المحور الثالث

الذكورة في المتخيل الشعبي

1 – هدى طالب سراج: **بحثاً عن منظومة الرجولة في الطوابعية العربية**

2– فاديا حطيط: **عنترة: الفارس النبيل في ساحة الذكورة**

3–رفيف صيداوي: **الشرف وتحوّلات الذكورة**

4– حُسن عبود: ذكورة "الأركيلة" وتمييع الحدود بين العام والخاصّ

5– مارلين نصر: **ذكورتهنّ: راهبات مدرستي *"غضزي زقئم نزهلإ ة لخيل***

6– نادر سراج: **المَثَليّات العربية داخل علوم اللاوعي الذكورية نموذجاً**

بحثاً عن منظومة الرجولة في الطوابعية[1] العربية

هدى طالب سراج

تقديم

نشهد اليوم تطور الدراسات من منظور العلوم الحديثة، وتحديداً علم السيمياء وتفرعاته الدلالية المنحى، وعلم الرموز التواصلي وخصوصاً اللغة الصورية. وتهتم هذه الدراسات برصد العملية التواصلية ولحظ أدواتها ورموزها في مختلف أشكالها. كما تشكل أبعاداً بحثية تغني المدارس المعرفية التي تركز على النواحي الفلسفية والاجتماعية والنفسية للفرد والجماعة. ومن جهة أخرى لم تسعف اللسانيات الحديثة، ولا التعاليم البنيوية، ولا تأويلات الهرمنوطيقا، في إضاءة البحث حول الطابع البريدي العربي[2] بوصفه صورة أو رسماً أو شكلاً يمتلك مقومات وجود مستقلة ومستويات وأبنية وغيرها. وإن اقتصرت أغلب المعالجات على التصنيف والتبويب أو الترويج، فقد اتسمت بعض الدراسات والمطبوعات بقدر عال من الاتساق والمعاينة الدقيقة، ناهيك عن الاهتمام ببعض الطوابع النوادر الآيلة للاندثار، أو تلك المحفوظة في المتاحف.

لكن هذه المساعي – على أهميتها – لم تفضِ لوضع الأمور في نصابها العلمي الصحيح، ومن ثمّ إحالة الطابع إلى نص له بنىً تتداخل فيها خطوط وعلاقات. وهي بمجملها أغفلت أن الطابع العربي أضحى منذ النصف الأخير من القرن الماضي أداة أو وسيطاً MEDUIM يمتلك مقومات تؤهله كي يُستدعى في مجال تداول الأفكار أو الرؤى التي تسبقه، وتتعدى ما يشارك الطابع فيه، وذلك في مسعى اختصاري؛ ممهد لما سبقه ومعلل لما يلحق به.

---

[1] - تعنى الطوابعية Philately بدراسة الطابع البريدي تاريخاً وتشكيلاً ومضموناً بالإضافة إلى كونها هواية جمع الطوابع والبطاقات البريدية وغير ذلك.

[2] - تستند هذه الدراسة على بحث أولي لمجمل الطوابع العربية وتحديداً تلك التي صدرت في كل من مصر، لبنان، الأردن، سوريا، العراق، السلطة الفلسطينية، تونس، الجزائر، ليبيا، المغرب، المملكة العربية السعودية، البحرين، عُمان، قطر، الكويت، دولة الإمارات العربية، وبشكل مقتضب اليمن والسودان وموريتانيا. تقدر هذه المجموعات بحوالي 18000 طابع . وتم استعراض الطوابع منذ صدور أول في طابع عربي في مصر (1865) ولغاية نهاية 2006. أما الطوابع التي تم اختيارها للدراسة فهي مجموعات منتقاة بدأت بالصدور منذ ستينيات القرن الماضي.

في الطوابعية:

يمكننا مقاربة الطوابعية عبر منحيين: يقدمها الأول كصنيع "علمي" يتطلب البحث والتبويب التاريخي والتوثيقي، ويعتمدها الثاني كنتاج إبداعي وجمالي يتضمن رسائل ومكامن تلقينية أو بيداغوجية وتعليمية. وإن كان هذان التياران منفصلين، لكن أحدهما لا يلغي الأخر؛ بل إنهما يؤسسان لعلاقة تكاملية بينهما. ويتمتع الطابع البريدي بخاصية إثارة ردة فعل أو موقف ما، إن لجهة حضوره وكينونته أو لجهة دالّته وتوقيته. وعبر عملية تزامنية مركبة، تحول الطابع إلى مؤشر أيقوني فوقي[3] بالرغم من انبثاقه، تاريخياً، كرمز أحادي الدلالة للسلطة[4]. أضحى الطابع البريدي "منتجاً" له مميزات عديدة، ومنها أنه يحمل صوراً تثير اهتماماً ملموساً؛ وهو يتجاوب مع حاجات وتطلعات الجهات الرسمية والثقافية والأفراد. كما أنه يتوجه إلى مشاهدين متعددين ومختلفين. ويحقق الطابع للدولة سلة من الأهداف المتشعبة؛ وهو بذلك حمّال أوجه ترميزي وتمثيلي لما هو مهم إن بالنسبة للسلطة أو للأفراد.

في المنهجية:

نتناول الطابع البريدي في هذه الدراسة التي تتمحور حول مفهوم الرجولة وتصاويرها، باعتباره "منتجاً" ذا أبعاد بلاغية يوجه الخطاب من خلال صيغته النفعية والعملانية التي تعرف عنه؛ ناهيك عن الفضولية التي يستثيرها؛ ونوازع الإبداع والتفوق التي يستدعيها؛ والأوليات التي يعكسها. واعتمدنا لهذه الغاية المعاينة الاستقرائية التي تشرّح المجموعات إلى أربعة عناوين أساسية تندرج ضمن :السياسة والثقافة والاقتصاد والإنجازات. وعند دراسة سمات الرجولة في التشكيل الطوابعي العربي يتبين أن لدينا نوعين من التداخلات : الأول عمودي يتعلق بموضوع الثقافة بشكل عام، والثاني أفقي تتداخل فيه السياسة والثقافة من جهة والاقتصاد والتنمية من جهة أخرى.

---

[3] - نعني هنا أنه بالرغم من أن الطابع هو منتج رسمي توسعت الثيمية الطوابعية لتضم مناسبات وطنية ومواضيع اجتماعية وبيئية وثقافية وشخصيات وغير ذلك (أكثر من 35 موضوعاً).

[4]- أسقطت هذه الدراسة ما يصنف بالفترة الكلاسيكية التي ظهرت فيها المجموعات الأولى من الطوابع العربية في كل دولة على حدة والتي اقتصرت على صورة الرئيس أو الأمير أو الملك أو شعار الدولة.

لم تحتل الذكورية / الرجولية موقعاً ثيمياً في الطوابعية بالمجمل، والعربية بالتحديد. في موازاة ذلك، فالكفة الموازية للرجولة أي النِّسوية وحركاتها وديناميكياتها النظرية والمعاشة، والتي أحرزت نجاحات كبيرة في الخمسين عاماً المنصرمة، قدمت المرأة موضوعاً مستجداً في الطوابعية، ومنها العربية، منذ أواخر خمسينيات القرن الماضي.

إن غياب مفهوم الذكورية كموضوع صريح لا يعنى البتة غيابها في الطوابعية عموماً والعربية منها تحديداً. ومن الملاحظ أن حيز الطوابع العربية هو **ذكوري بامتياز** وعبر فترات طويلة. برزت المرأة موضوعاً لتحتل جزءاً بسيطاً من هذا الفضاء المنمنم كاستجابة على صرخات دولية أطلقتها منظمة الأمم المتحدة بالدرجة الأولى. لكننا متى تتبعنا صورة الفرد كتشكيلٍ، في الطابع العربي، لاحظنا أن **الذكورية كانت حاضرة بقوة**، في أغلبها وبشكل مطلق، في مواضيع مثل "رئيس الدولة" وهو يأتي في باب البديهيات، وتحصيل الحاصل في الوطن العربي. وقد تمحور التشكيل المؤنسن حول صورة الرجل في موضوعي "القوى المسلحة" و"الرياضة"، إلا فيما ندر كما سنرى لاحقاً؛ الأمر الذي انسحب حول موضوع "الشخصيات"؛ فمعظم الشخصيات المكرّمة هي لرجال مبرّزين.

ومن جهة أخرى، وبعيداً عن الثيمية الطوابعية الكلاسيكية، فحين نتتبع التصنيف الذي اعتمدناه ضمن العناوين الأربعة أي السياسة والثقافة والاقتصاد والإنجازات، يتوجب علينا التوقف عند كل طابع مؤنسن تشكيلياً[5] أي يحمل صورة فردٍ ما ذكراً أو أنثى. ولم يلغ الإطار العام للدراسة التوقف عند بعض الحيثيات للطوابع البريدية التي درسناها ويمكن إدراجها كالتالي: أسم الدولة[6]؛ ونص صريح أو مضمر[7] يشكل الموضوع؛ وخطوط تشكيلية أي صورة[8] أصبحت في بعض الأمثلة صورة فوتوغرافية؛ ومحدودية الفضاء الصوري[9]. وتجتمع هذه العناصر وتقدم لمستخدمي الطابع عبر عملية تكثيف دلالية وتواصلية تحيل هذا الطابع البريدي نصاً جديراً بالمشاهدة أولاً وبالقراءة والتأويل ثانياً.

إن إشكالية دراسة الطابع وتحليله تأخذ بعين الاعتبار دلالاته السوسيو– الاجتماعية. وقد تطلبت منا، لإنجاز هذه الدراسة، الاستعانة بالنظريات المعروفة في المدرسة السيميائية بالإضافة

---

[5]- دون إسقاط تلك المجموعات التي غابت صورة الفرد عن تشكيلها وإن كان سبب صدورها تكريمياً ويعود لمناسبات اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك فاقتصر التشكيل على لوغو أو رمز أو عنوان.

[6]- يكون الاسم عادة باللغتين وندخل عبره إلى الوطن وحدوده ومقوماته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

[7]- قد يظهر على الطابع أو في الكاتالوغات.

[8] - للتوسع أنظر "الطابع صورة منمنمة أم منظومة دلالية متكاملة ؟" هدى طالب سراج، كتاب "الباحثات" العدد العاشر، 2005بيروت، ص 55-82

[9]- أن الفضاء الصوري للطابع متناهي الصغر مقارنةً مع غيره من منتجات الصورة. ولهذه السمة **تأثير على بصيرة المشاهد، فهو في حاجة لبذل الجهد كي يصبح متفاعلاً وليس متصفحاً.** وفي المقابل، فإن كل عنصر من العناصر التركيبية في هذا الفضاء المنمنم هو بمثابة فضاء رحب وواسع دلالياً.

إلى إطلاع كاف على أنثروبولوجيا الفنون. وقبل المباشرة في معاينة المدى والطبيعة الوسائطية للطابع كحاملٍ ومروجٍ للقيم الاجتماعية، والتمعن بالآليات التي أدت إلى ذلك، علينا معرفة كيفية تلقى هذه الإشارات من قبل مستعملي هذه الطوابع في الداخل وفي الخارج؛ وما هي الترجمة التي أعطوها لهذه الصورة، وما أفضت إليه من صورة ذهنية ما. وفي الحقيقة فهذه الوقائع لم توفرها الدراسة لانعدام المعطيات اللازمة تاريخياً وآنياً. إلى ذلك فأن تحول الطابع جزءاً من الثقافة المادية، قد يتطلب دراسات حول كيفيات تغير الأنماط الجديدة للروابط الاجتماعية ومفاهيمها، أي تلك التي يقدمها الطابع والتي حاولنا تتبعها من خلال دراسة شاملة نقدمها اليوم بشكلها المقتضب.

نماذج من الطوابع صدرت العام 2006:

- عُمان (1)
- تونس (2)
- مصر (3)

كيف نقرأ متن الطابع ؟

يذهب "بارث" إلى أن النص اللغوي الذي يحضر إلى جوار الصورة يلعب إحدى وظيفتين: الأولى هي وظيفة الترسيخ (ancrage)، ذلك أن الصورة تتسم بالتعدد الدلالي، وأنها تقدم للمشاهد عدداً كبيراً من المدلولات لا يتم انتقاء إلا بعضها ويُهملُ البعض الآخر. ومن ثمّ فإن النص اللفظي يوجّه إدراك المتلقي ويقود قراءته للصورة بحيث لا يتجاوز حدوداً معينة في التأويل. ووظيفة التدعيم (relais) تكون حين يقوم النص اللغوي بإضافة دلالات جديدة للصورة بحيث أن مدلولاتها تتكامل وتنصهر في إطار وحدة أكبر. وقد تتجاور الوظيفتان وتتعايشان في حالة الطابع، عدا أن هيمنة إحداهما على الأخرى لا تعدم الدلالة: فطغيان التدعيم على الترسيخ معناه أن المتلقي ملزم بمعرفة اللسان (اللغة المكتوبة على الطابع) لإدراك فحوى الرسالة. كما أن جهل المتلقي باللغة قد لا يحرمه من استيعاب دلالة الصورة، فيضطر عندها إلى اللجوء إلى معين مناسب (الكتالوغ / الكتيب/ الصفحة الإلكترونية، وتكون عادة باللغات الرائجة).

تنتشر في فضاء الطابع دوال الشفرة الأيقونية، بحيث أن إدراك عنصر من عناصرها لا يتم قبل العناصر الأخرى بالضرورة، فالبدء بهذا العنصر عوض ذاك مسألةً متروكة لاختيار المتلقي. ومن ثمّ فإن الرسائل اللفظية تظل سجينة قواعد النحو والتداول خلافاً للخطاب البصري

الذي لا يخضع لقواعد تركيبية صارمة، إضافة إلى أن عناصره تُدركُ بشكل متزامن. ثم إن الخطاب اللفظي يقبل التفكيك إلى عناصر يقوم المتلقي بإعادة تركيبها ليتحصل له معناها، في حين أن خطاب الصورة تركيبي، لا يقبل التقطيع إلى عناصر صغرى مستقلة، بحيث تبدو الصورة ككتلة تختزن في بنياتها دلالات لا تتجزأ، وهو ما يكسبها طاقة إبلاغية لا تضاهى[10].

نماذج من الطوابع:

- الكويت : أسبوع التربية – البيت والمدرسة 1969(4)
- سوريا: يوم الطفل العالمي 1963(5)
- الإمارات العربية المتحدة : رسوم الأطفال 1991(6)

إن قراءة المادة التشكيلية التي ترمّز للذكورية في الطابع البريدي ليست كيفية ومستقلة البتة، فهي تأخذ صفة النسق لأنها تمر عبر "محطة الثقافة" التي ترفد دوالها أو تقطعها وتترجم مدلولاتها مستعينة بالرموز كما بالثيمية. فالبدء بهذا العنصر عوضاً عن ذاك مسألة متروكة لاختيار المتلقي. والمادة البصرية تثبت مدلولاتها عن طريق رفدها برسالة لفظية؛ بحيث أن جزءاً من الرسالة الأيقونية يقيم علاقة بنيوية مع المكون الثقافي باعتباره مرجعاً معرفياً. حين ندرس نسق الطابع، علينا أن نتعامل مع الرسالة البصرية ونحيلها إلى المكونات الثقافية التي نهلت منها رموزها. ولا يمكن بالتالي الغوص في فضاء دوال الشفرات الأيقونية العائدة للذكورية، إلا بمقدار استحواذنا على معارف معينة تشكل المرجعية الأولية. ويمكن الولوج إلى فضاءات أعمق عبر ربط الدوال بعضها مع البعض الآخر في عملية ذهنية هي عبارة عن استحضارٍ لشفرات أخرى لم ترد في الطابع، أو وردت في طوابع أخرى. وهذه القراءة تعدل في تراتبيات المرجعية الأولية (السلطة) وتضعها كدائرة صغيرة ضمن دائرة أكبر. وبذلك تخرج هذه الشفرات الإيقونية من إدراكنا لها كـ دلالة خاصة ومحلية لتمسي دلالة متداولة من قبل مجموعات متعددة. وفي إطار معالجتنا البنيوية للطابع يمكن اعتباره نصّاً صريحاً؛ لكنه في الحقيقة نصّ بصري تغلب ألوانه وتشكيله الفني على العبارات القليلة التي تندرج على أطرافه.

نماذج من الطوابع:

- لبنان : أزياء لبنانية قديمة 1974(7)
- سوريا: المغتربين العرب 1965 (8)

الكويت: اليوم العالمي لمحو الأمية 1969(9)

---

[10]- الصورة واللغة (مقاربة سيميوطيقية)، محمد العماري.

وتأسيساً على ذلك، يمكن أن يُقرأ الطابع البريدي كالنص، وهو يُؤوَّل كما يؤَوِّل النص. وتتسم آليات قراءته بمشتركات تعود لقراءة الصورة والنص الأدبي معاً، وإن اختلفت عن كليهما. وبمقدورنا القول إن القراءة التأويلية للطابع البريدي غدت حقلاً متميزاً بوصفه قريناً ذا لغة وقواعد خاصة هي "العلامة" التي راجت في عصر ما قبل عصر الميديا، وسادت راهناً في عالم الميديا المعاصر ضمن الفسحة المتسعة الممنوحة لكلا الصورة وللنص.

وتتحقق قراءة الطابع ضمن ثلاثة مستويات أولها **ذوقي**، وفيها يستشعر القارئ جمالية الطابع منذ الوهلة الأولى. وثانيها **تأويلي استرجاعي**، وفيها يتم استجلاء المعنى انطلاقا من الصورة والعنوان. أما ثالثها فهو **الفهم** الذي يعيد بناء أفق الاستشراف لدى القارئ في الجمع بين فضاء الجغرافيا (البلد)، وفضاء التشكيل (التصوير والغرافيك)، وفضاء اللغة (العنوان والكلمات)، وموازاة كل ذلك مع مخزونه الثقافي.

بطاقة بريدية دبي عمر الخيام 1968 (Dubai)

أتت هذه الطوابع مزدوجة التأليف إذ اعتمدت على النصوص (شعر عمر الخيام) ورسوم (تصاوير إيحائية)

يحتاج تحليل الرسالة التي يحملها الطابع البريدي إلى الغوص في أعماق تلك الرسالة لفهم معانيها فهماً واعياً في إطارها وفي حدود المجتمع الذي خرجت منه أو عبّرت عنه. ويعتمد فهم معاني الرسائل المصورة على فهم العلاقة بين "الأشياء"، كما هي في الواقع (الناس، الموضوعات، الأحداث) وعلى نظام **الإشارات** signs الذي يجعل لهذه الرسائل البصرية معان مفهومة (Hall). وكلما اشتركت مجموعة بشرية في نظام إشاري واحد (codes)، كلما اقتربت هذه المجموعة من فهم الرسالة المصورة فهماً مشتركاً (Fiske) . وتتحدد العلامة كمؤشرات، كشيء مرئي يقدم معلومات حول أشياء غير مرئية. تحدد العلامة بكونها طريقة يتم بموجبها تمثيل الشيء بواسطة صورة بصرية، أو كعنصر بصري يحيل على صورة بصرية. وهي تتحدد كرمز. وانطلاقاً من مميزاتها الشكلية، فهي تعّين حدثاً أو قيمة، وتحيل بطريقة واسعة وغير محددة على أحداث أو قيم (Eco). والعلامات في الطابع اصطناعية وموضوعة بغية تحقيق التواصل مع المتلقين / المتداولين. ويتميز الطابع بشرط الجمال ويفترض به الإحالة إلى مادة هدفها التبليغ والايحاء. ويتجلى الإبداع في الطابع وفقاً لبنيته وهو إبداع منطقي قائم على الغرافيك الذي يحدّ من سمة الإبداع الخلاق. والطابع ليس فناً خالصاً، بل إنه يتشكل مقترناً بشرط التلقي وهدفه هو الوصول للمتلقي وإن كان على حساب الفن أحياناً.

طابع بريدي أصدرته مصر (1957): ذكرى حرب السويس (10)

****

الرجولة في الطوابع العربية:

تمت دراسة كل من طوابع البحرين وسلطنة عمان وتونس وسوريا بشكل مفصل بحسب النموذج المقدم. أما باقي الطوابع التي صدرت عن البلاد العربية الأخرى، فتمت دراسة طوابعها بشكل إجمالي دون تفصيلها. وتم انتقاء الطوابع التي صدرت عنها بحسب الموضوعات.

المحور الأول: تزامني / عمودي

- نموذج 1 : البحرين[11]

تم التركيز على 613 طابعاً من مجموع 771 طابعاً

كان عدد الطوابع المنتقاة للدراسة 142 طابعاً حملت 89 صورة تحمل تصويراً لفرد/ لأفراد حملت 22 رسماً لشيخ البحرين و 7 رسمات للقوى المسلحة و26 لرياضيين وكلهم ذكور أي ما مجموعه 55 رسماً. فيما حمل 11 رسماً لوغو معين. وفي المقابل ثمة 9 صور خصصت لإناث، و14 رسمة كانت تحمل تصاوير مشتركة ذكر/ أنثى.

طابع بريدي أصدرته مملكة البحرين : (11)

- نموذج 2 سلطنة عمان[12]

تم التركيز على 495 طابعاً من مجموع 633 طابعاً. كان عدد الطوابع المنتقاة للدراسة 133 طابعاً حملت 126 صورة تحمل تصويراً لفرد/ لأفراد:

حملت 24 رسمة للسلطان و12 رسمة للقوى المسلحة و11 لرياضيين وكلهم ذكور أي ما مجموعه 47 رسماً. فيما حملت 7 طوابع رسمة لوغو. وفي المقابل ثمة 13 صور خصصت لإناث، و14 رسمة كانت تحمل تصاوير مشتركة ذكر/ أنثى وحملت 4 طوابع لرسمة فرد منمط. وبالمحصلة كانت النتائج: 61% رسمة رجل؛ و 22% رسمة مشتركة لرجل وامرأة:

طابع بريدي أصدرته سلطة عمان: (12)

---

[11]- أنظر ملحق رقم 2
[12]- أنظر ملحق رقم 2

المحور الثاني: تيمي/ أفقي

تمت دراسة الطوابع بحسب المواضيع وقد تم التركيز على المواضيع التالية: العيد الوطني؛ عيد الجيش؛ القوات المسلحة؛ عيد العمل؛ يوم المرور؛ مناهضة التمييز العنصري؛ حقوق الإنسان؛ الإحصاء السكاني؛ محو الأمية؛ عيد المعلم؛ يوم الطفل؛ رسوم الأطفال؛ الأزياء؛ الحرف اليدوية؛ الفنون الشعبية؛ الألعاب الشعبية؛ السياحة؛ الرياضة وغير ذلك.[13] أما موضوع الشخصيات أو المشاهير بحسب الترجمة الحرفية لـ celebrities وهو ثيمية طوابعية مستقلّة، فلنا معه وقفة منفصلة.

نموذج: العيد الوطني[14]

لبنان

عام 1959: صورة عسكري.

1993: صورة عسكري وصورة الرئيس (طابعان من مجموعة من ستة طوابع).

الكويت

1963: صورة الأمير.

1966: صورة الأمير.

سوريا

1955: رسمة ضمت رجل وامرأة (طابع واحد من طابعين).

1959: مجموعة من 3 طوابع حمل كل واحد منها رسمة جندي والرئيس وامرأة.

العراق

1964: طابع حمل رسمة جندي + رجل.

1966: طابع حمل رسمة جندي + رجل + امرأة.

مصر

1954: طابع من طابعين حمل رسمة مجموعة من الناس.

[13]- تجدر الإشارة إلى أن كل هذه المواضيع لا ترد بالضرورة في طوابع كل الدول.

[14]- إدرجت في هذا الجدول بعض السنين والبلدان وليست كلها وهي غير شاملة، وذلك على سبيل المثال فقط . وبحسب الدراسة الشاملة فإن الفترة التي تمت دراستها تمتد من خمسينيات القرن الماضي وحتى 2004؛ كما أن الدول التي تمت دراستها فهي 18 دولة عربية.

1961: مجموعة من 5 طوابع حمل منها طابعان حملا رسم أفراد: وحد لرجل وآخر لرجل + امرأة.

الأردن

1984: مجموعة من خمسة طوابع أربعة منها حملت رسم الملك وواحد حمل رسمة عسكري.

البحرين

1971: مجموعة من أربعة طوابع حمل أحدها رسمة الحرية متجسدة بامرأة وطابعان حملا شعار البحرين.

الإمارات العربية المتحدة 1974: مجموعة من أربعة طوابع حمل أحدها رسمة رجل وآخر رسمة طفل.

إلى أخر الجدول .....

نماذج من الطوابع :

- لبنان (1969): (13)
- مصر (1954): (14)

الشخصيات/ المشاهير في الطوابع العربية:

يعتبر موضوع الشخصيات موضوعاً حديثاً نسبياً في معظم الطوابع العربية[15] ويعود إلى ستينيات القرن الماضي؛ ونعني بها كل الشخصيات ما عدا رأس الدولة. ويمكننا إدراج الشخصيات التاريخية وأغلبها من علماء المسلمين ضمن هذه التسمية؛ بيد أن لها دلالات مختلفة عن مجرد الاحتفالية بشخصيات معينة؛ الأمر الذي يمكن إدراجه ضمن مفهوم إعادة تكوين الهوية القومية للدولة والتي تعتمد عادة على التاريخ الإسلامي كمرتكز أساسي. وتشكل الشخصيات التراثية مجمل الشخصيات المكرّمة في كل من الكويت (بالإضافة إلى آل الصباح)، وسوريا والجزائر وقطر والسعودية والأردن (بالإضافة إلى الهاشميين). ولم تكرم شخصيات تراثية نسائية سوى في الأردن. أما فيما يتعلق بالشخصيات المعروفة في مراحل التاريخ ما قبل الإسلام، وخصوصاً الفترات الفرعونية والفينيقية واليونانية والرومانية، فأغلب الشخصيات المكرمة[16] منها، تعود لملكات من العهود الغابرة مثل الملكة نفرتيتي (مصر) والأميرة الصورية أوروبا (لبنان) وزنوبيا (سوريا) وعليسة / أليسار (تونس) .

[15]- الاستثناءات أتت في الطوابع السورية (1931) واللبنانية (1942) والمصرية (1957) .
[16]- لم ندرجها في دراستنا للشخصيات.

نموذج تونس:

أصدرت تونس 1640 طابعاً منذ العام 1888 لتاريخه منها طوابع تذكارية لـ اثنين وخمسين رجلاً من المشاهير منهم اثنا عشر شخصية عالمية وأربعون شخصية تونسية وتراثية[17] مقابل ثلاث شخصيات نسائية أي بنسبة أقل من ستة في المئة (6%) بالنسبة لمجمل الشخصيات المكرمة.

أما المشاهير من الرجال الذين كرموا فهم: ابن شرف القيرواني، ابراهيم بن الأغلب، ابن الجزار، ابن عرفة، أسد بن الفرات، حسن حسني عبدالوهاب، الإمام سحنون، ابن رشيق القيرواني، أحمد بن أبي الضياف، ابن خلدون (ثلاث مرات)، ابن منظور، الطاهر الحداد، حاتم المكي، خيرالدين التونسي، أبو القاسم الشابي (ثلاث مرات)، أبو الحسن الحصري، ابن سينا، ابن رشد، ابن شباط، المنجي بن حميدة، حنبعل، خميس ترنان، عبدالعزيز العروي، علي بن عياد، محمد علي الحامي، محمد الطاهر بن عاشور، علي الدّعاجي، فرحات حشاد، محمد الدغباجي، محمد الجموسي، محمد بيرم الخامس، عبد العزيز الثعالبي، علي البلهوان، علي الرياحي، قدور الصرارفي، مصباح الجربوع، محمود بيرم التونسي.

نموذج مصر:

ضمن المجموعة المصرية العريقة التي تتألف من 2360 طابعاً (1865–2004) كان مجموع الشخصيات المكرمة فيما عدا رئيس الدولة والشخصيات الفرعونية كالتالي:

مصر		فنانون/ فنانات	المجموع	%
رجال	98	26	124	~ 91%
نساء	5	7	12	~ 9%

حل أمير الشعراء أحمد شوقي وحافظ إبراهيم ضمن أوائل الشخصيات المكرمة (1957)، وفي العام 1973 ، وبعد 16 عاماً وبعد 27 شخصية ذكورية، كُرِّمت هدى شعراوي وكُرم ثلاثة من رواد ثورة عرابي.

نماذج مصورة من تونس ومصر

[17]- لم تحتسب ضمن هذه المجموعة الطوابع التي صدرت للباي (4 إصدارت) وللرئيس الراحل بورقيبة (35 إصداراً) و للرئيس الحالي زين العابدين بن علي (6 إصداراً).

- تونس 2004 : ابن شرف القيرواني (15)
- مصر 1957: أحمد شوقي وحافظ ابراهيم (16)

****

النتائج العامة للدراسة:

نشير إلى أننا توقفنا تحديداً عند النتائج الأكثر أهمية، وقد اعتمدنا معيار التكرار بالدرجة الأولى كما لحظنا مفاصل التغير الحاصل نتيجة التبدلات السلطوية في الرئاسة من جهة والتبدلات التقنية والثيمية في الطوابعية العربية من جهة ثانية.

- يتميز موضوع الرياضة بأنه من أكثر المواضيع حضوراً وشعبية في الطوابع عالمياً وعربياً. ويحضر الرياضيون عادة في التشكيل الطوابعي العربي بقوة للدلالة على أهمية المناسبة الرياضية. **وقد احتلت الذكورية كل هذا التشكيل** مع خرق وحيد حققه لبنان في إصدارين (1961 و1969) يحملان رسمتين لسباحات. كما حمل إصدار أخر (1973) رسمة للاعبة جمباز ورسمة للاعبة كرة الطاولة.
- تعتبر العسكريتاريا موضوعاً حساساً ومهماً في العالم العربي وله حضوره الطوابعي القوي الملازم عادة لتحقيق الاستقلال والحفاظ على السيادة بالإضافة إلى الاحتفالية بالقوات المسلحة ودورها. وفي هذا النطاق أتى كل التشكيل الطوابعي المؤنسن ذكورياً بامتياز إلا فيما ندر من الأمثلة في مصر وعُمان وليبيا والعراق وتونس.
- كل الشخصيات المكرمة في الطوابعية العربية هي شخصيات ذكورية فيما عدا تلك العائدة لمصر (12 شخصية) والأردن (3 شخصيات تراثية ما عدا الملكات اللواتي تربعن على عرش الأردن) وتونس (3 شخصيات) والإمارات العربية (الشيخة فاطمة أم الإماراتيين) ولبنان (5 شخصيات في 3 طوابع).
- تصدَّر كل من الفيلسوف والطبيب ابن سينا والقائد التاريخي صلاح الدين الأيوبي المرتبة الأعلى بين الشخصيات التراثية المكرمة. وتصدَّر الرئيس جمال عبد الناصر والملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود المرتبة الأعلى بين الشخصيات المعاصرة المكرمة.

- في التشكيل الطوابعي المؤنسن للطوابع التكريمية العائدة للمهن التقليدية والحرف اليدوية طغى الذكوري على النِّسوي فيما عدا بعض طوابع الإمارات العربية وسوريا والكويت وليبيا.
- تقاسمت الذكورية / النِّسوية موضوع الحركة الكشفية في الطوابع العربية مع ترجيح كفة الذكورية.
- تفرد الأردن واحتفل بعيد الأب طوابعياً (1973) وحلّ عيد الأسرة مكان عيد الأم (الكويت والأردن) فأتت طوابع المناسبة تحمل رسومات العائلة بالترتيب التالي: الأب، الأم ، الابن ، الابنة.
- في سبعينيات القرن الماضي اهتمت الدول العربية، أسوة بدول العالم، بموضوع محو الأمية وترجمت ذلك بعدة إصدارات من الطوابع؛ تقاسمت الذكورية / النِّسوية هذا التشكيل مع ترجيح كفة النسوية.
- في موضوع الصحة ومنظمتها العالمية ركن بعض التشكيل للطبيب/ الرجل والممرضة /المرأة في عملية ترميزية للاهتمام بالشؤون الصحية. أما في موضوع الحد من التدخين، فقد برز الرجل مدخناً وحيداً كأنما هو الوحيد المتضرر. ويعود الأمر برمته إلى المفهوم الذي لا يتسامح بإظهار المرأة باعتبارها مدخّنة إذ يدخل ذلك في باب المحظورات. فهي لا تدخن – في الظاهر – ولا حاجة إذاً إلى حثها على عدم التدخين. في حين أن الطوابع الصادرة للتوعية حول مرض نقص المناعة – السيدا (الأردن) لم تحمل الطوابع سوى رموز أو لوغو دون وضع رسمةٍ لرجل وذلك لإبعاد كل ما هو مرذول وشائن عن صورته.
- إختالت المرأة مرتديةً " أزياء تقليدية" على مساحات طوابع العالم العربي وكانت لها الغلبة على الرجل و"ازيائه". ويمكننا أيضاً اعتبار موضوع " الأزياء التقليدية " برمته في خانة تكريس الهويات المحلية وتجذيرها مكان الهوية القومية. من هنا رأينا الخصوصية تتدثر برداء المحلية والفلكلور بغية تظهير صورة " مناطقية– قطرية" مشتهاة وتتوازى مع صورة الدولة القطرية. وفي موضوع الأزياء غابت الأزياء الرجالية عن الطوابع فيما عدا البعض القليل (عُمان، لبنان ، العراق، اليمن، تونس).
- منذ تسعينيات القرن الماضي أصبحت بعض رسومات الأفراد تنحو لتقديم الفرد المنمط أي شخصية لا تؤشر إلى جنسها بهدف الترميز إلى الإنسان. وتعاقبياً، أصبحت الصورة المنمطة للفرد/ الإنسان من خارج منظومة الجندر تحتل حيزاً واسعاً ومتنامياً في الطوابعية العربية.

- أينما صدرت طوابع تذكارية لحرب أو مذبحة أو كارثة ، حضرت المرأة كصرخة استغاثة ورمز مستعاد لتجييش النخوة. والأمثلة على ذلك متعددة: طوابع من ليبيا، والسودان والعراق ولبنان. تكرست صورة المرأة كتعبير إنساني عن معالم النكبة والذل والضعف.
- كانت الغلبة للنِّسوي، تشكيلاً وموضوعاً، في رسومات الأطفال وهي قليلة نسبياً في الطوابع العربية (الإمارات العربية ، الكويت، قطر، البحرين، الجزائر، المغرب ، ليبيا).
- كانت الغلبة للنِّسوي في موضوع اللوحات الفنية وهو موضوع بارز في الطوابع التونسية منذ تسعينيات القرن الماضي.
- في موضوع الأدب الشعبي الذي تناولته كل من تونس وسوريا تمحورت 3 إصدارات تونسية (1982، 1984، 1985) حول موضوع الخرافة أو الأقوال الشعبية Fables ومعظمها كان يظهر المرأة بصورة سلبية أو كاريكاتورية. أما الطوابع السورية وفي ثلاثة إصدارات (1970، 1976، 1980) فقد تمحورت حول المرويات الشعبية واغلبها حول شخصيات ذكورية (الملك بيبرس، الزير سالم .. وأخرى من ألف ليلة وليلة : الشاطر حسن وعلاء الدين ..) وهي تمثل في المحصلة مفهومي الحماسة والشجاعة وتؤكد على الصفات الحميدة **للبطل** الشعبي.
- تمتاز طوابع بعض الدول بالنزوع نحو جمالية تشكيلية أتت ترجمة للتزاوج بين النزوع للتقديم "الرسمي" عبر إشراك أكبر عدد من الفنانين؛ وأوضح مثال على ذلك تونس بدرجة متناهية والبحرين بدرجة واضحة.

طوابع متفرقة

- الكويت (17)
- البحرين (18)
- تونس(19)
- الإمارات العربية (20)
- سوريا (21)
- لبنان (22)
- تونس (23)
- سوريا (24)
- الكويت (25)
- قطر (26)

في التحليل

إن الطابع البريدي ماهيةً جمالية وتأليفاً نصياً، يمثل المرجعي، بقدر ما يؤوله. وهو، كالصورة، **احتمال مفتوح على تعدد الوظائف**، وإمكانية جمالية لا حدود لتجلياتها الخارجية واضماراتها الدلالية. إنها محاولة قراءة تزاوج بين السعي للبحث في ماهية الطابع وتجليه الموضوعي المتعدد الأبعاد (ما بين الذهني والجمالي/ الحسي والتجريدي/ الظاهري والرؤيوي) وبين فعاليته في التغلغل إلى عمق عوالم المفاهيم المتحققة عبر الجماليات الفنية.

إن محدودية الفضاء الصوري للطابع[18] **تقدم الذكورية بسمات ليست بالوضوح الكافي أقله في تعابير الوجه والجسد ، لكن تصاوير الذكورية إي حضور الذكر أتى** في أغلب الأحيان **متوازياً مع مفاهيم الرجولية وثقافتها** في العالم العربي. ويمكننا القول إنه عبر عملية إبدالية مزدوجة ركنت تصاوير الذكر متى برزت تلك المفاهيم الجاهزة واستحضرتها؛ فأضحى الرمز عبر الطابع مؤشراً لمفاهيم فضفاضة عن الرجولة تلك الصورة الجميلة المليئة بالحماسة والفخر في مخيلة القراء والمشاهدين.

إن إدراج طوابع دولة ما، تزامنياً، يمكن الباحث من تتبع تصاوير[19] الرجولة وبالتالي ربطها مع دلالاتها المتعددة. وتأتي عملية قراءتها وتحليل الرسالة التي يحملها الطابع عبر **وصف الرسالة**، وتتمحور حول مضامين الرسالة وهي عادة وأسوة بمجمل الطوابع رسالة إبلاغية دعائية ومرسلها السلطة ومتلقيها بالدرجة الأولى الشعب الذي يستعمل هذه الطوابع ومتلقي الرسائل التي تحمل الطوابع من المهاجرين وفي حلقة أوسع العالم بأسره إذ أمسى الطابع رسول الدولة إلى العلم وحامل رسائلها وليس شعارها واسمها فقط. ويمكن إدراك هذه الرسائل عبر المواضيع المختلفة التي تدرجها الإصدارات المختلفة وعناوينها أو الشعار الذي يكتب على الطابع.

وعلى مستوى ثانٍ، يدخل فهم الموضوع أو الفكرة ضمن مقاربة نسقية والتي يمكن اختصارها بنسقين؛ تشمل النسق من الأعلى (الرسالة البصرية) والنسق من الأسفل (الدعاية). ونقول الدعاية لأن إيديولوجيات السلطات العربية تعتمد منحىً فوقياً لمفهوم السلطة وقد رأت في مفهوم الرجولة صنواً ندياً محبباً لما تتمتع به الرجولة من تصاوير الذكورية وهي ترجمة مختزلة لما هو قوة وشرف وجمال. والمثال الصارخ على ذلك هو العسكريتاريا وتصاويرها كيفما حلت موضوعاً (عيد الجيش، عيد القوات المسلحة) وتشكيلاً (العيد الوطني، عيد الاستقلال ، عيد الجلاء، الحركات التصحيحية، إنجازات الدولة وغير ذلك).

---

[18]- أن الفضاء الصوري للطابع متناهي الصغر مقارنةً مع غيره من منتجات الصورة. ولهذه السمة **تأثير على بصيرة المشاهد، فهو في حاجة لبذل الجهد كي يصبح متفاعلاً وليس متصفحاً.** وفي المقابل، فإن كل عنصر من العناصر التركيبية في هذا الفضاء المنمنم هو بمثابة فضاء رحب وواسع دلالياً.

[19]- ليست القراءة حكراً على موضوع الرجولة وقد تتعداه لمواضيع عديدة منها على سبيل المثال الهوية والوطنية ، والعولمة ، والثقافة.

وعلى مستوى ثالث يمكن فهم الرسالة أو الطابع، وما يحمله والمناسبة التي صدر لأجلها وكيفية التعبير عنها وما يعرف بـ مجال الإبداع الجمالي، عبر **مقاربة ايقونوغرافية** Iconographic . وهي حقل واسع وممتع لا يمكن مقاربتها والوصول إلى نتائج دون دراية واسعة في المجالين الثقافي والاجتماعي. إن ورود الرسالة البصرية عبر رموز وأيقونات لأمر صعب ويكاد مستعصياً أن كان قارئه أو متصفحه أو مشاهده بعيداً وعلى غير دراية بالبيئة الاجتماعية والثقافية للبلد الذي أصدر الطابع. ومن جهة أخرى فهو أمر ممتع في تتبعه ودراسته وقد يكون مجالاً معرفياً رحباً يضفي زيادة في المعلومات ومها بلغت محدودية الفسحة التعبيرية للطابع فهذا الأمر لا يثنيه كونه مجالاً إبداعياً. وعلى الهامش يمكن إدراك الطابع التونسي على سبيل المثال كتحفة فنية وطنية متجددة منذ خمسينيات القرن الماضي. ولا غلو في ذلك متى عرفنا أن رسامي الطابع التونسي كانوا ولازالوا من كبار الفنانين التشكيليين في تونس.

وعبر **المقاربة السيميولوجية** وهي المستوى الرابع والأخير والتي تشمل مجال البلاغة الرمزية في الطابع والمعنى التقريري الأول الذي تفضي إليه الرسالة البصرية، وعبر عملية قراءة تأويلية للمعنى التقريري، وعبر عملية تكثيفية، نصل إلى المعنى التضميني الثاني وهو تفسير المؤشرات التي يحملها الطابع.

وفي الإجمال، يمكن قراءة مفهوم الرجولة في الطوابعية العربية وقد أسقطت عنها صفة من أهم رموز الذكورية وهي الفحولية ؛ إذ أنه لا معالم للاعتداد بفحولة في الطوابع العربية . وقد يقول قائل إنه لأمر طبيعي جداً. فالطابع هو ترجمة رسمية لرسالة تضمينية للداخل والخارج معاً؛ وكل ما يتعلق بالمعتقدات الشعبية حول الفحولة وغيرها لهو أمر مستهجن ويخدش الحياء العام.

أن التموضعات في العلاقات الجندرية أكثر تعقيداً لما نظن وبالتالي فإن ما رصدناه تزامنياً وتعاقبياً مناح مختلفة لترجمة للتطورات والتحولات في هذه العلائق خصوصاً في موضوع العائلة ومفهومها عند الجنسين ومشاركتهما معاً في التنشئة والإعالة. لكن الرجل يبقى رب المنزل بالدرجة الأولى. ومن جهة أخرى نقول إن بعض البلاد، على سبيل المثال تونس واليمن وعمان، أتت بعض طوابعها متفاعلة ومحفزة بدرجات متفاوتة على التغير وتصويره أمراً مستحباً.

إن الاحتفالية "العربية" كانت ولا تزال تتمحور حول شخص الرجل لا المرأة العَلَم، في الطوابع، إلا فيما ندر. وهو الأمر المتجانس مع الفضاء "المقنن" له في مراسم وطقوس التكريم والاحتفالية الرسمية. ولم تشارك كل الدول العربية في تكريم المناسبات النسوية وإن حملت بعضها عناوين وحدوية أو عالمية.

إن طغيان الجندر أي حضور الجنسين في الطوابع التي تمحورت حول مواضيع التربية والصحة والديموغرافيا لهو مؤشر إيجابي ومتنامٍ. وكان لتبني سياسات تنموية اجتماعية وتربوية في البلاد العربية ترجمته الدعائية التصويرية في الطوابعية العربية منذ ستينيات القرن الماضي.

حضر الجندر وتصاويره كمحاولة تواصل مع الغرب من خلال تقديمه عبر صورة دعائية "مروتشة" ومعصرنة بعد الالتفات لأهمية المرأة في مجالات التربية والاقتصاد والاجتماع .

يتبوأ موضوع صورة الرئيس/ الملك / الأمير حيزاً مهماً في الطوابعية العربية[20]؛ وتجدر الإشارة إلى أنه تقليد عريق في الطوابعية عموماً. فمعظم الدول تصدر طوابعَ لرأس الدولة[21] في منحى تكريمي. أما السمة الانفجارية لهذا العرف فهي التي نشهدها منذ سبعينيات القرن الماضي في بعض الدول العربية. فهي باتت أمراً رائجاً في ما يسمى دول العالم الثالث في الشرق الأوسط وإفريقيا والدول ذات النظام التوتاليتاريي سابقاً. وتبقى صورة الزعيم وتصويره، أينما حلت، اختزال لكل شيء. فهي رمز الرجولة والسيطرة الأوضح. وأصرخ مثال على ذلك طوابع العراق[22] خلال حكم الرئيس السابق صدام حسين. بلغ التورم الحاصل في حبه للتصوير وشغفه بنشر صوره درجة احتلت معها الطوابع الحاملة لصورة والمؤرخة لنشاطاته ومناسباته الشخصية حيزاً كبيراً في مجمل الطوابع العراقية بدءاً من العام 1982[23]. وقد تدرج هذا المنحى المتمثل في قضم الكل/ العام على حساب الجزء الخاص رويداً رويداً وصولاً إلى تسعينيات القرن الماضي حيث احتلت الطوابع "الصدامية" معظم حيز الطوابع الصادرة عن دولة العراق. واستحفل مرض العظمة عند صدام حينما أمر بالاحتفال طوابعياً بعيد ميلاده؛ فصدرت للمناسبة طوابع منذ العام 1984 ولم يسبقه إلى ذلك سوى هتلر!

خلاصة

في المحصلة يمكننا فهم الرجولة وإدراكها عبر تفكيك الذكورية رمزاً ومؤشراً يرسم الرسالة التضمينية التي يحملها الطابع ورصد التطور الحاصل في المفاهيم العامة. إن المعطى العام في الطوابع المنتقاة للدراسة يفضي إلى أن تصوير الذكورية كمرتكز يتألف من مجموعة من الرموز، يضفي علي تشكيلات وتلاوين مختلفة. وقد عرجت عليه الطوابعية في عملية ترميزية معقدة بهدف تحفيز وتحديد الرسالة التضمينية بمستوى عالٍ

---

[20]- ما نورده هنا هو مقتطفات من دراسة مفصلة ستصدر قريباً عن صورة الزعيم في الطوابعية العربية.

[21]- بدأ تقليد مع أول طابع ظهر في العام 1840 عن بريطانيا يحمل رسمة الملكة فيكتوريا. ولا تزال الطوابع البريطانية تحمل رسمة صغيرة للملكة . وراج هذا التقليد في الطوابع الأولى لمعظم الدول فيما عدا الدول ذات الديمقراطيات العريقة على سبيل المثال فرنسا والولايات المتحدة الأميركية وغيرها. وراح هذا التقليد يندثر منذ ثلاثينيات القرن الماضي فيما عدا الدول ذات النظام الملكي والأنظمة الدكتاتورية مثل إيطاليا وألمانيا في الأربعينيات. وقد ورثت الطوابع العربية هذين التقليدين؛ ففي الإمارات مثل الإمارات العربية المتحدة والكويت وقطر وسلطنة مسقط والدول على التي رأسها ملوك مثل السعودية والأردن والبحرين والمغرب، كل هذه الدول نهجت في إصدار العدد الكبير من طوابعها منهج بريطانيا . وتحظى الطوابع التي تحمل رسم رأس الدولة حالياً رواجاً عند مواطنيهم عموماً وهواة جمع الطوابع خصوصاً (البحرين، ومسقط). وفي المقابل ورثت بعض الجمهوريات العربية التقليد ذو المنحى الديكتاتوري مثل العراق وبدرجة أقل سوريا وليبيا.

[22]- يسهل تناول نموذج العراق بسبب سقوط نظام صدام حسين ويصعب ذلك في دول أخرى. إذ أن الطابع البريدي والتصاوير التي يحملها هو موضوع سيادي وحساس.

[23]- أنظر "العراق وذاكرته محفوظان في طوابع بريده" هدى طالب سراج، ملحق نوافذ – جريدة المستقبل 2003/4/12.

من الصفات المحببة للفرد العربي من شهامة وشجاعة وقوة. ولعل الدور الدعائي للطابع "روتش" من صورة الرجولية فأزاحها عن عبثية المعاش بأزماته العميقة وأفقه المسدود إن على الصعيد السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي، والذي يطال لا محال الذكوري كما النِّسوي على حدّ سواء.

وختاماً فأن أهمية الطوابع ودراستها تكمن فيما بعد البديهيات المنتقاة لهذه الصفات الحميدة والمحببة إلى رصد التحول الحاصل في ترميزها للتتعدى مفهوم "الرجولية" وما ترمز أليه في مخيلة الفرد العربي؛ وتضحى بالتالي أقرب إلى "إنسانية" لا يشوبها التميز الجندري. هذا التبديل وإن أتى متدرجاً وبطيئاً لكن وجوده ملموس ومشكور بسب تغير في الذهنية الرسمية بغض النظر إن كانت العملية فوقية سلطوية أو كان ترجمة للديناميكية الناشطة بين قوى المجتمع والسلطة في الأفق العربي.

- الطوابع المصورة من المجموعة الخاصة للسيدة هدى طالب سراج
- الأرقام الواردة باللون الأحمر: أرقام الصور المرفقة (ملف الصور)
- كل ما كتب بالخط الأحمر ليس للطبع
- أرجو إدراج الطوابع بحسب ما أشرت إليه في النص.

ملحق رقم 1: البحرين

	Occasion	year	no.	fig	emb.	rem	O	Mi	S
1	Int. Education Year	1970	1	1	2	1: children +			
2	Independence Day	1971		1		1: Allegory of Ind: woman		1	
3	Declaration of Human Rights 25	1973	2	1		people : men & women			

4	National Day	1974	1	1	1	Strapower station + 2 men			
5	Bahrain's Women's Costumes	1975				women			
6	Costume Jewellery	1975	4	4		Jewellery : women			
7	Int. Women's Day	1975	2	2		women			
8	Defence force Gadet's Day	1976	1	1		solder		1	
9	Visit of King Khalid of SA	1976	2	1		king + Shaikh	2		
10	Shaikh Isa	1976	6	1			1		
11	Int. Literacy Day	1977	2	1		man & woman			
12	Int. Year of child	1979	2	2		hands heping & protecting			
13	Int. Year of Disabled People	1981			1				
14	Handicrafts	1981	4	4		men			
15	Shaikh Isa	1981	5	1			1		
16	Al - Khalifa Dynisty	1983	9	9			9		
17	Olympic Games	1984	5	5		men			5
18	Int. Youth Year	1986			1				
19	Shaikh Isa	1986	3	1			1		
20	Olympic Games	1988	4	4					4
21	Shaikh Isa	1989	10	1			1		
22	Int. Literacy Year	1990			1				
23	Shaikh Isa	1991	8	1			1		
24	Horse Racing	1992	8	8					8
25	Olympic Games	1992	4	4					4
26	Children's Paintings	1992	4	4		3 Female + 1 Male			
27	Defence force	1993	4	4		Fighters M		1	
28	Int. Year of family	1994	4	1		Parents Heads + children			
29	World Cup Football	1994	4	4		men			4
30	Anniv of Education	1994	4	1		Boy +Girl			
31	National Day	1995			1				
32	Pear Diving	1996	4	4		men			
33	Shaikh Isa	1999	3	3			1		
34	Int. Year of Elderly	1999			1				
35	Int. Year of Volunteers	2001			1	Stylized +			
36	Arab Women's Day	2002	1	1	1	women :1			
37	Shaikh Hamad	2002	16	1			1		
38	World Teachers Day	2002	2	1		stylized teacher & child			
39	Parliamentery Elections	2002			1				
40	National Day	2002	3	3		Shaikh Hamad + flag	3		
41	Children's Paintings	2003	4	4		Girls 2, children 1, classroom 1			

42	National Day	2003	3	1		Shaikh Hamad +hourse	1		
43	Mothers' Day	2004	2	2		mother , baby + mother ,child			
44	Int. Year Agaist Drugs	2004				Fighters M			
45	Olympic Games	2004	1	1		player			1

ملحق رقم 2 : سلطنة عمان

	Occasion	year	no	fig	emb.	rem	officail	mi	s
1	National Day	1971	4	4		1: m/, 1:w, 1w&m	1		
2	Unicef	1971	1	1		w			
3	Int. Education Year	1972	1	1	1				
4	Eradiction of Illiteracy Arab	1975	1	1		m			
5	National Day	1975	3	3		1:m			
6	Int. Women's Day	1975	2	2		2:w			
7	National Day	1976	4	4		2:m		1	
8	Hajj	1978	1	1		m			
9	Int. Year of child	1979	1	1		w			
10	Armed forces	1979	2	2		m		2	
11	National Day	1980	4	4		1:m, 1:w			1
12	Police Day	1981	4	4		2:m, 1:w		3	
13	Hajj	1981	1	1		m			
14	National Day	1981	2	2		m	1		
15	Armed forces	1981	2	2		2:m		2	
16	Hajj	1983	1	1		m			
17	Int. Youth Year	1983	1	1	1	m	1		
18	Armed forces	1983	1	1		m		1	
19	Police Day	1984	1	1		m		1	
20	Arabian cup	1984	2	2	1	m			
21	Hajj	1984	1	1		m			
22	National Day	1984	2	2		m	1		
23	Scouts	1984	4	4		3:m. 1:w			
24	Armed forces	1983	1	1		m	1		
25	Int. Youth Year	1985	2	2	1	m/w			
26	Traditional music	1985	1	1		m			
27	Child Health Care	1985	1	1		w			
28	National Day	1985	5	5		1m, 1m/w	1		
29	Int Peace Year	1986	1	1	1	w/c			
30	National Day	1986	1	1		m			

31	Arab Gulf Social Work Week	1987	1	1		w/m/c			
32	Third Municiplities Month	1987	1	1		m			
33	National Day	1987	2	2		1 w/m			
34	Anniv. Amateur Radio Society	1987	1	1		m			
35	Traditional Crafts	1988	4	4		m			
36	Olympic Games	1988	6	6		m			6
37	National Day	1988	2	2		1w/m			
38	Omani Costumes for Women	1989	6	6		6 w			
39	Omani Costumes for Men	1989	4	4		4 m			
40	National Day	1989	2	2		2 m			
41	Anniv 1st Omani visiting the U.S.A	1990	1	1		m			
42	National Day	1990	2	2		m	1		
43	Welfare of the Handicapped Children	1992	1	1		c			
44	National Police Day	1993	1	1		m		1	
45	Census	1993	1	1		w/m/c			
46	Royal Navy of Oman Day	1993	1	1		m		1	
47	National Day & Youth Year	1993	1	1	1				
48	Olympic Committee	1994	1	1	1				
49	Open Parliament	1995	1	1		m			
50	National Day	1995	1	1		o	1		
51	Olympic Games	1996	4	4					4
52	Arabian Gulf Cup Football	1996	1	1		stylised m			
53	National Day	1996	1	1		o	1		
54	UNICEF	1996	1	1		w/c			
55	National Day	1997	1	1		o	1		
56	Silver Jub. of Girl Guides	1997	1	1		w			
57	Royal Oman Amateur Radio Society	1997	1	1		stylised m			
58	GCC Traffic Week	1998	1	1		m		1	
59	Tourism in Oman	1998	6	6		1/6 w			
60	Inter Peace Award	1998	1	1		o	1		
61	Royal Air Force	1999	1	1		o	1		
62	National Day	1999	1	1		o/m	1		
63	Millennium New Year	2000	1	1		o	1		
64	National Day	2000	6	6		o	5		
65	Al Aqsa Uprising	2001	1	1		m			
66	National Day	2002	1	1		o	1		
67	Census	2003	2	2		stylised p			
68	National Day	2003	4	4		o	4		

مجموع:

No	f	emb	P	O	Mi	Sp	M	W	w/m	C	Styl
133	124	7	10	24	12	11	28	13	14	1	4
27%		6%	8%	19%	10%	9%	23%	10%	11%	1%	3%

الرمـوز: s : عسـكر؛ o : رأس الدولـة؛ m: رجـل؛ w: امـرأة؛ mw: رجـل/ امـرأة؛ p : نـاس؛ c: أطفـال.

المراجع: References

1. مجموعـة السيد شـفيق طالـب الكاملـة : معظـم طوابـع الـدول العربيـة والمجموعـات الأساسـية للـدول الأجنبية (40 دولة).

2. المجموعـات الخاصـة بالسيدة هدى طالـب سراج والعائدة لـ مصـر ولبنـان وسـوريا والكويـت وتـونس وعُمان وبعض الدول الأجنبية.

3. لبنان في طوابعه– مجموعة شفيق طالب؛ نصوص هدى طالب سراج ؛ دار النهار 2001.

4. تـاريخ فلسـطين فـي طوابـع البريـد؛ مجموعـة نـادر خيـري أبـو الجبـين؛ مؤسسـة الدراسـات الفلسـطينية 2001.

5. تاريخ البريد في عمان 1856– 1985؛ وزارة البريد والبرق والهاتف، ط 1 1985.

6. تاريخ البريد في عمان 1986–1990 ؛ وزارة البريد والبرق والهاتف (بدون تاريخ).

