلة من الجمود مع الاعتصام بديننا القويم، تركنا الناس يهرولون إلى السعادة ونحن واقفون على أطلال القديم"[١٢٥].

ربما تكمن أهمية هذا الطرح، في أنه تعامل مع قضية المرأة تأسيساً على منطق محمد عبده الذي رفض تكريس "إجماع السلف الصالح" كقيد على حرية المسلمين في صياغة حياتهم المعاصرة حسب التوجه الفقهي السائد، ووسع هامش هذه الحرية باعتبار الكتاب والسنة المؤكدة وحدهما أساساً لضبطها[١٢٦].

انطلاقاً من هذه الروح التقدمية المعتدلة نفسها، رسم مصطفى عبد الرازق في أحد مقالاته صورة سلبية للغاية لجلسات ولقاءات نساء الطبقة العليا في مصر، موضحاً انحطاط المستوى الذهني العام للمرأة المصرية وما يسود حياتها من السأم والخواء في ظل الحجاب والاحتجاب[١٢٧].

ورغبة في تجاوز هذا الواقع وتحطيم السور المحيط بالمرأة، رحبت "السفور" بقرار مدير "دار الكتب السلطانية" بإنشاء قاعة خاصة للسيدات هناك[١٢٨]، يقضين فيها "من أوقاتهن الطويلة الساعات .... سويعات يغذين فيها عقولهن بما تحوي تلك الدار من النفائس الأدبية والعلمية"، مطالبة إياهن بالذهاب إلى دار الكتب وإنجاح هذا المشروع لما فيه " من المنفعة العامة لبلادهن"[١٢٩].

ومن المنطلق التحرري ذاته، تحدث الدكتور محمد حسين هيكل في مقال له عن حضوره في "التياترو" رواية من وضع محمد لطفي جمعة هي "قلب المرأة"، وقد انتقد هيكل ما اشتملت عليه الرواية ـ التي كانت تدور حول حياة عاهرة ـ من "تكرار للحط من شأن المرأة ورميها بأقبح الصفات"، مؤكداً أن باعث الكاتب في تأليفها كان رغبته في أن يظهر للرجال "مبلغ خبث النساء ومكرهن"، ومشدداً ـ في المقابل ـ على عدم واقعية هذه النظرة "اللهم إلا عند أهل الأجيال السابقة الذين جعلوا المرأة مخلوقاً لا روح له"[١٣٠].

هنا، لا يتعرض هيكل لقيمة المسرحية من الناحية الفنية، لكنه ينتقد بالأساس الصورة النمطية التي كانت تقدم للمرأة في المسرح آنذاك، باعتبارها كائناً خطراً ينبغي تقييده ـ عبر الحجاب والحجب وما سوى ذلك من استراتيجيات القمع والتبخيس ـ ومحوراً للغواية والرذيلة، وهو ما يؤثر على إدراك المجتمع لها وإدراكها هي لذاتها[١٣١].

***

كما واجهت "السفور" ظاهرة الحجاب في تجلياتها الواقعية، فقد رصدت أيضاً ما لهذه الظاهرة من ارتباط وثيق بمجموعة من السمات الأخلاقية السلبية الشائعة في مجتمعنا، وهي سمات تمنع هذا المجتمع من التقدم وتكرس انحطاطه وتدهوره.

في هذا الإطار، انتقد مصطفى عبد الرازق ولع المصريين بتربية أولادهم على عادة "الحياء"، مؤكداً اختصاص النساء بالذات بنصيب كبير من هذه السمة وعلاقة ذلك الأمر بالحجاب "رأيت في بعض الأسر المرأة الكهلة تستحي أن تزحزح اللثام عن وجهها في حضرة أخيها وتستحي أن يراها أخوها جالسة، بل شهدت خالة تحب كل الحب أبناء أختها ثم تستحي أن تتبسط إليهم في حديث أو تدنو إليهم في مجلس"[١٣٢].

وعلى هذه الخلفية، أوضح الكاتب في النهاية أن "الحياء فضيلة من فروع الفضائل لا من أصولها"، معتبراً أن هذه الفضيلة "ينبغي أن تؤخذ برفق، لاتصالها بالجبن أبشع الرذائل المهلكة"[١٣٣].

وفي السياق ذاته، قدم أحد كتاب "السفور" وصفاً دالاً للحظة فارقة في حياة امرأة صعيدية مسنة فرضت عليها التقاليد القاسية الحجاب المتشدد والاحتجاب القسري، حيث قضت الظروف على هذه المرأة بالمجئ إلى القاهرة لأمر لا يتم بدونها والسكنى في دار تطل على بيت يسكنه أجانب، فما كان منها إلا أن طربت لأصوات الآلات الموسيقية المنبعثة من منزلهم ثم تملكها الفزع والاضطراب خشية أن يؤثر إعجابها بالموسيقى على إيمانها الديني، فلما طمأنها أحد أقربائها إلى أن هذه الآلات لا خطر منها ولا علاقة لها بنواقيس النصارى لم تزد على أن قالت معترفة بما هم فيه من نعيم الحياة "خليهم يتمتعوا في الدنيا، هم لهم الدنيا واحنا لينا الآخرة"[١٣٤].

يكشف هذا المقال أثر ثقافة الحجاب والاحتجاب ـ كتربية وممارسة اجتماعية ـ في تكريس جهل النساء وتعصبهن وخوفهن من العالم وحس القناعة السلبية لديهن، وقد كان الكاتب واعياً بهذا الارتباط حين أكد أن ما حدث لهذه السيدة المسكينة كان طبيعياً تماماً "فإنها امرأة حكمت عليها العادة الظالمة أن تعيش سجينة"، ولم يبق لها السجن من صفات سوى "ضعف الفكر وفناء الإرادة"[١٣٥].

***

ضمن مساعيها لمواجهة منطق الحجاب والاحتجاب وتأييد الاختلاط بين المرأة والرجل، دعمت "السفور" تطوراً اجتماعياً مهماً كان لا يزال في بداياته آنذاك، وهو حضور ومشاركة الفتيات المصريات في المحافل العامة، وقد أتت باكورة هذا الدعم حين أثنى عبد الحميد حمدي على حفل أقامه أقباط مصر ابتهاجاً بعيد النيروز، مرحباً ب"اشتراك الآنسات العزيزات" فيه، و"خطابة إحداهن في الجمع المحتشد"[١٣٦].

ولما كان الحجاب السائد في مصر وقتئذ لا يخص المسلمات وحدهن بل يشمل القبطيات أيضاً، فقد بدت لافتة إشارة حمدي إلى أن بعض حاضرات هذا الحفل كن "سافرات السفور كله، والبعض نصف سافرات، والبعض الآخر لا زلن أقرب إلى الزي القديم"[١٣٧].

تؤيد هذه الإشارة ما رجحناه سابقاً من قبول "السفور" بروحها التطورية الشابة احتمالات السفور الكامل لبنات مصر في مستقبل غير بعيد، وأن موقفها المتمسك "بالحجاب الشرعي" كان موقفاً مرحلياً يمكن تجاوزه حين تسمح الظروف أو حداً أدنى لما يمكن القبول به، وقد أكد الكاتب هذا المعنى حين اعتبر أن نزوع قسم من بنات مصر إلى ذلك "التطور الجميل" ـ أي تعددية الزي واتجاه بعضهن إلى السفور الكامل ـ يبشر "بسريان عدوى التقدم" إلى الأخريات، وأن "الذي جمع بين رجال الأقباط ونسائهم في أشكالهن الثلاثة لكفيل بأن يجمع غداً مجموعاً مصرياً شاملاً للمسلمين والأقباط على هذا المثال الذي شوهد في حفلة الأمس"[١٣٨].

وبالروح نفسها، رحبت "السفور" بقوة بالحفلات الفنية الساهرة التي كان يقيمها النادي الأهلي للألعاب الرياضية في مقره بالجزيرة أو على مسرح دار الأوبرا منذ عام ١٩١٥[١٣٩]، حيث اعتبر مصطفى عبد الرازق وجود الفتيات في تلك الحفلات فرصة للاختلاط الآمن الذي يتيح للشباب ملاحظة سلوكهن وتطور ذوقهن، وبديلاً طبيعياً لنظام "الخاطبة" السيئ ـ الذي كان شائعاً وقتذاك ـ يهيئ مناخاً أفضل لاحتمالات التعارف والزواج[١٤٠]، بينما أثنى كاتب آخر على مشاركة الفتيات فيها بالتمثيل والغناء وهن "حاسرات"، ما يعد مؤشراً على قابلية المجتمع "للأخذ بالجديد" وبداية انحسار "الأوهام البالية المبنية على الظن السيئ"[١٤١].

وفي امتداد طبيعي لذلك الموقف، اهتمت "السفور" بنجمات التمثيل والغناء الصاعدات في مصر في تلك الفترة، فدعمت السيدة منيرة المهدية وحيت ما كانت تقدمه فرقتها "دار التمثيل العربي" من مسرحيات هادفة[١٤٢]، واضعة هذا الدعم بوضوح في سياق تأييدها مطلب "تحرير النساء"[١٤٣]، كما التفتت مبكراً لموهبة فاطمة رشدي في بداياتها[١٤٤]، باعتبارها نموذجاً إيجابياً طموحاً للفتاة المصرية "المسلمة السافرة"، متنبئة لها بأن تكون "عروس المسرح المستقبلة" و"سارة برنار مصر"[١٤٥].

وقد ناقش أحد كتاب "السفور" النظرة السائدة في بلادنا للشخصية النسائية العامة في مجالات الفن والأدب، فأبدى ضيقه لأن مجتمعنا لا يزال يعتبر "المرأة الأديبة" نوعاً من الشذوذ ويتطلع إليها "بعين السخرية والامتعاض"، مؤكداً بأسى أن من أكبر عيوبنا أننا "لم نتعود احترام المرأة الفنية، وقلما نخلص في الإعجاب بمواهب ممثلة أو كاتبة أو مغنية دون غاية نطمح إلى تحصيلها من وراء ذلك"، ويدعو هذا الأمر إلى الأسف إذا قارناه بمدى الاحترام الذي تلقاه "النساء الكاتبات" في بلاد الغرب[١٤٦].

وبيقين عميق، جزم الكاتب بأن ما حد من فرص ظهور "المرأة الأديبة" في مصر هو "الحجاب" وسيطرة التقاليد القديمة التي "تمنع المرأة من مخالطة الرجل في كل مكان، ومصاحبته في النادي وفي دور العلم والتمثيل وبيوت العبادة"، مختتماً مقاله بمعادلة حدية جوهرها أن "سفور المرأة وحجابها أمران يتوقف على زوال أحدهما رفعة مصر أو انحطاطها"[١٤٧].

يحمل هذا المقال ـ فيما نرى ـ قيمة كبيرة، لأنه ناقش معضلة "الحجاب" من زاوية جديدة وهي دوره في إعاقة تبلور موقع المرأة في المجال العام، ويمكن إدراك أهمية هذا الطرح حين ننتبه إلى أنه جاء سابقاً على ثورة ١٩١٩، التي شكلت الحدث المؤسس لبداية ارتياد النساء تلك المساحة على نطاق واسع.

***

في أواخر عام ١٩١٧، خطت "السفور" خطوة جديدة في معركتها ضد الحجاب السائد، فنشرت ـ نقلاً عن "المقطم" ـ خبراً تحدث عن أحوال النساء في تركيا، وقد جاء في هذا الخبر أن الحرب فتحت مجالاً لعمل النساء التركيات بعد طرد الحكومة العثمانية جميع موظفيها من الأروام والأرمن، وأن "السيدات والأوانس" اللائي خرجن للعمل بدأن يتساهلن في ارتداء الحجاب، فلما حاولت إدارة البوليس إصدار قرار يضيق عليهن ويطالبهن بالتشدد والعودة للزي القديم، أجبرها رفض النساء للقرار على إلغائه والاعتذار عنه بعد يومين فقط من صدوره[١٤٨].

هنا، تضع "السفور" خطابها الداعم لقضايا المرأة المصرية والمناوئ للحجاب السائد في إطار وعيها بالتحولات الاجتماعية والفكرية العارمة التي أنتجتها ظروف الحرب العالمية الأولى في العالم الإسلامي بأسره، وفي مركزه "التركي" بصفة خاصة[١٤٩].

وبالروح نفسها، نشرت "السفور" مقالاً بالغ الأهمية لإحدى سيدات الطبقة العليا في مصر، ناقشت فيه بوعي لافت وضع نساء هذه الطبقة ورصدت تطور مظهرهن وتطور إدراكهن لذواتهن، ففي موضوع الحجاب استعرضت الكاتبة مساعي هؤلاء لتخفيفه والاقتراب بمظهرهن من نموذج الأوربيات "كانت المرأة الوطنية إذا خرجت من بيتها غطت وجهها بذلك البرقع الأسود الذي يحجب كامل الوجه إلا العينين المملوءتين كحلاً .... أما اليوم فقد حل اليشمك الأبيض الشفاف الذي يكسب المرأة نفحة سحرية محل البرقع الأسود، واستبدلت الحبرة القديمة ـ بأخرى ـ مفصلة تفصيلاً جميلاً يشبه أردية السيدات الأوربيات .... ويمكننا من شكل رأس الحبرة أن نحكم بأن شعر النساء اليوم يمشط على النمط الأوربي، المنظر في مجموعه جذاب وفيه ملاحة الفن"[١٥٠].

ولم يقف تطور امرأة الطبقة العليا عند المظهر وحده بل تعداه إلى أنماط السلوك والممارسات اليومية، فأدركت أنها ليست "تلك اللعبة التي يُتلهى بها" لكنها إنسان كامل وجد في الحياة ليتمتع بها، فهي تخرج من بيتها وحدها أو مع بعض أقاربها لقضاء حاجاتها أو زيارة صديقاتها، ولا يوجد زوج في هذه الطبقة يمانع في خروج امرأته من منزلها، لأنه "يستطيع الاعتماد على عنايتها بنفسها"، واليوم يشاهد الأزواج معاً في عرباتهم يذهبون إلى المسارح ويحضرون "التمثيل والسينماتوغراف في لوج واحد غير مغطى كما هي العادة بالقماش الذي يدفع عن المرأة حملقة الجمهور الباردة"[١٥١].

