

التهميش في المجتمعات العربية
كبحًا وإطلاقًا





هيئة التحرير

مود أسطفان - هاشم

عزة شرارة - بيضون

نازك سابا - يارد

وظفء حمادي

ISBN 978-614-418-158-4

جميع الحقوق محفوظة

تجمع الباحثات اللبانيات

لبنان - بيروت - الصنائع

مركز توفيق طبارة الاجتماعي

ص.ب. 311 / 5735

تلفاكس: 961.1.739726

e-mail: info@bahithat.org

موقع الكتروني: www.bahithat.org

التوزيع: جداول

الطباعة: جداول للنشر والترجمة والتوزيع

بيروت - لبنان/ تشرين أول 2012

الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب.: 13.5558 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: jadawel@gmail.com

www.jadawel.net



المحتويات

9 مقدمة

المحور الأول:

نقد أنماط سائدة في العلم والقانون والسياسة

- 20 تهيمش الذات في الخطاب العلمي المعاصر/أنيسة الأمين
- 34 انزلاق القوانين في هوامشها/ماري روز زلزل
- نساء صوفيات: حضور السطوة أم سطوة الحضور في هامش الهامش
- 65 /أيقونة رابعة/هالة فؤاد
- 94 مدينة طرابلس: هامشية أم مندثرة؟/ نهلة الشهال
- 103 غريبة في وطني/روز دباس
- 106 Women's Wings In Political Parties /Fatima Kassem

المحور الثاني:

التفلت من بنى سلطوية مهيمنة

- حياتية الموت والميت في المجتمع الفلسطيني: أن تموت في القدس
- 131 /نادرة شلهوب وسهاد الناشف
- 157 مستغامي والموجي: التوجه إلى القراء عبر المتن أو عبر الهامش/نجلاء حمادة
- مساهمة المشرع في حماية الأطفال غير الشرعيين من التهميش: التشريع
- 164 الجزائري نموذجًا/شمامة خير الدين
- 186 عن الهامش بوصفه قوة معنوية وفكرية/هدى الصدة

- دراسات الصينيين في الأدب العربي: من هامش الصين إلى وسط العرب.
- 192 /لين فنغمين
- 203 المتن والهامش: شهادات من باحثات لبنانيات/فاديا حطييط وعزة شرارة بيضون
- 227..... بداية تجربة في مقاومة التهميش/بلدية كفرشوبا/قاسم القادري
- 231 البهائية أقلية عالمية/هدى المعماري
- 242 Blissings in Discuis/ Nada Barakat

المحور الثالث:

وسائل وأساليب تعبير إعلامية واتصالية بديلة

- 247 النساء في الفضاءات العامة: هوامش مضاعة/نهوند القادري عيسى
- التعبير عن التهميش في المجتمع التونسي قبيل الثورة: التدوين و«الراب»
- 277 أنموذجين/آمال قرامي
- التهميش الإعلامي للشباب الجزائري وأشكال الالتفاف عليه.
- 296 نصر الدين لعياضي
- 319 الصحفيون كبش محرقة السياسيين/مهى زراقط
- 337 صور مصر بعد الثورة: «مهمشون» في قلب المشهد/بيسان طي
- 344 فرقة «الطُفَّار»: راب بقاعي ضد التهميش/زينب خليل
- Sexual Politics And social Media in Tunisia: Discourses On.....
- 351 Gendre, Sexuality And Society Before The Revolution/ Dora Latiri

المحور الرابع:

ابتكار وإتقان في الفن والأدب

- 362 مسرح المضطهدين/ميسون علي
- 387 مغردون خارج السرب/نازك سابا يارد
- المرأة في النص المسرحي العربي النسوي: التحول من الهامش إلى المركز.
- 406 ومن الموضوع إلى الذات/وظفاء حمادي

-
- 426 . تهشيم المرأة لصور وأشكال تهميشها عبر المسرح في الجزائر/ جميلة الزقاي .
الأكراد من سدة الرئاسة إلى سدنة الشعر/ انسداد أفق وسعته
- 442 القصيدة/ ديانا جبور
- 453 الكتابة سبيل للوجود/ فاديا حطيط
- 457 آندرو غريب: مترجم جبران إلى الإنكليزية/ آدمون غريب
La marginalité chez l'artiste, étude comparative entre Baya Mahieddine..
- 468 et Vincent Van Gogh/Laib Ahcen
- 483 A Mother's, Love: Spurs of Death and Utopia/ Omar Sabbagh
- 488 ملخصات البحوث باللغة العربية
- 499 ملخصات البحوث باللغة الأجنبية
- 511 المساهمون / المساهمات
- 520 صدر عن باحثات



مقدمة

منذ عامين، تلاقينا واختلفنا وتحمسنا وتناقشنا، لنتلق من جديد حول طريقة طرح موضوع التهميش على بساط البحث، خصوصاً بعدما لاحظنا أن الاهتمام في مجتمعاتنا العربية غالباً ما ينصب على مواقع التحجّر والتخلف والتسلط، وكثيراً ما يصيب التهميش والإهمال فئات وموضوعات حاملة نواة التغيير والتقدم والحيوية.

ففي عصر صعود الشبكات الاتصالية هذا، حيث نعيش سهولة في التواصل وفي نشر المعلومات وبث الوقائع، نجد أن العولمة تجتاح مفاعيل هذا الصعود وتكاد تصادره، لغة وأسلوباً وأهدافاً. وهذا يؤدي، من جهة، إلى تراكم هائل شبه متجانس لنمط من المعرفة وأساليب وموضوعات بعينها تتراوح بين تغطية الاكتشافات العلمية ونشر الفضائح، وإلى قصور في التنوّع والجدّة المعبرين عن الوجه الحيوي الحقيقي لكثير من جوانب المعرفة، والمصوّرين لأساليب مغايرة من العيش والتفكير والإيمان والذوق، من جهة أخرى. فالأفلام غالباً هوليدوية. ولغة التواصل المسيطرة، هي الإنكليزية. والأنماط السياسية المطلوبة تصاغ، بلا منازع، تحت عنوان الديمقراطية. والأنظمة الاقتصادية تهمّش وتبخس كل ما لا يدّعي الليبرالية. ولا بأس عندها إن كان المدافعون عن الديمقراطية هم الأبعد عنها، أو إن طعم النظام الاقتصادي «الليبرالي» بشيء من الاشتراكية والتوجيه والتبعية، غير المعلن عنها.

ومن سمات العولمة التي نعيش، أفراداً ومجموعات ومجتمعات، طغيان القيم المادية والسرعة في الحركة والانتقال، المنزلة إلى تسرّع في اتّخاذ القرارات، ما يوصل إلى كثير من التقليد والتزييف. ولعل من مفاعيل التسرّع في «عصر السرعة» هذا تهميش المزاج والذوق الحقيقيين، حتى إزاء صاحبهما. ولعلنا لا نخطئ إن أسميناه أيضاً «العصر المادي»، رغم استشراف بعض الفلاسفة لتحوّل نحو الروحانية⁽¹⁾

(1) انظر Jose Ortega Y. Gasset, **History as a System, and other essays toward a philosophy of history**, New York & London: W.W. Norton & Company, 1961 (first edition 1941), p p. 197-207.

وقيمة⁽¹⁾، وإلا فكيف غدت السياسة حكراً على الأغنياء وأصبحت المافيات الحاكم الفعلي في دول عظمى وأخرى أقلّ عظمة؟ ولم تقف طواير الطلبة لتنخرط في اختصاصات إدارة الأعمال والتسويق والتمويل، بينما تستجدي دوائر الإنسانيات، من أدب وفلسفة وعلوم طبيعية، انخراط بعضهم فيها، دون طائل يذكر؟

وبما أن عوالمنا العربية تعاني من عدائية مراكز العولمة لحقوقها وأنماطها ومن تشويه لصورتها، لأسباب إما سياسية وإما بريئة تحكمها طبيعة الاختلاف ويؤثر في سبرها واستيعابها وقوعها في غير مراكز القوة والسطوة، كان من الطبيعي أن يجذبنا استقصاء الهامش الذي نفع ضمنه، ومن الطبيعي أن تستهويننا هوامش هوامشنا. فالأولى تسهم في الاستزادة من معرفة الذات والنأي بها عن التهجين والتشويه، والثانية يحدوها توق إلى تغيير وتجديد عن السائد والمألوف نعتبر مجتمعاتنا في أمس الحاجة لهما. بل لعلّ البحث في المهتمش غداً، بشكل عام، جاذباً لمن يضيق بالأحادية الآخذة في التعمق والاستشراء، ولمن يتوق لاستقصاء الحواشي والأقاصي التي تفوح بجدة ونضارة ومغايرة، بعيداً عن المكرس والمعزز والمقلد والمقدد. وقد عمق رغبتنا هذه وزادها اندفاعاً اندلاع «الحراك العربي» أثناء إعداد مشروعنا هذا، ما زاد من حماسنا لمواكبة المتغيرات في مجتمعنا، المنبثق معظمها من مراض التهميش وزواياها.

هذه بعض أسباب رغبتنا في تخصيص العدد السنوي من «باحثات» للتهميش وللمهمش، ورغبتنا في استطلاع الهوامش الحُبلى بما يطمح إليه الغيارى على المستقبل العربي من إنجازات علمية وفنية ومدنية وحياتية. أحببنا، بشكل خاص، الإضاءة على رقع نسيئها العولمة وهمشتها فبقيت على أصالتها وبقي فيها نبض حيوية خاصاً بها. بالإجمال، كان هدفنا من هذا العمل إلقاء الضوء على رقعة التهميش في المجتمعات العربية وتبيان مداها وأساليب التعاطي معها، من قبل المهتمشين أو المهتمشين، وصولاً إلى رصد الطاقات التي غيّبها التهميش أو ساهم في إطلاقها، وإظهار أهمية الهامش وقيمة الواقعيين في نطاقه، على المستويات الإنسانية والديموقراطية والتنموية كما الإبداعية والتغيرية. وغايتنا تشتمل أيضاً، من ناحية أخلاقية، على التذكير بقيمة الصدق مع الذات حتى عندما لا يعجب التعبير عما يعتمل فيها أصحاب السطوة أو جماهيرها.

وفي تحضير مشروع هذا الكتاب، ارتأينا النظر إلى موضوع التهميش من منطلق

(1) انظر Abramson, Paul R. And Inglehart, Ronald, **Value Change in Global**

Perspective, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

للباحثين بعد دراسة حقلية تغطي معظم المجتمعات المعاصرة، أن تغييراً قيمياً من المادية إلى الروحانية هو في طور التبلور. لكن دراستهم لا تغطي المجتمعات العربية.

إيجابي، ومحاولات الابتعاد قدر الإمكان عن المعادلات الخطية الآلية كما عن تكرار ما سبق أن قيل عن سلبيات التهميش وعن الإجحاف في حق المهمشين. واجتهدنا في وضع فرضيات مغايرة، مقاربات الموضوع من منطلق جدلي دياكتيكي، إيماناً منا أنه مقابل كل كبح هناك انطلاق، وإزاء كل استبعاد هناك محاولات التفاف تشحذ الطاقات المبدعة، وكل حاجز يستنفر من يتخطاه. استوحينا ما يقوله علم الفيزياء من أنه مقابل كل فعل يوجد ردّ فعل، وتبيننا ما يدّعيه التحليل النفسي من أنه لولا غريزة الموت لما قارعنا الصعوبات ولما حوّلنا المواد الأولية إلى أدوات نافعة. بل لولاها لما حصل جماع بين الجنسين ولما كانت حياة. خطونا بهذا التصور، تاركات للباحثين/ات حرية اختيار الموضوع والصيغة التي تناسبهم/هنّ، مشدّدات على غريزة المادة ورفض ما اعتبرناه غثاً منها، طالبات إعادة الكتابة أو إعادة النظر، وفق ما ارتأته هيئة تحرير الكتاب وبعض المتخصصين بموضوعات بعينها، من معايير.

وبعدما اكتملت المادة بين أيدينا، بحثنا عن قواسم مشتركة تساعدنا في تبويب الكتاب، وارتسمت أمامنا أشكال مختلفة من التصنيف وفق الموضوعات أو أنواع الدراسة بين حقلية وأكاديمية، إلى أن اتّفقنا على تنفيذ المحاور وفق نوعية تعاطيها مع موضوع التهميش، فتم تقسيم الكتاب إلى أربعة محاور، كالآتي:

المحور الأول: نقد أنماط سائدة في العلم والقانون والبحث والسياسة

شمل هذا المحور البحوث والمقالات التي انصب اهتمامها على نقد التهميش والاستبعاد اللذين تمارسهما البنى المسيطرة القائمة، مبقية في أيديها زمام المبادرة، مستأثرة بوضع المعايير ومهمّشة الآراء المغايرة أو معيقة فعاليتها.

تستهل المحور أنيسة الأمين، مقدّمة رؤية نقدية لمقاربة الألم النفسي، اليوم، وكيف يتم التعامل العلمي معه من قبل التنظير السائد في مجال الطب النفسي، بإلغاء الذات المتكلمة، الحاملة للمعاناة. وتشير الأمين إلى أن إنسان المجتمعات المعاصرة الذي يتمتع بالمساواة في الحقوق وتحسن شروط العيش، ينهكه عالم بات لا يعترف بوجوده إلا كمادّة، فيعاني من الخور، في غياب رؤية ثورية تعيد إليه جوهر كيانه، فيذهب إلى الإدمان أو التدين، إلى التنظيم الصحي Hygiénisme أو عبادة الجسد المثالي، في بحث دؤوب عن سعادة مستحيلة.

تعتبر ماري روز زلزل أن المسافة بين إقرار القانون وبين تطبيقه في الواقع ساحة لمعارك لا تعز فيها جهود الساعين إلى العدالة. فحماية المستحقات بالقانون، وأيضاً إيصال الحقوق إلى أصحابها هي عرضة لشتى أنواع الانزلاقات التي تصطبغ معها الناس وأحياناً القوانين إلى الهوامش. والقوانين تكون بشكل خاص عرضة للتهميش عندما يكون موضوعها حماية

حقوق المهمشين. فتشير زلزل، مثلاً، إلى أن أكثر حالات العنف الأسري لا تصل إلى القضاء، بل يغلفها الصمت. وتذكر بأنه استوجب عشرات السنين من التوعية لحمل النساء على كسر جدار الصمت للإبلاغ عن العنف الأسري وطلب الحماية من القانون. ولا يزال القانون الذي يحمي النساء من هذا العنف الذي عانينه منذ بدايات التاريخ موضع أخذ وردّ. ترى هالة فؤاد أنه إذا كان المتصوفون الرجال يجسدون مع نصوصهم هامشاً على متن الحضارة الإسلامية، فإن النساء الصوفيات يجسدن هامشاً جديداً بالقياس إلى المتن الوصفي الذكوري. وتشير فؤاد إلى الطبيعة الانتقائية الإقصائية للذاكرة الجمعية ذات النزوع الذكوري، التي مارست عنفاً متخيلاً على التاريخ النسائي، ومن ثم سعت سعيًا دؤوبًا إلى تهيمش الكثير ما يتعلق بإنجازات النساء. فإن قدّم، من وقت لآخر، نموذجًا نسويًا في مجال ما، تجري إعادة صياغته والتأريخ له مجددًا وفقًا للمعايير السائدة.. فقد يكون ما أخفي وحجب عنا من سيرة رابعة العدويّة وغيرها، قياسًا إلى تجربتهنّ الحقيقية، هو تمردهنّ على القوالب المكرّسة.

وفي مواجهة احتضار مدينة طرابلس (اللبنانية) التي يسعى أهلها للبقاء على قيد الحياة، بلا أحلام جميلة ولا خيال جامع ولا تخطيط للمستقبل، تجد نهلا الشهال أنه غدا ملحقًا دراسة فعل النخب المحلية في مواجهة طرابلس لمصيرها المهمش، أو ذاك الذي يضمّر احتضارها/ اندثارها، وسؤال تلك النخب عن مخططاتها العلاجية. بل وقبلهما تفحص حصتها من المسؤولية عن وصول المدينة إلى حالها هذا. والملاحظة التي تحتاج إلى تعميق، بنظرها، تتعلق باشتراك تلك النخب المنتمية إلى ميادين شتى، على رأسها تلك السياسية، في خاصية ضعف المبادرة عمومًا، وفي الاكتفاء بإدارة الأنبي من الأمور من جهة، وباقتصاد، أي بالحد الأكثر اختصارًا وتدنيًا.

تحاول فاطمة قاسم تفسير ضآلة التمثيل النسائي داخل الأحزاب السياسية اللبنانية، ذاهبة أبعد مما افترضته الدراسات السابقة من أن الأمر يعود لمستوى التنمية وللنظام السياسي الانتخابي أو لطبيعة النظام الطائفي والثقافي السائد، نحو تفسير الاختلاف في مراكز القيادة بالرجوع إلى مستوى التدين في الأحزاب السياسية، مفترضة أنه كلما ازداد مستوى التدين في الأحزاب كلما انخفضت فرص النساء في مراكز القيادة. وتستكشف قاسم في بحثها دور «فروع النساء» في الأحزاب السياسية وتأثيرها سلبيًا أو إيجابيًا، مستنتجة أن ارتفاع مستوى التدين في الأحزاب السياسية يؤثر سلبيًا على فروع النساء، وأن التهميش قد يصب أحيانًا في نتائج إيجابية لكونه يدفع النساء إلى العمل على جعل قضايا المرأة موضوعًا محوريًا.

تتمرد روز دباس على مشاعر الغربة والتنكر والإقصاء الناتجة عن الممارسات

المتسلطة لمختلف البنى المهيمنة، رافضة ما رسم من هويات «هامشية» للأقليات، متخطية أنصاف الهويات نحو هوية عربية رحبة قادرة على استيعاب الاختلافات.

المحور الثاني: التفوّت من بنى سلطوية مهيمنة

يقدم هذا المحور نماذج من التفوّت من البنى السلطوية المهيمنة، من استعمارية وقيمية فنية أو اجتماعية. كذلك يقدم شهادات تروي عن تخطي التهميش السياسي والديني وعن التعاطي مع ظروف صعبة بإيجابية توسع آفاق المعاني وتضاعف من فعالية الجهد.

فتسهب نادرة شلهوب وسهاد الناشف في وصف يكاد يكون غرائبياً من كثرة ما هو مشوّق ولّمّاح، لكيفية استخدام فلسطيني الداخل لجثة الميت منهم، بفضل ما للميت من حرمة، من أجل تخطي قيود سبق أن وضعتها سلطة الاحتلال، بما في ذلك القيود على جسد الميت والأمكنة المتاحة لدفعه.

وتتحاز نجلاء حمادة للأدباء معتققي هوامش الآراء والأنماط الاجتماعية، لما ينضح به خيارهم من صدق وجرأة. فهي إذ تقارن بين رواية لأحلام مستغانمي وأخرى لسحر الموجي تجد أن العناية بـ «الفن للفن» قد تكفي لاستثارة إعجاب القراء لكنها لا تستجلب تفاعلهم مع آراء الكاتب ولا لتعاطفهم الإنساني والفكري معه. أما هدى الصدّة فتقدم شهادة عن حالة نفع فيها استقطاب هامش من هوامش السلطة الأكاديمية في الجامعة، حيث ما كانت النتيجة الإيجابية لتحصل لو كان التوجّه إلى مركز السلطة.

وتركزي شمّامة خير الدين حماية القانون الجزائري للأطفال غير الشرعيين من حكم المجتمع الجائر عليهم، مفنّدة الأساليب القانونية المتخذة وذاكرة الحدود التي لا تقدر الدولة على اجتيازها، في سبيل حمايتهم.

ويخبرنا الأكاديمي الصيني لين فنغمين عن تخطي الأدب العربي للتهميش، في الفترة الأخيرة، في المناهج الأكاديمية الصينية، بعد أزمان كان الطالب الصيني لا يحظى فيها بإمكانية أي اطلاع على العربية وآدابها.

أما الطاولة المستديرة التي ساهم فيها عدد من عضوات تجمّع الباحثات اللبانيات، مسترجعات تجاربهنّ من التهميش ومتبادلات أفكارهنّ حوله، فقد أثمرت وجهات نظر غنيّة، إزاء التهميش الجندري واللغوي والاجتماعي، وتهميش حقول الاختصاص وموضوعات البحث. ورأى البعض في التهميش حافزاً على التخطي والمجابهة وعلى البحث عن الذات أو اجتراف أسلوب أو عمل مغاير، بينما رأت أخريات في التهميش مكان دفع وانطلاق أو هروب من المسؤولية. وكان الوقوع في

الهامش مدعاة لتأمل البعض في المتغيرات الحاصلة مؤخرًا في موضوعات البحث وأساليبه.

ويشتمل المحور على شهادات ووصف لتجارب في مواجهة أوضاع مهمشة للبلدات والأشخاص والفرق الدينية القليلة العدد. ففيه وصف قاسم القادري لمقاومة بلدية كفرشوبا لتهميش الدولة لها عن طريق أخذ المبادرة الذاتية وحمل المسؤولية التي أهملها من هم في الموقع الأعلى من المسؤولية. وفيه رواية ندى بركات لتجربتها كوالدة لطفل من ذوي الحاجات الخاصة، استطاعت بشجاعته ودأبها وحنانها أن تحوّل وضعًا كثير الصعوبة، له ولها، إلى إيجابيات استفادا منها وأفادت كثيرين في مثل وضعهما. وفي المحور شهادة من البهايين لهدي معماري تُعرّف بهذه المجموعة وتظهر أساليبها في تخطي التهميش أو استخدامه إيجابيًا لوضع قيم أخلاقية وتعاملية إنسانية مرتفعة، ولتبني المواقف الشجاعة والحفاظ على المعنويات العالية في مواجهة النقد والتهميش.

المحور الثالث: «وسائل وأساليب تعبير إعلامية واتصالية بديلة»

يعد عنوان هذا المحور راهناً بامتياز، معبراً عن سمة المرحلة التي نعيش، والتي تبدو المراهنات فيها على ما يسمى بـ «النيو ميديا» أو بالاعلام البديل أو إعلام المواطن أو الإعلام الاجتماعي أكبر بكثير من أي توقّعات. فقد ارتسمت مع الفضاء الإلكتروني خرائط جديدة وحصلت انزياحات من الهوامش نحو المركز ومن المركز نحو الأطراف ومن المرسلين نحو المتلقين وبالعكس، وأصبح بإمكان أي متلق أن يكون مرسلًا، واختلط الإعلام بالاتصال والإعلان بالإعلام، والكلام النخبوي بالشعبي، والعقلاني بالعاطفي، والأنا بالنحن. وأضيت الهوامش لدرجة التوهم أن العالم غدا بلا وسط، والوسط لا وسط له، والهامش لا هامش له، وغدا الإنسان المتصل مجردًا من دواخله، وكأنه بلا نواة يتمحور حولها. وتوقف الباحثون /ات أمام الظاهرة الإعلامية الاتصالية الجديدة وما ينبثق عنها من ظواهر وما يحيط بها من مفارقات، واضعيتها في سياقاتها الفعلية، مبرزين ما يتمخض عنها من إشكاليات، وما يمكن أن تحمله من فرضيات مختلفة.

في هذا المحور، تبحث نهوند القادري في التحولات الراهنة في الفضاء العام، طارحة أسئلة حول جدوى تخطي النساء للفضاءات الجزئية بالهروب نحو فضاء عام متفلت من القيود والمعايير، وأحيانًا عنيف. وتعتبر القادري أن تواجد النساء العربيات في الساحات والميادين المنتفضة وعلى صفحات التواصل الاجتماعي قَصّر عن تنشيط الفضاء العام للمتفضيين، وعن جعله أكثر تنوعًا. فما زال التساؤل قائمًا حول تثير هذا التواجد وتلك المشاركة في عمليات التغيير المستقبلية. فالنساء تحرّكن دون أن يطرحن على أنفسهن أسئلة

عن دوافعهن الخاصة، وعن أفق تحركهن، ودون أن يعملن على أشكلة قضاياهن التي سبق أن اعتبرت ضمن الخاص قبل أن تصبح موضوعًا للتداول في الفضاء العام.

تعتبر أمل قرامي أن جيل الشباب لم ينخرط في العمل السياسي بالمفهوم الكلاسيكي ولم يكن حاملًا لمشروع تغيير واضح المعالم بقدر ما كان قادرًا على الاحتجاج ومواجهة أشكال الهيمنة، من خلال التدوين والحوار في المنابر الإلكترونية والغناء والرقص وغيرها من الوسائل المتاحة للتعبير. وتجد قرامي أنّ وعي الشبان المهمشين بالوسائل التي تُحقّق لهم التمكين أدّى إلى تطوير مواهبهم وإلى إتاحة الفرص لهم للانتماء إلى مجموعات عضوية وُحّدت صفوفهم، فكان ظهور تجمّع المدوّنين. وهي تذكر، في السياق نفسه، تكوّن لحمة بين فنّاني الراب جعلتهم يفكّرون في الإنتاج المشترك، فكانت وسائل التعبير في كثير من الحالات، علامة دالة على تكريس قيم التضامن والتعاون المشترك بين صفوف المهمّشين بهدف الخروج من حالة الإقصاء والسلبية إلى حالة البحث عن مبادرات خلاقة وإنتاج معانٍ جديدة.

يحلل نصر الدين لعياضي استراتيجيات مختلفة تبناها الشباب الجزائري للالتفاف على التهميش، مثل تحويل الخطاب الإعلامي الرسمي عن غايته، وإحداث اضطراب في المنظومة الإعلامية الرسمية من خلال الكشف عن تناقضاتها، واستملاك تكنولوجيا الاتصال الحديثة. ويشير لعياضي إلى أنه أمام احتواء السلطة السياسية لأغاني الراب، وتسليعها، اتجه الشباب الجزائري، بعنفوان، في العقد الذي شهد كثرة الاضطرابات الاجتماعية واستشراء العنف الدموي في الشارع الجزائري، نحو أغاني الراب Rap وشكّلت هذه الأغاني للشباب ملاذًا وسلاحًا. فهي تسمح لهم بالتنفيس والحديث العلني عن بؤسهم وآمالهم، وغضبهم، كما تضع في أيديهم وسيلة للتنديد بالنظام السياسي ورموزه كما بالتيار الإسلامي المتطرف.

تبين مهى زراقت كيف نجحت مجموعة من اللبنانيين المتضررين من مشروع مدّ خط التوتر العالمي في منطقتهم، في تحويل مطلبهم إلى قضية رأي عام، مطورين حراكهم، ليتحوّل من مشكلة عقارية، إلى قضية صحة عامة. وترى أن نجاحهم مرده إلى التحوّلات التي شهدتها الفضاء العام في العقود الأخيرة، إذ استفاد المواطنون من التهميش الذي يعاني منه الصحفيون وبعض السياسيين، بفعل الواقع اللبناني القائم على المحاصصة وأزمة التمثيل السياسي. وهذا ما حدا بها إلى طرح تساؤلات حول معوقات ممارسة مهنة الصحافة في لبنان، وحول أسباب تحول القضية الحياتية إلى مادة تجاذب سياسي، تضع الصحفي في موقع ما كان يريده لنفسه.

في البحث عن مشهد مصر ما بعد سقوط نظام حسني مبارك، تنتقل كاميرا بيسان طي في

القاهرة، مسجلة أربعة مشاهد حية لمهمشين سابقين أصبحوا، منذ شهر، يحتلون مكانة متقدمة من المشهد العام، ما وسّع من مجال حركتهم وزاد من فعالية حضورهم، بعد أن حولوا أدوات التعبير من العالم الافتراضي إلى العالم الملموس. وتتساءل طي إن كان هؤلاء قد خرجوا نهائياً من العزلة التي حُشروا فيها قبل الثورة، معتبرة أن الإجابة عن هذا التساؤل تبقى رهينة التطورات المستقبلية في مصر، في السياسية والثقافة وعلى المستوى الاجتماعي.

تري زينب خليل أن اختيار فرقة «الطفار» البقاعية للراب كوسيلة تعبير موسيقي عن التهميش لم يأت من محض صدفة، بل هو ناتج عن قناعة راسخة لدى أهل المنطقة بأنهم ضحايا دولة «ظالمة» وشديدة المركزية تناست «الأطراف» وناسها فدُفعوا نحو الطرق غير القانونية لتأمين معيشتهم. فالوعي السياسي والموسيقي عند الشابين جعفر وناصر الدين مكّنهما من التعبير عن هموم الفرد والمجتمع بواسطة ما سميها «الموسيقى النظيفة». وبما أن أغانيهما لا تسلك قنوات التوزيع الكلاسيكية ولا تُبث على وسائل الإعلام التقليدية، فهما يلجآن إلى الشبكة الإلكترونية لتحميل ونقل أغانيهما، لاسيما عبر «اليوتيوب».

تلاحظ درة العطري أن النساء التونسيات يتنقلن في «خيوط التواصل» بين اللغة الفرنسية والعربيتين الفصحى والعامية، متحاشيات القضايا السياسية ومركزات على قضايا المرأة والمجتمع. وتجد العطري أن خطاب النساء الجنسي على النت يُظهر مجتمعا منقسما بين قاعدة ترتاب من الغرب وتدافع عن تقليد عربي إسلامي محافظ وجماعة أخرى غربية الميول وتهوى الحداثة. وهو خطاب سمح به تزايد التواصل الاجتماعي على الشبكة، ما حدّد من قدرة السلطة على المراقبة والتحكم. وهي ترى أن قضايا المرأة والجنس في المجتمع التونسي التي يتم تداولها على النت تعكس صورة مجتمع يتخبط بتشنجات داخلية، انحرف فيه مسار الثورة من ثورة شباب عاطل عن العمل ينشد الحرية وكرامة العيش إلى خطاب سياسي يركز على قضايا المرأة كالنقاب وتعدد الزوجات وزواج العرف والتمتعة.

المحور الرابع: ابتكار وإتقان في الفن والأدب

يتبين من هذا المحور بأن ليس للفن قوانين، فهو تفلّت خارج الزمن والمكان. فللفن عيون ترى الصبح في شمس المغيب وترسم البسمة بألوان الدموع. يصور الفن العالم بنبضات قلب مطوية بين صفحات كتاب، أو صرخة آه مدوية فوق مسرح الحياة. هو ذلك البعد الجمالي الذي تلتقطه عين إنسان مرهف، موهوب وتحوله عملاً يفجر الطاقات. يحاور الفنان مخزون الحزن في أعماقه، يسترجع لحظات السعادة في عينيه، يستنهض ذاكرة العيش في الهامش وينتفض واقفاً في قلب الحدث. هذا ما شرحتة لنا ميسون علي في

تعريفنا على مسرح المضطهدين الذي نظّر له وبلوره المسرحي البرازيلي Auguste Boal فهو ذلك المسرح الذي ينقل المهمش من موقع المتفرج التقليدي إلى إنسان يدخل الحدث، يدمر السائد، يشارك في الحل ويحاول تغيير الواقع.

أما نازك يارد فقدمت في قراءتها لروايات محمد أبي سمرا وسليم بركات صوراً عن شخصيات مهمشة وردات فعل مختلفة لواقع التهميش. فهناك من ينزوي وينطوي على نفسه لتفاهم شعوره بالدونية، وآخر يتجه إلى العنف والانتقام ممن هم في مكانة أفضل منه. وتشير يارد إلى أن النساء في روايات أبي سمرا كن أكثر إيجابية إذ حاولن تخطي التهميش وذلك بالتماهي وتقليد من هن في مستوى اجتماعي أفضل منهن. فالفسوة والعنف كانا رد الفعل على التهميش في روايات سليم بركات، رغم أن سيرته الذاتية ونجاحاته الأدبية شهدت على قدرة الكاتب على التغلب على التهميش الذي عاناه في صغره وشبابه. وقد ساهمت معاناته في تكوين شخصيته الأدبية وانعكست مفاعيل التهميش في حياته على شخصيات رواياته.

قدمت وطفى حمادي سيرورة المرأة في النص المسرحي العربي، وكيف انتقلت من الهامش إلى المركز وذلك برفضها للتراكيب الثنائية للنظام الأبوي واحتلالها مكان الذات في نصوصها المسرحية. فركزت المرأة في هذه النصوص على رفضها لتشيء الأثني والتماهي مع معتقدات السلطة الذكورية ومن ثم البدء بصياغة خطابها ونصها بأسلوبها الخاص. تناولت جميلة الزقاي تهشيم المرأة لصور وأشكال تهميشها عبر المسرح، مستشهدة بأعمال المسرحيين محمد بن قطاف وكاتب ياسين، حيث تبدو المرأة في نص ابن قطاف الحبيبة والزوجة الموعودة والمحروضة والمحفضة على فعل الخير وقلب موازين المجتمع لما هو أفضل. فتبدو في شخصية فاطمة امرأة تعري سمات عدة ألصقتها المجتمع بالمرأة فتتحول من ضحية مهمشة إلى شخصية قوية تتحدى المجتمع الذكوري الذي يشيئها. أما كاتب ياسين فصور المرأة كرمز لمسقط رأسه الجزائر وجعلها شعاراً للحرية. هكذا تبدو النساء في مسرحياته مشاطرة الرجل الدفاع عن الوطن واتخاذ القرارات الكبرى.

أما ديانا جبور فقدمت لنا شهادة حيّة عن إبداع المهمشين كجماعة وكأفراد. وذلك بسرد تاريخ تهميش الأكراد في سوريا سياسياً، واجتماعياً وثقافياً. ومن ثم ذكرت ردّات فعلهم التي اتصفت بغزارة العطاء الأدبي، خاصة الشعر المنثور.

لم يكن عمر صباغ يوماً في الوسط بل سكن الهامشين المتناقضين. تعايش مع منتهى الحب ومنتهى الكراهية، مع الحياة والموت، مع زهد الروح وشهوة الحواس. انعكست هذه المتناقضات في حياته شعراً يتحدى السائد والمعتاد. انبعثت في أبياته سعف النخيل هازئة من سطوة القطع لتعلو وتجاور السماء.

قدم العايب حسين دراسة مقارنة بين باية محيي الدين وفان كوخ. فرغم التفاوت في نوع التهميش الذي تعرضا له واختلاف موقعهما الاجتماعي والجنسدي فقد تشابهت ردات فعلهما وذلك بإبداع فني أفسح لهما مكانة مرموقة جداً في عالم الرسم.

لم تولد فاديا حطيط لأسرة ميسورة ذات ثروة طائلة، غير أنها عاشت صغرها وشبابها في بيت تنضح جدرانه بالطموح وتنبت في أرجائه غرسات التصميم والإرادة. أنعم الله عليها بأخ ذكي، كريم، طموح ومعطاء حفزها وإخوانها على التحدي الذي أوصلهم إلى تحقيق الذات والنجاح. فكتبت وكتبت وتفوقت كما طلب منها وكأني بها تقول له، بعد نأيه عن عالم الأحياء، «شكراً أخي الحبيب».

لم يكن أندرو غريب، الذي كتب عن سيرته ابنه آدمون غريب، مترجماً عادياً فهو لم يعمل في مؤسسة أدبية ينال منها راتباً مقابل أعماله وترجماته. هو مغترب لبناني أحب وطنه وأُعجب بالمبدعين من أبنائه. ترجم إلى الإنكليزية بعض أعمال جبران، والريحاني وأبو ماضي. صاغ كلماته بحب ورقة فجاءت ترجماته تضاهي الأصل بالجمال والاحتفاظ بالجواهر في الوقت ذاته. أندرو غريب عاش الغربيتين وأبدع هازئاً من العيش في الهامش.

المحور الأول:

نقد أنماط سائدة في العلم والقانون والسياسة

تهميش الذات في الخطاب العلمي المعاصر

أنيسة الأمين مرعي

كثيراً ما يتناهى إلى أسماعنا مفردات مثل توتر، اكتئاب، سترس..... إلخ، وكأنها أمور ترافقنا ببساطة، في يومياتنا. تفرد البرامج التلفزيونية حيناً ما زال يتسع للقضايا النفسية والجنسية، يتابعها الناس باهتمام. ويشكّل حضور النفساني (الطبيب العقلي، المعالج النفسي) في هذه البرامج لازمة ضرورية لتقديم المشورة والرأي الصائب! تنتشر العيادات النفسية باطراد في العواصم والمدن الكبرى. والمهدئات والعقاقير، التي تكاد تشكّل السوق الأكبر لمبيعات الأدوية، يتمّ وصفها من قبل أصغر مواطن، مروراً بطبيب الصحة العامة، وصولاً إلى الطبيب العقلي المختص. أما أخبار المخدرات والإدمان والانحراف، بكل وجوهه، فهي من الخطورة بحيث تشكّل تراجيديا في عدد كبير من البيوت.

تحوّل الناس إلى مشاهدين وشهود على الموت والعنف والتدمير والذل الذي يُعرض على شاشات التلفزة وعلى صفحات الجرائد. العين التي ترى، تسجل وتخزن الكثير. إنها ليست عيناً من زجاج. إنها الذات التي تنفعل وتتألم وتبقى عاجزة عن الفعل، مما يسبب انزعاجاً وقلقاً كثيراً ما يفلتان من حاملهما مما يؤدي به في بعض الأحيان إلى الإعاقة عن متابعة روتينه اليومي في العمل والبيت والعلاقات، فيذهب باحثاً عن مساعدة تخفّف من وطأة معاناته.

يتمّ الترويج اليوم لمقاربة الذات البشرية كونها عبارة عن شبكة من الأعصاب والهرمون والجينات، ويغدو التعاطي مع المتألم وكأنه عبارة عن عارض، بتهميش كلي للذات المتكلمة.

سوف نحاول في هذه الورقة تقديم رؤية نقدية لمقاربة الألم النفسي، اليوم، وكيف يتمّ التعامل العلمي معه من قبل التنظير السائد في مجال الطب النفسي، بإلغاء الذات المتكلمة الحاملة للمعاناة، وبتهميش التحليل النفسي للذات البشرية.

ينطوي عنوان هذه المقاربة على مفردتين أساسيتين هما الذات والخطاب العلمي . المقصود هنا بالخطاب العلمي ليس العلم بكل ما يأتي به من كشوفات، إنما الخطاب المرافق (العلموية) الذي يدعي أن الجواب على كل ما نعانيه موجود في العلم، تمامًا كما كان الدين، فيما سبق، يقدم الأجوبة المبرمة عن تساؤلات البشر، مهما كانت ضبابية وملتبسة.

أما مفردة الذات والتي سوف نتعامل معها، اصطلاحًا، باعتبارها المرادف للمفردة الأجنبية *sujet/ subject*، فسوف نرى أن مسألة ترجمتها إلى اللغة العربية ليست بالأمر البديهي.

حسب معجم مصطلحات التحليل النفسي⁽¹⁾ مفردة «*sujet*» هي مفردة شائعة في علم النفس والفلسفة والمنطق. منذ ديكارت وكانط وهوسرل، يعرف الـ *sujet* بالإنسان نفسه كونه في أساس أفكاره وأفعاله، هو جوهر الذاتية الإنسانية *subjectivité* في كونيتها وخصوصيتها. بهذا المعنى، الإنسان هو موضوع المعرفة والحق والوعي. في التحليل النفسي، استعمل فرويد المفردة ولكن جاك لاكان وفي سنوات 1950 و1965 واعتمادًا على التصوّر المنطقي والفلسفي وضع الـ *sujet* في إطار نظريته للدال *signifiant* محولاً موضوع الوعي إلى موضوع «اللاوعي والعلم والرغبة» هو الفاعل وهو الموضوع وهو الذات المنقسمة.

في المنهل (قاموس فرنسي - عربي) نجد :

Sujet: سبب، علة، باعث، موضوع، مادة، فكرة، محتوى، إلخ.

قواعد اللغة: فاعل الفعل، مسند إليه.

في الفلسفة: ذات.

أما إذا كان صفة، فهو خاضع لـ . . ، معرض لـ . . ، ومنه *sujétion* خضوع، تبعية، عبودية.

نرى هنا أن مسألة الترجمة هي من أعقد المسائل، خاصة في حيّز المعالجة المفاهيمية والنظرية.

هل يوجد ما يوازي أو يقترب من مفهوم الـ *sujet* في اللغة العربية، مع - طبعًا -، كل الحقل اللغوي المتعلق بالذاتية؟

Elisabeth Roudinesco et Michel Plon. **Dictionnaire de la Psychanalyse**. Fayard (1) 2000. p. 1094.

الذات في الفكر العربي

يقارب المحلل النفسي فتحي بنسلامة⁽¹⁾ هذا الموضوع في مداخلته في مؤتمر «التحليل النفسي في العالم العربي والإسلامي» (بيروت 2005)، بالتنقيب اللغوي في أمهات الكتب الفكرية العربية، مقدّمًا معطيات من داخل المنظومة الفكرية العربية:

في اللغة العربية، كلمات «فرد» و«تفرّد» هي ذات غنى واسع. وتلفت نظره المفاهيم التالية: الشخص والفرد والعبد، خاصة العبد. فالشخص والفرد هي مفاهيم نجدتها في القضاء والأتيك والتصوّف والأدب، تدور حولها ويتناولها كثير من الأعمال المثقلة بالمعنى، بعضها يدهش في بعده عن المتوقع.

فيما يتعلق بـ الـ sujet يجد بنسلامة نفسه أمام حقلين مفاهيميين: حقل فلسفي والمعادل هنا هو «موضوع»، وآخر إلهي حيث رديفه «عبد».

أ - عند الفلاسفة الذين قاربوا الموضوع، ابن رشد وابن سينا:

الموضوع = جوهر، ماهية، مادة، أساس. وفي تصوّر ثاب لابن سينا تأخذ العبارة معنى ما هو تحت، مما يوصله إلى نظرية «الحلول». مفردة تعني، في الوقت نفسه الوصول والتجسّد. الموضوع هو ما يأتي: «الموضوع هو الذي يصل بكليته، متماسكًا وممسكًا بما يأتي منه (ابن سينا: رسالة في الحدود). هنا نحن أقرب ما يكون إلى فكرة «الوجود» التي هي ذات قيمة عظيمة في التفكير الفلسفي الإسلامي.

ب - الـ sujet الإلهي «العبد»: هنا يشير الكاتب إلى أن الإيديولوجية الإسلامية المعاصرة تقلص معنى عبد إلى معنى خادم أو خاضع. إن جذر كلمة «عبد» في اللغة العربية، لا تشير فقط إلى الذي يخضع، إنما تعني أولاً العاشق لدرجة العبادة. العبادة هي التي تقود الفرد إلى تأليه موضوع عشقه وخدمة ذلك العشق. هناك مسار آخر لرصد جذر «عبد» يعيد المعنى إلى بذل الجهد والعمل وآخر دال على النفي والرفض، وغيره يقود إلى الندم والأسف. «تعبد» تعني خضع وتعني أيضًا احترام أو تشرف. التعبيد، بمعنى شقّ الطريق أو رصفها يختلف، إذ يحمل معنى أن يكون الشخص عاصيًا ومقاومًا. في كل هذا الغنى الدلالي لـ «عبد» يتبدى لنا تواجد الأضداد: أن يكون في خدمة قضية وبالوقت نفسه أن يثور. القبول بمهمة ورفضها، تأكيد ونفي. هنا تقترب من معنى sujet في اللغة الفرنسية. معنى يضمّر البعد المزدوج للسلبية وللفاعل. الذات في

Fathi Benslama. La question du sujet en Islam. in. **La psychanalyse dans le (1) monde Arabe et Islamique**. Presses de l'USJ. Beyrouth 2005 pp63-76

العربية هي موطن التناقض، على ما قادنا إليه الباحث، في ربطه المنهجي بين الذات والبدال اللغوي.

وإذ يتابع بنسلامة الدال اللغوي، يجد عند الفيلسوف الجرجاني (القرن الخامس عشر) تعريفاً جميلاً، كما يقول، لـ «عبد» و «عبودية». يعرف الجرجاني الذات: *objet* بما تفعله «إنه فعل ما هو مطلوب لعشق آخر غير نفسه... ربه». إنها العلاقة مع الآخر الكبير⁽¹⁾ الذي يقطع علاقة الحب مع الذات. في هذا السياق، يقدم هذا الفيلسوف مقارنة للذاتية تركز على عقد رمزي هذه تعابيره:

«الوفاء بالوعود، حفظ الحدود، الرضا بالموجود، والصبر على المفقود». ويفند بنسلامة كل واحد من هذه الحدود وصولاً إلى وضع مقام للذات: يعين الجرجاني مقام الذات بين وجهين بلاغيين في الأدب العربي «الوجد» و«الفقد». كأننا هنا أمام تصوّر عال ودقيق لمقام الذات والذاتية في اللغة العربية والحضارة الإسلامية. نقول الحضارة الإسلامية، ليس بمعنى التولوجيا الإسلامية، إنما حيث الإسلام حضارة مع ال التعريف، تتجاوز الإسلام كدين، حتى ولو كان هذا الأخير من أهم مرتكزاتها.

مثلما تبين لنا من التنقيب اللغوي في النسق الرمزي للثقافة العربية والذي قوامه التعبيري اللغة، نجد أن الذات العربية، موقع التناقض، والمنبئية داخل النسق الرمزي، هي أمر مختلف عن مفاهيم الفرد والشخص. من هنا هي موطن التجاذبات والصراعات والاستلاب والحرية، وكل ما يجعلها موضوعاً للفلسفة والتحليل النفسي.

يطرح بنسلامة بعد ذلك السؤال التالي: هل يوجد في عالم الخطاب، في اللغة العربية، ما يقترب أو ما يشقّ طريقاً نحو ما نسميه في التحليل النفسي «موضوع اللاوعي»؟ في التحليل النفسي، نجد علامة اللاوعي بين جسم الهوامات⁽²⁾ واللغة⁽³⁾ والآخرية⁽⁴⁾. يقترب من هذا التوصيف ما قدمه الصوفي ابن عربي، إنما في الحقل

(1) الآخر الكبير هو مطرح القول حسب جاك لاكان، بمعنى أن ما *Le grand Autre* نستبطنه في داخلنا هو الكلام الذي مررت أمهاتنا لنا، وهو بهذا المعنى حامل الثقافة والنسق الرمزي الذي نسج فيه من ممنوعات ومسموحات، وصولاً إلى الكلام الإلهي. وهو يختلف عن الغير، الشبيه الذي هو مطرح الحب والمنافسة *autre*.

(2) الحياة المتخيلة للذات وطريقة الذات في تمثل تاريخها أو تاريخ جذورها: *Fantasm*.

(3) سمة الكائن الإنساني كونه متكلماً واستعماله للغة هو الذي يدل على موقعه *Langage*: من النظام الرمزي.

(4) الكائن المتكلم هو في علاقة بنوية مع الآخر الكبير ومع الغير: *Altérité*.

الإلهي، حيث وجد أن حجر الزاوية في الذات هو رغبة الآخر الكبير⁽¹⁾، التي تفلت من الإدراك. تعاطى ابن عربي، بشكل منهجي ومتسع وعميق مع مسألة الكلمة ومسألة الآخرة، وذلك في طرح يتجاوز الفروق بين الأديان الموحدة والمتعددة والملحدة. إن الجانب الصوفي الذي يدرج فيه ابن عربي هو وجه تقليصي. فهو قارب المسائل الإلهية والفلسفية واللغوية والشعرية والأسطورية، مما جعل بنسلامة يطلق على أعماله تسمية الميتاتولوجيا métathéologie. وجد أن الطفل فينا وعلاقته بالمرآة miroir وبالآخر الكبير Grand Autre وبالغير autre موجودة في هذه الأعمال. بمعنى أن ما يقاربه التحليل النفسي في الذات قاربه ابن عربي من موقع آخر. وهذا يدل على أننا، كعرب، لسنا غرباء عن مقارنة التحليل النفسي للذات المنقسمة والمشغولة بالطفل الذي فينا وتاريخه وعلاقاته الأسرية، مما يتيح الكلام عن موقعية فرويدية (الوعي واللاوعي) وموقعية لاكانية (الواقعي والتمخيل والرمزي)⁽²⁾.

ربما مداخلة بنسلامة سنة 2005 في بيروت تشكل ردًا على سؤال طرحه أدونيس في مؤتمر عقد قبل سنة أيضًا في قصر الأونيسكو، عنوانه «النفس عند العرب وموقعها في التحليل النفسي»⁽³⁾: «حيث كان سؤال أدونيس: كيف يحلل علم النفس فردًا لا ذاتية له؟ أو «ذاتًا» لا ينظر إليها ولا تعيش إلا بوصفها «موضوعًا»؟

طرح أدونيس هذا السؤال في نهاية مداخلته التي قدّم فيها صورة للمسلم الاتباعي في الثقافة: الفرد العربي المسلم يولد وينشأ في ثقافة تقوم على ركنين: الدين واللغة.... والحقيقة، حقيقة الإنسان والعالم إنما هي في النص، وليس في الشيء أو المادة... ليس الإنسان هو الذي يمتلك النص الديني، بل إن هذا النص، على العكس، هو الذي يمتلك الإنسان والعالم معًا. الاتباعية هي السمة، أو الخاصية الأساسية للعلاقة بين المؤمن والنص، الوحي... وهي تبعًا لذلك، جوهر الثقافة الإسلامية في تأويلها السلفي السائد.... يمكن من هذا المنظور أن تعطى الاتباعية اسمًا آخر هو «اللاذاتية...» ويعني بذلك أن ذاتية المسلم الاتباعي أو المتبع لا تحدّد بعالمه الداخلي، في استقلال عن النص، إنما تحدّد بما هو خارجه، أي بالنص، بالشريعة، بإجماع الأمة. فذاته، موضوع تكوّنه التعاليم الدينية، أو لنقل الخارج

(1) Le desir du grand Autre : اكتشفت أن رغباتي لم تكن سوى رغبات والدي مما أوقعتني في العصاب في نهاية تحليلي.

(2) Topique: نظرية الأمكنة في الفلسفة وهي مفردة مشتقة من اليونانية.

(3) أدونيس: «هناك ذاتية في الثقافة الإسلامية السلفية؟ أعمال المؤتمر الأول للمحللين

النفسيين العرب. دار الفارابي 2005، ص ص 25، 35.

الشرعي هو الذي يكون الداخل الذاتي للمسلم. فالإنسان المسلم هو إنسان الشرع، إنسان الخارج. واستشهد أدونيس بمقولة رائعة للفارابي:

«كل موجود في آلة، فذاته لغيره، وكل موجود في ذاته، فذاته له».

الذات، وفقاً للاتباعية الشرعية، إنما هي «موضوع»، أو كينونة شرعية خارجية. ونعرف تاريخياً أن المتصوفين حاولوا أن يخترقوا هذا الخارج، فعارضوا الشريعة بمفهوم الحقيقة التي هي من عالم الداخل، عالم الحدس والرؤيا والشطحات، مؤكداً درءاً للشبهات، عدم التعارض بين الحقيقة والشريعة، مما أدى إلى اضطهادهم وقتل بعضهم. وبنسلامة يرجع إلى ابن عربي!

كون أدونيس رأى أن الداخل الإنساني هو ملك النص، والذات هي نفسها موضوع الخطاب الديني/النص، كما يتبناه المسلم الاتباعي، عقب عليه، في المؤتمر نفسه، المحلل النفسي اللبناني المقيم في فرنسا إيلي ضومط⁽¹⁾، لافتاً إلى عقبة إضافية تعترض انتشار التحليل النفسي في الأقطار العربية قوامها ما يحصل مؤخراً في هذا الحقل في الغرب، من غرق في علموية تهتمش الذاتي. وقد أصبح التحليل النفسي، بحكم السيطرة الإيديولوجية الجديدة، المرتهنة لسلطة الاستهلاك مهدداً في أسسه الأساسية، فما عرفناه من مفاهيم كالذات والنقصان والتحويل واللاوعي، إلخ... أصبحت بنظر العلم الحديث باهتة، لا تؤخذ بعين الاعتبار، ما لم تسكب في قوالب علمية أو علماوية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن التيار الفلسفي التقليدي طالما تحرك ضمن حدود أخلاقية، تأخذ بعين الاعتبار الإنسان وسعادته وحكمته وخلاصه، كذلك فعلت الأديان فيما بعد، وكلاهما مغاير للتيار العلمي الحديث الذي يختزل الإنسان في عضو واحد هو الدماغ، ولا يتقيد بالمعايير الخلقية، مما يجعل الذات مستثناة من الخطاب العلمي... والذات منقسمة بين المعرفة العلمية والحقيقة التي يجهلها العلم... انكب التحليل النفسي على هذه الحقيقة المهجورة كي يبرزها كعامل وجودي مادي، اعتماداً على اللسان/اللغة. هذه الحقيقة حددها فرويد في موقع اللاوعي، على أساس أن اللاوعي يحمل في طياته معرفة تختلف عن المعرفة البيولوجية. كما أن هذه المعرفة المكبوتة تختلف عما هو متوارث من المعرفة الإلهية التي وردت في الكتب السماوية... ويجب أن نحذر من خطر ربط التحليل بالدين لأنه في مثل هذه الحالة يتحول التحليل إلى اجتهادات لا

Elie Doumit: Le pas de la psychanalyse entre les sciences de l'âme et les neurosciences. In (1) premier congrès, op. cit. p p95 -106.

حصر لها. وإذا أحببنا إظهار الفصل بين المعرفة الدينية ومعرفة المحلل فكلاهما يخضعان للآخر الكبير (موضع القول). في الدين، الآخر الكبير يحتوي على المعرفة الإلهية والحقيقة المطلقة، فهو مفترض عارف، أما التحليل فإنه يسعى دائماً إلى إظهار عدم الاكتمال المعرفي للآخر الكبير (سواء كان أمًا أو أبًا أو أي ركن...) وإن زعزع هذا العمل قواعد الذات المعرفية. إلا أنه انطلاقاً من هذه الفجوة تبرز الرغبة الحقيقية في طلب معرفة أخرى، تتميز تماماً عن خط الحكماء.

«كونوا سعداء، كونوا شباباً».. يقول إدغار موران في كتابه «ذهنية العصر».

يشير الخطاب العام اليوم بالعلم كونه ديناً جديداً⁽¹⁾، يؤكد للفرد أن التطور في البحث العلمي يضمن له مستقبلاً خالياً من أي ألم، ويجتث المرض من أساسه بفعل الوقاية. تدخل الوقاية في رؤية مثالية تبغي السيطرة على المجازفة والخطر، خطر يجب أن يصير صفرًا. فكرة «الخطر صفر» أو «صفر مرض» أو «صفر عارض». هذه الفكرة تسقط الجانب المظلم من الحياة، حيث شبح الموت. في هذا السياق فإن نفي الانحطاط والمرض والتسمم و«الختيرة»، لصالح النقاوة والنزاهة والنظافة و«الشباب»، بأي ثمن، يولد خطاباً، يولد بدوره، منتجات وقائية.

إن إفرازاتنا وعنفنا ونزواتنا وأحقادنا وقلقنا تدخل في الجزء الملعون، ونظن أنها يجب ألا تزعجنا! لكن، ماذا تصير أبداننا إذا لم تعرف الميكروبات! إلى ماذا تؤول نفسياتنا إذا لم تنتج حصتها من الصد والإعراض والقلق! ألسنا هنا نستبدل الممنوعات الأخلاقية السابقة بممنوعات وتحولات تجعلنا أسرى الخوف من كل ما نلمس؟ ألا يجدر أن نقوم بمديح للعارض النفسي، مع كل إزعاجه، لأنه يضعنا أمام مسؤولياتنا إزاء أنفسنا؟ فاضطلاع الذات بما يمسه هو، بحد ذاته، ثورة.

الألم/العارض

يتبدى الألم النفسي اليوم على شكل /dépression/ اكتئاب/ خور (خارت القوى)، حيث تختلط أوجاع الجسد والنفس مع مشاعر الحزن مع إحساس باللامبالاة. الخور هو مرض النرجسية الذاتية، هو الإحساس بانعدام القيمة. كأن الفرد الباحث عن تميزه واختلافه ورفضه التماهي مع صور ماضوية يقع في لجة البحث عن المعنى الذي يبحث عنه في الخارج دون جدوى. في الغرب، كلما

Isabelle Floc'h et Arlette Pellé: *L'inconscient est - il politiquement incorrect?* éd. (1) Érés 2008 p. 29.

تساوى الناس أمام القانون كلما ازداد البحث عن الاختلاف والخصوصية. في المجتمعات العربية الإسلامية حيث يسود منطق الجماعة، من ينسحب ليؤكد فرديته، فهو أيضًا يبحث عن الاختلاف. استبدلت المجتمعات المعاصرة الذاتية subjectivité بالفردانية individualité. يعالج كل patient كونه كيانًا غفلاً ينتمي إلى جماعة كلية عضوية، كأنه نسخة عن غيره ويعطى السلة نفسها من الأدوية مهما كان العارض الذي يشكو منه. ولكنه لا يكن ولا يهدأ فيذهب باحثًا عن مخرج لألمه، من جهة الطب. ومن جهة ثانية يذهب باحثًا عن علاج يظن أنه مناسب للتعرف على هويته. يضيع في متاهة العلاجات البديلة الموازية. بمقابل العلمية scientisme التي تطرح نفسها كدين، ومقابل العلوم المعرفية sciences cognitives التي تظن من شأن الإنسان - الآلة l'homme - machine على حساب الإنسان الراجب l'homme désirant، نرى أننا أمام ازدهار أنواع عديدة من الممارسات. منها ما هو قبل الفرويدية. منها magnétisme, sophrologie, naturopathie, iridologie, auriculothérapie, énergétique transpersonnelle, suggestologie, médiumnisme, etc. ويعكس ما نظن، تغوي هذه الممارسات الطبقات المتوسطة - الموظفين والمهن الحرة والكادرات العليا - أكثر من البيئات الشعبية التي ما تزال متعلقة بالطب العلمي (1).

يبدو أن La neurobiologie يميل إلى اعتبار الاضطرابات النفسية عائدة إلى تشوّه في وظيفة الخلايا العصبية. وطالما أن الدواء المناسب موجود فلماذا القلق؟ ولا داعي للدخول في أية رهانات، المهم هو تطبيق استراتيجية التطبيع وتحويل الناس جميعًا إلى معطى بيولوجي. من هنا فلن نتعجب إذا كان البؤس الذي يُراد اقتلاعه يعود بطريقة صاعقة، إنما في حيز آخر، هو حقل العلاقات الاجتماعية والوجدانية: العودة إلى اللاعقلاني، وعبادة الاختلافات الصغيرة وتقييم الفراغ والحماقة، إلخ. إن عنف الهدوء هو أكثر رعبًا من اجتراح العواصف.

La dépression (الخور) اليوم هو الشكل المخفف من la mélancolie القديمة، كما كانت الهستيريا في نهاية القرن التاسع عشر. طبعًا لم تختف الهستيريا ولكنها تُعاش اليوم أكثر على شكل dépression، وهذا التغيّر بالباراديجم ليس بريئًا.

من المعلوم أن اختراع فرويد لهيئة جديدة للنفس يفترض وجود ذات قادرة على استدخال الممنوعات. هذه الذات sujet، الغارقة في اللاوعي وممزقة بفعل وعي آثم، تتساق إلى نزواتها بفعل تراخي العلاقة بالله في المجتمعات المعاصرة، فتجد

نفسها في معركة ضد نفسها. من هنا يخرج التصور الفرويدي للعصاب névrose، الذي تعيشه الذات في الصراع، القلق، الإثم والاضطرابات الجنسية. هذه الفكرة للذاتية subjectivité هي التي يتم العمل على إلغائها واستبدالها بفكرة الشخصية الخورية personnalité dépressive. الخور أو الانهيار النفسي dépression هو ليس عصاباً névrose ولا ذهناً psychose، إنما ماهية رخوة ترد إلى «حالة» ترى عبر مفردات مثل «التعب» «العجز» أو «وهن في الشخصية». يبين النجاح المتزايد لهذا التوصيف أن المجتمعات في نهاية القرن العشرين توقفت عن اعتبار الصراع نواة معيارية للتكون الذاتي. بمعنى آخر، بدلاً من التصور الفرويدي لذات لاواعية من جهة وواعية لحريتها من جهة ثانية، ذات مسكونة بالجنس والموت والممنوع، تم استبدال ذلك، بتصور نفساني، قوامه فرد مكتئب يهرب من لاوعيه ومهموم بأن يكشط من ذاته أي صراع. (هنا الكثير من الدراسات والمنشورات حول هذه المسألة. انظر الفيلسوف الكندي شارل تايلور وتحليله لهذه الظاهرة)⁽¹⁾.

وفي غياب الرؤى الثورية، عندما ينهك إنسان المجتمعات المعاصرة من تبعيته لهذا العالم، يصبح خورياً، يذهب إلى الإدمان أو التدخين، إلى التنظيم الصحي Hygiénisme أو عبادة الجسد المثالي، في بحث دؤوب عن سعادة مستحيلة. ولا يعزّيه تمتّعه بالمساواة في الحقوق وبتحسن شروط العيش. لهذا السبب، يلاحظ «Alain Ehrenberg»⁽²⁾ أن المدمن اليوم هو الوجه الرمزي المستعمل لتعريف أوجه ما هو ضد - ذات anti-sujet المجنون هو الذي كان يشغل سابقاً هذا المطرح. إذا كان الخور هو تاريخ ذات لا تجد نفسها، فالإدمان هو الحنين لذات مفقود. وقد طرح خبير الإدمان، Lowenstein فرضية الصلة البنيوية بين الرياضة القاسية والخور والإدمان على المخدر متسائلاً: «لماذا يصعب على الرياضيين إيقاف الرياضة؟ لأن الرياضة تقوم بوظيفة ضمادة ضد الكآبة وضد القلق. على الرياضي أن يقوم بأشياء كثيرة: التدريب، نظام الأكل والفيتامين. عندما يوقف هذه الأمور، يجد نفسه في مواجهة ما هو أقسى: العودة إلى التفكير»⁽³⁾.

اليوم، تخلّى الطب العقلي psychiatrie عن النموذج التصنيفي nosographie للأمراض لصالح تصنيف السلوكيات. نتج عن هذا تقلص العلاج النفسي إلى تقنية

(1) Charles Taylor: *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*. Paris Seuil 1998.

(2) Alain Ehrenberg: *La fatigue d'être soi*. Odile Jacob. 1998 cité par Roudinesco op cit p. 21.

(3) *Libération* 12 octobre 1998 p. 9.

محو الأعراض مع طوفان الأدوية الشافية psychopharmacologie يتم اللجوء إلى وصف الدواء في الحالات الصعبة، عندما تسيطر الأعراض على العيش: الكآبة، الهيجان، الحزن القاسي. من الطبيعي معالجة الأثر الظاهر، وهذا الأمر هو ثورة بحد ذاته، ولكن العمل على محو العارض وتجنب البحث عن السبب يدفع الإنسان إلى وضعية لا صراعية هي أكثر كآبة وسوداوية. مكان الأهواء نجد الهدوء. تستبدل الرغبة بتجنبها. يحلّ العدم مطرح الذات، ويستبدل التاريخ بنهاية التاريخ. ما من وقت لعلاج الذات المتألّمة، فالوقت في المجتمعات المعاصرة يُقاس بمردوده الملموس.

الإنسان السلوكي

حوّلت العولمة الاقتصادية البشر إلى أغراض /أشياء/ /objets/، لا أحد يريد أن يسمع شيئاً عن الإثم أو الحميمية أو الوعي أو الرغبة أو اللاوعي. كلما تمّ الانغلاق في منطقتي نرجسي، كلما تمّ الهروب من فكرة الذاتية وتعاطيها اليومي مع شؤونها. في هذا السياق، افترض باحث أميركي⁽¹⁾ أن السبب الوحيد للانتحار يكمن في إنتاج غير معتدل لمادة sérotonine، نافيًا كون الانتحار قرارًا ذاتيًا أو تصرفًا متهورًا في سياق تاريخي ما. وهكذا، باسم المنطق الكيميوبيولوجي، تُمحي السمة التراجيدية عن فعل مميّز في عمقه وعنقه الإنسانين: من كليوباترا إلى سقراط ومشيفا وإيما بوفاري وغيرهم. في الوقت نفسه تُمحي، بفضل جزيئة صغيرة، كل الأعمال السوسولوجية والتاريخية والفلسفية والأدبية والتحليلية لأسماء من دوركهائم إلى موريس بنغي، الذين أعطوا معنى أخلاقيًا وليس كيميائيًا لتراجيديا الموت الإرادي. وعن طريق تبني مبادئ مشابهة، يدّعي بعض علماء الجينات شرح مصدر معظم التصرفات. فمنذ سنة 1990، برزت مسألة ما يُسمّى الآليات «الجينية» للمثلية الجنسية والعنف الاجتماعي والإدمان على الكحول وحتى الشكيزوفرنيا، أعمال كثيرة ينشر الخبر عنها في كبريات الصحف اليومية والمقروءة. كل هذه الأبحاث هي نتيجة الفقد الكارثي الذي يعيشه المجتمع الغربي في السنوات الأخيرة، فقد الأمل بوجود حلول اجتماعية للمسائل الاجتماعية.

العودة الممنهجة إلى السببية الخارجية للألم - الجينات، الشبكة العصبية والهرمون - ترافق مع حضور فكرة النظام السلوكي système comportemental ومعه لم يبق سوى نموذجين للشرح: من جهة العضوانية organicité الحاملة لكونية تبسيطية، والاختلاف عن الغير الحامل لثقافية أمبيريقية. ينتج عن ذلك انشطار تقليصي بين عالم العقل وعالم الذهنيات، بين أوجاع البدن وأوجاع الروح، بين الكوني والخاص. أي إن سبب ألم البشر

(1) John Mann, cité par Roudinesco, op cit 50.

يعود إلى مصدرين خارجيين عن إرادته، إما العضوية وإما المجتمع/الثقافة. لقياس فعل هذا التحول العالمي، يكفي دراسة تطور مصنف الأمراض النفسية:

Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM1)

بنسخته الأولى المنجزة من قبل الجمعية الأمريكية للطب العقلي (APA) سنة 1952. في هذه النسخة أخذ المصنف بما قدّمه التحليل النفسي، ودافع عن فكرة أن الاضطرابات النفسية والعقلية تعود في الجوهر إلى التاريخ اللاواعي للذات، موقعها في الأسرة وعلاقتها مع المحيط الاجتماعي. في هذه النسخة لا تغيب السببية العضوية ويترافق العلاج بالأدوية مع العلاج بالكلام أو بطرق دينامية أخرى.

مع تطور المقاربة الليبرالية للعلاج والتي تخضع الكلينيك لمعيار المردودية، اعتبرت الأطروحات المنبثقة عن الفرويدية غير مجدية على المستوى العلاجي: لكون المسار التحليلي طويلاً ومكلفاً، أضف أن نتائجه لا يستطاع قياسها. وهذه نقطة هامة تتعلق بمكانة الشفاء في التحليل النفسي. في مجال النفس لا نتكلم عن الشفاء بالمعنى الذي نلاحظه في الأمراض الجسمية والجينية والعضوية. يركز الطب العلمي على نموذج العلامة - التشخيص - العلاج. مثلاً ارتفاع الحرارة (علامة) تشخيص المرض (تيفوئيد) إعطاء الدواء (الأنتيبوتيك)، «يشفى» المريض من الآلية البيولوجية للمرض. أي إننا أمام فصل بين الجسد والنفس. أما أعراض النفس فلا ترد إلى مرض واحد وهي فعلياً ليست أمراضاً، إنما حالة، وشفاء هذه الأعراض هو تحوّل وجودي للذات.

مع متابعة المراجعة التي تمت لمصنف تشخيص الأمراض DSM الذي تجرّبه APA منذ سنة 1952 نجد أنه ابتداءً ينسخ نموذج علامة - تشخيص - علاج، وانتهى بأن يحذف من تصنيفاته الذاتية نفسها. تمت أربع مراجعات: 1968 (DSM 11)، 1980 (DSM 111-R)، 1987 (DSM 111-R)، 1994 (DSM 1V). نتائج عملية التطهير التدريجية هذه كانت كارثية في منحها الهادف إلى تقليص اضطراب النفس إلى ما يعادل عطل في محرك. وفي موازاة هذا المسار تمّ حذف اللغة التي صاغها كل من الطب العقلي الدينامي والتحليل النفسي. استبدلت مفاهيم الذهان والعصاب والانحراف بفكرة رخوة اسمها «اضطراب» (disorder = désordre) ولتجنب أية معركة حول هذا الموضوع انتهى هذا التصنيف بشطب مفردة مرض حتى لا تتمّ ملاحقة المعالجين إذا لم يحصل الشفاء. وهكذا فإن الميل السائد اليوم يقوم على تقليص التعضية النفسية إلى مفردة تصرفات بعد إزاحة مفاهيم اللاوعي والجنسانية والتحويل. إذا كانت مفردة ذات لها معنى، فإن الذاتية لا تُقاس ولا تكتم: إنها الاختبار المرئي والمستور، الواعي واللاواعي حيث تتأكد ماهية التجربة الإنسانية.

اللاوعي: المعركة الكبرى

دماغ فرانكشتاين

منذ قرن تقريباً والمعركة قائمة بين مناصري إمكانية إرساء علم للروح، حيث الذهني mental هو نسخة عن العصبي neural وبين متبني فكرة استقلالية السيرورات النفسية. في قلب هذا الخلاف، شكل اللاوعي موضوعاً لنقاشات ساخنة، لكون تعريفه يفلت من هذين الحقلين. ذلك أن اللاوعي، الذي لا يندرج ضمن ما هو لاعقلاني ولا ينتمي إلى عالم التنجيم، هو أيضاً غير قابل للدمج ضمن نظام عصبي ولا ضمن تصوّر معرفي أو تجريبي في علم النفس. وطبيعي أن يكون اللاوعي موضوعاً لسجالية حادة لأنه يتبدى أساساً بصفة سلبية: إنه لا وراثي ولا دماغي ولا أوتوماتيكي ولا عصبي ولا معرفي ولا ميتافيزيقي ولا ميتانفسي ولا رمزي، إلخ. ومن الملاحظ أن العلماء الأكثر وضعية والأكثر تعلقاً بالعلوم البحتة هم الذين يطلقون النظريات الأكثر غرابة حول الدماغ والنفس لأنهم يرغبون في تطبيق نتائجهم العلمية على مجمل السيرورات الإنسانية، مما يتيح استشراف السباق للعقلنة الكاملة التي تهدف في العمق إلى فبركة الإنسان وجعله نسخة جديدة لأسطورة Prométhée بروميسيسوس.

في الزمن الحديث، صاغت ماري شيلي Mary Shelley أجمل تعبير عن هذه الإشكالية في رواية نُشرت سنة 1817: *Frankenstein ou le Prométhée*⁽¹⁾ moderne فروت قصة عالم شاب، اسمه Victor Frankenstein قرّر فبركة إنسان من دون نفس، عن طريق تجميع قطع من جثث أخذها من المقابر. وبعد تكوينه، تأنسن الوحش فطلب من مبدعه أن يقول له امرأة على صورته، لكنه بقي متألماً لافتقاده النفحة الإلهية، الشرط الضروري لإمكانية وجوده. في نهاية أحداث رهيبية، يختفي الوحش ويتجلّد في الصحراء بعد أن يقتل العالم. فرانكشتاين، هذا الشيء الغفل الذي أطلق عليه اسم العالم الذي فبركه، هو شاهد على كابوس كبير يعثور العقل الغربي.

بين 1870 و1880، وبتأثير نظرية داروين في التطور الارتقائي، توسّع مشروع تغطية الخطاب العلمي لمجمل الظواهر الإنسانية، فتعمّمت الisme على جميع المفردات الدالة على المعارف من أجل شرعنتها في السياق الجديد.

العلموية: لاهوت علماني، يرافق دون توقف، خطاب العلم وخطاب تطور العلوم مع

(1) Roudinesco, op cit, p. 70.

ادعاء حلّ كل المسائل الإنسانية. بمعنى آخر العلموية هي دين بالعنوان نفسه الذي تتمّ فيه محاربة الدين باسم العقلانية. إنها وهم العلم، تمامًا كما قال فرويد عن الدين.

يطالعا كل يوم في الصحف أخبار علمية عن تدخل هذه الجينة أو تلك الجملة العصبية في سلوكيات هي محض اجتماعية أو ذاتية. وهذا يترافق مع حملة عشواء على التحليل النفسي أو فرويد أو اللاوعي. كيف نفهم، أخيرًا، نبوءات عالم السياسة الأميركي Francis Fukuyama عندما يهنئ العالم بـ «اختفاء» التحليل النفسي والتاريخ ومجمل النظريات «البنوية» لصالح قدوم مجتمع مؤسس على العلم الطبيعي! يكتب فوكوياما: «في هذه المرحلة، نكون قد انتهينا من التاريخ الإنساني لأننا محونا الكائنات الإنسانية كما هي، وابتدأ تاريخ جديد ما بعد الإنساني»⁽¹⁾.

هذه الأطروحات رفضها علماء آخرون لم يترددوا في مهاجمة الأوهام العلموية لزملائهم. من بين هؤلاء، جيرالد إدلمان Gerald Edelman، وهو عالم أعصاب بيولوجي أميركي حائز على جائزة نوبل في الطب. فهو يعتبر أن اللاوعي، بالمعنى الفرويدي، يبقى مفهومًا ضروريًا للفهم العلمي للحياة الذهنية للإنسان. ويبيّن إدلمان في كتابه بيولوجيا الوعي، أن العداء للنموذج الفرويدي عائد إلى مقاومة العلماء أنفسهم للاوعيهم الخاص أكثر مما هو استنتاج علمي المنحى. كذلك يشير عالم الطب البيولوجي الفرنسي ألان بروشيانتر Alain Prochiantz إلى أنه لا يوجد أي تعارض بين علم الدماغ وعلم الجينات والنظام التحليلي: «إذا كانت الجينات تعرف انتماءنا للنوع الإنساني وانتماءنا الفيزيقي، فهي وحدها لا تشرح شخصيتنا ككائنات مفكرة. الدماغ ليس حاسوبًا يتمّ فك شيفرته عبر الجهاز الجيني»⁽²⁾.

تكمّن قيمة اللاوعي الفرويدي في تأكيده القطيعة مع فكرة أن الإنسان هو مستلب أبدي، وليس ذلك الغريب عن نفسه الذي يجب أن تطبق الأخلاقيات عليه لمعالجته. الكلمة السر، اليوم، هي «كن إيجابيًا». الفاعل الفرويدي هو فاعل حر، موهوب بالعقل، إنما عقله يتذبذب داخل ذاته، بواسطة كلامه وأفعاله، وليس من وعيه المستلب، ينبلج أفق شفائه. هذا الفاعل بالذات، ليس الإنسان المسيّر لدى النفسانيين، ولا الفرد الدماغية لدى أهل الفيزيولوجيا، ولا المروص لدى جماعة التنويم المغناطيسي، ولا الحيوان الإثني عند جماعة تنظير العرق والوراثة. إنه كائن متكلم، قادر على تحليل معاني أحلامه، يتمتع بلاوعي كوني وخاص في الوقت نفسه، وهذه إحدى أهم إرصاصاته المفاهيمية.

Roudinesco, op cit, p. 73. (1)

Ibid, op cit 74. (2)

أصبح اللاوعي في القرن العشرين شعارًا لكل أشكال الاستطلاع للذاتية. من هنا تأثيره على بقية العلوم، وحواره الدائم مع الدين ومع الفلسفة. فوضع فرويد الذاتية في قلب جهازه المعرفي أوصله إلى بلورة سببية (لاواعية) تجبر الذات على ألا ترى نفسها كسيدة للعالم، إنما كوعي من خارج آلية السببية الميكانيكية. بهذا المعنى، تظهر النظرية الفرويدية وريثة الرومانسية وفلسفة الحرية النقدية التي تأتت مع كانط وفلسفة الأنوار. وهي نظرية تناهض كل النظريات المتأتية من الفيزيولوجيا (اللاوعي الدماغي) ومن البيولوجيا (اللاوعي الوراثي) ومن السيكلوجيا (الأتوماتيسم الذهني). وبالرغم من الهجوم المركّز اليوم عليها، لا بدّ أن تجد جوابًا إنسانيًا أمام هذا التوحش الناعم والمميت لمجتمع خوري ذاهب نحو تقليص الإنسان إلى آلة من دون فكر ولا وجدان.

انزلاق القوانين في هوامشها

المحامية ماري روز زلزل

المقدمة

أكثر القوانين عرضة للتهميش هي تلك التي يكون موضوعها حماية حقوق المهمشين. والهامشيون أنواع يجمع بينهم أنهم ليسوا في قلب النظام ولا يشكلون أولوية في سلم اهتماماته. بعض الناس أصبحوا هامشيين لأنهم مختلفون، فحجبت عنهم القوانين بما يشبه حالة إنكار لاختلافهم؛ بعض الناس هامشيون لأنهم ضعفاء أو فقراء أو لحسابات تتعلق بهواجس عفى عليها الزمن. أما النساء، وبالرغم من أنهن يشكلن أكثر من نصف السكان، إلا أنهن المجموعة السكانية الأكثر عرضة للتهميش وذلك لأسباب تاريخية راکمت عناصر التمييز ضدهن. بالرغم من أن المساعي لتغيير هذا الخلل التاريخي قد بدأت، إلا أن رسوخ التمييز في البنى السياسية والاجتماعية ومقاومتها التغيير لم تسمح بأن توتي المساعي نتائجها.

معلوم أن الدولة هي مرجع المواطن ومصدر حمايته. هي مؤتمنة على مستحقاته وعلى تحصينها في القانون. لكن تبني القوانين لحقوق الناس المشروعة والمستحقة هو وليد صراعات وانتصارات وأحياناً خيبات؛ كما أن إقرار القانون لا يؤدي حكماً إلى تطبيقه في الواقع، وإلى تحقيق العدالة والمساواة. إن حماية المستحقات بالقانون، وإيصال الحقوق إلى أصحابها هما عرضة لشتى أنواع الانزلاقات التي تحيل الناس، وأحياناً القوانين، إلى الهوامش.

لو اجتمع الهامشيون في لبنان لشكلوا أكثرية مطلقة تسائل ديمقراطية النظام وعدالته، وتسائل الذين انزلت على مصالحهم حقوق الناس.

الأمثلة على تهميش القوانين عديدة، أعرض بسرعة لثلاثة منها، قبل أن أدخل على المنزلقات التي يتعرض لها مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري. أما القوانين الثلاثة فهي 1- القانون المتعلق بحقوق الأشخاص المعوقين، المعلق العمل به على صدور

المراسيم التطبيقية. 2 - القانون المتعلق بحق المرأة المتزوجة من أجنبي بإعطاء الجنسية لزوجها ولأولادها، المنزلق عن هوية الوطن المستقر في هامش هوية النظام. 3 - قانون حماية الأطفال من العنف الذي همش لتعدد القواعد وتناقضها مع بعضها البعض، في معالجة الموضوع الواحد.

1 - تعليق تطبيق القانون على صدور المراسيم التطبيقية:

صدر القانون رقم 2000 / 220 المتعلق بحقوق الأشخاص المعوقين⁽¹⁾ الذي يرمي إلى إخراج أصحاب الاحتياجات الخاصة من دائرة التهميش إلى الاندماج الكامل في الحياة الاجتماعية وفي الدورة الاقتصادية وفي الحياة الوطنية بكل أوجهها. كان القانون موضع ترحيب ورضى⁽²⁾ عند صدوره لأنه استجاب لحاجات حقيقية كالبيئة المؤهلة⁽³⁾ التي تسهم باندماج أصحاب الحاجات الخاصة، أو على الأقل لا تكون معوقة لاندماجهم؛ وأقرّ القانون «البطاقة الخاصة» التي يستحصل عليها المعوق من وزارة الشؤون الاجتماعية فتؤمن له التغطية الصحية والإعفاء من بعض الرسوم والضرائب البلدية...

استلزم وضع معايير البيئة⁽⁴⁾ المؤهلة وإصدار المراسيم التطبيقية لها 11 سنة، علق خلالها تطبيق القانون، أما المراسيم التطبيقية المتعلقة بالبطاقة الخاصة التي تؤمن للمعوقين التسهيلات الخاصة بهم فهي لم تصدر حتى الساعة⁽⁵⁾، انزلق القانون في هوامشه وانزلقت معه حقوق من استهدفهم.

(1) صدق مجلس النواب اللبناني في 29 أيار 2000 مشروع القانون الوارد بالمرسوم رقم 1834 تاريخ 3 كانون الأول 1999.

(2) انتقل القانون من مفهوم الرعاية في القانون 11 / 73 تاريخ 31 / 1 / 1973 المتعلق «برعاية المعاقين»، إلى مفهوم الحقوق كمستحقات مع القانون رقم 243 تاريخ 12 / 7 / 1993 المتعلق «بحقوق المعوقين» ليخطو خطوة إضافية نحو مفهوم الاندماج الكامل مع القانون الجديد.

(3) أقرّ القانون مبدأ معايير البيئة المؤهلة، أي الشروط الفنية التي يجب أن تستوفيها الأبنية العامة والخاصة من أجل الحصول على ترخيص بناء، ومنها تلك المتعلقة بالمنحدرات والممرات، والأدراج والمصاعد، والأبواب والمداخل، والغرف والحمامات، ومواقف السيارات وعدد الوحدات المخصصة لاستعمال الشخص المعوق....

(4) صدر في 16 / 12 / 2011 المرسوم رقم 7194 الرامي إلى تحديد معايير الحد الأدنى للأبنية والمنشآت، ونشر في الجريدة الرسمية رقم 61 بتاريخ 29 / 12 / 2011 .

(5) لكل معوق لبناني أدرجت إعاقته في اللوائح المعتمدة، تصدر عن وزارة الشؤون الاجتماعية - الهيئة الوطنية لشؤون المعوقين لذوي الاحتياجات الخاصة، بطاقة معوق تمنح =

2 - انزلاق قانون الجنسية⁽¹⁾ عن هوية الوطن واستقراره في هوامش هوية النظام:

وضع قانون الجنسية اللبناني عام 1925⁽²⁾ في أعقاب سقوط السلطنة العثمانية؛ لم تطرأ عليه سوى تعديلات طفيفة بالرغم من مرور حوالي تسعين سنة على إقراره. انزلق القانون نتيجة جموده على الرغم من تغير الواقع الذي أملاه، فضلاً عن أن الحاجة التي كان يليها تغيرت هي الأخرى: أسس النظام الطائفي وتوزعت السلطة فيه على الطوائف بنسبة عدد أعضائها كما عددهم إحصاء السكان في 1932. تغير الزمن وعدد السكان ونسبهم، وتغير النظام نفسه خاصة بعد اتفاق الطائف، لكن القانون لم يتغير إلا جزئياً، ولا تغيرت طريقة تعامله مع المرأة المتزوجة من أجنبي⁽³⁾ التي لا تزال في نظر القانون مواطنة من نوع خاص، على هامش العديد من حقوقها: اللبنانية المتزوجة من

= بموجب القانون رقم 2000/220 تعتبر هذه البطاقة المستند الرسمي الذي يخول حاملها الاستفادة من كل الحقوق أو الامتيازات أو التقديمات التي تحددها القوانين. لكن المراسيم التطبيقية لم تصدر بعد.

(1) الجنسية هي رابطة قانونية بين المواطن والدولة، تقوم على روابط اجتماعية؛ كما أن الجنسية هي أيضاً علاقة سياسية، لأن لمن يحمل الهوية الوطنية دون غيره أن يشارك في صياغة النظام السياسي. لذلك يعتبر قانون الجنسية تمييزاً بطبيعته، فهو يميز بين المواطن والأجنبي، ويميز بالتالي بين الحقوق والواجبات والمزايا التي تستحق أو تترتب على كل من هاتين الفئتين.

(2) صدر قانون الجنسية المعمول به حالياً أي القرار رقم 15 تاريخ 19 كانون الثاني 1925 الذي «يختص بالتابعة اللبنانية» عن المفوض السامي ساراي. تشوب القانون العديد من العيوب، لكن أبرزها وإيلاًماً هو حرمان المرأة المتزوجة من أجنبي من حق إعطاء الجنسية لزوجها وأولادها، وأيضاً الأفضلية التي أعطاهها القانون للمرأة الأجنبية وأولادها على المرأة اللبنانية وأولادها.

(3) كانت اللبنانية التي تتزوج من أجنبي تفقد جنسيتها اللبنانية وتشطب من سجل عائلتها وتسجل في سجلات الأجانب مع زوجها وأولادها. في 11/1/1960 صدر تعديل للقرار 25/15 أجاز فيه «للمرأة اللبنانية التي فقدت جنسيتها باقترانها من أجنبي قبل صدور هذا القانون أن تستعيد هذه الجنسية بناء على طلبها». بنتيجة هذا التعديل، أعادت الدولة اعترافها باللبنانية المتزوجة من أجنبي كمواطنة، لكن القانون لم ينظم مصير أسرتها وبقي على صمته فيما يتعلق بجنسية أولادها، فبقيت مواطنة من نوع خاص.

أجنبي محكومة بالعيش بين «أجانب» هم زوجها وأولادها، جميعهم محرومون قانوناً من التمتع بالحقوق الأساسية لحياة كريمة وطبيعية. في مكان ما على الهامش بين الهوية الوطنية العامة وهوية النظام الطائفي الخاصة، انزلق قانون الجنسية وانزلقت معه حقوق المرأة وهمشت هي و«الأجانب» الذين تتشكل منهم عائلتها.

3 - تهميش القاعدة القانونية نتيجة تطبيق قوانين متعددة ومتضاربة على حالة واحدة:

حتى أواخر القرن الماضي، كان الأطفال يشكلون الفئة الأكثر تهميشاً، ولم تكن أصواتهم ولا استغاثاتهم تسمع خارج أسرهم. بدأ الوضع يتغير بعد أن تحول موضوع حقوق الطفل من موضوع خاص بالأسرة الى موضوع عام يعني الوطن: وقّعت الدولة اللبنانية على اتفاقية حقوق الطفل، وبدأت ورشة إصلاحية على صعيد واسع لاعتبار أن حقوق الطفل ليست شأنًا أسرياً وخاصاً فحسب، بل هي واجب اجتماعي ووطني عام يستدعي استنهاض الدولة بسلطانها والمجتمع بقواه الحية والفاعلة لكفالة حقوق الطفل. شكّل هذا التحول منطلقاً لورشة إصلاحية لا تزال في بداياتها. في ظل غياب الرغبة في إحداث ثورة قانونية، توجّب على المفاهيم الجديدة أن تتأقلم مع المفاهيم القديمة لتجد موقعها في النظام القانوني. ومن الأمثلة على تجاوز المفاهيم القديمة مع المفاهيم الحديثة بغير انسجام وبكثير من التملل، مسألة الحماية القانونية للأولاد من العنف، وبشكل خاص معنى هذا الحق وفعالته في ظل تكريس حق الأهل والمعلمين في «تهذيبهم» أو «تأديبهم»، أي في ضربهم.

تعددت القواعد القانونية التي ترعى هذا الموضوع: قانون حماية الأحداث المنحرفين أو المعرضين للخطر رقم 2002/422 يمنع الضرب ويحمي منه⁽¹⁾، وقد جاء منسجماً مع اتفاقية حقوق الطفل ومع مبادئ حقوق الإنسان التي التزمت

(1) القانون الصادر في 24 أيار 1949 كان يتعلق «بالمجرمين القصر». ثم صدر المرسوم الاشتراعي رقم 119 الخاص «بالأحداث المنحرفين» في 16 أيلول 1983 والمنشور في الجريدة الرسمية عدد 45 في 10 تشرين الثاني 1983. فقانون 224 في 10 أيار 1993 يرمي إلى إضافة المادة 500 مكرر إلى قانون العقوبات حول «التخلي عن قاصر» والمنشور في الجريدة الرسمية عدد 20 من السنة نفسها. وأخيراً صدر القانون رقم 422 في 6 حزيران 2002 المتعلق « بحماية الأحداث المخالفين للقانون أو المعرضين للخطر» والمنشور في الجريدة الرسمية رقم 34 الجزء الثاني تاريخ 16 حزيران 2002.

الدولة بها في مقدمة الدستور اللبناني؛ فيما قانون العقوبات⁽¹⁾ الصادر عام 1943 لاسيما في المادة 168 منه لا يزال يبيح الضرب وفق ما هو مقبول في العرف العام. العرف العام يبيح الضرب، فيما قانون حماية الأحداث يعتبر في المادة 25 منه⁽²⁾ أن الضرب هو من الحالات التي يعتبر فيها الحدث مهددًا، مما يلزم القاضي باتخاذ تدابير حماية⁽³⁾ على ما نصت عليه المادة 26 والمادة 27⁽⁴⁾ المشتملة على الحماية من الضرب.

(1) صدر قرار وزاري في 22 شباط 1939 بتشكيل لجنة لوضع مشروع قانون عقوبات جديد ضمت الأساتذة فؤاد عمون ووفيق قصار وفيليب بولس . أفضت أعمال هذه اللجنة إلى صدور قانون العقوبات اللبناني الجديد في 1 آذار 1943 ودخل حيز التنفيذ في 1 تشرين الأول 1944 بموجب المرسوم الاشتراعي رقم NI /340 قانون العقوبات الخاص، د. محمد ذكي أبو عامرود. سليمان عبد المنعم - منشورات الحلبي الحقوقية 2004 .

(2) المادة 25 - يعتبر الحدث مهددًا في الأحوال الآتية:

- 1 - إذا وجد في بيئة تعرضه للاستغلال أو تهدد صحته أو سلامته أو أخلاقه أو ظروف تربيته.
- 2 - إذا تعرض لاعتداء جنسي أو عنف جسدي يتجاوز حدود ما يبيحه العرف من ضروب التأديب غير المؤذي .
- 3 - إذا وجد متسولاً....

4 - للقاضي أن يتخذ لصالح الحدث المذكور تدابير الحماية أو الحرية المراقبة أو الإصلاح عند الاقتضاء . يتدخل القاضي في هذه الأحوال بناء على شكوى الحدث أو أحد والديه أو أوليائه أو أوصيائه أو الأشخاص المسؤولين عنه أو المندوب الاجتماعي أو النيابة العامة أو بناء على إخبار . عليه التدخل تلقائيًا في الحالات التي تستدعي العجلة . على النيابة العامة أو قاضي الأحداث أن يأمر بإجراء تحقيق اجتماعي وأن يستمع إلى الحدث ووالديه أو أحدهما أو الوصي الشرعي أو الأشخاص المسؤولين عنه، وذلك قبل اتخاذ أي تدبير بحقه ما لم يكن هناك عجلة في الأمر فيكون ممكنًا اتخاذ التدبير الملائم قبل استكمال الإجراءات السالف ذكرها . ويمكن الاستعانة بالضابطة العدلية لتقصي المعلومات في الموضوع .

(3) عملاً بقانون حماية الأحداث 2002/422.

(4) المادة 27 - للقاضي بعد الاستماع إلى الوالدين أو أحدهما، أن يبقي الحدث قدر المستطاع في بيئته الطبيعية، على أن يعين شخصًا أو مؤسسة اجتماعية للمراقبة وإسداء النصح والمشورة للأهل والأولياء ومساعدتهم في تربيته، وعلى أن يقدم هذا الشخص أو المؤسسة إلى القاضي تقريرًا دوريًا بتطور حالته. وللقاضي، إذا قرر إبقاء الحدث في بيئته، أن يفرض عليه وعلى المسؤولين عنه موجبات محددة، كأن يدخل مدرسة أو مؤسسة اجتماعية أو صحية متخصصة أن يقوم بعمل مهني ما.

هل يعتبر الطفل عند ضربه مهددًا بحيث يجوز تدخل القضاء والقانون لحمايته؟ أم تكون الغلبة للعرف العام؟

إضافة أخرى أتى بها القرار الوزاري رقم 2001/1130 المتعلق بالنظام الداخلي لرياض الأطفال ومدارس التعليم الأساسي الرسمية، الذي يحظر على موظفي التعليم إنزال أي عقاب جسدي بتلامذتهم، لا بل يذهب أبعد من ذلك، فيمنع تأنيبهم بكلام مهين تأباه التربية والكرامة الشخصية⁽¹⁾.

لقد أدت كثرة القواعد القانونية وتضاربها إلى الإبقاء على الواقع الراهن، فمن يعنف ولده يجد له غطاءً في قانون العقوبات، ومن يناهض العنف ضد الأطفال يستعين بالدستور وباتفاقية حقوق الطفل وبالقانون 2002/422 وبالقرار الوزاري رقم 2001/1130... أما المطلوب فهو ضمان مصلحة الطفل الفضلى وفق معايير واضحة.

هذا الارتباك القانوني في المفاهيم بين الجديد والقديم يحجب، إلى درجة كبيرة، صراع القوى الواقعية فيما بينها، مما يضع مبدأ سيادة القانون على المحك. يترجم هذا صراع اليوم على أرض الواقع في معرض النقاش المحموم الدائر حول مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري وانقسام المواقف حوله تبعاً للمفاهيم الخاصة بالقوى الاجتماعية وليس لاعتبارات تتعلق بموضوع القانون. يعتبر المجتمع المدني أنه معني بحماية النساء من العنف الأسري، فالموضوع هو شأن عام يعني المجتمع بأسره، ويستوجب إقرار قانون يحرر النساء من الخوف ويحفظ كرامتهن ويخرجهن من الهامش الذي فرض عليهن ويعزز علاقة المواطنة، لذلك تقع مسؤولية حماية النساء على الدولة ويشارك المجتمع المدني في هذه المهمة.

بالمقابل، ينبري آخرون لاسيما ممثلي بعض الطوائف، ليعتبروا أن كل ما يتعلق بالأسرة هو شأن ذو بعد ديني ويقع بالتالي في إطار صلاحياتهم.

في هذا السياق يبدو جلياً أن العنف ضد النساء ليس مجرد فعل عنيف، بل هو تعبير عن تمييز تاريخي وهيكلية ضدهن يستخدم العنف لاستدامته ويستخدم الدين لتبريره. فنرى بعض رجال الدين يرفضون بشدة أي تدخل من السلطة العامة في هذا الموضوع «الخاص»، الذي لا يشكل جريمة تستدعي العقاب، بل حقاً من حقوق الرجل الشرعية.

يكشف أيضاً موضوع العنف الأسري منظومة القيم التي تحكم الأسرة، المجال الخاص، وامتداداتها في المجتمع وفي سلوك المواطنين: العنف أداة بيد السلطة، مقبول اجتماعياً على اعتبار أن للسلطة الحق بممارسة القمع، ويتوجب على المحكوم أن يخضع.