7. Timbres Poste De Tunisie 1888-1999 , La Poste Tunisienne.

8. Stanley Gibons, Stamps Of The World; Edition 2004; Volumes 1, 2, 3,& 4.

9. Stanley Gibons, Stamp Catalogue Part 19 – Middle East; 6th Edition, 2005.

لائحة الطوابع

رقم الطابع / اسم البلد/ عنوان الطابع/ تاريخ الصدور

1. عُمان: السياحة 2006
2. تونس: البرنامج الخاص لتشغيل المعوقين 2006
3. مصر: عيد سعيد 2006
4. الكويت : أسبوع التربية – البيت والمدرسة 1969
5. سوريا: يوم الطفل العالمي 1963
6. الإمارات العربية المتحدة : رسوم الأطفال 1991
7. لبنان : أزياء لبنانية قديمة 1974
8. سوريا: المغتربين العرب 1965
9. الكويت: اليوم العالمي لمحو الأمية 1969
10. مصر: ذكرى حرب السويس 1957
11. مملكة البحرين: الألعاب الأولمبية أثينا 2004
12. سلطة عمان: العيد الوطني 2005
13. لبنان: ذكرى الاستقلال والجلاء 1969
14. مصر العيد الأول للجمهورية 1954
15. تونس: ابن شرف القيرواني 2004
16. مصر: أحمد شوقي وحافظ ابراهيم 1957
17. الكويت : مصادر المياه 1978
18. البحرين: اليوم العالمي لمكافحة المخدرات 2004
19. تونس: لوحة فنية، حلم في الفضاء التقليدي 2001
20. الإمارات العربية: الشاعر حمد بن خليفة أبو شهاب 2006
21. سوريا:حكايات شعبية 1970
22. لبنان: حرف يدوية 1973
23. تونس: ألعاب فروسية 2002
24. سوريا: أولمبياد روما 1960 (لعبة السف والترس)
25. الكويت: الدورة الرياضية المدرسية 1963

26. قطر: حقوق الإنسان 2004

Dubai/ دبي : عمر الخيام 1968

عنترة: الفارس النبيل في ساحة الذكورة

فادية حطيط

كيف تتشكل وتتغير التصورات الاجتماعية؟ كيف يحدث أن يمتلك مجتمع معين تصوراً معيناً حول شخص او حول حادثة يظل مستمراً على الرغم من مرور السنوات والتغيرات الاجتماعية الكثيرة؟ وما هي أواليات عمل الذاكرة الشعبية؟ وبمعنى آخر كيف تنتقي الذاكرة مواضيعها وأشخاصها؟

يرى البعض أن التاريخ يحاول أن يرصد ما يتعلق بنا كبشر من ضروب الحركة، ويحاول أن يسجل التغيير الحاصل ساعياً قدر ما يستطيع وبمقدار ما تمكنه أدواته، إلى الموضوعية، لكنه يبقى بهذه النسبة أو تلك أسير وجهة نظر الجهة التي دوّنته. أما الذاكرة الشعبية فتسعى، بعيداً عن كل ما هو رسمي، إلى حفظ ما تشاء من صفحات الأيام، على طريقتها الخاصة، مخلصة لروح الشعب وجوهره، وهي تمثل ضمير الأمة، والشيء الثابت فيها، وبالتالي نراها أكثر إنصافاً وعدلاً في تناول الكثير من الشخصيات والأحداث، كيف لا وهي بصورة أو بأخرى رد الفعل الشعبي على وقائع التاريخ، وبالتالي فهي صورة انطباع الحدث في ضمير الناس.[1]

حين تنتقي الذاكرة الشعبية شخصاً او حادثة، فإنما تقوم بذلك لأنها ترى فيه أو فيها أمراً أساسياً في ما يبتغيه أفراد المجتمع لأنفسهم، وتشكل بذلك إحدى علامات الترسيمة الأساسية لمجتمع معين. إن من شأن الذاكرة الشعبية أن تضخ الطاقة اللازمة من أجل تشغيل التصورات.

وإذا كانت بعض الأمور لا تطفو على سطح الوعي، فإنها كثيراً ما تكون متقوقعة في ركن عميق من ذاكرتنا، لا نعرف من أين جاءت ولا كيف وصلت الينا. لذلك، كلما تناولنا موضوعاً معيناً تولَد لدينا حدس بأننا لا نقاربه من عدم وإنما ثمة ما يقبع خلف المقاربة. إنها تلك التصورات المنبجسة في ذواتنا، ليس من خلال الذاكرة فقط، وإنما ترشح كذلك من الأحاسيس.

هذا الركن القصي من الذاكرة/الأحاسيس، نسميه الوجدان. وأكثر ما يخافه المتمسكون بالثقافة وبالهوية وبالتوازن الشخصي هو تعمية هذا الوجدان أو إضاعته. إنه المنارة التي تحفظ الذات. غير أن هذا الوجدان الذي كثيراً ما يقبع خلف مواقفنا وتمثلاتنا، لا يمكن الركون الى موضوعيته من

[1] ثائر زين الدين، عن الأبطال والطغاة في الذاكرة الشعبية، ثقافة وفنون.، http://www.an-nour.com/192/culture/culture-01.htm

الناحية المعرفية البحتة، إنه يلوّن أو يشذّب أو يقوّي بعض سمات المواضيع على حساب سمات أخرى. إنه منحاز بالضرورة الى العيش اليومي، والى ميول الناس البسطاء واهتماماتهم وبالأخص إلى طموحاتهم.

ترتسم الطموحات الشعبية في الوجدان متخذة لها أبطالاً وأعمالاً ومسرحاً. وكما هو الأمر في قصص الأطفال، فإن الغلبة تكون دوماً للأبطال الشعبيين. هؤلاء الأبطال لا يعملون وفق أهوائهم أو ضرورات اللحظة، بل هم مقيدون إلى أدوار مرسومة سلفاً فقد " يكون مفهوم البطولة واحداً من أكثر المفاهيم تنوعاً وتعدداً ونسبية، لكنه في كل الأحوال يرتبط أولاً بالشجاعة والبسالة والجرأة، وينطوي ثانياً على قسط متفاوت من التضحية، أقصاها التضحية بالنفس لأجل هدف سام أو غاية نبيلة. وقد فاخرت الشعوب والأمم بأبطالها دائماً، ونسجت الأساطير والحكايات المختلفة حولهم"[2]. وثمة أعمال شعبية كبيرة "تتناقلها الأجيال كسيرة عنترة بن شداد والزير سالم، والسيرة الهلالية، وسيرة حمزة البهلوان، وسيرة الأميرة ذات الهمة، فهي في معظمها ترتكز على أحداث تحكي أيام العرب، وحروبهم، ولكن الوجدان الشعبي قد أبعدها عن حقائق التاريخ وأرض الواقع، ليسبح بها في سماوات الخيال والخوارق ويضفي على أبطالها سمات التفوق الإنساني الذي يعلو في بعض الأحيان على القدرة الإنسانية"[3] .

إن المصدر لما ترسب في قاع فكرنا وتصوراتنا وبالتالي لانحيازاتنا يكمن في الوجدان الذي تشكل سير الأبطال الشعبيين بعض موارده. وليس من شك في أن الثقافة العربية السائدة قد وجدت لها في تلك السير معيناً للترسخ مستخدمة كل الأواليات الملائمة، منها المتخفي والموارب، ومنها الخفيف الظل والماكر ومنها أيضاً البطولي. ومن علامات قوة أثر ذلك الوجدان الشعبي انه يصيب ليس فقط من هم أصحاب المصلحة الأولى فيه أي الذكور بل يصيب أيضاً اولئك الذين يهمشهم، أي النساء. ونعتقد أن السقف الزجاجي الذي تتكلم عنه الحركات النسائية باعتباره يشكل حاجزاً غير مرئي أمام سعيهن للمساواة مع الذكور، إنما هو متشكل من مثل تلك التصورات الوجدانية العميقة والمتخفية الانحياز.

---

[2] المرجع نفسه

[3] WWW.arabicmagazine.com; العدد 362 السنة 32 ربيع الأول 1428 هجرية أبريل 2007 م.

مكانة عنترة بن شداد:

من بين الأبطال الشعبيين الذين ساهموا في صياغة الوجدان العربي، سنتوقف عند عنترة بن شدَاد، بسبب كونه ما زال حاضراً بقوة في ثقافتنا العربية. ويكفي النظر فيما يرد على ألسنتنا بشكل عفوي (هل يظن نفسه عنتر؟! ليش معنتر؟ هيدي بدَا عنتر بن شداد... الخ)[4] لنتلمس قوة حضوره. ولا نعتقد بأن عربياً راشداً (وقاصراً؟) لم يسمع بعنترة بن شداد، ولم يكوِّن عنه صورة ما في ذهنه.

والملفت أن حضور عنترة في الثقافة ليس حضوراً أثرياً جامداً متوقفاً في هيئة معينة، بل إنه ما زال يثير المواقف والحساسيات المختلفة بإزاء النموذج الذي يقدمه. ونقرأ على الأنترنيت مثالا على ذلك في ما كتبه احد الشبان العرب حين زار قبر عنترة (في صحراء نجد في السعودية) فيقول " نعم مات عنتر ..ولكن لا تزال سيرته على كل لسان رغم مرور 1500 عام على وفاته. حياة عنتر معاناة ..حب ..عشق ..خيانة من محبوبته ..خذلان من أبناء قبيلته العنصريين الذين رغم أنه كان فارسهم وأشجعهم ولكن كل هذا لم يشفع له عندهم بسبب لونه الاسود الذي ورثه عن امه التي كانت عبدة سوداء. هذا الرجل الذي ارتبط في عقولنا بالشهامة والفروسية والرجولة كان من اكثر الناس شفافية ورقة .. عندما تحسست هذا القبر بيدي احسست بالعبرة تخنقني ..بشعور غريب لا اعرف كيف اصفه لكم ..تحسست معاناة رجل ..عانى من قلبه وحبه ..عانى من قومه العنصريين. مات عنتر ولم يمت ذكره ..فقد خلده عشقه وشعره وفروسيته ..سلاما عنتر مني . سلاما من عالم الاحياء الى عالم الاموات"[5].

ولم يكن عنترة معروفاً من قبل أبناء جلدته فحسب، وإنما امتد صيته في العالم أجمع. في فرنسا مثلا هو نموذج عن الفروسية العربية، ونجد أن أحد الكتب المدرسية لتعليم اللغات للطلاب الفرنسيين في المرحلة المتوسطة يستخدم بطاقة أنشطة تربوية عنوانها "الفروسية" ويقدم عنترة بوصفه "شخصية أسطورية (personage mythique) ويمثل الوجه الأول للفروسية في العالم العربي، كما ان سيرته ومعلقته هما شكلان رئيسيان من الأدب العربي الكلاسيكي (الشعبي والمثقف)"[6]. وفي روسيا كذلك نقرأ أن المؤلف الموسيقى الروسي المعروف ريمسكي كورساكوف استوحى سيمفونية عام 1868 من

---

[4] ويبدو ان مثال عنترة يجذب السياسيين بشكل خاص. للمثال تقول نايلة معوض في إحدى تصريحاتها : عنترة بن شداد يعجز عن الامساك بالأجهزة؛ انظر جريدة البلد في 3 حزيران 2005. بالمقابل نقرأ في جريدة النهار 20 حزيران 2007 أن عضو شورى "حزب الله" الشيخ محمد يزبك صرَح أن فريق 14 آذار يضرب المبادرات بمزيد من العنتريات...

[5] http://arabia.nireblog.com/rss2/11946/index.xml

[6] Collection « l@ngues_en_ligne », *SCÉRÉN – CNDP :*

.http://www.cndp.fr/secondaire/languespratique/arabe/chevalerie/college.htm#A2

ملحمة عنترة وأعطاها اسمه[7].

ولكن على الرغم من أن عنترة بن شدَاد ما زال مؤثراً حتى اليوم، إلا أن ذكره في العالم العربي لا يذهب دائماً في الوجهة الإيجابية. فنقرأ مثلا في إحدى المقالات المنشورة على الانترنيت أن عنترة بن شداد وحاتم الطائي هما سبب عنوسة الفتيات حالياً، ومفاد الخبر "أن الفتاة المتعلمة ترغب في الزواج ولكنها تضع الشروط المستحيلة في زوج المستقبل ومنها أنهن يفكرن بأن يتزوجن رجلا من أمثال عنترة بن شداد في الشجاعة والفروسية ومثل حاتم الطائي في الكرم"[8]. ونفهم من هذا التعليق أن الذكور والإناث اليوم مختلفين في كيفية تلقي نموذج عنترة، الإناث ما زلن يجدن فيه نموذجاً رومانسياً، في حين تبدو نظرة الذكور اليه اكثر سلبية، ويبدو أن وزن الشجاعة والفروسية الذي أورثه عنترة لسلفه من الرجال بات عبئاً ثقيلا لا يمكنهم حمله.

وتنبغي الإشارة هنا إلى ان عنترة لا يحتكر المكانة العليا في سلم الرجولة في الوجدان العربي، بل يشاركه فيها ابو زيد الهلالي بل أن هناك من يرى إن هذا الأخير هو صاحب الحق فيها[9]. فقد "آثر الشعب العربي هذه الشخصية (أي الهلالي) بحبه وأعطاها مكان الصدارة ليس فقط بين أبطال سيرة بني هلال وإنما أيضاً بين أبطال السير الشعبية جميعاً "[10]. ولو قيض لنا دراسة شخصية أبي زيد الهلالي (الذي عاش منتصف القرن الرابع الهجري) لربما وجدنا أنه أكثر رجولية من عنترة. فهو يمتلك مثل شجاعة عنترة ولكن يزيده بالحيلة والذكاء، كما أنه غير موسوم بتلك الشائبة التي أضعفت رجولة عنتر، ألا وهي الأصل الأمومي الأسود. ثم أن هدف ابي زيد الهلالي كان الحفاظ على القبيلة وسلطتها وهو لا يخلط هذا الهدف بأي نزوع فردي خاص كما هو حال عنترة، الذي سعيه

---

[7] http://www.answers.com/topic/antarah-ibn-shaddad

[8] http://www.bafree.net/forum/viewtopic.php?

[9] في جولة على غوغل باللغة العربية، بتاريخ 17 نيسان 2007، وجدنا أن ابي زيد الهلالي لديه العدد الأكبر من المواقع (حوالي 512,000 موقع) يليه عنترة بن شداد (355,000) يليه الزير سالم (320000) ثم سيف بن ذي يزن (69,700) ثم الأميرة ذات الهمة (20,900) ثم علي الزيبق (20,100) ثم حمزة البهلوان (508) الخ

[10] تبدأ هذه السيره ببيان المجتمع القبلى في الجزيرة العربية عن طريق قبيلة بنى هلال بطل أشهر الملاحم الشعبية العربية المعروفة بسيرة بني هلال وقد صورت الملحمة وقائع العرب في الفترة من منتصف القرن الرابع الهجري وحتى منتصف القرن الخامس الهجري إبان عصر الدولة الفاطمية . وعلى الرغم من شهرته لم يكن أبو زيد الهلالي محور هذه الملحمة وانما واحد من أربعة انتهت إليهم الرياسة في القبيلة وهم حسن بن سرحان المعروف ب(أبي علي) الملقب بالسلطان ودياب بن غانم والقاضي بدير بن فايد وأبو زيد بن رزق الهلالي . ولقد مهدت الملحمة ولادة هذا البطل بحادث فذ جعله يبدو كانسان خارق . وترتكز بطولة أبي زيد على دعامتين الأولى الشجاعة وقد بالغ فيها الشعب العربي حتى أخرجها من الممكن وتجاوز بها الطاقة البشرية وكاد يعتبرها من الخوارق أما الدعامة الثانية فهي الحيلة وقد أهله الشعب العربي لها بأن علمه مختلف العلوم والفنون واللغات فهو يستطيع أن يتنكر في أي زي وأن يحترف أي مهنة وأن يتحدث بأي لغة . http://ar.wikipedia.org/

الأهم كان وصال عبلة. ولكن ثمة إقرار أن سيرة عنترة بن شداد هي " الاخت الشقيقة لسيرة بني هلال، عرف المتخصصون في الاولى بالعناترة، والمتخصصون في الثانية بالهلالية."[11]

ومن جهتنا فلقد آثرنا أن ننظر في شحصية أبي الفوارس عنترة بن شداد لأن سيرته ارتكزت على علاقة حب أساسية مع عبلة التي لأجلها قدم كل التضحيات، مفترضين أن نموذجه يقدم السمات الأساسية للرجل العربي الفاتن، معبود النساء العربيات. ولكن هل فعلا ما زالت صفات عنترة تلقى هوى في نفوس الفتيات أم أنه صار عتيقاً وإنما الاحتفاظ بسيرته هو كمثل الاحتفاظ بالبيوت القديمة، ليس للسكن، وإنما للفرجة أو للحنين أو لاستعادة الماضي الجميل؟ وما هي عناصر الشخصية لدى عنترة بن شداد التي أدت إلى حفظه في الوجدان؟ هل ما زالت، بعضها على الأقل، قريبة من النموذج الرجولي المرغوب؟ وهل ما لحق به من ظلم شكّل عاملا مساعداً على الاحتفاظ بذكراه؟

في وصف عنترة:

تعرَفنا الدراسات حول شخصية عنترة بن شدَاد [12] إن عنترة شخصية حقيقية، عاشت في القرن السادس الميلادي قبل الدعوة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية. وعنترة فارس وشاعر شهير، من أصحاب المعلقات... أهم ميزات شخصيته النقاط التالية:

. فروسية نادرة قامت على الشجاعة والبسالة والمروءة.

. شاعرية عالية نصبّت صاحبها واحداً من فحول الشعر العربي.

. عصامية فريدة نقلت صاحبها من مرتبة أحد عبيد عبس، إلى واحد من أهم سادتها، عبر انتزاع الاعتراف بالأبوّة.

ويقال أن عنترة وهو ابن الأمة الحبشية تمكّن أن يجبر شداداً (أي والده) وهو أحد سادة عبس على الاعتراف به ابناً شرعياً، واستطاع أن ينافس الزعماء البيض في حب عبلة بنت مالك (أي عمه)، ثم جعل مالكاً . وهو أخو شدَاد وأحد سادة القبيلة . يزوّجه ابنته، كل ذلك عبر نضال طويل، وصراع مرير خاضه مع الوسط المحيط[13].

---

[11] أنظر تعريف الناشر لكتاب سيرة عنترة بن شداد، تأليف رحاب عكاوي، دار الحرف العربي، 2003، في

http://www.adabwafan.com/display/product.asp?id=53103

[12] مرجع مذكور

[13] وهنا نلفت النظر إلى أن الروايات لا تجمع حول زواج عنترة من عبلة، فإذا كان البعض منها يؤكده، فإن البعض الآخر ينفيه. وهناك روايات تزوّج عنترة لغير عبلة وأكثر من مرة كما تجعله يخلف ذرية، فهو قد " خلّف ابنين، الأول هو الغضنفر وأمّه أخت ملك الرومان تزوّجها سرّاً في روما حيثُ بقيت مدّة من الزمن ثم رحلت إلى القسطنطينية، والثاني هو جفران وأمّه أميرة إفرنجية" أنظر:

-"'**Antar, Romance of**." Encyclopædia Britannica. 2007. Encyclopædia Britannica Online.

أما الصفات الأبرز في شخصية عنترة مثلما نستمدها من قراءة سيرته[14] فهي:

– الشباب: عنترة شاب، هذه صفة أولى. ولا نعرف شيئاً عن وسامة هذا الشاب. ويمكن أن نفكر أن اسوداد لونه ليس متناسباً مع المفهوم التقليدي للوسامة آنذاك.

– القوة والصلابة والبطش: فكان عنترة "مع صغر سنه شديد البطش فاذا تجاسر عليه أحد أذاقه الويل"[15]. وفي سيرة عنترة التي نعتمدها في هذه الدراسة وتبلغ 384 صفحة، هناك تقريباً في كل صفحة من صفحات الكتاب معركة دارت إما بين قبيلة عبس وإحدى القبائل الأخرى وأتى فيها عنترة منجداً ومحققا النصر للقبيلة، وإما معركة فردية خاضها عنترة مع أحد الفرسان رداً على عدوان او طلباً لأمر او دفاعاً عن مظلوم.

– حامي النساء: وأقوى المعارك كانت تلك التي يخوضها عنترة دفاعاً عن النساء، وعبلة على رأسهن " وقد خرج الرجال للحرب مرة وكان عنترة بين النساء فهجم سبعون فارساً على النساء فما كان من عنترة الا أن قتل ما قتل وطعن رئيسهم وقتله ففر الجميع هاربين تاركين الغنائم والنساء"(ص4) وعديدة هي المناسبات في السيرة التي تبرز عنترة سائراً مع النساء لحراستهن.

– مدافع عن العرض: لطم احد العبيد امرأة عجوزاً " وكان عنترة حاضراً فأخذته النخوة العربية... فإذا بعنترة يمسك العبد ويرفعه ويلقيه على الأرض ثم يضربه ضربة تقضي عليه"[16] . ويقول عنترة في موقع من سيرته " أنا طبيب بني عبس اذا اعتلت، وحاميها اذا ذلت، وحافظ حريمها اذا ولت" (ص 75).

– يعطي لأهله الاولوية على نفسه: إن عنترة وبعد ان لاقى من الأهوال اشدها، وبعد ان شدَ أزر بنى عبس حتى استتب لهم الأمر، قد كان له ان يتزوج عبلة (بحسب السيرة الحالية) فأقيمت الأفراح، ولكن حين همَ عنترة أن يخلو بعروسه، سمع أصوات المهاجمين، فأقسم عنترة ألا يدخل خباءه ولا يستمتع بعروسه إلا بعد ان يرد هيبة بني عبس (ص 283)

– صاحب نخوة ومروؤة وشهامة: "قال الراوي هذا وأولاد الملك زهير يتعجبون من عظم مروءته (الهاء تعود لعنترة) وشدة احتماله ونخوته" (ص 130)

– حنون وودود: لا تجعل السيرة موقعا مميزاً لأم عنترة ولا لمشاعره تجاهها. غير ان الحنان

---

http://www.britannica.com/eb/article-9007747

- « l@ngues_en_ligne »; ttp://www.cndp.fr/secondaire/languespratique/arabe/chevalerie/college.htm#A2

[14] قصة عنترة بن شداد، تأليف يوسف بن اسماعيل، ملخصة بقلم اسامة قطان، دمشق، دار كرم، دون تاريخ.

[15] مرجع نفسه.

[16] مرجع نفسه.

والود الكبير يكنهما لقبيلته اولا "والله يا وجوه العرب، أنا لا أطلب إلا مودتكم ولا أطمع إلا في أخائكم ومحبتكم" (ص 296)

–عاشق مخلص : أخلص عنترة لحب معشوقته عبلة التي كانت أجمل من القمر، وأرتضى ان يكون عبداً لها عن طيب خاطر. فحين سألته أمه عن حبه لها أجاب " يا سيدتي، هل رأيت من يبغض مولاته! أي والله أحبها وحبها لا أنكره وصورتها لا تبرح ناظري"[17] "إني احب عبلة بنت عمي مالك بن قرَاد وهي التي طيرت من عيني لذيد الرقاد، وابتلتني بطول العناء والسهاد"[18]

– شاعر فصيح: نقرأ في السيرة أن بني عبس "أضرموا النار ودارت الكاسات ولعبت الخمر بعقول السادات عندئذ قال زهير لولده مالك: في مثل هذا الوقت يستحب سماع كلام عنترة من لسانه، فإنه والله سيد شعراء زمانه" (ص 16). وكانت عبلة السبب الأول في فصاحته "لأنه كان كلما ذكرها انطلق لسانه بالشعر الرقيق". ومن أشهر شعره معلقته "التي هي من القصائد الطوال الأثيرة عند العرب التي تحمل نفساً ملحمياً بطولياً رائع الوقع"[19] وهي بعنوان "هل غادر الشعراء من متردَم؟" ونقتطع منها الأبيات المتفرقة التالية:

هل غادر الشعراء من متردَم أم هل عرفت الدار بعد توهم؟

يا دار عبلة بالجواء تكلَّمي وعمي صباحاً دار عبلة واسلمي

دار لآنسة غضيض طرفها طوع العناق لذيذة المتبسم

ولعنترة قصائد غزلية كثيرة، ومنها ما طارت شهرته وقد يكون من بعض أجمل ما قيل في الغزل:

ولقد ذكرتك، والرماح نواهل مني، وبيض الهند تقطر من دمي

فوددت تقبيل السيوف، ولأنها لمعت كبارق ثغرك المتبسم

– مرهف، حساس، سخي الدمع: "الآن وقد انقطع مني الرجاء، ولم يبق لي في هذه الأرض مقام ... ثم زاد به الأمر فتنهد وبكى... وتصاعدت زفراته ... وتساقطت الدموع على وجناته..." (ص 14)؛ "ففاضت دموعه وتهاطلت على خديه" (ص 15) "لما آوى عنترة إلى مضجعه تأجج الشوق لعبلة في قلبه وأرقه خيالها فقام إلى بيت مالت بن زهير... بكى بين يديه وجلس أمامه واشتكى اليه وجده وهيامه " (ص 22) وكثيرة جدا هي الاشارات في السيرة الى بكاء عنترة.

---

[17] مرجع نفسه؛ ص 6

[18] مرجع نفسه؛ ص 14

[19] ديوان عنترة بن شداد، حققه وقدَم له فوزي عطوي، بيروت، دارصعب، الطبعة الثالثة، 1980

– كريم: "قدم زهير عشرة جمال محملة بصناديقها وأموالها وفرَق كثيراً من التحف والأموال على جميع أهل الحي فكان في سخائه أكرم من حاتم طي. ولم يبق أحد من النساء والرجال إلا غمره بالعطاء والنول وما زال يبذل...." (ص 79).

– متواضع ومؤدب: "أخبرت النساء رجالهن ما جرى من عنترة... فزادت رغبة شدَاد (اي والده) فيه وقبَله بين عينيه وأخذه بيده ليجلسه بين الشرفاء فأبى وعاد ووقف مع العبيد، وقال : لا والله يا مولاى فعجبت فرسان العرب من أدبه..." (ص 10) و"كان عنترة قد وقف للخدمة مع العبيد فقال الملك، لن تجلس إلا بين السادات ولا شربت قدحى إلا معك..." (ص 12) "نهض (الملك زهير) وصحب معه اولاده وعشرته وأجناده... وساروا للقاء عنترة. وكان عنترة قد سبق عبيده حتى لا يتعب مستقبليه..." (ص 79)

– غني متأنق: "خلع (الملك زهير) على عنترة خلعة لا يلبسها إلا الأكابر، وعممه بعمامة معلمة بالذهب وقلَده بسف يدعو إلى العجب...." (ص 13) "ترجل عنترة ... والطيب يفوح من ثيابه" (ص 13).

وترد في سيرة عنترة بن شدَاد مقاطع عديدة توجز وصف عنترة بشكل عام " قال عمرو.... هو (أي عنترة) الأسد الواثب والليث الغالب فارس المشارق والمغارب الدي أفنى الأبطال ومزق الكتائب البطل الجواد الذي قهر بسيفه الأبطال الشداد، قادح النار من غير زناد حامي قبيلة عبس الأمير عنتر بن شداد" (ص 135) وفي مكان آخر " قال شيخ من الحاضرين... إنه فارس اسمر شديد البأس لطيف المحضر. ليس له شبيه في فرسان العرب قد زلت له رقاب الملوك وأصحاب المناصب والرتب..." (ص 135).

هذه هي الصفات الأساسية التي نستقيها من السيرة، ولكن هل هي ذاتها ما زالت معششة في أذهان جيل الحاضر؟ لمعرفة الجواب طلبت من طالبات صفي في السنة الجامعية الرابعة وعددهن إحدى وعشرين فتاة ما بين العشرين والخامسة والعشرين من عمرهن أن يكتبن ما تعرفنه عن عنترة بن شداد. وأورد فيما يلي الصفات التي اعطينها له، وأضع بين هلالين عدد المرات التي وردت هذه الصفات في أقوالهن:

حبيب أو عاشق عبلة (20)

شاعر (15)

من العصر الجاهلي (14)

فارس ومحارب (10)

لم يتزوج عبلة (9)
شجاع وشهم (7)
عربي (6) أسود (6) اشتهر بالمعلقات او بقصائد المدح والذم والغزل (6)
غير وسيم، بشع ، دميم (5)
أسمر (4)
طويل القامة (3) عبد (3)
لديه معاناة وأشجان وأحزان (2) قصير القامة (2)
زير نساء (1) شاب (1) قوي الجسد (1) مخلص ووفي لعبلة (1) رومنسي (1) محبوب من القبيلة (1) ابوه من زعماء القبيلة (1) تزوج عبلة (1) مات غدرا (1) يحب فتاة جميلة (1) انتحر من أجل عبلة (1) من أم عبدة (1) يغار على عبلة (1).

نلاحظ من مجموع هذه الصفات أن الذاكرة الأنثوية تسبغ على عنترة صفات إيجابية بمعظمها (ما عدا ما تعلق منها بالشكل). والصفتان الأكثر وروداً هما عاشق عبلة والشاعر. عنترة العاشق هو أكثر ما تحفظه الفتيات (وربما استمرار قوة هذه الصفة لدى عنترة تجعلنا نميل الى تصديق عدم زواج عنترة حيث لم يتح للعشق أن يخمد) ولكن ليس العاشق الصامت بل المتكلم الذي يعلن على الملأ حبه شعراً وقصائد. ويمكن الاعتقاد بقوة أن الجانب الشعري في شخصية عنترة كان له أبلغ الأثر في شهرته. تبعا لما للشعر في الوجدان العربي من قوة تشكيل كبرى، لا بل أن الذات العربية برأي الغذامي هي ذات شعرية وأنها "رضيت بأن تحول نفسها إلى ديوان شعر، وتترجم وجودها إلى قصيدة"[20]، وهو ينسب الى الشعر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية.

ولكن، مع تطور وضع المرأة وامتلاكها مزيداً من الحقوق ومن المقدرة على إدارة دفة حياتها، هل أن نموذج عنترة ما زال بإمكانه أن يجذب شابات اليوم؟ وهل يتطابق مع ما يسمى النموذج الرجولي المرغوب؟

النموذج الرجولي الحديث في لبنان:

ثمة دراسات في لبنان حول النموذج الرجولي الذي تعجب به الإناث. وسنتوقف عند أبرز سماته من أجل المقارنة بينه وبين الصفات التي تتسم بها صورة عنترة. يستخلص زكريا البتي في

[20] عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 98

دراسته[21] أهم السمات التي تميز صورة الرجل في الواقع وهي:

- معجب بنفسه، يحب المديح، صاحب شخصية متميزة، يغار، متأكد من نفسه، ذكوري، طموح، يتأقلم مع الظروف، يدافع عن مبادئه، قوي الشخصية، رياضي.

أما على الشاشة فيتوصل الباحث نفسه إلى أن أهم السمات المرغوبة لصورة الرجل على الشاشة هي:

- قوي، ذكوري، يتكل على نفسه، قوي الشخصية، متأكد من نفسه، مستقل، جاد، كافي نفسه، رياضي، مجازف، صاحب شخصية متميزة، له عقل محلل، طموح، منافس، يدافع عن مبادئه، له قدرات قيادية.

ولقد حاولنا ان نستخدم نفس الجردة التي استخدمها الباحث (جردة بم للأدوار الجنسية) ولكن عوضاً عن استجواب الأفراد حول الصفات التي يرونها ملائمة، فإننا سنقوم بأنفسنا بوضع العلامات تبعاً لما نراه ملائماً بعد قراءة سيرة عنترة وتكوين صورة ذهنية مشبعة بصفاته. وسنعتمد طريقة البتي في الاحتساب، فنقوم بإعطاء علامة من 1إلى 7 حول مدى صحة انطباق هذه الصفات على شخصية عنترة تبعاً لما وجدناه بعد قراءتنا سيرة عنترة. في حال رأينا أن الصفة المذكورة لا تنطبق أبداً على عنترة نعتبرها غير صحيحة (ونعطيها علامة 1) وفي حال كانت غالباً غير صحيحة (نعطيها علامة 2) بالمقابل إذا شعرنا بأن الصفة المذكورة كانت في بعض الأحيان صحيحة (نعطيها علامة 3) وأحياناً صحيحة (نعطيها علامة 4). أما إذا وجدنا أنها غالباً ما تكون صحيحة (فنعطيها علامة 5) أو وجدنا أنها عادةً صحيحة (نعطيها علامة 6) وأخيراً إذا وجدنا أنها دائماً أو تقريباً دائماً صحيحة فإننا نعطيها العلامة الأكبر وهي 7. ولقد استخلصنا بأنفسنا ما وجدناه متناسباً مع شخصية عنترة، بحسب الجدول التالي:

الصفات الذكرية	الصفات الأنثوية	الصفات المحايدة
1. يتكل على نفسه (4)	2. يرضخ(2)	3. يساعد(6)
4. يدافع عن مبادئه (7)	5. بشوش(2)	6. متقلب المزاج(1)
7. مستقل(4)	8. خجول(3)	9. صاحب ضمير(7)
10. رياضي (1)	11. عاطفي(5)	12. مدعي(1)

[21] زكريا البتي، صورة الرجل في متخيل الشابة اللبنانية كما تراه في الواقع وكما يعرض على شاشة التلفزيون، رسالة بدلوم الدراسات العليا في علم النفس، بإشراف د. إنيسة الامين مرعي، كلية الآداب والعلوم الانسانية، العام الجامعي 1997-1998 ، ص.ص 98-99

13. متأكد من نفسه (5)	14. يحب المديح(2)	15. سعيد(2)
16. قوي الشخصية (5)	17. وفي(7)	18.لا يتبنأ بما سيفعله(5)
19. قوي (7)	20. أنثوي(1)	21. يتكل عليه(7)
22. له عقل محلل (3)	23. يشعر مع الآخر(7)	24. يغار(7)
25. له قدرات قيادية (4)	26. متجاوب مع رغبات الآخرين(7)	27. صادق(7)
28. مجازف (6)	29. متفهم(5)	30. متكتم(5)
31. يتخذ القرارات بسهولة(6)	32. رؤوف(4)	33. نيته صافية(7)
34. كافي نفسه(7)	35. متحمس لتخفيف الآلام(1)	36. معجب بنفسه(7)
37. مسيطر(6)	38. كلامه لطيف(6)	39. محبوب(5)
40. ذكوري (6)	41. دافئ(7)	42. جاد(5)
43. يتخذ مواقف(7)	44.حساس جداً(7)	45. مسالم(1)
46. عدواني (7)	47. يخدع بسهولة(7)	48. فاشل(3)
49. يتصرف كقائد(5)	50. طفولي(5)	51.يتأقلم مع الظروف(4)
52. صاحب شخصية متميزة(6)	53. لا يستعمل كلام فظ(3)	54. غير منظم(6)
55. منافس(7)	56. يحب الأطفال(1)	57. مخطط(3)
58. طموح(7)	59. لطيف(6)	60.عادي(1)

وتبعاً لنفس طريقة احتساب البتي لنتائج العينة فلقد استخلصنا وسيط الذكورة ووسيط الأنوثة في صورة عنترة (الانطباعية الفردية الخاصة بنا) فكانا عاليين بحسب نظام التسجيل على جردة بم، وهما كما يأتي:

السلم	الذكورة	الأنوثة
الوسيط (في جردة بم)	65.91	55.85
الوسيط (في جردة عنترة)	78.57145	65.85715

إن العلامات الذكورية لدى عنترة تفوق وسيط الذكورة على جردة بم، كذلك فإن علاماته الأنثوية تفوق وسيط الأنوثة على تلك الجردة، مما يعني أن شخصية عنترة تصنف تبعاً لذلك السلم بالأندروجينية العالية[22]. ومثل هذه الملاحظة المفاجئة تستدعي التأمل.

[22] ولمزيد من التأكد من النتائج طلبت من طالبة دراسات عليا أن تقرأ سيرة عنترة لكي تتعرف على شخصية عنترة ومن ثم تضع علامات على نفس الاختبار ولقد دلت نتائجها على اتجاه مشابه للاتجاه الذي حصلنا عليه (مع أن درجة الذكورة كانت لديها أقل ارتفاعاً مما لدينا ودرجة الأنوثة أعلى مما لدينا أيضاً).

يرى الباحثون أن الاندروجينية هي امتلاك للتوازن بين الخصائص التي تعرَفها الثقافة كونها ذكورية أو أنثوية، وهي تميز الرجل المعاصر "الذي بدأ يتغير في كل العالم، وبدأ يتجه نحو ما يعرف بالأندروجينية، ولكن هذا التحول الذي يعتبره الباحثون ايجابياً ما زال تحولا جزئياً ولم يشمل كل الرجال"[23]. ونشير هنا إلى أن ثمة دراسة ميدانية حديثة أجرتها عزة شرارة بيضون، بينت أن نسبة الرجال الذكوريين في لبنان بلغت حالياً ما يقارب 53.0% ، في حين بلغت نسبة الشباب الأندروجينيين 26.7% [24]، فهل يمكن القول بأن عنترة كان شخصية متميزة سابقة لعصره؟

إن العودة إلى سيرة عنترة تبين أن شخصية عنترة تشترك مع ذكور زمانها في مختلف صفاتها، وهي لولا نسبها الأمومي الأسود لما تميزت عن أقرانها بشيء. وثمة في السيرة العديد من الاشارات التي تدل على ثقافة ذكورية مختلفة عن ذكورة اليوم مثلما تظهرها الدراسات. من تلك الإشارات مثلا الميل إلى الطرب والمجون والملذات والتأنق والتعلق الشديد بالنساء، وللمثال نقرأ "فلما سمع عمارة ذلك الكلام لعب به الغرام وقام من وقته ولبس أفخر ثيابه وأسبل شعره على كتفيه وتطيب وتعطر وركب جواده ..." (ص 23) وفي موضع آخر نقرأ عن شيبوب وهو أخو عنترة من أمه " أخذ يستمع إلى الغناء ثم صاح وأظهر الطرب ودار بين النساء والجواري (وكان متخفياً بلباس جارية) دوران اللولب، ورقص حتى أذهل النساء من حسن انعطافه، ولين اعطافه، فتعجبن من صناعه وعياقته، وأقبلن من كل جانب يتفرجن على خفته ورشاقته..." (ص 123). إذن وعلى الرغم من الشجاعة والصلابة والبطش إلا ان الرجال كانوا في اوقات أخرى يظهرون صفات النعومة والرقة والزينة، بما يبدو اليوم وكأنه تطور في سلوك الرجال حديث ومستجد.

فهل أن النزعة الذكورية المتشددة هي انتاج مجتمعات حديثة؟ او هل أن من خصائص الذكورة أن لا تتسم بمسار خطي محدد، بل تتغير بفعل عوامل اجتماعية متعددة؟ وهل يكون الدور النسائي من بين تلك العوامل المؤثرة في توجه الذكورة ناحية التشدد او ناحية الرخاوة؟

تشير ملاحظاتنا إلى أن الاجابة بنعم على كل هذه الأسئلة هو الأمر المرجح (بانتظار دراسات معمقة وأكثر تمثيلية للتأكد من ذلك). فيتفق كثير من الباحثين على الربط ما بين مفهومي الذكورة والأنوثة، واستحالة فهم واحدهما دون فهم الآخر. وللمثال، يقدم بعضهم مثالاً عن ترابط الأثر الاقتصادي على الجنسين "ففي السنوات القليلة الماضية كان لانتقال النساء إلى أعمال تؤمن الإعالة للأسرة، كما كان لتنامي مساهمتهن في القطاعات الصاعدة خارج الصناعة الثقيلة (خدمات، إعلان،

---

[23] البتي، مرجع سابق، ص 73

[24] عزة شرارة بيضون، الرجولة وتغيّر أحوال النساء، بيروت المركز الثقافي العربية، 2007، ص 129

إتصالات، إعلام، مكاتب) أن أثَرا في الجنسين لا في جنس واحد. فقد أعيد تشكيل مفهوم النسائية قياساً بالإنتاج والاستهلاك الاجتماعيين، وهو، استطراداً، ما لم يتم بمعزل عن موقع الرجل نفسه في الإنتاج والاستهلاك"[25].

بالاضافة إلى هذا الترابط فإن ضمور الفصل بين الجنسين وتزايد انخراط النساء في الشأن العام، يبدو أنهما أديا إلى تقوية النزعة الذكورية السلبية ضد النساء. في المقدمة التي كتبتها مي غصوب حول كتاب "الرجولة المتخيلة" تورد حادثة تشير إلى نفس المعنى الذي نرمي اليه، فتقول أن صديقة لها نصف المانية/نصف ايطالية، وهي مهنية تعمل محررة كتب، أخبرتها أنها قررت أن تعيش وتعمل في روما لأن ذلك أشد راحة لها. فهي تتحرك مهنيا في وسط أغلبيته الساحقة رجال، وقد قررت العيش في إيطاليا لأن غالبية رجال ذاك الوسط من الألمان بدوا عدوانيين. اما في روما، حيث التقاليد الذكورية أقوى، فأحست براحة أشد في العلاقة مع الوسط المهني نفسه. وفي النهاية اكتشفت ان الرجال في ألمانيا، عرضة لكثير من التحدي والمنافسة في موقعهم البيتي والتقليدي، وهذا ما نمَى لديهم موقعا دفاعياً حيال المرأة في العمل. وعلى العكس، يحس الرجل في إيطاليا بأنه لا يزال رب المنزل، وهذا لا يشعره بأن وجود المرأة في المكتب ينطوي على أي خطر.[26]

ونسجاً على ما سبق، يمكن التفكير بأن عنترة عاش في مجتمع ما قبل إسلامي ترتسم فيه خطوط الفصل بين الجنسين بشكل واضح. وبالتالي لم يكن عنترة قلقاً بشأن سلطته التي لم يكن للنساء أي منفذ مباشر عليها. كما أن عنترة (والرجال عموماً) لم يكن مهدداً من أن تنافسه امرأة على مكانته لذلك لم يبخل عليها في العطاء والحب والحماية. اما المنافسة الحقيقية التي يستشعرها فكانت من ذكور آخرين لهم مثل ما له من إمكانيات لإثبات الأهلية. التنافس كان ذكورياً وله قواعد محددة، وخطوط الفصل بين الجنسين كانت تحمي الجنسين من خطر امحاء جنس في الجنس الآخر، وكيفما كانت سلوكيات الرجال فلن يطالها وسم الأنوثة التحقيري.

ويبدو لنا أن انفتاح الثقافات الجنسوية الفرعية على بعضها البعض اليوم، قد جعل الجنسين أو بالأحرى جعل الجنس الذكري يحتمي في ترسيمة جندرية محددة الاختلاف. وربما من قبيل التشدد في رسم الحدود الفاصلة يمكننا فهم العدوانية التي يتزايد التعبير عنها تجاه الإناث. وتوضيحا لهذه الفكرة أورد في ما يلي أغنية رائجة اليوم (ضاربة) يلقيها فارس الأغنية العربية، فارس كرم (لاحظ تطابق الأسم). هي أغنية تبدأ بموسيقى هادرة على وقع الطبول ومنجيرة صارخة، وكورس كله من

---

[25] مي غصوب، إيما سنكلير ويب، الرجولة المتخيلة، بيروت ، دار الساقي؛ 2002، ص 9

[26] غصوب، المرجع نفسه، ص 8

الذكور يتدخل من حين لآخر مؤازراً المغني بهتافات كأنها طالعة من أبواق الحرب، تقول كلمات الأغنية:

شفتا بشارع الحمرا بإيدا فيه قلم حمرا عم بتشيلو من الجزدان
حلمتني بمناما فجأة طلعتلها قداما عامل حالي مش سئلان
حكيتني..... ما حكيتا
ضحكتلي.....ما رديتا
حسستها مش فرقانة عندي جمالها
عرفتني.....آخر همي
لما تعبت مني
فلَت على بيتها فلَت.....لحالا لحالا
مرة ثانية بالصدفة شفتها مش عم تعرف تمشي كان مضايقها الفستان
لما صرت مقابيلها عملت حالي مش فاضيلها ما بيعجبني مين ما كان
حكيتني..... ما حكيتا
غمزتني.....ما رديتا
حسستها مش فرقانة عندي جمالها
عرفتني.....آخر همي
لما تعبت مني
فلَت على بيتها فلَت.....لحالا لحالا

ليس من المستغرب أن "تضرب" هذه الأغنية، وأن تكون من الاغنيات التي يرقص عليها الشبان والشابات بفرح. إنها أغنيتهم. أغنية الغنج الذكوري المتمنع، وأغنية الطلب الأنثوي المبادر. إنها أغنية عنترية بامتياز. غير ان ساحة المعركة التي يخوض عنتر حربه فيها لم تعد هي هي. فبدلا من الفروسية والشجاعة من أجل المرأة، نشهد اليوم عنتريات بمواجهة المرأة. وبدلا من عنترة الذي يستجدي وصال المرأة هناك اليوم عنترة الساعي للانتصار على المرأة. وليست هذه الأغنية هي الاشارة الوحيدة للعنتريات الحديثة، فمن ينظر جيداً في ما يجري حواليه، يلاحظ اختلاف منحى اللعب بين الجنسين لجهة عرض انثوي وتمنع ذكوري. ومن الإشارات على ذلك نلاحظ القبول بتعدد الزوجات حتى من بعض الإناث القادرات على الاستقلالية، وعنوسة البنات حتى الجميلات (عزوفاً أو اضطراراً)، وتزايد اشتراط الذكور وتطلبهم (البعض يطلب شريكة منتجة أضافة الى المواصفات

التقليدية).

تعلمنا دراسات النمو أن الذكور يمرون بلحظتي كره للنساء، لحظة الخروج من الطفولة الأولى (أو لحظة الكمون) ولحظة الخروج من الطفولة الأخيرة (أو لحظة المراهقة) وفي الحالتين يكون سبب الكره هو الخوف على الذات وعلى الانتماء فيصير التعلق بجماعة الرفاق شديداً. إن هذا الخوف عينه جعل عنترة القديم (الباحث عن انتماء نقي للقبيلة) وعنترة الحديث (الباحث عن انتماء نقي للرجولة) يخاطران ويتكبران ويعنفان (وإن كان كل منهما في اتجاه معاكس للآخر) ولكن إلى متى سيبقى نموذج عنترة حياً؟ العنتريات تعني سلوكاً فائضاً ومحيداً عن هدفه، إنها هدر في الطاقة. وطالما بقيت ثمة أواصر ما بين الرجولة والعنترة، فهذا يعني أن ثمة عصاباً ما ينبغي البحث عنه ليس فقط لدى الذكور وإنما لدى الإناث أيضاً. والأجدى هو البحث عن قناة ما في قلب المجتمع تسرَب ظلماً قد لا يكون مرئياً.

الشرف وتحوّلات الذكورة

تتقاطع علاقة الشرف بالذكورة عند مجال أساسيّ من المجالات المجتمعيّة، وهو المجال القيميّ. فإذا كان "الشرف" قيمة اجتماعية ثقافية متغيّرة عبر الزمن، فإن "الذكورة" كمفهوم متعدّد الأبعاد، نظراً لمضمونه الفيزيولوجي والسيكولوجي والتربوي والسوسيولوجي، يشكّل بدوره قيمة اجتماعية ثقافية قابلة للتغيير أيضاً عبر الزمن. وليس أدلّ على ذلك ما جاء به مفهوم "الجندر" Genderأو "النوع الاجتماعي" الذي يتعيّن بالمحدّدات الاجتماعية–الثقافية لانتماء الشخص إلى أحد الجنسين(ذكر وأنثى) والتي تميّزه عن المحدّدات البيولوجية المولود عليها بالفطرة. وما ترتّب عن هذا المفهوم من تمييز بين النوع الاجتماعي والجنس، انطلاقاً من مبدأ أن النوع ليس الجنس بل الأدوار الاجتماعية بين المرأة والرجل في المجتمع التي يمكن في إطارها تلمّس اختلاف العلاقات بين النوعين، وأسباب عدم التوازن في العلاقة بينهما بغية تعديلها وتطويرها لبلوغ المساواة بين المرأة والرجل.

ولا شكّ أن مفهوم الجندر ببعده النِسوي، وفي سياق تقريبه اجتماعياً بين أدوار كلا الجنسين، من شأنه الإسهام، على المستوى النفساني العلائقي في المصالحة بين "الذكورة" و"الأنوثة". بعض السمات التي كانت في الأمس "أنثوية" أو "ذكرية" حصراً– كالعاطفة والمشاعر والخجل والنعومة...إلخ المقرونة بالأنوثة/المرأة، والصلابة وقوّة الشخصيّة والجرأة والقوّة...إلخ المقرونة بالذكورة/الرجل– راحت تتفلت من قيود النموذج الذي أُسرت فيه سابقاً. ما أكسب معاني الأنوثة والذكورة ليونة أكبر في النسق القيمي العالمي مقارنة بأزمنة ماضية.

تحوّلات المعاني هذه، راح يرافقها كلام على "أزمة في الذكورة" تجلّت، كما أشارت عزّة بيضون شرارة في كتابها "**الرجولة وتغيّر أحوال النساء**"، في أن "الرجال الذين نشأوا في المجتمعات الأبوية على نفي الأنوثة من هوياتهم، وعلى تبجيل ذكورتهم، يعيشون، حالياً، مشاعر الاختلاط والحيرة بسبب تراجع حصرية الأسباب التي أفضت سابقاً إلى فخر واعتزاز آبائهم: الذكورة في نسختها البطريركية/الأبوية[1]".

المعاني المتغيّرة للذكورة والأنوثة لم تقتصر فقط على الهويّة الداخلية وإنما على الهوية الخارجيّة أيضاً، المتمثّلة بالمظهر والزيّ، اللّذين ركّز إيريك زيمور في كتابه "**الجنس الأول**" على إثبات ملامحهما[2]. ومن ذلك مثلاً، الجمال الأندروجيني الذي لم يعد خافياً على أحد في مجتمعه الفرنسي من جهة، والانخراط المتزايد للرجال في حقل التجميل والجمال الذي كان مقتصراً على

---

[1] بيضون، عزة شرارة، **الرجولة وتغيّر أحوال النساء**، ط1 ، بيروت، المركز الثقافي العربي،2007 ، ص31 .

[2] Voir Zemmour ,Éric, **Le premier sexe**, France, éd, Denöel,2006·

النساء من جهة ثانية. واعتبر زيمور أن الرأسمالية، بوصفها القوّة الثورية الأصيلة للتاريخ، قد حطّمت كل العلاقات التقليدية، ومن ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، العائلة البطركية التي كانت العقبة الأخيرة أمام تسليع العالم[3]. بحيث رافق التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية تغيّرات في بنية الأسرة البطركيّة طالت مفهوم السلطة ومفهومي الأمومة والأبوّة، والأدوار الجنسيّة...إلخ. أما إرهاصات هذه التحولات داخل الأسرة التي بدت أكثر وضوحاً في الغرب نظراً لأسبقيتها مقارنة بالدول العربيّة، فتجلّت، عبر أحد وجوهها، بالدعوة للالتفات إلى دور الأب، لكن ليس بوصفه ممثلاً للسلطة أو للقوانين بل بوصفه معنيّاً، على المستوى العاطفي، بالعلاقة الوالدية. واحتلت هذه الدعوة أهمية، لاسيما في فرنسا، مع مخلّفات الأفكار الثورية التي جاء بها العام 1968 . فبرز تطوّر في سلوكيات الآباء الذين اقتربت سلوكياتهم أكثر فأكثر من سلوكيات الأمهات. راح الآباء الجدد–في سياق العلاقة التربوية–يطالبون بجانبهم الأنثوي عبر رفض بعض القيم الرجولية[4]. هذا، في الوقت الذي تبرز فيه مسألة السلطة عموماً، بمجالاتها السياسيّة والأسريّة والمدرسيّة كافة، كإشكاليّة مطروحة في زمننا العالمي الراهن. بحيث أظهرت دراسة حديثة لرصد الآراء حول أهمية السلطة أن نسبة الفرنسيّين المؤيدين للعودة إلى احترام السلطة قد ارتفعت من 51 % إلى 65 % بين أعوام 1981 و1999 . وبيّن استطلاع حديث للرأي بأن نسبة الفرنسيّين الذين ندّدوا بتسامح القضاة قد ارتفعت من 29 % عام 1980، إلى 40 % عام 1984 ، لتبلغ 72 % عام 2002[5] . وترتّب عن طرح مسألة السلطة على بساط البحث والنقاش إشكاليّة تتلخّص بالسؤال التالي: "كيف يمكن إدراك أو كيف يمكن ممارسة العلاقة التربوية، بالتحديد، في ثقافة جرى اختراقها، إلى حدّ كبير، من قبل ديناميّة المساواة؟[6]"؛ والمقصود بذلك المساواة على صعيد المواطنة،أوعلى صعيد علاقة الرجال بالنساء،أو الراشدين بالأطفال، أو الأساتذة بالطلبة...إلخ.

في الإطار اللّبناني العربي الحاضن لتحوّلات الذكورة:

لئن كنا اليوم في عالمنا العربي عموماً، وفي مجتمعنا اللّبناني خصوصاً،نعيش عصر "ما بعد الحداثة" المصحوب بتداعيات العولمة، فإن السيرورة التاريخية التي شهدتها مجتمعاتنا كمجتمعات كانت ولما تزل تابعة عند كلّ منعطف تاريخي للنظام العالمي الجديد الذي يمثّله الغرب وحداثته، جعلت هذه المجتمعات تحيا حداثتها بصورة إشكاليّة. لذا اعتبر شرابي أن النظام الأبوي يشير

[3] Ibid., p.123.

[4]Ferrand, Michèle**, Féminin Masculin**, Paris, éd La découverte,2004,p·43.

[5] Renaut, Alain, **La fin de l'autorité**, Paris, éd Flammarion,2004, pp·8-9.

[6] Ibid., p.141.

اليوم إلى النظام الأبوي التقليدي أو القديم، والنظام الأبوي الجديد أو المستحدث، معتبراً أن "النظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس نظاماً تقليدياً بالمعنى التراثي، كما أنه ليس معاصراً بالمعنى الحداثوي، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث، من التراثي والمعاصر: نظام غريب يختلف عن أي نظام آخر(...) ولذلك فمهما كانت المظاهر الخارجية–مادية، قانونية، جمالية–للعائلة الأبوية المستحدثة المعاصرة ومجتمعها "حديثة"، فإن بناها الداخلية تبقى مجذّرة في القيم الأبويّة وعلاقات القربى والعشيرة والطائفة والجماعة العرقية. المحصلة إذن فريدة في بنيتها المزدوجة: الحديث والأبوي متعايشان في إطار وحدة متناقضة[7]".

ولئن كانت الأسرة وحدة اجتماعيّة أساسيّة من وحدات المجتمع المنتجة للقيم وللأدوار الاجتماعية المرسومة التي يُعاد من خلالها إنتاج الحداثة الإشكالية المشار إليها، أو إشكالية الحداثة، ارتأت هذه الدراسة البحث في علاقة تحوّلات الذكورة بالشرف انطلاقاً من إطار الأسرة، وتحديداً من خلال المراهقين فيها. واختيار هذه الفئة العمرية عائد لسببين: أولاً لما يمثّله المراهقون والمراهقات عموماً من قوّة مجتمعيّة، سواء في العالم العربي أو في لبنان؛ وثانياً لأن "الأدوار الاجتماعية المستقبلية للمرأة والرجل تصنع اليوم فيما يُغرس في عقول المراهقات والمراهقين وما يتاح أمامهم من فرص وإمكانيات[8]".

فالإحصاءات تشير إلى الارتفاع النسبي لنسب صغار السنّ في معظم البلدان العربية على الرغم من الانخفاض الملحوظ لهذه النسب خلال الفترة 1975–2000. وقد قدّرت نسبة السكان دون سن الـ18 سنة بحوالي 46.5 % من إجمالي عدد سكان الدوال العربية عام 2002 . وبلغت نسبة المنتمين إلى الفئة العمرية 12–17 سنة نحو 14.4 %، وتراوحت بين نحو 8.3 % كحدّ أدنى في قطر و16.6 % كحدّ أقصى في سوريا[9].

هذا في الوقت الذي بلغت فيه نسبة المراهقات بعمر 15 –19 في لبنان 9.5 % من إجمالي عدد الإناث البالغ 1885563 أنثى، مقابل نسبة 10.2 % للذكور المنتمين إلى نفس الفئة العمرية من إجمالي عدد الذكور البالغ 1868222 ذكر[10].

ولما كانت الأدوار الاجتماعية المستقبلية للمرأة والرجل في لبنان لا تزال محكومة بالتمايز النوعي في تنشئة الأطفال والمراهقين، لاسيما في ظلّ الفروقات بين المرأة والرجل التي تكرّسها القوانين والأعراف والتقاليد السائدة في ثقافتنا العربيّة، اعتبرنا بأن فئة المراهقين هذه سوف توضح

---

[7] شرابي، هشام، **النظام الأبوي وإشكالية تخلّف المجتمع العربي**،تر.محمود شريح، ط4 ، بيروت، دار نلسن، 2000 ، ص ص 25 ، 36 .

[8] مجموعة باحثين، **الفتاة العربية المراهقة: الواقع والآفاق(تقرير المرأة العربية)**، ط1 ، تونس، كوثر-صندوق الأمم المتحدة للسكان والاتحاد الأوروبي، ص38 .