هذه الصورة البراقة والتي تعكس تعاظم استقلالية المرأة وثقتها بنفسها، لا تمثل بالتأكيد كل نساء الطبقة العليا وإنما الشريحة الأكثر احتكاكاً بالثقافة الغربية منهن، وهي في هذه الحدود تعبر عن مصالح ورؤى فئات جديدة نشأت بفعل التحولات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية التي شهدتها مصر منذ عهد محمد علي حتى بدايات القرن العشرين، وهي تحولات ذات نمط برجوازي أساساً.

***

في الفترة من أغسطس ١٩١٨ حتى أواخر إبريل ١٩١٩ ابتعد عبد الحميد حمدي قليلاً عن "السفور" ـ كما سبقت الإشارة ـ ليتفرغ لتحرير جريدة "المنبر" اليومية*، وتولى تحريرها صديقه مصطفى راشد رستم[١٥٢]، وإن ظلت صلة حمدي بها قائمة في ظل وضعها الجديد، حيث استمر واحداً من المجموعة التي توجه سياستها العامة واستمرت مكاتباتها ترسل باسمه على عنوانها باعتباره مؤسسها وصاحب امتيازها[١٥٣].

وما يمكن ملاحظته بهذا الخصوص، هو أن اهتمام "السفور" بقضايا المرأة قد تراجع بشكل ملحوظ في تلك المرحلة ـ وبالذات في الشهور الأربعة الأولى من عام ١٩١٩ ـ وقد يعود هذا الأمر إلى الانشغال الذهني لكتابها بالقضية الوطنية العامة ـ خاصة بعد اندلاع الثورة ـ أو ربما إلى أن عبد الحميد حمدي نفسه كان الداعم الأساسي لقضايا المرأة على صفحاتها وأغزر كتابها إنتاجاً في هذه القضايا.

ورغم ذلك، استمرت قضية الحجاب والاختلاط تحظى ببعض العناية، فتعجب "أمين" في مقال له من تفريط المرأة المصرية بحقوقها، حيث "طلبت إليها القوانين الطبيعية أن تستنشق الهواء النقي .... فإذا هي قابعة في بيتها لا تتمتع بما يتمتع به كل مخلوق حي، ولا تغشى حديقة أو متنزهاً ولو مع زوجها إلا وهي مروعة خجلة"[١٥٤].

ورفض الكاتب أن يعتبر القوانين والشرائع القائمة أصلاً لهذا الظلم الواقع على المرأة، مرجعاً إياه إلى "الرأي العام الغشوم" الذي "سلبها حريتها في كل شئ للمحافظة على عفتها"[١٥٥].

وقد قدم مصطفى راشد رستم زاوية جديدة للموضوع، حين طرح في مقال هام بضمير المتكلم محنة زوجين مع السفور "كنت ذا وظيفة في الحكومة وكانت زوجتي عاقلاً، اتبعنا سنة

العصر الجديد وأردتها أن تسفر فأسفرت، ولكننا ما إن فعلنا حتى صرنا هدفاً للأخذ منا، اضطهدت في عملي ونقلت من مقري الذي ارتحت فيه إلى حيث لا يستقيم المناخ وصحتى ... اعتزلت عالمهم كما يطلبون وعدت إلى بيتي وقد وجدت فيه الدنيا كلها: أب وأم وأولادهما لا حول لهم ولا قوة، لم يتركوا وشأنهم وما يدينون وما يتمذهبون"[١٥٦].

وبعد هذه الصورة الدالة، تساءل الكاتب "أليس اتباع مذهب شخصي لا يضر المصالح ولا العباد .... خيراً من اقتراف آثام فيها مساس بمصلحة العباد وتعطيل للحق والعدل؟"، ثم أجاب على تساؤله الفاضح بأن المشكلة هي أن الأمر الأول كان "في ضوء النهار لا يخفى على كل ذي بصر وبصيرة"، بينما يحدث الأمر الثاني "تحت طيات النفاق ومبادئ الظهور بالصلاح والتقوى"[١٥٧].

هكذا، فضحت "السفور" من منطلقاتها اللبرالية عدوانية وفظاظة "الرأي العام الغشوم" وروحه التدخلية، كاشفة من جديد أزمة واقعنا "المحجب" ومبرزة التناقض بين الظاهر والباطن في مجتمعنا، ذلك المجتمع الذي يمارس الزيف طوال الوقت.

***

بعد نهاية تجربته في جريدة "المنبر" عاد عبد الحميد حمدي منذ عدد أول مايو ١٩١٩ لإدارة وتحرير "السفور"، منهياً بذلك شهوراً ثمانية من الغياب عنها.

ومع عودته، عادت لصفحات "السفور" سجالاته حول قضايا المرأة، فانتقد بقوة طروحات صديقه محمد فريد وجدي المؤيدة للحجاب السائد[١٥٨]، معتبراً ـ بعد الدور المشهود للمرأة المصرية في ثورة ١٩١٩ ـ أن هذه الطروحات لم يعد لها مكان "فقد سئم الناس الكلام الخيالي الذي لا طائل وراءه"[١٥٩].

وفي السياق ذاته، رفض حمدي رأي فريد وجدي القاضي بأن الشريعة الإسلامية منحت المرأة كثيراً من الحقوق لكن على سبيل "توفية الموضوع حقه من الوجهة النظرية" فحسب[١٦٠]، مؤكداً أن هذا الرأي يعني أن الشريعة الإسلامية كانت "تمزح" في أحكامها الخاصة بحقوق النساء، وهو بهذا يسيئ للدين لأنه ينسب إليه أنه "يقرر للناس حقوقاً وهمية لتوفية الموضوع حقه، كما يتكلم بعض الناس كلاماً فارغاً لصرف الوقت"[١٦١].

ورغم هذه الروح التقدمية، نشرت "السفور" بعد ذلك مقالاً لإحدى الكاتبات يحمل نزعة توفيقية محافظة في مسألة الحجاب والسفور، وقد بدأت الكاتبة مقالها بتقديم صورة رومانسية للمرأة الريفية، حيث اعتبرتها "المرأة المصرية الحقيقية" التي "يحق لنا أن نفخر بها"، لأنها نشيطة تشارك زوجها عمله في الحقل وتصنع في دارها الزبد والجبن وتربي الطيور والمواشي وتبيعها في الأسواق "سافرة الوجه" يكللها "تاج العفاف والطهر"، ثم تعود إلى بيتها "فتنظر في أحوال بعلها وأولادها وتجهز الطعام والشراب"[١٦٢].

وتأسيساً على هذا، أكدت الكاتبة أن جدل الحجابيين والسفوريين قد حير الناس، فالمطالبين بالسفور قد أجهدوا أنفسهم وطلبوا الحق وهو في أيديهم، لأن أكثر من أربعة أخماس نساء مصر ـ وهن الريفيات ـ "سافرات"، بينما تعسف أنصار الحجاب في "وضع النقاب على وجه المرأة المصرية وقد رفضته طبيعتها"[١٦٣].

وفي اتهام للطرفين بأنهما يخوضان معركة بلا قضية، اعتبرت الكاتبة أن المطلوب فعلاً ليس الحجاب أو السفور بل تربية وتعليم المرأة "ومحاربة العادات الخرافية التي تملكت من نفوس نسائنا فأودت بهن إلى الدرك الأسفل"، مؤكدة ـ في تجلي صارخ لروحها المحافظة ـ أن النقاب في مصر بنوعيه الرقيق والسميك "لا يحجب من ملامح الوجه شيئاً" ولا ينفي عن المرأة المصرية أنها "عاشت طول دهرها حرة طليقة"!![١٦٤].

وثمة أكثر من ملاحظة أساسية لنا على هذا الطرح، فمن ناحية يلفت نظرنا بشدة على صفحات "السفور" تكرار كتابات النساء التي تبنت رؤى محافظة تجاه واقع بنات جنسهن مقارنة

بالكتاب من الرجال[١٦٥]، وربما يعود هذا الأمر إلى وعي الكاتبات ـ خاصة المسلمات ـ بطبيعة ظرفهن التاريخي الحساس وارتفاع درجة التربص الاجتماعي بمطالبهن، وهنا كان الكتاب الرجال المناصرون للمرأة أكثر حرية بالتأكيد، وعلى هذه الخلفية تبنت أغلب الكاتبات المسلمات في مصر الإصلاح الاجتماعي المحدود الذي دعت إليه ملك حفني ناصف ـ باحثة البادية ـ بالأساس، ووجدنه أقرب لظروفهن من دعوة قاسم أمين التي بدت لهن علمانية ومتطرفة!![١٦٦].

ومن ناحية أخرى، يبدو لنا أن "السفور" في احتفائها المتكرر بالنساء الريفيات وتحيتها "سفورهن"، كانت تحاول التأكيد على الحجاب السائد كمجرد ممارسة ثقافية "مدنية" تخص نساء الطبقات العليا والوسطى الحضرية بالأساس، وتتصل بثقافة "الحريم" عميقة الجذور في هذه الطبقات[١٦٧]، وهو ما يخرج القضية من حيز الفرض الديني إلى حيز السمة الطبقية والعادة الاجتماعية التي يمكن مناقشتها ونقدها والعمل على تغييرها.

***

على خلفية الأوضاع السياسية الساخنة في مصر بعد اندلاع ثورة ١٩١٩، غلبت عبد الحميد حمدي مجدداً روحه الوطنية واهتماماته السياسية، فكتب في افتتاحية عدد ٢٦ يونيو ١٩١٩ من "السفور" تعليقاً حاداً على انتصار دول الوفاق في الحرب العالمية الأولي وتشكيل عصبة الأمم ووضع "الأمم المقهورة" في ضوء هذه التطورات[١٦٨]، كما نشر في ذات العدد مقالاً عن استعفاء "دنلوب" من منصبه المهيمن على شئون التعليم في مصر ـ والذي ظل يشغله لما يقرب من ثلاثين عاماً ـ وإحالته على المعاش[١٦٩]، فرأت السلطة العسكرية البريطانية في المقالين تجاوزاً للحدود المسموح بها في إعلان المطالب الوطنية ونقد السياسة البريطانية، وأمرت باعتقال عبد الحميد حمدي وتعطيل "السفور" لثلاثة أسابيع[١٧٠].

وبعد خروجه من محبسه، قضى حمدي شهراً في تحرير جريدة "مصر"، ثم استأجر جريدة "الأخبار" من أول سبتمبر ١٩١٩ حتى أعجزه المال عن الاستمرار بإدارتها في أوائل عام ١٩٢٠[١٧١].

ونتيجة لكل هذا، دخلت "السفور" في تلك الفترة في دوامة من المشاكل، فاقم منها تقاعس مشتركيها عن سداد اشتراكاتهم[١٧٢]، وانسحاب بعض عمال مطبعتها والتحاقهم بأعمال أخرى[١٧٣].

وفي ظل هذا الواقع المضطرب الذي هيمن فيه الهم السياسي على وعي عبد الحميد حمدي، طلب منه الأخوان محمد ومحمود تيمور أن يتوليا عنه أمر "السفور" حرصاً على استمرارها فعهد بها إليهما، واستمر الأخوان تيمور يديران "السفور" منذ ٦ نوفمبر ١٩١٩ حتى عاد عبد الحميد حمدي إليها في أواخر فبراير ١٩٢٠[١٧٤].

وقد شهد عهد الأخوين تيمور القصير تصاعداً في اهتمامات "السفور" الأدبية بما يتناسب مع توجهاتهما، وهو ما تجلى في تطوير شعارها إلى "جريدة أسبوعية اجتماعية نقدية أدبية فنية"[١٧٥]، كما تقلص في هذه الفترة ـ نسبياً ـ اهتمامها بقضايا المرأة.

لكن مع عودة عبد الحميد حمدي، عادت "السفور" إلى سابق عهدها في الاهتمام الواسع بهذه القضايا، وقد أوضح الرجل نفسه في مقال العودة مركزية هذا الموضوع لديه، حين أكد مجدداً أن مبدأه الاجتماعي الأساسي الذي يسعى لتحقيقه بكافة السبل هو "تحرير المرأة من جميع القيود التي تقعد بها عن القيام بمهمتها الخطيرة في الوجود"[١٧٦].

وفي هذا الإطار، عادت "السفور" آنذاك لدعم اختلاط النساء بالرجال من خلال مشاركتهن إياهم في الحفلات العامة، فأبدت سعادتها بالحضور النسائي الواسع في الحفل الذي أقامته "لجنة تربية الطفل" على مسرح برنتانيا يوم ٦ مارس ١٩٢٠، راصدة بارتياح تطور نظرة المجتمع للنساء باتجاه مزيد من الاحترام في ضوء واقع الاختلاط المتنامي، حيث امتاز مركز السيدات المصريات في هذا الحفل "عن مركزهن في أي احتفال آخر كن فيه"، فكن هنا "موضع الاحترام التام ولم يستطع إنسان

أن يلاحظ عليهن أدنى ملاحظة"، ما يعد دليلاً على صحة "ما قلناه مراراً من أن الحجاب من شأنه أن يضع المرأة في مركز أقل من اللائق بها في الحياة"[١٧٧].

كما وصفت "السفور" بشكل دال المشاركة النسائية في حفل تأبين د.عثمان غالب الذي أقيم في الجامعة المصرية يوم ١٢ مارس ١٩٢٠[١٧٨]، فاستنكرت محاولة منظمي الحفل وضع السيدات وراء حاجز خشبي يحجبهن عن أنظار الرجال، مؤكدة بحماس أنهن "أبين أن يكون مركزهن في الجامعة أقل منه في احتفال مسرح برنتانيا وطلبن رفع ذلك الحاجز فرفع، والذي نرجوه أن ترفع النساء قريباً جميع الحواجز الوهمية التي كانت قبل الآن تقعد بهن عن العمل لخير بلادهن العزيزة"[١٧٩].