(1) هارلي البستاني - حقوق الطفل - من منشورات برنامج الأمم المتحدة الإنمائي 2009.

أن تكريس ثنائية القمع/الخضوع في الأسرة وإعطائها المشروعية الدينية يجعل من العبث القول بالحرية وبالديمقراطية. لقد شكلت هذه الثنائية الوصفة السحرية لاستقرار الاستبداد والمستبدين، وللإحجام عن معارضة أولي الأمر. هل يتمكن المجتمع من مواجهة ثنائية القمع/الخضوع، فيصبح من حقه الاحتفال بالحرية، وتحتفل النساء أسوة بباقي المواطنين؟ مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري هو المحك لأنه يسائل المفاهيم التي أنتجت بنى سلطوية وقمعية، أكانت منسوبة إلى الدين أم إلى العادات والتقاليد، ذلك أن القبول بممارسة العنف على نصف المجتمع مهما كانت مسوغاته، إنما يستحق الإدانة الصريحة.

هل يصدر قانون حماية النساء من العنف الأسري؟ وإذا صدر، هل سيكون مثقلاً باعتبارات تشوّهه فينزلق على هامش موضوعه ويعطل مفعوله كأداة حماية؟

سنركّز الاهتمام في ما بقي من هذا البحث على مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري. سنتناول في الجزء الأول الأسباب التي دعت المجتمع المدني للمطالبة بهذا القانون وإلى صياغة وتقديم مشروع القانون بخصائص بعينها. وسنعرض في الجزء الثاني الانزلاقات التي تتهدد مشروع القانون هذا، كما سنستعرض التحولات التي مرّ بها ومخاطر التهميش التي قد تطاله.

القسم الأول: مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري

لا يوجد في لبنان قانون يحمي النساء من العنف الأسري. لذلك بادرت منظمات المجتمع المدني إلى صياغة مشروع قانون، تبنته وزارة العدل ووزارة الداخلية والبلديات، وأخذ طريقه إلى مجلس الوزراء الذي صادق عليه وأحاله إلى مجلس النواب في رحلة استثنائية تشهد على صراع قوى تتهمّس في حمايتها معاناة الناس.

أولاً: افتقار النظام اللبناني إلى قانون الحماية

من الشائع والمستحب أن للمنزل حرمة، وهذه الحرمة هي محمية في القانون وفي الأعراف. لكن حرمة المنزل لا تشمل بحمايتها العنف الممارس ضمن المنزل. والواقع يشير إلى انزلاق حرمة المنزل لتصبح حرمة العنف الممارس داخله: تشير الإحصاءات إلى أن النسبة الأكبر من العنف هي تلك التي تتعرض لها النساء داخل المنزل. إن التعامل مع العنف الأسري لم يكتسب الفعالية المرجوة إلا عندما أقرت الدول بخصوصية هذا العنف، ووصفته باعتباره جريمة خاصة، وبالتالي وضعت نصوصاً وإجراءات خاصة وموائمة للتعامل معه. هذا ما طمح مشروع القانون إلى تحقيقه.

لأن الخيارات القانونية المتاحة للمرأة المعتقة محدودة، ولا تبدأ إلا بعد وقوع الضرر، للمرأة اللجوء إما إلى المراجع العقابية أو إلى المراجع المذهبية والشرعية، وكلاهما غير صالح قانوناً لتأمين الحماية لها. من النافل القول إن أكثر حالات العنف الأسري لا تصل إلى القضاء وتبقى مغلفة بالصمت. فقد استوجب إقناع النساء المعتقات بكسر جدار الصمت والإبلاغ عن العنف الأسري وطلب الحماية من القانون عشرات السنين من التوعية. ازداد عدد النساء اللواتي خرقت جدار الصمت، لكنهن وجدن أنفسهن أمام مأزق، وهو الفراغ القانوني في موضوع الحماية.

إن الحماية من العنف والوقاية منه هما من المفاهيم التي دخلت حديثاً على القوانين، حتى في الدول المتقدمة، فما بالكم في لبنان.

1- خيارات المرأة في ظل غياب قانون الحماية

عند تعرضها للعنف، بإمكان المرأة أن تلجأ إلى اتخاذ أحد إجراءين أو كلاهما⁽¹⁾:

أ- تحريك الشكاوى العامة للاقتصاص من الشخص الذي ألحق بها الأذى، ولها اتخاذ صفة الادعاء الشخصي للحصول على التعويض عن الضرر.

غالباً ما تنتهي هذه الشكاوى في مهدها: تتضافر الأسباب التي تشي المرأة عن التقدم بالشكاوى أو عن متابعتها، إذ تسارع إلى إسقاط حقها الشخصي الذي يؤدي سندياً للمادة 113 أ.م.ج إلى سقوط الحق العام.

في دراسة أجريت على الشكاوى المقدمة من نساء ضحايا العنف الأسري⁽²⁾، تبين أن إسقاط المدعيات لحقوقهن الشخصية قد تم خلال الساعات الأربع والعشرين التي تلت الادعاء، أي قبل استدعاء المدعى عليه لاستجوابه. كما أظهرت الدراسة أن أكثر النساء راضين بتسوية مع الزوج تنازلن فيها عن كافة حقوقهن لمجرد أن يقوم الزوج بدفع كلفة المستشفى أو «يرضى» بعودة الزوجة إلى المنزل وبقائها مع أولادها.

من اللافت أنه ليس في لبنان دراسة حول تغطية الكلفة الصحية الناتجة عن العنف الأسري. وبسؤال عدد من شركات التأمين تبين أن العدد الأكبر منها لا يؤمن التغطية، فإذا

(1) في اختراق وحيد ولافت، اتخذ قاضي الأمور المستعجلة في كسروان الرئيس ريشا قراراً

بمنع الزوج من الدخول إلى المنزل الزوجي لأنه يشكل خطراً على حياة الزوجة.

(2) «شكاوى النساء بين قانون العقوبات وقانون الحماية» ماري روز زلزل- برنامج الأمم

المتحدة الإنمائي ومنظمة كفى عنفاً واستغلالاً 2011.

صرحت المرأة بأنها تعرضت للعنف في المنزل، تعلن شركة التأمين عدم مسؤوليتها حتى عندما لا يكون العنف الأسري مذكوراً في الاستثناءات المنصوص عنها في عقد التأمين، خاصة إذا كان الأذى من النوع الذي يستدعي تدخل السلطة العامة ويوثق في تقارير الدرك ويتبع عنه مسؤولية جنائية. وفي هذا السياق، من المهم الإشارة إلى دور شركات التأمين في فضح حجم العنف الأسري في الغرب، إذ ساهم مندوبو شركات التأمين على حمل النساء على التصريح عندما تتعرض للعنف خاصة الأسري. يعتبر الأطباء الشرعيون المختصون بالعنف الأسري أنه يمكن للطبيب المختص أن يتعرف على حالات العنف الأسري وأن يميزها عن غيرها من حالات العنف، أكان لجهة طبيعة الندوب والآثار التي تنتج عنه، أو من خلال موقف النساء المعنفات وحالتهم النفسية. إن الإقرار بوجود عنف أسري يؤدي إلى تحميل الجاني كلفة الاستشفاء والعلاج.

إن الحماية الوحيدة التي تحصل عليها المرأة عند تقديمها بشكوى هي التعهد بعدم التعرض: يطلب أفراد الضابطة العدلية من الجاني بناء على إشارة النائب العام أن يوقع على تعهد يمتنع بموجبه عن التعرض للمرأة التي سبق أن عتقها. وعادة يوقع الرجل، وإن على مضض. وعند التكرار يوقع على تعهد جديد ثان وثالث... إذ لا يوجد في قانون العقوبات اللبناني ما يلزم الرجل باحترام تعهده تحت طائلة العقاب. وفي غياب أي كلفة أو جزاء على الخرق، يفقد التعهد فعاليته بشكل كامل.

ب - في إطار العنف الزوجي، يحق للزوجة مراجعة المحكمة المذهبية التي عقدت الزواج لترتيب نتائج على هذا العنف علماً أن هذه المحاكم هي حساسة بنسب متفاوتة لموضوع العنف الأسري. في بعض المحاكم المذهبية يعتبر ضرب الزوجة سبباً للطلاق، أو مؤشراً على وجود سبب يؤدي إلى الطلاق أو إلى بطلان الزواج. أما محاكم أخرى، وهي تشكل الأكثرية، يؤدي العنف فقط إلى التدخل لتطبيب خاطر الزوجة أو إلى تذكيرها بوجوب عدم استفزاز الزوج كي لا يلجأ إلى العنف، أللهم إذا كانت مهتمة بأسرتها⁽¹⁾، لاسيما في حال وجود أطفال قاصرين. وفي كل الحالات، إن المحاكم المذهبية على اختلافها، لا صلاحية لها في موضوع الحماية، فالقوانين التي حددت صلاحيات المحاكم المذهبية لم توليها الفصل في موضوع الحماية.

(1) بعد انحسار كل موجة عنف تصيبها، تكتب ندى في دفترها الأصفر الذي أعطته عنوان «ندوب وكدمات»، قصة من صفحة أو اثنتين. تقول ندى إنها افتتحت دفترها الرابع، وإن عنوان «ندوب وكدمات» لم يعد معبراً نتيجة تصاعد وتيرة العنف وآثاره على جسمها وروحها. ندى تبحث عن عنوان لها ولد دفترها الرابع.

2- استجابة مشروع القانون لحاجة موضوعية

أ- الحاجة الواقعية

لم يعد من الممكن السكوت عن العنف الممارس على النساء⁽¹⁾: درجت العادة على القول إن العنف غير شائع وإنه استثنائي في مجتمعنا الديمقراطي، لكن الحقيقة مغايرة، وهي مروعة. فالعنف مقبول وممارس على نطاق واسع، وأكثر ضحاياهم من النساء. صحيح أنه من الصعب إجراء دراسة كمية لتبيان حجم العنف الأسري، إلا أن مراكز الاستماع والمناصرة والدعم القانوني والنفسي التي أسستها بعض منظمات المجتمع المدني المتخصصة بالعنف ضد النساء، تظهر أن المعدلات والنسب عالية جدًا. كما أنه بعد تشجيع النساء على خرق جدار الصمت، انكشف حجم ظاهرة العنف. إن العنف، بالإضافة إلى كونه انتهاكًا صارخًا لكرامة النساء، هو أيضًا معوق لقدرتهن على الحياة العادية وعلى التمتع بحقوقهن الإنسانية. هذا، بالإضافة إلى الضرر الذي ترتبه هذه الظاهرة على الأسرة وعلى المنظومة القيمة التي ترعى الأسرة والمجتمع بشكل عام. فالإنسان يصبح أقل إنسانية إذا تأقلم مع العنف ورضي به، فما بالنأ إذا اعتمده، كما يحصل عادة في الأسر التي تعيش العنف على النساء، تمارسه أو تتقبله.

(1) نص مشروع القانون على التالي:

انطلاقًا من الدستور اللبناني الذي نص في مقدمته على أن «لبنان عضو مؤسس وعامل في منظمة الأمم المتحدة وملتزم موثيقها والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وتجسد الدولة هذه المبادئ في جميع الحقوق والمجالات دون استثناء».

كما نص في المادة السابعة منه على أن «كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دون ما فرق بينهم».

واستنادًا إلى اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي انضم إليها لبنان العام 1996 وتعهد وفقًا للمادة 2 فقرة «ج» و«و» بالقيام بما يلي:

- إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى من أي عمل تمييزي.

- اتخاذ جميع التدابير المناسبة بما في ذلك التشريع، لتعديل أو إلغاء القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات القائمة التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

ب- الفراغ القانوني :

أمام غياب المرجعية الحامية، وبغياب النص الحامي، كان لا بد من إيجاد نص وتعيين مرجعية تطبيقه. وهذا ما سعى مشروع القانون إلى تحقيقه. وقد برزت هذه الحاجة خاصة، عندما أثمرت الجهود الرامية إلى حمل النساء إلى الكشف عن حالات العنف التي تتعرض لها. لكن بعد التعبير عن واقعها، تجد المرأة نفسها مجردة من أية حماية، وذلك ناتج عن غياب القانون الحامي.

3- مبادرة المجتمع المدني

انبرت منظمات المجتمع المدني لمحاولة ملء هذا الفراغ. لم يكن في الدول العربية نموذجًا للاسترشاد به، فالجمعيات المعنية لا تزال تعمل إما على تجريم بعض حالات العنف، أو على تشديد العقوبة على حالات أخرى، أو على ترتيب نتائج العنف على نظام الأسرة القانوني. ولا بد من الإشارة إلى الاختراق الهام الذي حصل في الأردن مع قانون الحماية من العنف الأسري رقم 6 لسنة 2008 وتعليمات لجان الوفاق الأسري لسنة 2010.

وفي لبنان، بادرت منظمات المجتمع المدني المتخصصة بموضوع العنف ضد النساء بالتعاون مع خبراء وأخصائيين في الموضوع إلى وضع مشروع قانون يحمي النساء من العنف الأسري، لأنه «في ظل غياب قانون خاص يحمي النساء من العنف داخل الأسرة تبقى النساء في حالة تردد للمطالبة بحقهن بحياة إنسانية كريمة ودون منة أو شفقة من أحد. ولا بد من إرفاق القانون بتأمين مراكز التأهيل من العنف بديلة عن السجن»⁽¹⁾.

انطلقت اللجنة التي أعدت مسودة المشروع في الأساس من النظام القانوني اللبناني ووضعت مشروع قانون حديث، لكنه منسجم مع النظام القانوني وقابل للتطبيق. كان على هذه اللجنة أن تحسم بعض الخيارات لكي لا تتعارض مع النظام العام. فمثلاً، في حين كان أعضاء اللجنة مقتنعين بضرورة استحداث محكمة أسرة تتخذ قرارات الحماية، صرفوا النظر عن محكمة الأسرة لكي لا تشعر المراجع الطائفية أنها مستهدفة. لا بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، إذ أصروا على أن تتضمن المادة الأولى من مشروع القانون نصاً صريحاً يتعلق بحفظ صلاحية المحاكم المذهبية.

يقول واضعو مشروع القانون إن الهدف منه هو تحقيق التالي :

- تجريم العنف الأسري بكافة أشكاله.

(1) كما ورد في الأسباب الموجبة لمشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري - منشور على الموقع الإلكتروني لجمعية كفى 19.

- إنشاء قطعة متخصصة بالعنف الأسري لدى قوى الأمن الداخلي.
- إمكانية تحريك شكوى العنف الأسري عن طريق الإخبار.
- إمكانية إصدار أمر حماية معفى من الرسوم.
- إبعاد المدعى عليه عن المنزل إذا كان وجوده من شأنه أن يشكل خطراً على حياة الضحية وأطفالها.
- استحداث صندوق مالي حكومي أو مشترك لمساعدة ضحايا العنف الأسري.

4- الخبرات المتراكمة في موضوع العنف الأسري

على الصعيد الوطني والعربي: لم يصدر مشروع القانون من فراغ، بل أتى محصلة خبرة دامت عشرات السنوات. وكانت منظمات المجتمع المدني تعمل على كشف ظاهرة العنف ضد النساء، لاسيما الأسري، منذ الثمانينيات. في العام 1995 تشكلت في بيروت محكمة رمزية انعقدت فيها أول جلسة استماع حول العنف ضد النساء بمشاركة نساء من 14 دولة عربية قدمن خلالها شهادات حية عن عنف كن من ضحاياها. صدر نتيجة هذه الجلسة «إعلان بيروت» الذي أعلن فيه الموجودون التزامهم بعدد من الأمور، خاصة مسألة نقل موضوع العنف ضد النساء من الشأن الخاص إلى الشأن العام، والتوعية على أسباب العنف وأشكاله وعلى اتساع الظاهرة، وتقديم المساندة لضحايا العنف. وقد نشطت لهذه الغايات الجمعيات النسائية وتلك الناشطة في مجال حقوق الإنسان في العمل على أرض الواقع، مواجهين التحدي لحمل النساء ضحايا العنف على التعبير عن معاناتهم.

على الصعيد الدولي: صدر خلال العام 1993 إعلان القضاء على العنف ضد المرأة، الذي اتخذته الجمعية العامة للأمم المتحدة بناء على تقرير اللجنة الثالثة (A/48/629) القرار رقم 104/48-ديسمبر/كانون الأول 1993 شكل هذا الإعلان، إضافة إلى قرارات لجنة السيدا، الغطاء القانوني لنضال جدي يهدف إلى القضاء على العنف ضد المرأة. وفي عام 1999، أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة يوم 25 تشرين الثاني اليوم العالمي⁽¹⁾ للقضاء على العنف ضد المرأة (القرار 134/54 المؤرخ 17 كانون الأول 1999).

(1) اعتاد الناشطون في مجال الدفاع عن حقوق المرأة ومنذ العام 1981 إحياء يوم 25 تشرين الثاني من كل عام كيوم لمناهضة العنف ضد المرأة وذلك إحياء لذكرى الاغتيال الوحشي في سنة 1961 للأخوات الثلاث ميرابال بناء على أوامر الحاكم الدومينيكي روفاييل تروخيليو لأنهن كن من السياسيات النشيطات في المعارضة لسياسته.

العنف ضد المرأة بكل أشكاله هو عمل مدان. لكن من أخطر أنواع العنف ذاك الذي يمارس في الأسرة، أي المنطقة الآمنة، ومن قبل أقرب الناس المفترض أن تتكون منهم منطقة الأمان. و«العنف الأسري» هو توصيف ينطبق على مروحة واسعة من الأفعال الجرمية، تتراوح بين الشتم والقدح والذم والحرمان من الحقوق الشخصية ومن الحق على الأولاد وصولاً الى التحرش والاعتصاب وسفاح القربى والقتل... وإن كان الأكثر شيوعاً بينها هو الضرب والايذاء.

أدى تحسس خطورة الموضوع واتساع الظاهرة إلى صياغة مشروع القانون: ففي العام 2007، دعت جمعية كفي⁽¹⁾ عنفاً واستغلالاً مجموعة من منظمات المجتمع المدني ومن الأخصائيين إلى العمل على صياغة مشروع قانون يحمي النساء من العنف الأسري وإلى تشكيل تحالف لإيصال هذا المشروع إلى تحقيق غاياته. شكلت لجنة ضمت عدداً من القضاة ومن المحامين والأمنيين إضافة إلى أخصائيين في علم الاجتماع وعلم النفس من ذوي الخبرة الميدانية مع نساء معنفات. بعد نقاشات استمرت أشهراً طويلة صدر عن اللجنة مشروع قانون متكامل. تبنى مشروع القانون هذا وزير العدل ووزير الداخلية والبلديات، وصدر عن مجلس الوزراء بعد أن أدخلت عليه بعض التعديلات بالمرسوم 4116 تاريخ 2010/4/6 وأحيل مشروع القانون في التاريخ نفسه إلى مجلس النواب. أثار مشروع القانون هذا ما يشبه الإعصار، منذ إحالته إلى مجلس النواب وبعد تحويله إلى لجنة فرعية منبثقة عن «لجنة الإدارة والعدل النيابية».

ثانياً : عرض لمشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري :

يتألف مشروع القانون من أربعة أبواب تحتوي على 27 مادة بالإضافة إلى مرفق يتضمن الأسباب الموجبة لإقراره. أما الأبواب فهي أ- أحكام عامة، ب- تقديم الشكاوى والإخبارات، ج- أمر الحماية د- أحكام ختامية. كل مادة في هذا المشروع هامة وأساسية،

(1) وضع المشروع على جدول أعمال مجلس الوزراء. في المرة الأولى، تشكلت لجنة وزارية، وأوكل الوزير السابق إبراهيم شمس الدين بدراسة مشروع القانون. وشكلت آنذاك لجنة من المتخصصين وأرسل مشروع القانون إلى كل المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية لأخذ الملاحظات حوله.

واستناداً إلى تلك الملاحظات التي وصلت إلى اللجنة المتخصصة، أُجريت بعض التعديلات على مشروع القانون، وتحديداً إضافة المادة الأولى (التي تنص على مراعاة صلاحيات محاكم الأحوال الشخصية) وبعض التغييرات في مضمونه.

إلا أن أهمها على الإطلاق هي المتعلقة بأمر الحماية الواردة في الباب الثالث، ذلك أنها تشكل عملياً الهدف من القانون والإضافة المضافة على النظام القانوني.

أ-الباب الأول:

إن توصيف العنف الأسري كجريمة خاصة هو من أبرز ما أتى به مشروع القانون. فالعنف الأسري ليس مجرد عنف عادي، بل هو جريمة خاصة تحتاج نظراً لخصوصيتها، للتعامل معها بشكل خاص.

يتناول الباب الأول موضوع الاختصاص، يعرف بالمصطلحات ومفاهيمها، ويحدد الأشخاص الذين ينطبق عليهم القانون، ويوصف الأفعال التي يعتبرها «عنفاً أسرياً» والتي تستوجب تبعاً لذلك العقاب.

الاختصاص في قانون الحماية: تنص المادة الأولى⁽¹⁾ على أن أحكام القانون تطبق على قضايا العنف الممارس ضد النساء في الأسرة. ويراعي القانون اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية، كما يراعي أحكام القانون 422 تاريخ 6 / 6 / 2002 الذي يرفع موضوع حماية الأحداث المخالفين للقانون أو المعرضين للخطر.

إن المادة الأولى كانت كافية لحفظ الصلاحية القانونية للمراجع المذهبية. لكن مجلس الوزراء اشترط إضافة المادة 26 إلى القانون التي تتعلق بالصلاحية هي أيضاً، وسوف نعود إلى التوسع بالمادة 26 فيما بعد في معرض التوسع بالانزلاق الأول.

عرفت المادة 2 من مشروع القانون⁽²⁾ الأسرة والعنف الأسري. واعدت المادة 3، وهي مضافة على المشروع الأساسي، الأفعال التي يعاقب عليها بوصفها تشكل جرم العنف الأسري وحددت العقوبات عليها، كما تركت للمحكمة أن تقضي على المحكوم عليه بأحد

(1) المادة الأولى: مع مراعاة قواعد اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية وأحكام القانون رقم 422 تاريخ 6 / 6 / 2002، «حماية الأحداث المخالفين للقانون أو المعرضين للخطر»، تطبق أحكام هذا القانون على قضايا العنف الممارس ضد النساء في الأسرة.

(2) الأسرة: تشمل أفراد العائلة، سواء أكانوا مقيمين في مسكن واحد أم لا، على أن تجمع بينهم رابطة الدم أو المصاهرة حتى الدرجة الرابعة أو التبني أو التكفل أو القيمومة أو الوصاية.

العنف الأسري: يشمل أي فعل عنف ممارس ضد المرأة في الأسرة يرتكب من أحد أفراد الأسرة وقد يترتب عليه أذى أو معاناة للأنتى، من الناحية الجسدية أو النفسية أو الجنسية أو الاقتصادية، بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو الحرمان من الحرية، سواء حدث ذلك داخل مسكن الأسرة أو خارجه.

التدابير الاحترازية المنصوص عليها في قانون العقوبات وبالتعويض بما يتناسب وحجم الضرر اللاحق بالضحية.

أثارت المادة الثالثة من مشروع القانون تملماً كبيراً لدى العاملين على العنف الأسري: عددت المادة 3 الأفعال التي تشكل منها جريمة العنف الأسري، وهي عملياً موجودة في قانون العقوبات، مما جعل القانونيين يقولون بأن هذه المادة تتضمن قانون عقوبات عن الجرائم المرتكبة بحق النساء مع إضافة وحيدة، ألا وهي تشديد العقوبة. كما أقرت المادة 3 عقوبة الإعدام في الفقرة 8 منها، الأمر الذي عارضه جميع واضعي القانون. كما أثار موضوع اغتصاب الزوجة تائراً المراجع الشرعية التي استهجن أن يعاقب شخص في معرض «ممارسة حقه الزوجي»، والتعبير للمراجع الشرعية، لاسيما ما ورد في الفقرتين 3 و 4 من مشروع القانون.

ب - يعالج الباب الثاني موضوع تقديم الشكاوى والإخبارات. وحدد مشروع القانون إجراءات التحقيق والمبادئ التي يجب أن ترمى العلاقة مع الضحية خلال السير بالشكاوى، كما حدد دور النيابة العامة الاستئنافية⁽¹⁾. ينص القانون على إنشاء وحدة متخصصة بالعنف ضد النساء في قوى الأمن الداخلي، كما ينص على إمكان تحريك الملاحقة بالإخبار⁽²⁾ ويلزم المؤسسة الصحية أو الاجتماعية بمخاطبة الضابطة العدلية عند وقوع حالة عنف أسري. كما أوضح مشروع القانون ماهية الإجراءات المرافقة للتحقيق، لاسيما المتعلقة بحماية الضحية وأطفالها والشهود. لحظ أيضاً وجوب تسديد نفقات العلاج من صندوق دعم ضحايا العنف

(1) أن يسود الاحترام وأن تراعى الخصوصية من قبل المحقق؛ أن تكون هناك بمقاربة تعاطفية مع الضحية مما يستوجب وجود مندوبة اجتماعية تقدم الدعم للضحية على الصعيد المعنوي خلال الإدلاء بإفادتها؛ احترام وتيرة السيدة في سرد ما حدث معها وعدم الضغط عليها؛ تفادي إطلاق أية أحكام مسبقة خلال التحقيق والمحافظة على الموضوعية التامة، إذ يجب أن يقتصر دور المحقق على توصيف الحادثة كما تروىها الضحية بمهنية عالية دون إضافة انطباعاته الشخصية، أو رأيه حول الحادثة وأسبابها.

(2) تنص المادة السادسة من مشروع القانون على إمكانية تحريك شكوى العنف الأسري عن طريق إخبار يقدم من قبل كل من اتصل إلى علمه حدوث العنف، لا سيما الأشخاص المعنويين الذين يقدمون المساعدة إلى ضحايا العنف الأسري. كما ألزمت المادة 10 أشخاص الضابطة العدلية بالتدخل في حال تواجد أحدهم في مكان حصول حادث العنف ولحظة وقوعه، واتخاذ الإجراءات المنصوص عليها في حالة الجريمة المشهودة، دون الحاجة إلى شكوى الضحية.

الأسري على أن يعود هذا الصندوق ويحصل تكلفة العلاج من المدعى عليه دون أن تتحمل الضحية عبء ملاحقة هذا الأخير للحصول. كما لحظ وجوب تأمين عيادة صحية سليمة تكون التجهيزات والأدوات فيها مستوفية الشروط والمعايير الصحية اللازمة، مع الاستعانة بأطباء شرعيين متخصصين وذوي مهنية خالية من الشوائب.

ج - أمر الحماية: أمر الحماية هو الهدف من القانون والتطور الأساسي الذي أتى به. يعالج الباب الثالث موضوع تدابير الحماية التي يجب اتخاذها وفقاً لكل حالة. تهدف أوامر الحماية عملاً بالمادة 16 من مشروع القانون إلى «حماية الضحية وأطفالها ومن هم تحت قيمومتها أو وصايتها أو أحد المساعدين الاجتماعيين أو أحد الشهود أو أي شخص يقدم المساعدة للضحية، وذلك لمنع استمرار العنف أو التهديد به».

يتضمن أمر الحماية عملاً بالمادة 18 التدابير التالية:

* إلزام المدعى عليه عدم التعرض للضحية تحت طائلة التوقيف وإيوائها وأطفالها، إذا وُجدوا، في مسكن آمن وموازٍ على نفقته ومسؤوليته.

* إلزام المدعى عليه تسديد جميع تكاليف علاج الضحية الطبي والاستشفائي، الناتجة عن العنف الذي ارتكبه.

* إلزام المدعى عليه عدم إلحاق الضرر بأيٍّ من ممتلكات الضحية أو الممتلكات المشتركة أو التصرف بها والالتزام بتسليم الأغراض الشخصية العائدة للضحية بناءً على طلبها.

* إلزام المدعى عليه تأمين نفقات رعاية أطفاله، بالإضافة إلى مصاريف الطبابة والتعليم، إلى حين صدور قرار مؤقت أو نهائي بالنفقة، عن المرجع القضائي المختص.

* إلزام المدعى عليه الخضوع لجلسات تأهيل في مراكز متخصصة.

إن أمر الحماية هذا لا يلغى ولا يعدل إلا بناءً على قرار من المحكمة⁽¹⁾ أو المرجع الذي أصدره بناءً على طلب الضحية أو المدعى عليه⁽²⁾. أما إذا خالف المدعى عليه أمر

(1) نصت المادة 24 من مشروع القانون على أن ينظر القاضي المنفرد الجزائي أو محكمة الجنايات كل بحسب اختصاصه في الجرائم الناجمة عن العنف الأسري، على أن تكون جلسات المحاكمة أمامهما سرية.

(2) يحترم مشروع القانون الحقوق الممنوحة للمدعى عليه لاسيما في المادة 41 من قانون الأصول الجزائية، ويضيف إليها الحق بطلب إلغاء أمر الحماية أو تعديله إذا ما استجدت ظروف تبرر هذا الطلب، وألحق بالخضوع لجلسات تأهيل في مراكز متخصصة كما جاء في نص المادة 18 من المشروع لإعطاء فرصة للمدعى عليه بالتخلص من السلوك العنيف والعودة إلى حياة أسرية مسالمة.

الحماية أو أي من شروطه قصداً، فيعاقب بالحبس مدة لا تزيد على ثلاثة أشهر وبغرامة لا تزيد على مليون وخمسمائة ألف ليرة لبنانية أو بإحدى هاتين العقوبتين.
كما أقر مشروع القانون إنشاء صندوق لمساعدة الضحايا⁽¹⁾ وتأمين الرعاية لهم.

د - الباب الرابع: الأحكام الختامية

فصل يقع في ثلاث مواد توضح المادة 25 منه أن دقائق تطبيق هذا القانون تحدد بمرسوم أو مراسيم تتخذ في مجلس الوزراء. كما تنص المادة 26 على مجموعة من الإشكاليات التي سنعرض لبعضها بالتفصيل. هذه المادة لم تكن ملحوظة في مشروع القانون كما أعدته اللجنة، بل أضيفت في مجلس الوزراء إرضاءً لبعض الطوائف.

خضع مشروع القانون الذي وضعته منظمات المجتمع المدني إلى تعديلات أساسية، وكان المشروع بعد تبنيه من مجلس الوزراء موضوع اعتراض المنظمات المدنية في عدد من بنوده، لاسيما لجهة الصلاحية (المادة 26)، ولجهة إثقال القانون الذي يرمي إلى الحماية، بمواد هي في العقوبات (بشكل خاص المادة 3).

ثم كانت إحالة مشروع القانون من مجلس النواب إلى اللجنة الفرعية الخاصة. إن النقاشات داخل اللجنة ليست علنية، وهي لا تزال مستمرة، لذلك لا يمكننا الجزم بتعديلات بعينها. لكن رشحت عن اللجنة من خلال تصاريح أعضائها في الإعلام، ومن خلال بعض الآراء التي أدلت بها مراجع معنية، المحاور الأساسية للنقاش فضلاً عن اتجاهاته. المنظمات المعنية والتحالف الذي قام عرف أن خطراً حقيقياً يتهدد مشروع القانون، وبدأت حملات إعلامية لمواكبة النقاش داخل اللجنة، ولاتخاذ موقف منه بغية تجنب الانزلاق بالقانون في متاهات وهوامش تقضي على فعاليته. من أبرز المواقف التي سيقف بوجه مشروع القانون مسألة تعارضه مع الدين، لاسيما موقف دار الإفتاء.

القسم الثاني: الانزلاقات التي تهدد بتهميش مشروع القانون

تشكل إجراءات «الحماية» الغاية الأساسية لمشروع القانون. لذلك اقتصر مشروع القانون بصيغته الأولى على أمر حماية النساء من العنف والإجراءات المرتبطة به دون التطرق

(1) المادة 21: ينشأ بقانون خاص صندوق يتولى مساعدة ضحايا العنف الأسري وتأمين الرعاية لهم، ويتضمن تحديد موارده، على أن يحدد نظامه وقواعد سير عمله بمرسوم أو مراسيم تتخذ في مجلس الوزراء بناء على اقتراح وزير العدل والشؤون الاجتماعية.

إلى موضوع العقوبات التي بقيت خاضعة لقانون العقوبات. بعد إضافة المادة 3 إلى مشروع القانون، أصبح قانون الحماية الذي يحمل مفاهيم جديدة، مثقلاً بفصل عقوبات يجسد المفاهيم القديمة. والجزء الأكبر من النقد الذي تناول مشروع القانون استهدف القسم المتعلق بالعقوبات وليس القسم المناط بالحماية. من هنا كان أكثر ردود الفعل الراضة لمشروع القانون هي بالواقع مستندة إلى رفض فصل العقوبات وليس القسم المتعلق بالحماية.

مر مشروع القانون بعدد من المحطات أضافت إليه أو حذفت منه، كل حسب وظيفتها. انزلاقات عديدة تهدد مشروع القانون نتناول بعضها على سبيل المثال:

الانزلاق خارج القانون: تحول مشروع القانون من حماية النساء من العنف الأسري، إلى حماية الأسرة من العنف.

الانزلاق خارج مدنية الدولة: توسيع صلاحيات المراجع الشرعية والمذهبية، المادة 26 التي أصبحت في آخر تعديل المادة 22، وأعطائها حق الفصل في أمور هي قانوناً من صلاحية الهيئة العامة لمحكمة التمييز. هنا يكمن الخطر من الانزلاق الأول.

الانزلاق خارج الموضوع: يكمن في إضافة فصل العقوبات وتشديد هذه العقوبات وصولاً للإعدام... وغيرها العديد من الانزلاقات والمطبات التي تفقد مشروع القانون فعاليته في حال إقرارها.

أولاً: الانزلاق الأول: حماية المرأة أم حماية أفراد الأسرة

طراً تعديل معبر على مشروع القانون، بعد أن كان العنوان «قانون حماية النساء من العنف الأسري»، أصبح «قانون حماية الأسرة من العنف»، ومعلوم أن القانون يقرأ من عنوانه. إن هذا التعديل الذي يطال العنوان، هو في الواقع تغيير في موضوع القانون. إن اتساع ظاهرة العنف ضد النساء وخصوصيته وغياب القانون الحامي، استوجب وضع مشروع قانون خاص بحماية النساء، مصحوباً بإجراءات خاصة لضمان فعاليته. وهذا ما أتى به مشروع القانون بصيغته الأولى.

أما التعديل الذي أتت به اللجنة الخاصة من المجلس النيابي، فإنها تستند إلى مبدأ المساواة بين المواطنين. يعتبر أعضاء اللجنة أن مشروع القانون يشكل خرقاً لمبدأ المساواة بين المواطنين وأنه يميز لصالح المرأة، علماً أن المساواة هو مبدأ مكرس في الدستور ولا يمكن الرجوع عنه دون تعديل الدستور. ويقولون إن المرأة ليست الأكثر ضعفاً في الأسرة، وما الذي يضيرها إذا ما تأمنت حماية باقي أعضاء الأسرة في معرض القانون ذاته؟

وضع المشترع حماية النساء من العنف الأسري يتناقض مع مبدأ المساواة فيما هو في الواقع تكريس لمبدأ المساواة بين المواطنين: فالقانون لا يشكل تمييزاً لصالح المرأة،

بل هو إجابة قانونية لأذى يطال المرأة بسبب التمييز ضدها. أي أن القانون يحمي النساء حيث التمييز ضدهن جعلهن عرضة للعنف. معلوم أن حماية النساء من العنف الأسري ترمي إلى تحرير النساء من سجن الخوف ومن انتهاك كرامتهن انطلاقاً من مبدأ المساواة بالكرامة وبال حقوق، أي تطبيقاً لمبدأ المساواة وليس تجاوزاً له. من جهة أخرى، معروف أن عدم المساواة في الواقع يؤدي إلى تلقّ مختلف للقاعدة القانونية الواحدة.

غني عن القول أن بعض الرافضين لمشروع القانون بحجة عدم المساواة قد تعايشوا عقوداً طويلة مع الظلم اللاحق بالنساء، ولا يزالون، وكانوا يصمون الأذان أمام مطالبة النساء بإلغاء التمييز ضدهن، ولا يزالون. ولعلنا لا ننسى التحفظات التي وضعها النواب على اتفاقية السيداو لأنهم يرفضون المساواة الكاملة، بالرغم من أن المساواة هي قيمة يكرسها الدستور. لا شك أن الغاية هي في تأمين الحماية لجميع المواطنين، بدءاً ممن هم الأكثر حاجة للحماية.

- للأطفال قوانين تحميهم.

إن موضوع حماية الأطفال من العنف كان ولا يزال موضع اهتمام المجتمع المدني بكل فئاته، انصبت الجهود لتأمين ترسانة قانونية تحمي الأطفال، وقد تم التوصل إلى إقرار بعضها والعمل جار على البعض الآخر. لكن العثرات تكمن في التطبيق، وغالباً ما يكون الخلل في التطبيق ناتجاً عن ضعف آليات الحماية. ولو راجعنا الانتهاكات التي تطال حقوق الأطفال وسلامتهم، ومنها التحرش وحتى الاغتصاب، لعرفنا حجم المعركة التي لا تزال تنتظر الساعين إلى تأمين حماية الأطفال بوصفهم الأجدر بالحماية.

إن حجة المساواة في الحماية دفعت اللجنة إلى إدخال تعديلات أساسية على مشروع القانون، وقد خصصت الأطفال ببعضها وهي لو قبلت لقصت على الحد الأدنى للحماية التي يؤمنها لهم النظام القانوني الحالي، أذكر على سبيل المثال نموذجاً للمساواة بالحماية التي أتى بها تعديل مشروع القانون:

تنص المادة 16 من مشروع القانون على التالي «تهدف أوامر الحماية الصادرة وفقاً لأحكام هذا القانون إلى حماية الضحية وأطفالها ومن هم تحت قيمومتها أو وصايتها أو أحد المساعدين الاجتماعيين أو أحد الشهود أو أي شخص يقدم المساعدة للضحية، وذلك لمنع استمرار العنف أو التهديد به».

بعد التعديل، أصبحت المادة تحمل الرقم 12، وأصبحت تنص على التالي «...يهدف أمر الحماية إلى حماية الضحية وأطفالها.... يقصد بالأطفال بمفهوم هذا القانون أولئك الذين هم في حضانة الضحية وفق أحكام قوانين الأحوال الشخصية».

هل يؤمن هذا النص الجديد والمضاف حماية إضافية إلى الطفل، أم أنه يحرمه الحماية

في معرض استيعاب النص المدني من قبل القوى المذهبية؟ أليس في هذا النص ثمنًا كبيرًا يدفعه أطفال لبنان، في سبيل وضع يد القوى المذهبية على القانون المدني؟

إن هذا النص يشرذم التعامل مع الأطفال في موضوع الحماية: يعتبر قانون 2002/442 وأيضًا اتفاقية حقوق الطفل، أن الطفل هو من لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره. وبالتالي إذا طبقنا مشروع القانون بصيغته الأولى، لاكتسب كل الأطفال، أي كل من لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره الحق بالحماية. أما لو اعتمد النص الجديد، لا يعود كافيًا للحصول على أمر الحماية أن يكون الطفل دون الثامنة عشرة معرضًا للخطر، بل أصبح أمر الحماية خاضعًا لمعايير عديدة تتوقف على مفهوم كل من الثماني عشرة طائفة (بدءًا من سنتين في بعض قوانين الأحوال الشخصية وصولًا إلى 17 في قوانين أخرى)، كما أنه يجب أن يكون بحضارة الضحية.... وبذلك يحرم الأطفال المعرضين من حق الحماية إذا لم يكونوا في حضارة الضحية، علمًا أن الأطفال الذين يقتلون أو ينكل بهم هم من كل الطوائف بدون استثناء. هذا نموذج عن مفهوم تعميم الحماية على كافة أفراد الأسرة. أليس من الأنجع تفعيل القوانين الموجودة من خلال العمل على استكمال آليات الحماية بالنسبة للأطفال بدل عرقلة مشروع قانون حماية المرأة من العنف الأسري، وشرذمة النظام القانوني وإضعاف حظوظ الأطفال بالحصول على الحماية، بحجة حماية الأطفال؟!

- للمعوقين قوانين تحميهم:

للمعوقين اتفاقيات دولية وقانون خاص هو اليوم بانتظار المراسيم التطبيقية. والسؤال يبقى دائمًا عن سبب عدم التدخل لوضع المراسيم التطبيقية بدل التبرع لعرقلة حماية النساء. من الأمثلة التي يثيرها المعوقون في معرض المطالبة بالمساواة في المواطنة، هو حقهم بالاقتراع. بالرغم من القوانين التي لا تميز بين المعوقين وغيرهم في قانون الانتخاب، وهو يقر بالمساواة الكاملة؛ وبالرغم من إقرار قواعد البيئة المؤهلة، إلا أن الحاجات الواقعية الخاصة تؤدي إلى عدم تمكين المعوقين من ممارسة حق الاقتراع. لذلك، أليس من الأجدي وضع القوانين الخاصة بالمعوقين موضع التطبيق وإصدار المراسيم التطبيقية، بدل البحث عن الذرائع للتهرب من حماية النساء والتستر وراء المساواة بين المواطنين؟

إن مشكلة حماية أفراد الأسرة هي حقيقية وواقعية، وهناك فراغ قانوني بالنسبة لفتيتين هما النساء والمسنون. من المتوقع أن تبدأ حملة لحماية المسنين فور الانتهاء من وضع قانون حماية النساء من العنف الأسري.

إن خصوصية العنف الممارس على النساء توجب وضع قانون خاص واجراءات حماية فعالة، خاصة وإن المضاعفات الخطرة التي تنتج عنه تطل الأسرة كوحدة اجتماعية كما تطل كافة أفراد الأسرة.

ان تحويل موضوع الحماية من حماية النساء إلى حماية الأسرة في حال اعتماده سوف يؤدي إلى حماية العنف الأسري عبر تمكين إضافي للرجل الذي يشكل في أكثر من 90% من الحالات مصدر العنف الأسري.

للرجل قوانين تحميه:

لو افترضنا أن الرجل تعرض لاعتداء، فيمكنه أن يجد الحماية الكاملة بالنظام القانوني الحالي الموضوع أصلاً من الرجال لحماية حقوقهم وامتيازاتهم، يدعمهم النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يميز لصالحهم. وتجدر الإشارة إلى أن عددًا كبيراً من الرجال يحاربون بشدة العنف ضد النساء، كما أن حملات منظمات المجتمع المدني تضم في صفوفها رجالاً يشاركون في الحملات الإعلامية والتوعوية الهادفة لمناهضة العنف ضد المرأة. وتجدر الإشارة إلى العدد الكبير من الرجال الذين يحاربون العنف ضد النساء، وإلى السعي لدى منظمات المجتمع المدني إلى إشراك الرجال في الحملات الإعلامية والتوعوية الهادفة لمناهضة العنف ضد المرأة⁽¹⁾.

ثانياً: الانزلاق خارج مدينة الدولة مع المادة 26 المضافة

تعرضت هذه المادة للانتقادات حتى من واضعي مشروع القانون أنفسهم، وذلك من موقع الحرص على التوجه الإصلاحية وتعزيز علاقة المواطنة.

حرص واضعو مشروع القانون على احترام اختصاص المحاكم الشرعية والروحية، فنصت المادة الأولى من مشروع القانون على «مراعاة قواعد اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية» وأحكام القانون رقم 422 تاريخ 6/6/2002 «حماية الأحداث المخالفين للقانون أو المعرضين للخطر».

لكن مجلس الوزراء أدخل المادة 26 التي عدلت قواعد الصلاحية فأصبحت القاعدة استثناءً، وأصبحت الصلاحية الاستثنائية للمراجع المذهبية والشرعية هي القاعدة.

نصت المادة 26 على التالي «تلغى جميع النصوص المخالفة لأحكام هذا القانون، وفي حال تعارض الأحكام الواردة في هذا القانون مع أحكام قوانين الأحوال الشخصية وقواعد اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية تطبق أحكام الأخيرة بكل موضوع».

(1) أطلق نبيل عبود باسم منظمة «كفى» حملة الشارة البيضاء في الشرق الأوسط. تهدف الحملة إلى تأكيد دور الرجال في مناهضة العنف بشعار «لن أعنف ولن أسكت: نساء ورجالاً، بدءاً بيد لمناهضة العنف ضد المرأة». وأكد عبود أن «الرجال الداعمين للحملة تعهدوا ألا يمارسوا أي شكل من أشكال العنف في علاقتهم الإنسانية، وأن يواجهوا العنف أينما يرونه في حياتهم اليومية».

الفقرة الأولى من المادة 26، «تلغى جميع النصوص المخالفة لهذا القانون»، تبدو للوهلة الأولى عادية ذلك أن العديد من القوانين تنص على مثلها. لكن دقة الموضوع الذي تتناوله وتعدد المراجع التي تستهدف نطاقه، تبرر تعداد النصوص المخالفة، منعاً للالتباس من جهة، ومنعاً لفتح الشبهة على التعطيل، من جهة أخرى. ما هي النصوص التي سوف تلغى إذا خالفت هذا القانون؟ هل تشمل النصوص الطائفية المخالفة أيضًا؟

مع إضافة الفقرة الثانية من المادة 26، انزلت القاعدة في هوامش الاستثناء

لقد حملت الفقرة الثانية من المادة 26 تعديلًا ضمنيًا لأحكام المادة 95 من قانون أصول المحاكمات المدنية المتعلقة بصلاحيات محكمة التمييز بهيئتها العامة.

تنص الفقرة الثانية على «...»، وفي حال تعارض الأحكام الواردة في هذا القانون مع احكام قوانين الأحوال الشخصية وقواعد اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية تطبق أحكام الأخيرة بكل موضوع».

إن هذه الفرضية هي مستحيلة الحدوث، فصلاحيات المحاكم المذهبية لا تشتمل إطلاقاً على مواضيع الحماية التي يعالجها مشروع القانون، وبالتالي هذا الاحتمال هو بمثابة افتراض المستحيل.

لكن هذه الفرضية تفتح المجال لاختلاق خلاف على الصلاحية، يحسم لصالح الأقوى، أي المراجع المذهبية دون الحاجة إلى اللجوء إلى الهيئة العامة لمحكمة التمييز. وأصبحت المراجع المذهبية هي التي تقرر ما إذا كان هناك مشكلة حول الصلاحية أم لا، الأمر الذي يدخلها في مواضيع ليست من صلاحياتها.

يضاف إلى ذلك أنه تحت ستار البحث بموضوع الصلاحية، يتم التناول على النصوص المدنية التي تفصل في أساس النزاع. ذلك أنه في حال تعارضت الأحكام الواردة في هذا القانون مع أحكام قوانين الأحوال الشخصية وقواعد اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية، تطبق أحكام الأخيرة بكل موضوع. وفي هذا تراجع إضافي عن مدينة الدولة لصالح الطوائف. وهو مخالف للدستور وللقوانين لاسيما لقانون أصول المحاكمات المدنية وللقوانين التي تحدد حقوق وصلاحيات الطوائف.

وعرفنا أن المادة 26 من مشروع القانون أصبحت تحمل الرقم 22، وأنها حصرت المواد القابلة للتعديل بالقوانين المدنية، وأن مضمونها هو التالي: «باستثناء قواعد اختصاص محاكم الأحوال الشخصية وأحكام الأحوال الشخصية التي تبقى مطبقة دون سواها، وأحكام قانون 2002/422، تلغى جميع النصوص المخالفة لهذا القانون أو التي لا تتفق مع مضمونه».

الاستثناء قاعدة والقاعدة استثناء:

إن موقف هيئة الاستشارات والقضايا مستقر على اعتبار «أن المراجع المذهبية هي مراجع استثنائية ينحصر اختصاصها في المسائل التي أدخلها المشرع نصًا في اختصاصها دون سواها سواء كانت هذه المسائل متعلقة بالأحوال الشخصية أو غيرها وذلك أن المشرع لم يعط المراجع المذهبية اختصاصًا عامًا أو عاديًا في مسائل الأحوال الشخصية⁽¹⁾، فالاختصاص العام والعادي هو اختصاص المحاكم العدلية». لقد نظمت المادة 95 أ.م.م قواعد حل النزاع عند حصول نزاع على الاختصاص: لقد أولت المادة 95 صلاحية تحديد المرجع إلى الهيئة العامة لمحكمة التمييز التي لا حاجة للتذكير بأهميتها، كونها تضم كل رؤساء غرف محكمة التمييز باختصاصاتهم المتعددة، وهم من خيرة القضاة علمًا ومعرفة وأخلاقيًا. بالفعل، تنص المادة 95 من قانون أصول المحاكمات المدنية على التالي:

تنظر محكمة التمييز بهيئتها العامة التي تنعقد بالنصاب المحدد في قانون تنظيم القضاء... في طلبات تعيين المرجع عند حدوث اختلاف إيجابي أو سلبي على الاختصاص: أ - بين محكمتين عدليتين. ب - بين محكمة عدلية ومحكمة شرعية أو مذهبية. ج - بين محكمة شرعية ومحكمة مذهبية. د - بين محكمتين مذهبيتين أو شرعيتين مختلفتين.

لقد أصدرت الهيئة العامة لمحكمة التمييز في معرض تطبيقها للمادة 95 أ.م.م مئات الأحكام التي أصبحت تشكل مرجعًا للمعرفة القانونية وللإجتهد، في لبنان كما في خارجه. ولولا حكمة ودقة الأحكام الصادرة عن الهيئة العامة لكانت الساحة القانونية لتفتلت من كل ضابط، في مواضيع صلاحية المراجع المدنية أو المذهبية في موضوع الزواج المدني المعقود في الخارج؛ وبالنسبة للمحكمة الصالحة للفصل في قضايا القانون 2002/422 بموضوع حماية الأحداث وتمييزها عن موضوع الحضانة وغيرها.

فإذا كانت صلاحية المراجع المذهبية استثنائية في قضايا الأحوال الشخصية نفسها، فهي خارج السياق تمامًا في قضية الحماية. لكن المادة 26 (وقد تكون 22) قد عكست المبدأ الذي وضعته المادة 95 أ.م.م موسعة صلاحيات هذه المراجع إلى أبعد من الأحوال الشخصية، لتطال مبدأ الحماية في صميمه. وهكذا حسمت الخلافات قبل اللجوء إلى القضاء لصالح المراجع المذهبية، فأصبح أي خلاف حول المرجعية يحسم

(1) استشارة رقم 571/ر/1967 تاريخ 28/7/1967 -هيئة الاستشارات والقضايا.

لصالح اختصاص المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية في الحكم والتطبيق. وهذا التعدي على صلاحية الهيئة العامة، الذي أحلته المادة 26، متطاوله على السلطة القضائية، يشكل انزلاقاً إضافياً خارج الدولة المدنية وخارج المرجعية القانونية.

لهذا الموضوع أهمية خاصة، ذلك أن النظام القانوني في لبنان، خلافاً للنظام السياسي، هو نظام مدني، يقوم على حيادية الدولة تجاه الطوائف، ومساواة الطوائف كلها أمام القانون. من مهام الدولة تجاه الطوائف أن تراقب عدم تعدي طائفة على أخرى، وطبعاً أن تراقب عدم تعدي الطوائف على نطاق الدولة. من أدوات الرقابة الأساسية هي الرقابة القضائية المتمثلة بالمادة 95 من قانون أصول المحاكمات المدنية. وتجدر الإشارة إلى أن القانونيين وأيضاً منظمات المجتمع المدني كانت دائماً تطالب بتمكين إضافي للدولة لكي تتمكن من ممارسة رقابتها ومن تعزيز دورها، لذلك شكل إدخال الفقرة الثانية من المادة 26 من مشروع القانون إنذاراً باستهداف واقعي وغير قانوني لمدينة الدولة.

أدخل تعديل إضافي على المادة 26 (بعد أن أصبحت المادة 22) في آخر تعديل لمشروع القانون، فأصبحت على الشكل التالي:

«باستثناء قواعد اختصاص محاكم الأحوال الشخصية وأحكام الأحوال الشخصية التي تبقى مطبقة دون سواها، وأحكام القانون 422 تاريخ 6/6/2002 (حماية الأحداث المخالفين للقانون أو المعرضين للخطر)، تلغى جميع النصوص المخالفة لهذا القانون أو التي لا تتفق مع مضمونه».

إن مجرد عدم الاكتفاء بالمادة الأولى من القانون والإصرار على إدخال مادة ثانية تعنى بموضوع الصلاحية، يشكل تعدياً على صلاحية المحاكم العدلية.

الانزلاق الثالث: انزلاق الحماية في هوامش العقوبات

تستعرض المادة 3 معدلة الأفعال التي يتشكل منها العنف الأسري والعقوبات الواجب فرضها على الجاني تطبيقاً لقانون العقوبات الحالي. كشفت هذه المادة التباين العميق بين المفاهيم القديمة لقانون العقوبات وبين المفاهيم الحديثة التي يدخلها قانون الحماية، وكشفت أيضاً المسعى الدائم لبعض القوى السياسية والمذهبية إلى تعزيز مواقع السلطة على حساب حماية الأجر بالحمية.

تجلى هذا التباين بشكل خاص بالفقرة 8 من مشروع القانون التي تنص على أن: «كل شخص من أفراد الأسرة قتل عمداً إحدى الإناث في الأسرة، أو أقدام قبل قتلها على أعمال التعذيب أو الشراسة عليها، عوقب بالإعدام».

أثارت هذه الفقرة اعتراضات شديدة خاصة وأن العاملين على مشروع القانون هم من

مناهضي عقوبة الإعدام والساعين إلى الغائها. ولعلّ مبادئ العدالة التي تحتم حماية النساء ووصون كرامتهن هي غير قابلة للتألف مع عقوبة الإعدام. عرفنا مؤخرًا أن عقوبة الإعدام قد ألغيت نتيجة إصرار المجتمع المدني والضغط الذي مارسه.

الانزلاق الرابع - تجريم اغتصاب الزوجة، هل هو عمل عنفي أم حق شرعي؟

يعاقب قانون العقوبات اللبناني على جريمة الاغتصاب في المادتين 503 و504 منه، لكنه يستثني من العقاب اغتصاب الزوج. فننص المادة 503 على أن «من أكره غير زوجه بالعنف والتهديد على الجماع...» كما تنص المادة 504 على أن «يعاقب بالأشغال الشاقة المؤقتة من جامع شخصًا غير زوجه لا يستطيع المقاومة بسبب نقص جسدي أو نفسي...». تنبّه المجتمع المدني باكراً لخطورة استثناء اغتصاب الزوجة من التجريم ومن العقاب، حتى عندما تكون الزوجة مصابة بضعف جسدي أو نفسي! وكان تعديل هاتين المادتين من المطالب الإصلاحية المستقرة.

طرحنا المشكلة من جديد مع إدخال العقوبات إلى مشروع قانون الحماية، خاصة وأن تطورًا هامًا في الاجتهاد الدولي أصبح يعتبر الاغتصاب في بعض الحالات جريمة ضد الإنسانية، وجريمة حرب، خاصة بعد الأحداث الخطيرة التي شهدتها يوغوسلافيا... فالمحافظون يقولون «كيف تعتبر ممارسة الرجل لحقه جرمًا، على حد تعبير بعض المراجع الشرعية؟» هذا التساؤل هو في غير محله، فالاغتصاب ليس فعلًا جنسيًا، بل هو عمل عنفي. الاختلاف هو في طبيعة العمل في مؤشرات وفي نتائجه. ويعتبر البعض أن اقحام الدين وتطويعه لتبرير عمل بربري هو إهانة للدين وتشويهًا له.

ما رشح من النقاشات الدائرة في اللجنة المختصة يدعو إلى القلق، إذ لا يزال أعضاء هذه اللجنة يحاولون إيجاد صيغ للالتفاف حول حماية النساء من الاغتصاب؛ وعرفنا أن مناقشة الموضوع تدور في إطار قانون العقوبات وليس في إطار الحماية. رشح أن اللجنة لم تقر بوجود جريمة «الاجتصاب» ضد الزوجة، إذ أصبح نص المادة 3-7-7 أ كالتالي: «من أقدم بقصد استيفاء الحقوق الزوجية في الجماع أو بسببه على ضرب زوجه أو إيذائه عوقب بإحدى العقوبات المنصوص عليها في المواد 554 و559 من قانون العقوبات. في حال معاودة الضرب والإيذاء، تشدد العقوبة وفقًا لأحكام المادة 257 من قانون العقوبات... إن تنازل الشاكي يسقط دعوى الحق العام في الدعاوى التي تطبق...».

إذن لا وجود لجرم اغتصاب الزوجة، بل تساوي الزوجين في العقوبة لدى إقدام الزوج أو الزوجة بقصد استيفاء الحقوق الزوجية في الجماع أو بسببه على ضرب زوجه أو إيذائه...!

ثانياً - ردود الفعل على مشروع القانون

ان أكثر ردود الفعل على مشروع القانون هي بالواقع امتداد لمناقشة لموضوع العنف الأسري.

الموقف الديني المتشدد: رفض مطلق في بيان دار الإفتاء

عند إحالة مشروع القانون إلى المجلس النيابي، عقد اجتماع موسع في دار الافتاء صدر عنه بيان في 16 فقرة، رافضاً لمشروع القانون ومعارضاً إقراره. قوام البيان هو الحفاظ على علاقات السلطة: سلطة الرجل داخل الأسرة، هو مصدر الحماية، سلطة المراجع الطائفية على المجتمع، منع مساءلة السلطة حتى عند التعسف، وتهديد المرأة ان هي استغاثت وطلبت الحماية.

بالفعل، ورد في بيان المجتمعين في دار الإفتاء «... يلحق المشروع الضرر بالمرأة المسلمة سواء كانت في موقع الزوجة أو الأم أو البنت أو الشقيقة وغيرها، وذلك بمنعها من حقوق كثيرة تحصل عليها حالياً من خلال التحاكم إلى القضاء الشرعي، مما يستدعي إسقاط حقوق المرأة المالية بمجرد ادعاء الزوج أن زوجته تهدده بالقانون الجديد.....».

لم يشكل بيان المجتمعين في دار الإفتاء مصدر قلق بالنسبة للاعتبارات الشرعية والقانونية التي أثارها، فالرد عليها سهل من داخل القانون ومن صلب العقيدة الدينية التي والحمد لله لا تخلو من فتاوى المتنورين. لكن ما كان مثيراً للاهتمام هو الخطاب السلطوي الذي رافقه، والتهديد الذي سيق ضد المرأة التي يزعم الرجل أنها اعتدت بالقانون، لمجرد أن الرجل زعم أنها اعتدت بالقانون! هو انزلاق آخر خارج التاريخ، انزلاق في قلب الاستبداد لا يليق بزمن ربيع الحرية.

أتت الردود على بيان المجتمعين في دار الإفتاء من أكثر من جهة. بعد التذكير بموقف متنور لسماحة ال. إمام فضل الله وهو نموذج متقدم بين رجال الدين في موضوع العنف الأسري، تورد بعض مواقف صادرة عن منظمات المجتمع المدني.

أ- إدانة العنف الأسري وتبرير الدفاع عن النفس: الإمام فضل الله

خلال عام 2007 عند بدء البحث بمشروع القانون، أفتى الإمام فضل الله، رحمه الله، بإدانة العنف الأسري. وكان هذا الموقف متقدماً بالنسبة لباقي رجال الدين. كما أقر للمرأة حق الدفاع عن النفس إذ صرح:

نحن أثرتنا في الفتوى مسألة حق الدفاع عن النفس الموجودة في القانون الإسلامي،

فآلية القرآنية تقول: ﴿فَمَنْ لَثَرَ أَعْدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194]، فإذا حاول الرجل أن يستغل ضعف المرأة أو... عدم وجود وسيلة يمكن أن تمنعه من الاعتداء عليها، فلها الحق في أن تواجهه بالمثل لتدافع عن نفسها وتحمي نفسها من عدوانه، لأن الرجل قد يعيش عنفوان الذكورة والفحولة، فقد يكسر لها يدها أو رجلها أو يفتق عينها أو يصيبها ببعض الأشياء الدامية، عندها يحق لها أن تدافع عن نفسها بالطريقة التي يعتدي فيها عليها. ومن المؤسف أن بعض رجال الدين اعترضوا علينا في هذه الفتوى، وقالوا: إنها تؤدي إلى اهتزاز الحياة الأسرية والزوجية، وقلنا لهم إن الذي يؤدي إلى هذا الاهتزاز هو عدوان الرجل⁽¹⁾.

نحن نشجب هذا العنف من الناحية الإسلامية الدينية، ونعتبر أن هذا العنف خطيئة يعاقب عليها الله تعالى.

ب- المجتمع المدني: إدانة العنف والسعي إلى اقرار قانون الحماية بدون تشويه

تنطلق منظمات المجتمع المدني بنسائها ورجالها من مرجعية الدستور والقانون وحقوق الإنسان، للدفع باتجاه إقرار مشروع القانون. تناولت الموضوع كل وسائل الإعلام، والجمعيات المتخصصة والباحثين القانونيين، وبفضل الحملة الإعلامية الذكية التي أطلقها التحالف أصبح الموضوع متداولاً على كل المنابر وفي كل مساحات النقاشات العامة، وأصبح بالفعل من مواضيع الشأن العام.

تعتبر قوى المجتمع المدني، خلافاً لما يقوله رجال الدين، أن مشروع القانون المقترح يسهم في تعزيز الروابط في الأسرة، وبأنه لا يتناقض مع التشريعات الإسلامية. وعلى الرغم من اجتهادات عددٍ من الأئمة المسلمين عبر التاريخ إلى اليوم، فإنهم لم يتمكنوا من رفع

(1) ونحن نقول للمرأة إنَّ من الأفضل لها أن تحافظ على الجانب الأسري، ولكن عندما تضطر إلى الدفاع عن نفسها، بحيث لا يكون هناك وسيلة أخرى تردّ اعتدائه، فإن لها الحق في أن تتدرب لتملك القوة التي تستطيع من خلالها أن تدافع عن نفسها. إننا نعتقد أن حق الدفاع عن النفس هو حق إنساني، فكما أن للمرأة الحق في الدفاع عن نفسها إذا اعتدى الرجل عليها، فللرجل أيضاً الحق في الدفاع عن نفسه إذا كانت المرأة أقوى منه، كما إذا كانت المرأة مدربة تدريباً قتالياً مثل الجودو والكاراتيه أو غير ذلك، لأن حق الدفاع عن النفس هو حق إنساني للرجل وللمرأة معاً.

الغبين والظلم والعنف عن المرأة، لا في الأسرة ولا في المجتمع. فإلى أين؟ وما هو المصير؟ هل نطلب من المرأة فقط أن تطبق الدين الإسلامي الحنيف»⁽¹⁾

إن منطق القانون والدولة يحتم اعتماد الاحتكام إلى القانون كمرجعية لفصل النزاع. إن اعتماد مبدأ سيادة القانون والمساواة أمام القانون تشكل المعيار الأساسي الذي يمكننا من القول بأن الدولة خرجت من دائرة التهميش كي تضطلع بمهامها الطبيعية، ومنها حماية المواطنين لاسيما المهمشين منهم.

لا تزال مواد مشروع القانون تخضع لدراسة معمقة من قبل لجنة مصغرة قبل طرحه من جديد على الهيئة العامة لمجلس النواب. لو أقر القانون اليوم، لبدأت المعركة في سبيل تطبيقه. إن انزلاقات كثيرة ومطبات تتهدده، فبالإضافة إلى ما ذكرنا، لا بد من العمل على البيئة القانونية لكي تتقبل تطبيق القانون وتصبح جاهزة له؛ وبشكل خاص ينبغي استكمال تنزيه القوانين من التمييز ضد النساء. كما أنه سوف يكون التخفيف من تبرير العنف والتسوية له من أهم التحديات المطروحة. إذ كيف يمكن حماية النساء من العنف الأسري، إذا لم يكن العنف مداناً ومرفوضاً. يضاف إلى ذلك أنه سوف يكون علينا تعديل القوانين ووضع المراسيم التطبيقية ووضع السياسات الفعالة، على غرار تخصيص نيابة عامة أسرية، إنشاء الصندوق الذي يغذي تمويل الطبابة والمصاريف الناتجة عن العنف، إدخال قطعة متخصصة من النساء في الأمن الداخلي....

إن أكثر مواد القانون لا تزال موضع بحث وتجاذب في مجلس النواب وفي ساحات النقاش العامة. إن الحملة التي قادها المجتمع المدني أدت إلى إدخال تعديلات هامة على التعديلات التي أتت بها اللجنة المتخصصة. ولا يزال الرهان قائماً على دور مجلس النواب الذي يتوجه إليه المجتمع المدني ويطالبه بالقيام بدوره التشريعي.

المراجع:

-الدستور اللبناني.

- مجموعة التشريع في لبنان.

(1) تقول د. شعراي وهي تتوجه إلى رجال الدين تدعوهم إلى النقاش: «... لكي يُشبع هذا المشروع بحثاً وتدقيقاً، مع أنكم اتخذتم قراركم بالرفض في جلسة واحدة، ونذكركم بأن هذا القانون المقترح أعدته لجنة من المناضلين والمناضلات، الحقوقيين والحقوقيات، وأصحاب الاختصاص، ووافق عليه مجلس الشورى ومجلس الوزراء، بعد تكليف لجنة وزارية لدراسته من كل الطوائف والمذاهب، قبل أن يُحوّل إلى مجلس النواب».

- قانون العقوبات اللبناني .
- قانون أصول المحاكمات الجزائية .
- قانون أصول المحاكمات المدنية .
- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة .
- إعلان القضاء على العنف ضد المرأة .
- تقرير الأمين العام للأمم المتحدة «دراسة متعمقة بشأن جميع أشكال العنف ضد المرأة الجمعية العامة - الأمم المتحدة 2006 /A.122/61 / Add-1 -
- د. فيلومين يواكيم نصر «قانون العقوبات الخاص - جرائم وعقوبات- دراسة مقارنة وتحليل» صادر . 2009
- د. محمد زكي أبو عامر الإجراءات الجنائية - منشورات الحلبي-إسكندرية 2008.
- القاضي حاتم ماضي، قانون أصول المحاكمات الجزائية: قانون 2001/328 المنشورات الحقوقية صادر.
- د. دريد بشرابي قانون أصول المحاكمات الجزائية- دراسة مقارنة- الكتاب الأول- منشورات صادر 2002.
- د. دريد بشرابي، قانون أصول المحاكمات الجزائية دراسة مقارنة- الكتاب الثاني- منشورات صادر 2005.
- القاضي فوزي خميس «حماية الأحداث المعرضين للخطر»: في ضوء القانون والاجتهاد في لبنان- 2009.
- د. عزة شرارة بيضون، «نساء يواجهن العنف»، منظمة كفي عنفاً واستغلالاً ومنظمة أوكسفام بريطانيا، 2010.
- د. عزة شرارة بيضون، جرائم قتل النساء أمام القضاء اللبناني، منظمة كفي عنف واستغلال بيروت 2008.
- كارولين سكر، معنفات لأنهن نساء، التجمع النسائي الديمقراطي 2008.
- ماري روز زلز، غادة إبراهيم، ندى خليفة، العنف القانوني ضد المرأة في لبنان، التجمع النسائي الديمقراطي ودار الفارابي، بيروت 2008

- د. فهمية شرف الدين وكارولين سكر، آلام النساء وأحزانهن، العنف الزوجي في لبنان: دراسة ميدانية، التجمع النسائي الديمقراطي ودار الفارابي، بيروت 2009.

- Droit et Religion, oeuvres du colloque organisé par CEDROMA, Université Saint Joseph, Bruylant, 2003.
- Les violences contre les femmes, Maryse Jaspard, collection REPERES , 2005.
- Claire Chamberland, Violence parentale et violence conjugale: des réalités plurielles, multidimensionnelles et interreliées, collection problèmes sociaux interventions sociales, Presses de l'Université du Québec, 2003.
- Christine Guionnet, Erik Neveu, Femins\Masculins Sociologie du genre, 2eme édition Collection U, Armand Colin-2009.
- Capdevilla L., Cassagne S., Cocard et Alii, (dir) 2003b Le Genre Face aux Mutations, Masculin et Feminin du moyen age à nos jours, Rennes, PUR
- G. Falconnet \ N. Lefaucheur «La fabrication des Mâles» Points Actuels
- Emmanuelle Millet- Pour en finir avec les violences conjugales- Marabout 2005.
- Elisabeth Badinter, XY de l'identité masculine, France Loisirs 1993
- Elisabeth Badinter, L'un est l'autre, Odile Jacob, 1986.
- Où vont les valeurs, entretiens du XXI e Siècle sous la direction de Jérôme Binde, éditions Albin Michel, 2004.
- Sophie Bessis, «Les Arabes, les Femmes , la Liberté» Albin Michel 2007
- P.-A. BELVAUX, Théorie et pratique de l'expertise judiciaire, 3e édition, Les éditions scientifiques et littéraires, 1953.
- Veronique Jaquier, Statistiques de la violence domestique: Quels indicateurs? quelles lectures? Institut de criminologie et de droit penal, Université de Lausanne, 2008.
- Gillioz, De Puy et Simonin, 1997, Domination et violence envers les femmes dans le couple, éditions Payot Lausanne, Nadir, 1997.
- Claire Chamberland, Enfants à protéger, parents à aider, Collectif

-
- Hélène Lachapelle, Louise Forest, La violence conjugale
 - Shelah S. Bloom, Violence against women and girls, a compendium of monitoring and evaluation indicators, East Africa, USAID, IGWG, MEASURE Evaluation.

نساء صوفيات

حضور السطوة أم سطوة الحضور في هامش الهامش؟
ما بين (أيقونة رابعة)، ومخيلة الهوامش المنفية

هالة فؤاد

(المشهد)

النص الصوفي فضاء مترع بزخم المفارقات والتناقضات التي تمنحه مذاقاً خاصاً، وثراءً تأويلياً شديد العمق والنزق. ويمتلك هذا النص الإشكالي قدرة مدهشة على اقتناص قارئه، وإيقاعه في حباله وشبائه الآسرة، بل استلابه في فخاخه المحكمة، ومساربه الخفية المغوية، ناهيك عن مراوغة وعي القارئ باحتمالات تأويلية متراوحة بين الإفراط والتفريط.

داخل هذا الفضاء الصوفي الإشكالي، راديكالي الهوى، ومن عمق هذا الهامش المناوئ الملبيء بالمفارقات والتناقضات، والجدل المحتدم بينه وبين المتن، تنزع إشكالية معقدة ومثيرة للعديد من التساؤلات المباغته والمتباينة والشائكة. إنها الإشكالية المتعلقة بوضعية النساء، وما صيغ حولهن من تصورات معرفية ووجودية وقيمية داخل الفضاء الصوفي، ومن خلال الرؤية الصوفية الشاملة للعالم بمستوياتها المتعددة⁽¹⁾.

(1) رؤيا العالم: تنبى هنا مفهوم رؤيا العالم عند لوسيان جولدمان الفيلسوف والناقد الأدبي، الفرنسي الجنسية، الروماني الأصل (1913 - 1970م) صاحب منهج «البنوية التوليدية»، وهو المنهج الذي يتناول النص الأدبي بوصفه بنية إبداعية متولدة عن بنية اجتماعية، وذلك من منطلق التسليم بأن كل أنواع الإبداع الثقافي هي تجسيد لرؤى عالم متولدة عن وضع اجتماعي محدد لطبقة أو مجموعة اجتماعية بعينها. إن مفهوم رؤيا العالم عند جولدمان ينطوي على نمطين من الوعي، أولهما هو ما يسميه جولدمان «الوعي الفعلي»، وينحصر في مجرد الوعي السلبي بالحاضر. أما ثانيهما، فهو =

ترى كيف قدّم الخطاب الصوفي بتنوعاته واتجاهاته وتياراته المتعددة والمتباينة النساء عموماً، وما هي تصوراته الأساسية حولهن، وكيف تجلّى الحضور الأنثوي داخل تلك المدارات الصوفية؟

ولا بد لنا أن ننّه هنا إلى مسألة هامة تتعلق بالفرق بين صياغتين تناول الخطاب الصوفي من خلالهما مسألة النساء. الصياغة الأولى، تتبلور عبر مرايا النصوص الصوفية الكبرى، شعرية ونثرية، والتي تقدم لنا رؤى المتصوفين وتصوراتهم المعرفية والوجودية والميتافيزيقية والعقيدية والقيمية.

أما الصياغة الثانية، فهي ما سنتوقف عند دراسته وتأمله، وطرح الأسئلة عليه وحوله، ربما أكثر من تقديم الإجابات عنه، وتعلق هذه الصياغة بتراجم النساء الزاهدات والعبادات والصوفيات، خاصة في المرحلة الصوفية المبكرة في الثلاثة قرون الأولى للهجرة، والتي اتسمت بزخم الحضور النسائي التاريخي الواقعي في هذا المجال، وفق ما وصلنا من معلومات.

ولعل أول ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو طبيعة حضور هؤلاء النساء الزاهدات والعبادات في المشهد الصوفي، حيث يتبدى للوهلة الأولى، وكأننا نواجه هامش الهامش، فإذا كان المتصوفون الرجال من أهل الطريق والتحقيق، يجسدون مع نصوصهم المنجزة هامشاً على متن الحضارة الإسلامية ونصوصها الرسمية، نصوص المتن، فإن النساء الصوفيات قد يجسدن هامشاً جديداً بالقياس إلى المتن الوصفي الذكوري، إن جاز التعبير، ولكن أتراه كان هامشاً مبالغاً للجميع؟ حقيقة الأمر أن هذا الحديث المبدئي ليس إلا محض تبسيط مخل ومختزل لظاهرة شديدة التعقيد والمراوغة، ذلك أننا لا

= «الوعي الممكن»، وهو ما يتولد عن الوعي بالحاضر متجاوزاً إياه ليشكل الوعي بإمكان تغيير الحاضر وتطويره نحو المستقبل المغاير.

وإذا كان الوعي الفعلي يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة أو المجموعة الاجتماعية من حيث علاقاتها المتعارضة مع بقية الطبقات أو المجموعات، فإن الوعي الممكن يرتبط بالتصورات التي تطرحها الطبقة أو المجموعة لتحل مشكلاتها، وتصل إلى درجة من التوازن في العلاقات مع غيرها من المجموعات أو الطبقات، ويصبح الوعي الممكن رؤياً للعالم حين يصل إلى درجة من التلاحم الداخلي التي تصنع كلية متجانسة من التصورات وكيفية التعامل معها أو حلها، وعندما تزداد درجة التلاحم شمولاً لتصنع بنية أوسع من التصورات الاجتماعية والكونية، تكتمل رؤياً العالم التي تغدو رؤياً جماعية نتجت عن ذات فاعلة تجاوزت فرديتها نحو تشكيل وعي الجماعة ككل. جابر عصفور: نظريات معاصرة، ص 107، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.

نكاد نعرف شيئاً عن النساء الصوفيات إلا عبر تراجم دَوْنها الرجال الصوفيون من أمثال السلمي والعطار، حيث لا توجد لدينا كتابات دونتها النساء الصوفيات المسلمات حول تجاربهن الذاتية في مدارات الزهد والتصوف⁽¹⁾، إن هي إلا شذارات وأقوال وحكم وأشعار شفاهية متناثرة هنا وهناك، ناهيك عن الحكايات والأخبار عن المعجزات والكرامات التي رويت أو ذُكرت عن هؤلاء النسوة⁽²⁾.

وهو الأمر الذي منح المدوّنين فيما بعد مادة ثرية وخصبة من المرويات المتنوعة التي استطاع المدونون من خلالها صياغة تاريخ شبه أسطوري لهؤلاء النسوة الصوفيات اللواتي منحهن هؤلاء الرواة سمات القداسة المخيالة.

إن إشكالية الرواية تزداد تعقيداً حين يغدو المروي عنه أنثوياً وصوفياً في آن. ذلك أن الراوي الذكوري ينطوي بصورة ما على مخيلة خاصة حول الكيان الأنثوي عموماً. إنها مخيلة مركبة، مليئة بالتناقضات والمفارقات، وإمكانات الجدل الحيوي، بل الصراع التفاعلي ما بين الموروثات والتصورات الذاتية، الواعية واللاواعية للراوي الرجل من جانب، والتصورات السائدة والموروثة معرفياً، اجتماعياً، وقيماً، وعقيدياً في المجتمع العربي الإسلامي الأبوي في العصر الوسيط، والمتجذرة في اللاوعي الجمعي لهذا المجتمع، من جانب آخر. وهو ما يجعلنا حذرين في كيفية التعاطي مع العديد من تلك الروايات، وما تحاول أن تكرسه من صورة خاصة محددة الملامح لهؤلاء النسوة العابدات، وكأنها تتلاعب بالمخيلة وتراوغ السرد ذاته!

ويتولد السؤال من السؤال، ترى هل يضعنا ما تقدمه هذه المدونات أمام صور ذات سمات حقيقية بدرجة ما لهؤلاء النسوة الصوفيات؟ أو على الأقل، هل يقدم لنا هؤلاء

(1) تعمدت أن أطلق أحياناً وصف النساء الزاهدات والعابدات وأحياناً الصوفيات، وذلك لأنني أرى هذا الفصل المعرفي بين الزهد والتصوف يحتاج إلى إعادة نظر من جديد. ذلك أن العديد من الأفكار والرؤى الصوفية قد نجدتها مضمرة ومتوارية في الأقوال والشذرات الشفاهية للزهاد الأول، ومن ثم فنحن بحاجة إلى إعادة قراءة النصوص، وعدم الاستسلام للأحكام العامة السهلة، والتي تبعنا فيها المستشرقين الأوائل، ولا زلنا نكررها دون أي محاولة للنقد أو التمييز!

(2) يوجد لدى القديسات المسيحيات في العصر الوسيط نصوص ذاتية لافتة، كنص القديسة سانت تيريز دو أبيلا، الذي عنوانه «كتاب السيرة».

ولم يكن هذا وضع النساء الصوفيات وحدهن في تلك المرحلة المبكرة، بل إن الجيل الأول من الزهاد والصوفية الرجال كان لا يكتب بقدر ما كان يتحدث بالأشعار والحكم ناهيك عن الأخبار والآثار والروايات المتداولة شفاهة وخوارق الكرامات... إلخ.

الكتاب الرجال روايات تستند إلى وقائع تاريخية فعلية؟ بالطبع، حين ندخل إلى عوالم السرد الخيالية، فلن يبقى لدينا الكثير من الحقائق التاريخية والوقائع الفعلية لنراهن عليه، ومن ثم، فقد يكون من الأفضل، وربما الأكثر منطقية ألا ننشغل بالبحث عن مدى مطابقة السرد لحقائق التاريخ والواقع المزعومة.

ولا تكمن إشكالية السرد الخيالي هنا في التطاول على الواقع التاريخي أو التخيل الكاذب لهذا الواقع وإعادة صياغته وتشكيله أو تقديم قراءة عجائبية خارقة له من وجهة نظر الذات الذكورية الساردة وعبر مراياها الخيالية، لكنها تتبلور في نفيه وإنكاره كلية، بل إزاحته لحساب تمكين المتخيل الذي ينبغي أن يتصدر المشهد السردي، ويهيمن عليه، ويمارس تأثيره الفعال القوي على المتلقي لهذا المشهد إذ يستلبه كلية في فضاء المخيلة الأسطورية القداسية حول هؤلاء النسوة الصوفيات.

حين سعى النص الصوفي إلى هدم السلطة في تجلياتها المتنوعة، ودخل في تعارض لافت ومثير مع خطاباتها فيبدو أنه على غير قصد منه سار نقض هدفه أو غايته، ووقع في شباك الخطاب النقض. أو لنقل إنه أعاد تأسيس السلطة، ولكن من خلال مفهوم أخطر وأشد هيمنة. إنها سلطة الخفاء حيث المراوغ اللاممتملك المنفلت من كل القيود والحدود، والخارج على كل الشرائع والقوانين، والذي يستحيل تخيله أو السيطرة عليه، إنه المعنى الإلهي الباطني السري وجودياً ومعرفياً وقيماً، الذي يعد الصوفي الكامل مرآته العاكسة والكاشفة والجامعة لتجلياته اللانهائية. ومن ثم يطرح السؤال نفسه في هذا السياق، في ظل هذه السلطة الكاسحة المطلقة ذات الحواف المتوارية دوماً، لكنها شديدة السطوع والجلاء، كيف تمت صياغة حضور الآخر المختلف جندياً، النساء الصوفيات؟ هل تمت إزاحتهم للهامش بالقياس إلى المتن السلطوي الذكوري لرجال الصوفية، وأهل التحقيق والكمال الذين امتلكوا وحدهم متون الحكيم وسطوة السرد حين غاب الحضور الكتابي لهؤلاء النسوة؟ ترى هل امتلكت النساء الصوفيات في المقابل سطوة الحضور الشفاهي، وهو الأقرب لمدارات الوحي النبوي؟ وهل يمكن أن يمنحنا هذا فسحة متوارية مستترة لكيفية اللهو الخطر الذي يمكن أن يمارسه الهامشي إزاء سلطة المتن؟

لعل حضور النساء الصوفيات في المشهد المبكر كان مبالغاً ومربكاً للصوفية الرجال، ومن ثم كان السعي من خلال التراجم والسير المكتوبة إلى إعادة صياغة الحضور داخل المشهد بما لا يتناقض مع المتن الذكوري الصوفي ولا يهدده ولا يخترق سياجات الهيمنة القائمة. هنا لابد من هدنة حتى لا يأخذنا الحماس ونسقط في مراوغات النصوص وسحرها لتتساءل حول مسألة هامة ترى إلى أي مدى اخترقت النساء الصوفيات المتن السردي الذكوري؟

يتبدى لي أحياناً، ومن خلال قراءة النصوص، أن النساء الصوفيات المفعول بهن سردياً قد مارسن بصورة ما تهميشاً مزدوجاً للآخر الصوفي الذكوري من جانب، ولدواتهن، من جانب آخر. ولعل الآخر حين سعى إلى الرواية عنهن لم يكن يعترف بحضورهن وقيمتهم ودورهن في التجربة الصوفية المبكرة، بقدر ما كان يسعى لاحتواء ذلك الحضور المبالغ الصادم الفارض وجوده على المتن مخترقاً ثوابته التقليدية بغير المتوقع. ولعل الكتابة عنهن كانت بمثابة تدجين للحضور، وتثبيت تاريخياً سعيًا للقضاء على سطوعه الحيوي الواقعي. ولعل الأمر سار عكس ما كان ينبغي له، فحين ترحل للهامش سواء بإرادة الآخر أو باختيارك الحر، أو بتفاعل كليهما، قد يؤدي رحيلك هذا إلى اقتناص إحدى لحظات الحرية الفريدة، والإبداع العبقري! ولعل النساء الصوفيات استطعن الاحتفاظ بجدارية الهامش المنفلت بعد أن فرط فيه الصوفية الرجال المهوسون بهاجس الكمال.

وأخيراً، وفي ختام هذا المشهد، أود أن أشرك القارئ في خطتي البحثية، أو أطلعها عليها محبطة توقعاته المعرفية الواعدة، إن كانت أسئلتني قد غازلتها أو استنفرتها أو لوّحت له بوعود البهجة المعرفية. ذلك أننا سنواجه مآزق المعرفة المنهكة، ولا أظننا سنجنّي ثمارها الممتعة.

أمامنا مآزقان أساسيان، أولهما مآزق المروي له أو المتلقي لروايات الرواة الصوفية الرجال عن النساء الزاهدات والصوفيات، وهو الحضور الذي تلتبس به الذات القارئة في تلك الورقة البحثية الافتراضية.

ثانيهما: مآزق الرواة القدمات إزاء المروي عنهن والرواية ذاتها، والمروي له، أو المتلقي المحتمل.

ترى كيف سنرصدهذين المآزقين، وكيف سنواجههما أم لعلنا نتورط في كليهما، وتستلبنا التقاطعات الجدلية بينهما، ونستدرج إلى مساحات المفارقة والالتباس دون أن نقارب تخوم اليقين المعرفي في أي منهما؟

في مآزق الذات القارئة ورقة بحثية لافئة:

نود أن ندون أولاً، في سياقنا هذا، بعض الملاحظات العامة حول الدراسات المعاصرة العربية والاستشراقية، المتداولة، والنمطية.

الملاحظة الأولى: قلة أو ندرة الأبحاث التي صيغت حول النساء الزاهدات الصوفيات سواء لدى المستشرقين أو الباحثين العرب إذا ما قورنت بمثيلتها حول الصوفية الرجال. فعلى سبيل المثال لا الحصر، لو ألقينا نظرة على الكتاب الهام

للمستشرقة الألمانية (آنا ماري شيمبل)، وعنوانه «الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف»⁽¹⁾، لوجدنا أن الكتاب يستغرق حوالي خمسمائة صفحة، ويدور حول التصوف الإسلامي ومقوماته وموضوعاته وملاحمه الأساسية، بل يخوض في الحديث تفصيلياً عن العديد من رجالات التصوف وملاحمه الأساسية، لكنها تكاد تتجاهل النساء الزاهدات والصوفيّات، أو هو ذكر لهن لا يختلف جذرياً عن التجاهل، ذلك أننا نجد الباحثة تخصص حوالي أربع صفحات للحديث عن رابعة العدوية ضمن الجزء الخاص بالعصر المبكر من التصوف الكلاسيكي، ناهيك عن بعض شذرات متناثرة هنا وهناك عن رابعة خاصة، وإيراد بعض أقوالها المناسبة للمقام كغيرها من الصوفية الرجال. أما في نهاية الكتاب الضخم فتقدم لنا الباحثة «شيمبل» حوالي ثماني صفحات لا غير حول النساء الصوفيّات، وتضعه تحت العنوان التالي «ملحق - 2 - العنصر النسائي في التصوف»، وللعنوان والموقع دلالتهما الموحية والمعبرة عن مدى هامشية الموضوع، وكيفية الاهتمام به، غير أننا لا بد أن ننتبه إلى مدى فاعلية تأثير هذه الهامشية في المتلقي الذي قد يُستفز عقلياً، وي طرح العديد من التساؤلات، وأعني بالطبع المتلقي المزعج صانع المشاكل! بل يمكننا القول إن هذه الهامشية ذاتها تخترق المتن النصي للبحث، وتتوارى في عمقه، وهو ما قد يتجلى في مراها الباحثة ذاتها، وكيفية معالجتها لموضوع بحثها، أو وعيها به، وطرحها رؤيتها وصياغتها كتابياً أو تشكيلاً عبر منظور شديد الخصوصية والتركيب، رغم وضوحه وسهولته الظاهرية الجلية التي تتبدى للقراءة الأولى المتسرّعة. ولعلنا لو أمعنا النظر قليلاً في نص الباحثة «شيمبل» لوجدنا ما يوحي بنزعة أنثوية مختبئة أو مضمرة تدافع عن حضورها بإنكار هذا الحضور أو تهميشه وإقصائه عبر مراها الشبيهة الأنثوي مجسداً في النساء الصوفيّات والزاهدات المغيبيات عن المشهد رغم كونهن حاضرات بشكل أو بآخر في خلفيته، بل في العمق اللامرئي للمشهد الناصع⁽²⁾

- (1) الأصل الإنجليزي بعنوان: *Mystical Dimensions of Islam*، وعدد صفحاته بالهوامش 506.
- (2) على أية حال، أظن أن أعمال «شيمبل» تحتاج إلى دراسة متأنية دون اختزالها في قراءة أحادية البعد، لأنها أعمال هامة وجادة وكاشفة عن مفارقات عديدة، ربما تضعنا على أول الطريق لدراسة ما يمكن أن نطلق عليه الاستشراق النسوي، والذي قد تكون له ملامح خاصة به داخل الفضاء الاستشراقي. وأعني به الدراسات التي أنجزتها نساء متخصصات في المجالات المعرفية المتنوعة كالفلسفة والتصوف، وغيرها، خاصة تلك الأجيال الرائدة منهن، ذلك أن المرأة الباحثة المتخصصة في المجالات المعرفية المختلفة عانت قمعاً ذكورياً جلياً داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية باسم القواعد العقلية المنهجية الصارمة =

وإذا ألقينا نظرة على الدراسات العربية في التصوف، فلن يكون الأمر أحسن حالاً، بل ربما يكون أكثر تفاقماً، حيث لا يتوقف الكثير من دارسي التصوف عند الزاهدات والصوفيات المسلمات المعروفات منهن والمجهولات، إلا نادراً وعرضاً أو بصورة مختصرة أو مختزلة. وقد استأثرت رابعة العدوية، دون غيرها من العابدات والزاهدات، بعدة دراسات مطولة.

قد يبرّر البعض ندرة هذه الأبحاث بقلة المادة النصية المتاحة. أشك كثيراً في مصداقية هذا العذر لاعتقادي أن كثرة المادة أو قلتها وندرته ليست المعيار البحثي الحاكم. فالأمر يتعلق برمته بآليات العملية القرائية التي تتفاعل الذات القارئة من خلالها جديلاً مع النصوص، حتى لو كانت شذرات متناثرة هنا وهناك. ناهيك عن التكوين الثقافي البرح للذات القارئة مما يثري عملية القراءة، ويمنحها زخماً تأويلياً عميقاً، ويساعدها على كشف ما يتوارى مخفياً ومراوفاً في مسارب النصوص وثناياها. ولا أدري إن كان من الممكن إثارة قضية التحيز الذكوري في هذا الصدد أم أن هذا الحديث يُعد من قبيل المغالاة أو الهوس الجندري أو النسوي، بل قد يعترض البعض ساخراً، فيسأل: وماذا عن الباحثات النساء، مستشرقات وعربيات؟ وربما نجد الإجابة فيما سبق وذكرناه آنفاً حول أنا ماري شيمل وكتابها حول الصوفية، ذلك أن بعض الباحثات في مجال الدراسات الصوفية، لم يستطعن التحرر مطلقاً من الناحية المنهجية من سطوة المؤسسة الأكاديمية الذكورية بكافة قواعدها ومعاييرها التي تزعم العقلانية والموضوعية المطلقة المحايدة وتقضي أي مخالف لها خارج إطار العملية الأكاديمية المنضبطة وفقاً لهذه المعايير الثابتة اليقينية من وجهة نظر مؤسسيها والقائمين عليها أو سدنتها الحارسين لها. بل إن بعض الباحثات يتبنين تلك المناهج الوثوقية المهيمنة بصورة عمياء، ودون أي نقد

= المنضبطة لهذه المؤسسة، والتي تستبعد حضور النساء الباحثات، وتنكر تميزهن المعرفة لأنهن لا يمتلكن القدرات العقلية التي تمكنهن من القيام بهذا الدور المعرفي البحثي الأكاديمي، وهذا بالطبع يرجع من وجهة نظرهم إلى الطبيعة النسائية العاطفية الانفعالية التي تحول دون امتلاك المرأة قدرات البحث الأكاديمي الموضوعي الصارم، وفقاً لصورة نمطية متوارثة وتقليدية ومن ثم فلا سبيل أمام هؤلاء النساء المشكوك في قدراتهن من الأساس، وقياساً على الصورة النمطية المتداولة والمستقرة في الوعي الجمعي عنهن، إلا إنكار خصوصيتهن الأنثوية، والاندماج داخل المؤسسة الأكاديمية الذكورية وفقاً لمعاييرها التي لا تقبل إلا التشابه والتدجين، وإلا فلا قيمة لإنجازهن، وهو ما سينقلب فيما بعد مائة وثمانين درجة، ويعنف جلي!

أو مساءلة أو إبداع أو ابتكار، من أجل الاندماج داخل المؤسسة الأكاديمية الرسمية، والتي تهيمن عليها المعايير الذكورية هيمنة كاملة. ولعلها هواجس المقموع المولع بقامعه الأمل في نيل اعترافه، لا باختلافه وتميزه عنه، بل بمشابهته إياه، وعكسه لصورته ومعاييره، وحذو خطواته ومنهجه ومعاييره حذو النعل بالنعل!

الملاحظة الثانية: يميل أغلب الباحثات والباحثين إلى إعادة إنتاج نصوص القدماء حول هؤلاء النساء الزاهدات والصوفيات من خلال نقل المعلومات وتكرار الحكايات والأقوال المتواترة عنهن، بل التسليم في أحيان كثيرة بما ورد لدى القدماء من هذه الأخبار والروايات، وقد يصل الأمر عند البعض إلى نوع من الاستسلام الخدر اللذيذ لمخايلات الكرامات والخوارق، وبالطبع لا يعلن الباحث هذا صراحة، وربما لا يكون واعياً به، لكنه قد يومیء إليه من طرف خفي، ومن خلال إعادة سرد هذه المرويات بشغف جلي، وكأنها أخبار يقينية، وحوادث حقيقية تؤكد الطابع القداسي للزاهدات والصوفيات. إن عبثاً من سحر الكرامة ذاتها ينسرب في ثنايا رؤى هؤلاء الباحثين، وكأن كلاً منهم يستلب واعياً في هذه الحكايات العجائبية المدهشة حيث تغازل كوامن النفس البشرية وحينها، بل توقعها الهاجس لممارسات التجاوز والخرق العجائبي لسطوة القانون، طبيعياً كان أو عقلياً ومنطقياً، إنه ما يمكن أن نطلق عليه غواية التمرد على كل ما هو مقيد ومحظور ونهائي، وحيث تهيمن الفانتازيا الأسطورية الخيالية الجامحة الساحرة على المشهد ككل. هذا، وفي الوقت نفسه، وبعد أن يسقط هؤلاء الباحثون في حبال هذه الغواية يستدعون المنطق الأكاديمي العقلي، زينة ضرورية تنفي عنهم تهمة الإيمان بالخرافات والأساطير، وهو ما يتنافى في نهاية المطاف مع عقلانية البحث العلمي. وما يثير الانتباه في هذا الصدد، أن بعضاً من هؤلاء الباحثين، ورغم تشكيكهم عقلاً وواقعياً في هذه المرويات، إلا أنهم قد يجدون لها سنداً قوياً من المرويات الدينية، خاصة ما يتعلق منها بالإعجاز النبوي، والذي حاول الصوفية القدماء الاستناد إليه فيما يخص الكرامات سواء نسبت إلى الرجال أو النساء، كما هو معروف في النصوص الصوفية التي تناولت هذه الموضوعات. وقد يميل بعض الباحثين، خاصة ذوي النزعة الدينية التي تخترق قراءتهم وتوجههم إلى تكريس هذه التصورات ودعمها بالحجج والبراهين العقيدية على وجه الخصوص⁽¹⁾. وهو ما يعني منحها المشروعية والمصادقية الواقعية والتاريخية ناهيك عن الدينية.