[9] **التقرير الإحصائي لواقع الطفل العربي**، دليل تنمية الطفل العربي، العدد التاسع، المجلس العربي للطفولة والتنمية، القاهرة، 2006 ، ص ص31-32 .

[10] **الدراسة الوطنية للأحوال المعيشيّة للأسر للعام2004** (أولى النتائج الإحصائيّة المنهجية) ، دائرة الإحصاء المركزي، الجمهورية اللبنانية، 2006 .

افتراضنا الضمني بثبات القيمة التقليديّة الذكريّة للشرف في وعي المراهقين، على الرغم من تحوّلات الذكورة. والمقصود بالثقافة مفهومها الكلاسيكي الذي حدّده العالم الأنتروبولوجي إدوارد تايلور على أنه "ذلك الكلّ المعقّد الذي يتضمّن المعرفة والعقيدة، والفن، والأخلاق، والقانون، والتقاليد وغيرها من القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع[11]".

إفتراضنا الضمني بثبات القيمة التقليديّة الذكريّة للشرف في وعي المراهقين يعزّزه دور الأسرة كحاضن للثقافة– بما تنطوي عليه من عادات وتقاليد– ولأبعاد هذه الثقافة القائمة على التمييز الجنسي. إذ لا تزال الفتاة في إطار هذه الثقافة الأداة الرئيسية للمصاهرة ولحفظ امتيازات العائلة، بحيث تقع عليها أكثر من الذكر في الأسرة تبعات الخروج عن التقاليد العائلية. فهي لا تزال شرف الرجل وعرضه،كما لا يزال أمر تأديبها منوطاً به، لأن سلوكها قد يضع العائلة بأكملها على المحك. لذا غالباً ما يُناط أمر تأديب الفتاة إلى الأخ، بالإضافة إلى الأب، أو إلى الزوج بعد زواجها. وقد بيّنت دراسة حول جرائم الشرف في لبنان، من خلال أحكام صادرة بين عامي1995 و1998 أن الجرائم التي تدور حول الشرف والتي ارتكبها الأخ بحق أخته بلغت 22 جريمة من أصل 36 . فيما أتى الزوج في المرتبة الثانية(7 جرائم ارتكبها الزوج من أصل 36)، فالأب(6 جرائم من أصل 36)،فالابن(حالة واحدة من أصل 36)[12]. كما بيّنت الملفات القضائيّة الخاصة بتسع وعشرين جريمة قتل نساء في مختلف المحافظات اللّبنانية، تراوحت تواريخها بين الأعوام 1980 و2002، أن 36 % من مرتكبي هذه الجرائم ارتكبها الأخوة. وان أعمار الجناة تركّزت في الفئات الشابة(بين 15 و26 سنة)، وأن من هم تحت سنّ الرشد(تحت سنّ 18 سنة) شكلوا نسبة 24 % من مجموع مرتكبي هذه الجرائم[13]. وهذه جميعها مؤشرات تحيل على دور التنشئة الأسريّة في ترسيخ شعور الذكور بأنهم أوصياء على شرف نساء العائلة، ولاسيما الأخوات، كما تحيل في الوقت عينه على التمايز النوعي الذي يتوارثه المراهق من خلال عملية التنشئة هذه. هذا مع ضرورة الإشارة إلى أن علاقة الشرف برجولة الأخوة وذكورتهم التي تعزّزها الوقائع والأرقام جرت دراستها على مستويات نظرية متعدّدة، لاسيما على المستويات النفسية والاجتماعية والنفس–اجتماعية. وقد سبق للباحثة جرمين تيليون أن بيّنت في كتابها الشهير "**الحريم وأبناء العم**" أن الذكر الصغير في البحر الأبيض المتوسط كلّه، شمالاً وجنوباً، يكون "مدرّباً سلفاً على القيام بمهمّة المصاحب/المراقب لمراهقة فاتنة، ويعرف بالضبط أي نوع من الخطر هي معرضة له–حيث إن هذا الخطر يقدم للطفل كسبب لعار مخيف، يسقط كلية

---

[11] Tylor,Edward Burnett**,Primitive culture**,London,John Murray,1871,V1,ch1,p.1.

[12] راجع، مغيزل فادي،عبد الساتر ميريللا،**جرائم الشرف:دراسة قانونية**،ط1 ،بيروت،مؤسسة جوزيف ولور مغيزل،1999 .

[13] راجع، صيداوي، رضا رفيف، الفصل الرابع "التحليل الاجتماعي لعيّنة البحث" من كتاب **جرائم الشرف بين الواقع والقانون**، ط1 ، بيروت، الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضدّ المرأة، 2007.

العائلة المعتزّة بكبريائها في الدناءة، ويلطخ حتى الأجداد الأماجد في مقابرهم، وهو شخصياً الصبي القاصر، المسؤول أمام ذويه عن رأس المال الصغير والخاص جداً للشابة الجميلة التي هي بمثابة خادمته، أمه، موضع حبّه، وجوده، وغيرته...باختصار: أخته[14]". كما أشارت تيليون إلى البعد النفسي أيضاً لعلاقة الشرف بالأخوة، تلك العلاقة المتمثّلة بالغيرة المقنّعة من قريبة محرَّمة بقناع الدفاع عن العائلة[15].

خلفيّة النقاشات المركّزة:

في سياق دراسة ميدانية تناولت أشكالاً ثلاثة من العنف الجنسي الواقع على الفتيات المراهقات في لبنان، والمتمثلة بالزواج المبكّر، والعنف القائم على مفهوم "الشرف"، والتحرش الجنسي وما شابه من اعتداءات جنسية غالباً ما تقع على الفتيات، جرى الاستناد إلى نقاشات مركّزة مع مجموعات من المراهقين والمراهقات. وكان أحد محاور النقاش المركّز قد دار حول رأي المراهقين والمراهقات بالشرف ورأيهم بشرف الفتاة وبشرف الصبي، وبالعلاقة الجنسية خارج إطار الزواج. وبالتالي، شكّلت نتائج النقاشات المركّزة مؤشراً نوعياً سمح باستخلاص المسكوت عنه في النقاشات المركّزة، وما يختزنه المراهقون، ذكوراً وإناثاً، من أفكار نمطية تتعلّق بأدوار كلا الجنسين.

وعليه، ارتأينا من خلال هذه الدراسة العودة إلى ما جرى من نقاش مع مجموعات الذكور ضمن هذا المحور تحديداً. لأن دراسة تمثّلات الشرف لدى المراهقين الذكور اليوم في ظلّ التغيير الحاصل، لاسيما على صعيد علاقة الرجل والمرأة، قد تزّودنا بمؤشر نوعي• عن نمط واحد أو أكثر من أنماط التحوّلات في قيم الذكورة.

وصف العيّنة:

بلغ مجموع الذكور 29 مراهقاً توزّعوا على ثلاث مجموعات جرى معها النقاش المركّز. وينتمي هؤلاء المراهقون، وهم جميعهم مسلمون، إلى مناطق مدينيّة ذات غالبية مسلمة. وقد توزّعوا على

---

[14] تيليون، جرمين، **الحريم وأبناء العمّ: تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط**، تر. عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1 ، بيروت، دار الساقي، 2000 ، ص ص 116 -117 .

[15] المرجع السابق نفسه، ص117 .

• تجدر الإشارة إلى أن النقاش المركّز هو نقاش جاد موجّه نحو هدف محدّد، وغالباً ما يستخدم لجمع معطيات نوعية ذات صلة وثيقة بمشاعر الأفراد ودوافعهم وعقائدهم واتجاهاتهم. كما أن الكلمة فيه ليست الوسيلة الوحيدة للاتصال، لأن خصائص الصوت وتعبيرات الوجه والهيئة والإيماءات ونظرة العين والسلوك العام تدخل جميعها لتكملة ما يُقال. وبالتالي، يهدف القائم بالنقاش المركّز إلى استثارة المعلومات أو التعبيرات لدى المجموعة التي يديرها(المبحوثين) بغية التعمق في فهم ظاهرة معيّنة وليس لتجميع المعطيات الكمّية.

فئتين عمريّتين: فئة 14–15 سنة التي انتمى إليها نحو 31 % من مجموع الذكور، وفئة 16–18 سنة، التي انتمى إليها 69 % منهم.

المجموعة الأولى ضمّت 12 صبيّاً من محافظة بيروت. ينتمي 11 منهم إلى الفئة العمرية 16–18 سنة، مقابل انتماء صبيّ واحد إلى الفئة العمرية 14–15 سنة.

المجموعة الثانية ضمّت 10 ذكور من محافظة بيروت أيضاً. ينتمي 6 منهم إلى الفئة العمرية 14–15 سنة و4 إلى الفئة العمرية 16–18 .

المجموعة الثالثة ضمّت 7 ذكور من منطقة الشياح المدينية (ضاحية بيروت الجنوبية). ينتمي 2 منهم إلى الفئة العمرية 14–15 سنة، مقابل انتماء 5 منهم إلى الفئة العمرية 16–18 سنة.

المستويات التعليمية والمهنية للأهل:

بلغ مجموع عدد أهالي المراهقين 58 شخصاً، ارتفعت بينهم نسبة الجامعيّين لتبلغ نحو 43 %. مع الإشارة إلى أن نسبة الأهل الجامعيين تركّزت في مجموعتي بيروت مقابل انخفاض هذه النسبة في مجموعة ضاحية بيروت الجنوبية(راجع الملحق: جدول رقم–1 –).

هذا وارتفعت نسبة الآباء العاملين في مهن عليا• فبلغت هذه النسبة نحو 51 %، مقابل نسبة 24 % للآباء الذين يشغلون مهناً متوسطة(راجع الملحق: جدول رقم–2 –).

وقد استحوذت مجموعتا بيروت على النسبة الأكبر من الآباء العاملين في مهن عليا مقارنة بمجموعة الضاحية الجنوبية. إذ إن 58 % من مجموعة ذكور بيروت1 شغل الآباء فيها مهناً عليا، مقابل 80 % لمجموعة بيروت2، و0 % لمجموعة ضاحية بيروت الجنوبية(راجع الملحق: جدول رقم–3 –).

• جرى تصنيف أنشطة الآباء ضمن فئات سبع هي: فئة الوظائف أوالأنشطة التجارية والخدماتية المرتفعة الشأن(كالتعليم المتخصّص الثانوي والجامعي، وإدارة الشركات والبنوك، والتجارة الكبرى...إلخ)، فئة الوظائف والأنشطة التجارية والخدماتية المتوسطة الشأن(كالتعليم غير المتخصص وغير العالي والسكريتاريا والمحاسبة وما شابه)،فئة الأنشطة الصغيرة والهامشية(كخدم المنازل والمقاهي والنواطير،والباعة المتجوّلين...إلخ)،فئة العمال غير المهرة(كالعمال في المطابع أو في أعمال الحفر والعمال الزراعيين...إلخ)،فئة العاطلين عن العمل، فئة المهنيّين(كالحدادين، والنجارين، والمزيّنين، والقائمين بأعمال السنكرة وما شابه). في حين شملت الفئة الأخيرة(غيره) المتقاعدين أو المتوفين. وقد اتبع التصنيف المهني نفسه لأمهات المراهقين والمراهقات لكن مع استبدال فئة العاطلين عن العمل بفئة ربّات البيوت.

هذا، وبلغت نسبة الأمهات العاملات في هذه المجموعات نحو 17 % من مجموع الأمهات البالغ 29 أماً. واستقطبت فئة الوظائف والأنشطة التجارية والخدماتية العليا والوسطى النسبة الأكبر من نشاطات الأمهات العاملات، حيث بلغت هذه النسب 60 % للوظائف والأنشطة التجارية والخدماتية الوسطى و40 % للوظائف والأنشطة التجارية والخدماتية العليا، وذلك في مجموعتي بيروت فقط. إذ لم تُسجل أيّ نسبة أمهات عاملات في مجموعة الضاحية الجنوبية.

نتائج النقاشات المركّزة:

لعلّ أبرز ما أفضت إليه النقاشات المركّزة مع المراهقين حول العنف الجنسي الذي تتعرّض له الفتيات، بروز نوع من التضارب بين مفهوم المراهقين للشرف من جهة، وبين مواقفهم حيال شرف الفتاة أو الصبيّ. فالشرف من منظور غالبية هؤلاء المراهقين يوازي القيم الأخلاقية والوطنيّة العامة. فالشرف هو الوطن والاحترام وعزّة النفس والكرامة...إلخ. بحيث إن قلّة من الذكور(نحو 2 % من مجموع أفراد العيّنة) ربطت الشرف تلقائياً بالفتاة. كالقول مثلاً، بأن الشرف هو "سلاح المرأة"، أو أنه "العرض"...إلخ. وهذا الموقف يختلف جذرياً عن موقف مجموعة أخرى من المراهقين(بين سنّ 13 و19 سنة) جرت دراستها في ريف مصر. وهو موقف يمكن وصفه بالفجّ أو الصارم حيال أدوار كلا الجنسين وشرف الفتاة. لأن الرجولة بدت في هذه المجموعة الريفيّة المصرية بوصفها النقيض الإيجابي للأنوثة(ص67)، وبدا كلّ من "شرف العائلة" و"سمعة الفتاة" شديديّ الترسّخ فيها[16].

لكن السؤال عمّا إذا كان شرف الصبيّ يختلف عن شرف الفتاة، سرعان ما كشف في عيّنتنا عن تمثّل نسبة كبيرة من الذكور ل"ثقافة الشرف" التي تحصر هذا المفهوم بالسلوك الجنسي للفتاة. فالشرف برأي 62 % من مجموع الذكور يختلف بين الصبيّ والفتاة. أما الأسباب التي أوردوها فكانت الآتية: "**لأن الشاب ليس مقيّداً كالفتاة**"/ "**لأن الشاب لديه حرية أكبر**"/ **لأن خطأ الفتاة يختلف عن خطأ الصبي**".

وقد تعزّز انطباعنا هذا نتيجة الإجابات المتنوّعة عن السؤالين التاليين: كيف يجدر بالفتاة أن تتصرف لكي تظهر أنها تحترم الشرف؟ كيف يجدر بالصبيّ أن يتصرف لكي يظهر أنه يحترم الشرف؟ بحيث تقلّصت نسبة الذين ساووا بين تصرفات البنات وتصرفات الصبيان، أي نسبة الذين أطلقوا معايير أخلاقية مشتركة ينبغي للجنسين أن يتبعانها: كأن يكون كلّ من الجنسين مهذباً، أو أن يحترم كلّ منهما نفسه، وأن تكون أدبياتهما لائقة...إلخ. فبلغت نسبة هؤلاء نحو

[16] Zibani ,Nadia and Brady,Marta,“ Adolescent Boy′s response to Gender Equitable programming in Rural Upper Egyptian Villages: Between ' Ayb and Haram”, **Al -Raida**, LAU,VXXI,Nos·104-105,Winter/Spring2004,p·67·

20 %، في الوقت الذي مالت فيه الأكثرية(نحو 80 %) إلى تخصيص الفتيات بمعايير سلوكية تخصّ جسدهنّ، ولا تخرج عن الصورة النمطية التي تحصر الشرف بجسد الفتاة وتجعل من الصبي الحريص أو القيّم على شرف الفتاة.

	معايير أخلاقية	**معايير تخصّ "الشرف".**
رأيهم بسلوك الفتاة	-يجب أن تحترم نفسها -يجب أن تكون طريقة كلامها لائقة. -يجب ألا ترفع صوتها والردّ على من هم أكبر منها سنّاً. -يجب أن تبدو محافظة. -يجب أن تتصرف كما يملي عليها المجتمع. - يجب أن تحافظ على معتقدات عائلتها وطائفتها.	-يجب على الفتاة ألا "تتمحن" وأن تحافظ على شرفها وما "تخلّي حدا يدقّ فيها". -يجب أن تحافظ على "نفسها"، وألا تجعل من نفسها ألعوبة. -يجب أن تحتشم في لباسها. - إذا مُسّ شرف البنت يمسّ شرف العائلة كلها. -يجب أن تحافظ على جسدها. -لا يجب أن تكون دلوعة أو "مايعة". -يجب أن تكون معتدلة في لباسها ومشيتها وتصرفاتها.
رأيهم بسلوك الصبيّ	-يجب أن يكون قوي الشخصية. -يجب ألا يفضل مصلحته الخاصة على مصلحة الغير. -يجب أن يكون وفياً. -يجب أن يحترم نفسه. - لا يجب أن يتفوّه بكلام بذيء. - يجب أن يحترم الأكبر منه سناً. -لا يجب أن يتعاطى الخمر والمخدرات. -عليه أن يحسن التعامل مع الناس. -يجب أن يكون ذكياً ومتعلماً.	-يجب أن يحافظ على "عرضه" وألا يدع أحد "يدقّ" بكرامته. -يجب أن يحافظ على شرف عائلته. -يجب ألا يتعدّى على البنات وأن يساعد الفتاة كي لا تتعرّض لأي شيء. -يجب أن يعامل الفتيات كما يعامل أخته.

هذا، وبلغت نسبة الذكور غير الراضين عن ثقافة الشرف السائدة في مجتمعنا، أي الثقافة التي تحصر الشرف بالفتاة، نحو 24 % من مجموع المراهقين.

لعلّ أبرز ما عزّز ميلنا إلى تلمسّ هذا التضارب بين مفهوم المراهقين للشرف من جهة، وبين مواقفهم حيال شرف الفتاة أو الصبيّ من جهة ثانية، هو الاتجاه الليبرالي–إذا ما جاز التعبير– للذكور الذي عكسته مواقفهم حيال الأشكال الثلاثة للعنف الجنسي الذي تتعرّض له الفتاة، والتي تجلّت كالآتي:

أ. في التحرّش الجنسي:

ناهض المراهقون التحرّش الجنسي بالفتيات، محيلين هذه الظاهرة إلى الكبت والحرمان بالدرجة الأولى وإلى عقدة نفسية أو مرض نفسي بالدرجة الثانية.

ب . في الزواج المبكّر:

استنكر المراهقون الزواج المبكّر للفتاة لأسباب عدّة نذكر منها الآتي:

"الزواج المبكّر مسؤولية على الفتاة"/ "أنه لا يسمح بالتفاهم بين الشريكين"/ يجب على الفتاة أن تتمتّع بحياتها قبل الارتباط الأبدي"/ "حرام، فالفتاة تكون صغيرة على تحمل مسؤولية البيت والأولاد"/ "يجب أن تكون الفتاة قد اختبرت الرجال لتعرف من تختار زوجاً لها"/ "قد تربي الأم الصغيرة أطفالها بطريقة خاطئة"/ "في عمر مبكّر لا تكون الفتاة على دراية بالصحّ والخطأ"/ "قد تتعرض الفتاة للخطر والمرض"/" تصبح الفتاة مقيّدة باكراً"/ "لأن الفتاة قد تندم لاحقاً"/ لأن الفتاة لا تكون مستعدة للحمل والجنس"/ "لأن جسدها لا يكون قد اكتمل بعد"/ "لأن زوجها لن يتفهمها ولن يحترم طريقة تفكيرها على اعتبار أنها صغيرة مما قد يولّد العنف، هذا عدا عن الشعور بالغربة الذي قد يرافق الفتاة"...

ج . في جرائم الشرف:

ارتفعت نسبة المناهضين للجرائم المرتكبة بحقّ الفتيات والنساء تحت إطار "الشرف" لتبلغ نحو 83 % من مجموع الذكور. حتى المؤيدين لهذه الجرائم من مجموعة بيروت1 (بنسبة 33 % من مجموع ذكور هذه المجموعة البالغ 12 ذكراً)،ومن مجموعة الشياح –الضاحية الجنوبية (بنسبة 14 % من مجموع ذكور هذه المجموعة البالغ 7 ذكور)، فجاء تأييدهم مشروطاً بحالات استثنائيّة، وهي الحالات التي تقدم فيها امرأة على فعل الخيانة الزوجية.

وعلى الرغم من ما ينطوي عليه هذا الموقف من استبطان لقيم ذكورية تبيح للذكر معاقبة الزوجة لكونه القيّم على سلوكها، فإن ليبرالية المواقف حيال الفتاة عكسها الاقتناع الظاهر للذكور ببعض الأدوار الجديدة للفتاة وببعض حقوقها، لاسيما قولهم بحق الفتاة في أن تحيا حياتها قبل الزواج،

أو تأييدهم لحق الفتاة بالتعلّم والعمل أسوة بالصبيّ، بما يحيل على مفهوم غير تقليدي للزواج ينظر إلى الزواج على أنه شراكة وقبول بين طرفيه. وقد بيّنت دراسة حول الزواج ومعوّقاته الاجتماعية والاقتصادية لدى الشباب اللبناني "أن الشباب في الجيل الطالع أكثر تمسكاً بالمشاعر والأحاسيس العاطفية كأساس للاختيار[17]".

خلاصة مواقف المراهقين حول العنف الجنسي:

أظهرت نتائج العمل الميداني أن الوعي بالمخاطر الناتجة عن ظاهرة العنف الجنسي بأشكاله الثلاثة، التي شكّلت موضوع البحث الأساسي، هو في ازدياد لدى المراهقين عموماً. إذ تجلّى هذا الوعي في إدراكهم ما يشكّله العنف الجنسي الواقع على الفتيات من انتهاك لحقوق المراهقة، وما يتركه من آثار سلبية على حياة الفتاة والأسرة والمجتمع. لاسيما وأن المراهقين قد اعتبروا أن الجرائم التي ترتكب باسم الشرف هي تجسيد للتخلّف والجهل، وأنهم ناهضوا كذلك التزويج المبكّر للفتاة إنطلاقاً من آثاره السلبية ليس فقط على الفتاة نفسها بل على الأسرة ككلّ (العلاقة بالشريك، والأطفال...إلخ). وجميع هذه المواقف تعتبر مؤشراً نوعياً على ازدياد الوعي الذي بدا مرتبطاً على الأرجح بالانتشار الإعلامي في عصر العولمة الحالي، وما يرافقه من تناقل هام للمعلومات عبر العالم، فضلاً عن الإقبال المتزايد للفتيات والنساء على التعلّم والعمل خلال العقدين المنصرمين– وهو إقبال فرض نفسه وبات واقعاً ملموساً يصعب تجاهله–وما نتج عنه من تطوّر إيجابي على صعيد الأدوار الجندريّة .

ما لم يقله المراهقون:

لئن بدا الموقف اللّيبرالي للمراهقين ناتجاً عمّا أفصحت عنه إجاباتهم الصريحة، فإن إجابتهم على السؤال الافتراضي حول موقفهم في حال تعرّض أختهم للاغتصاب وفقدانها بالتالي عذريتها، عزّزت قناعتنا مرّة أخرى بالتناقض الملحوظ بين المواقف والمفاهيم. بحيث أعرب نحو 52 % من مجموع مراهقي العيّنة عن مواقف "متفهّمة". والمقصود بالموقف "المتفهّم" الوقوف إلى جانب الضحية ومساندتها لاجتياز الأذى الذي سبّبه لها الاغتصاب، والادعاء على المغتصب. أما الموقف "التقليدي" فهو اللّجوء إلى أساليب تقليدية غايتها التستير على ما حصل خوفاً من كلام الناس والمجتمع، كمحاولات التستير على الموضوع وتزويج الفتاة للمغتصب. وقد بلغت نسبة الذكور المائلين إلى هذا الاتجاه 14 %. أما الموقف "العنفي" فتمثّل باللّجوء إلى قتل المغتصب.

[17] حمدان، حسان، **حقوق الشباب الزواج والمعوّقات الاجتماعية والاقتصادية دراسة ميدانية**، ط1 ، بيروت، مركز حقوق المرأة للدراسات والأبحاث، 2002 ، ص25 .

وبلغت نسبة الذكور الذين يتبنّون الموقف العنفي 3 %، وهو موقف موجّه ضدّ المغتصب وليس ضدّ الضحية. فيما بلغت نسبة الذين لم يجاوبوا نحو 31 % .
لكن التناقض الذي أشرنا إليه، والمحيل على ازدواجية المعايير التي يستبطنها المراهقون تعزّزت بفعل عدد المؤشرات، منها:

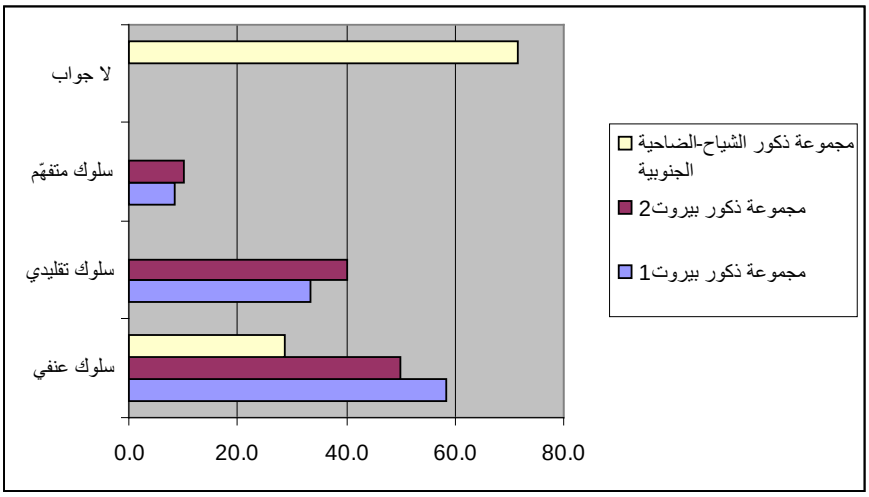
أولاً: ارتفاع نسبة المراهقين الذين يعتبرون أن شرف الفتاة يختلف عن شرف الصبي، وبلوغها– كما سبقت الإشارة– نحو 62 % من مجموع ذكور العيّنة.

ثانياً: تبدّل المواقف حيال فقدان الفتاة عذريتها عندما يتمّ ذلك بإرادتها وليس بفعل الاغتصاب.

الموقف من عذريّة الفتاة:

الموقف المتفهّم الذي ساد بين المراهقين في المجموعات الثلاث مع السؤال الافتراضي عن موقفهم في حال تعرّض أختهم للاغتصاب وفقدانها عذريتها سرعان ما تغيّر عند افتراض أن أختهم مارست الجنس بإرادتها وفقدت عذريتها. بحيث تراوحت المواقف بين "متفهم" (بمعنى عدم التدخل بشؤون الأخت على اعتبار أن الموضوع يدخل في نطاق حياتها الخاصة)، والموقف "التقليدي"(الذي يعتبر سلوك الأخت خطأ ينبغي تصحيحه)، والموقف "العنفي"(أي اللجوء إلى تعنيف الأخت معنوياً وجسدياً وصولاً إلى القتل).فبلغت نسبة الذكور ذوات الموقف المتفهّم 6 %، مقابل 27 % للموقف التقليدي، و48 % للموقف العنفي، و17 % لا جواب. مع تركّز نسبة المواقف العنفية في مجموعة بيروت1 ، يليها مجموعة بيروت2، وذلك على الرغم من ارتفاع المستويات التعليميّة والمهنيّة للأهل في هاتين المجموعتين، وعلى الرغم من تركّز نسبة الأمهات العاملات في هاتين المجموعتين. في ما لوحظ تركّز نسبة عدم الإجابة في مجموعة الشياح–الضاحية الجنوبية كما هو مبيّن في الرسم البياني التالي (رسم–1–).

رسم1 : مواقف الذكور حيال إقدام الأخت على ممارسة الجنس خارج الزواج



ولعلّ أبرز ما أظهره هذا الجزء من النقاش، شعور الذكور بأنهم أوصياء على شرف أخواتهم بما يدعم انتماءهم "الذكوري" أو "الرجولي" التقليدي الذي تكرّسه التنشئة الاجتماعية والأسرية. وذلك باستثناء النسبة الضئيلة من الذكور الذين أبدوا موقفاً متفهّماً، تجلّى بقولهم إن عذرية أختهم هي شأن خاص بها، وإنهم بالتالي غير أوصياء عليها.

في ازدواجية المواقف:

الموقف اللّيبرالي أوالموقف التقليدي للذكور، وإن كانا قابلين للتغيير مع تقدم المراهق في السنّ ومع تنوّع خبراته الحياتية، إلا أنهما يحيلان، في بعد أساسي من أبعادهما، إلى الازدواجية الثقافيّة، لاسيما ازدواجية التقليد والحداثة،السائدة في لبنان. بحيث إن "زحزحة" التقليد تعتريه صعوبات أو معوقات اجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية تجعل من حداثة لبنان وغيره من بلدان العالم الثالث حداثة مشوّهة تتعايش فيها عناصر التحديث الوافدة من الغرب مع عناصر التقليد، بما يجعل من ازدواجية المعايير الثقافية والقيميّة والأخلاقية في المجتمع اللّبناني سمة غالبة في توجيه المجتمع والأفراد. ولقد أظهر تقرير بعنوان: "**الشرف في لبنان: مفهومه ودلالاته**[18]"، استند إلى جلسات نقاش مركّز مع عدد من الآباء والأمهات[19]،أن مفهوم الشرف كما يتمثّل عند الأهل في مختلف المحافظات اللّبنانيّة هو في ظاهره تعبير عن رؤى حداثية تتجاوز التمييز بين الأنثى والذكر، وفي باطنه تدليل على تشرذم هذه الرؤى لما تحمله من

[18] صيداوي، رفيف رضا، **الشرف في لبنان: مفهومه ودلالاته**، الهيئة اللّبنانية لمناهضة العنف ضدّ المرأة، بيروت، 2005.

[19] شكّل هؤلاء ثلاثين ثنائياً تألّف من زوج وزوجة يمثّلون مختلف الطوائف والمناطق اللّبنانية ومختلف الفئات العمرية التي تراوحت بين 30 –35 سنة ولغاية الفئة العمرية 61 سنة وما فوق، ولديهم أبناء من الجنسين تتراوح أعمارهم بين 8 و16 عاماً.

موروثات تقليدية تحصر الشرف في السلوك الجنسي للفتاة. ولئن بدا أن نحو 78% من نساء العينة هنّ إما ليبراليّات محافظات أو راديكاليّات في تحرّرهنّ[20] بما يشير إلى كونهنّ أكثر انفتاحاً من رجال العيّنة وأكثر رفضاً للتقاليد والعادات المتعلقة بالشرف، فإن ذلك لم يحل دون تبيان ازدواجية مواقفهنّ، لاسيما مع قناعة معظمهنّ بأدوارهنّ في احتلال دور المعبّر عن الشرف والحارس الأمين له، فضلاً عن مسؤوليتهنّ في الحفاظ على سمعة العائلة وصونها من خلال صون الذات.

إن مقولات مثل، "**مثل ما تربيّت سوف أربّي ابنتي**"، أو مثل "**إذا أخطأت ابنتي لا بدّ أن أراجع نفسي**"...إلخ، هي من المقولات التي تكرّرت على لسان النساء في مختلف المجموعات بما يشير إلى تذوّتهنّ لمفهوم المرأة "العورة" وإلى تذوّتهنّ أيضاً لمفهوم قوامة الرجل ودوره في حماية هذا الشرف الذي يجعله مسؤولاً عن محو العار المتمثّل بجسد الفتاة أو المرأة. لذا لم يكن من المستغرب اتجاه بعض النساء في أكثر من مجموعة إلى ترك القرار النهائي فيما يخصّ الإبنة التي مارست "عاراً " إلى أزواجهنّ. كقولهنّ مثلاً: "**أحاول أن أثني زوجي عن القتل. لكن إذا رفض أترك الأمر له**"، أو **..إذا رفض فلا حول ولا قوة إلا بالله...**" ، أو "**إنّني أترك الأمر لزوجي.**

ولئن كنّا في تقريرنا المشار إليه قد أوردنا أن للبنان تركيبة اجتماعية شديدة التنوّع تنعكس على نظام الأسرة وتغيّراتها وعلى نظامها التقليدي نفسه، لاسيما مع التقدم التكنولوجي الكبير والتأثر بآليات نظام العولمة الغربي بأبعاده الثقافية، ولئن كنا قد ركّزنا على أن هذه التحولات التي طالت الأسرة طالت أيضاً أساليب التنشئة الاجتماعية، لاسيما في ما يتعلّق بالأدوار النمطية للمرأة

---

[20] تم في هذا البحث تصنيف اتجاهات أفراد العيّنة ومواقفهم ضمن اتجاهات ثلاثة، هي الاتجاه المحافظ الذي لايقرّ بالمساواة التامة بين الصبيّ والفتاة ويتبنّى صراحةً، ومن دون تورية، مفهوم قوامة الرجل على المرأة، كما يتبنّى أيضاً الحلول العنفية ومنها القتل في حال فقدان الفتاة عذريتها؛ والاتجاه اللّيبرالي المحافظ، الذي يجري فيه القبول بمجاراة أنماط العيش الحديثة والأدوار الجديدة التي تمارسها الفتيات، كإقبالهنّ على التعليم العالي والأعمال التي كانت حتى وقت قريب مقتصرة على الرجل، وحرية خروجهنّ من المنزل...إلخ. وكذلك احترام حقوق الفرد، ذكراً كان أم أنثى، كأساس للمساواة بين الجنسين في الحياة العائلية والعامة، لكن مع عدم التحرّر الكامل لذوي هذا الاتجاه من الأنماط التقليدية في تقسيم العمل بين المرأة والرجل في المجتمع والأسرة،وما يتبع ذلك من أدوار نمطية لكلا الجنسين.إذ انطوى الموقف اللّيبرالي لبعض أفراد العيّنة على اتجاهين: اتجاه يعبّر عن قيم غير مرغوب للفتاة أن تتبناها، كالحريّة "الزائدة" المتمثّلة، من وجهة نظر الأهل، بالسهر خارج البيت أو العودة ليلاً إلى المنزل إلا إذا كان ذلك بدافع العمل، وكذلك عدم تقبّل فقدان الفتاة عذريّتها...إلخ، واتجاه آخر يشدّد على بعض هذه القيم وليس كلّها، لكنه يشدّد على الدور النمطي لكلا الجنسين وعلى اعتبار المرأة ربّة منزل بالدرجة الأولى ومسؤولة عن تربية الأبناء وسلوكهم على الرغم من الزعم بالمساواة التامة بين الجنسين. وقد تمثّل هذا الاتجاه بمثال شعبي يقول: "الرجل جنّا والمرا بنّا ".

أما الاتجاه "الراديكالي التحرّري" فهو الذي عبّر المصنّفون في خانته عن القبول المطلق بالقيم ذاتها بالنسبة إلى الذكر وإلى الأنثى وبالمساواة التامة بينهما من دون قيد أو شرط، وكذلك عدم إيلائهم أيّ أهمية تذكر لعذرية الفتاة، وعدم حصرهم الشرف فقط بالسلوك الجنسي للمرأة.

والرجل، والأبناء والبنات، فإن ما قادنا إليه هذا التقرير هو حقيقة أن هذا التغيّر لم يفضِ إلى تكريس الثقافة الحديثة التي تتعاطى مع مفهوم الجنس على أنه نتاج اجتماعي. بل إن هذه الثقافة التقليدية، التي تربط وظيفة النوع الاجتماعي بوظيفته البيولوجية، لا زالت ثقافة راسخة. إذ تجعل من هذه الوظيفة الأساس الثقافي للتنشئة، وترتكز على التمايز النوعي، وذلك على الرغم من كلّ المظاهر المتغيّرة للأسرة من جهة، ولأساليب تربية الأبناء من جهة أخرى. وبالتالي قد تتعايش في لبنان ظاهرتان متناقضان كظاهرة جرائم الشرف والمساكنة على الرغم من محدوديتهما وعدم انتشارهما على نطاق واسع.

دور المتغيّرات الاجتماعية-الثقافية:

اللافت في الحوارات المركّزة مع المراهقين هو أنهم بغالبيتهم لم يبدوا انزعاجهم من ثقافة الشرف السائدة(76 %). أما الذين أبدوا انزعاجهم(ونسبتهم 24 % فقط) فهم بغالبيتهم(أي بنسبة21 %) ينتمون إلى ذكور مجموعة الضاحية الجنوبية التي انخفضت فيها المستويات التعليمية والمهنية للآباء مقارنة بمجموعتي بيروت•. وهي المجموعة التي عاد أفرادها وأكدوا أن الشرف جيّد على الرغم من الانزعاج الذي أبدوه. ومن أقوالهم في هذا الصدد: "**لولا الشرف لاختلطت الأنساب**"/ "**الشرف ضروري في المجتمع**".

بيّنت هذه الإجابات **أن** المراهقين في المجموعات كافة مرتاحون نسبياً للمكتسبات التي يمنحهم إياها مجتمعهم كجنس. أما مواقفهم اللّيبرالية حيال الجنس الآخر، فهي لا تعبّر عن قناعة تامة بالمساواة بين الجنسين، ولا تشمل المساواة بين الجنسين في ما يتعلق بالحياة الخاصة. ولعلّنا في ذلك نقترب من النتيجة التي أفضى إليها "**تقرير الفتاة العربية المراهقة**" حول المساواة. بحيث لحظ التقرير أن مطلب المساواة المتعلق بالحقوق الأساسية كالتعليم والرعاية الصحية والحق في البقاء مقبول من قبل المراهقات والمراهقين على نطاق واسع نسبياً، "مقارنةً بالنوع الثاني من الحقوق المتعلقة بالحق في العمل والمشاركة السياسية أو الثالث المتصل بالأسرة والأحوال الشخصية والعلاقات الجنسيّة[21]".

أما الانزعاج الملحوظ من ثقافة الشرف أو عدم الرضا عنها، فهو لا يعني التمرّد عليها أو رفضها. وما الانزعاج الملحوظ من هذه الثقافة لدى مجموعة ذكور الشياح(مجموعة3) إلا تعبير عن القيود التي تفرضها هذه الثقافة عليهم. فالشرف الذي يقلّص حدود حريتهم مرتبط بنظرهم بالقيود المفروضة على الفتاة في محيطهم:"**القيم التي تفرض على البنت تزعجنا**". لكن خضوعهم

• راجع جدول رقم-1-توزّع آباء الذكور بحسب مستويات التعليم في مجموعات النقاش الثلاث(%) وجدول رقم-3-:النسب المئوية لتوزّع آباء الذكورعلى المهن بحسب كلّ مجموعة نقاش.

[21] **الفتاة العربية المراهقة: الواقع والآفاق(تقرير المرأة العربية)**، م س، ص260 .

لهذه القيم جعلهم حريصين عليها وغير ساعين إلى تجاوزها على الرغم من الضغط الذي تفرضه عليهم. الأمر الذي جعلنا نلمس أن الرضوخ لثقافة الشرف لدى الذكور المنتمين إلى البيئات الفقيرة(كما هو حال مجموعة3) غالباً ما يكون أكبر مما هو عليه الحال في البيئات الأخرى.
ومن المؤشرات التي دلّت على البيئة الضاغطة ما نتج عن السؤال الافتراضي الذي وُجّه للمراهقين عما إذا كانوا يعلنون عن تعرضهم للاغتصاب في حال حدوث ذلك. إذ بلغت نسبة الذين يعلنون 28 % مقابل 52 % للّذين لا يعلنون، و20 % من دون جواب. وقد انعدمت نسبة الذين يعلنون عن تعرّضهم للاغتصاب في مجموعة ذكور الضاحية الجنوبية لتبلغ صفر بالمائة(راجع الملحق: جدول رقم– 4–).

ووردت أسباب عدم إعلان الذكور، لاسيما في مجموعة الضاحية الجنوبية، عن تعرّضهم للاغتصاب، كالآتي: "**أخفي الأمر، إنه جرصة**"/ **إذا أعلنت عن ذلك أخسر كرامتي**"/ "**أخفي حفاظاً على السمعة**"/ "**لأننا إذا سرنا في الشارع سوف يقول الناس: "هذا الذي تعرّض للاغتصاب**"/"**لا أعلن لأنه لن يكون بمقدور الواحد منا بعد ذلك أن يسير على الطريق(بي صير ما إلو عين يمشي في الطريق)**. وهي جميها مبرّرات اعتقدوا أنها تطال "رجولتهم".

ملاحظات ختامية

لئن كان مفهوم الشرف شأن سائر المفاهيم الاجتماعية الثقافية الشديدة الصلة بالتغيّرات التاريخية الاجتماعية التي تعيد تشكيل رؤية الإنسان عموماً إلى العالم، فإن تمثّلات هذا المفهوم خضعت من دون أدنى شك لتلك التغيّرات، لاسيما وأن الفرد في بنية اجتماعية معيّنة يؤثر ويتأثر بالمفاهيم الاجتماعية الثقافية السائدة، وإن بشكل غير تلقائي. فشرف "الكلمة" وشرف "الضيافة" وشرف "الدفاع عن القريب"...وسوى ذلك من المفاهيم التي يتركّب منها مفهوم الشرف المتوارث عن السياق القبلي العربي تختلف، من حيث مضامينها ووظائفها، عن مضامينها المستحدثة أو المتغيّرة، خاصة وأن القيم الاجتماعيّة الثقافية، بما تتضمنه من أبعاد أخلاقية وقيميّة، مشروطة بالتحولات الاقتصادية. وبالتالي يبدو أن شرف الكلمة الذي كان يشكّل أحياناً محور العلاقة بين الدائن والمدين، أو محور العلاقة في أي عملية تبادل تجاري، هو من القيم الاجتماعية للزمن الثقافي العربي الإسلامي، حيث كان المجتمع يطوّر أقصى طاقاته للسير على هدى القرآن والسنّة، لاسيما وأن الإسلام دين عبادة ومعاملات في آن معاً، أي ديناً ودولة. إذ ينظر القرآن " بعين الرضا إلى الفعالية التجارية، مكتفياً باستنكار أساليب الغش والخداع"، في حين أن أقصى العدالة التي كان يبتغيها (...)المسلمون الأكثر حرصاً على الولاء للمثل الأعلى القرآني، كان يتمثل في الملامح التالية: دولة تحكم وفق المبادئ الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين

بالتساوي تجاه الشريعة السماوية، وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكافلاً واسعاً على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء"[22]. ومن هنا قول الإمام علي بن أبي طالب: "عليك بالصدق في جميع أمورك"، وقوله أيضاً: "جانبوا الكذب فإن الصادق على شَفَا مَنْجاة وكرامة، والكاذب على شَفَا مَهْواةٍ وهلكة" أو: " لا تغدرَنّ بذمّتك ولا تخيسنّ بعهدك ولا تختلَنَّ عدوّك"، أو "أوفوا إذا عاقدتم، واعدلوا إذا حكمتم، ولا تفاخروا بالآباء"....إلخ.

فالشرف إذن، من المفاهيم الاجتماعية الثقافية التي حرصت الجماعات العربية من خلاله على خصائصها. لكن تعدّد أبعاد هذا المفهوم وتقاطع مكوّناته، فضلاً عن تغيّر هذه المكوّنات وتبدّلها أو اضمحلال البعض منها يبقى مشروطاً بالتحولات الاجتماعية الاقتصادية عبر الزمن. لذا، فإن سيطرة المضمون الذكوري للشرف المقرون بمسلك النساء، وتحديداً بسلوكهنّ الجنسي، على سواه من المضامين والأبعاد، إنما هو يفسَّر، بأحد وجوهه، بضروراته الوظيفيّة. ومن أبرز هذه الضرورات تأبيد النظام الأبوي العربي حيث "أقارب الدم هم المنحدرون عن طريق الأب[23]". كما يمكن بالتالي فهم أبعاد مقاومة التمثّلات الجماعية لهذا الشرف المحصور بالسلوك الجنسي للنساء. أي هذا المضمون الذكوري للشرف الذي يختزل الشرف إلى المرأة، جاعلاً منها الممثّل الحصري لشرف الرجل؛ فهو الحريص الأول والأخير عليها.

التحوّلات الضبابيّة في قيم الذكورة:

النقاش المركّز مع المراهقين أظهر أن عذرية الفتاة لا تزال تحتلّ أهمية كبرى في وعيهم. وهذا ما لحظه أيضاً تقرير "**الفتاة العربية المراهقة**". ومما جاء في التقرير، أن الاختلاف الجوهري في النظرة إلى الجنس بين الجنسين "يعود إلى مفهوم العذرية(...). إذ لا يزال غشاء البكارة أو مفهوم العذرية مهماً في المجتمعات العربية. ففي الأوساط المحافظة، غالباً ما يرتبط احترام الأسرة "بفضيلة" نسائها المعبّر عنها بالعذريّة[24]". وهو الأمر عينه الذي أكدته دراسة "**حقوق الشباب**" لحمدان، التي أظهرت أن العذرية "لا تزال ضمن القيم الهامة لدى الشباب الذكور، لاسيما في فئة الأعمار المتوسطة(من عمر 22 إلى 25 سنة) فالصغرى(من عمر 18 إلى 21 سنة).[25]

هذا ما يعزّز ميلنا إلى القول بأن أنماط التحولات في قيم الذكورة، لا تزال في مجتمعنا متشعّبة وضبابيّة. لاسيما وأن موضوع الذكورة والأنوثة أساساً، هو موضوع معقّد بسبب تعدّد أبعاده وتقاطع مكوّناته. هذا فضلاً، عن أن التمييز بين الذكورة والأنوثة ينبني على مجموعة من الخصائص الضبابيّة –إذا ما جاز التعبير– وعلى مجموعة من السلوكيات المتغيّرة والمتبدّلة،التي

---

[22] رودنسون، مكسيم، **الإسلام والرأسمالية**، تر.نزيه الحكيم، ط4 ، بيروت، دار الطليعة، 1982 ، ص ص31 ، 41 .

[23] الخوري، فؤاد اسحق، **الذهنية العربية العنف سيد الأحكام**، ط1 ، بيروت، دار الساقي، 1993 ، ص41 .

[24] **الفتاة العربية المراهقة: الواقع والآفاق**، م س،ص112 .

[25] حمدان، حسان، **حقوق الشباب**، م س، ص91 .

تتحدّد بصورة مختلفة، سواء بين المجتمعات أو داخل المجتمع الواحد. ومحاولة هذا البحث تلمّس أحد أبعاد التحوّلات في قيم الذكورة من خلال دراسة تمثّلات الشرف لدى المراهقين الذكور لا يعدو كونه بحثاً في واحد من المؤشرات المتعدّدة على تحوّلات قيم الذكورة. ناهيك بتعدّد الدلالات التي يمكن أن تقود إليها طبيعة المقاربة والحقل المعرفي الذي تندرج فيه. فقد تقود المقاربة النفسية، أو النفس–اجتماعية لتحوّلات الذكورة، إلى تلمّس بعض ملامح التغيّرات الطارئة على سمات الشخصية الذكورية: كالميل الأكبر للذكور إلى التعبير عن الذات بأساليب كانت في زمن مضى محرّمة على الشاب، ليس بفعل طبيعته البيولوجية، وإنما بفعل المؤثرات الثقافية–الاجتماعية. ومن ذلك، إظهار العاطفة الجياشة، أو البكاء وما شابه. وقد تقود المقاربة الأنتروبولوجية أو الاجتماعية إلى تلمّس هذا التحول أيضاً من خلال الزيّ الأقرب إلى أزياء النساء، وإقبال الشبان على أدوات التجميل والزينة أو على عمليات التجميل وما شابه من أمور كانت قصراً على النساء أيضاً. ناهيك بالتغيّرات الحاصلة في سمات الأنوثة والذكورة ومعاييرهما بفعل التغيّرات الملحوظة في الأدوار الجندرية: قوّة الشخصية كسمة لطالما اعتبرت في النظام القيمي الذكوري العربي سمة "ذكرية" أضحت اليوم سمة أنثوية محبّبة لدى الشاب. إذ اندرجت، في دراسة حمدان[26]، قوّة الشخصية ضمن المرتبة الأولى من مراتب مواصفات الشريكة المفضلة لدى الشباب. لكن ذلك لم يحل دون نيل قيم الأنوثة والجمال لدى الإناث الاهتمام الأول في سلم مواصفات الشريكة المفضلة لدى الشباب في الدراسة المذكورة.

في مناعة بعض المنمّطات الجندرية:

دراستنا التي تناولت تمثّلات الشرف لدى المراهقين الذكور، بيّنت مناعة بعض المنمّطات الجندرية أمام كلّ التحوّلات الحاصلة، ومن بينها التحوّلات في الأدوار الجندرية لكلا الجنسين داخل الأسرة اللّبنانية، والتي مهّدت لها الحداثة.

ولعلّ اللّيبرالية الملحوظة لدى أفراد العيّنة حيال بعض قضايا النساء، هي بجانب منها، تعبير عن هذا التحسّن في الأدوار الجندرية لكلا الجنسين المتراكم عبر العقود السابقة. غير أن هذه اللّيبرالية التي لا تشمل المساواة بين الجنسين في ما يتعلق بالحياة الخاصة، تشير إلى ما يختزنه المراهقون من أفكار نمطية تتعلّق بأدوار كلا الجنسين. وهي أدوار سبق وأشرنا أنها لا تزال محكومة بالتمايز النوعي في تنشئة الأطفال والمراهقين.

ولعلّ هذا الواقع يعزّز ميلنا إلى القول بأن تأثير العوامل الاجتماعية الثقافية على الاتجاهات والقيم الجندرية لا يزال في لبنان يقف حائلاً دون تحرّر الشبان من القيم الذكرية المتعارضة مع

[26] المرجع السابق نفسه، ص ص84 -85 .

القيم الحديثة التي يتبنونها، وذلك بقدر تعارض هذه القيم "الذكريّة" مع بعض سلوكيات الشبان وأنماطهم الحياتية "المؤنثة" المتأثرة اليوم بالعولمة وبجانبها الاستهلاكي المتزايد.

الملحق

جدول رقم–1 –: توزّع آباء الذكور بحسب مستويات التعليم في مجموعات النقاش الثلاث

	أمّي	يقرأ ويكتب	ابتدائي	متوسط	ثانوي	جامعي	المجموع
محافظة بيروت	1	0	3	7	4	9	24

ذكور1							
محافظة بيروت ذكور2	0	0	2	0	4	14	20
ضاحية بيروت ذكور	0	0	10	1	1	2	14
المجموع	1	0	15	8	9	25	58
النسبة%	1.72	0.00	25.86	13.79	15.52	43.10	100

جدول رقم–2 – توزّع آباء الذكور حسب المهن

مستوى المهن والنشاطات للآباء	**العدد**	**النسبة**
فئة الوظائف والأنشطة التجارية والخدماتية العليا	15	51.72
فئة الوظائف والأنشطة التجارية والخدماتية المتوسطة الشأن	7	24.14
فئة الأنشطة الصغيرة والهامشية	2	6.90
فئة العمال الزراعيين وغيرهم من العمال غير المهرة	2	6.90
فئة المهنيّين	3	10.34
العاطلون عن العمل	0	0.00
غيره	0	0.00
المجموع	29	100.00

جدول رقم–3 – النسب المئوية لتوزّع آباء الذكورعلى المهن بحسب كلّ مجموعة نقاش(%)

	مجموعة ذكور بيروت1	مجموعة ذكور بيروت2	مجموعة ذكور الضاحية الجنوبية
المهن العليا	58.33	80.00	0.00
المهن الوسطى	16.67	20.00	42.86
المهن الهامشية	8.33	0.00	14.29
العمال غير المهرة	0.00	0.00	28.57
المهنيون	16.67	0.00	14.29
العاطلون عن العمل	0.00	0.00	0.00
غيره	0.00	0.00	0.00
المجموع	100.00	100.00	100.00

جدول رقم– 4– موقف الذكور في حال تعرّضهم للاغتصاب (%)

	يعلن	**لا يعلن**	**لاجواب**	**المجموع**
مجموعة الذكور بيروت1	25	50	25	100
مجموعة الذكور بيروت2	50	20	30	100
مجموعة الذكورالضاحية الجنوبية-الشياح	0	100	0	100

[1]ذكورة "الأركيلة"

وتمييع الحدود بين العام والخاصّ

[3] غير صحّيّة[2] استفاقت بيروت ما- بعد الحرب الأهلية على ظاهرة في [5] (مع التشديد على المعسّل)[4]وهي تفشّي عادة تدخين أرغيلة المعسّل ويتحكّم بعَادَة تدخين [6]المقاهي وخارج المقاهي بين الشباب والشابات. الأركيلة (رأسياً) التراث التاريخي و(أفقياً) الامتثال الاجتماعي، وهي حصراً في الماضي كانت على كبار السنّ من الرجال دون النساء؛ وقد ظهر وجهها الحداثي مؤخّراً في طاقة الاستهلاك وتسويقه، فالإقبال عليها من جانبي البضاعة المستهلَكة، ايّ جانب المشتري وجانب البائع، بات يفوق التصوّر. وقد باتت هذه الظاهرة لا تمثّلها الذكورة وقواعدها المستترة

---

[1] "الأركيلة" (لغويّاً) هي ما اعتاد على لفظه البيروتيين في العاميّة؛ وأصل الكلمة لغويّاً "النارجيل" تعني الجوز الهندي. معرّب ناركيل وقد استخدمناها بمعنى الأركيلة تشبيهاً لها بشكلها. انظر محمد ألتونجي ، ، *معجم المعرّبات الفارسيّة في اللغة العربية*، دمشق: دور الأدهم، 1982. ص. 150.
لمختلف لفظ "الأركيلة" في البلاد العربيّة، انظر،
Kamal Chaouachi, *Tout savoir sur le narguile*, (France, Maisonneuve & Larose, 2007) 33.

[2] بدأت هذه الظاهرة في بيروت أوائل التسعينات من القرن المنصرم وقد ارتبطت خاصّة بتدخين المعسّل والخيم الرمضانيّة، التي اعتاد عليها المصريون للسهر أيّام شهر الصيام في رمضان. وقد انتقلت هذه الظاهرة الى بيروت على يدّ أحد اللبنانيين الذين أقاموا في مصر أيّام الحرب.

[3] لقدأكّدت القرائن العلميّة بشكل لا لبس فيه بأن تعاطي التبغ والتعرّض لدخّانه يتسبّبان في الوفاة والمرض والعجزلذلك هناك قلق الأسرة الدوليّة أزاء العواقب الصحيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والبيئيّة العالميّة النطاق لتعاطي التبغ والتعرّض لدخّانه. انظر الى "اتّفاقيّة منظّمة الصحّة العالميّة الإطاريّة بشأن مكافحة التبغ."
ونظر الى أثر تدخين الأركيلة على الصحّة في المونوغراف التي أعدّها كل من ألان شحادة وتوماس أيزنبرغ:
"Tobacco smoking using a waterpipe: Product, prevalence, chemistry/Toxiclology, pharacologocal effects, and health hazards," A momgraph prepared for the WHO Study Group on Tobacco Product Regulation (TobReg) 29 April 2005. 1-36.

[4] هناك ثلاث أنواع من التنباك متوفّرة للبنانيين العجمي الإيراني (الأصلي) والنكهة التركي (الأخف) والمعسّل الذي لا يحتاج الى خبرة بل تكفيه نارة واحدة ليشتعل كل النهار. وقد انحسر مدخّنو التنباك العجمي الى 15 في المئة من مجمل مدخّنو الأراغيل، وصار 85 في المئة منهم من مدخّني المعسّل. ويصنع المعسّل اليوم في طرابلس لبنان ويستورد خاصّة من الإمارات ومصر. وهناك حصر على استيراد جميع أنواع التنباك من قبل "إدارة حصر التبغ والتنباك اللبنانيّة"، وطبعاً هناك التهريب الذي يبيع من خلال المهرّبين أسوء أنواع التنباك. والفرق بين العجمي والنكهة والمعسّل ان حرق دخّان الأخير عالي الدرجة ويضاف اليه مادة الغليسيرين والسكّر ومكسّبات الطعم الى التبغ لتوزّع الأمراض الصدريّة والسرطانيّة بصورة أوسع.

[5] يحتوي المعسّل وهو التبغ المطبوغ على 4000 مادّة سامّة اهمّها مادة النيكوتين او غاز أكسيد الكربون والقطران والمعادن الثقيلة والمواد المشعّة والمسرطنة والمواد الكيماويّة الزراعيّة وحتى مبيدات الحشرات. وأرغيلة الفواكه الخالية من التبغ والتي تحتوي على بعض قشور الفاكهة مثل التفّاح، والكانتالوب، والعنب يتمّ تخميرها ومعالجتها بالمولاس وهو العسل الأسود او الجليسيرين كمادة لاحقة، وتكمن خطورة الجليسيرين ان حرقه عن طريق الفمّ يؤدي الى تكوين مادة الأكلورين، وهي من المواد الشديدة السمّيّة والتي تسبب في سرطان المثانة.

[6] يعزو الكثير من البيروتيين دخول الأركيلة "المعسّل" الى بيروت الى عام 1994 على يدّ أحد "صبية" الأعمال اللبناني المقيم في مصر وسيم طبّارة الذي أدخل أول خيمة رمضانيّة تقدّم الفول والطعميّة الى جانب الأركيلة. انظر، "الفارق بين مضارب بيروت 2000ورمضان أيّام زمان،" *الحياة*، 23-12-2000.