وفي سياق دعم الاختلاط أيضاً، علقت "السفور" على خبر سفر إحدى أميرات الأسرة المالكة إلى بورسعيد ومنها إلى اليابان والشرق الأقصى[١٨٠]، راصدة من جديد تناقضات المصريين وموجهة النقد لعلية القوم في البلاد لازدواجية سلوكهم وعزوفهم عن تقديم المثل للمجتمع بشكل علني وصريح في السفور ومخالطة المرأة للرجل "غريب أمر القوم عندنا، تسافر المرأة هذا السفر الطويل وحدها سافرة ولا شك، فتظهر بذلك إقداماً عظيماً وشجاعة فائقة، لكنها لا تجرأ على أن ترسم هذا المثل من الإقدام في مصر نفسها .. وترى كثيرين يذهبون إلى أوربا مع نسائهم وهن سافرات تخالطن الناس جميعاً ولا يرى الزوج بأساً في ذلك، لكنه متى عاد إلى مصر انتهى ذلك التسامح وكأنه لم يكن، وأغرب من ذلك أنه إذا تصادف وجود بعض المصريين في أوربا وكان مع أحدهم زوجة سافرة مختلطة اجتهد في أن لا تقع عين أحدهم عليها، وأشد غرابة أن بعض هؤلاء لا يرى مانعاً من أن تقابل امرأته في مصر نفسها بعض الأجانب وتجلس إليهم كالأوربية، فإذا أقبل عليهم صديق مصري خبأ امرأته حتى لا يراها صديقه"، وحين تسأل عن علة ذلك التناقض يكون الجواب أن المصريين "لم يتعلموا بعد أداب الاختلاط"، ولا نعلم "متى وكيف يتعلم المصريون ذلك إذا كان كل واحد منهم يحجم عن العمل حتى يتعلموا، إن الطريق الوحيدة هي أن توجد النماذج العملية، فهذه المسائل إنما يتعلمها الناس بالتقليد لا بالدرس"[١٨١].

أما بخصوص الحجاب السائد، فقد نشرت "السفور" كلمة للدكتور منصور فهمي ألقاها في الاحتفال الذي أقامته الجامعة المصرية في ذكرى رحيل قاسم أمين، وقد قدم الرجل في كلمته موقفاً وسطياً يحاول التوفيق بين آراء الحجابيين والسفوريين، ويراهن على الزمن في الانتصار لقضية السفور "بينما تسمع السفوري يغتبط بما هو واقع من اشتراك المرأة مع الرجل في المسائل العامة واختلاطهما في محافل العلم والأدب ولا يعبأ برفع الخمار، ترى الحجابي كذلك لا يتحرج من أن تغشى فتاته دور العلم ومنتديات الأدب وتكتب في الصحف ما دام آمناً على الرقعة المسدولة على الوجه، هنا نجد موضع الصلة بين السفوري والحجابي، فنقول للسفوري توسع في الاختلاط الفكري وإشراك النساء مع الرجال كلما تجد سبيلاً ولكن لا تقرب الرقعة الحرام، ونقول للحجابي دع صاحبك السفوري في رأيه ولا تعطله ما دامت الرقعة التي تحرص عليها معلقة على الوجوه، ونقول للسفوري والحجابي معاً أن البرقع سواء كرهه الأول أو حرص عليه الثاني لا يساوي ذلك الحبر الذي يصرف في التدليل له أو عليه ... وسيأتي الزمن الذي ـ ينشغل فيه ـ الناس بمسائل العمران، فلا يجدوا متسعاً ـ من الوقت ـ للتسلي حول موضوع المرأة والرجل باعتبار أنهما جنسان لكل منهما قانون خاص"[١٨٢].

يؤكد هذا الكلام ما أشرنا إليه سابقاً من وجود حساسيات مختلفة بين كتاب "السفور" في مقاربة واقع المرأة وإمكانات تطورها، فرغم دعم منصور فهمي هنا للاختلاط إلا أن موقفه من الحجاب السائد يبدو خجولاً ومتحفظاً في روحه العامة حتى بالقياس لرؤية قاسم أمين المرجعية في هذا الموضوع، كما يؤشر هذا الكلام ـ على مستوى آخر ـ إلى أن فهمي الذي بنى سمعته كمثقف على طروحاته العلمية الراديكالية حول المرأة بالذات في رسالته للدكتوراه[١٨٣]، ربما بدأ تحولاته

التوفيقية ـ التي قادته في نهاية حياته إلى رؤى أدنى إلى المحافظة الفكرية ـ من بوابة المرأة أيضاً وبشكل أبكر كثيراً من بقية مثقفي جيله، وهو ما قد يفسر تضاؤل كتاباته في "السفور" منذ عام ١٩١٧ رغم كونه أحد مؤسسيها.

وفي استمرار للروح الدفاعية الحذرة في هذا الموضوع، نشر عبد الحميد حمدي في إحدى افتتاحيات "السفور" صورة لامرأة تركية محجبة سافرة الوجه، مؤكداً أن هذه الصورة هي "نموذج للحجاب الذي ندعو إليه، وهو الحجاب الذي يتفق مع حكم الشرع الإسلامي ويتفق أيضاً مع أصول الآداب العامة"[١٨٤].

ويتضح المعنى الدفاعي للمقال حين يقول حمدي بأسى معلقاً على الصورة "هل يرى الناس في هذا اللباس ما يدعو إلى النقد؟، وهل الذي يدعو إلى هذا اللباس يستحق أن يقابل من بعض الناس هذه المقابلة التي لا تنم عن آداب عالية؟"[١٨٥].

ورغم تواضع دعوة الكاتب هنا وتقيدها بالحجاب الشرعي ـ ما كان قد تجاوزه هو نفسه في مقالات سابقة ـ إلا أنه أظهر إحساساً بخطر دعوته تلك إلى نزع النقاب، مؤكداً استعداده ورفاقه "للتضحية" وتحمل ما يمكن أن يصادفهم من "شقاء" في سبيلها[١٨٦]. وفي الواقع فإننا لا يجب أن نستهين بهذا الكلام، فالدعوة إلى السفور حتى بحدودها تلك كانت خطرة جداً من وجهة نظر القوى الدينية والمحافظة في بداية القرن العشرين، فالأمر لم يكن أمر كشف الوجه أو تغطيته، بل مواجهة منظومة القيم السائدة وإعادة طرح إشكالية دور المرأة والحدود المسموح لها بها، فضلاً عن مناقشة النظرة المستقرة إلى جسد المرأة ومحدودية حقها في التحكم به[١٨٧].

وقد جاء الدليل على هذا سريعاً، حيث نشر الشيخ يوسف الدجوي المدرس بالأزهر ورئيس "جمعية النهضة الدينية الإسلامية" على صفحات "الأهرام" مقالاً تضمن تساؤلات موجهة إلى السفوريين والحجابيين، بدا فيها بوضوح ميل قوي للحجابيين الذين اعتبر الكاتب أنهم قدموا لقضيتهم أدلة أقوى من أدلة خصومهم من الناحية الدينية[١٨٨].

ورداً على تساؤلات هذا المقال ـ التي بدت فعلياً أقرب إلى الاتهامات ـ أكد عبد الحميد حمدي أن السفوريين لا يريدون اختلاطاً غير مشروط بين الرجل والمرأة كالذي يكون بين الرجال، وأنهم في محاولتهم إصلاح حال المرأة يحترمون أحكام الدين ويسعون إلى تخليصها "من تأويلات الجامدين الوهمية"، بما يحرر المرأة "من ربقة العادات الفاسدة التي أدت بها إلى الحال السيئة التي نراها اليوم"[١٨٩].

واستمراراً للمنحى الحذر ذاته، أوضح حمدي رفض السفوريين ما تفعله نساء كثيرات من كشف صدورهن وأذرعهن في الشوارع لمخالفة هذا السلوك لأحكام الدين والآداب، وإن أشار بذكاء إلى أن "هذا اللباس الممزق هو الذي يسمونه حجاباً وهو الذي يدافع عنه الحجابيون"[١٩٠].

ورغم روحه الحذرة ورغبته الدائمة في عدم الاصطدام برجال الدين، فقد رفض الرجل رؤية الدجوي القاضية بأن الدعوة للسفور حتى لو صح مبدؤها فلا محل لها إلا بعد أجيال لعدم توافر شروطها وفساد الوسط الاجتماعي القائم، معتبراً ـ في المقابل ـ أن سفور المرأة وتحررها ليس غاية بذاته بل وسيلة فعالة إلى غاية أخرى هي إصلاح حال الأمة "فإذا كنا نعلق تحرير المرأة على إصلاح الوسط فنحن إنما نطلب المستحيل، لأن الغاية لا يمكن تحقيقها بدون اتخاذ الوسائل المؤدية إليها"[١٩١].

وقد حدد حمدي في مقال مرجعي مهم هدف السفوريين في مسألة الحجاب والاختلاط بين الجنسين ودوافعهم للإصرار على تحقيقه، فقال "نريد رفع حجاب النساء ـ السائد ـ لتأكد الضرر من بقائه ولأنه مناف لحقوق المرأة الطبيعية ولا مبرر له من الدين ولم يثبت التاريخ صلاحه للمجتمع في عصر من العصور، بل على العكس من ذلك أكد التاريخ أن الحجاب كان حرباً على جميع الأمم التي شاع بينها"، ولما كان الاختلاط من ضرورات الطبيعة، كما أنه يعد المدرسة الكبرى التي يتلقى فيها الإنسان ـ ذكراً أو أنثى ـ "دروس الحياة"، فليس ثمة معنى لمحاولة منعه، وهو الأمر الذي لا يمكن تحقيقه بحال "مهما تشددنا في الحجاب"، هذا فضلاً عن أن التشدد في منع الاختلاط ليس له سوى

نتيجة واحدة هي "منع الاختلاط الطاهر البرئ فحسب، أما الاختلاط الفاسد الدنئ فإننا لا نستطيع منعه مهما تحوطنا لذلك لأنه يحدث خفية من وراء حجاب، وللناس في الوصول إليه حيل شيطانية لا يمكن التغلب عليها"[١٩٢].

هنا، يركز الكاتب على الأضرار الناجمة عن استمرار الحجاب ومنع اختلاط الجنسين، بشكل يبدو معه السفور والاختلاط ـ مجدداً ـ حقائق طبيعية سيفرضها التطور شئنا أم أبينا.

وفي هذا المقال انتبه حمدي لمسألة حساسة، وهي ارتباط الحجاب بتعسف الإيديولوجيا الذكورية السائدة وازدواجية معايير المجتمع في تحديد مفهوم "العفة"[١٩٣]، فاعتبر أننا إذا كنا نغار على عفة النساء فيجب علينا أن نتحسب لضمان عفة الرجال أيضاً "فلا معنى مطلقاً لأن نطلب من المرأة الاحتفاظ بعفتها ونتخذ الاحتياطات القاسية غير المشروعة لنجبرها على هذه المحافظة"، بينما نطلق حرية الرجل في عفته "إن شاء صانها وإن شاء مزقها غير ملوم"، كأننا بذلك نقول "أن العفة والشرف لم يخلقا إلا للنساء"[١٩٤].

***

في إطار الدعوة للسفور والاختلاط، كتب أحد قراء "السفور" المقيمين بألمانيا مقالاً من برلين دعا فيه إلى الاقتداء بالألمان بهذا الخصوص، ضارباً المثل بخروجهم في جماعات للتنزه في الغابات "كل جماعة منها تتحدث ويشترك في الحديث الرجال والنساء" في سعادة ووقار، وقد أوضح الكاتب أن التجارب أثبتت شرف النساء الألمانيات، مؤكداً لقرائه أن "رقي الأمة يتوقف على احترام المرأة" وأن السفور سنة الطبيعة وسيحل محل الحجاب "رغم الجميع"[١٩٥].

وبشكل لافت، اقترح الكاتب على الحكومة أن تشجع موظفيها على قضاء إجازاتهم في أوربا، ليختبروا عادات الأمم ويتعودوا احترام النساء، خاصة وأن واقع الحجاب والاحتجاب في مصر هو "مسألة لا تتعدى سكان المدن والموظفين"، أما بقية نساء مصر من الفلاحات فإنهن سافرات يمارسن أعمال الرجال، ومركزهن في الجماعة "لا يقل عن مركز الرجل"[١٩٦].

ثمة ملاحظتين لنا على هذا النص، فمن ناحية تعود "السفور" هنا لاستلهام نموذج المرأة الغربية كعنوان لفضائل الحضارة الحديثة[١٩٧]، كما تستمر ـ من ناحية أخرى ـ في تبجيل كشف الفلاحات وجوههن كمعيار للمظهر المطلوب للمرأة، وتتبع هذه الفكرة من نظرة تبسيطية تتمسك بالشكل وتتجاهل واقع نساء الريف وسياقهن الاجتماعي الفعلي[١٩٨]، خاصة وأن مروجيها كانوا يدركون بالتأكيد أن المحافظين يقبلون ـ بل يبجلون هم أيضاً ـ عمل القرويات مع أزواجهن في الحقول والأسواق لكونه لا يخل بالتراتبية الذكورية السائدة، وإنما يرفضون بالأساس أي دور للمرأة يتبنى النسق البرجوازي الحديث المستقى من المثال الغربي، والمرتبط بتحقيق المرأة نوعاً من الاستقلال المالي والشخصي عن سلطة الرجل[١٩٩]، وهو ما يجعل هذه الفكرة غير ذات قيمة تحليلية فعلياً.

واستمراراً لاستلهام نموذج المرأة الغربية، ربط إبراهيم نجيب محمود تخلص النساء من الحجاب في الغرب الحديث بالتخلص من الاستبداد وتطور النظام السياسي نحو الديموقراطية، فبعد أن أصبحت السلطة هناك "ذات دستور يضمن حرية الأفراد"، رأت المرأة في الحجاب "أوضح أثر لتلكم العصور المظلمة التي تجردت فيها من شخصيتها، فطالبت برفعه حتى تتمتع بحقوقها في الحياة"[٢٠٠].