تناقض جلي تستكين إليه هذه الرؤى لأنها تعرض روايات من صنع المخيلة الإنسانية

(1) دراسات الشيخ عبد الحلیم محمود علی سبیل المثال في هذا الصدد، وتحقيقات العديد من الأزهریین لنصوص الصوفية.

السردية الحرة الجامحة بصورة ما والتي لا تعرف قيود العقل والمنطق والواقع، ولا تنتمي إلى عوالم المقدس الديني، ولا إلى معايير ومناهج ليست من طبيعتها ولا روحها، وهو ما يعني قصور الرؤية القرائية لأنها تتجاهل الخصوصية النوعية لهذه المرويات التخيلية. إن هذه التوجهات القرائية البحثية، تسقط في أغلب الأحيان في أحادية التفسير، وتحجب كلية عن التقاط الاحتمالات التأويلية الثرية.

الملاحظة الثالثة: ولا تبتعد هذه الملاحظة عن سابقتها كثيرًا، بل هي النتيجة المنطقية للممارسات القرائية السابقة، ذلك أن أغلب هؤلاء الباحثات والباحثين يغلب عليهم، في هذا السياق، إعادة إنتاج الخطاب البحثي المتداول وتكريسه دون محاولة طرح أي إشكاليات أو أسئلة تعمق المنظور أو تكشف عن المستور، أو تخترق سياج اليقين المتوسل بموضوعية وهمية بائسة، إنها الممارسة المعرفية التي تؤكد سطوة الباحثين السابقين عبر نقل أفكارهم وتكرارها وتقليدها تقليدًا أعمى.

ورغم هذا المشهد البحثي المحبط بصورة ما في هذا الصدد، إلا أن ورقة بحثية لافتة تطلّ علينا من عمق هذا المشهد، وتستدعي منا وقفة هادئة. إنها ورقة بحثية للباحثة الجادة، د. أميمة أبو بكر تدور حول «رابعة العدوية»، وقد نشرتها على مرحلتين في أعداد مجلة هاجر «كتاب المرأة»، وأود أن أشير هنا إلى أن اختياري لقراءة هذه الورقة البحثية دون غيرها قراءة نقدية ليس اختيارًا عشوائيًا، ولا يضمّر قدرًا من التحيز الجندري أو العاطفي لكل من الباحثة أو موضوعها، وإنما هو الاختيار الضروري في هذا السياق.

وأول أسباب هذا الاختيار هو ما ذكرته آنفًا من ملاحظات منهجية عامة سابقة حول الدراسات المعاصرة المتداولة، حيث تتبدى دراسة الباحثة، وكأنها مرآة نقيضة كاشفة لعورات تلك الدراسات. ذلك أنها تسعى إلى بلورة أدوات قرائية جديدة يمكن الاستعانة بها في فهم هذه النصوص وتحليلها واكتشاف خباياها، وطرح الأسئلة عليها... إلخ، ناهيك عن نزعة نقدية ناجزة تتبناها الباحثة في قراءتها لتلك الدراسات السابقة عليها فيما يتعلق بموضوع بحثها حول «رابعة العدوية» على وجه الخصوص.

أما ثاني هذه الأسباب، فيرتبط بكون الذات القارئة تواجه إشكالية حقيقية في كيفية تعاطيها قرائيًا مع النصوص السردية التي تمنحنا مشهدًا مترعًا بالعلاقات الشائكة المتشابكة التي تثير بدورها مزيدًا من الحيرة والالتباس، وتطرح العديد من التساؤلات، وتكشف عن مفارقات لافتة تكتنف المشهد الصوفي برمته، ناهيك عن مخايلات تستدرجنا بالضرورة إلى فضاءات تأويلية مفتوحة وماكرة، حيث يراوغنا المعنى، وينسرب من بين أصابعنا، ونحن نعتقد واهمين قدرتنا على فهمه والقبض عليه أو امتلاكه.

هنا، لا بدّ لنا من وقفة وطرح السؤال الذي لا مفر منه في هذه اللحظة القرائية الخطرة.

هل نستطيع أن نتحدث عن منهجية بحثية تدعي لنفسها عقلانية التوجه، وتمارس الذات القارئة من خلالها التحليل الأدبي الموضوعي للنصوص، كما تقترح أبو بكر في ورقتها اللافئة حول رابعة العدوية؟

أما السبب الأخير في اختيارنا لهذه الورقة، فيتعلق بالوضعية المتميزة لرابعة العدوية دون غيرها من النساء الزاهدات والصوفيات. إن هذه السيدة هي الأكثر شهرة وحضوراً في هذا المشهد النسوي، ومن ثم فقد كانت الأكثر تعرضاً للدراسة والبحث سواء لدى المستشرقات والمستشرقين، أو الباحثات والباحثين العرب. بل يمكننا القول، إنها تكاد تكون الوحيدة التي استأثرت بالاهتمام البحثي إلى درجة تقديم دراسات كاملة حولها، وخاصة بها وحدها. وقد يُرجع البعض هذا إلى أنها الوحيدة من بين النساء الصوفيات التي وصلتنا عنها مادة ثرية متنوعة من الحكايات والأقوال والكرامات دونت في عصور متباينة بداية من القرنين الثالث والرابع الهجريين حيث المدونات الأولى في التصوف، ووصولاً إلى المتأخرين من مدوني التراجم والكرامات الصوفية في القرون الثالث عشر، والرابع عشر، وما بعدهما. إلخ وهو ما لم يتوفر لغيرها من النساء الزاهدات والصوفيات.

وما نودّ إثارته هنا هو ذلك السؤال المتعلق بقراءات الباحثات والباحثين المعاصرين ممن درسوا سيرة السيدة، عرب أم مستشرقين؟

ذلك أن رابعة تقدم لنا نموذجاً جلياً لكيفية سقوط الباحثات والباحثين الدراسين لسيرتها، وكل ما روي عنها من مواقف وأقوال وأشعار وكرامات، في فخ الصورة المتخيلة لرابعة ذات الوهج السردى الأسر. هذا رغم أنهم جميعاً أثاروا سؤال الحقيقة التاريخية، وطرحوا هاجس الأسطورية المحتملة في صياغة الرواة لأخبار السيدة، إلا أنهم استسلموا لسحر المخيلة السردية. ويبقى السؤال لماذا استمتع الجميع بالمرويات الخيالية والأسطورية عن رابعة، وربما أعادوا سردها وروايتها باستسلام لاواع للذة المتخيل والأسطوري الجامح، كأنها حدثت بالفعل، وإن لم يقر أحد بهذا؟. وبخاصة المستشرقات والمستشرقين الذين وقعوا في حالة انبهار جلية بعجائب وخوارق السيدة الجلييلة «القديسة» متماهين وجدانياً مع وضعية القداسة المخيلة. وقد يستدعي بعضهم تواريخ مماثلة لقدسيات مسيحيات شهيرات، ناهيك بهوس هؤلاء بالنسب المريمي مستندين في ذلك إلى مرويات الصوفية أنفسهم وأقوالهم وقناعاتهم حول السيدة العذراء، وتقول شيميل:

«إن الصوفية يحبون مريم بصفة خاصة لكونها الأم الطاهرة التي ولدت الابن الروحي عيسى. وغالباً ما يُنظر إليها على أنها رمز للروح التي تلقت الإلهام الإلهي وحملت بالنور

الرباني، وهنا يتم قبول الدور الروحي الخالص لوعاء الوحي أو النور الأثوي.. ويدلّل التعظيم الذي يحظى به قبر مريم المحتمل بالقرب من أفيسوس على أن حب العذراء نموذج الطهر الذي غالباً ما يذكر في الشعر الصوفي ما زال له قوته الحيوية في العالم الإسلامي⁽¹⁾.

ولعلنا نلاحظ التركيز على صفات الأمومة والطهر والعذرية المقدسة، والنورانية الروحانية والذي هو في النهاية إعادة إنتاج لصورة نمطية راسخة حول النموذج المثالي التطهري للمرأة. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فقد كانت هذه هي قراءة المستشرقة الألمانية لنصوص الصوفية، وكيفية صياغتهم رؤاهم حول مريم العذراء المقدسة، أو النموذج النسائي المتبغى، وها هو ذا فريد الدين العطار يقول في افتتاحية سيرة رابعة العدوية في تذكرة الأولياء: «إنها ذات الخدر الخاص، المستورة بستر الإخلاص المتقدمة بنار العشق والاشتياق... المتحرقة إلى الاحترام، المقبولة عند الرجال، كأنها مريم ثانية، صافية صافية، إنها رابعة العدوية، رحمة الله عليها... ولقد قال عباسة الطوسي: إذا دعينا يوم القيامة «يا رجال... فأول متقدم في صف الرجال (أي الداخلين إلى الفردوس) سيكون مريم عليها السلام...!»⁽²⁾ صورة جامعة بين هواجس المخيلة الذكورية التي تتراوح بدورها بين صورتين الصافيتين، للأم المقدسة، والعاشقة الطاهرة التي لم، ولن تمسها يد، معشوقة المخيلة المقبولة عند الرجال، المتحرقة إلى الاحترام والقرب. وأخيراً المريمية، أول متقدم في صف الرجال حين دخول الفردوس، ويا لها من مخيلة مترعة بزخم المفارقة والالتباس، ولعل هذا الزخم الملتبس قد غازل بدوره ما انطوى عليه وعي الباحثة الألمانية المستشرقة شيميل من مفارقات لافتة، وتناقضات إشكالية قد تتكشف لنا إذا ما حاولنا قراءة ما يتوارى خلف خطابها البراق المنبهر.

وعود إلى سؤال المنهج، تقول أبو بكر بوضوح جلي في الجزء الأول من دراستها حول رابعة العدوية، التي عنوانها «تفسير التفسير، حالة رابعة العدوية» ما يلي: «إن ما نقترحه هو ببساطة التحليل الأدبي الموضوعي للنصوص التي وصلتنا من رابعة العدوية، بعيداً عن اعتبارات كونها امرأة شرقية مسلمة تمثل الجنس الضعيف العاطفي أو تمثل النقص الإسلامي الخائق لفرص الإبداع عند المرأة»⁽³⁾.

أما الجزء الثاني من الدراسة، وعنوانه «امرأة من أمتي هذا عملها» وللعنوان دلالاته الإيديولوجية اللافتة الجلية خاصة في سياق نقد الباحثة لدراسات المستشرقات

(1) أنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 496.

(2) p 142 (تذكرة الأولياء)، El Attar: Memorail of saints،

(3) أميمة أبو بكر: مقال «تفسير التفسير»، مجلة هاجر، العدد الأول، ص 19.

والمستشرقين، ناهيك عن الباحثين العرب الرجال حول رابعة. إنه العنوان الذي ينطوي على فخار الذات الأنثوية الإسلامية في مقابل الآخر الغربي والعنصري المختلف، وكذا الآخر الذكوري المتحيز، من وجهة نظر الباحثة.

وتقول أبو بكر في الجزء الثاني حول رؤيتها المنهجية المقترحة ما يلي:

«في مقال سابق انتقدنا الرؤية التي تحصر دراسة رابعة العدوية داخل إطار منهج البحث النفسي مثل الحديث عن مسببات الإحباط والفشل والانحراف الأخلاقي والنفسي في حياتها، ثم رغبتها الكامنة في الخلاص والهرب من الدنيا والانعكاف، أو الرأي القائل: لأنها المرأة الأنثى التي من سماتها أن تستعذب الألم والمعاناة المتمثلة في الزهادة القاسية فلا بد لها أن تسلك طريق الحب والعاطفة الغرامية في الظفر بالألوهية⁽¹⁾. نعد مثل هذه الآراء خروجًا عن الموضوع الأساسي، وهو دراسة موضوعية تحليلية للأقوال والأشعار التي وصلتنا عن رابعة»⁽²⁾.

ولست أختلف مع أبو بكر في موقفها النقدي من الدراسات السابقة حول رابعة العدوية⁽³⁾ غير أنني أتوخى الحذر في قبول دعواها المنهجية، وأتساءل حول مدى موضوعية هذه الرؤية؟ ذلك أننا لو قرأنا النصوص سالفه الذكر، جيداً، فقد نواجه ما يدحض موضوعية القراءة والتحليل.

وأود أن أتبّه هنا إلى أنني لا ألوم الباحثة على عدم الموضوعية حيث أظن أن الموضوعية خرافة، لكنني أفند زعمها المنهجي فحسب، ربما لأفتح المجال أمام عدم موضوعيتي في قراءة نصوص النساء الزاهدات العابדות، أو ما روي عنهن.

تنتج رؤيا الباحثة، فيما أرجح، ممّا يمكن أن نطلق عليه بقدر من التحفظ الإيدولوجية العامة للذات القارئة، يقول د. جابر عصفور في كتابه قراءة التراث النقدي، ما يلي: «يمكن أن نميّز بين القراءة الذاتية، والإيدولوجية من محور القارئ وأنساقه حيث

(1) أميمة أبو بكر: مقال «امرأة من أمتي»، مجلة هاجر، العدد 3، 4، ص 100.

(2) د. جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، ص 83.

(3) قدمت أميمة أبو بكر في مقالها الأول في عدد هاجر الأول، نقدها للباحثين التاليين، مارجريت سميث في كتابها «رابعة الصوفية»، وأنا ماري شميل في كتابها «الأبعاد الصوفية في الإسلام» و«روبرت زاهنر»، وهذه كلها دراسات بارزة للمستشرقين. أما الدراسات الهامة في العربية فعلى سبيل المثال لا الحصر دراسة د. عبد المنعم الحفني «حول العبادة الخاشعة رابعة العدوية»، ودراسة د. عبد الرحمن بدوي شهيدة العشق الإلهي، ودراسة سميح الزين بعنوان «رابعة العدوية».... إلخ.

تصدر الأولى عن الإيديولوجية الشخصية للقارئ وتصدر الثانية عن الإيديولوجية العامة، أو نميِّز بين القراءة الجزئية أو «المركزية» من محور المقروء في علاقته بنسقه المعرفي، حيث تركز الأولى على المقروء منعزلاً عن علاقاته المعرفية بوصفه تجمُّعاً لدوال متجاورة، وتركز الثانية على المقروء في علاقاته، ولكن من منظور مركز واحد ثابت، هو نواة التفسير وقطبه⁽¹⁾.

ويطرح السؤال نفسه هنا، ترى ما هو المركز الواحد الثابت، والذي هو نواة التفسير وقطبه في هذه الرؤيا البحثية؟

وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نركز على مآخذ أبي بكر على الدراسات السابقة، والهامة حول «رابعة العدوية» سواء كانت استشراقية أو عربية، نسائية أو ذكورية.

ترى الباحثة أن معالجة الجميع لرابعة ونصوصها، اختزلتها في بعد واحد. أما المستشرقون فقد تعاملوا معها بوصفها امرأة شرقية مسلمة تمثل الجنس الضعيف العاطفي، أو تجسد الضعف الإسلامي الخانق لفرص الإبداع عند المرأة. وينطوي هذا الاختزال من وجهة نظر الباحثة على أغراض أخرى، تقول إنها قد تكون غير مقصودة، لكنها موجودة، وتكاد تكون عدائية أو على الأقل، فيها تحامل على الثقافة الإسلامية والشرق أوسطية⁽²⁾.

وتستدعي د. أميمة أبو بكر من نصوص مارجریت سميث، وأنا ماري شيمبل، وروبرت زاهنر، ما يدعم كلامها، ولا خلاف معها في هذا، ناهيك بالحضور الجلي لأفكار إدوارد سعيد التأسيسية الشهيرة حول الخطاب الاستشراقي، ومنطلقاته الاستعمارية وأحكامه المتحيزة ضد الثقافة الشرق أوسطية الإسلامية⁽³⁾. . . إلخ، والتي أعلنت الباحثة استعانتها بها، فإن وضعية الباحثة ذاتها بوصفها امرأة عربية مسلمة وملتزمة دينياً ومثقفة، وفي الوقت نفسه، باحثة في الأدب وأستاذة في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وتنتمي للطبقة الوسطى المصرية، اجتماعياً وسياسياً وقيماً. إن هذه السمات في مجملها، وعبر تفاعلها الجدلي الحيوي الخلاق، كانت بمثابة إيديولوجية عامة كامنة في خلفية الطرح المنهجي النقدي لدراسات المستشرقين حول رابعة العدوية.

بعبارة أخرى، فإن موقفاً دفاعياً لافتاً يسطع في خلفية أو عمق هذه الرؤية النقدية.

(1) د. أميمة أبو بكر، مقال «تفسير التفسير»، ص 11.

(2) د. أميمة أبو بكر، المصدر نفسه، ص 14.

(3) د. أميمة أبو بكر، المصدر نفسه، ص 14.

وتتجلى النزعة النسوية الإسلامية في التركيز على إجلاء الطرح السلبي للمستشرقات والمستشرقين فيما يتعلق بصورة المرأة ووضعها في الإطار الإسلامي.

ولا أختلف مع هذه القراءة الذكية للباحثة، لكنني أحفظ على موضوعيتها المدعاة، والتي تفتت في عضد مشروعية قراءتها ذات النزعة النسوية، فيما أتصور، حيث تظل هذه الموضوعية المحايدة المزعومة إحدى دعائم المؤسسة الأكاديمية الذكورية العقلانية ضيقة الأفق، المقيّدة بضوابطها الصارمة اليقينية.

وهنا أتساءل، ألا يمكن أن نقرأ نص سميث قراءة مختلفة، توسع المنظور، وتثري الرؤية، وتلتقط بعضاً مما هو متوارٍ في العمق، بل تتحرر من الآليات الدفاعية التي قد تؤدي بنا إلى اتخاذ الموقف النقيض، مبالغين بدورنا في الدفاع عن موقف المنظومة الإسلامية من المرأة، التي أظنها في حاجة إلى تفنيد ومناقشة، وإعادة تفسير، خاصة في ظل ما طال أوضاع المرأة العربية المسلمة على يد تيارات التشدد الديني منذ العصور الوسيطة وحتى الآن⁽¹⁾.

وحين تناقش أبو بكر دراسات الباحثين العرب، فإنها تركّز على الموقف الذكوري المتحيز في قراءة هؤلاء، وخاصة ما يتعلق بتفسيرات هؤلاء الباحثين لتجربة رابعة في إطار تصور نمطي تقليدي لطبيعة النساء بوصفهن عاطفيات انفعاليات، يستعذبن الألم، ويقدرن الحب، وغايتها المنشودة هي الزواج وإنجاب الأولاد، وهو ما يجعل موقف رابعة غريباً ومنفرداً، ويسمها بقوة الشخصية والتمرد، وإن لم تفارق طبيعتها الأنثوية حين بلغت في الحزن، وتفردت بخطاب العشق⁽²⁾. وأتفق تماماً مع هذا التحليل، غير أنني أراه موجهاً لاموضوعياً حيث تحاكم الباحثة هؤلاء من زاوية نسوية واضحة، ناهيك عن أنها اختزلت الأمر برمته في هذه الزاوية التحليلية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، حين نقرأ دراسة عبد الرحمن بدوي حول رابعة لا يمكن أن نخترلها في هذه القراءة، بل إن الخلفية المعرفية المعقدة والثرية للباحث ربما تمنحنا إمكانات تفسيرية أكثر عمقاً وفراة. ذلك أن بدوي كان متحمساً للفلسفات المثالية، والحركة الرومانتيكية الألمانية على وجه الخصوص، ناهيك عن نزعة وجودية عميقة، وهوس أسطوري جلي.. إلخ، ومن ثم لا يمكننا قراءة دراسته لرابعة بمعزل عن كل هذا، بل حتى نزعته الذكورية الحادة لا يمكن فهمها إلا في ظل هذا التكوين الفكري المعقد.

(1) علينا أن نفرّق بوضوح بين الإسلام كنص مقدس حَمّال أوجه وقابل لقراءات وتفسيرات متنوعة ومتراوحة بين التشدد والسلاسة أو الرؤى البرحة المنفتحة المستنيرة، من جانب، وبين المنظومة الإسلامية المكونة من الخطابات البشرية التفسيرية للنص، والتي قد يغلب عليها التشدد الذكوري إزاء المرأة المسلمة من جانب آخر.

(2) د. أميمة أبو بكر، مقال «تفسير التفسير»، ص 18، 19.

أما حين تدرس أبو بكر نصوص رابعة ذاتها بعد أن نقدت سابقها كما أسلفنا، فإنها تقدم لنا تحليلات لافتة وجميلة، إلا أن المنحى الدفاعي يفسد مجمل الطرح. ترى الباحثة أن لأقوال رابعة وأشعارها قيمة أكثر جدية وأهمية من مجرد رسالة الحب الأنثوية. وكأنني بها، وهي في ذروة حساسيتها الدفاعية (جندياً) تتبنى مواقف من نقدتهم وهاجمتهم. ذلك أن التحدث عن رسالة الحب الأنثوية بهذه الصورة يكشف عن رؤية تفتقد إلى النضج، ولا تقل في ذكورتها عن الباحثين الرجال، بل لا تفارق في حقيقة الأمر التصورات النمطية السائدة في المجتمع الذكوري الأبوي عن الحب واقتترانه بالضعف الأنثوي... إلخ. وفي ملاحظة ثانية، تقول الباحثة إن رابعة لم تكن تنظر لنفسها في المقام الأول على أنها امرأة، وأنثى عاطفية، ولكن كإنسان أولاً وأخيراً. ولا أنكر أن هذه الرؤية وما تتضمنه تؤرقنا جميعاً، نحن النساء، حيث تكافح لإثبات حضورنا الإنساني المكافئ والندى المساوي للآخر، ولكن ألا تكشف هذه الرؤية عن وضعية دونية دفاعية إزاء الآخر فحسب، بل عن علاقة مرتبكة ومتوترة بين النساء وأنوثتهن، وكأنها مأزق وجودي وقيمي، وكأننا قد وقعنا في حبال الخطاب الذكوري النقيض، والمتحيز، وتبيننا أطروحاته؟

وأخيراً، وحيث إننا لسنا في مجال تقديم قراءة مضادة لرابعة العدوية، فإن ما أثار انتباهي في قراءة الباحثة هو ذلك الحديث عن أننا سنكتشف لدى رابعة ينايع مبكرة لمعظم «التيما» الصوفية التي انتشرت فيما بعد. وهذا صحيح إلا أنه مبسر، ومغزول عن سياقه، ذلك أن هذه الفكرة تصدق، من وجهة نظري على الزهاد والصوفية الكبار الذين عاصروا رابعة أو حتى سبقوها، بعبارة أخرى، فإن هذه المرحلة كانت بمثابة الرحم المعرفي والقيمي الحاضن لأجنة الأفكار والتيما⁽¹⁾ التي ستبلور وتنضج فيما بعد لدى المتصوفة المتأخرين، وهي مسألة تحتاج لدراسات عديدة ومتأنية. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإن هذا المنحى الذي يسعى لتأكيد السبق والريادة الفكرية لسيدة كرابعة لا يتحرر فعلياً من الآليات الدفاعية، والشعور بالضعف والدونية إزاء الآخر الذكوري الذي لا يكف عن فرض سطوته المعرفية الريادية في كافة المجالات. بل يمكنني القول إن مفهوم الريادة ذاته مفهوم سلطوي ذكوري تنافسي.

على أية حال، فإن حصر أبو بكر ذاتها في هذه الزاوية المحددة وحصر وعيها البحثي في إطار تلك التحليلية الأدبية الموضوعية التي تدافع بها الذات الباحثة عن ذاتها كي لا تتورط متعاطفة مع موضوع بحثها، لم يحمها من التورط السلبي أحياناً، والإيجابي في أحيان أخرى. ناهيك عن كونه حرمها من طرح العديد من الأسئلة الضرورية في هذا السياق،

(1) لاحظت وأنا أراجع النص بعد كتابته أنني أستخدم لغة أنثوية مبالغ فيها، ولعلها نزعة دفاعية لا ضد الباحثين الرجال، بل الباحثات النسويات أنفسهن اللواتي يقللن من قيمة الأنثوية.

لعل أهمها التساؤل حول آليات الرواية حول رابعة، وطبيعة الروايات المتداولة حولها، وكيفية صياغة صورتها السردية عبر مرايا هؤلاء الرواة.. إلخ
وأخشى ما أخشاه أن تكون أبو بكر، ودون قصد منها، قد وقعت في أسر الرواة القدماء ورواياتهم، وأحكامهم القيمة والمعرفية على رابعة، بما يفوق توقعاتها البحثية.

مأزق الرواة ما بين أيقونة رابعة ومخيلة الهوامش:

ربما يكون من المفيد في هذا السياق أن نبدأ بذكر نص مثير للانتباه ورد في كتاب «صفة الصفة» للإمام ابن الجوزي، إذ يقول: «قد حداني جدك أيها المرید في طلب أخبار الصالحين وأحوالهم أن أجمع لك كتاباً يغنيك، ويحصل لك المقصود منه... والمقصود بوضع مثل هذا الكتاب ذكر أخبار العاملين بالعلم، الزاهدين في الدنيا، الراغبين في الآخرة المستعدين للنقلة بتحقيق اليقظة والتزود الصالح... إن كتابنا هذا إنما وضع لمداواة القلوب وترقيتها وإصلاحها... وأنا أنقل عن القوم محاسن ما نقل مما يليق بهذا الكتاب، ولا أنقل كل ما نقل، إذ لكل شيء صناعة، وصناعة العقل، حسن الاختيار، وكما أنني لا أذكر ما لا يصلح، أذكر ما يصلح أن يقتدى به ممن هو في صورة العلماء والزهاد. وقد تجوزت بذكر جماعة من المتصوفة وردت عنهم كلمات منكرة، وكلمات حسان، فانتخب من محاسن أقوالهم، لأن الحكمة ضالة المؤمن... لعل هذا النص يجلو لنا مأزق الرواة عموماً فيما يتعلق بسير الصوفية وأخبارهم. إنها تلك الهوة المحتملة بين واقع الحال، وما قد يشوب تلك السير والتراجم والأقوال من أشياء أو ممارسات غير لائقة أو مسيئة لأصحابها، من جانب، والحلم المنشود، معرفياً وعقيدياً وأخلاقياً حول الصورة المثالية المشتهاة لما ينبغي أن يكون عليه هؤلاء الصوفية، من جانب آخر».

لعلنا نلاحظ المعيار القيمي، الأخلاقي والديني، الحاكم لموقف الراوي، والذي يتسق من وجهة نظره مع هدفه المنشود من كتابة هذا الكتاب. وحتى حين يحتكم الراوي للمعيار العقلي المعرفي، فإنما يحتكم إليه من حيث وظيفته الانتقائية، وقدرته على ترجيح معلومة أو رواية على أخرى مما يتواءم مع غاية النص القيمي. إن الانتقاء الغائي هنا يكشف لنا عن موقف الرواة عامة من مسألة الواقع الفعلي أو الواقعة التاريخية، والتي لا تشكل أحد همومهم، وإن كانت تضغط بوطأتها الثقيلة عليه. إن ما يعيننا إبرازه هنا على وجه الخصوص هو الاعتراف الضمني للراوي بأنه يمارس سطوته المعرفية على سير هؤلاء الصوفية، فيختار ما يريد ويستبعد ما يريد وفقاً لمعايير خاصة به ترتبط بالغائية المقصودة من كتابته، أي إننا سنواجه صورة سردية متخيلة من صناعة الراوي ووفقاً لمعاييرها أو كيفية قراءته لنص السيرة التي يدونها بكل مستوياته.

ولعل ما يثير انتباهنا في هذا الطرح هو كيف يمكن أن تنعكس هذه المعايير القيمية الكابحة لجماح الرواية عن الصوفية، وسيرهم المنفلتة، وأقوالهم الشاطحة المتأبئة على الضوابط المعرفية والقيمية، على مسألة الرواية عن النساء العابدات والصوفيات؟ وها هو ابن الجوزي ينتقد سلفه الأصفهاني صاحب كتاب «حلية الأولياء»⁽¹⁾، إذا يقول: «لم يذكر من عوابد النساء إلا عددًا قليلاً ومعلوم أن ذكر العابدات مع قصور الأنثوية يوثب المقصر من الذكور، فقد كان سفيان الثوري ينتفع برابعة، ويتأدب بكلامها!» ولعلنا ننتبه لهذه الملاحظة الهامة التي أوردها ابن الجوزي ناقدًا الأصفهاني حول عدم ذكره لعوابد النساء، اللهم إلا قليلاً منهن. ويبرّر ابن الجوزي هذا الموقف بأنه يرجع إلى قصور الأنثوية، والذي يغري بعضًا من الرواة الذكور بعدم الاعتراف بذكر العوابد من النساء.. ترى كيف يمكن أن نقرأ هذه الملحوظة النقدية لابن الجوزي، وفي أي سياق؟

لا يعيننا هنا عدد النساء العوابد اللواتي ذكرهن ابن الجوزي لكن يعيننا الرؤية المتوارية في ملحوظته النقدية، أتراه يكشف عن تحيّر ذكوري ما ضد النساء العوابد لدى الرواة السابقين عليه، أم أنه يبرر موقفه في الاهتمام بهن، وأنه لا يجوز تجاهل وجودهن لقصور الأنثوية؟! ولا أدري إن كان من الممكن أن نقرأ هذه الملحوظة في إطار المراوغة من قبل الراوي ابن الجوزي⁽²⁾ الذي ربما كان متعاطفًا مع النساء، لكنه يخشى الاصطدام بالثوابت المهيمنة اجتماعيًا وثقافيًا.

وما يلفت الانتباه في ملحوظة ابن الجوزي⁽³⁾، أنه حين أراد أن يدلّل على المكانة

(1) كتاب «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» للحافظ «أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني» المتوفى سنة 430هـ، وهو موسوعة حول الصوفية، وسيرهم وأقوالهم في حوالي 12 مجلدًا، ويتعرض ابن الجوزي في كتابه صفة الصفة لنقد منهج الأصفهاني في مقدمته لكتابه.

(2) كتاب صفة الصفة: للإمام ابن الجوزي «جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، ت 597هـ، صنع فهرسه (عبد السلام محمد هارون). مجلدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1993م، بيروت، لبنان.

(3) ولعل أول ما يثير الانتباه في هذا الصدد هو ما روي عن الإمام الجوزي، الراوي نفسه، حيث يوصف بأنه الحنبلي الواعظ المفسر صاحب التصانيف السائرة في فنون العلم، وقد قال عنه الموفق عبد اللطيف: كان ابن الجوزي لطيف الصورة حلو الشمائل، رخييم النعمة، موزون الحركات والنغمات، لذيد المفاكهة، يحضر مجلسه مائة ألف أو يزيدون، لا يضيع من زمانه شيئًا، يكتب في اليوم أربعة كراريس، وله في كل علم مشاركة، ولكنه كان في التفسير من الأعيان، وفي الحديث من الحفاظ، وفي التاريخ من المتوسعين، =

المعرفية والقيمية للنساء العوابد، وأنهن رغم قصور الأنوثية، يتمتعن بالمصداقية المعرفية والدينية، ذكر أن إحداهن، وهي رابعة العدوية التي كان سفيان الثوري، ينتفع بعلمها ويتأدب بكلامها. وناهيك بطريقة صياغة الدليل كتابياً، حيث يوضع سفيان الثوري في صدارة المشهد بوصفه مرآة كاشفة لقيمة رابعة التي ما كانت لتنجلي إلا عبر حضور هذا الصوفي، وشهادته عليها.

رابعة العدوية، تصدر السيدة الجليلة مشهد النساء العابدات الزاهدات والصوفيات دوماً لدى الرواة القدماء كافة، وفي عصور متباينة، وهنا يطرح السؤال نفسه، لماذا رابعة دون غيرها أيقونة جاذبة وأسرة للرواة القدماء؟

قد يكون الأمر مبرراً فيما يتعلق بهؤلاء الزهاد والصوفية الذين عاصروا السيدة، وكانت لهم معاً مواقف وحوارات متنوعة، أو الذين تتلمذوا عليها، وتأدبوا على يديها، وسمعوا منها حكماً وأقوالاً وأشعاراً، أو شاهدوا بعضاً من كراماتها وخوارقها، أو هؤلاء النسوة اللواتي رافقنها وخدمنها حتى يوم وفاتها، ومنهن زاهدات وعابدات ناسكات. ولا يختلف الحال كثيراً فيما يتعلق بهؤلاء الذين عاشوا في وقتها، سواء كانوا من الصوفية أو غيرهم، ولم يقابلوها أو يلتقوا بها، لكنهم سمعوا عنها الكثير، وعرفوا من أخبارها المتواترة المتنوعة، ما أثار دهشتهم وبهرهم فتناقلوه وتداولوه، وكرسوا له. لقد استفز حضور السيدة الواقعي الحي بل ناوش واستنفر طاقات الإبداع الخيالي لديهم كي يمنحوه بعداً أسطورياً خارقاً وعجائبياً، إذ يشكلونه مجدداً عبر مرايا المتخيل المشتبه، ولو كان أقرب إلى الفانتازيا الجامحة، خارج الحدود المقيدة بمستوياتها كافة. وربما خايل هؤلاء جميعاً سحر الرواية ذاتها، وخيلاء القداسة الذي ينطوي بدوره على مذاق السحر الأسر للكرامة الصوفية الخارقة التي تمنح المتلقي فيما يرى أحد الباحثين⁽¹⁾ بحق نمطاً من المشاركة في السر الأنطولوجي المقدس، حيث الوجود الحق الذي يتجاوز الواقع المادي الوهمي الزائل ويزيحه من مجال الإدراك. حينئذ تعي الذات وضعيتها الوجودية الأصلية، وتعود عبر مرايا المخايلة البصرية أو السمعية لما يمكن أن نطلق عليه الزمن الأصلي، حين كانت المخلوقات كامنة في رحم الأصل لا تفارقه ولا تغترب عنه، وهو ما يجعل الأصل

= ولديه فقه كافٍ، وأما السجع الوعظي، فله فيه ملكة قوية. وله في الطب «كتاب اللقط» مجلدان، وكان يراعي حفظ صحته وتلطيف مزاجه وما يفيد عقله قوة وذهنه حدة، جلّ غذائه الفرائج ويعتاض عن الفاكهة بالأشربة والمعجنات، ولباسه أفضل لباس الأبيض الناعم الطيب، وله ذهن وقاد وجواب حاضر ومجون ومداعبات حلوة لا ينفك من جارية حسناء... وكان يخضب لحيته بالسواد إلى أن مات، وقد قارب التسعين!
(1) د. الميلودي شغوم في كتابه «التخيل والقدسي في التصوف الإسلامي».

المقدس اللازمي الخالد والخارق دائم الحضور، دائم الانبثاق في المشهد الديني المتواري، فيغدو الغيبي حاضرًا في صدارة المشهد والوعي، وما عداه مما نطلق عليه الواقع الحسي، محض تخيل كاذب لا ينبغي أن نسقط في برائته الزائفة. ترى ما الذي جعل المتخيل هو الأصل المعتمد والمتداول حول السيدة، والتاريخي الواقعي، إن وجد، هو الظل الشبهي الباهت المتواري في خلفية المشهد، وقد يشكل عمقًا حقيقيًا له، لكنه لا يهدد ثراه وطاقاته التخيلية، بل احتمالاته التأويلية. وهل يمكننا في ظل هذا أن نطرح سؤال التاريخية؟ وهل هنا حقًا فاصل جوهرى بين ما هو تاريخي أو واقعي، من جانب، وما هو أسطوري وخيالي، من جانب آخر، في هذه المرويات المدهشة؟

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن، هو ما يتعلق بالمدونين القدماء لسيرة السيدة منذ البواكير، وحتى القرون المتأخرة، والذين لم يفلت أحد منهم من سحر السيدة، وعبق سيرتها العطرة، حتى هؤلاء الذين لم يوردوا لها ترجمة خاصة بها، أدرجوا أقوالها وأشعارها، وبعضًا من أخبارها ومواقفها داخل متونهم النصية في سياقات شتى ومتنوعة، وبجوار غيرها من الزهاد والصوفية الكبار المستشهد بهم. ناهيك بالسرديات الكبرى للأقطاب من أمثال الغزالي وابن عربي وجلال الدين الرومي الذين لم تخل نصوصهم من أخبار رابعة وأشعارها. بل إن فريد الدين العطار، في كتابه «تذكرة الأولياء» أفرد للسيدة مساحة برحة، أورد فيها سيرتها كاملة، وذكر لنا من الروايات والخوارق، ما لم يذكره غيره، حتى أضحي مصدرًا أساسيًا متميزًا في أخبار رابعة. ولا نكاد نجاوز الحقيقة، إن قلنا إن المدونين لسيرة السيدة، المتقدمين منهم والمتأخرين، لم يكتفوا بتدوين الموروث الشفاهي المتداول عنها، بل منحوها زخمًا أسطوريًا جديدًا، ربما يتفوق على ما قدمه الرواة الشفاهيون، حيث تبدى المخيلة الكتابية السردية أكثر جموحًا وشططًا وخصوبة من قرينتها الشفاهية. أضف إلى ذلك الاستشهاد بما أدلت به السيدة من تصورات حول بعض الأحوال والمقامات الصوفية، بوصفها إحدى السادات الصوفية الذين يشكلون مرجعية معتمدة في هذه الأمور. وهو ما يمنح السيدة مصداقيتها المعرفية، ومشروعيتها الروحية، وسطوتها الصوفية كغيرها من كبار الشيوخ والأقطاب الرجال. غير أن هذه الوضعية قد تستلب حضورها الأنثوي، وخصوصيتها النسوية، وما يمكن أن يمنحها نكهة خاصة بها أو نغمة ماثرة عن غيرها من الصوفية الرجال، وها هو فريد الدين العطار يبدأ حديثه عنها مبررًا ذكرها في صف الرجال، بأن المرأة التي تسلك الطريق إلى الله كما يفعل الرجال، لا يمكن أن تسمى امرأة⁽¹⁾.

(1) قد يكون مفهوم الرجولية هنا روحيًا وصوفيًا كماليًا، وهو المعبر عنه بالإنسان الكامل لدى ابن عربي والجيلي.. لكن ما يعنينا هنا هو سلب الوضعية النسائية عن رابعة بوصفها وضعية ناقصة.

ومن المثير للانتباه في هذا الصدد، أن ترى إحدى الباحثات المعاصرات أن من أسباب شهرة رابعة العدوية، وذبوع صيتها، وانتشار أخبارها في عصرها بين كبار الشيوخ ورجالات التصوف، وعامة الناس أنها كانت شديدة الورع والإخلاص، فلم تكن تعتبر نفسها سوى خادمة متجردة لخدمة الإله الحق، وكانت ترفض أن تؤدي دور الوساطة بين الخلق والرب، حتى أنه حينما كان يأتيها أحدهم ليطلب منها أن تدعو له أو تصلي من أجله، كانت تقول له، من أنا حتى أفعل هذا. وترى الباحثة أن هذا الإنكار للذات، والنضحية بها هو الذي جعل لهذه السيدة مكانة خاصة في تاريخ التصوف، وحتى يومنا هذا، ناهيك عن زهدا وفقرها وعباداتها ورياضتها الروحية التي لا يقدر عليها إلا القليل من السائرين في طريق الحق الصوفي⁽¹⁾. أما الباحثة الشهيرة، آنا ماري شيمبل، فترجع الأمر برمته إلى الدور الريادي الذي لعبته السيدة في بلورة وتجسيد وإنضاج عقيدة الحب الخالص في تعاليم الزهد الصارمة في العصر. وبالطبع تربط الباحثة هذا الإنجاز بالطبيعة الأثوية الرقيقة الحاملة لرابعة العدوية المرأة⁽²⁾. ولعل هذه التفسيرات التبسيطية المختزلة من وجهة نظري تكشف لنا عن وضعية استلابية الطابع حيث يتبدى الأمر كأن الوهج السردي المخايل حول رابعة قد طال هاتين الباحثتين، فسقطا بدورهما في أسر المخيلة السردية الساحرة، بدرجة ما.

ويظلّ السؤال قائماً دون إجابة مقنعة حول أسباب احتفاظ الرواة على مدار العصور بكل هذه الروايات والأخبار والأقوال المأثورة عن رابعة بينما لم يحتفظوا بأخبار غيرها من النساء الزاهدات سوى النذر القليل، والذي لا يمنح هؤلاء النساء المساحة نفسها من الاهتمام والقداسة، رغم أن بعضهن، ومن خلال مرايا هذه الشذرات البسيطة المنتثرة قد يتبدى أكثر إثارة للحيرة والدهشة، واستفزازاً للمخيلة واستنفاراً لطاقات السرد الحيوية من رابعة؟

إن قلة المرويات عن النساء الزاهدات الأخريات بالقياس لرابعة قد يكون تعبيراً خفياً عن موقف ذكوري ملتبس ومضمر وهو ما يذكرنا بملحوظة ابن الجوزي سالفة الذكر، ولعله لا يخلو من توتر عدواني إزاء حضور النساء الكثيف، المباغت والمربك في هذا المشهد الصوفي المبكر. ويبقى السؤال ملحاً، إذا كان هذا هو الحال، فلماذا رابعة دون غيرها كانت بؤرة شديدة الجاذبية للرواة، حتى إنها غدت على أيديهم أيقونة⁽³⁾ التصوف الإسلامي عامة، والنسوي خاصة؟

ترى هل كان حضور رابعة الواقعي التاريخي هو الأكثر وطأة وقوة وثقلاً بما لا يمكن

(1) RABIA: short life, Roma chaudhwri .p 268

(2) آنا ماري شيمبل، المرجع السابق، 47، 49.

(3) استعرت هذا الوصف من الباحثة د. أميمة أبو بكر.

تجاهله بأي حال من الأحوال من قبل هؤلاء الرواة الذين ربما لم يختاروا الحديث عنها، لكنهم اضطروا اضطراً، ولم يكن لهم إرادة حرة في تقرير هذا الأمر، ترى هل هذا ممكناً؟ ولا يمكننا أن نتجاهل في هذا السياق الحديث عن الطبيعة الانتقائية الإقصائية للذاكرة الجمعية ذات النزوع الذكوري، التي مارست عنفاً متخيفاً على التاريخ النسائي، ورموزه المتنوعة في المجالات المتباينة، معرفياً وقيماً. ومن ثم سعت سعياً دؤوباً إلى تهميش الكثير مما يتعلق بإنجازات النساء في تلك المجالات، وإن كانت تقدم لنا بين الحين والآخر نموذجاً نسوياً في مجال ما، وقد أعادت تشكيل صورته وصياغة تاريخه مجدداً وفقاً لمعاييرها المعتمدة، والسائدة، بل الراسخة المهيمنة اجتماعياً وثقافياً ودينيّاً. وربما كان الانتقاء من قبل الرواة الذكور وفقاً لتلك المعايير ذاتها، بمعنى اختيار النموذج الأكثر قابلية لأن تطبق عليه هذه المعايير أو الأعلى استجابة لمحاولات التنميط والتدجين الذكوري. إنه النموذج الذي يسهل استيعابه أو استثنائه واستلابه داخل هذه القوالب والفضاءات المعيارية، رغم أن ظاهر النموذج قد يوحي بالعكس تماماً بوصفه نموذجاً متمرداً مختلفاً، ساطع الحضور، قوي التواجد والتأثير والسطوة بالقياس لغيره من النماذج النسوية المنتشرة في ظل هذه السياقات الدينية والثقافية الوسيطة.

إن المادة الحية واقعيّاً وتاريخيّاً، إن وجدت، والتي تتباين من نموذج نسوي لآخر في مجال ما كانت تشكل لهؤلاء الرواة الرجال تربة مهيأة للهوهم السردى الحر، ناهيك بممارساتهم إعادة التشكيل والصياغة سردياً للنموذج وفقاً لمشتهاهم وحلمهم الذكوري، أو هذا هو ما يتبدى للوهلة الأولى. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، هل يمكن أن تكون هذه التربة خصبة وقابلة لاحتمالات السرد التخيلي في حالة ما، ولا تكون هكذا في حالات أخرى، وهو ما دعم الانتقاء لنماذج بعينها، ودفع إلى تجاهل نماذج أخرى؟ ترى هل يمكن أن يواجه السارد الذكوري مادة واقعية وتاريخية تحدها وتصيبه بالحيرة والارتباك، وتتأبى على رغبته السردية، فتعجز مخيلته مهما كانت قدراتها الإبداعية عن إعادة صياغتها وتشكيلها سردياً ضمن القوالب المفترضة، ووفقاً للمعايير المهيمنة ذكورياً؟ ومن ثم، فربما تكون رابعة العدوية، رغم كل ما قد يتبدى من تمرد في ما روي عن حياتها ومواقفها وأقوالها ظاهريّاً هي النموذج الأكثر استثنائاً والأقل تمرداً وصدمة وتأبياً على مخيلة الرواة. بل علّها كانت الأعلى قابلية للسرد والصياغة المتخيلة دون غيرها. وربما يكون ما أُخفي وحجب عنا من سير الأخريات المهمشات بالقياس لرابعة هو ما يجسد وضعية التمرد في أقصى احتمالاتها، والتي باغتت وعي هؤلاء الرواة، وصدمتهم وتجاوزت قدراتهم على التخيل والسرد. ذلك أن تلك القدرات التخيلية لم تكن حرة تماماً فقد كانت محكومة دوماً بثوابت النسق الذكوري القيمي الذي حال دون انطلاقها إبداعياً فيما وراء النماذج النمطية. بل لعل هؤلاء النساء اللواتي تمّ تجاهلن تخطوا قدرة الرواة

على تحمل وجودهم المختلف جذرياً، والمهدد للنسق السائد معرفياً وقيماً، من الأساس.

ونود أن نطرح الآن بعض الإشكاليات حول الكيفية التي صيغت من خلالها تراجم النساء الزاهدات والعبادات والصوفيات، أو الهوامش المخيلة، فيما وراء أيقونة رابعة. ونستدعي هنا نموذج عبد الرحمن السلمى (ت 412 هـ) في كتابه حول «ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات». وأول ما يثير الانتباه في كتاب السلمى هو أنه لا يمنحنا أي تبرير لقيامه بتأليف هذا الكتاب خصيصاً لذكر النساء الزاهدات، في حين أننا لو راجعنا كتابه «طبقات الصوفية» حول المتصوفة الرجال، لوجدنا مقدمة إيضاحية لافتة وذات دلالة موحية في هذا السياق النصي. غير أننا قد نجد تبريراً في هذه المقدمة لكتابه كتاباً حول النساء الزاهدات الصوفيات، إذ يقول: «الحمد لله الذي أتبع الأنبياء ﷺ بالأولياء يخلفونهم في سنهم... وجعلهم طبقات في كل زمان فالولي يخلف الولي... قال الله تعالى ﴿... وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمَّ تَعْلَمُوهُمُ أَنْ تَطْفُوهُمُ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُم مَّعَرَةٌ يَغَيِّرُ عِلْمٌ يَدْخُلُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾⁽¹⁾⁽²⁾ إنه التأسيس لمشروعية التصوف وأهله بصورة عامة وعبر الاستناد إلى النص القرآني. ها هنا تبدى الرؤية، وكأنها تساوي بين الرجال والنساء في الفضاء الصوفي، أو هذا هو ما يعدنا به نص السلمى للوهلة الأولى.

يبدأ السلمى نصّه بترجمة رابعة العدوية، وهي ترجمة طويلة نسيباً بالقياس إلى بقية الترجمات الموجودة في الكتاب، وهو ما ينطوي بدوره على دلالة ما، خاصة أن السلمى يلجأ في بعض ترجماته لنساء أخريات إلى نسبة العابدة أو الزاهدة إلى رابعة بصورة ما. وعلى سبيل المثال لا الحصر حين يتحدث عن مريم البصرية، يقول⁽³⁾: «في أيام رابعة، وعاشت بعدها، وكانت تصحبها وتخدمها، وكانت تتكلم في المحبة».

كأن هذه النسبة تمنح العابدة مريم مشروعية الحضور الصوفي معرفياً وقيماً في هذا المشهد. وربما يغدو حضور رابعة في هذا السياق، وبهذا الشكل، حضوراً معيارياً نموذجياً تُقاس عليه النساء الأخريات اللواتي سيصبحن بدرجة ما، كصور في المرايا تعكس أو تكشف وجوهاً متعددة، وتنوعات متباينة لتيمة رابعة العدوية التي هي النموذج الأصلي المحتذى، والتي قد تكون بدورها تنويعاً على تيمة النموذج المريمي.

(1) السلمى: طبقات الصوفية، ص 7.

(2) سورة الفتح: الآية 25.

(3) السلمى: ذكر النسوة المتعبدات، ص 33.

تبدى النساء الزاهدات والمتعبدات والصوفيات في نص السلمي، وكأنهن فاقدات لمشروعية الوجود ذاته إلا إذا نسين لغيرهن. فحين لا ينسبهن السلمي إلى النموذج المسجد في رابعة العدوية، فإنه ينسبهن إما لأبائهن أو إخوانهن، أو أزواجهن أو أبنائهن أو قبائلهن، ناهيك عن أساتذتهن وتلاميذهن⁽¹⁾. إنه النسب الأبوي الذكوري بتجلياته المحتملة كافة يكسب هؤلاء النساء مشروعية الوجود معرفياً وقيماً داخل هذه المشهد الصوفي. وما يثير الانتباه هنا هو استدعاء شهادات الصوفية الرجال لدعم الحضور القيمي لتلك العابدات والزاهدات. وهو ما سبق ذكره حول رابعة ذاتها التي نستقي أغلب ما يروى عنها ويتعلق بها من أحكام معرفية وقيمية عبر شهادات معاصريها كسفيان الثوري وغيره. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه علينا في هذا الصدد، هو إلى أي مدى تستكن روايات السلمي عن النساء الزاهدات والصوفيات، أي عن الآخر الأنثوي المختلف بمركزية الراوي، لا المروي عنهن؟ بعبارة أخرى هل يمكننا اعتبار هذه النصوص مرايا كاشفة عن سطوة الراوي النرجسي، وسيطرته المطلقة على المروي عنهن، وسعيه إلى البحث عن مساحات التشابه نقضاً لاحتمالات المغايرة المهددة، والتي ربما لا يحتملها الراوي إذ تباغته بحضورها المفاجيء المدهش الذي قد يقضي على حضوره المركزي في بؤرة السرد؟ لكن لا ينبغي أن ننسى أن الحكيم قد يكون تحرراً من سطوة الكينونة عبر تأكيدها ثم نفيها!

لائح من انبهار قد يتبدى أحياناً في كيفية صياغة الراوي لحكايات هؤلاء النسوة الزاهدات، لكنه لائح مراوغ بدرجة ما. ذلك أن حضور المروي عنهن، الذي هو حضور إشكالي مبالغ، قد يكون خلق وعياً ملتبساً لدى الراوي الذي ربما لا يكون منبهراً بهؤلاء النسوة، بقدر ما هو مندهش ومتعجب إذ يسائل ذاته لاوعياً، ترى كيف أتت هؤلاء النساء بمثل تلك الأفعال والممارسات التي لا تنتظر منهن، ولا تتلاءم مع طبيعتهن، بل تتناقض معها جذرياً؟ وذلك وفقاً لصورة نمطية قارة في ذهن الراوي الذكوري عن النساء لا يتصور غيرها. ومن هنا تُصاغ الروايات من خلال منطق ذكوري يرى أن إتيان هؤلاء النسوة بتلك الأفعال يعد خارقاً للمألوف والطبيعي والمعتاد المتوقع منهن. وقد لا يكون هذا إقراراً بالتميز بقدر ما هو رأب للصدع القائم بين تصورات الراوي النمطية عن النساء، وواقع الحال الذي يراه ويرويه، ويدهشه، بل يصدمه، أتراه يحاول استيعاب الصدمة؟

ومما يرويه السلمي في هذا الصدد، ويثير الانتباه بدوره، ما ذكره عن فاطمة

(1) السلمي: ذكر النسوة المتعبدات، مواقع متنوعة.

النيسابورية، إذ يقول: «كانت من قدماء نساء خراسان، أثنى عليها البسطامي وسألها ذو النون عن مسائل... ولم يكن في زمانها من النساء مثلها. ذاكراً أنها بعثت مرة إلى ذي النون برفق (أي مساعدة) فردّه، وقال في قبول إرفاق النسوان مذلة ونقصان. فقالت فاطمة: ليس في الدنيا صوفي أحسن ممن يرى السبب. وكان ذو النون يقول لها: عظيمي، وقد سئل عنها، فقال: هي ولية من أولياء الله، وهي أستاذي»⁽¹⁾.

حكاية تكشف لنا عن مدى التباس الموقف لدى الصوفية الرجال من الصوفيات النساء، ففي حين يرفض ذو النون مساعدة فاطمة، ويرأها مذلة ونقصاناً، يجعلها واعظته ويعتبرها أستاذة، ولا حظوا صيغة التذكير، فلم يقل أستاذته، في حين قال إنها ولية من أولياء الله. وكأنه لا يحتمل كونها امرأة تملك المساعدة والمعرفة والتقوى في آن، لكنه لا يملك إنكار تفوقها المعرفي واستفادته منها، ويعالج هذا بإزاحتها إلى فضاء الرجولية الصوفية الروحية. غير أن وصفها بكونها ولية من أولياء الله، ربما يكشف عن أن ما يحتمله البراح الإلهي المتجاوز لحدود الجنس والعنصر، والذي يتعامل مع مخلوقاته بوصفهم تجلياته المتنوعة، فلا يفاضل بين مخلوق وآخر، وفقاً لأي معيار. وما يثير الانتباه في النص سالف الذكر رد فاطمة النيسابورية على ذي النون حين رفض مساعدتها لأن قبول المساعدة من النسوان مذلة ونقصان، حيث لم تتوقف فاطمة طويلاً عند هذه الجملة، ولم ترّ منها إلا ما يخص كونها سبباً ظاهرياً للنعمة لأن أصل النعمة هو الله، فهي ليست سوى وسيط أو أداة ولا يهم هنا أن يكون السبب، ذكراً أو أنثى، أو حتى كائناً غير إنساني. وقد يرى البعض أن هذا الرد يكشف عن أن موقف فاطمة لا يختلف كثيراً عن موقف ذي النون، فهي مثله تنظر إلى ذاتها وجنسها نظرة دونية أي إنها تتبنى المنظومة الذكورية السائدة نفسها، وموقفها من النساء. ولكن لا ننسى أن هذه رواية الراوي الرجل، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، فإذا كان الراوي قد نقل كلام النيسابورية نقلاً أميناً بدرجة ما دون تصرف منه يُحرّف المعنى عن غايته، فإن الكلام ينطوي على شيء من الرفض لموقف ذي النون، بل التمرد عليه، حيث تبرز فاطمة جهل الرجل بأن الكائنات جميعها تتساوى أمام الله، لا يفرق بين أي منها وآخر أيّاً كانت درجته أو موقعه في هيراركية الوجود. نموذج جلالتي ذو سمات أخلاقية وروحية تطهيرية، ويكاد يكون متعالياً ومفارقاً للواقع المادي في أغلب الأحيان، يصوغه الراوي لهؤلاء النسوة، وكأنهن صور مثالية معلقة في عوالم المثال الإلهية. وربما لا تكون المسألة محض خلق صور مثالية تطهيرية أخلاقياً ودينيّاً تعبّر عن أشواق الرواة الصوفية، لكنها قد تكون صيغة مراوغة للاعتذار عن ذنب الرواية عن هؤلاء النسوة. فإلى أي مدى يسعى الراوي الصوفي الرجل لرأب صدع

(1) السلمي: ذكر النسوة المتعبدات، ص 61، 62.

جرحه الكتابي؟ ذلك أن رواية الراوي، والتي استجابت ربما قهراً لحضور هؤلاء النسوة الواقعي الفعلي بل الضاغط المفاجيء، قد تكون تعبيراً عن مأزق الذات الراوية التي اضطرت إلى الانشغال بهؤلاء النسوة، والكتابة عنهن. ترى هل تستشعر الذات الراوية نوعاً من الذنب والجنانية باقترافها جرم الكتابة عن هؤلاء النسوة، ومن ثم تسعى لإيجاد مبررات قوية لهذه الكتابة، من خلال تشكيل وصياغة صورة راقية ومثالية روحية وتطهيرية لهن، ما يبرئها من ذنب الجنائية الكتابية عنهن؟

ومما يثير الانتباه في هذا الصدد ذلك الحديث المتكرر عن أن بعضاً من هذه النماذج النسوية الصوفية مارسن دوراً تربوياً أخلاقياً إزاء الزهاد والصوفية الرجال وكأنهن يجسدن حضوراً أمومياً ذا سطوة عاطفية وقيمة لافته عليهم. غير أن ما يلفت النظر هو ذلك الالتباس اللاواعي لدى هؤلاء الرجال الصوفية بين النموذج الأمومي والحضور الأنثوي الإبروتيكي. وها هو ذا محيي الدين ابن عربي يروي، أنه كان يخدم ولية شيخة تسمى فاطمة بنت المشنى، وكانت تقول عن نفسها إنها أمه النورانية في مقابل نور أمه الترابية، وكانت تبلغ من العمر خمسة وتسعين عاماً، غير أن ابن عربي كان يقول: «كنت أستحي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذا السن من حمرة خديها وحسن نعمتها وجمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها»⁽¹⁾.

لقد كانت النساء الصوفيات يجسدن ضميراً أخلاقياً ومرآياً لبعض الصوفية الرجال، حيث يكشفن مدى رياء وكذب وزيف بعضهم من حيث ادعائه الزهد في الدنيا وشهواتها ومباهجها المتنوعة، والتي لم يتحرروا منها بعد، وإن ظنوا أو ادعوا غير هذا. وتواجه هؤلاء النسوة الصوفية الرجال مواجهاً قاسية وعنيفة إيقاظاً لهم، وكشفاً لمخايلات الوعي لديهم، والتي يخيلون بها ذواتهم بقدر ما يخيلون الآخر. يروي لنا السلمي حكاية لافته عن رابعة الأزدية من أهل البصرة إذ يقول: «كانت من كبار أصحابهم وورعهم (الزهاد). صحبتها عبد الواحد بن زيد، وحكى عنها... خطبها ابن زيد، فحجبتة، فاغتم، فتحمل عليها حتى آذنته، فلما دخل قالت: يا شهواني، أي شيء رأيت في من آلة الشهوة، ألا خطبت شهوانية مثلك»⁽²⁾. إنها مواجهاً قاسية رادعة لابن زيد، وهو من هو في الزهاد والصوفية، لكنها السيدة التي تجاوزت حدود كل ما هو دنيوي وحسي وشهواني أو هذا ما تمنحه إيانا الحكاية. وبعيداً عن إدانة رابعة لابن زيد واتهامها إياه بأنه لم يزل أسير شهوانيته الذكورية الدنيوية، وناهيك بمأزق رابعة

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص 347.

(2) السلمي: المرجع السابق، ص 54.

وغضبها عليه إذ خطبها، والذي قد يكشف عن وعي لم يزل متوترًا بحضور الدنيا والجسد وشهواتهما، وليس العكس، وهو ما يجعل وضع الطرفين متماثلًا في العمق بدرجة ما. فإن اللافت حقًا في هذه الحكاية هو ذلك الوعي الإيروتيكي الذي مازال هاجعًا في اللاوعي لدى الراوي والمروي عنهن، فيما يتعلق بمسألة الحضور الجسدي الشهوي للمرأة في سياق علاقتها بالرجل. وهو ما يكشف عن توتر داخلي يكتنف هذا الأفق الصوفي سواء لدى النساء أو الرجال الذين لم تزل مخايلات الدنيا وهواجسها وتصوراتها ترتع في مسارب وعيهم، وهم يسعون جاهدين من أجل الخلاص.

وما يسترعي الانتباه في هذا السياق ما تصوغه بعض الروايات التي أوردها السلمى حول نموذج المرأة الوحشية التي تسترد غريزتها الطبيعية الأصلية والحيوية الخلاقة لروح الأنثى التي قمعت تحت وطأة الأعراف والتقاليد والقوانين الذكورية الأبوية السائدة. وهو نموذج يعاد تكريسه في الكتابات المعاصرة بصور متنوعة ومتعددة⁽¹⁾ وها هو السلمى يخبرنا عن شعوانة العابدة، قائلًا: «كانت تنزل الأبله، وكانت عجيبة، حسنة الصوت طيبة النغمة، تعظ الناس، وتقرأ لهم، ويحضرها الزهاد والعباد، وأرباب القلوب والمجاهدات، وكانت من الباكيات المبكيات»⁽²⁾

نموذج يرفل مترعًا بزخم الغرابة والوحشة المفارقة لعوالم الأنس، والبشر. بل لعله نموذج شديد الإغواء والجازبية. وقد يصل الأمر إلى حد بلورة نماذج المجنونات الوالهايات الهائمات في الصحاري والقفار، وحيدات، غائبات بوعينهن عن هذا العالم بكل مباهجه، وشهواته، حاضرات في عوالم الغيب، داخل هذا السياق كتجسيد لهذا النموذج المنلفت خارج القيود والقوانين الاجتماعية والدينية كافة، والذي يكاد يكون متماهيًا مع الطبيعة في وحشيتها ونقاؤها وحيويتها الخلاقة. وممن يُذكرن في هذا المجال، عافية المشتاق أو هكذا لقبته، وكانت تأوي إلى المقابر، وقلما تأنس إلى أحد.

إن هذه النماذج تطرح علينا، لا حجم التمرد والعنف المتخيل الخلاق الذي مارسه هؤلاء النسوة إزاء كل أشكال القمع والحصار الاجتماعي والديني والذكوري.. إلخ، لكن تجلوه لنا مدى مأزق الذات الراوية، وهي تواجه مثل هذه النماذج المتأبئة على الاستئناس والقبولة داخل إطارات الممكن أو الغرابة المألوفة⁽³⁾ إن صح التعبير. ترى ماذا كان يريد الراوي من روايته عن هذه النماذج، وكيف عالج صدمته إزاء هذه الممارسات الموترة المربكة لوعيه

(1) راجع كتاب نساء يركضن مع الذئب، للكاتبة، كلاريسا بنكولا، وكتاب الصوفية النسوية، لكارول كريست وغيرها.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكيّة، ج3، ص 453، 454.

(3) استعرت هذا المصطلح من كتاب الفن والغرابة، د. شاكر عبد الحميد.

الذكوري المنظم والمنطقي. بالطبع كانت هناك نماذج صوفية ذكورية تنتمي لهذه النوعية وما أكثرها، ولكن ستظل المغايرة الجندرية إشكالية تواجه الرواة في مثل هذه الحالات. على أية حال، مازال الموضوع يحتاج إلى العديد من القراءات والدراسات، خاصة أن هناك نماذج سردية أكثر تعقيداً ومراوغة، وتحتاج إلى قراءة متأملة لاكتشاف ماذا يكمن وراء بنية السرد والرواية عن تلك النساء الصوفيات الهوامش اللواتي رغم كل الحصار والقمع والإقصاء والروايات الموجهة، اختلسن الحضور من المتن، ومارسن سحرهن المتخيل على سرد الرواة، الذي استلَب في مدارات هذا السحر الأسر المخايل للحوار العين اللواتي يشاغلن المخيلة الذكورية عبر مرايا تلك النسوة الزاهدات العابدات الصوفيات.

المراجع

المصادر الأساسية

- * السراج الطوسي: اللمع، حققه وقدم له: د. عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، لجنة نشر التراث الصوفي، دار الكتب الحديثة، القاهرة - ج.م.ع، 1960م.
- * عبد الرحمن بن علي الجوزي: صفة الصفة، مجلدان، صنع فهارسه: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1993م.
- * عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، حققه: أحمد الشرباص، مطابع الشعب، سنة 1380 هـ.
- * عبد الرحمن السلمي: ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق: د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993م.
- * القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف رزق، وعلي عبد الحميد، دار الجيل، بيروت.
- * الكلاباذي: التعرف إلى أهل التصوف، تحقيق: محمود النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة الفجالة، القاهرة 1980م.
- * محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج3، دار صادر بيروت.
- * Farid al Din Attar: **Memorail of saints**, Translated by A. J. Arlerry, pullihed in the persian Heritage series, London, 1966.

المراجع العربية

- * أنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، سنة 2006م.
- * أمينة غصن: نقد المسكوت عنه (في خطاب المرأة والجسد والثقافة)، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، عام 2002 م.
- * جابر عصفور: قراءة التراث النقدي.
- * رجاء بنسلامة: بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، سنة 2005م.
- * محمد غينمي هلال: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1976م
- * كارول كريست: الصوفية النسوية، الغوص عميقاً، والصعود إلى السطح، ترجمة: مصطفى محمود، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.
- * كلاريسيا بنكولا: نساء يركضن مع الذئاب، ترجمة، مصطفى محمود، مراجعة: أحمد مرسي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج.م.ع، 2002م.
- * محمد النويري: البلاغة وثقافة الفحولة، منشورات كلية الآداب، منوبة، تونس، 2003م.
- * مفاهيم عالمية، التذكير والتأنيث (الجنندر)، من أجل حوار الثقافات، إشراف: رجاء بنسلامة، ودروسلا كورنل... إلخ، ترجمة: أنطوان أبو زيد: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: 2002م.
- * والترج - أونج: الشفاهية والكتابة، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، مراجعة: د. محمود عصفور، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير/شباط 1994م.
- * يسرى مقدم: الحريم اللغوي، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2010م.

الدوريات العربية

* مؤلف بعنوان «الجنوسة والمعرفة، صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد التاسع عشر، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ج. م. ع، سنة 1999م.

* مؤلف بعنوان «التناس، تفاعلية النصوص»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد الرابع، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ج. م. ع، سنة 1884م.

* هاجر، كتاب المرأة، أعداد 1، 3، 4، 5، 6، تحرير: سلوى بكر، وهدي الصدة، دار نصوص للنشر، الطبعة الأولى، عام 1993م، 1996، 1998م.

المراجع الأجنبية:

- * Anne marie schummel : Mystical Dimensions of Islam, The university of north carolina press- 1957.
- * Feminism in the study of Reigion a Reades, Editer by Darlene M. Jusdnha, first pullished 2001. New York
- * Monica Furlong: Visions and longings, medieval woman Myitics-shambhala, Bastan, 1997.
- * Women saints, East and west, Editorial adirsers: Swami Chananda, vedanta press, California, 1979.

مدينة طرابلس: هامشية أم مندثرة؟

نهلة الشهال

«جحيم الكائنات الحية ليس شيئاً سيّأتني. هناك جحيم موجود أصلاً وهو الذي نسكن فيه كل يوم. وثمة وسيلتان لتجنب ألمه. الأولى تنجح بسهولة وتناسب الاغلبية من الناس: قبول الجحيم، وأن تصبح جزءاً منه إلى درجة أنك لا تعود تراه. أما الثانية ففيها مخاطرة وتتطلب انتباهاً وتعلماً دائمين: البحث والتعرف على من وماذا، وسط الجحيم، ليس جحيمًا، والعمل للإبقاء عليه ولمنحه مكاناً»⁽¹⁾.

لطالما حلمت أن أجد معادلاً لمدينتي طرابلس (اللبنانية) داخل نماذج إيتالو كالفينو الخمسة والخمسين. قرأت «المدن غير المرئية» في كل الاتجاهات، بدءاً من أكثرها تفاؤلاً حتى تلك الغارقة في الدمار والموت، وبالعكس. أخذتني لعبتي في حبالها، فرحت أخشى أن تقع مدينتي، أو تلك التي تشبهها، في آخر الفصول، السوداوية. بل تمنيت لو تعرّف كالفينو على طرابلس فتلهمه ويضيفها إلى سجل مدنه كيفما شاء. ذلك أن المدينة إشكالية بحق، يتناقض ظاهرها وباطنها فتبدو كمدينتين تفصلهما مرآة صماء، من تلك التي لا تعكس الأشياء بل تبتلعها، كما في «أليس في بلاد العجائب». أهي مثل المدن المزدوجة في ذلك السرد، واحدة تجمع الأحياء والأموات، وأخرى الماء والأرض، وثالثة الجرد والسنونوات؟ وعلى كل حال، فقد رأيت أن طرابلس نموذج لما سعى كالفينو إلى رسمه، من أن المدينة رمز للعلاقات الإنسانية، واعتقدت أن الاستنطاق النقدي للمجتمع الذي طالما التزم به الأديب، قد يفصح هنا عمّا هو مثير. وانحزت في كثير من الأحيان إلى مواقف الإمبرطور قولباي خان من تعلق بـ«المشروع»، من فهم الحاضر وتوجيه المستقبل»، وفي مرات أخرى اضطرت للموافقة مع ماركو بولو على «أن المدن السعيدة تستمر عبر السنوات والتغييرات في إعطاء شكلها للرغبات». طرابلس ليست سعيدة. يقول الكثير من أبنائها إنها مدينة تذوي، ويصل الأمر ببعض

(1) إيتالو كالفينو «المدن غير المرئية» ص 189 من الطبعة الفرنسية منشورات دار سوي 2002.

متطرفيهم إلى الكلام عن اندثارها، البطيء، كما هو كل اندثار لا يعود إلى كارثة ماحقة من كوارث الطبيعة: ألا تندثر المدن حين تكف الحاجة بها، فتصبح رويداً مكاناً ثانوياً للسكن فحسب، بحكم الاستمرار وغياب فرص أخرى، ثم قد تُهجر وتموت، ولا يبقى منها إلا الأطلال. هنا كانت تدمر فأصبحت تزار كأثار، هنا كانت الكوفة عظيمة وقد غدت اليوم مدينة صغيرة كسائر المدن. يحدث ذلك أحياناً لأن طرق التجارة والحج لممالك وإمبراطوريات تتغير. ويحدث لألف سبب وسبب آخر مما لا يُحتسب إلاً بعد وقوعه بزمن طويل.

طرابلس مدينة للسكن، يسعى أهلها للبقاء على قيد الحياة، بلا أحلام جميلة ولا خيال جامع، بلا تخطيط للمستقبل. ويغادرها من يمكنه ذلك للعمل في بيروت (أو في الخليج)، أو يهاجر إلى أستراليا، محتفظاً بمنزل فيها، ويقصد من يمكنه ذلك بيروت للنزهة أو للتبضع، بينما توفر البترون وجبيل ما يلزم لمحبي السهر والمطاعم... لم لا؟ ولكن حينذاك تتفوق عليها مهاجع السكن، تلك المدن/المعسكرات المبنية على عجل لتوفير المنامة لجحافل تعمل في أنحاء قريبة. بلا ادعاء، ولا أثقال ماضٍ مجيد. بوظيفية فعلية، وليس كـ«مدينة».

طرابلس ليست سعيدة. واحدة من تعريفات الهامشية هي «عدم التأقلم». والتأقلم - أو عدمه - يتضمن فكرة المبادرة،/الإرادة، هذا الشيء الذي يقع في الوسط بين البنية والدينامية، فيجمعهما ويوفر تفاعلها. تتكلم التعريفات أيضاً عن الهامش الذي يقع إلى جانب النص. فكرة «الجانب» أعجبتني، فعكسه هو «المركزية». وفي الغالب يتلغ النص الهوامش ويجعلها جزءاً من متنه.

مدينة مختنقة

هناك أسباب عديدة لا تتيح لطرابلس أن «تبتلع» لتصبح جزءاً من المركز، منها بعدها عن بيروت (جغرافياً، وبالقياس إلى الحجم الصغير للبنان)، ووجود انقطاع (سوسيولوجي؟) بينهما يتمثل بكل ثقل منطقة جبل لبنان المسيحية. وطرابلس هي المدينة الوحيدة من لبنان التي فصلتها تماماً الحرب الأهلية الأخيرة - وإن بتقطع - عن بيروت، فعاشت سنوات ملتفة على ذاتها. وفي الواقع، فطرابلس مدينة مختنقة، إذ يضاف إلى بعدها عن بيروت افتقادها لما كان على مدى التاريخ ميزتها الجغرافية/الاستراتيجية الكبرى: هي منفذ سوريا الوسطى والعراق وبلاد فارس على المتوسط. فمن تلك الفجوة السهلية بين سلسلتي جبال لبنان وجبال العلويين، مرت في الزمان، ومنذ الفينيقيين ثم الرومان والصلبيين وجحافل صلاح الدين ومن بعده قلاوون والمماليك والعثمانيين... القوافل والغزوات، وصولاً إلى خط السكك الحديد الذي ربطها منذ بدايات القرن العشرين بحمص وجعلها جزءاً محتملاً، أو مفترضاً، من مشروع قطار الشرق السريع، ثم تمديد خط نفط كركوك،

الذي تبقى منه موقع تكرير شركة نفط العراق «أي بي سي» على البحر في الطرف الشمالي للمدينة. توقف تدفق النفط وتكريره وتوزيعه وتسفيره، ولم يستعد أبداً. ولم تعد طرابلس مصباً نفطياً. كما اضمحل مرفأ المدينة الذي كان حتى بداية الحرب العالمية الثانية في القرن الماضي ينافس مرفأ بيروت في نشاطه المتنوع، من تصدير الحمضيات التي تشتهر بها الفيحاء لخصوصية السهول المحيطة بها، (فأعطت لليمون الحامض اسم «المراكبي» لتحميله على المراكب تسفره عبر البحر)، إلى الزيت والزيتون اللذين تشتهر بهما هضابها، إلى الحرير والقطن، وقد كان في المدينة في القرن الثاني عشر أربعة آلاف نول.

وللتاريخ أثره، وقد يكون أحياناً سلبياً معيقاً. فطرابلس لا تكف عن تذكر أنها كانت أكبر موانئ سوريا في عهد المماليك، وهي تتذكر أيضاً أنها، بعدما ألحقها السلطان سليم الأول بولاية دمشق، أصبحت هي نفسها مركز ولاية. ولعل حي باب التبانة يلخص مسار المدينة الانحداري. وهو مدخل طرابلس الشمالي الذي كان حتى عقود قليلة يسمى «باب الذهب» لنشاطه ومردوديته الاقتصادية العالية، وكان يحتوي على أسواق الجملة الغذائية التي تفد بضائعها إليه من الأرياف المحيطة ومن سوريا، ويشغل فيه الألوف من أبناء المدينة ويوجد العمال الوافدون إليه عملاً. وقد تحول إلى رمز للبؤس، إلى أفقر مناطق لبنان بحسب تقارير بعثات التنمية الدولية، يفتقر إلى مقومات السكن اللائق وإن بحدوده الأكثر تديناً، وإلى البنى التحتية كلها، تنتشر فيه أكوام الزباله والماء الآسن وتسرح في مداخل بناياته الجردان، وهذه يتداعى قديمها كما تلك المجمعات المتلاحقة التي بنيت على عجل لاستيعاب وفود أبناء الأرياف وسوريا إليه أيام العز. تسود البطالة بين شبابه، ويشغل الأطفال في أعمال مرهقة أو يحتلون الأزقة بعيداً عن المدارس التي لم يرتادوها أبداً أو تسربوا منها سريعاً. وترافق هذه الصورة المعطيات المألوفة من مخدرات بكل أنواعها تساعد على «الأ تعود ترى الجحيم»، ومن أشغال شتى لا داعي لتسميتها، ومن استئجار المجموعات والأفراد منخفض الكلفة في أعمال الاستزلام، أو جنوحهم لإعطاء حياتهم معنى بالالتحاق بحركات تفسر لهم جاهلية واقعهم وتعدهم بثواب الجنة. من يمكنه إلقاء الملامه؟ وحين ظهر شاب⁽¹⁾ من ذلك الحي وسعى

(1) أتكلّم عن خليل عكاوي الذي اغتيل عام 1986، وكان قد أنشأ «لجان المساجد والأحياء» وسعى لتنظيم هذه الكتلة البشرية الفقيرة لكي تمتلك مكاناً فاعلاً على المسرح السياسي وتقرر لنفسها مصيرها. وقبله أخوه علي الذي مات بصورة غامضة في سجن لبناني قبيل الحرب الأهلية وكان الاثنان يمثلان بحق استعادة فعالة لأسطورة روبن هود. وقد تعلق بهما أهل ذلك الحي تعلقاً لا شبيه له. وبعدهما قتل درويش المسالم والبعيد عن السياسة في رد فعل انتقامي تحول إلى مجزرة جماعية على يد القوات السورية في رأس سنة عام 1987.

لمنحه قوامًا، ملتقطًا «من وماذا، وسط الجحيم، ليس جحيمًا»، بدا غريبًا لا يُصدق، وسرعان ما اغتيل كما اغتيل قبله شقيقه الأوسط، ثم اغتيل بعده شقيقه الأكبر. باب التبانة أكثر أحياء طرابلس اكتظاظًا، ولعل تعداد سكانه يوازي ثلث مجمل تعداد سكان المدينة، كثيرون منهم ليسوا طرابلسيين أصيّلين، كما يقول بتأفف أبناء عائلات المدينة، رغم علمهم أن ذلك لا يغير من الواقع شيئًا، وأنهم هنا منذ الآباء والأجداد.

انقطع الداخل العربي عن لبنان، أو لم يعد ذي بال. حلت العلاقة مع الخليج محله، ولتلك طرق مرور وقواعد لا دخل لها بما سبقها. ابتعدت طرابلس عن محيطها الطبيعي والتاريخي بفعل التوترات السياسية المتكررة مع سوريا خلال الحرب الأهلية اللبنانية، وانغلاق الحدود أحيانًا (القريبة جدًا: 35 كلم) أو صعوبة اجتيازها لتعثر سيولة الانتقال والتعامل السالفين، وللتغيرات في البنى الاجتماعية والاقتصادية لسوريا هي نفسها حيث لم تعد حمص ولا حماه مراكز تجارية هامة، ولاضطرابات الداخل العربي، وآخره حروب العراق والحصارات التي لحقت به، ثم احتلاله من الأميركيين. ولإدراك هول هذه الأحداث فلا بد من التذكير أن طرابلس كانت قد وقفت على الدوام ضد إنشاء الفرنسيين للبنان الكبير، وتداعى أهلها لإضراب استمر شهرًا رفضًا لتنظيم إحصاء السكان عام 1932، وهي مدينة عرّفت نفسها على الدوام بأنها عروبية، ناصرية حين سطع نجم عبد الناصر، فيصعب ألا تجد حينها في كل بيت صورة للرجل، بل حجّت عائلات طرابلس، بما فيها نساؤها، إلى القاهرة وحالف الكثير منها الحظ في التقاط صورة مع القائد، وضعتها في إطار وصدرتها في غرف الاستقبال. وقاتلت طرابلس ضد حلف بغداد ومن أجل الوحدة بين سوريا ومصر. أحبت عبد الناصر وكرهت عبد الكريم قاسم كرمى لعيون الأول. كما كرهت حتى وقت قريب حركة الإخوان المسلمين للسبب نفسه. وكانت تنظير من كل صنوف الوهابيين لأنهم قاتلوا السلطنة العثمانية. فولاء طرابلس إلى محيطها راسخ، وفي استقراره يكمن أحد أسرار ما يشار إليه على أنه تقليديتها. ولكن ماذا يحل بهذا الولاء حين يتهتك المحيط؟ ها طرابلس ترفع العلم التركي فوق بعض شرفاتها، بعدما لمع في أكثر من مناسبة نجم تركيا أردوغان. ويشبه ذلك نداء يائسًا لاستعادة الارتباط بمرجع ما.

...كانت طرابلس إذًا تحب وتكره بشكل متسق، مما اندثر اليوم. وهذا واحد من علامات المرض الذي يفتك بها. فمن خصائص المدن أن يسود فيها مزاج عام يطبعها. بما في ذلك كوزموبوليتية بيروت التي يقال فيها إنها مدينة فوضوية، فيما كانت طرابلس تفتخر بأنها أكثر مدن لبنان عروبة وتقليدية كذلك، بمعنى الأصالة المستقرة.

وقد شاءت مصادفات الديموغرافيا أن يكون محيط المدينة، الشرقي والجنوبي،

مواطن سكن للمسيحيين، في قوس ملاصق للمدينة يبدأ من شكا على البحر، ويمر بالكورة ثم زغرتا. ولم تساعد وقائع الحرب الأهلية الأخيرة في الإبقاء على علاقات جيدة مع هذا المحيط، بل وحتى مع مسيحيي المدينة نفسها، وقد كانوا في وقت من الأوقات ليس ببعيد يمثلون ربع سكانها. وزاد الطين بلة الممارسات الفظة لحركة التوحيد الإسلامية، ووقوع تصفيات لمسيحيين بصفتهم تلك، وكذلك طغيان نفاق مسلكي إسلاموي عام ما زال رائجًا، وتأكيدات إقصائية من قبيل أنها «قلعة المسلمين» كما تقول يافطة مثبتة على مدخلها الرئيس، ومقولات حالية تافهة من نوع أنها «خزان السنة» في لبنان، وما يتبعها من مظاهر للبرهان على صحة المقولة. نجح كل ذلك في تنفير من تبقى من المسيحيين في المدينة، وإخافتهم، فغادروا قسم منهم، كما يتجنب أهالي المناطق المسيحية المحيطة التردد عليها، وقد طوروا مناطقهم لتلبية حاجاتهم، أو فضلوا التوجه مباشرة إلى بيروت سالكين أوتواستادات خارجية شُقت، تكفيهم شرَّ المرور بطرابلس.

طرابلس ليست سعيدة، فهي مختنقة من كل جوانبها. وقد فقدت دورها الموضوعي بحكم سياقات لا دخل لإرادتها بها. ولكن ذلك وحده لا يفسر مرضها.

مدينة مهملة

عانت طرابلس، التي يفترض أنها عاصمة لبنان الثانية، إهمالًا مديدًا من الدولة اللبنانية، ما زال ساريًا. ومن تفسيراته أن الدولة في لبنان نشأت أصلًا نشأة مركزية شديدة، التعبير عنها تضخم بيروت الهائل بحيث كان نصف سكان لبنان يعيشون في العاصمة وضواحيها عشية اندلاع الحرب الأهلية عام 1975. ومن تفسيراته أن طرابلس ظلت لمدة طويلة غريبة عن مشروع لبنان ذاك، نابذة له وساعية للفكاك منه أو الحلم بذلك كلِّما لاح في الأفق ما يوحي بهذا الإمكان. وحين تقرر تأسيس معرض طرابلس الدولي في منتصف الستينيات، وتكليف المعماري العالمي أوسكار نيمير⁽¹⁾ بتشييده. بدا ذلك كنوع من تحقيق المصالحة بين لبنان وطرابلس. ثم صدر في أوائل عهد الرئيس رفيق الحريري قانون ينص على حصر دولية المعارض بمعرض طرابلس، ولكنه ظل حبرًا على ورق لأن معارض

(1) وهو باني مدينة برازيليا من العدم. وفي مباني معرض طرابلس أشكال يتفرد بها وسبق له استخدامها في مشروعه العمراني الهائل ذاك، كالقبة المنغرسة في الأرض، وهي نسخة طبق الأصل عن مبنى برلمان برازيليا، وكطغيان الإسمنت المسلح، وككثير من الأقواس. وفي نبأ تناقلته الصحف منذ عامين، أن نيمير غضب لمصير معرض طرابلس وأبنيته المهملة، فطالب بهدمها! وعلى كل حال، فهو لا يلحظها في ثبت أعماله.

أخرى تطلق على نفسها صفة الدولية كانت في الوقت نفسه تنبت في بيروت. وأما الأكثر فداحة من كل هذا فهو أن معرض طرابلس لم يعمل أبداً، حتى كمعرض وطني، وأن مساحاته الشاسعة ومبانيه الجميلة معطلة تماماً، إلا في مناسبات عرضية وعابرة وثانوية. وهذا مثال معبر تماماً عن فكرة الاهمال المديد.

كما واجهت كل المحاولات (الخجولة أو المتقطعة) لتوسيع مرفأ طرابلس وتعميق حوضه مقاومة رسمية قاطعة. وهما، المعرض والمرفأ، المشروعان اللذان كان بإمكانهما إنعاش المدينة الفقيرة بشدة اقتصادياً، وإعادة ربطها بالبلد، وتجديد تعريفات صلتها بمحيطها الإقليمي، علاوة على بعض عوائد العالمية. على أنه ثمة قطاع ثالث يمكنه هو الآخر أداء دور بهذا الصدد. فطرابلس ما زالت تحتفظ بمدينتها المملوكية الممتدة، تلك الأحياء القديمة التي ما زالت مسكونة ومشغولة من التجار، ومتصلة رغم شق بعض الطرق، وأكثرها تدميراً لنسيجها هو أوتوستراد النهر الذي شُق في زمن فؤاد شهاب بحجة فيضان نهر أبي علي عام 1956. ولكن أهل طرابلس مقتنعون بأنه قصد منه هتك قدرتها على العصيان بوجه السلطة، بالنظر إلى حرب 1958 الأهلية، التي احتلت طرابلس مكانة كبيرة فيها وفي مقارعة كميل شمعون ونواياه في الالتحاق بحلف بغداد. وتحوي المدينة القديمة آثاراً رائعة ونادرة وكثيرة، كما تنتصب وسطها قلعة سان جيل الصليبية الهائلة والتي يقال إن دهاليز غائرة في الأرض تربطها ببرج السباع، القلعة الصليبية الأخرى القريبة من البحر. ومن المفارقات أن تلك الثروة مهملة هي الأخرى، يحظى بعض أجزائها بترميمات سرعان ما يتبين سوء تنفيذها أو يتلعبها بؤس ما يحيط بها، وهو بؤس مكين لا يقوى على مقاومته النشاط المحدود جداً لخان الصابون أو الخياطين أو سوق الصاغة أو النحاسين أو الدباغين إلخ...

وطرابلس مدينة عثمانية أيضاً، تشهد على ذلك ساعتها ومباني ساحة التل رائعة الجمال. وهناك في هندسة المدينة علامات أو مواقع توضح حقبات ومراحل توسعها الذي يشبه الدوائر⁽¹⁾، فتحتضن المدينة الجديدة تلك العثمانية التي تحتضن بدورها المدينة القروسطية المملوكية والصليبية، بينما اندثرت الآثار الفينيقية وكانت بكل الأحوال متركرة في القسم المعروف اليوم باسم الميناء. وحين يُدهش الزائر لجمال طرابلس، يظن

(1) وهو وصف استخدمته بعثة اليونسكو التي جاءت بمهمة استطلاعية إلى طرابلس عام 1953، وكانت برئاسة البروفسور السويسري بول كولار، انظر تقريرها بعنوان:

Liban, aménagement de la ville de Tripoli et du site de Baalbek. Mission Unesco, 1953, chef de mission Paul Collart.

السامعون من أبنائها أنه يجاملهم. فالأول لا يرى الإيقاع اليومي لحياة المدينة، وهو غاية في الرتابة والتبعثر في آن واحد، من دون أي استشراف جماعي للمستقبل أو حلم به. أما أبناء المدينة فقد كفوا منذ زمن طويل عن رؤية جمال مدينتهم، أو الانفعال به.

ترتّف طرابلس؟

هل يمكن تفسير بعض علامات انهيار ما يسميه السوسولوجيون «أخلاق المدينة» في طرابلس بظفرة وفود أعداد كبيرة من أهالي الأرياف المسلمة السنيّة، الشمالية والشمالية الشرقية إليها في العقدين الماضيين، أي مناطق الضنية وعمار، وسكنهم فيها، وأغليبتهم الساحقة فقراء. لقد تضاعفت عدة مرات في سنوات قليلة مساحة حي أبي سمراء مثلاً، ملتهمة بشكل عشوائي بساتين الزيتون التي يكاد لا يبقى منها أثر. ومثل ما لحق بهذا الحي العريق، نشأت في أكثر من ناحية أحياء جديدة كما ينبت الفطر. فهل الكثرة الشديدة والمفاجئة، غير القابلة للهضم، هي المشكلة، وهي في هذه الحالة تكون مشكلة آنية أو عابرة، أم تغلب صحة الإشارة إلى أن عجز المزاج والتقاليد والثقافة المدنية عن استيعاب وإعادة قولبة هؤلاء، تمدينهم كما يحدث عادة في سيرورات مشابهة، يعود إلى الأزمة العميقة التي كانت تعاني منها أصلاً طرابلس، كمدينة مختنقة وفاقدة لدورها، ومهملة إلى حد أنها باتت تمتاز بأعلى معدلات الفقر في لبنان؟ يُشكى من أن السكان في طرابلس باتوا لا يحترمون أي قواعد مدنية في المسلك، وأبسطها مثلاً قواعد النظافة في الأماكن العامة، (فشوارع طرابلس بحالة من القذارة الشديدة) أو نظام المرور في المدن، أو احترام الهدوء، فتشهد طرابلس حركة سير هوجاء بحق، متفلتة من أي ضوابط ذاتية، ومن رقابة شرطة السير الذين بات أفرادها عملة نادرة في المدينة، يختفون تماماً وبشكل غامض في بعض الأيام، ويظهرون على بعض التقاطعات الرئيسة أحياناً فيبدون حينها مستقيلين من مهامهم، لا يتدخلون في ما يجري أمامهم، وكأنهم بلا سلطة. ويبررون ذلك بكثرة تدخل الزعماء لمصلحة المخالفين، فلم «يسودون» وجوههم. أهي «مؤامرة» على المدينة من جهات لبنانية عليا ومركزية، كما يظن بعض أهلها، لدفعها نحو مزيد من التردّي تحقيقاً لأغراض شتى، أم أنها القاعدة المعروفة في حالات مشابهة تفعل فعلها هنا، إذ تحوّل سوسولوجيا السكن التي أصبحت ريفية داخل المدينة، وفقدت اتساق كل من نظامي القيم الريفي والمديني على السواء، دون القدرة على إدارة حالة كهذه فترك بلا إدارة. بمعنى أن الافتقاد لحقل مرجعي من جهة، وسيادة نظام تدبير الحال لدى تلك الجموع الفقيرة والمتبذلة من جهة أخرى، يجعلان كل شيء مقبولاً، بغض النظر عن المقاييس الاجتماعية والقانون. سيما حين لا تتحول المدينة إلى مشروع مشترك

للعيش، فتتضخم في هذه الحالة كل مؤشرات الهامشية، ويصبح الافتقاد إلى الانسجام المكاني والاجتماعي تامًا.

نقاط عالقة

- مضى على طرابلس عقود بلا دور للسينما. وهي ما زالت مستغنية عن هذه العادة، بينما كانت تحوي عدة أندية للسينما في ستينيات القرن الفائت تشتغل أسبوعيًا في دور للسينما عامرة تمامًا. وظلت لعقود بلا مقاهٍ، إذ اندثر قديمها ولم يكن جديدها قد ظهر بعد. وقد انتشرت في السنوات القليلة الماضية المقاهي في شوارع شقت حديثًا داخل ما كان بساتين ليمون وبرتقال أفلت لطغيان المضاربة العقارية، أحد أهم حقول اشتغال المال المعجني خارج لبنان، وأحد أهم وسائل الادخار في البلد عمومًا. وما زالت تلك الطرق بلا سكن أو يكاد، ما يجعل هذه المقاهي الجديدة خارج كل نسج اجتماعي حاضن. وهي قد ظهرت بطابع غريب، يخلط في آن بين مقاهي الطرق السريعة في الولايات المتحدة التي تبدو هياكلها مسبقة الصنع، وتبدو مزروعة في المكان بشكل مؤقت، وبين البهجة «الخليجية» في الديكور والموسيقى إلخ. فما معنى كل ذلك، وما أثره في آن؟

- تقول جين جاكوبز⁽¹⁾ إن المدن أقدم من الاوطان، (وتقصد الدولة / الأمة) وأكثر منها رسوخًا، فالمرسليلا أقدم من فرنسا، (وأضيف أن طرابلس أقدم من لبنان!). وهي تقول إن تلك عابرة بالمقارنة مع المدن. ولكنها تقول أيضًا إنه لا يمكن توقع مصائر هذه الأخيرة، ولا مقدار الأهمية أو الثانوية التي ستتخذها مع الزمن. وهي عملت على تعيين «الشارع» كمكان للحياة ولنسج العلاقات المدنية وكذلك الإنسانية. بل اشتغلت من منظور عمراني على تشجيع التدابير المفضية إلى تعزيز ذلك أو حتى استحضاره. بينما يزداد استخدام أهل طرابلس للشارع كمرور فحسب. وفي هذا الاستخدام غلظة بل عنف، يتمثل بنزق السائقين المجاني، وتنافسهم على العبور بلا اعتبار للمارة ولا لسواهم من السيارات. ثمة في ذلك غربة عن المكان، أو نفي له وتجاهل. أفتقد مشهدًا مألوفًا في طفولتي وشبابي، هو النزهة على الأقدام في شوارع طرابلس. وكان أبي برفقة أصدقائه يقطع سيرًا الشارع الطويل الممتد من بيته إلى مقهاه، فتكون تلك مناسبة يومية أو تكاد لمصادفة أقرانه. ليست الملاحظة نوستالجيا استعادية لعادات مضت،

(1) وهي من أبرز فلاسفة العمران وقد كرس حياتها وكتاباتهما للاشتغال على المدينة، وكانت أفكارها ذات أثر سوسيولوجي وليس بنائياً فحسب على تنظيم عدة مدن في أمريكا الشمالية، وقد اهتمت بمواضيع الغيتو، ووظيفة الشارع كحيز عام للحياة، وإعادة السكن إلى قلب المدينة أو ما يقال له «الدون تاون».

بل قياس لمدى التفكك الذي يصيب المدينة، منظوراً إليه انطلاقاً من نقاط أثارها جاكوبز وتخص مدناً كبيرة من الولايات المتحدة وكندا. هذا مع الانتباه إلى حفظ الفوارق وعدم الجنوح إلى لبي الأمثلة غير المتطابقة بغاية تطويعها.

- صنف بعض الدول الغربية⁽¹⁾ طرابلس منطقة خطر تنصح رعاياها بتجنب السفر إليها، كما تمنع موظفيها الرسميين من التردد عليها، مما يضيف الإقصاء إلى عزلتها متعددة الأوجه. ولئن وجدت بعض مظاهر وتحركات لمجموعات سلفية في المدينة أو جوارها، فذلك، وفق أي تقديرات جادة، بعيداً عن تشكيل أي خطر، بدليل عدم وقوع حوادث تطال الأجانب في المدينة، وبعضهم يأتي للتفرج على معالمها. ولكنه نوع من رعاية الرهاب، تدفع المدينة ثمن أمزجة أصحابه وأوهامهم.