فالأنوثة أمسكت بالرغبة فيها بعد مجارات المرأة للرجل في كثير من ميادين العمل، ولا يبدو (أقلّها في لبنان) انها مقيّدة باعتبارات رسميّة [8] اوالسلامة العامّة.[7]لمراقبة معايير الصحّة

وصورتها المتغيّرة![9]يهتم هذا البحث بالأخصّ بذكورة الأركيلة

سنقدّم شهادتين واحدة من أحد أعيان بيروت وواحدة من سيّدات بيروت لنعطي صورة خلفيّة لتاريخ طويل لتدخين الأركيلة في المجتمع البيروتي. ثم سنقدّم مسار الأركيلة الأخير الذي أخذها من المقهى التقليدي والشعبي الى مقاهي "المراكز التجاريّة الحداثيّة" (المول)، والمسابح وصخور البحر ورصيف الشارع وآخرها حيث لا مقرّ لها، تنتقل من بيت الى بيت مع مقهى "التوصيل" (الداليفيري). سنحلل من خلال صور ناطقة، التقتت لشباب وشابات تدخّن في سياقات إجتماعيّة غريبة، تحليلاً "جندريّاً" لنرى كيف تشارك الأركيلة في تمييع الحدود بين العام والخاص والذكورة والأنوثة والصحّة والإستهلاك.

[7] ان دستور منظّمة الصحّة العالميّة تؤكّد على ان **التمتّع بأعلى مستوى من الصحّة يمكن بلوغه هو أحد الحقوق الأساسيّة لكل إنسان**، دون تمييز بين إنسان وإنسان في النوع (الجندر) والعرق او الدين او العقيدة السياسيّة او الحالة الإقتصاديّة والإجتماعيّة.

[8] بسبب الظروف السياسيّة الحاليّة في لبنان تغيب الدولة عن أداء كثير من واجباتها مثلاً، أزاء مراقبة السلامة العامة في المقاهي التي تقدّم الأراغيل على أنواعها (كتقديم الأراغيل للقصّر) ومراقبة اشكال الإعلان والترويج والرعاية الرامية الى التشجيع على استهلاك منتجي التبغ.

[9] يعود تمثّل الأركيلة الى الذكورة قبل الأنوثة بسبب قياسها شكلاً على الذكورة البيولوجيّة وبسبب استحواذ النظام الأبوي على المقاهي العامة التي ارتبطت بتدخين الأركيلة. اليوم كما سنرى للأرغيلة أنوثتها لأسباب سيضيئ عليها البحث.

1. شهادة لأحد أعيان بيروت "الأركيلة نزهة يأخذ بنبريجها كبار السنّ كما يأخذ به شبابنا"[10]

الأركيلة نزهة، استراحة، لحظة صفاء، ساعة تأمّل، الهدوء مع الذات، ضقضقة رنّاتها، والدخان العابق من حولها، إضافةً الى نارةٍ تشتعل وأخرى تهمد، وفنجان القهوة على الطاولة، وعشعشة عِبقها في المخيّلة تجعل من شارِبِها سلطان يجلس على مقعد يتكلّم إذا شاء ويصفُن إذا شاء، يحلّل مشاكله على طريقته، كلّ ذلك نتيجة تنبك عجمّي أصيل ونبريج من جلد الخاروف ووعاء من الكريستال التركي إضافةً الى الصفات المميّزة والنعوت المعطاة لكلّ قطعة منها: فهي نبريج، وسبع نُحاسي مدقوق في زواريب طرابلس العتيقة، يحمل رأساً فخّاريّاً متعدد الصفات والأشكال فهو طمازي حيناً وطرابلسي حيناً ومِصري مبلطح حيناً آخراً لإخفاء تحت التنباك ما شاءت عبقريّة مقاهي مِصر ان تُخبّأ. تنوّعت ألاعيبها وتطوّرت صناعتها، فهناك العجمي الأصلي، والأصفهاني المميّز، والبزرة العجميّة اللاذقانيّة والنكهة الأردنيّة وأخيراً المعسّل وأنواعه. فمن معسّل التفاح والموز والتمر والى ما شاء الله ان يضع مع التنباك من فاكهة جافّة وغير جافّة ومن مواد محلّلة ومحرّمة.
قصّة عجيبةٌ هذه الأركيلة، فمن بلاد فارس الى دوواين سلاطين تركيا الى قصور مِصر، ها هي تنتهي في قلب بيروت حيث تبدّل الكريستال الى بطيخة جوفاء وبدل التنباك الصافي اعبقّت ساحة المعرض بدخان هو مزيج من العسل والعفن. و**بدل ان يأخذ كبار السنّ بنبريجها ها هو شبابنا، بفتيانه وفتياته،** يُمسك بنَفْس النبريج اليافع ويدخّن عليها علّها تنجلي. وبانبعاث دخانها تلبّدت الغيوم في سماءنا وتبلّدت عقولنا واصبحنا تائهين نبحث عن حلّ لمشاكلنا، ولحلّ هذه المشاكل نهرب مرّةً أخرى اليها، لنستمر في ضياعنا وجنوننا.

2. شهادة إحدى سيّدات بيروت على لسان أبيها "المسألة ليست مسألة دخان ورِأتين ونباريج ومقهى إنما المسألة مسألة وجود ثقافي"

تربّيت في بيت يدخّن أبي الأركيلة وكذلك أمّي تدخّن الأركيلة، ويتبادلان ويضحكان على سرعة أخذ وإعادة النبريج بينهما مما يدلّ على [11]"النبريج" بينهما،

---

[10] تنقسم الأركيلة المصنّعة محليّا الى أقسام عدّة:
1. القلب، وهو من النحاس المطعّج وهو صناعة محليّة كاملة قد يضاف إليه الكلاوزوني الصيني المزخرف.
2. الصينيّة، وهي من النحاس المصنّع محليّاً.
3. القزازة، التي تملأ بالماء لتنقية النيكوتين وسماع **التقسيمة** التي تصدرها الكركرة. وهي إمّا صناعة تشيكيّة وهي الأجود، أو مصريّة، أو صنع طرابلس لبنان. وهناك معمل لزخرفتها في بيروت في النويري وهو معمل الحلواني.
4. البربيش او النبريش او النبريج، كما يسمّيه الناس، وهناك معامل عدّة لصنعه في برج البراجنة والأوزاعي.
5. الرأس، وهو من الفخّار ويصنع محليّاً، لوضع التبغ فيه.
6. المبسم، وهو من البلاستيك يوضع في أوّل النبريش حتى لا تنتقل رائحة فم المدخّن الى النبريش، وهو صناعة محليّة.
7. الجوانات، وهي من البلاستيك وتوضع كوسيط ما بين قلب الأركيلة الزجاجيّة وبين أعلى القلب والرأس، لضمان عدم تنفيس الهواء من القلب.

[11] أصل كلمة "النبريج" لغويّاً أنبوب النارجيلة معرّب مركّب من "مار+ بيج ملتف. إلتفاف". فالمعنى الثعبان الملتفّ. لغةً: بربيج. نبريج. انظر ألتونجي، نفس المرجع.

رغبة في الدعابة واللعب. أذكر صورة ستّي لأمي على صورتين: صورة لها تصلّي وصورة أخرى لها ونبريج الأركيلة بتمْها تدخن. خالتي الكبيرة، رحمها الله، كانت تزور جدّتي يوميّاً عالعصريّة؛ كانت خالتي تشتغل صوف بالسنّارة وهي جالسة على الديوان، وتخلص الكنزة ورأس نبريج الأركيلة بتِمْها وسنّارة الصوف بإيدها. وقد تضحك ويبقى النبريج معلّقاً بين أسنانها لا تتركه.

إذا كانت والدتي ووالدي يحبّان الأركيلة، وستّي من جهة أمّي وخالاتي، وزبونات العصرية، وهن كثار، يحبّون الأركيلة، ويتنشّقونها في "قودة القعود" (غرفة وعلى السطيحة في الصيف، فأنا لم أعرف جدّي وجدّتي [12]الجلوس) في الشتاء، لأبي، فقد توفّاهما الله قبل ولادتي، لذلك لم أرهما شخصيّا والأركيلة. الا ان بخزانتي الخاصّة صورتان لكليهما، يظهر كلّ منهما وبفمه نبريج الأركيلة، مما يعني عدّة أمور: أوّلاً ان الإثنين اختارا أخذ الصورة الفوتوغرافية النادرة في تلك الأيّام وهما مع الأركيلة؛ ثانيا يظهر جدّي باللباس الشروال ونبريج الأركيلة بتمِو، بينما تظهر جدّتي بغطاء الشعر الأبيض الشفّاف، ونبريج الأركيلة بتْمها، مما يدلّ انه لا يوجد مانع معنوي من ان تدخّن الستّ ويؤخذ لها صورة مع الأركيلة. و**يعني ايضاً ان تدخين الأركيلة في جيل جدّي وجدّتي،** الذين كانا من مواليد بداية القرن العشرين، **هو فعل للترفيه يساوي بين الرجل والمرأة في الخاصّ (مساواة جندريّة).** كان يقال لفعل التدخين "يشرب،" ربما لوجود الماء في الزجاجة، ويلقّب اسمها أحياناً بال"نفس" لتنشّقه من الفمّ الذي يرتبط بفعل التدخين.

ولأبي، ولدهما البكر، تاريخ طويل مع المقاهي حيث "يشرب" أرغيلته. ففي كل مسكن من المساكن التي انتقل اليها، أطال الله بعمره، كان له قهوته. ففي المدينة التي عاش بها سنينه الأولى من عمره وعمله وزواجه وتربية الأولاد كان له قهوته حيث وحين هاجر الى مصر في السبعينات، كانت له قهوته في [13]"يشرب" أرغيلته. السوق القديمة. عندما عاد أبي الى مسقط رأسه لبنان للتقاعد بحث عن القهوة الشعبية التي سيكون له فيها كرسي قشّ ليجلس عليها ويدخّن الأركيلة. حكى أبي ام لا مع الكثير [14]روّاد المقهى، كانت الوجاهة بادية على أبي، فأبي يحمل من قيم الرجولة وهو يختار ان يكون، في أرغليته، في المقهى مع الناس. وان أجري لأبي عملية فتح قلب بسبب انسداد الشرايين (وورم في المثانة البولويّة تتّصل بالتدخين)، لم يتوقّف أبي عن تدخين الأركيلة، **فالمسألة كما قال لي أبي "ليست مسألة دخان ورأتين ونباريج ومقهى إنما المسألة مسألة وجود ثقافي."** فأبي كان يقرأ الروايات وهو شابّ، ويتبادل في المناسبات الإجتماعيّة الزيارات مع أمّي، وحضور الحفلات

---

[12] أصل كلمة "قودة" من التركيّة "أوطه" أو دا وتعني حجرة ، غرفة.

[13] في العاميّة البيروتيّة لا يقال يدخّن "الأركيلة" بل يشرب "الأركيلة"!

[14] تظهر صورة الرجولة عند الأب في جيل آباءنا في الهيبة والوقار والمسؤوليّة التي يأخذها على عاتقه في رعاية العائلة، والحفاظ عليها في أمنها: في أيام السلم كأيّام الحرب. وكان الأب، بالنسبة الى الأم والأبناء والبنات مخيفاً لأن نظامه الأبوي متشدّد، ومعانيه تحمل كثير من اعتبارات للناس ونظرتهم التقليديّة الى نظام الأسرة والحريّة الشخصيّة والحراك الإجتماعي للفتى والفتاة. ويمثّل الأبّ السلطة المهيمنة بامتياز فهو ربّ الأسرة والعمل، تحمل أفراد العائلة اسمه وبيده سلطة القرارات المصيريّة، وأيّامه كانت المرأة بالكاد دخلت ميداني التعليم والعمل. وبيد الأب قرارات الحركة اليوميّة التي تراعى بها الحفاظ على كثير من تقاليد السمعة الطيّبة والكرم والشجاعة ومساعدة الآخرين **وهذه عادات عربيّة أصيلة تغيّرت عند الجيل الجديد**. لتغيّر معاني الرجولة انظر، عزّة بيضون، *الرجولة وتغيّر أحوال النساء: دراسة ميدانيّة*، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2207).

الموسيقيّة الليليّة أحياناً، وكذلك قاما معاً في عدد من السفرات الى الهند وأوروبا حتى أنهما، أبان الحرب الأهليّة اللبنانيّة، هاجرا الى أميركا الشماليّة. لكن أبي في ثقافته اليوميّة المؤقّتة، الصبح والعصر، له قهوته الصباحيّة برأس واحد أرغيلة، وقهوته المسائيّة برأس واحد أرغيلة. الأركيلة لا تأخذ أكثر من ساعة مثل النادي الرياضي الذي لم يكن موضة أيّام زمان. فالنادي يذهبون اليه روّاد التريّض في العالم الغربي بعد العمل... او قبله. لكن أبي يتريّض في قهوته مع "نفس" الأركيلة. وأبي اليوم فوق الثمانين من العمر ولا يزال النبريج بيده وان يشعر كثيراً بتراجع العادة عن الماضي.

3. الأركيلة بين العام والخاصّ:

لم يكن تدخين الأركيلة **في العام،** كما رأينا في هذه الشهادة، غريباً على اللبنانيين في الماضي، لكن كان حصراً على الرجال التقليديين وكبار السنّ في المقاهي الشعبيّة. وقد اشتهرت السيّدة البيروتيّة في تدخين الأركيلة **في الخاصّ،** في البيت وعلى الشرفة ايّام الصيف. الا ان انتقلت الأركيلة، من المقهى الشعبي (مكانها التقليدي) حيث **انظار روّاد المقهى تتّجه الى الداخل،** الى المقهى الحداثي (على الطريقة الغربية) حيث أنظار روّاد المقهى ننّجه **الى الخارج.** وقد انتقلت الأركيلة من مكانها التقليدي حتى الى أماكن غير مخصّصة للتدخين، وبل ليست بمقاهي أصلاً.

وكما **غيّرت** الأركيلة **سيرتها** فانتقلت من "مقهى الداخل" الى "مقهى الخارج" (والتسمية لصاحبة المقال)، وكما **نوّعت إقامتها** بين الأحياء التقليديّة و الأحياء الحداثيّة (التي صعدت بعد الحرب كمنطقة فردان مثلاً)، فقد **غيّرت تنباكها** من العجمي الأصلي او النكهة الى المعسّل على

وقد **كيّفت الأركيلة بالمعسّل شاربيها من جيل الشباب والشابات** [15]أنواعه، **الصاعد** في أمكان لا حصر لها: على الأرصفة في الأحياء الشعبيّة، وعلى صخور البحر في الأحياء الراقية، وفي المقاهي "المودرن"، وداخل الخِيم

[15] ان أنواع المعسّل عديدة منها على عنب ونعنع وشمّام وتفّاح و اللبناني الذي يصنع في طرابلس هو على عنب وتفّاح .

الرمضانيّة، مما حوّل صورة بيروت (مجازيّاً) الى إمرأة مسترخية في "الحرملك"، كما رسمتها مخيّلة الفنانين الأوروبيين المستشرقين (في لوحات القرن التاسع عشر)[16].

أ. غيّرت الأركيلة سيرتها (من مقهى الى مقهى) مما أفقد الرجل علاقة له مع الأركيلة هي بالدرجة الأولى "فولكلور" وذكوريّة ؟

ارتبطت قديماً عادة تدخين الأركيلة بالرجال وبالتردّد على المقهى وبالحاجة الى التواصل مع الأصدقاء بالأحاديث والنوادر، وتلقّي الأخبار على انواعها، وتمضية أوقات الفراغ في لعب الورق او طاولة الزهر، حتى ان بعض المقاهي أخذ طابع "الأنديّة الخاصّة" ومفاتيح مكاتب للزعامات وكانت صورة المقهى، برجاله وأراغيله، تعبّر عن مجتمع البيروتيّة[17]. ذكوريّ سعيد بفصل العام عن الخاصّ، واثق من مساحته التي لا تشارك بها الأنثى وترميزاتها. الى ان **انتقلت الأركيلة**، بسبب التغيير الديموغرافي الذي حصل (قسراً) بعد تدمير الحرب الأهليّة لجزء كبير من ساحات بيروت القديمة (كالبرج والمعرض) من المقهى التقليديّ الشعبيّ الى المقهى ، الذي صمّم الحداثي[18] (مثلاً داخل تجمّعات التسويق في فردان والأشرفيّة) على الطراز الأوروربي. وعندها أخذت الأركيلة حريّة لا سابقة لها، حين لم ترى حرجاً من القعود في المقاهي الحداثية وحتى على أرصفة الشوارع، تمسك بنبريجها بالشكل العلني الفتيان كما الفتياة على مرأى من المارّة. ففي

---

[16] فكما ان نبريج الأركيلة في العلني كان عمليّاً بيد الرجل، كان نبريج الأركيلة يسترخي في الخاص بيد المرأة. لذلك للأرغيلة صورة ذكوريّة وأنثويّة في ثقافتنا الإجتماعيّة: صورة ذكوريّة لمقاهي الرجال التي تحتكر تدخين الأركيلة وصورة أنثويّة لجلسات النساء في صالونات البيوت مستلقية ومسترخية.

[17] انظر، شوقي الدويهي، تاريخ مقاهي بيروت الشعبيّة 1950-199، (بيروت، دار النهار للنشر،2005)

[18] أدخلت الأركيلة موّخراً الى "مقهى آموري" في تجمّع فردان التسويقي (الذي يسمّى 730) كما أدخلت الى مقهى "كافيه بلون" (المقهى الأبيض) في تجمّع آ ب سي التسويقي في حيّ الأشرفيّة. ايّ لم تتقيّد الأركيلة بالفرز السكني الطائفي التي أصبحت تعبّر عنه هويّة السكانين.

حين كانت عيون مدخّن الأركيلة منصبّة على طاولة الزهر او على لعبة الورق (الكوتشينة) او على دخان أرغيلته، تحوّلت عيونه الى المشهد الخارجي، حيث تدخل المارّة الى المحلاّت (داخل تجمّع التسويق) وتخرج منها، اوحين تكون الناس في ذهابها وإيابها الى عملها مشياً على الأقدام في الشارع او في السيّارة، فأصبحت عيون مدخّن الأركيلة تحمل الحشريّة والنظرة المتطفّلة بعد ان كانت مستترة "تصفن" وهي تتأملّ دخان "النفس"، او يروق مزاجها عند سماع كركرة الماء الصاعدة (من تفاعل الهواء مع الماء)، او يهدئ بالها عند الانتظار بين "نارة " و"نارة،" مما أفقد المدخّن علاقة له مع الأركيلة هي بالدرجة الأولى "فولكلور" و"ذكوريّة." فولكلور "لأن الجماعة الإجتماعيّة تعدّه صحيحاً وطيّباً بسبب مطابقته للتراث الثقافي القائم"، وذكوريّة بسبب النظام الأبوي وعالم الرجولة الذي ارتبطت صورته بالعام مما أكسبه سلطاناً وقوّة. هذا الفقدان للعلاقة مع الفولكلور الأركيلة وذكوريّته ، جعلت الفرد ، كما يقول عبد السلام بن عبد العالي (في مفهوم الاستهلاك)، لا يستهلك الدخان بل ما بعد الدخان اي لا يستهلك الرغبة بل ما بعد الرغبة.

ب. بين "المركز التجاري" (المول) و"رصيف الشارع" و"صخرة البحر" "والدراجة العابرة شوارع بيروت" تشارك الأركيلة في تمييع الحدود بين الخاصّ والعام والذكورة والأنوثة والصحّة والإستهلاك.

<u>مقهى المركز التجاري (المول):</u>

في شارع فردان الرئيسي الذي صعد بعد الحرب، مركزان حداثيّان (مودرن) للتسويق مواجهان لبعضهما، يسمّى المركز الواقع الى الجهة

الشرقيّة رقم 732 ويسمّى المركز الواقع الى الجهّة الغربيّة رقم 730. تقدّم الأركيلة "المعسّل" في الأوّل في مقهى يسمّى "آموري" وتقدّم الأركيلة في حديث لي مع مدير [19]المعسّل في الثاني في مقهى يسمّى "جاي أن دي" . التي [20]**مقهى "جاي أن دي"**، السيّد م. ك.، أخبرني الأخير ان شركته اشترت المقهى منذ سنة وشهرين، "كانت تجيب الأراغيل من الخارج، لكن منذ أسبوع منعمل أراغيل". سألت السيّد ك. عن رأيه في تسويق الأركيلة في مركز تجاري حداثي فأجابني:

أكثر شي ماشية! أكيد حلوة، بتعطي "قعدة"! العالم بتقصد كرمال الأركيلة. ماذا تعني قعدة؟ يعني السيجارة لا تلزمك ان تقعد لفترة طويلة، لكن الأركيلة حتى تخلص للآخِر بدها قعدة، وأهم ما في القعدة هي الجَمعة، ايّ جمعة الأصدقاء التي ليس بالضرورة ان تتكلّم بسبب الحركة التي تظلّ مستمرّة بين أخذ النبريج والتنشّق والنفخ. للأركيلة لغة تعوّض عن قلّة الحكي والمواضيع.

من هم روّاد المقهى؟

ستات ورجال والستات أكثر من الرجال!

كيف بتشوف شرب الستّ للأرغيلة في العام؟

الأركيلة بإيد الستّ متلها متل السيجارة، الفرق بدل ما يدخل الدخّان لجوّه بيخرج لبرّه.

ليش بحبّوا المعسّل؟

---

[19] لاحظ ان التماثل بالحضارة الغربية الحديثة ظاهر في تسمية مركز التسويق بأرقام كما ان إسم المقهى يستخدم الحروف الأولى لإسم الشركة التي أصبحت صاحبة المقهى لا الأفراد، ويحمل الإسم ظاهرة الاختصار والاختزال الشائعة في الحضارة الأميركيّة، لذلك يحمل الإسم دلالة مثاقفة لبنانيّة أميركيّة هي صورة عن العولمة الحديثة.

[20] لاحظ كيف أصبح صاحب المقهى شركة بينما في الماضي كان يهتمّ صاحب المقهى بنفسه بزبوناته مما يلقي على المقهى صفة خاصّة واهتمام شخصي.

المعسّل بيمشي أكثر من العجمي، بحبّوه لأن فيه نكهة، مطعّم بينما العجمي ناشف. أنا منّي وعليّ العجمي كثير ثقيل.

هل بتفكرّ الناس بصحّتها؟ ما حدن بفكّر بالصحّة كلّ همها تموّه وتنسى.

في حديث لي مع مدير **مقهى آموري** في مجمّع رقم 732 المواجه سألت مدير المقهى ح.ب. الأسئلة التالية؟

لما أدخلتوا الأراغيل في مركز له مثل هذه الطلّة الحداثيّة؟

بدأنا بالأراغيل لنميّزها عن باقي المقاهي، فهنا لا نقدّم الكحول بالمحلّ، لأن المسلمين بأغلبيّتهم لا تشرب الكحول، والمجتمع الشرقي لا يتقبّل السكران.[21]

كم أرغيلة بتبيع في النهار؟

بايّام "العجقة" (الهاي سيزان) أربعين الى خمسين أرغيلة في النهار. كلو معسّل على أنواع، ونشتري التبغ طبعاً من شركة حصرالتبغ اللبنانيّة لأن ممنوع نجيب تبغ من برّه.

هل المعسّل صحّي؟

أضرّ شي المعسّل! كل المعسّل عاطل. والناس ما بتفكّر بالصحّة. (نظرت الى الدخان العابق في هذا المقهى الصغير ورأيت حول كلّ طاولة أرغيلة بل عند بعضها أربع أراغيل). أسرع وقال لي محاذراً "بالشتاء ممنوع الأركيلة في الداخل، لكن في الصيف الجوّ حارّ ويوجد ماكنات لشفط الدخان."

خرجنا من المقهى الذي أصبح مميّعاً بين ما هو الصحّي وما هو سوق الإستهلاك (بسبب غياب ايّ رقابة على المقاهي من وزراة الصحّة) بعد ان

[21] انظر الى سخرية الموقف بين الحضارات فان المدن الغربيّة تقوم اليوم بأكبر حملة لتنظيف مقاهيها ومدنها من التدخين على أنواعه لكن لا ترى ضرراً من شرب الكحول او رؤية السكران بينما ترى المدن العربية والإسلاميّة شرب الكحول آفة الآفات ولا ترى للتدخين على أنواعه خاصّة الأراغيل على انه آفة.

استرسلنا بالحديث مع فتاتين تشتركان في تدخين أرغيلة وهما في الرابعة عشرة من العمر.

:<u>الشواطئ</u> على صخور البحر وعلى **<u>المقهى المجّاني</u>**

وكما انتقلت الأركيلة من الحيّ والساحة الى المركز التجاري "المول" بالإنكليزيّة، انتقلت في أيّام الصيف الى البحر في أماكن غير مخصّصة رسميّاً للسباحة كالصخور المشرفة على كورنيش البحر. ولا ترتبط السباحة، من حيث مبدأ الرياضة، بالتدخين عموماً فكيف بتدخين الأركيلة التي لها طقس خاصّ وعامل الوقت فيه مهم جداً. المكان غير مخصّص للسباحة وبل فيه من الخطورة على سلامة هؤلاء الشباب، ومكشوف للعيان على الطريق، مما يجعل السابحين فوق الصخور وبينها ومن تحتها، صورة هذا [22]بانوراميّة للمشاة، صورة فاضحة لكل سلوك يقومون به فيما بينهم، بغضّ النظر عن التدخين بين الفحمة والصخرة؟ وترى الشاب على الصخور ونتوآتها الحادّة، بلباس البحر (المايو) الذي هو عبارة عن شورت او "بيكيني"، مستلقياً، ومعه الجميع مستلقون او جالسون او نائمون وبأياديهم نباريج الأراغيل، مما جعل المشهد يبدو ك"عرض للذكورة بامتياز." فالانتصاب البارز في لِباسهم البحري يتجانس مع انتصاب النباريج بأيديهم، وكذلك يتجانس مع نتوآت صخور بحر بيروت. لكن هذا الاسترخاء مع الأراغيل كانت صورة أنثويّة لا ذكوريّة، تشير أيام فصل العام عن الخاصّ الى بطالة وفراغ عند المرأة كبيرين. **فهل يحمل هذا الإعلان الذكوري ايّ رسالة الى مشهد بيروت العام، يتنازل به الشاب عن الصورة الأبويّة التقليديّة والسويّة التي كانت عيونها مستترة في مقاهي**

[22] قد تكون هذه الصورة نموذجيّة للوضع الإجتماعي الفاضح عند هؤلاء الشباب- العاطلين عن العمل او المستائين من سلطة الدولة او الأب الضائعة.

الداخل/ اوهو يفصح عن طاقة جنسيّة مكبوتة من المفترض ان تمسك بيدها أشياء كثيرة كالعمل والطموحات والزواج عوض عن التبرّج بإمساك النبريج والأركيلة؟

على نفس هذه الوتيرة تجمّع شبّان أبان العدوان الإسرائيلي الأخير على لبنان (تمّوز 2006) حيث قطع من عروق طرق لبنان أكثر من ستّين جسراً، تجمّع شبّان في ضاحية بيوت الجنوبيّة حيث القصف كان على أشدّه يدخّنون أمام ركام العمارات المتناثر، والسيّارات المكسّرة، والأسلاك الكهربائيّة التي تمتدّ فوق المكان كخطوط تضيف الى المنظر سورياليّة دراماتيكيّة. تجمّع شبّان ثلاث للجلوس في الفلاء المطحون: واحد يمسك بالنبريج والآخر ينفخ من نبريجه الدخان والآخر واضعاً كفّيه حول وجنتيه من هول الحدث يصفن بلا نبريج، تجمّع شبّان وهم يميلون ويسترخون ويتأمّلون فولكلورهم الضائع وذكورتهم المؤجّلة (صورة). فلماذا الأركيلة إذاً؟

بالمقابل ترى الشابات، كن بلباسهن المحافظ (محجّبات) اوبلباس الموضة الأوروبيّة (الجينز الضيّق وال "تي شيرت" القصيرة) تدخّن ولا يُخفي على ايّ ناظر ماذا يعني نبريج[23] ماسكة بنباريج الأراغيل للعيان. الأركيلة بيد الفتاة، محجّبة كانت ام سافرة، جميلة كانت ام قبيحة، كان الناظر اليها لبنانياً يرى من الداخل ام كان عربيّاً يرى من الخارج؛ فالأركيلة والنبريج المتدلّي منها، بغضّ النظر عن احتمالات توظيفه لأغراض جنسيّة أم لا، يحمل بسبب شكله وحركة تنشّق الدخان مشهد يثير للخيال والدهشة والإشمئزاز عند البعض. فالستّ (اللايدي بالإنكليزيّة)،

[23] انظر الى هذه النماذج في قهوة شاتيلا الواقعة قرب منارة بيروت الجديدة التي قصف رأسها طيران الجيش الإسرائيلي في العدوان الأخير على لبنان عام 2006.

على حدّ تعبير أحد البيروتيين، لا يليق بها ان تجلس جلسة الاسترخاء مع هذا النبريج الطويل المنتصب الرأس، في أماكن عامّة على تنوّعها. وقد تدوالت شبكة الإتّصالات الإلكترونيّة (الإنترنات) صورة عنوانها "فقط في بيروت" لفتاة تشبه حوريّة البحر، مستلقيّة في مسبح اشتهر في الماضي بأناقة المشتركين/ات وزوّاره، لكن في الحاضر تلقّى الضربات بالعبوات المتفجّرة الواحدة تلو الأخرى، وأصيب بانفجار ألحق به الى خراب جديد.[24] تظهر هذه الحوريّة في صورة مستلقية وأمامها أرغيلة معسّل منتصبة، وتمسك هذه الحوريّة نبريج الأركيلة وهي تنفخ دخّانه الذي يصعد من فمها ممتدّاً ومكثفاً ليغطّي صورة الفجوة الكبيرة والسوداء في الدور المتصدّع من الفندق الملحق بمسبح السانت جورج، وكأن دخان هذه الحوريّة ليس للتحدّي فقط على صعيد المشهد: بعرضها الجسماني - حيث تستلقي على مسافة أفقيّة أكبر من مسافة الأركيلة العاموديّة - ولا يدلّ هذا التحدّي بالضرورة من جانب الأنوثة انه معلن ضدّ الذكورة وقيمها - بل يدلّ على التحدّي القائم ضدّ الزمان الذي أرادت به النفخ على الأحداث المروعة فغطّى دخّانها، وان عن غير قصد، جدران الفندق المتصدّع وشرفته الواقعة حجارتها بعضها على بعض (صورة). وكأن هذه الصورة السوريالّية صورة طبق الأصل للتورية وراء جيل يدخّن أكثر مما يفعل لأسباب كثيرة منها عدم إستقرار الأوضاع الأمنيّة والسياسيّة والإقتصاديّة التي نتج عنها خيبات أمل عند الشباب والشابات كبيرة، سبّبتها البطالة والهجرة وضياع الفرص وفقدان الهويّة الوطنيّة. **فهل ما تحمله صورة هذه الحوريّة هو إعلان عن أنوثة تتحدّى الذكورة في هذا التدخين العلني والمسترخي على**

[24] حدث هذا الإنفجار مع إنفجار موكب الرئيس السابق لمجلس الوزراء، رفيق الحريري، الذي أدّى الى مقتله مع رفاق له.

الشواطئ؟ (ليس بالضرورة) اوهي أنوثة تسخر من النظام الأبوي المستضعف الذي لو رأى هذه الصورة على ما تحمله من جرأة، لشعر ان أطرافه كلّها مهدّدة وان ذكورته في أزمة؟ ام انها مثل شباب الصخور

إضافة، [25]**ونتوآتها تفصح عن مكنونات مكبوتة لديها مثل ما لدى الشاب؟** فإن هذا السلوك في تدخين الأرغيلة لا يبدو يشبع الرغبة الحقيقيّة التي تعطي حقّ المستهلك، كان شاباً امّ شابة، قدره من موقع العادة (المقهى) الى البضاعة (تنباك معسّل لا عجمي أصلي خالص) اوقيمة الوقت (البعد النفسي لإشباع الرغبة) مما يعكس **صورة عن الشباب والشابات تميّع الحدود بين الذكورة والأنوثة** (التحدّي العلني بالأجسام المكبوتة) **وبين الخاصّ والعام** (إخراج الأركيلة من المقهى والبيت، حيث يتطلّب الجلوس اليها الاسترخاء والجوّ الهادئ)، **وبين الماضي والحاضر** (تفشّي عادة قديمة بشكل استهلاكي حديث)، **وبين الصحي والإستهلاكي** (يظن الكثير ان ضرر الأركيلة أقلّ كثيراً من ضرر السجائر لصعوبة استهلاك الأراغيل مثل السجائر، وان العجمي أقلّ ضرراً من المعسّل وان الغليون أقلّ ضرراً [26]من السيجار).

[27] : **<u>الأركيلة "العابرة شوارع بيروت"</u>**

يهتمّ البيروتي بدخول الحداثة العصريّة وان كان سوق الاستهلاك المرتبط بها يتحكّم بالفرد وبحريّته. وقد أصبحت الأركيلة، بعد ان غيّرت سيرتها لأسباب عديدة، **"سوقيّة"**. فقد دخلت من باب الاستهلاك العريض

---

[25] انظر ما تذكره عزّة بيضون عن أسباب أزمة الذكورة عندنا في *الذكورة وتغيّر أحوال النساء: دراسة ميدانيّة*، نفس المرجع، 43-45.

[26] فقد قدّر في المملكة البريطانيّة ما يصل الى 600 مقهى او نادي يقدّم الأركيلة هذا طبعاً قبل حظر التدخين في الأماكن العامة الذي بدأ منذ تمّوز الأوّل.

[27] أذكر هنا الصديق نادر سراج البيروتي العريق على رفقته في التحرّي عن هذه المقاهي وله جزيل الشكر ايضاً على فمساعدتي في فتح القواميس اللغوية الفارسيّة المعنية للمصطلحات كالأركيلة والنبريج.

الى الشوارع لتصل الى باب منزلك، بسعر زهيد، وكأنها "مومس" لم تكتفي بالجلوس في أماكن غير مخصّصة لها، وبتلوين طعمتها بالمطعّمات الكيميائيّة، بل أصبحت تصل بيتك بأداء سريع يحمل بعض الدراما (التمثيل بالشوارع)، لأن الجودة المطلوبة ليست في قيمة التنباك والفحم ونظافة الأركيلة التي "على الأصول" إنما بأداء "سرعة التوصيل" الى البيت. كل ذلك لأجل **حداثة عنوانها الاستهلاك السريع.**

فقد بدأت تعلن شوارع بيروت ودكاكينها عن توصيل أراغيل جاهزة الى البيت، ايّ أرغيلة "داليفري"؛ بدأت تصل الى المنازل بسعر رخيص خيالي (يصل الى 1500ل.ل.)، وبطريقة خياليّة: يحمل صبيّ على دراجة نارية الأركيلة بين رجليه، وبيد يسوق الدرّاجة وباليدّ الأخرى يحمل الشعلة والجمرة. وهذه المحلاّت منتشرة في كلّ الأحياء البيروتيّة، من زقاق البلاط الى الطريق الجديدة الى الضاحية الجنوبيّة، لا تتقيّد بأيّ قانون يحمي السلامة العامة التي هي من مسؤوليّة الدولة ووظائفها المغيّبة.[28]

في زيارة محل أرغيلة "دليفري" (أرغيلة توصيل) في ساحة ابو شاكر لأن ترى المقهى/ المسرح الذي سأسمّيه "مقهى العابرلشوارع بيروت"[29]، إقامة الأركيلة متحرّكة بين المقهى وبين الدراجة الناريّة. في اسم المحلّ ما يُذَكّر بحبّ البيروتي وقدرته على التكيّف السريع مع العصري والجديد. فالمحلّ يحمل إسم "تي جاي"، مختصر حرفي لاسم حيّ "طريق الجديدة" النموذجي للطبقة الوسطى وما دون البرويتيّة. يعمل جلال، صاحب المحلّ، على تلبية المستهلك بأقسى السرعة؛ اذ تعتمد هذه المصلحة الجديدة على سرعة الطلب وتلبيته؛ فطلب الأركيلة ووسيلتها هما: "بدقّولي او بعَلْمولي

---

[28] ان سائق الدرّاجة الناريّة الذي يحمل الشعلة والنارة بيد وسويق بيده الأخرى يشكّل خطراً ليس على نفسه فقط إنما على الآخرين خاصّة ان عنوان ربحه يأتي من أهمية التوصيل السريع على الطريقة الغربيّة.

[29] لقد أثارت الشركات الإقتصاديّة المعولمة المسمّاة "العابرة للقارات" التي تستغلّ الشعوب هذه التسميّة.

او بِيعملولي ميسد كول،" ثم تصل التوصيلة خلال دقائق بيد الصبيّ الذي يمسك بمقعد الدرّاجة الناريّة بيد وبشعلة النار باليدّ الأخرى ويضغط على الوقود لتنطلق به الدراجة غير عابئ على سلامته او سلامة المارّة. وقد افتتح جلال المحلّ منذ أشهر بعد ان ترك مصلحة "معلّم جفصين" لأسباب معيشيّة، فمصلحة الجفصين لم تعدّ تردّ له ما يكفي لقمة العيش، وأصبحت "بيزنيس" الأركيلة تدرّ دخلاً أكبر في ظروف بيروت الإقتصاديّة الصعبة، وفي ظروف إقبال الجيل الجديد على تدخين الأراغيل بإسراف. عندما ننظر الى شخصيّة جلال نرى **صورة طبق الأصل للذكورة الغربيّة وصورتها المتلفزة (من تلفاز) والمجوّلة (من جوّال) والمأمركة (العولمة):**

حليق الشعر، يلبس بنطالاً واسعا كاكي اللون وبجيوب كبيرة، ويربط حول خصره حقيبة "البانانا" (شكل الموزة) الآخر موضة، ويتّفق هذا المظهر او "اللوك" مع طريقة إعداد الأركيلة وسرعة التوصيل "داليفيري". سألت جلال عن نسبة بيع المعسّل الى العجمي فأجابني انه عشرين أرغيلة معسّل لواحدة عجمي. وعن نسبة طلب الشباب الى الشابات أجابني "الستّات أكثر من الرجال." والمؤسف في النسب هذه ان نسبة طلب الأركيلة الى البيوت مثلها مثل الطلب الى الشارع حيث يجلس الشباب (دون الشابات) حول أرصفة مقاهيهم الرخيصة وحياتهم المؤجّلة بسبب البطالة العالية. ان في هذه الحداثة **تمييع لمعايير السلامة العامة والسلوك الأخلاقي البالغ الخطورة**، فالأركيلة، كما سبق وقلنا، **عادة شعبيّة عامل الوقت فيها مهمّ جدّاً، لأنها في ثقافة البيروتي وقواعد سلوكه المستترة تلعب دوراً شفائيّاً يرتبط بالجانب العاطفي للثقافة، وقدرتها على التعويض عن الفراغ النفسي**، ان بتنشّق الدخّان او رؤيته او بسماع كركة المياه، لكن في هذه

الأركيلة العابرة الشوارع، التي تصل على أحرّ من الجمر، **ما يختزل العادة والسلوكي مما تعدّه الجماعة الإجتماعيّة صحيحاً**. هذا اذا لم نسأل عن مصير الذكورة وقيم الرجولة التي ارتبطت صورتها بصورة الأركيلة في مستقرّها في المقهى وفي ثباتها على أرض الواقع. فهل ينسف هذا المقهى العابر لشوارع بيوت صورة الذكر التقليديّة نهائيّاً بعد ان شبّهنا هذا النوع من الأركيلة ب"المومس" التي تسكن الشارع وتدخل من بيت الى بيت؟

5. عودة الى "مقهى الداخل" و"مقهى الخارج":

ان زيارة سريعة الى "مقهى صليبا" الذي يقع بين تقاطع شارع صليبا وشارع المزرعة في بيروت، ترينا طبيعة روّاد هذا المقهى النموذجي للمقهى الذي أسميناه "مقهى الداخل". والروّاد ليسوا من الشباب اوالصبايا، ولا ترى ايّ تهاون من صاحب المقهى او مديره في استقبال القاصرين. ولا يوجد في مقهى صليبا أراغيل معسّلة، وهذا موقف يتشدّد به صاحب المقهى وروّاده الذين يجيبون على ايّ سؤال بالتشديد على أهميّة نوع التنباك وعلى نقاوة هواء المقهى، الذي تلوّثه رائحة المعسّل العالي الاحتراق. وأصلاً ان نوعيّة التنباك ونظافة الأراغيل لا سرعة التوصيل هي همهم الأوّل، ويحتفظ الكثير منهم بأرغيلاتهم الخاصةّ في المقهى، لأن الأركيلة بالنسبة الى هذا الجيل هي "مزاج لا هواية،" كما قال لي أبو خالد عن جيل شباب "المعسّل". زوّار المقهى الشعبي والتقليدي هم من الرجال لا الشباب ايّ لهم دخل ومستقلّون اقتصاديّاً، وهم من الطبقة الوسطى وما دون الوسطى، موظّفون وأصحاب مصالح وأساتذة مدارس. ولا يوجد في هذا المقهى استرخاء كالشاب الذي يدخّن في مقهى "المول" اومقهى

"الصخور" او"الشارع"، لكن لا يوجد في هذا المقهى ستّات، فعالم الإناث أساساً منفصلاً عن عالم الذكور في هذه المقاهي التقليديّة، ولا يوجد ايّ اعتبارات لتقبّل الإناث في هذه المساحة لاعتبارات مستترة تخصّ العصبيّة الرجوليّة كما تخصّ التقاليد والأعراف التي لا تجد في مجالس كهذه صورة جميلة للستّ او الفتاة او الأم خاصّة ان صورة الأمومة وقيمها من المقدّس في الثقافة المحلّيّة.

لا تدخل مقهى صليبا السيّدات لأن هذا المقهى يعود الى تاريخ طويل للنظام الأبوي الذي كان يفصل العام عن الخاص بشكل متعارض ايّ وجود الأول يتقيّد بإلغاء الثاني، فلا هو يشارك في الخاص ولا هي تتدخّل في العام. فالعام ملكه وسلطته اما الخاص فهو ملك المرأة وسلطتها. كانت ظروف ايّام زمان تختلف عن ظروف ايّام الحاضر التي أعطت المرأة العاملة خارج البيت شعوراً بالقوّة والثقة بالذات. وقد أكّد لي معظم الذين قابلناهم عن قبول تام وبل إعجاب بالسيّدة التي تدخن الأركيلة مع زوجها، (وهنا التشديد على الزوج مهم جداً)، أكّد لي أحد الأرغلجيّة قائلاً "حلوة الستّ لمّا لكن لم يقل لي حلوة الستّ لما تدخّن لوحدها في [30] بتدخّن مع زوجها."

المقاهي وعلى الرصيف وفي المسابح مما أدخل على بيروت صورة جديدة **تزدحم بها الأنوثة والذكورة المسترخية في العلن حتى انت ترى هاتين العنصرين تتسامران في التدخين في سياقات إجتماعيّة مختلفة وكثيرة.** هذه السياقات حتماً سببها عدم توفّر او قلّة الإكتراث بالأنشطة الرياضيّة الفعّالة على صعيد الجماعة، والأندية الثقافيّة التي توفّر السينما واللقاآت

[30] "الجندر" تعريفاً وبكلام عزّة بيضون هو"الوجه الاجتماعي والثقافي للانتماء الجنسي البيولوجي. ويتمثّل بالمعاني التي يتضمّنها انتماؤنا لجنس الذكور أو جنس الإناث، وبالقيم والأحكام الملحقة بهذه المعاني. المخلوق البشري يولد ذكراً أو أنثى، (في أغلب الحالات باستثناء الخنثى) ، وهذا هو "جنسه". لكن تتمّ تنشئته ليصبح فتى اة فتاة ومن ثمّ رجلاً أو امرأة، وهذا هو "جندره". هذا، ويمثّل الجندر واحداً من المبادئ المنظّمة للحياة الاجتماعيّة، وآليّة لتوزيع السلطة والموارد بين الناس. ويستعمل المصطلح صفة لكلمات أخرى، أو مضافة إليها: منها المقاربة الجندريّة للتنمية مثلاً، دراسات جندريّة، الحساسيّة الجندريّة، العمى الجندري، المنمّط الجندري، الاتّجاهات الجندريّة إلخ..." انظر بيضون، المرجع نفسه، الهامش 3، ص. 12.

حول العلوم والفنون، وتطوير حضور الحفلات الموسيقيّة او إقامتها والمشاركة فيها، كما نراها في المدن الحضاريّة الخ...

روّاد المقهى التقليدي أعضاءه مثابرون على ارتياد مقهاهم، كما ان نشاطهم ينصبّ على الداخل لا الخارج، وعيونهم مركّزة على طاولة لعبة الورق او طاولة الزهر او فنجان القهوة او الشايّ، وعلى دخّان أرغيلتهم، ايّ عيونهم مستترة لا تهتم بالخارج لمراقبة الناس اوالإساءة اليهم بالنظر. وكثيراً ما ترى أحدهم جالس وحده في نصف المقهى، يراقب ذاته، بينما الآخرون يتحلّقون حول موائدهم المدوّرة الشكل. في هذا المقهى تشعر بالفصل الحادّ بين العام والخاصّ، لكن لا تشعر بتمييع للماضي على الحاضر، وعلاقة المدخّن مع الأركيلة يلعب فيها الوقت والطقس دوراً كبيراً؛ ولا تستخدم أي مدلولات جنسيّة قد تثيرها أجواء الأركيلة (التي تأخذ كل حواسك بسبب دخّانها ورائحتها وصوتها ومذاقها) لأن الرجل هنا لا يعي انه يتماهى مع ذكورة الأركيلة التي بها يقاس شكلها ولغتها، والتي بها يتسلّى عن طريق التمسّك بالعادة وتناول أطرافها. ولا تضيع حدود الصحّي والاستهلاكي الذي يضيّع العادة ويحوّلها الى بضاعة، فنصبح نحن حيال العادة بضاعة جديدة. ولمّا تساوت الأنوثة بالذكورة بحضور الشابات والسيّدات مع أراغيلهن في العام، على كلّ المستويات التجاريّة لسوق الترفيه، **أزاح بالطبع صورة هذه الذكورة في المقهى الداخل التي ارتبطت بنظام أبوي قديم وعريق يأبى ان يرى المرأة في ايّ مكان فكيف في المقهى! الرجولة مسؤوليّة وسلطة فوقيّة للأبّ في المقهى كما في الساحة والشارع والرصيف وشاطئ البحر وهو الآن يشارك الأنثى فيها.**

نتيجتها أصبحت مدلولات الذكورة تمسك بها الأنوثة بحريّة، وبل أضافت اليها الكثير، من سلوك إناث الحريم الذي حرّم من سنوات الظهور طويلاً.

الاستنتاج:

لقد أخذت هذه الدراسة منحاً أثنوغرافيّاً لعلاقة تدخين الأركيلة بالعادات الشعبية، والعادات الشعبيّة "هي قوى أساسيّة داخل المجتمع، تنمو لا شعوريّا، وكذلك تتقبّلها الجماعة لا شعوريّا، وهي تتضمّن اتّجاهاً معيّناً في لذلك قدّمنا شهادة [31]التفكير والسلوك، فهي باختصار جزاءات أخلاقيّة." "الأركيلة نزهة" بلسان أحد أعيان بيروت، وشهادة أخرى "الأركيلة مسألة ثقافيّة" بلسان إحدى سيّدات بيروت، لنأكّد على البعدين التاريخي والإجتماعي لهذه العادة التي تدخل فيها انساق اللاوعي عند الجماعة. وقد حوفظ على اللغة العاميّة لأنها تعطي صورة واقعيّة وصادقة لهويّة العادة وإجتماعها. وقد قمنا بمقابلات مع أصحاب المقاهي التقليديّة (مقهى الداخل) وروّادها وكذلك مع مدراء المقاهي الحديثة (مقهى الخارج) وروّادها، وكذلك قرأنا اتّفاقية منظّمة الصحّة العالميّة الإطاريّة بشأن مكافحة التبغ، ودراسات أقامتها كليّة الصحّة العامّة في الجامعة الأميركيّة في بيروت على أثر الخوف الذي بات يعبّر عن نفسه أزاء صحّة الجيل الجديد من الشباب وهناك كثير من المقالات في الإنترنت مما خُصِّصَ لمحاربة [32]والصبايا. هذه الآفة، كما خصّصت الحملات لمحاربة السيجارة في الغرب. وقد تفشّت عادة تدخين الأركيلة عند الشباب كما عند الشابات في بيروت (كما في

[31] انظر رأي سمنر في *قاموس مصطلحات الإثنوغرافيا والفولكلور* تأليف إيكه هولتكر اسن، ترجمة محمد الجوهري،(مصر: دار المعارف، 1960) ص 246.

[32] لم أتطرّق الى دواعي التدخين عند الشباب والشابات لكن الدواعي التي تدفع الى الإدمان على تدخين الشجائر هي نفسها، انظر، "دواعي الإدمان على التدخين، في محمد بشير شريم، *التبغ والتدخين تاريخ وآثار*، (الأردن: منشورات الجمعيّة الوطنيّة الأردنيّة لمكافحة التدخين، 1989) 101-103.

بعض العواصم العربيّة والغربيّة)، ذلك لأن مدينة لها تقليد قديم في تدخين الأركيلة، عند الرجل كما عند المرأة، تبدو اليوم مسترخية غير عابئة، كصورة المرأة المرفقة، وقد جلست جاعلةً "صخرة الروشة" مجلسها تدخّن من أركيلة هي بالواقع "منارة بيروت"، التي أزحيت مؤخّراً من موقعها القديم، كما أزيحت أشياء كثيرة بعد الحرب الأهليّة اللبنانيّة، وقد حوّلتها الرسّامة الشابة والمبدعة (سارة سراج) من مصدر نور الى مصدر دخان (صورة). فأصبحت بيروت المدينة "الأنثى" التي تدخّن أرغيلتها فوق ثوابتها (الصخرة) وحركة النور فيها (ضوء المنارة).

وقد رأينا ظاهرة تفشّي تدخين الأركيلة ترتبط ارتباطاً لصيقاً بالتنباك المعسّل والمطعّم، ايّ المصنّع بعكس التنباك العجمي الصافي. وتدخين المعسّل مثير للجيل الجديد بسبب طعمه السكريّ وسرعة احتراقه وكثافة دخانه ورخص أسعاره، ايّ مثير ليس للنوعيّة بل للشكل وقيمة الإستهلاك وللصورة التي هي الغالبة في ثقافة اليوم كان تلفازا- حاسوباً- جوّالاً ام "أركيلة"، وكلّها أدوات استهلاكيّة بأطراف ممكن قدر الاحتياج اليها اللعب بها. فالقارئ اليوم لا يقرأ الفكرة المجرّدة في الذهن قدر قراءته للصورة المرئيّة بالعين وهذه الصورة تتعلّق بالمباشر والحِسّيّ.

اما بالنسبة الى ذكورة الأركيلة التي نحن بصدد فهم تغيّر أحوالها، فهذه الذكورة تغيّر موقعها من السلطة، بعد ان خرجت من المقهى التقليدي الى الرصيف والشاطئ والصخرة والدراجة الناريّة، ففقدت في نسختها الأبويّة صورتها الموقّرة. ولأن الأنثى شاركت في هذا النزول الى العام والسوقيّة، ولأن سوق الإستهلاك وتشجيع الأهل يساعد على تفشّي العادة، ولأن غياب الدولة يساهم بشكل أوسع على الاستهتار بأمن المواطن وسلامته، أصبحت

الأركيلة وسيلة تميّع الحدود بين العام بالخاص والذكورة بالأنوثة والصحة والإستهلاك. وننهي بوصف تغيّر صورة ذكورة الأرغيلة على الشكل التالي:

أوّلاً: يعود تمثّل الأركيلة بالذكورة قبل الأنوثة بسبب قياس شكلها لغويّاً على الذكورة البيولوجيّة، وبسبب استحواذ النظام الأبوي في الماضي على صورة المقاهي العامة التي ارتبطت بتدخين الأركيلة. وان كان في الماضي يوجد مساواة، في جيل الأجداد والجدّات، في تدخين الأركيلة في الخاص، امتدّت المساواة اليوم الى الخاص والعام، وقد سمعنا تكراراُ في المقابلات التي قمنا بها ان "الستّات تدخّن أكثر من الرجال." فأصبح للأرغيلة أنوثتها كما كان لها ذكورتها خاصة بالصورة التي تقدّمها المرأة عن نفسها وهي تدخّن.

اذا كان للأركيلة ذكورة فما هي قيم الرجولة التي ارتبطت بها؟

تظهر قيم الرجولة في صورة الأب، التي سمعناها من شهادة إحدى سيّدات بيروت، في هيبته ووقاره ومسؤوليّته التي يأخذها على عاتقه في رعاية العائلة، والحفاظ على سمعتها. وكان الأب، بالنسبة الى الأم والأبناء والبنات مخيفاً لأن نظامه الأبوي متشدّد يقيّد حركة الفتى والفتاة خارج البيت وسلوكهم في العام (لم يكن الشاب بالماضي يدخّن أمام أبيه بتاتاً)! ويحمل هذا النظام الأبوي معاني كثيرة من اعتبارات الناس ونظرتهم التقليديّة الى نظام الأسرة والحريّة الشخصيّة والحراك الإجتماعي. ويمثّل الأبّ السلطة المهيمنة بامتياز فهو ربّ الأسرة والعمل، تحمل أفراد العائلة اسمه وبيده سلطة القرارات المصيريّة، وأيّامه كانت المرأة بالكاد دخلت

ميدان التعليم. وصورة الأب هذه تراعى فيها كثير من تقاليد السمعة الطيّبة والصورة الموقّرة[33] **وهذه صورة تغيّرت عند الجيل الجديد.**

تغيّرت وظيفة المقاهي الحداثيّة التي أتينا على وصفها، والقليل منها حافظ على الدور التقليدي للمقهى الذي يوظّف كدور الأندية او للنشاط السياسي، كارتباطه بالزعامات البيروتيّة او تنشيطه كمفتاح في أوقات الإنتخابات وكانت صورة المقهى، برجاله وأراغيله، تعبّر عن مجتمع النيابيّة[34].

ذكوريّ سعيد بفصل العام عن الخاصّ، واثق من مساحته التي لا تشارك بها الأنثى وترميزاتها. لكن الرجل اليوم سعيد أيضاً بخلط العام بالخاصّ وحتى بتمييعه، وكثير من الشباب (لا الآباء) أعربوا عن قبولهم لتدخين البنت والستّ في العام خاصة ان المرأة تنافس اليوم الرجل في فرص العمل. لكن لماذا تنافس المرأة في هذه السلعة المضرّة عوض عن إضافتها القيم الرعائيّة والصحيّة التي تشتهر بها؟ حتى أصبحت المقاهي" تعرف بستتاتها لا برجالها".

تغيّرت الذكورة التقليديّة، وعيون مدخّن الأركيلة المستترة في المقهى التقليدي "مقهى الداخل" (وأركيلة "العجميّ" بتنباكها الأصلي)، الى ذكورة مستهترة وعيون حشريّة في "مقهى الخارج" (وأركيلة "المعسّل" بتنباكها المصنّع). واغتربت الذكورة الجديدة عن "فولكلور الأرغيلة"، خاصّة في مقاهي الشارع او التي على صخور البحر او العابرة شوارع بيروت، بسبب أولوية الاستهلاك وسرعة التوصيل لا طقس العادة وأهمية الترفيه النفسيّة. وبعد ان كان صاحب المقهى هو المهتم بروّاد المقهى أصبحت الشركة هي التي تهتم بالمقهى، وأصبح اسم صاحب المقهى حروف أبجديّة

---

[33] لتغيّر معاني الرجولة انظر، عزّة بيضون، *الرجولة وتغيّر أحوال النساء: دراسة ميدانيّة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007).*

[34] انظر، شوقي الدويهي، تاريخ مقاهي بيروت الشعبيّة 1950-199، (بيروت، دار النهار للنشر،2005)

فاختفت المسمّى وراء شركات تجاريّة لا تراعي ايّ اعتبارات ثقافيّة محلّيّة، ولاتتماثل بقيم الرجولة بل بالثقافة الأميركيّة، وقيم العولمة القائمة على الاستهلاك والاختزال السريع للهويّات المحلّيّة.

وإذ تقوم المدن الغربيّة وعواصمها اليوم بأكبر حملة لتنظيف مقاهيها ومدنها من التدخين على أنواعه، لكن لا ترى ضرراً من شرب الكحول في هذه الأماكن. بينما ترى المدن العربية والإسلاميّة شرب الكحول آفة الآفات ولا ترى للتدخين على أنواعه خاصّة الأراكيل على انه آفة؛ مع ان أضرار التدخين خطرة على الصحّة وأضرار الكحول على المجتمع ونظام الأسرة. اذا تدخين الأركيلة عند الشرقي كشرب الكحول عند الغربي مما يعني ان القيم والمفاهيم يمكن ان تختلف النظرات إليها من حضارة الى أخرى، وما يمكن ان يكون مقبولاً في الشرق قد لا يكون مقبولاً في الغرب، والعكس صحيح. ويعني ايضاً ان هذه المعايير ليست شاملة او ثابتة.