وفي السياق ذاته، رفض محمود النظرة السطحية السائدة عندنا والتي تعتبر الغربيين عديمي الأخلاق لسماحهم بسفور النساء، مؤكداً ـ في المقابل ـ أنهم ليسوا كذلك وأن لديهم منظومتهم الأخلاقية الخاصة "إنهم يقدرون حالتهم ويفهمون مركز المرأة عندهم، ولو وجدوا بالأمس في السفور ما يراه اليوم جماعة الحجابيين لما ترددوا في درء ذلك الخطر وإرجاع الحجاب إلى أصله وسحب حرية نسائهم التي خولتها إياهن الطبيعة"[٢٠١].

وترسماً لخطى قاسم أمين، انتقل الكاتب بعد ذلك لمناقشة مسألة الحجاب من الوجهة الدينية، فأكد أن الآية "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم" تعد دليلاً على جواز كشف المرأة وجهها ويديها وقدميها، وانتقد موقف طلعت حرب الرافض لكشف وجه المرأة، معتبراً هذا الموقف "تطرفاً في الدين يأباه هو على نفسه ويتبرأ منه"[٢٠٢].

أما من الوجهة الاجتماعية، فقد اعتبر الكاتب أن ضرورات الحياة المعاصرة توجب على المرأة السفور والخروج من شرنقة منزلها بعد تحصينها "بأطواق التربية والتعليم" كي تسعى بنفسها وراء مصالحها، مشدداً على أن "حجاب المرأة ليس دليلاً على طهرها وعفافها" وعلى أن السفور "أحسن حالاً وأسلم عاقبة ـ لها ـ مما هي عليه الآن"[٢٠٣].

وفي لمحة لامعة، انتبه الكاتب إلى مسألة من أدق المسائل المرتبطة بالحجاب في مجتمعنا وهي دفع المرأة لارتدائه والتمسك به عبر الضغط الاجتماعي من البيئة المحيطة[٢٠٤]، فقال "لاحظت أن كثيراً من السيدات يأبون على نفوسهن رفع الحجاب ويعتقدن ذلك عاراً كبيراً ... ولهن العذر في ذلك، وأكثر من هذا ينتظر منهن، لأنهن اعتدن على تربية الضغط والتحجب فعددنها فرضاً عليهن"[٢٠٥].

***

في عام ١٩٢١، كان اهتمام "السفور" بقضية الحجاب والاختلاط ـ وقضايا المرأة عموما ـ محدوداً جداً، وذلك لانشغالها العميق بالتطورات السياسية الصاخبة في مصر آنذاك، خاصة بعد عودة سعد زغلول إليها وخلافه الشهير مع وزارة عدلي يكن حول قيادة المفاوضات مع الإنجليز، وهو الخلاف الذي قسم البلاد إلى "سعديين" و"عدليين" وتسبب في خروج كل "المعتدلين" أنصار الحكومة من الوفد[٢٠٦]، وقد تبنت "السفور" في هذا الخلاف رؤية العدليين حيث مالت إلى ضرورة ابتعاد الوفد عن المفاوضات وترك الحكومة تتفاوض مع الإنجليز دون مضايقات[٢٠٧].

وانعكاساً لهذا الانشغال، استأذن عبد الحميد حمدي إدارة المطبوعات في تخصيص قسم من "السفور" للموضوعات السياسية بشكل رسمي، بعد أن رفضت وزارة الداخلية طلباً له بإصدار صحيفة يومية[٢٠٨].

وقد كان هذا الانغماس في السياسة مستهجناً لدى قراء "السفور" وبعض كتابها الذين اعتادوا طابعها الأدبي والاجتماعي الرصين ولم يتقبلوا بسهولة تحولها إلى جريدة "سياسية" على نحو شبيه بالصحف اليومية[٢٠٩]، ما أدى في النهاية إلى اعتذار عبد الحميد حمدي للقراء عما ساد جريدتهم في ذلك العام من طابع سياسي حاد بها عن خطها المتميز في الدفاع عن قضايا المرأة ومتابعة القضايا الأدبية والاجتماعية، واعداً إياهم بأن تخلع "السفور" لباس السياسة وتعود سيرتها الأولى[٢١٠].

ورغم هذا الوعد، فإن تخوف "السفور" من الوضع السياسي الضاغط في أواخر عام ١٩٢١ جعلها تمتنع عن الصدور اختيارياً على مدى الشهرين التاليين، ما أحرجها مع قرائها وزاد سمة الخلل وعدم الانتظام التي ميزتها طوال ذلك العام، وقد ظهر هذا التأثير السياسي جلياً حين أكدت "السفور" في عدد العودة أن انقطاعها المتكرر في تلك الفترة كان "فراراً من أن تعبث ـ بها ـ ريح السياسة العاتية التي حاولت أن تجرف في طريقها كل ما تجد من صحف تؤدي بصدق وإخلاص ما عليها للأمة من واجب مقدس"[٢١١].

ومع عودتها للصدور شبه المنتظم في بداية عام ١٩٢٢ عادت "السفور" للدفاع الحميم عن تحرر النساء، ورداً على بعض الكتابات الصحفية المعادية لفكرة السفور والتي طالبت بحرمان المرأة من حقوقها ومنعها من مغادرة منزلها[٢١٢]، اعتبر عبد الحميد حمدي ـ بروح ثورة ١٩١٩ ومنطقها ـ أن من المعيب بالنسبة لشعب يصارع لنيل حريته أن ترتفع بين بعض رجاله "أصوات تنكر على المرأة حقها في الحرية"، مؤكداً أن "في نسائنا اليوم من هن قادرات بحق على أن يدافعن عن حريتهن ويطلبن إلى الرجال أن لا يقفوا في طريقها"[٢١٣].

كما أوضح حمدي أن جميع أسلحة الرجال للاستبداد بالمرأة والتحكم فيها قد زالت من بين أيديهم ولم يبق لهم غير الوهم "ولو أن المرأة ثارت علينا لما وجدنا من سلاح نقاوم به ثورتها .... وعند ذلك يسقط في أيدينا ونصبح ضحكة المستبدين"، فخير لنا أن ننزل مختارين عن استبدادنا بالمرأة، وإلا "فلنا الويل يوم أن تثور النساء"[٢١٤].

وعطفاً على مقال حمدي، كتبت الناشطة النسوية الشابة ـ آنذاك ـ منيرة ثابت مقالاً بتوقيع "مصر"[٢١٥]، وقد رفضت فيه بصرامة تهجمات المحافظين على حرية المرأة محذرة إياهم من ثورة النساء القادمة "إن كنت من المحافظين المتعنتين فرحمك الله مقدماً، ستموتن حرقاً بنيرانها، إذ هي على مبادئك خارجة ولرأسك محطمة .... تحنق من قولي هذا؟، يثير غضبك اعتزامي تحطيم رأسك الكريم، بل رأسك الجامد المحشو بصنوف الغباوة والبلادة؟"[٢١٦].

بعد هذه البداية الصدامية، اتهمت الكاتبة الرجال المحافظين بفرض الحجاب والاحتجاب على النساء ليبقين خاملات مستسلمات غافلات عن حقوقهن، ثم حذرتهم مجدداً من أن المرأة "أصبحت على أبواب الثورة .... فأعدوا معداتكم إن كان بقي لديكم سلاح تستطيعون إشهاره في وجه نساء القرن العشرين"، اللائي حطمن أغلالهن وتسلحن بالعلم ووقفن مناديات "ليبلى الحجاب وليحيا السفور"[٢١٧].

يبدو هذا المقال لافتاً على مستوى معين، حيث تظهر فيه بوضوح لغة حماسية واثقة تذكرنا بتفاؤل عصر التنوير الكلاسيكي، ويمكن فهم هذا التفاؤل لدى المرأة المصرية عموماً آنذاك في ضوء زيادة معدلات تعليمها ـ نسبياً ـ ومشاركتها النشطة في ثورة ١٩١٩، وإن كان من الضروري كذلك فهم الأمر في نطاقه الشخصي، حيث كانت هذه اللغة الحماسية المتفائلة ـ والهجومية أحياناً ـ من سمات شخصية منيرة ثابت التي ميزت نضالها الطويل في الميدان النسوي[٢١٨].

وبعد ذلك، استمرت "السفور" تدلي بدلوها في مسألة الحجاب والاحتجاب، فاستنكرت ـ في لمحة ذكية ـ أحد التكتيكات المهمة للقوى المحافظة في ترويج منطقها وهو إثبات الذات عبر الاستنجاد بالآخر، ومن ذلك دفاع بعض المحافظين عن الحجاب من خلال الادعاء بأن كتاب ومثقفي أوربا قد بدأوا يدعون إليه ويطالبون به بعد أن أدركوا مضار السفور وصارت بلادهم "تضج ألماً" من نتائجه[٢١٩]، فإذا "سألت أحدهم من أين استقى علمه كان جوابه أنه يعلم ذلك بكل تأكيد، وإذا سألته هل زار أوربا ودرس شئونها وأحوالها أجاب بأنه ليست به حاجة إلى السفر ليقف على هذه الحقائق الثابتة ... وإذا قلت له أن الواقع ينافي قوله وضربت له المثل بأن أوربا لم تنهض نهضتها الكبرى إلا بعد أن حُررت نساؤها وانغمست أيديهن في العمل مع الرجال، وأن رقي هذه الأمم المستمر مع جمودنا الممل دليل قاطع على أن حياتهم أصلح للبقاء من حياتنا ... أعرض عنك بوجهه وقال (كلام فارغ)"[٢٢٠].

وقد أكدت "السفور" أن من العبث محاولة إقناع أصحاب هذا المنطق لأنهم لا يريدون الاقتناع، ومن الأفضل تركهم للزمن فهو وحده القادر على إقناعهم بخطأ نظرتهم "يوم تصدمهم حوادثه بما لا يبقى معه مجال للمكابرة وإنكار الواقع"[٢٢١].

***

بعد إجازة طالت لثلاثة أشهر حصل عليها عبد الحميد حمدي وجريدته في صيف ١٩٢٢ "للراحة واستجماع القوة"[٢٢٢]، عادت "السفور" للصدور من جديد في أول أكتوبر من ذلك العام، وفي عدد العودة لاحظت منيرة ثابت في مقال مهم ظهور "مودة جديدة" بين النساء في مصر آنذاك، هي استبدال القناع النصفي الأبيض الشفاف على الوجه بقناع كامل أسود شفاف، واعتبرت مرتديات النقاب الجديد "خيالات سوداء متحركة" و"أشباحاً من الإنس"[٢٢٣].

وقد أكدت الكاتبة أن الباعث على ارتداء هذا القناع الجديد ليس الحشمة والأدب بل خلاعة بعض فتيات القاهرة ورغبتهن في مزيد من "التبرج والشخلعة"، مستدلة على ذلك بأن مرتدياته "لا

يزلن على ما كن عليه من الصدور المكشوفة والأذرع العارية"، وفي السياق ذاته أبدت منيرة دهشتها من السيدات اللائي يمتعضن بشدة من فكرة سفور الوجه في الوقت الذي لا يخجلن فيه من "إظهار صدورهن إلى ما تحت منتصفها"، معتبرة النقاب الجديد خطوة كبيرة إلى الوراء "في طريقنا إلى السفور المحتشم"[٢٢٤].

وتناغماً مع هذا المقال، أكدت "السفور" مجدداً أن الحجاب السائد يتناقض مع الطبيعة لأنه يعوق حركات المرأة، كما أنه يخالف الدين "فهو يغطي جزءاً من الوجه أباح الدين كشفه ثم يكشف عن مواضع أخر من الجسم حرم الدين أن تكشف"[٢٢٥].

أما بالنسبة للنقاب الأسود الجديد، فقد اعتبرته "السفور" شاهداً على "اضطراب" السيدات المصريات في تغيير لباسهن من يوم لآخر تغييراً لا يتبعن فيه قاعدة، لكنه مجرد "تقليد يندفعن فيه وراء أول مقدمة عليه"، متخذة من هذا الاضطراب بذاته دليلاً على أن سيداتنا "غير مقتنعات بأن لباسهن الحالي لباس يحسن السكوت عليه، لكنهن لا يعرفن كيف يخلصن منه ولا لأي لباس غيره يلجأن"[٢٢٦].

في المقالين السابقين، تعيد "السفور" بلغة حذرة ومتحفظة تأكيد موقفها الملتزم بالمرجعية الدينية، وما إشارة منيرة ثابت إلى "السفور المحتشم" إلا ترجمة جديدة لمعنى "الحجاب الشرعي" بوصفه هدفاً مقبولاً بالنسبة للسفوريين منذ قاسم أمين، ما يكشف مجدداً تواضع ومرحلية هذه الدعوة، على الأقل في تلك المرحلة.

وضمن هذا الإطار الذي يكرس مجدداً ثنائية "الحجاب الشرعي/ الحجاب السائد"، نشرت "السفور" محاضرة لأحد أساتذة مدرسة القضاء الشرعي اتخذ فيها موقفاً مؤيداً لكشف الوجه وقدم الأدلة الشرعية على جوازه، وقد أبدى الرجل روحاً إيجابية تجاه أفكار قاسم أمين ـ خاصة في "تحرير المرأة" ـ كما بدا لافتاً أنه أشار في محاضرته بوضوح إلى الأساس الطبقي للحجاب في الإسلام بوصفه أداة للتمييز بين الحرائر والإماء في الأصل[٢٢٧].

وفي دعوتها لسفور المرأة وخروجها من منزلها واختلاطها بالعالم المحيط، رحبت "السفور" بجهود كبار سيدات مصر اللائي قدمن في تلك الفترة النموذج العملي على هذا التوجه، فحيت بإجلال سفر السيدة صفية زغلول إلى زوجها سعد زغلول المنفي في جبل طارق[٢٢٨]، مشيدة بدورها الوطني "وغيرتها الشديدة على مصالح البلاد"، ومؤكدة أنه "إذا كان للسفور أن يغتبط بكل حركة ترمي إلى تحرير المرأة من قيود الأوهام والعادات العتيقة، فإن حركة صفية هانم من أكبر بواعث اغتباطه، لا سيما إذا ذكرنا أثرها في العدد الكبير من كرائم السيدات اللواتي التففن حولها"[٢٢٩].