- هل يضيف إلى مشكلات طرابلس وجود حي يسكنه العلويون في المشارف الشمالية للمدينة، على تلة تطل على باب التبانة، ووجود كتلة علوية أخرى في العديد من قرى سهل عكار الذي يفصل المدينة عن الحدود السورية؟ جرى في العقود الماضية التركيز على الاشتباكات المسلحة بين الحيين، والذي يجد أساسه في التوتر السياسي مع النظام السوري وذلك على المستوى الوطني وليس الطرابلسي. وبكل الأحوال، فقد أصبحت تلك الحال مصدر توظيف متنوع، بالمعنيين الرمزي والمادي. وهي شكل من المجابهة مع سوريا بالوكالة. وهنا نعيد التذكير بأن سوريا تلك هي تقليدياً وتاريخياً عمق طرابلس والأفق الذي طالما ارتجت ازدهارها من العلاقة به. واستقرار خلاف ذلك يؤشر إلى مأزق موضوعي لطرابلس.

- ثمة أمر يلح ويتعلق بدراسة فعل النخب المحلية في مواجهة طرابلس لمصيرها المهمش، أو ذاك الذي يضم احتضارها/اندثارها، وسؤال تلك النخب عن مخططاتها العلاجية. بل وقبلهما تفحص حصتها من المسؤولية عن وصول المدينة إلى حالها هذا. والملاحظة التي تحتاج إلى تعميق تتعلق باشتراك تلك النخب المنتمية إلى ميادين شتى، على رأسها تلك السياسية، في خاصية ضعف المبادرة عموماً، وفي الاكتفاء بإدارة الآني من الأمور من جهة، وباقتصاد، أي بالحد الأكثر اختصاراً وتدنيًا. بينما لا تقوم المدينة، ولا تُحمى في سياق حياتها إلاً بافتكار مجالها بشكل عمومي وشامل.

- من يقوى على الحلم؟

(1) انظر موقع وزارة الخارجية الفرنسية على سبيل المثال.

غريبة في وطني

روز دباس

وبدأت غربتي
يوم نسجت نساءً قريتي
شرانق الحرير
وملابس الأمير

وسرق الغربُ الشرنقه
وصار الغربُ أفقا

وسجّل السلطانُ
في دفتر السلطان
في دفتر العثمان

«مولودة من أهل الذمّة
مولودة محميّة
مدموغة الهوية»

وسجلاً السلطانُ

في خانةِ الولادة

إجازة الترحيل

وبطاقة الإيابة

وجاء الغربُ مختالَ

وجاء الغربُ محتالَ

وعروبتني تخذلني

وأمتي تنكرني

والعثمان يُقصيني

وثورة فرنسا تغريني

وأنا مولودة من أهل الذمة

مولودة خارج الأمة

وصاح أبي «مزقوا الهوية

فأنا لا أريد لابتني هويةً مخصيةً

فأنا عربيٌّ وابنتي عربية»

اتهموه بالرياء ، بعدم الوفاء

وأظلم المتهمين

وأخطر المتهمين

وأبدعُ المتهمين

من كان صادقاً

من كان فاضلاً

من كان أيّياً

Women's Wings in Political Parties: A Mechanism to Marginalize Women or to Empower them⁽¹⁾

Fatima Kassem

Introduction

Gender inequality is a pervasive global **phenomenon, particularly in the political sphere. Previous scholarship sought explanations for the low female representation in countries' development levels, political regimes and/or electoral systems, as well as within societies' religious and cultural value systems. Though arguments, singularly or combined, may broadly explain and predict female representation in legislative bodies in countries of different income levels and varied political systems, they** sometimes overlook observed variations in middle income **countries and fail to explain** the presence of **overachievers** and underachievers, within societies of the same religious family, or in parties within the same country. This article offers an explanation **of** female political representation, **regardless of variations** in the inner structure and specific characteristics of political parties.

Why political parties? This paper presupposes that political parties are the main vehicles of women's political leadership. They are bodies **that** recruit, promote, select and nominate women - and men - to leadership positions. However, different parties offer women different opportunities and challenges. I shall argue that as party religiosity increases, women's chances for leadership fall, where party religiosity is the extent to which religious goals penetrate political platforms. Womens political leadership refers to **their**

(1) This article is largely based on Fatima Sbaity Kassem, *Party Variation in Religiosity & Women's Leadership: Lebanon in Comparative Perspective*, PhD Dissertation, Columbia University, 2011.

access to decision-making bodies and the inner structures of political parties, including parties' women wings. This is especially relevant for studying female representation in leadership positions within parties that maintain women's wings compared to those that do not.

Women's wings are frequently seen by feminists as marginalizing women instead of enhancing their prospects for leadership. This is reflected in the low female representation in leadership positions and her intangible influence in the decision-making process within political parties. This research explores whether women's wings marginalize and 'ghettoize' women or empower them. In examining these opposing views, I also look for positive - albeit unintended or even counterintuitive - consequences that may emanate from ghettoizing women in special women's wings. The findings may indeed be contrary to the negative **anticipations** of feminists who embrace the gender paradigm and advocate gender mainstreaming for gender equality. **This article also** departs from prior scholarship that considers women's wings as totally «women unfriendly» by showing some positive consequences of marginalization.

I shall take Lebanon as a single country case-study. Lebanon's mosaic and diverse society of 18 religious communities is marked with multiple cross-cutting social and religious cleavages that shape and structure its political and party systems. Its multiparty system is composed of diverse types of powerful religious and not so religious political parties that vie for power, control, and for electoral prowess. Thus Lebanese political parties offer a useful case study for exploring the pros and cons of women's wings for women's leadership. This depends upon the intensity of religiosity, pluralism in membership and democratic practices in operating procedures of parties that maintain women's wings. The structural aspects, the very nature of the Lebanese political system reflected in political parties' - combined with a mix of socio-economic and cultural factors' - might account, to some degree, for the constraints and barriers faced by women who seek political leadership. By privileging confessional-identified actors and constituencies, some political institutions give religious and conservative cultural values a backdoor entry, erecting an indirect barrier to women's presence. Those values are incorporated into the political skeleton of confessional-defined political parties and wield their influence from there. This is exacerbated under conditions of conflict or in post-conflict **situations**. This paper attempts to explain the counter-intuitive claim relating to women's wings

within political parties concerning women's chances in assuming leadership positions therein.

The findings of the field research generally support the argument that women's wings in parties of higher religiosity, lesser pluralism, and deficits in democratic process are more likely to 'ghettoize' women - thus barring them from leadership positions - than parties with more secular platforms. Nonetheless, the findings also show that marginalization leads to frustrations which produce positive - unintended consequences - for women's leadership.

The article proceeds in three sections in addition to the introductory and concluding statements. Section A offers the background and research methodology. Section B provides an overview of the structure of the multiparty system in Lebanon and a generic classification thereof by party religiosity. Section C focuses on the forms, functions and roles of women's wings in the various political parties. It provides answers to the main research question of whether women's wings marginalize or empower women.

A. Research Methodology

Accurate and reliable data on women in political parties are rare and, when available, are often obsolete⁽¹⁾. The paucity of research on women in parties and related sex-disaggregated data is highlighted in official reports and by researchers and scholars⁽²⁾. Scholars also criticize the failure of political scientists to engender their research and address the political participation of women (Shtay, 2004: 143-144). Given this, an original data set on women in political parties was compiled from party administrators. To my knowledge, the data set is unique in its

(1) Only rough estimates are available on female party membership in some industrialized countries dating back to the last century (Lane and Ersson, 1987). In the Arab countries, female party membership is estimated at 10% in Egypt, 2% in Yemen, and 7-8% in Lebanon. (Shtay, 2004: 144).

(2) National Commission for Lebanese Women (NCLW), Lebanese Report on Implementation of the Convention on Elimination of all Forms of Discrimination against Women (CEDAW), 2006 (Lebanese Republic, Beirut) p.50; and 2004 (Lebanese Republic: Beirut), p. 55. See also, Fatima Sbaity Kassem. 2005b. «*The Convention on Elimination of Discrimination against Women (CEDAW) in Arab Countries*» (YWCA: Beirut).

coverage, scope and quality. Membership and composition of decision-making bodies in parties are dynamic, especially in parties that pursue due democratic process. Therefore, such data must be continuously updated.

This field research was conducted in Lebanon during 2006' - 2009 Statistics on women in parties were updated and are valid as at the end 2010. This research focused on the Lebanese multiparty system which includes around 80 active parties. However, only 18 of these parties were considered 'relevant' to purposes of this research⁽¹⁾. Combined, these 18 relevant parties account for over 70% of the 128-seat parliament, with each party occupying at least one seat (0.8%) in any of the five post-war parliaments (1992, 1996, 2000, 2005, and 2009).

Based on a set of questionnaires, information was culled from 150 structured and semi-structured or free-flowing interviews with party leaders and their senior advisers, party administrators, female party activists, officials, and members of parliament (MPs) and **ministers in the government**?⁽²⁾The author personally conducted all interviews with the following: (1) Fourteen party leaders, four of whom were clergymen and religious leaders, and senior

-
- (1) According to Giovanni Sartori, relevant parties are those that occupy at least 3 percent of seats in the legislature (Sartori, 1976: 122-23). However, in order to get more observations, the threshold is lowered to one seat out of 128 in any of the post-war parliaments (1992, 1996, 2000, 2005 and 2009). The relevant political parties include the Communist of Lebanon, Syrian Social National (Qawmi Suri), Phalanges (Kata'eb), National Bloc (Qutlah), Arab Renaissance Socialist of Lebanon (Baath), Progressive Socialist (Taqaddumi Ishtiraki), National Liberals (Ahrar), Islamic Group (Jamaa Islamiah), Hope Movement (Amal), Unitarian Movement (Tawhid), Party of God (Hizbullah), Waad, Democratic Renewal (Tajaddod), Free Patriotic Movement (Tayyar Watani Hurr), Lebanese Forces (Quwwat), Islamic Action Front (Jabhat Al-Amal), Future Movement (Al-Mustqbal), and Giants (Marada). See Annex Table on political parties and coding of party-level characteristics.
 - (2) All interviews were conducted in Arabic and audio-taped by permission of respondents. These were translated into English by the author and are unedited. As per the code of conduct for field research conducted under the auspices of Columbia University, anonymity must be maintained. Therefore, the names of interviewees are not provided, but only the position of the interviewee and the generic type of the party. However, identities are sometimes retained when given in citations.

male advisers to these party leaders; (2) six female MPs in the 2005 parliament, and three out of the four ever female cabinet ministers; (3) the majority of women in leadership positions in parties' decision-making bodies, including two party leaders, one vice-president and two secretary-generals; (4) all current and former heads of women's wings in 13 (out of 18) parties that house such wings⁽¹⁾; and (5) Fourteen (2.5%) of all female municipal candidates who were on parties' electoral lists. In general, party leaders and/or their senior advisers selected and referred me directly to female party officials. Most of the women interviewed are in leadership positions, activists and politically informed, educated and professionals (lawyers, physicians, architects, engineers), career and business women, or scholars and university professors. Although those highly profiled interviewed women are not the whole universe of women in leadership positions, nonetheless they are a good representative sample. This lends credence to the information they provided and substantiates the findings of this research.

Notwithstanding the above, this was not an easy or smooth task, given the political instability and stringent conditions set by religious parties for granting interviews. I had to submit pro-forma applications specifying the name or position of party official to be interviewed, purpose of research, list of questions, personal data with affiliation and official letters of introduction. Generally, female officials in extremist and conservative religious parties had to obtain prior permission from party leadership for the interview. Given the high security alert especially after the July 2006 war on Lebanon, interviews with top ranking officials were difficult to schedule and/or conducted by phone. Sometimes, interviews with female officials were not granted because, according to party elites, they were socially but not politically involved. Appointments with party leaders were extremely difficult, unless secured through personal networks and referrals or «*wasta*» (**personal favor due to contacts**). This was especially true during the research period owing to the explosive security situation and attendant political concerns preoccupying politicians to be interviewed. Meetings were held

(1) The five parties that do not maintain women's wings are the Arab Renaissance Socialist of Lebanon (Ba'ath), National Bloc (Kutlah), National Liberals (Ahrar), Democratic (Wa'ad), and Democratic Renewal (Tajaddod).

under very tight security measures in fortified parliamentary offices, at party headquarters, private homes in remote areas, hotel rooms, or other safe havens. This was necessary as many of the interviewees were at risk of assassination during that critical period⁽¹⁾.

The rich information gleaned from interviews provided insight on the role of party variation in political culture on women's leadership and on the attitude of party elites vis-à-vis women's leadership⁽²⁾. Political culture is usually reflected in the role that women's wings play in promoting or marginalizing women within political parties that maintain such entities in comparison with those without such wings. The following section justifies the relevance of political parties for women's advancement and leadership opportunities and the role that women's wings play towards that end.

B. Why Political Parties?

Are political parties the veritable forklifts for women's leadership as many students of political parties argue? Which party-related variables are women-friendly for leadership? Can women's wings marginalize and simultaneously empower women? These are the research questions for which answers are sought.

The views of party leaders and female party activists are gauged on a basic assumption upon which this research is premised, namely, '«Are political parties the main vehicle for women's political leadership?»' The majority of my interlocutors supported the central role that parties play in promoting women's leadership, while few others expressed dissenting views. A five-time

-
- (1) Preliminary interviews were held during September-October 2006, immediately following the 33-day Israeli invasion of Lebanon in July 2006. These were followed by three rounds of structured and semi-structured interviews in December 2007- January 2008, March-April and July-December 2008; and concluded in June-September 2009. The interviews were interrupted during 2007 and 2008 because of frequent eruptions of fighting in camps, street fighting or closures of downtown Beirut. The situation somewhat stabilized in October 2008 pursuant to the election of the President. It remains volatile to date.
 - (2) Following Norris and Inglehart (1993) in comparing egalitarian to traditional parties, they refer to political culture as the dominant set of values, norms, and attitudes vis-à-vis women.

elected female MP and a **one-time** cabinet minister maintained that there is no magic formula for women's leadership. Nonetheless,

Only political parties can offer women leadership positions. Running as independents is not a formula for success. However, women should build alliances with their male colleagues in political parties in order to convince decision-makers to introduce affirmative action policies. Political expertise is not a degree that one gets, but is acquired overtime. At the end of the day, women will be recognized by their presence as leaders.

This echoes the argument that', «...,the only way that (*political*) institutions will change is through the politics of their (*women's*) presence'» (Anne Phillips, 1995, in Duerst-Lahti, 2006:10). However, Amrita Basu (2005) expresses **reservations concerning parties' being** particularly conducive to women's leadership, a view shared by a religious party leader **who said:**

It is not a question of whether or not political parties offer women chances in leadership, but whether women impose their presence in politics. Unfortunately, no woman did. **In the Asian Muslim, as well as in western, countries** women imposed themselves and proved that they are good politicians. But, in the Arab countries neither women nor men have a great opportunity in politics. This relates to basic human rights and is not a gender issue.

Few scholars advocate that women's movements are an alternative to political parties, unless they build alliances with political parties and have leverage as pressure groups (Basu 2005). Others suggest that women **should** establish all-female parties emulating the few in the USA, the Netherlands, Ukraine, Jordan, and Syria, among others. However, the experience of all-female parties is not altogether encouraging. Such exclusively female parties marginalize women instead of advancing them, **an outcome** which feminists would undoubtedly argue against. Indeed, women need to work with the flow and not oppose it.

Scholars also maintain that women's opportunities for leadership depend on the **relevant party's** strength, as measured by the number of seats **it occupies** in parliament (Lane and Ersson 1987). The strength **of a political party** will eventually determine how much risk the party is willing to undertake by nominating women on their electoral lists. Thus, if parties are strong they can

afford to nominate women for public office **and would be more willing** to promote them to leadership positions. Powerful parties have less to lose than weaker parties by nominating women to public office. **It is clear that** women stand a much better chance of winning in elections if they run within an electoral list of a strong **party than in that of a weaker party**. **With** few dissenting views proposing alternatives, the assumption that political parties are main vehicles for women's leadership is supported and widely documented in scholarly and feminist literature.

The following paragraphs provide an overview of the multiparty system in Lebanon:

«Lebanon is a mix of fabrics, sects, convictions, contradictions, cleavages, and communities. Political parties are but a reflection of this society'» **is the apt description of one** party leader, **referring to the** multi-religious fabric of society marked by a multiparty system **formed** around multiple social cleavages. Scholars note that social cleavages shape and structure a party system and reflect the degree of society's cohesiveness and homogeneity (Almond and Verba 1965, Lipset and Rokkan 1967, Lane and Ersson 1987)⁽¹⁾. Political parties **formed** around these cleavages mark how closely they are linked to local communities and to the society at large, and explain how they function within these segmented societies. However, these scholars also argue that such cleavages are central for a meaningful functioning of democracies and for party competition (Almond and Verba 1965, Dahl 1965 and 1982). In Lebanon, these cleavages are reflected in some 80 active and diverse types of parties, but with 18' «relevant'» parties competing and vying for power and control⁽²⁾. The diversity and profusion in the

-
- (1) Cleavages may be segmental like racial, linguistic, and religious (Eckstein: 1966). They may be cultural (young-old, urban-rural, traditional-modern, authoritarian-libertarian), or socio-economic as in class, status, role, and gender (Flanagan, 1963:64). Eckstein (1966) lists sex, tribe, race, region, rural-urban, young-old, language, religion, as well as differences in values, norms, and belief systems, as social cleavages (in Lane and Ersson, 1987:41).
- (2) The impact of social cleavages is depicted by measuring the strength or fragmentation of the party system. Laakso and Taagepera developed **an index** for the «effective» number of parties within a party system, which takes into account their =

multipart system has been recognized by politicians, clergymen, scholars and political scientists studying the roots of political instability and perpetual conflict in the country⁽¹⁾. In this vein, a Lebanese scholar remarks that,

...[T]he most apparent characteristic of the Lebanese party-system is diversity in features, multiplicity in numbers and complexity in classification. The party-system is endowed with many parties with differences and disparities in their inner workings, organizational structures, and ideologies. (Shtay, 2004: 130)

= relative size and measures their strength in terms of the proportion of seats they occupy in the legislature. They suggest that, «The number of effective parties is the number of hypothetical *equal-size* parties that would have the same total *effect* on fractionalization of the system as have equal parties of *unequal size*. (1979:2). The Lebanese parliament is effectively a 4.9 party system with a fractionalization index of 0.94, which is borderline high, since anything above 5.0 is high (1979: 24). This reflects wide disparities in relative sizes and strengths of parties as only a handful of the 18 relevant parties wield power. It also reveals a high degree of fragmentation permeating the Lebanese legislature, as a result of the multi-social and religious cleavages. The effective number of parties is calculated by dividing one by the sum of squares of shares occupied by the relevant parties (i.e. occupying at least 1% of seats in current parliament): $N_s = 1/\sum p^2$. The fractionalization index is the complement of the number of effective parties, calculated as $1-1/N$. (1979: 8, 24). The number of parties equals the effective number of parties only when all parties have equal strength. In other cases, the effective number of parties is lower than their actual number. For instance, the number of effective parties is (2.1) in India, (2.4) in Austria, (3.2) in Germany, (3.6) in Israel, (3.8) in the Netherlands, (3.9) in Italy and (7.0) in Belgium (Linz and Stepan, 1996: 181-182).

- (1) See also, Mohamad Sha'ya, 2006, «Why are we divided when faced with existential questions»? (An-Nahar, August 31, 2006); Patriarch Georges Khodr, «Lebanese politics and the Clergymen» (An.Nahar May 3, 2008); Former Prime Minister Salim El-Hoss, 2008, «We are all Sectarian» (As-Safir, June 24, 2008); Sami Efeish, 2006 «Confessional imbalance ensures instability in Lebanon» (An-Nahar, September 18, 2006); Raghid El-Solh, «Consociational Democracy in Lebanon: Competition or Consensus» 2008 (Isam Fares Center for Lebanon, Beirut); Mas'oud El-Daher, «Towards a serious confrontation with sectarian discourse in Lebanon» (As Safir, April 26, 2008).

The Lebanese multiparty system **includes** a handful of powerful parties and several minor ones that do not stand a chance unless they join political blocs and coalitions for electioneering purposes. The majority of parties in Lebanon are confessional, single-sect dominated, with civil, national, and/or religious orientations. They rally around leaders from the same dominant sect and few have plural membership. Their labels vary depending on self-definition, **geographic affiliation**, declared objectives and programmatic orientations. These parties may not fully conform to the standards or classical features and common nuances and norms of parties in as far as institutionalization, **adherence to ideologies**, and/or the mixture of religious and secular components in their political platforms. The intensity of religiosity and degree of secularism of these parties is **indicated** by examining their political platforms and by determining the extent to which religious and secular components penetrate their agendas. However, one finds across the party-system in Lebanon not only multiple religiosities but also multiple secularisms⁽¹⁾. For instance, a female activist notes that, '«We established non-denominational kindergartens, as models for children in the South. These were approved by Hizbullah, which indicates that even in the most religious parties, one finds secularist tendencies». This **is a testimony about** the prevalence of multiple secularisms and religiosities in Lebanon. It also demonstrates that efforts continue to be **exerted in order** to bridge religious cleavages in Lebanon.

Some confessional parties maintain a religious denominational identity but declare non-religious objectives, while pushing for civil goals and national sovereignty. They generally lack a political ideology per se and their outreach ranges from limited territorial to less than wide national control. In this sense,

(1) Indeed, the resurgence of a rich debate on the sacred and secular recognized the fluidity of the relationship and highlights the persistence, permanence, centrality and complexity of religiosity in secular lives. The theory that secularism will overtake religiosity with the advent of modernism in industrial and post-industrial societies is being called into question. Social scientists are revisiting theories of secularisms and religiosities, and their connection with the socio-political and cultural spheres. See, Pippa Norris and Ronald Inglehart. 2004. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (New York: Cambridge University Press); Alfred Stepan, 2009. «Multiple Secularisms», Seminar No. 593, New Delhi; pp. 108-119.

parties in Lebanon may look after the interests of one of the 18 religious communities, but not after the whole population with its multi-denominational affiliations. This aggregation of confessional parties is what makes up the Lebanese Republic. **A party leader states that:**

Lebanon is a confederation of 18 religious communities, each concerned with its own identity and survival as enclaves. It is a federation of minorities that govern by proportional confessional representation within a consociational political system. Unlike other Arab countries, Lebanon is a civil and secular not a religious state. It boasts a tolerant constitution stipulating freedom of religious convictions, expression and practices.

In this connection, a leader of a Maronite-dominated party points out that, «...the confessional quota reveals the importance of religion in society. It governs the social and public life as well as political and party systems». This testimony is substantively significant in that religion and politics in Lebanon are intertwined with no evidence of clear separation between the two.

Beyond the confessional identity which brings the constituents together, the locomotive or driving force behind the formation of political parties lies in self-serving interests of political leaders for electoral power, patronage, and clientalism. Feudal or 'rentier' type clientalistic behavior keeps the party in the political arena, as the leader uses his affluence for vote-buying or offering financial and in-kind incentives to secure higher voter turnout. In this respect, capitalizing on a common confessional identity for electoral purposes is a classic case in political parties – and not *sui generis* to Lebanon, as scholars point out that, «One's religious identity provided a cue that oriented voters toward political parties, and helped define one's ideological position on the political spectrum». (Norris and Inglehart, 2004: 228).

Based on information gathered from party leaders and administrators as well as the observations of national scholars, most political parties remain tools in the hands of their leaders. This may be a cause for alarm regarding the democratic process in parties' operating procedures. Democratic deficits are prevalent in leadership transfers and in decision-making processes. Leadership becomes a legacy as it is passed on to a family member, often a male. Democratic practices are also compromised when hierarchical and obsolete mechanisms lead to concentration of decision-making in the hands of few

party elites. The fact that the majority of political parties suffer from autocratic leadership and democratic deficits does not augur well for women's chances in political leadership. In contrast, in the case of parties with secular platforms and leftist orientations, religion is often confined to the private sphere. Their specific, **sometimes imported**, ideologies guide their mission statements and political agendas. These parties enjoy plural membership, hold periodic competitive elections to transfer leadership, and employ decentralization in the decision-making processes. In parties with lower religiosity, plural membership and democratic operating procedures I believe women's wings' - if maintained' - promote and empower women and create a critical mass for leadership.

Further, there are parties that uphold the Islamic Shari'a in their political platforms and use politics to achieve religious and politico-religious goals. These may vary in line with the intensity of religiosity in their political agendas. The relationship between the state and religious leadership ebbs and flows, as a party leader explains that: «The multi-religious composition of society is not the major problem. It is the implicit understanding between strong religious leaders and a weak state to maintain the status quo because it is in their mutual interest»⁽¹⁾. In this vein, Deniz Kandiyoti points out that, «In Lebanon, where the state incorporated the religious/ethnic heterogeneity of society in its formal structure, the government relinquished matters of family and personal status to religious authorities of the various communities». (1991:12). Another researcher finds that, «...in {religiously pluralist systems, like Lebanon, Palestine and to a lesser extent Israel, religious leaders often institutionalize traditional norms and values which, ...are often contrary to gender equality...» (Bouhamdan, 2009:18).

(1) The Jonathan Fox Religion and State (RAS) index on religion-state regulation assigns a high score of 22 to Lebanon, equivalent to that of France and India (Kunkler: 2009). This high level of cooperation between the state and religious authorities begs the question of whether such cooperation is attained consciously through efforts of the willing, or the government is coerced into accepting the status quo in order to ensure stability and security. The political situation in Lebanon is in continuous flux. There is a lot of muscle-flexing and «not-so-peaceful» status as the July 2006, June 2007, and May 2008 events demonstrate.

Therefore, such implicit cooperation-cooptation between religious leaders and the state may not be 'women-friendly'. This relationship does not enhance women's chances in leadership via women's wings, since religious leaders' - particularly if they double as party leaders - have the upper hand in deciding the station and lives of women. Women's chances in leadership are limited overall, but I argue that they are infinitesimal in parties whose leaders are clerics, whose platforms contain expansive religious components, and in which women's wings effectively and strictly segregate female from male members. Indeed, parties with religious platforms in which women's wings are fully segregated occupy around one-fifth of parliamentary seats of the 2009 parliament. These MPs are all-male. This is an indicator of women's limited chances of leadership in religious parties, that reflects how marginalizing to women confining them within segregated women's wings would be.

Notwithstanding these observations, information gathered from interviewees reveals that religious leaders of Muslim-oriented parties, like other party leaders, will support women's leadership when *it is in their interest to do so*. For instance, in the Jordanian 2003 elections, extremist religious parties included women in their electoral list because of voter turnout. They obtained a «fatwa» from religious leaders that this does not violate the principle of «*Wilayah*» that women cannot lead men. In Lebanon, a conservative religious party did not oppose the proposal for a parliamentary quota for **women, because it was proposed and supported by** their staunch allies. Another party appointed six women in its decision-making bodies **in order** to attract female voters during elections. But in such instances one is hard pressed to stress that it is common for parties to employ 'strategic maneuverings' in this case supporting women's leadership, if it is in their interests to do so (Clark and Schwedler, 2003). In this connection, Mervat Hatem argues that, '«While Islamists are not at all committed to the liberal process; secularists are only committed to it if liberalization does not dislodge them from their position of power.»' (1994:676) Therefore, women aspiring to leadership must identify where parties' interests lie and strategize accordingly;

To sum up, I look at the Lebanese multiparty system through the lens of social and religious cleavages and impact of a 15-year civil war, producing an extraordinary profusion of parties with multiple religiosities and secularisms.

Information from interviewees, content analysis of charters, agendas and mission statements, review of literature, and consultation with students of the Lebanese multiparty system guided the complex process of classification. Parties are classified according to the intensity of 'religiosity' on their political platforms or the extent to which religious goals penetrate their agendas. This produced five generic categories of political parties, which are placed along a religiosity continuum from highest religiosity (score 1 or lowest secularism) to lowest religiosity (score 5 or highest secularism). These comprise parties of extremist religiosity, conservative but not extremist religiosity, tolerant religiosity; and parties of confessional membership but civil-secular goals (thereafter civil-confessional), and those that are a-religious with secular platforms.

The following section addresses the role and functions of women's wings, and their effectiveness in mobilizing women and creating a critical mass for leadership. The findings show that while women's wings are essentially mechanisms that marginalize women, nonetheless they also elicit some positive outcomes' - unintended consequences' - that may emerge to empower them. These counterintuitive findings are more often than not influenced by party-related characteristics, especially party religiosity, plural membership and democratic practices.

C. Women's Wings

Political parties have employed various tools as avenues to mobilize and recruit women. These include doctrinal (religious) and ideological **mobilization**, financial and in-kind incentives as well as women's wings to attract members, especially the poor and deprived

Women's wings are the arms of political parties and a central mechanism for mobilizing women. The functions, forms and goals for which women's wings are established do not vary much across parties. These units are generally engaged in functions like fund-raising, organizing social events, and providing welfare and social services to poor families in specific communities. Women's wings are either set-up within parties' inner structures or externally as autonomous, parallel women's organizations (NGOs). **Some** scholars argue that, «...the introduction of separate, «parallel» women's sectors reflects the efforts of party leaders to ghettoize women's activities rather than envision

meaningful gender equality within the party». (Janine Clark and Jillian Schwedler, 2003: 302). Similarly, Amrita Basu maintains that,

Most political parties have women's wings that mobilize women to vote during elections. Whether, these increase women's involvement with party politics is another matter. Women's wings allow parties to 'ghettoize' women and women's issues; ...Even when parties have neglected women's interests, they have profited from employing gendered imagery, drawing on women's votes and using women in electioneering. (2005: 14, 33)

This is analogous to the description of women's wings in the early European parties **where**:

...[T]hese sections were peripheral to the power structure of the party and did not provide a route for women into positions of political influence.~ since positions of influence in parties were scarce, parties did not want to make it easy for women to enter these positions. This would have created conflict with the existing hierarchies, and that conflict could be avoided by admitting women only as 'second-class participants'.~ because they were usually denied positions of influence, women had little incentive to become involved in parties. (Alan Ware, 1996: 81)

Indeed, these arguments point to the marginalization of women via segregating them within the confines of these special units and treating them as second-class party members.

From my vantage point, I find that women's wings are useful in the short-term as temporary mechanisms for placing women's issues on **party agendas** and lobbying for higher representation in leadership positions. The effectiveness of these wings is enhanced only when they are supported by enlightened, progressive and 'women-friendly' party elites, led at the highest levels and not by junior officials, and share in the decision-making processes⁽¹⁾. However, more often than not, this is not the case. In order to examine the effectiveness of women's wings, I look at their role in expanding female membership, amassing the female

(1) See: Fatima Sbaity Kassem, 2005. «*Beijing + 10: Arab Women at a Glance Achievements, Gaps and Challenges*», (Woodrow Wilson Centre for Scholars: Washington DC).

vote, and creating a critical mass of women for leadership. **These ghettoizing** units may also produce positive outcomes that empower women.

Information gleaned from interviewees point to a significant role that women's wings play in raising female party membership and amassing female votes but not in enhancing their chances for leadership. Parties establish women's wings as recruitment mechanisms, but as importantly – albeit implicitly – as electioneering machineries to amass the female vote. The extent **of their effectiveness** is dependent upon the salient features of the parties that maintain them, **particularly on the** intensity of religiosity in their political platforms, as well **as on pluralism** in membership and democratic practices.

In the pre-war era, the feminist discourse attracted women to join secular parties with leftist orientations. This was largely accomplished via women's wings. At that time, women's wings in parties with lowest religiosity had a positive impact on empowering women and enhancing their political education and maturity. During the civil war, militarization and violence drove away many women from parties. Women turned to relief work and focused on welfare and survival. Some also assumed new quasi-political roles within the more modern and progressive post-war parties. This included lobbying for women's rights, elimination of discrimination, and gender equality. These roles are comparable to those that women assumed in the USA after World War I, when the welfare state extended benefits to veterans and to women. This led to expanding the franchise for women, as Theda Skocpol notes:

In the 1920s American women built voluntary associations and engaged in the «municipal housekeeping» and proposed public social policies. They believed that their moral and educational styles of political practice could help clean up political corruption in the USA. ...Women built parallel organizations to male-dominated ones. They were more organized and could spread a policy idea quickly. They served as pressure groups and lobbied for their demands. The USA government ...separately administered benefits and protection for women...⁽¹⁾

(1) Theda Skocpol, 1992. *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States* (Harvard University Press: USA), 527-535.

The post civil-war era (1990 and beyond) witnessed the birth of new powerful parties, with some parties surviving the civil war, while others becoming offshoots of pre-war parties and some defunct. During this **period** the overall membership in pre-war parties with leftist tendencies declined, while those with confessional membership and with religious orientations expanded.

Information obtained from party administrators shows that out of the 18 relevant parties, only five parties do not maintain women's wings. These are the leftist, civil and more progressive parties, characterized by lower religiosity, plural membership and democratic practices⁽¹⁾.

Several interviewees observed that female membership in pre-war secular and civil-confessional parties declined after the cessation of hostilities in 1990. This prompted political parties to look for ways and mechanisms to recruit women. Therefore, setting up women's wings was a possible solution, as a female activist reports:

In the post-war period, the women's sector exerted efforts to mobilize women in addition to its traditional role of providing family support, eliminating discrimination against women and empowering them. Unfortunately, it failed to increase female membership or to be instrumental in elections.

Given this situation, female **activists of pre-war leftist** parties demanded that, «Women's wings must be dismantled to limit their adverse effects. They outlived their utility overtime and failed to increase female party membership, the *raison d'être* for establishing them». Others saw that by framing women within these units, parties are deliberately keeping them outside the decision-making circles. A female secretary-general of a post-war party with a civil agenda used this argument for not maintaining a women's wing.

Juxtaposing the views of female officials against those of the male party leaders revealed similar arguments. In this vein, the leader of a secular party announced that they took drastic measures to dismantle the women's wing, since it proved ineffective in expanding female membership and in amassing

(1) See Annex table, Political parties: Coding by party-level characteristics (Sbaity Kassem 2011).

the female votes in recent elections. He adds that, «Competition is severe and other parties appear to be more attractive to women and offer them more chances in leadership. Maybe, by mainstreaming women's issues, more women will be encouraged to join. We should do better by emulation!» This shows that marginalization may have positive – albeit unintended – consequences. Another party leader declared that, «We dismantled the women's wing in response to women's demands and to ease their frustrations from feelings of marginalization». However, he asserts that, «While these special units are effective as mobilization and electioneering mechanisms, they will be creating a critical mass of women via mainstreaming women within the party».

Adopting a linear approach to development, one perceives that post-war parties are «**avant guard**» and more «women friendly». They are more effective in creating a critical mass of women. In comparative perspective, these women-friendly outcomes become more pronounced in parties with lower religiosity, pluralistic membership and democratic practices. Female party officials in the rank and file are empowered by their frustrations and by feelings of marginalization. This is reflected in a sharpening of their lobbying skills and putting forth stronger and more forceful demands to dismantle women's wings and to share in decision-making and leadership positions. Indeed, some of the post-war more secular and civil-confessional parties declared their intention to dismantle women's wings in response to demands **and to** lobbying by female officials. Action by some parties is postponed in view of strategic alliances with parties with religious platforms that maintain **fully** segregated women's wings.

Post-war civil-confessional and religious parties showed more resourcefulness in mobilizing women than pre-war parties (established before 1975). The variety of mobilization tools and smart tactics (financial incentives and in some cases «money for veiling», social services, religious counseling, arranged marriages, aggressive recruitment sprees) bore fruit and succeeded where efforts of pre-war secular parties with leftist orientation failed. This is evidenced by wide disparities between **the numbers of women-members** in pre-war secular and civil-confessional parties, on the one hand, **and those in post-war** civil-confessional and religious parties, on **the other**. This may largely explain the huge size of female membership in parties with religious platforms (see, charts extracted from Sbaity Kassem, 2011).

Chart 5.3 Femal Membership by Party-Religiosity
Religious incl. Extremist, Conservative & Tolerrant Parties

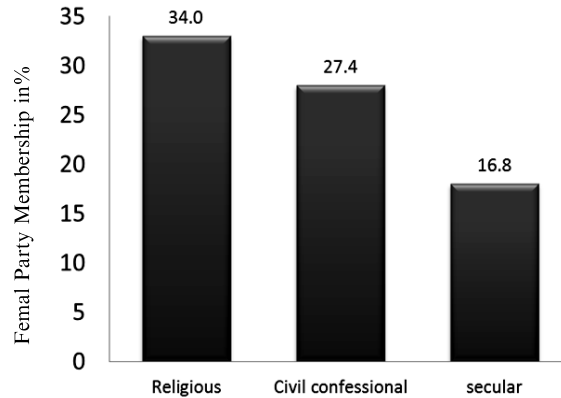
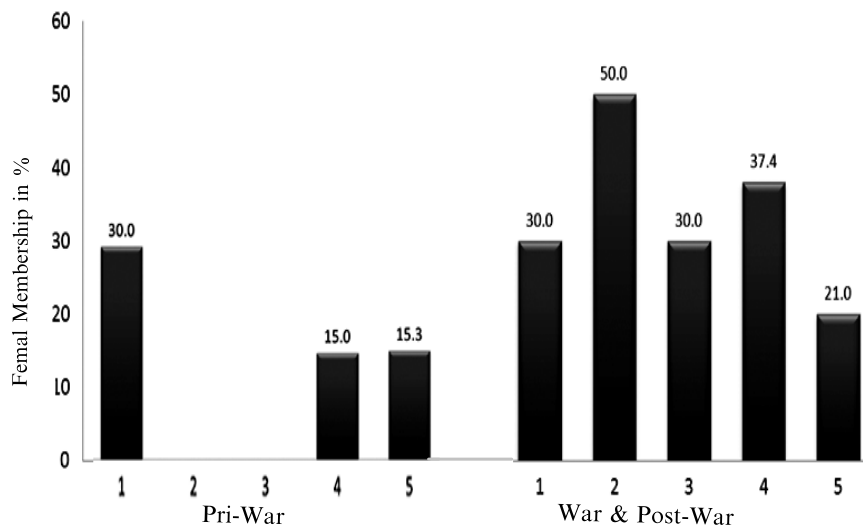


Chart 5.4 Femal membership by Party-Age & Party-religiosity
(«1» Extremist; 2 Conservative; 3 Tolerant; 4 Civil-Cofessionale; 5 Secular)



Interviewees from religious parties (of all religiosities) do not view women's wings as agents of **marginalization**. They consider them effective in recruiting women before and during elections. This is more pronounced in parties that resort to religious mobilization, but also in those that provide financial incentives in order to attract women, especially poor women. Empirical evidence has shown that women, especially poor women, are more

receptive to religious mobilization than men. However, depending on the intensity of religiosity, the views on women's wings differ even among religious parties. The head of the women's wing in a religious but tolerant party stressed that, «Women's wings are not only mechanisms for recruiting women, but are excellent electoral machineries. They spearhead electoral committees at the district level and work efficiently during elections». Another female official noted **that**: «We do not only recruit women but we are extremely effective during elections. These are our main functions, whether publicized or not!» The head of the women's wing in a pre-war religious extremist party also listed the positive outcomes that emanated from women's wings in the 2009 **elections**. She mentioned that the women's section mapped prospective voters, estimated their number and paid them visits to discuss their needs and the party's electoral platform. She also recounted that she represented the party on TV talk shows to show that women are politically active and empowered and publicized women's role in running the electoral campaign for the party. Women also arranged to transport female voters to ballot sites and monitored elections. Their role has been very effective, especially **since** women are 60% of voter turnout.

Hence heads of women's wings in pre-war civil-confessional parties maintained that such **these wings** should be retained, because they are effective mechanisms for recruitment, running electoral campaigns, fund-raising, and organizing social events. Some officials argued that these units address women's issues and represent their own parties in conferences and coordination meetings with allies. These units also cater to all generations and diverse interests of female members leading to mainstreaming women's issues across parties. The head of a women's wing explained that, «Younger female members prefer to work within professional and specialized sectors, while older members are more comfortable working with other women in special women's wings. Therefore, both arrangements are doable. These measures increased female membership». This statement demonstrates that women may opt to remain within women's wings and as such may not feel marginalized, while others may choose to be involved in specialized sectors or are mainstreamed within parties« structures in accordance with their own interests. In this vein, a female activist justified retaining women's wings

because, We are still in a patriarchal society. Women's wings are needed. They do not marginalize women but cater to their needs, build their political capabilities, and empower them. They offer women the choice to be as involved in politics as they want. «Indeed, parties in developed countries also maintain special women's wings, ministries for women and/or for equal opportunities, or other forms of national machineries for women. In this respect, a female official proposes to «...emulate these practices because they succeeded in empowering women and improving female representation».

In general, the views of leaders in religious parties and their male advisers on women's wings converged with those of female party officials. For instance, the leader of a pre-war religious extremist party stressed that, «the most important task of women's wings is employing religious mobilization to recruit women and helping the party during elections». However, some party leaders tended to boast that these wings empower women and to downplay the role they serve as recruitment and election mechanisms. In this respect, a senior adviser to the leader of a religious conservative but not extremist party explained that,

Our women's association is creating a critical mass of women for leadership starting at middle management. We have women heading their own sectors and, as such, they have an informal influence on the party's decisions. We have very few women at the top but this should definitely improve overtime.

To corroborate these positive views, the head of the women's wing in a post-war religious conservative party maintained that, «Women's wings are essential and effective mechanisms for recruitment, education and bringing more women to the ballots. They do not marginalize women, but empower them. This is the only way that women can become politically active, given the segregation between women and men». In these instances, women – and not only parties – stand to gain from acquiring political education, as a female official in one of parties with religious platforms points out that, «Women's wings provide relief during conflict and are effective in recruiting women and in guaranteeing the female vote. They also initiate women into politics». These statements carry hope that eventually women's wings will have sufficient influence to lobby and push for women's leadership. Women's wings are effective in mobilizing women, guiding them in the right religious path, and in

amassing their votes during elections. The huge female membership in religious parties attests to the effectiveness of women's wings in recruitment. But, does that empower women? I note Basu's findings that religious parties have an «enormous capacity to mobilize women's movements while undermining women's advancement». (Basu, 2005: 35).

Conclusions

This article has shown that while women's wings are branded as ghettoizing or marginalization mechanisms, some **unintended positive women-empowering** consequences **may be engendered by them**. Frustrations from marginalization prompted some female activists to be more forceful in putting forth their demands to share in decision-making and leadership. They succeeded. **Others were instigated** to organize and lobby with party elites to dismantle women's wings because they ghettoize women. They also succeeded. Finally, such marginalization spearheaded **activity to mainstream** women's issues within the inner structures of political parties. By choice, women succeeded in joining specialized sectors of political and general **interest**, other than in women's issues.

Women's wings play a central role as mobilization and electioneering machineries, but are frequently seen as inimical to women's prospects for leadership within a party. They are formally established to mobilize women, but also to serve as «electioneering» machineries. The effectiveness of women's wings is examined as ghettoizing or empowering mechanisms by examining their role in expanding female membership, amassing the female vote during elections, and creating a critical mass for leadership. Post-war civil-confessional parties attest to their effectiveness in increasing female membership and in amassing the female vote. They are generally regarded, by more secular and progressive parties, of limited effectiveness in creating a critical mass of women for leadership. This is not sui generis to parties in Lebanon. Similar dynamics are perceived by Basu (2005), Clark and Schwedler (2003), and other scholars studying religious and Islamist parties in Arab and non-Arab countries. Unlike officials in secular and civil-confessional parties, interviewees from religious parties see women's wings as effective tools in fulfilling all the three goals for which they are established. They claim that

these units have positive aspects to them as they may also become more effective in creating a critical mass of women for leadership in the future.

Therefore, women's units marginalize women but they also help in providing them with political education to equip them for a political career. Feelings of marginalization may lead to frustrations akin to artists' creativity which explodes under pressure and repressive regimes. Frustrations from being ghettoized empowered women to demand dismantling women's wings. This empowered women and gave them impetus to lobby for equal opportunities to assume decision-making and leadership positions. Indeed, women's wings may well be ghettoizing mechanisms, however, frustrations from marginalization may also produce positive' - albeit counterintuitive, unintended consequences.

Annex 6.1 Political Parties: Coding by Party-Level Characteristics						
Political Parties (Listed in ascending order by party-age or year of birth)	Party Labels	Party-Age pre-war (0) war & post-war (1)	Religiosity '1' highest '5' lowest	Democratic procedures ⁽¹⁾ '2' democratic; '1' democratic decision-making or leadership transitions; '0' not democratic	Pluralism in membership '1' multi-religious '0' single sect	Women's Wings '1' wings '0' no wings

- (1) (DEM) stands for democratic procedures: This is a combined variable of leadership transitions and decision-making. (L) stands for leadership transitions, which is dichotomized by assigning '1' for parties that follow democratic transitions; and '0' for those that do not. (D) stands for decision-making, which is dichotomized by assigning '1' for decentralization or for parties which involve women in decision-making and '0' for centralization or for parties that do not involved women in decision-making.

Pre-War parties (Pre-1975)								
				L	D	DEM		
Communist	Secular	0	5	1	1	2	1	1
Syrian Social - Al-Qawmi Al-Souri	Secular	0	5	1	1	2	1	1
Phalanges - Kataib	Civil-conf.	0	4	0	1	1	0	1
National Bloc - Kutlah	Civil-conf.	0	4	0	1	1	0	0
Renaissance - Ba'ath	Secular	0	5	1	1	2	1	0
Progressive Socialist - Takaddomi Ishtiraki	Civil-conf.	0	4	0	1	1	1	1
National Liberals Ahrar	Civil-conf.	0	4	0	0	0	0	0
Islamic Group - Jama'a Islamiah	Religious extremist	0	1	1	0	1	0	1
War & Post-War Parties (Post-1975)								
Hope - Amal	Religious tolerant	1	3	0	0	0	0	1
Party of God - Hizbullah	Religious conservatv	1	2	0	0	0	0	1
Unitarian Islamic - Tawhid	Religious extremist	1	1	0	0	0	0	1
Democratic - Wa'ad	Civil-conf.	1	4	0	1	1	0	0
Renewal Democratic - Tajaddod	Secular	1	5	0	1	1	1	0
Free Patriotic - Tayyar	Civil-conf.	1	4	0	1	1	1	1
Lebanese Forces - Quwwat	Civil-conf.	1	4	0	1	1	0	1
Islamic Action Front Jabhat El-Amal	Religious extremist	1	1	1	0	1	0	1
Future - Mustaqbal	Civil-conf.	1	4	0	1	1	1	1
Giants - Marada	Civil-conf.	1	4	0	1	1	0	1

المحور الثاني:

التفلة من بنى سلطوية مهيمنة

حياتية الموت والميت في المجتمع الفلسطيني: أن تموت في القدس

نادرة شلهوب - غيكفوركيان

سهاد ظاهر ناشف

مقدمة

إنّ دراسة الموت وجسد الفلسطيني الميت، قراءته، وفحص مساره، مركزيته، تهميشه، احتواءه، وإقصاءه، في الإطار الاستعماريّ - الاستيطانيّ للاحتلال الصهيونيّ، هو موضوع لم يحظَ بالتمحيص العلميّ سابقاً. فدراسة وكتابة وقراءة الجسد الميت في سياق صراع سياسيّ، كلّها تؤكد أنّ من الصعب جدّاً الفصل بين جسد الميت والحقل السياسيّ الذي ينحدر منه أثناء وجوده بين الإعلان عن الموت والمثوى الأخير. إنّ استعراض ما يجري لهذا الجسد في الفترة الزمنية والمكانية في القدس المحتلة، وفحص الأدوار التي يقوم بها هذا الجسد فاعلاً ومفعولاً به سواء من جهة القوى الاجتماعيّة أو/و القوى السياسيّة، ذاك هو موضوع بحثنا هذا.

الموت هو حالة انتقاليّة من حالة وجوديّة إلى حالة وجوديّة أخرى، سواء أكان ذلك للميت/ة أم لمن افتقده/ا، والجنّة بين إعلان الموت وبين المثوى الأخير موجودة في حالة بينيّة بين الوجود وعدمه (Douglas 2002[1966])، أو ما أسماها جورجيو أغامبين (1998، 37) Zone of Indistinction (موقع التباس)، التي خلالها يكون الجسد عرضة للمساس الاجتماعيّ والسياسيّ. المجتمع الفلسطينيّ هو كذلك في حالة بينيّة انتقالية من حال إلى حال آخر، يتميّز بوجود غالبية مؤسسات دولة القوميّة الحديثة في حالة غياب دولة بالمفهوم الحدائّي (هلال 1998، 7).

لا ترمي هذه المقالة إلى استعراض ما يجري مع جسد الفلسطينيّ الميت في القدس فحسب، وإنما ترمي كذلك إلى الخوض في تحليل ثنائيّة البيّنة أثناء كينونته. فالمجتمع الفلسطينيّ في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة يخضع لسيطرة ثنائيّة: السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة من جهة، والاحتلال الإسرائيليّ من جهة أخرى، وإن صحّ التعبير: يخضع

لكليهما معاً لا لكلٍ على حدة. من هذا المنطلق، إنَّ المجتمع الفلسطيني هو في حالة هجاجة (Hybridity) أيضاً. في سياق القدس، الحالة البيئية الثنائية أقوى والحالة الهجائية أعمق. فمن جهة، الفلسطينيون في القدس حُمِلوا الهويات الإسرائيلية وهم معرّفون على أساس أنهم سكّان وليسوا مواطنين، أي إنهم في حالة من التهميش -أو على حدّ تعبير جورجيو أغامبين: الإقصاء المحتوي (1998)-، وهم يعاملون على أساس كونهم/ن فلسطينيين/ات فقط على الرغم من وجودهم تحت السيطرة التامة للمؤسسة الإسرائيلية. حالة التهميش للأحياء لا تنطبق بالضرورة على الأموات الذين يتحوّلون بموتهم إلى وسيلة مركزية وفعالة بأيدي المستعمر الإسرائيلي للزيادة من السيطرة والتحكّم بحياة الأحياء.

من خلال هذا البحث، سنقوم بتوثيق وتحليل مسار حضور الميتة/ة الفلسطينية/ة وعائلته/ا في سياق القدس أثناء شقّ الطريق إلى المئوى الأخير، كي يتسنى لنا تحليل كيفية نقش الاستعمار وكتابته على جسد الميت والحَيّ بواسطة الجثة. وسنعرض حالات موت وُثقت في القدس في الفترة الواقعة بين العامين 2009-2011، منطلقتين من تحليل الموت وجسد الميت وتفاعل المؤسسات الدينية- الاجتماعية والسياسية أثناء وجوده بين لحظة الإعلان عن الموت حتّى الوصول إلى المئوى الأخير. من هنا، سنبدأ أولاً بعرض الإطار النظري والتحليلي للموت وجسد الميت، لننتقل إلى التطرّق إلى جسد الفلسطيني الحَيّ والميت، ومن ثمّ إلى التعمّق في مكانية وزمانية جسد الميت. في الجزء الثاني، يشارك القارئ/ة بمنهجية البحث، وفي الجزء الثالث تُحلّل المعطيات ومن ثمّ تُناقش.

الموت وجسد الميت

التعريف الطبّي للموت هو توقّف أجهزة الجسد المركزية الثلاثة عن العمل، أي جهاز الأعصاب المركزي (الدماغ)، وجهاز التنفّس (الرئتين)، والجهاز الدموي (القلب). يختلف إعلان الموت من دولة إلى أخرى حسب قوانينها، فمثلاً تختلف الدول في الزمن الذي ينبغي مروره على ظهور علامات الموت حتّى الإعلان رسمياً عن الموت. لقد ارتبط تحديد علامات الموت في العالم العربيّ بقضية التبرّع بالأعضاء، من هنا في اجتماع المجلس الإسلامي الأعلى للقضاء، الذي عُقد في 16.10.1996، جرى قبول موت الدماغ كعلامة للموت (Akrami et al. 2004, 2883). في السنة ذاتها، خلال المؤتمر العالمي الثالث للقضاة المسلمين، أُقرّ أنّ موت الدماغ يوازي موت القلب (المصدر نفسه، 2884). والمقصود بموت الدماغ هو التلف الكلّي غير القابل للإصلاح، سواء للدماغ أم لجذعه. من هنا، إنّ سؤال تحديد الموت مرتبط بعلامات الجسد؛ وهذه العلامات هي كذلك التي تساعد وكلاء تحديد عتبات (thresholds) الحياة والموت في البتّ في مصير الجسد ووضعه في الخانة الملائمة: ميت أو حيّ. نحن ندّعي

أن هذه القسمة هي فزيولوجية فقط، وأنه من الناحية الاجتماعية هنالك حالة من حياة الميت أي الفترة التي تقع ما بين إعلان الموت ولحظة مواراته الثرى.

لقد قام أغامبين بتحليل اجتماعي-سياسي للطريقة التي عبرها يسيس الموت في إطار مؤسسات الدولة الحاكمة. هذه المؤسسات لها القدرة على اختراق جسد الميت (Agamben 1998, 160-165) تحت غطاء ومظلة الطب والقانون، ومن خلال إخضاع الجسد للخطاب السياسي السائد بغية تكريسه وتشكيله من خلال الجسد الميت. على سبيل المثال، في السياق الإسرائيلي، من الطرق التي يتبعها النظام الإسرائيلي لتكريس وتأكيده سيادته على الأرض ممارسة سيادته على كل جسد فلسطيني يموت على أرضه، لذلك كل جسد لمستشهد فلسطيني يحوّل إلى مؤسسة الطب العدلي الإسرائيلي من أجل التشريح ومن أجل إجراء عمليات طبية-قانونية تخدم سياسة إسرائيل لاحتكار جسد المستشهد وتأكيده السيطرة على عائلته التي تريد دفنه (Daher-Nashif 2010, 36-37; Weiss 2002, 60).

بودريار تطرّق إلى إقصاء الموت والميت كحالة تقف في صميم الإرادة البشرية. هذا الإقصاء ينبع من التعامل مع الميت كمن لم يعد قادرًا على القيام بدوره، لم يعد له وجود ولم يعد قادرًا على أن يكون شريكًا للتبادل الاجتماعي والاقتصادي، ولذا إن إبعاده إلى القبر هو بمثابة طرد له من الدائرة الاجتماعية الاقتصادية (Baudrillard 1993, 126). من هنا، سنحاول فهم قيمة الميت الفلسطيني في سياق القدس وكيف تشكّل قيمته سيرورة وجوده أو حياته.

لقد أثار علماء اجتماع الدين قضية كون الجسد مصدرًا للخطر والفوضى الاجتماعيين، من خلاله يمكن فهم العلاقة التفاعلية الاجتماعية بين المقدس وبين مُبطل القدسية، بين المحافظ على النظام وبين مخرب النظام (Durkheim 1914) [2005] كجسد الميت. وأثار العلماء المسلمون القضية ذاتها، ولا سيما عند بحث العلاقة بين الدين والنظام في المجتمع في سياق الموت (Ahmed 1986, 128)؛ فالموت كما أشار أحمد يشوش على النظام السائد ولمنع الفوضى يتبنى الناس أقاويل وسلوكيات دينية لإعادة الاستقرار إلى المجتمع. إن النظام بالجسد ما هو إلا رمز للنظام والوحدة في المجتمع، ممّا يسهّل على الفعالية والفاعلية السياسية -وهو ما يرغم الجسد على الخضوع للمؤسسات والمعايير السائدة (زيغور 1991، 74).

جسد الفلسطيني الحي والميت

في العالم العربي، تطرّق العديد من الكتاب في العلوم الاجتماعية إلى الجسد وجسد الميت والموت، من أبرزهم: علي زيغور (1991)، ومنى فياض (2000)، ورجاء بن سلامة

(2009)، ومها حسين (2010)، وخلود السباعي (2011) وآخرون. ثمة عدّة كتابات غربيّة في العلوم الاجتماعيّة عن الجسد في العالم العربيّ، أبرزها كتابات ليلي أبو اللغد (Abu-Lughod, 1993[1997]) والجسد الفلسطينيّ خاصّة مثل جولي بتيت (Peteet 1994) وليندا بيتشر (Pitcher 1998) أمّا من بين الباحثين/ات الفلسطينيين/ات الذين خاضوا في سؤال تشكّل وبنويّة الجسد في المجتمع الفلسطينيّ، فتبرز بشكل خاصّ دراسات كلّ من نادرة شلهوب-كفوركيان (2002) وإسماعيل ناشف (2008). قليلة هي الكتابات والأبحاث في العلوم الاجتماعيّة-الإنسانيّة التي تطرقت إلى جسد الميّت الفلسطينيّ، أبرزها ما لإسماعيل ناشف (2005) بخوضه الكتابة عن جسد الاستشهاديّ، وآخرها بحث في سيرورة جسد الميّت الفلسطينيّ في سياق الطبّ العدليّ الفلسطينيّ للباحثة المشاركة في هذه المقالة سهاد ظاهر-ناشف (2011).

إنّ جسد الميّت الفلسطينيّ مثله كمثل الجسد الحيّ من ناحية كونه جزءاً من حقل سياسيّ اجتماعيّ. عن انخراط الجسد في الحقل السياسيّ يكتب ميشيل فوكو:

[...] the body is also directly involved in a political field; power relations have an immediate hold upon it; they invest it, mark it, train it, torture it, force it to carry out tasks, to perform ceremonies, to emit signs (Foucault 1979, 25).

إنّ ارتباط الجسد بالحقل السياسيّ يشدّد على أنّه لا يمكن الفصل بين جسد الميّت والسياق السياسيّ الاجتماعيّ الثقافيّ الذي يتواجد فيه أثناء كينونته. كذلك لا يمكننا التعمّق في تحليله دون التطرّق إلى ما يجري لهذا الجسد وفحص الأدوار التي يقوم بها فاعلاً ومفعولاً به.

إنّ السياق السياسيّ للمجتمع الفلسطينيّ يشكّل الحياة اليوميّة لجسد الفلسطينيّ (Jean-Klein 2001, 83) حيثّ كان أمّ ميّتاً. السيطرة الإسرائيليّة على الفلسطينيين يجري نقشها على الجسد الفلسطينيّ، ووسائل السيطرة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ تشكّل العلاقة بين هذا الجسد وأجساد الفلسطينيين الأحياء من حوله، بما في ذلك العلاقات الجندريّة بين النساء والرجال (Peteet 1994, 31-32) ونحن نقول: كذلك العلاقات بين الأحياء والأموات. تقول جولي بتيت:

The daily inscription of power on the unwilling bodies of Palestinians, almost a routine occurrence, is an attempt to embed power in them as a means of fashioning a domesticated subject whose terrorized silence would confirm the mythical Zionist landscape of an empty Palestine. Through bodily violence, the occupier desires not just to fashion a laborer but equally to assure a quiescent population, one sufficiently terrorized so as not to engage in acts of rebellion (ibid, 33).

المحاولات اليومية لنحت القوة على الجسد الفلسطيني تمتد إلى جسد الميت بواسطة آليات السيطرة المباشرة لنظام العسكرة الإسرائيلية. تناقش ليندا بيتشر (1998) النحت على الجسد الفلسطيني بواسطة الصراع الفلسطيني الإسرائيلي وبواسطة أداة السيطرة الإسرائيلية، وهي تتعامل مع الجسد الفلسطيني كجسد جمعي ذي دلالات اجتماعية (Pitcher 1998). بيتشر وبتيت تطرقتا إلى الجسد الفلسطيني في الانتفاضة الأولى (1987)، وكلاهما قامتتا بإبراز تركيبة العلاقات بين الجسد الخاص والجسد الجمعي الاجتماعي. كلاهما تدعيان أن العلاقة الاستعمارية يجري نحتها على الجسد ليكون جزءاً من قصة الجسد الجمعي، وذلك من خلال كون الجسد يمرّ بعملية تحوّل من غرض إلى رمز للذات الجمعية الفلسطينية (Nashif 2008, 59). وفي كتابه تينا رينهاردت (Reinhardt 2002)، تشرح الكاتبة كيف تُربّ وتُمرّق وتمسّ قوى السيطرة الإسرائيلية للجسد الفلسطيني، مدّعيةً أنّ قوى الدولة الإسرائيلية تغلغل إلى كلّ مناحي الحياة للفلسطيني، بدءاً بالسيطرة على حركة الفلسطيني والتحكّم بمكان وزمان عمله وتلقّيه العلاج حتّى شعوره بالأمان داخل بيته.

وتقول لوري ألن إنّ هذا التغلغل (أي تغلغل السيطرة الإسرائيلية) يجري من خلال السياسات اليومية لضبط الحياة للفلسطينيين، بما في ذلك حركتهم في الفضاء والزمان الفلسطينيّين اللذين جرى تشكيلهما بواسطة وسائل السيطرة الإسرائيلية (Allen 2008, 475). حتّى أواسط التسعينيات من القرن الماضي، كانت قليلة الدراسات في العلوم الاجتماعية التي تتعامل مع الجسد كوكيل اجتماعي فعّال وغالبية الدراسات والكتابات تعاملت مع الجسد -لا سيّما الحيّ- بمستوى رمزيّ وكغرض مفعول به يجري تشكيله. أحد الكتاب القلائل الذين تعاملوا مع الجسد كفعّال ووكيل اجتماعي كان الكاتب توماس شورداش (1994). شورداش قام بانتقاد خبراء علم الإنسان والعلوم الاجتماعية عامّة كونهم تعاملوا مع الجسد كغرض، كمحور تحليلي ومصدر للرموز الاجتماعية، وتجاهلوا التعامل معه كوكيل اجتماعي فعّال (Csordas 1994).

في سياق الموت في القدس يجري نحت رموز الخطاب والممارسة الاستعمارية الإسرائيلية على جسد الفلسطيني الميت والحيّ كذلك. في المقابل، ومن جهة الفلسطيني، يجري نحت رموز الخطاب الوطني الفلسطيني على جسد الميت بلغة جسد الحيّ الفلسطيني. في كلتا الحالتين، جسد الميت هو فاعل، كلّ يحاول بواسطته فرض قوّته.

«زمكائية» الجسد الفلسطيني

إنّ الجسد هو جزء من فضاء - زمنيّ وبالوقت نفسه فضاء - زمان للنحت بالأدوات الاجتماعية-الدينية والسياسية-الاستعمارية. فجسد الميت هو بمثابة مسطح يجري عليه نحت الرموز الاجتماعية (Van Genep 1960, 70) وكتابة أدوات القمع الاجتماعية

(Deleuze & Guattari 2000, 188). في هذا السياق، تقول جوديت بتلر إنَّ الجسد هو موقع لنحت خطاب وقوة النظام المسيطر (Butler 1989, 601). إنَّ الفضاء والزمان بالنسبة لنا -نحن كاتبتي المقالة- هما وحدة تحليل واحدة ولا نفرّق بينهما؛ وذلك أنه في السياق الفلسطيني يصعب الفصل بينهما، وكذلك لأننا فكرياً نوافق المفكرين الذين نادوا ودعموا عدم الفصل بين الزمان والفضاء، مثل: ديفيد هارفي، (Harvey 1990)، مارتين هايدجر (Heidegger 1962)، جورج هربرت ميد (Mead 1932)، آفري شارون (Sharon 1982)، وغيرهم.

نحن أيضاً لا نفصل الاجتماعي عن السياسي ونقول إنه في سياق القدس لا يمكن تجاهل الرموز السياسية ووسائل القمع السياسيّة التي تُكَبِّ على جسد الفلسطينيّ الميِّت والحيّ. وادّعاؤنا هنا أنّ وسائل القمع السياسيّة أقوى من الاجتماعيّة؛ إذ إنّ البنية السياسيّة الإسرائيليّة أضعفت القوى الاجتماعيّة من خلال التبعية شبه الكاملة للمؤسسة الإسرائيليّة. ذلك ما حملنا على التساؤل: كيف تستخدم إسرائيل جسد الميِّت الفلسطينيّ لتحافظ على فاعليّتها السياسيّة من ناحية، ولتثير الفوضى السياسيّة-الاجتماعيّة لدى الفلسطينيّين، من ناحية أخرى؟

إنَّ الفلسطينيّين في القدس يخضعون للسيطرة الإسرائيليّة الكاملة في كلّ نواحي الحياة اليوميّة ومناحيها، سواء في الحياة المدنيّة والبيروقراطية أو/و العسكريّة. أمّا في ضواحيها، فهناك مدن وقرى تخضع للسيطرة العسكريّة الإسرائيليّة والسيطرة المدنيّة الفلسطينيّة، أو ما تسمّى مناطق B⁽¹⁾. هنالك فصل شبه كامل بين النوعين من المناطق بواسطة جدار الفصل والحواجز العسكريّة المؤقّته والثابتة. هذا الفصل هو جزء أساسي من بنية الفضاء-الزمان الفلسطينيّ والذي يأخذ دوراً مهمّاً بتشكيل سيرورة حياة الأحياء والأموال خلال حدث موت فلسطينيّ في القدس.

نحن ندّعي أنّ جسد الميِّت الفلسطينيّ هو بمثابة فضاء-زمان للنحت الاجتماعيّ -الدينيّ-العلميّ والسياسيّ وله كذلك دور في تشكيل الفضاء-الزمان الاجتماعيّ -السياسيّ الذي هو نتاج تراكمات تاريخيّة في المجتمع الفلسطينيّ. في كتابه The Production of Space، يقول (Lefebvre 1991) إنّ الفضاء هو منتج اجتماعيّ لا ظاهرة طبيعيّة، وهو ناتج عن عمليّات اجتماعيّة سياسيّة تتراكم مع الوقت. من هنا، إنّ بنية فضاء وزمان القدس هما نتاج تراكمات تاريخيّة اجتماعيّة وسياسيّة، تشكّل محتوى المسار الأخير للميِّت ولعائلته.

(1) للاطلاع على تفصيل كيفيّة تقسيم الضفّة الغربيّة والقدس للمناطق A,B,C، انظروا في الرابط التالي:

http://www.ochaopt.org/documents/WestBank_December_07_20080106_web.pdf

المناطق A هي التي تخضع للسيادة الفلسطينيّة العسكريّة والمدنيّة، أمّا المناطق C فهي تلك التي تخضع للسيادة الإسرائيليّة الكاملة.

علاوة على ذلك، من أهداف هذه الدراسة تحليل الدور الذي تلعبه الهوية في التعامل مع جسد الفلسطيني الميت ومع أقربائه. سنستعرض من خلال هذه المقالة كيفية التعامل مع الفلسطيني الميت كذات وغرض في اللحظة الزمكانية نفسها. هو فلسطيني الهوية وغرض البيروقراطية الإسرائيلية كذلك. لقد جرى التطرق إلى جسد الفلسطيني كفضاء-زمان يعبر عن الحالة الكولونيالية في عدة كتابات، الأبرز منها تحليل إسماعيل ناشف (2008) لفضاء-زمان جسد الأسير الفلسطيني كفضاء ثنائي، داخلي وخارجي. وثمة باحث طيب اسمه أبشتاين حلل كيف يستخدم الفلسطيني الأسير جسده داخل السجن ليستطيع إعالة عائلته خارج السجن ببيع كليته، ليتمكن من إكمال تواجده وكيانه خارج فضاء السجن (Epstein 2007, 473).

إنّ تعاملنا مع الفلسطيني هو ليس على أساس كونه ضحية أو مفعولاً به فحسب، بل كذلك سنفهم كيف يواجه ويقاوم الفلسطيني - حياً كان أم ميتاً- أفعال السيطرة الإسرائيلية بأفعال تلغي هذه المحاولات وتضعبها. في هذا الصدد، تسوق لوري أن مثلاً بقولها إنه كفعل مقاومة للسيطرة الإسرائيلية على حركة الفلسطيني. فالأخير ينتج ويشكل فضاءات حركة بديلة تمكنه من التحرر - وإن على نحو جزئي - من سيطرة الاحتلال (Allen 2008, 475)، كالطرق الالتفافية، ونقب فتحات في جدار الفصل العنصري.

إنّ تعاملنا مع المجتمع الفلسطيني هو كثنائي الديانة على الرغم من أن غالبية تتبع الديانة الإسلامية. للتبعية الدينية دور في تشكيل سيرورة حياة الميت. الدين هو جزء من المعرفة الاجتماعية (Turner 1997, 84). هذه المعرفة تبني وتشكل التعامل الاجتماعي مع الجسد والتفاعل معه (Khuri 2001, 48). الدين هو معرفة تُسج في الجسد بواسطة الممارسات الدينية الاجتماعية (Kovach 2002, 941). وفي العالم العربي عامة، لا يمكن الفصل بين الدين والمعرفة والأجهزة الاجتماعية (السحيري ابن حنيرة 2008، 18). في المجتمع الفلسطيني، نضيف القوى السياسية الفلسطينية والإسرائيلية ونطرح السؤال: ما هي طبيعة العلاقة التفاعلية بين هذه القوى المختلفة في حياة جسد الفلسطيني الميت وحياة أقربائه؟

منهجية البحث

هذه المقالة تعتمد على قصص من حياة جثث وُثقت من خلال بحث ميداني كيفي إثنوغرافي في القدس وضواحيها. اعتمد هذا البحث أسلوب البحث الكيفي، إذ تطرق إلى سيرورة تشكل حياة الميت، وإلى دلالات الموت والحياة وما بينهما في سياق منطقة القدس. سؤال البحث المركزي هو: كيف تشكل سيرورة حياة الميت وحياة أقربائه بين إعلان الموت والوصول إلى المثوى الأخير في القدس وضواحيها؟

- فضلاً عن هذا السؤال، ثمة جملة من الأسئلة الفرعية حاول البحث الإجابة عنها:
- كيف تتشكّل العلاقة التفاعلية بين المؤسسات الدينية والاجتماعية والاستعمارية في سياق الموت في القدس؟
 - كيف تتشكّل آليات المواجهة لعائلة الفقيد أثناء شقّ طريقه إلى المثوى الأخير؟
 - كيف تتشكّل رحلة الميت بين إعلان موته ووصوله إلى مثواه الأخير في الفضاء-الزمان الفلسطيني؟

كيفية تجميع المعلومات:

إنّ الباحث/ة الذي يتّبع منهجية البحث الكيفي يعتمد على ما يرى وعلى ما يسمع. وللإجابة عن أسئلة البحث المذكورة، استُخدمت آليات بحث كيفية، ألا وهي المقابلة المفتوحة المعمّقة، والمشاهدة المشتركة وتوثيق مستندات ذات صلة بموضوع البحث جرى تحليلها تحليلاً نصّياً بما يتلاءم مع البحث الكيفي.

المقابلة:

إنّ المقابلة في البحث الكيفي الإثنوغرافي هي وسيلة بحث أساسية ومهمّة لتجميع المعلومات (Fontana & Fray 2000, 645). من هذا المنطلق، إنّ غالبية المعلومات الموثّقة في هذه الدراسة اعتمدت على مقابلة أكثر من 15 شخصاً، كانوا أفراداً لعائلة فقيد/ة. كلٌّ من أجري معهم البحث هم مقدسيون يعيشون في القدس أو ولدوا في القدس وضواحيها خلال العقدين الأخيرين. لقد ألغيت بعض الاقتباسات واستبدلت أسماء المشتركين بأسماء مستعارة لتفادي وقوعهم في أيّ مواجهة أو تعقيد سياسي مع قوّات الاحتلال الإسرائيليّة. في البداية، جرى الاتّصال بالأفراد المختلفين وتعيين موعد لإجراء المقابلة معهم، والتي جرت - في المعتاد - في بيوتهم. سُجّلت المقابلات بعد طلب موافقة من أجريت معه المقابلة، ولم يُسجّل ما كان هذا الأخير قد طلب عدم تسجيله. بعد ذلك، تمّ تفرّغ المقابلات تدويناً وتحليل محتواها كما هو متّبع في مناهج البحث الكيفي.

المشاهدة الفعّالة:

إنّ المشاهدة هي القاعدة الأساسية التي تعتمد عليها كلّ منهجية بحث في العلوم الاجتماعية والسلوكية (Adler & Adler 1994, 389)، والركيزة الأساسية لكلّ عمل إثنوغرافي (Werner & Schoepfle 1987, 257). لذا، استُخدمت المشاهدة الفعّالة حين أمكن ذلك في سياقات الطقوس العائلية المختلفة التي رافقت عائلة الفقيد/ة.

كذلك إن إحدى القصص الموثقة في هذه الدراسة هي قصة موت أحد أقرباء الباحثة والكاتبة المشاركة في هذه المقالة (نادرة).

مجموعة البحث :

إن المجموعة الخاضعة للبحث هي عائلات الموتى. ابتغاء الفهم العميق لسير كينونة الميت على الأرض، أجرينا المقابلة مع أقرب إنسان إلى المتوفى من حيث صلة الدم ومن حيث الانخراط والمشاركة في رحلة المتوفى من لحظة إعلان الموت حتى الوصول إلى المثوى الأخير. في هذه المقالة، سنتطرق إلى بعض سبب حياة جثث وتقت في البحث الميداني الذي بدأ سنة 2009 وكما سمعناها من أقاربهم⁽¹⁾.

نتائج البحث :

تقول أم أحمد:

«منذ وفاة أمي في القدس وأنا منقلبة، لا سيما أنني لم أستطع الوصول لأودعها ولم يكن بحوزتي تصريح... لقد أصبح أهل القدس وأصبحنا كلنا كمن يمشي في موكب جنازة فيقول كل منّا في سرّه: «غداً دورنا»؛ وذلك أن الاحتلال هو موت يومي. أنا لم أمتلك تصريحاً لحضور جنازة أمي... لأودع أمي.... لكنني أمشي في جنازة... في جنازات... كل يوم... بدون تصريح»⁽²⁾.

إن أقوال أم أحمد، التي وقفت أمام الجنود ساعات متوسّلة أن يسمحوا لها بحضور جنازة والدتها لتوديعها، تعكس كيفية بتر المستعمر لأوصال وأرحام الفلسطينيين من خلال بتر الفضاء والزمان. هذا تجسيد للقمع ولنحت أدوات المحتل على سيرورة حياة الميت وهو ما حمل أم أحمد على أن تقرن موت والدتها بمسار إماتة وطنها ولكن - كما أشارت - «بدون تصريح».

ففي قصة رحلتها كفاقدة، أعادت أم أحمد صياغة الواقع السياسي، وأكدت كما في قصة العمّ جميل التي سنذكرها لاحقاً، ممارسات المجتمع والعائلة الفلسطينية في الإصرار على إعطاء الميت الاحترام من خلال الوصول إليه/ا، وإيصاله إلى بيته، بالرغم من

(1) الأسماء المذكورة في البحث هي أسماء مستعارة.

لقد قمنا بتحويل اللغة العامية الفلسطينية كما تم تسجيلها بالبحث إلى الفصححة ليتسنى

للقارئ العربي فهم المضمون.

(2) رام الله، شباط 2011.

الحواجز. فرحلة جئمة العمّ جميل، والصراع في سبيل العودة إلى البيت، يوازن حقّ الفلسطينيين بالعودة، ويعكسان المحاولات الإسرائيليّة لتهميش الأحياء والأموات وإبعاد بعضهم عن بعض.

إنّ الاهتمام بالموت والميتّ وما حولهما في سياق القدس جاء من تجربة ذاتيّة كانت بمثابة نقطة انطلاق في هذه الدراسة. فالعمّ جميل صادفني قبل وفاته بأربعة أيّام قائلاً: «لقد أعمّونا يا ابنة خالي. أعماني السكّريّ من هول ما رأينا على الحواجز. كلّ يوم نرى ولا نريد الرؤية. أعمّوا عيوننا»⁽¹⁾. ومات العمّ جميل ربّما للحفاظ على حقّه بالأكثر، أو ربّما لرغبة منه في مقاومة ما لا يمكن للعين الإنسانيّة أن تراه وتقبله، روتين موتٍ يعمي العيون والقلوب.

قصة موت العمّ جميل⁽²⁾

«قبل سنتين أصيب عمّي جميل بنوبة قلبية حادّة، نُقل إثرها إلى المستشفى الإسرائيليّ «بيكور حويلم» في القدس الغربيّة. وهناك توفّي وكان عمره ستّين عاماً. لقد كانت وفاته فاجعة لكلّ العائلة، وأثناء هذه الفاجعة، طُلب إلى زوجته تعبئة نماذج بيروقراطيّة باللغة العبريّة التي تجهلها. أُخبر الأقارب والعائلة والأصدقاء والجيران بالأمر، ووصلوا خلال وقت قصير إلى المستشفى. حاول الجميع - وأنا من بينهم - دعم العائلة بفقدانها. حين وصلت، كانت زوجته وأخته تحاولان التقدّم بطلب خاصّ من المستشفى بأن يُلبسوا العمّ جميل بذلته الجديدة الخاصّة لوفاته كما هو مألوف في العادات المسيحيّة. كنت حاضرة حين حاول عديله إقناع الممرّضات بأنّ إلباسه مباشرة بعد الموت هو إلزاميّ «في حين لا يزال الجسد دافئاً ومرناً» أي قبل تحوّلّه إلى صُلب لا يمكن تحريكه كما يحدث للجسد بعد الموت. لقد كان العمّ جميل طبيباً أدار قسم الولادة والنساء في مستشفى أغوستا فيكتوريا في شرق القدس. بعد موته، أرادت العائلة نقله إلى المستشفى الأخير ليمكث في ثلاجة الموتى حتّى وصول أخواته من الأردنّ وابنته من الخليج. كان نقله من المستشفى في غرب القدس إلى المستشفى في شرق القدس حافلاً بالعراقيل والمشكلات (نحو: رفض سائق سيّارة الإسعاف الإسرائيليّ الدخول إلى شرق القدس؛ اضطرار العائلة إلى مواجهة البيروقراطيّة الورقيّة الإسرائيليّة بما في ذلك استصدار شهادة الوفاة؛ ترتيبات الدفن وغيرها). لقد واجهت صعوبة بالغة جدّاً امتدّت أربعة أيّام لاستصدار تصاريح إسرائيليّة تسمح لأخواته المقيّمات في الأردنّ حضور مراسم الجنازة والدفن. لم يصرّح لأزواجهنّ بالحضور. بوصفنا عائلة، التقينا كلّ يوم لندّاء كيفيّة نقله إلى بيته الذي فُصل عن مركز القدس

(1) القدس، العيساويّة، 2005.

(2) العمّ جميل هو ابن عمّة إحدى كاتبتيّ هذه المقالة نادرة شلهوب - كفوركين.

بواسطة حاجز عسكري، ومن سيشارك في مراسم الجنازة في كنيسة العائلة في بيت حنينا الواقعة تحت سيطرة إسرائيل الكاملة؟ لقد ناقشنا تفاصيل صغيرة شتتتنا عن حزننا وفقداننا لإنسان عزيز علينا، أصبحنا نفكر في البيروقراطية الإسرائيلية بدلاً من التفكير في العمّ جميل وما جرى له... ناقشنا كذلك كلاً ممّا يلي: من بين معارفه وأقاربه باستطاعته الوصول ليرافقه ويرافق عائلته في مسيرته الأخيرة؟ لمن ستعطي إسرائيل تصريحاً ولمن لن تعطي؟ من سيستطيع الوصول إلى بيته؟ ومن سيتمكن من الوصول إلى الكنيسة، ومن سيتمكن من الوصول إلى المقابر؟ هل سيسمح له الجنود الإسرائيليون بالوصول من مركز شرق القدس إلى بيته؟ ما هي التصاريح التي سنحتاجها لهذا الغرض؟ كيف سيتمكن أفراد العائلة المقيمون في رام الله من الوصول؟ هل سيتمكن الكاهن من الوصول ليصلي عليه في بيته؟ شعرنا أنّ القائمة لن تنتهي. أحسنا بالحزن والأسى من احتمال أننا قد لا نستطيع إعطاء الاحترام الكافي بعد موته بسبب العراقيل الإسرائيلية. لقد حاولت أن أعبر لعمّي جميل عن مدى حبي له وكنت مستعدة من أجله لخوض حديث ونقاش مع قوى الاحتلال المختلفة لتسهيل وصول محبيه وتسهيل طريقه إلى مثواه الأخير، إذ إنّني - من بين أفراد أسرته - الوحيدة التي تجيد التكلم باللغة العبرية، لغة المستعمر. كنت الوحيدة التي في استطاعها تدبير الأمور والاهتمام بالتفاصيل البيروقراطية - السياسية كتصريح الدفن وشهادة الوفاة وغيرهما. لقد أراد الكثيرون حضور مراسم دفن العمّ جميل، لكنهم لم يستطيعوا، وذلك بسبب العراقيل الإسرائيلية التي تتمثل في وجود جدار الفصل والحواجز التي تبتز المناطق الفلسطينية في القدس وضواحيها. حين ذهبت إلى المستشفى، حرصت أن يكون العمّ جميل وسيماً وأنيقاً كما كان دائماً، وسقت سيّارتي أمام سيّارة نقل الموتى الخاصة للتأكد من أنّ الجنود لن يفتعلوا المشاكل على الحاجز ويمنعوا وصوله إلى بيته. حين بلغنا الحاجز، طلبوا إليّ فتح تابوته، فتفحصوه وتفحصوا جسده لأسباب «أمنية». لقد غيروا وضعيّة جسده وجعدوا بذلته. لم يستطع الكاهن تجاوز الحاجز العسكري والوصول للبيت، وقطعت الكهرباء في المنطقة. جلسنا في العتمة مع الألم بحضور جثمانه، الذي أخذت رائحة التعفن تنبعث منه. رغبت ابنته الصغرى أن تعبر له عن حبّها، فبدأت تترنّم بصوتها الجميل ترنيمة «يا مريم»، وقامت عمّاتي بالصلاة تعويضاً عن غياب الكاهن في البيت. استغرق نقل عمّي جميل إلى مثواه الأخير طويلاً وجسّمنا مصاعب. بتنا نحن وهو منهكين. كلّما عاينت ميتاً أو موتاً في القدس، استذكرت «رحلة» عمّي جميل من لحظة إعلان وفاته حتّى رقاذه في لحده.

هذه الحكاية إنّها هي إلاّ تعبير عن الكيفيّة التي يشكّل بها السياق الاستعماريّ في القدس حياتية الميت في فترة كينونته كجثة. إنّ تسييس الموت والجسد، واختراق القوّة الاستعماريّة

بمؤسساتها لكيوننة جسد العمّ جميل الميّت، ما هما إلا فعل إقصاء وتهميش لهذا الجسد ولمن يريد وداعه، من خلال تصعيب طريقه للوصول إلى مثواه الأخير.

بنيّة الفضاء شكّلت فضاء الجسد وزمانه. لقد طال عمر العمّ جميل كميّت بسبب العراقيل الإسرائيليّة المختلفة. تشكّل فضاء جسده فتعفنّ وسطعت رائحة موته. أصبح له زمن وجود كحيّ وزمن وجود كميّت... حكاية العمّ جميل تعبّر عن تفاعل المؤسّسة الدينيّة مع المؤسّسة الاجتماعيّة ومؤسّسات الاحتلال، لتشكّل هذه معاً الممرّ الأخير لعبور جسده. بعد التحليل النصّي لمحتوى الموادّ المختلفة التي جمعت خلال البحث، توصلنا إلى أربعة محاور تحليليّة أساسيّة:

- 1 - الماضي - التاريخ، الحاضر- الموت، والمستقبل - الحياة؛
- 2 - زمكانيّة الحيّ والميّت في القدس وضواحيها؛
- 3 - الكتابة والصياغة من جديد لجسد الميّت الفلسطينيّ: كتابة المجتمع الفلسطينيّ وكيونته؛
- 4 - فاعليّة الميّت ودلالات الموت.

الماضي - التاريخ، الحاضر - الموت، المستقبل - الحياة

إنّ بنيّة حدث الموت في الحاضر تشكّل من خلال تاريخ وسياق الميّت. في القدس، ممرّ عبور الميّت من لحظة الموت حتّى المشوى الأخير مشحونة بالدلالات التاريخيّة السياسيّة التي تلقى تعبيراتها في حاضر الموت. حدث الموت يعيد صياغة العلاقة بين الفلسطينيّ والاحتلال الإسرائيليّ؛ فعلى سبيل المثال، في إحدى المشاهدات الفعّالة التي كانت أثناء البحث الميدانيّ في إحدى الجنازات، ثار الجدل والنقاش حول موت الفلسطينيّ حتّى وهم أحياء، وجرت تهدئة مشاعر الحزن والأسى لأهل وأقارب الفقيد بواسطة كلمات الشيخ الذي تحدّث عن إرادة الله أثناء قراءته لآيات قرآنيّة. لقد تركّز حديثه على أهميّة تقبّل إرادة الربّ، وروى قصصاً متنوّعة عن القضاء والقدر وعن أهميّة الإيمان بهما، وهو ما خفّف من حدّة ألم الفقدان. لقد شارك بعض الأفراد بقصصهم عن القوّة والمقاومة، ووصفوا المحن التي واجهتهم أثناء تسلّهم من أجل الوصول إلى العزاء ومشاركة العائلة بوداع فقيدهم⁽¹⁾. من خلال الدراسة ومن خلال تحليل المشاهدات الفعّالة، لاحظنا أنّه كلّما ازدادت حدّة مواجهة أداة السيطرة الإسرائيليّة ومقاومتها رغبة بالوصول لتقديم العزاء ووداع

(1) القدس، سلوان، أيار 2011.

الفقيد، ازدادت تعبيرات الحب للفقيد، وازدادت القصص التي روها عنه وعن إراداته ورغباته وأفعاله. من لم يستطع الوصول اتصل هاتفياً وروى للأطفال - في ما روى - كم كانت أمهم تحبهم، بعضهم شارك القصص والكلمات التي عبر عنها الفقيد كتعبير عن التقدير للأطباء والأصدقاء والأزواج والزوجات والمعلمين. بعضهم شارك بالتحديث عن مدى حب الميت/ الفقيد للناس ومدى أهميته عدم اليأس بالنسبة له، مستخدمين كلماته ومصطلحاته.

فعلى سبيل المثال، قالت نهاد (وهي زوجة لسجين أميني):

«لقد كان زوجي في السجن. فيه عانى الكثير، وكان يحذوه أمل في أن يطلق سراحه قبل حلول أجله. في أيامه الأخيرة قبل وفاته، كان مريضاً جداً، وأراد أن يكون معنا قبل فوات الأوان. ولكن حارس السجن قال له إنه لن يغادر السجن إلا في كيس أسود - جثة هامدة... لقد أخبرت الممرضة في المستشفى زوجي أنه بإمكانه تقديم شكوى ضد الحارس؛ وقد فعل ذلك لكنه توفي بعد ذلك بأربعة أيام... حين أرسلوا جثمانه أردته حرّاً... خارج الكيس الأسود... لقد عرفت ما أراد فعله... أدرك أنه أراد رؤيتي وإخباري بأنه حرّ الآن. حين كان سجيناً، كان قلقاً من الحرارة التي ستكون في البيت، وأخبرته أننا نخطط لشراء مكيف صغير، وأنه سيستمتع بالاسترخاء في الغرفة. لذا، حين مات غسلناه وكفناه بالكفن الأبيض. لقد رأيت وجهه، كان سعيداً لأنه ليس في الكيس الأسود. أخبرت الجميع برغبته بغرفة مع تكييف، وبالفعل أحضرناه وجعلناه يستمتع ببرودة الغرفة واستمتعنا معه. لقد كان سعيداً... حتى أنني أحسست بيده تشدّ يدي ليعبر لي عن امتنانه. لقد أتى كل الأقرباء والأصدقاء لرؤيته في هذه الغرفة وكأنه كان حياً وحرّاً»⁽¹⁾.

من حديث نهاد، يتجلى تعامل السجان مع السجين الفلسطيني كغرض معطى لسيطرته، وتعامله مع الموت كنهاية للفلسطيني، بينما الفلسطيني تعامل مع الموت كبداية حياة الميت كما يرغبها أن تكون. من ناحية العائلة، حدث الموت يكرس هوية الميت وفلسطينيته من خلال مراعاة رغباته وأمنيته قبل الوفاة. تحقيق رغبات الميت التي عبر عنها قبل وفاته تعبر عن تعامل الفلسطيني الحي مع الفلسطيني الميت كذات لا كغرض جامد لا مشاعر له ولا أحاسيس. حدث الموت هو حدث يحرر الفلسطيني من أدوات القمع الإسرائيلية كون العائلة استطاعت وبذلت كل ما في وسعها لتحقيق رغبات الميت. حدث الموت هو حدث تحرر الميت وحدث مقاومة عائلته. الموت أحيا القدرة على مقاومة الاحتلال الإسرائيلي. أن تكون في القدس معناه أنه عليك الموت لكي تحيا.

(1) القدس، مخيم شعفاط، أيلول، 2010.

قصة نهاد تعبّر جلياً عن سماع المجتمع والعائلة لنداء الميّت ولصوت جسده. رؤية الابتسامه على وجه زوجها وشعورها بامتثانه لما حقّته له من أمنيات ما هو إلاّ سماع صوت من لا صوت له، أو - على حدّ تعبير بول دي مان - (1979) Voicing the Voiceless تحقيق رغبات الميّت هي وسيلة لإسماع صوته. نهاد أسمعت صوت زوجها الأسير، وبالأحرى أسمعت صوت المجتمع الفلسطينيّ بأكمله من خلال جسد الميّت. أسمعت الرغبة في التحرّر من السجن الإسرائيليّ الفعليّ والمجازيّ والرغبة بالعودة إلى البيت، الرغبة في تحقيق حقّ العودة وإعادة التاريخ إلى ما قبل العام 1967. سيرورة جسد زوج نهاد هي تحقيق الحلم الأكبر من خلال تحقيق الحلم الأصغر، تحقيق الحلم الجمعيّ من خلال تحقيق حلم الفرد، الميّت الحيّ.

أضافت نهاد قائلةً:

«حين خططنا لإعادته إلى البيت، جاء كلّ الناس... قيادات سياسيّة مثل: مساعدي (أبو مازن)⁽¹⁾ وممثّلين عن الأحزاب السياسيّة، والكثير من الناس الذين لم أقابلهم من قبل. المقرّبون قاموا بالطبخ وتقديم الطعام... بل لقد أحسست أنّ بعض الأفراد أحسّوا بالغيرة من الاهتمام والحبّ والاحترام التي حظي زوجي بها. موته أعطاهم الرغبة في مواصلة كفاحه... كلّهم وعدوا أنّ موته سيدفع بالفلسطينيين إلى عدم الاستسلام أبداً - وهذا ما أرادته حقاً - لقد كان موته مليئاً بالأمل والقوّة... كان بإمكانك أن تحسّ بذلك في الجوّ من خلال عدد المشاركين... حتّى حين طلب منّي رجال الجيش دفنه ليلاً، أرغموا ابني على التوقيع على ورقة تلزمنا بدفنه ليلاً... حتّى حينها سمعته... نعم سمعته يطلب منّي ألاّ يفعلوا ذلك... أراد أن يُدفن في الشمس في وضح النهار... أخبرت ابني، وطلب من السياسيّين احترام رغبة والده بأن يُدفن نهاراً. كانت جنازته أشبه بحفل زفاف كبير جدّاً، وفيه بالغُ احترام»...⁽²⁾.

إنّ امتداد صوت الميّت من خلال ممارسات المجتمع تعبّر عن امتداد صوت المجتمع بالممارسات على الميّت. الإصرار على تحقيق رغباته هو بعينه الإصرار على تحقيق الرغبة الجمعيّة الفلسطينيّة. المقاومة غير المسلّحة وغير المرئيّة تجاه المحتلّ هي مقاومة من نوع آخر، مقاومة من خلال الميّت الذي أصبح وسيلة لفرض سيطرة الاحتلال والتذكير بمن هو السيّد، ومن جهة أخرى صار وسيلة من خلالها يجري التذكير من الذي يقاوم هنا ومن الذي له حقّ الرفض والمقاومة، أو - بعبارة أخرى - فيها تذكير لمن هنا هو «العبد». «العبد» الذي يقاوم العبودية من خلال جسد الميّت.

(1) محمود عبّاس رئيس السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة.

(2) القدس، مخيم شعفاط، أيلول، 2010.

رغبة قوى الاحتلال بالدفن في ساعات الليل المتأخرة هي تعبير عن كيفية تشكيل قوى الاحتلال لزمن وفضاء الميت. الليل والظلام يغيبان الميت ويجعلانه غير مرئي، أي إنه يُقبر قبل أن يُقبر، بينما النهار والضوء يجعلان رحلته إلى مثواه الأخير مرئية ملموسة مسموعة، وهو ما يكتف التعبير عن المقاومة. الرغبة بالدفن ليلاً تعبّر عن رغبة الاحتلال بإبعاد أكبر عدد من المشاركين في الجنازة وبالتالي تهميش الميت. في المقابل، إصرار العائلة على الدفن نهائياً يعبر عن الرغبة الشديدة بالوحدة الفلسطينية وبلّم شمل وشتات الفلسطينيين ليجتمعوا في جنازة.

من خلال حكايات الموت في القدس، وجدنا كيف يُستحضر التاريخ والأحداث التاريخية في حكاية رحلة الميت إلى مثواه الأخير. لحظة الموت في القدس تعني إعادة صياغة الأحداث التاريخية من خلال حكاية موت شخص.

من ذلك حكاية سردها على مسامعنا وائل الذي وصف أحداث وفاة أخيه بقوله: «حين توفي أخي كان عمره 37 عاماً. لقد سافر إلى الولايات المتحدة لبحث عن عمل؛ وذلك لأنه لم يجده هنا ونجح كثيراً في عمله هناك، وطالما تمنى العودة لوطنه... وبعد 10 سنوات باع كل شيء هناك وعاد مع عائلته. حين عاد، رفضت إسرائيل السماح له بالعودة والإقامة في القدس. أخذوا هويته واضطروا إلى الإقامة في رام الله. استمر شعوره بأنه منفي وحلم بالعودة إلى القدس. حين توفي، اجتمع كل المقرّبين والأصدقاء وعرفنا جميعاً -دون كلام عن الموضوع- أننا ملزمون بإعادته إلى القدس وبيجاد طريق لاجتياز الحاجز العسكري. وهكذا فعلنا. هربنا جسده إلى القدس ودفناه فيها. لقد كانت هذه إرادته ورغبته... المقاومة ليست برمي الحجارة فحسب. المقاومة والصمود هي كذلك أن تخطط لأن تُدفن في أرض القدس إذا كنت مقدسي الأصل... وفي يافا إن كنت من يافا... هذه طريقة لتحدي الاقتلاع»... (1).