اما بالنسبة الى علاقة الذكورة وجسدها والأنوثة وجسدها بالأركيلة فقد حلّلناه في صورة شباب الصخور واسترخاءهم، وفي صورة الحوريّة واستلقاءها. وقد قلنا ان هذا الإعلان الذكوري يحمل رسالة الى مشهد بيروت العام، يتراجع به الشاب عن الصورة الأبويّة التقليديّة والسويّة التي لم تكن تعرض أجسادها بهذا الشكل مما يدلّ على شعور بالنقص أزاء التغيّرات/ وهو يفصح عن طاقة جنسيّة مكبوتة من المفترض ان تمسك بيدها أشياء كثيرة كالعمل والطموحات والزواج عوض عن التبرّج بإمساك النبريج والأركيلة؟ وهذه الذكورة لا تستحي ان تميل وتسترخي وتتأمّل فولكلورها الضائع وذكورتها المؤجّلة.

ومن النتائج المهمّة التي أظهرها هذا البحث ان تدخين الأركيلة بين الشباب والشابات على هذا الشكل المبالغ به، ساعده ايضاً ظروف غياب الدولة عن مراقبة المقاهي والاستهلاك والإعلام الغير هادف وغيابها عن رعاية الصحّة العامة. إضافةً الى ظهور صورة جديدة للذكورة هي طبق الأصل للذكورة الغربيّة وصورتها المتلفزة (من تلفاز) والمجوّلة (من جوّال) والمأمركة (العولمة) التي رأيناها في صورة مقهى التوصيل " داليفيري"، الذي يقوم بممارسات تلغي معايير السلامة العامة والسلوك الأخلاقي الذي يختزل العادة وما تعدّه الجماعة الإجتماعيّة صحيحاً وطيّباً.

كلمة أخيرة:

ان كان في بيروت دخّان يصعد من إحداث العبوات الناسفة للأرواح فإن فيها دخان يشتعل تحت الرماد بيد شاب كما بيد شابة مخدّرة ومستلقية ومسترخية، على أقلّه حتى الآن.

ذكورتهنّ: راهبات مدرستي "غنمزي زقئم نزهلإ ة لخيل"

(إستعادة حالة من خلال الذاكرة)

مارلين نصر

لم يُثِر موضوع الذكورة /الرجولة إهتمامي في البداية، ذلك أنّني، منذ الصغر، لا أُحبّذ التمييز بين أدوار الإناث والذكور على الصّعيد الإجتماعي على الأقلّ.

نشأتُ في بيئة عائليّة مدينيّة تَعلّمَ نساؤها في مدارس راهبات فرنسيّات (Besançon)، كانت تُعتبر آنذاك، في أيّام الإنتداب الفرنسي، من أفضل المدارس لتنشئة "بنات العيَل". وبالرغم من تربيةٍ يمكن اعتبارها "حديثة" بمعايير تلك الفترة، كانت أمّهاتنا، "المتحرّرات فكريّاً"، يقُمنَ بالأدوار التقليديّة المنوطة بهنّ: زيجة باكرة، إنجاب فوري وتربية أطفال، إهتمام بالزوج، إطعام و تغذية وإدارة شؤون المنزل، حسن ضيافة، إتقان لغة أجنبيّة و قدرة على التحدّث في المناسبات الإجتماعيّة. وبالتالي كان معظم نساء عائلتنا الممتدّة لم يعملْنَ خارج البيت، ولا أتذكّر إلاّ استثناءً واحداً هي ابنة عمٍّ لأمّي، اضطرّت أن تتوظّف بعد انفصالها عن زوجها المقامر، وكانت تُعتبر استثناءً وتتمتّع بشخصيّة فريدة كانت أقرب إلى شخصيّة الرَجُل من حيث النبرة واستقلاليّة القرار والتصرّف. وكان الجميع مُعجب بها ويدعو الله أن يردّ عنها في غمار مسارها الصعب.

أن أكون نصف امرأة ونصف رجل وأُنمّي شخصيّتي دون التخلّي عن أفضل ما في الدورين، هذا ما حاولتُ وحاولتْ الكثيرات من جيلي أن يبلغنه. وهذا ما كان مجتمعنا يطلبه ضمناً منّا في السبعينات والثمانينات. وقد أصبح عالم اليوم يطلب أكثر من ذلك من بناتنا....

كما أمّي وخالاتي، أُرسلنا نحن البنات إلى مدرسة راهبات فرنسيّات (Franciscaines) كانت تُعتبر في الخمسينات من أفضل المدارس الخاصّة الكاثوليكيّة. إذاً لا شيء في تنشئتي البيئيّة والمدرسيّة يوحي بذكورة ما أو برجولة، كان أبي الرجل الوحيد في بيتنا، إذ لم تحظَ أمّي إلاّ بأربع بنات كنت ثالثتهنّ. ولا المدرسة كان فيها رائحة ذكور، إذ لم يقطنها أو يتردّد إليها إلاّ إناث، من راهبات ومعلّمات وتلميذات ويتيمات. فكيف حصل أنّه عندما طُرح موضوع الذكورة للإستكتاب، لم يحضر إلى ذهني سوى مدرستي وراهباتها!

*أشكر الصديقة رشا الأمير لمراجعتها النص والمساهمة في تحسينه. أشكر أيضاً العزيزة فاديا حطيط لتشجيعي على الكتابة الحرّة وللملاحظات التي قدّتها لي حول المضمون.

ما تذكّرته هي جملة كانت تردّدها لنا مديرة المدرسة "مير[1] باسكال". جملة أخذَتْ ترنّ في أُذني "كُنَّ رجالاً" (soyez viriles!). كانت تقولها لنا بنبرة قويّة وبحركة نهوضٍ للرأس والكتفين، واستقامة الصدر، وبضمّ أصابع اليد الخمسة ورفعها إلى فوق، وكأنّها كانت تريد منّا ان نكون مثل الرجال، "كنَّ رجالاً" أي تسلّحوا بصفات الرجولة أنتم أيّها البنات. وفهمت معنى كلمة "viriles" ،غير الشائعة آنذاك في "لغتنا" الفرنسية، بدون أن أبحث عنها في القاموس.وفهمت من هذه النصيحة الملحّة أنّه يجب ألاّ أكون منفعلة أو "رخوة" وأن أضبط مشاعري، أي ألاّ أكون شديدة الأنوثة. وكانت مدرستنا تعمل، إلى جانب التربية المسيحيّة، على تنشئتنا ضمناً وعلناً على سلوك ظاهري وقيَمي، وقواعد تكلّم وتصرّف تؤدّي إلى محو معالم أنوثة غير مرغوب بها، وإدخال بعض صفات وسلوك "رجولة" كان من المستحسن أن نتبنّاها.

I. <u>محو معالم الأنوثة وصفاتها البارزة</u>:

المفارقة أنّ هذه المدرسة التي كان يطغى عليها العنصر النسائي ، كانت تتبنّى وتطبّق قواعد لتهذيب سلوك ومظهر أعضائها وروّادها، تؤدّي الى محو أو طمس أُنوثتهنّ. فكانت تخلق تعارضاً بين سلوكنا وسلوك أمّهاتنا وخالاتنا وجدّاتنا ، تعارض بين قيمنا وقيم جيلين من النساء السابقين لجيلنا.

أوّلاً من حيث العدد، كانت المدرسة التي تعدّ أكثر من ألف وخمسماءة أنثى، لم تضمّ إلاّ عدداً محدوداً جداً من الذكور : سائقي الباصات، نجّار أخرس، ورجلا دين، أحدهما الأب شكري، كبير في السنّ، يعلّم مادتي الأدب العربي والفلسفة في الصفوف الثانوية، وثانيهما خوري، مشرف على تعليم اللغة العربية ومسؤول عن الصف الثانوي الأخير. كانت أدوار جميع هؤلاء هامشية، لا يؤثرون بشيء في القرارات ولا في إدارة المدرسة.

إذاً بالرغم من طغيان عدد الإناث على كافة المستويات، فإنّ العديد من القواعد المفروضة على سلوك الراهبات ومظهرهنّ وسلوكنا نحن التلميذات ومظهرنا، كانت تؤدي إلى محو معظم معالم أنوثتهنّ والكثير من معالم ومظاهر أنوثتنا.

[1]- "مير" تعريباً لـ mère التي لا يمكن ترجمتها بكلمة "أمّ" لأنّها لا تعني الأمومة، بل تُستخدم لتسمية الراهبات امتثالاً بأمّ الله مريم العذراء.

لنبدأ بهنّ: كانت ببساطة كلّ مظاهر الأنوثة في أجسادهنّ، محجوبة عن النظر، إذ لم نرَ منهنّ إلاّ اليَدين ودائرة الوجه، منقوصة من الجبين والأذنين وما تحت الذّقن. فالحجاب الأبيض الطّويل والثوب الأبيض، "والمريال" الحافظ من الأوساخ، كانت تغطّي وتثقل أجسادهنّ المدفونة تحت ثلاث أو أربعة أطواق من الثياب. كانت هذه شبيهة بثياب نساء النبلاء في قصور القرون الوسطى الأوروبيّة التي نشاهدها الآن في الأفلام التاريخيّة. قد اعتمدتها الرهبانيات التي تأسّست آنذاك في المجتمعات الأوروبيّة (وهي تصلح بلا شك للطقس البارد) ونقلتها فيما بعد إلى كافة أنحاء العالم من أفريقيا وآسيا وشرقنا الأوسط، بعد انتشارها من أوروبا إلى كافة أنحاء العالم في القرن التاسع عشر والعشرين[2].

وكانت كافة الألوان غائبة عن مظهرهنّ ما عدا الأبيض والرمادي.

وبالرغم من كون راهباتنا تحملنَ ألقاب "المير" و"السور" أي بالعربيّة "الأم" و "الأخت"، إلاّ أنّهنّ لم يمارسنَ أيّ سلوك أو دور من سلوك وأدوار الأمومة أوالاخوّة. فلا تعبير في وجوههنّ ولا في كلامهنّ ولا في حركتهنّ لأيّ نوع من أنواع العاطفة الأموميّة أو الأخويّة . وخلال 13 سنة أمضيتها في المدرسة، لم تلمس يدنا الصغيرة أو الكبيرة أياً من أيديهنّ، ولم نسمع أيّة عبارة عطف أو حنان في كلامهنّ لنا. هذا لا يعني أنّ كلامهنّ كان جافاّ أو قاسياً إنّما كان فقط محايداً، لا تنتابه العاطفة أو الألم أو الإنفعال الشديد إلاّ عندما يأتي على ذكر المحبة الإلهيّة أو عاطفة أمّ الله مريم، وواجبنا في محبّة البشر، ربّما لئلاّ تختلط المحبّة الروحيّة بالمحبّة العاطفيّة الحسيّة.

إذاً لم تمسك أية منهنّ يدي ولا كتفي ولا حتى ربتت على رأسي كما كان يفعل جدّي الذي كان معروفاً بقساوته وقلّة التعبير عن مشاعره.

أمّا نحن التلميذات فكانت مظاهر أنوثتنا الفتيّة أقلّ طمساً من أنوثتهنّ. كان يُفرض علينا، أُسوة بتلميذات مدارس الراهبات الأخرى في كافّة أنحاء لبنان وربما العالم، الزيّ الموحّد "الكوستيم" (costume)، موحّد في الشكل وفي اللون وفي القماش: زيّ صيفي أزرق لكلّ يوم وأبيض للمناسبات، وزيّ شتوي كحليّ لكافة المناسبات. يغطّيهم "مريال" لونه بيج في صفوف الإبتدائي. وكانت كافّة الألوان ممنوعة في لباسنا، فيما عدا الأبيض والرمادي والأزرق والكحلي. كان "الكوستيم" هذا يغطّي الركبتين والذراعين في الصيف (نصف كمّ) وفي الشتاء (كمّ طويل). أمّا شعرنا فكان يفترض بنا أن نهذّبه ونتحاشى "المُوَض" الخارجة عن التقاليد أو الملفتة للنظر، إذ كان بوسع الراهبة

[2]- وبدأت بعض الرهبانيات إنطلاقاً من ثمانينات القرن العشرين تختصر هذا اللباس الثقيل وغير العملي وتخفّف من وطأته تقصيراً في الثوب وفي الأكمام واختصاراً للطرحة التي تحوّلت إلى غطاء بسيط للرأس بعد ان اقتنعت الكنيسة أنّ خدمة الله لا تحتاج إلى كلّ هذا العذاب الخارجي، وأنّ تكريس الوقت والنفس لخدمته وخدمة البشر كافيان، وأنّ تعذيب الجسد وقمعه لا يفيدان كثيراً في الإيمان ومحبّة البشر.

المسؤولة أن تطلب منّا تهذيب شعرنا أو ربطه إذا رأت أنّه يزعج حركتنا أو يلفت الأنظار أكثر من اللزوم.

أمّا أشكال الزخرفة والتبرّج من كحلة أو حمرة أو ألوان على الوجه أو على الأظافر، فكلّها كانت ممنوعة حتى لتلميذات صفوف التخرّج اللواتي لم يسمح لهنّ ارتداء كعب عالٍ أو كلسات نايلون، وكان عليهنّ الإلتزام بالزي الرسمي حتى آخر يوم من أيام المدرسة وفي حفلة التخرّج أيضاً.

عند بلوغنا سنّ النضج الجسدي، لم يطلب منّا أن نخفي صدرنا أو خصرنا، إذ كان "موديل" اللباس الموحّد كفيلاً بتغطية وخفي كلّ الملامح الفائضة والمستديرة في أجسادنا المتغيّرة. إذاً القاعدة غير المكتوبة كانت : التماثل والإحتشام وستر كل ما هو نافر وملفت للأنظار.

أمّا على صعيد السلوك والكلام المسموع كانت القواعد المفروضة علينا شبيهة بالقواعد المفروضة على الراهبات: عدم لمس بعضنا مثل قبض الأيادي أو "الشنكلة"، أو العبط بالخصر أو بالكتفين، كما كانت العادة جارية في قرانا بين الفتيات أو حتى بين النساء الكبار عندما كُنَّ يتمشّين أو يجلسن مع بعضهنّ بعضاً. ولا حتى التقبيل على الخدّ بعد غياب طويل. كل هذه العادات الطبيعية في مجتمعنا الشرقي، والمحبّذة بين أفراد الجنس الواحد، كانت غير مرغوب بها في مدرستنا. فعندما كانت "المامير" تقول لنا أن "نستقيم" وأن "نسلك جيداً"، كنا نفهم أنّ المقصود هو أجسادنا، اللا نرتخي بل نتماسك ونبقى منفصلين عن بعضنا البعض، ملتزمين المسافة الكافية.

على مستوى التعبير، كان الكلام العاطفي والتعبير عن المشاعر يجلب الإستهزاء والسخرية على صاحبته. في الملعب، كانت معظم الألعاب مسموحة، تلك التي تلعبها الفتيات مثل "الإكس" و"الحُوّيْئة" و "الكعاب" والقفز على الحبلة، وكذلك الألعاب الأكثر خشونة مثل كافة أشكال ألعاب الكرة حتى العنيفة منها، مثل "الكرة الصائبة" التي لم أجرؤ على لعبها، وإن حاولت مرّات عديدة. فكنت أخشى أن أُصاب بضربة قويّة، في حين كانت معظم صديقاتي ورفيقاتي تنكبّ عليها بشغف كلّما رنّ جرس الفرصة! ولا أتذكّر أبداً أنّ أحداً منّا لعب "باللعبة" أو "بيت بيوت" أو لعب أدوار الأم أو الأب، ربما لاعتقادنا أنّ هذه الألعاب خاصة بدائرة المنزل والجيرة وإنه بالتالي لا مكان لها في المدرسة. وكان يُمنع منعاً باتاً الإنزواء في الملعب مع صديقة، في مكان لا يقع في مجال رؤية الناظرة، وكان الإخلال بهذه القاعدة غير المكتوبة يجلب على المخالِفات أشدّ العقوبات.

وكانت المدرسة التي تأسست في العشرينات قد أزالت من برامجها، انطلاقاً من الخمسينات، كلّ ما يتعلّق بالتربية المنزليّة التي خُصِّصَ لها في الفترة السابقة، فرعٌ خاص هو "المدرسة المنزليّة" (école ménagère) التي كانت تستقبل الفتيات اللواتي أنهين مرحلة الدراسة ورغب أهلهنّ

تحضيرهنّ لدورهنّ القادم الحتمي كربّات منزل. فكنّ يتعلّمن في هذه المدرسة الفرعيّة فنون الطهي وترتيب المنزل ورعاية الأطفال، وبعض الخياطة وحسن ترتيب المائدة، وكلّ ما ينفع في إعداد الفتيات للزيجة، ماعدا بالطبع ما يتعلّق بموضوع العلاقات الزوجيّة الذي ليس من إختصاص الراهبات أن يخضن به.

وفي أيامنا كانت "المدرسة المنزليّة" قد أُلغيت لأسباب أجهلها، ولم يبقَ منها في البرنامج الدّراسيّ العام سوى ساعة أسبوعيّة يتيمة لتعليم الخياطة، لم نأخذها بجدّ. وكانت تنتهي بانتهاء المرحلة الإبتدائيّة، وما أن نبلغ نهاية المرحلة الثانويّة حتى نكون قد نسينا تماماً ما تعلّمناه في هذا المجال في مرحلة الطفولة. ومع العلم أنّ أكثر من ثلثي بنات صفّي لم يعملّن بعد الدراسة الجامعيّة إلاّ كربّات بيوت وأمّهات، كانت البرامج الدراسيّة قد أصبحت في أيامنا خالية تماماً من أيّة مادّة أو نشاط يؤهّلهنّ لهذا الدور الأنثوي . فكما أنّ هذه المهام كانت متروكة في مدرستنا لبنات "البرناديت" (الأيتام) اللواتي كنّ يعملن في التنظيف والطهو والغسيل أو الكوي والعزيل،...كذلك كانت أعمال الخياطة والتطريز تتمّ في مشغل خاص (l'atelier) يشتغل فيه صبايا يأتين من قرى الريف اللبناني لتعلّم التطريز والخياطة واللغة الفرنسيّة. أمّا نحن التلميذات "بنات العيل"، فكنّا مثل راهباتنا، لا نضيّع وقتنا بالأشغال اليدويّة الملقيّة على عاتق نساء من بيئات إجتماعيّة مختلفة، بل ننصرف طوال أيام الأسبوع والسنة للأعمال الذهنيّة والعلميّة والأدبيّة، تماماً مثل إخواننا في مدارس الرهبان. وبالرغم من كون بعضنا يساعدن أمّهاتهنّ في الأعمال المنزليّة بعد إتمام الواجبات والفروض المدرسيّة، إلاّ أنّ معظم بنات مدرستي كان لديهنّ خادمات يُجلب معظمهنّ من الأرياف المجاورة أو البعيدة. كانت هؤلاء الصبايا "يتيتَّمْنَ" لبضعة سنوات في بيوت بعيدة عن بيوتهنّ، ويقمنَ بالأعمال التي كانت في الماضي من نصيب جدّاتنا، أو نساء أقربائنا الأقلّ يسراً، اللواتي كُنَّ يأتين من القرية لمساعدة ستّ البيت.

II. <u>ذكورة بلا ذكور :</u>

بالإضافة إلى لجم أو إخفاء بعض المعالم والسلوك الأنثويّة غيرالمرغوب بها، كان

لشعار "كنّ رجالاً" (soyez viriles) ركيزة تربويّة طبعت تنشئتنا بقِيَم وقواعد سلوكيّة يمكن اعتبارها تخصّ عالم الذكور والرجال في مجتمعنا آنذاك.

ذكورة بعض القيم في سلوك وكلام راهباتنا: بالرغم من ثقل طبقات الثياب على أجسادهنّ وحصار الحجاب لرؤوسهنّ وأعناقهنّ، أستطيع الآن وبعد مضيّ أربع عقود من الزمن، أن أقرأ في كلام وسلوك راهباتنا العديد من السمات التي يمكن اعتبارها أقرب الى عالم الذكورة والرجولة. وإنّ هذه القيم والقواعد السلوكيّة نقلتها لنا من خلال التنشئة الصارمة التي خضعنا لها في العقد ونيّف الذي أمضيناه في المدرسة.

إنّ النبرة وأسلوب التعبير في كلامهنّ كان أقرب الى نبرة وأسلوب جدّي المختصر والجاف والخالي تماماً من العواطف والمشاعر أو حتى المزاح، والذي كان دائماً في صغرنا يأتينا بصيغة الأمر أو الجزم أو التوبيخ، ولم يتّخذ ولا مرّة واحدة صيغة الحوار أو المحادثة الودودة. هذا جدّي، أمّا راهباتي، فكان تعبيرهنّ لا يخلو أبداً من التهذيب والكلام الموزون، ولدى بعضهنّ روح النكتة ودائماً الصبر، وإنما لم يفتحن لنا المجال في الأخذ والردّ، ربّما بسبب عددنا الكبير أو لحفظ المسافة بين الفريقين، نحن الكثرة والضوضاء والحيويّة، وهنّ الإنتظام والإستقامة والسلطة.

وبالإضافة إلى الإستقامة وشيء من القساوة تجاه الأوجاع وعدم الرضوخ للضعف والألم الجسدي، وعدم الشكوى من البرد والحرّ والجلوس المستقيم والعمل المستمرّ، والإصغاء وعدم الثرثرة، بالإضافة الى هذه القواعد السلوكيّة المشتركة بين معظم المدارس المماثلة آنذاك، تميّزت راهبات مدرستي بقيم يمكن اعتبارها ذكوريّة أو رجوليّة يمكن استشفافها من خطابهنّ التربويّ وسلوكهنّ اليومي. أهمّها ضبط الإنفعالات وعدم البوح بالعواطف علناً أو سرّاً، إستقلالية تكاد تبلغ مستوى الفردانيّة في الدراسة وفي إتمام الواجبات اليوميّة. كان علينا أن نخضع تراتبيّاً للراهبات معلمّاتنا، ثم للمديرة ثم للريّسة، خضوع راضٍ لا يحبّذ الإستثناء ولا يعذر الهفوات، حتى البسيطة منها.

أذكر في هذا حادثة وقعت ضحيّتها أختي الكبيرة. كنّا في حفلة نهاية الفصل الدراسي، مجتمعات في قاعة الإحتفالات الكبرى من كافة الصفوف المتوسطة والثانويّة، وكانت قد وُزّعت علينا كتيّبات طُبعتْ عليها الاغاني التي كنّا نحضّرها مع قائدة "الكورس" المديرة العامّة. وبعد انتهاء فترة التمرين، قامت مسؤولة الرياضيات "المير لويس"، التي كنّا نلقّبها سرّاً "بالستّ لويزا"، بجمع كتيّبات الأغاني لحفظها للجلسة القادمة. وبما أنها لم تستطع أن تدخل بين صفوف التلاميذ، كنّا نسلّم الكتيّبات للأقرب منا وصولاً الى يدها في أوّل الصف. وإذ بأختي الجالسة في وسط القاعة ترمي بكتيّبها من بعيد الى "مير لويس"، اختصاراً للمسافة. بدا الغضب الشديد على وجه "المير" الدائم

الإحمرار، فأصبح داكن اللون. إلتقطنا أنفاسنا أمام هذه الفعلة الشنيعة وجمدنا في أمكنتنا منتظرين العقاب. فصرخت مديرة الحفلة بأختي غير الواعية لما فعلته ووبّختها علناً واعلنت عن قصاصها: الطرد ليوم واحد من المدرسة بعد الإعتذار. لم تبكِ أختي بل هزّت كتفيها النحيتلين. أمّا نحن في الصالة، البعض منا شهق والبعض الآخر لم يفهم مذا جرى. إلاّ أنّه لم يعلُ أيّ صوت اعتراض على عقاب غير متوازن لفعلة عفويّة لم يُقصد بها عدم الإحترام.

الخشونة: أنوثتنا المسموحة تطعّمت بشيء من السلوك الذي كان تقليدياّ ملازماً لعالم الرجال. ذكرتُ أنّ الألعاب الخشنة لم تكن ممنوعة عنّا بل كانت الملاعب مهيّأة ليتسنّى لنا القيام بها. والرياضة الأسبوعيّة الإجبارية لم تختلف عن تلك التي يقوم بها الصبيان في مدارس الرهبان: القفز العالي وبالقصبة، التسلّق على الحبل، العدو السريع ،التنافس في رمي الأثقال، الجنباظ وكافة ألعاب الكرة. هذه التمارين التي أُدخلت في مناهج التربية في معظم مدارس البنات كانت غريبة تماماً عن الأنشطة الجسديّة التي كانت تقوم بها الصبايا أو النساء في مجتمعاتنا الريفيّة والمدينية.
والجدير بالإشارة أن وسائل الراحة والإسترخاء التي كانت متوفّرة في بيوت معظم تلميذات المدرسة (على ما أظنّ) لم تكن أبداً متوفّرة أو مسموحة في مدرستنا: فلا تدفئة في الشتاء حتى في الأيام الأقصى برداً، ولا تهوئة في أيام الحرّ، ولا حتى إمكانيّة تخفيف الملابس، كتقصير الأكمام أم قلع الكلسات. فمثلما كانت راهباتنا تخضع لنظام لبس صارم، كذلك كنّا نحن خاضعات لنظام مماثل.

ومن المفارقات والسمات التي يمكن اعتبارها تماهياً مع عالم القدوة ولو القديسين بينهم، أنّ راهباتنا اللواتي كنّ يغيّرن أسماءهنّ بعد الإنخراط في الرهبنة، كنّ يتّخذنَ أسماء قدّيسين ، توزّعت مناصفة بين القديسات الإناث والقديسين الذكور. لم أنتبه لها عندما كنت صغيرة، ربّما لعلمنا أنّه في عالم القديسين لا فرق بين الأجناس أو بالأحرى أن القديسين والملائكة ليس لديهم جنس محدّد، فلم يأتِ أي ذكر للجنس في الإنجيل الذي كنّا نقرأه وندرسه أكثر مما كنّا نقرأ التورات، ولم يُعار إهتمام للجنس في تربيتنا الدينيّة، وإنّ الفردوس والسماء كان ما فوق الاجناس. أمّا "جهنّم" فكان مليئاً بالغارقين في الملذّات والخطايا المرتبطة بجنسهم.. أمّا الآن عندما أعود أتذكّر أسماؤهن أجد الى جانب أسماء القديسات التي تكنّت بها "مير ماري" و "سور تيريز" و "مير بريجيت" و "مير ريتا" و "بياتريس" و"سور أندرا" و "سور كلير" و "مونيك"، إنّ أسماء القديسين الذكور كانت تفوقها عدداً : "مير القديس يوسف" و "مير القديس جيروم" و "مير القديس ميشال" و "المير باسكال" و "المير

الطفل يسوع" و "مير القديس ريكيه" و "مير القديس غينوليه" و"مير القديس لويس" التي كنّا نلفظه بصيغة المؤنّث "لويز" و "مير آنج" (ملاك الحارس) و مير "إليعازر".
بعض الأسماء كانت تصلح للجنسين مثل كلود ولويس/ز وباسكال وميشال، إلاّ أنني كنت أقرأها بالمؤنّث حتى لو كانت تخصّ قدّيساً مذكّراً. ما كان يشغلنا أكثر من أسمائهنّ المستعارة هو اختفاء أو سريّة أسمائهنّ الأصليّة الشخصيّة، وعندما علمنا فيما بعد بأسماء بعضهنّ الحقيقيّة، بعد أن تحوّلت المدرسة الى شيء آخر، انتابنا الفرح كأنّما تعرّفنا عليهنّ مرّة ثانية، وتقرّبنا منهنّ كبنات وإنسانات من جنسنا تحمل أسماء عاديّة مثل أسمائنا.
هل هذه القيم والسلوك وحتى التسمية كانت فعلاً ذكوريّة خاصة بعالم الرجال، أم انّها صفات وقيم وسلوك إنسانيّة متاحة للجنسين وإن كان في بعض الأحيان والمجتمعات يعتنقها هذا الجنس أكثر من الجنس الآخر ولا من موانع حادّة لاستخدامها واعتناقها إذا لزم الامر ودعت الحاجة الإجتماعيّة والثقافيّة.
إلاّ أن التصنيف السابق لم يقنعني تماماً، ذلك أنّني ذكرت في المقدّمة انني أتجنّب التصنيف في هذا المجال. قد أكون استخرجت بعض السمات من سياقها وجمعتها معاً لأصنّف راهبات مدرستي ونحن التلميذات، وأنا بالذات، في خانة أنوثة ناقصة وذكورة غير مكتملة أو مستعارة. فلذا سأتّخذ منظاراً آخر وأبتعد عن الأفراد لأنظر للموضوع من جانب العلاقات وبنية المؤسسة ، علاقات السلطة والعمل وطرق اتخاذ القرارات داخل الرهبنة. هذه العلاقات الداخليّة لم أعرف عنها إلاّ ما كان متاحاً لنا أن نتلمّسه من الخارج، أي من ملاحظتنا وعلاقتنا اليوميّة بهنّ في الصف وفي المناسبات العامّة في إطار ممارستهنّ للمهام التعليميّة والإداريّة ، من أعلاهن رتبة، المديرة أو الريّيسة، إلى أدناهنّ موقعاً، الفتيات الأيتام الصامتات، في قعر الهرم.

III. <u>هرميّة بطريركيّة واضحة المعالم</u> (hiérachie patriarcale)

لماذا أنعت هذا النمط الإداري "باليطريركي" وليس "بالمطريركي"، علماً أنّ الأم الرئيسة العامة هي التي كانت تقود المؤسسات الرهبانية الواقعة في نطاق مسؤوليتها الجغرافي. ربما لأنّ النموذج الأصلي للرهبانيات تأسس داخل أديرة الرهبان الذكور واتخذ تدريجياً مع تطور الكنيسة، الشكل الهرمي البطريركي، وإن أديرة الراهبات تأسست في ما بعد وتبنّت نفس الهيكليّة والنظام وإن

بلباس آخر ولجنس آخر. لذا رأيت أن أحتفظ بصفة "البطريركية" لأنعت شكل الإدارة التي أُحاول وصفها، بدلاً من ترجمتها الى "مطريركية"، خاصة إن وجود راهبات إناث في مراكز السلطة والقرار، كان مقتبساً في الأصل من نموذج ذكوري.

تكونّت الرهبانيات في البداية – في القرون الوسطى الأوروبية – على شكل أخوية يرعاها الأخ الأكبر وهو المؤسس الأول ومن يتبعه في هذه المهمة الرعائية، إلاّ أنّها تحوّلت في ما بعد تدريجياً، مع تحوّل المؤسسة الكنسية وتفرّعها وانتشارها الجغرافي، الى نظام هرمي تتدرّج السلطة فيه الى ما لا يقلّ عن 6 درجات من الرتب في ممارسة السلطة واتّخاذ القرارات ونوع العمل والألقاب:

فالأب الرئيس العام (لعدّة أديرة) ← تقابله الأم (مير) الرئيسة العامة.

والأب الريّس (في الدير الواحد) ← تقابله الأم (مير) الريّسة في الدير الواحد

والأب المدير ← تقابله الأم المديرة (على مستوى المدرسة)

والآباء المعلّمين ← تقابلهم الأمات المعلمات

والأخوان (فريرات) --> تقابلهم السورات (أخوات) في شتى الأعمال والأنشطة.

كنّا نحن التلميذات نقع مباشرة تحت سلطة أو مسؤولية الراهبات المعلمات وتحت إشراف مديرة المدرسة "المير ديركتريس"(directrice)، المركز الذي كانت تحتلّه في أيامي "المير باسكال". أمّا معلّماتنا المدنيّات فكنّ يخضعن مباشرة لمديرة المدرسة وينسّقن عملهنّ مع الراهبة المسؤولة عن المادة، والأب père préfet المسؤول عن تنسيق تعليم اللغة العربية. والبنات اليتيمات كنّ يخضعن للراهبات الأخوات (معظمهن سورات) المكلفات بإدارة وتنفيذ الأعمال غير التربوية في المدرسة.

ما كان يميّز الراهبات (الأمات) عن الراهبات الأخوات لم يقتصر على اللباس الخارجي الذي كان يختلف فقط في غطاء الرأس ، إذ كان غطاء رأس الاخوات (سور) بسيطاً شبيهاً بالحجاب أو الطرحة، في حين كان غطاء رأس "الأمهات" جامداً ومربعاً بشكل علبة. كان الإختلاف الأساسي بينهنّ في نوع العمل. لم تكن الراهبات الأخوات تعملن في التدريس ولا تشغلن مركز مسؤولية في إدارة المدرسة، في ما عدا استثناء واحداً هي راهبة (سور سينيور) كانت تعلّم الصف الأوّل إبتدائي. وتسرّب لنا أنها أرادت أن تحتفظ بهذه الرتبة تواضعاً منها وإماتة. فكانت هي المسؤولة عن تأسيسنا بالنطق واللفظ الجيد بالفرنسية والخط المستقيم . في ما عداها، كانت جميع "السورات" تقمن بالأعمال "المنزلية"، من طهو وغسيل وتنظيف وبستنة وبوابة ومسؤولة عن باصات المدرسة. وكنّ أيضاً

مسؤولات عن إدارة ورعاية الفتيات الأيتام اللواتي يقمن في جناحهنّ الخاص الذي لم نزره بتاتاً، ويعملن بعد ساعات الدراسة في شتى الأعمال المنزلية المذكورة أعلاه، تحت إشراف "السورات" أو من ينوب عنهن من اليتيمات "البرناديت" الأكبر سناً.

أما الأعمال الذهنية والفنية، من إدارة ومحاسبة وتعليم وأنشطة فنية من نوع العزف الموسيقي، وإدارة المسرح ورقص الباليه، فكانت من مسؤولية الراهبات الأعلى رتبة، "الأمّات" أو "مير" بالفرنسي. وكانت كلّ راهبة–مير متخصصة في تعليم مادة، سواء في الإبتدائي أم في الثانوي. ولم تكن تقفز من مادة الى إخرى بل تحتفظ باختصاصها وتطوّره على مدى فترة خدمتها في المدرسة، ولم تنتقل الراهبات من مدرسة الى أخرى أو من بلد الى آخر إلاّ نادراً. فكان الإستقرار في التخصص وعدم التدرّج من رتبة الى رتبة، هما القاعدة.

فالرئيسة العامة للرهبنة تبقى رئيسة عامة مدى الحياة وكذلك ريّسة الرهبنة الإقليمية، أمّا مديرة مدرستنا فلم تتغيّر إلاّ إذا كبرت أو تعبت أو رغبت بذلك وطلبت أن تعفى من المهام الإداريّة لتتصرف إلى التعليم. ولم يحصل ذلك إلاّ مرّة واحدة في فترة بقائي في المدرسة إذ حلّت "مير باسكال" الشابّة مكان "مير تيلدا" الأكبر سناّ في إدارة المدرسة. فالهرميّة كانت جامدة، قليلة التغيّر، ومعظم المراكز كانت لمدة الحياة العمليّة، كما هو الحال في الأنظمة الهرميّة التقليديّة.

وبالإضافة الى هذا المنحى التراتبي داخل الرهبنة، كان هناك منحى "طبقي" يفصل التلميذات الى ثلاث طبقات على الأقلّ، أنشأت الرهبنة لكل منها مؤسسة خاصة لا تتقاطع مع الأخرى إلاّ في بعض الخدمات المحددة. المدرسة الأولى مدرستي (مدرسة المتحف) كانت، بحكم أقساطها المرتفعة مخصصة لبنات الفئات الإجتماعيّة الميسورة (من الطبقة المتوسطة الى ما فوق) القادرة على تحمّل هذا المستوى من الأقساط وكافة المصاريف المصاحبة لها. والمدرسة الثانية لنفس الرهبنة تقع على مسافة عشر دقائق في حيّ السريان من الجانب الآخر من طريق الشام، خصصت لبنات الفئات الإجتماعيّة المتوسطة الى ما دون، ذوي العائلات الأقلّ يسراً. ولم يكن أيّة صلة أو علاقة بين المدرستين، فلا كنا نلتقي، ولا نعرف بعضنا بعضاً، ولا حتى نرى ولو مرّة واحدة راهباتهنّ أو معلّماتهنّ، لا في الأعياد الكبرى ولا في المناسبات والإحتفالات الخاصة.

أمّا الفئة الثالثة هي مجموعة البنات الأيتام المسمّاة "برناديت" (bernadettes) على إسم القديسة "بيرناديت" التي ظهرت لها مريم العذراء في مدينة لورد. كنّ يعشن في مبنى خاص على طرف

مدرستنا، ويدرسن بضع ساعات قبل الظهر في مدرسة حيّ السريان، مقابل القيام بشتى الأعمال "المنزليّة" في مدرستنا كالجلي في المطبخ والمساعدة في تحضير الطعام (للراهبات وتلميذات الداخلي ونصف الداخلي)، وغسيل وكوي وتنظيف الصفوف والملاعب والقاعات الكبرى والصغرى. كان لباسهنّ مختلفاً عن لباسنا مائلاً الى الرمادي. لم نلتقِ أبداً بهنّ وإن كنا في نفس الحرم. وكنّا نُمنع من التكلّم معهنّ، ربما لئلاّ نجرحهنّ أو نقيم معهنّ علاقات ستكون حتماً مربكة للطرفين، بسبب الإختلاف الكبير بين المستويات الإقتصاديّة والإجتماعيّة والأوضاع العائليّة. كُنّ بمثابة "الخادمات" الصامتات، خادمات الجميع، راهبات وتلميذات، ولم نشكرهنّ أبداً ولا مرّة واحدة للخدمات التي كانت تؤدّينها لنا، ولم نلعب معاً ولم نعرفهنّ إلاّ باسمهنّ الجماعي، "البرناديت".

IV . أنماط القيادة: من التقليديّة الى البيروقراطيّة الحديثة، مروراً بالكارزمائية.

الأصح أن أتكلّم عن قائدات أكثر ممّا أتكلّم عن قيادة، ذلك أنّ القيادة كانت تمارسها بشكل رئيسي الراهبة المسؤولة عن إدارة المدرسة: "المير ديركتريس" أي "الأم المديرة". تناوب على هذه المراكز خلال عقدين ثلاث راهبات من أجيال ثلاثة ، مارست كل واحدة منهن نوعاً من القيادة كناّ نعتبرها آنذاك ملازمة لشخصيّتها. أما الآن تبيّن لي إن التصنيف الثلاثي الشائع لماكس فيبير – قيادة تقليدية/قيادة كارزماتية/وقيادة بيروقراطيّة– ينطبق جيداً عليها.

- **قيادة المير تليدا التقليدية.**

كانت "مير تاليدا"، الأكبر سنّاً بين الراهبات، تحتل مركز مديرة المدرسة وأنا لا أزال في الصفوف الأولى الإبتدائية. لم أعرف عنها آنذاك سوى شكلها القاسي، ذقنها المروّس وشفتيها المنقبضتين كالشفرة، عينيها الحادقتين، لسانها اللاذع، و"جقرتها" الشهيرة. كانت قائدة صارمة من النوع التقليدي، تعالج الأمور بالغضب الشديد والتوبيخ العلني والعقاب[3].

سأذكر في هذا السياق حادثة حصلت لي معها وكنت لا أزال في بداية سن المراهقة، في الصف الأول أو الثاني المتوسط . كانت المرّة الوحيدة التي تعرّضت فيها لعقاب علني وتشهيري مارسَته عليّ هذه المديرة السابقة.

[3]- ومن نفس النمط والجيل كانت "مير آنج" مديرة القسم الداخلي ومشغل الخياطة. صارمة، تغضب بشدّة وعيناها الزرقاوان تخترقنا ، كأنّها ترى الخطأ فينا قبل أن نرتكبه. كنّا نرتجف من بعيد عندما تظهر في الأفق وإن لم نكن نقع في دائرة مسؤوليّتها المباشرة.

كنا ثلاثين مراهقة في صف هائج ومائج، لم يكن الأب شكري أستاذ الأدب العربي، الكبير نسبياً في السن، قادراً على ضبطه. وقد علا ذات يوم صراخنا وضجيجنا ليطال تلميذات الصفوف العليا المجتمعات في قاعة الدراسات الواقعة في الطابق الأعلى. كُنَّ تحت إشراف ومراقبة "مير تيلدا" التي كانت آنذاك قد "تخلّت" عن مركزها في إدارة المدرسة لصالح "المير باسكال" . بعد مرور ربع ساعة على ضجيجنا، فوجئنا بها تدخل الى صفنا كالصاعقة، صارخة سلسلتها المعهودة من التأنيب والتهديد بتكاوين وجه مفزعة. كنّا نعرف العدّية الشهيرة، إلاّ أنّني كنت أسمعها لأوّل مرّة مباشرة على الهواء : "ذبيبات صغيرات (من ذبابة)... مصّاصات دماء أهلكنّ..." فلتت منّي ابتسامة ما لبثت أن التقطتها عيناها الخارقتان. فاستفردت بي وانهمرت عليّ توبيخاً وتهديداً لإعطاء المثل وتسجيل نتيجة أكيدة سيتعلّم منها الجميع. جمدت وانقبضتُ الى داخلي وسط صف مذهول، كون العقاب قد أصاب أصغرهنّ سنّاً وأعقلهنّ (و أشطرهنّ). أخرجتني "تليدا" من الصف وأجبرتني على الصعود معها الى الصالة الكبرى حيث تواجد ما لا يقلّ عن مئة تلميذة من الصفوف العليا. كنت أعرفهنّ جيّداً وهنّ أيضاً يعرفون من أنا. وما إن دخلنا حتى أعلمت الجميع عن فعلتي وسط صمت شامل وأوجه غير معبّرة . أُجلستُ على جنب ولم يكن لديّ ما أفعله سوى الإنتظار. وبعد أن انتهت فترة الدراسة أو الإمتحان وبدأت التلميذات الكبيرات يستعددن للخروج استدعتني الى المنصّة حيث كانت تجلس وختمت عقابي بتوبيخة أخيرة للتأكّد بأنّي فهمت الأمثولة. كنت لا أزال لا أعرف ما هي التهمة: أهو ضجيج الصف أم ابتسامتي العابرة. وبما أن الإحتجاج كان مرفوضاً في مدرستي وكان علينا أن نسمع ونمتثل، فكنت لا أزال أتماسك منذ حوالي ثلثي الساعة، فجاء ردّي الوحيد الممكن إنفجاراً بالبكاء على صوت عالٍ. أُصبتُ "بكريزة" كنت أُصاب بها لأوّل مرّة في فترتي الدّراسيّة. كاد العويل والشهيق يقطع نفسي وأخذت أرتجف وأختنق من شدّة الغضب المدفون. فحصل شيء أشعرني بأنني قد انتصرت عليها: إرتبكت تيلدا وأعتقد أنّها خشت أن يحصل لي مكروه، فصمتت وأخذت تربت على كتفي محاولة تهدئتي . وكلّما حاولت كان صراخي يعلو وارتجافي يزيد. فأخذتْ تتمتم بعض الكلمات المتقطّعة: "هش..هش..كفى..كفى..تعالي.. إغسلي وجهك". لا أذكر كيف انتهت الحادثة، بل أتذكّر أنّها بعد ذلك كانت تتجنّبني ولم تنظر أبداً لجهتي عندما كنّا نلتقي في بعض المناسبات. أعتقد أنّها أدركت أنني –أنا الوديعة – كنت قد انضميت الى مجموعة ضحاياها الصامتات، الثائرات على سلطتها المتهاوية.

- **قيادة المير باسكال الكريزماتية:**

عندما وصلت الى المرحلة المتوسطة من دراستي، كانت النجمة الطالعة "مير باسكال" قد حلّت محلّ تليدا وصعدت الى مرتبة مديرة المدرسة وسط انبهار الجميع، راهبات ومعلّمات وخوارنة وتلميذات وأهالي، المعجبين بمزاياها الكارزمائية المقنعة والفعّالة. هي صاحبة مقولة "soyez viriles" تتحلّى بمزايا "الرجولة" القائدة في شخصيّة أنثويّة جذّابة. كانت مديرتنا خليطاً غير مسبوق من الجمال الباهر الذي كان يصعب علينا التحديق به إلاّ بغفلة عنها، والحيويّة المندفعة من كلّ تعابيرها وحركاتها. قادنا صوتها العذب في أنشطتنا اليومية وفي المناسبات، كما قاد لسنوات كورس المدرسة في القداديس وفي الإحتفالات. إذاً مزيج من الأنوثة المشرقة و"رجولة" غير ذكوريّة رحبة ومنطلقة. تمشي وكأنّها تطير، تطأ الأرض بنصف دعسة أماميّة، وإذا خطبت فينا بالمناسبات، كانت قوة الإقناع والإحترام الذاتي تجعلها تعلو الى الأمام ثم تعود الى مكانها، آخذة إيّانا معها في حركة تأرجح دائم بين الإنطلاق والعودة ، كأنّها على وشك الإقلاع. وبين الأثنين ، الإنطلاق والعودة، عرفت مدرستنا فترة ازدهارها الأقصى، قبل المرحلة الثالثة مرحلة التقويض الذاتي (implosion)[4] والإنعطاق خارج الأسوار. بكلمة، كانت باسكال "محبوبة الجماهير" ، الكبار والصغار يحاولون كسب رضاها والإقتداء بما تطلبه وما يقتضيه احترام النظام واتّباع السلوك الحسن.

كانت "مير باسكال" على مسافة من الجميع. ربّما لأنّ إشعاعها لم يسمح لها بالإقتراب كثيراً من الكائنات الفردية خشية من إبهارهم أو حتى حرقهم. كان لي معها حادثة عابرة فهمت من خلالها نوع العلاقات الشخصية التي كانت تقيمها معنا في سياق مسؤولياتها القيادية، وفهمت أيضاُ ماذا تعني بشعارها أو مطلبها منا "كنّ رجالاً".

مثل الكثير من قليلات الحظ كنت أصاب شهرياً، ومنذ الحادية عشرة من عمري، بنوبات ألم شديد تصاحب الميعاد. وفي ذات يوم من أيام الشتاء البارد، حيث كنّا نتمم الواجبات والدروس المسائية في الصالة الكبرى التي كانت تجتمع فيها تلميذات الصفوف المتوسطة، في فترة ما بعد الصف بين الرابعة والسادسة مساء. أصبت بنوبة ألم كانت أشدّ مما كان يصيبني عادة. حاولت أن أتحمّل وأتابع الدراسة، ولكن البرد الشديد وربما التعب بعد نهار طويل أمضيناه في المدرسة، تغلّبا عليّ، فكدّني العرق، وقيل لي بعد ذلك انه أغمي عليّ. عندما استعدت وعيي، كنت ممدّدة على الكرسي المستطيل المخصص للمصابات بوعكات مفاجئة، والذي كان يوضع عادة خارج الصف أو القاعة. خجلت وارتبكت عندما رأيت "مير باسكال" واقفة أمامي، تقدّم لي كوباً من الشاي. شعرت انّه عليّ

[4] إقتراح ر.الأمير ترجمة implosion بتقويض.

أن أشرح لها ما بي وأنني لست مريضة. فحاولت أن أتمتم بعض الكلمات لم تكتمل لتصل معناها الى هذا الملاك الحارس الواقف بجانبي. ماذا أقول لها عن موضوع كنت أكيدة أنّه غير موجود في عالمها الإشعاعي، موضوع حيض، وسوائل وألوان ممنوعة وضعف وألم ، كنت لا أتكلّم عنه علناً حتى في بيتنا بيت البنات، وأبي لا يعلم عنه شيئاً. أما أمي فكانت تساعدني على تجاوز الموضوع بكثير من العاطفة وقليل من الكلام. أفهمتني "باسكال" أيضاً دون الإشارة الى السبب، إن الأمر عابر. ولم تتكرّم بالربت على كتفي للتخفيف من الألم أو بالإعراب عن شيء من الشفقة أو العطف الذي كان بلا شك سيملئني فرحاً ويخفف من وجعي. قامت بواجبها كمديرة وقائدة نمتثل بها: رعاية محايدة ووقوف الى جانبنا في أوقات الشدّة، ولكن عدم الرضوخ الى الألم أو الضعف الجسدي والتسلّح بقوّة التفوّق عل "سلبيات" أنوثتنا. وفهمت الآن أنّ صفات "الرجولة" التي كانت تدعو الى التسلّح بها هي أساساً أن نتخطى حدود أجسادنا، هذه الاجساد التي كانت تخون أحياناً إرادتنا وعزمنا. وفهمت أيضاً أنّ التعبير عن العاطفة والشفقة للضعيف او الضعيفة لن يساعده/ها على اكتساب القساوة اللازمة للإستقواء على العقبات البشريّة.

- **قيادة "مير نوتر دام دافريك" البيروقراطية**

جاءنا النموذج الثالث في القيادة من آسيا، بعد تحرّر فيتنام من الإستعمار الفرنسي وإقفال مدارس الإرساليات هناك. لم تكن "مير نوتر دام دافريك" (Notre Dame d'Afrique) ذات الإسم المقتبس من لقب مريم العذراء "سيّدتنا"، لم تكن تتميّز بشيء في مظهرها، فتكاوينها النصف آسيوية والنصف أوروبية وصوتها الأنفي الخافت والسريع، لم يوحيا بشيء. ما عرفنا عنها واكتشفناه من طريقتها في التعليم وإدارة الصف، هو مستوى علمها وذكائها الخارق وإرادتها الحديدية في العمل والإقدام. أصبحت بعد فترة وجيزة، مديرة الدراسات، وهي رتبة اقتصتها داخل مجال مديرة المدرسة "باسكال" التي تركت لها هذا الشق من الإدارة، للإنصراف الى المسؤوليات الكثيرة التي كانت تتطلّبها مدرستنا المتنامية، من علاقة مع الاهل والمحيط،، ومسؤوليات تحديث التعليم الديني، والتنسيق بين كافة القطاعات.

قيادة "مير نوتردام" كانت من النوع البيروقراطي الذي يعمل بانتظام وترتيب، دون ضجّة ولا كريزما ولا صوت يعلو ولا قامة ملفتة. هي التي ساهمت في تحويل المدرسة، بعد صدور الأمر البابوي يوحنّا الثالث عشر، وفق رسالتها الجديدة ، الى مدرسة تقنيّة لإعداد أجيال تخدم التنمية، والتوجه الى أولاد الطبقات الوسطى لإعدادهن الى سوق العمل. وكان أولى مظاهر التحوّل، إلغاء الفرق في

الألقاب بين "مير" و "سور" ، إذ عممّت تسمية "سور" على الجميع . فأصبحت الراهبات متساويات في الأخوّة من حيث اللقب ومن حيث الزيّ، فأُزيلت العلبةعن رأس "الميرات" وعمّ الحجاب أي الطرحة البسيطة على رؤوس الجميع .

وتتابعت عمليّة التحوّل التي ردّت الرهبنة الى رسالتها الأولى "خدمة الأكثر حاجة" ، فألغيت مهمّة تعليم بنات العائلات الميسورة وكذلك المدرسة الثانية الموجّهة للأقل يسراً وتحوّلت المهمة الرئيسية الى تهيئة الفتيات للتخصصات المفيدة للعمل. وانطلقت معظم الراهبات الى التعليم في القرى والأرياف البعيدة. وهكذا تمّ التقويض الذاتي التدريجي من الداخل، الذي أدّى الى ذهاب التلميذات الى مدارس أُخرى، وانعتاق الراهبات خارج الأسوار.

هذه النماذج الثلاثة من القيادة كان يمارسها عادة الذكور في مجتمعنا. لم تكن نساء بلادنا في فترة الستينات تتبوأن هذا النوع من المراكز إلاّ نادراً،باستثناء النوع التقليدي المنتشر في العائلات الكبرى حيث كانت النساء، الأمّهات أو الجدّات، تمارسن سلطة تقليدية على الأصغر سنّاً أو الأقل شأناً، سلطة لم تكن تتعدّى دائرة المنزل أو المحترف.

خلاصة: ذكورة المؤسسات الشاملة ورجولة محبّذة لبناء شخصيتنا

هل ما حاولت وصفه وتحليله بالإرتكاز على الذاكرة، هو ذكورة أم رجولة؟ أميل الآن بعد مراجعة تجربتي هذه والتعمّق شيئاً ما بها، أن أعتبر كل ما يتعلّق ببنية المؤسسة وبأنماط القيادة في مدرستي، بأنّه ذكوري، أمّا ما يتعلّق بما كانت تحاول راهباتنا ان تبثّه فينا، من قيم جديدة وإيجابية، لمساعدتنا على الوقوف ولبناء شخصية منفردة وللإنطلاق في الحياة، فهذه كانت قيم مقتبسة من قيم الرجولة الصاعدة والسائدة في المجتمعات الحديثة البعيدة عن مجتمعنا اللبناني، والتي حاولن هنّ نقلها لنا من خلال التنشئة المدرسية التي كنّ يجهدن ليلاً نهاراً لتربيتنا عليها. وكان أهلنا يشجّعون عليها، باعتبارها التربية الحديثة التي من المحبّذ ان نتلقّاها، وإن كانت متناقضة، في جوانب عديدة، مع تربيتنا البيتية والعائلية الأكثر شرقية وتقليدية.

هل ذكورة المؤسسة المدرسيّة هذه هي نموذج إستثنائي خاص بالرهبنة المذكورة، أم أنّه نموذج غربي إنتشر عالميّاً وتبنّته في ما بعد مؤسسات تربويّة محلّية خاصّة وعامّة؟

هل هناك انواع مختلفة من الذكورات خاصة بكل ثقافة وحضارة: أوروبية ، آسيوية، أميركية وعربية؟ ما يلفتني بالنسبة لذكورة مدرستي والتي أثّرت على عدد كبير من بنات جيلي من كافة الطبقات

والطوائف، أنّه يمكن تصنيفها ضمن ذكورة ما يطلق عليه علماء الإجتماع "المؤسسات الشاملة" "institutions totales". هي مؤسسات نشأت في بعض المجتمعات البشريّة عندما تحوّلت الى حضارات زراعيّة ثم في ما بعد الى حضارات تجاريّة وصناعيّة. أنشأتها هذه المجتمعات لإعادة تنشئة بعض فئات الشباب الذكور الذين ينتمون إليها، بعد اقتلاعهم الكامل، قسراً او اختياراً، من بيئتهم السابق. أعني بها الجيش والسجن والدير والرهبنة والمأوى والميتم وبعض المصحّات. وهي تقدّم خدمات شتى من نوع الدفاع عن الجماعة والصحة وتربية الأجيال والرعاية الكلّيّة للأفراد الّذين لا عائلة لهم، وتصحيح الإنحراف الإجتماعي بشكل قسري. وهي باختصار مؤسسات تعيد تنشئة المنخرطين فيها تنشئة جديدة وشاملة لتجعل منهم أشخاصاً مختلفين، بأشكال خارجيّة مختلفة عن باقي أفراد المجتمع، وبأسماء جديدة، أو أحياناً، أرقام ورتب تحلّ محلّ الأسماء. وهذه العمليّة القسريّة غير ممكنة إلاّ ضمن نظام هرمي صارم وشديد الإنضباط، يمحو من المنتمي إليها معظم ما كان لديهم سابقاً. وهي أساساً أُنشأت للذكور. إلاّ أنّ بعض الجماعات النسائيّة نقلتها وتبنّتها كما هي. ولم تستطع ان تفعل ذلك إلاّ بثمن إجتماعي باهظٍ ، أوجب عليهن محو معظم معالم الإغراء من أنوثتهن، والتخلّي عن معظم ميزات النساء، كالعلاقة بالذكور، والإنجاب، والتعبير عن الحنان والعاطفة، والعلاقة الحميمة بالجسد، والموهبة المميّزة على التفاعل والتواصل الإجتماعي.

أما فيما يتعلق بالرجولة ، أي المزايا والصفات المحبّذة إجتماعياً والتي غالباً ما يتسلّح بها الذكور في المجتمع، كانت الراهبات قد استعارت وتبنّت الكثير منها لإنجاح مشروعهنّ الشخصي والجماعي في المدرسة والرهبنة . تمّت هذه العمليّة القيصرية داخل الأسوار وبعيداً عن الأنظار، أنظار المجتمع وأنظار الذكور. فبعد أن تخلّين عن معظم سمات الأنوثة، الجنسية والعاطفية، التي تُوظّفُ عادة لجلب الذكور والإنجاب وجمع العائلة ورعاية الأطفال، بعد هذا "الإفراغ" الذاتي والإجتماعي، استعرن من عالم الذكور "رجولةٌ" ما، ساعدتهن على إملاء الفراغ وبناء شخصية جديدة تبدو مكتملة إنسانياً . وُظِّفت هذه الشخصيّات المميزة لبناء مؤسّساتهّن الشاملة وتأدبة رسالتهن الصعبة، كما حدّدتها لهن "أمنا الكنيسة"، في خدمة الله وتعليم البشر.