وفيما يعكس تفاؤلاً بالحركة التاريخية الصاعدة الكاسحة باتجاه تحرير المرأة آنذاك، أبدت السفور سعادتها بتطور نظرة الجمهور إلى هذا الموضوع "فبعد أن كان ينفر من كل رجل يذكر حرية النساء وحقهن في الحياة أصبح يصفق للعاملات وينادي بحياتهن، بل أصبح يتهافت على اقتناء صورة الزعيمة المصرية المسلمة الجليلة ـ صفية زغلول ـ وهي في أكمل مظاهر السفور"[٢٣٠].

وفي السياق ذاته، رفضت منيرة ثابت على صفحات "السفور" الانتقاد الذي وجهته جريدة "الكشكول" لظهور صور بعض كبار السيدات المصريات كصفية زغلول وهدى شعراوي وغيرهما في إحدى المجلات الأمريكية باعتبار ذلك تجاوزاً للشرع وللتقاليد التي تحض على الحجاب[٢٣١]، مؤكدة أنها لا تجد "أي غضاضة" في هذا الأمر ومذكرة القراء بأن المجلات والصحف نشرت من قبل صوراً لخالدة أديب ومفيدة فريد وغيرهما من نساء الأتراك "وقد كن أصل ومنبع الحجاب"، ولم تظهر كلمة نقد ولا استنكار لهذا الأمر، لكن "يظهر أن رجعيي مصر خاصة يعمدون دائماً إلى استنكار كل عمل تأتيه المرأة المصرية وهي في طريق تطورها"[٢٣٢].

وفي مواجهة إصرار الرجعيين على الحجاب السائد وقناع الوجه، طورت منيرة خطابها بخصوص "السفور المحتشم" القائم على الحجاب الشرعي وحده، فدعت الحكومة إلى فرضه رسمياً "طالما قلنا ... بأن سفوراً رسمياً محتشماً لهو خير من ذلك الحجاب الإسمي، ولطالما أملنا أن تمد

الحكومة يدها إلى مساعدتنا على محاربة هذا الحجاب المزري بوضع زي معلوم للسفور المحتشم"[٢٣٣].

ومع اقتراب نهاية مسيرتها الخصبة، عاصرت "السفور" لحظة تاريخية اعتبرها البعض أكبر مكاسب المرأة المصرية بعد ثورة ١٩١٩، حين خلعت هدى شعراوي نقابها علناً إثر عودتها من "مؤتمر روما" النسائي الذي مثلت فيه مصر كرئيسة "للاتحاد النسائي المصري"[٢٣٤]، فعلقت على هذا الحدث الكبير بالقول "ها نحن رأينا هدى هانم شعراوي تسفر عن وجهها فيتبعها عدد كبير من كرائم السيدات، وها نحن نراها في باريس تحضر حفلات التكريم يقيمها لها الرجال فتخطبهم وتدعوهم إلى حفلة شاي .... يحدث ذلك كله وليس في الناس من يعترض عليه لا باسم الدين ولا باسم المحافظة على الآداب، وهما السلاحان الذان تزود بهما المعارضون لتحرير المرأة في ردودهم على أنصار المرأة، بل إننا نرى الناس يمتدحون هدى هانم وصاحباتها ويشكرون لها ما تقوم به من جلائل الأعمال، فهم بذلك يشكرون لها قيامها بتحقيق ما دعونا نحن إليه تحقيقاً عملياً"[٢٣٥].

هكذا، حصدت "السفور" أخيراً نتيجة جهادها الطويل في الدعوة لسفور المرأة المصرية وتحررها وانطلاقها في مختلف الساحات، وسعدت ـ قرب النهاية ـ كمحارب منتصر آن له أن يستريح.

الخاتمة

امتداداً لأفكار أحمد لطفي السيد، اعتمدت جريدة "السفور" منذ البداية مدخلاً لبرالياً عاماً في تفاعلها مع مختلف ملامح الواقع المصري، وكان هذا المدخل بالتحديد هو منطلقها الأساسي لفهم قضايا المرأة.

ومن هذا المنطلق اللبرالي بالذات، أتاحت "السفور" للنساء منذ أعدادها الأولى فرصة الكتابة على صفحاتها وتقديم روايتهن الذاتية عن أهم مشاكلهن وطموحاتهن للانعتاق من أسر المجتمع الذكوري القائم، وإن بدا ملحوظاً تميز معظم الكتابات النسائية فيها بطابع متحفظ وأكثر حذراً من كتابات مناصري المرأة من الرجال، وقد كان هذا الأمر طبيعياً على مستوى معين، إذا وضعنا في اعتبارنا أن درجة تقبل المجتمع للنساء ومطالبهن المباشرة كانت أقل بكثير من درجة تقبله طروحات مناصريهن من الرجال.

وعلى أية حال، فرغم محاولة "السفور" استحضار أصوات النساء، إلا أنها تظل ـ في المحصلة ـ نموذجاً لخطاب الرجال لصالح المرأة، وهي بهذا المعنى تمثل نموذجاً لخطاب تحرير المرأة من خارجها أكثر مما هو خطاب "تحرر" المرأة الذاتي عبر حساسيتها الخاصة.

وفي سياق متصل، مثلت "السفور" الامتداد الأقرب لطروحات قاسم أمين، وورثت عنه منهجه المتدرج الحذر في إصلاح حال المرأة المصرية والمسلمة ـ خاصة في كتابه "تحرير المرأة" ـ معتبرة هذا المنهج السبيل الطبيعي والآمن لإنجاز ذلك الهدف.

ومثل قاسم أمين، كانت قضية "السفور" المركزية في موضوع المرأة هي تخليصها من الحجاب السائد وقناع الوجه، لقد كان الحجاب مرادفاً للقهر الشرقي في نظر الغرب ورمزاً لاستبداد الرجل بالمرأة في نظر النهضويين العرب، ولذا صار الخلاص منه مدخلاً لا غنى عنه لتطوير أوضاعها في كافة المجالات الأخرى من زواج وتعليم وعمل وانخراط في الحياة العامة.

وثمة إشكالية جوهرية تصادفنا في هذا المجال، حيث حاولت "السفور" مراراً ـ كما مر بنا ـ تأسيس موقفها من هذه القضية دينياً واستخدام الدين لتأكيد حرية المرأة في السفور والاختلاط وسواهما، وقد أدى هذا ـ في المحصلة ـ إلى محدودية المحاولة ووقوعها في بعض التناقضات أحياناً، حيث تحتمل المبادئ الدينية تفسيرات متعددة وواسعة النطاق، وحيث أنها مبادئ عامة فمن الممكن أن يجد الإنسان فيها من الحجج ما يؤيد تحرير المرأة وما يعاكسه أيضاً.

وقد تجلى الملمح الأساسي لهذه المحدودية، في أن مبتغى "السفور" في ذلك السياق كان التخلي عن الحجاب السائد باتجاه "الحجاب الشرعي" فحسب، وهو مطلب كان مرضياً تماماً للسفوريين آنذاك، لكن لا ينبغي أن يُفهم من ذلك أن ثمة قناعة إيديولوجية أصولية صلبة كانت تقف "بالسفور" عند هذا الحد، بل نحن نميل إلى أن هذا المطلب كان مجرد هدف مرحلي أو حد أدنى لما يمكن القبول به لديها، حيث ظهرت على صفحاتها أحياناً مؤشرات تحتفي بفكرة السفور الكامل.

ويؤيد هذا الطرح، أن بعض من كتبن على صفحات "السفور" مطالبات بسفور شرعي محتشم في مواجهة الحجاب السائد قد أسفرن سفوراً كاملاً فيما بعد، حين تجاوز التطور الاجتماعي هذا الأفق المحدود في العشرينيات والثلاثينيات.

ويمكن أن نضع ضمن عناصر المحدودية والتناقض أيضاً، إشادة "السفور" المتكررة بسفور الريفيات وتأكيدها ـ تبعاً لذلك ـ أن معظم نساء مصر "سافرات"، ورغم إدراكنا للهدف الكامن وراء هذا الموقف وهو تأكيد الطابع الاجتماعي للحجاب السائد باعتباره زي الطبقات العليا والوسطى المدينية خارج أي إلزام ديني، إلا أنه أوقع "السفور" في فخ الشكلانية وجعلها تغفل أو تتغافل عن كون "سفور" الفلاحات الظاهري لا يمثل بأي معنى اختراقاً لمنظومة الوعي الذكوري المهيمن والقائم على خضوع النساء وحرمانهن من أي استقلال مالي أو شخصي طبقاً للنموذج الحديث، وهو ما فهمه المحافظون بارتياح مؤسسين موقفاً من هذه الظاهرة أكثر اتساقاً وإدراكاً للواقع من خصومهم.

لكن على مستوى آخر، يحسب "للسفور" أنها حاولت باستمرار تفكيك ظاهرة الحجاب السائد ونقدها كمجرد ظاهرة اجتماعية ذات أساس تاريخي، كما يحسب لها أيضاً وعيها بالدور الجنسي لهذا الحجاب ـ بمعناه المزدوج ـ في اختزال كينونة المرأة إلى مجرد حضور جسدي ينبغي قمعه وحبسه وراء الجدران.

ويرتبط بهذا الأمر، مواجهة "السفور" المبكرة لظاهرة التحرش الجنسي في الشوارع المصرية، وهي ظاهرة كانت في حقيقتها رد فعل جنسي من الوعي الذكوري السائد إزاء بداية اقتحام النساء "للشارع"، الذي ظل مساحة مقصورة على الرجال حتى ذلك الحين.

كما انتبهت "السفور" أيضاً لدور "الحجاب" في إعاقة مشاركة النساء في المجال العام وإعاقة تبلور مفهوم "الشخصية النسائية العامة"، وما يعطي هذا الانتباه أهمية مضاعفة أنه جاء قبل ثورة ١٩١٩ التي كانت الحدث المؤسس لاقتحام المرأة المصرية الفضاء العام بشكل واسع، وتأسيساً على هذا فقد دعمت "السفور" مبكراً اقتحام بعض النماذج النسائية الفردية للمجال العام في مجالات الغناء والتمثيل والكتابة والخطابة في المحافل العامة.

ولهذا كله، كانت ثورة ١٩١٩ والمشاركة النسائية النشطة فيها حدثاً فارقاً في تناول "السفور" لقضية الحجاب والاحتجاب، حيث اكتسب بعدها المنادون بالسفور وخروج المرأة من أسر منزلها قدراً أعلى من الثقة والتفاؤل التاريخي بمستقبل دعوتهم، وإحساساً بأن المنطق المؤسس لأطروحة الحجاب والاحتجاب قد تجاوزه الواقع وصار خيالاً من الماضي.

Abstract

AlSofour newspaper – Case study: Women's Hijab 1915-1923

By Ahmad Salah El-Mulla

In this study, we discuss AlSofour newspaper vision for women's hijab "veil" and their mixture with men, being the main theme/concern/objective of the paper and one of the most important topics concerned with Egyptian women in the early twentieth century years.

The study is divided into two researches; the first reviewed the foundation of the paper, its main features & most highlighted values governing its direction on the intellectual and political level.

The second research displayed how the paper stands regarding women's hijab and gender mixture. We attempted in this part to understand how AlSofour related to preceding thoughts/ideas concerned with women liberation, especially those of Kassem Amin, and how this caused the paper experience & progress to be gradual and cautious, aside from its continuous desire not to clash with religious constants.

Despite this cautious progressive nature, AlSofour had always demanded women's liberation from the common hijab & face mask as symbols for eastern tyranny and male oppression towards women, meanwhile trying to change this notion from a "Religious Demand" to a "Social Practice", one that can be criticized and changed.

In the same context, AlSofour stood by Women's attempts to break surrounding walls/barriers and penetrate them, supporting their participations in public/international forums, endorsed 'public women figures', and confronted harassment and mistreatment of women in Egyptian streets, considered as a sexual reflection of hijab.

On the above grounds, this study also mentions the 1919 revolution impact on how AlSofour addressed the issue in hand, and how this revolution empowered those calling upon the idea of gender mingling and gave them a sense of victory and optimism.

الهوامش

١ عبد الرحمن الرافعي، محمد فريد رمز الإخلاص والتضحية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤، ص٣٨٤.

2 F.O, 407/183, Enclosure 2 in NO.86; proclamation, December 19, 1914

٣ لطيفة محمد سالم، مصر في الحرب العالمية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤، ص٢١٦.

٤ محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية، دار المعارف، ١٩٩٠، الجزء الأول، ص٦١ـ ٦٢.

٥ أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، دار المعارف، ١٩٧٩، ص٣٢٤.

٦ مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته شقيقه على عبد الرازق، الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٤، من مقدمة علي عبد الرازق، ص٥٥ـ ٥٦.

٧ محمد حسين هيكل، مصدر سابق، ج١، ص٦٥

٨ الأهرام، ٦ يونيه ١٩٥٠، ترقية دمياط "عبد الحميد حمدي".