زمكانية الحي والميت في القدس وضواحيها

رواية وائل تصف إمكانيات المقاومة غير المرئية وغير المباشرة مع الاحتلال الإسرائيلي، تصف التصميم على تحقيق رغبات الميت وتحويله من جثة-غرض (Object) إلى شخص-ذات (Subject) مع هوية ورغبات وطموح. في كتابه عن الموت والزمن، يدعي عمانوئيل لفيناس ([1991] 2007) أنّ الحزن والأسى اللذين يعبر عنهما الفاقدون ما هما إلا تعبير عن الشعور بالذنب تجاه الميت بأنه ميت وهم

(1) القدس، حي الشيخ جراح، آب، 2010.

أحياء. التعامل مع الميّت كذات لها رغبات تأتي باللحظة ذاتها مقابلة لتحويله إلى شيء بأيدي المستعمر لمقاومة مستعمره، وتصيح المعادلة تحقيق رغبات الأحياء من خلال تحقيق رغبات الأموات؛ أي إنّ الميّت هو بمثابة ذات-شيء (Subject-Object) في اللحظة نفسها لمجتمعهم. إيجاد الطرق الالتفافية لتهديب الجسد الميّت هي محاولة لمقاومة الفضاء الذي تفرضه قوّات الاحتلال التي ترغب بالسيطرة على حركة وزمان الفلسطينيين عند الموت والفقدان. إيجاد الطريق لتهديب الجسد لا يلغي أنّ الاحتلال شكّل فضاءً وزماناً جسدياً الميّت وفضاءً وزماناً الأحياء الذين يرافقونه. حتّى من سيأتي للتعزية في القدس ونجح في دخول القدس من رام الله دون التصريح الإسرائيلي، لا يزال خاضعاً لإسرائيل ومتحرّكاً في حدود الفضاء المرئي وغير المرئي الذي فرضته. البحث عن الطرق الالتفافية شكّل كذلك زمن الجسد وزمن مرافقيه ومُعزّيهم؛ إذ أطال زمن كينونة الجسد كجسد ميّت. إذاً، تهديب الجسد وإيصاله إلى القدس يعبر عن الانتصار بالوصول إلى القدس، بيد أنّ رحلة الميّت لا زالت تتشكّل عبر مقبّلات الاحتلال وسيطرته.

«هل تعرفين كم من حالات الدفن جرى منعها من أن تكون في القدس؟ هل تعرفين كم مرّة مُنعوا من دخول المقابر في قراهم؟ إنهم (قوّات الاحتلال) يتمتّعون بالتنكيل بنا أحياءً وأمواتاً. أنا وأصدقائي دائماً نقترح تقديم يد العون للعائلات التي فقدت أحد أفرادها: نفحص وضعهم وخلفيتهم السياسيّة، منطقة سكناهم وأقاربهم، ونقترح طرقاً لاحترام جسد الميّت، وفي الوقت نفسه نحميمهم من ملاحقات مستقبلية»⁽¹⁾.

هذا جزء من أقوال سامر (الذي توفي والده) التي تدلّ على كيفيّة استخدام القوى المسيطرة، قوى الاحتلال الإسرائيلي، لجسد الميّت كوسيلة للزيادة من سيطرتها على أجساد الأحياء، وكذلك تعبّر عن الدعم والمساندة المجتمعية لأهل الفقد بتحقيق طموحه/هم أن يكون في القدس -حتّى لو جثّة تحت الثرى.

إنّ حديث سامر أثار قضية القدس والبيت والحياة والموت والمقبرة، بل حتّى الحواجز هي جزء من الفضاءات-الأزمنة التي ينتمي إليها الفلسطيني. الحركة من فضاء-زمان معين إلى فضاء-زمان آخر هي بمثابة إحياء للميّت. الانتقال بين المناطق الفلسطينية المختلفة التي جرى بتر بعضها عن بعض بالجدار والحواجز العسكرية، كما هو الحال في رام الله والقدس، هذا الانتقال كان مسألة واردة في عدد من القصص التي سمعناها. بالإضافة إلى تحدّي الفضاء-زمان الذي فرضه الاحتلال

(1) القدس، بيت حنينا، آذار، 2009.

وإنتاج فضاء-زمان بديل، تعبّر عملية الانتقال عن توحيد المجتمع الفلسطيني وعن تحدي التفكيك الذي فرضته إسرائيل بتفكيك الفضاء-الزمان. الموت أصبح وسيلة للتوحيد ولتحقيق حق العودة كما ورد في أقوال ميسون:

«لقد نهضت من مكاني، استحمت، ارتديت ملابس، وأخبرت كل من جاء لتقديم التعزية في البيت أنه سيُدفن في المكان الذي يستحق أن يُدفن فيه، في البلدة القديمة... قريباً من البيت... لم أبتغ أن أسمح لهم بأن يشتتونا في مماتنا...» (1) لقد قرّرت ميسون تحدي تقسيم القدس بأيدي قوات الاحتلال الإسرائيلية. قامت بالاتصال بعمال الإسعاف وأخبرتهم أنّ ابنها يُحتصر وأنّ الطبيب ينتظرهم على الجهة الأخرى من الحاجز. طلبت إليهم أن يأخذوه إلى المستشفى في الطور (2). أضافت: «كنت معه في سيارة الإسعاف، وأخبرت الجندي الذي فتح باب السيارة أنّه مريض جداً وأنه يترجّح بين الإغماء والاستيقاظ. لقد بكيت وتوسّلتُ إليه أن يسمح لنا بالعبور بأسرع ما يمكن كي نستطيع إنقاذه. أخبرته أنّه صغير جداً على الموت وعليّ إنقاذه... لقد أعدته إلى البيت، إلى مكان أتمكّن فيه من زيارته والذهاب إليه والحفاظ عليه. إنني سعيدة لأنني فعلت ذلك».

إصرار ميسون على إحضار جثة ابنها من خارج القدس إلى داخلها، من المنفى إلى البيت، تعبّر عن رفضها لما فرضه الاحتلال من بنية الفضاء-زمان. أضافت ميسون قائلة: «حين كنت في الحاجز بكيت من ألم، ألم حقيقي... لقد توسّلت بكل ألم لأنني مدركة أنّه ميت، على الرغم من أنّ ذلك كان وكأنني ألدّه من جديد مرّة أخرى». المقابلة بين الموت والحياة مألوفة في العلوم الاجتماعية فكلاهما يعتبران عتبات الحياة (Thresholds).

الحياة والموت في رفض الموت، رغم الموت:

إنّ السيطرة النائمة لقوات الاحتلال الإسرائيليّة وخضوع الفلسطيني مرعماً على تقبل هذه السيطرة تجلّت بوضوح في قصة سليم، وهو أب لطفلة توفيت وهي بنت سنة إثر الإصابة بقنبلة غاز مسيل للدموع. قوات الاحتلال منعتهم من دفنها في النهار، وأرغمته على دفنها ليلاً. شرح لنا ما حدث على النحو التالي:

«لاحظت أنّهم وضعوا حاجزاً جديداً على مدخل القرية، ومنعوا أقاربي من الذهاب إلى البلدة القديمة. لقد عرفوا أنّ أقاربي يريدون أن يأتوا معي إلى المقبرة؛ لذا منعونا جميعاً. لقد كانت الحالة قاسية؛ إذ شعرت بالافتقار... كانت ابنتي الرضاعة بين يديّ

(1) القدس، البلدة القديمة، حزيران، 2010.

(2) حيّ في القدس.

والمقبرة أمام عينيّ قرية، لكنهم منعونا من الوصول إليها. أرادوني أن أدفنها في أيّ مكان في القرية... رفضت... قتلوها بغازهم المسيل للدموع، والآن يبتغون قتلها مرّة أخرى. كلّ أبناء القرية وقفوا معي، ومشينا جميعاً باتجاه الحاجز... بعد أربع ساعات، رضخوا وسمحوا لنا بالذهاب إلى المقبرة التي أردناها لها... لقد كنت في قريتي، في هذا السجن مع كلّ العائلة... وحملت جسد ابنتي الميّتة... كانت هادئة كما لم تكن من قبل... سكون الموت... قبلتها وأخبرتها بالألّا تقلق إذ سأعتني بها وأعمل ما يسعدها... أصررت على أن أفعل ما في وسعي لتُدفن بجانب الحرم الشريف؛ لأنّها ماتت شهيدة»⁽¹⁾.

القرية - السجن والخروج منها بواسطة جسد طفلة ماتت هو تعبير عمّا يمكن إجماله بما يلي: أن تموت في القدس معناه التحرّر من السجن الإسرائيليّ؛ أن تموت في القدس معناه العودة إلى الأرض التي اقتلعوك منها رغم الموت. وقوف أهل القرية إلى جانب سليم وإصرارهم معه على دفن طفلته في المقبرة الملائمة هو تعبير عن حدث الموت كحدث يوحد المجتمع الفلسطينيّ في رفض الموت رغم الموت. في حكاية سليم، تجلّت بوضوح كيفة مساعدة الإيمان بقدرة الله على إنقاذه من رصاص الاحتلال حين حمل ابنته على الحاجز، حيث قال: «عرفت أنّ الله سيساعدني على عبور الحاجز... وإلّا فإنّها إرادة الله بأن أموت معها على الحاجز». هنا نرى رغبة سليم في أن يموت ويحيا، أو أن يحيا الموت. عند الموت. عبور الحاجز والانتقال إلى المقبرة هو انتقال من فضاء - زمان احتلال فيه مقاومة إلى فضاء - زمان طقوس دينية فيها تقبل قضاء وقدر الموت وممارسة «إكرام الميّت دفنه».

الكتابة والصياغة من جديد لجسد الميّت الفلسطينيّ: كتابة المجتمع الفلسطينيّ وكيونته

المنطق البيروقراطيّ المفروض على الفلسطينيين الذين يعيشون في القدس وضواحيها هو منطق بيروقراطيّ إسرائيليّ. فعلى سبيل المثال، من المقابلات والمشاهدات تبيّن أنّ شهادة الوفاة التي يصدرها طبيب العائلة الفلسطينيّ ليست كافية، وعلى عائلة الفقيد أن تأتي بشهادة وفاة أخرى من طبيب معه رخصة عمل إسرائيلية مقابل مبلغ من المال. نفحص الجسد بأيدي طبيب إسرائيليّ أو بأيدي جنديّ إسرائيليّ، على النحو الذي رأيناه في الحكايات التي أوردناها آنفاً، هو صياغة الجسد من جديد وإعادة نحت الأداة الاستعماريّة على جلده. نحت الأداة وكتابتها أحياناً تجلّت بطريقة غير مباشرة. فعلى سبيل المثال، في إحدى الحكايات التي وثقت بالدراسة قامت مجموعة من الشبان بتهريب الجسد عبر الحاجز عبر

(1) القدس، الثوريّ، كانون الأوّل، 2010.

تحويله إلى شكل جسد حيّ. قاموا بتثبيته على كرسيّ وأجلسوه وكأنّه حيّ؛ وهكذا استطاعوا تجاوز الحاجز، واستطاعوا «الحفاظ على كرامة الميت قبل دفنه»⁽¹⁾. تشكيل الجسد بصورة معيّنة على أيدي الفلسطينيين للتمكّن من عبور الحاجز العسكريّ هو واحد من بين عدّة أشكال للكتابة المقاومة للفلسطينيّ على الجسد الفلسطينيّ الميت. تسبق كتابة الجسد قراءته. فللجسد علامات حين تجري قراءتها بواسطة عيون الخبراء الذين هم وكلاء قراءة الجسد مثل الطبيب الإسرائيليّ المخوّل بإعطاء شهادة وفاة. بالنسبة للإسرائيليين، قراءة الطبيب الفلسطينيّ لا تعتبر حقيقة طبيّة يمكن الاعتماد عليها، وعلى الميت المرور من تحت العين الفاحصة للطبيب المعترف به إسرائيلياً. هذا هو أحد التعبيرات عن السيادة على الجسد والعلم التي هي سيادة على الحقيقة كذلك. قراءة الجسد الفلسطينيّ هي ليست علمية فحسب، بل هي علمية-سياسية-اجتماعية باللحظة نفسها. الإسرائيليّ ينظر إلى الفلسطينيّ على أنّه فلسطينيّ ويقرأ جسده على أنّه جثة فلسطينيّة؛ أي إنّ الهوية تستمرّ بعد الموت، ولهذا يواجه الفلسطينيّ الصعوبات في سبيل أن يُدفن في القدس. إنّ قراءة وكتابة الجسد الفلسطينيّ في سياق القدس تجريان بثلاثة مستويات: المستوى الأوّل هو المستوى العلميّ، حيث تجري قراءة الجسد قراءة طبيّة علمية قانونية ويجري تصنيفه على أساس كونه حياً أو ميتاً أو ما بينهما (الموت السريريّ). يُكتب ذلك في تقرير الوفاة وشهادة الوفاة. هذا هو جزء من القراءة والكتابة البيروقراطية. المستوى الثاني من القراءة والكتابة هو المستوى السياسيّ الذي من خلاله يقرأ الإسرائيليّ الجسد كفلسطينيّ، ويقرأ الفلسطينيّ الجسد كوسيلة لتحديّ النظام المستعمر، وذلك على نحو يتلاءم مع ذلك فتجري صياغة الجسد وتشكيله أي كتابته سياسياً على أيدي كلا الطرفين كما بيّنا في الحكايات المذكورة أعلاه. الحكاية كما بيّناها هي عبارة عن قراءة سياسية وكتابة شفوية لسيرونة الجثة الفلسطينية. الكتابة الفلسطينية على الجسد هي كذلك دينية، فبحسب المتبع دينياً يجري تشكيل الجسد لتبيان هويته الدينية: تكفينه أو إلباسه حسب الإسلام أو المسيحية.

المنطق البيروقراطيّ الذي يمرّ عبره جسد الميت في الفضاء - الزمان الذي تشكّله إسرائيل يشكّل بنية الجسد، وهكذا فالمنطق البيروقراطيّ الإسرائيليّ يكتب الجسد ويصوغه صياغة سياسية كذلك لا علمية فحسب. فحين يطول زمن بقاء الجسد

(1) القدس، بيت حنينا، أيار، 2010.

كميت قبل دفنه، يمرّ الجسد بتغييرات فزيولوجية تظهر على الجسد من خلال رائحته ولونه وملمسه والشعور تجاهه. فالجسد الذي سكن به فلسطيني كلما طال رحلته بين إعلان الموت والوصول إلى المثوى الأخير بسبب العراقيل الإسرائيلية، يبدأ بالتعفن وإثارة النفور في من حوله حتى أحبائه وأقربائه الذين يبكونه ويرثون فراقه. هذه الإماتة بعد الإماتة، هذا التشكيل للجسد هو نحت قوى الاحتلال على الجسد الفلسطيني، ويقابله قدرة هذا الجسد الفلسطيني الميت على أن يُسمع صوته وينحت وكالته على الفضاء-الزمان الإسرائيلي كما الفلسطيني.

فاعلية وحياتية الميت ودلالات الموت: حق العودة

من تجليات فاعلية الميت وجسد الميت ما رأينا في أنه وسيلة لتكريس خطاب وطني فلسطيني بنادي بأهمية العودة إلى الوطن، والعودة إلى القدس، ويعبر عن أهمية عدم الاستسلام والمقاومة وأهمية وحدة الصف الفلسطيني. فاعلية الميت تتجلى كذلك بصوته الذي استمرّ يصدح حتى بعد مماته. فكما رأينا في حكاية نهاد، الوصايا التي تفوه بها زوجها قبل مماته كان لها الدور الكبير في تشكيل سيرورته بعد مماته. في بعض المشاهدات، سمعنا صوت الميت من خلال استخدام أقاربه لكلماته ومعتقداته.

فاعلية الميت الفلسطيني تتجلى بالقوة والدلالات التي يحملها والتي تثير ردود فعل الاحتلال. فعلى سبيل المثال، رأينا أن تعامل السلطة الإسرائيلية مع الميت الفلسطيني لا يأتي على أساس كونه جامداً وجثة هامدة لا فعل لها ولا قوة، بل على العكس من هذا، الجثة بالنسبة لهم لا زالت فلسطينية تهدد الكيان الصهيوني لأنها ستجمع الفلسطينيين، ستلم شملهم حين يأتون لتقديم العزاء، ولأنها ستتغلغل في الأرض التي تحت سيادة هذا الكيان وتشكل فضاء من جديد. تعامل المجتمع الفلسطيني كذلك مع الميت واستخدام فاعليته كوسيلة للمقاومة هي تعبير آخر عن فاعليته وقوته. إن رمزية العودة إلى الأرض من خلال جسد الميت ما هي إلا دلالة على قوة الجثة في سياق القدس، والتي شاهدها كذلك في الإعلان المجتمعي عن الوفاة. ففي صفحة الوفيات، وفي الصورة الكبيرة للميت التي علقت على الجدران للإعلان عن وفاته أو استشاده، أُشير إلى البلدة الأصلية للمتوفى، البلدة التي وُلد فيها واقتل منها أثناء أحداث النكبة عام 1948 والنكسة عام 1967. هذه وسيلة أخرى لإعادة كتابة التاريخ من خلال المتوفى. فعلى سبيل المثال، قالت إحدى من أُجريت عليهنّ البحث: «حين توفيت والدتي، عرفت أنها تريد منّا أن نذكر أنّها وُلدت في لُفنا⁽¹⁾ وطلبت أن يضيفوا ذلك في إعلان الجريدة... وحينذاك، رأيت أنّ كلّ اللفتاويين جاءوا وشاركوا في

(1) قرية فلسطينية هُجر سكانها سنة 1948، تقع في المنطقة الغربية من القدس.

تعزيتنا بفقدانها»⁽¹⁾. هذا تعبير لحدث الموت كحدث يلّم شمل الشتات الفلسطيني، هذا استخدام للصوت غير المسموع المنبعث من الميت الفلسطيني، والصوت المسموع للحَيّ الفلسطيني. فاعلية الجسد الفلسطيني تتجلى بتحقيقه لطموحات الأحياء وبكونه وسيلة لتذكيرهم بالتاريخ.

إحدى الطرق التي رأينا أنه من خلالها يُعاد إحياء صوت الميت هي استخدام صوته أثناء المواجهة مع قوّات الاحتلال؛ فعلى سبيل المثال، قالت مريم إنها حين صرخت على الجندي: «لم أستطع تمالك نفسي. أردت تحقيق رغباته. لقد أردت الصراخ في وجههم، وإخبارهم كم هم غير إنسانيين... لقد أخبرتهم بكلّ ما أراد... أردته أن يموت هادئاً ومستريحاً... بسلام». حكاية مريم تعبّر عن حياتية الميت من خلال تحقيق رغباته. هذه الحياتية تجلّت في قصّة وائل الذي قال: «لقد طلب مني أخي أن أحمل جسده من المصرة»⁽²⁾ إلى صلاح الدين⁽³⁾ ليستطيع رؤية البلد للمرة الأخيرة... لأنه لم يرها مذ سافر إلى الولايات المتحدة».

من خلال البحث الميداني رأينا أن الموت في سياق القدس ليس نهاية الإنسان، بل هو بداية لكيونته كما أحبها؛ هو رمز لتحقيق العودة للأرض الفلسطينية؛ هو فضاء للتعبير عن الغضب وعن الأحلام الفلسطينية؛ هو زمن حاضر وامتداد لتاريخ وأحداث في الماضي؛ هو إحياء للميت وللتاريخ الفلسطيني.

نقاش وتحليل

من خلال حكايات الموت التي عرضنا بعضاً منها في هذه المقالة، تمكّننا من رؤية الموت والميت كفاعليّن ومغيّرين في سياق المجتمع الفلسطيني في القدس. الميت، على الرغم من عدم حركته، يحرك ما حوله من مشاعر وأحاسيس وذكريات تاريخية تُعاد صياغتها أثناء حدث الموت. جسد الميت الفلسطيني هو جثة هادمة ذات وكالة اجتماعية فعّالة. وبهذا فهو مثال للغرض (Object) ذي الفاعلية الاجتماعية والذي له دور فعّال في تشكيل البنية الاجتماعية السياسية من حوله (Latour 2000).

في سياق الموت في القدس، تُبين هذه الدراسة أنه يجري نحت الرموز الاستعمارية الإسرائيلية على جسد الفلسطيني الميت والحي. أداة السيطرة الإسرائيلية تنحت وتشكّل

(1) القدس، كفر عقب، تمّوز، 2009.

(2) اسم حيّ في القدس الشرقية.

(3) اسم شارع رئيس في القدس الشرقية.

الفضاء - الزمان الفلسطيني، وبذلك تكتب وتشكل فضاء - زمان الجسد الميّت. الجسد هو موقع يجري نحت الخطاب والقوّة عليه ويشكّل نقطة التقاء للقوى المختلفة في المجتمع (Butler 1989, 601). وفي سياق الموت في القدس، يشكّل جسد الميّت نقطة التقاء القوى المختلفة في المجتمع الفلسطيني، مؤسّسة العائلة، المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة الاستعماريّة وهذا الالتقاء يجري داخل جغرافيا وتاريخ واقتصاد للحياة والموت (Mbembe 2003). التشكّل الأخير للجسد هو نتاج التفاعل بين هذه القوى المختلفة. الفلسطيني يشكّل الجسد بخطاب ديني - وطني - اجتماعي، والإسرائيلي يشكّل الجسد بخطاب استعماري - سياسي. لكلا الطرفين، الجسد هو وسيلة للقول: الإسرائيلي يحاول تقرير مصير الجسد ليقول إنه السيّد على هذه الأرض، والفلسطيني يحاول مقاومة هذه المقولة بعمل وطني يحقّق حلمه وحلم الميّت: أي أن يُدفن في أرض القدس. دفن الجسد في أرض القدس هو تشكيل الفلسطيني للفضاء الفلسطيني، وهذه طريقة للردّ على التشكيل الإسرائيلي أي ما يسمّى Re-territorialization و (Nashif 2008). هذا التشكيل رأيناه كذلك في إيجاد الطرق الالتفافية التي عن طريقها يهرب الفلسطيني جسد الميّت ليصل به إلى القدس.

في بعض الحالات، رأينا كيفية استخدام الحيلة كوسيلة للمقاومة، على نحو ما قصت ميسون التي تظاهرت بأنّ ابنها مريض لا ميّت، أو تشكيل الجسد على شكل جلسة حيّ في السيّارة المارّة على الحاجز. هذه الحيل - على حدّ تعبير «جيمس سكوت» - هي سلاح الضعفاء الذي من خلاله تجري المقاومة بالحيلة (Scott 1985).

من خلال حكايات الموت، رأينا كيف أنّ جيّة الفلسطيني هي عبارة عن الأنا / الذات (Subject) الجمعيّة الفلسطينيّة بالعيون الفلسطينيّة وللغرض (Object) الجمعيّ الفلسطينيّ بالعيون الإسرائيليّة. بذات اللحظة، الميّت لا يفقد هويّته أمام الإسرائيليّ، وذاته (Subject) تأخذ دورها بتشكيل التعامل معه، ومن الناحية الفلسطينيّة الجسد يصبح غرضاً (Object) يحاول الفلسطينيّ من خلاله المقاومة. من هنا يمكننا تبنيّ مصطلح «الكليانية» التابع لهيغل لنقول إنّ في اللحظة نفسها جسد الميّت الفلسطينيّ هو ذات - غرض (Subject-Object) للفلسطيني وللإسرائيليّ كذلك.

من خلال الحكايات المختلفة، رأينا أنّ للإناث دوراً مهماً، بل أساسياً، في تشكيل حياتيّة جسد الميّت: هنّ حلّلن محلّ الكاهن واتخذن دوره في غيابه؛ هنّ من اهتممن بتحقيق رغبات وأحلام الأزواج والأمّهات. هذا لا يلغي دور الرجال، بيّد أنّنا نوّد إثارة الجدل حول قضية موت الرجل كحدث يُحبي الأنثى. لو أتى الكاهن، لَمَا رنّمت الابنة وصلّت العمّات. لو لم يمت السجين، لَمَا قامت زوجته بكلّ ما قامت به وأصبحت ذات حضور وأهميّة اجتماعيّة. هذا يقابل حقيقة أنّك كفلسطينيّ في القدس لكي تعيش حلمك عليك الموت

أولاً؛ عليك الموت ليتسنى لأقربائك المقاومة من خلالك؛ عليك الموت لكي تعود إلى أرض القدس وترابها، عليك الموت لكي تستطيع رؤية البلدة القديمة وتمشي في شوارع القدس، عليك الموت لتنتقل من حالة التهميش إلى المركز. الرغبة العارمة في العودة إلى القدس هي تعبير عن الخطاب الوطني الفلسطيني بأن القدس هي عاصمة الدولة الفلسطينية المستقبلية، أو ربّما هو تعبير عن حلم ياسر عرفات الذي لم يتحقق، فدفن في رام الله بدلاً من القدس.

إنّ حدث الموت في القدس يبيّن أدوات السيطرة الإسرائيلية وأدوات المقاومة الفلسطينية. نقطة الالتقاء يجري نحتها على جسد وسيرورة الميت برحلته من لحظة إعلان الموت وحتى الوصول إلى مثواه الأخير. حدث الموت يرسخ حق العودة للفلسطينيين. من خلاله يجري سرد التاريخ وكتابته من جديد، يجري من خلاله لمّ الشتات، ويكتف استمرارية الكيان الفلسطيني لا على الأرض فحسب بل في باطن زمان وفضاء الأرض الفلسطينية.

قائمة المراجع

- ابن سلامة، رجاء. 2009. الموت وطقوسه كما ورد في صحيح البخاري وصحيح مسلم. القاهرة: راية للنشر والتوزيع.
- حسين، مها. 2010. العذرية والثقافة: دراسة في أنثروبولوجيا الجسد. سوريا: دال. زيعور، علي. 1991. اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية. بيروت: دار الطليعة.
- السحيري بن حتيرة، صوفية. 2008. الجسد والمجتمع: دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد. لبنان: الانتشار العربي.
- ظاهر - ناشف، سهاد. 2010. «التطورات التاريخية - السياقية لجهاز الطب العدلي في المجتمع الفلسطيني». الطب والقانون. 42: 28-40. (بالعبرية).
- فياض، منى. 2000. فح الجسد: تجليات، نزوات وأسرار. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

هلال، جميل. 1998. الجهاز السياسي الفلسطيني بعد أوسلو. رام الله: مواطن.

AbuLughod, Lila. 1997 (1993). «Islam and the Gendered Discourse of Death». In *Arab Society: Class, Gender, Power and Development*, edited by Nicholas Hopkins and Saad Eddin Ibrahim, 527-549. Cairo: The American University in Cairo Press.

- Adler, Patricia & Peter Adler. 1994. «Observational Techniques». *In Handbook of Qualitative Research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 377-392. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- Ahmed, Akbar S. 1986. «Death in Islam: The Hawkes Bay Case». *Man* 21:120-134.
- Akrami, Seyed Mohammad, et al. 2004. «Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran». *Transplantation Proceedings* 36:2883-2887.
- Allen, Lori. 2008. «Getting by the Occupation: How Violence Became Normal During the Second Palestinian Intifada». *Cultural Anthropology* 23(3):453-487.
- Baudrillard, Jean. 1993. *Symbolic Exchange and Death*, translated by Iain Hamilton Grant. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Butler, Judith. 1989. «Foucault and the Paradox of Bodily Inscription». *Journal of Philosophy* 68 (11): 601-607.
- Csordas, Thomas. 1994. «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-world». *In Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas Csordas, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Man, Paul. 1979. «Autobiography as De-Facement». *MLN* 94(5):919-930.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 2000. *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. Tenth Edition, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Douglas, Mary. 2002 (1966). *Purity and Danger*. London and New York: Routledge.
- Durkheim, Emile. 2005 (1914). «The Dualism of Human Nature and its Social Conditions». *Durkheimian Studies* 11(1):35-45.
- Epstein, Miran. 2007. «The Ethics of Poverty and the Poverty of Ethics:

- the Case of Palestinian Prisoners in Israel Seeking to Sell their Kidneys in order to Feed their Children». *Journal of Medical Ethics* 33:473-474.
- Fontana, Andrea & James H. Frey. 2000. «The Interview: From Structured Questions to Negotiated Text». In *Handbook of Qualitative Research*, Second Edition, edited by Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, 645-672. Thousand Oaks: Sage.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.
- Heidegger, Martin. 1962. *Time and Being*. New York: Harper & Row.
- Jean-Klein, Iris. 2001. «Nationalism and Resistance: the Two Faces of Everyday Activism in Palestine During the Intifada». *Cultural Anthropology* 16(1):83-126.
- Khuri, Fuad. 2001. *The Body in Islamic Culture*. London: Saqi Books.
- Kovach, Judith. 2002. «The Body as the Ground of Religion, Science, and Self». *Zygon* 37(4):941-961.
- Latour, Bruno. 2000. «When Things Strike Back: A Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences». *British Journal of Sociology* 51(1):107-123.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- Mead, George Herbert. 1932. *The Philosophy of the Present*. Illinois: Open Court Publishing.
- Mbembe, Achille. 2003. «Necropolitics». *Public Culture* 15(1):11-40
- Nashif, Esmail. 2008. *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community*. New York: Routledge.
- Peteet, Julie. 1994. «Male gender and Rituals of Palestinian 'Intifada': A Cultural Politics of Violence». *American Ethnologist* 21(1):31-49.
- Pitcher, Linda. 1998. «'The Divine Impatience': Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine». *Medical Anthropology Quarterly* 12(1):8-30.
- Reinhardt, Tanya. 2002. *Israel/Palestine: How to End the War of 1948*.

-
- New York: Seven Stories Press.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Shalhoub-Kevorkian, Nadera. 2002. «Femicide and the Palestinian Criminal Justice System: Seeds of Change in the Context of State Building?» *Law and Society Review* 36(3):577-605.
- Sharron, Avery. 1982. «Dimensions of Time». *Studies in Symbolic Interaction* 4:63-89.
- Turner, Bryan. 1997. *The Body and Society: Exploration in Social Theory*. Second Edition. London: Sage.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press.
- Weiss, Meira. 2002. *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Werner, Oswald and Mark G. Schoepfle. 1987. *Systematic Fieldwork: Foundations of Ethnography and Interviewing*. 2 vols. Newbury Park, CA: Sage.

مستغانمي والموجي: التوجه إلى القراء عبر المتن أو عبر الهامش

نجلاء حمادة

صدف أن قرأت روايتين لكاتبتين عربيتين في فترة زمنية متقاربة، هما «نون» لسحر الموجي و«عابر سرير» لأحلام مستغانمي. والكاتبان هما من طلائع الصف الأول بين الروائيين العرب، والروايتان هما من بين أفضل ما صدر مؤخرًا من روايات عربية، إن من ناحية البناء الروائي أم من حيث سعة الفكر ونزق الإبداع المتجلبين في كل منهما. وقد فازت «نون» بجائزة كفافيس للنبوغ، أما «عابر سرير» فهي الجزء الثالث من ثلاثية أحلام مستغانمي، التي بيع من جزئها الأول أكثر من مليون ونصف مليون نسخة وفق إحصاء 2006.

ومع تسليمي بنجاح العملين الأدبيين وامتناني للمتعة التي أتاحتها لي قراءتهما، لفتني الفرق الشاسع في نوعية تأثيرهما في مدى تفاعلي مع مضمونهما. وبدا لي أن هذا التفاوت نجم عما نضح عن الغاية التي توخّتها كل من الروائيتين. إذ بدا واضحًا أن مستغانمي أرادت ولوج أبواب النجاح والقبول المضمونة، فتبنت التقييم النمطي أو المتفق عليه، بينما شردت الموجي في هامش فرداني الصبغة، وكأنها راغبة في إرضاء حلم خاص بها، حتى لو غامرت بطرح تعلم مسبقًا أنه لا ينسجم مع ما يعتقده المجتمع ولا مع ما يسعى إليه. وكان لموقف كل من الكاتبتين من السائد التقليدي، من جهة، ومن الهامشي المستهجن، من جهة أخرى، أبعد الأثر في مدى الجدبة التي تناولت بها آراءهما وأفكارهما.

تدور أحداث «عابر سرير» في زمن راهن في فرنسا، رغم أن معظم أبطالها جزائريون، ككتابًا ورسامين ومصوّرين، حاملين ذكريات ما عاشوه في بلدهم في زمن سابق، لينتهوا عائدن إليه في «صناديق خشبية تطلب الدفء فلا تجد غير الصقيع». وهي رواية غرامية سياسية، توازي فيها الكاتبة بين البطلة حياة وبين الجزائر، متسائلة على لسان الراوي: «كم مرّة يجب أن تموت لتستحق دفء صدرها!» (مستغانمي، 292).

أما أحداث رواية سحر الموجي «نون» فتدور في مصر، حيث يتواصل الزمن بين

الفرعوني والحديث، مع استعادات من ذاكرة شخصيات الرواية لأشخاص وأمكنة من الغرب. وبدت غاية الروائية من استقدام الزمن القديم أو المكان الآخر مجبولة بنقد الواقع الذي تتمنى تغييره. فالزمن الفرعوني، حيث التحرر الجسدي والجنسي وحيث العشق قائم على تكافؤ بين الجنسين، كما بين أخناتون ونفرتاري، بدا استعاضة عمّا يشوب العلاقات في الواقع المصري الحالي من تزمّت ومن تفاوت في القيمة الإنسانية بين الجنسين كما بين منال وزوجها (من زواج عرفي) أو بين حسام وزوجته منى (زوج منال يسيء معاملتها وحسام، الذكي الحساس، يحتمل منى المحدودة الذكاء والدائمة التطلّب). وتعبّر الكاتبة عن رغبتها في تغيير طبيعة العلائق بين الجنسين باتجاه الزمن الفرعوني كما باتجاه النسق الغربي في ذكرها بأن رجل أحلام البطلة، سارة، له وجه حتمور الفرعوني وصوت جدتها الإيطالية إيزابيلا (الموجي، 23).

تعبق رواية مستغانمي بنفس أسطوري، حيث تصوّر الكاتبة أبطالها بهامات أكبر من المقاييس الواقعية. وتلجأ الموجي إلى الميثولوجيا الفرعونية لتستلّ منها قيمًا وأسلوب علائق ولتستعير منها راوية القصة، التي تصلها أمومة روحية بنساء معاصرات من مصر. والأسطورة عند مستغانمي يصنعها الفن بتعاطيه مع أحداث وأشخاص معاصرين. فمثلًا، صنع كاتب ياسين في روايته «توأما نجمة» أسطورة من حبيبته نجمة، كذلك مجّد زيّان حبيبته حياة وجسور مدينته قسنطينة وخلّدهما، بواسطة الرسم. وبدورها، صنعت مستغانمي من صانعي الأساطير هؤلاء أبطالاً تراجيديين في بذلهم وعشقهم وموتهم. فتراجيديا كاتب ياسين تتمثل في كون نجمة حضرت في وداع جثمانه وجثمان أخيها، فوضعت الوردة الوحيدة التي كانت معها على جثمان شقيقها، ولم ينل جثمان من صنع منها أسطورة إلاّ لمسة عابرة للنعش، دون أن تخلع قفازها. وخالد بن طولون، الملقّب بزيّان، الذي «عاش كما مات في مهبّ التاريخ، واقفًا فوق جسر» (مستغانمي، 299)، انتهت رسومه ودفاتره مقسّمة بين امرأتين، كان الراوي «واثقًا بأن واحدة ستسارع بإلقاء معظمها في الزبالة، ولن تحتفظ سوى باللوحات لقيمتها الماديّة، وأخرى فقدت اللوحات...ستصنع من خسارتها كتابًا (مستغانمي، 294). وهذا النفس المأساوي فوق الواقعي سمح لمستغانمي بأن تبعد عن تفاصيل مشاكل الواقع السياسي والاجتماعي، وبأن تكتفي بالتفجّع على ما يعانيه أبطال بلادها وما يعانيه وطنها وأوطان عربية أخرى من ظلم، دونما إشارة تذكر إلى أسباب المعاناة أو المتسببين بها، ودون أن تتطرّق إلى وسائل تصحيح هذا الواقع أو تحسينه.

ومع أن النفس الأسطوري الذي صنّعه مستغانمي من تضحية أبطال الكفاح السابق لعب دورًا هامًا في إظهار عبثية القتل الذي جرى مؤخرًا بمجانبة وانتقائية صاعقتين: «الجزائر

لها تقاليد في قتل مثقفيها» (مستغانمي، 166)، تبقى «الأسطورة» عندها أداة فنية ويبقى النقد تعميقاً للنفس المأساوي للرواية، وإحياء لتقليد عربي يستسيغ «البكاء على الأطلال» ويستخدم القدرات الفنية في استدرار الدمع عليها، بعيداً عن البحث عمّا يزيل دواعي البكاء، حتى ولو على مستوى الخيال. أما عند الموجي، فتلعب الميثولوجيا المستعارة من الزمن الفرعوني القديم دور النموذج الحكيم الذي ترغب الكاتبة باستعادته في إطار تحديتي، تصوّر في روايتها بعض ملامحه. وبتفأول يتعارض تمامًا مع ما يرافق أساطير مستغانمي من تسليم بالنهاية المأساوية للبطولة، تلعب الإلهة دورًا راعيًا لحيوات بناتها في تطوّرها نحو الأفضل: «أن الحياة تختار مساراتها وكثيراً ما تكتشفون لاحقاً أنها كانت أكثر حكمة منكم، رغم أنكم وقت الألم تخبطون أقدامكم في الأرض كأطفال مدللين» (الموجي، 43).

كذلك، فالاستعدادات مما عايشته في الغرب تلعب عند الموجي دوراً في نقدها للواقع المصري وفي رسمها لما تتمناه من تغيير فيه. ففي هروب سارة بالخيال من زحمة السير والغبار القاهريين إلى حيث كانت تقضي عطلة الصيف، في ويلز في إنكلترا، إشارة إلى تفضيل الكاتبة لبعض ما يوجد في الغرب وتفقدته في بلدها. كذلك الأمر عندما تستذكر الراحة التي كان مسّاح جدّتها إيزابيلا يضيفه عليها، في مواجهة شعورها أن حبيبها نديم لن يتفهم وجهة النظر التي تنوي تبنيها في البحث الذي تعدّه عن ملاحقة الساحرات والسحرة وحرّقهم، إذ تنوي تشبيه بعض الديناميكية الاجتماعية الراهنة في مصر بما كان يحدث في أوروبا القرون الوسطى (الموجي، 20-21).

واستخدام مستغانمي لل«أسطورة» يسهم في تعزيز بطولة الفنانين والمناضلين العرب، صانعي الأساطير من الرجال، مما يلاقي القبول عند معظم القراء، إذ يشعرهم أنهم رغم خسارة مختلف القضايا يبقون الأروع والأجمل، ممّا يرضي الغرور ويسكت الضمير المبتكّر على التقصير. بينما استخدام الميثولوجيا والتاريخ والجغرافيا عند الموجي يتعارض في مآله مع ميول الراغبين في إعزاء الإخفاق إلى «مؤامرات» الغير ومع أعداء الكسالى إزاء التغيير ومع النزعات النرجسية كما مع نزعات كره الذات المستشرية بين جماهير القراء العرب.

أحياناً تقرّب كل من الروائيتين بين الشرق والغرب، فتشبه مستغانمي قلمي حياة إذ «تخلعان أو تتعلان قلب رجل» بقفازي ريتا هاورث السوداوين الطويلين من الساتان وهي تخلعهما «إصبعاً إصبعاً، بذلك البطء المتعمّد، فتدوّخ كل رجال العالم بدون أن تكون قد خلعت شيئاً» (مستغانمي، 11). وتدّعي بطلة الموجي أن جدّتها صعيدة، معتبرة جدّتها الإيطالية صعيدية كجدّها، لأنها صيقلية، وصيقليا هي «صعيد إيطاليا». وهي تصوّر استعارة بعض الطلاب المصريين للأنساق الغربية إلى جانب المتمسكين بالتقاليد

المحلية، فتصنف تنوع طلبة الجامعة بين محجبات وملتحين ومرتدي الجينزات ومن «جايين الكلية يحبوا مش يتعلموا» (الموجي، 13). وتنقل الموجي التناغم والتنقل الطبيعي بين الحضارتين، كما في خيارات سارة في السماع الموسيقي بين ديوسي والمولودية وجاك بيرل وأم كلثوم. لكن لا يغيب عنها الفرق بيننا وبينهم في التعاطي مع السياح والاهتمام بهم، أو «حوار الطرشان» بين الحضارتين إذ يتحرّش مصري بسائحة غربية «ولمّا اندخل الناس وحاشوه عنها قال إنهم بينماوا مع أي راجل إشمعنا أنا!» (الموجي، 31).

أما مستغامي فتبدو، بشكل عام، مقتنعة بأن الاختلاف بين الشرق والغرب لا توصله الجسور، وبأنهما إن انجذبا لبعضهما البعض أو استخدم واحدهم الآخر يبقى الاختلاط بينهما كالمزج بين الماء والزيت. فيظهر من عرضها للأموح أنها تعتبر خصائص كل من الشرق والغرب ثابتة في كل منهما وأن الاستعارات تبقى خارج التفاعل المؤثر بأي عمق يعتدّ به. ومن الدلائل على موقفها هذا كون بطلا الرواية، زيّان والراوي، عشقا حياة ولم تترك في نفسيهما معايشة فرنسواز والإقامة في بيتها أثرًا يذكر.

وعلى النقيض من مستغامي، تبدو الموجي مقتنعة بإمكانية المزج والتلاقي والتواصل بين الحضارتين. فسارة المولودة من زواج مختلط الأصول تجمع في أصلها كما في تجربتها وذوقها وتوجهاتها بين الشرقي والغربي وبين الراهن والطاعن في القدم. وفي هذا تكون مستغامي أقرب إلى الحداثة والنظريات الآتية من الشمال كما من الأصولية والتجذير، وتكون الموجي مواكبة لما بعد الحداثة الموازية بين الشعوب في التقييم كما في إمكانية التفاعل والتطور. ورغم كل التغيير الحاصل، على الأقل في الشكل والادعاء، تبقى الحداثة هي المتن وما بعد الحداثة هي الهامش، خاصة في مجتمعاتنا العربية. فهي مجتمعات لهث من لهث منها في طلب الحداثة، ولم يطل منها إلا القشور، بينما اعتبرها آخرون «حصرمًا رأيته في حلب»، فبقينا إما طالبي حداثة وإما متفوقين في الزمن الغابر قبلها. وما زالت ما بعد الحداثة هامسًا قليل ارتياده.

ومن الأمثلة على بقاء مستغامي ضمن الكليشيهات المكررة والقوالب المقبولة من السواد الأعظم من الناس، قولها: «كان في فرانسواز شيء من الطيبة الممزوجة بسداجة الغربيين في التعامل مع الآخر» (مستغامي، 241)، وتشبيهها للروائية المعشوقة، حياة، بـ «الهة تحب رائحة الشواء البشري، ترقص حول محرقة عشاق تعاف قرايينهم ولا تشتهي غيرهم قربانًا» (مستغامي، 16). فكلا القولين ينمان عن موقف نمطي عربي إسلامي إزاء الغربيين كما إزاء فتنة النساء ومكرهن. وإيغالا في هذا النوع من النمطية، تعتمد مستغامي إلى تشبيه النساء والتعاطي مع أجسادهنّ وشخصياتهنّ كأجزاء وأدوار منفصلة عن بعضها البعض. فيقول الراوي عن فرانسواز «لم يكن في الأمر ما يغريني، ولا كان لي رغبة في تحدّ مع الرجال الذين سبقوني إليها -كيف أضاجع امرأة لا تغريني شفتها الرفيعتان

بتقبيلهما» (مستغانمي، 86)، ويتغزل بقدمي حياة، لينزل الغزل إلى اعتبار الشغف بامرأة شغفاً بقدميها، فيقول «مات بوشكين في نزال غبي دفاعاً عن شرف قدمي زوجة لم تكن تقرأه» (مستغانمي، 11). ويقول عن حياة «أنا الذي أعرف تماماً جغرافيتها، أعرف منطقتها البركانية، وتلك الزئبقية، وتلك النارية، كنت أكتشف مساحتها الجليدية، وتضاريس حزنها المدروس كي لا يتجاوز حدّه» (مستغانمي، 293).

وتصوّر مستغانمي سطوة الرجولة المتحكّمة بأجساد النساء في تعبير الراوي عن عدم انجذابه للعري، وتفضيله للمستور الذي يعرّيه وفق رغبته هو، إذ يقول: «كنت أريد امرأة كفينوس في انزلاق نصف ثوبها. أكسو نصفها، أو أعري نصفها الآخر حسب رغبتي. امرأة نصفها طاهر، ونصفها عاهر، أتكفل بإصلاح أو إفساد أحد نصفيها. فبكل نصف فيها كنت أقيس رجولتي» (مستغانمي، 86). وهو تصوير يكاد يكون نقيض ما تعبّر عنه الموجي في روايتها الحافلة بنساء فاعلات مختارات، والتي تتبنّى فيها، في الغالب، وجهة نظر النساء. فكون الراوي عند مستغانمي رجلاً شرقياً وتقليدياً في نظره إلى النساء، بينما الراوية عند الموجي كاهنة المعبد الفرعوني، «البقرة السماوية» (الموجي، 46) التي تروي عن سارة المعاصرة التي تسميها «كبرى بناتها» هما أفصح تعبير عن اختيار الأولى للنمط الذكوري السائد وشروء الثانية نحو الهامش النسوي التغييرى وغير المألوف، وغالباً غير المقبول، بعد.

وفي ففزهها بين الحضارات والأزمان، تجنح الموجي إلى الهامش من النسق والقناعات الاجتماعية، وتبتدع أنماطاً لا تقرّها مصر المعاصرة وقد لا تكون معروفة في أي زمان ومكان. والمثال الصارخ على هذا الجنوح تصويرها لعلاقة الصداقة الصرفة بين نساء ورجال يجتمعون أسبوعياً للتباحث في شتى أمور حياتهم، حتى الحميم منها، كما في شتى الأحداث والأوضاع القائمة والأفكار المتداولة في العالم من حولهم. وفي سماحها بأن تتحوّل هذه الصداقة، في حالة واحدة، إلى حب (بين حسام ونور) تعبير عن قناعتها بأن هذا «الخطر» في تحوّل العاطفة لا ينبغي أن يحول دون القبول بمبدأ الصداقة بين الجنسين. ومن الهوامش التي تتبنّاها الموجي، الموازية بين النساء والرجال في الجدّية في العمل والحب وفي حمل المسؤولية. وفي معرض دفاعها عن ساحرات أوروبا المحروقات في القرون الوسطى، تنتصر الموجي لجميع المهمشين، وتنتقد اضطهاد حماة الخط الواحد السائد لهم، فتقول: «المطاردة كانت قراراً جماعياً غير معلن بنفي كل من يشرد عن قانون القطيع» (الموجي، 18).

أما في تصوير مستغانمي فتبدو النساء، كما في النمطية المحافظة المألوفة، عاجزات عن الودّ الذي تتطلّبه الصداقة، كما هنّ عاجزات عن عشق الرجل بما يتناسب مع عشقه لهنّ. وكأنّ الكاتبة في هذا تتفق مع فرويد في أن النساء يعشقن عشق الرجل لهنّ ولا يعشقن كإنسان

آخر منفصل عنهنّ (انظر مقال فرويد «عن النرجسية»). ولمستغامي موقف أيضاً ذكوري من الكتابة والكتاب، إذ شتان بين تصويرها لصنع الكاتب أسطورة من حبيبته، واعتبارها كتابة النساء عن تجاربهن العشقية عملاً نفعياً أنانياً، كما يبدو في الاقتباس من صفحة 294 أعلاه. وهذا موقف مستغرب من كاتبة. فهل تعتبر تصنيفها هذا لرجال الإبداع ونسائه منطبقاً عليها، أم تضع نفسها خارجه؟

وفي التعبير اللغوي، اختارت أحلام مستغامي ولوج الطريق المعبّدة المزينة بكل الجمالات والفخامة التي توازي الشعر أحياناً، بينما لم تأنف الموجي من استخدام المباشر واللغة العامة التي قد تستعصي على غير المصريين وتقلل من عدد القراء المهيبين للتفاعل مع كتابتها، وقد تستثير حفيظة الغيورين على العربية الفصحى وحاملي لواء حفظها من أي تداخل مع اللهجات العامية المختلفة.

وبشكل عام، كان للخيارات التي اتخذتها كل من الروائيتين في الأفكار وتصويرها والتعبير عنها تأثيراً واضحاً علي كقارئة لهما، بحيث كانت متعتي من قراءة مستغامي فنية صرفة بينما وجدتهني أقيّم عروض الموجي غير المباشرة لإصلاح المجتمع وتغيير وجهة العلاقات بين الناس فأوافق عليها أو أعارضها أو أعدل فيها. شعرت بموذة نحو الأخيرة التي كاشفتني عن ما تطمح إليه وتحلم به، وأكبرت شجاعته في التجرؤ على التصريح برغبة لا تماشي معظم القنوات والتوجهات القائمة في مجتمعها. وما كانت الكاتبة قادرة على أي من الأمرين لو أنفت من الشرود نحو الهامش. وعلى النقيض من تعاطفي هذا مع الموجي، شعرت بعتب على مستغامي لأنها لم تصارحني بتطلعاتها كامرأة عربية مسلمة. وجدتهني أساءل إن كانت تماهت مع الرجال لأسباب نفسية تجعلها تكره ذاتها، أو إن كانت خبأت تفاعلها مع معاناتها اليومية عن قرائها لأسباب نفعية، من أجل استجلاب العدد الأكبر منهم.

بدا لي أن سحر الموجي تلعب بجديّة في صنع روايتها. فهي تبدو في صناعتها مزاجية صادقة وملتزمة بما تحلم وتهجس به من تغيير إزاء وجهة الحراك الاجتماعي في بلدها. وهي في كل هذا تناقش ذاتها، مستثيرة ما تعرفه من التاريخ والجغرافيا، كمن تجلس وحيدة في فيء شجرة، بل كمن تستمرىء هامش الرؤى المتعارضة بحثاً عن رؤيا تناسب تطلعات خاصة بها، وإن كانت رؤيا تناول الوطن والمجتمع وأشخاصها. أما أحلام مستغامي فتصنع الرواية بحرفية وذوق وعينها على القارىء وما يروق له، وكأنها تطمح إلى لوج قصور الشهرة الأدبية اللامعة. تبدو وكأن غايتها تتمحور حول ذاتها، رغم أن موضوع روايتها هو المجتمع والوطن وعذابات أبطاله وظلم العالم المعاصر، بما فيه عشيقاتهم العربيات، لهم. إنها تتعب كثيراً في صنع جمالية روايتها، وتشفق على نفسها من تعب غير جميل تغدقه بإسراف من أجل الغاية الجمالية. فلعلّها تصف تجربتها عندما تكتب على لسان الراوي الذي

يقول عن رواية معشوقته حياة: «أيّ شيء جميل هو في نهايته كارثة. وكيف لا أخشى حالة من الجمال.. كان يلزمني عمر من البشاعة لبلوغها» (مستغانمي، 19).

ورغم أن اختيار الهامش، طرحًا أو أسلوبًا، قد يشي عن نرجسيّة زائدة أو قد يكون، أحيانًا وسيلة لجذب إعجاب القارئ أو إدهاشه، فلا أجد مندوحة من الإقرار بالتحيز إلى التجديد الذي يكمن في تبني «الهامشية»، حتى عندما لا ينبعث من خلقية أسمى، كالتي لمستها عند سحر الموجي.

الروايتان المراجعتان

- أحلام مستغانمي، عابر سرير، بيروت: دار الآداب، (الطبعة العاشرة) 2011
- سحر الموجي، نون، القاهرة: دار الشروق، (الطبعة الرابعة) 2010

مساهمة المشرع في حماية الأطفال غير الشرعيين من التهميش: التشريع الجزائري نموذجًا

د/ شمامة خير الدين . جامعة باتنة (الجزائر)

Narcisse101@live.fr

مقدمة

عندما تحتفظ الأم بطفلها غير الشرعي يتقاسم معها نظرة المجتمع العدائية، بالإضافة إلى الفقر الذي كثيراً ما يكون حالهما. وعندما تهجره أمه، لا يفقد أمًا وأبًا فحسب، بل أيضًا جدودًا، أخوالًا، عمات... وهو صغير، ويتحمل مضايقات بقية الأطفال، وهو كبير، وغالبًا ما يكون محرومًا من وثيقة رسمية تسمح له بالتوظيف أو ممارسة مهنة أو حتى مغادرة الحدود باتجاه آفاق أخرى. وعندما يكبر هذا الطفل ويرغب في الزواج، يسأل عن أهله وعن كيفية إبرام زواج رسمي دون وثيقة هوية، مما يدخله التهميش من بابه الواسع.

لكن، كل هذا يبيّن أن المجتمع ليس مصدر التهميش الوحيد للطفل غير الشرعي، بل إن تجاهل المشرع له وحرمانه إياه من الوثائق الرسمية والمكانة القانونية يمكنهما أن يفرضا عليه تهميشًا أكبر من ذلك الذي يفرضه عليه المجتمع. وبما أن نظرة المجتمع للطفل غير الشرعي تتأثر بمستوى الوعي العام والتعليم والثقافة، فقد يجد هكذا طفل نفسه في عالما العربي، في بيئة من الأشد قساوة والأكثر تهميشًا له ولحقوقه.

أما عندما يتخذ المشرع موقفًا إيجابيًا تجاه الطفل غير الشرعي، فيمكنه أن يفتح له آفاقًا تسمح بكسر التهميش المفروض عليه وفي تغيير نظرة المجتمع إليه، بل أن يسمح للأطفال غير الشرعيين بأن يكونوا أشخاصًا ناجحين، يعيشون، مثل غيرهم، وسط مجتمعات يستفيدون منها ويفيدونها.

ولأن علاقة الطفل غير الشرعي بالتهميش سبق أن حظيت بدراسات عديدة من منظوري علم الاجتماع وعلم النفس، فقد ارتأينا التطرق لهذا الموضوع من الناحية القانونية. وبما أنه

بدا لنا أن موقف المشرع الجزائري كان إيجابياً تجاه شريحة الأطفال غير الشرعيين، فإننا نرغب في عرض هذه التجربة التي تتميز بتدعيم وضعية الطفل غير الشرعي ضمن حدود الشريعة الإسلامية (أولاً) وذلك حتى تلقى اجتهادات المشتري قبولاً مما يخدم تمكين هذا الطفل من التمتع بحقوق الإنسان، بما في ذلك المساعدة التي يحتاج إليها وضعه الحساس، ولمنحه حقوقه كأبي إنسان آخر.

أولاً: الطفل غير الشرعي ووضعيته في القانون الجزائري

قبل التطرق إلى وضعية الطفل غير الشرعي، يجدر بنا التوقف عند مفهوم هذا الأخير، لأن موقعه والنظرة إليه ينطلقان أصلاً من التعريف المعطى له.

I مفهوم الطفل غير الشرعي

لقد خلا قانون الأسرة الجزائري من أي تعريف للطفل غير الشرعي، تاركاً ذلك للاجتهادين الفقهي والقضائي. وبما أن قانون الأسرة الجزائري مستمد أساساً من الشريعة الإسلامية، فقد اعتمد الاجتهادان المذكوران على التعريف السائد لدى غالبية فقهاء الشريعة الإسلامية - والذي ينسجم مع التعريف الذي أعطي للأسرة في المادة 42 من قانون الأسرة الجزائري، تاركين بذلك رأي الأقلية، رغم كونه هو الآخر يستحق التأمل.

أ - تعريف جمهور الفقهاء

ينسجم التعريف الذي أعطاه الأستاذ أحمد العجوز مع موقف جمهور الفقهاء، حيث يرى أن ولد الزنا هو «الولد الذي جاء نتيجة اتصال رجل بامرأة لا يربطهما رباط زواج شرعي صحيح»⁽¹⁾. ويترتب على مثل هذا التعريف أنه لا سبيل لإضفاء شرعية لاحقة على مثل تلك العلاقة، فيسمى الولد ابن زنا، فلا ينسب لأبيه ولا يحمل كنيته ولا يرثه.

لكن الاجتهاد القضائي الجزائري نحا في إحدى القضايا نحو إضفاء الشرعية على ابن الزنا، معارضاً بذلك المفهوم الفقهي السائد. إلا أن موقفه هذا انتقد بشدة وبقي الحكم الذي بني عليه معزولاً عما سبقه وما لحقه من أحكام. بل إنه لم ينشر أصلاً في أي دليل للاجتهاد القضائي الجزائري.

لقد قامت المحكمة العليا بإلحاق نسب ابن غير شرعي بوالده البيولوجي، استناداً إلى الطابع غير الرجعي والسامي للإقرار. ولقد كان ذلك بمناسبة قضية أقر فيها أحد

(1) أحمد العجوز، الميراث العادل في الإسلام (بيروت: دار المعارف، 1994)، ص 234.

الأشخاص أمام موثق بأبوته للطفل، إلا أنه أراد فيما بعد التراجع عن ذلك الإقرار بحجة أن الحمل تم خارج الزواج. لكن المحكمة رفضت تراجعه، قائلة: «حيث إن الإقرار بالأبوة لا يمكن إدراجه ضمن المادة 42 التي تحدد المدة الأدنى للحمل بستة أشهر، وحيث إن الإقرار عندما يتم إثباته، يسمو على كافة وسائل الإثبات الأخرى، فإن صاحب الاعتراف لا يمكنه أن يتمسك بالتراجع عنه. (قرار المحكمة العليا، غرفة الأحوال الشخصية، 15 كانون الأول 1998، غير منشور).

ب - تعريف الأقلية

من بين التعريفات المعبرة عن رأي الأقلية، ذلك الذي أعطاه الأستاذ محمد سلام مذكور بقوله: «إذا حملت امرأة وأنجبت جنيناً من غير زواج شرعي، فإذا اعترف رجل بأبوته، دون اعترافه بأنه من الزنا، وكان يولد مثله لمثله، ثبت نسبه منه وأصبح ابناً له كسائر أبنائه من زواج شرعي، أما إذا لم يقر به أحد أو أقر به شخص وقال إنه من الزنا، فإنه لا يثبت نسبه مع الإقرار بالزنا ويلحق بأمه ويسمى ولد زنا أو ولداً غير شرعي»⁽¹⁾.

ولئن كان موقف جمهور الفقهاء ينطلق من الحفاظ على عدم اختلاط الأنساب وعدم تشجيع الرذيلة، فإن آراء الأقلية والتي انطلقت أصلاً من موقف أئمة مشهود لهم بالعلم والحرص على مقاصد الشريعة نظرت للمسألة من زاوية مصلحة الولد.

لقد رأى إسحاق بن راهويه جواز إلحاق الطفل بنسب أبيه إذا ما استلحقه به حتى إن اعترف بأنه من الزنا، وهو ما وافق عليه ابن تيمية؛ كما رأى الحسن وابن سيرين أنه بعد إقامة الحد على الزاني، إذا ادعاه، ينسب إليه ويرثه. بل إن عليّ ابن عاصم روى عن أبي حنيفة قوله: لا أرى بأساً إذا زنى الرجل بامرأة، فحملت منه أن يتزوجها مع حملها ويستر عليها والولد ولد له، أما من يولد لمعتدة أو متزوجة، فإنه ينسب بالإجماع لصاحب الفراش استناداً إلى قول الرسول ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر»⁽²⁾.

وباستناد المشرع الجزائري إلى رأي الأغلبية، بات موقفه من نسب وإرث وكنية الطفل غير الشرعي معروفاً مسبقاً. إلا أن ذلك لم يحل دون اجتهاده في سن تشريعات توازن بين محظورات الشريعة الإسلامية وما تقتضيه مصلحة هذا الطفل الضحية، وهذا هو الاتجاه الذي سلكه الاجتهاد القضائي أيضاً وعلى النحو الذي سنراه في الصفحات المقبلة.

(1) أحمد مذكور، أحكام الأسرة في الإسلام. الميراث من الناحية الفقهية والتطبيقية (القاهرة: دار النهضة العربية، 1969)، ص 253-254.

(2) أحمد داود، الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون (عمان: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1999)، ص 567-568.

II مركز الطفل غير الشرعي

عندما يتعلق الأمر بالأحوال الشخصية، يجد المشرع نفسه أمام خيارين، فإما أن يتجه نحو قوانين جريئة، ولكن من سنّت لأجلهم قد يتعاملون معها بتحفظ ولربما بتجاهل، بسبب تجاهلها مرجعيتهم الدينية، وإما أن يأخذ هذه الأخيرة بعين الاعتبار لإيجاد الحلول المناسبة لطبيعة المخاطبين بتلك القواعد، ويبدو أن المشرع الجزائري كان أميل إلى الخيار الثاني، وهذا ما سوف نلاحظه فيما يلي:

1 - حظر الانتساب للأب البيولوجي واحتمال تحميله بعض الأعباء المادية

لا يزال القانون الجزائري يدافع عن العلاقات الشرعية، لكن إحياء الولد جعل الاجتهاد القضائي يحرص على عدم نفي شرعية الزواج، كلما أمكن ذلك. بل إنه من المحتمل تحميل الأب بعض الالتزامات المادية مستقبلاً.

أ- حظر الانتساب للأب البيولوجي

يقضي قانون الأسرة الجزائري بأن «الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع، تتكون من أشخاص تجمع بينهم صلة الزوجية وصلة القرابة»⁽¹⁾.

وهكذا، فإن النسب يعطى عن طريق الزواج الشرعي، وبذلك يكون المشرع الجزائري قد اتبع ما أجمع عليه الفقه القانوني الإسلامي الذي يرى أن: «النسب ليس مسألة نكاح، إنه مسألة تجد مرجعيتها في القانون الإسلامي. إن «ابن» فئة قانونية وليست بيولوجية، إن النسب ليس مسألة واقعية وإنما مجازية»⁽²⁾. وبمقتضى القانون ذاته، تعد «أقل مدة الحمل ستة أشهر وأقصاها عشرة أشهر»⁽³⁾. ويثبت النسب «بالزواج الصحيح أو بالإقرار أو بالبينة أو بنكاح الشبهة أو بكل زواج تم فسخه بعد الدخول طبقاً للمواد 32 و 33 و 34 من هذا القانون، ويجوز للقاضي اللجوء إلى الوسائل العلمية لإثبات النسب»⁽⁴⁾.

ونظراً لكون وسائل الإثبات المشار إليها، تتعلق بالزواج الشرعي دون سواه، فقد عمل

(1) المادة 2 من القانون رقم 11/84 (9 يونيو/حزيران 1984)، المعدل والمتمم بالقانون رقم 5/2 (27 فبراير/شباط 2005).

(2) Yamina, Bettahar, «La construction sociale de la parentalité: l'exemple de l'Algérie», L'Année du Maghreb, 2.2005-2008, mis en ligne le 8 juillet 2010 consulté le 24 mars 2011-VRL, <http://annéeMaghreb.revues.org/89>

(3) المادة 42.

(4) المادة 40.

الاجتهاد القضائي، حرصًا منه على مصلحة الولد، على عدم التسرع في نزع الشرعية عن الزواج، كلما أمكن ذلك. إن إثبات النسب أو نفيه هو الفيصل بين التهميش أو الاندماج. فالعائلة، وفي مقدمتها الأب، هي مصدر نسب الطفل وكنيته وإرثه.

لقد ذهبت المحكمة العليا الجزائرية إلى أنه «من المقرر شرعًا أنه يمكن إثبات النسب بالزواج والإقرار والبينة وشهادة الشهود ونكاح الشبهة والأنكحة الفاسدة والباطلة، تطبيقًا لقاعدة إحياء الولد، لأن ثبوت النسب يعد إحياء له ونفيه قتلاً له، ولما كان ثابتًا أن قضاة المجلس لما قضوا برفض سماع شهادة الأقارب في دعوى إثبات الزواج والنسب، بحجة أن الحكم حاز حجية الشيء المقضي فيه، فإنهم بقضائهم كما فعلوا، أخطؤوا في تطبيق القانون لأن حجية الشيء المقضي فيه لا تطبق في هذه الحالة كإثبات الزواج والنسب وأنه يمكن إثبات الزواج والنسب بطرق عدة، على غرار العقد الصحيح طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، مما يستوجب نقض القرار المطعون فيه»⁽¹⁾. كما أعلنت في قرار آخر أن «الخلوة الصحيحة تجعل الدخول قد تمَّ شرعًا، أي إن أركان الزواج متوفرة»⁽²⁾.

وفي قضية أخرى، رأت المحكمة «أن الأصل في الخطبة وفي غالب الأحيان أنها مقدمة للزواج وليست زواجًا، غير أنها قد تتجاوز مرحلة التماس النكاح إلى النكاح الشرعي، وتصبح فعلاً زواجًا شرعيًا، إذا واكبها تحديد شروطه وتحققت أركانه، ومن ثم، فإن القضاء، لما يتفق مع هذا المبدأ، يعد قضاءً صحيحًا»⁽³⁾.

ب- احتمال تحميل الأب البيولوجي بعض الأعباء المادية

رغم كل ما سبق ذكره، فإن نص تعديل 2005م على جواز اللجوء إلى الوسائل العلمية لإثبات النسب، قد فرض تساؤلًا جوهريًا: إذا كان فحص الـدي أن إي السلبي يمكنه أن يوصل إلى إنهاء نسب شرعي، هل يمكن له عندما تكون النتيجة إيجابية أن يؤدي إلى إثبات نسب ابن غير شرعي إلى والده البيولوجي؟

وفي الواقع، قد يعترض بعض الناس على هذا السؤال، استنادًا إلى أن تلك الوسيلة العلمية تستعمل لإثبات الزواج الشرعي دون سواه، ولكن ما أثار ذلك التساؤل هو ما ذهب إليه وزير العمل والتضامن الاجتماعي الأسبق جمال ولد عباس، خلال ملتقى نُظِمَ بمناسبة

(1) قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا (الجزائر): دار الجزيرة، (2011)، ص 18-19.

(2) الدليل الشامل في الاجتهاد القضائي الجزائري (الجزائر: كليك للنشر، 2007)، ص 18-19.

(3) قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا، مرجع سابق، ص 20-21.

اليوم العالمي للأسرة (مايو/ أيار 2006م)، عندما قال إن السلطات المعنية سوف تلجأ إلى الوسائل العلمية لتتبع نسب الأبناء لآبائهم البيولوجيين الذين يرفضون تحمل أعباء نسلهم. وبطبيعة الحال، لا يعتقد المرء أن الأمر قد يصل إلى إثبات النسب وما يترتب عليه من آثار، لكن الأكثر احتمالاً هو تحميل الآباء البيولوجيين مسؤولية الأعباء المادية لنسلهم. ومثل هذا الاحتمال قد يستند إلى عاملين:

- العبء المتزايد المفروض على كاهل الدولة: لقد قدر عدد الأطفال غير الشرعيين، حسب تقرير للمركز الوطني للدراسات والتحليل حول السكان بالجزائر بـ 5000 من بين 800000 ولادة سنوياً، مع ثبات هذه النسبة منذ بداية القرن الحادي والعشرين⁽¹⁾.
- وجود توجه لدى عدة دول في السنوات الأخيرة، نحو تحميل الآباء البيولوجيين جزءاً من مسؤولية نسلهم.

إن ما قاله الوزير المذكور شبيه بما قاله الرئيس بيل كلينتون: «لقد أعطيت تعليمات لكافة الولايات لمساعدة الأمهات على إثبات هوية الآباء وإيجادهم، عندما يكونون قدهربوا، وهكذا استطعنا إجبارهم على دفع الإعانات المطالبين بها»⁽²⁾.

وقد يقال إن الآباء المعنيين قد يرفضون أن يؤخذ منهم دم أو نسيج من أجل الفحص، طالما أن الدستور الجزائري ينص على أنه «يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات وعلى كل ما يمس سلامة الإنسان البدنية والمعنوية»⁽³⁾.

إلا أن الاجتهاد القضائي قد يجد الفيصل بين احترام الأصل العام والاستثناءات التي لا تنال منه، على غرار ما فعل بالنسبة إلى الحرية والتي ستظل حقاً لجميع الناس، ما لم يكونوا على ذمة قضية، فحينئذ يمكنهم أن يتعرضوا للعقوبات السالبة للحرية طبقاً لما ينص عليه قانون العقوبات.

إن القانون الفرنسي الذي يمثل مصدراً تاريخياً للقانون الجزائري، يمنع أخذ عينة دم أو تحليل جيني دون موافقة صريحة وسابقة للمعني بالأمر في مجال العلاقات خارج الزواج، ومع ذلك، سمح القضاء الفرنسي بإجراء أكثر من 600 فحص سنة 1997م وحدها، إلى

Emilie Barraud, «La filiation légitime à l'épreuve des mutations sociales au (1) Maghreb», Droit et cultures(en ligne) n° 59/2010-1mis en ligne le 06 juillet 2010,consulté le 12 aout 2011,VRL: <http://droit.cultures.revues.org/2118>

Bill Clinton, **Quand histoire et espoir se rencontrent**.Se préparer au xxl^{ème} siècle (2) (Paris: Odile Jacob, 1996) p.104.

(3) المادة 35 من دستور الجزائر(28 تشرين الثاني 1996).

درجة أن جثمان الممثل الفرنسي إيف مونتون أخرج من قبره لإجراء تحليل دي أن إي على عظامه على إثر قضية نسب، رفعها ضده أورو دروسار، وقد انتهى التحليل إلى إثبات أن السيد مونتون ليس والده⁽¹⁾.

كما رفض المجلس الدستوري الفرنسي اعتبار ممارسة «أخذ عينة خارجية» (لعاب، شعر، عينة أو نموذج كتابة...) والذي لا يتطلب أي تدخل مادي، من شأنه أن ينتهك مبدأ حرمة جسم الإنسان، طالما أن الأمر لا يتعلق بـ «تصرف موجه، دخيل أو فيه اعتداء على كرامة المعنيين»⁽²⁾.

2- منع التبني وتقنين الكفالة

لقد رأى قانون الصحة العمومية أن المهمة الأولى لمركز المساعدة العمومية (مركز الطفولة المسعفة حالياً) يكمن في البحث عن عائلة للطفل غير الشرعي، يمكنه أن يحظى فيها بالظروف نفسها التي يتمتع بها الطفل العادي داخل عائلته⁽³⁾. وبما أن التبني غير جائز، فإن الكفالة هي البديل.

أ- منع التبني

لقد عرف الأستاذ فان لون التبني بأنه «تلك الممارسة الاجتماعية التي تمت مأسستها والتي بموجبها يحصل شخص متم إلى عائلة أو أهل على والدين جديدين»⁽⁴⁾.
إلا أن قانون الأسرة ينص على أنه «يمنع التبني شرعاً وقانوناً»⁽⁵⁾، وذلك حرصاً على عدم اختلاط الأنساب الذي لا تجيزه الشريعة الإسلامية.

ولقد دأب الاجتهاد القضائي الجزائري على احترام ذلك المنع نصاً وروحاً. فذهبت المحكمة العليا في إحدى القضايا إلى أنه «من المقرر قانوناً أن التبني ممنوع شرعاً وقانوناً، وينسب الولد لأبيه متى كان الزواج وأمكن الاتصال ولم ينه بالطرق المشروعة، وحيث انحصر طلب الطاعنين -الحاليتين- في إبطال التبني الذي أقامه المرحوم، فإن قضاة

(1) Dominique et Michèle Frémy, Quid 2006 (Paris: Robert Laffont 2005),p.1449.

(2) Louis Favoreu et autres, **Droit des libertés fondamentales** (Paris: Dalloz,2007),p.175

(3) المادة 250 من قانون الصحة العمومية رقم 85-05 (06 كانون الأول 1985).

(4) Cité par Omar El Kadi, «Droit de l'enfant abandonné à la parenté et aux liens familiaux», Revue l'Islam aujourd'hui, n26, 2009, disponible sur: www.isesco.org.ma/francais/publications/islamtoday/26/p5.php, consulté le 13 juin 2011.

(5) المادة 46.

الموضوع عندما ناقشوا الدعوى وكأنها تتعلق بنفي النسب وطبقوا قاعدة الولد للفراش، فإنهم قد أساءوا التكييف، مما ينجر عنه نقض قرارهم بدون إحالة⁽¹⁾.

كما اعتبرت المحكمة العليا «مطالبة المتبني بالتعويض بسبب وفاة ابنه بالتبني مرفوضاً لانعدام الصفة، استناداً إلى المادة 46 من قانون الأسرة والمادة 158 من قانون العقوبات»⁽²⁾.

وأمام وضوح المنع في القانون وفي الاجتهاد القضائي الجزائري، بات من الضروري إيجاد طريقة أخرى لتمكين الطفل غير الشرعي من الحصول على الجواز العائلي المنشود بما هو الوسط الأول والأمثل لتفتح شخصية الطفل ولتمكينه من ربط علاقات اجتماعية تتجاوز الأسرة وصولاً إلى الأقارب والجيران والأصدقاء، مما تتيحه العلائق الأسرية عادة لأطفالها.

ب- تقنين الكفالة

لقد أضفى قانون الأسرة الطابع القانوني على الكفالة والتي كانت تمارس من ذي قبل خارج أي إطار قانوني. كما نظمها، بما يضمن مصالح الكفيل والمكفول والأم البيولوجية. وبموجب هذا القانون، تكون الكفالة «التزام على وجه التبرع بالقيام بولد قاصر من نفقة وتربية ورعاية قيام الأب بابنه وتتم بعقد شرعي»⁽³⁾، على أن يكون الكافل «مسلمًا، عاقلًا، أهلاً للقيام بشؤون المكفول وقادرًا على رعايته»⁽⁴⁾.

وكما قد نلاحظ، فإن هذه الشروط معقولة جدًا، خاصة إذا قارناها بما تفرضه بعض المؤسسات الخيرية من شروط صعبة. ويمكننا أن نذكر على سبيل المثال ما تتطلبه المؤسسة الخيرية اللبنانية سان فانسون دي بول. فالمؤسسة المذكورة، تشترط ألا يكون الزوج الراغب في التبني مؤمنًا فحسب، بل وممارسًا للشعائر الدينية ومتزوجًا زواجًا دينيًا؛ ولا يكفي أن يثبت تمتعه بالأخلاق الحميدة والقيم العائلية الأكيدة، بل ينبغي أيضًا أن يقدم شهادة على ذلك من الكاهن المسؤول عن الكنيسة، وأن لا تتجاوز زوجته (الكافلة للطفل معه) الأربعين عامًا من العمر.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن دور الطفولة المسعفة في الجزائر توافقت، في كثير من الأحيان، على قبول طلبات الكفالة المقدمة من قبل مطلقات وأوانس لم يتزوجن يرغبن في أن يكن أمهات بعد أن يصلن إلى سن معينة، شرط امتلاكهن المقدرة المادية والاستعداد النفسي والعاطفي، أخذة بعين الاعتبار مصلحة المكفول بالدرجة الأولى.

(1) قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا، مرجع سابق، ص 24.

(2) الدليل الشامل للاجتهاد القضائي الجزائري، مرجع سابق، ص 187.

(3) المادة 116.

(4) المادة 118.

وحفاظًا على مصلحة الأم البيولوجية، يحدّد لها محضر التخلي المؤقت عن ابنها مهلة شهر للتفكير فيما إذا كانت تفضل تركه نهائيًا أم استعادته، فإذا انتهت هذه المدة، تعطى شهرًا ثانيًا ثم شهرًا ثالثًا، لتبدأ بعد ذلك إجراءات انتقال الطفل إلى الوسط العائلي الجديد. وبمقتضى قانون الأسرة، يجب أن تتم الكفالة أمام المحكمة أو أمام الموثق وبرضى من له أبوان⁽¹⁾.

وتضطلع مديرية النشاط الاجتماعي بمهمة إحالة الطلب المتعلق بالكفالة طبقًا للمادتين 117 و118 من قانون الأسرة. كما أن التخلي عن الكفالة، يجب أن يتم أمام الجهة التي أقرت الكفالة أي إما المحكمة وإما الموثق، على أن تعلم النيابة العامة بذلك. أما في حالة الوفاة، فإن الكفالة تنتقل إلى الورثة متى التزموا بذلك، فإن رفضوا، يقوم القاضي بإسناد أمر القاصر إلى الجهة المختصة بالرعاية⁽²⁾.

وحسب الحقوقية الجزائرية نادية آيت زاي، فإن أهم عقبة تواجه رغبة الكفيل، وفي الوقت ذاته، مصلحة المكفول في الانتقال إلى الوسط العائلي، تكمن في تمسك بعض القضاة بحرفية النص الذي يتطلب موافقة الأم البيولوجية على انتقال ابنها. فهذه الموافقة تكون متعذرة في حال الأطفال الذين هجرتهم أمهاتهم دون ترك أي بيانات. إن هذا الأمر، يقتضي برأي الأستاذة آيت زاي الإسراع في تنظيم مسألة هجر الأم⁽³⁾.

وقد يبدو لبعض الناس أن الكفالة لم تعط الابن غير الشرعي النتائج التي يعطيها التبني كالنسب والإرث. إلا أن العارف في المجتمع الجزائري يدرك أنه لو أجاز القانون التبني بدل الكفالة، لكان ذلك ربما أقل نفعًا للمكفول. فقد تتحاشى الأسر اتخاذ قرار لا يقره الدين. وعلى العموم، فالكفالة تحقق للمكفول الحاجة الأكثر إلحاحًا وهي الوسط العائلي وبعد ذلك، يمكن للأسر أن تستفيد مما يتيح قانون الأسرة المستمد أساسًا من الشريعة الإسلامية.

إن القانون المذكور لا يبيح توريث الابن غير الشرعي، لكنه يسمح للكفيل بإجراء وصية لصالح من كفل، والتي يمكنها أن تصل إلى حد ثلث التركة. بل إنه إذا وافق الورثة على ما هو أكثر من الثلث، جاز ذلك. أما بالنسبة إلى الكنية، فقد اجتهد المشرع للوصول إلى حل وسط على النحو الذي سنراه في الصفحات المقبلة. وأخيرًا، ومهما كان الموقف من

(1) المادة 117.

(2) المادة 125.

(3) Nadia Ait-Zai, Les droits de l'homme en Algérie, Rapport alternatif, 40^{ème} pré-session du Comité des droits de l'homme des Nations - Unies, (Alger, 2005), p.12, disponible sur: www.crin.org/docs/resources/treaties/crc.40/Algeria_ngo_report.pdf, consulté le 12 juillet 2011.

الكفالة، فقد أقدم عليها الجزائريون بشكل كبير، بما في ذلك الذين يعيشون في الخارج، رغم وجود خيارات أخرى أمامهم. وفي حالة هؤلاء، تجري التحقيقات الاجتماعية عن طريق أقسام الخدمات القنصلية. أما النتائج وكذا الوثائق ذات الصلة بالكفالة، فإنها ترسل بالطرق الدبلوماسية. لكن عندما تتم الموافقة على طلب الراغب في الكفالة، عليه أن يتقدم شخصياً أمام قاض أو موثق لإجراء عقد الكفالة.

III - تمكين الطفل غير الشرعي من التمتع بحقوق الإنسان

نتناول في هذا الجزء موقف الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها الجزائر تجاه الطفل غير الشرعي وأهم الحقوق التي كفلتها الجزائر له.

1 - موقف الاتفاقيات الدولية من الطفل غير الشرعي

لقد أكدت الاتفاقيات الدولية على رفض كل تمييز بين الأطفال، أساسه صفة الولادة، كما ألحّت على أهمية الشخصية القانونية.

أ - عدم التمييز بسبب صفة الولادة

نظراً لكون الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، تهتم بالإنسان كإنسان، بغض النظر عن اللون، الجنس، الدين، اللغة...، فقد أكدت أيضاً أن حقوقها يجب أن يتمتع بها جميع الناس، بغض النظر عن «صفة الولادة».

لقد نصّت المادة 2 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948م) على أنه «لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، (...). أساسه الميلاد». كما أكدت المادة 2 من اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية (1966م) على رفض كل تمييز أساسه «صفة الولادة». ولقد رفضت اتفاقية حقوق الطفل (1989م) التمييز بسبب «المولد» في المادة 2 منها. ولكن كيف يمكن تفعيل هذه الحقوق؟

لقد أجابت عن هذا السؤال المادة 2 من الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية (1966)، حيث دعت إلى أن «تتعهد كل دولة طرف في الاتفاقية الحالية، عند غياب النص في إجراءاتها التشريعية القائمة أو غيرها من الإجراءات، باتخاذ الخطوات اللازمة، طبقاً لإجراءاتها الدستورية ولنصوص الاتفاقية الحالية، من أجل وضع الإجراءات التشريعية أو غيرها اللازمة لتحقيق الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية».

كما نصت اتفاقية حقوق الطفل في المادة 7 على أن «تكفل الدول الأطراف أعمال هذه الحقوق وفقاً لقانونها الوطني والتزاماتها بموجب الصكوك الدولية المتصلة بهذا الميدان».

ب - التأكيد على الشخصية القانونية

نظراً للوضعية الحساسة للطفل غير الشرعي، فإن تمتّعه بأي حق من حقوق الإنسان المعترف بها في الاتفاقيات المذكورة، يمرّ عبر التمتع بالشخصية القانونية. لذلك أكدت المادة 6 من اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية على أنه «لكل فرد الحق في أن يُعترف به كشخص أمام القانون».

ولقد عرّف الأستاذ كايبتان الشخص قانوناً بأنه كل «فرد يعترف له بالقدرة على أن يكون من أشخاص القانون»⁽¹⁾، أي إن القانون يعترف له بحقوق ويفرض عليه التزامات.

ولأجل ذلك، لا بد أن تكون له حالة مدنية وسياسية. لذلك نصت المادة 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه «لكل فرد حق التمتع بجنسية». كما ألحّت المادة 24 من اتفاقية الحقوق المدنية والسياسية على ضرورة أن «يُسجّل كل طفل فور ولادته ويكون له اسم وجنسية» وبأنه «لكل طفل الحق في أن تكون له جنسية».

أما اتفاقية حقوق الطفل، فإنها بعد تأكيدها في المادة 7 على أن «يسجل الطفل بعد ولادته فوراً ويكون له الحق منذ ولادته في اسم وفي اكتساب الجنسية ويكون له بقدر الإمكان الحق في معرفة والديه وتلقي رعايتهما»، عادت في المادة 8 إلى النص على أن «تتعهد الدول الأطراف باحترام حق الطفل في الحفاظ على هويته، بما في ذلك جنسيته واسمه وصلاته العائلية على النحو الذي يقره القانون».

2 - الحقوق المكفولة للطفل غير الشرعي

ولضمان التطابق بين الاتفاقيات السابق ذكرها والقوانين الجزائية، تمت مراجعة وتعديل هذه الأخيرة للاعتراف بما يلي:

أ - الكنية

قد تكون الكنية فعلاً، كما وصفها الأستاذ مايكل ميلر «العلامة الأكثر تمييزاً لفردية الفرد»⁽²⁾. لذلك، يقضي القانون المدني بأنه «يجب أن يكون لكل شخص لقب واسم فأكثر

(1) Cité par Le Petit Robert, (Paris: Editions Le Robert, 1992), p.1410.

(2) Michel Miller, La nationalité et l'enfant, Rapport pour la 3eme Conférence européenne sur la nationalité, Strasbourg, 5 octobre 2004, p.3, disponible sur: www.coe.int/t/dghl/standardsetting/.../3_WEB%20Rapp.%205.pdf, consulté le 12 juillet 2011.

ولقب الشخص يلحق أبناءه»⁽¹⁾. ولكن ماذا لو كان الطفل غير شرعي؟ لا يعترف القانون الجزائري بحق الطفل غير الشرعي بالحصول على كنية والده البيولوجي ولو كان معروفاً، وذلك استناداً إلى قوله تعالى في الآية الخامسة من سورة الأحزاب: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾.

لقد كان «ضابط الحالة المدنية يعطي الأسماء للأطفال اللقطاء والأطفال المولودين من أبوين مجهولين والذين لم ينسب لهم المصريح أية أسماء ويتخذ آخرها كلقب عائلي»⁽²⁾. لكن هذا الأخير قد يكون اسم مؤنث، مما يجعله عبئاً على المعني بالأمر.

ولتدارك هذه الوضعية، صدر منشور وزاري مشترك (17 يناير/ كانون الثاني 1987م) لتدعيم المادة 64 المشار إليها، ينص على أنه «يتعين إلزامياً أن يكون الاسم الأخير والذي سيكون بمثابة كنية، لقب ذكر، بما في ذلك بالنسبة للأنثى» وذلك بغرض تحاشي «أن يكون اللقب الأنثوي المستعمل ككنية مشيراً بالنسبة إلى الطفل ذاته وإلى المجتمع وبصورة دائمة لظروف ولادته ومركزه»⁽³⁾.

إلا أن المنشور المذكور لم يمهّد معاناة الطفل غير الشرعي، لأنه حتى بعد كفالته، تطارده أسئلة الأطفال حول سبب اختلاف كنيته عن كنية أبيه، في نظرهم، أي كفيله. وهذا ما دفع إلى بذل جهود للتوصل إلى مطابقة كنية المكفول بكنية كافله. وبالفعل، فقد توج الأمر بصدر مرسوم 1992م وبمقتضاه «يمكن أن يتقدم الشخص الذي كفل قانوناً في إطار الكفالة ولداً قاصراً مجهول النسب من الأب، أن يتقدم (كذا) بطلب تغيير اللقب باسم هذا الولد ولفائده، وذلك قصد مطابقة لقب الولد المكفول بلقب الوصي. وعندما تكون أم الولد القاصر معلومة وعلى قيد الحياة، ينبغي أن ترفق موافقتها المقدمة في شكل عقد شرعي بالطلب»⁽⁴⁾.

لكن، حفاظاً على عدم اختلاط الأنساب، وهو الأمر المرفوض شرعاً، نص مرسوم 1992م على أن «يترتب على المرسوم المتضمن تغيير اللقب، التسجيل والإشارة على الهامش في سجلات وعقود ومستخرجات عقد الحالة المدنية ضمن الشروط والحالات التي ينص عليها القانون»⁽⁵⁾، وبذلك، فإن الكفيل لا يمكنه أن يسجل المكفول في الدفتر العائلي.

(1) المادة 61.

(2) المادة 64 من القانون المدني.

(3) Cité par Nadia Ait-Zai, op.cit,p.11.

(4) المادة الأولى من المرسوم التنفيذي 92-24 (13 يناير/ كانون الثاني 1992 المتمم للمرسوم 11-151/03 يونية/ حزيران 1971).

(5) المادة 5 مكرر

ولطمأنة الجزائريين، أصدر المجلس الإسلامي الأعلى (أيلول 1991م) فتوى، جاء فيها: «إذا كان هذا التقارب، لا يستهدف توريث الطفل أو تحريم ما هو ليس ممنوعاً على نحو الزواج من ابنة الكفيل، فإنه من الجائز إعطاء الكنية. ولكن ما يعد ممنوعاً هو القول هذا الابن من فلان، لأن هذا النسب سيعطي الابن الحق في الإرث ويمنعه من الزواج بالمحرمات على الكفيل»⁽¹⁾. ولقد أعقب ذلك تقدم 6000 عائلة بطلبات إعطاء كنيتهن لمكفوليهم، وطلبات أخرى عديدة لإجراء عقود كفالة⁽²⁾.

ومما يجدر التذكير به، نص تعديل قانون الأسرة في 2005م على أنه «يثبت النسب بالإقرار بالبنوة أو الأبوة أو الأمومة لمجهول النسب»⁽³⁾. وهكذا، أصبح بإمكان الأم أن تعطي نسبها وكنيتها لولدها غير الشرعي.

وبمجرد التصريح بالابن غير الشرعي أو اتخاذ الإجراء الخاص بمطابقة الكنية بالنسبة إلى المكفول، تحرر له شهادة ميلاده والتي لا تحوي بيانات خاصة بالأب والأم في معظم الأحوال، واستثناءً مجرد لقب الأم. لكنها على الأقل تعطي اسمًا ولقبًا للابن غير الشرعي. هذه الورقة البسيطة التي بدونها تستحيل حياة الشخص في العصر الحديث، حيث تطلب بالنسبة إلى بطاقة التعريف، عقد الزواج، رخصة السياقة، لفتح حساب بنكي، للتوظيف، خاصة في القطاع العام، ناهيك عن الاستفادة من الحماية المخصصة للقصر.

ب-الجنسية

لقد عرّفت محكمة العدل الدولية في قضية نوتبوم (قرار 6 نيسان 1984م) الجنسية بأنها «علاقة قانونية تستند إلى واقع ارتباط اجتماعي وتضامن فعلي (أساسه) العيش (المشترك) والمصالح والمشاعر المرتبطة بحقوق والتزامات متبادلة (...)»⁽⁴⁾. ولقد حرصت قوانين الجنسية في كافة الدول العربية على تنظيم جنسية الطفل غير الشرعي، لكن يبدو أن المشرع الجزائري قد كان الأكثر توسعاً في هذا المجال.

ففي قانون الجنسية السعودي، تمنح الجنسية للمولود من أم سعودية وأب مجهول الجنسية أو عديمها، دون المولود من أم سعودية وأب مجهول؛ أما في لبنان، فإن الطفل الطبيعي المولود بلبنان، يمكنه الحصول على الجنسية اللبنانية لوالدته متى ثبتت بنوته إليها

(1) Cité par Yamina Bettahar, op.cit.

(2) Cité par Bettahar, op.cit.

(3) 249 -المادة 44.

(4) Cité par Patrick Daillier, Alain Pellet, **Droit international public** (Paris: LGDJ,2002), p.494.

أولاً، لكن في حالة ثبوت بنوته لأبويه معاً في الوقت ذاته وكان الأب أجنبيًا والأم لبنانية، فإنه لن يحصل على الجنسية اللبنانية⁽¹⁾، على اعتبار أنه سيحصل على جنسية والده. لكن ماذا لو كان قانون جنسية الأب يمنح الجنسية على أساس الإقليم، أو كان يشترط الميلاد من أم وأب يحملان جنسية الدولة؟ أما المولود على إقليم إحدى الدول العربية من أبوين مجهولين، فإنه يحصل في جميع الدول العربية على الجنسية الأصلية على أساس الإقليم⁽²⁾.

وفي الجزائر، يمكن أن يحصل الطفل غير الشرعي على الجنسية الجزائرية في الحالات التالية:

- «يعتبر جزائريًا الولد المولود من أب جزائري أو أم جزائرية»⁽³⁾. وكما قد نلاحظ، فإن هذا النص لم يتطلب الميلاد على الإقليم الجزائري ولا الزواج الشرعي، ومع ذلك، فإن عدم ثبوت النسب للأب يجعل الحصول على جنسيته أمرًا مستبعدًا. ولكن، ورغم ما ذكر، فإن الأم والتي تعتبر واقعة الميلاد منها ثابتة، يمكنها إعطاء ابنها جنسيته.

- «الولد المولود في الجزائر من أبوين مجهولين»، علمًا أن «الولد حديث الولادة الذي عثر عليه في الجزائر يعد مولودًا فيها ما لم يثبت خلاف ذلك»⁽⁴⁾.

وقد يفسر منح الجنسية الجزائرية للمولود من أبوين مجهولين واللقب بما ذهب إليه الأستاذ محند إسعاد عندما قال: «يتعلق الأمر هنا بحالة يصعب تجاهلها، فهذا الحل يتفق من جهة مع انشغالات كافة المشرعين في تفادي حالات انعدام الجنسية، ولكنه، من جهة أخرى وعلى الأخص، يعبر عن واقعية مؤكدة، فولادة الطفل على الأرض الجزائرية تشكل قرينة على انحدره من أبوين جزائريين. ومما لا شك فيه، أنه سوف يكون مندمجًا في المجموعة بما فيه الكفاية لدرجة تسمح بمنحه الجنسية»⁽⁵⁾.

ولئن كان المشرع الجزائري يقضي في المادة 7 ذاتها بأنه «غير أن المولود في الجزائر من أبوين مجهولين، يعد كأنه لم يكن جزائريًا قط»، إذا توافرت بعض الشروط، فإن الاطلاع

(1) سعيد البستاني، الجامع في القانون الدولي الخاص (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008)، ص 156-158.

(2) المادة 2 من القرار رقم 15 الصادر في يناير/كانون الثاني 1925 اللبناني، المادة 3 من المرسوم التشريعي رقم 276 الصادر في 1969 السوري...

(3) المادة 6 من الأمر رقم 05-01 (27 فبراير/شباط 2005) المعدل والمتمم للأمر 70-86 (15 كانون الأول 1970 المتضمن قانون الجنسية).

(4) المادة 7.

(5) محند إسعاد، القانون الدولي الخاص (الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، 1989)، ص 155.

على هذه الأخيرة يبين حرص المشرع على أنه لن يسحب منه الجنسية، إلا إذا تأكد بأنه لن يصبح عديم جنسية. وتتمثل هذه الشروط في أنه «إذا ثبت خلال قصوره، انتسابه إلى أجنبي أو أجنبية وكان ينتمي إلى جنسية هذا الأجنبي أو هذه الأجنبية وفقاً لقانون جنسية أحدهما». إن اشتراط أن ترد المعلومات الجديدة حول الانتساب إلى أم أو أب أجنبيين خلال فترة القصور، دليل على الرغبة في استقرار المراكز، فلا يبقى وضع هذا الطفل معلقاً إلى ما لا نهاية. أما عدم الاكتفاء بمجرد الانتساب إلى أب أو أم أجنبيين، بل أيضاً اشتراط إمكانية الحصول على جنسية أحدهما، فإنه يرد إلى أن ثبوت النسب قد لا يكون كافياً، طبقاً لقوانين الجنسية في بعض الدول، كتلك التي تمنح الجنسية على أساس الميلاد على الإقليم بصورة مطلقة أو تلك التي تتطلب الميلاد من أم وأب يحملان الجنسية ذاتها.

- «الولد المولود في الجزائر من أب مجهول وأم مسماة في شهادة الميلاد، دون بيانات أخرى تمكّن من إثبات جنسيتها»⁽¹⁾.