د. نادر سراج

المَثَليّات العربية داخل علوم اللاوعي
الذكورية نموذجاً

I. مقدمة:

ليس ثمّة صورة مستقلة للذكر في مروياتنا الشفهية التي جُمِعت وصُنّفت على شكل أمثال شعبية وأقوال سائرة وحكايات ونوادر وأحاجي وأغاني هدهدة الأطفال وسواها مما عبر عن واقع الحال، وجرى على الألسن واختزنته الذاكرات الجماعية، وتوارثته الأجيال. والملاحظة البديهية للباحث في هذا المجال أن صورتي الأنثى والذكر، تتزاوجان وتترافقان في ثنايا علم الإناسة (أي الأنثربولوجيا العربية المعاصرة) الذي يحفلُ، إسوةً بغيره، بالوافر من الحكايات والأساطير والأغاني والأشعارِ والأمثال الشعبية التي تروي قصص الحب والعشق والوصل والمودة والخصام... ووقائع الحياة اليومية من كدّ وعمل وألفة وحنين ونزاع وخصام. وغالباً ما تتردّدُ في وجداننا، النماذج الرائدة لهذا الأدب الشعبي ملونةً فضاءنا الثقافي ومدغدغةً كوامننا وهواماتنا الرومنسية ومذكرة إيانا بما مضى وبما يمكننا استحضاره منها لتبرير قوعاتنا الشخصية أو أحداثنا اليومية. ولا نغفل في هذا المجالِ الأمثال الشعبية والأقوال الشائعة، عماد هذا القطاع المتعدد المجالات. ومن المنطقي الإشارة إلى أن كلا الشريكين، أي الذكر والأنثى، يجتمعان في هذه الأمثال بتداخلٍ وتشابكٍ وشبهِ تعادلٍ حيناً يسيراً، وبغلبةِ طرفٍ، هو الذكوري بلا شك، على الآخر في ميادينَ كثيرة تعكس الطبيعة الذكورية والبنية المنجرحة للعائلة التقليدية والأوساط الشعبية؛ حيث يُحَلُّ الذكر بالطبع قبل الأنثى، موقعاً ومقاماً، وسطوةً وتأثيراً.

II. الإشكالية:

ما هي المنزلةُ الحقيقيةُ للذكر في ذلك القطاع الغني والشديد التعبير، الذي ميّزناه داخل الإناسة؟ أو بالأحرى ما هي المنزلةُ التي خُصَّ بها الذكر في تجليات ذلك القطاع؟ هل يسهم الموروث الشعبي في إجلاء صورة متسيّدة للذكر، المتحيز لبني جنسه، والمتلمس علائم ذكوريته، والمتجلبب بسمة التفوق التي لا ينى العرفُ والتراتبُ الاجتماعي التقليدي، يزينانها له في بعض مناطقنا الشعبية؟ كيف *تُستحضَر* هذه الأمثال صورة الرجل، في قسوة ملامحها وصرامة تعاطيها مع الجنس الآخر؟ وكيف تبدو معالم التحولات الملحوظة في تظهير صورة الذكر، في وسائل الإعلام المرئية المتأثرة بمفهوم الجندر من جهة والمتعاظمة التأثير الجماهيري من جهة أخرى؟

هذه التساؤلاتٌ وسواها تواجه الباحث في موضوع لساني اجتماعي، بل ثقافي وحضاري. وكي نفيَ هذا الموضوعَ حقّه من البحثِ والمعالجة، ونخلصَ الى نتائج مؤشِّرة، ولا نبقى في إطار العمومياتِ والتحليلات النقدية، نستعرض الوظائف والتوصيفات التي خَصّت الذكرَ بها مروياتُنا الشفهيةُ، ولا سيما الأمثالُ الشعبيةُ، منها تحديداً. ولن نغفلَ بالطبع أنه ينتمي للجنس المتحكم الذي – من باب الافتراض والترجيح – وضع بأنامله أغلب هذه الأمثال، ورُويت عن ألسنته خدمةً لمآربه الشخصية وإبقاءً لسيطرته داخل العائلة وتأكيداً لإمساكه بناصيتي الفعل وتمظهره اللغوي.

III. **المثل الشعبي مستحضراً صورة الذكر:**

إن المستعرضَ لمجموع الأمثال الشعبية التي تغلِّف ثقافتَنا الكلامية والتي تتناهى الى الأسماع، وتلهجُ بها الشفاهُ في غير موقفٍ لغوي معاش أو سياقٍ تعبيري عادي، يتلمس مواقف متناقضة، منها ما هو إيجابي ومنها ما هو تعادلي ومطمئِن. ولكنه يُفاجأ ببعض التصورات الجارحة أو السلبية والنقائص الخلقية والجسدية والأخلاقية والنفسية التي ترتبط بالجنسين تحديداً، وتسهم مجتمعة في ترسيخ صورةٍ "مروتشة" لكل منهما في أخلاد العامة – حسب الراوي والمتلقي – وترافقهما في مختلفِ أدوارهما الإنسانية المعروفة. ومثلنا الشعبي لا يستوي قولاً وتعبيراً وصدقَ دلالةٍ إلا إذا اتكأ على طرفيه الطبيعين؛ أي على "القوّامين على النساء"، من جهة – وغلبتهم التعبيرية لا تشكيك فيها – وعلى "النساء شقائق الرجال"، من جهة ثانية.

ونبدأ بالإشارة إلى أن الذكرَ يردُ في ثنايا الأمثال والأقوال على صور عديدة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الأب والعم والخال والجد والزوج والرجل (الراجل، رجّال، ريّل) والزلمي وإبن العم والإبن وإبن الإبن وإبن البنت،... ولكن حضوره في ثنايا الأمثال يتصل أيضاً بالأدوار الموكولة إليه والصفات المعهودة عنه. فهو: رجّال عندو ولاد، والمطلق والأرمل وإبن الحلال وإبن الستين، والحكم والجيد والضيف والصديق والكبير والعريس والطويل والقصير، وسواها.

هذه التوصيفات بعضها واقعي وإيجابي ويعكس مروحة الوظائف والمسؤوليات التي ينهض بها في مجتمعاتنا، وبعضها الآخر تبخيسي وازدرائي وتشكيكي، يسعى للنيل من صورته وفق الوقائع والظروف التاريخية والاجتماعية التي أنتجت هذه الأمثال. وقد لفتت انتباهنا هذه الدلالات التمييزية المتأرجحة والمتذبذبة لدى معالجتنا هذا الموضوع. وللتذكير فإن الصور المظهّرة لكلا الجنسين – والذكر تحديداً – في منظومة سلوكياتنا اللغوية الاجتماعية تتأثر بلا شك بذيول السجالات التاريخية والقيمية بين شريكي الحياة، والتي تتغذى عموماً من مخزوننا الشعبي ووعينا الثقافي وذاكرتنا الجماعية ورؤيتنا لأنفسنا وللآخر وللعالم من حولنا.

وقد أسهمت فضائياتنا العربية، وخصوصاً في مسلسلاتها الرمضانية في استحضار صورٍ منمّطة ونماذج استعادية – بالألوان – للتمايز الذكوري وللسجالات الكلامية التقليدية المعروفة. ولنا في المسلسل السوري "باب الحارة2" الذي استقطب في الآونة الأخيرة اهتمام الشارع العربي، خير نموذج على الصور التي روّجت للتسلط الذكوري بشخص "أبو عصام" – ولو من أبواب الشهامة والأخلاق والنضال – على حساب الشخصيات النسائية "إللي ما طالع بإيدها شي"! والتي ظلمت باعتبار "ما إلها كلمة". وفي معرض الانتقادات التي وجهت لهذه الشخصية الذكورية كأن يعمد " ابو عصام " إلى البكاء، يرد كاتب المسلسل مروان قاووق مدافعاً عن هذا الانفعال الذكوري الذي لم يستسغه بعض الجمهور بالقول: "أبو عصام لم يبكِ، قال: أنا رجل وأتمنى لو أنني أستطيع البكاء" [1]. وبالعودة إلى قيم التآخي والتسامح والتوادّ التي تنضح بها جلسات تركيب المقلة والاستقبالات النسائية، فهي لم تحجب صورة النساء المطيعات الغارقات في عوالم تكرس معالم الذكورية المهيمنة. ونتمثل على ذلك باللواتي كنّ "يخلعن أحذية رجالهنّ" و"يغسلن أرجلهنّ" على إيقاعات "يخلليلي ياك يا إبن عمي" في مواجهة حفلة تقريع وشتم وتنديد: "اخرسي" و"سدّي حلقك" و"إمشي قدامي يا ناقصة عقل" و"يا ريت اندبحتي وما تطلقتي"... وقد أظهرت الأحداث أن تكبير الراس النسوي في مواجهة الزوج، أو إبن العم، وتداعياته الكلامية مثل "قشرت" أوقت إلى "خربان بيوت" ومهانات وتعقيدات.

وقبل أن نستعرض نماذج لهذه الوظائف والأدوار والتوصيفات المنسوبة إلى الذكر في أمثالنا الشعبية نتساءل هل أن هذه الصور المروّجة عن الذكر، المعلية لشأنه من جانب، والمبخّسة لموقعه من جانب آخر، تتكامل – على تناقضها الظاهري – في تظهير نظرة المجتمع إليه، نساءً ورجالاً؟ كما نتساءل أيضاً عن دور الثقافة البطريركية في ترسيخ هذه الصور المنمطة التي لا تعترف – لا فعلياً ولا لفظياً – بتساوي الجنسين، بل تنادي بأفضلية الذكر وريادته، موكلةً إليه شؤون الحلّ والربط، ومحلّةً إياه في مرتبة أعلى من مرتبة ممن يُفترضُ بها أن تشاركه الحياة في السّراء والضرّاء.

IV- المنهجية المعتمدة:

غنيٌ عن القول أن أمثالنا الشعبية[2] اللبنانية[3]، والعربية عموماً جُمعت ودُرست وشُرحت وحُلِّلت[4] وبُوِّبت وقورنت[5] بشقيقاتها العربيات على أيدي الباحثين والمهتمين. وقد إتخذتُ من الأمثال العربية المتعلقة

1- صحيفة الشرق الأوسط، الملحق الأدبي، 07/10/24.

2- عدت إلى مصنفات الأمثال العربية التالية على سبيل المقارنة والتنويع:

أ. **الأمثال البغدادية**، الشيخ جلال الحنفي، مطبعة أسعد، بغداد، ج"1"، 1962.
ب. **الأمثال العامية**، أحمد تيمور، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، 1968.
ت. **اللهجة اليمانية في النكت والأمثال الصنعانية**، زيد بن علي عنان، دار الكلمة، صنعاء، التاريخ غير مذكور.
ث. **زينة الكلام في دمشق الشام**، محيي الدين قرنفله، مطبعة ألف باء-الأديب، دمشق، ط"1"، 1989.
ج. **الكنايات العامية الشامية وأصولها الفصيحة**، محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط"1"، 1988.
ح. **يا مال الشام**، سهام ترجمان، مطابع ألف باء - الأديب، دمشق، ط"3"، 1990.
خ. **أمثال وأمثال لكل الأجيال**، خميس اسماعيل، دبي - الإمارات العربية المتحدة، ج "1"، ط"1"، 1993.

بالذكر ميداناً نموذجياً لهذه الدراسة الموجزة والمعبرة عن السيرورة والأفكار السائدة. ورجعتُ في مجال الأمثال اللبنانية إلى كتب أنيس فريحة وسعد الدين فروخ وزاهي ناضر[6]، واستعنت كذلك بكتابي محسن الأمين وسلام الراسي. فضلاً عن كتاب "**بيروتنا**[7]" لعبد اللطيف فاخوري ومختار عيتاني. وأضفت إليها الأمثال المسموعة وغير المدونة التي التقطها من أفواه مستخدميها مباشرة. ولكنني توقفت تحديداً عند مؤلف فريحة "**معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**"[8]. وبغية القيام بدراسة صورة الذكر في ضوء الأمثال الشعبية اللبنانية، ومقارنتها بالأمثال العربية، توسلت إلى ذلك بطريقتين:

1. العودة الى مصنّفات الأمثال الشعبية اللبنانية والعربية على حدٍّ سواء.
2. جمع أمثال شعبية رائجة وغير مدوّنة مشافهةً من أفواه مستخدميها وسامعيها، وإضافتها إلى معطياتي اللغوية المثبتة من متون الكتب.
3. وبغية توضيح القصد من بحثي الذي يتناول تحديداً المثل المتصل بالذكر أو العائد له، أضيف تحديدَ إطار الدراسة: الإشكالية الأساسية هي البحث في الامثال الشعبية اللبنانية أولاً والعربية ثانياً الموضوعة، واستخراج تلك التي ترد فيها إشارةٌ عن الذكر في مختلف توصيفاته: **(الرجل، الأب، الصهر، العريس، الإبن، الجد**، إلخ...)؛ أو تلك التي تتكلم عنه أو تخاطبه، تصريحاً أو تلميحاً، فردياً أو جماعياً، بصيغتي المخاطب والغائب، أو تلك التي ترد على لسان الذكر مباشرةً أي بصيغة المتكلم فرداً كان أم جماعة. هذه الأمثال "الذكورية"، إذا صحّ القول، تتناول مختلف مراحل الذكر وشؤونه وأوضاعه واهتماماته في حياته اليومية، مدينية كانت أو ريفيةً، موسرةً كانت أو مُعْدَمَة، شاباً كان أو رجلاً أو

د. **غرائب النساء**، سيد صديق عبد الفتاح، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، بدون تاريخ.

[3]- أنظر على سبيل المثال:
أ. **خطط جبل عامل**، السيد محسن الأمين، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط. 1، 2002،
ب. **الناس أجناس**، سلام الراسي، منشورات نوفل، بيروت، سلسلة الأدب الشعبي، الرقم "12"، ط"1"، 1995.

[4] - أنظر على سبيل المثال: **نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية**، خليل أحمد خليل، دار الحداثة، بيروت، ط"1"، 1979.

[5] - أنظر على سبيل المثال:
أ. **وحدة الأمثال العامية في البلاد العربية**، محمد قنديل البقلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1968.
ب. **الجمان في الأمثال، دراسة تاريخية مقارنة**، جمانة طه، دمشق، ط"1"، 1991.
ج. **الأمثال الكويتية المقارنة**، أحمد البشر الرومي، صفوت كمال، مطبعة حكومة الكويت، 3 أجزاء، ط"1" 1978.

6- **مجمع الأمثال للميداني**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط"2"، 1987، بيروت، دار الجيل، ج"1" ص. 87.

7- **بيروتنا**، مختار عيتاني – عبد اللطيف فاخوري، دار الأنيس، بيروت، 1996.

8- منشورات مكتبة لبنان، بيروت 1974. وهو معجم ألفبائي جمع مؤلّفه الأمثال الشعبية اللبنانية التي تروجُ بشكل أساسي في جبل لبنان، وتحديداً عند دروز رأس المتن، والموحدين عموماً، حسبما أوضح في التمهيد.تضم دفتا هذا المؤلَّف أربعة آلاف ومئتين وثمانية وأربعين (4248) مثلاً، استقاها فريحة من طبيعة وأعراف وسلوكيات أبناء رأس المتن (محافظة جبل لبنان). وقد انتقيتُ الأمثال التي تتصلُ بالذكر، وهي في حدود المئتين والثلاثين مثلاً. وقد رصدت في الكتاب نفسه حوالي مئتين وخمسين مثلاً نسائياً أو متصلاً بالأنثى على وجه مخصوص.

9- **أمثالنا العامية**، زاهي ناضر، دار الحداثة، بيروت، ط "1" 1996.

عجوزاً؛ ناهيك عن تطلعاتِه وآماله وطبيعة علاقته بالغير، زوجة وعائلة كانوا أم أقارب أم جيران وزملاء .

4. هذه الأمثال يقول عنها ابراهيم النّظام: "يجتمع في المثل أربعة لا يجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وحسنُ الكناية؛ فهو نهاية البلاغة"[9]. ونضيف إليها القدرة على الشيوع. أتت هذه الأمثال بصيغتها العامية الأساسية، المقفاة أو المسجوعة، والموزونة أو الموقعة. وهي لا ترد بأسلوب أو صيغة موحّدة؛ فهي تتالى بالأسلوب الإنشائي الطلبي، أو بشكل تمنٍ يحمل معنى النصح والمشورة، أو بشكل مناجاةٍ أو بصيغة حوار أو على سبيل الاستفهام أو التعجب أو التندم أو الاستنكار أو الاستعطاف أو التشفّي أو الادعاء، أو الإدراك أو الغباء، إلخ... وكلها مثلما مرّ، تغذي بمجملها نرجسية الرجل وتشبع رغبته بالتفرّد والسيطرة.

V- تعريف المثل وتحديد مستخدميه:

إن المثل الشعبي مأخوذ في معالجتنا هنا على النحو التالي:

مدوّنة لغوية قائمة بذاتها، ورسالة مكتفية بذاتها، وتعبير أو علامة بليغة المضمون، مكثّفة الشكل، جيدة الكناية، وسريعة الإبلاغ والإيصال، إنها وسيلة تعبير متكاملة ومركزة، نشأت عن الجماعة فاختصرت تجاربها الإنسانية، وأوجزت ممارساتها العملية والعقلية والعاطفية، فصاغتها هذه الجماعة، ووضعتها بتصرف الأفراد يغرفون منها، ويلبسون بواسطتها لكل حال لباسها.

إلى ذلك، فالمثل، **متكأ لغوي سائر، ومرجع إسناد واسع الانتشار وسهل الاستحضار، إنه مفصل مؤثر في شدّ انتباه السامع إلى منحىً معيّن مقصود في الخطاب**، وهو يندرج ضمن **المسكوكات اللغوية الجاهزة** (التلوينات الدينية، أشكال التحية والتخاطب، التعبيرات الشبابية، إلخ...) التي تعبّر عن واقع الحال، وتغني عن فائض الكلام.

للمثل **بنيته اللغوية المستقلة**، لذا فهو يُروى ويُكتب إلى حدٍّ ما، بالصيغة نفسها التي جاء بها أساساً، حفاظاً على كيانه الشفوي العفوي، وعلى قدرته الإبلاغية المباشرة. سنحاول في مقاربتنا هذه قراءة هذا التعبير الشعبي المنسّق، محترمين بنيته، ومتعاملين معها كما هي، وساعين إلى استقراء وظائفه ودلالاته المتكاملة والمتناقضة على حدٍّ سواء.

مَنْ يستخدم المثل؟

يروج المثل الشعبي في أوساطنا جميعاً، ولا يكاد يغرب عن عوائدنا الكلامية، ولكن مستخدمه في الغالب واحد من أربعة:

- الشيوخ والطاعنون في السن الذين نشأ هذا المثل وتأصّل في أوساطهم، واستمد صدقيته ومعالمه من لونهم المحلي، وخبرتهم المتعيّنة، فتواصلوا من خلاله سلفاً لخلف، وأسهم بدوره في تأكيد حضورهم واستمراريتهم الثقافية اللغوية. والأمر ينسحب عند أهل الريف تماماً كما عند أبناء المدينة، الذين يتناوبون في استخدامه؛ كلّ في إطار اجتماعه الثقافي مثلما في نطاق الوظائف المرتجاة منه.
- السواد الأعظم من العامة الذين يلونون به لغة التخاطب اليومي، ويعتبرونه بمنزلة مدرسة حية يسيغون ثمارها الجاهزة أنّى ومتى يشاؤون، أو حينما يعييهم القول البليغ والمناسب، فيعوّضون من خلاله عن ثغرات الخطاب وعثراته.
- أولو الأمر وقادة الرأي من الزعماء وأصحاب الشأن ورجالات العمل العام الذين يستحضرونه أنماطاً ودرجاتٍ، وفق سياقات معينة، ويتوسّلونه لخدمة أغراضهم الآنية.
- النخب الاجتماعية الثقافية والسياسية التي تتوسّل هذا المثل لدى توجهها إلى شرائح اقلّ ثقافة وأدنى تعليماً، كي تؤكد على ارتباطها بالمعاش والمحسوس، وتشهر اعترافها بالمستَهلك والشائع من ثقافتنا المشتركة.

VI **باب التشبيهات والمقابلات والمقارنات**:

إذا كان الأصل في المثل هو التشبيه، فهذا الباب بمحسّناته ومجازاته خيرُ مفتاح لفهم مقام الذكر في الأمثال الشعبية. فهو يحوي منظومة من التشبيهات والاستعارات والمقارنات والمقابلات. وقد انتقينا منها حوالى الخمسين لتحليل مضامينها.

والملاحظة الأولى التي تستوقف الناظر هي أن الأطرُ التشبيهية المتنوعة، التي يُحشر فيها الذكر والأنثى عمداً، ويقارنان أحياناً بالجماد أو بالحيوان تنمُّ عن موقف جنسوي مسبّق. فباستثناء بضع تشبيهات إيجابية المنحى توفّر للمشبه، أي للذكر بدرجة أولى وللأنثى بدرجة ثانية، مشبهاتٍ به حسنةَ الاختيار والدلالة، ثمة العديد من المشبهاتِ به والمستعاراتِ منه السلبية وغير المنصفة التي تختص بكلا الجنسين، وفي مختلف أدوارهما الحياتية.

نماذج تحليلية لبعض الأمثال المتضمنة موازنات ومفاضلات ومقابلات

- تماشياً مع مسلمات النظام الأبوي البطريركي، تركز الأمثال على تفضيل إبن الإبن، الموصوف بأنه "**إبن القلب**"، على إبن البنت أو "**إبن الغريب**"[10]. ثمة تفاضلية عائلية وتسلسلاً أبوياً يعكسان

[10] - **أمثالنا العامية**، ص. 157.

المفاهيم السائدة بخصوص أهمية الأبناء الذكور وأولادهم في التراتبية العائلية. فالإبنة والصهر ينجبان "**غرباء**" في حين أن استمرارية العائلة تتأمن عبر "**ولد الولد**".

- تعيير الولد بالوالدين ومن ثمّ بالمنشأ الاجتماعي الوضيع يتخذ صيغة المقابلة: فالأم "**بصلة**" والأب "**توم**" وهنا تساوٍ في المشبه به المشتق من عالم النباتات المفيدة والشديدة الرائحة في آنٍ معاً. من هنا السؤال عن مصدر "الريحة الطيبة المفترضة"[11].
- المقابلة بين الأب الذي "**يدور ليستر الحال**" والأم "**لتجيب المال**". حركة الدوران معكوسة وفق العقلية التقليدية التي تنيط عادة بالأب تأمين الدخل وتفترض بالأم ستر الحال.
- المقارنة بين أبٍ **يبيع** أو **يبعّر الابنة** و**زوج يشتريها ويكبّرها**[12]: ثمّة نزوع أنثوي لاسترضاء الزوج على حساب الوالد.
- التشجيع على زواج الأقارب لما فيه من تحقيق التوافق بين الزوجين. والأولى في هذا المجال هو تفضيل الاقتران "**بإبن العم**" حتى لو "**سفك دمها**"[13]. وهو أيضاً يمنحها اطمئناناً "**واتنشر عليه بكمها**". أما **إبن الخال** "**فتنشر عليه بشالها**"[14] ومن الواضح أن صلات القرابة الأبوية مفضلة على تلك الأمومية.
- تفضيل "**الأخ من الأم**" فهو "**رقعة بكمك**[15]" في مقابل "**الأخت من الأم**" المعتبرة بالنسبة للمتكلم "**الهوى بتمي**". الرقعة في الثوب أبقى من الهوى الذي يعبر الفم خفافاً؛ تفاضلية واضحة تجاه الأخ على حساب الأخت.
- مقارنة ذات طابع فني بين "**صاحب البيت** "**اللي بيزمّر**" والسؤال "**ليه السِّت ما ترقصشي**"[16]. الدلالة الساخرة هنا مفادها أن التسيب مردّه صورة الأب الذي يتساهل ويميل إلى الطيش؛ فتزميره مسبّب لا شك لرقص امرأته. المثل يتضمن إيلام الرجل واتهاماً له بالتقصير.
- مقارنة ثلاثية بين حالات وجدانية متزامنة ضمن العائلة الواحدة **عشق الأب** و**غيرة الأم** و**حيرة الإبنة**[17]؛ ومفادها أن صورة الأب المتزعزعة قد تنعكس سلباً على صورتي الزوجة والابنة. فإهماله زوجته مدعاة لإهماله شؤون بيتها الأمر الذي يولد خصوماً ونفوراً وينعكس حيرة على الإبنة.

---

[11] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 73.
[12] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 471.
[13] - **الشعب المصري في أمثاله العامية**، ص. 94.
[14] - **الشعب المصري في أمثاله العامية**، ص. 94.
[15] - **أمثالنا الشعبية في الميزان**، أحمد عطيات، دار البيارق، عمان، 1991، 137/1.
[16] - **الشعب المصري في أمثاله العامية**، ص. 106.
[17] - **وحدة الأمثال العامية في البلاد العربية**، ص. 305.

- مقارنة بين "**عقل المرأة في زينها**"، باعتبار أن المرأة يستهويها أن يثني المرء على جمالها، و"**زين الراجل في عقله**[18]" الذي يحبذ الثناء على رجاحة عقله من قِبل الآخرين. لكل منهما الخاصية التي يتمتع بها أو حُبيَ بها، والتي يهوى التأكيد عليه كسمةٍ ملازمة لشخصه.
- مقارنة ثلاثية بين **غياب الأب** و**سيبان الأم** و**سوء حال الأولاد**؛ تكامل بين الأدوار العائلية السلبية المنحى تحت سقف البيت الواحد.
- تفضيل لدور **الأم** "**اللي بتعشّش**"[19] على ذاك الذي يُعزى للأب "**إللي بيطنّش**" أو "**بيطفّش**". ويُضرب لبيان أن الأم أكثر شفقة ورأفة على أولادها من الأب. وفي المقابل ثمّة صورة إيجابية يتساوى فيها الأب الذي "**يضبّ**" أو "**بيحفر وبيطم**[20]" والأم "**إللي بتلمّ**". المفاضلة بين أفراد العائلة ذكوراً أو إناثاً ترتبط بعوامل شعورية أو بأخرى نفعية وظرفية، أو هي تدخل في باب تبادل المصالح أو تكاملها.
- مقارنة تذكيرية وتشبيهية بأهمية **الذكر** في حياة **الأنثى** واستحالة "**شبعها منه**". وهذا أمر صعب المنال ولا يصحّ إلا في حالات ثلاث صعبة التحقّق، ونعني بذلك متى "**شبعت الأرض من المطر**[21]" و"**العين من النظر**" و"**الأذن من الخبر**".
- العيب أو العمل الناقص الذي يلحق بصاحبه وصمة معروف لدى الجنسين. لكن المزاج الشعبي يعتبر أن "**عيب الرجال قلتهم**" في حين أن "**عيب الصبية قلة نصفتها**[22]" وحتى في مجال التعييب، فالمثل ينحاز إلى جانب الذكر.
- المقارنة بين "**الحيل عند الرجال**" و"**الكيد المعروف للنسوان**"؛ حسن التخلص الذكوري المرغوب من قِبل العامة، يقابل بالمفهوم الشائع غير المستحبّ عن الكيدية النّسوية.
- المقارنة بين حميمة العلاقة الزوجية وأسرارها، فهي تشبه "**الرجل ومراته**" و"**القبر وأقفاله**[23]" وسبق أن شُبِّهت المرأة بـ"**قفل الباب**" أو "**وأفعاله**" فهي صندوق سر زوجها ولا يعلم بها أحد ما بينهما من شقاق أو خلاف كما أن القبر لا يعلم أحد ما بداخله.
- مقارنة بين "**الرجال المعتّرة**" التي تفضح "**الحريم المستّرة**"[24]؛ فحسن تدبير النساء وسترهنّ لمنازلهن لا يُقابل أحياناً كثيرة بتصرفات مقبولة من صنف الرجال المعروفين بسمة "**التعتير**".
- ارتباط صورة الذكر بالقدرة على توفير الدخل للأسرة تجلو دوره باعتباره "**الرجّال الجلاّب**" والمفضَّل من ثمّ على دور "**المرأة الجلاّب**[25]".

---

[18] - **الأمثال المراكشية**، ص. 200.
[19] - **وحدة الأمثال العامية في البلاد العربية**، ص. 309.
[20] - **أمثالنا العامية**، ص. 157.
[21] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 139.
[22] - **الشعب المصري في أمثاله العامية**، ص. 106.
[23] - **وحدة الأمثال العامية في البلاد العربية**، ص. 319.
[24] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 327.

- ثمّة أولوية **للوجود الذكوري** في البيت والمعتبر "**نعمة**" حتى ولو كان "**فحمة**"؛ أي نفعه ضئيل ومحدود؛ فرمزية وجوده هامة على الصعيد الاجتماعي.
- العباءة هي رمز الرجولة وعنوان الجاه وتأكيد الحيثية الاجتماعية. ومن هذا المنطلق ارتبطت بصورة الرجل فـ"**الكريم بيكرم بعباتو**"[26] أي أنه مستعد لتقديمها لغيره قرباناً لكرمه وكرامته. وثمّة من ينصح الرجل بـ"**مِدحه وخذْ عباته**[27]" أي أن الرجل المحب للتقريظ قد يدفع عباءته ثمناً للمديح. لكن بعضهم يسدي نصيحة للأنثى بالقول "**خدي اللي يشيل خرقتك ولا إللي تشيلي عباته**[28]" وهنا خيار بين من يرفع خرقها البالية ومن ترفع بنفسها عباته أو رمز وجاهته. وثمّة نصيحة تسدى للمقدم على الزواج "**شوف عباته واخطب بناته**[29]" فهي معيار ومؤشر لمكانة والد الفتاة.
- مقارنة إيجابية بين صورتي "**الرجل النمر**[30]" أو الشجاع والمقدام و"**الرجل الجسر**" الذي لا حدود لعطائه و"**الرجل البحر**"، وتلك العائدة إلى "**المرة الجسر**[31]" التي تشدّ الأواصر وتنهض بدور التواصل.
- مفهوم الأمان عند الذكور سمة مشكوك فيها، لذا ثمّة تحذير نسائي بعدم الأمان لهم لأنه مستحيل وأشبه ما يكون بالأمان"**للمية في الغربال**"[32]؛ وفي المقابل ينصح مثل آخر الرجل بضرورة الاحتراز وعدم الأمان لـ"**إنتاية**" لأنه أشبه ما يكون بالأمان "**للميّ بالمصفاية**[33]" وهو أمان في غير محله.
- المقارنة في مجال العمل والكدّ واجبة وخاصة بين "**الزلام على مشاطرها**" و"**النسوان على مغازلها**". فالجنسان يسعيان في مناكبها كلّ وفق أدواره المرسومة وقدراته المتاحة.
- تكامل أدوار **الذكر** و**الأنثى** جليّ في هذه المقارنة الايجابية؛ "**الزلمي جنّا**" و"**المرا بنّا**". وفي المقابل فهذا "**الزلمي**" نفسه متى ضاقت حيلته "**بتفشّش في حليلته**". في هذه المقارنة نجد مفردة "الزلمي" تستبدل بـ"الرجل".

---

[25] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 651.
[26] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**،، سليم المبيض، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1990، ص. 327.
[27] - **الأمثال الشعبية البحرينية**، مطبوعات إدارة المتاحف والتراث، البحرين، ط 2 ، 1996، 315/1.
[28] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 466.
[29] - **الأمثال العامية**، ص. 83.
[30] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 472.
[31] - **الشعب المصري في أمثاله العامية**، ص. 106.
[32] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 132
[33] - **الجمان في الأمثال**، ص. 326.

- مقارنة إيجابية لافتة بين "**الزوج**" باعتباره "**راس مراته**" والزوجة بوصفها "**مفتاح زوجها**"؛ ولكن موقعه ما يلبث أن يتراجع في نظر البعض فيمسي "**رجل كرسي**[34]" أي مجرد عنصر أو أداة مكمّلة لأُخر.
- مقارنة ذات طابع تحذيري تجاه صنفين من الرجال: "**العشيق**" الذي ينبغي ألاّ يؤخذ، أي يصار إلى الاقتران به و"**الطليق**" الذي يستحسن عدم إرجاعه. هذان الدوران المعروفان للذكر يفترض بالأنثى تجنّبهما حفظاً لصحتها النفسية.
- استعادة لمقارنة تشبيهية بين "**الفرس وخيّالها**" و"**المرة ورجّالها**"[35]؛ هذه المقارنة تقليدية وتستمد عناصرها من ثوابت الاجتماع الثقافي العربي لتظهير الدور القيادي للذكر أكان خيالاً لفرسٍ، أم رجلاً يصون عرض إمرأته. واللافت هنا هو متممات صورة المرأة في مختلف البيئات العربية: "**من ريّالها**" في الجزيرة العربية، "**على رجلها**" في تونس، و"**من ورا رجالها**" في لبنان، ويُضرب المثل في فضل القيادة وحسن اثر التوجيه السديد.
- المقابلة هنا تشكل أشبه ما يكون بالثابت العائلي؛ فالرزق بـ"**الغلام**" أو "**بالولاد**"[36] يفترض بالرجل أن يطرح جانباً الحياء أو الخشية من "**بنت العم**" أو من "**مرته**". وبالطبع فهذا المعنى، إسوة بسواه، ينطلق من مسألة أهمية الإنجاب لحفظ النسل والنسب، المترسّخة في أخلاد العامة، لينسحب تالياً على سائر انشغالات الحياة التي تفترض بالمرء الجرأة والإقدام وعدم التردد.
- سمة "**المرّوة**" المطلوبة لدى الجنسين تندرج أيضاً في مجال المقارنة التقليدية في مسألة توزيع الأدوار؛ فـ"**مروّة الشاب ورا الباب**" أي العمل في الخارج، في حين أن "**مروّة البنت ورا الدست**" أي في إطار العمل المنزلي البحت، المثل احترم بشكل حرفي توزيع الأدوار المعهود بين الجنسين.
- مقارنة ساخرة بين **الرجل** باعتباره "**كيال أعمى**" لا يعوّف **المرأة** حتى ولو كانت "**فولة مسوّسة**". المقابلة بين سلبية الأحوال والصفات لدى الجنسين تجعلهما متساويين في ردات الفعل؛ فواحدها لا يبزّ الآخر في حسن اختيار الشريك المناسب.
- هذه من المقارنات التي يتساوى فيها الشريكان في المنحى الإيجابي. فالمرأة تكمل دور الرجل وتساعده في المسؤولية العائلية. فهي تبني في بيتها تاسيساً وتنظيفاً بفضل ما يجنيه الرجل من كدّه وعرق جبينه توافقاً مع المضمون القائل "**الراجل جنّى والمره بنّا**"[37].

---

[34] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 248.
[35] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 468.
[36] - **معجم الأمثال اللبنانية الحديثة**، ص. 95.
[37] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 476.

- وفاة أحد الشريكين، والزوجة تحديداً، قد لا يُقابل بما تفترضه الأعراف من إبداء مظاهر الحزن والأسى والتفجّع على شريكة الحياة. لذا يقول المثل "**إن زعل الرجل على مراته**" هو أشبه ما يكون بـ"**دقّة الكوع بالحيط**". ويفترض بهذا الزعل أن يكون ناشئاً عن أمر جلل لحق بأحد الشريكين؛ لكن ردّة الفعل مادية ومحدودة وغير ذات بال ولا معنى! ويؤكد مثل آخر على اللامبالاة المفترضة من بعض الرجال الذين يرون في "**موت المره**" أشبه ما تكون بـ "**الضربة على الركبة**"[38]. وفي المحصّلة فالضربتان المرتقبتان والموصوفتان هنا تؤكدان عبثية الرجل في نظرته للمرأة، وهما لا تعكسان في حقيقة الأمر المشاعر الإنسانية الحقيقية.
- التعريف الإيجابي للإناث لا يصحّ إلا من خلال استحضار الذكور. وهذا ما نتبينه من هذه الاستعادة الكلاسيكية لصورتين: واحدة إيجابية ومرغوبة **للنساء**، باعتبارهن "**شقائق الرجال**"، وأخرى سلبية لهن باعتبارهن "**حبائل الشيطان**". وفي المحصّلة فهنّ "**الشرّ الذي لا بدّ منه**" كما ورد في حديث شريف.
- التحيّز الفاضح في المقارنة بين ولادة الصبي وولادة البنت بالاستناد إلى مفهوم الأمومة، والذي يبدو من خلال التركيز على أن "**أمُّ الولد بخير**[39]" في حين أن "**أم البنت بويل**". للجندرية مفاعليها حتى على صعيد أمومة الصبيان المفضّلة على أمومة البنات التي لا تورث إلا الويل؛ حتى ولو كانت "**الوالدة بكرية**".
- مقابلة بين "**كل ذكر يَمْذِي**"[40] أي يخرج منه المذي، و"**كل أنثى تَقْذِي**" ويراد بالقذى من الأنثى إلقاء البيض من رحمها. والمثل الذي أورده الميداني يُضرب في المباعدة بين الرجال والنساء ولو على الصعيد البيولوجي.
- تفضيل إنجاب الذكور على الإناث مفهوم ذكوري راسخ ومتوارث. ولكن البعض يعكس الآية فيفضل إنجاب **البنت** "**المليحة أو الكسحية**" على **الصبي** "**الفضيحة**". ويقابله مفهوم آخر يشدّد على أن "**حاملة الصبيان**" مفضّلة لأنها "**حاملة بحجر الصوان**".
- وفي المجال التعليمي نجد البعض من التقليديين، ممن كانوا يقارنون بين مردودات التعليم في صفوف الجنسين ويستخلصون بحسهم الانحيازي أن **تعليم الإبن** مفضّل فهو "**قشعة حال**" في حين أن "**تعليم البنت شغلة بال**".
- للّحية الذكورية دورها الإشهاري؛ في حين أن **اللحية زينة الرجال**. نجد في المقابل **أن الحياء زينة النساء**. مقابلة ذات طابع تذكيري بالثوابت الاجتماعية الثقافية المطلوب توافرها لدى كلا

---

[38] - **خطط جبل عامل**، ص. 194.
[39] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 436.
[40] - **مجمع الأمثال** للميداني، 19/36.

الجنسين. والملاحظ أن اللحية عنصر مادي محسوس في حين الحياء سمة أو طبيعة إنسانية معنوية.

- العمل والسعي للارتزاق هو الدور المنوط بالذكر. لذا فإن "**قعدة الزلمة بالدار**" وعدم إتيانه أي عمل مفيد مستنكرة وغير مستحبة؛ لأنه بذلك أشبه ما يكون بـ"**طشّ المرة بالمسمار**"[41].
- معرفة الرجال الطيبين مفخرة وذخر في الشدائد، أما معرفة النساء فتورث خسارة مادية ومعنوية. من هنا فالمزاج الشعبي يرى إيجابية في "**معرفة** أو "**عِرْف الزلام** "**تْـجَـاره**" وسلبية في "**عِرْف النسوان خساره**"[42]. وهذا المفهوم خاطئ ويجانب الحقيقة المعاشة والتي باتت لا تفرق بين معرفة كلا الجنسين. والمثل يُضرب لتفاضلية العلاقات التي تقوم بين أبناء المجتمع الواحد.
- صلات الخؤولة مفضلة على صلات العمومة. من هنا تمايز النظرة إلى الخال حيث يميل المزاج الشعبي إلى اعتبار "**ثلثين إبن الحلال على الخال**" في حين يوكل النقيض إلى العم "**ثلثين إبن الحرام عالعمّ**". وللتذكير، فالخال يعتبر ذو شأنٍ في الأسرة. فإذا كان ولد ظاهر النجابة جعلوا ذلك أشبه به خاله، وإذا كان سيء الخلق نسبوا ذلك إلى عمّه[43].
- تقاسم الأدوار بين الأب والأم لا يظهر للآخرين على صورته الحقيقة. فحينما "**أبـي يغـزو**"، لا تترك له شريكة حياته مجالاً، لأن "**أمـي تحدّث**[44]" وهنا مثل يُظهر الإبن متعجباً من الأم التي تبادر إلى الحديث عن غزوات شارك فيها زوجها، ولا تترك له مجالاً للإفاضة عن نفسه.
- مقارنة غير منصفة تستند إلى التصنيف ذي الطابع الانحيازي حيث تُعزى ملكة الكلام إلى صنف النساء؛ في حين أن القدرة على الأفعال توكل إلى الرجال "**الكلام خلق للمرا والفعل للرجّال**"[45].
- وبغية تظهير الملامح السلبية لصورة المرأة في إطار المقارنة مع الذكر، يُستعان أحياناً بالكائنات الخفية والقوى الشريرة: "**قال الشيطان: أنا علّم الرجال وبتعلم من النسوان**"[46]. فالجنس اللطيف لا يحتاج إلى كبير عناء للتعلم، فهو أشبه ما يكون بالمرجعية لهذه الكائنات.
- المقارنات المعتمدة في عملية حثّ المرأة على الزواج لا تنصف الذكر بل تعامله باعتباره مطلوباً ومرغوباً لإتمام الزواج بمعناه الطقوسي؛ فالمشبهات به المستحضرة لهذه الغاية مهينة بعض الشيء. وهي تتراوح بين "**أعمى من التربة**" و"**ريحته طالعة**" و"**فحمة**" و"**من عود**" و"**ظل**" وصولاً إلى "**تغل**"[47] أي ثعلب). صحيح أن المراد هو التأكيد على تفضيل وجود أي زوج "**بأي ثمن**" ولكن

---

[41] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 477.
[42] - **الجمان في الأمثال**، ص. 329.
[43] - **مجمع الأمثال للميداني**، 43/3.
[44] - **مجمع الأمثال للميداني**، 81/1
[45] - **الجمان في الأمثال**، ص. 327.
[46] - **الجمان في الأمثال**، ص. 327.
[47] - **أمثالنا الشعبية في الميزان**، 150/1.

هذه التمنيات قد لا تكون في محلها دائماً لأن التأني في اختيار الشريك أفضل من التهافت على إيجاده "**كيفما اتفق**"!

- لا يسلم الذكر من تنازع زوجته وأمه على استقطاب اهتمامه والتذكير بأفضالهما عليه فالبعض يسخر من التناقض الذي يعتري علاقاته بكلا الطرفين، فيتهكم منه قائلاً: "**عند أمه داخ وعند مرته ساخ**"[48]. ولكن الزوجة تُستحضرُ في معرض الموازنة بين الجهدين المبذولين لاسترضائه والتذكير بحسنات كل منهما "**أمه ربّته بكرشة، وأنا ربّيته بفرشة**" وفي كلتا الحالتين ثمّة تنازعٌ مرضي على حب الولد يتخذ شكل خصومة قد تلامس مرتبة العداوة غير المعلنة.

[48] - **الجمان في الأمثال**، ص. 371.

VII موقع الذكر في متون الأمثال الشعبية:

شخصية الذكر التي ابتدعت وتظهّرت في مضامين هذه الأمثال لا تبدو لمستخدميها غريبة أو منعزلةً عن واقعه الحياتي. فقد جُعِلت – وفق منتجيها ومروّجيها – شخصية إنسان عادي من الناس، له مواصفاتهم، ويمتلك مشاعرهم، ويتخذ مواقفهم، ويراكم تجاربهم، ويسعى في مناكبها إسوة بهم طلباً للارتزاق والعيش الكريم. رسمته الأمثال شخصاً طبيعياً واجتماعياً، يعيش تقاليد بيئته ويحترم أعرافها، يحب الناس ويحبونه، يقدرونه حيناً ويبغضونه أحياناً ويحسدونه أحياناً أخرى. وعلى الإجمال فقد استدعته، بتوصيفاته الطبيعية هذه، من الذاكرة الجَماعية دون أن تُسبغ عليه صورة الإنسان المثالي المغرّد خارج سربه أو المنفرد بنفسه. بل إن الصورة التي راجت، أو بالأحرى روّجت عنه، ولازمت شخصيته، هي "ربّ الأسرة". وله بهذه الصفة زوجة – أو زوجات – وأبناء وأحفاد، وبينه وبين شريكة عمره وقوعات شخصية وأحداث ومواقف تتمثل في توافقات في الرأي أو منازعات وخصومات في كيفيات تربية الأبناء والتعاطي مع الغير وإنفاق الأموال وتدبّر أمور الحياة اليومية. أقواله المرسلة إلى أفراد عائلته، وإلى الأقارب والأهل والجيران وزملاء الكار أو المهنة، والمصاغة على شكل نصائح وتمنيات توجيهات، تبدو على وجه الإجمال بعيدة عن التكلف الاجتماعي. فهي تنطوي على حكمة عملية ونقد اجتماعي ورمز فني وصراحة في التعبير، وعن خبرة إنسانية مكتنزة وفلسفة خاصة في الحياة والوجود تستمد ثوابتها من طبيعة اجتماعه الثقافي بما في ذلك الأعراف والتقاليد، ناهيك عن معتقداته الدينية.

الصورة المرسومة للرجل والمتناقلة جيلاً بعد جيل، عبر الأمثال الشعبية، تجد من ناحية ثانية صداها في مضامين الفن السابع ومن خلال أبطاله الموصوفين. وخير مثالٍ يُستدعى في هذا المجال هو الصورة النمطية والمعروفة لـ"سي السيد" باعتبارها نموذجاً ذكورياً عصرياً، يُسْتحضرُ لدى الكلام عن الشخصية الذكورية العربية التقليدية. فهي لا تخلو كما شاهدناها – بالأبيض والأسود – وسمعنا أقوالها واستعدناها مراراً، من معالم "الزوجية المسيطرة" و"الأبوية المفرطة" و"الذكورية الطاغية". وهنا يتشارك الموروث الشعبي وفن السينما معاً في التركيز على ظواهر التسلط والتفرد بناصية القرار التي تتضحُ بها هذه الصورة الرائجة في الأخلاد.

هذه الصورة الذكورية المسيطرة تتلاقى إلى حدٍّ كبير مع مضامين الأمثال المتمحورة حول الذكر، الناقلة لخطابه، والمصوِّرة لأفعاله، والملتصقة بصورته لجهة اختزانها تراثاً من هذه النمطيات الرائجة مشافهة والمدونة لاحقاً. هذه الصورة المروّجة – والمشتهاة – لا تدع لنا كبيرَ مجالٍ للتعاطف مع مواقفه وتفهّم قناعاته والاصطفاف معه بالرغم من الضرورات التي يمليها عليه دوره الأبوي/السلطوي، والتي تنبئ عنها الملامح والقسمات وتترجمها السلوكيات اللغوية الاجتماعية.

ولا يسعُ المراقب لهذا الصنف من الأدب الشعبي الرائج في صفوف العوام، على وجه الخصوص والذي يصار إلى التركيز عليه في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية فيترسخ صوتاً وصورة، إلا التوقف عند

الانحياز الفاضح في نمطية صيغ المقابلات التي تتضمنها الأمثال المقارنة على الدوام بين الجنسين، وتحديداً بين الرجل وزوجته. المقابلة تستدعي طرفين؛ لذا فإن الأنثى التي لا تغيب في الإجمال عن الحضور، سلباً أو إيجاباً، في متون الأمثال عموماً، وهي بمجملها ذكورية الطابع لجهة الصياغة والخلفية والرواج والتدوين – تلعب أدوارها المرسومة في المواجهة أو الانصياع، في الممانعة أو القبول، في التباهي أو التحسّر، في التذمّر أو التصبّر، الخ...

VIII صورة الذكر في حديها الايجابي والسلبي:

القيم الاجتماعية التي ركزت عليها الأمثال الشعبية في تظهير صورة الذكر عموماً تراوحت ما بين واحدة تركز على الطابع المادي كالمال الذي يضفي هيبة على الرجال "**رجل بلا مال ما هُوبْ رجّال**[49]"؛ وست قيم معنوية.

وقبل أن نستعرض السمات المعنوية، يستوقفنا مثل فلسطيني يناقض المفهوم السابق؛ فينادي بأن البيت الأنسب هو "**بيت رجال ولا بيت مال**"[50] فيما لو خيرنا بين عنصري المال والرجال فبالرجال وبكدهم تأتي الأموال.

ونبدأ بالإسم "**اسم الجوز ولا طعم الترمل**"[51]، فالعقول "**عقول الرجال تحت أسنة أقلامها**"[52]، والوفاء بالوعد "**الكلمة في الراجل، والراجل هو الكلمة**[53]"، أي أن الرجل الحرّ يفي بوعده ولا يخلفه، ومثله "**الرجل لسانه عقاله**"[54]، يُضرب للمحافظة على الوعود والعهود التي يلتزم بها المرء؛ ونصل بعدها إلى حفظ الأسرار "**الرجال صناديق**"[55]، ويُضرب مثلاً لعدم إطلاع الآخرين على الأسرار؛ وعزة النفس "**كاد العروس يكون ملكاً**"[56]. والعروس تقال للرجل بمعنى أنه كاد أن يكون ملكاً لعزته في نفسه وأهله.

وفي المقابل ثمّة صور تُسْتحضرُ في متون أمثال عديدة وتستنبط إشارات للحطّ من قدر الرجل وذلك في معرض الهزأ والتعريض. فهو حيناً "**خلق باب برد الكلاب**[57]". وتعبير "**خلق الباب**" بالمفهوم الشعبي الفلسطيني كناية عن أيّ رجل حتى ولو كان "**خلق**" أي عجوزاً مهترئاً. وهو حيناً آخر يفتقد سمة الرجولة أو الدور الذكوري. "**إن غاب سيدي وإن حضر رجلين ستي أربعة**[58]"؛ ويُضرب في المرأة صاحبة الأمر والنهي. ومتى أهملَ الرجالُ النساءَ قيل عنهم في العراق "**ستين رجال على قحف أزرق**". والقحف هو

---

[49] - **الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية**، ص. 871.
[50] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 438.
[51] - **الأمثال الكويتية المقارنة**، احمد الرومي، صفوت كمال، وزارة الإعلام، الكويت، ط. 1، 1980، 1772/1.
[52] - **مجمع الأمثال للميداني**، 410/1، وهو من أمثال المولدين.
[53] - **الأمثال المراكشية**، ص. 282.
[54] - **الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية**، 186/3.
[55] - **الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية**، 176/3.
[56] - **مجمع الأمثال للميداني**، 50/3.
[57] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية** ص. 1123.
[58] - **الأمثال الشعبية الأردنية**، هاني العمد، منشورات وزارة الثقافة، عمان، "2"، 1996، ص. 113.

كسارة الأباريق. وحينما يفرّط الرجال في شرفهم يسخر منهم المثل الشعبي القطري فيصفهم بـ"**خروف مقرنن**" و"**التيس المعمّم**"[59]. وفي نجد يقولون: "**رجّال لا يسوى ولا عظم عجرود**"[60]. والعجرود ذنب الماعز ويُضرب مثلاً لبعض الرجال الذين لا يمتلكون من سمات الرجولة إلا المظاهر. ومتى عيّر الرجل فلملابسه، وعباءته تحديداً، نصيب "**ما في العباءة رجّال**"[61]. ومعناه أنه رغم مظهره كرجل فاضل، فهو لا يتصف بأخلاق الرجال.

التحيز للذكر لا حدود عمرية له؛ فبلوغ المرء الستين ينظر إليها العامة باعتبارها مفخرة للذكر "**إبن الستّين زهرة الياسمين**"؛ وفي المقابل فهي معيرة للأنثى "**بنت السكين خرج السكين**"[62] وهذه الصورة السلبية مردّها أن المرأة تكون قد فعلت فعالها داخل الأسرة مع زوجات أخواتها، فلعبت بينهن دور "الحماة" مما يؤجج نار المشاكل ويستجلب الأزمات والمخاصمات.

وفي بعض المواقع يتساوى الطرفان سوءاً وإيلاماً. إذ نجد لدى الميداني مثلاً يُضرب في المتقاربين في الشبه ويتوسل إلى تأدية هذا المعنى كلا العبد والأمة "**من قريب يشبه العبد الأمة**"[63]؛ يريد لا يكون بينهما كبير فرق. وهناك مثل آخر أورده ويعتمد فيه مبدأ المقارنة بين السكارى والقيان: "**تُطَفُ السكارى في أرحام القيان**"[64]، وهو من أمثال المولدين.

ومن الأمثال ما يظهر تساوياً جلياً بين الجنسين؛ "**بيت الشباب عذاب وبيت الفتيات خراب**"[65] إذ أن الآباء يكابدون العذاب في تربية الشباب من الجنسين سوء في متابعة سلوكهم وتصرفاتهم أو الإنفاق عليهم وتزويجهم.

IX- <u>ملاحظات عامة وأحكام تلخيصية</u>:

وفي المحصلة نتوقف عند ستة عشر حكماً تلخيصياً توجز نظرة كل من اللسانيات والتحليل النفسي إلى هذه المسألة اللغوية الثوب والنفسية المعالجة والاجتماعية المنحى:

1- التعاون على فهم المَثَل كظاهرة أنثروبولوجية:

التحليل النفسي وعلم الإنسان (الإناسة ، الأنثروبولوجيا) واللسانيات ثلاثة فروع معرفيّة تتلاقى وتتواضح جداً ولا تتغاذى فقط من أجل تفسير الإنسان انتهاضاً من اللاوعي الثقافي (الجماعي).

---

[59] - **الأمثال الشعبية في قطر**، أحمد عبيدان، قطر، 1986، ص. 80.
[60] - **الأمثال الشعبية في قلب الجزيرة العربية**، 177/3.
[61] - **الأمثال الكويتية المقارنة**، 144/4.
[62] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 273.
[63] - **مجمع الأمثال للميداني**، 262/4.
[64] - **مجمع الأمثال للميداني**، 416/3.
[65] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 438.

فهي كلُّها من علوم اللاوعي الأساسية المتكاملة التي تتضافر كيما تلتقط المعنى المتضمَّن للظاهرة النفسية الاجتماعية واللغوية، للظاهرة اللاوعية التي، في هذه المدرسة، وهنا للمثل الشعبي، هي الأواليات الدفاعية، والأمثال الزَّلَلِيَة (المغلوطة / actes manqués) والجذور أو الذكريات الحوادث الصَّدْمية المدفونة حيّةً في مقام اللاوعي حيث تستمر منه أو فيه موجِّهة وشديدة التأثير في السلوك الفردي والعائلي والاجتماعي، وكذلك في الوعي أي في الشخصية والفكر نفسه[66].

2- معنى الرَّجل أو الرجولة أو الذكورة ورموزه مشتركة في المثل والأسطورة والمعتقدات الشعبية:

المَثَل الشعبي والحكاية الشفهية والأسطورة قطاعات لغوية ونفسية تُدرَك حسب المدرسة العربية الراهنة في التحليل النفسي، وبالتالي في الإناسة (الأنثروبولوجيا) كما في اللسانيات . وهكذا فإن كلاً من هذه الظواهر يتناوله التحليل مرتبطاً مع الأخر بتداخل وتواضح أو تبادلية. ومن اليسير أن نلاحظ أن مضمون المَثَل ومعناه أو رموزه موجودة بكاملها في الحكاية الشعبية، أو في الأسطورة والخرافة ، وفي المعتقدات الشعبية أو المزاعم التقليدية والتُّرهات السائدة. وللحية والشاربين نصيب من هذه الرموز كما ورد في أحد الأمثال "**الناس ما تطلقش من اللحية** (الرجل المتعقل)، **وتقبض في الشارب** (الشاب لم يكتمل نضوجه العقلي بعد)"[67].

3-المثل الشعبي والحُلم يحملان رموزاً مشتركة للأب / الرجل في ظائفه وأدواره:

رموز الأب أو معناه ودلالاته ووظائفه مشتركة أو متماثلة إنْ في المَثَل الشعبي أم في الأحلام والرؤى. ففي الحلم وتماماً في المثل، الرجل / الأب هو الأصل. وعلى سبيل التفصيل، في اللغة والمثل وفي الحُلم والتلاعن الشعبي يكون الأصل هو عينه عضو الجنس أي الرجولة (والفحولة) عند الرجل. وهنا تجري عملية نزع الذكورة démasculinisation بانتزاع ذلك العضو.

4- تشابه وتكامل دلالات الأب اللغوية والرمزية واللاواعية في الانفعالات والتعابير الوجدانية:

حين التعجب يقول العربي: يا أبي! وكذلك يقول أيضاً حين طلب النجدة؛ وحين يفرح ويغنّي (يا بوي ! يابا أوف...). وتقول الصبية: يا أبي؛ أي تتوجه إلى الأب حيث هو رمز للحماية، وليس فقط للعدل والنجدة، وللمساعدة وتأمين اللقمة. وثمة ولدٌ يقول حين الوجع: يا أبي؛ ويقول آخر آخ يا أمّي وَيْنِك يا إمّي. هنا اللجوء إلى أحد الوالِدِيْن كشفٌ لما هو مطمور أو غير مفصوحٍ عنه أو غير واعٍ عند الصابر طفلاً كان أم راشداً، كهلاً أم شيخاً.

5- اللسانيات وفلسفة اللغة وأسرار البلاغة:

انفتاح البلاغيات العربية أو تفاعلها وتواضحها مع فلسفة التحليل اللغوي المعاصرة:

نجح فلاسفة اللغة، في داخل المدرسة العربية الراهنة في الفلسفة والفكر... فقد أعادوا التدقيق والتنظير في علومٍ لسانية من نحو: علم الدلالة (السمانطيقيا)؛ علم السَّمْيوطيقا (السَّميولوجيا) أي

---

[66] - أطلقت مدرسة التحليل النفسي والإناسي واللساني أسم الأمْثالية على العلِم أو المبحث أو الدراسة للمَثَل.

[67] - **الأمثال الشعبية المغربية**، ص. 341.