٩ الأدب، مج١٠، مارس ١٩٦٦، الصحف القديمة ووثائق النقد الأدبي: جريدة السفور وتاريخ حياة صحيفة عربية "نقولا يوسف"، ص٦٢٦.
١٠ راضي محمد جودة، دمياط في التاريخ الحديث ١٨١٠ ــ ١٩٠٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦، ص٢٠٨.
١١ بث بارون، النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة: لميس النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص٣٢.
١٢ راجع إحدى أواخر افتتاحياته فيها، في: المنبر، ١ إبريل ١٩١٩، المسألة المصرية "عبد الحميد حمدي"، ص١.
١٣ راضي محمد جودة، أعلام من بلدنا: عبد الحميد حمدي، www.albawabhnews.com
١٤ الأدب، مج١٠، مارس ١٩٦٦، الصحف القديمة ووثائق النقد الأدبي: جريدة السفور وتاريخ حياة صحيفة عربية "نقولا يوسف"، ص٦٢٦.
١٥ راضي محمد جودة، أعلام من بلدنا: عبد الحميد حمدي، www.albawabhnews.com
١٦ وقد صدرت "السفور" في بعض الأحيان مرتين في الأسبوع بغرض التطوير، كما حدث في الفترة من ٢٤ مايو ١٩١٧ ــ بداية سنتها الثالثة ــ حتى ٢ أغسطس ١٩١٧، وهو الأمر الذي لاقى كثيراً من الاعتراضات من أصدقائها لما له من تأثير على طبيعتها، وفي هذه الفترات كان عدد "السفور" يصبح أربع صفحات. راجع: السفور، ١١ مايو ١٩١٧، السفور، ص٨؛ وراجع نموذجاً لاعتراضات أصدقاء "السفور" على شكلها الجديد في: السفور، ٣٠ يوليه ١٩١٧، جريدة السفور "محمد تيمور"، ص١؛ وبخصوص العودة للصدور في شكلها الأساسي راجع: السفور، ١٠ أغسطس ١٩١٧، السفور، ص١.
١٧ راجع: الأدب، مج١٠، مارس ١٩٦٦، الصحف القديمة ووثائق النقد الأدبي: جريدة السفور وتاريخ حياة صحيفة عربية "نقولا يوسف"، ص٦٢٠؛ وأيضاً: عبد اللطيف حمزة، الصحافة المصرية في مائة عام، القاهرة، د.ت، ص٩٣- ٩٤.
١٨راجع مثلاً: راضي محمد جودة، أعلام من بلدنا: عبد الحميد حمدي، www.albawabhnews.com
١٩ السفور، ٢١ مارس ١٩٢٥، السنة الثامنة للسفور "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٢٠ صدر عددها الأخير في ٢ إبريل ١٩٢٥.
٢١ السفور، ٢١ مايو ١٩١٥، السفور "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٢٢ نفسه، ص١- ٢.
٢٣ نفسه، ص٢.
٢٤ راجع نموذجاً لرؤية مؤيدي السفور ضمن هذا السجال: الأهرام، ٧ مايو ١٩١٥، من آدم إلى حواء الجديدة: رسائل مفتوحة إلى السيدة المصرية "حسن الشريف"؛ وراجع نموذجاً لرؤية مؤيدي الحجاب: الأهرام، ٨ مايو ١٩١٥، السفور والحجاب "عبد السميع عرابي".
٢٥ مصطفى عبد الرازق، مصدر سابق، من مقدمة علي عبد الرازق، ص٥٦.
٢٦ السفور، ١١ يونيه ١٩١٥، نقد السفور "م"، ص١؛ والكاتب "م" هو الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ راجع بهذا الخصوص: الهلال، نوفمبر ١٩٣٩، أثر الحرب الكبرى في الحياة الأدبية والعلمية في مصر "زكي مبارك"، ص٧٢.
٢٧ حول دعوة "السفور" لأعياد وطنية غير دينية راجع: السفور، ٢٨ مايو ١٩١٥، مواسمنا "م"، ص١.
٢٨ محمد حسين هيكل، مذكرات، ج١، مصدر سابق، ص٦٥.
٢٩ على سبيل المثال نشرت "السفور" أولى روايات د.طه حسين "خطبة الشيخ"، التي قدم فيها نقداً اجتماعياً لأوضاع الزواج والطلاق وتعدد الزوجات وتعليم المرأة وميراثها وما إلى ذلك. راجع الحلقة الأولى من هذه الرواية في: السفور، ٢٠ اكتوبر ١٩١٦، خطبة الشيخ "طه حسين"، ص٥ ــ ٦.
٣٠ أحمد زكريا الشلق، مرجع سابق، ص٣٢٥.
٣١ السفور، ٣٠ يوليه ١٩١٥،الجريدة "م"، ص١.
٣٢ نفس المصدر والصفحة.
٣٣ السفور، ١١ يونيه ١٩١٥، نقد السفور "م"، ص١.
٣٤ راجع: السفور، ٢٨ يناير ١٩١٦، حاجتنا إلى التجديد "محمد حسين هيكل"، ص١- ٢.
راجع: السفور، ١٨ فبراير ١٩١٦، الأمة والرجاء "منصور"، ص١؛ وأيضاً: السفور، ٢٤ مارس 35 .Ahmed١٩١٦، تحية النيل "منصور"، ص١ــ ٢؛ وحول هذه القضية لدى "الجريدة" ولطفي السيد راجع:

J. M, The intellectual origins of Egyptian nationalism, Oxford university press, 1960, PP. 91 -- 112

٣٦ السفور، ٢٥ يونيه ١٩١٥، على ذكر الرأي العام "منصور"، ص١.
٣٧ راجع حول الجدل بخصوص هذه القضية في الفكر الغربي: فرانكلين باومر، الفكر الأوربي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار ١٦٠٠ ـ ١٩٥٠، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الثاني، ١٩٨٨، ص٩٦ـ ٩٩.
٣٨ السفور، ٢٥ يونيه ١٩١٥، على ذكر الرأي العام "منصور"، ص١.
٣٩ راجع: السفور، ٩ يوليه ١٩١٥، ميزة الأمم الرشيدة "منصور"، ص١؛ وحول مفهوم "أصحاب المصالح الحقيقية" راجع: أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، ضمن: تراث أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، دراسة: عبد الرحمن ابوعوف، دار الكتب والوثائق القومية ـ القاهرة، ٢٠٠٨، ص٦٩.
٤٠ السفور، ٢٣ يوليه ١٩١٥، رشد الراي العام "منصور"، ص٢.
٤١ راجع: السفور، ٣٠ مارس ١٩١٧، السير إلى الكمال "منصور"، ص١؛ وحول ثورة فبراير ١٩١٧ في روسيا راجع: Ferro. Marc, The Russian revolution of February 1917, translated by: Richards. J, N. J, 1972, PP. 35 – 83.
٤٢ راجع: السفور، ٣٠ مايو ١٩١٨، الحركة الاشتراكية "مستر رامسي ماكدونالد"، ص١؛ وقد كان رامسي ماكدونالد آنذاك نائباً في البرلمان البريطاني، قبل أن يصبح في العشرينيات أول رئيس وزراء عمالي في تاريخ بريطانيا.
٤٣ راجع: السفور، ٢١ أغسطس ١٩١٩، البلشفية "محمد بخيت المطيعي الحنفي"، ص١ـ ٣.
٤٤ السفور، ٢١ مايو ١٩١٥، الحوادث الداخلية، ص٥؛ وراجع نص استقالة صدقي في: الأهرام، ١٩ مايو ١٩١٥، استعفاء وزير الأوقاف؛ وحول استقالة سعد زغلول من منصبه كوزير للحقانية في ٣١ مارس ١٩١٢ راجع: سعد زغلول، مذكرات سعد زغلول، تحقيق: عبد العظيم رمضان، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ص١٠٣ـ ١١٧.
٤٥ راجع: عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ١٩٧٥، ص٦٤.
٤٦ لطيفة محمد سالم، مرجع سابق، ص٢١٧.
٤٧ السفور، ١١ يونيه ١٩١٥، نقد السفور "م"، ص١.
٤٨ راجع نموذجاً لمقال اشتمل على حذف جزئي: السفور، ٢٤ مارس ١٩١٦، محمد وطني صادق "بقلم السيدة أمينة الإنجليزية"، ص٢ـ ٣؛ وراجع نموذجاً لمقال محذوف بالكامل: السفور، ٤ يونيه ١٩١٧، النساء المسلمات "مدير السفور"، ص٣؛ وراجع افتتاحية محذوفة على صفحة كاملة: السفور، ٩ يوليه ١٩١٧، الإدارة والقضاء "مدير السفور"، ص١.
٤٩ حول بداية الثورة وأحداث أيامها الأولى راجع: عبد الرحمن الرافعي، ثورة ١٩١٩، دار المعارف، ١٩٨٧، ص١٩٣ـ ٢٠٠.
٥٠ راجع: السفور، ١٣ مارس ١٩١٩، ص١.
٥١ السفور، ٢٢ مايو ١٩١٩، السنة الخامسة للسفور، ص١؛ وراجع كذلك: السفور، ٢٦ مايو ١٩١٦، العام الثاني للسفور، ص١.
٥٢ بث بارون، مرجع سابق، ص٩.
٥٣ راجع: السفور، ٤ يونيه ١٩١٥، أين السعادة؟ "أ"، ص٥؛ وأيضاً: السفور، ٢٥ أغسطس ١٩١٦، حياة سيدة مصرية "ل"، ص٣ـ٤.
٥٤ بث بارون، مرجع سابق، ص٤٦.
٥٥ حول المنظور اللبرالي في مقاربة قضية المرأة لدى قاسم أمين راجع: عزت قرني، تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة ١٨٢٤ـ ١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص٥١٢.
٥٦ راجع الحلقة الأولى من هذه الدراسة في: السفور، ٢٥ فبراير ١٩١٦، قاسم أمين "محمد حسين هيكل"، ص١ـ٢.
٥٧ السفور، ١٩ فبراير ١٩٢٠، ص١؛ والكلمة هي "اللذة التي تجعل للحياة قيمة ليست حيازة الذهب ولا شرف النسب ولا علو المنصب ولا شيئاً من الأشياء التي تجري وراءها الناس عادة، وإنما هي أن يكون الإنسان قوة عاملة ذات أثر خالد في العالم".

٥٨ راجع مثلاً: السفور، أول مايو ١٩١٩، ذكرى قاسم أمين "أحمد بك لطفي السيد"، ص٣.
٥٩ راجع: السفور، ٣٠ إبريل ١٩٢٠، حول ذكرى قاسم أمين، ص٣.
٦٠ راجع حول هذه القضية: Ahmed. Leila, Women and gender in Islam, Yale university press , 1992, pp. 144 – 156.
٦١ راجع: السفور، ٩ يوليه ١٩٢٠، تحرير المراة ـ١ "عبد الحميد حمدي"، ص١ـ٢.
٦٢ السفور، ٢٢ مايو ١٩١٩، المرأة "مدير السفور"، ص٣.
٦٣ راجع: السفور، ٣١ مارس ١٩١٦، قاسم امين "محمد حسين هيكل"، ص٣.
٦٤ فاطمة الزهراء أزرويل، المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث من التحرير إلى التحرر، المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، ٢٠٠٣، ص٨٥.
٦٥ عايدة الجوهري، رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ٢٠٠٧، ص٤٧.
٦٦ راجع نموذجاً: محمد طلعت حرب، تربية المرأة والحجاب، مطبعة الترقي، ١٨٩٩، ص٩٦ـ١٠٠.
٦٧ السفور، ٢٨ مايو ١٩١٥، مسألة الحجاب: كيف نتفاهم؟ "عبد الحميد حمدي"، ص٢.
٦٨ نفس المصدر والصفحة؛ وقد قال قاسم أمين في كتابه المشار إليه "الذي أراه في هذا الموضوع هو أن الغربيين قدغلوا في إباحة التكشف للنساء إلى درجة يصعب معها أن تتصون المراة من التعرض لمثارات الشهوة ولا ترضاها عاطفة الحياء، وقد تغالينا نحن في طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيرنا المرأة أداة من الأدوات أو متاعاً من المقتنيات، وحرمناها من كل المزايا العقلية والأدبية التي أعدت لها بمقتضى الفطرة الإنسانية، وبين هذين الطرفين وسط سنبينه ـ هو الحجاب الشرعي ـ وهو الذي أدعو إليه"، راجع: قاسم أمين، تحرير المرأة، ضمن: تراث قاسم أمين، إعداد: عبد المنعم محمد سعيد، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٨، ص٢٧٠.
٦٩ السفور، ٤ يونيه ١٩١٥، مسألة الحجاب: كيف نتفاهم؟ ـ ٢ "عبد الحميد حمدي"، ص٣ـ٤؛ وراجع رؤية مطابقة لقاسم أمين في: قاسم أمين: تحرير المرأة، ضمن: نفسه، ص٢٠٧ـ ٢٠٨.
٧٠ السفور، نفسه، ص٤.
٧١ نفس المصدر والصفحة.
٧٢ نفس المصدر والصفحة؛ وراجع رد أحد المحافظين على ذلك المقال في: المؤيد، ١٧ يونيه ١٩١٥، المرأة ومحرروها: تمزيق الحجاب "حسن خطاب الوكيل".
٧٣ السفور، ١١ يونيه ١٩١٥، أين السعادة؟: حجبوني "أ"، ص٥.
٧٤ النور: ٣٠ـ ٣١.
٧٥ السفور، ١٨ يونيه ١٩١٥، الحجاب الشرعي "عبد الحميد حمدي"، ص٣؛ وللتأصيل الفقهي لهذه الرؤية راجع مثلاً: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخر، عالم الكتب ـ الرياض، ٢٠٠٣، الجزء الثاني، ص٧٨.
٧٦ الأحزاب: ٥٣.
٧٧السفور، ١٨ يونيه ١٩١٥، الحجاب الشرعي "عبد الحميد حمدي"، ص٣؛ وقارن مع: قاسم أمين، تحرير، ضمن: تراث، مصدر سابق، ص٢٨١ ـ ٢٨٢.
٧٨ راجع: ابن عابدين، مصدر سابق، ج٢، ص٧٩.
٧٩ قاسم أمين، تحرير، ضمن: تراث، مصدر سابق، ص٢٧٩ـ٢٨٠.
٨٠ السفور، ٢ يوليه ١٩١٥، خوف الفتنة "عبد الحميد حمدي"، ص٣.
٨١ السفور، ١٨ يونيه ١٩١٥، الحجاب الشرعي "عبد الحميد حمدي"، ص٤؛ وراجع تفسير وتخصيص الحديث المشار إليه لدى: ابن عابدين، مصدر سابق، الجزء التاسع، ص٥٢٩ ـ ٥٣٠.
٨٢ راجع إحدى أشهر هذه المرويات في: الخرائطي "محمد بن جعفر"، اعتلال القلوب، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ الرياض، ٢٠٠٠، المجلد الأول، ص٢٢٦؛ وراجع نموذجاً لاستناد المحافظين المحدثين إليها في: طلعت حرب، مصدر سابق، ص٦٥.
٨٣ السفور، ٢ يوليه ١٩١٥، خوف الفتنة "عبد الحميد حمدي"، ص٣ـ٤.
٨٤ السفور، ١٨ يونيه ١٩١٥، على الهامش "الزهرة"، ص٥؛ وقد كانت صاحبة هذا الاسم المستعار هي الكاتبة القبطية أوليفيا عبد الشهيد، راجع: بث بارون، مرجع سابق، ص٤٨.
٨٥ فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١، ص١٦٠.
٨٦ السفور، ٢٥ يونيه ١٩١٥، آدابنا "م"، ص٢.