إن هذه الحالة والتي لا مقابل لها في جميع القوانين العربية، ترجع إلى أنه خلافاً للطفل الذي يهجر، ولا يمكن بأي حال التعرف على أبويه، فيكون مجهول الأبوين بصورة واضحة، فإن الأم تلد أحياناً في المستشفى وينسب إليها الوليد ويحمل كنيته، طالما أن هذه الأخيرة مذكورة في شهادة ميلادها، فلا يكون من أبوين مجهولين حتى ينطبق عليه المقطع الأول من الفقرة الأولى من المادة 7. لكن، في الوقت ذاته، عندما تكون شهادة ميلاد أمه ليس فيها سوى الكنية دون بيانات أخرى يستدل منها على جنسيتها لأنه لو كانت جنسيتها ثابتة لأعطتها لابنها استناداً للمادة 6 من قانون الجنسية، وحتى لا يتحول الابن إلى عديم جنسية، أضيفت الفقرة المشار إليها. ولكن، ما هي المزايا التي سيجنيها الطفل غير الشرعي من حصوله على الجنسية؟ إن الجنسية ترتب آثاراً على عدة أصعدة:

- على صعيد القانون الداخلي

تعتبر الجنسية وسيلة للتمييز بين الوطنيين والأجانب، لذلك فإنه بحيازتها، تكون للمرء كافة الحقوق التي يتمتع بها أبناء الدولة التي ينتمي إليها. أما إذا حرم منها، فإنه يصبح محروماً من أهم الحقوق ولا سيما السياسية كحق الانتخاب والترشح، كذلك من حق تولي الوظائف العامة.

(1) المادة 7/2.

وإذا كانت كافة الدساتير الحديثة تقضي بعدم إبعاد حاملي جنسيتها منها، فإن الوضع مختلف بالنسبة إلى الأجنبي، حيث يجوز إبعاده. وفي المقابل، يكون الوطني وحده ملزمًا بأداء الخدمة العسكرية ودفع الضرائب. فالأجنبي حتى لو تطوع لأداء الخدمة العسكرية، فذلك لن يقبل منه. وباختصار شديد، فإن الجنسية هي الفيصل في تمييز وضعيّة الوطني عن الأجنبي.

- على صعيد القانون الدولي الخاص

للجنسية أهمية في مجالي تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي، حيث يعتمد عديد من الدول على الجنسية كعامل ربط، خاصة بالنسبة إلى الأحوال الشخصية. إن الحامل لجنسية دولة ما، يستفيد من تطبيق قانونها عليه، على خلاف عديم الجنسية والذي يخضع طبقًا لاتفاقية نيويورك (1954م) لقانون الموطن والذي قد لا يتفق دائمًا مع خصوصياته الثقافية والدينية.

أما على صعيد تنازع الاختصاص القضائي، فإن عديدًا من الدول عندما يطرح النزاع أمام قضائها، تشترط لثبوت الاختصاص له، أن يكون أحد أطراف النزاع حاملًا لجنسيتها. ففي قانون الإجراءات المدنية الجزائري، تقضي المادتان 10 و 11 باختصاص المحاكم الجزائرية، عندما يكون أحد طرفي النزاع جزائريًا⁽¹⁾.

- على صعيد القانون الدولي العام

تسمح الجنسية لأية دولة باستعمال دعوى الحماية الدبلوماسية للدفاع عن حقوق حاملي جنسيتها أمام القضاء الدولي.

ولقد عرف الأستاذ عبد العزيز العشاوي الحماية الدبلوماسية بقوله: «معنى الحماية أن تحل الدولة التي ينتمي الشخص إليها بجنسيته محله في المطالبة بالتعويض تجاه الدولة التي قامت بالعمل غير المشروع. وذلك، استنادًا إلى حق الدولة في حماية الأفراد الذين يحملون جنسيتها»⁽²⁾.

ولقد بينت محكمة العدل الدولية الدائمة في قرارها الصادر في 1924م بشأن قضية امتيازات مافروماتيس في فلسطين، بين اليونان وبريطانيا بأنه «لكل دولة الحق في أن تحمي

(1) أعراب بلقاسم، القانون الدولي الخاص (الجزائر: دار هومة، 2007)، ص 92.

(2) عبد العزيز العشاوي، محاضرات في المسؤولية الدولية (الجزائر: دار هومة، 2007)، ص 249.

رعاياها إذا ما لحقهم ضرر نتج عن أعمال مخالفة للقانون الدولي صدرت من دولة أخرى، في حال لم يستطع الرعايا الحصول على حقهم بالوسائل القضائية⁽¹⁾.

ولقد أعادت محكمة العدل الدولية التأكيد في قرارها الصادر في 2001م في قضية الأخوين لاقران بين الولايات المتحدة وألمانيا، على رابط الجنسية بين الدولة وحامل جنسيتها.

لقد لاحظت المحكمة بأن اتفاقية فيانا 1963م حول العلاقات القنصلية «تخلق حقوقاً فردية»، لصالح الأفراد المعتقلين في الخارج، لكن هذه الحقوق والتي لا داعي لتكييفها «بحقوق الإنسان» (...)، لا يمكن التمسك بها أمام المحكمة سوى من قبل الدولة التي يحمل المعتقل جنسيتها⁽²⁾.

ج - الحق في الرعاية والحماية الخاصة

إن الوضعية الخاصة للطفل غير الشرعي، تجعله بحاجة إلى رعاية وحماية أكبر من تلك التي يستحقها أي طفل عادي، وهذا ما نهت إليه المواثيق الدولية منذ وقت مبكر.

لقد نصّ البند الثاني من إعلان حقوق الطفل 1924م على أن «اليتيم والمهجور، يجب إيواؤهما وإنقاذهما». كما نصّت المادة 20 من اتفاقية حقوق الطفل على أنه «للطفل المحروم بصفة مؤقتة أو دائمة من بيئته العائلية، أو الذي لا يسمح له، حفاظاً على مصالحه الفضلى بالبقاء في تلك البيئة، الحق في حماية ومساعدة خاصتين، توفرهما الدولة».

إلا أن اتفاقية حقوق الطفل، ورغم إلحاحها على المساعدة المقدمة من قبل الدول، لم تنس أهمية العائلة. لذلك نصت المادة 8 منها على أن «تتعهد الدول الأطراف باحترام حق الطفل في الحفاظ على هويته، بما في ذلك جنسيته واسمه أو صلاته العائلية، على النحو الذي يقره القانون، وذلك دون تدخل غير شرعي». وهذا بعد نص المادة 7 من الاتفاقية ذاتها على حق كل طفل في «معرفة والديه وتلقي رعايتهما».

يبدو إذاً أن هذه الحماية والرعاية الخاصة المشار إليهما لا يمكن تعداد ما يدخل ضمنهما حصرياً. بل إن مضمونهما يتحدّد من خلال الهدف المرجو منهما. إنهما قد تنطلقان من الهياكل الضرورية لإيواء هؤلاء الأطفال إلى الإعانات المالية والمساعدة على

(1) محمد غانم، مبادئ القانون الدولي العام (القاهرة: دار النهضة العربية، 1972)، ص 713-714.

(2) Patrick Daillier, Alain Pellet, op.cit, p.649.

التزوّد بالوثائق التي لا غنى عنها في المجتمعات الحديثة...، فما الذي فعله المشرع الجزائري في هذا الإطار؟

إن حقوق هؤلاء معترف بها من خلال المرسوم رقم 80-83 (15 مايو/ أيار 1980م) الذي نص على إنشاء وتنظيم عمل دور الطفولة المسعفة.

فعلى مستوى الهياكل، يوجد حالياً 35 دار طفولة مسعفة، موزعة على 26 ولاية، من بينها 22 مخصصة لاستقبال الأطفال من 0 إلى 6 سنوات؛ وتقدر الطاقة الاستيعابية لهذه الديار بـ 2748 شخصاً، لكن نسبة الاستيعاب الفعلي إلى غاية 2006م، قدرت بـ 69% أي 1896 طفلاً⁽¹⁾.

أما في مجال الإعانات المالية، فإن قانون الأسرة ينص على أن: «تخول الكفالة للكافل الولاية القانونية وجميع المنح العائلية والدراسية التي يتمتع بها الوالد الأصلي»⁽²⁾، ومن ثمة، فإن المكفول لن يكون عبئاً على الكفيل إلا بقدر ما ينفق هذا الأخير على أبنائه. كما يتمتع هؤلاء بتغطية كاملة من صندوق الضمان الاجتماعي وبالركوب المجاني في كافة وسائل النقل البرية.

وبفضل المنحة المعطاة للأبناء غير الشرعيين في إطار برنامج «أنقذوا الأطفال» وعمليات التحسيس التي قامت بها مختلف وسائل الإعلام لصالح هؤلاء، لوحظ في السنوات الأخيرة أن عدداً من الأطفال أعيد أخذهم من قبل أمهاتهم البيولوجيات.

ولكن، ورغم هذا التقدم، لا تزال سرية الولادات غير الشرعية وسرية الملف المتعلق بها والهجر التام للابن، كل ذلك يحول دون تمكين الطفل من حقه في معرفة والديه. هذا الإشكال لا يزال قائماً في الجزائر إلى حد الآن، لأن الحق المذكور يصطدم مع حق الأم في حرمة حياتها الخاصة في مواجهة مجتمع عدائي تجاه الطفل غير الشرعي وأمه على حد سواء. إلا أن هذه العقبة يجب ألا تحوّل دون مواصلة بقية الجهود التي يفرض القانون على السلطات العمومية الاضطلاع بها لتسهيل اندماج الطفل غير الشرعي بالمجتمع. ويدخل ضمن هذا الإطار، تمكين هذا الطفل من الحصول على كافة وثائق الهوية التي تسمح له بممارسة حياته اليومية كغيره وبالتمتع بحقوق الإنسان الأخرى كالحق في التعليم، العمل، التنقل، وحرية مغادرة الدولة أو العودة إليها...

(1) Référentiel des dispositifs de protection de l'enfance et de la jeunesse, disponible sur: www.pcpalgerie.org/.../pdf_Dispositifs_Protection_Enfance_Jeunesse_presentation_AP.pdf, consulté le 12 juillet 2011.

(2) المادة 121.

وعلى هذا الأساس، يقوم مدير النشاط الاجتماعي بصفته الولي المفوض للطفل المحروم من العائلة بتقديم طلب إلى رئيس مصلحة الدائرة الحضرية لقسم مديرية النشاط الاجتماعي بالولاية المعنية من أجل العمل على تأسيس بطاقة التعريف الوطنية بالنسبة إلى الطفل المحروم من العائلة.

كما يقدم مدير النشاط الاجتماعي بالصفة ذاتها طلباً إلى الوالي المنتدب للمقاطعة بغرض إصدار جواز سفر خاص بالطفل غير الشرعي، كما يمنح شهادة إيواء يبين له فيها أن المعني بالأمر قد أقام بدار الطفولة المسعفة من تاريخ الولادة إلى يوم التقديم.

ومما لا شك فيه أن كل ما ذكر يعد مساهمة فعالة في إخراج هذه الشريحة من الأفراد من التهميش المفروض عليها.

الخاتمة

في ختام هذه الورقة، نلاحظ:

- 1 - إن ظاهرة الأطفال غير الشرعيين قد استفحلت، مخلفة وراءها ضحايا مهمشين أكثر من ذي قبل. كل ذلك في ظل قوانين تستمد عديداً من قواعدها من الدين، لكنها تختلف عنه بإعفاؤها الأب البيولوجي من كل مسؤولية، متناسية أن العقاب الرباني يقوم على المساواة المطلقة: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾⁽¹⁾. فإذا كانت المرأة تتحمل وابنها عبء تهميش المجتمع لهما، فإن الأب لا يتحمل ولا حتى بعض الأعباء المادية.
- 2 - إن ارتباط القوانين الحاكمة لمركز الطفل غير الشرعي بالدين يتطلب أن يطرح على بساط البحث والنقاش، بما في ذلك الآراء المخالفة لجمهور الفقهاء لأن القائلين بها ليسوا من أصحاب البدع ولا المحدثين، بل أئمة لهم مكانة في الدين والعلم. ولعلّ تحميل من كان يعبت بعلاقة هنا وأخرى هناك نتائج أعماله يجعله أكثر خشية من العواقب.

(1) سورة النور: الآية 2.

3 - إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، على أن يظل الاجتهاد ملاحقًا لكافة التطورات، لا على سبيل إضفاء الغطاء الشرعي على الآثام ولا على سبيل التجمّد عند اجتهادات تعود إلى عشرات القرون، وإنما عن طريق الاجتهادات الآنية والمسؤولة.

قائمة المراجع

أولاً: باللغة العربية

-القرآن الكريم

- إسعاد، محند. القانون الدولي الخاص. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989.
- البيستاني، سعيد. الجامع في القانون الدولي الخاص. ط5. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008.
- بلقاسم، أعراب. القانون الدولي الخاص. ط. 4. الجزائر: دار هومة، 2007.
- داود، أحمد. الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون. عمان: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1999.
- الداودي، غالب. القانون الدولي الخاص. ط. 5. عمان: دار وائل للنشر، 2010.
- الدليل الشامل في الاجتهاد القضائي الجزائري. الجزائر: كليك للنشر، 2007.
- العجوز، أحمد. الميراث العادل في الإسلام. بيروت: دار المعارف، 1994.
- العشاوي، عبد العزيز. محاضرات في المسؤولية الدولية. الجزائر: دار هومة 2007.
- غانم، محمد. مبادئ القانون الدولي العام. ط3. القاهرة: دار النهضة العربية، 1972.
- قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا. الجزائر: دار الجزيرة، 2011.
- مدكور، محمد. أحكام الأسرة في الإسلام: الميراث من الناحية الفقهية والتطبيقية. القاهرة: دار النهضة العربية، 1969.

ثانياً باللغة الأجنبية

أ- الكتب

- Clinton, Bill. *Quand histoire et espoir se rencontrent. Se préparer au XXI^{ème} siècle*. Paris: Odile Jacob, 1996
- Daillier, Patrick. Pellet, Alain., *Droit international public*. 7^{ème} ed. Paris: LGDJ, 2002.
- Favoreu, Louis et autres. *Droit des libertés fondamentales*. 4^{ème} ed. Paris: Dalloz, 2007.
- Frémy, Dominique et Michèle. *Quid 2006*. Paris: Robert Laffont, 2005, p.1449.
- Le Petit Robert. Paris: Editions Le Robert, 1992.

ب - المقالات

- Barraud, Emilie. «La filiation légitime à l'épreuve des mutations sociales au Maghreb», *Droit et cultures* (en ligne) n 59/2010-1 mis en ligne le 06 juillet 2010, consulté le 12 aout 2011, VRL: <http://droit.cultures.revues.org/2118>.
- Bettahar, Yamina. «La construction sociale de la parentalité: l'exemple de l'Algérie», *L'Année du Maghreb*, 2.2005-2008, mis en ligne le 8 juillet 2010, consulté le 24 mars 2011-VRL, <http://annéeMaghreb.revues.org/89>.
- El Kadi, Omar. «Droit de l'enfant abandonné à la parenté et aux liens familiaux». *Revue l'Islam aujourd'hui*, n26, 2009. www.isesco.org.ma/francais/publications/islamtoday/26/p5.php, consulté le 13 juin 2011.

ج - التقارير

- Ait-Zai, Nadia. *Les droits de l'homme en Algérie, Rapport alternatif*, 40^{ème} pré-session du Comité des droits de l'homme des Nations-Unies, Alger, 2005.
www.crin.org/docs/resources/treaties/crc.40/Algeria_ngo_report.pdf, consulté le 12 juillet 2011.
- Miller, Michel. *La nationalité et l'enfant, Rapport pour la 3^{ème} Conférence européenne sur la, nationalité*, Strasbourg, 5 octobre 2004.

www.coe.int/t/dghl/standardsetting/.../3_WEB%20Rapp.%205.pdf,
consulté le 12 juillet 2011.

-Référentiel des dispositifs de protection de l'enfance et de la jeunesse.

www.pcpalgerie.org/.../pdf_Dispositifs_Protection_Enfance_Jeunesse_-presentation_AP.pdf , *consulté le 12 juillet 2011.*

عن الهامش بوصفه قوة معنوية وفكرية: قراءة لتطور حركة ٩ مارس/آذار الجامعية:

هدى الصدة

فاجأت الثورة المصرية جميع المحللين لأسباب يطول شرحها، إلا أنها لم تأت من فراغ. فلقد شهد العقد الأول من القرن الواحد والعشرين ظهور حركات عديدة ومجموعات متنوعة تنازع النظام الحاكم وتتحدى سلطاته. أشهر هذه الحركات هي حركة كفاية، أو الحركة المصرية من أجل التغيير، التي بدأت في 2004. تشعبت الحركات واتسع مجالها لتشمل حركات احتجاجية لمهين بعينها، مثل حركة القضاة وجماعة العمل من أجل استقلال الجامعات «9 مارس/آذار» لأساتذة الجامعات المصرية. ثم ظهرت حركات شبابية، أشهرها حركة 6 أبريل/نيسان في 2008، والتي كانت في مقدمة المجموعات التي أطلقت الدعوة للمظاهرات في 25 يناير/كانون الثاني 2011 والتي أدت إلى قيام الثورة المصرية. كان لمجموع تلك الحركات والمجموعات الفضل في تهيئة الساحة لاندلاع ثورة 25 يناير/كانون الثاني، مع الاعتراف بفضل المجموعات الشبابية في التنظيم والإقدام. عملت هذه الحركات والمجموعات على هامش الحياة السياسية المصرية، واستطاعت أن تتواصل مع المجتمع عبر وسائل الإعلام الجديدة ونجحت في تحويل الهامش إلى موقع قوة معنوية وفكرية أو بالأحرى اتخذت من الهامش موقعاً وموقفاً عن وعي وتدبر.

فلقد اتسمت الساحة المصرية في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين بالمركزية المفرطة وبسيطرة غير مسبوقة للحزب الحاكم في مصر على جميع مناحي الحياة. فمع بداية مشروع التوريث، وتصدر جمال مبارك ومجموعة رجال الأعمال الساحة السياسية في مصر، تم بسط سيطرة تلك النخبة السياسية الجديدة على شتى المجالات، السياسية والاقتصادية والتعليمية، على سبيل المثال لا الحصر. في المجال السياسي، احتكر الحزب الحاكم الساحة من خلال انتخابات مزورة وأيضاً من خلال إضعاف جميع أحزاب المعارضة المصرية بلا استثناء إلى الحد الذي تحولت هذه المعارضة إلى أدوات يستخدمها النظام

الحاكم لإحكام قبضته على الساحة وإضفاء شرعية شكلية على الحياة السياسية في مصر. في المجال الاقتصادي، أدى تزواج المال مع السلطة الممثل في حكومة رجال الأعمال الموالية لجمال مبارك إلى تغليب مصلحة القلة على مصلحة الأغلبية العظمى من الفقراء ومحدودي الدخل في اتباع سياسيات الليبرالية الجديدة. أما في الجامعات فأنشئت جمعية جيل المستقبل تحت قيادة جمال مبارك للتأثير على الشباب وتعبئتهم في خدمة النظام الحاكم. واكب هذه التطورات التنامي الفجح لدور الأمن في التحكم في الشأن الجامعي. ومن ثم، ومع تعاضم تركيز السلطات في أيدي نخبة حاكمة تستند إلى جهاز أمني يتمتع بصلاحيات تكاد تكون مطلقة، ومع تضيق مجالات العمل أمام الهيئات أو الأحزاب أو النقابات، ظهرت تلك الحركات السابق ذكرها، لتعمل على الهامش فتحوله إلى قوة معنوية وفكرية. نستعرض في هذه الورقة حركة 9 مارس/ آذار، تاريخها، شكلها التنظيمي، أهدافها وأنشطتها، وذلك بوصفها مثالاً جيداً على ما كان يحدث على هامش الحياة السياسية المصرية، وعن علاقة هذا الهامش مع السلطة المركزية، لنلقي بعض الضوء على التحولات وإرهاصات مرحلة ما قبل اندلاع الثورات العربية.

تعريف 9 مارس/ آذار

تضم حركة 9 مارس/ آذار أساتذة في الجامعات المصرية التقوا حول هدف الدفاع عن الحريات الأكاديمية وتحدي الممارسات والقوانين التي تهدد استقلال الجامعات وتمنع المؤسسات التعليمية من أداء دورها الأصيل في نهضة المجتمع. فمع تنامي دور أجهزة الأمن في كافة المؤسسات المصرية، حدث تصاعد ملحوظ في سيطرة جهاز أمن الدولة على الأنشطة والقرارات داخل الجامعات. تم تأسيس 9 مارس/ آذار في صيف 2003 كمجموعة غير رسمية، بدون قائد أو رئيس، تتبع روح الديمقراطية في تسيير أعمالها وتعتمد في الأساس على مبدأ التوافق في اتخاذ القرارات. معظم أعضاء المجموعة من جامعة القاهرة ولكنها مجموعة مفتوحة، أي ترحب دائماً بأعضاء جدد من جميع الجامعات المصرية، بل وتسعى إلى التواصل الدائم مع الوسط الأكاديمي في مصر. تعقد المجموعة اجتماعاتها في نوادي هيئات التدريس أو داخل الحرم الجامعي، معتمدة على التمويل الذاتي من أعضائها.

تاريخ الصراع بين الدول والجماعة الأكاديمية

تستلهم حركة 9 مارس/ آذار في اسمها لحظة مهمة في التاريخ الجامعي في مصر. في 9 مارس/ آذار 1932 استقال أحمد لطفي السيد، رئيس جامعة القاهرة (أو جامعة فؤاد الأول في ذلك الحين) من منصبه احتجاجاً على قرار وزير التعليم العالي لنقل الدكتور طه حسين، عميد كلية الآداب، إلى وظيفة خارج الجامعة دون الحصول على موافقته، معتبراً هذا القرار تدخلاً

غير مقبول في الشأن الجامعي. ففي خطاب الاستقالة، أصر أحمد لطفي السيد على أن قرار الوزير يعد خطأ لثلاثة أسباب: السبب الأول متعلق باستقلال الجامعة عن النظام الحاكم. السبب الثاني متعلق بالمصلحة العامة للتعليم العالي. والسبب الثالث متعلق بالعلاقة التعاقدية بين الجامعة التي أنشئت بمجهودات أهلية، وبين الجامعة الجديدة التي تدعمها الدولة. فعلى الرغم من أن قرار الوزير يعتبر قانونياً وفقاً للقانون المطبق في ذلك الوقت، إلا أن تلك القوانين، حسب قول لطفي السيد، تحد من المبادئ الأساسية للحريات الأكاديمية لأنها تسمح للمصالح السياسية بالتدخل في الشأن الجامعي. وفي سنة 1935 وافق لطفي السيد على العودة إلى منصبه بشرط تعديل قانون الجامعة، وتم بالفعل تعديل القانون وانتصرت الجماعة الأكاديمية في واحدة من معارك استقلال الجامعات. لم تكن تلك المعركة الأولى أو الأخيرة حول استقلال الجامعات الوطنية من سطوة السلطة السياسية والأهواء الحزبية في مصر. ولكن مما لا شك فيه أن الوضع ازداد سوءاً في العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، مع تنامي دور جهاز أمن الدولة داخل الجامعات المصرية.

عن أنشطة 9 مارس/ آذار

نشأت 9 مارس/ آذار واتخذت تاريخ استقالة أحمد لطفي السيد شعاراً يعبر عن ضرورة مقاومة التدخل من قبل النظام السياسي في شؤون الجامعة كشرط أساسي لنهضة التعليم الجامعي في مصر، كما اعتبرت المجموعة هذا التاريخ جديراً بالاحتفال للتذكير بهذا الموقف المحترم في التصدي لسطوة السياسي على مقدرات التعليم في مصر، والحفاظ عليه في الذاكرة الوطنية. ففي مارس من كل عام، تعقد 9 مارس/ آذار مؤتمراً لمناقشة موضوعات في التعليم العالي ودور المؤسسات التعليمية في نهضة المجتمع، كما تناقش أثر التدخلات الأمنية على الحياة الجامعية والحريات الأكاديمية. على سبيل المثال، تناولت الأوراق ودارت المناقشات في المؤتمر الأول في 9 مارس/ آذار 2004 حول أهمية الحفاظ على استقلالية الجامعة وحمايتها من التدخلات الأمنية. كما عرض الدكتور محمد أبو الغار، الأب الروحي لحركة 9 مارس/ آذار، ورقة عن ضعف الإنتاج العلمي في الجامعات المصرية وذهب إلى أن التراجع في مستوى الأبحاث العلمية في الجامعات مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسيطرة السياسية على الجامعات والبحث. شهدت الندوة أيضاً شهادات عن أزميتين بارزتين في تاريخ الجامعات المصرية في سنتي 1954 و1981. أما في الأولى، فجرى ما عرف بالتطهير في عصر جمال عبد الناصر عندما تم فصل أكثر من أربعين أستاذاً من الجامعات بسبب انتماءاتهم الإيديولوجية، وفي الثانية، تم نقل 64 من الأساتذة إلى وظائف إدارية أو اعتقالهم بسبب معارضتهم لسياسيات أنور السادات. أما في مؤتمر 9 مارس/ آذار المنعقد في 2012، تم التركيز على قضية الفساد داخل الجامعات كما عرضت

شهادات لأساتذة من الأطباء كشهود عيان على الإصابات التي طالت الثوار على يد قوات الأمن منذ اندلاع الثورة في 25 يناير/كانون الثاني 2011.

تهتم مجموعة 9 مارس/آذار بدراسة وتفنيد السياسات التعليمية التي تتبناها وزارة التعليم العالي وتتقدم بالرأي والمشورة إلى من يهيمه الأمر. وعلى سبيل المثال، أصدرت المجموعة كتيباً للتعليق على خطة تطوير التعليم التي أعدت تحت إشراف البنك الدولي في 1997 والتي تم تطويرها في تقارير ومشروعات لاحقة. وكان التركيز على الخطوط العريضة في الخطة وخاصة على الفلسفة الحاكمة لها. ارتأت المجموعة أن الخطة المقترحة تهدف إلى الإلغاء التدريجي لمجانبة التعليم من خلال التوسع في إنشاء الجامعات الخاصة وتأسيس برامج للتعليم بأجر داخل المؤسسات الحكومية. حاولت المجموعة، ومازالت تحاول، مناهضة تلك السياسات وتقديم رؤى بديلة للنهوض بالجامعات مع الحفاظ على قيم العدالة الاجتماعية.

ومع هذا، يمكننا القول إن أنشطة حركة 9 مارس/آذار تركز في الأساس على التصدي للتدخلات الأمنية في الشؤون الجامعية بوصفها عائقاً أساسياً في طريق تحسين الأداء الجامعي والحياة الجامعية. فمن مظاهر السطوة الأمنية على الجامعات حدوث اعتداءات على الأساتذة والطلاب، عدم تعيين المعيدين بسبب انتماءاتهم السياسية، تزوير الانتخابات الطلابية والتحكم في اتحادات الطلبة، التحكم في سفر أعضاء هيئة التدريس إلى الخارج، التستر على السرقات العلمية، وإلغاء الندوات والمؤتمرات اعتراضاً على المتحدثين. تنصدي المجموعة لهذه الانتهاكات متبعة أساليب متنوعة، فننظم الوقفات الاحتجاجية، أو يكتب أعضاء وعضوات المجموعة مقالات في الصحف لفضح المتورطين، أو تكتب بيانات وتنشر على نطاق واسع، وفي أحيان أخرى يتم اللجوء إلى القضاء. مثلاً وقع 119 عضو هيئة تدريس على خطاب احتجاج موجه إلى مجلس جامعة القاهرة اعتراضاً على استغلال السياسة للجامعة، حيث تم تخصيص مبنى لجمعية جيل المستقبل (التي رأسها جمال مبارك) داخل الحرم الجامعي، كما أصدرت المجموعة بياناً اعترضت فيه على منح زوجة الرئيس المخلوع، سوزان مبارك، الدكتوراه الفخرية سنة 2010. هذا فيما يخص الإعلان عن المواقف ومحاولات التأثير من خلال البيانات وتعبئة الرأي العام. أما فيما يخص بعض الممارسات المتعسفة التي نجحت المجموعة في إجبار السلطة السياسية على التراجع عنها، ففي 2005 قادت المجموعة حملة لمساندة المعيد هاني دويك الذي لم يعين بسبب اعتراض الأمن على الرغم من أحقيته في الوظيفة، وتم بالفعل تعيينه في سبتمبر/أيلول 2005. نجحت المجموعة أيضاً في الحد من التواجد الأمني من خلال اللجوء إلى القضاء وتم بالفعل صدور حكم

نهائي في أكتوبر/ تشرين الأول 2010 يلغي وجود حرس الجامعة التابع لوزارة الداخلية وإلزام الجامعات بتعيين حرس يتبع إدارة الجامعة. هذا على سبيل المثال لا الحصر.

مقومات النجاح في 9 مارس/ آذار

9 مارس/ آذار مثال جيد على نمو حركة أكاديمية مستقلة في سياق سياسي وجامعي فاسد يرتكز على مبدأ تولية أهل الثقة لأهل العلم. والسؤال: كيف استطاعت 9 مارس/ آذار الاستمرار في عملها داخل الجامعات رغمًا عن المضايقات والتضيقات من قبل الإدارة والأمن؟ ولماذا فشل جهاز الأمن في اختراق المجموعة وتدميرها من الداخل كما فعل مع معظم الأحزاب والنقابات؟

بداية، تضم 9 مارس/ آذار كوكبة متميزة من الأساتذة المرموقين علمياً والمعروفين على المستوى المحلي والعالمي، مما صعب على الإدارات المتلاحقة تشويههم أو التحريض ضدهم. ثانيًا، أهداف المجموعة هي أهداف الجماعة الجامعية وإن كان عدد الأعضاء محدودًا إذا أخذنا في الاعتبار العدد الكلي لأعضاء هيئات التدريس في الجامعات المصرية. كما أن أنشطة المجموعة تصب مباشرة في تحقيق طموحات المجتمع المصري في توفير التعليم الجيد للجيل الجديد. ثالثًا، تم تركيز النشاط على قضايا لا خلاف عليها البتة في جميع الدوائر، أي قضايا وطنية من الدرجة الأولى. رابعًا، تجاوزت الحركة الانتماءات الإيديولوجية حيث ضمت أعضاء من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وأعضاء من المنتمين إلى التيارات الدينية كما التيارات العلمانية. خامسًا، اعتمدت الحركة مبدأ التغيير وليس الإصلاح (حيث كان شعار الإصلاح شعار النظام الحاكم في تعامله مع كافة المشاكل والتحديات التي واجهته) أي تغيير السياسات التعليمية التي تبنتها الدولة المصرية في عصر مبارك، ورفضها شكلاً وتفصيلاً. ومن هذا المنطلق، اعتبرت الحركة أن مقاومة عمليات التخريب الممنهج للتعليم وقيمة العلم والبحث عملاً أساسياً نحو السعي إلى النهوض بالتعليم في مصر. سادسًا، اعتمدت المجموعة على التمويل الذاتي وحرصت كل الحرص على الحفاظ على الاستقلال المادي. سابعًا، وهي النقطة الأهم، ابتعدت المجموعة عن كل المظاهر الرسمية في الشكل والمضمون. 9 مارس/ آذار هي حركة غير رسمية، ليس لديها رئيس أو لجنة سكرتارية، يتواصل الأعضاء والعضوات عبر الإنترنت، العضوية مفتوحة، ولا يوجد تراتبية بين الأعضاء. كان لغياب المركزية في شكل الحركة وعملها أن استعصى على جهاز الأمن اختراق المجموعة وتخريبها كما حدث مع مجموعات كثيرة أخرى.

الهامش كموقع قوة

إذا عقدنا مقارنة بين حركة 9 مارس/ آذار وحركات الاحتجاج والمقاومة الأخرى التي برزت على الساحة المصرية في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، نجد أنها جميعاً تتشارك في بعض الخصائص في الشكل والمضمون: اللامركزية، تجاوز الانقسامات الأيديولوجية، العمل خارج الأطر الرسمية، ومناهضة سطوة الدولة البوليسية. تعرضت تلك الحركات إلى استبعاد وتهميش في وسائل الإعلام الرسمية إلا أنها استطاعت أن تجد مساحة للتحرك والتواصل مع المجتمع من خلال وسائل الاتصال الحديثة، أي عبر الإنترنت، أو المدونات، أو مجموعات على البريد الإلكتروني. بالنسبة للخاصة الأخيرة، استخدم أعضاء وعضوات 9 مارس/ آذار البريد الإلكتروني في التواصل وتبادل الآراء والمقترحات، في التوقيع على بيانات وخطابات، وفي الحشد لوقفات احتجاجية، بالإضافة إلى اللقاءات الدورية في نوادي هيئة التدريس. وإذا قارنا ذلك بحركة كفاية، نجد أن أعضاء كفاية تواصلوا هم أيضاً بواسطة البريد الإلكتروني لتحقيق الأغراض نفسها. بالإضافة إلى ذلك، انتشرت في تلك الفترة المدونات السياسية والاجتماعية وكتب المدونون عن القضايا المسكوت عنها في الإعلام الرسمي والفضائيات التابعة لنظم سياسية معينة، وبهذا فتحت منابر إعلامية بديلة للتعريف بتلك الحركات التابعة على هامش الحياة السياسية في مصر. نجحت الحركات الجديدة في إرساء أساليب وأطر جديدة في التعاطي مع الشأن السياسي أو الجامعي أو الخاص بمهنة ما، وعملت وفق منطق يعلي من شأن التوافق ويسعى إلى الابتعاد عن أسباب الفرقة والتشردم.

أخيراً، يمكننا القول بأن مجموع تلك الحركات الاجتماعية والسياسية والشبابية التي اتخذت الهامش موقعاً عن وعي وتدبر لتفادي تعقيدات وسلبات الأطر الرسمية السائدة في المجتمع، هذه الحركات شكلت التربة الملائمة لتفجير ثورة تنادي بالعيش والحرية والكرامة الإنسانية. في المرحلة ما بعد بداية الحراك السياسي الذي فجرته شرارة 25 يناير/ كانون الثاني، تواجه هذه المجموعات تحديات جمة قد تتطلب إعادة النظر في أساليب العمل خصوصاً في التعامل مع أجهزة الدولة، وفي تحديد علاقتها مع الكيانات والمبادرات الكثيرة التي ظهرت بعد 25 يناير/ كانون الثاني.

مصادر

تحرير رؤوف عباس، «الجامعة المصرية والمجتمع»: مائة عام من النضال الجامعي 1908 - 2008. جماعة العمل من أجل استقلال الجامعات (9 مارس/ آذار). القاهرة.

دراسات الصينيين في الأدب العربي: من هامش الصين إلى وسط العرب

بقلم: لين فينغ مين (عامر)

(أستاذ الأدب العربي في جامعة بكين، الصين)

على الرغم من أن «ألف ليلة وليلة» قد ترجمت إلى اللغة الصينية في أوائل القرن العشرين، لكن الدراسات في الأدب العربي لم تنتشر كثيرًا في الصين إلا بعد انفتاحها منذ 1979. إذ إن الآداب الأجنبية اعتبرت من شؤون الرأسمالية خلال الثورة الثقافية الكبرى (1968-1978). ولم تُدرّس اللغة العربية في الجامعات الصينية إلا بعد تأسيس قسم اللغة العربية في عام 1946 في جامعة بكين، وإن كانت تدرّس في مساجد مناطق المسلمين الصينيين الذين يستخدمون اللغة العربية لخطبة الجمعة وللصلاة، وأيضًا في عدد قليل جدًا من مدارس المسلمين، بقصد إعداد الشباب لأن يصبحوا أئمة المساجد. وقبل العام 2000 لم تكن أقسام اللغة العربية في الجامعات لتزيد عن العشرة في أنحاء الصين كافة، ما قلّل بحث الأساتذة في الأدب العربي.

وكان لافتًا أن تعليم اللغة العربية تطور في بعض الجامعات الصينية تطورًا سريعًا في القرن 21، فوصل عدد الأقسام العربية في الجامعات إلى الثلاثين. وأنشئت كلية للغة العربية في جامعة نينغشيا التي تقع في عاصمة منطقة نينغشيا الذاتية الحكم القومية الهوى التي تعتبر أكبر قومية مسلمة في الصين، إلى جانب 9 قوميات مسلمة أخرى. فكان تدريس اللغة العربية منطلقًا لترجمة الأعمال الأدبية العربية ودراساتها.

1- الأدب العربي في هامش الصين

من المعروف أن الصين الجديدة التي كان يرأسها الحزب الشيوعي الصيني تأثرت كثيرًا بالسياسة الثقافية الروسية في الخمسينيات والستينيات في القرن الماضي. فلم يكن يُقدّم

من الآداب الأجنبية إلى قراء الصين إلا الأدب الروسي بشكل رئيس. ولم تشهد تلك العقود دراسات في الأدب العربي إلا قليلاً من الإبداعات العربية المترجمة إلى اللغة الصينية. والتي كانت معظمها من القصائد الثورية وروايات الكفاح ضد الاستعمار.

وعلى الرغم من أن الستينيات شهدت الثورة الثقافية الكبرى، إلا أن الترجمة والدراسة في الآداب الأجنبية كانت أقل من السابق وبالتالي كانت الدراسات في الأدب العربي تقع على هامش دراسات الصينيين للآداب الأجنبية، فلم نجد في ثمانينيات القرن الماضي أي كتاب يُدرس في الأدب العربي إلا كتاباً مترجماً عن اللغة الإنكليزية وهو «موجز تاريخ الأدب العربي»، تأليف المستشرق البريطاني المشهور هاملتن جيب وقد ترجمه السيد / لو شياو شيو (陆孝修 LUXIAOXIU) والسيد / ياوجيون دا (姚俊德 YAOJUNDE) إلى اللغة الصينية وطبع ونشر بدار أدب الشعب للنشر والتوزيع (人民文学出版社) في 1980.

أما المقالات والبحوث في الأدب العربي وإن كانت لا توجد كثيراً في ثمانينيات القرن الماضي غير أنها أحسن حالاً من الكتب، فكان معظمها منشوراً في دوريات «الدراسات في الآداب الأجنبية» (外国文学研究) (1) و«الآداب في خارج البلاد» (国外文学) (2) و«النقد في الآداب الأجنبية» (外国文学译论) (3) و«الآداب الأجنبية» (外国文学) (4) و«الآداب الأجنبية المعاصرة» (当代外国文学) (5). هذه الدوريات الأدبية التي تأسست في بدايات ثمانينيات القرن الماضي شجعت الأساتذة الذين يحترفون البحث في الآداب الأجنبية على النشر، وإن كان بقي أساتذة اللغة العربية يعانون آنذاك من صعوبات في إصدار مقالاتهم وبحوثهم

- (1) أُسست مجلة «الدراسات في الآداب الأجنبية» الفصلية في 1987، تعتبر أول مجلة علمية في مجال الآداب الأجنبية، وهي تابعة لجامعة هواتسونغ للمعلمين بمدينة ووهان.
- (2) تأسست مجلة «الآداب في خارج البلاد» في عام 1981، وهي مجلة فصلية تابعة لجامعة بكين، تنشر فيها البحوث العلمية عن الآداب خارج الصين، من ضمنها آداب أجنبية والأدب الصيني المهجري.
- (3) هذه المجلة أُسست في 1987، وتعتبر أحسن مجلة علمية في ميدان الآداب الأجنبية في الصين، وهي مجلة فصلية تابعة لمعهد الآداب الأجنبية بأكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية.
- (4) هذه مجلة أدبية أُسست في عام 1980، وتنشر أعمالاً أجنبية مترجمة إلى اللغة الصينية في البداية، ثم غيرت أسلوبها في السنوات الأخيرة فتتشر فيها أيضاً قليلاً من البحوث العلمية عن الآداب الأجنبية.
- (5) أُسست مجلة «الآداب الأجنبية المعاصرة» في 1980 أيضاً ولا تنشر إلا أعمالاً أجنبية معاصرة مترجمة إلى اللغة الصينية، وتغير أسلوبها أيضاً فيما بعد إلى مجلة مختلطة بالأدبية والنقدية وازدادت المقالات والبحوث العلمية أكثر فأكثر.

في هذه الدوريات لسببين: السبب الأول لأن القراء الصينيين في ذلك العقد كانت لديهم رغبة في قراءة أعمال الكتاب الغربيين لاعتقادهم أن العالم الغربي متطور ورائع ومن المفيد التعرف إليه عن طريق الأدب، والسبب الثاني هو قلة عدد أساتذة اللغة العربية وآدابها في الجامعات الصينية.

وبعدما تأسست مجلة «العالم العربي» (阿拉伯世界)⁽¹⁾ في العام 1982 بدأ القراء الصينيون يتعرفون على الأدب العربي، وبدأ بعض الأساتذة في أقسام اللغة الصينية وآدابها يهتمون بهذا الأدب.

ولدى الاطلاع على «المنهج الدراسي للأدب الأجنبية» تأليف ماو شيندا (Maoshinda) و Xinde ووودي (Wu Di) وجيانغ تشانغويانغ (Jiang Chengyong) الذي بلغ عدد صفحاته 808 وجدت 26 صفحة فقط تتناول الأدب العربي، مقدمًا «القرآن» و«ألف ليلة وليلة» من الصفحة 705 حتى 717، و«نجيب محفوظ» من الصفحة 761 حتى 768. وكان لافتًا تقدير هذا المؤلف للأدب العربي تقديرًا عظيمًا رغم صغر الحيز الذي أفرد له القرآن الكريم قائلاً: «الحقيقة أن القرآن ساهم مساهمة عظيمة في الأدب. أولاً، اخترع أسلوب نشر مميّزًا وجميلًا...»⁽²⁾ ويرى المؤلف أن القوافي والإيقاعات في القرآن مميزة ولغته جميلة ويمتاز بجمال الموسيقى وله جاذبية كبيرة، حتى إن أعداء النبي محمد أحبه، وأشار إلى وجود كثير من قصص التوراة وأساطير وخرافات وقصص تاريخية للعرب في القرآن الكريم، ما يزيد أدبية الكتاب وجمالها⁽³⁾.

واللافت أن معظم التواريخ الأدبية للأدب الأجنبية أو العالمية تخصص فصلاً أو فصلين لوصف الأدب العربي. فإذا كان فصلاً واحداً، فهو دائماً عن «ألف ليلة وليلة»، وإذا كان فيه فصلان، فغالباً ما تكون عن أديب حديث إما عن جبران خليل جبران وإما عن نجيب محفوظ. والمعلومات الأخرى عن الأدب العربي لا تتعدى الفقرة أو الفقرتين أحياناً جملة أو جملتين فقط. مثلاً، خصص السيد/ تسانغ شيانغ (张效之) في كتابه «تخليص الأدب الشرقية»، فصلاً عن الأدب المصري الحديث متناولاً محمود تيمور وطه

(1) مع الأسف غيرت المجلة اسمها إلى «الدراسات في العالم العربي (阿拉伯世界研究) في أوائل القرن 21 وتغيرت موضوعاتها أيضاً إلى سياسة واقتصاد العالم العربي وقلما نجد من مقالاتها عن الأدب العربي منذ تغيرها.

(2) تأليف ماو شيندا ووودي و جيانغ تشانغويانغ، المنهج الدراسي للأدب الأجنبية، دار جامعة تشجيانغ للنشر والتوزيع. (毛信德、吴笛、蒋承勇主编：《外国文学教程》，浙江大学出版社). عام 2007، ص 712.

(3) المنهج الدراسي للأدب الأجنبية.

حسين وتوفيق الحكيم، ثم ذكر في أواخر الفصل أدباء آخرين لانتهاه الفصل قائلاً: «من الأدباء البارزين في المنتجات الأدبية من الجيل الثاني في مصر الحديثة نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشراوي وعبد الرحمن الخميسي ويوسف السباعي. وهم يتناولون في إبداعاتهم القضايا الاجتماعية المتنوعة من جهات مختلفة حيث يساهمون في تطور وازدهار الأدب المصري الحديث مساهمة كبيرة»⁽¹⁾.

بقي أن نشير إلى أن مضمون الأدب العربي في تواريخ الآداب الشرقية كان أكثر مما هو في تواريخ الآداب العالمية، ولا سيما على مستوى مشاركة الأساتذة المستعربين في تأليفها. فنجد في تاريخ الآداب الشرقية (东方文学史) بتحرير وتأليف الأستاذ الكبير زي شيانلين (季羨林) الذي شارك في تأليفه الأستاذ/ تسونغ جيكون (صاعد 仲跻昆) ود./ لين فنغمين (عامر 林丰民) وتاريخ الآداب الشرقية الحديث (东方现代文学史) بتحرير قاو هويتشين (高慧勤) ولوان وانها (栾文) الذي شارك في تأليفه السيدة البروفيسور/ لي تشان فصلاً كثيرة عن الأدب العربي.

2- تطور دراسات الأدب العربي في الصين

ومع أن ترجمة ودراسة الأدب العربي في الصين بقيت في الهامش في ثمانينيات القرن الماضي، غير أن بداية جميلة ظهرت في ذلك الوقت أمام أساتذة الأدب العربي الصينيين. فقد قال الأستاذ زونغ جيكون (صاعد): «فحالماً بدأنا نطبق سياسة الإصلاح والانفتاح في أوائل ثمانينيات القرن الماضي في الصين أصبحت قضية الاستعراب الصيني تزدهر وتتطور بصورة لا مثيل لها في التاريخ. فقد دخل حتى اليوم تدريس اللغة العربية في حوالي ثلاثين جامعة أو مدرسة عالية، فلم نخرج منها عددًا كبيرًا من الطلاب الجامعيين ذوي اللسانين العربي والصيني فقط، بل أعدنا منها عددًا ليس بقليل من حملة الماجستير والدكتوراه»⁽²⁾.

وشهدت الدراسات في الأدب العربي تطورًا كبيرًا في الصين منذ تسعينيات القرن العشرين. فلم يعد يقتصر تناول الأساتذة الصينيين للأدب العربي القديم فحسب، بل تعداه إلى الأدب العربي الحديث والمعاصر أيضًا. ولم تعد تنشر المقالات والبحوث عن الأدب العربي في المجلات المذكورة فقط، بل تعدتها إلى المجلات العلمية في الجامعات

(1) تأليف تسانغ شياوتسي، تلخيص الآداب الشرقية، دار تعليم شانونغ للنشر والتوزيع

(张效之主编:《东方文学简编》. 山东教育出版社) ص 285.

(2) كلمة الأستاذ صاعد زونغ جيكون في الدورة الرابعة لملتقى جائزة خادم الحرمين الشريفين

الملك عبد الله بن عبد العزيز العالمية للترجمة.

المختلفة. أصبحنا نجد عددًا من الكتب الدراسية عن الأدب العربي، إلى جانب مئات المقالات والبحوث العلمية. ومن هذه الكتب «الأساطير والواقع: في ألف ليلة وليلة» (社会科学文献出版社) (2007م) للبروفيسور زي بوهاو، وهي تعنى بالحب، دراسة في الشاعرة د. سعاد الصباح (林丰民:《为爱而歌:科威特女诗人苏阿德·萨巴赫研究》, 华桥出版社) للدكتور لين فنغمين (عامر)، والأدب العربي الحديث والصوفية للبروفيسور لي تشان (2000م) (李琛:《阿拉伯现代文学与神秘主义》, 社会科学文献出版社, 2000年6月) والأدب العربي الحديث في التحول الثقافي (林丰民:《文化转型中的阿拉伯现代文学》, 北京大学出版社, 2007) للدكتور عامر لين فنغمين، والشعر العربي في ظل العولمة: دراسة في الشاعر المصري فاروق جويده (2009م) للأستاذة الدكتورة/ زينب تسانغ هوانغ بي (张洪仪:《全球语境下的阿拉伯诗歌:埃及诗人法鲁克·朱维戴研究》, 北京语言大学出版社, 2009年) ودراسة في جبران خليل جبران بمنظور التعدد الثقافي (عامر 2010) للأستاذة المساعدة ما تسانغ (马征:《文化间性视野中的纪伯伦研究》, 中国社会科学文献出版社, 2010年) ودراسة في الصين (عامر 2011) للأستاذة المساعدة قان ليجيوان (甘丽娟:《纪伯伦在中国》, 中国社会科学出版社, 2011年) و«الدراسة المقارنة بين أدبي الصين والعرب» (林丰民等:《中国文学与阿拉伯文学比较研究》, 昆仑出版社, 2011) بتحرير وتأليف أ.د./ لين فنغمين.

إن الكتاب الأول والوحيد حول ألف ليلة وليلة في الصين بعنوان: «الأساطير والواقع: في ألف ليلة وليلة» للأستاذ / زي بوهاو يصف مسيرة تكوين الكتاب من القصص الهندية والفهلوية إلى القصص العربية وانتشارها إلى أوروبا والعالم وتأثيرها في الفنون الأوروبية⁽¹⁾، محللاً فيه الموضوعات الأم (motif) للقصص الشعبية وأصناف القصص الشعبية الموجودة في ألف ليلة وليلة، باحثاً في تأثير اقتصاد البضائع في مدن العرب، مشيراً إلى ازدواج القيم المتناقضة في «ألف ليلة وليلة» مثل تناقض القدر واجتهاد الإنسان، وتناقض النساء الأحرار والجواري، وتناقض الحكام في الظلم والعدل.. إلخ.

وبحث د./ عامر لين فنغمين في كتابه «هي تغني بالحب: دراسة في الشاعرة الكويتية د. سعاد الصباح» (2000م) عن العروبة والقومية العربية والقومية الكويتية في مقالات وقصائد د./ سعاد الصباح التي عبرت فيها عن حبها للوطن العربي الكبير وللوطن الصغير الكويت، وكذلك في دراساتها الاقتصادية، ومن جهة أخرى فقد حلل د./ لين فنغمين الأثوثة وقضايا المرأة في العالم العربي من خلال دواوين الشاعرة، مؤكداً حبها لزوجها ولأولادها. وقد كتب السفير الكويتي السابق لدى الصين عبد المحسن ناصر الجيعان مقدمة للكتاب وهو أول رسالة

(1) انظر زي بوهاو، الأساطير والواقع: في ألف ليلة وليلة.

(2) (李琛:《阿拉伯现代文学与神秘主义》, 社会科学文献出版社, 2000年6月) (2000م) (林丰民:《为爱而歌:科威特女诗人苏阿德·萨巴赫研究》, 华桥出版社)

(3) (张洪仪:《全球语境下的阿拉伯诗歌:埃及诗人法鲁克·朱维戴研究》, 北京语言大学出版社, 2009年) (甘丽娟:《纪伯伦在中国》, 中国社会科学出版社, 2011年) (林丰民等:《中国文学与阿拉伯文学比较研究》, 昆仑出版社, 2011)

(4) (马征:《文化间性视野中的纪伯伦研究》, 中国社会科学文献出版社, 2010年)

(5) (林丰民等:《中国文学与阿拉伯文学比较研究》, 昆仑出版社, 2011)

(6) (李琛:《阿拉伯现代文学与神秘主义》, 社会科学文献出版社, 2000年6月)

(7) (张洪仪:《全球语境下的阿拉伯诗歌:埃及诗人法鲁克·朱维戴研究》, 北京语言大学出版社, 2009年)

(8) (甘丽娟:《纪伯伦在中国》, 中国社会科学出版社, 2011年)

(9) (林丰民等:《中国文学与阿拉伯文学比较研究》, 昆仑出版社, 2011)

دكتوراه عن الأدب الكويتي والأدب الخليجي في الصين. ومغزى الرسالة في نظر السفير ليس علمياً فقط، بل سياسياً وثقافياً، إذ قال: «إلى القارئ الصيني الصديق أقدم شاعرنا وأديتنا ومفكرنا وباحثنا الكويتية العربية «الاستثنائية» شاكرًا للدكتور عامر لين فنغمين ما بذله من جهد لتقريب حضارتنا وشعبنا الصديقين من خلال بحثه الشيق وترجمته الراقية»⁽¹⁾.

وأثنى السيد/ زي بوهاو أستاذ الأدب العربي في أكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية ونائب رئيس جمعية الصين لدراسة الأدب العربي السابق على اجتهاد المؤلف لين فنغمين: «لأجل كتابة هذا الكتاب، قد سافر السيد/ لين فنغمين إلى الكويت لجمع أعمال الشاعرة سعاد الصباح وغيرها من المعلومات المعنية برسالة الدكتوراه. وقد زار د. سعاد الصباح حينما كان يقوم بالزيارة العلمية في جامعة الكويت، فدار بينه وبينها حواراً، ما ساعده على فهم إبداعاتها. وبعد دراسة عميقة دقيقة بالمعلومات الوافية الكافية انتهى من كتابة رسالة دكتوراه، مصدرًا الكتاب «هي تغني بالحب: دراسة في الشاعرة الكويتية سعاد الصباح»⁽²⁾. وأضاف أن المؤلف بدأ في هذا الكتاب من حياة الشاعرة ومسيرة إبداعها الأدبي، ثم درس موقفها الأنثوي ونشيدتها للحب وعواطفها الوطنية والقومية، وكذلك قام بتحليل الشامل في اتجاهها الرومانسي وأسلوبها الشعري المميز وفنها اللغوي... إلخ. جملة القول، هذا الكتاب له معنى ومغزى بالنسبة إلى دراسة الأدب العربي والآداب الشرقية، بخاصة على مستوى التبادلات الثقافية الصينية العربية»⁽³⁾.

وفي السنة نفسها، صدر للسيدة/ لي تشان أستاذة الأدب العربي في أكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية كتاب «الصوفية في الأدب العربي الحديث». (李臻：《阿拉伯现代文学与神秘主义》. 社会科学文献出版社，2000年6月) ويضم هذا الكتاب 10 أبواب منها باب واحد يختص بتعريف الصوفية، والأبواب التسعة الأخرى عن جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وتوفيق الحكيم ومحمود المسعدي ونجيب محفوظ وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور وأحمد فقيه جمال الغيطاني وتجليات الصوفية في أعمالهم. وقد أشار الأستاذ هوانغ باوشان

(1) السفير عبد المحسن ناصر الجيعان، مقدمة هي تغني بالحب: دراسة في الشاعرة د. سعاد الصباح، دار هوا تشياو الصينية للنشر والتوزيع، عام 2000.

(2) 林丰民：《为爱而歌——科威特女诗人苏阿德·萨巴赫研究》. 中国华侨出版社

(3) البروفيسور زي بوهاو، مقدمة هي تغني بالحب: دراسة في الشاعرة د. سعاد الصباح، المصدر السابق، ص 4-5.

(3) المصدر السابق.

رئيس سابق لمعهد الآداب الأجنبية بأكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية ورئيس سابق لجمعية الصين للآداب الأجنبية) أن كتاب السيدة لي تشان «يعد عملاً رائداً»⁽¹⁾ فهو يدل على شجاعتها في دراسة موضوع التصوف الذي يعتبر في الصين عملاً كافراً وخلاصة غير علمية.

وفي عام 2007، صدر للين فنغمين كتابه الثاني «الأدب العربي الحديث في التحول الثقافي»، بحث فيه جبران خليل جبران وقصائده الثرية، وتوفيق الحكيم ومسرحيته، والطبيب صالح وعبقريته في سرد الرواية ونجيب محفوظ وطريقه إلى نوبل، ونزار قباني وجمهوريته النسائية، وغادة السمان بتفكيرها في الأنثى والأنوثة، إضافة إلى التحول الشعري وتطور الرواية العربية الحديثة والنظرية الأدبية وتكوين أدب المهجر وتطوره. وكذلك، درس في الكتاب القضايا المعنية بأزمة الإبداع وتحديات الأدب العربي في الزمن المعاصر، وصراع الثقافات المختلفة في الروايات العربية المعاصرة. وقد علق الأستاذ/ تسونغ جيكون الرئيس الفخري الحالي والرئيس السابق لجمعية الصين لدراسة الأدب العربي على هذا الكتاب قائلاً: «القضايا التي درسها د. لين فنغمين تعد حيوية، والشخصيات الأدباء الذين يتناولهم مازالوا معاصرين، وأسلوب قراءته ودراسته للأدب العربي يتسم بالحيوية، فهو لم يستخدم المناهج التقليدية والمواقف القديمة والطرق القديمة في تحليل هذه القضايا وفي دراسة هؤلاء الأدباء وإبداعاتهم، بل يقتبس من مناهج جديدة ونظريات أدبية الحديثة لتحليل هذه القضايا والشخصيات»⁽²⁾.

الشعر العربي في ظل العولمة: دراسة في الشاعر المصري فاروق جويده

في العام 2009 صدر للأستاذة الدكتورة/ زينب تسانغ هوانغ يي كتاباً يركز على الإبداعات الشعرية للشاعر المصري فاروق جويده، مناقشة خلفية إبداع الشاعر، مشيرة إلى مغزى العولمة للشعراء العرب المعاصرين من ضمنهم فاروق جويده معتبرة أن هذا النوع من التحول له مغاز متنوعة في ظل العولمة الاقتصادية. لأن الشعر يمكن أن يوقظ وعي الأمة الثقافي النائم، ويعمل على تقوية قوة الأخلاق، وإشعال الحماسة القومية والوطنية، ويرشد

(1) هوانغ باو شان، مقدمة الأدب العربي الحديث والصوفية، دار الصين للعلوم الاجتماعية وأدائها للنشر والتوزيع، 2000.

(黄宝生：《阿拉伯现代文学与神秘主义》序·社会科学文献出版社，2000年6月.)

(2) أ. تسونغ جيكون، مقدمة الأدب العربي الحديث في التحول الثقافي، دار جامعة بكين للنشر والتوزيع (仲跻昆：《文化转型中的阿拉伯现代文学》，北京大学出版社，2007).

الأمة لتواجه التحديات التي تعترضها وتعترض تطورها المستمر، سواء كانت من الداخل أو من الخارج»⁽¹⁾.

كذلك نجد كتابين عن جبران خليل جبران. الأول لد.ما تسانغ التي كتبت دراسة في جبران خليل جبران بمنظور التعدد الثقافي، وهي أستاذة مساعدة في الأدب المقارن تخرجت في قسم اللغة الصينية، لا تعرف العربية إلا الأبجدية. الثاني لد. قان ليجوان التي كتبت كتاب «جبران خليل جبران في الصين» وهي لا تعرف اللغة العربية أيضًا، ولكنهما كتبتا في جبران خليل جبران، وهذا يدل على أن جبران خليل جبران أصبح مشهورًا ومنتشرًا جدًا في أنحاء الصين، يستمتع بقراءته أساتذة وطلبة أقسام اللغة الصينية. لدرجة أن كتب جبران خليل جبران كانت الأكثر مبيعًا (best seller) من بين الكتب الأجنبية المترجمة إلى اللغة الصينية. هذا ما رواه لي صديق يعمل في اتحاد الكتاب الصينيين.

كذلك بدأ الأساتذة المستعربون يؤلفون كتبًا عن تاريخ الأدب العربي، فقد صدر في السوق الثقافية الصينية «تاريخ الأدب العربي» (上海外语教育出版社، 《阿拉伯文学史》) بتأليف تشا ويليان (蔡伟良) وتسو شوان شيان (周顺贤) و«تاريخ الأدب العربي الحديث» (昆仑出版社، 《阿拉伯现代文学史》) و«تاريخ عام الأدب العربي» (译林出版社，2010) 《阿拉伯文学通史》) للأستاذ/ تسونغ جيكون. ولقي الكتاب الأخير «تاريخ عام الأدب العربي» ترحيبًا واسعًا وتقديرًا عظيمًا لدى الأساتذة الصينيين والسفراء العرب لدى بكين.

وأطلقت جامعة بكين رسميًا خلال احتفالية حاشدة موسوعة «التاريخ العام للأدب العربي» للأديب الصيني صاعد تشونغ جيكون. وهي تقع في مجلدين من 1140 صفحة. وأعرب الدكتور خلف الجراد سفير سورية في بكين ورئيس اللجنة الثقافية في مجلس السفراء العرب عن تقدير المجلس لقسم اللغة العربية في جامعة بكين للاحتفالية التي تقام بمناسبة إصدار كتاب الأديب جيكون، منوهاً بالجهود الكبيرة التي قام بها الأديب الصيني لترجمة القصائد والأعمال الأدبية العربية ودوره في تأليف المعجمات العربية الصينية والصينية العربية⁽²⁾.

ولقد تميز الأستاذ تسونغ جيكون (صاعد) أنه كتب عن أدب المهجر متناولاً أكثر من 9

(1) أ.د. تسانغ هاونغ يي، الشعر العربي في ظل العولمة: دراسة في الشاعر المصري فاروق جويدة، دار جامعة اللغات والثقافة ببكين (张洪仪: 《全球化语境下的阿拉伯诗歌——埃及诗人法鲁克·朱维戴研究》，北京语言大学出版社، 2009م، ص 219.

(2) راجع «جامعة بكين تطلق موسوعة التاريخ العام للأدب العربي»، بكين، سانا - الثورة، الصفحة الأولى الأربعاء 1-12-2010م http://thawra.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName=68648417120101201015706

أدباء وشعراء، وهم جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وإيليا أبو ماضي ونسيب عريضة والشاعر القروي رشيد سليم خوري وفوزي معلوف وأخوه والياس فرحات ونعمة قازان، وخصص فصلين لدراسة تكوين الأدب المهجري وخصائصه.

3- الأساتذة الصينيون إلى وسط العرب

هناك رمان يدلان على انتقال الأساتذة الصينيين من هامش الصين إلى وسط العرب:

أولاً، تغيير المكان والانتقال من الصين إلى الدول العربية لتنظيم أو ندوات الأدب العربي أو المشاركة فيها.

تغيّر الوضع بعد تأسيس جمعية الصين لدراسات الأدب العربي في عام 1987، فنظمت هذه الأخيرة ندوات كثيرة في الأدب العربي بالتعاون مع أقسام اللغة العربية في الجامعات الصينية، متناولة موضوعات خاصة عن «ألف ليلة وليلة»، وعميد الأدب العربي طه حسين وعباس محمود العقاد وجبران خليل جبران ونجيب محفوظ... إلخ. وبدأ الأساتذة الصينيون المستعربون في الفترة الأخيرة يشاركون في ندوات علمية في الدول العربية. أذكر منها ندوتين مميزتين، واحدة منهما ملتقى أكاديمي لبناني - صيني أقامته الجامعة اللبنانية بالتعاون مع جمعية الصين للصدّاقّة مع الأجنبي (中国对外友好协会). وأشار الدكتور مسعود ضاهر الذي ساهم في تنظيم الندوة إلى هذا الملتقى قائلاً: شكّل الملتقى الأكاديمي اللبناني الصيني الأول الذي انعقد تحت عنوان «لبنان في مرآة الباحثين» مساحة للتلاقي البحثي وتبادل الخبرات وتم خلال جلساته تسليط الضوء على المحور الدبلوماسي التاريخي بين البلدين وعلى المحور الثقافي ودور لبنان في العالم، كما تم تخصيص محور عن أدب جبران خليل جبران وفنه، بمشاركة باحثين من لبنان والصين⁽¹⁾.

والندوة الأخرى هي الدورة الرابعة لملتقى جائزة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيز العالمية للترجمة في العاصمة بكين. فقد افتتح معالي نائب وزير التربية والتعليم السعودي المشرف العام على مكتبة الملك عبد العزيز العامة الأستاذ فيصل بن عبد الرحمن بن معمر، بجامعة بكين أعمال الملتقى الرابع الذي تنظمه مكتبة الملك عبد العزيز العامة في بكين بالتعاون مع جامعة بكين. وأكد معاليه في افتتاح أعمال الملتقى الذي حمل عنوان «دور الترجمة في إثراء الصلات الثقافية بين الشعوب.. العلاقات العربية الصينية

(1) راجع «لبنان في مرآة الباحثين.. ملتقى أكاديمي لبناني - صيني»، المستقبل - الخميس 2 حزيران 2011 - العدد 4014 - شؤون لبنانية - صفحة 7.

نموذجاً» أهمية الترجمة لتعزيز التعاون والتواصل المعرفي والحضاري الخلاق، مبيّناً ما تمثله جائزة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيز العالمية للترجمة في تشجيع حركة الترجمة من اللغة العربية وإليها في كافة فروع المعرفة الإنسانية والطبيعية، تجسيداً لمبادراته لتعزيز الحوار بين الحضارات والثقافات الإنسانية. وأعرب عن ثقته أن يسهم الملتقى في تعزيز التعاون بين مكتبة الملك عبد العزيز العامة وجامعة بكين في ميدان الترجمة بوصفها سبيلاً للتقدم وجسراً للتواصل الثقافي والحضاري بين الأمم، وبحث الوسائل والآليات الكفيلة بتنشيط حركة الترجمة وتمكينها من نشر الوعي المعرفي بالمكوّنات الثقافية للحضارات الإنسانية بما يساعد على فهمها والتفاعل الإيجابي معها⁽¹⁾.

ثانياً، حصول الأساتذة الصينيين المستعربين على الجوائز العربية المهمة

لاشك أن الجوائز العربية التي فاز بها الأساتذة الصينيون تدل على أن دراسات الصينيين في الأدب العربي قد انتقلت من هوامش الدراسات الصينية إلى وسط العرب. ومن ضمن هذه الجوائز جائزة التقدير من وزارة التعليم العالي وجائزة الشيخ زايد للكتاب وجائزة خادم الحرمين عبد الله بن عبد العزيز العالمية للترجمة. ففي شهر مايو عام 2005 منحت وزارة التعليم العالي المصرية شهادات التقدير لخمسة أساتذة صينيين مشهورين تقديراً لمساهماتهم في تعريف أبناء الصين بالتدريس والتأليف والترجمة على اللغة والأدب والثقافة والحضارة للعرب عامة ولمصر خاصة حيث حصل على شهادات التقدير التي وقع عليها وزير التعليم العالي المصري عمرو سلامة، الأستاذ تشونغ جيكون (صاعد 仲跻昆) من جامعة بكين والأستاذ تشو وي ليه (عبد الجبار 朱威烈) من جامعة شانغهاي للدراسات الدولية والأساتذة قوه شاو هوا (امل 国少华) من جامعة الدراسات الأجنبية ببكين والأستاذ يانغ يان هونغ (رشدي 杨言洪) والأستاذ قه تيه ينغ (ماهر 葛铁鹰) من جامعة الاقتصاد والتجارة الخارجية ببكين. وتعد هذه المرة الأولى التي تمنح الدول العربية شهادات تقدير للأكاديميين الصينيين.

وجدير بالذكر، أن الأستاذ زونغ زيكون (صاعد) في جامعة بكين فاز بكل الجوائز العربية المذكورة. فحصل على جائزة الشيخ زايد لشخصية العام الثقافية 2010، جائزة التقدير من وزارة الثقافة المصرية 2005م إلى جائزة خادم الحرمين عبدالله بن عبدالعزيز

(1) راجع «بدء أعمال الملتقى العلمي الرابع لجائزة خادم الحرمين العالمية للترجمة في بكين»، في جريدة الرياض، 12 أكتوبر/تشرين الأول 2011م، العدد 15815.

العالمية للترجمة 2010. وبمناسبة حصوله على الجائزة الأخيرة، أقيمت حفلة في بكين في 11 أكتوبر 2011، حضرها وزير الثقافة الصيني تساي وو ونائب وزير الخارجية السعودي رئيس أمناء الجائزة عبد العزيز بن عبد الله بن عبد العزيز. وقرر مجلس أمناء الجائزة تكريم اثنين من المترجمين ممن خدموا الترجمة من وإلى اللغة العربية تقديرًا لهما وتعزيزًا لنقل الفكر والثقافة ودعمًا للحوار بين الحضارات، وهما الدكتور تشونغ جيكون «صيني الجنسية»، الذي نال درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، وعمل رئيسًا لجمعية بحوث الأدب العربي في الصين ومستشارًا لمجلة الآداب الأجنبية، وعني كثيرًا باللغة العربية؛ فأنتج أكثر من 80 عملاً ما بين التأليف والترجمة والكتابة الأدبية، والدكتور محمد عناني «مصري الجنسية»، الذي نال درجة الدكتوراه في اللغة الإنجليزية، وعمل أستاذًا في قسم اللغة الإنجليزية في جامعة القاهرة، ورئيسًا لتحرير مجلتي «سطور» و«المسرح»، وله نتاج قارب المائة عمل ما بين التأليف والترجمة⁽¹⁾.

بكل الأحوال، بفضل اجتهاد الأساتذة الصينيين المستعربين غدا القراء الصينيون لا يعرفون فقط «ألف ليلة وليلة»، بل يعرفون أيضًا جبران خليل جبران والأديب المصري العالمي نجيب محفوظ، وأدباء وشعراء آخرين في الأدب العربي حديثًا وقديمًا.

(1) راجع فهيم الحامد، «بكين تستضيف حفل الجائزة وتشهد تظاهرة ثقافية كبرى بحضور الأمير عبدالعزيز بن عبدالله: جائزة خادم الحرمين للترجمة جسر معرفي بين الثقافات والشعوب»، عكاظ، الثلاثاء 13/11/1432 هـ 11 أكتوبر/تشرين الأول 2011 م العدد : 3768.

المتن والهامش

شهادات من باحثات لبنانيات

فاديا حطيظ وعزة شرارة بيضون

نعاني، نحن النساء في ظل المجتمعات الذكورية، من مظاهر تهيمش تطال كثيراً من جوانب معاشنا وتعبيراته. ويتخذ هذا التهيمش أشكالاً متنوعة، منها مكشوفة وتطال مختلف الشرائح النسائية، ومنها موارد تطال، على الأخص، النساء اللواتي يعملن في مجالات ظلت لوقت طويل محصورة بالرجال. هؤلاء النساء ينتمين إلى فئات اجتماعية وثقافية قادرة، على الأرجح، على مواجهة الأشكال المكشوفة من التمييز التهيمشي لهن. أما الشكل المخفي والموارب فإنه يستلزم تغيير المنظور الذي «دُفعت» إلى تبنيه، و«خلق» منظور جديد يعدن فيه الاعتبار إلى مصالحتهن الخاصة وأهدافهن البعيدة المدى في تنظيم أكثر عدلاً للعيش وللتواصل الإنساني.

إن وصول النساء إلى مواقع هامة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي صار اليوم في حكم الواقع المستتب، ولكن نظرة سريعة على واقع الإنتاج الفكري، خصوصاً حينما يكون في مستوى التنظير الفلسفي، يظهر نوعاً من التهيمش الممارس على النساء فيه، إلى درجة تدفع البعض لعزو الأمر إلى تركيبة بيولوجية نفسية وذهنية خاصة بالنساء.

ولأن الشكل الموارب من التهيمش يستلزم التأمل الواعي للكشف عنه، فإننا رأينا أن نسبر تجربة مجموعة من الباحثات اللبنانيات العاملات في مجال الفكر والبحث والثقافة؛ وذلك استدعاء لتعبيراتهن عن الهامشية والتهيمش تُضاف إلى التعبيرات العلمية «الحيادية» عن المفهومين، مفترضين أن هؤلاء النساء، وبسبب عملهن في الفكر والبحث والثقافة تحديداً، يملكن «فصاحة» التعبير الكلامية التي تسمح بصوغ رهيف ومُرصن لاختباراتهم لضروب التهيمش ولطرق مواجهتهن لها.

هكذا، تلاقى حول طاولة مستديرة خمس عشرة من أعضاء «تجمع الباحثات اللبنانيات»، دُعِين إلى التأمل في اختباراتهم، والتعبير عنها، في فسحة فريدة واقعة على تقاطع «الخاص» و«العام». أما الأسئلة المحفزة على إطلاق الكلام فكانت:

أولاً: هل تدرك الباحثة ذاتها على أنها هامشية / مهمشة على النشاط المجتمعي اللبناني في إطار مهنتها كباحثة/ أكاديمية/ عاملة في المجال الثقافي؛ كيف ينعكس ذلك على أبعاد / مكونات وجودها الأخرى؟ وكيف يتوافق/ يتنافر إدراكها لذاتها مع الصورة التي يحملها «الناس» لها، كباحثة؟

ثانياً: ما هي المشاعر التي تطلقها لديها هذه الهامشية، إذا وجدت؟ ما هي، وفق معيشتها، «المكافآت» وما هي «الخسارات» المحصلة من الهامشية/ التهميش في مجتمعنا. هذه الأسئلة استشارت لدى الباحثات المشاركات في الطاولة مداخلات متنوعة، تبعاً لتجربة كل منهن والعراقل التي واجهنها، ومبتعدة أحياناً في اتجاهات عن المحور الأساسي للطاولة، بحيث إن جمعها في سياق معين كان أمراً غير هيّن. هذا الأمر اقتضى منا «قراءة» تراعي السياق العام، مع محاولة التقاط التفاصيل بالقدر الأكبر الممكن. ونقدم في الجزء الأول العناوين الرئيسة لهذه القراءة ونعرض في الجزء الثاني المداخلات بالترتيب الذي جرت فيه.

أولاً: المعاني المستقاة

إذن، برز في ثنايا الكلام المُرسَل حول الهامشية والتهميش لدى هذه المجموعة من النساء تباينٌ في التعبيرات وتنوّعٌ في الاختبارات تمحورت حول عناوين نثبها في ما يلي:

في المصادر:

تعددت مصادر التهميش وأسهم في إحداثه عوامل من مستويات مختلفة هذه بعضها: اللاوعي الجمعي: يترك هذا الموروث في جانبه الديني بصماته في التكوين النفسي اللاواعي وهو يساهم في تهميش المرأة العربية، بحيث يعيق التوصل إلى صياغة فردية لذات أنثوية فاعلة تضم في طياتها بدون تنافر صور الزوجة والأم والأخت والابنة (في الاستماع التحليلي في عيادتي لأية امرأة، أجد أنها تتكلم كأخت كزوجة كبنّت أو كأم، ولا تجد نفسها إلا إذا مرت بكل هذه المواقع). وفي الجانب الثقافي منه يحيل هذا اللاوعي إلى الصراع ما بين الذاكرة النسائية المبرمجة الموروثة من السلالة ومن المجتمع وما بين الصور التي تسعى المرأة لتكوينها عن نفسها، مما يضعها في دائرة تهميش تتطلب قدراً من الشجاعة لمواجهتها والخروج منها (أعيش تصادمًا داخليًا بين صور عن حالي أخذتها عن المجتمع وعالقة في ذاكرتي).

الواقع الجندرى التمييزي: أشارت أكثر المشاركات إلى التمييز اللاحق بهن، باعتبارهن نساء، إن على صعيد عدم الاعتراف بالمساواة بينهن وبين زملائهن في

العمل (كنت أشعر بالتهميش في الكلية إذ كان هناك تمييز في القسم بين الأساتذة والأساتذات، أعاني من تمييز يهمني بين مجموعة من الأساتذة «الرجال»، المدعومين سياسياً)، أو لجهة المعاملة التمييزية التي عشناها في الطفولة مع الإخوة الذكور (أشعر أنني أعيش في الهامش وعلى الهامش في عائلتي والتمييز الذي لمستته باكراً كوني بنتاً وليس ولدًا)، أو لجهة مشاعر غائمة بالتهميش غير المحدد (أحس بنفسني أنني امرأة/ أنثى كطير أغرد خارج سربي).

الواقع السياسي الاجتماعي: وردت إشارات متنوعة إلى النظام الاجتماعي السائد والمتسم بالمحسوبية وبالواسطة وبالطائفية باعتباره مصدرًا للتهميش من جهة لكونه معتدياً على صورة الذات التي عملت المرأة لتكوينها عن نفسها (أشعر بأنني مهمشة لأنني لا أنتهي إلى أية واحدة من الطوائف المعروفة؛ أنا لا أشعر، مثلاً، أنني مسيحية أو مسلمة أو درزية)، أو لكونه منحازاً، حكماً، للذكور ولا يعطي الصفات الشخصية الفردية كالجدارة مثلاً المكانة التي تستحقها. (لعبة المجتمع اللبناني القائمة على الواسطة والمحسوبية والطائفية لا توفر الحقل الأكاديمي، هنا أشعر بالتهميش مثلي مثل الكثيرين من الأكاديميين).

الوضعية السوسولوجية: تمثلت هذه الوضعية، تارة، بيئة اجتماعية مهمشة على الصعيد الوطني (الجنوب) أو على الصعيد الاجتماعي (محرومة) أو على الصعيد الأسري (عائلة هامشية على صعيد الحسابات العددية الانتخابية) فيها، فكانت دافعاً لبذل مجهود كبير من أجل توكيد الفردانية وإبرازها. كما تمثلت هذه الوضعية، تارة أخرى، بيئة ثقافية لغوية (فرنكوفونية) تهتم الأفراد الخارجين عنها وتوسع المسافة مع الذاهبين إلى اللغة العربية (هناك مسألة واحدة تطلبت مني أن أصارع كي لا أكون هامشية: المسألة اللغوية. فأبي، وإن كان يعرف الفرنسية، كان معرّباً بسبب «دستورته»، وذلك بعكس مدرستي حيث الوسط هو فرنكوفوني)، أو بالعكس قد تعمل هذه الوضعية على أن تهتم الساعين إلى الانضواء فيها من خلال رفع سقف تطلبها بحيث يصعب بلوغه (...). ورغم مكافحتي المريرة للتهميش اللغوي، ورفقتي المستدامة للقواميس. فأنا درست في مدارس رسمية، ولم تشفع لي علاماتي العالية، باللغة الفرنسية).

أيضاً تمثلت هذه الوضعية بوسط اجتماعي ينظر بعين الرفض إلى النساء اللواتي يحققن ذواتهن من خلال الدرس والعلم والعمل، لا من خلال القيام بالواجبات الأسرية أساساً، فتعمل على إشعارهن بالذنب أو ترسم عنهن صوراً مبخسة (إنها لا تقوم بواجباتها الأسرية، إنها مطلقة تتقاضى نفقة... الخ)، ناهيك عن الإغفال التام لذلك البعد من هوية المرأة الباحثة (كوني باحثة ليس بعداً من هويتي بالنسبة للناس، سواء أكانوا في محيطي الأسري أو الاجتماعي أو حتى المهني). ومنها أيضاً الأوساط التي تهتم غير اللبنانيين (من أصول سورية مثلاً). أو

بالعكس فإن ثمة أوساط تعمل على إبراز التهميش باعتباره نوعاً من التميّز (أتمت جدتي تربيتنا بفوقية عملت فيها دائماً على تمييزنا عن الغير «نحننا غير شكل»).

السلطات الأكاديمية/ المعرفية: أشار العديد من المناقشات إلى أن الحقل الأكاديمي يمارس تهميشاً لهن من حيث تكريسه آليات بحث ذكورية تضع الفكر النسائي في مرتبة العاجز عن اختراق المعرفة «الصلبة» المعترف بها (ومع تمرسي في مجال البحث والتدريس، بدأت أعي أن آليات البحث في كثير من الأحيان هي ذكورية)، أو في عدم الاعتراف بأهمية الذاتي وبعدم الربط ما بين العلم والحياة (الذاتي كان إشكالياً، ولم تكن مقارنة الذاتي في مجتمعنا في ذلك الوقت، أمراً مألوفاً في الكتابة). بالمقابل، يبرز تهميش في منحنى معاكس طال اللواتي تدرّبن على مقاربات ومناهج معيّنة في البحث، إذ وجدن أنفسهن خارج التيار حين تطوّرت هذه المقاربات واتخذت وجهة مغايرة (نشأت توقعات بشأن أن يكون الباحث في مواضيع الصحة العامة... ممارساً ومرتبّطاً بالشأن العام... إنها لغة مختلفة بالنسبة إليّ. وجدت... أنني أصبحت هامشية).

وفي ضروب التهميش أيضاً إهمال المواضيع التي تهتم معاش النساء الشخصي، مثل الدراسات المتعلقة بالجسد أو علاقة الرقص بالدراما أو علاقة الممثل بالراقص، علاقة الشخصيات الدرامية بالتفكيك الجسدي (كيف أقدم كل ذلك في غياب المعطيات والمراجع والكتب؟). أو مواضيع البحث النسوية بالرغم من راهنتها (الدراسات النسائية وميادينها العلمية ليست مدمجة في المناهج أو معترف بها كحقل علمي يسدّ حاجة المجتمع له)؛ وكذلك هي حال الأبحاث في أوضاع المرأة في الخطاب السياسي العام (بقيت أبحاثي وأبحاث غيري من النسويات، خارج الخطاب العام المتداول حول المرأة). كما ذكرت بعض الباحثات نوعاً من التهميش يتعلق بتوجههن نحو قطاعات معيّنة في المهنة ذاتها ليست تلك المتصلة باختصاصات ومهن «نخبوية» من قبيل اختيار العمل مع الناس في مجال الطب الاجتماعي بدل الانحصر في عبادة مما يلقي الاستهجان والرفض (إن مشاركة المرضى في قضاياهم وفي الدفاع عن حقهم بالصحة هي قضية تهميني).

في مواجهة التهميش

في مواجهة التهميش الذي استشعرته الباحثات، نرى فئة منهن قد اختارت الهامشية بسبب رفضهن للتيار الأعمّ، أكان ذلك التيار قابلاً بالطائفية (لا أشعر، مثلاً، أنني مسيحية أو مسلمة أو درزية.. (لذا أنا) مهمّشة لأن هذا موقف الأقلية في لبنان)، أم باتجاهات مهنية سائدة (إذا كان خيارني هامشياً، فأنا أفتخر به)، أو لأسباب «وجودية» (أنا لا أقبل إلا أن أكون هامشية في المجتمع اللبناني). أو لاختيار إرادي مقصود لمواقع ظل يجدن أنها تعطيهم مجالاً من التحرك والحرية، (الحرية الواسعة في إشهار اتجاهاتي السياسية

والنسوية)، أو كمثل الانزواء (الكتابة مع ما تقتضيه من تفرغ واحتباس تجعلني... أبدو كالغريبة أو الطارئة أو الهامشية)، والكتابة (من مكافآت هذا التهميش إمكانية الانصراف إلى التأليف والبحث والقراءة).

لكن كان هناك، أحياناً، مغالبة امتدّت على مسار حيوات بكاملها لمواجهة تهميش فُرض عليهن لأسباب مختلفة. من هذه، مثلاً، التهميش اللغوي الذي اخترته من نشأت في محيط فرنكوفوني ورغبت بتوكيد حضورها في المحيط العربي اللسان، (كان هناك مسألة واحدة تطلبت مني أن أصارع كي لا أكون هامشية...تهميشي اللغوي) أو على العكس من ذلك، تلك التي برعت دراسياً في محيط عربي اللسان لكنه مفتقد إلى شروط التمكّن من لغة أجنبية (...مكافحتي المريرة للتهميش اللغوي، ورفقتي المستدامة للقواميس). أو لدى ضرورة التكيّف مع توجهٍ بحثي جديد في ميدان ما (صرنا نشعر بضغط أكبر لتبني المفهوم المستجد للباحث في مجالنا).

وفي كلّ الحالات، استدعى الانخراط في المحيط المقابل والرغبة بالحصول على الاعتراف فيه، كأفراد لا كظلّ لآخرين ولا تقليدًا لمناهجهم ولا قبولاً بفرضياته ما استدعى اجتهاداً مضاعفاً و«نضالاً» دوّوباً. ومن هذه، مثلاً، الجهد المبذول في المجال المهني من أجل إثبات الوجود في التيار الأعمّ (كل ما كتبه كنت أعيد كتابته بالعربية كي لا اتهمّش عربياً) لكنه كان أيضاً من بعض مسار الحياة لدى أخريات و«القبالة» لاكتشاف الذات (فقط تلمس المنفي من الإدراك، أي المكبوت والمنسي هو ما ساعدني على الخروج من تلك الحالة الهامشية)، أو (الوسط الأكاديمي الذي قام على جدلية المركز والهامش، سرعان ما أشعرتني أنني أستعيد ذاتي من خلاله). ومن اختبرت تهميشاً «قومياً» (لكونها من أصول غير لبنانية) أو طبقياً متعلّقا بمكانة دينية عليا تفترض ابتعاداً قسرياً عن التيار الأعمّ استوجب صوغاً لهوية متميّزة (...التهميش قادني إلى تحدّد مع الذات، إلى البحث عن الأنا... إلى تركيب شخصية لي «غير شكل»). وفي مجال البحث تحديداً، تجلّت مغالبة التهميش بمزيد منه وبخرق السائد؛ وذلك باللجوء إلى خيارات لمناهج بحثية لم تكن دائماً أرثوذكسية، وأيضاً عبر صوغ فرضيات مناقضة لما يعتبره البعض مسلّمات يفترضون تواطؤ الآخرين معهم في القبول بصوابها، وفي مقارعة الثوابت ذات الصلة بالمعتقدات حول مواضيع مختلفة لأبحاثهن إلخ.

وتجدر الإشارة إلى الدور الذي لعبه «تجمع الباحثات اللبنانيات» في إطار مغالبة التهميش. فهو كان مجالاً لا اختبار كينونة مختلفة (الذات هنا هي امرأة وباحثة. نحن أيضاً داخل تجمع هو تجمع الباحثات اللبنانيات، اللغة هنا ليست محايدة) أو مقارنة جديدة (عندما بدأت الباحثات بشق هذا الطريق الذي يصل الذاتي بالموضوعي، باعتبار أن الاثنين لا ينفصلان عن بعضهما البعض، شكل الأمر بالنسبة إليّ شخصياً، محطة هامة) أو معرفة

جديدة (ومن خلال تجمع الباحثات اللبنايات هناك الكثير من الأشياء التي اكتشفتها، والأفكار التي ساعدني التجمع في بلورتها كانت هامة جداً، واستفدت منها في مجال دراستي وعملي الأكاديمي).

معان وصياغات

قلّما اكتفت المشاركات في هذه الطاولة المستديرة بمصطلحي التهميش والهامشية لوصف أحوالهن. إذ لجأ أكثرهن إلى مفردات مجاورة للتعبير عن تجليات عيشهن. من هذه المفردات نذكر العزلة والغربة والشعور بالإقصاء والاختلاف عن السائد والابتعاد والعيش خارج التيار الأعمّ أو طغيان الأكثرية وتشويش الهوية والتظلل القسري بسلطة عائلية أو معرفية أو الاثنين معاً.

بعض المشاركات في هذا النقاش بادرن بتعريف المصطلح قبل الكلام عنه (بالنسبة لي، أنا أفهم الهامشية على أنها حالة الوجود في الظل بغض النظر عما إذا كان الأمر منشوداً أو مفروضاً). لكن المعنى المستخدم كان لدى الأكثرية متضمناً في الكلام ويشير إلى نوع من الإزاحة عن الخط المكرّس (كان السائد المفترض أن على الباحث أن يكون مبتعداً عن الظاهرة المدروسة... كنا مبتعدين عن المجتمع). وقد برز، في هذا السياق، اتجاهات ثلاثة:

الأول التزمّ أفراداه بالتعريفات المعتمدة في الميادين المعنية بالهامشية والتهميش الاجتماعيّ (التهميش كما أفهمه هو التهميش عن السياق العام الاجتماعيّ أو عن الميادين الفاعلة أو المنتجة والفئات المهمشة التقليدية معروفة (سجناء، معوقون، عاطلون عن العمل،..).

الثاني عمل على إعادة تعيين المرجع الذي يجري تحديد المتن والهامش بإزائه. وقد عبّرت بعض هؤلاء الباحثات عن رفض صفة الثبات لهذا المرجع، وقمن بتعيين مرجع خاص ارتأينه أكثر تلاؤماً في وصف مسار عيشهن واستقرار أحوالهن. (ما عدت أعلق أهمية على ما يراه الآخرون، خرجت كلياً من هذا الحقل وبنيت فضاءً داخلياً - قبل أن يكون خارجياً - لكي أستطيع أن أنظر إلى نفسي). وبرزت لدى هؤلاء الرغبة في جعل الذات الفردية، والأنثوية أحياناً، متناً والمجتمع والثقافة المجتمعية هامشاً! هكذا يبدو التهميش عن الذات «الحقيقية» صنيعة تلك الثقافة ورموزها المستدخلة، لتُسمي مواضع للمواجهة من أجل استعادة تلك الذات وتوسيع دائرة وجودها. (دخلتُ في حالة إحساس بالتهميش عندما رحّتُ أبحث عن صور للمرأة (في ذاتي). فقط تلمّس المنفي من الإدراك، أي المكبوت والمنسي، هو ما ساعدني على الخروج من تلك الحالة الهامشية). كما بدا إدراك الذات، عنصراً حاسماً في إسباغ معنى على الهامشية (إذا كانت النتائج التي تطلع من شغلي أو من كينونتي كباحثة، أو

في (وجودي في) مجالات أكاديمية/ ثقافية تعطيني اكتفاءً ذاتيًا، فأنا عندها لا أدرك نفسي كمهمشة، أي لا أكون خارج واقعي).

أما الاتجاه الثالث فبدا غير «مرتاح» لمصطلح التهميش؛ فمن هؤلاء من رأى أنه مفهوم مختلق لا يساعد على التعرف على الذات (مفهوم مختلق من الأساس للهرب من المسؤولية) والبعض الآخر رأى أنه مفهوم مزيف لأنه صادر عن جهة لا تملك، وفق معايير معيَّنة، الأهلية للتصنيف (من يصنف من؟ ومن يهّمس من؟) والبعض رأى أنه مفهوم غير صائب لتمييز الحالة النسائية (ربما يهّمسني وسط معين بينما يستقبلني وسط آخر بالحفاوة). وكان من الأجدى اختيار مفاهيم أكثر تعبيرًا مثل مفهوم الغربة أو الاغتراب أو التمييز، مثلًا.

في المحصلة كانت هذه قراءة، من قراءات عدة محتملة، في شهادات حول معيش الهامشية والتهميش لمجموعة من الباحثات والعاملات في التدريس الجامعي والثقافة. هذه الطاولة إذ عُقدت لاستدراج تعبيرات المعيش لدى هذه الفئة النخبوية من النساء حول مفهومي التهميش والهامشية، فقد فاض الكلام عن ذلك ليظهر إدراكات ومسلّمات واتجاهات ومعاني ومشاعر وانشغالات أخرى؛ هذه جميعها، وفي حين كانت ذات صلة مباشرة بالموضوع بما هو متوافق على راهنتها في الموضوع في الكلام «الحيادي»، فهي تجاوزت دلالاته وخرقت حدود معانيه المتعارف عليها، في أحيان كثيرة.



الجزء الثاني: المداخلات

منى فياض: في ما يتعلق بالبحث كمصدر للتهميش لا أرى أن الباحثة يجب أن تبعد عن الظاهرة المدروسة أو تنعزل من أجل القيام بالبحث، بل العكس؛ أي إن البحث لا يفترض تهميشًا وبالتالي فالباحثة ليست مهمشة بصفتها باحثة وإنما تهميشها، إذا شعرت بذلك، قد يكون جزءًا من تهميش النساء بشكل عام في بعض الميادين وخاصة في الميدان العام وليس بسبب نمط بحثها بحد ذاته.

التهميش كما أفهمه هو التهميش عن السياق العام الاجتماعي أو عن الميادين الفاعلة أو المنتجة والفئات المهمشة التقليدية معروفة (سجناء، معوقين، عاطلين عن العمل،..). وهي مقصية عن المجتمع أو تعيش على هامشه. وهذا ليس حال الباحثين، بل حال من نطلق عليهم تقليديًا «الصعاليك». لكن من الأماكن التي يبرز فيها التمييز بين الجنسين وقد تعاني المرأة الباحثة من هذا التمييز، أمكنة العمل أو مواقع القرار؛ مثلًا

أنا في وقت من الأوقات كنت أشعر بالتهميش في الكلية إذ كان هناك تمييز في القسم بين الأساتذة والأستاذات، لجهة الانخراط في دوائر عمل أخرى أو إنتاج معرفي خارج القسم أو نشاطات مهنية هذا جانب، ومن جانب آخر أنا أقر بأن المرأة لكي تثبت نفسها عليها أن تبذل مجهودًا كبيرًا يزيد عمّا ينبغي على الرجل أن يبذله، ولكن هذا ليس تهمةً له اسم آخر: التمييز وعدم ثقة كافية بقدراتها.

لكن إذا كان هناك شعور بالهامشية فهذا قد يخضع لنمط شخصيتنا وللدوائر التي نحب أو نرغب في الانخراط فيها. أنا ربما لدي مزاج معين قد يبعثني عن نشاطات معينة، بسبب عدم شعور بالراحة في وسط جماعة كبيرة. الكاتب عامة يبحث عن نوع من العزلة وإلا فكيف يمكن أن يكتب؟ وهذا ما قصدته بالمزاج الذي يبعثنا أحيانًا بإرادتنا. ولكن هذا لا يعني أنني هامشية بل أنا أرى أنني جزء من هذا المجتمع، فحينما أكتب وأقرأ بنسبة لا بأس بها، وعندما نساهم عبر الكتابة بتكوين رأي عام معين لا يكون في الأمر تهمةً.

وأشعر بأن التهميش لا علاقة له بمهنتي، بل ربما يهمني وسط معين بينما يستقبلني وسط آخر بالحفاوة. وهنا أيضًا لا يكون في الأمر تهمةً بل اختلاف وتعارض وأوساط ننتهي إليها وأخرى نبتعد عنها. ثمة فارق بين أن أكون مهمشة في مجتمع، في وقت معين، وبين أن أكون هامشية. قد يكون هناك مجموعة من الأشخاص أحب أن أنضم إليهم ولكنهم لا يقبلون بعضويتي، هذا نوع من التهميش في هذه الدائرة فقط، إذ يصعب أو من المستحيل الانخراط في جميع الدوائر.

مي جبران: بالنسبة للتهميش في المجتمع اللبناني، كل عمري أحسست بنفسني مهمشة. ربما هذا جزء من رؤيتي لذاتي داخل المجتمع، لأنني أحس أن اهتماماتي أو إنتاجي أو شغلي هو لا يعني مباشرة المجتمع اللبناني، ربما لأنني أحس بنفسني أنني امرأة/ أنثى كطير أغرد خارج سربي. منذ أن بدأت أعمل في الجامعة، أشعر أن هناك تهمةً لما أقوم به ولما أفكر وأكتب. لذا أتساءل: هل أنا أحب أن أكون هامشية؟ هل تسعدني هامشيتي؟ أعتقد أن هذا صحيح. لأن كل شخص يشعر بالهامشية تكمن رغبة وراء شعوره ذلك، رغبة غير واعية. في كل مجتمع هناك مهمشون، وأنا ربما أريد / رغبتني أن أكون مغايرة، وأن أفكر بطريقة مختلفة، وهذا يسعدني، فأنا أريد أن أكون مغايرة كي أكون بارزة. أنا لا أقبل إلا أن أكون مهمشة / هامشية في المجتمع اللبناني.