علم الإشارات (والعلامات والأيقونات...)؛ التداولية؛ الميميائية ؛ الإيمائية... ومع النجاح العربي الراهن في هذه الميادين، تحقّق أيضاً نجاحٌ آخر في ميدان دراسة البلاغة في اللغة العربية ضمن فضاء فلسفة اللغة عند سيْرلْ؛ يبرز في الفلسفة الأنكلوسكسونية اللغوية المعاصرة والراهنة.

6- المَثَل تعبيرات لغوية لاواعية. اللاوعي والبلاغة أو الإناسة واللسانيات والتحليل النفسي: لاوعيُ المثل يُعتبرُ معتمِداً أسرار البلاغة. فالتعبير بالمثل ، كالحال في الأسطورة والحلم وحتى المرض النفسي، يكون تعبيراً تبعاً لأواليات وقوالب بلاغية معتمدة هي التشبيه والمماثلة أو الاستعارة والتورية وما إلى ذلك مما ذكره جيداً علماء البلاغة العرب الأقدمون. والمثل يُشبّه ويكنّي؛ بقدر ما يلجأ أيضاً إلى النحت، والإطناب والإضمار، والإزاحة، والنقل؛ بل وكذلك إلى التلميح، والتغطية والوضوح مع الإبهام... لكن أعقد الأجهزة التعبيرية هنا هي : دمج المتضادَّيْن؛ أو لعبة المتناقضَيْن المتكافئَيْن ... وفي ذلك يلتقي التعبير بالمثل مع التعبير بالنكتة والأغموزة والألموزة. وليس هذا فقط في الحُلم والخرافة والحكاية الشعبية؛ فذلك موجود حتى في المرض النفسي (را: صراع القطبين داخل العاطفة الواحدة أو الشخصية الواحدة، داخل الوعي أو الإدراك.

7- أخيراً ، لابد من الإشارة إلى ما قد يُعد النقطة الأهم والأرض المشتركة بين تلك القطاعات الأناسية المذكورة. فالأوالية الأبرز هنا هي الترميز. فالمثل المتعلق بالأب والزوج، بالرجل والرجولية ومن ثمّ بالفحولة، يكشف ويحمل رموزاً أثيرة هي عالمية وكونية أي خاصة بالإنسان. إنّ علم الرمز ميدان يدرس الدلالات اللاواعية والمصادر الغريزية والمكبوتات في عالم الرّجل – المرأة أو الذكورة – الأنثوية ...[68] وعلى سبيل المثال، وفي معرض التشكيك بالذكورة يقول المثل العربي "**واش إنت راجل ، أو مرا**"[69].

8- القراءة اللسانية للمثل المنصبّ على أنثنة الرجل ورَجْلنة المرأة

ترفض الحكمة الشعبية تعدّي وظائف المرأة على الرجل؛ وبالعكس. فلا يحق للأنثى أن تكون رجلاً قوياً أو محارباً؛ ولا يحق للديك أن يكون دجاجة. (را : عواقب خصي الديك الفيزيولوجية والمظهرية)؛ ولا يحق لها أنْ تَسْتَّديك ...[70]

9- المثل حمّال الرموز الجنسية للفحولة والإخصاب من

رموز الرجل، في المثل والأغنية والحُلم، وكافة التعبيرات الشعبية، الشمس (والقمر أيضاً) والنار ،

---

[68] - عند اعتماد المثل والحلم والأسطورة- بل والعُصاب – بالأجهزة البلاغية نفسها، را الأحلام والرموز أداة كشف وعلاج ... ، ص ص 350-367.

[69] - **الأمثال الشعبية المغربية**، ص. 349

[70] را: المرأة المسترجلة ...؛ أيضاً : الأقوال والأمثال والحكايا المنصبّة على الرجل المخصي.

والثور وكل حيوان مذكَّر، الأشياء الطويلة والأسلحة النارية ... ومن رموز الرجل الأخرى والتي تعرفها حضارات الإنسان، عبر الأمكنة والأزمنة، معرفة جيدة ومعيوشة، هناك: الأشياء الطويلة (القضيب، العصي، الأزاميل، المعاول)، والأشياء التي تدخل وتمزق وتفتح، والأشياء التي تحفر وتنقب "**الرجل مع المرا كما الخيط مع الإبره**"[71] ، أو تدق " **طش المره** بالمسمار" [72]وتضرب وتقتل "**ضرب النبال**"[73] ، أو تسحق وتهرس وتطحن، أو ترتفع وتعلو أو تصعد وتنزل، والأشياء التي يستند إليها " **مرتك مسند ضهرك**"[74]. وثمّة أيضاً الأشياء التي تفرز (را : البصاق وشتى إفرازات البدن الأخرى إذ هي كلها تتبادل الرمز الواحد)[75]. وفي الأقوال والأمثال والمأثورات ، داخل الإناسة العربية، مألوف معروف تماماً أن المَنْي يترمز بالبصاق. والشواهد "الأمثالية" على ذلك كثيرة يترافق فيها الكلام مع الابتسامة السريعة وأحيانا مع الاعتذار المبطَّن وعبر كلمة "عدم المؤاخذة" أو كلمة "بلا معنى"[76]. وقد مرّ معنا مثل يوازي بين "مذي الذكر" و"قذى الأنثى".

10- المثل كما سائر المتكآت اللغوية يرسم لنا أوليات الدفاع المعتمدة عند الجنسين ويرصد أدوار الرجل المتصارعة ويستعرض جملة وظائف الذكور ويظهر معالم سلطتهم وائتلاف مصالحهم. ويقارن أيضاً بين قطبي الرجولة – الأنوثة.

11- للمثل الشعبي معانيه الإيحائية والتضمينية اللاواعية. فما يثيره استعمال بعض العناصر اللغوية، ولاسيما الكلمات، من العواطف والأفكار والتهيؤات في ذهن الفرد أو الجماعة، تنظر إليه اللسانيات وعلم التحليل النفساني باعتباره مفاهيم مقترنة وظلالٍ دلالية. من هنا تكتسبُ المعاني المتضمّنة / القابعة – وغير الملفوظة بالطبع – في متن المثل أهمية ملحوظة في تداعياتها اللغوية / النفسانية مثلما في انعكاساتها السلوكية على مستخدم المثل الشعبي مرسلاً كان أم مستقبلاً.

12- إن استحضار المخزون الثقافي للجماعة وتوظيف العناصر والوقائع المتصلة بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لمجموعات عرقية معينة، من شأنهما إثارة إيحاءات متداخلة لدى المتلقي. كما أنها تفتحُ المجال أمام الاختصاصين لقراءة البنى وتحليل الوظائف والأدوار والتشارك في دراسة أنثنة الوجود أو ذكرنة عالم الأشياء فضلاً عن معاينة مختلف العلائقيات القائمة بين قطبي الحياة.

---

[71] -**الأمثال المراكشية**، ص. 66.
[72] - **ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية**، ص. 477.
[73] - والمثل هو "ضرب النبال ولا توبيخ النسا للرجال"، **الجمان في الأمثال**، ص. 432.
[74] - تعبير مجازي في المسلسل الرمضاني السوري "أهل الحارة"، 07/10/3
[75] - رأينا أن رموز العجز الجنسي والضعف الجنسي، وعقدة الخصاء، تتمثل في عجز وإعاقة أو إضعاف ونزع ومنع هذه الأشياء والأدوات من القيام بوظيفتها.
[76] - يعتمدون هاتين الكلمتين حين التحدث عن الأشياء الطويلة.

13- بينت لنا مجريات الدراسة، أن لغة المثل في محاكاتها المباشرة للواقع، تنقل بفصيحها وعاميها هواماتنا وانفعالاتنا ومجمل اهتماماتنا الحياتية. وباعتبارها نسقاً (نظام) أو بنية، فهي كالأغنية والحكاية وحتى كالعقدة النفسية أو الُعصاب (الهفوة، زلة السان، إساءة الفهم، ...) ذات معنى ظاهر وصريح يُدرك بمثابة رسالة.

14- دؤاسة المثل لا يمكن أن تغيب الالتفات إلى معالجة إشكالية الخطاب. فرسائل المثل، المكتفية بذاتها، والمصاغة بواسطة الجملة المكثفة، هي أصغر مقطع ممثل بصورة كلية وتامة. للخطاب كما يقول عنه مارتينه. إنها تختزن أفعالاً وأقوالاً وانفعالات شتى، وتؤدي معانٍ ، لكل معنىً مستوياته المتعددة، المتنوعة والمختلفة.

15- تسعى اللسانيات، وشأنها هنا شأن التحليل النفسي، لدراسة أشكال التعبير الشعبية بغية كشف المعنى الكامن أو القابع، اللاواعي المطمور، الدفين حسياً والمؤثر المتحكم في سائر سلوكياتنا اللغوية الاجتماعية. وهما لا يسقطان من حساباتهما علم التحليل النفسي ونتاج لاكان Lacan أشهر العاملين في حقله[77].

16- إن شيوع المثل وسهولة استحضاره متعلقان أساساً ببناه اللغوية المكثفة، المرنة، والمسّجعة. وبذلك يصح القول إن البنى اللغوية عموماً وتلك العائدة للمثل الشعبي العربي خصوصاً هي بنى كل الناس. أما بالنسبة للعلاقة بين البنية اللغوية واللاوعي، وفق مفهوم لاكان، فقد جزم مارتينه، في حوار لي معه، بأن " اللاوعي نقيض البنية". فهو " الحقيقة الإنسانية التي يخفيها الناس ويكشفها التحليل النفسي". وفي المحصلة، وضمن هذا التلاقي بين هذين العلمين، نستخلص مع مارتينه أن البنية اللغوية – والمثل الشعبي أنموذج حيّ لها – "هي بنية كل الناس"، وهي ليست تحديداً "بنية تعليلية نفسية" كما يطرح بعض العاملين في التحليل النفسي[78].

XI – خاتمة

المثل الشعبي الذي استعرضنا نماذج مؤشرة منه تتمحور حول صورة الذكر، خرج من حالته الفردية التي تأسّس في ظروفها وعُرف وعُرفت عنه وبه، لفترة سابقة، وانفتح على رحاب الفكر الجماعي والممارسة العملية. فتداولته الجماعة في سياقات أكثر رحابة ودجّنته، أو هي لاءمت بينه وبين وقائعها وظروفها الطارئة والمستجدّة كي يواصل التعبير والإخبار عنها.

---

[77] - وسبق لي أن بحثت في العلاقة بين اللسانيات والتحليل النفسي وبين مارتينه نفسه ولاكان . وقد اتهمه صاحب " مبادئ اللسانيات العامة" بأنه "يغازل" بواسطة اللسانيات وأنه حاول تقديم التحليل النفسي بـ "ثوب لساني" وحاول استدراج اللسانيات في غير إتجاه.

[78] - أنظر مجلة الفكر العربي العدد "66" ، ت1 – ك1 1991، ص. ص. 212-224 ؛ وأنظر أيضاً كتاب **"حوار اللغات"**، نادر سراج، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2007، ص.ص. 150-152.

المثل الشعبي فرع على أصل هو العقلية الشعبية أو المزاج العام. إنه انعكاس دينامي للاجتماع البشري بعقائده وأنماط سلوكه اللغوية الحية. **تسويغية المثل وتوفيقيته، أو ذرائعيته وتكامليته** التي استعرضنا نماذج عربية وافرة منها هي في الحقيقة دلالات عفوية في آنٍ معاً لعقلية هذا الاجتماع البشري وتفكيره وأخيلته خلال مراحل معينة من حياته، وبكلمة موجزة لطرائق الانتظام العقلي والاجتماعي الثقافي الشائعة التي يسلكها أفراده في تعاملهم اليومي مع ذواتهم ومع العالم من حولهم. فأمثالنا هي في النهاية جزء من مروياتنا الشعبية التي تسعى لتفسّر عقليتنا وتبسّط تشابك علاقاتنا البشرية، وتتيح متنفساً عفوياً لتهويماتنا وتداعياتنا.

هل هناك انتقائية في الأمثال؟ يبدو أن **الذرائعية** (البرغماتية) هي الأكثر وضوحاً في موضوع الأمثال. فالمثل كما رأينا في المشهد الذكوري يكاد يكون **إسناداً لحالة دفاعية**، فلكل وضع طارئ مثله الخاص. وإذا كانت المناخات النفسية والاجتماعية، ناهيك عن الأحداث والوقائع التاريخية سابقاً، هي التي تؤسس لرواج المثل في أوساط جمهوره الذي يستسيغه دون سواه، وهي التي تنقله بالتالي من حيّز الضيق إلى مستويات أكثر انفتاحاً وشعبية، فمن باب أولى الإشارة إلى أنه ليس هناك من ازدواجية شعبية واحدة تبرز في عملية إنتاج المثل وتسويقه ورواجه. فمتناقضات المجتمع ومصالح أبنائه – على اختلافها وبغضّ النظر عن مشروعيتها – حاضرة أبداً في ثناياه، وهو في الحقيقة نُسِلَ من رحم هذه المتناقضات وتضارب المصالح، واستمر في ضوء مناخاتها. التناقض الذي نستشعره في الموقف الأسري، وبالتالي في المثل الناقل لذيول هذا التناقض، مؤشر حيوية وتكاملية ودليل على التنوع الثقافي الاجتماعي في مجتمعاتنا وفي المنطقة العربية.

لماذا تروج الأمثال الأسرية أكثر من سواها؟ ربما لأن الظروف التي عاشها ويعيشها مجتمعنا أملت ذلك التوجه وأنعشت هذه الثقافة الكلامية الفضفاضة والملونة. الواقع أن الروحية العامة في الأمثال العربية، وأمثالنا اللبنانية فرع باسق من دوحتها، تعكس النفسية الواثقة المطمئِنة، والمتفائلة، المنفتحة على الحياة، لا اليأس أو التشرذم أو السوداوية. فكلّ مشكلة زوجية مهما تعاظمت صعوبتها، وكلّ أزمة عائلية أياً بلغت شدتها آيلة إلى أن تجد حلاً أو حلولاً مرضية تحقق المصالح العامة لأفراد الأسرة وتفرج كربهم وتعيد مياههم إلى مجاريها.

وفي المحصلة، فالكلام الحقيقي عن كنه ودلالة التحولات اللاحقة بصورة الذكر في خطابنا اليومي، بما في ذلك موروثنا الثقافي، لا يستوي برأينا إلا متى قرأناها في ضوء المتغيرات الثقافية الاجتماعية الحادثة في مجتمعنا المعاصر والتي تتأثر لا محالة بالانفتاح الإعلامي والتدفق المعلوماتي، فضلاً عن العامل الاستهلاكي والنزوع إلى احترام مقولة الجندر في سلوكياتنا وسبل تخاطبنا. هذه التحولات نلخصها كما يلي:

- ثمّة قطيعة سلوكية وتعبيرية بين المجالين القديم والمعاصر اللذين ظهّرت في ثناياهما صورة الذكر، الرائجة، والمبتغاة لا بل المشتهاة،
- الوجود الذكوري الذي استعرضنا نماذج عن توصيفات أدواره وأبطاله هو في الآن نفسه مجالٌ للتبادل الدلالي بين القطبين / الجنسين اللذين يتراشقان، لفظياً، دلالات وتعابير التقدير والاستحسان أو التبخيس والتنقيص، وفق تبدل الظروف والأحوال،
- السياقات المعاصرة تشهد موتاً وظيفياً لغالبية هذه المَثَليات، ذكورية كانت أم نسائية، ومن قلة الإنصاف اعتبارها قائمة، ومحاكمة الرجل – سلباً أو إيجاباً – في ضوئها،
- إن ما يطفو منها على سطح الواقع المعاش محدود التداول وينسحب على مجالات متقاطعة هي بأغلبها سلوكية اجتماعية ومعيشية،
- إن توظيف المَثَليات حالياً مغاير للدلالات القديمة التي حملتها وللأحوال الاجتماعية التي أنتجتها وللجماعة اللغوية التي روجتها؛ ولكنها بصيغتها الذكورية أو الإناثية موجودة في وعينا ومسجّلة في مدوناتنا،
- الاستعادة الحالية العلنية للمَثَليات تندرج ضمن المجال الاستهلاكي أكثر منها ضمن المجال التعبيري. فقد أمست اليوم حكراً على الفضائيات العربية التي باتت توظفها أكثر فأكثر لإسناد الكلام واختصار الأقوال وإثبات الوقائع وتأكيد الانتماء. فهي تُستحضرُ غبّ الطلب، وتجري على الألسن في مختلف الحالات المتناقضة لمرسلها؛ أي في الانفعال والثوران مثلما في الهدوء والاسترخاء،
- بغضّ النظر عن مقولات المساواة واللاتفرقة الجنسوية، فالذكر لا يزال يتبوأ مقعده البطريركي. وما علينا سوى استعراض مسلسلاتنا الفضائية عناوينَ وأبطالاً. ففي بعضها ثمّة أيقونات ذكورية ساطعة مثل "الحاج متولي" أو "أبو عصام". وفي بعضها الآخر هناك نساء يرفضن أن يرفلن "بجلباب الأب". ولحسن الحظ نرى الذكر في بعضٍ ثالث يفسح في المجال، – ومن باب اللياقات – أمام شريكة حياته كي تحلّ قبل ضميره المنفصل "مرتي وأنا"!
- وبكلمة، فحَواري الأمس التي أنتجت هذا الكمّ من المرويات الشعبية، بما فيها المَثَليات التي يتساوى، إلى حد كبير، في ثناياها حضوراً كل من المرأة والرجل، تنحسر مكاناً أمام الحيّز الفضائي المتمادي تأثيراً متعاظماً، والذي يدغدغ كواموننا وتهويماتنا، ساعياً بصور غير مباشرة لاستعادة صور الذكر المظفّرة، التي وهنت ملامحها وضعف حضورها. وحسناً فعل بعضها في الإفساح في المجال أمام صور العائلة مجتمعة أو المرأة تحديداً.

****

تأسياً على ذلك، فما لاحظناه هو أن الاستحضار الإعلامي المرئي لصور الرجل الصارم والقاسي و"المتسيّد" والمفرط الصلاحية في إطار عائلتيه الصغيرة والممتدة، من خلال الأمثال الشعبية والأقوال السائرة التي أجريت على لسانه، لم تخدم في المطلق صورته الذكورية المأمولة. ولا هي أسهمت في تظهير صورة مثالية ومشتهاة له، حتى ولو في سياق "الزمن القديم والجميل". فردات الفعل النقدية، والعنيفة إلى حد ما، التي لاقتها مسلسلاتنا العربية التلفزيونية – والرمضانية تحديداً– تسببت برأينا في "تسفيه" دورٍ مستعاد من ثنايا الماضي لذكورية "مأزومة" تخطاها الزمن ووهنت ملامحها، وغاب خطابها أو يكاد بغياب ظروف إنتاجه وأسباب رواجه!

****

ومضة

أرى نقطة فوق تلك العين!

"عائلتـه ليسـت بعراقـة عائلتنـا حسـباً ونسـباً، بيـد أن شـبابه وثـراءه ووسـامته وطموحه صفات يصعب ردّها!" هذا ما قاله الوالد للوالدة على مسمع منها.

قضي الأمـر إذاً؛ والمغنـاج الحاذقـة، ابنـة الثانيـة والعشـرين، موافقـة علـى هـذا القران ودفتر شـروطه ــ موافقة أن تبقى زوجته الأولى، قريبته التي زُوّجَهـا يـوم أن كـان ما يزال في مطلع العشـرينيات، أن تبقـى علـى ذمتـه، صـورياً، لقـاء بقائهـا فـي الوقـت نفسه في خفاء القرية ذات الاسم الصعب التي يتحدر منها.

مقول القول أن العريس الذي لم يجـاوز عتبـة الثلاثـين ــ العـريس ذا المسـتقبل الواعد رغـم زواج سـابق فـي سـجله العـدلي، العـريس الجـامع فنـون المقـاولات علـى أنواعها، العريس ذا الطموحات السياسية ــ في حكم العـازب المقبـل علـى الـزواج لأول مرة، وعلى التفرغ بكليته لريم المدللة المحبوبة الحافظـة عـن ظهـر قلـب، ومنـذ نعومـة أظافرها، قواعد السلوك المعمول به بين كرائم عائلات بلدها، لا سيما أجياله الطالعة، ــ تلـك القواعـد المتأرجحـة بـين العصـر وإغراءاتـه وبـين قـراءة حروفيـة لنصـوص محصـنة بقدسية تهزأ من صروف الأزمنة والدهور .

لم تحتج البنية التي اختلفت، طوال سنوات، رفقة سائق ومربية، إلى مدرسـتها الخاصة الواقعة على مئات الأمتار من بيتها فـي الحـي الأنـوف نفسـه ــ لـم تحـتج يـوم قاربت البلوغ إلى مدرّس خصوصي لتفك جفر قواعد السـلوك تلـك وسـواها مـن كلمـات متقاطعة تقوم من عائلتها، العريقة بعد ضعة ككل العائلات، ومن طبقتهـا، الموسـرة بعـد حرب، مقام الدستور الشفوي.

بخفة السحرة أدارت ريم دفة سفينتها؛ بخـلاف لـدات لهـا، لـم تحـتج إلـى أزمـة مراهقة طويلة لتتبين أن سفينتها لا تبحر بأشرعتها الخفّاقة في ربع مائي خال، بل في بحر تحت صفحة مياهه الهادئة تيارات قلّ من يجرؤ على السباحة بعكسها.

"هذا هو مجتمعنا برجاله ونسائه، بشبابه وشيبه، بممنوعاته ومسموحاته. هـذا هـو: جبـل أصـم لـن تهـزه ريـاح ولا بـراكين. وأنـا، فـي كـل الأحـوال، سـعيدة بمكـانتي الاجتماعية، تياهة بقسمتي مـن الـدنيا . زيـن الشـباب فكـر بمصـاهرتنا؛ ممـا يعنـي أن عائلتنا ببال كثيرين غيره. ماذا عساه سمع عنا وعني؟ وأية نشـوة هـذه أن يشـاطرني سريري، ليلة بعد ليلة، من يلهب الشاشات تحليلاً وتفنيداً ومن يخـالط أهـل القـرار فـي بلدنا؟!"

نساء العائلات الحميمات يعملن كخلية أمن على جمع المتوفر من معلومات، من أوثق المصادر، عن الصهر العزيز؛ نشاطهن الاستقصائي المشترك لا يمنع كل واحدة منهن من التآمر بمنتهى السرية على الأخريات بشأن ما سترتديه وتتزينه وتتسرحه يوم حفل الزفاف الميمون. فالتجمل ليوم عرس سوف يتقاطر للمشاركة فيه كبار القوم وأنجالهم ليس كالتجمل لحفل عشاء عابر. يوم عرس من قبيل الذي تستعد له العائلة سوق بكل معنى الكلمة؛ ففضلاً عن بز المنافسات اللدودات، إنه يوم قد يحدد مصائر أيام وحيوات. فمن يدري أية عيون سوف تتقابل ليلتذاك وأية وجوه سوف تتبادل الابتسام...

تحسباً، أقل واجب الوالدات الحريصات على مستقبل أبنائهن وبناتهن أن يتميزن ما يستطعن إلى ذلك سبيلاً فيعرّف عن الواحدة منهن بأسرع علامة يوم أن يسأل "ابن من هذا؟ ابنة من هذه؟"

رنت الهواتف في صالونات ومضاجع كثيرة، السؤال هو هو: "ماذا تعرفون عنه؟" وإذ اكتمل الملف أو شارف على الاكتمال، على ما قدّرت زوجة عم ريم، بادرت إلى تنظيم حفلة شاي مغلقة ضمتها وابنتها والعروس وأمها. في المختصر: " لا غبار على كرمه وفحولته. ذكاؤه خطير مبطن بخباثة عتيقة. دينه قشور أما بصبصاته وغزواته النسائية فسر مذاع... حسناته تشيل سيئاته وجميعنا معك يا ريم لنعينك على لجم نزواته إن جاوزت الحد أو أوشكت".

لم يبد على سعيدة الحظ مزيد اكتراث بمطالعة زوجة العم المديرة حياتها الأسرية بمعاصرة لم تكن مما يروق والد ريم الذي شمت بها وبتربيتها، يوم أصرت ابنتها على الطلاق من عسكري سليل أسرة قارونية الثراء!

بينها وبينها كانت ريم تكتم ضجرها مسترجعة أفكاراً سبق أن راودتها مذ أصبح زواجها شغل العائلة الشاغل: "ما للمقبلة مثلي على زواج سعادته في أسوأ الأحوال مكفولة من أحاديث العمات والخالات والصديقات! ثرثراتهن مسلية ولكن للتسلية حدوداً".

ثم إنه من أبده البديهيات، في نظر ريم واعتبارها، أن تتزوج، هي الجميلة الثرية الفطنة المغناج، من رجل يسير واثق الخطو على طرق النجاح ! ثم إنه من أبده البديهيات في نظرها أن ينشد من رجولته مكللة بالغار على رؤوس الأشهاد أنوثة نموذجية؛ أنوثتها !

هذا ما كان يدور في خلد ريم خلال الأسابيع التي سبقت انتقالها من دارة والديها إلى شقة الزوجية، هديته المليونية التي أصر الوالدان، في عداد ما أصرا عليه من تدابير وقائية تردع العريس اللعوب من الشطط، على أن تسجل باسم ابنتهما. لم تتدخل ريم في موضوع تسجيل الشقة باسمها، تركت للأهل مهمة التفاوض في أمر

الشـقة/الهديـة متذرعـة بـأن همهـا الأول والأخيـر أن تعيـد صـياغتها وتأثيثهـا بمسـاعدة مهندس إيطالي. ألم يهمس لها ذات ليلة، في حمأة التفاوض مع الوالدين على محفظة الهدايا التي طُلب منه أن يقدمها لها، أنه ثقة كله برفيع ذوقها؟

العريس اللسن حـوّل الزيجـة المنشّـاة ببرتوكـولات صـارمة إلـى مـا يشـبه قصـة الحب! رجلي غزل وجذاب، هذا ما أعلنته العروس يوم التفت صديقاتها من حولها يودعن عزوبتها. خيّل لها يومذاك أن نظرات العديد منهن سـهام غيـرة، ولـذّ لهـا أن تتلقـى تلـك السهام وأن تعيدها إلى المرسلات بخبث، مفيضة في الإطراء على صيدها، مسترسلة في تعداد صفاته الحميدة، متعمـدة أن تكتفـي بـالتلميح إلـى مـا تاقـت الصـديقات إلـى سماعه من أحاديث تلك الصفات.

بعد أسبوع الشهد والعسل، عادت ريم مغتبطة تزف للسائلين أخبار سعادتها: يا له من عارف بأهواء النساء وباختلافهن. أمـا الـدلال فحـدث ولا حـرج. فهـذا صـديق وضـع "بتصرفنا" طائرته الخاصة وذاك الذي عتب على هذا الأخير أصر أن يتكفل بنفقات إقامتنـا في فندق لا يرتاده إلا النجوم والنجمات، والثالث الذي ساءه أن يقصّر عـن زميلـه انتـدب أحد أفخر محلات الفضيات أن يرسل "لنا" بالبريد السـريع إشـعاراً بـالمبلغ ذي الخمسـة أصفار الذي أودعه باسمنا. هذا ما روته العروس لوالدتها فـي أول جلسـة حميمـة لهمـا بعد عودة الزوجين من رحلتهما الأولى.

سارت حياة ريم على أكمل وجه، حملها الأول، وما أحدثه من ثورة في جسـدها المثير لنهم زوجها، جعلها تتمسك بقوامها وحميتهـا. لمـا تيقنـت أن ولـي العهـد الـذي حلما به لن يكون "باكورتهما" وأنها برسم حمل ثان، بدت عليها لوائح عجلة ليسـت مـن طباعها ــ عجلة إلى الوضع وإلى الاستعداد في أسـرع وقـت لحمـل ثـان يصـيب الهـدف ويحسّن من ظنه بها ومن ظنها بنفسها.

خلال حملها الثاني تزاحمت أسفار زوجها؛ رغـم مشـاغله ومقالقـه وإرهاقـه لـم يبـد لهـا يومـاً ضـجره مـن الاسـتماع إلـى يوميـات حملهـا. لأنـه توسـم أحيانـاً مـن وراء استطالتها في قص يومياتها رغبة منها في اختبار صبره. تجالد أكثـر. وحتـى ذلـك اليـوم الذي اتفق فيه أن كان في زيارة عمل إلى الولايـات المتحـدة، وتعمـدت ألا تقـيم اعتبـاراً لفارق الوقت بين القارتين، وأن تتصل به في آخر ليله الأميركي لتنذره بأن الآتي أعظـم، وبأن ثمرة أحشائها أنثـى، قـررت أن تطلـق عليهـا اسـم "المرحومـة والدتـه"، لـم يغـادر تجلده ورباطة جأشه. أرادت له يومذاك أن يشاركها مصابها. لم يفعل.

"هل يعاقبني بحلمه وطول باله؟"، ألحّ السؤال على ريم ولكنها لم تحر له جواباً ولا وجدت من يهديها إلى جواب. بعد ولادة "الثانية" نفت ريم نفسـها إلـى بـلاد الأحـزان وباتت تساورها أفكار لم تكن ليخطر لها أنها قـد تخطـر لهـا ببـال: الحاسـدات وعيـونهن، الحظ ومزاجيته.

فامرأة لا تنجب ذكراً ليست امرأة كاملة. كيف فاتها أن تفك هذه الفقرة من جفر العائلات؟ بين يأس ورجاء، مصغية إلى نصائح الأمهات، قارئة في كتب تجمع بين العلم والشعوذة، قررت الصبية، المتمسكة بدفتر شروط السعادة الزوجية والمجتمعية التي لا تتم إلا بصبي، أن تحاول حملاً ثالثاً. ليلة الصورة الصوتية الحاسمة، لم يغمض لريم جفن، وأمام الشاشة المعصومة عن الخطأ ومحضر الطبيب كظمت ريم غيظها ما استطاعت ــ والحق أنها لم تستطع الكثير ــ ثم مضت في حال سبيلها تقطع ما تبقى من شهور حملها على مضض؛ مضض، لم تبذل أدنى جهد في سبيل مواراته.

ثانية، بله ثالثة، أنقذ تجلد الزوج الموقف أو قل زاده توتراً. على غير قصد من الوالدين الكاتمين، كل على طريقته، حدادهما، ملأ ثلاثي البنيات الجميلات البيت حياة، ولكن الحياة تصرف نفسها على الدوام بصيغة الجمع. فـ"الحياة" التي يبعثها الأولاد في بيت ما، غير "الحياة الزوجية"؛ وحياة ريم الزوجية، كما لم يفتها أن تتوجس، دخلت مع "الثالثة" في دائرة الخطر. كل ما في وسعها أن تقوله أنها تستشعر هذا الخطر. عشية سفرة مفاجئة، ككل سفراته، أرادت أن تقول له... خذلتها الكلمات فاستعاضت بالكلمات علبة واقيات دستها في حقيبته، آملة أن يتأول هديتها "الشريرة" أنه عائد إليها ولو سوّلت له نفسه أن يمضي مع غيرها عطلة مسلية!

رغم الصلوات والنذور والمأكولات المنشطة للحيوانات المنوية جاء الحبل الرابع بأنثى سارعت ريم، عبر شبكة القريبات المؤتمنات، إلى إجهاضها خارج البلاد.

مع الرابعة التي ولدت في خيال ريم، ولو أنها لم تر النور ولا أحصيت في عداد الذنوب، اعتبرت أم البنات أن حياتها قد انتهت. كيف لا وصديقاتها، الحاسدات منهن والمحبات، بتن في غناء عن حسدها. كيف لا، والهمس واللمز على مغامرات "المسافر فجأة" وعلى ريم التي "صح منها العزم والدهر أبى" باتا على كل شفة ولسان.

بزواجها منه نالت إحدى الحسنيين، ولكنها لن تقبل لنفسها بأقل من ذلك المثنى القاتل ! هو المشغول بألف هم وهم، لم يعارضها ليلة استدرجته شبه ثمل إلى سرير زوجيتهما. ويوم حان موعد الصورة الصوتية، كان لها ما أرادت: صبي!

ملأها الخبر غروراً أكثر مما ملأها سروراً وقررت أن تحتفظ به لنفسها ، ما استطاعت تسرّرا وما أعانتها على ذلك الطبيعة: "ريم لم تأت إلى الدنيا لتخسري. فحولته له وعشيقاته، أما الصبر، الصبر الصبر، وأمومة الصبي فلك. شاء أم أبى هو المدين لي بالصبي وفوق الصبي بأشياء وأشياء من عدادهن الثلاث البنات". هذا ما فكرت به خلال إشرافها على حمام بناتها.

خلدت البنات إلى النوم. هو غائب في إحدى سفراته "المفاجئة" أما هي فسعيدة هذه المرة بغيابه لأنها لا تريد اقتسام فرحتها معه، وإنما مع والدها الذي لم ينفك يحنو عليها وعلى بناتها. أعدت نفسها للاتصال الهاتفي به كما استعدت، سنواتٍ

خلت، لأول سهرة دعاها إليها أبو البنات و أبو الصبي: "مشتاقة. بيت القصيد لك، عفواً لكما أنت والوالدة؛ عندي لكما خبر سار: بعد أشهر أفوز باللقب الذي تأخرت عن تحقيقه خلال السنوات الماضية. في بطني رجل صغير." وإذ سألها الوالد عن ردة فعل زوجها، مفترضاً أنها سبقت إلى إشراكه في الخبر السعيد: "بعلي؟ بعلي العظيم، فارس أحلامي وأحلام معجباته الكثيرات، مسافر، ولن أزف إليه خبر أمومتي الملكية وأبوته التامة قبل عودته. صحيح. لا عين تعلو على حاجب ولكن... كأني، مذ أوتيت علم ما في أحشائي، أرى نقطة فوق تلك العين. ألا تظن أن عين "بعلي" باتت تستحق أن تنقّط؟".

رشا الأمير

روائية وناشرة

هل فعلا يتقدم درجة ...

الدكتور عبد الغني عماد
استاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية

هناك تيار متنام يقول ان الاسلام ساوى بين الرجل والمرأة وبأنه كان بمثابة اضخم ثورة اجتماعية تركت آثارها على اوضاع المرأة العربية ، فاعترف بكامل آدميتها وسلحها بالاستقلال الاقتصادي بأوسع معانيه ، وحررها من ولاية الرجل عليها فيما يتصل بجوهر الحقوق الاساسية للانسان ، بل اشركها ايضا في تدبير شوؤن الدين والسياسة على ما ترى امينة السعيد . لكنه مع هذا قدّمه عليها " درجة " كما كان يقول شيخ الاصلاح والنهضة محمد عبده ، وقد عرف " الدرجة " بأنها تعني القيادة والرياسة التي تقتضيها ضرورات توزيع العمل ، فالرجل أحق بالرياسة لانه أعلم بالمصلحة ، مع ذلك كان هذا الرأي حينها يعتبر بحق جريئا بل ثوريا لانه يصدر عن مفتي ورجل دين وعالم من كبار العلماء في عصره ، ذلك ان " الدرجة "هذه ما كان يقتصر تعريفها في الحدود التي حددها الشيخ رحمه الله .

هذا النوع من المنطق التسويغي ساد في صفوف الاسلاميين ، ولا يزال حتى اليوم, مع تجديدات طفيفة ،وتحسينات شكلية . كان الشيخ محمد الغزالي ،رحمه الله ، يقول ما ألفنا سماعه ، أنّ الاسلام سوّى بين المرأة والرجل في جملة الحقوق والواجبات،واذا كان هناك فروق محدودة , فاحتراما لأصل الفطرة الانسانية ، وماينبني عليها من وظائف. وان كان هناك من مبالغات فهي تقاليد وضعها الناس ولم يضعها رب الناس ، أدّت الى بقاء معاملتها كما كانت في ظلمات الجاهلية الأولى ...الى أن هبط مستوى التربية ،ومال ميزان الامة مع التجهيل المتعمد للمراة ، والانتقاص الشديد لحقوقها .

في بدايات انتسابنا الى الجامعة ، كنا ثلة من الشباب، لانأخذ على محمل الجّد ما يطرحه البعض من افكار جديدة في مجال حقوق المراة ، كنا نكتفي بذلك المنطق التسويغي للتيار الاسلامي الوسطي والمحافظ .ونجد في ما كتبه ويكتبه رواد هذا التيار بدءا من قاسم امين ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي , وصولا الى محمد الغزالي ومصطفى السباعي ،ما يكفي من التنوير والتجديد في ما ورثناه من مفاهيم حول المراة .

في الجامعة بدأ الاحتكاك الفكري والتفاعل الثقافي مع تيارات أخرى اكثر جذرية في تناول هذه المسالة ،كانت بالنسبة الينا محاضرات الشيخ صبحي الصالح في كلية الآداب في الجامعة اللبنانية , مدخلا لتطوير تفكيرنا في هذا المجال. ولا ازال اذكر محاضرته في كلية بيروت الجامعية حينها ، والتي بدأها بقول للكاتبة الفرنسية سيمون دو بوفوار : " ان المراة لاتولد انثى , ولكن طبيعة الحياة الانسانية تدمغها بطابع الأنثى " , معتبرا هذا القول تعبيرا صادقا عن الفكر الاسلامي الأصيل قبل تشويه وجهه الجميل . قد ّم الشيخ الدكتور يومها تعليلا مفاجئا لنا ،اعتمد فيه الدليل العقلي أكثر من الدليل النقلي . قال يومها ان المرأة في نظر الاسلام انسان كامل قبل ان تكون انثى ، وأن على المرأة أن تقتنع اقتناعا تاما بالمساواة بين الرجل وبينها . فالكتاب والسنة صريحان في هذا الصدد: فكلا الجنسين من طينة واحدة ، ومن اصل واحد، كما عبر القرآن عن ذلك " من نفس واحدة " في مطلع سورة النساء.وكما عبر عن ذلك النبي (صلعم): انما النساء شقائق الرجال . وكأنه بشرحه للآية على هذا النحو يرى لالتقاء الجنسين الشقيقين صورة مترابطة متناغمة ، يتكون منها كائن بشري كامل متآلف الاجزاء .

تساءلت وأنا استمع اليه مشككا ،ماذا يقول الشيخ في قصة " الدرجة "؟ وكنت طبعا اقصد تلك الآية الشهيرة في سورة البقرة : "ولهّن مثل الذي عليهّن بالمعروف , وللرجال عليهّن درجة " ما كدت أنتهي من هذا التساؤل بيني وبين نفسي ، حتى فوجئت بالشيخ الدكتور يتناول موضوع الدرجة مفصلا فيها قولا كان بالنسبة الينا حينها قولا جديدا وجريئا ، خاصة وانه لابد في هذه الاية من التوفيق بين آخرها وأولها. اذ كيف تكون للرجال درجة عليهن , مع أن لهن من الحقوق مثل الذي عليهن من الواجبات؟

جواب الشيخ كان ان المراد بالدرجة هنا القوامة في الجانب المادي أو الاقتصادي البحت . فهي درجة اضافية مقابل تكليف ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنس ومحيط الحياة . ان التفاوت في التبعات هو الذي اقتضى تفاوتا في الميراث وفي القوامة بشكل عام. وان للمراة حقا يقابل حق القوامة ، هو الأمومة . فهي التي تهب نفسها لحب كبير أو عمل عظيم ، وتتفانى بذلك الى حد المغالاة ، ترتفع الى قمة لايصل اليها الرجال ، ليس الرجل اكثر استعدادا من المراة للمشاركة في الحياة العامة و وقوة العمل الا بقدر ما يهيئه النظام لذلك .

كانت لهذه المواقف أهمية كبرى ، ذلك انها ليست صادرة عن شخصية أكاديمية فقط، أو عن رجل دين فقط، بل عن شخصية تجمع بين الثقافة الغربية الواسعة والعلم الديني الشرعي العميق الرؤية ، والاجتهاد الفقهي الجريء والشجاع . كانت محاضرات الشيخ الصالح تستقطب جيلا كاملا من الطلاب الجامعيين الذين يتنافسون على حضورها ، وكانت سببا لنقاشات فيما بيننا ساهمت في تفتيح الاذهان وتنوير العقول .

ومنذ ذلك الحين عرفنا خطأ الذهنية الدينية الموروثة عند تقويم وضع المرأة ، وضرورة عدم التفريق بين الآيات التي وردت بحقها في القرآن، ذلك أن الظن بأن ماحصل اثناء حياة الرسول في حق المراة هو منتهى الامر وأن الأمر انتهى بوفاته، خطا فادح . ذلك ان تحرير المرأة في الاسلام بدأ في عهد النبي ، لكنه لم ينته بعد..

تلك هي قصة " الدرجة "التي حصرت بالتكليف من جهة، والقدرة على الانفاق والتبعات الناتجة عن ذلك من جهة اخرى . وعليه فكم من رجال اليوم يقدرون على القيام باعباء هذه الدرجة؟

"الرجولة وتغير أحوال النساء"
طاولة مستديرة
حول كتاب الدكتورة عزة شرارة بيضون

تنسيق د. رشا الأمير***

مساء الخميس الواقع فيه السابع والعشرون من شهر أيلول (سبتمبر) من العام السابع من بعد الألفين، التفت كوكبة من الباحثات حول زميلتهن الدكتورة عزة شرارة بيضون لنقاش حول كتابها الصادر مطلع هذا العام **الرجولة وتغّير أحوال النساء**، عن المركز الثقافي العربي، وذلك لسببين على الأقل : توكيد الوشيجة بين بحثها وبين كتابنا السنوي الماثل بين أيديكم، وعدم تفويت فرصة توثيق ما نتشافهه في جلساتنا الخاصة حول مطالعاتنا الأكاديمية .

أغلب الباحثات اللواتي لبين الدعوة قرأن الكتاب .اثنتان منهن عبّرتا كتابة في مقالين منشورين في الصحف عن رأييهما.

أثار البحث منذ صدوره اهتماماً أكاديمياً وصحافياً دفع ببعض الأساتذة إلى اقتراحه مرجعاً يستفيد منه الطلاب والأساتذة هذا، وقد منحته منظمة المرأة العربية للعلوم الاجتماعية جائزتها للعام 2007.

تحلقنا إذن في رحبة محترف صديقتنا الغامرتنا بلطفها وكرمها الرسامة نجاح طاهر وفي نيتنا أن يدور كلامنا منظماً ومفيداً. وهكذا كان، التزمنا جميعاً بالوقت المباح وفضلنا العفوية أسلوباً، أي أن المتكلمات لم يقرأن نصوصاً مكتوبة بل ارتجلن ما عندهن مما ساهم في توتير النبرات توتيراً صحياً فيه أخذ ورد ودعابة.

حين انفض اللقاء ووجدنا أنفسنا أمام الأشرطة التي وثّقت له، حاولنا وسعنا أن لا نحيد عن الأصل الشفهي، بيد أن العربية لا تتيح لنا بعد هذا الترف، فاستشرنا زميلاتنا وطلبنا من الراغبات "تحسين" انفعالاتهن الكلامية، أن يفعلن ؛ وهكذا كان، فضمر النص خلال تشذيبه غير أنه حافظ في مواضع كثيرة على عفويته.

يبقى أن ثلاثة من المتحدثين والمتحدثات فضلوا عدم توثيق ما قالوه، ونزولاً عند رغبتهم حذفنا ما أدلوا به، وأن تسلسل الشهادات بريء من أية تراتبية، علماً أننا أسلمنا لعزة مغاليق ختام ما هو إلا بداية جديدة، فهي والزميلات منكبات، بلا ريب، على أعمال قد تدهشنا.

ر.أ

طاولة نقاش أبحاث حـول كتـاب الرجولـة وتغيـر أحـوال النسـاء للـدكتورة عـزّه شـرارة بيضون.

رشا الأمير

العزيزات،

إنـه لمـن دواعـي سـروري أن نلتـفّ عصـر اليـوم للتـداول فـي الرجولـة وتغيّـر أحـوال النساء،كتاب عزة شرارة بيضون البحثي الثالث .

قبل سنوات، وصلت عزة شرارة بيضون إلى مكتب دارنا اليانعة، دار الجديد، مقترحة علينا نشر بحثها حول صحة النساء النفسية.

يومذاك، اسمحن لي أن أعترف لكـنّ، كانـت علاقتـي بمفهـوم الجنـدرة معدومـة - أو تكاد ، إذ إن المبحث برمته لم يكن في مجرّة اهتماماتي.

عام 1998صدر صحة النساء النفسية، بين أهل العلـم وأهـل الـدين عـن دار الجديـد؛ لذا، أي لضرورات مهنية صرفة، قرأته مخطوطا، وهذه القراءة الكواليسـية، تلـك التـي تعرفنها جميعا، ممتعة ومرهقة في آن.فأمام الناشر الغيور والكاتب –الباحـث القلـق رزمة أوراق منضـدة تسـتعد بصـبر وأنـاة ليـوم ظهورهـا علـى القـراء والقارئـات كتابـا، يدهش شكلا ومضمونا.

بجدّ عمل فريق الدار جنبا إلى جنب مع الـدكتورة عـزة، ومعـا فرحنـا يـوم صـدر لائقـا عالي المقروئية.

صحة النساء أعانني علـى ولـوج عـالم علـم الـنفس الاجتمـاعي، بسـببه تراجعـت أميتي قيد أنملة أو اثنتين، وأنا بذلك مدينة لعزة.

عزة باحثة ماراتونية، تقطع كيلومترات من الكتب بلا ملالة. لا يفوتها مرجع أو مقال. تلتهم كل ما يحيط بموضوعها،
تفند مرة وأخرى تناقش وتحاجج بلا كلل.
أيعيا قرّاؤها؟ أيرهقون؟ أيطالبونها بكوب ماء بين الفينة والأخرى كي يستردوا أنفاسهم؟ أرجح أنهم لو أن أتيحت لهم مخاطبتها لرفعوا الأعلام البيضاء ولطالبوها بهدنة طويلة.

تؤكد لنا الباحثة في كتابها الأخير أن نساء مجتمعنا قد تغيرن وأن ما أصابهن سيعدي بلا ريب كوكبهن المجاور، كوكب الرجولة.
ممتعة صولات عزة شرارة في بطون الكتب، منها يتعلم غير المتخصص الكثير . ولن أنغص عليها كما يفعل الأساتذة الأشرار يوم نقاش أطاريح تلاميذهم بلفت نظرها إلى هامش غير واضح من هنا، أو اسم، سيستشنع صاحبه على الصفحة 157 أن تكون عزة قد حرفته من جهاد إلى فريد!

لا، لن أتوقف شاهرة أقلام المدقق الحمراء المسننة.

لست الليلة في هذا الوارد، بل بودي أن أستفسر من عزة ومن المتخصصات بينكن حول مواضيع لم يمكنّي الكتاب من سبر غور غورها:

كيف وصلت الباحثة إلى ما وصلت إليه أن الرجال المسيحيين أكثر تعلقا بالمنمط الذكري من الرجال المسلمين ؟
وكيف استنتجت أن الرجل المسلم أكثر تبنياً للمعتقدات السائدة حول دور المرأة؟

أسئلة كثيرة شرّعها لي بحث عزة، وحتى الساعة وبعد قراءتي لكثير من الكتاب، ما زلت كمن لم يغادر باب مبحثها الأساسي.أهذا ما قصدته زميلتنا، أن تتركنا غرقى نطلب منها النجدة؟

لن أترك سوداويتي تجنح بي إلى معارضة ما حاولت عزة تبيانه من إيجابيات وتغيرات جندرية . لا شك عندي أن النساء والرجال يتغيّرون .

يتغيرون وهم شهداء على مجتمعات لا ارتواء لعطشها غبّ دماء بناتها وأبنائها!

أنحتاج لكل هذا العنف كي نؤكد، رجالا ونساء، جنادرنا القاتلة؟ أرجوكن جوابا على تغير أحوالنا.

نهى يومي:

اعترف بالجهد الذي بذلته الباحثة في هذا البحث، وصبرها على الكتابة في أحلك الظروف التي مرت على لبنان، وأحيي فيها هذا الاصرار على الانجاز. وانطلق في نقاشي للكتاب من تساؤلات لا أجوبة جازمة لها، فكانت آخر جملة في الكتاب مصدر الهام :" أملنا أن نكون قد قدمنا مثالا على تمرين في إثارة الشكوك في وجه بعض اليقينيات".

النقطة الأولى،اتسمت قراءتي لهذا الكتاب بالتعثر بسبب الحجم الكبير المخصص لاستعراض كتب متخصصة في مجال الذكورة، الذي غطى على موضوع الدراسة بدل ان يناقشها ويكون في خدمتها، فبدا الامر كما لو انه كتاب في كتاب. إذا أحصيت عدد الصفحات المخصصة لاستعراض هذه الكتب، سنجدها أكبر بكثير من الجزء المخصص لموضوع الدراسة الذي هو العمل الميداني تحديدا. أقرأ وأتساءل لماذا طغى استعراض الدراسات المنجزة حول الذكورة على موضوع الباحثة؟ لماذا احتل الموضوع الأساسي حيزا أصغر؟

لم يكن واضحا للقارىء إلى أين سيصل في القراءة بعد كل هذا الإستعراض المعرفي على أهميته. اذ لم يستثمر معرفيا بشكل منظم وبارتباطه بالمبحث.

النقطة ثانية التي توقفت عندها هي العينة. و أتساءل هل ممكن لطلاب جامعيين لم يخوضوا تجارب حياتية نستطيع أن نبيّن من خلالهم إلى أية درجة تغيرت ذكوريتهم أو أنوثتهم ؟ إذ يحتاج تبين التغيير إلى محك تجربة ميدانية. أعتقد أن المقارنة بين طلاب/طالبات وشباب /شابات متزوجين ك couple jeune وعندهم أولاد، ربما أوضح مدى التغيرات، لأن الرجل يتبيّن مدى تغيّره بعد الزواج في البيت من خلال علاقته بزوجته واولاده.وكذلك هو حال المرأة المتزوجة. ونضيف الى عامل الزواج عامل المهنة التي تكشف العلاقات بين الجنسين في سوق العمل وكيفية مواجهة الذكورية. انها تحديات علائقية مهمة. خاصة وانه في بلادنا لا يعيش الشباب/الشابات وبشكل عام، علاقات منتظمة بين الجنسين تتميز بالحريات على انواعها، ومن بينها الحرية الجنسية.

النقطة الثالثة هي مسألة الأندروجنية, الحقيقة لم أرتح لهذا المفهوم ، بل أثار لدي العديد من التساؤلات: هل يوجد فعلا" كائنات المكوّن الذكري والمكونّ الأنثوي الإثنين مرتفعين بشكل أنهم يشكلون حالة من حالات العيش التي هي مناسبة لعصرنا" ؟ لا أدري. هل ارتفاع الذكورة وارتفاع الأنوثة عند شخص محدد هو شيء يجعل من صحته النفسية سوية وتوازنة ؟ خاصة وأن النظريات الحديثة في طب الأعصاب والدماغ تؤكد على الاختلاف الجنسي في تكوين الدماغ وطريقة عمله. في هذه الحالة إذا كان التكوين الجنسي مختلف ألا ينعكس على السلوك وعلى التصورات وعلى الأدوار؟

النقطة الرابعة: في مسألة المرجعية أتساءل ما هي المرجعية الثقافية عند الشباب؟ وجدت أن النتيجة التي وصلت إليها الباحثة من أن الطالب هو إنسان محافظ دون فريقات وتنويعات، ما خلا الفروقات الدينية، أمر لافت ومحير. وهنا اتساءل حول العوامل التي ذكرتها الباحثة لرصد التغيير (عمل الأم، الانتماء المديني او الريفي، عامل التعليم والاختصاص) وتبعا للباحثة فإنها لم تكن مؤثرة بتاتا في

عملية التغيير لدى الشباب. إذا كانت كل هذه العوامل غير مؤثرة فما هي العوامل المؤثرة من اجل التغيير في الهوية الجندرية؟

على ان الملاحظة الميدانية في حياتنا اليومية ترينا تشابها في المظهر بين الشباب والشابات (اللباس، اللغة وأشكال التعبير) صرنا نرى شبابا يتزينون ويطيلون الشعور ويتخذون مظاهر أنثوية تقليديا، والشابات يرتدين الجينز غالبا ويقصرن من شعورهن ويتخذن مظاهر ذكورية تقليديا. أي نرى تمازجا وتغيرا في الصورة، فما هي أسبابه؟

هنا أتوقف عند السمات، فاجد أن بعض السمات التي وردت (ص 124) حول ماذا نسمي سمات ذكورية وماذا نسمي سمات أنثوية فمثلا. ورد في لائحة سمات الذكورة التي يشترك في عزوها الشبان والشابات بذواتهم بالدرجة ذاتها وسمات الأنوثة أيضا، أنه عند الذكورة ميل إلى تحليل الأمور و ثقة بالنفس وميل للمرح وإستعداد للنجدة وفعالية في التعامل مع الضغوط،الخ. لماذا هذه هي سمات الذكورة فقط ؟ أما سمات_الأنوثة فهي تفهم حاجات الآخرين، التمهل في معالجة الأمور،الخ. لست أكيدة من ان هذه السمات هي للأنوثة فقط وسابقتها هي للذكورة فقط. ان تفصيل السمات على هذه الشاكلة هو المسؤول الى حد ما، عن النتيجة التي آلى اليها البحث. ربما من المفيد اعتماد سمات اضافية ملتبسة تجعل امر التفكير في الهوية الجندرية أكثر غورا في الذات.

حين نقسم هذه السمات على هذا الشكل ثم نجد بالمقابل شباب وشابات تتطابق سماتهم مع مفهوم الأندروجنية بمعنى أنّ هذه السمات متساوية عندهم. ترى ألا نسعى الى تنميط جديد للهويات الجنسية؟

نقطة أخيرة اتوقف عندها وهي حول الفروقات بين المسلمين والمسيحيين- التي ربطتها أنيسة بالسلطة- ونتيجة البحث النهائية من ان الشباب/الشابات في غالبيتهم محافظين، إذ ترتفع الذكورة عند المسيحيين إناثا وذكورا، ومع ان الباحثة حاولت تحليل هذه المسألة لكن بقيت نقاط عالقة.

ذكر في عدة سياقات في البحث مسألة التماهي مع النموذج الغربي، لكن حاليا مع العولمة سقطت هذه المسألة، فعن أي نموذج غربي نتحدث وأية جهة ذاهبة باتجاه الغرب مع عولمة التكنولوجيا والاتصالات؟

ربما فتح الفروقات بين المسيحيين والمسلمين(ذكورة مرتفعة لدى المسيحيين بدرجة اكبر من المسلمين) على مسألة المؤسسات تكون مفيدة في فهم نتائج البحث. فنتساءل: هل لأن الدين المسيحي اعتمد بنى مؤسسية في عيشه، عكس الدين الاسلامي، هو الذي ادى الى رفع السمات الذكرية وان الدخول في المؤسسة هو المعادل للذكورة؟ ومع اهمية التحليل الذي نجده في الصفحتين 262-263 والذي يشدد على اختلاف الطائفتين، فاننا نلحظ اختلاف الأولويات لديهما

فالإسلام من أولوياته الجماعة والعلائقية. فلماذا لا نربط الجماعة بالعائلية لفهم الفروقات؟ من الممكن ان يكون هذا الترابط العائلي متخيّل فقط ، وعلى مستوى العيش اليومي من الممكن ان تتساوى الطائفتان. فالعلائقي مكون عشائري موجود أيضا لدى المسيحيين. بالتالي فإن الجزم في هذه المسألة له محاذيره.

تكلمت الباحثة أيضا عن الفردية وعن تميز المسيحيين بالتربية الفردية أكثر من الإسلام. اني أشك في هذه النتيجة وأرى تناقضا ما بين تصور الباحث والواقع. فاذا احتكمت الى مشاهداتي الحية وخبرتي المعيشية، فانني لا أرى أن المسيحيين أكثر ذكورة طالما ان المجتمع المسيحي يقوم أيضا على العائلية والعشائرية (البقاع والهرمل والشمال) . أليس العلائقي هو سمة انوثة؟ فكيف هم اكثر ذكورة؟ إلاّ إذا أدخلنا فكرة المأسسة لدى المسيحيين. ان الدين عامل مؤثر في المرجعية الثقافية لكن هناك عوامل اخرى مؤثرة ايضا منها ان بعض الشباب/الشابات الجامعيين لا يتماثلون اليوم بمرجعية الأب في يومياتهم ، إذ تجاوزوا المرجعية الأبوية والأمومية

بفضل معارفهم الحديثة في بعض جوانب حياتهم، أفلا تنزاح هنا هويتهم الجندرية عن الذكورة والأنوثة التنميطتين؟
واخيرا انا حذرة حيال تحليلك لمسألة الحجاب في لبنان من انه ذو طابع سياسي فقط. إذ هناك تعميم للحجاب في مناطق كثيرة في لبنان، واكثر ما نجد الحجاب هو في المناطق ذات الغالبية لطائفة معينة ، وضعفه في مناطق الاختلاط الطائفي. إن العامل السياسي وحده لا يفسر ظاهرة الحجاب في لبنان. هناك عوامل أخرى مهمة منها سيادة أجواء محافظة في غالبية المناطق اللبنانية، وصعود الأديان كمرجع للحياة والعيش في مواجهة العولمة واهتزاز الحدود الجغرافية وحدود الهويات. فالمسألة ليست فقط انتماء إلى أحزاب سياسية دينية، وما الانتماء إليها إلا مظهرا وليس سببا.