٨٧ نفسه، ص٢ـ٣.
٨٨ نفسه، ص٢.
٨٩ السفور، ٩ يوليو ١٩١٥، آداب ضابط "السيدة م . ر"، ص٥.
٩٠ السفور،١٦ يوليه ١٩١٥، آداب ضابط "السفور"، ص٣ـ٤.
٩١ السفور، ٦ أغسطس ١٩١٥، منها الداء وفيها الدواء "فردوس الهلباوي"، ص٣.
٩٢ نفس المصدر والصفحة.
٩٣ السفور، ٩ فبراير ١٩١٧، مشاهدات فتاة "تماضر"، ص٣.
٩٤ السفور، ٢٠ إبريل ١٩١٧، احتضار الآداب "تماضر"، ص٤ـ٥؛ وحول بداية مسرح "الفودفيل" في مصر وشخصية "كشكش بك" وما أثارته من جدل فني وأخلاقي واسع منذ أطلقها نجيب الريحاني عام ١٩١٦ راجع: جلال حافظ، الفودفيل في تاريخ المسرح المصري، أكاديمية الفنون، ٢٠٠٦، ص١٣ـ٥٥.
٩٥ السفور، ٢٣ مارس ١٩١٧، خواطر فتاة "تماضر"، ص٦ـ٧.
٩٦ راجع: الأهرام، ٣ فبراير ١٩٢١، جيش الفضيلة: التجنيد ـ الفرقة الأولى "نجيب شقرا".
٩٧ السفور، ١١ فبراير ١٩٢١، مسائل شتى "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٩٨ السفور، ١١ مارس ١٩٢١، أخلاقنا وجيش الفضيلة "فؤاد واصف"، ص٦.
٩٩ السفور، ١١ مارس ١٩٢١، أخلاقنا وجيش الفضيلة "عبد الحميد حمدي"، ص٦.
١٠٠ إجلال خليفة، الحركة النسائية الحديثة: قصة المرأة العربية على أرض مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص١١١.
١٠١ السفور، ٢٥ يونيه ١٩١٥، الحجاب الصحيح "عبد الحميد حمدي"، ص٤.
١٠٢ نفسه، ص٣.
١٠٣ السفور، ٩ يوليه ١٩١٥، الحجاب والمصلحة العامة "عبد الحميد حمدي"، ص٤.
١٠٤ السفور، ١٦ يوليه ١٩١٥، ما وراء الحجاب "عبد الحميد حمدي"، ص٢؛ وحول بعض مظاهر "سفور" النساء واختلاطهن بالرجال في صدر الإسلام راجع أيضاً: محمود سلام زناتي، قضية السفور والنقاب واختلاط وانفصال الجنسين عند العرب، دار البستاني للنشر والتوزيع ـ القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٧ـ٢١، ص٢٥ـ٣٠.
١٠٥ طيب تيزيني، مشروع قاسم أمين لتحرير المرأة، منشور ضمن: أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، إشراف: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، الجزء الأول، ص٥١؛ وحول الرؤية التاريخية للحجاب السائد لدى قاسم أمين راجع: قاسم أمين، تحرير، ضمن: تراث، مصدر سابق، ص٢٧١ـ٢٧٢.
١٠٦ راجع: المنار، مج ١٨، إبريل ١٩١٥، سفور النساء واختلاطهن بالرجال وفوضى الآداب بمصر، ص٢٢٧ـ٢٣١.
١٠٧ السفور، ٢٠ أغسطس ١٩١٥، المنار والسفور "السفور"، ص٢ـ٤؛ وراجع مقال رضا المشار إليه في: المنار، مج٢، ١٥ يوليه ١٨٩٩، الكتابان الجليلان، ص٢٨٣ـ٢٨٦.
١٠٨ السفور، ٢٧ أغسطس ١٩١٥، المنار والسفور "عبد الحميد حمدي"، ص٤.
١٠٩ نفس المصدر والصفحة.
١١٠ نفسه، ص٥.
١١١ نفس المصدر والصفحة.
١١٢ المنار، مج١٩، ٣٠ يونيو ١٩١٦، فاتحة السنة التاسعة عشرة للمنار "محمد رشيد رضا"، ص٣.
١١٣ السفور، ٢١ يوليه ١٩١٦، صاحب المنار "عبد الحميد حمدي"، ص٢.
١١٤ نفسه، ص٢ـ٣؛ وحول مدرسة دار الدعوة والإرشاد راجع: أحمد صلاح الملا، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة: رشيد رضا ومجلة المنار ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥، ص٣٠١ ـ ٣٠٨.
١١٥ ماجدة بركة، الطبقة العليا بين ثورتين ١٩١٩ ـ ١٩٥٢، ترجمة: محمود ماجد، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩، ص١٠٠ ـ ١٠١.
١١٦ السفور، ١ أكتوبر ١٩١٥، السفور "السفوري المقنع"، ص٢ـ٣.
١١٧ نفسه، ص٣.
١١٨ نفس المصدر والصفحة.

١١٩ السفور، ٢٦ نوفمبر ١٩١٥، خطر الحجاب ـ ٢ "عبد الحميد حمدي"، ص٥ـ٦.
١٢٠ نفسه، ص٦.
١٢١ السفور، ١٩ نوفمبر ١٩١٥، كلمتي في السفور "وهيبة رسمي"، ص٧.
١٢٢ نفس المصدر والصفحة.
١٢٣ السفور، ١٩ نوفمبر ١٩١٥، المرأة المصرية والرجال الأجانب "م"، ص٥ـ٦.
١٢٤ لطيفة محمد سالم، مرجع سابق، ص١٩٩ـ٢٠٠
١٢٥ السفور، ٣٠ يونيه ١٩١٦، حياتنا الاجتماعية والدين "ع.م"، ص٤.
١٢٦ محمد عبده، رسالة التوحيد، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، ١٩٩٣، الجزء الثالث، ص٤٦٩؛ وراجع أيضاً: البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ص١٨٢.
١٢٧ السفور، ٢١ إبريل ١٩١٦، قديم وحديث "م"، ص٤ـ٥.
١٢٨ حول بعض الإصلاحات في دار الكتب في تلك الفترة راجع: الأهرام، ١٧ فبراير ١٩١٦، دار الكتب السلطانية وعهد إصلاحها.
١٢٩ السفور، ١٠ مارس ١٩١٦، أحاديث الناس "السفور"، ص٢.
١٣٠ السفور، ١٢ مايو ١٩١٦، قلب المرأة "هيكل"، ص٥.
١٣١ حول رؤية محمد لطفي جمعة الذكورية التقليدية للمرأة ككائن خطر هو أصل الشرور في الحياة، راجع: محمد لطفي جمعة، شاهد على العصر: مذكرات محمد لطفي جمعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص٤٩٨ ـ ٤٩٩.
١٣٢ السفور، ١٥ سبتمبر ١٩١٦، أخلاقنا: الحياء "م"، ص٣.
١٣٣ نفس المصدر والصفحة.
١٣٤ السفور، ٢٠ أكتوبر ١٩١٦، قروية في مصر "عبد الرحيم الوقفي"، ص٣.
١٣٥ نفس المصدر والصفحة.
١٣٦ السفور، ١٥ سبتمبر ١٩١٦، أحاديث الناس "مدير السفور"، ص٣.
١٣٧ نفس المصدر والصفحة.
١٣٨ نفس المصدر والصفحة.
١٣٩ راجع حول هذه الحفلات: حسن المستكاوي، النادي الأهلي ١٩٠٧ ـ ١٩٩٧: قصة الرياضة والوطنية، دار الشروق، د.ت، ص٥١ ـ ٥٢.
١٤٠ السفور، ١٨ مايو ١٩١٧، ليلة في الأوبرا "م"، ص٤.
١٤١ السفور، ١٠ أغسطس ١٩١٧، حفلة ساهرة في ضوء القمر، ص٤.
١٤٢ حول منيرة المهدية ومسرحها راجع: صلاح طنطاوي "تحقيق"، تاريخ منيرة المهدية، د.ن، د.ت، ص٤٠ ـ ٤٥.
١٤٣ راجع: السفور، ٢٦ ديسمبر ١٩١٨، منيرة في عهدها الجديد "أحمد زكي"، ص٤.
١٤٤ حول بدايات فاطمة رشدي راجع: فاطمة رشدي، كفاحي في المسرح والسينما، دار المعارف بمصر، ١٩٧١، ص١٧ ـ ٢١.
١٤٥ السفور، ١ أغسطس ١٩٢١، فاطمة رشدي "محمود"، ص٢.
١٤٦ السفور، ٨ أغسطس ١٩١٨، المصرية الأديبة "ع.س"، ص٢.
١٤٧ نفسه، ص٣.
١٤٨ السفور، ٧ سبتمبر ١٩١٧، النساء، ص٤؛ وراجع أيضاً: المقطم، ٥ سبتمبر ١٩١٧، الحالة في الأستانة.
١٤٩ حول تحولات أوضاع النساء التركيات في تلك الفترة في ضوء النزعة الحداثية التي سادت عهد "جماعة الاتحاد والترقي" راجع: Lewis. Bernard, The emergence of modern Turkey, Oxford university press, 1961, p.224.
١٥٠ السفور، ٢٤ يناير ١٩١٨، المرأة الوطنية كيف تغيرت "السيدة كاتبة"، ص٢.
١٥١ نفسه، ص٢ ــ ٣.
* راجع المبحث الأول من هذه الدراسة.
١٥٢ السفور، ٥ سبتمبر ١٩١٨، جماعة السفور وصحيفتهم، ص٢.
١٥٣ السفور، ١٢ سبتمبر ١٩١٨، جريدة السفور وجماعتها، ص١.

١٥٤ السفور، ١٩ سبتمبر ١٩١٨، حقوق المرأة: المرأة المصرية "أمين"، ص١.
١٥٥ نفس المصدر والصفحة.
١٥٦ السفور، ٢١ نوفمبر ١٩١٨، مذكرات شباب ـ ٢ "مصطفى راشد رستم"، ص٣.
١٥٧ نفس المصدر والصفحة.
١٥٨ راجع نموذجاً لهذه الطروحات في: الأهرام، ٢٥ مايو ١٩١٩، كلمات للمرأة المصرية ـ ٢ "محمد فريد وجدي".
١٥٩ السفور، ٢٩ مايو ١٩١٩، شؤون مختلفة "عبد الحميد حمدي"، ص١؛ وحول دور المرأة المصرية في ثورة ١٩١٩ راجع مثلاً: هدى شعراوي، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة هدى شعراوي، كتاب الهلال، ١٩٨١، ص١٨٧ ـ ١٩١.
١٦٠ الأهرام، ٢٧ مايو ١٩١٩، كلمات للمرأة المصرية ـ ٣ "محمد فريد وجدي".
١٦١ السفور، ٢٩ مايو ١٩١٩، شؤون مختلفة "عبد الحميد حمدي"، ص١.
١٦٢ السفور، ٥ يونيو ١٩١٩، قضية المرأة المصرية "علية"، ٢.
١٦٣ نفس المصدر والصفحة.
١٦٤ نفسه، ص٢ ـ ٣.
١٦٥ راجع نفس الملاحظة في كتابات نسائية كثيرة في تلك الفترة لدى: ماجدة بركة، مرجع سابق، ص٢٢٥.
١٦٦ بث بارون، مرجع سابق، ص١١٠.
167 Badran . M, Feminists, Islam and nation: gender and the making of modern Egypt, Princeton university press, 1995, p. 22.
١٦٨ راجع: السفور، ٢٦ يونيو ١٩١٩، ساعة الانتصار "عبد الحميد حمدي"، ص١ـ٢.
١٦٩ راجع: السفور، ٢٦ يونيو ١١١٩، نقد المستر دوجلاس دنلوب "محمد فريد"، ص٥ـ٦.
١٧٠ رمزي ميخائيل، الصحافة المصرية وثورة ١٩١٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص١٧١ ـ ١٧٢.
١٧١ السفور، ٢٦ فبراير ١٩٢٠، مبدأي وواجبي "عبد الحميد حمدي"، ص١ـ٢.
١٧٢ راجع: السفور، ٢٠ يوليو ١٩١٩، تأخر السفور، ص٤.
١٧٣ راجع: السفور، ٢١ أغسطس ١٩١٩، السفور، ص١.
١٧٤ السفور، ٢٦ فبراير ١٩٢٠، مبدأي وواجبي "عبد الحميد حمدي"، ص٢.
١٧٥ راجع: السفور، ٦ نوفمبر ١٩١٩، ص١.
١٧٦ السفور، ٢٦ فبراير ١٩٢٠، مبدأي وواجبي "عبد الحميد حمدي"، ص٢.
١٧٧ السفور، ١٨ مارس ١٩٢٠، سوقان وحفلتان، ص٢ـ٣.
١٧٨ راجع حول ذلك الحفل: المقطم، ١٣ مارس ١٩٢٠، تأبين المرحوم عثمان باشا غالب.
١٧٩ السفور، ١٨ مارس ١٩٢٠، سوقان وحفلتان، ص٣.
١٨٠ راجع: المقطم، ٢٤ مايو ١٩٢٠، أخبار محلية.
١٨١ السفور، ٢٨ مايو ١٩٢٠، في مجلس خاص، ص٣ ـ ٤.
١٨٢ السفور، ٧ مايو ١٩٢٠، كلمة الدكتور منصور فهمي في ذكرى قاسم أمين بالجامعة المصرية في يوم الجمعة ٢٣ إبريل سنة ١٩٢٠، ص٢.
١٨٣ راجع رؤيته لحجاب المرأة وعزلتها في الإسلام، في: منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة: رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، ١٩٩٧، ص٤٩ ـ ٧٨.
١٨٤ السفور، ٤ يونيو ١٩٢٠، الحجاب الشرعي "عبد الحميد حمدي"، ص١.
١٨٥ نفس المصدر والصفحة.
١٨٦ نفسه، ص٢.
١٨٧ عايدة الجوهرى، مرجع سابق، ص٢٧٥.
١٨٨ راجع: الأهرام، ٨ يونيو ١٩٢٠، إلى أنصار السفور وأنصار الحجاب "يوسف الدجوي".
١٨٩ السفور، ٢ يوليه ١٩٢٠، كلمة السفوريين "عبد الحميد حمدي"، ص١.
١٩٠ نفسه، ص١ ـ ٢.
١٩١ نفسه، ص٢.