هناك جانب آخر، سلبي ويتعلق بموضوع الأبحاث. ما هو هدف البحث الذي أقوم به؟ إنه المساهمة إلى حد ما ولو بقدر ضئيل في إحداث تغيير داخل المجتمع. ولكن يتبين أنه في داخل مجتمعنا اللبناني، كل الباحثين، رجالاً ونساءً، هم مهمشون. فلا قيمة للدراسات والأبحاث إذا لم تؤخذ نتائجها بعين الاعتبار. نحن نتوصل إلى

نتائج، فلماذا لا يؤخذ بها؟ إلى أي مدى يستفيدون منها؟ غداً سوف يرمونها في الزباله ونتاجنا لا تساهم في استراتيجيات الدولة، خطط التربية، في تطوير الجامعة اللبنانية مثلاً، فإلى أي حد هي مثمرة؟ إنها لا تساهم في أي تغيير أو تحسين أو تطوير.

جنى الحسن: أنا أولاً سأتكلم عن الإدراك. الإدراك سيف ذو حدين، إنه استراتيجية داخلية. فإذا كانت النتائج المتعلقة بشغلي أو بكيونوتي كباحثة، أو بمجالات أكاديمية/ ثقافية تعطيني اكتفاءً ذاتياً فأنا عندها لا أدرك نفسي كمهمشة. أما التصنيف فهو موضوع آخر. إن العمل البحثي يعتبر في مجال عملي كفنانه شيئاً هامشياً، وعندما أعطيه وقتاً واهتماماً فإنه يمكن أن يأخذني في مسار تهميش لكونه يبعدي عن العمل الحقلية المباشر. إذن إن تصنيف التهميش يختلف من موقع إلى آخر في أي مجتمع. ومن خلال عملي في «تجمع الباحثات اللبنانيات» اكتشفت أن العمل البحثي ليس هامشياً، هنالك الكثير من الأشياء التي اكتشفتها، والأفكار الهامة التي ساعدني التجمع في بلورتها واستفدت منها في مجال دراستي وعملي الأكاديمي. علاقة الرقص بالدراما أو علاقة الممثل بالراقص، علاقة الشخصيات الدرامية بالتفكيك الجسدي. كيف أقدم كل ذلك في غياب المعطيات والمراجع والدراسات. لقد اضطررت للقيام بتركيب كل ذلك بنفسني، وكان الموقع الذي عملت ضمنه هاماً وكان نتاجاً شخصياً فريداً.

كيف يتم تصنيف موقعي كفنانه في المجتمع؟ أن أستطيع أن أنتج مالا؟ أو أن يحضر الجمهور مسرحي؟ هذا أمر لا شأن له بالتصنيف. ولكن فعلياً أين يكمن اهتمام الفنان؟ كيف يعبر عنه؟ حين يصنف أحد ما أحداً آخر، لا يهمني تصنيفه إذا كنت لا أحترمه. تحديد الذات هو قوة/ اختيار/ قناعة ذاتية.

في عملنا في مجال الفن، يمكن أن تلعب المرحلة الزمنية التي يتم فيها العمل نوعاً من التهميش. مع جانين ريبز مثلاً كان هناك وضع أو وعاء ثقافي جعلها تبرز ولكن جانين ريبز تحولت في ما بعد إلى مهمشة. حتى مهرجان البستان هو الآن أيضاً مهمش بشكل أو بآخر. بالمقابل إن الاعمال التي تستمر فترة طويلة لا تعتبر مهمشة. العرض الذي يستمر لمدة سنتين لا يعود صاحبه مهمشاً.

من يقوم بالتصنيف مهمش/ غير مهمش؟ كل مرحلة لها تهميشاتها. هل إن القائمين بمهرجان البستان مهمشون؟ هل كانت جانين ريبز (مديرة دار الفن والأدب الراحلة) مهمشة؟ هل العرض السخيف الذي يبقى لمدة سنتين ليس مهمشاً؟ ما هو المعيار؟

لقد عشت الكثير من التجارب والكثير من الشغف passion في عملي. كل ما له علاقة بالتجارب الذاتية والفردية التي خضتها كانت لها علاقة بالأرض والتربة والمواقف السياسية، كل هذا عشته لا بل التهمته. لم أجد وقتاً لكتابة هذه التجربة، بينما المرحلة التي

مررت بها كانت تحفل بتجارب مهنية ضخمة بين لبنان وباريس ومصر ونيويورك ومناطق أخرى في أميركا وأوروبا. أريد أن أقول إن هذه الصور موجودة في الذاكرة ولم تذهب، حتى وإن كانت التجربة غير مدونة. وهذا الغنى الذاتي، يجعلني أكون غير مهمشة أبدًا. عندما أريد أستطيع أن أستعمله، الشهادة *temoignage* موجودة داخلي. إنه أنا. وبما أنني موجودة فهو أيضًا موجود. أنا لست عاملة في الثقافة. أنا حاملة للثقافة. هناك أفراد غير مثقفين، ولكنهم هم حاملو الثقافة، هم الذين عاشوا تجارب، وصارت إنسانيتهم راقية إلى درجة أهم من الثقافة. علينا أن ننتبه إلى التعريفات المأخوذة كمسلمات. علينا إعادة تقييم كل المفاهيم، ليس فقط التهميش وإنما كل مسألة التصنيف. تصنيف من؟

في المحصلة، إذا كان هذا الغنى، وهذه الثقافة، وهذه التجارب التي حملها الشخص كل حياته أدت به إلى أن يكتسب علاقة إنسانية غنية مع شخص واحد أو اثنين فأنا أقول إن هذه التجربة ليست مهمشة أبدًا.

منى حيدر: أنا حين فكرت في مصطلح التهميش لغويًا، كان التهميش في رأسي أمرًا سلبيًا، فيه فعل إقصاء وإكراه ولكنني انتبهت إلى أن الهامشية غير التهميش. والتهميش قد يكون أمرًا إيجابيًا حين يكون صادرًا عن قرار. الأغلبية لا تعبر عني، والتيار السائد لا يمثلني. أنا فخورة بكوني هامشية.

برأسنا... هل الباحثة أو الأكاديمية مهمشة؟ هذا له علاقة بأن بالبحث بذاته مهمش في العالم العربي. ليس هناك ثقافة البحث. يحس المرء بذلك من نشرات الأخبار، وفي الأحاديث اليومية، وفي التدريس الجامعي. البحث ليس لغة أو أسلوبًا يتبناه جزء من المجتمع فقط، الباحثات أو الأكاديميات مثلًا، وإنما نعيش في برج عاجي - وهو ما أسمعه أحيانًا. المطلوب إعادة نظر بدور الباحثين وحجم مساهمتهم في المجتمع. في ما يتعلق بمجال الصحة، هناك توجهات حاليًا لربط في كليات الصحة ما بين البحث والعمل والسياسات والبرامج. أما نظرية البرج العاجي للباحثين فصارت قديمة، وجرى اليوم تغييرها. رغم ذلك حين ينهي الباحث بحثه يظن أنه أنهى مهمته؛ وهو أمر، له علاقة بالسياسات الأكاديمية للمؤسسات التي يعمل في إطارها حيث الترفي يقوم على عدد الأبحاث أما ماذا أدى إليه هذا البحث/ آثاره فلا يعطونه أهمية.

إن الكلام على الفن الذي ورد على لسان جنى جعلني أتعاطف مع الموضوع. فأنا في خياراتي في مهنة الطب، أخذت طريقًا عكس التيار. في بعض المواقع كنت أشعر بنفسية غريبة عن الجو العام خاصة في مهنة الطب. عندما أخذت موضوع «الطب الاجتماعي» كان ذلك لشعوري بأن الجسم الطبي لا يعبر عن قناعاتي لدور الطبيب في المجتمع. أحسست أن هناك شيئًا آخر يمكن أن يجيب عن الأسئلة التي تدور حول كيف يمكن للطب أن يفعل المجتمع، ودوره له علاقة بالصحة العامة. كان أسهل عليّ أن أكمل

دراستي في أميركا بالشكل المعتاد، وأن أفتح عيادة. ولكن خيارى كان مختلفاً، ولكن عن قناعة. فإذا كان خيارى هامشياً، فأنا أفتخر به. المال، البرستيج، ليسا من الأمور التي تهمني. وأنا بهذا المعنى أَرْضَى بالتهميش. في النهاية الهامشي أو التهميش هو أمر نسبي. في النهاية من يهَمِّش من؟ وبالنسبة لي كطبيبة المهمشون هم قضيتي وأنا أسعى للدفاع عن حقوقهم في الصحة والبحث هو وسيلة للتعبير وللعمل في قضايا معينة تعينني. إن مشاركة المرضى في قضاياهم وفي الدفاع عن حقهم بالصحة هي قضية تهمني، وإذا كان الثمن الذي أدفعه هو أن أكون هامشية في المجال الطبي فأنا أقبل بذلك.

نهى بيومي: سأبدأ من نقطة، ثم أعود إلى تجربتي الحياتية ولن أفف فقط عند تجربة البحث. سأنتقل من تجربتي في تجمع الباحثات اللبنانيات. سأتكلم عن إحساس عميق ظل لفترة يراودني. كنت أحاول في كتاباتي قبل أن أنضم إلى تجمع الباحثات أن أعبر عن نفسي، ولكن هذا الأمر لم يكن مرغوباً. لا أنسى مرة أنني كتبت مقالة في إحدى الصحف اللبنانية عن الحرب والآثار التي تركها علينا كمنساء والتعثر الذي تسببه لنا في حياتنا اليومية، فيتصل بي أحد الصحفيين هناك ويسألني إن كنت أعاني من مسألة خاصة تتصل بزواجي! فالذاتي كان إشكالياً، ولم تكن مقارنة الذاتي في مجتمعنا في ذلك الوقت، أمراً مألوفاً في الكتابة. وعندما بدأت الباحثات بشق هذا الطريق الذي يصل الذاتي بالموضوعي، باعتبار أن الاثنين لا ينفصلان عن بعضهما البعض، شكل الأمر بالنسبة لي شخصياً، محطة هامة. صار بإمكانني أن أضع حالي داخل الظاهرة المدروسة عكس ما كان الأمر عليه في السابق، مع أن المجتمع العلمي لم يكن متقبلاً لأن أكون جزءاً مما أدرس من ظواهر.

المفصل الثاني في حديثي جرى في مرحلة أسبق، ذلك عندما كنت أحضر الدكتوراه في باريس حيث اخترت موضوعاً هامشياً بالنسبة إلى ما يجري في لبنان هو السورالية. ذهبت إلى عالم هامشي ووجدت نفسي داخله. في تلك المرحلة حين كنت أبنى ذاتي، كنت أعيش تصادماً داخلياً بين صور عن حالي أخذتها عن المجتمع وعالقة في ذاكرتي. لأنني أرى أن الانسان يستطيع أن يرى نفسه من خلال أمرين: إما الذاكرة التي هي برنامج منزل في خلاياه يأتي من المجتمع الذي يعيش فيه، ويرثها من سلالته، أو من خلال اللحظة الراهنة وكيف يرى نفسه فيها.

دخلت في حالة صراع إذ وجدت نفسي في صور ليست من صنعي ولا تمثل الحاضر الذي أنا فيه. أمامي كان هناك رجال، وعلى رأسهم زوجي، متفرغون للمهنة وللبحث والأسفار واختباراتها، بينما أنا كنت مربوطة في أدوارى الاجتماعية كامرأة. في البداية كان هذا الشيء يشدني إلى الصور التي يريدها المجتمع، وأما الصور الطالعة مني فتشدني في مكان مقابل. هنا كنت أشعر بالتهميش قليلاً، لأنني لم أكن متفرغة

بالقدر الذي أريد لاهتماماتي العلمية. كنت أعتبر الأمر نوعًا من الخذلان وأن الشخص الذي يريد شيئًا يستطيع تحقيقه، ولكن بأي ثمن؟.

في مرحلة تالية تخلصت من هذه الصور ومن الصراع، وصرت أهتم بحالي، بما أريده. ما عدت مهتمة بفكرة أن أكون أو لا أكون على الهامش. ففي السابق كان سؤالني الدائم لماذا أنا مهمشة ولماذا لا أكون في قلب الحدث؟ ثم انتبهت إلى أن الأمر برمته خاطيء. المطلوب هو أن أكون «مرتاحة في جلدي» وإذا لم أكن كذلك، فليس لأي أمر أهمية. العلم إذا انفصل عن حالي، يصبح شيئًا لا قيمة له. من هنا كنت أتساءل دائمًا عن مدى فائدة العلم في بلادي إذا لم يكن لتثقيف النفس وتحفيز الوعي وتهذيب الأفكار والمعتقدات! والآن ما أحاول عمله في عملي هو أن أربط العلم أي ما أدرسه أو أدرسه، بالحياة. وربما لهذا مجتمعاتنا لا تتطور لأن العلم فيها منفصل عن الحياة.

ما عدت أعلق أهمية على ما يراه الآخرون، خرجت كليًا من هذا الحقل وبنيت فضاءً داخليًا- قبل أن يكون خارجيًا- لكي أستطيع أن أنظر إلى نفسي، إذ كيف سأصل إلى التعرف إلى نفسي حين أكون غاطسة في الحقل الخارجي الذي يشوّش رؤيتي لذاتي! هذا ليس بالطبع تهميشًا، بل خيار، خيار لصالحني وهو، بتصوري، أكثر فائدة لي وللأشخاص الذين يعيشون معي وأتعاطى معهم. لم أعد أقيم حدودًا، بين أن أكون مثقفة وأستاذة في الجامعة وأم وزوجة وصديقة. الكل صار واحدًا في اللحظة التي أدركت فيها أنني أوقفت البرمجة التي كانت تقيدني، ذلك البرنامج الذي كان منزلًا في. عندما وعيت ذلك وأوقفته، نظفت نفسي من كل القناعات الجاهزة واشتغلت على اقتناعاتي وما أؤمن به. صار الآن لديّ حرية وصرت موجودة في مكان اخترته خارج الأحكام ودون تقييم.

التهميش مفهوم ابتكرته كامرأة كي أتجاوز مسؤوليتي حيال تكوين ذاتي وترتيب منزلها، وحين حلّ الوعي بذاتي صرت «أنا» أي غير مهمشة.

أنيسة الأمين مرعي: أتوقف أمام مفردة «الذات»، الباحثة هنا هي امرأة. والذات هنا هي ذات امرأة.

في الأبجدية التي نتعاطى معها. الذات هنا هي امرأة وباحثة.. الذات في التحليل النفسي هي منقسمة بين وعي ولاوعي.. الذات ليست الفرد individu وإنما هي Sujet.. هنالك قسم فالت منها يقع في دائرة المكبوت أو اللاوعي وهناك الإدراك الواعي. وما نسميه دراسات عن المرأة فيما يتعلق بالنوع والجنس أفهمه جدًّا من ناحية نضالية وأقدره، ولكن ذات المرأة، كونها منقسمة تفلت من هذا الحقل البحثي.

في اللغة العربية، جمع امرأة هو نساء. وكما قال لا كان la femme n'existe pas

المرأة مع أَل التعريف هي غير موجودة. هناك امرأة وليس المرأة بالملق. بمعنى أن كل امرأة هي كيان خاص. إذا عدنا إلى الثقافة العربية الإسلامية التي ما زالت تضرب بجذورها، إذا قلنا امرأة تحضر الأخت/ الزوجة/ الأم/ الخليفة/ العاهرة... إلخ. في الاستماع التحليلي في عيادتي لأية امرأة، أجد أنها تتكلم كأخت كزوجة كبنت أو كأم، ولا تجد نفسها إلا إذا مرت بكل هذه المواقع.

في تجربتي الشخصية أنا المرأة التي لم تكن تشكو من تهيمش أسري ولا اجتماعي ولا مهني، دخلت في حالة إحساس بالتهيمش عندما رحلت أبحث عن صور للمرأة. فقط تلمس المنفي من الإدراك، أي المكبوت والمنسي هو ما ساعدني على الخروج من تلك الحالة الهامشية:

ماذا وجدت في بحثي الطويل؟

1 - اللقاء الأول كان في الكشف عن امرأة في ذاتي، فاجأتني وأذهلني وجودها في: السيدة زينب، امرأة كربلاء، التي حملت ما تبقى من أسرة الحسين (السبايا والأطفال)، تماسكت أمام الظلم وجابهت يزيد وأهل الشام، دافعت عن حق أهلها. زينب، ذات المنبت النبيل (ابنة فاطمة وعلي بن أبي طالب) نستطيع إعطاءها صفة أنتيغون. هي متزوجة وأم، ولكنها في المتخيل العام هي الأخت. هذه الأنتيغون وجدتها، عيادياً، لدى سيدات من جميع الطوائف اللبنانية. أظن أن وضعية الحرب والتهديد الدائم وقسرية التماسك الأسري والخوف على اسم الأب جعل من الأخت طاقة فاعلة في حماية الأسرة. التهيمش هنا يطال وضعها كزوجة، حاملة لاسم آخر وكأم لأولادها.

2 - اللقاء الثاني كان مع هاجر (جدة المسلمين/ جدتنا)، كان لقاء بحثياً ونظرياً، نشأ من سماعي لجملة قالتها عزة شرارة في بحث لها عن مواقف الشباب من الإناث/ في محاضرة لها في الجامعة اللبنانية/ «هجرة المؤنث». هجرة وهاجر إلخ. أخذ هذا الأمر وقتاً طويلاً مني كي أفهمه. وعبر متابعة دقيقة لهذا الموضوع، حيث وجدت الجواب، عند فتحي بن سلامة في كتابه «الإسلام والتحليل النفسي» (دار الساقى 2000). هاجر، هي المنفية من المتخيل الإسلامي العربي العام، بصفتها أم التأسيس. هي عارفة ولكنها منفية من الذكر والتسمية.

3 - اللقاء الثالث كان مع مريم العذراء. كان لقاء جميلاً جداً، أنتظرها كل ميلاد وأعرف أنها تقدم الهدايا لابني. أنا المرأة/ الأم، التي ظنت أنها زينب أو هاجر، ترى اليوم كم كانت أم زوجها المعمد مسيحياً حتى عمر العشرين! أمه اسمها مريم أمين. أية مصادفة هذه! مريم وأمين. مريم العذراء هي الوحيدة التي يعترف بأمومتها، في القرآن

وفي عيد البشارة. وكل هذا التكريم ! صرت أمًا معها فقط، بعد أن كنت في غربة قاتلة مع أمومتي.

4 - اللقاء الأخير هو اللقاء مع أنيسة التي تحاول اليوم ابتداء وجودها من خارج هذه الصور/الرموز. ابنة هذه الثقافة وحاملة دلالاتها التي ارتسمت كيانات في روحي وجسدي، أدركها وأعياها بعد أن فكفت مفاتيحها، لم يعد يعنيني تهميشها لي كامرأة من هنا. وجدت أنيسة. مهمشة أو لا، سؤال لم يعد يهمني الآن الإجابة عليه. «النأي بالذات» لم يكن خيارا والبحث العميق كان دربي حيث «الانخراط» في كل عثراته، كان دربًا لمواجهة تهميشي ككيان أنثوي.

هدى زريق: من الصعب أن أتكلّم بعد أنيسة وبعد نهى. أنا تجربتي تشبه أكثر تجربة منى حيدر مع فارق الجيل. عندما ابتدأنا في العمل البحثي كان السائد المفترض أن على الباحث أن يكون مبتعدًا عن الظاهرة المدروسة لأن هذا يعني مزيدًا من العلمية والموضوعية. كنا قد تربينا على هذه الفكرة وكنا مبتعدين عن المجتمع ومرتاحين بهذه التجربة. ثم مع الوقت، تغيرت النظرة، وانقلب مفهوم أن يكون الواحد منا باحثًا، خصوصًا في حقل الصحة العامة. ونشأت توقعات بشأن الباحث، صار عليه أن يكون ممارسًا في مواضيع الصحة العامة ومرتبًا بالشأن العام، ويجب أن يفكر بنتيجة بحثه، ولا يكون باحثًا جديًا إذا لم يعمل هكذا. وبالتالي صرنا نشعر بضغط أكبر لتبني المفهوم المستجد للباحث في مجالنا. من هذه الناحية بدأت أشعر بأني هامشية، متعودة على دور الباحثة في المكتبة وعلى عدم الاختلاط بالمجتمع، معتادة على العزلة البحثية، ثم شعرت فجأة أنه علينا أن ندخل في (community الوسط المحلي) للبحث بشأنها وعلينا أن نفهم حاجاتها ومتطلباتها. إنها لغة مختلفة بالنسبة إلي. وجدت نفسي أنني أصبحت هامشية بسبب طريقتي، وحاولت أن أغير من نفسي وأن أصبح أكثر ارتباطًا، ولكنني عندما أقارن نفسي بالجيل الجديد، أجد أنهم انخرطوا أكثر في ممارسة الصحة العامة وفي advocacy. لدينا الآن فكرة قوية حول تغيير المجتمع، والعمل في اتجاه تغيير المجتمع، لا يكفي أن يأتي البحث بشيء جديد، وإنما يجب أن يسعى إلى حل إحدى المشكلات، ومن هذه الناحية ما زلت إلى اليوم هامشية. ومن جانب آخر أنا هامشية من حيث إنني لست طبيبة وأعمل في مجال الصحة، لأن المجتمع ينظر إلى العاملين في الصحة على أنهم أطباء، الطب والصحة أمر واحد، ومن يأتي من خلفية ليست طبية يشعر بنفسه أنه ليس في قلب الصحة، وعلى الرغم من توسع تعريف الصحة إلا أن الشخص يستمر في شعوره بالتهميش وبأن النظرة إليه تبقى تهميشية. وليس الأمر متعلق فقط بالمجتمع اللبناني وإنما يوجد أيضًا في الخارج.

هذا باختصار شديد ما أفكر به في موضوع الهامشية والتهميش، يبقى أن أضيف من جهة أخرى، أنني كشخص انطبعت بمهنتي. مهنتي كانت كثير هامة ونسيت نفسي في مهنتي، الآن بدأت أستعيدها وأحاول أن أسائل نفسي ولو متأخرة ربما.

فاديا حطيظ: بالنسبة إلي أنا أفهم الهامشية على أنها حالة الوجود في الظل بغض النظر عما إذا كان الأمر منشوداً او مفروضاً. وانطلاقاً من فهمي هذا فأنا أنظر إلى تجربتي كباحثة وكأستاذة جامعية على أنها مسار مناقض للهامشية لأنه بطبيعته تحت بؤرة الضوء. فأنا أبحث وأنشر لجمهور من اختصاصيين وطلاب وعامة، ومن جهة ثانية أنا أعلم مجموعة كبيرة ومتجددة دوماً من الطلاب وأكون على مدى وقت طويل مركز اهتمامهم وتمامهم. إذن بهذا المعنى أنا لا أشعر بأن فكرة الهامشية أو التهميش تطالني فعلياً من هذا الجانب. وقد يكون الحقل الذي أعمل عليه وفيه هو سبب إضافي لشعوري ذلك. فالحقل التربوي على وجه الإجمال يتطلب بشكل دائم تقديم أفكار وحلول، والتربويون هم عموماً أناس يعملون ضمن سياق مضبوط، ويتصف خطابهم بالمحافظة - لكون هدفهم المباشر بنو البشر أكثر من الأفكار نفسها- وبالتالي لا يثير أي تحفظ لا من قبل المحافظين ولا من قبل التغييريين. لا بل بالعكس فإن هذا الخطاب كثيراً ما تلقى عليه مهمات التقدم الاجتماعي برمته، انطلاقاً من مسلمة شائعة تفيد بأن وجود نظام تربوي هو شرط أساسي لتقدم المجتمع. إذن إنه خطاب مرحّب به ولا يحتاج العامل فيه لصبر طويل حتى يجد صدى لما يقوله، فإن لم تتحول أقواله إلى سياسة تربوية، أو خطة تدريبية، فهي ولا شك سوف تشكل خلفية معرفية مفيدة للطلاب والزملاء، إذن إن الحقل بذاته يتضمن قدرة على الإضاءة، تزيدها توهجاً الحاجة الدائمة لإنتاج فكري تربوي محلي.

ولكن ينبغي القول بأن منظور الهامشية هو شخصي ونسبي. فإن كنت أرى إلى نفسي صاحبة مهنة فإن العمل الجامعي يتيح لي، بما يتسم به من ضوابط مهنية، موقعاً متلائماً إلى حدّ ما مع إمكانياتي. أما إذا نظرت إلى نفسي باعتباري فاعلة اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة، فهنا يمكن التكلم عن التعرض لقدر من التهميش أعتقد أنه قدر كل الفاعلين الاجتماعيين في لحظة معينة من مسارهم بالنظر إلى عوامل مختلفة منها السن ومنها الجنس والخبرة ومنها الصفات الشخصية ومنها الوضع الاجتماعي نفسه. إن الجامعة جزء من المجتمع، والارتباط ليس ألياً ما بين الجدارة والمكانة، ولعبة المجتمع اللبناني القائمة على الوساطة والمحسوبية والطائفية لا توفر الحقل الأكاديمي، هنا أشعر مثلي مثل الكثيرين من الأكاديميين بالتهميش لكوننا لم نستطع سوى البقاء خارج هذه اللعبة .

ولا يسعني إلا أن أشير إلى نوع من الهامشية التي يفرضها علي عملي وهي

الانغماس في الكتابة مع ما تقتضيه من تفرغ واحتباس تجعلني حكماً أبتعد عن أوساط مشافهة، مثل وسط الجيرة والأقارب، وتضع مسافة بيني وبينهم فأبدو كالغريبة أو الطارئة أو الهامشية... ولكنها هامشية ممتعة إلى درجة أشعر بأنها السبب في اختياري هذه المهنة أصلاً.

من الناحية الشخصية أستطيع أن أتكلم عن نوع من التهميش تعرفت عليه بسبب كوني بدأت العمل في المجال نفسه الذي يعمل فيه زوجي، وهو ذو مكانة مرموقة في الوسط العلمي بينما أنا كنت مبتدئة في المجال، فكان عليّ أن أعيش في الظل لفترة طويلة، وكثيراً ما استقبلت موافقي وكلامي باعتبارها صدى لمواقفه (وقد يكون الأمر ليس كله اختلاقاً) وفي الواقع كان الأمر متعباً لي لكي يتم الاعتراف بي شخصياً، ومن الأدوات التي استعملتها كان عدم استعمال كنية زوجي.

نازك سابا يارد: أنا مهمشة في الوسط الذي كنت أعيش فيه. في سني، كنت المرأة الوحيدة العاملة (خارج المنزل) في وسطي وأشعر أن كلام الناس في هذا الوسط يتضمن لومي لكوني مهملة في واجباتي تجاه أولادي. وهو ما جعلني، ربما، أبذل جهداً أكبر في الاهتمام بأولادي. لكن ذلك أدى، أيضاً، إلى لومي لكوني أهتم بهم بشكل زائد عن اللزوم، وأن ذلك الاهتمام سيكون عبثاً لأنهم لن يهتموا بي مستقبلاً.

واجباتي هذه لم تشني عن الاهتمام بعلمي/ بالتدريس وبالكتابة. ولكن ربما جعلتني مهمشة اجتماعياً. وذلك بسبب عمل زوجي (كان مهندساً ويملك مكتباً عديد الموظفين وله علاقات مهنية واسعة) كان هذا يتطلب مني علاقات اجتماعية واسعة وما يستتبع ذلك من واجبات اجتماعية كإقامة ولاءم وغير ذلك، و«رد» ولاءم. كنت أشرك في هذه الواجبات دون اقتناع كبير وليس بالوتيرة المطلوبة بالنسبة لما تفعله غيري من النساء. وما ساعدني أن صدر زوجي كان رجلاً فلم يشعرني بالتقصير؛ ففي الفترة التي كنت أعدّ فيها لشهادة الدكتوراه، مثلاً، والتي استغرقت سبع سنوات، لم أقم وليمة واحدة. لم يلمني زوجي ولم يسمعي كلمة واحدة تدل على تبرمه بالوضع، بل بالعكس من ذلك تماماً، كان يحثني على إنهاء ما بدأته كلما تدمرت من الوقت الذي يستغرقه الإعداد لهذه الشهادة. لقد دعمني وأنا أعتز بفضل الكبير عليّ.

ولديّ إحساس بالتهميش من نوع آخر. في البلدة التي أعيش فيها لا يتكلم من حولي إلا الفرنسية. (أذكر أن أحد الأشخاص من محيطي في البلدة تساءل في إحدى المرّات: لماذا تتكلمين بهذه الطريقة؟ فقلت له ماذا تقصد؟ قال: «بالعربي!») وفهمت أنه يعني بلغة عربية صافية لا تدخلها كلمات فرنسية أو إنكليزية. قلت له «هذه لغتي وثقافتي وحضارتي ومهنتي!». بسبب ذلك لا يقرأ جيراني الجريدة التي أقرأها، لا يقرؤون ما أكتب ولا يهتمون. وكأنني أعيش في صومعة أشعر أنني مهمشة فكرياً وحضارياً ولغوياً.

أما مكافآت هذا التهميش فإمكانية الانصراف إلى التأليف والبحث والقراءة. لكنني أستوحش أحياناً لكنّ وللباحثات ولخروجكن معاً إذ لا يسعني مشاركتكن في ذلك. أشعر أحياناً بالعزلة. لكنني لا أنكر أن لعيشي في بلدة برمانا حسناته: الهدوء والهواء النظيف. إضافة إلى أن جيراني في الواقع أناس طيبون ولطيفون، وإن كانوا لا يشاطرونني لغتي واهتماماتي.

حُسن عبود: شعرت باختياري متابعة التعليم الجامعي العالي وأنا متزوجة وأم لأطفال ثلاثة أني أحلّق خارج السرب. فلا المعرفة ومتابعتها باستمرار هي بالأمر المرغوب به وليست هي المبتغى إن في الإطار العائلي أو التوقعات الاجتماعية. فالنمط السائد عند الأهل والمجتمع أن المتزوجة لا تتابع التعليم ولا تشغل نفسها بالكتابة. لذلك طالما شعرت بغرابة الصورة التي تقرأ عني. فأنا إما مطلقة أنتظر النفقة الشهرية ليصرف مطلقي على الأولاد، أو أنا أدرس لأن عندي ملل من القعود في البيت، أو كسل ذهني من قلة الاجتماعيات... لذلك طالما شعرت بالتهميش كإنسانة موجودة تتابع أمور المعرفة والتحصيل العلمي. وهذا يعكس صورة مقيمة عن مجتمعنا، علماً أن هذا المجتمع الناطق باللغة العربية أصبح غير قارئ وليس من الممكن أن يقرأني جيداً، وطالماً قرأت جهلهم في عيونهم الفارغة ومشيتهم الثقيلة واضطراباتهم النفسية. ومع هذا كنت أجد نفسي، كمشاركة في بعض الترميمات البيئية وكساعية لتغيير واقع مجزأ وكناشطة على بعض المستويات الأكاديمية والثقافية، أني مهمشة.

كما شعرت بالتهميش عندما بدأت أبحث عن موقع للتدريس إما في المعاهد الدينية الإسلامية والمسيحية أم في كليات العلوم الإنسانية في الجامعات الخاصة. حيث إن الميدان الذي تدرت عليه بين الدراسات الإسلامية (مع التركيز على الدراسات القرآنية) والكتابات النسائية العربية (مع التركيز على الأدب النسوي المعاصر)، وتراكت لدي عنه معرفة، هو ميدان جديد. فلا المعاهد الدينية ترحب به لأن الصورة المعتادة عن المرأة المسلمة مثلاً أنها لم تخرق أسوار المعرفة الدينية. والكليات الجامعية قاصرة في نظرها على إدماج الدراسات الإسلامية بمناهج أكاديمية حديثة في برامجها، رغم حاجتنا إليها لفكر عربي حديث. وهي لا تربط بين الدراسات القرآنية مثلاً والأدب العربي الكلاسيكي ولا تدرس أثر القرآن الكريم على الأدب والثقافة العربية، وليس لديها فريق عمل بحثي في مقارنة النصوص القرآنية والبيبلية. وهذه كلّها تدرّس في دوائر الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الأوروبية والأميركية وبل هناك أكبر مشروع بحوث لدراسة القرآن الكريم في ألمانيا (مركز بوتسدام).

لذلك يغيب عن المعاهد الدينية وكليات العلوم الإنسانية ما تحتاجه مجتمعاتنا المقبلة على مستقبل محافظ ذي وجه سلفي، الدراسات الأكاديمية أو الأنثروبولوجية أو

الأدبية المقارنة للأديان. وثانيًا لا يفترض بإمرأة أن تخرق أسوار المعرفة الدينية ومؤسستها التي تشبه الآثار الباقية. أما الأدب العربي النسوية، فالدراسات النسائية وميادينها العلمية ليست مدمجة في المناهج أو معترف بها كحقل علمي يسدّ حاجة المجتمع له في الصحة والتنمية والقانون والتربية وآخرها الآداب المقارنة.

ثمة ناحية إيجابية تزيح هذا الشعور بالتهميش لديّ تتمثل في أن حياة الكاتبة والباحثة تجعل منها طالبة علم باستمرار مما يعطيها براءة تشبه براءة الأطفال وبراءة البحث عن البدايات. حيث علينا أن نتصنّع ضرورةً الجهل دائمًا، حتى لا نحمل معنا حقيبة من الأفكار والآراء المسبقة عن كل موضوع جديد نسبر أغواره. فالباحثة تزيح عنها باستمرار الموروثات والآراء غير - العلمية والمعارف البعيدة عن الواقع والحياة... مما يدخل حيوية معينة إلى روح الكاتبة الباحثة تجعل منها باستمرار جميلة الوجه ورفيقة لأولادها وللصحبة الممتعة وصاحبة معرفة تُقصد لظروحاتها وصواب تحليلها وخيالها الخصب. ومن هنا يصبح التهميش، من ذلك الجانب الذي لم يحتمل أن يتخيل امرأة متزوجة وطالبة علم باستمرار، في صميم معركة الحياة وحيويتها وجدلية صراعتها.

ندى صحناوي: هناك أمور كثيرة أشعر فيها بأنني مهمّشة، لكنني سأتناول واحدًا أو اثنين من هذه الأمور. أشعر بأنني مهمّشة في لبنان لأنني لا أنتمي إلى أية واحدة من الطوائف المعروفة؛ أنا لا أشعر، مثلًا، أنني مسيحية أو مسلمة أو درزية؛ ولو شاء أحدهم أن يصبغني بلون/ دين معين ما فربما أكون أقرب للبودية أو الكونفوشية وليس من لون أية واحدة من الطوائف اللبنانية. أشعر أنني مهمّشة لأن هذا موقف وشعور الأقلية في لبنان. وهذا التهميش هو ظلم يسري على كل من يريد ويعتبر أن حرية الانتماء هو حقّ أساسي من حقوق الإنسان.

من جهة ثانية، أشعر أنني مهمّشة على الصعيد الجمالي في المجال العام، وهو أمر مؤلم غالبًا. أقدم مثلًا عن أية قرية صغيرة في فرنسا، إيطاليا أو المغرب، وحتى عندما يكون الناس فيها على حافة الكفاف فهم متنبهون، مع ذلك، إلى كل التفاصيل الصغيرة التي تنم عن ذوق عام رفيف. بالمقابل الناس عندنا يتصفون بـ«التفشيخ» لكنهم غير متنبهين لإسباغ مجالاتهم العامة بالذوق الجمالي.

إنني أقضي بضعة أشهر في السنة في ساراسوتا- فلوريدا حيث جمالية المكان متوقّرة، لكن هناك أشعر بالتهميش سياسيًا وثقافيًا. يبدو لي أن الهروب من التهميش غير ممكن. التهميش هو قدر.

نهوند القادري عيسى: يبدو لي أن الشعور بالتهميش على المستوى الشخصي يرتبط بمسألتين: الوعي والقبول. فقد يكون المرء مهمّسًا لكنه غير واعٍ لها مشيته، وقد يكون في

المركز إنما غير راضٍ عن وضعه. وفي معرض تساؤلي فيما إذا كنت واعية لتهميشي الخاص، وقابلة به؟ وجدتُ لدى التأمل في مسار حياتي أنني شغلت موقعاً مركزياً في الدوائر المهمشة التي تنقلت بينها. وهذا ما أبعدها شبهة التهميش عن وعيي، وفعل الطاقات الإيجابية الكامنة في داخلي، وساهم في نقلي من حالة المهمشة الطرية العود إلى حالة المهمشة المعاندة الصلبة. فأنا ولدتُ في كفرشوبا، على تقاطع حدود لبنان/ فلسطين/ سوريا، بلدة نائية، منسية، مقهورة، لم يقو التهميش على طبيعتها الصخرية الوعرة. ولكوني أنتمي لعائلة مقدره لدى أهل البلدة، كنت أتصرف بطريقة تليق بسلوك بنات العائلات التي تعد نفسها مركزية، وكان من نتيجتها حرصي على التفوق، وإهمالي لجوانب التسلية واللهو. وفي أسرتي الخاصة المكونة من اثني عشر ولداً، اجتهدت لأكون شخصاً يعتد به ويعتمد عليه. وفي غمرة اجتهادي هذا لم أشعر أنني كنت محرومة من شيء، لم أذكر يوماً أنني اشتيت مظاهر الحياة الاستهلاكية التي بدأت آنذاك تتراءى لي من بعيد عبر التلفزة. في السبعينيات تهجرنا قصرًا، بعدما دمر الطيران الإسرائيلي كلياً البلدة. هربت سيرًا على الأقدام بضعة كيلومترات وأنا أحمل محفظة كتبي كي لا تفوتني شهادة البروفيه، تحت إلحاح أمي، ربما لوعيها الفطري أن التعليم هو المنفذ الوحيد لفك عزلة المهمشين.

فيما بعد تزوجت رجلاً ينتمي لعائلة هامشية على مستوى الحسابات العديدة الانتخابية. تلك العائلة باحترامها ودعمها أعطتني دفعاً قوياً لمتابعة تحصيل شهادة الدكتوراه في فرنسا. هناك أحسستُ أن الآفاق المعرفية فتحت أمامي، رغم مرارة الشعور بالعيش على هامش الحياة الطلابية / الجامعية بسبب اصطحابي لطفلي، ورغم مكافحتي المبررة للتهميش اللغوي، ورفقتي المستدامة للقواميس. فأنا درست في مدارس رسمية، ولم تشفع لي علاماتي العالية، باللغة الفرنسية، ولا انتسابي لاحقاً إلى دار المعلمين، فلهجتي لم تك صائبة، ولا تزال.

بعد حيازتي شهادة الدكتوراه، انتسبت إلى الجامعة اللبنانية، ذلك الوسط الأكاديمي الذي قام على جدلية المركز والهامش، سرعان ما أشعرتني أنني أستعيد ذاتي من خلاله. فهو رغم الإهمال الرسمي الذي يلفه أشعرتني بمتعة التوضع في وسط هامش كبير مرن قادر على إطلاق المبادرات الفردية، دون أي تأطير مسبق. فعشت فيه شغف تدريس طلاب وطالبات من مختلف الأوساط المهمشة، وحفرت طويلاً في الصخر معهم وبهم، وأشعروني بمتعة التمرکز في وسط الهامش القادر وحده على تغيير خوارط التهميش وقلب المعادلات لاحقاً. وسرعان ما انخرطت بعالم البحث. ساعدني في ذلك طول البال والجلد اللذين اكتسبتهما نتيجة التنقل بين الهوامش. ولم أتوقف آنذاك عندما وُشي إليّ أن هناك من يشكك بقدراتي البحثية ربما لكوني أنثى، متهمًا

زوجي بالقيام بعملتي. ومع تمرسي في مجال البحث والتدريس، بدأتُ أعي أن آليات البحث في كثير من الأحيان هي ذكورية، وأن النساء أحياناً يسهمن في تهميش ذواتهن إذا لم يسألنهن. فأنا لم أجرؤ في البداية على طرح فرضيات مغايرة/ جريئة، لكنني مع اتساع التجربة صرْتُ أكثر جرأة على طرح فرضيات تقلب المعادلة أو تؤسس لاتجاهات جديدة. وأصبحت أكثر قدرة على ملاحظة لعبة الذكور في محاولة تهميش النساء. فهم يطرحون أمراً يعتبرون صحته بديهية، وحين تنفضه النساء يمتعضون، محاولين التقليل من قيمة طرحهن بإحالتنهن إلى أزواجهن. فهم غالباً ما تأسرههم فكرة تفوقهم، فيجدون صعوبة في تبديل آرائهم.

تلك كانت تجربتي في التنقل بين مراكز الدوائر المهمشة، أخرقها وأعود إليها ثانية، وأمتع ما فيها تلك اللحظات التي أشعر فيها أنني تمكنت من اختراق حاجز اللغات الأجنبية، لا سيما عندما تترجم بحوثي المكتوبة باللغة العربية إليها.

هند الصوفي: أشعر بإرباك حيث إن الكلام عن الهامشية والتهميش ينطلق من الذات، كمن يدلي بمشاعر خاصة جداً تتعلق بمعاش، قد يستعيد إلى ذاكرتنا متاعب تغلبنا على بعضها، لكننا ما زلنا نعاني من بعض جوانبها.

هذا المصطلح يعيدني إلى حياتي السالفة والحالية، مذ وعيت على إدراك الحياة بعلاقتي مع الذات أشعر أنني أعيش في الهامش وعلى الهامش، في عائلي والتميز الذي لمستته باكراً كوني بنتاً وليس ولداً، في هجرتي إلى بيت جدي حيث أتمت جدتي تربيته بفوقية عملت فيها دائماً على تمييزنا عن الغير «نحننا غير شكل». في المدرسة والجامعة حيث ارتبكت الأمور بين جنسيتي المختلفة، كان التحدي بالتوفيق بين قناعاتي من جهة ووضعني الخاص، مما وجهني حتمياً للانضمام إلى أحزاب ذات طابع أممي، دائماً كان التهميش يزداد ليشكل معضلة دفعت بي أحياناً إلى اتخاذ مواقف تناقض مع قناعاتي...

مهنياً، بدأ تهميشي باكراً وأنا في مرحلة الدراسة الجامعية. كنت متفوقة، غالباً ما أصحح للأستاذ هفوات معرفية، ما أخاف الآخرين، فعانيت استبعاداً ممنهجاً و«فيتو» لدى تخرّجي، ما حال دون انتسابي إلى كلية اختصاصي في الجامعة اللبنانية إلا مؤخرًا عندما اختلف القيّمون بين بعضهم البعض وأحيل بعضهم إلى التقاعد، ونقص عدد المتخصصين فاضطروا إليّ... بعد أن ظل ملفي يضيع أكثر من 15 سنة، سنة تلو الأخرى. كنت حينها متعاقدة مع العديد من الجامعات الخاصة، والتي كانت تحترم معرفتي، لكنه النظام الفتوي في البلد كان يهمش طموحي كما غيري، ليعطي الدور لأستاذ الطائفة وليس لشخص الكفاءة...

حاليًا، لا أزال أعاني من تمييز يهمني بين مجموعة من الأساتذة «الرجال»، المدعومين سياسيًا، هم الذين يقيمون الأبحاث للتقدم مهنيًا، يرفضون بوقاحة بحثًا جيدًا ويقبلون لشلتهم مقالات صحفية يعتبرونها بحثًا أصيلاً، والقيمون على بعض الكليات التي أعلم فيها، ممن يقوم بإدارة الجامعة ومجلسها، ليس لديهم أي رتبة أكاديمية، قد يكون بينهم ممن لديه ماستر أو أقل منه حتى. فالفساد يفضي إلى تهمة العارف والمعرفة. والعدوانية ضد العارفين سببها الكسل والاستكانة وعدم الكفاءة لمن تخرج ووصل «بالواسطة».

كل هذا التهميش قادني إلى تحدُّ مع الذات، إلى البحث عن الأنا وعن الخصوصية وإلى التعايش مع الواقع والتمرد عليه، إلى التعبير المباشر أو غير المباشر، بشكل أو بآخر. هذه الهامشية والتهميش دفعاني إلى إثبات الذات، إلى تركيب شخصية لي «غير شكل»، مفارقة وتمييزة أحيانًا...

إنها مقاومة لحماية الكيان والذات. أصبحت أبحث عن ذاتي الـ«غير شكل»، بوسائل إبداعية، وبالتفوق في أماكن أخرى من نضالية واجتماعية. لا أزال حتى الآن أتعاطف فعليًا وعمليًا مع المقموعين والمهمشين...

عشت كثيرًا من التهميشات، كانت عبارة «غير شكل» هي النموذج الذي وجه مسيرتي وقراراتي المفصلية. كنت أهاب هذا التعبير الذي وضعني في دائرة انتماء خاصة بي، وبث أخاف استعماله مع الأولاد، خوفًا من عزلهم في علاقتهم مع الآخرين.

في الواقع، إن ظروف تهمني أعطيني حافزًا كي أحاول أن أقبل هذا التمايز، بهدف التميز فعليًا. تهمني خارجي من قبل الآخرين، كنت أعيه في كل مفصل من حياتي، لكنه شكّل لي تحديًا أتجاوزه بين فترة وأخرى. ما زلت أشعر أنني «غير شكل»، بتواضع رافقني كل الوقت، وبشعور بالذنب لا أدري إذا ما كانت مدرستي قد ساهمت بزعه في ذاتي إلى حد كبير.. ذنب من هذا التميز التي أقنعت ذاتي به ربما لأتقبل الواقع وأجد لنفسني مكانًا فيه... لكنه كان دائمًا مقرونًا بدائرتين أخريين هما التواضع وشعور بالذنب لم أحاول تحليلهما حتى الآن...

مارلين نصر: ليس لدي شعور بالتهميش ولا بالهامشية. فلا أسرتي، طائفتي، قريتي، طبقتي الاجتماعية... كانوا مهمّشين بالمعنى الاجتماعي. لكنني، وفي ما أسمعكم، أراجع موقعي من الموضوع. إذ كان هناك مسألة واحدة تطلبت مني أن أصارع كي لا أكون هامشية: المسألة اللغوية. فأبي بسبب دستورته كان معرّبًا، وإن كان يعرف الفرنسية، وذلك بعكس مدرستي حيث الوسط هو فرنكوفوني. كما أن أمي التي تنتمي إلى وسط برجوازي متعلّم ليست فرنكوفونية. وأنا، وبالرغم أنني تعلّمت في

الفرنسيسكان، اخترتُ ألا أهتمش لغويًا وثقافيًا وما ينطوي ذلك على خيارات اجتماعية وثقافية. ومن مظاهر ذلك، أنني لم أكتفِ بدراسة الحقوق في الجامعة اليسوعية بالفرنسية، بل تابعتُ أيضًا البرنامج نفسه بالعربية. أي درستُ شهادتين معًا. صحيح أن الإدارة تشجع الطلاب على متابعة البرنامجين معًا لكن تلك المتابعة المزدوجة تبقى خيارًا فرديًا. وأنا اتخذت هذا الخيار.

وحين نلت شهادة الدكتوراه، وبدل السعي للانتساب إلى الجامعة اللبنانية، تفرغتُ من أجل العمل على ترجمة أطروحة الدكتوراه إلى العربية، شعورًا مني بأن خلاف ذلك كان سيؤدي إلى تهميشي في دائرة اختصاصي. فأنا لو نشرتها في اللغة التي كتبتها بها في فرنسا - وكان ذلك مطروحًا عليّ - كنت سأكون مهمشة في مجتمعي.

أيضًا لم أدرّس في الجامعة اليسوعية بالرغم من أن ذلك كان سيكون «طبيعيًا». وأنا درّستُ بعد ذلك في الفرع الأول من معهد العلوم الاجتماعية، لكنني ما لبثتُ أن هربتُ لأن الفرع لم يوقر لي وسطًا علميًا، فبدأ لي هامشيًا ومهمشًا. صحيح أن التعليم أمر مسل وحلو وسهل، لكنه ليس المحلل الذي أستطيع فيه أن أعطي ما أرغب بإعطائه. كنت كل الوقت أغلب مسألة التهميش. كل ما كتبه بالفرنسية، كنت أعيد كتابته بالعربية كي لا أتهمش عربيًا. وأكتبه بالفرنسية كي لا أتهمش عن المحيط العلمي. وهو أمر متعب ويعذب. وقد أخرجني ذلك بسبب الازدواج بدل التجديد. أما نشري في الخارج فكان مصدرًا للاكتفاء الذاتي وللشعور أنني قادرة على ذلك تمامًا كالرجال الذين ينشرون خارجًا وهم ليسوا أقوى مني.

بعد هجرة أولادي ووفاة سليم (زوجي) كان هناك وضع جديد خلق لي تحديًا إضافيًا وجديدًا، وقد واجهته بدخولي إلى مركز الوحدة العربية للدراسات مع أن تفضيلي هو القيام بأبحاثي الخاصة. خيارتي هذا كان تفاديًا لتعرضي لعزلة/ تهميش جذري اجتماعيًا بسبب هجرة أخواتي وأولادي ووفاة سليم.

أنا أدرك أنني هامشية اجتماعيًا. لأن المرأة التي تفقد زوجها وهي ليست متقدمة في السن ليس لها مكان في المجتمع، وعليها أن تقا تل كي تبقى على ذلك المكان. لذا، أنا أقمت علاقات مع جبراني، وعدت للعمل في مؤسسة رغم أنني كنت أفضل أن أتفرغ للأبحاث. أي إنني أقاتل كي لا أصبح هامشية. هو أمر متعب. كنت أحب أن أرتاح. أن أترك البلد. لست مهتمة بالحفاظ على موقعي. أنا حميميًا أفضل أن أقوم بأبحاثي. لكنني أحسست أنني لو قمت بذلك لكانت انعزلت. وهذا مؤذ. إذا تركت العمل في مؤسسة، فأنا سأترك البلد وأذهب حيث يسعني أن أبحث وأن أكتب. أنا لا أتحمل / أخاف من العزلة. في الخارج المرأة المنفردة لها موقعها ويمكنها أن تعيش دون أن تعزل. عندنا يتم عزل المرأة الوحيدة. يتعين عليها أن تنتمي لعائلتها وأنا ليس لدي عائلة.

عزّة شرارة بيضون: من جهتي، سوف أنكلّم عن الهامشية الاجتماعية في المجال البحثي، حصراً. أعتقد أنني مندمجة في قضايا المجتمع اللبناني من موقع هامشي يطمح لأن يكون فاعلاً ومؤثراً في مجرياته. والواقع أنني أزداد اندماجاً؛ إذ بثُّ كباحثة في القضايا النسائية، أساساً، أكثر انخراطاً في أنشطة بحثية هادفة، وأستجيب لطلب - حكومي ومدني ودولي - على نشاطي البحثي. فيبدو وكأن اندماجي أو هامشيتي، كباحثة وكاتبة، تابعان لدرجة بروز (أو تراجع) قضايا النساء في الخطاب السياسي والثقافي العام، لا تبعاً لموقعي/ صفتي الشخصية.

هكذا، فإن طرح المسألة النسوية في السنوات الأخيرة جعل إسهامي البحثي يتجاوز الدوائر الثقافية والأكاديمية إلى دائرة العمل النسوي وأشخاصه في العمل الاجتماعي، أكان في مجال رسم الاستراتيجيات، أم في مجالات الدعوة والإعلام واللوبيينغ إلخ.، لكن بقيت أبحاثي، مع ذلك، كما بقيت أبحاث غيري من النسويات، خارج الخطاب السياسي العام mainstream. وذلك، بالقياس مع ما يحدث في بلاد أخرى.

سأوضّح ما أحاول قوله: في الوقت الحالي، مثلاً، وبسبب طرح «مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري» في المجال التشريعي والقانوني والإعلامي، فإن دراساتي حول العنف ضد المرأة ونتائجها أصبحت من مفردات خطاب «حملة التشريع من أجل حماية النساء من العنف الأسري» التي تضمّ أكثر من خمسين جمعية تعمل تحت مظلة حقوق الإنسان. لكن خطاب المشرّع، في مجلس النواب مثلاً، خلا تماماً من نتائج الجهد الذي بذلته الباحثات النسويات على امتداد العقدين السابقين في هذا المجال. المشرّع، ودوداً كان لقضايا النساء أم مناهضاً لها، لم يقدّم بإحالة حججه إلى الأبحاث التي أجريت حول الموضوع، بل لا زال يكتفي بالعودة إلى ثوابت القيم والمعتقدات المجتمعية والدينية أو إلى القوانين والمعاهدات الدولية إلخ.، بحسب الحالة، ويتجاهل نتائج الأبحاث حول النساء وقضاياهن، إن في مفردات حججه أو في صياغاتها.

على صعيد آخر، فقد تغلّبت أدوار الأسمية والاجتماعية والمهنية على صفتي كباحثة؛ وذلك باستثناء فترات من حياتي اتسمت بكثافة العمل البحثي - كما لدى دراستي من أجل نيل شهادة الدكتوراه مثلاً. وكان هذا العمل البحثي «ترف» و«متعة» خاصة غير مسموح لها التنافس مع تلك الأدوار. إلى ذلك، نادراً ما يناقشني في ما أكتبه الأقارب والأصحاب ممن يعرفون صفتي البحثية. يكتفي بعضهم بالإطراء دون «إسناد» السبب. وحين يناقشني أحدهم، فإن ذلك يتم بوصفي نسوية - كما يفهمونها - لا تبعاً لتعبيراتي الخاصة، ناهيك بالبحثية، عنها. فكوني باحثة ليس بُعداً من هويتي بالنسبة لهؤلاء الناس سواء كانوا في محيطي الأسري أو الاجتماعي أو حتى المهني.

إلى ذلك، فإن مشاعري تجاه مسألة تهميش كوني باحثة في تصوّر الناس لي قد استقرّت منذ سنوات على رضى كسول، غالبًا، وعلى بعض الأسف، نادرًا. فالرضى مصدره الحرية الواسعة في إشهار اتجاهاتي السياسية والنسوية. أما الأسف فيبعثه في شعورٌ بأن البحث الذي استحوذ على قسط غير قليل من طاقتي لا تزال آثاره محصورة في نطاق الأشخاص / المنظمات الذين أشترك وإياهم في حمل قضايا النساء. إن كون ضمور هذا التأثير ذا صلة بضآلة الطلب الاجتماعي/ السياسي عندنا على الأبحاث لا يخفّف من ذلك الأسف؛ بل هو تذكير بحدود إمكاناتنا، نحن النساء، على مواجهة القوى التمييزية ضدّنا، والقائمة حججها على ثوابت الدين والإيديولوجيا والتقليد، من جهة، وعلى تجاهل عديد للواقع الذي ترصده أبحاثنا، من جهة ثانية.

ألا يشي ذلك بأن مجتمعنا، وفي مؤسساته السياسية خاصّة، لا زال يعمل على تهميشنا، نحن الباحثات النسويات، في واحد من أركان عيشنا ومصادر شغفنا الأساسية؟



ختامًا، هل كانت محصّلة هذه الطاولة والأفكار التي استقينها منها ستكون شبيهة لو اجتمع حولها نساء ورجال معًا؟

بداية تجربة في مقاومة التهميش / بلدية كفرشوبا

قاسم القادري

التهميش هو عملية نبذ نحو الجوانب، فعل طرد وإبعاد أو ابتعاد عن القلب والمركز، هو تنحية عن مسيرة أو مشروع وإخراج من دائرة الخطط والتركيز والاهتمام. والتهميش بهذا المعنى، قد يأتي من خارج المرء، رغمًا عنه، ودون إرادة صاحبه، وقد يأتي من الداخل بسبب عقلية أو سلوك أو خيار، بفعل ظروف معينة. وعندما يجتمع الداخل والخارج يشتد التهميش، ويتضاعف، خصوصًا عندما تبتعد الهوامش جغرافيًا عن المركز.

التهميش على المستوى الجغرافي

كان هذا تاريخيًا حال بلدة كفرشوبا الواقعة عند الطرف الجنوبي الشرقي للبنان، في منطقة العرقوب الواقعة عند سفوح جبل حرمون الجنوبية الغربية، ترتفع ما يزيد عن الألف متر عن سطح البحر، وتبعد ما يزيد عن مئة كلم عن العاصمة بيروت، لا يصلها إلا قاصدها، طبيعتها جبلية قاسية، طرقها وعرة وغير مؤهلة، تعزلها الأمطار والثلوج عدة مرات في السنة. وتعزلها طبيعتها الوعرة عن الوطن بشكل عام وحتى عن القرى المجاورة. معظم سكانها يعيش من الزراعة ومن رعي الماشية. بقيت هذه البلدة حتى أواسط الستينيات من القرن الماضي من دون طرق معبدة تصلها بالخارج، ومن دون مياه شرب، وتفتقر إلى الكهرباء والهاتف، ومدرستها تقتصر على الصفوف الابتدائية. إن تهميشها على صعيد الخدمات الأولية جعل ارتباطها بالوطن ضعيفًا جدًّا، فكانت أبرز الوظائف المتاحة أمام أبنائها الانخراط في صفوف الجيش.

كذلك كانت البلدة ومحيطها، منذ الاستقلال وحتى أواسط الستينيات، خارج إطار النظام الأمني اللبناني، إذ كان الجزء الجنوبي الشرقي من العرقوب يخضع للسيطرة الأمنية السورية، فكانت المخافر السورية في مزرعتي زبدین وبرغتا (من مزارع شبعاء)، تبت في النزاعات، وتنظم المحاضر، وتصدر العقوبات بحق المخالفين من الرعاة والمزارعين من سكان المنطقة.

ومنذ العام 1965 لغاية 1978، لم تعانِ المنطقة فقط من التهميش السياسي والأمني والخدماتي، بل من غياب الدولة أصلاً، إذ وقعت في أعقاب اتفاق القاهرة تحت هيمنة المقاومة الفلسطينية بمختلف فصائلها، وتحولت إلى مسرح للأعمال الحربية، فقامت إسرائيل بتدمير بيوتها وإتلاف مزروعاتها وتهجير سكانها. ووصل التهميش إلى ذروته مع وقوع المنطقة تحت الاحتلال الصهيوني والمليشيات المرتبطة به. فعاقب الاحتلال أهالي البلدة على مواقفهم القومية والوطنية، وعلى عدم تعاونهم معه.

وعلى الرغم من التحرير في العام 2000 وعودة الجنوب إلى حضن الوطن، إلا أن المنطقة التي تضم مزارع شبعاً وتلال كفرشوبا وسفوح جبل الشيخ الغربية بقيت تحت الاحتلال، وبدأت الحملة الإعلامية حول مزارع شبعاً وهويتها وجغرافيتها، متجاهلة مناطق أخرى تابعة للبلدة لأغراض سياسية واستراتيجية لا مجال للحديث عنها هنا.

مقاومة التهميش والبحث عن بدائل: نتيجة تهميش الدولة للبلدة على صعيد الأمن والخدمات والوظائف، كانت كفرشوبا تتحدى سياسة التجاهل والحرمان والإذلال، وتلعب دوراً هاماً في إبراز السلطة الوطنية البديلة التي وجدت في المقاومة الفلسطينية سنداً لها يعوض غياب الدولة في المجالات الأمنية والاقتصادية والاجتماعية، وأخذت البلدة المنسية والمحرومة والمقصوفة تنصدر الأخبار المحلية والعالمية، وتحظى باهتمام مختلف الأوساط المحلية والعربية.

إن الشعور الكبير والمزمن بالتمييز والتجاهل والتهميش، أشعر أبناء البلدة أنهم خارج الطوائف وأنهم مهمشون حتى داخل المذهب الذي ينتمون إليه، وهذا ما دفعهم إلى التمرد والتحدي، فوقع البلدة في قبضة الاحتلال الصهيوني في نهاية السبعينيات شتت أبناءها، وقلّص عدد المقيمين فيها إلى السدس، وأفقدوا دورها الذي كانت تتمتع به في الستينيات والسبعينيات. وبعد التحرير كان الأمل في إعادة إعمار المنطقة، واستعادة دورها كبيراً، وسرعان ما تبخّرت الأحلام، واستمر الحرمان واشتد، وازدادت الهجرة من البلدة لعدم توفر فرص عمل، وخراب الزراعة، وغياب الخطط الإنمائية، وعدم وجود الجامعات وضعف الخدمات، وغياب وسائل الترفيه، إضافة إلى انعدام الثقة بالطبقة السياسية وبروز أمراض التعصب والانقسام.

في ظل هذا المناخ من الحرمان والتوتر، والتباعد بين أبناء البلدة الواحدة وأحياناً العائلة الواحدة، حاول المجلس البلدي مد الجسور مع مختلف الأطراف في الداخل والخارج، واقفاً على مسافة واحدة من القوى السياسية المتخاصمة. واستغل فترة المونديال، فنصب شاشة عملاقة في ساحة البلدة، ما أتاح لعشاق الرياضة من مشارب مختلفة الجلوس معاً ونسيان النزاعات الحزبية واستبدالها بتعاطف وتأييد لهذا الفريق أو ذاك. فوجد الكثير من المتخصصين في السياسة أنفسهم مؤيدين

للفريق الرياضي نفسه. بعد نجاح هذه الخطوة التي عززت التواصل بين أبناء البلدة، عمد المجلس البلدي إلى إقامة مهرجان قروي فني في صيف كل عام بإمكانيات قوامها التبرعات والعمل التطوعي، وتجلّى نجاح هذه المهرجانات بأنه جمع الآلاف من أبناء البلدة المشتتين هنا وهناك، ومنهم من أتى للبلدة للمرة الأولى، ومنهم من لم يأت منذ زمن بعيد. إذ تلاقى الجميع في مهرجان فرح، كاسرين طوق العزلة والتفوق والتهميش، على الصعيدين الفردي والجماعي، وسمح للمزارعين ولأصحاب الحوانيت بيع منتجاتهم وبضائعهم، وتعرفت الأجيال الجديدة على تراث القرية وعاداتها وتقاليدها، وأتيح للعديد منهم إبراز مواهبهم ومهاراتهم. وعمل المجلس على إشراك البلدة في البرنامج التراثي المتلفز الذي تنظمه محطة «أوتي في» «لاقونا على الساحة» وكان بمثابة مباراة بين البلدة وبين بلدة برجا. وحلّ الحماس الرياضي الممتنع للفريق المشارك محل الحماس السياسي الكيدي والعدائي. كذلك اعتمد تقليدًا بتخصيص يوم من كل عام لتذكر شهداء البلدة تقديرًا لتضحياتهم وعطاءاتهم.

ولم يعمل المجلس البلدي فقط على فك عزلة الناس بعضهم عن البعض الآخر، بل عمد أيضًا إلى فك عزلة القرية عن محيطها، فبادر إلى الانضمام إلى اتحاد بلديات العرقوب، مقيمًا معها علاقات إخاء وتضامن عابرة للمذاهب والطوائف، فبادر في عيد الميلاد إلى تنظيم احتفال شعبي بين البلدة وبين جارتها راشيا الفخار، ما ترك أثرًا طيبًا بين أبناء البلديتين.

كذلك وسع المجلس من إطار نشاطاته فبنى علاقات ودية مع قوات الطوارئ الدولية، ما أتاح للقوات الهندية والإسبانية المشاركة في المهرجان القروي، معرفين أبناء البلدة على نماذج من ثقافتهم وتراثهم الشعبي. مكّن هذا التفاعل المجلس من الحصول من قوات الطوارئ على ثلاثة مشاريع في غضون سنة ونصف: مولد كهربائي، عيادة لطب الأسنان، وتأهيل منهل المياه وبناء خزان عليه لاستثمار مياهه.

وعمل المجلس على تحفيز الأهالي للمشاركة في حملات النظافة والتشجير، وشجع البنائين والعمال وأصحاب الحفارات والجرافات على تنفيذ العديد من الأشغال بأسعار رمزية. فقام هؤلاء بتوسيع المدخل الشمالي للقرية وكشف المنعطفات المخفية والخطرة. كذلك عمل على توسيع الطرقات وبناء جدران معتمدًا ليس فقط على مجلس الجنوب إنما على مساعدات نتيجة علاقات طيبة بناها مع منظمات وأحزاب محلية، ومبادرات فردية من أبناء البلدة. على سبيل المثال، بعد تدشين الثانوية التي بناها مجلس الجنوب في البلدة، تقاعست شركة الكهرباء عن إيصال الكهرباء إليها بدعوى عدم توفر الأعمدة والكابلات لديها، ما دفع المجلس لإنجاز هذه المهمة بإمكاناته المتواضعة، باحثًا عن أعمدة قديمة عمل

على توصيلها ونصبها، وتوصيل الكابلات المنتظرة، مسرعاً في إيصال الكهرباء إلى مبنى الثانوية. كذلك تكرر المشهد عينه في موضوع إيصال المياه.

ويقوم المجلس البلدي حالياً بإنشاء حديقة عند أحد مداخل البلدة، حاصلاً على مساهمة رمزية من إحدى منظمات الأمم المتحدة الإنمائية UNDP. وسيبدأ في الأشهر القادمة بناء المركز الثقافي بتبرع من المملكة العربية السعودية، وأنشئ نادي السلام الرياضي، ويجري العمل على إنشاء موقع إلكتروني للبلدة.

هذه عينة من نشاطات المجلس البلدي خلال سنة ونصف، الهادفة إلى مقاومة التهميش والحرمان، ورفع الغبن الذي لحق بالبلدة خلال العقود السابقة، وهذا يثبت أن التهميش ليس قدرًا لا يمكن رده والتغلب عليه، وأنه قد يأتي من الذات المستكينة المتوقعة، التي تلجأ إلى اللوم وتحميل المسؤولية للآخرين، والتفتيش عن التبريرات التي تغطي التقصير والقصور. بالوعي والتخطيط، بالحركة والحيوية وابتكار الوسائل والبحث عن البدائل، والانفتاح على الجميع يمكن مقاومة التهميش والتغلب عليه.

البهائية اقلية عالمية (1)

هدى المعماري

في خضمّ التحوّلات الثقافيّة والحضاريّة والاجتماعيّة التي كان الشّرق الأوسط يمرّ بها في منتصف القرن التّاسع عشر، ظهرت دعوة دينيّة في بلاد فارس عُرفت بـ «البهائية»، وذلك نسبةً إلى مؤسسها بهاء الله. دعت البهائية، فيما دعت، إلى التّجديد في الدّين بدعوى أنّ الأديان تتجدّد مع تجلّد المجتمعات البشريّة؛ فلا يمكن أن يبقى الدّين جامدًا عندما تكون كلّ مكوّنات المجتمع البشريّ والحياة الإنسانيّة متحرّكةً وتسير نحو التّطور والتّقدّم المطرد. قد تكون البهائية، حسب تعبير باحث معاصر، «الحركة الدّينيّة الأبرز في الشّرق خلال القرن التّاسع عشر في تبني أفكار جذّابة استوعبت المتغيّرات الجديدة، بعد ركود السائد الدّيني والمذهبي عشرات القرون»⁽²⁾.

البهائيّون موجودون في جميع الدّول العربيّة، وعقيدتهم لا تسمح لهم بالتّستر على انتمائهم الدّينيّ، أو التّقيّة، وفي الوقت ذاته لا يروّجون لدينهم عن طريق الدّعاية أو التّبشير لكن لا يبخلون على كلّ من يرغب في الاستفسار عن مبادئهم وتاريخهم ومعتقداتهم. إذًا، البهائيّون واقع موجود في العالم العربيّ وإن كان حضورهم كبهائيّين لا يزال أقلّ بروزًا من دورهم كمواطنين يخدمون المجتمعات التي يعيشون فيها. قد يعود ذلك إلى أنّهم لا يزالون أقلّيات في العالم العربيّ كما في جميع بلدان العالم، وأيضًا لأنّ دينهم لا يشتمل على طقوس شكلية كما لا يوجد لديهم رجال دين حتّى يتميّزوا في المظهر والطقوس عن المجتمع المدنيّ الذي يعيشون فيه. البهائيّون في العالم العربيّ لا ينتمون إلى فئة اجتماعيّة واحدة بل هم ينتمون إلى مختلف طبقات المجتمع ويمتهنون شتى أنواع العمل. ما يلي عرضٌ موجز

(1) للحصول على معلومات إضافية عن الدّين البهائيّ يمكن زيارة الموقع العالميّ الرسميّ للبهائيّين على الرّابط التّالي: <http://info.bahai.org/arabic/> كما يمكن تصفّح الكتب

المقدّسة عند البهائيّين على الموقع التّالي: <http://reference.bahai.org/ar/>

(2) حروف حيّ تأليف رشيد الخيّون، منشورات الجمل، كولونيا، 2003. ص 6.

لتاريخ الدّين البهائي، مع بعض التّركيز على ارتباطه المبكر بالمجتمع اللّبناني، وكذلك تلخيص لأهمّ العقائد البهائيّة والمبادئ الأخلاقيّة التي يدعو إليها.

نبذة تاريخيّة⁽¹⁾:

قبل قيام البهائيّة كدين مستقلّ، أعلن رجلٌ من أهل شيراز في إيران، هو السيّد عليّ محمّد الشّيرازي، في عام 1844، أنّه القائم المنتظر عند الشّيعيّة، وهو المهديّ الموعود لدى المسلمين عامّة. لُقّب السيّد عليّ محمّد نفسه بـ «الباب»، وكان يقصد من ذلك أنّه الباب الذي يؤدّي إلى ظهور لاحق هو موعودٌ جميع الكتب السّماويّة، ولذلك عُرفت دعوته بـ «الباييّة». لم تلقَ دعوة الباب ترحيباً من قِبَل السّلطتين الدينيّة والسياسيّة في إيران بعدما لاحظا سرعة انتشارها بين مختلف طبقات المجتمع؛ فاتّحدا على قمعها والتّنكيل بالمعتنقين لها؛ فاعتُقل الباب وسُجن في قلاع نائية في شمال إيران قبل أن يتمّ إعدامه في تبريز عام 1850 تاركاً وراءه أعداداً كبيرة من الأتباع المنتشرين في شتّى أصقاع بلاد فارس ونقراً قليلاً في بعض مدن العراق.

تجدد الإشارة إلى أنّ الباييّة، في نظر كثير من الباحثين، تُعتبر عاملاً أساسياً من عوامل الحدّثة في الشّرق؛ وقد يكون للباييّة الدور الأبرز في الدّعوة إلى تحرّر المرأة من القيود التي كانت تكبّل مساواتها بالرجل في المجتمعات الشّرقية آنذاك. السّبب في ذلك هو أنّ من أوائل الذين دخلوا في دعوة الباب كانت امرأة تُعرف بـ «قرّة العين» ويلقّبها البهائيّون بـ «الظاهرة». بُعيد إيمانها بالباب قامت قرّة العين على نشر الدّعوة الباييّة في كربلاء. إنّ كون قرّة العين امرأة تقوم بمهامّ كانت آنذاك ممّا تقوم به همم الرجال أمراً غير معتاد، خاصّة في بيئة اجتماعيّة محافظة كتلك التي كانت في العتبات المقدّسة في العراق. كانت قرّة العين ضليعة في علوم الدّين تُجادل العلماء في مجالسهم من خلف ستار كان يفصل بينها وبينهم، أضف إلى ذلك موهبتها في نظم الشّعور.

يلقّق الدكتور عليّ الوردّي، أستاذ التّاريخ في جامعة بغداد، على قضيّة قرّة العين قائلاً: «شُغل المجتمع العراقيّ في السّنوات الأخيرة من ولاية نجيب باشا بحديث امرأة عجبية تُدعى قرّة العين، إذ هي أسفرت عن وجهها⁽²⁾ وارتقت المنبر وخطبت وجادلت،

(1) لمزيد من التفاصيل التاريخيّة، انظر: الدّين البهائي: بحث ودراسة تأليف دوغلاس مارتن ووليام هاتشر، ترجمة عبد الحسين فكري، دار النّشر البهائيّة في البرازيل، 2002. ص 32-122.

(2) فيما يتعلّق بموضوع سفور قرّة العين، والذي كان ولا يزال موضع جدل، يعلق الوردّي نفسه على هذا الموضوع ويقدم تحليله الخاص الذي يقول: «يبدو أنّ قرّة العين لم تكن =

فكان ذلك أوّل حدث من نوعه في تاريخ العراق، وربّما في تاريخ الشرق كلّ طيلة قرون عديدة⁽¹⁾. كما يعتبر أحد الباحثين المعاصرين أنّ قرّة العين كانت «من الأركان الأساسية في حركة الباب الشيرازي، والسبب المباشر والأساس لقضية حرّية المرأة في الشرق الإسلامي»⁽²⁾. يصف الباحث نفسه الأحداث المرتبطة بسيرتها بأنّها «وقائع تتعلّق بسيرة أنثى جريئة عملت في الزّمان والمكان غير المناسبين؛ أنثى كرّست كلّ حياتها وهوسها للتّغيير من أجل قضية الموعود، كأنّها كانت على يقين جازم بأنّ حياتها قد نُذرت لتمهيد الطّريق للمخلّص، لتكون في النهاية هي السبب المباشر في الانسلاخ عن الشّريعة الإسلاميّة، وليس التّرويج لشريعة مدّعي قائمية الباب»⁽³⁾.

يُبدى الوردى رأيه الشّخصي في قرّة العين، وواضح أنّه كان معجباً بها، قائلاً: «حين نستقريّ سيرة قرّة العين، منذ بداية أمرها حتّى ساعة مقتلها، نشعر بأنّها امرأة ليست كسائر النّساء؛ فهي، علاوةً على ما تميّزت به من جمال رائع، كانت تملك ذكاءً مفرداً وشخصيّة قويّة ولساناً فصيحاً، وتلك صفاتٌ أربيع قلّما اجتمعت في إنسان واحد، وإنّ هي اجتمعت فيه منحتة مقدرةً على التّأثير في النّاس وجعلته ممّن يغيّرون مجرى التّاريخ... إنّي أعتقد، على أيّ حال، أنّ قرّة العين امرأةٌ لا تخلو من عبقرية، وهي قد ظهرت في غير زمانها، أو هي سبقت زمانها بمائة سنة على أقلّ تقدير. فهي لو كانت قد نشأت في عصرنا هذا، وفي مجتمع متقدّم حضاريّاً، لكان لها شأنٌ آخر، وربّما كانت أعظم امرأة في القرن العشرين»⁽⁴⁾.

بعد مرور ثلاثة أعوام على مقتل الباب قام ثلاثة من أتباعه بمحاولة فاشلة لاغتيال ناصر

= مترمّته في حجابها على النّمط الشّديد الذي اعتادت عليه نساء عصرها، وهي ربّما كانت تلتزم السّفور الذي تبيحه الشّريعة الإسلاميّة وهو إظهار صفحة الوجه والكفّين من غير زينة؛ فكانت تجالس الذين تثق بهم من أصحابها وتحادثهم وهي مكشوفة الوجه. غير أنّ هذا النّوع من السّفور لم يكن يستسيغه النّاس في تلك الأيّام، فأثار ضجّة لدى العامّة ورجال الدّين، وأخذوا يتقولون عليها ويلصقون بها التّهم الشّنعاء». لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، تأليف علي الوردى، دار كوفان للنشر، لندن، ط 2، 1992. الجزء الثاني، ص 156، 157.

- (1) المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 155.
- (2) بكاء الطّاهرة - رسائل قرّة العين لمجموعة من المؤلّفين، تقديم يوسف أفنان ثابت، دار المدى للثقافة والنّشر، دمشق، 2008 ص 8.
- (3) المصدر السابق، ص 8.
- (4) لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث، تأليف علي الوردى، دار كوفان للنشر، لندن، ط 2، 1992. الجزء الثاني، ص 189، 190.

الدين شاه ملك إيران آنذاك، وذلك لاعتقادهم أنه المسؤول الأول عن إعدام الباب. لم تنجح المحاولة، لكنها أوججت أعمال اضطهاد الباييين، فاعتُقل أحد أشهر رؤسائهم في طهران آنذاك، وهو حسين علي النوري الذي عُرف لاحقاً بلقب «بهاء الله»، وسُجن في طهران، لكن شهرته ونفوذ عائلته حالاً دون إقدام السلطات الإيرانية على إعدامه كما فعلت مع معظم زعماء الباييين في تلك الفترة. قرّرت الحكومة عندئذٍ إبعاده عن إيران إلى العراق التي انتقل إليها وأقام في بغداد. لكن سرعان ما بدأ عددٌ من الباييين بالهجرة من إيران والاستقرار في بغداد حيث تكوّنت جاليةٌ بائيةٌ كان بهاء الله أبرزَ شخصيّة بينها.

بعدما أمضى أحد عشر عاماً في العراق، أعلن بهاء الله لعدد من الباييين في 21 نيسان 1863 أنه مؤسس رسالة سماوية جديدة، وهي التي كان الباب قد مهّد الطريق لظهورها. تقبّل معظم الباييين في العراق وإيران دعوته، وكان هذا منطلقاً لدعوة دينية جديدة عُرفت باسم «البهائية». بعدما أمضى بهاء الله أكثر من عقد من الزمن في العراق، قرّرت الدولة العثمانية، وبترخيص من الحكومة الإيرانية آنذاك، أن تُبعد بهاء الله وخاصةً أتباعه من العراق المجاورة لإيران إلى عاصمة الخلافة العثمانية اسطنبول. وصل بهاء الله إلى اسطنبول وأمضى فيها قرابة أربعة أشهر قبل أن يصدر حُكم جديد من السلطان العثماني عبد العزيز يقضي بنفيه وجميع أتباعه المرافقين له في اسطنبول إلى مدينة أدرنه في أقصى غرب الدولة العثمانية والواقعة ضمن القارة الأوروبية. بقي بهاء الله في أدرنه زهاء أربعة أعوام قبل أن يصدر قرار آخر من السلطان العثماني نفسه يقضي بنفيه إلى مدينة عكا في فلسطين، على أن يكون مسجوناً في قلعتها مدى الحياة. نُقل بهاء الله عن طريق البحر، مروراً بالإسكندرية، إلى عكا حيث سُجن هو وعائلته وأصحابه في قلعتها زهاء سنتين قبل أن يُسمح له بالسكن داخل جدران عكا حيث عاش فترة دون أن يكون مسموحاً له الخروج منها. في السنوات الأخيرة من حياته، وقد كانت قيود الاعتقال والإقامة الجبرية قد خفّت نسبياً، انتقل بهاء الله إلى منطقة البهجة في ضواحي عكا حيث أقام في قصر كان ابنه الأكبر عباس أفندي قد اشتراه في وقت سابق لهذا الغرض. تُوفي بهاء الله في قصر البهجة سنة 1892 ودُفن في جواره، فصار ضريحه محجّةً يتقاطر البهائيون من شتى أصقاع المعمورة لزيارته حتّى يومنا هذا.

بعد وفاة بهاء الله استلم ابنه الأكبر عباس أفندي زمام قيادة البهائيين ورعاية شؤونهم، وذلك بناءً على وصية كان بهاء الله قد كتبها بخطه. يُعرف عباس أفندي لدى البهائيين بلقب «عبد البهاء». عند وفاة بهاء الله كان عبد البهاء قد بات شخصيّة معروفة ومشهورة في بلاد الشام، وكان على اتصال مع كبار الشخصيات العربية والتركية ويلقى احتراماً لدى الولاة والعوام. داوم عبد البهاء على إدارة شؤون البهائيين حتّى وفاته في حيفا سنة 1921.

خلال تلك الأعوام التسعة والعشرين، قام عبد البهاء بترسيخ أركان البهائية في إيران والعراق وبلاد الشام ومصر، وكذلك في أوروبا وأميركا حيث كانت البهائية قد اجتذبت

أتباعاً أسسوا التّواة الأولى للبهائيين في الغرب. سافر عبد البهاء إلى مصر سنة 1911 وأمضى فيها عامًا قبل أن يبدأ رحلةً امتدّت لسنتين في القارتين الأوروبيّة والأميريكية بهدف نشر الدّعوة الجديدة وتوطيد أركان المجتمعات البهائية الفتية فيهما. بعد عودته إلى حيفا بفترة وجيزة اندلعت الحرب العالميّة الأولى، فوقع عبد البهاء والبهائيون، مع سائر سكّان الجليل في فلسطين، في خضمّ مصائب الحرب وويلاتها حتّى سنة 1920.

بعد وفاة عبد البهاء، انتقل زمام إدارة أمور البهائيين في العالم إلى حفيده شوقي أفندي، وهو المعروف لدى البهائيين بلقب «وليّ أمر الله»، وذلك بناءً على وصيةٍ بخطّ عبد البهاء. ركّز شوقي أفندي جلّ مجهوداته على تنظيم المجتمعات البهائية في شتى أنحاء العالم، وتوسيع رقعة انتشارها تنفيذًا لما كانت تعاليم ووصايا كلّ من بهاء الله وعبد البهاء في كتبهما ورسائلهما قد نصّت عليه بشكل صارت البهائية في عهد شوقي أفندي دينًا عالميًا له نظامه الإداري في مؤسسات تدير شؤونه من خلال شبكة منظمّة من الهيئات المُنتخبة والمكوّنة من «محافل روحانية مركزية» على مستوى الدّول، و«محافل روحانية محلية» على مستوى المُدن. كان يُقيم شوقي أفندي في بيت جدّه عبد البهاء بسفح جبل الكرمل في حيفا، بالقرب من ضريحي الباب وعبد البهاء، فصارت حيفا، فعليًا، المركز الإداري للبهائيين في العالم، وذلك لوجود وليّ أمرهم فيها.

إنّ انتهاء الحرب العالميّة الثانية، وتقسيم فلسطين عام 1948، انفصل المركز العالمي البهائي في حيفا، حيث كان يقطن شوقي أفندي، عن العالم العربي، وبالتالي عن الجماعات البهائية في الدّول العربيّة. على الرّغم من انقطاع التّواصل بين حيفا والبهائيين في العالم العربي استمرّ البهائيون في الدّول العربيّة، حيثما تواجدوا، بإدارة شؤونهم طبقًا للنّهج الإداري الذي كان شوقي أفندي قد رسمه وفصله ووطّده خلال الأعوام السبعة والعشرين التي سبقت تقسيم فلسطين.

تُوفّي شوقي أفندي عام 1957 أثناء زيارة كان يقوم بها لبريطانيا ودُفن في ضواحي لندن. كان شوقي أفندي قد عيّن، قبل وفاته، أشخاصًا من جميع قارات العالم سمّاهم «أيادي أمر الله» وأعطاهم مهام صيانة الدّين البهائي ونشره. تمكّنت مجموعة أيادي أمر الله من إدارة العالم البهائي بعد وفاة شوقي أفندي حتّى تنظيم وإجراء انتخاب الهيئة العليا في النّظام الإداري البهائي المسماة «بيت العدل الأعظم»، وذلك تطبيقًا لما نصّ عليه بهاء الله في كتابه «الأقدس»، والذي حدّد طريقة انتخابه عبد البهاء في رسالة وصيته. انتُخب «بيت العدل الأعظم»، المكوّن من تسعة أشخاص، عام 1963، أي في الذّكري المئوية الأولى لإعلان بهاء الله دعوته في بغداد سنة 1863، فاستلم منذ ذلك التاريخ زمام إدارة الجامعة البهائية العالميّة من مقرّ وليّ أمر البهائيين في حيفا.

يتنشر البهائيون اليوم في شتى مناطق العالم ودوله دون استثناء، وهم يتّهمون إلى أصول

دينية وأجناس وأعراق وشعوب وقبائل وجنسيات متعددة. أما الدين البهائي، فمعترف به رسمياً في الكثير من الدول في جميع القارّات، وهو مُمثّل تمثيلاً غير حكومي في هيئة الأمم المتحدة وفي العديد من الأوساط الدولية العلمية والاقتصادية والاجتماعية.

خلاصة العقيدة

تقوم العقيدة البهائية في الأساس على مبدأ «الوحدانية أو التوحيد في جميع مراتب الوجود». يبدأ ذلك بالاعتقاد بوحدانية الله، فيكرّر البهائيون يومياً في صلاتهم: «أشهد بوحدانيتك وفردانيتك وبأنك أنت الله لا إله إلا أنت، قد أظهرت أمرك ووفيت بعهدك وفتحت باب فضلك على من في السموات والأرضين». بما أنّ الله واحد أحد، فمن الطبيعي أن يكون جميع من يرسلهم بكتاب سماوي لهداية خلقه عبر العصور متّحدين في الجوهر. هذا يؤدّي إلى اعتقاد البهائيين بأنّ أساس جميع الأديان واحد، وجميع الأنبياء والمرسلين إنّما هم مرايا متعدّدة تعكس ضياءً واحداً يُشرق من شمس واحدة هي الله الذي هو نور السموات والأرض. لما كان الله واحداً في ذاته، وكانت رسالاته واحدة في جوهرها، وجب الانتهاء إلى وحدة البشرية، وهذا يمثّل الهدف الغائي لرسالة بهاء الله، أي تحقيق «وحدة العالم الإنساني» حتّى يعمّ السلام العالمي ويتأسّس ملكوت الله على الأرض. هذا، حسب ما يعتقد به البهائيون، هو ما بشرت به جميع الأديان التي أتت إلى العالم قبل الدين البهائي.

بناءً على ما تقدّم، يحثّ الدين البهائي أتباعه على الإيمان بالله الواحد الذي لا شريك له، ويعترف بوحدة الرّسل والأنبياء دون استثناء، ويؤكّد على وحدة الجنس البشري، ويفرض على كلّ مؤمن التّخلي عن كلّ لون من ألوان التّعصب والخرافات الموروثة، ويجزم بأنّ هدف كلّ دين هو إشاعة الألفة والوئام، ويعتبر اتّفاق الدين والعلم أمراً جوهرياً وعاملاً من أهم العوامل التي تمنح المجتمع البشري السّكينة والاطمئنان وتحمله على التّقدم وال عمران. لعلّ من أهمّ المبادئ التي يدعو إليها الدين البهائي هو مبدأ المساواة في الحقوق بين البشر بما في ذلك المساواة بين الرّجل والمرأة، فضلاً عن مبدأ التّعليم الإلزامي وتوفير الإمكانيات لخلق مناخ اجتماعي سليم؛ فيحضّ أتباعه على إزالة الهوة السّحيقة بين الفقراء والأغنياء، ويقضي بعدم تعدّد الرّوجات، ويُقدّس الكيان العائلي معتبراً الأسرة أساس بناء المجتمع الإنساني الصّالح. يمنع الدين البهائي أتباعه من الانخراط في الشؤون السّياسية الحزبية التي تفرّق بين أبناء البلد الواحد، ويشجّعهم على الولاء والصّدق والأمانة في علاقاتهم مع الحكومات التي يعيشون في بلدانها، ويدعوهم إلى خدمة أوطانهم ورفع شأن مواطنيهم، مثلما يدعوهم إلى خدمة العالم. لا تدعّ الكتب البهائية مجالاً للشكّ في

أن بهاء الله قد سنّ لأتباعه منهجاً للسلوك ونمطاً للتعامل الشريف، فأكد أن الحياة الخاصة للفرد إنما هي مقياس دقيق لإيمانه؛ ففرض على أتباعه طهارة القول والفكر والعمل، وأمرهم بكلّ معروف، ونهاهم عن كلّ منكر. يقول بهاء الله في الكتاب الأقدس: «زَيّنوا رؤوسكم بإكليل الأمانة والوفاء، وقلوبكم برداء التقوى، وألسنتكم بالصدق الخالص، وهياكلكم بطراز الآداب، كلّ ذلك من سجية الإنسان لو أنتم من المتبصّرين».

يعتقد البهائيون أنّ رسالة بهاء الله، كما هو الحال مع جميع الرسالات السماوية السابقة مثل الإسلام والمسيحية والزرذشتية واليهودية والبوذية والهندوسية، لا تمثل سوى مرحلة من المراحل المتعاقبة للتطور الروحي الذي يمرّ به المجتمع الإنساني. كما يعتقدون أنّ البهائية دين عالمي مستقل كل الاستقلال عن أي دين آخر. وهو ليس طريقة من الطرق الصوفية، ولا مزيجاً مقتبساً من مبادئ الأديان المختلفة أو شرائعها، كما إنه ليس شعبة من شعب الدين الاسلامي أو المسيحي أو اليهودي، وهو ليس إحياء لأي مذهب عقائدي قديم. إنّ للدين البهائي كتبه المنزلة، وشرائعه الخاصة، ونظمه الإدارية، وأماكنه المقدسة. أما رسالته الحضارية الموجهة إلى هذا العصر فتتلخص في المبادئ الروحية والاجتماعية التي نصّ عليها لتحقيق نظام عالمي بديع يسوده السلام العام وتنصهر فيه أمم العالم وشعوبه في اتحاد يضمن لجميع أفراد الجنس البشري العدل والرفاهية والاستقرار ويُشيد حضارة إنسانية دائمة التقدم في ظل هداية إلهية مستمرة⁽¹⁾.

بيروت تستقبل عبد البهاء

عندما عُيّن أحمد بيك توفيق والياً عثمانياً على عكا تحسّنت أوضاع البهائيين الذين كانوا يقيمون فيها؛ إذ كان الوالي الجديد يُبدي تعاطفاً تجاه البهائيين، كما كان يُكنّ احتراماً فائقاً لعبد البهاء. أثناء ولاية أحمد بيك توفيق، زار عكا والي بيروت عزيز باشا الذي كان على معرفة ببهاء الله وابنه عبد البهاء منذ السنوات التي كانا منفيين فيها في أدرنه. بعد عودة عزيز باشا إلى بيروت، وصلت دعوة من مدحت باشا، الذي كان يقيم في بيروت آنذاك، إلى عبد البهاء لزيارتها. قبل عبد البهاء الدعوة وزار بيروت في صيف عام 1887 حيث التقى بعدد كبير من وجهاء المدينة ورجال الفكر والدين والصحافة. تجدر الإشارة إلى أنّ مدحت باشا كان من رجال السياسة الإصلاحيين في الدولة العثمانية، وهو من أقنع السلطان العثماني آنذاك بوضع دستور للدولة على نمط الدساتير الحديثة في أوروبا⁽²⁾.

(1) مقتبس من الموقع الرسمي للجامعة البهائية العالمية مع بعض التصرف: <http://info.bahai.org/arabic/>

(2) انظر: Abdu'l-Baha by Hasan M. Balyuzi, George Ronald, Oxford, 1971. pp. 37, 38.

لم تكن زيارة عبد البهاء لبيروت حدثاً عابراً، بل تناولتها بعض الصحف البيروتية بأسلوب يشير إلى أنّ عبد البهاء قد نال إعجاب الكثيرين ممّن التقاهم في بيروت، مسيحيين ومسلمين. فقد أوردت جريدة «بيروت» التي كان يملكها محمّد رشيد الدنا في عددها الصادر في 28 حزيران 1887 تحت عنوان (قدوم) الإعلان التالي: «قدم من عكا جناب العالم العلامة الفاضل السيّد عباس أفندي، وقوبل من جانب العلماء والأهالي والوجوه بما يليق من الإكرام». ثمّ نشرت الجريدة نفسها في عددها الصادر في 9 آب 1887 تحت عنوان (سفر) ما يلي: «في أواخر الأسبوع الماضي سافر من ثغرنا حضرة العالم الفاضل والنحري الكامل فضيلة عباس أفندي الإيراني الشهير قاصداً عكا. وكانت مدّة وجوده في بيروت موضوعاً لأحاديث أهل الفضل والأدب اللذين تقاطروا إلى زيارته لاستمداد السمر في القمر. ولا غرو في ذلك، فإنّ ما له من محاسن الصفات قد استمال القلوب إليه وعقد خناصر الولاء عليه».

أما جريدة «لسان الحال» التي كان يُصدرها خليل سركيس في بيروت آنذاك، وكانت تصدر مساء يومي الاثنين والخميس، فقد أعلنت في عددها ليومي 30 و 11 آب سنة 1887 مغادرة حضرة عبد البهاء لبيروت بالعبارات التالية: «أوحشْ ثغرنا مساء الخميس حضرة العالم العلامة صاحب الفضل والفضيلة السيّد عباس أفندي الإيراني بعد أن صرف بيننا نحواً من شهر ونصف كأنها لحظة؛ فكان محور الكمال ومحط رحال الآداب، زاره كبار الثغر وارتشفوا من سلسيل معارفه. سهّل الله طريقه كيفما سار وحيثما كان».

كذلك لم تُغفل صحيفة «ثمرات الفنون»، التي كان يُصدرها في بيروت عبد القادر قبّاني مدير المعارف [التربية والتعليم] فيها، الإعلان عن قدوم حضرة عبد البهاء إلى بيروت ومغادرته لها. فقد كتبت في عددها الصادر في 28 حزيران 1887 تحت عنوان (إياب وذهاب) ما يلي: «قدم مدينتنا معدن الفضل الكامل المكرّم حضرة عباس أفندي الإيراني، فاحتفل بقدمه أحباؤه ومعارفه، وأجلّ وجهاء القوم مثواه». وفي عددها الصادر في 9 آب 1887 كتبت في قسم (الأخبار المحلية): «عاد إلى عكا الأمدّ الفاضل الكامل حضرة عباس أفندي الإيراني بعد أن أقام في بيروت مدّة كان بها مكرّماً محترماً عند الكبراء والوجهاء وأهل الفضل. والحقّ يُقال إنّ حضرته استجمعت صفات الكمال والمروّة، حفظه الله».