<u>أنيسة الأمين</u>

تحت هذا العنوان , تفتح لنا عزّ ة باباّ واسعاّ للتفكير والنقاش حول الذكورة والأنوثة . كأن هذه القضية التي شغلت الفكر البشري منذ بدء التكوين حتى اليوم مازالت على حرارتها . رب قائل إن مفردة تغير الموجودة , بدهاء أو بقناعة, في العنوان سوف تقودنا إلى عوالم خفيت عنا وسوف نلقى ما نحلم به ونتصوره من مساءلة مثل : " أيها الرجل من أنت ! "و " أيتها الأنثى كيف تغيرت ! "
في الواقع أن قدرة الباحثة على حبك الموضوع هي من الصلابة بحيث يصعب على أي قارئ اختراقها , منهجاّ وطريقة وقياساّ . أضف أن المصادر المعتمدة هي من الغنى ومن الشمولية بحيث إننا نجد أنفسنا أمام عمل بحثي محترف ومتماسك , خاصة أنه محصلة أعوام طويلة من التنقيب الرصين في هذا المجال .

تنطلق عزّة من رؤيا نظرية هي الأندورجينية ومن المنظرة لها ساندرة بم ومن أداة قياس شديدة التعقيد ولكن زبدتها أن الذكورة والأنوثة هما سمتان متعامدتان في الفرد الواحد . إن اختيار السمات في علم نفس الجندر هو أمر مشروع , بمعنى أن " تغير أحوال النساء " يقع هنا في هذا الحيز . وهنا يحضرني سؤال لن أجيب عليه الآن " هل أنا أنيسة زوجة الياس مرعي مختلفة , على مستوى السمات, عن أنيسة جدتي لأبي وزوجة جدي حسن مهدي الأمين؟ "

ذهبت أبحث عن أسطورة الأندروجين : Mythes et mythologies les grands textes commentés . Le Point Hors- Série juillet-Aout 2007 pp62-63

ولقد وجدت ما يلي :

يروي أفلاطون في le banquet ما حصل سنة 416 ق م وأثناء عشاء لدى الشاعر اليوناني Agathon . بعد العشاء ومثلما تجري العادة يؤدي المدعوون خطباً جميلة وهم يحتسون الخمر. كان الموضوع في تلك السهرة عن الحب. انبرى الشاعر Aristophane (445-385avant J C) راوياً أسطورة حول أصل البشرية المتوجهة نحو الإزدهار مقدماً شرحاً لضرورة الا تحاد الجسدي وللمثلية الجنسية Homosexualité .

يقول أرسطوفان إن البشرية كانت في اليدء متشكلة من كائنات دوبل doubles وكانت على ثلاثة أنواع :

- نوع متكون من فردين ذكرين
- نوع متكون من فردين أنثيين
- ونوع ثالث متكون من فردين واحد مذكر وواحد مؤنث (الأندروجين) وهذه الكلمة تعني " مذكر ومؤنث".أي كائنين جنسيين .
- كان من الممكن أن تسير الأمور على هذا النحو , لو لم تتضارب هذه اللحمة مع منطق الكون . فالفصل بين السماء والأرض , والتمييز بين الآلهة والبشر والإختلاف بين الجنسين هي مسائل مترابطة لأنها تصون النظام

الأنتروبولوجي والكسمولوجي وحتى التيولوجي الذي تهدده هذه الكائنات التي على شكل كرة Boule والتي تريد القضاء على المسافات . وهنا تدخل زويس Zeus وفصل هذه الكائنات المتمردة/ الدوبل عن بعضها وذلك لإضعافها.

كل جزء من هذه الكائنات بات متحسراّ على جزئه الثاني. بحث عن ملاقاته والإلتحام به حتى يصير واحداّ معه, ولكنهم كادوا يموتون تضوراّ لأن أعضاءهم الجنسية كانت في ظهورهم وبالتالي لايستطيعون التوحد . هنا اضطر زويس للتدخل مرة أخرى ووضع الأعضاء الجنسية بشكل يسمح لكل جزء بجماع الجزء المكمل إنما بشكل متقطع لأن بقية الوقت يجب أن تكون لانشغالات تجعل الحياة ممكنة في المجتمع : الأكل والشرب الخ

بربط السلوك الجنسي للأفراد , الرجال أو النساء , يثلاثة أنواع /دوبل أصلية منقسمة إلى اثنين بفعل تدخل زويس فإن أسطورة أرسطوفان تشرح بطريقة خاصة ذلك الحنين الذي يرافق الاتحاد الجنسي ويرمي عليه ظلالاّ من التشاؤم : الاتحاد الجنسي لا يجد حجته القصوى في اللذة, هو دائماّ خيبة لأنه لا يروي رغبة إعادة تكوين كائن مزدوج أصلي .

تبين هذه الأسطورة أيضاّ أن المثلية الجنسية Homosexualité لا يمكن اعتبارها انحرافاً عن Hétérosexualité لأن الكوبل رجل/ رجل والكوبل امرأة /امرأة هو أيضاّ أصلي وبالتالي "طبيعي" مثله مثل الكوبل رجل/امرأة أو امرأة/ رجل .

طبعاّ ليست هذه رؤية فرويد الذي كتب في "ثلاث محاولات حول النظرية الجنسية""نعلم وبكثير من الدهشة أنه يوجد رجال موضوعهم الجنسي الرجل وليس المرأة , كما توجد نساء , تمثل المرأة بالنسبة لهن موضوعاّ جنسياّ ".

في هذا المقطع , يلمح فرويد , بكل تأكيد إلى رواية أرسطوفان, ولم يستبق مخترع التحليل النفسي إلا نوعاّ واحدّ أصلياً ألا وهو الأندروجيني. هذا التقليص سمح له بربط أسطورة أرسطوفان برواية بدء التكوين حيث حواء مسحوبة من ضلع آدم .

وتكون النتيجة بالنسبة له أن ال Hétérosexualité هي سابقة وأن Homosexualité ليست سوى انحراف : جنس يبحث ليس عن المختلف وإنما عن الشبيه .

كل ما تقدم يعود إلى البحث المقدم عن الأسطورة وهنا سوف نتابع معاً ما يترتب على اعتبار الأندروجينيه قبلة الجندر ومآله :

الملاحظة الأولى : إن تقليص الأندروجينية إلى سمات وتنميط وإزاحة المستوى الجنسي ومترتبانه بما يخدم منطلقات نظرية (الجندر) لا يجيب على سؤالي الشخصي /النظري : بماذا أنا مختلفة عن جدتي وكيف تغيرت لأنها كانت أكثر نشاطية مني وفي ظروف أصعب .
الملاحظة الثانية : إن إزاحة المستوى الجنسي من التحليل وجعل المذكر والمؤنث وحدة متكاملة في شخص واحد أزاح من التحليل الإختلاف الجنسي الذي هو أصل الكون . ألا يدخلنا هذا وبشكل مقنع في شكل جديد من الmisogynie , ربما لم يخطر في بال العزيزة عزّ ة ! كيف ندافع إذاً عن قضية المرأة وماهي هذه القضية ؟ هل يكفي أن أتمثل الذكورة في سلوكي وأجعلها تتعامد مع الأنوثة حتى ألتقي بذاتي وبصحتي النفسية! هل هناك شيء خاص بالمؤنث ! وماهو !

المؤنث

نلاحظ أن المداخلات والمقالات والكتابات التي تتعاطى موضوعة المرأة تبتدئ بنقد حاد لفرويد , وهذا بحد ذاته أمر هام إنما يجب التوقف أمامه وتوضيحه . ماذا قال فرويد بالضبط !
" إن إحدى أهم المفاجآت التي قدمها التنقيب في ماهو لاواع يكمن في غياب التمثل النفسي للمؤنث. لا نجد بدلاّ منه سوى معادلتين, لهما سمة تقريبية وغير

وافية بشكل واضح : من جهة تمثل الأنوثة بالسلبية , ومن جهة ثانية كائن امرأة = كائن مخصي "

1923 L'organisation génitale infantile in la vie sexuelle

إذاّ لا يوجد أي تمثل نفساني للمؤنث في اللاوعي يتوافق مع التعضية التناسلية التي تميز جنسانية الراشد . واستتبع ذلك كل ماله علاقة بوجود وحضور الأنثى على جميع المستويات وكل العدة المفاهيمية وصولاّ إلى " حسد الذكر " الخ . ملخص هذه المقولة = كائن ناقص قياساّ على الذكر أو الفالوس .

تم نقد فرويد من قبل الجميع ومن قبل المحللين النفسانيين أنفسهم من الأحادية الجنسية الفالوسية إلى مسائل النقص والفقد والحرمان الخ. ولكن هذا النقد يجب ألاّ ينسينا أن فرويد باستماعه للنساء كان محللاّ . استمع للمرأة " اللي ما إلها كلمة." وفتح لها باب الكلام . استمع إلى الهستيريا (الهستيريا هي خطاب اعتراضي لكائن يتأرجح بين الذكورة والأنوثة, ناقد للسلطات حتى أنه يشتم رائحة السلطة ويذهب إليها ويحاججها في عقر دارها , يعاني ويتألم ولكنه بواسطة كلامه يدل من يستمع إليه على مكامن الخلل) . يدين التحليل النفسي للهستيريا باختراعه . الإستماع إلى كلام الآخر لأن هذا الآخر لديه مايقوله .

تابع لاكان خط فرويد , بينهما يوجد تقاطع وتباعد , ولكن الإستمرارية في الخط تبدو اليوم أكثر فيما خص المؤنث , تحديداّ عبر الهستيريا حيث يبقى المؤنث (لدى المرأة والرجل) بشكل أو بآخر مرتبطاّ بالمؤنث . تدفع الهستيريا إلى الإختراع بكل ما للكلمة من معنى = بحث , وجد , أكمل وامتلك مثل مخترع كنز ما . أليست كتابات النساء منذ ما يقرب القرن هي الكنز الذي يكبر ويضيء ! كل ما تفعله الهستيريا هي الروايات /التاريخ , تجعل للتاريخ قيمة أخرى وكتب لاكان كلمة" hystoire " جامعاّ مفردتي histoireو hystérie . الهستيريا هي العصاب القاعدي للكائن المتكلم sujet parlant ومفردة sujet تعني الكائن المنقسم بين الوعي واللاوعي , الكائن المتأرجح حيث جوهره "فالت" منه بحكم طرده من دائرة الإعتراف .

عن أي اعتراف نتكلم !

يعرف الجميع ذكورة اللغة ومفردات اللغة هي الدال signifiants الذي يتحول إلى تمثلات عبر انتاج اللاوعي . بالنسبة للاكان نحن أولاد اللغة قبل أن نكون أولاد آبائنا وأمهاتنا من هنا فلقد قدم المعادلة التالية الرمزي = الدال = الفالوس .
في هذه المعادلة ليست الجنسانية الأنثوية سوى " ثقب " في اللغة , دال ناقص . بناءّ عليه فإن مسألة المؤنث تتسجل حيث لا يستطيع الفالوس أن يسمي , حيث تفشل اللغة التي تعجز عن إيجاد دال لهوية المرأة , من هنا بالذات ليس هناك من هوية أنثوية لأننا لانرى بماذا تستطيع النساء التماهي غير الفالوس- بشكل أكثر دقة بماذا يمكن لتماهيها أن يكون ممكناّ ؟ ليس هناك من جوهر للمؤنث حيث الإفتقاد لما يدل عليه. فراغ ونقص قياسّاّ على الفالوس .
هذه المرجعية (التي نراها في كل كتابات النساء) يجب أن نقرأها ك ouverture وهذا ماشكلته لدى النساء منذ زمن فرويد (الذي سمى هذه المرجعية) وسمحت لهن بكتابة تاريخهن ومستقبلهن كنساء بشكل مختلف عن تاريخ أمهاتهن وجداتهن .
قراءة تاريخي يا عزيزتي عزة سمح لي بتجاوز مرجعياتي (أبي وأخي وزوجي) وسوف أقص عليك حلماّ رأيته في بداية تحليلي , ولم يكتمل معناه إلاّ بعد 12 عاماّ من التحليل حيث شكّل العمر والشباب والأمومة والبحث والمعرفة مطحنة أوجاع لم تتوقف .
الحلم
(أنا أصعد درجاّ ملتوياّ , في الزاوية المظلمة من الدرج , يوجد ناموسية تغطي ماهو موجود , كلما صعدت ينكشف الغطاء عن فالوس منتصب , وبالتالي تنكشف الناموسية le voile عن ثلاثة أعضاء ذكرية منتصبة . أصل إلى باب السطح حيث لاشيء سوى الضوء وهناك تقول خادمتي : ما في شي مدام .) هذا الدال /3 فالوس/ كان المرجع وكان المحور وكنت خادمة هذا النسق الرمزي الذي أبدعه اللاوعي صورة ناطقة . ما في شي مدام . من هذه الرواية انتقلت إلى أنيسة المختلفة عن جدتي التي قضت وهي حامل .

من مثل هذه الروايات ذهب لاكان إلى الأبعد , ودائماّ من باب الإختلاف الجنسي , وفي مقاربة مختلفة جذريأعن فرويد مفادها أن هوية الكائن المتكلم تتشكل في اختلافه في المتعة jouissance الجنسية . النساء لديهن علاقة بنوعين من المتعة : المتعة الفالوسية (مثل الرجال) والمتعة الإضافية suplémentaire et non complémentaire وهنا بالتالي يتسجل الإختلاف بين النساء والرجال . هذه "الإضافة" تجعلهن يأخذن هيئة الآخر الكبير وهذا ما يجذبهم ويفتح باب التأويلات , حيث يستطيع الجسد الوصول إلى ماهو صوفي ومتعال . هنا يسارع لاكان إلى وضع هذه المتعة خارج اللغة . وهذا مالا تقوله النساء . وهنا ندخل في دائرة الصمت والكلام , وكأن الكلام هو أيضاّ يقع في دائرة السلطة والتملك والسيطرة.

ابتدأت المرأة العربية تقول وتتكلم , تكتب تاريخها الإجتماعي (الجندر) ولكن ماذا عنها , من هي ككائن متكلم منقسم , " ليس كله في النظام الفالوسي " pas toute" . أسئلة بصدد التداول .

ولكن فقط كتابة التاريخ هذه , لحظة الكشف هي لحظة ابداع الوجود , اكتشاف الأنثى التي فيها , كلام وبوح يتقرى اختراع الذات ومفتاح كل ذلك هو الكشف عن تلك العلاقة أم/بنت حيث الصمت شبه المطلق . قراءة لتلك العلاقة حيث الأم لا تعطي ما يمكن أن تتماهى به البنت كمرأة /حيث لا وجود لدال للهوية الأنثوية .

إذا لم تتكلم النساء ولم يكن هناك من يستمع , كيف يتم الكشف عن تلك الخبايا . إن آخر كتاب تحليلي صدر في هذا الصدد حمل اسم : l’invention du feminin أي أننا في أول الدرب .

إذا كنت قد دخلت في كل هذا النقاش فلأنني اعتبره في صلب مناقشتي لعزة , وهذه من أهم الفرص أن ندخل , نحن الباحثات, في ابتداع كينونتنا عبر أبحاثنا وتجاربنا. لم أصدر بحثاّ حتى الآن لأنني كنت أبحث في المكبوت والمنفي والمهان (النقص) حيث خبرت " حسد الذكر" واليوم وبعد أن خبرت "الفائض" وصار جسدي في خفة النسيم أستطيع القول إن كل أثقال التمثلات قد انزاحت عن كياني ولم

يعد الفالوس مرجعي ولا الأندروجينية . أستطيع أن أكتب مستعملة أنا المتكلم je وفي هذا حريتي .
لن أدخل في نقاش النتائج التي توصلت إليها عزة والتي مفادها أن المذكر الفالوسي المستقر في اللغة وفي النسق الرمزي سوف يتأثر , إنما فقط في الدائرة الحميمية , حيث نظرة المرأة وتقديرها لهيبته هي رهان سيطرته . أما في المجتمعات المهددة بعدم الأمان / مثلنا/ فسوف تركض النساء وتعلي من شأن الفالوس لأنه الحامي للأمان اليومي ولها ولأولادها فيصبح حديثنا ترفاّ فردياّ , أو ربما العكس. إن كثرة المآسي هي التي تدفع إلى التنقيب والبحث , ربما ذهبت إلى التحليل من كثرة ما "استرجلت" دفاعاّ عن الرجال الذين حلمت لو يحموننني .

ندى صحناوى

قرأت كتاب عزة لسبب وجيه على الأقل : علاقتي الشخصية بالمؤلفة.ولا بد لي من الاعتراف أن صلتي بعلمي النفس و الاجتماع هي صلة حشرية واطلاع عام ليس إلا.

قرأت إذن **الرجولة و تغّير أحوال النساء** وفي ذاكرتي حديث دار بين عزة وبيني يوم صدر كتابها **صحة النساء النفسية بين أهل العلم وأهل الدين** . يومها حاولت مرة تلو الأخرى الانكباب على بحثها بيد أن ما عانيته من فك شيفرة المصطلحات أحبط هممي.

إتصلت يومها بعزة و شكوت لها همي فبشرتني أنها ستستدرك في أعمالها المقبلة وستجتهد في تأليف أبحاث أليفة يطالعها المتخصص وغير المتخصص

بالمتعة ذاتها. وأنا في بودابست الصيف الماضي، انكببت على **الرجولة وتغير أحوال النساء**. الكتاب على مستويين إن صح القول:

مستوى قراءته سلسة وممتعة وإن جاءت طويلة وسردية للمراجع التي توكأت عليها الباحثة، و مستوى هو أقرب إلى الدرس الجامعي الذي منه استفدت كما سيستفيد التلاميذ . أشكر عزة على اهتمامها بقراء وقارئات مثلي فهذا الجزء من الكتاب مفيد وقيم.

أما الجزء الثاني فعانيت ما عانيت وأنا أحاول افتهام ال méthodologie المتبعة في أكثر من فصل. قرأت وقرأت بيد أنني لم أستوعب التسلسل، وهذا برأيي مشكل يجدر أن يحلّ بين القارئ والكاتب. صحيح أن لغتي العربية لا تخدمني دوما، بيد أنني وبعون لغاتي الأخرى افترضت أنني سأسبر غور ما حاولت عزة شرحه.أين الخطأ يا ترى؟ ولم بدا لي الجزء الأول أيسر من الثاني؟ هل الأسلوب الدائري المغلق هو العائق؟

لماذا لا نسمع صوتك أنت يا عزّة أكثر في بحثك؟ قرأت الخاتمة قبل حين وعدت وتصالحت مع كتابك المدهش على مستوى الجهد. عسى أن تصل أبحاثك إلى أكبر عدد من الباحثين والباحثات وأن توضحي لنا كتابا بعد الآخر أقيستك، تلك التي تقوم عليها أبحاثك الميدانية في مجتمع زئبقي ومتغير.

<u>رجاء نعمة</u>

أريد في الحقيقة أن أركز على ثلاث نقاط.

- بداية أحب أن أوضح من وجهة نظري مفهوم الجندر. له معادلات عدة في اللغة العربية منها النوع الاجتماعي. وهو مفهوم أكثر كثافة وتعقيداً من أن يقتصر على

الخلفية الثقافية الاجتماعية. وبهذا المعنى فهو يقع في الحيزين الثقافي والنفسي . لذا وتعليقاً على مداخلة د. أنيسة أوضح أن الجندر لا يتناقض والرؤية النفسانية للانسان بل هو من صميم هذه الرؤية. وبالتالي فإن التحليل النفسي بالذات معني بالجندر. فالخلفية الثقافية لأدوار الجنسين ذات علاقة بالأركان الأساسية التي يعنى بها التحليل النفسي، أي الرمزي والمتخيل والواقعي. فهذه المكونات خاصة بالانسان ونوعه وبصورة أدق خاصة بالجنسين، بعلاقتهما وبأدوارهما وبالخلفية الثقافية والنفسية المعقدة لهذه العلاقة التي تعيد إنتاج الأدوار.

النقطة الثانية: كنتم تتكلمون عن السواء النفسي . أحب أن أسأل عنه. هل محددات السواء النفسي تنحصر فقط في الذكورة والأنوثة ومسألة الأندروجينية ؟ وأن ارتفاع هذه وتلك مؤشر لسواء أكبر أو أقل؟ هذه رؤية استبعادية. نلاحظ أنّ أسوياء كثيرين لا تنطبق عليهم نتائج البحث المتعلقة بالأندروجينية وأن هناك محددات عديدة أخرى ذات صلة قوية جداً بالصحة النفسية غير الذكورة والأنوثة.
النقطة الثالثة تتعلق بالاحصاء . لأي مدى في الإحصاء تعتبر النتائج أو الأرقام ممثلة . أستغرب كثيرا" عندما يقال إن المسلمين بالنسبة لهذه المسألة أكثر أو اقل أندروجينية...أجد الفروقات هنا أكثر طبقية وذو علاقة بمعايير متنوعة. التباين في الآراء بين فريق وآخر لا يعني تباينًا في البنية النفسية. من ناحيتي أرى أن التركيبة النفسية في بلدنا تكاد تكون متماثلة لدى الطوائف، مع فروقات في الأهواء والاتجاهات، فكيف يبنى الجسر بين أرقام الإحصاءات من ناحية و أرضية البحث وأبعاده من ناحية أخرى؟

<u>فادية حطيط</u>

أنا قرأت الكتاب قبل وقت طويل من عقد هذه الطاولة لأنني كنت أعمل على دراسة عن عنترة لكتاب باحثات .وكنت أريد مرجعاً، وكتاب عزّة مرجع أساسي في

الموضوع. لذا أمسكت بهذا الكتاب وقرأته بكل شوق، ولكني في الحقيقة لم أستطع أن أطلع بشيء واضح، ووجدت صعوبة بالغة في فهم خلاصات الكتاب. وهذا الشيء يجعلني أتساءل عندما نكتب كتاباً ما لمن نكتبه؟و من يضع الكاتب في ذهنه؟

بالنسبة لي عندما أقرأ أريد من الكاتب أن يشرح ما يريد، أن يفسر، أن يقدم موضوعه بطريقة واضحة. وفي الوقت عينه عندما يكون الكتاب ككتاب عزة رائداً في موضوعه، فإني أتمنى أن أعطيه مرجعاً للطلاب. ولكن، أعتقد أنه يصعب كثيرا على هؤلاء الطلاب أن يروا أنفسهم فيه، ويصعب عليهم فهم الموضوع مع أنه عنهم ومبني على أقوالهم. لذلك أجد أنه كان من الأنسب أن يذكر أن هذا الكتاب متخصص وهو موجه لفئة محددة، قد تكون فئة الباحثين في الأندروجينية مثلا.

من جهة أخرى، انطلقت الباحثة عزة من مجموعة أفكار وخلاصات لدراسات أجريت في الغرب وهذا أمر إيجابي، لأني اعتقد أن الأفكار لا جنسية لها، وهي تتواصل في ما وراء الحدود الجغرافية، ولكن المشكلة أنها لا تعود في ختام الدراسة الميدانية لتقول لنا هل إن مواقفنا من الأنوثة والذكورة هي نفسها المواقف الغربية أم تختلف عنها؟ هل نحن نتقدم في التفكير عنهم أو لا؟ هل نسير في نفس الاتجاه أو باتجاه معاكس؟ أي أين نختلف ؟ وأين الشيء الخاص بنا؟ وبرأيي كان على الكتاب أن يقدم في خلاصاته أجوبة على هذه الأسئلة، حتى نستطيع أن نضعه في سياق التفكير الجاري في الموضوع. ولأنه لم يقم بذلك فإن القارئ ينهي الكتاب مع الشعور بأنه غير مترابط أو غير منته.

مارلين نصر:

أهنّئ صديقتي عزّة للجهد الكبير الذي بذلته لإنجاز هذه الدراسة الرصينة في مجال جديد غير مدروس سابقاً في لبنان والعالم العربي . ولكن بما أنه ليس لديّ إلمام بموضوع الذكورة ، سأقدّم بعض التساؤلات حول المنهج المتبع والتقنيات المستخدمة.

قرأت، كما طُلِب منّي، القسم الثالث من الكتاب، حول " المعتقدات نحو المرأة والرجل".
وبالرغم من كوني قرأته بتأنّ، إلاّ أنه لم تتكون لدي صورة واضحة عن المعنى أو التفسير النفس-اجتماعي لنتائج التحقيق الميداني . قد يعود ذلك إلى غياب الربط التوليفي (synthèse) بين كثرة النتائج، وغياب الرسوم البيانية التي تقدم النتائج الإحصائية الرقمية بشكل صُوري مختصر ومقارن يساعد القارئ على الاستخلاص. وبالإضافة إلى ذلك،فإن الانطباع بعدم اكتمال المعنى ناتج عن عدم قيام الباحثة بتقديم تفسيرها interpretation النفس-اجتماعي للنتائج الكمية ، الأمر الذي ولّد لديّ الانطباع بان التحليل غير مكتمل . وهي لم تذكر في نهاية القسم الثالث أن هذا التفسير وارد فعلاً في الفصل الختامي من الكتاب.

من ناحية أخرى أشير إلى حدود التقنية المعتمدة في الدراسة، تقنية تحليل آراء الطلاّب من خلال قائمة مسبقة من الخيارات (خمسة لكل موضوع) يجري فيما بعد تكميم نتائجها وتحويلها إلى نسب مئوية. إنها من ناحية لا تترك المجال للمستجوَب بالخروج عنها وإبداء رأي آخر غير مذكور في القائمة المقترحة عليه. ومن ناحية أخرى لا تسمح للمستجوَب أن يعبّر عن رأيه بكلماته وتعبيراته. فهو ، ذكورياً كان أم أنثوياً أو جامعاً الصفتين، بقي أخرس ، إذ حوّلته تقنية الاستبيان إلى "مقترِع" صامت.

الملاحظة الثالثة نابعة من مجال تخصّصي في تقنيّات تحليل الخطاب. إن الطلاب الذين استجوبوا لم يعبّروا بكلامهم الخاص عن آرائهم لأن أسئلة الاستمارات كانت مغلقة، كما أن التصريحات التي قُدِّمت لهم للاختيار، كانت معدّة سلفاً . فلم تترك لهم التقنية المستخدمة أي مجال **للتعبير** عن آرائهم **وصياغة تمثلا تهم ومعتقداتهم**. كل ما كان عليهم هو أن يختاروا جوابا او تصريحا **صيغ سلفاً** من قبل الباحثة أو الباحثين العلماء المختصّين ، أو من فئة اجتماعية أخرى (أساتذة وطلاّب). لن أدخل هنا في نقاش "فوقيّة" و"أسبقية"(apriorisme) وبالتالي محدودية هذه التقنيات التي كُتب عنها الكثير في الثمانينات ، بل أتمنّى على زميلتي العزيزة، التي تتحلّى بطاقة بحثيّة عالية، أن تسلك طرقاً أكثر وعورة و أقل رقمية و"دقة" من التي سلكتها في هذه الدراسة. باختصار،أعتقد أن التقنيات التي تقفز فوق كلام المستجوَبين و تعبيرهم ، يعني فوق خطابهم، هي طرق لا تستطيع أن تُدخِلنا في نفسيتهم الاجتماعية .

ملاحظة أخيرة حول **طريقة بناء** قائمة التصريحات الدالة على "المعتقدات تجاه الرجل والمرأة" التي ارتكز عليها البحث الميداني في القسم الثالث من الدراسة. لماذا طلبت الباحثة من مجموعة من الأساتذة إجراء "

تحكيم أكاديمي"، أي اختيار 80 تصريحا من بين ال500 تصريح التي جمعتعها الباحثة بعد استجواب عدد من الطلاّب والطالبات الجامعيين ؟ إن الأساتذة "المحكِّمين" ال21 (الواردة أسماؤهم في الملحق) أكبر سناً من الطلاّب بفارق جيل أو جيلين (أي بفارق عمر يتراوح بين 25 و40 سنة) . فهؤلاء عندما قرؤوا تصريحات الطلاّب لتحكيمها، حذفوا أكثر من نصفها، فأسقطوا منها، على الارجح، الآراء التي لا تتماشى مع عقليتهم وذهنيتهم الأقدم بجيل أو جيلين . وقد أدّى هذا الخلل الناتج من التحكيم، إلى نتائج في معتقدات **الطلاّب** المستجوبين تجاه الجنسين، وفقاً للقائمة المحكّمة،هذا "الاستنساب" أدّى إلى نتائج قريبة من نتائج البحث الذي أجرته الباحثة قبل عقدين، حول نفس الموضوع. فإنَّ مصفاة الأساتذة المحكِّمين لم تترك، على الأرجح ، مجالاً واسعاً للآراء-التصريحات "الغريبة" عن آرائهم. وبالتالي لم يكن بوسع الطلاّب المستجوبين سوى **الاختيار** من بين آراء صيغت مسبقاً ومرّت بمصفاة جيل أو جيلين سابقين.

<u>حُسن عبود:</u>

تقتصرهذه القراءة على الفصلين الأوّلين: "أزمة في الذكورة" و"ذكورة أم ذكورات" لا على الدراسة الميدانيّة ونتائجها:

لقد قامت عزّة بيضون بجهد كبير في كتابها "الرجولة وتغيّر أحوال النساء: دراسة ديانيّة" للتعريف بمصطلحات ومفاهيم في علم- نفس الجندر بعضها مألوفا ومتداولا في الدراسات النسائيّة و"الجندر" مثل "الجندر" و"الحركة النِسويّة" و"المنمّطات الجندريّة" وبعضها جديداً على هذه الدراسات مثل "المسألة الرجاليّة" و"علم نفس الرجال" و"الذات الجندريّة" مما يجعل كتابها مفيداً خاصّة لدراسات "الجندر" المستعصية الفهم لدى الكثيرين/ات. وقد قامت الدارسة بعرض ترجمة كثير من هذه

المصطلحات المستثمرة في الثقافة الأميركيّة، من اللغة الإنكليزيّة الى اللغة العربيّة، دون توطينها بالسياق الثقافي وسياق الأكاديمية العربية، وان جهدت مشكورة بترجمة المصطلح بدقة وبضبط المفهوم بدراية. ولقد قرأت عرض المصطلحات وفرحت وقمت باستخدام بعض التعريفات في مقالة أعدّها لكتاب الباحثات السنويّ ومحوره "الذكورة".

اما بالنسبة الى خطّة العمل فقد عادت الدارسة الى ما فعلته سابقاً في كتابها *نساء وجمعيّات: لبنانيّات بين إنصاف الذات وخدمة الغير* (2002)، حين بدأت بعرض مرجعيّة الدراسات الغربيّة في علم-النفس الجندر في الفصلين الأولين قبل عرض الدراسة الميدانية وسيرها، مما يرهق القارئ خاصّة الذي لم يتعرّف على هذه الدراسات الرجاليّة والجندر وهي أصلاً طرح غربي، فكيف بعرضها عليه مكثّفة في أوّل الكتاب قبل عرض الدراسة الميدانيّة، وفي معظمها من ميادين علميّة أميركيّة، وقد أكّدت عزّة على السبب الذي دفعها لتقديم هذه الأدبيات في الأول، وهو لتبرير هذه المعارف ومقاربتها مع ما يجري في مجتمعاتنا.

وأقترح مرّة أخرى، ياريت عزّه تبقي هذه الأدبيّات للآخر، فالقارئ يدخل بكل نقاء الى الموضوع، لكنه يضيع في الأدبيات قبل ان تعرض عليه الدراسة الميدانية ويستوعب منهجيّتها، مما يرهقه فيتخلّى عن المتابعة، ومن الممكن، إدخال هذه الدراسات الناشطة في الغرب حول علم نفس الجندر في آخر الكتاب لتشهد على جدواها. لو بدأنا قراءةً بالتعرّف على منهجيّة الدراسة الميدانيّة ثم نتابع سير العمل الميداني خطوة خطوة ثم تجيئ التبريرات لمن سبقنا في هذه العلوم والمفاهيم والتنظيرات لشعرنا حينئذ اننا معنيين، وتواصلنا ضروري مع الأدبيات الأكاديميّة والتتنظيرات المعرفية للدراسات الرجاليّة وعلم- نفس الجندر.

عزّه شرارة بيضون

أتوقف عند بعض النقاط لعلّي أجيب فيها عـن ملاحظـاتكن، وأعتقـد أن إجابـات بعضها الآخر في الكتاب نفسه

راهنية المسألة وشرعية البحث

الرجال يتغيّرون..... أكيد!

لا يفوتني، كقارئة عادية layperson للرواية مثلاً، أن ما بين سـيد أحمـد عبـد الجواد،الشخصـية الطاغيـة الحضـور فـي ثلاثيـة نجيـب محفـوظ، وبـين رشّـود الرجـل المهزوم أمام نسائه، والهش عنفاً وجلافة في روايات رشـيد الضعيف.... بـين هـذين النمطين من الشخصيات ترعى قطعان من الغزلان، لا غزال وحيد.

وأنا سـمعت، مـثلكن، فيـروز تغنـي كلمـات زوجهـا (أو أخيـه لسـت متأكـدة) داعية حبيبها لأن يأتي إليها دون خياله لأنها على مـا تغنّـي... "أنـا خيالـك"... لتعـود بعد ربع قرن من الزمن للغناء بلسان ابنهـا زيـاد " مـش فارقـة معـاي" سـأل الحبيـب عنها أم لم يسأل!

الرجال يتغيّرون، إذاً. وتعبيرات المبدعين عـن ذلـك التغيّـر ماثلـة أمـام الجميـع. وهي، بالطبع ، أكثر بروزاً وصخباً من نتائج بعض البحث العلمي.

لكنني لست ناقدة روائية ولا ناقدة فنية، لأرسـم **خريطـة** لـذلك التغيّـر. فـإن كانت نتائج هؤلاء تعزز ملاحظاتي، فهي لا تشـفي غليل حشريتي كباحثة في علم نفس الجندر.

أودّ، أنا الباحثة، أن أرى وأبين بالحجج الدامغة ، وبتوسّـل المقاييس المعتمـدة في الميدان الذي أبحث فيه... أن أبيّن مدى انتشار ظاهرة التغيّر هـذا لـدى النـاس "العاديين"، وبتعبيراتهم .

وأنا لا أكتفي برصد ذلك التغيّر، بل أرغب بتعيين الفئـات الأكثـر تعرّضـاً لـه، بـل وأبحث عن الوشائج التي تصله باتجاهات وتصورات أخرى تفيد اهتماماتي النسوية.

في كتابي الأخير الرجولة وتغيّر أحوال النساء،بحث عبر نماذج مجتمعيـة عـن الرجولـة الواعيـة لتبـدّل أحـوال النسـاء و الرجـال ، و مفهـوم "الـذكورة" و"الأنوثـة" بالنسبة لها و مقوّمـات الشـريك والشـريكة فـي مجتمعنـا ، دون أن أهمـل الأفكـار المسبقة التي يستبطنها الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل.

هذه، باختصار، هواجسـي البحثية المعبّر عنهـا بالأسـئلة التـي طرحـت فـي هذا الكتاب.

ليس الكتاب مرجعاً في الذكورة، علـى مـا تقـول حُسُـنْ، فـلا أرى فائـدة مـن تحميله ما لا يدّعيه.

نظرية الأندروجينية النفسانية، ماذا ولماذا؟

لا تُصاغ نظرية جديدة، ولا يتبناها باحثون إطاراً لأبحاثهم، إلا لأن النظرية السائدة التي حملت مفرداتُها أسئلتَهم بدت قاصرة عن تأويل ما كانت تدّعي تأويله. هذا هو حال نظرية الأندروجينية النفسانية؛ صيغت هذه النظرية لأن فرضية تضادّ "الأنوثة" و"الذكورة" في القياسات النفسانية هي الأكثر شهرة واستعمالاً في البحث النفساني حول الجندر، وفي العلاج والطب النفسيين.... هذه القياسات أخفقت في فهم كون أكثرية النساء المريضات نفسياً، مثلاً، كن أنثويات؛ أي، ممتثلات للنموذج السائد ومتكيفات مع أدوارهن الاجتماعية المفترضة. وبحيث جاءت النساء الذكريات، وفق قياسها ، أكثر تكيفاً وسواء! وهو ما أثار حيرتها والتباسها.

لكن "المكابرة" ليست سمة الباحثين في علم النفس. كان لا بد من التنبّه إلى أن معاني "الأنوثة" و"الذكورة" تتغيّر وتتغيّر معها ترابطاتها correlates. الصحّة النفسية هي واحدة من هذه الترابطات. الترابط، كما لا يخفى، لا يتضمّن لا السببية ولا الحصرية؛ وما تقوله رجاء صحيح.

صيغ مفهوم الأندروجينية في ميدان علم نفس الجندر في السبعينات، إذاً، بديلاً **تجريبياً؛** وذلك في محاولة لجعل نتائج البحث الميداني التي تصف النساء خاصّة في هذا الميدان تندرج في سياق مفهوم. فازدادت بذلك المنمطات الجندرية من اثنين (متوافق نفسانياً مع جنسه/ غير متوافق نفسانياً مع جنسه) إلى أربعة (يضاف إلى ما سبق، الأندروجيني المتبني لسمات الجنسين بالدرجة نفسها / اللامتمايز الرافض لسمات الجنسين بالدرجة ذاتها). فباتت المنمطات **أكثر رحابة** لوصف هويات جندرية جديدة، هويات النساء والرجال المعاصرين، خاصّة. واندرجت نتائج الباحثين في هذا الميدان في سياق مفهوم؛ أو قل، أكثر قابلية للاتساق مع بعضها بعضاً مما كانت عليه في إطارٍ مفهومَي الذكورة والأنوثة المتقابلَين والمتضادَين.

مصطلح الأندروجينية مستعار من البيولوجيا، تماماً كما هو مصطلح الجندر. ويعرّف على وجه بسيط، لا لُبس فيه؛ فتقتضي **الأمانة العلمية** عدم إسباغ معانٍ عليه لم يدّعِها الباحثون الذين نقشوه. نتكلّم عن سمات شخصية عامّة حُددت اجتماعياً وثقافياً على أنها صالحة لتصف الذكورة والأنوثة. المفهوم غير معني، في معناه الأولي،لا بالسلوك ولا بالمشاعر ولا بالنزوات أو التخيلات ولا بالميول الجنسانية؛ بل يتناول مجالاً محدداً من النفساني هو التصوّرات للذات والآخر. بعض الباحثين بيّن، تجريبياً، ارتباطه ببعض أنماط السلوك، وبمظاهر أخرى مثل الصحة النفسية، التوافق، تقدير الذات، إلخ؛ لكنه لم يتطرّق، في حدود قراءاتي، إلى الميول الجنسية للأشخاص.

الأندروجينية النفسانية، إذ تصف أكثر من ثلث الشابات وأكثر من ربع الشبان، ليست ظاهرة هامشية عندنا. ما تشير إليه أنيسة، في إرجاعها المفهوم إلى أصوله التاريخية، لا يمكن أن يكون صحيحاً في سياق هذا البحث: إذ كيف يعقل أن يكون ربع الشبان وثلث الشابات، الأندروجينيين والأندروجينيات (وفق التصنيف المعتمد) من المثليين الجنسيين؟ كيف يكون الشبان الأندروجينيون مثليين وهم، من وجهة نظر علم النفس التقليدي، ذوو ذكورة مرتفعة؟ كيف تكون الإناث مثليات، من المنظور المذكور، وهن ذوات أنوثة مرتفعة؟

نظريـة الأندروجينيـة، خلافـاً لـبعض النظريـات، لا تـؤوّل مـا لا يقـع فـي نطـاق موضوعها، فلا تتعرّض لصواب نظرية التحليل النفسي في الهويات الجندرية، مثلاً. فموضوع كل واحد منهما يختلف عن الآخر. موضوع التحليل النفسي هو اللاوعي، كما تعرفون؛ فبوسع نتائج الأبحاث في نطاق هذه النظرية أن تجاور تأويلات أنيسة لرغباتها ولأحلامها دون أي حرج: الاثنان يقعان في فضاءين مختلفين.بوسع أنيسة، أو أي واحدة منا، أن تكون أندروجينية في تصوّرها الواعي لذاتها، دون أن يتناقض مع أنوثتها – بالمعنى الاجتماعي- التي تبقى ذات ثقل وافر في هذا النمط من الشخصية. وبوسعها أيضا أن تكون أي شيء آخر في لاوعيها. شخصياً، لا أعتقد أن سطوة اللاوعي على حياة الأسوياء منا عظيمة الأثر على تصوّراته لذاته وللآخرين على نحو لا يمكن التنبؤ به والسيطرة عليه.

لعلّ ما يطمئن أنيسة، ونهى كذلك، (أو قد يكون خلاف ذك، لست متأكدة)، كون نظرية الأندروجينية، برأي واضعيها، مرشّحة للاندثار! وذلك فور تراجع الفروق في المنمطات النفسانية الشديدة / النماذج المرغوبة اجتماعياً والحصرية للمرأة وللرجل. في نتائجي بعض ذلك الاتجاه حتى في مجتمعاتنا.

القراءة والكتابة

كان كتابي هذا مناسبة لتتعرّفن عليّ كباحثة؛ لكنه كان أيضاً إحدى المناسبات التي تعرّفت فيها على أساليب قراءة كتابي. أنا حين أقرأ أو أشاهد أعمالاً فنية، مثلاً، أجدني "متواطئة" مع المؤلّف أو مع الفنان. ويأخذ هذا التواطؤ منحى "الاستسلام" (لا الانبهار!) للإطار المرجعي الذي يسوّر، بالضرورة، كلّ الأعمال الفكرية والفنية مهما بدت حرّة . ما أسميته استسلاماً كان سبيلي إلى فهم أوفر لقراءاتي عامّة، ولكتابتكن أيضاً؛ أي، إلى تمتع حقيقي تمرّنت ألا أسمح لقناعاتي النظرية والفكرية، مهما ترسّخت، أن تمنعني عنه. تعلّمت أن أتجاهل، وإن ظرفياً، أُطُري المرجعية وألا أتمترس خلفها. "الاستسلام" في هذا السياق أراه فعلاً ناشطاً، وعكس ذلك، كان يبدو لي قراءة كسولة؛ الاستسلام للنص، وفق تجربتي الخاصّة، جواز للفهم وللاستمتاع سواء بسواء.

رشا لا تعجبها فكرة "الاستسلام" هذه؛ هي تقترح "المرافقة" بديلاً لها. أنا أؤكد لها أنه لولا الاستسلام هذا لما أخذتني روايتها *يوم الدين*، مثلاً، بما يشبه الانخطاف، إلى عالمها المنساب والمبنيّ في آن معاً؛ لو بقيت كلمات النقاد، (ومن سبقني إلى قراءته من القراء "العاديين")، من "أن اللغة المصقولة هي أهمّ إنجازات هذه النصّ".... لو بقي القول ماثلاً أمامي، لعميت عن "الرواية" وخسرت متعتها. ويسعني قول الشيء نفسه عن تجهيزات ندى، مثلاً.

كتابي ذو منحى علمي؛ هذا أكيد. وهو يجهر بذلك. أما أنه متخصص، كما تقول فادية، فلست متأكدة. مصطلح الأندروجينية بات متداولا، مثلاً، في الإعلام الأنكلوفوني؛ ونظرية الأندروجينية صارت، بعد مدّة وجيزة من إطلاقها، في كتب علم النفس الاجتماعي الجامعية text books عنواناً في الفصول التي تستعرض علم نفس الجندر جنباً إلى جنب مع النظريات الأخرى.

أن تأسف ندى لعدم فهم القاعدة التي استندت عليها لفهم نتائجي الميدانية فهذا ربما ناجم عن غياب الألفة بالمفردات التي استخدمتها هي من علم النفس الاجتماعي/ الجندر. لكنني أطمئن الباحثات إلى أن الطلاب والطالبات (فكيف بالأساتذة؟) في العلوم الاجتماعية والنفسانية لن يعانوا من نفس المشكلة. أتكلّم عن اختبار فعلي. أنا علّمت هذه النظرية في علم النفس الاجتماعي، (فصل الهوية الجندرية)، كما في مادة "علم نفس النساء" في الجامعتين اللبنانية واللبنانية الأميركية. في صف الدبلوم، مثلاً، قام ثلاثة من الطلاب بتطبيق قياساتها ميدانياً على عيّنات مختلفة- تلامذة وعاملات- محدودة العدد دون مساعدتي؛ وذلك في إطار "مذكرة بحث" term paper ، مطلوبة في تلك المادّة . وحين عرضت جزءاً من نظرية الأندروجينية في صف أنيسة (مادّة منهجية البحث)، بناء على طلبها، لاقيت في المحاضرة التبادليةinteractive التي اتّبعتها استجابة تنمّ عن امتلاك هؤلاء الطلاب الخلفية الضرورية من الإحصاء ومن المفاهيم النظرية، سواء بسواء.

صدّقوني، حين نثق بقدرات طلابنا الذهنية، فلا نَحجُب عنهم ما نفترضه صعباً عليهم، نجد ما يفرّح قلوبنا!

دراسات.... دراسات

لا تحتل"الدراسات السابقة" مساحة واسعة من الكتاب فعلاً كما تقول نهى. وهي تشكّل، واقعاً، ثلث صفحات الكتاب. ولا هي من الغرب حصراً، كما تقول حُسْن، وإن كتبت بالإنكليزية، لأن بعض مراجعي الإنكليزية تبحث عن الذكورة العربية. وهي لم تُكتب، على كل حال، بالطريقة "المطلوبة" في الأبحاث العلمية. ما حاولت فعله هو، وكما ذكرت في سياق الكتاب، "رواية" بحثي. فإذا ما استدعيتُ أدبيات تناولَن أوجهاً من موضوعي وتساؤلاتي، فلأن ذلك كان هو المسار **الفعلي** الذي اتبعته تمهيداً للإجابة على تساؤلاتي. وأنا لم أثبت منها إلا ما يفيد في ما ندعوه في الكتابة العلمية بـ" صياغة المسألة" التي نحن بصدد تناولها. أليس هذا ما يفعله كل باحث في موضوع معيّن؟ ألا تشكّل مجهودات من سبقنا إلى تخوم الموضوع، إن لم يكن إلى قلبه، عامل اطمئنان إلى أننا نتشارك وآخرين ببعض الهموم والهواجس ؟ ألا تنير لنا طرائقهم ونتائجهم بعض منعرجات في مسالك البحث الشاقة والملتوية؟

أمّا التعرّجات المثبتة في الكتاب فهي، تحديداً، الطريق التي اتبعتها، صدقاً وأمانة، للوصول إلى إجابات عن تساؤلاتي سواء الجزئية منها أو العامة. وأنا رغبت مشاركة القارئ إياها، كما شاركني إياها من سبقني. وأنا بيّنتها احتراماً لذكاء القارئ وتطلباته التي افترضتها تشبه تطلّباتي؛ وهو ما فعلته، خاصّة، في **تبيئة** contextualization القياسات المستخدمة. لذا، فأنا توقّفت في محطات استوقفتني **أنا شخصياً** مفترضة أنها ستستوقف القارئ الذي أفترض عدم انبهاره بالنصّ وأحترم ذكاءه، وأقدّر "استسلامه" لنصّي – على نحو ما وصفت- في آن معاً.

حاولت أن أستعرض والقارئ، إذاً، مسار بحثي في محاولة الإجابة عن سؤالي الأوّل المطروح في "المقدّمة"في صيغته الإنشائية : "إذا كانت النساء

يتغيّرن، فهل تغيّر الرجال"؟. هذا السؤال هو ما يربط أقسام الكتاب الثلاثة، ويوفّر له كُلِيّتَه الجامعة its Gestalt؛ هي كلّية جامعة تتشكّل في **قراءة كلية** لا في الكتابة فحسب. أما الأقسام الثلاثة، فإجابات عن الأسئلة الفرعية التي اخترتها بوصفها بعض التعبيرات العملانية عن السؤال الأساسي. وهي تكررت في كل جزء لتجتمع مرّة أخيرة في الخاتمة، متقدّمة النتائج التي جاءت مركّبة، بالضرورة. فالأسئلة تطال أكثر من ناحية من الرجولة .

النتائج لا يختارها الباحث. وما تقوله مارلين من أن استخدام الاستبيانات، بدل اللجوء إلى المقابلة المفتوحة بوصفها وسيلة بحثية أنضج (كذا! تقدّم مارلين حكماً سلبياً على وسائل ميادين فرعية كاملة في علم النفس)- يؤدي إلى نتائج معروفة سلفاً من الباحث... هذا القول لا ينطبق على هذه الدراسة. النتائج جاءت **لتنقض فرضيتي الأساسية**؛ وقد تعقّدت تعبيرات استعراضها في الخاتمة بسبب ذلك.

وإني أعترف: إن بذل جهد إضافي في كتابة تلك التعبيرات كان سيكون مفيداً للقارئ لفك تشابكات هذه النتائج، وجعلها أكثر مفهومية.

التأويل ومحاذيره

لا أخفيكن سراً أن بعض نتائج بحثي أثارت حيرتي. لكن حيرتي تختلف عن حيرة بعض من راجع الكتاب من الصحافيين أو الأكاديميين من زميلاتي وزملائي... وبعضكن أيضاً. أتكلّم عمّا أثار اهتمام أكثركن من بروز "الذكورة" العالية لدى الشبان والشابات من الطائفة المسيحية، وتراجعها في الطائفة المسلمة، ومذاهبهما على التوالي.

يضاف إلى ذلك خفوت **تأثير** السمات النفسانية، وتراجع الاختبارات الحياتية، أمام سطوة الانتماءات الأوّلية على الموقف من المرأة وقضاياها؛ وهو ما شكّل نقضاً لفرضيتي الأساسية، كما ذكرت..... وأنا قدّمت تأويلاً لذلك استناداً إلى نتائج دراسات من زملائي الباحثين والباحثات. وقد قدّمت كلّ من نهى وأنيسة، كما قدّمت رفيف في مجال آخر، إضافة مثيرة للاهتمام في نقاشهن لتأويل ذلك.

الذكورة، واقعاً، ذكورات. من الواضح أن "الذكورة" التي يتكلّم عنها النقاد، والتي تكلّم عنها بعضكن، هي غير ما هي عليه وفق التعريف الذي يعتمده هذا البحث. إن السمات التي تتألّف منها "الذكورة" وفق نظرية الأندروجينية تتصف بالاشتمالية inclusive (سماتها ليست مذمومة للمرأة)، وهي ليست إقصائية exclusive (سماتها مرغوبة، وإن بدرجة أقلّ، للمرأة) .

من وجهة نظر "الذكورة" الإقصائية، أي تلك التي تشكّلت تقليدياً وفق الإبستمولوجيا الذكرية الطفلية، وحتى الراشدة (التي تعرّف "الذكورة" على أنها عكس "الأنوثة") من زاوية النظر هذه، لا فرق بين المسيحيين والمسلمين من الشباب؛ الفئتان على الدرجة نفسها من الذكورة العالية!

والذكورة الإقصائية تبيّن أنها الأكثر تأثيراً في رسم هويات الذكور الشباب الجندرية؛ هذه يسعها التنبؤ (التعبير إحصائي بالطبع) بالاتجاهات الجندرية أكثر من "الذكورة" الاشتمالية المقترحة في نظرية الأندروجينية.

ما علّمتني ردود الفعل هذه ما يلي: لا تزال المبالغة بالذكورة هي الأكثر تثميناً؛ لا لدى العامّة من الناس فحسب، إنما لدى العاملين في الثقافة، أيضاً. هؤلاء "هالهم" أن تكون فئة اجتماعية/ دينية أكثر "ذكورة" من أخرى.

اطمئن الجميع! الذكورة الإقصائية أحرزت قصب السبق، ولا فرق بين ذكورة الشباب الإقصائية من **كلّ الطوائف**! بل هي تتنبّأ بمواقف إيجابية نحو المرأة!

أما بالنسبة للنظرية الأندروجينية، ووفق الاتجاه النسوي الذي صيغت في إطاره، فالطوائف (المذاهب) كلّها "رابحة" بالدرجة نفسها: تواتر نسبة الأندروجينيين من الشباب هي نفسها في الطائفتين.

لكن الطوائف "خاسرة"، أيضاً، بالدرجة نفسها..... إذ ما نفع أن تتمتّع فئة من الشباب بكوكبة من السمات الثمينة الفكرية والشخصية والإبداعية والفعالية والأداتيةinstrumentality إلخ ("الذكورة") إذا لم يرافقها، وبالشدّة ذاتها، سمات ثمينة أخرى: العلائقية والحضنية والتعبيرية ("الأنوثة") .....

إذا لم تسخّر هذه الفئة من الشباب إبداعيتها وفعاليتها وقدراتها الأداتية في الاعتماد المتبادل مع الآخر، والمتحققة في تثمين العلاقة معه، وفي السعي لحضنه، وفي تبادل التعبير معه. إذاً لم تكن أندروجينية، فهي من وجهة نظري،(وجهة نظر النسوية، أو قل التيار النسوي الذي أنتمي إليه) ... إذا لم تكن كذلك، فهي محتاجة لمراجعة وتدقيق. هو ما تفعله، بالمناسبة، حلقات النقاش التي تنظمها المنظمات النسوية عندنا في برامج التحسيس الجندري.

نظرية الأندروجينية ليست ودودة، وفق ما قلت، لأيّ من الطائفتين؛ لأنها ترى إلى تبنّي سمات "الذكورة" واستبعاد سمات "الأنوثة" ، أو العكس، خسارة تتمثّل بارتباط كلّ منهما،على حدة، بظواهر سيكولوجية غير محبّذة؛ فيما تبيّن الأبحاث التي أجريت في نطاقها أن تضافرَهما يرتبط بسمات إيجابية.

عكس التوقع..... أين المشكلة؟

يبقى أن ظاهرة الأندروجينية (غير الهامشية بين شبابنا) تكتسب معناها في ثقافة اجتماعية معيّنة مع ارتباطاتها بظواهر أخرى. هذا ما استوقفني فعلاً:

في حين نجحت نتائج بحثي الميداني في إبراز ارتباطات في تصوّر الشباب لشريكاتهن المستقبلية، فهي أخفقت في تبيان ارتباط بين الأندروجينية وبين الاتجاهات الإيجابية نحو المرأة وقضاياها، أو في طبيعة معتقدات الشباب حول أدوار المرأة والرجل. نتائجي تناقضت مع الحجّة المنطقية والملاحظة اللتين اعتمدتهما في صوغ إحدى فرضياتي الأساسية، وهي جاءت متناقضة مع نتائج الباحثين من المجتمعات الصناعية!

ما المشكلة؟ أليس ذلك أكثر إثارة لاهتمامنا، نحن الباحثات والباحثين؟ ألا يفتح ذلك الباب على أسئلة إضافية ؟ ألا يدعونا للنظر في مشروعية السؤال في هذا الوقت من زمننا الاجتماعي والسياسي؟ أليس مفيداً لنا في بلادنا- حيث البحث العلمي ما زال ممارسة غير متجذّرة -أن نتساءل حول صواب استعارة مفاهيم

نقشت في ثقافات اجتماعية أخرى؛ وذلك برغم ما بذلنا من جهود لجعل القياسات المستخدمة في أبحاثنا صادقة ثقافيا culturally valid؟ هل يتعيّن اللجوء إلى القياسات التقليدية والجديدة جنباً على جنب تعبيراً عن أحوال مجتمعاتنا المتحوّلة؟

هذه أمور تشغلنا، نحن الباحثين والباحثات في علم نفس الجندر تحديداً؛ وتزوّد غير المتعصّبين منا، اللواتي والّذين جهدوا لتحييد "نظرياتهم المفضّلة" قابلين بما ندعوه في علم النفس بـ" تحمّل الغموض"؛ وقياساً على القياسات التي استخدمها العاملون في نطاق نظرية الأندروجينية، تجنّبوا "إقصاء" النظريات والمقاربات والطرق الأخرى في البحث والمعالجات.

ألا توافقنني الرأي بأن "بقايا" residues أي بحث بمثابة حوافز لتعميق ولتوسيع المعرفة في مجال ما زال بحاجة لكثير من البحث؟
ألا تغذي هذه "البقايا" ما نرعاه بحرص في عيشنا لمهنتنا؟
أليس الهوس والانشغال الدائمَان بـ"البقايا" من بعض وقود ذلك العيش وأسباب إثارته؟

اسمحن لي، أخيراً، أن أعبّر عن امتناني لفرصة النقاش التي يوفّرها لنا "تجمّع الباحثات اللبنانيات" ..... ولأن أستعير العبارة التي تذيّل بها المسؤولات عن نشاط "نقاش أبحاث" في "تجمّع الباحثات اللبنانيات" دعواتهن للمشاركة في حلقات الحوار التي ينظمها هذا النشاط لأؤكّد لكن بأن..... "ملاحظاتكن أغنتني"! فهي بيّنت لي أساليب متنوّعة من القراءة للنص نفسه، وحفّزتني على"اشتمال" تنوّعات تلك القراءات في كتاباتي المستقبلية.