١٩٢ السفور، ٨ أغسطس ١٩٢٠، تحرير المرأة ـ٣ "عبد الحميد حمدي"، ص١ ـ ٢.
١٩٣ راجع حول هذه المسألة: عايدة الجوهري، مرجع سابق، ص١٩.
١٩٤ السفور، ٨ أغسطس ١٩٢٠، تحرير المرأة ـ ٣ "عبد الحميد حمدي"، ص٢.
١٩٥ السفور، ٨ أغسطس ١٩٢٠، يا بنت النيل "حسن ابراهيم وهبة"، ص٣.
١٩٦ نفس المصدر والصفحة.
١٩٧ راجع مناقشة لهذا الأمر الذي يشكل إحدى السمات المركزية للتقليد الحداثي العربي، لدى: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت، ٢٠١٠، ص٤٦٨ ـ ٤٦٩.
١٩٨ خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٨٥، ص١١١ ـ ١١٢.
١٩٩ أحمد صلاح الملا، مرجع سابق، ص٢٥٢.
٢٠٠ السفور، ١٢ أكتوبر ١٩٢٠، المرأة والحجاب ـ ١ "إبراهيم نجيب محمود"، ص٢؛ وراجع الربط السياسي ذاته لدى: قاسم أمين، المرأة الجديدة، ضمن: تراث، مصدر سابق، ص٥٤٤.
٢٠١ السفور، ٢٦ نوفمبر ١٩٢٠، المرأة والحجاب ـ ٤ "ابراهيم نجيب محمود"، ص٢.
٢٠٢ السفور، ١٢ أكتوبر ١٩٢٠، المرأة والحجاب ـ ١ "ابراهيم نجيب محمود"، ص٢؛ وقارن مع: طلعت حرب، مصدر سابق، ص٦٧ ـ ٦٨.
٢٠٣ السفور، ٤ نوفمبر ١٩٢٠، المرأة والحجاب ـ ٣ "ابراهيم نجيب محمود"، ٤.
٢٠٤ حول "الضغط الاجتماعي" كإحدى أهم الآليات المرتبطة بالحجاب في المجتمع المصري راجع: أرلين علوي ماكليود، الاحتجاج الهادئ، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص١٤٨ ـ ١٥١.
٢٠٥ السفور، ٤ نوفمبر ١٩٢٠، المرأة والحجاب ـ ٣ "ابراهيم نجيب محمود"، ص٥.
٢٠٦ راجع حول هذا الموضوع: عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٨٧، ص١٩ ـ ٢٥.
٢٠٧ راجع: السفور، ١٧ يونيه ١٩٢١، موقفنا حيال المفاوضة "عبد الحميد حمدي"، ص١؛ وراجع مقالاً آخر اكثر وضوحاً في انتقاد سعد زغلول والدفاع عن عدلي وحكومته في: السفور، ٢٨ يونيه ١٩٢١، دفاع أبله "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٢٠٨ رمزي ميخائيل، مرجع سابق، ص٤٢٥.
٢٠٩ راجع: السفور، ١٣ أغسطس ١٩٢١، ما كان وما يكون "مصطفى راشد رستم"، ص١ ـ ٢.
٢١٠ السفور، ٣٠ سبتمبر ١٩٢١، إلى أصدقاء السفور "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٢١١ السفور، ٩ يناير ١٩٢٢، السنة السابعة للسفور، ص١؛ وقد كانت "السفور" هنا تتحدث في أجواء اعتقال ونفي سعد زغلول إلى سيشل، فمع موجة التعاطف القوية مع الرجل التي اجتاحت الصحافة المصرية بعد هذا الحدث حتى ممن كانوا خصوماً له، كان رد فعل السلطات البريطانية قاسياً، فعطلت عدداً من الصحف كان منها "الاستقلال" التي كان يصدرها محمود عزمي، و"المنبر" التي كان عبد الحميد حمدي قد أعاد استئجارها على مبادئ الوفد في أوائل سبتمبر ١٩٢١ وأوقفت في ٣ يناير ١٩٢٢ إلى أجل غير مسمى. راجع: رمزي ميخائيل، مرجع سابق، ص٤٦٩ ـ ٤٨١.
٢١٢ راجع حول هذه الكتابات: إجلال خليفة، مرجع سابق، ص١٠٥ ـ ١٠٦.
٢١٣ السفور، ١٣ فبراير ١٩٢٢، حق المرأة على الرجل "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٢١٤ نفس المصدر والصفحة.
٢١٥ حول كون الكاتبة "مصر" هي منيرة ثابت راجع: السفور، ٢٣ يونية ١٩٢٢، خواطر مصر، ص٣.
٢١٦ السفور، ١٠ مارس ١٩٢٢، على أبواب الثورة "مصر"، ص٢.
٢١٧ نفس المصدر والصفحة.
٢١٨ حول نضال منيرة ثابت في ميدان المطالبة بالحقوق السياسية للمرأة المصرية منذ عام ١٩٢٤ ـ ١٩٣٨ راجع: منيرة ثابت، ثورة في البرج العاجي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص١٦ ـ ٦٤.
٢١٩ راجع كنموذج لهذا الموقف: طلعت حرب، مصدر سابق، ص٩١.
٢٢٠ السفور، ٩ يونيه ١٩٢٢، من أين يستقون علمهم؟، ص٤.
٢٢١ نفس المصدر والصفحة.
٢٢٢ السفور، أول أكتوبر ١٩٢٢، السفور بعد العطلة "عبد الحميد حمدي"، ص١.
٢٢٣ السفور، أول أكتوبر ١٩٢٢، خواطر منيرة: أشباح من الإنس "منيرة ث"، ص٢.

٢٢٤ نفسه، ص٣.
٢٢٥ السفور، ٨ أكتوبر ١٩٢٢، النقاب الأسود "السفور"، ص١.
٢٢٦ نفسه، ص١ ـ ٢.
٢٢٧ راجع: السفور، ١٥ أكتوبر ١٩٢٢، المرأة والسفور "الشيخ عبد اللطيف بخيت"، ص٦.
٢٢٨ حول سفر صفية زغلول راجع: وادي النيل، ١١ أكتوبر ١٩٢٢، سفر حرم الرئيس.
٢٢٩ السفور، ١٥ أكتوبر ١٩٢٢، حرم الرئيس، ص٢.
٢٣٠ نفس المصدر والصفحة.
٢٣١ راجع: الكشكول المصور، ١٤ يناير ١٩٢٣، على مرسح السياسة "متفرج"، ص٤.
٢٣٢ السفور، ٢ فبراير ١٩٢٣، خواطر منيرة: المصريات بين السفور والكشكول "منيرة ثابت"، ص١.
٢٣٣ نفسه، ص٢.
٢٣٤ حول تكوين "الاتحاد النسائي المصري" في مارس ١٩٢٣ وحضور "مؤتمر روما" في مايو من العام نفسه راجع: هدى شعراوي، مصدر سابق، ص٢٤٨ ـ ٢٥٢؛ وحول حادثة خلع هدى شعراوي نقابها راجع: درية شفيق، من أعمال درية شفيق: المرأة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص١١٤ ـ ١١٥.
٢٣٥ السفور، ٣١ يوليه ١٩٢٣، في طريق الحياة "السفور"، ص١٣.

قائمة المصادر والمراجع

وثائق أجنبية غير منشورة:

- F.O, 407/183

دوريات:

- الأدب، ١٩٦٦.
- الأهرام، ١٩١٥ ـ ١٩١٦، ١٩١٩ ـ ١٩٢١، ١٩٥٠.
- السفور، ١٩١٥ ـ ١٩٢٣.
- الكشكول المصور، ١٩٢٣.
- المقطم، ١٩٢٠.
- المنار، ١٨٩٩، ١٩١٥ ـ ١٩١٦.
- المنبر، ١٩١٩.
- المؤيد، ١٩١٥.
- الهلال، ١٩٣٩.
- وادي النيل، ١٩٢٢.

مصادر قلمية عربية ومترجمة:

- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخر، عالم الكتب ـ الرياض، عدة أجزاء، ٢٠٠٣.
- أحمد لطفي السيد، تراث أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، دراسة: عبد الرحمن ابوعوف، دار الكتب والوثائق القومية ـ القاهرة، ٢٠٠٨.
- الخرائطي "محمد بن جعفر"، اعتلال القلوب، المجلد الأول، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ الرياض، ٢٠٠٠.
- درية شفيق، من أعمال درية شفيق: المرأة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.
- سعد زغلول، مذكرات سعد زغلول، تحقيق: عبد العظيم رمضان، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.
- عبد الرحمن الرافعي، محمد فريد رمز الإخلاص والتضحية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، ١٩٨٤.
- عبد الرحمن الرافعي، ثورة ١٩١٩، دار المعارف، ١٩٨٧.
- عبد الرحمن الرافعي، في أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٨٧.
- فاطمة رشدي، كفاحي في المسرح والسينما، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.
- قاسم أمين، تراث قاسم أمين، إعداد: عبد المنعم محمد سعيد، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٨.
- محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩٠.

- محمد طلعت حرب، تربية المرأة والحجاب، مطبعة الترقي، ١٨٩٩.
- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، الجزء الثالث، دار الشروق، ١٩٩٣.
- محمد لطفي جمعة، شاهد على العصر: مذكرات محمد لطفي جمعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
- مصطفى عبد الرازق، من آثار مصطفى عبد الرازق، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته شقيقه على عبد الرازق، الهيئة العامة لقصور الثقافة ـ القاهرة، ٢٠١٤.
- منصور فهمي، أحوال المرأة في الإسلام، ترجمة: رفيدة مقدادي، منشورات الجمل، ١٩٩٧.
- منيرة ثابت، ثورة في البرج العاجي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.
- هدى شعراوي، مذكرات رائدة المرأة العربية الحديثة هدى شعراوي، كتاب الهلال، ١٩٨١.

مراجع عربية ومترجمة:

- إجلال خليفة، الحركة النسائية الحديثة: قصة المرأة العربية على أرض مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.
- أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية، دار المعارف، ١٩٧٩.
- أحمد صلاح الملا، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة: رشيد رضا ومجلة المنار ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.
- أرلين علوي ماكليود، الاحتجاج الهادئ، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.
- بث بارون، النهضة النسائية في مصر: الثقافة والمجتمع والصحافة، ترجمة: لميس النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩.
- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧.
- جلال حافظ، الفودفيل في تاريخ المسرح المصري، أكاديمية الفنون، ٢٠٠٦.
- حسن المستكاوي، النادي الأهلي ١٩٠٧ ـ ١٩٩٧: قصة الرياضة والوطنية، دار الشروق، د.ت.
- خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير: بحث اجتماعي في تاريخ القهر النسائي، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٨٥.
- راضي محمد جودة، دمياط في التاريخ الحديث ١٨١٠ ـ ١٩٠٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦.
- رمزي ميخائيل، الصحافة المصرية وثورة ١٩١٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
- صلاح طنطاوي "تحقيق"، تاريخ منيرة المهدية، د.ن، د.ت.
- عايدة الجوهري، رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ٢٠٠٧.
- عبد الخالق لاشين، سعد زغلول ودوره في السياسة المصرية، مكتبة مدبولي ـ القاهرة، ١٩٧٥.
- عبد اللطيف حمزة، الصحافة المصرية في مائة عام، القاهرة، د.ت.
- عزت قرني، تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة ١٨٢٤ـ ١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦.
- فاطمة الزهراء أزرويل، المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث من التحرير إلى التحرر، المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة، ٢٠٠٣.
- فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
- فرانكلين باومر، الفكر الأوربي الحديث: الاتصال والتغير في الأفكار ١٦٠٠ ـ ١٩٥٠، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء الثاني، ١٩٨٨.
- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ـ بيروت، ٢٠١٠.
- لطيفة محمد سالم، مصر في الحرب العالمية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.
- ماجدة بركة، الطبقة العليا بين ثورتين ١٩١٩ ـ ١٩٥٢، ترجمة: محمود ماجد، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩.
- محمود سلام زناتي، قضية السفور والنقاب واختلاط وانفصال الجنسين عند العرب، دار البستاني للنشر والتوزيع ـ القاهرة، ٢٠٠٢.

ندوات ومؤتمرات:

- أبحاث مؤتمر مائة عام على تحرير المرأة، الجزء الأول، إشراف: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠.

مراجع أجنبية:

- Ahmed. J. M, The intellectual origins of Egyptian nationalism, Oxford university press, 1960.
- Ahmed. Leila, Women and gender in Islam, Yale university press , 1992.
- Badran . M, Feminists, Islam and nation: gender and the making of modern Egypt, Princeton university press, 1995.
- Ferro. Marc, The Russian revolution of February 1917, translated by: Richards. J, N. J, 1972.
- Lewis. Bernard, The emergence of modern Turkey, Oxford university press, 1961.

مواقع ألكترونية:

- راضي محمد جودة، أعلام من بلدنا: عبد الحميد حمدي،
www.albawabhnews.com