كانت زيارة عبد البهاء الأولى إلى بيروت فاتحة تواصل ومراسلات مستدامة مع عدد كبير من رجال الفكر والصحافة اللبنانيين وكذلك مع شخصيات من عائلات لبنانية معروفة؛ منها عائلات رمضان وطبارة وعبد التور وسرسق ويطرس وحبّال ودوفريج والحسيني والأيوبي واسكندر وقبّاني وعسيان، وهناك رسائل عديدة من عبد البهاء موجهة إلى أفراد من العائلات المذكورة تدلّ على علاقة ودية كانت قائمة بين الطرفين. منذ

ذلك الحين وإلى عقود متتالية، تزايد عدد البهائيين في لبنان وإن لم يتعدّ المئات، وهم يعيشون الآن فيه كجزء فاعل في المجتمع اللبناني فلا يعتبرون أنفسهم مهمشين لأنّ دينهم يأمرهم بالانتماء الإنساني قبل الانتماء الديني، وهم يخدمون المجتمع وليس الطائفة، ولذلك هم أقلية في لبنان لا تشعر بالتهميش لأنّها لا تهتمّ نفسها⁽¹⁾.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّه عندما زار عبد البهاء بيروت عام 1887، كان الشيخ محمّد عبده مُبعداً فيها بعد الخلافات التي كانت قد نشأت بينه وبين شيوخ الأزهر. ذهب عبده لزيارة عبد البهاء في محلّ إقامته في فندق بسّول على شاطئ مدينة بيروت، واستقبله عبد البهاء بالترحاب، فكانت هذه بداية لصداقة بين الرجلين دامت لسنوات بعدها. أشار الأمير شكيب أرسلان إلى احتفاء الشيخ عبده بعبد البهاء في بيروت قائلاً: «لم يكن يطرأ على بيروت أحد من معارفه [أي معارف الشيخ عبده] أو من الأعيان المشهورين إلا وقام بسنة السلام عليه، وقد يُجله ويحتفي به ولو كان مخالفاً له في العقيدة. ولم أجده احتفل بأحد أكثر من احتفاله بعباس أفندي، وكان يكرم في عباس أفندي العلم والفضل والنبيل والأخلاق العالية، وكان عباس أفندي يقابله بالمثل...»⁽²⁾. في صيف 1897 دار بين الشيخ عبده وأحد أبرز تلاميذه الأزهريين الشيخ محمّد رشيد رضا، وهو من طرابلس في لبنان، حواراً في القاهرة حول البهائية. ضمّن الحوار الذي دار بين الرجلين استفسار رضا عن رأي أستاذه في عبد البهاء عبّاس قائلاً بأنّه كان قد سمع أنّه «بارع في العلم والسياسة، وأنّه عاقلٌ يُرضي كلّ مُجالس». لكن يبدو أنّ عبده كان يرى في عبد البهاء أكثر من التوصيف الذي نقله له رضا، لذلك استطرد عبده قائلاً: «إنّ عبّاس أفندي فوق هذا، إنّه رجلٌ كبير، هو الرجل الذي يصحّ إطلاق هذا اللقب - كبير - عليه»⁽³⁾.

كان الأمير شكيب أرسلان، المُلقّب بأمير البيان، إحدى الشخصيات البارزة التي التقت بعبد البهاء أكثر من مرّة، وأسست بينهما صداقة دامت حتّى وفاة عبد البهاء. قد يكون اللقاء الأوّل بين عبد البهاء والأمير شكيب قد تمّ أثناء زيارة عبد البهاء لبيروت عام 1887. يصف أرسلان عبد البهاء بعد وفاته قائلاً: «في العام الماضي انتقل إلى الدار الآخرة

(1) للاطلاع على نظرة البهائيين عن دورهم في المجتمعات التي يعيشون فيها، انظر فهم الدين البهائي، تأليف وندي وموجان مؤمن، تعريب رمزي زين، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2009.

(2) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، تأليف محمد رشيد رضا، القاهرة، 1931، ص 407.

(3) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمّد عبده، تحقيق وتقديم محمّد عمارة، دار الشروق، بيروت، 2006. الجزء الثالث، ص 559.

عبد البهاء عباس وقد ذرف على الثمانين، وكان آيةً من آيات الله بما جمع الله فيه من معاني النبالة ومنازع الأصالة والمناقب العديدة التي قلَّ أن ينالَ منها أحدٌ مناله أو يبلغ فيها كماله، من كرم عريض وحُلُق سجيح وشغف بالخير وولوع بإسداء المعروف وإغاثة الملهوف وتعاهد المساكين بالرّفد بدون ملل، وقضاء حاجات القاصدين بدون برَم. هذا، مع علوِّ النَّفس وشُغوف الطَّنْب ومضاء الهمة ونفاذ العزيمة وسرعة الخاطر وسداد المنطق وسعة العلم ووفور الحكمة وبلاغة العبارة، حتّى كأنَّ فصاحته صَوَّبُ الصَّواب وقوله فصلُ الخطاب، وكتاباتهِ الدِّيابُجُ المُحَبَّر وفصوله الوشْيُ المُنَمَّم، يَفِيضُ بيانه جوامعَ كَلِم، وتَسِيلُ عارضته سِيلَ عارضٍ منسجم، ويودُّ اللَّبيب لو أقام العَمَرُ بمجلسه يَجْنِي من زهر أدبه البارِع، ويَرُدُّ من منهل حكيمته الطَّيِّبَةِ المَشَارِع⁽¹⁾. أما عن العلاقة الشَّخصيَّة التي كانت تربطه بعبد البهاء، فيقول الأمير شكيب: «كانت له [أي عبد البهاء] مع هذا العاجز [يقصد نفسه] مراسلاتٌ متَّصلةٌ باتِّصال حبل المودَّة وعُمران جانب الصِّداقة، ومرارًا قصدتُ عكًّا ولا غَرَضَ لي فيها سوى الاستمتاع بأدبه الغَضِّ والاعتِراف من علمه الجَمِّ»⁽²⁾.

أقلِّيَّة عالميَّة

يبلغ اليوم عدد البهائيين في العالم الخمسة ملايين تقريبًا، وهم منتشرون في 189 دولة مستقلة و46 إقليمًا، وينحدرون من أكثر من 2100 مجموعة عرقية⁽³⁾. لذلك، قد تكون البهائيَّة أكثر الأديان انتشارًا في العالم ولكن، إذا قورن عددهم بمدى انتشارهم، من البديهي أن يكونوا أقلِّيَّات في جميع البلدان التي يتواجدون فيها. على الرَّغم من ذلك، من يتعرَّف على البهائيين لا يشعر بأنهم يعتبرون أنفسهم أقلِّيَّات في بلدانهم، أو فئةً من الفئات الدِّينيَّة المهمَّشة، بل العكس هو الصَّحيح.

قد يكون سبب ذلك هو أنَّ البهائيَّة تعتبر مبادئها وتعاليمها إطارًا لتأسيس مجتمع

(1) حاضر العالم الإسلامي تأليف لوثرروب ستودارد مع فصول وتعليقات وحواش للأمير شكيب أرسلان، نقله إلى العربيَّة عجاج نويهض، المطبعة السلفيَّة، القاهرة، 1343. ج2، ص 374.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 375. للاطلاع على مزيد من التَّفاصيل عن عبد البهاء والمجتمعات العربيَّة، راجع كتاب عباس أفندي في الذكري المئويَّة لزيارته إلى مصر، تأليف سهيل بديع بشروي، منشورات الجمل، بيروت، 2010.

(3) هذا الإحصاء مأخوذ من الموقع التَّالي: <http://info.bahai.org/bahai-world-community.html>

عالمي يتجاوز الحدود الضيقة للأعراق والأوطان والانتماءات الطائفية والسياسية طبقاً لمقولة بهاء الله: «لعمري قد خلقتكم للوداد لا للضعينة والعناد، ليس الفخر لحبكم أنفسكم بل لحب أبناء جنسكم، وليس الفضل لمن يحب الوطن بل لمن يحب العالم». إن هذه النظرة الإنسانية العالمية تجعل البهايين يشعرون بالمواطنة العالمية كفعل ونمط حياة وليس كشعار جميل يرفعونه ويتغنون به، ولذلك مع إقرارهم بأنهم أقلية من ناحية الكم الاجتماعي إلا أنهم مكوّنون من مكونات الأثرية الإنسانية المترقعة عن كل أشكال التمييز والتفرقة.

يرى البهايون أنّ مكونات أيّ مجتمع إنساني هي في الأساس أربعة؛ وهي تبدأ بالفرد وتنمو بالعائلة لتكبر بالمجتمع وتُنظّم بالمؤسسات. وهم يرون أنه ما لم يتمّ إصلاح هذه المكونات الأربعة للمجتمعات البشرية التي تكوّن العائلة الإنسانية العالمية، لن يعمّ العدل والاطمئنان أرجاء المعمورة، ولن تصل الإنسانية إلى طور الرشد، وستظلّ تعاني من الحروب والنزاعات والفساد والاختلاف والتعصبات والانحلال الأخلاقي. لذلك بدأ البهايون، كمكوّن فعال من مكونات المجتمع، منذ أكثر من عقدين من الزمن، بتنفيذ مشاريع محورية هدفها تلبية احتياجات الإنسانية الروحية والمادية في هذه المرحلة من التاريخ، وذلك على نطاق عالمي دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق العرقية أو الطبقية أو المذهبية وغيرها من أوجه التنوع والتعدّد.

تقوم مشاريع الخدمة الاجتماعية التي يعمل فيها البهايون وكلّ من يوافقهم الرأي والرؤيا من غير البهايين على أربعة محاور: نشر ثقافة التعلّم، وتربية الأطفال تربية أخلاقية، والترويج لعقد جلسات دعاء بغية تلبية حاجات الإنسان الروحية، وأخيراً تنظيم برامج للشباب الناشئ ترسخ في طبعهم الرغبة في خدمة المجتمع وتحسين أوضاعه. لاقت مشاريع النمو الاجتماعي هذه إقبالاً كبيراً في كثير من مناطق العالم، ويزداد انخراط الأفراد من جميع فئات المجتمع والأعمار فيها دون الالتفات إلى الجهة التي تنظّم مثل هذه المشاريع، بل إلى النتيجة المتوخاة منها. يعتقد البهايون أنّهم بذلك يساهمون في تحقيق هدف دينهم للبشرية، والذي هو «وحدة العالم الإنساني» على الرغم من وجود التنوع الذي يُغني الحضارات والثقافات⁽¹⁾.

(1) للاطلاع على تفاصيل مشاريع الخدمة الإنسانية والاجتماعية التي ينظّمها البهايون في

الوقت الحاضر انظر: <http://www.bahai.org/attaining/gallery.html?lang=arabic>

BLESSINGS IN DISGUISE

Nada Barakat

If I had been asked what lies ahead for me in the future, I would have probably imagined everything but the life I have now...

Anthony was born on April 23rd 1991; a date that has pivoted my whole existence and pushed me towards a path that I never even knew existed. After the difficulties encountered during delivery and the health issues that followed, it was quite apparent from the beginning that his development was unlike that of other children; he was my second son after all and I could see that something was definitely different about him. When I asked the pediatrician about the proper course of action to take concerning his slow development, his answer was very short and blunt: «Each one carries his own cross».

I am definitely ready to carry whatever weight God has sent me, but please tell me what to do!! Am I supposed to just cross my arms and watch him grow in a different manner without even trying to remediate or even to improve his development? Am I supposed to put up with all his weaknesses and inappropriate behavior without aiming to alleviate his suffering? Am I supposed to put up with all his fussing and crying and noise making for the rest of my life?? There was absolutely no one who seemed to be able to provide me with any kind of information, none of the many doctors that I consulted seemed to have any particular suggestion; after all, their main worry is his physical wellbeing, not his development.

It just seemed to me then that I was the only person who had a child who is developing at a different pace, I just had to take things in my own hands and just rely on myself and my family.

A friend of ours mentioned a niece who had studied Special Education and received training in Speech Therapy. We contacted her and she started coming

to our house three times a week to work with Anthony. She had plenty of time to answer my concerns: why do I teach this and not that? How do I teach him to behave properly? How do I teach him to communicate? Why is this important and not that?

I finally decided to go back to university myself and complete a Teaching Diploma in Special Education.

Being in constant contact with professionals in the social field and seeing Anthony progressing slowly but nicely assured me that we were on the right track and mainly encouraged me to continue offering him all kinds of stimulation and learning opportunities.

It has definitely not been easy; whether in finding the right school or the suitable therapy or especially, when in a public place, in having to face ignorant and inappropriate remarks from people: «Why did you bring him with you? Does he understand? Do you have other children? Poor you! You don't deserve a child like him!»... And the list could go on and on...

People who were able to see the child and later the adolescent before the disability are those who were the ones who were the most at ease with Anthony. They understood that he wanted to enjoy life and play and laugh and dance like any other child. No, he is not screaming because of his disability, he is just trying to communicate a need; or his cup fell from the table not because he is disabled, but because accidents do happen like with any other person. He just needs more time to learn through methods adapted to his needs and capacities.

Upset with people's perceptions? Well, my main concern is his wellbeing rather than others' opinions or whatever suits them. Once I see that he has the right to enjoy whatever life has to offer, just like any other child, then I will try to make all the adaptations and adjustments possible and make it come true, instead of isolating him from others. He has the right as much as any other child to be with us and to learn at his own pace. No, it was not easy at the beginning but it was definitely worth persisting because he is a child too, and just like any other child he can learn provided you offer him the right support and assistance.

«He is a child too», is the title of the book I published in French in 2004, «C'est un enfant lui aussi» a testimony of everything my family and I went through with Anthony, whether with professionals, with other people, with

siblings, or with schools. I just could not sit and watch unfairness and ignorance towards people with disabilities taking place without doing anything about it. And it is certainly not by hiding an issue and keeping it a taboo that one can face it appropriately.

The book was a great success and was translated to Arabic a year later (ولد) كسائر الأولاد. Meanwhile, the book proved to be an excellent therapy for me because I have to admit, it is only then that I felt comfortable working as a special educator after I graduated with the degree. I had spent my time doing all kinds of voluntary work before that with many associations concerned with disability.

I have been working for eight years now as a special educator and as a preschool academic director in a regular school which integrates children with special needs and also for a short period as a consultant in a special school. I am currently on the Executive Board of the Syndicate of Special Education Teachers in Lebanon since 5 years.

Believing that the main obstacle for people with special needs is others' negative views and preconceived ideas about disability, I have started a series of children's books entitled «Living with differences» (التعايش مع الاختلاف). Each book introduces a disability and aims at presenting a more realistic and positive picture of the issue addressed. The first two books, one related to Intellectual Disability and the other one about Autism, have both been selected as part of the «Best Fiction Books for Children with Special Needs», a competition launched by the Anna Lindh Foundation, through their Arab Children Literature Program. The books are now available in libraries in four Arabic countries. Moreover, I have supervised the writing of the third book of the series, related to learning disability which will be out soon under the name of the Syndicate of Special Education Teachers in Lebanon.

Being both a mother of a child with special needs and a special educator as well, has really been a blessing in disguise. It has filled my life with a passionate struggle, a sense of responsibility and compassion, a belief in justice for all. I always receive calls from other parents asking for advice and information in an area where so much is still lacking, so much has to be accomplished and so many hindrances are to be overcome...

What kept me going? Well obviously, it has been my husband, my three

children, my parents, my close friends, and definitely other parents of children with special needs whom I came to call «comrades of combat». But deep down, I have just been following my heart and being a mother protecting all of her children...

I believe that only in darkness can you see the stars shining. And Anthony has been the shining star guiding and illuminating my path... A real blessing in disguise...

المحور الثالث:

وسائل وأساليب تعبير إعلامية واتصالية بديلة

النساء في الفضاءات العامة

هوامش مضاءة

نهوند القادري عيسى

تقديم عام

تعترض الباحث عن «النساء في الفضاء العام» جملة تعقيدات قد تكون ناتجة عن السياقات ذات الصلة بمكونات هذا الموضوع، سواء كان من ناحية النساء وعلاقتهم التاريخية بالفضاءين العام والخاص، أو من ناحية الفضاء العام وعلاقته بالفضاء الخاص من جهة، وبالارتباط من جهة ثانية، وبتحولات الأنظمة الديمقراطية من جهة ثالثة. فاقصر الفضاء العام الديمقراطي للثورة الفرنسية كما فضاء أثينا على نقاشات الرجال البيض من الطبقة البرجوازية، جعل شمولية وجهات النظر المنشورة في داخله موضع اتهام من قبل المجموعات المستبعدة: الحركة العمالية، الحركات المناهضة للعبودية للعنصرية، للكولونيالية، والحركات النسوية التي عارضت الرؤية الذكورية للسياسة وللفضاء العام (الحر، المحظي، الذكوري) والفضاء الخاص (الإكراهي، المنزلي، الأنثوي)⁽¹⁾.

هذا الاندفاع داخل الفضاء العام لكتلة من الناس، مع مجموع خصوصياتهم والصراع غير المنظم لمطالبهم، قاد العديد من نظريات الفضاء العام لدحض التعريف المثالي والمعيارى له، وللتفكير في الوضع الراهن للديمقراطيات الجماهيرية بتعابير تراجع المثال الجمهوري. فاعتبر هابرماس الفضاء العام مكاناً لتشكيل الإرادة السياسية، عبر دفع حر للأفكار وللمعلومات المختصة وذات الصلة. وأنّ هذا الفضاء يتشكّل من خلال ظروف تاريخية عامة، وهو لا يعود بالطبع لأي كيان مستقل، ولا يمكن اعتباره أمراً بديهياً أو مفروغاً منه. هذه الظاهرة، تبعاً لهابرماس لا تشمل فقط الحيز

(1) Voir à ce propos: Maigret Eric, Macé Eric. (2005). **Penser les médiacultures - Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde**: Paris: édition Armand Colin, p.44.

الذي يشغله الاتصال، إنما أيضًا تشمل المثل العقلانية أي أهداف عصر الأنوار والتي تترجم بالفكر العقلاني، الحجّة، النقاش، والتي تجسّدت جميعها في التفاعلات داخل هذا الفضاء العام⁽¹⁾. وهكذا كان النمط الديمقراطي المثالي للفضاء العام موضوعًا لانتقادات عديدة تعود بجزء منها لواقع مشاركة الجميع في النقاشات السياسية، وبجزء آخر لمفاعيل هذا التوسط الاضطراري من قبل الصحافة والميديا كمحرك وكمصدر.

تغذي الميديا الثقافة المدنية المشتركة وتساهم بسبب انتشارها وتوسّعها المستمرين في نشر الرؤية المعيارية للديمقراطية، وفي رسم معالم الفضاء العام. فبعدما تعدت النقاشات العامة نطاق البرلمانات والصحافة المكتوبة النخبوية نحو وسائل الاتصال والنشر الجماهيري للصور والخطابات، غدت الميديا تُشكّل مسرحًا رئيسًا للفضاء العام وفاعلًا أساسيًا فيه، منمّيةً في عملها منطلق المصانع الثقافية. ما جعلها عرضة لتحليلات نقدية، «فهي تسلي الجمهور، مخفية حقيقة الرهانات وعلاقات السلطة»⁽²⁾. واعتبرت ثقافتها التجارية بمثابة عوامل مفسدة للفضاء العام الذي هو في

(1) متابعًا سرده التاريخي، رأى هابرماس نمو وعمق هذا الفضاء العام خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر، بالتزامن مع محو الأمية الشامل ومع الصحافة. فيما بعد برز أقول تدريجي، فقدت الصحافة أكثر فأكثر ادعاءها العقلاني، وتحوّل الخطاب العام نحو العلاقات العامة، بسبب سيطرة المنطق الماركنتيلي على عمل الميديا، وضعف بالتالي مجال العقلانية. واقعًا في القرن العشرين، استعرض هابرماس بتشاؤم تسطيح السياسي - خاصة في الميديا الإلكترونية- تصنيع الرأي العام، تحوّل المجموعات الاستدلالية إلى مجموعات استهلاكية، إضافة إلى آلام أخرى درسها كتّاب آخرون. ثم عاد حديثًا ليلق هذا التصور القديم المناضل والمتشائم للفضاء العام. انظر بهذا الصدد:

Dahlgren Peter.(2000). «L'espace public et l'internet - Structure, Espace et Communication»; in Réseaux, **Communication à l'ère des réseaux**. Dossier coordonné par Patrice Flichy et Louis Quere. Paris: Hermes Science Publications, p.161.]

(2) بلور إدغار موران المقاربة الإنتروبولوجية للثقافة الجماهيرية مبيّنًا بماذا شكّلت مصدرًا ثقافيًا من الدرجة الأولى لتشكيل المخيلة الفردية والجماعية. فهو حاول فهم مساهمة الثقافة الجماهيرية في التغييرات الثقافية الاجتماعية التي ميّزت منتصف القرن العشرين والتي دعت المرور من المجتمعات الصناعية إلى ما بعد الصناعية. إذ عرضت الثقافة الجماهيرية، عبر التوفيق الثقافي بين المعتقدات، متجاوزة الحدود التقليدية للطبقة، للعمر، للنوع، بدفق مستمر «الأنا المثالي» الجديد من خلال أسطورة «السعادة الفردية»، داعية للاستقلالية الفردية خاصة للنساء والشباب، في داخل مجتمع حديث، أيضًا منظم بقوة حول مواقع اجتماعية للطبقة، للعرق وحول أدوار اجتماعية للنوع وللعمر. وهذا بدون شك =

الأساس عقلاني ونقدي⁽¹⁾. وكانت هذه المقاربة التقليدية قابلة للنقاش من منطلق التفكير ليس فقط في ما تقدّمه الميديا للفضاء العام، إنّما أيضًا في ما يقدّمه الفضاء العام إلى الثقافة الميديوية، وذلك للأسباب التالية:

- عدم إمكانية وضع حدود مسبقة للفضاء العام.
- حدود الفضاء العام تتسع مع اتساع أشكال الأطراف الفاعلة للوضع القائم.
- الإعلان عما يجري لا يكفي لتشكيل حلبة الفضاء العام، إنّما يجب الأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الصراعية والمطاطة لتدخلات الفاعلين المدرجين في العلاقات الاجتماعية والحركات الثقافية المتباعدة⁽²⁾.
- الفضاء العام لا يخضع بشكل نهائي لوجهة نظر الفاعلين المسيطرين، وإن كانت لا تحكمه المساواة بين جميع الأطراف. من هذا المنطلق، فإنّ الفاعلين الاجتماعيين الجدد الذين لديهم وجهات نظر مبتدئة، في سياق من العلاقات الاجتماعية غير المتوازنة، يتوجب عليهم قبل أي شيء أن يبنوا شرعيتهم، وأن يتشكلوا في جمهور مضاد مبتدئ جديد، وأن يعملوا داخل شبكتهم الخاصة (لديهم أحيانًا وسائلهم الإعلامية الخاصة) على تعريف خصومهم، هويتهم، مشاكلهم، والتي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار على المستوى الأعم⁽³⁾. فما دامت هذه المجموعات المضادة قبلت باللعبة الديمقراطية فإنّها تتشكّل في

= عمل على التقويض السياسي التحتي لنموذج السلطة الأبوية عبر الشخصيات النسائية الخيالية المتحررة، والشباب الموسيقيين طويلي الشعر، ما شكّل الأرضية الذاتية للرايكية السياسية المتحررة للحركات السياسية والثقافية المضادة في الستينيات. انظر بهذا الصدد:

Maigret Eric, Macé Eric. *Penser les médiacultures*, op.cit, p.57.

Ibid, op.cit, p.43. (1)

Idid, op.cit, p.49. (2)

(3) استند حراك الجمعيات والمنظمات اللبنانية المكافحة للعنف المبني على أساس النوع الاجتماعي إلى حراك قانوني يناهض العنف المرتكب بحق النساء، ويقترح بدائل قانونية. ما شجع المنظمات على تحويل العنف الأسري من موضوع خاص إلى إشكالية عمومية، وعلى المطالبة بقانون يحد من العنف الأسري ويعاقب عليه. وهذا ما انعكس على المعالجة الإعلامية للموضوع ولو جزئيًا. إذ حاز العنف القانوني على الاهتمام الأبرز، مترددًا على ألسنة الإعلاميين/ات بالدرجة الأولى.

لمزيد من التفاصيل انظر بهذا الصدد: عيسى القادري نهوند، أوجه معالجة الإعلام اللبناني لموضوع العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي. إشراف ودعم صندوق الأمم المتحدة للسكان، تنفيذ الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة، دراسة قيد الطبع.

داخل الفضاء العام كحركات ثقافية مناهضة للهيمنة كي تدحض أو تعترض على وجهات النظر والتمثيلات المسيطرة، المؤسسة على أنها بديهية.

ذلك يعني أن الفضاء العام يستند، أبعد من الميديا، إلى سمات اجتماعية وهيكلية تتضافر فيما بينها لتشكّل سماته الرئيسة، والتي من أبرزها: التراتبية الاجتماعية، الاقتصاد، شروط العمل، الرفاه، التربية، والأنماط الثقافية⁽¹⁾. نظراً لكون الاتصال المحتم بين المواطنين/ات في نطاق هذا الفضاء له شروط اجتماعية وبنوية، خصوصاً وأن الفضاء العام المعاصر يشكّل المادة الرئيسة لما تُقدّمه وتعبّر عنه الثقافة الميديوية، التي هي بمثابة انعكاس لمستوى كثافة صراعات التعريف داخل نطاقه. وهذا ما فعلته، على سبيل المثال، منظمة غرين بيس تجاه الميديا التي كانت هدفاً لاستراتيجياتها الاتصالية من أجل إعلاء أو الحط من شأن مسألة معينة ذات صلة بالبيئة، مخرجة بطريقة مشهدة الأحداث المعدّة من قبلها لتصبح مؤثرة على الرأي العام وعلى صنّاع القرار. لأنّه كما يرى البعض، الصحفيون لا يذهبون نحو المعلومات، بل هي التي غدت تأتي إليهم، عبر وقائع حوّلتها فاعلون معيّنون إلى أحداث، وروّجوا لها كإعلام في أوساطهم⁽²⁾.

إذن الفضاء العام هو فضاء شامل على علاقة مع مجموعة فضاءات، تضم في داخلها مجموعة فاعلين لديهم وجهات نظر متنوعة. تتغيّر حدوده المرنة، غير المرسومة مسبقاً، عند بروز مشاكل جديدة، وفاعلين جدد يحاولون اقتطاع حيز لهم. ويُعاد تكوين الفضاء العام في كلّ مرة تكون هناك أشكّلة صراعية لتمثيل معين، لهوية معينة (وهذا ما نراه مع مسألة الأقليات)، وأيضاً في كلّ مرة تتحوّل واقعة معينة معتبرة على أنّها «خاصة» «علمية» أو بشكل تعدّ غير إشكالية، من قبل فاعلين إلى «قضية» ومن ثم يروجون لها على أنّها قضية عامة يتوجب بأنّ معاً أن تُعمّم وأن يُخاض بها من قبل العموم. والمثل الأكثر تعبيراً هو بلا شك الحركات الثقافية النسوية التي بتأكيداها على أنّ «الخاص هو سياسي» حولت مسائل كانت مبعدة إلى الدائرة المنزلية كالعنف الزوجي أو المهام المضاعفة للنساء في المنزل وفي العمل إلى قضايا عامة. وبهذا يمكن القول إنّ الذي يميّز حيوية النظام الديمقراطي هو مقدرته على توليد جمهور جديد قادر على حمل خطابات مضادة إلى حرم الفضاء العام الشامل وأن يوسّع باستمرار مواضيع ومفردات النقاش العام والسياسي⁽³⁾.

في ضوء ما تقدم أعلاه، وبعملية قياس خطية، يمكن القول إنّ العلاقة التفاعلية بين مثلث الديمقراطية، الاتصال، الفضاء العام المعاصر ستمهد الطريق حكماً لبروز جديد للنساء في الفضاء العام، وستحفّزن على تحويل مشاكلهن التي كانت مصنفة على أنها خاصة إلى

(1) Dahlgren Peter. *L'espace public et l'internet*, op.cit, p.161.

(2) Maigret Eric, Macé Eric, *Penser les médiacultures*, op.cit, p.52.

(3) Maigret Eric, Macé Eric, *Penser Les médiacultures*, op.cit, p.51

إشكاليات مطروحة للتداول العام. غير أن ما شهدته العقود الأخيرة من تموضع متزايد للشابات في الفضاء الإلكتروني، في الساحات، في الاحتجاجات، في الإنتاجات الفنية، على الشاشات، في الجامعات، في الإدارات إلخ... تدفعنا للذهاب أبعد من مسألة الحضور في الفضاء العام نحو التساؤلات التالية: هل ولوج النساء الفضاء العام هو تويج لمكتسبات حققنها بعد نضال طويل لإزالة الغبن، وسعي دؤوب لتخطي الفصل النمطي بين العام والخاص، مستندًا إلى تخطيط مسبق هادف إلى تحويل قضاياهن المصنفة خاصة إلى قضايا عامة؟ ما الذي جعل الفضاء العام يتمدد مجتًا الفضاء الخاص متغلغلًا في حميميته وأسراره؟ وما هي الأسباب الكامنة وراء انفجار الفضاء الخاص من داخله متشظيًا منفلسًا على العام؟ هل فعلاً وصلت النساء المهمّشات إلى حيزٍ من الاستقلالية مكّنهن من صوغ هويتهن الأنثوية كما يرينها هن، لا كما يُراد لها أن تكون؟ هل تجارب النساء المتعلمات القائمة على الجمع بين الفضاءين العام والخاص جعلتهن محط أنظار المجتمعات التي وصلت إلى طريق مسدود في مقاربة مشاكلها الآخذة بالتزايد نتيجة التعقيدات البنيوية المترامية؟ هل غدت مهارات النساء في التعامل مع الفضاءين ملاذًا للقلقين على هوياتهم، للمأزومين في ممارساتهم المهنية، في إدارتهم للشأن العام؟ وهل مشاركة النساء في الفضاء العام سوف يمكّنهن من اختراق السقف الزجاجي التنظيمي في مختلف المجالات؟

هذه الأسئلة تشجع على افتراض التالي: إن تحولات الفضاءات وتشابكاتها قد تكون سهّلت على النساء التنقل بين الفضاءات، متفلتات من الهويات الجندرية المرسومة لهن، مبرزات خبراتهن في إدارة الشأنين العام والخاص، مضيفات معاني جديدة على السياسة، المشاركة، الإعلام، إلخ، غير أنها وضعتهن في دائرة التوترات الناتجة عن ثنائية العولمة والخصوصية وما نتج عنها من تغييب للعوامل الطبقية، الإثنية، الكولونيالية، الجندرية وغيرها. بفضل خصوصية تجارب النساء الحياتية، وقيامهن بأكثر من وظيفة، أصبحت الهوامش الأنثوية تختزن خبرات في التعامل مع ثنائية الـ «أنا» والـ «نحن» المطروحة في الزمن الراهن⁽¹⁾.

وتلافياً للانزلاق في متاهات التبسيط والتعميم وتهميش الجوانب المعقدة والصراعية والمتداخلة التي تتفاعل داخل ومن حول هذا الموضوع فإنه لا بد من الخروج من أسر المقاربات

Jouet Josiane. (2009). «Sociologie des médias numériques», in **Médias, Information (1) et Communication**, Ouvrage collectif sous la direction de Christine Leteinturier et Remy Le Champion, in Transversale- collection dirigée par Alain Nonjon, Paris, éditions: Ellipses Marketing. pp. 104-121.

الأحادية الجانب، ومن بذل جهد لجعل فضاء المنطلقات الفكرية لمقاربة هذا الموضوع رحباً. في ضوء ما تقدّم سينقسم هذا البحث إلى شقين: الأول يخوض في آليات تهميش الفضاء العام، بمفهومه التقليدي السائد، للنساء، وآليات تعاملهن مع هذا الواقع. والثاني يرصد تحولات الفضاءين العام والخاص، وآليات تموضع النساء فيما بينهما، والإمكانات المتاحة لهن كأفراد لصوغ هوياتهن، وكمجموعات لأشكلة قضاياهن. طبعاً في سياق متغيرات أوضاع النساء، والتحويلات الديمقراطية، والتحويلات الاتصالية والإعلامية.

I - آليات تهميش النساء في الفضاء العام

استند تهميش النساء في الفضاء العام إلى جملة مكونات يمكن اختصارها على الوجه التالي:
- بناء علاقات النوع الاجتماعي على ثنائية العام والخاص في مختلف المجالات، لا سيما على مستوى التشكلات البنوية للمجتمعات.

- عمل النظام البطريكي على استبعاد النساء عن دوائر صنع القرار، مضيفاً صفة الطبيعي والبدهي على عملية الفصل بين العام فضاء الرجال، والخاص فضاء النساء. أدت هذه المحاولات على المدى الطويل إلى تكريس الرجل على أنه هو الشامل، المعيار، الأصل، القاعدة، وعلى تكريس المرأة على أنها هي الفرع، الاستثناء، الهامش المحكوم عليه بالتحرك تبعاً لمعايير المركز.

- انطواء الحيادية الظاهرية في منطق عمل المؤسسات على لامساواة جندرية وقولبة للهويات ولعلاقات النوع لصالح الرجال، وارتكازه على أدبيات ذكورية لما تعنيه العقلانية، وما تجر معها هذه المعاني من مكافأة المقدره على التجريد والتخطيط، ومن الحط من شأن الأبعاد العاطفية التي أنيطت بالنساء. إذ تبدو التراتبية الوظيفية ظاهرياً محايدة، وإن كان بشكل عام يتقدّم فيها الناس بسرعة عندما يبرزون موهبة في الإدارة الحازمة، وفي جني المال. فتبعاً لمنطق عمل المؤسسات، العامل الكامل المواصفات هو القادر على احتواء انفعالاته، وعلى كبتها في العمل، وهو الذي يعرف كيف يفصل بين عالمه الخاص وعالم العمل. وهذا ما لا يتناسب مع ظروف المرأة العاملة لا سيما أثناء فترة الحمل، وتربية الأولاد. ذاك يعني أن مصطلح الوظيفة هو ضمناً مفهوماً مبني على أساس النوع الاجتماعي، حتى وإن كان منطق المؤسسات يُقدّم على أنه محايد جندرياً⁽¹⁾.

(1) Guionnet Christine, Neveu Erik. (2009). «Hommes et femmes dans l'espace public», In *Féminins/Masculins - Sociologie du genre*, Paris: 2^{ème} éditions: Armand Colin, p.297-298.

- مساهمة بعض أنماط العمل غير الرسمية الموجودة في العوالم السياسية والمهنية والنقابية والخيرية بطريقة مخفية في الإبقاء على الرجال في المراكز الحساسة، ما شكل عائقاً للنساء لولوج هذه العوالم. وفي هذا السياق أشارت إحدى الدراسات إلى بعض ديناميات العمل المؤسسي التي تعيق وصول النساء إلى مراكز القرار، منها على سبيل المثال:

* متطلبات الجهوزية والحراك بسهولة، الالتزام الكلي بالعمل وإمكانية التواجد حتى خارج الدوام. هذه القواعد هي حكماً تمييزية بحق النساء عندما تضاف إليها أعباء الأسرة.

* امتلاك بعض الصفات الشخصية المثمنة ضمناً أثناء التعيين والترقي، كمثّل الثقة الزائدة بالنفس، القبول بالعلاقات المتوترة، وبالعنف اللفظي، بعلاقات القوة والمنافسة، وما شابها من الصفات التي تربي عليها الذكور.

* معاناة النساء من الدخول إلى كواليس السلطة حيث يتم التوزيع الفعلي لها، وحيث يتسنى لهن فهم القواعد الضمنية للعبة السياسية، للتحالفات والمضاربات واستراتيجيات التنصيب والإقصاء المعروفة فقط من قبل من يرتادها⁽¹⁾.

- ارتكاز معظم آليات عمل الإعلام المهنية على تمييز جندي بمستويات⁽²⁾، سواء كان على مستوى الأجناس أو التراتبية، أدى إلى تهميش وجهات النظر الأنثوية، وعمّق على المدى الطويل استبعاد النساء من الفضاء العام. والدليل أنه حتى وإن كانت هناك تعبئة من قبل النساء فإنّها تبقى بشكل عام أقل ظهوراً، وأقلّ أعلمة لأنّها أقل صراعية، وغالباً أقل استمرارية. فمن إحدى ميزات الحركات التوافقية هي ضعف إطارها المؤسسي، إذن ضعف مقدرتها

(1) Guionnet Christine, Neveu Erik, op.cit, p.226.

(2) أثناء رصد الحضور الجندي في وسائل الإعلام اللبنانية لفترة زمنية محددة، أمكن تلخيص هذا الحضور على الشكل التالي: «وقع التمييز الجندي في صلب آليات تشكيل البرامج، وتوزيع الزوايا والصفحات، معيذاً إنتاج ما هو سائد في المجتمع، إنّما بأشكال حديثة، وبمستويات متفاوتة تعلق وتهدد تبعاً لمتطلبات كل برنامج وكل نوع من أنواع العمل الإعلامي، وتبعاً لمتطلبات الجدية والإثارة. وما يخرج منها على المؤلف يُعاد تأطيره من جديد».

انظر بهذا الصدد: القادري عيسى، نهوند. (2008). نحو تمكين النساء في الإعلام - من أجل تحقيق التكافؤ بين المواطنين والمواطنات، تنفيذ مؤسسة الحريري للتنمية البشرية المستدامة، بدعم من البنك الدولي، وإدارة مجلس الإنماء والإعمار، بيروت.

على الاندراج في الزمن، وقليلًا ما تؤخذ بجدية لأنها أقل حملاً للخطاب النظري، وغالبًا ما تقع على حدود الخاص. فنضال المرأة كربة منزل وكأم وليس كمواطنة يؤدي على الأغلب إلى صعوبات في الإصغاء من قبل الفاعلين في الحقل العام.

- تغييب إبستمولوجي مرتبط بصعوبة الاعتراف بأية علاقة بالسياسة خارج نشاطات مؤسسية أو عقلانية مفترضة قبل كل شيء على أنها ذكورية، كمثل إقران النساء بالعاطفة وبالسياسة، والرجال بالتعقل والسياسة. إن صعوبة كهذه جعلت العلوم الاجتماعية تُصاب بالعمى الجندري إزاء آليات التقسيم وترتيب الأولويات من خلال وفي المؤسسات والمجموعات النضالية⁽¹⁾.

- ترسب الفصل بين المؤنث/ خاص- المذكر/ عام في عمليات التحديث والدمقرطة المؤسسية التي عرفتها مختلف المجتمعات، ما أعاق تمييز اعترافها بالمساواة في الحقوق بين الجنسين. فبقي النوع رهانًا للصراعات السياسية المكثفة، ومتغيرًا أساسيًا للحظ من شأن التصويت الأنثوي أو على العكس لإعطاء قيمة ما لوعود المنتخبات أو المرشحات بسياسة مغايرة.

1 - أشكال ضغط مورست على النساء لاستبعادهن من الفضاء العام

ترافق تهميش النساء في الفضاء العام مع ضغوط مورست عليهن بأشكال مختلفة، ما دفعهن لاستعارة أساليب عمل وتعابير خاصة، أحيانًا مواربة وأحيانًا مدمرة، للوصول إلى هذا الفضاء. وكان من أبرز تجليات هذه الضغوط ما يلي:

- الأساسي هو دور المرأة الأسري، وما عداه من أدوار يُعد ثانويًا أو استثنائيًا.

- الوقوع تحت ضغط الرهان الدائم على أنّ عمل المرأة في الخارج لا ينقص من أمومتها.

- تعرض النساء الراغبات في المشاركة السياسية لإيعازات متناقضة، ما جعل أحيانًا ثمن دخولهن هذا المجال مرتفعًا.

(1) يتميز العمى الجندري، على الأغلب، في استخدام سلبي لكل نشاط يتجاهل أو يرمي جانبًا خصوصية النوع.

مؤقتًا وباختصار سنحدد تعبير النوع على أنه يعني كل ما يصدر عن «العلاقات الاجتماعية للجنس» يمثل النوع بالنسبة للجنس، ما تمثله الثقافة بالنسبة للطبيعة. انظر بهذا الصدد: Fleury Béatrice, Walter Jacques. (2009). «Penser le Genre en sciences de l'information et de la communication et au-delà» Questions de communication, numéro:15. Presses universitaires de Nancy p.130.

- المعايير الاجتماعية التي تضع وصفات لسلوك النساء جعل دخولهن السياسة أصعب منه للرجال. وفي حال كن متوافقات بعض الشيء مع ممارسة السلطة والتنافس السياسي يجدن أنفسهن أمام معضلة أساسية تعود لنعوهن: من ناحية، مطلوب أن يوحين بالقوة وأن يكن محاربات كما الرجال ليفرضن سلطتهن، ومن ناحية ثانية، عليهن أن يحترمن معايير الأنوثة كما ينتظر منهن الميديا والرأي العام والطبقة السياسية⁽¹⁾.

- تداخل العلاقات الجندرية السياسية والعائلية، إذ يترتب على النساء مجابهة حواجز مادية قوية بموارد ووقت أقل من الرجال. فعليهن أن يقدّمن توضيحات أكثر أهمية ليمارسن السياسة بسبب التقسيم الجندري غير العادل للعمل المنزلي.

2 - آليات نسائية في التعامل مع التهميش والاستبعاد

على الرغم من أن الأعمال النسائية الحقيقية كانت قليلة الظهور، ومن ارتباط الاعتراضات النسائية بمسائل المعيشة أو بمجالات تقليدياً محصورة بالنساء. وعلى الرغم من أنّ النساء واجهن صعوبات في ولوج الفضاءات العامة المخصصة للرجال، إلا أنّهن عرفن كيف يستخدمن ويقبلن الفضاءات التي استقرين فيها. تلك كانت حالة الصالونات الأدبية التي أسستها النساء لمشاركة الرجال النقاش⁽²⁾. ذلك يعني أن عملية الفصل القصرية بين العام والخاص لم تنطلي على النساء حتى وإن دخلن أحياناً مهادنة ومداورة في لعبتها.

من هذا المنطلق، لو حاولنا مقارنة الموضوع بطريقة مغايرة عما كان سائداً لفترة طويلة لوجدنا أنفسنا أمام تساؤلات جمّة عن مدى وجود ثقافة سياسية خاصة بكل نوع، وعن علاقة كل من النساء والرجال بالسلطة وبالممارسات السياسية، وعن إمكانية تموضع الثقافة السياسية الأنثوية في الفضاء العام مقابل تموضع للثقافة السياسية الذكورية في الفضاء الخاص، أو عن إمكانية تفاعل الثقافتين الذكورية والأنثوية في الفضاءين العام والخاص اللذين راحا يتداخلان في الفترة الأخيرة، وعمّا يحلّ بالسياسة كمهنة عندما تستنفدها الممارسات الذكورية المستهلكة أو عندما تصبح المهنة بعينها بحاجة لعناية

(1) Voir à ce propos: Guionnet Christine, Neveu Erik, op.cit, p.308.

(2) أشار هابرماس 1978 إلى أنّ الصالون الأدبي كان من أحد الأمكنة التي سمحت بتشكيل الفضاء العام السياسي. إذ إنه تحت التأثير الأنثوي، فتحت نقاشات الأعمال الأدبية والفنية، وفتح الجدل الثقافي البسيط المقرون بالحساسية الفنية والعاطفية الأنثوية بالخالص، الطريق إلى ممارسة العقل النقدي في المجال السياسي.

Voir à ce propos: Christine Guionnet, Erik Neveu, op.cit, p.27.

- ولأخلاق العناية⁽¹⁾. يعرّز هذه التساؤلات ظهور سياقات ملائمة لإعادة التوازن متمثلة في الأمور التالية: ظهور نساء مؤرخات- حركات نسوية في السبعينيات- نشر كتابات فوكو- تطوير إشكاليات النوع - إعادة مراجعة لمفاهيم عديدة: الفضاء العام، الديمقراطية، السياسة، الهوية. إلخ - تطورات اتصالية وتكنولوجية متسارعة. ولعل ما توصلت إليه بعض الدراسات حول الاختلافات الموضوعية بين هاتين الثقافتين تحمل بعضاً من الإجابات، إذ بينت التالي:
- يحكم خيار النساء في الحياة سُلم قيم خاص بهن وعزيز عليهن: العائلة قبل السياسة وليس العكس.
 - النساء أكثر براغماتية من الرجال، يحاولن إدارة الاجتماعات بطريقة فعالة دون إضاعة وقت، ودون كلام لا طائل تحته. ويستعملن مفردات أقل تقنية وأقل عدائية، ويذهبن مباشرة نحو الضروري.
 - النساء لا يفصلن بين الشخصية العامة والخاصة، في حين أنّ الرجال يميلون لإذابة الذات، فهم لديهم سلوك ممسرح وإرادة في إظهار أكبر قدر من الاهتمام بالعبء السياسية كمكان للمنافسة.
 - النساء يبدون أقل اندفاعاً للبحث عن السلطة، ينزعجن من الأجواء الصراعية، ويمكنهن في السلطة أقل من الرجال.
 - دخول النساء إلى البلديات نُظر إليه كإمكانية لنزع السياسة عن النقاشات، ولمعالجة المسائل العملية والعائلية والتي أحياناً ما يتم إهمالها من قبل الرجال.
 - في ممارسة السلطة، تُفضّل النساء المهمات التي تتمحور حول العلاقات والانتباه والعناية بالآخرين، على العكس من الرجال الذين يفضلون المهمات التقنية والمجردة⁽²⁾.
 - لدى النساء ضعف نسبي في الانخراط في السياسة لأسباب عديدة، من أبرزها أنّ

(1) تشير فيرجينيا هيلد إلى أنّ النسويين أثاروا أسئلة أساسية عن الفصل بين العام والشخصي، مشيرات إلى كيف أن هذا الفصل أعطى الرجال الحرية للسيطرة، مطالبات باستبدال هرميات سيطرة الجنوسة والطبقة والعرق والإثنية بالقيم الاعتنائية والتعاون. فأخلاق العناية، بنظرهن، تدافع عن الانتباه إلى الأشياء الجزئية وتقدير السياق وتفهم السردية والتواصل والحوار في الرؤية الأخلاقية، وهي تميل إلى الظن بأنه كلما ازدادت التوصية عمومية وتجريداً قلّت قوتها على الإرشاد.

انظر بهذا الصدد: هيلد فيرجينيا. (2008). أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس.

الكويت: سلسلة عالم المعرفة عدد 356- أكتوبر/تشرين الأول 2008.

(2) Guionnet Christine, Neveu Erik, op.cit, pp.310-311

لديهن وقتاً حراً أقلّ من الرجال إلى جانب اختلافات مرتبطة بمتغيّرات فردية، سوسيو اقتصادية وثقافية⁽¹⁾.

- النساء يعبرن ليتحققن ويشهدن، في حين أنّ الرجال يدخلون إرادياً في التحليلات السياسية والاستراتيجية، صاعدين بسرعة إلى العموميات⁽²⁾.

يمكن أن تترجم هذه التعارضات، التي لا تخلو أحياناً من التعميم، خصائص وتنشئة للنوع تُنسب للرجال النظرية والسياسة. ويمكن أيضاً أن تعكس نظرة المسيطر إلى الخاضعين على أنّهم أقلّ شرعية للكلام في المسائل الكبرى والنظرية والعامة، وأنّهم أكثر سعياً لأنماط الشهادة الملموسة لقصص الحياة، أو لمعالجة الملفات التقنية⁽³⁾. مهما يكن وبعيداً عن تقييم مدى دقة نتائج هذه الدراسات، فإنّ الخصوصية الأنثوية، في حال وجدت، يمكن من ناحية، تهميشها والحظّ من شأنها. إذ كان لافتاً دخول الميديا اللعبة الذكورية من خلال إبراز المواصفات الأنثوية لبعض النساء، بالتركيز على أجسادهن وعلى شكلهن وعلى عائلاتهن، وإهمال ما تبقى من جوانب. ويمكن من ناحية ثانية، تهميشها والبناء عليها لدفع السياسة نحو مزيد من الأنسنة ومن الأخلاق، ولشرعنة وجود النساء في الفضاء العام وإضفاء مصداقية على ممارستهن.

فالخطاب والتمثيلات العائدة لنموذج مفترض أنّه يخصّ النساء في العلاقة مع السياسة أو التماس مساعدة النساء لحلّ أزمة السياسة ليست جديدة. إذ عمقت رغبة العديد من البلديات في إدخال النساء في مجالسها لنزع السياسة عن النقاشات وتحسين معالجة الملفات فكرة «النساء الأقلّ انشغالاً بالاعتبارات السياسية». وراح البعض، في سياق الأزمة المفترضة سياسياً، يقدّم النساء على أنّهنّ قادرات على تجديد الممارسات السياسية المستهلكة، لكونهنّ منخرطات أكثر في واقع الحياة اليومية، في سماع

(1) في دراسة حول الإعلاميين والإعلاميات في لبنان، تبين أيضاً ضعف انخراط الإعلاميات في السياسة، نتيجة ما يترتب عليهن من أعباء أسرية، انظر بهذا الصدد: عيسى القادري نهوند، حرب، سعاد. (2001). الإعلاميات والإعلاميون في التلفزيون - بحث في الأدوار والمواقع، بيروت: المركز الثقافي العربي، تجمع الباحثات اللبنانيات.

(2) أثناء مقابلات أجريت مع عينة من الإعلاميين والإعلاميات في لبنان حول المعالجة الإعلامية لموضوع العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي، تبين أنّ الإعلاميين لديهم ميل للكلام بالعموميات، في حين أنّ الإعلاميات كن أكثر ميلاً للتحديد وللتخصيص. انظر بهذا الصدد: عيسى القادري نهوند، أوجه معالجة الإعلام اللبناني لموضوع العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي، إشراف ودعم صندوق الأمم المتحدة للسكان، تنفيذ الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة، دراسة قيد الطبع.

(3) Voir à ce propos: Guionnet Christine, Neveu Erik, op.cit, p. 290.

الآخرين والانتباه لهم. ما يعني أنّ الذي سهّل دخول النساء في السياسة هو أنّ المهنة بحدّ ذاتها في مآزق، فلقد نتج عن أفول نجم بعض الأحزاب السياسية في أمريكا، إيطاليا، تشيلي إلخ دعوة متزايدة للنساء كمنافس ضعيف قادر أن يحمل تغييرًا. واستدعت عمليات التحديث والدمقرطة الدعوة إلى تأنيث السياسة، أي أن تصبح مقترنة بالقرب، بالحوار، باحترام الآخر، وبعدم مراكمة الولايات. وغدا رجال السياسة مدعوين لتأنيث ممارساتهم، للقبول بنفسنة السياسة، وبأنّ يقدّموا أنفسهم هم أيضًا برفقة أولادهم وعائلاتهم في مواقف توحى بالقرب، أو في نشاطات الحياة اليومية.

لا تعني هذه الدعوات الخجولة أنّه أصبح بإمكان النساء تغيير قواعد اللعبة السياسية، لأنّه في الكثير من الحالات رصدت ممارسات شائعة لدى القادرات إلى العمل السياسي متطابقة مع الممارسات الذكورية، عبر تبنّي القواعد السائدة، أمّا اللواتي تمكّن من تعزيز اختلافاتهن (الانتباه للآخرين) فإنّ غالبيتهم بقيت على المستوى المحلي وبالأحرى على هامش اللعبة السياسية⁽¹⁾. وهذا ما يدلّ على أنّ تعقيدات الحقل السياسي وقوة الصراعات من أجل السلطة التي تجري تحول دون اعتماد نموذج أوحد للعلاقات الأثوية والذكورية مع السلطة، وتدعونا للحذر من المنمطات المبسّطة أحيانًا، وللأخذ بالاعتبار عوامل أخرى ميّزت الكثير من النساء غير النوع كمثل الطبقة، التعليم، العمر، الرقابة الذاتية، التحقير الذاتي، واستبطان الاحتكار الذكوري للسلطة. لهذا السبب يعد تفسير الممارسات السياسية في ضوء الجندر تمرينًا استكشافيًا محفوفًا بالمخاطر. على سبيل المثال، ساهمت التنشئة الاجتماعية، من بين عوامل عديدة، في نسج علاقة للنساء مع الطموح مع السلطة والمنافسة، ومختلفة عنها لدى الرجال، فالنساء كي يفرضن أنفسهن في السياسة غالبًا ما يتوجّب عليهن الامتثال لبعض قواعد اللعبة الذكورية⁽²⁾. وما نصادفه في السياسة

(1) Guionnet Christine, Neveu Erik, op.cit, p.321.

(2) بيّنت مونیکا نيلسون Monica Nilsson أنّ روتين وطقوس المهنة استندت إلى نمطية جندرية تؤدّي إلى الإجحاف بحق النساء في لحظة إيلاء المهتمات للمحررين، والتفضيل أعطي غالبًا للخطابات والمهارات الذكورية. إن التعادل والتكافؤ بين النساء والرجال في هيريكية الميديا لا تؤدّي آليًا إلى تغيير في سيرورة الإنتاج، هذا ما برهنته نيلسون 2008 بخصوص محطة التلفزيون السويدية العامة. حيث النساء اللواتي وصلن إلى مراكز القرار، تبينن بمعظمهن طقوس إصلاح تهدف إلى إعادة اعتماد النظام الرمزي الذي قطعوا معه كي لا يضعفوا مواقعهن في السلطة. وتلاقى الكثير من الأعمال على أن الحقل الصحفي هو مكان للصراع بين الثقافة المسيطرة المفروضة كميّار، محمولة من الرجال ومبنية برؤية ذكورية، وثقافة معارضة بعضها محمول من النساء اللواتي يطمحن إلى فرض قيم مهنية أخرى. انظر بهذا الصدد:

كمهنة من دعوات للتأنيث سواء كانت لغايات ربحية أو إنسانية أو وطنية نجد نظيراً له في المهنة الإعلامية وربما في مهن أخرى وجدت نفسها أمام حائط مسدود نتيجة استفادها لآليات عملها القائمة على التفرد وعلى الاستبعاد والتهميش⁽¹⁾.

II - بروز فضاءات جديدة وآليات تموضع جديدة للنساء

بعدما أخذت التكنولوجيا الرقمية مكانها في نمط الحياة وفي الممارسات الاجتماعية لدى شرائح واسعة جداً من الناس، وبعدما أصبح استخدامها يشمل جملة ممارسات تتسرب من مجموع الفضاءات الاجتماعية، من الخاص إلى العام والسياسي، وبعدما أصبحت كل دوائر النشاط تمرّ من خلال توسّط أدوات الاتصال، غدت استخدامات هذه التكنولوجيات تشكّل مختبراً مميّزاً لملاحظة التغيّر الاجتماعي على مختلف الصعد، من أبرزها:

1 - على صعيد الأسرة/ الفضاء الخاص

حاليّاً تشهد الأسر حراكاً على مستوى بنيتها وأنماط تشكّلها. وتشير التقاطعات بين المقاربة السوسولوجية للاستخدامات المنزلية للتكنولوجيا الرقمية وبين مقاربة سوسولوجية العائلة إلى تفكّك النموذج البطريكي لصالح عائلة أكثر مساواة، قياساً لتحرّر النساء والأطفال. ولعلّ ذلك مرده من بين أسباب أخرى اقتصادية واجتماعية وثقافية وديمغرافية إلخ... إلى عمل وسائل الاتصال على ربط الأسر بالفضاء العام. فالدور المزدوج الذي تلعبه هذه الوسائل على المستويين الاقتصادي والرمزي جعلها تخلط الخاص بالعام، وبالعكس، وكان من نتائج ذلك ما يلي:

أ - إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية وبناء الهويات الجندرية

بعدما اندمجت الميديا القديمة والجديدة في الروتين اليومي، وفي الاقتصاد المعنوي للمنازل، مهيكلة استخدام الوقت، مبرزة مواصفات استخدامات أفرادها لتكنولوجيا

Fleury Béatrice, Walter Jacques. (2009). «Penser le Genre en sciences de l'information et de la communication et au-delà». Questions de communication, numéro 15. Presses universitaires de Nancy, pp.189-190.

(1) على الرغم من تعدد القيم المعلنة والمنسوبة للمهنة الإعلامية: كالموضوعية، الاستقلالية، الحقيقة، فإن أنماط ممارسة المهنة تختلف تبعاً للعصور، للمجتمعات، وللأشخاص (Frisque, 2002). تعتبر (Monika Djerf Pierre 2007) أن «الصراع الآتي في الحقل الصحفي سوف يكون حول كيف يمكن تعريف أو تحديد الأهداف والقيم الأساسية لهذه المهنة» الرجال والنساء سوف يتصارعون / ن لفرض تعريفات مختلفة للإعلام. مرجع سبق ذكره ص 197.

الاتصال تبعًا للجنس، للعمر، أصبح بإمكان استخدامات هذه الأخيرة الفردية أو الجماعية أن تُشيد حدودًا زمانية ومكانية داخل المنازل، وأن تُحدث عملاً مستمرًا من التمايز الذي يساهم في بناء هوية كل فرد. فعلى الرغم من الاختلاف في الاستخدامات بين الأغنياء والفقراء والمتعلمين والأقلّ تعلّمًا إلخ، فإنّ التكنولوجيات الرقمية قد تُوّدي إلى إعادة تعريف الأدوار الاجتماعية، فيصبح الأولاد أحيانًا خبراء المنزل، يعلّمون أهلهم على استخدام الحاسوب. كذلك يساهم الاستخدام المتنامي للأدوات الرقمية في إعادة تنظيم النشاطات اليومية، أوقات الفراغ، الخدمات، العمل في الفضاء المنزلي. من هذا المنطلق خفّت إمكانات الأسرة في فرض نفسها كمؤسسة جدًّا متماسكة، وأصبح يُنظر إليها من وجهة نظر استخدام التكنولوجيا الاتصالية، على أنّها مكان يشهد توترًا بين استخدامات فردية وجماعية، بين بناء الذات والمجموعة. وأصبح ينظر إلى التقنيات الرقمية على أنّها مصدر للعبة السلطة، للصراع، للتفاوض بين أفراد العائلة⁽¹⁾. هذا عدا عن أنّ تنامي الاستخدام المهني للحاسوب في الفضاء المنزلي، معطوفًا على صعود ما يسمّى بالعمل المستقل، وبالأشكال المرنة لتنظيم العمل، قلّص الحدود بين الفضاء المهني والفضاء الخاص.

وهكذا غدت العلاقة مع الأدوات التقنية متلازمة مع بناء الهوية الجندرية. إذ نظر العديد من الباحثين إلى تكنولوجيا الاتصال على أنّها أدوات ناقلة لرموز تصلح كرهانات للسلطة وكوسيط للتفاعلات الجندرية، وإلى أنّ استخداماتها مرتبطة بشكل ضيق بتعيين الأدوار الجندرية في المنزل، وبالمكانة الاجتماعية لأعضائه. ولقد أشارت بعض الدراسات إلى أنّ النساء عوّضن، مع الانتشار المكثف للحواسيب وللإنترنت، عن التأخر الذي لحق بهن في السابق، فاستخدمن هذه الأدوات بشكل وظيفي يُجيب عن حاجتهن، وإن بقيت هناك بعض الاختلافات الجندرية⁽²⁾.

(1) Voir à ce propos: Jouet Josiane. (2009). **Sociologie des médias numériques**, in **Médias, Information et Communication**, Ouvrage collectif sous la direction de Christine Leteinturier et Remy Le Champion, in Transversale-collection dirigée par Alin Nonjon. Paris, éditions: Ellipses Marketing.

(2) النساء يلجأن إلى استخدامات وظيفية وذات منفعة أكثر من الرجال، بينما الاستخدامات التقنية واللعبية تعود أكثر للرجال، كذلك تؤثر استخدامات النساء البعد العلائقي للتكنولوجيا الرقمية وهذا ما يفسر لجوءهن المكثف إلى الهاتف النقال واستخدامهن أكثر من الرجال للرسائل النصية القصيرة وللبريد الإلكتروني والرسائل الفورية.

انظر بهذا الصدد: Jouet Josiane, **Sociologie des médias numériques**, op.cit .p.109

ب - الهوية الإلكترونية/ تشبيك الذات المستقلة مع الانتماء الاجتماعي

إنّ التغيرات الجمة التي شهدتها العالم في العقود الأخيرة والناجئة عن مآزق الإيديولوجيات، تراجع دور دولة الرعاية، إعادة الهيكلة الاقتصادية والاجتماعية، قوّت الإيعازات الضاغطة على الفرد، فأصبح يتوجب عليه أكثر فأكثر أن يكون متعهّداً لحياته الخاصة، حسب تعبير Alain Ehrenberg⁽¹⁾ وغدت حاجة الفرد للاستقلالية متوازية مع حاجته للانتماء إلى المجموعة الاجتماعية، وهذا ما أضفى قيمة على تجربته الاجتماعية والمهنية، فهو أصبح أكثر قدرة على الحراك المكاني كما الفكري، وعلى التكيف مع مختلف الأدوار الاجتماعية، مظهرًا هويات متنوعة تبعًا للعوامل الاجتماعية التي يرتادها، بل أكثر من ذلك مطلقًا العنان لإخراج مختلف جوانب ذاته.

ذلك أن استخدام التكنولوجيا الرقمية يشهد على التشبيك الاجتماعي كما على الذاتية، وتلعب الفردانية المعاصرة في المفارقة التالية: الفرد الملتزم بالتعاقب في ممارسات التحرر الفردي وفي ممارسات الرابطة الاجتماعي⁽²⁾. لكون الافتراضية قادرة على تحرير الفرد من هويته الاجتماعية ومن القيود المحاطة بها ليُصبح جاهزًا للاستعارة من مختلف أشكال الهويات. وتشكّل الدردشات على الويب صورة نموذجية عن لعبة الهوية هذه، وعن الأشكال الاجتماعية الجديدة التي تحبك بين مجهولين، وفي أغلب الأحيان بأسماء مستعارة. ويستند هذا الكرنفال الإلكتروني إلى لعبة من الخيال العلائقي تعمل على مستويي الرغبة والوهم. فالشاشة هي الدرع الذي يشجع على اقتراض الأسماء المستعارة، حماية للنفس، هي أيضًا مرآة التخيلات والنرجسية. وتغطّي الإغواءات غير المادية وغير الملموسة مجموعة واسعة من آليات التبادل.

ذلك يعني أن شيوع انتحالية الأسماء في الفضاء الإلكتروني هي سمة الفرد المتعدد الهويات في المجتمع ما بعد حداثي. فهي تسمح له الخروج من انتماءاته الاجتماعية، والتحرر من المحرمات والممنوعات الاجتماعية، وهي تقدّم له متعة تحطيم هويته وتشجعه على لعبة إخراج الذات من خلال استعارة هويات تخلط بين الوهم والحقيقة. وقد وصل فك الارتباط مع الهوية الاجتماعية هذا إلى ذروته في ابتكار كائنات متناسخة ذات سمات خاصة، على نمط تناسخ الألعاب المستمرة على النت أو في الحياة الثانية⁽³⁾.

هذا عدا عن أنه بإمكان العلاقات التفاعلية المتبادلة أن تكون براغماتية تهدف مباشرة

Jouet Josiane, *Sociologie des médias numériques*, op.cit, pp.110-111. (1)

Ibid, op.cit, pp.110-111. (2)

Jouet Josiane, *Sociologie des médias numériques*, op.cit, pp.112. (3)

إلى اللقاء، أو لعبة تلعب لعبة الأتعة، أو جدية تنمي المحادثات الهادفة، أو يائسة تستدعي سماع الآخرين.

إذن أصبح الفضاء الإلكتروني معبراً متعدد الأشكال تتعايش فيه شبكات لا تُعد ولا تُحصى من مختلف أنماط الاستخدامات. ولقد ترجم هذا الانفتاح للفضاء العمومي على الفضاءات الخاصة بتنام هائل للنشر الذاتي الذي بدأ مع الصفحات الشخصية التي أخلت المكان مع انطلاقة الويب 2.0 لملايين المدونات المتنوعة، والتي هي بدون شك الاستخدام الأكثر تعبيراً عن الفردية المعاصرة.

فبفضل الإنترنت أصبح بإمكان كل فرد أن يخرج من التصنيفات التي تلاحقه وتسببه، أن يخرج من تاريخه ليقدم نفسه للآخرين حراً، وأصبح الأفراد يشعرون أنهم يأخذون شكلاً ما من خلال نظرات الآخرين، ويشعرون بوجودهم من خلال المشاركة والمساهمة التضامنية الانعكاسية⁽¹⁾.

2 - إمكانات نفاذ النساء من التهميش

في هذا السياق تراودنا أسئلة عديدة حول مدى إمكانية أن تعمل النساء المتعلقات على صوغ هوياتهن الفردية بمعزل عن الضغوط والقيود الاجتماعية والدينية التي جهزت لهن هويتهم وأبرزتها على أنها جوهر حياتهم، وعن إمكانات خروجهن من الصفات التي أُلصقت بهن، وعن إمكانات النساء اللواتي همشن من الفضاء العام في إعادة التوضع في الفضاء الرقمي، وفي المشاركة الحقيقية وفي التأثير في القرارات الجماعية. غير أن التفاؤل المفرط في ما تتيحه الإنترنت للأفراد من حرية ومن تفلت من القيود والرقابة ينقضه واقع الحال لأسباب عديدة، منها:

- إن الهوية الرقمية هي سجل متتالٍ لموجة النشاطات، وعلى المستخدم أن يلائم نفسه مع متطلبات الشبكة، وأن يتفاعل مع نسق عملها، ويزودها بشكل مستمر بالنشاطات، وأن يضع السمات الشخصية موضع العمومية. مع ما ينتج عن ذلك من مخاطر تستدعي أشكلاً عديدة من الرقابة، لدرجة أصبحت هذه الأخيرة تستدعي عمليات ضبط وتحكم بالنفس وبالآخرين، وأصبحت عمليات عرض الذات تشهد على إرادة أو على استراتيجية لنقش ملامح الهوية التي يُراد إظهارها، ولضبط محيطها من الرؤية⁽²⁾.

(1) Voir à ce propos: Sous la direction de Florence Millerand, Serge Proulx et Julien Rueff. (2010). **Web social - Mutation de la communication**. Presses de l'université de Québec, p.47.

(2) Voir à ce propos: Cadron Dominique.(2010). **Confiner Le Clair- Obscur**, Reflexions sur la protection de la vie personnelle sur le Web 2.0, Web social - Mutation de la communication, Presses de l'université de Québec, pp.316-328, p.321

- إن نشر صور العطلّة وعرض المشاعر اللحظية ليس تعبيراً عموميّاً، ولا يرقى إلى المشاركة المواطنة ولا يعبر عن حكمة الجموع، إنّها ممارسات يومية عادية لعبية اجتماعية على مستوى الميكرو. إنه عالم من المشاركة في الممارسات الفردية دون غرض ودون هدف خاص، ومن العمومية غير المفكر بها، ومن المجتمعية بدون مجموعة محددة. وإذا كان هناك من ثورة إنترنت، من جانب الأفراد، فإنّها ثورة اليومي الروتيني، الأشياء والترهات الصغيرة⁽¹⁾.

- إنّ الويب (Web) تستدعي المشاركة من خلال تجهيز أشكال التعاون، فالفاعلون في الويب هدفهم ربح الأموال لا تحويل العالم إلى عالم تآزري، وانفجار المحتويات المتولدة عن المستخدمين ناتج عن تعطّش للعلاقة أكثر مما هو مطلب تشاركي بمعنى التدخل في القرارات الجماعية. إنّ هذه التجمعات التلقائية هي نوع من التكتّل المرتكز على الإرادة في التفرد من أجل الارتباط بالآخرين. ففي فضاءات الويب 0.2، المنتجات أو التنظيمات الجماعية هي على الأغلب انبثاقات من التجمعات التلقائية التي يمكن استنتاجها أو التحقق منها لاحقاً، ودون أن يتوجّب توفير نية مسبقة لهذا التواجد⁽²⁾.

- إنّ الويب العلائقية تمّ تمييزها بطريقة غير عادية، إنّما بالتوازي ولدت مشاكلها الخاصة نذكر منها: أولاً: قد تهتمش التشاركية المعيارية النموذجية القائمة على النشر المتواصل، المنحى الفكري العامل بصمت. ثانياً: قد تخنق ضمناً حكمة الجموع المغربية، التي تحاول الاستناد إليها، في طريقها حكمة الخبراء، والوسطاء، العلميين، اللوبيات، أي قد تخنق الفكرة التي لا يعبر عنها على النت تحت ضغط الكتلة أو الحشد، أو تلك التي لا تتكلم لغة هذا الأخير. ثالثاً: قد يكون من مفاعيل التبادل قبل الابتكار استبعاد التفكير المطول، والاستغراق في الأحلام⁽³⁾.

في ضوء ما تقدّم تُطرح على النساء تحديات جمّة لا تخلو من التعقيد، يمكن إيضاحها كالتالي: صحيح أنّ إمكانات الفرد في التفلت من الهويات المعدّة سلفاً من قبل المجتمع غدت كبيرة مع الويب، وصحيح أنّ النساء والأطفال غدون/ غدوا أكثر تحرراً داخل الأسر، وهذه كلها نقاط إيجابية قد نبني عليها الأحلام والآمال. غير أنّ النسق الذي قدّم هذه الإمكانيات قدّم معها إمكانيات قولبتها لصالح المشغلين. ومن هذا المنطلق، كي تتمكن النساء من تحويل القضايا الخاصة إلى قضايا عامة، يصبحن أكثر حاجة للوعي وللتخطيط

Voir à ce propos: Kaplan Daniel. (2010). **Vouloir un web coopératif**, avec la (1) collaboration d'Hubert Guillaud. Web social- Mutation de la communication. Presses de l'université du Québec pp.160-167, p.161

Kaplan Daniel, Op.cit, p 162 (2)

Voir à ce propos: Kaplan Daniel, Op.cit, p 166. (3)

الاستباقي، ولبذل جهود غير عادية للتطهر من عمليات الاستبطان اللواتي تناقلتها عبر الأجيال ليتمكن، على الأقل، من إدارة عمليات التحول على مستوى بناء الهوية.

III- تحولات طارئة على الفضاء العام وانعكاساتها على النساء

ساهمت في تحولات الفضاء العام مجموعة عناصر من أبرزها: أزمة الدولة، شردمة الجمهور، حركات اجتماعية جديدة، تقنيات اتصالية جديدة. إذ أثارت شبكة الإنترنت تكهنات، ونقاشات عديدة حول طبيعة مساهمتها المحتملة في الديمقراطية بشكل عام، وفي الفضاء العام بشكل خاص، لكونها أصبحت شيئاً فشيئاً فاعلاً في الحقل السياسي تشغل حيزاً معترفاً به في الجدل الديمقراطي، لأسباب عديدة منها: أنها عملت على تحرير فضاءات الكلام وساعدت في ظهور صحافة المواطن، وأعطت الفرصة لإيجاد فضاءات بديلة، تم استثمارها من قبل الجميع، ما حوّلها إلى فضاء إلكتروني سياسي متعدد ليس بمنأى عن التجاوزات من كل نوع. فسرعان ما حملت تعبيرات الناس العاديين السياسية معها أحياناً عنفاً لفظياً وأحياناً عدم تسامح، وعنصرية وتعصب، خصوصاً وأنّ المنتديات الميديوية عندما لا تتمكن من إنتاج نقاشات نوعية، تتحوّل إلى نوع من المتنفس للأحكام المسبقة والشخصية. وعلى الرغم من الانحرافات والصياغات التلفائية باسم الأنا وتحت عنوان «أعتقد أنّ» لا يمكن الاستنتاج أنّ المنتديات تؤدّي بالضرورة إلى إفقار النقاش العام، لأننا نجد أيضاً آراء مثبتة⁽¹⁾. إنّها فضاءات تشهد على ردود فعل على الأحداث، وعلى إسماع الصوت ومجابهة الآخر. بهذا المعنى تغذي المنتديات الثقافة المدنية وتساهم في توسيع الفضاء العام. غير أنّ الترابط الثلاثي الأبعاد بين الفضاء العام والاتصال والديمقراطية يولد مجموعة أسئلة حول سياسة الميديا، الاقتصاد والملكية، المراقبة الاجتماعية، ودور قوى السوق، والإجراءات التنظيمية، وحدود الفضاء العام المكانية، ووحداية أو تعددية الفضاء العام للدولة الأمة. لأنّ الفضاء العام الموحد يحمل مخاطر تهميش وإلغاء تنوع المجتمعات المعقدة عندما يعمل كقوة تقييد وتأييد. فالديمقراطية هي بحاجة لفضاءات عامة متنوعة، متعاقبة ومتعاقبة وبديلة⁽²⁾.

بالمقابل لفت بعض الدارسين إلى ضرورة تجنب الأخطاء الثلاثة التالية: الخطأ الأول المتمثل في محاولة حصر الفضاء العام تبعاً لمعايير وآليات العمل التي رافقت ظهوره. والثاني الكامن في تأكيد أنّ الفضاء العام يستمر كفضاء سياسي مبني من قبل الميديا

(1) Voir à ce propos: Jouet Josiane. *Sociologie des médias numériques*, op.cit,p. 119.

(2) Voir à ce propos: Dahlgren Peter. *L'espace public et l'internet*, op.cit, p. 167.

«الشرعية» وبخاصة من قبل الصحافة المسماة صحافة رأي. والثالث المتجسد في تقليل التحولات العميقة الجارية تحت تأثير الميديا الجماهيرية وبفضل الاستخدام المتنامي لتقنيات الاتصال الجديدة في معظم المنظمات الاجتماعية. إذ تتمثل خصائص الفضاء العام الراهن في أنّ الأفراد هم في وضعية التفاعل الجزئي، وفي حالة عدم تماثل، وفي ظهور آليات جديدة لممارسة التفاعل الاجتماعي، وفي انفجار وتجزئة الفضاءات، وفي عدم المساواة في المشاركة في الفضاءات العامة، وفي التداخل النسبي بين الحياة المهنية والحياة الخاصة، وفي الميل إلى الفردنة في الممارسات الاتصالية⁽¹⁾.

من هذا المنطلق غدت مسألة التمييز بين الفضاء العام والفضاء الخاص والفضاء الاجتماعي بحاجة لإعادة تقييم. فلقد تشكلت فضاءات للنقاش تدريجياً في كل دوائر المجتمع بالتوازي مع تعقيد وتنوع البنى الاجتماعية عينها. وهكذا وسّع هابرماس تصوّره للفضاء العام ناظراً إليه على أنه مجموعة فضاءات اتصالية بعيدة المنال لا تعد ولا تحصى وهي متميزة ومتشابكة في آن معاً، واقعاً تحت ضغط المواجهة بين نموذج توحيدي وآخر تعددي⁽²⁾.

والفضاء العام، الذي كان بالأساس محصوراً بأفراد يناقشون بطريقة عقلانية موضوعات مسماة مصلحة عامة، يحتضن اليوم العديد من الأماكن واللحظات الحوارية حيث تناقش بطريقة عقلانية وعاطفية كل أنواع المسائل العامة، والخاصة. ويشهد الفرد ككائن اجتماعي على تجربته الشخصية، فلم تعد الحججة (بالمعنى الكلاسيكي) ولا البلاغة الخطابية من سمات التبادل، ولم يعد البحث عن المصلحة العامة ولا مكانة الفرد ومستوى معلوماته من شروط التعبير عن الجدل. فالنقاش يمكن حتى أن يحصل بطريقة غير تزامنية وغير قائمة على الحضور وجهاً لوجه. من هنا استنتاج البعض أنّ غياب المحاجة المنطقية قد يؤدي إلى اختفاء الفضاء العام⁽³⁾. أيضاً أعطى هابرماس حيّزاً مركزياً إلى حد ما للبعد الاجتماعي المصغّر، وللفضاءات الجزئية (الفضاء العام الذي تشكل حول مسائل النوع، قضايا البيئة، التنمية المستدامة، المعوقين، الحقوق الإنسانية، أخلاقيات الميديا إلخ...). وما نشاهده هو أنّ هذه الفضاءات الجزئية هي مدعومة على الأغلب من حركات

Voir à ce propos: Miège Bernard. (2010). *L'espace public contemporain*. Paris: éd: (1) PUG (presse universitaire de Grenoble), op.cit, p. 55.

Peter Dahlgren. *L'espace public et l'internet*, op.cit, p.167 (2)

Miège Bernard. *L'espace public contemporain*, op.cit, p. 77. (3)

اجتماعية، استمراريتها أحياناً قصيرة، وأحياناً طويلة نسبياً. وعلى الرغم من أن مقاومة هذه الفضاءات الجزئية لهيمنة الأحزاب السياسية، لا سيما السلطة السياسية سمحت لها أن تعمل بطريقة مستقلة، فكانت النقاشات التي ساهمت بنشرها أحياناً تنقل إلى المشهد السياسي، وأحياناً أخرى كانت الدائرة السياسية المسيطرة هي التي تتجنب الأخذ بالنقاشات التي مصدرها هذه الحركات، كحالة البيئة والجنندر⁽¹⁾. غير أن هذه الفضاءات وجدت نفسها مربكة نتيجة تداخلها مع فضاءات عالمية، وتلقيها دعماً من خارج بلدانها لغايات أحياناً غير بريئة، ما عمق التوتر داخلها، وبينها وبين الفضاءات العامة، وطرح علامات استفهام حول استقلاليتها. مهما يكن فإنّ الهدف من هذه الفضاءات الجزئية ليس بالضرورة الوصول إلى الفضاء العام السياسي إنّما هو التأثير المباشر على المشهد السياسي. فالاهتمام بالعمليات التبادلية وحتى الديمقراطية التبادلية غالباً ما حملت من قبل المؤلفين والمشاركين في الفضاءات العامة المضادة⁽²⁾.

1 - نقاط التلاقي بين تحولات الفضاء العام والنساء

أ - قدوم فاعلين جدد إلى الفضاء العام

سهّل تعدد أوضاع النقاش لا سيما المؤعلم منه انبثاق فاعلين جدد، من بينهم النساء كإعلاميات وناشطات ونقائيات وأكاديميات.. إلخ، ودفع ببعض الفاعلين نحو أدوار أكثر هامشية وأقل هيمنة. كذلك أدى وصول الكلام العادي، الآتي من المواطنين المستعدين للتعبير النقدي، إلى اضطراب في شرعيات الكلام، وشرعن شيئاً فشيئاً حقهنّ في الكلام باسمهنّ، دون أن يستدعي ذلك ضرورة توفّر كفاءات أخرى. غير أنّ انبثاق لاعبين جدد لا يعني إفقاراً للفضاء العام، ولا خسارة في نوعية المداولات، فابتكر الخاضعون أيضاً أشكالاً أخرى من التعبير مستندة إلى التجارب الحياتية أكثر منها إلى البلاغة الخطابية. فأصبح للنساء مدونات ومواقع إلكترونية ووسائل تعبير خاصة بهن، وأصبحت لديهن مساهمات لافتة في أعمال مسرحية وسينمائية وفنية، وغيرها، وغدون يتكلمن بسهولة عن تجاربهن الخاصة والحياتية، ويعبرن عن مشاعرهن ومكنوناتهن بلا حرج.

(1) على سبيل المثال كان وما زال لنص N. Fraser إعادة التفكير في الفضاء العام: مساهمة في نقد الديمقراطية الموجودة حالياً له الكثير من التأثير، لا سيما في الحركة النسوية.

Voir à ce propos: Miège Bernad. *L'espace public contemporain*, op.cit, p. 173.

Miège Bernard. *L'espace public contemporain*, op.cit, p.202. (2)

وأدّت تكنولوجيا الإعلام والاتصال تدريجيًا إلى تنوع الميديا التي في تصرف المواطنين/ات. وكان الوصول إلى قاعدة المعلومات والتبادلات على الويب من الشروط المؤاتية لتطور النقاش العام، كما غير الوصول إلى حجم مهم من المعلومات من شروط التبادل، على سبيل المثال بفضل وجود العديد من المواقع المهمة بالصحة أصبح مستخدمو/ات الإنترنت أكثر وأفضل استعمالًا⁽¹⁾.

يتبين إذن أنّ هناك قواعد سلوك، وأنماط استخدام تملئها الأجهزة، وقليل جدًا من المتفاعلين من يتجرأ على خرقها، فكل وضعية جديدة للنقاش تكتسب طرائق سير عمل يتأقلم معها المستخدمون بسرعة. فهذه المعايير تولّد حتمًا أشكال استبعاد، تسبب بدورها ابتكار طرق جديدة وأمكنة جديدة للنقاش. ففي معرض الكلام عن المنطق الذي يهيكل عرض وطلب المعلومات أشار أحد الدارسين إلى منطق متأثّر عن التبادلات اليومية غير الوظيفية بين الأفراد، الواقعة على تخوم الفضاء الخاص، الواجدة في الفضاء العام إمكانيات التعبير، الإعلام، التعاون، اللقاءات، وهذا ما يدعم اليوم تعدد الكلام المستند إلى التجارب المعاشة العاطفية والفردية⁽²⁾. تكمن رمزية هذا المنطق التبادلي في الإيهام بأن أبواب الفضاء العام غدت مشرعة للأفراد، للفضاء الخاص، للمهمشين، للنساء.

كذلك يشهد العالم اليوم دمقرطة نسبية للكلام حول موضوعات كانت لفترة طويلة محصورة بالسياسيين وبالخبراء. غدا الوصول إلى الكلام العام أكثر سهولة، خصوصًا وأنّ امتلاك الأفراد الأجهزة سمح لهم بتوسيع منتظم لإمكاناتهم ولأمكنة تدخلهم. وهكذا ترافق ادماج اللاعبين الاجتماعيين الجدد مع تحوّل طرق ممارسة التبادل. ولم تعد مجموع الطرائق الحالية للتعبير تتوافق مع معايير المحاجة الكلاسيكية، ولم يعد الفضاء العام المعاصر محجوزًا فقط للاعبين المستنيرين والمؤسستيين، بل أصبح يتضمن أيضًا منظمات المجتمع المدني، بما فيها المنظمات النسائية، ومجموع الميديا الجماهيرية وغير الجماهيرية.

ب- آليات جديدة للنقاش في الفضاء العام المعاصر

إذا كان الوضع المثالي للنقاش المؤسّس على المحاجة العقلانية والبلاغة الخطابية نادرًا ما نشهده في حالات التلفزة والنت، فإنّ صعود التعميم التدريجي يستقر دون أن يشكل

Miège Bernard. *L'espace public contemporain*, op.cit, p.p. 87-88. (1)

Miège Bernard. *L'espace public contemporain*, op.cit, p.89. (2)

الهدف الرئيس للتبادل. وتصبح العاطفة والتجربة الحياتية إذن الفردية هي محفزات للتدخل⁽¹⁾. تولد هذه الأوضاع من النقاش، حتى وإن لم تكن مثالية، وإن لم تحترم كل أسس أخلاقيات النقاش، تبادلًا للمعلومات وتسمح بتشكيل رأي متنوّر، فتصبح هذه الآراء هي متنورة بواسطة فاعلين وآليات أقل كلاسيكية، وتقليدية من تلك التي أعلنها هابرماس. فتتحوّل السياسة إلى نشاط يعالج على أنه مجموعة أحداث متفرقة، وتتقدّم السردية والقصصية على حساب المحاججة، وهذا يتطابق بدون شك مع تهميش النقاش السياسي، وإعطاء الأهمية للوقائع المحايدة⁽²⁾.

ترافق ذلك مع تحوّل على صعيد الظهور *visibilité* السياسي، إذ أصبح مطروحًا أمام السياسة الحديثة مسألة إدارة «الظهور» الذي أصبح من الصعب الإحاطة به. هذا ما يدل على أمرين: أولاً: إنّ صعود الفضاء السياسية لا يعود لأفول المعايير الأخلاقية بقدر ما يعود للأهمية المعطاة لنشاطات الزعماء السياسيين التي أصبحت مرئية في الحقل العام⁽³⁾.

(1) Ibid, op.cit, p.86.

(2) لقد أصبحت المطالبات ميكروسياسية وفقاً لمعنى فوكو. يجري نشر الديمقراطية عبر كل أنواع الفضاءات صغيرة كانت أم كبيرة، وبأنسقة غالبًا ما تكون متناوبة مع تلك التي صورها هابرماس، فهي تمرّ بالسياسة كما بالتسلية واللّهو. أوضحت ذلك دومينيك ماهر في كتابها «تلفزيون المودة 1996»، قائلة: تصبح الحياة الخاصة حياة عامة والعامة تصبح خاصة دون أن يكون حدث مرض، لأن المجموعتين (خاص/عام) هما قبل كل شيء تصورات تاريخية «قابلة للتغيير، مائعة» وليست أوعية مستطرفة وأنّ التصورات لا تتابع بل تطابق، فالرجل السياسي يجزء من دوره ممثل غير شخصي، ويجزء آخر يسعى لإظهار نفسه «شخصي»، عندما يقبل بذلك، يقوم التلفزيون بالإعلام بطريقة تربوية يقدّم برامج التسلية ويمزج الإثنين معًا. يترجم هذا التبدل بالانتقال من التلفزيون القديم إلى الجديد، من إرادة نقل المعارف إلى إرادة إقامة صلة مع الجماهير ومع حياتهم اليومية. عدا الأخطاء الحاصلة في هذه البرامج فإنّ مساهمتها تبدو مزدوجة. يمكننا أن نسلّفها توسعًا للحيز الشعبي بدليل شخصي كما فعلت ماهر، من خلال ملاحظتها بأنّ العقيدة الشعبية وتقاسم الخبرة بشكّلان مبدئيًا تاريخيًا في المجتمعات الغربية وحقيقة حاضرة في وسائل الإعلام. إنها برامج بعيدة عن التصور البطريكي للعقلية (مجردة وغير سردية، علمية وغير قابلة للحديث، منطقية وغير عاطفية، عامة وغير خاصة).

انظر بهذا الصدد: مغريه أريك. (2008). *سوسيولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام*. ترجمة موريس شربل، جروس برس: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ص 375-377.

(3) Voir à ce propos: Thompson John B.(2000). **Transformation de la visibilité**, in Réseaux, Communication à l'ère des réseaux, Dossier coordonné par Patrice Flichy et Louis Quere, Paris: éd: Hermes Science Publications: Paris, p. 190.

وثانيًا: إن تطوّر الميديا الاتصالية غير من طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية بطريقة أكثر دهاء وأكثر تعبيرًا. وتعود هذه التغيرات إلى زيادة كمية الإعلام الموجود وإلى النمذجة الإيديولوجية للأدوات الرمزية⁽¹⁾. إذ أحدثت هذه الأشكال الجديدة من الاتصال توسعًا هائلًا في تدفق المعلومات، لكنّها أوجدت أيضًا فرصًا جديدة للدخول في التلاعب الرمزي. فأولئك الذين يسيطرون على وسائل الإنتاج الرمزي يمكنهم أن يستغلوا سلطة نمذجة الأدوات الرمزية لتحقيق أهدافهم ومصالحهم الخاصة.

- IV - خلاصات عامة

آفاق مشاركة النساء في فضاء الانتفاضات العربية

أدت التحولات الحاصلة بشكل تفاعلي نسقي داخل مكونات الفضاء العام المعولم إلى التالي:

- تشابك متوتر بين الفضاءات العامة والخاصة، بين الفضاءات الجزئية والمحلية والعالمية، بين الفضاءات والاتصال، بين الاتصال والسلطات السياسية، وبين السلطات السياسية والإعلامية والمالية، بين الفرد والمجموعة.
- تبدل آليات النقاش، والفاعلين، وخرائط التهميش.

وفي سياق التجاور بين المتناقضات، بين الهوامش، بين الهويات، بين الوهمي والحقيقي. وفي سياق الأزمات السياسية والاقتصادية والبيئية، وأحيانًا أزمات القيم والهويات، كانت النساء من أبرز القادمين الجدد إلى الفضاء العام المعاصر، الفضفاض، والمحكوم بآليات تدخّل جديدة، ميزتها أنها:

أقل نمطية، وكلاسيكية، وأقل تسييسًا، تتعامل مع السياسة على أنّها مجموعة أحداث متفرقة، وآليات نقاش لا تستند بالضرورة إلى الحجج المنطقية والعقلانية، وترحب بأشكال التعبير المستندة إلى التجارب الحياتية.

هذا ما يطرح أسئلة قلقة حول جدوى:

- دخول النساء إلى فضاء عام، الكل يتكلم فيه ولا أحد يسمع أحدًا.

(1) Thompson John B. Transformation de la visibilité, op.cit, p.189.

- تخطّي النساء الفضاءات الجزئية، بالهروب نحو فضاء عام متفلت من المعايير، وأحياناً عنيفاً⁽¹⁾.

- دخول أو إدخال النساء إلى فضاء عام في وقت لم يعد يعول عليه في عمليات تشكيل الإرادة السياسية، أي لحظة استنفاد الأساليب السابقة واستهلاك اللاعبين، واستهلاك اللعبة الديمقراطية من على حلته.

ودفعاً للتشاور، وكي تبقى آفاق الموضوع مفتوحة، نعود إلى ما ورد في متن البحث من أنّ حدود الفضاء العام ليست نهائية وأنه يُعاد تكوينه في كلّ مرة تكون هناك أشكلة صراعية لتمثيل معين، لهوية معينة، وإنّما أيضاً في كلّ مرة يحول أحد الفاعلين واقعة معينة تُعد غير إشكالية إلى «قضية» ومن ثم يروج لها على أنّها قضية عامة يتوجب بأنّ معاً أن تعمم وأن يُخاض بها من قبل العموم. وهذا ما ينتظر من النساء فعله في هذه المرحلة من التحوّل كي يثبتن أن انبثاق لاعبين جدد كالنساء لا يعني إفقاراً للفضاء العام، ولا خسارة في نوعية المداولات، وأنّ بإمكانهن ابتكار أشكال أخرى من التعبير مستندةً إلى التجارب الحياتية، وإلى المحاجة المنطقية من خلال إعادة العمل على مفهومة هذه التجارب وأشكلتها، لا سيّما وأنّ تكنولوجيا الإعلام والاتصال توفر لهن إمكانيّة تنويع الميديا التي في حوزتهن، والوصول إلى قواعد المعلومات والتبادلات ما يساعدهن على تطوير النقاش العام.

والدليل على ذلك أنّ تواجد النساء العربيات بالتحديد في الساحات والميادين المنتفضة، وعلى صفحات التواصل الاجتماعي، وبروز رموز نسائية شابة تناولتها وسائل الإعلام وكتبت عنها، ونالت جوائز وكانت موضع تكريم وإطراء، بقي غير قادر على تنشيط الفضاء العام للمنتفضين وجعله أكثر تنوعاً. وما زالت الأسئلة حول تمييز هذا التواجد وتلك المشاركة في عمليات التغيير التي ستلي هذه الحركات

(1) هذا ما حصل للمدونة المصرية الشابة علياء المهدي، المشاركة في الانتفاضة المصرية، والتي قيل انها تنتمي إلى منظمة 6 أبريل/نيسان، والتي تعرت على مدونتها الخاصة «مذكرات ثائرة»، من منطلق «اكتمال التمرد باكتمال العري». والمفارقة أنّ مدونتها شكّلت كابوساً أسوأ بكثير لليبراليين منه للمحافظين، لدرجة نفي عضويتها في المنظمة، وتركت لوحدها في بحر الظلمات. والأعداد الكبيرة التي تردت على مدونتها تكشف كمّ التناقض الذي يعيشه المجتمع المصري. وسط تعليقات تكفّر علياء وتطالب بقتلها، تعثر أيضاً على أخرى، متضامنة معها، فيما أعلنت مجموعة «انتفاضة المرأة في العالم العربي» على فايسبوك أنّ فتيات سيضعن وجوههن على جسد علياء العاري «علّنا نصل إلى وقت يتعرى فيه المجتمع من عقده». لمزيد من التفاصيل انظر بهذا الصدد: جريدة الأخبار، 16 تشرين الثاني 2011.

معلّقة. واللافت أنّ النساء تحرّكن دون أن يطرحن على أنفسهن أسئلة عن دوافعهن الخاصة، وعن أفق تحركهن كنساء⁽¹⁾، ودون أن يعملن على أشكلة قضاياهن التي كانت مصنّفة خاصة، ولم يحملنها إلى الفضاء العام لتصبح موضوعاً للتداول داخل المجموعات اللواتي ينتمين إليها. فدخلن بلعبة الدعوة لتوحيد الجهود وتجميد الاختلافات لغاية الوصول إلى الهدف. ليجدن أنفسهن فيما بعد أمام انفجار ما أسموه فضاء توحيدياً بوجههن.

من هذا المنطلق نستنتج أنّ التحديات المطروحة أمام النساء كبيرة ومعقدة نتيجة سياقات معقدة ومتداخلة ومحاطة بجملة مفارقات، يمكن إيرادها كالآتي:

- تحفز الإنترنت كوسيط على المشاركة، غير أنّ هذا التشارك يحصل وفق سلوكيات وأنماط استخدام أمثلتها الأجهزة، فيتأقلم المستخدمون مع وضعيات النقاش الجديدة دون التجرؤ على خرقها، ولهذا يخشى أن تولد معايير عمل الأجهزة وشدة التآلف معها أشكال استبعاد جديدة تسبب بدورها طرق جديدة من النقاش، مجددة بلا انقطاع سير عمل النسق. من هذا المنطلق يصبح السؤال ليس عن عدد المواقع والمدونات الاجتماعية النسائية، ولا عن أعداد النساء المنخرطات في شبكات التواصل، إنّما عن البنى التحتية لهذه المواقع، وعن إمكانات تغذيتها باستمرار، وعن نوعية ما يدور فيها، وعن مدى إمكاناتها في إحداث تغيير نوعي على مستوى مضمون هذه الثقافة وليس فقط على مستوى الشكل.

- تسبب تداخل الفضاء العام مع الخاص بخلخلة الرباط الوثيق بين النوع الاجتماعي وتمفصل الدائرتين العامة والخاصة. إنّما ما زالت الأسئلة حول آليات وأشكال هذا التمثيل وموقع النساء منها على مستوى الفعل وتلقي المفاعيل قائمة والأجوبة ما زالت معلّقة. فالخشية من إعادة إنتاج نوع اجتماعي إلكتروني تصبح أحياناً مبررة. - أصبح الوصول إلى المعلومات أكثر سهولة غير أنّ التدقيق بها وبما تحمله من معان ومن استراتيجيات تضليلية غداً أكثر صعوبة. كذلك أصبحت إمكانات التعبير في

(1) طرحت الصحافية بيسان طي مشكورة على مجموعة من المصريات الناشطات في ميدان التحرير سؤالاً: كونهن نساء ما الذي تغيّر، نتيجة الحراك الذي قمن به أثناء الانتفاضة وبعدها، وهل يشعرن أنّ حضور النساء في الفضاء تغير؟ واللافت كان أنّ المستفتيات من إعلامية إلى أستاذة أكاديمية إلى محامية ناشطة في حقوق الإنسان إلى عاملات خياطة في المحلة سبق لهن وناضلن ليتحررن من السلطة الأبوية ليحزن على استقلاليتهم ودفعن الثمن تفاجأن بالسؤال وصرحن أنهن لم يخطر ببالهن أن يتساءلن عن أنفسهن عن وضعيتهن، إنّما كن مشغولات بأسئلة بحث ذكورية شكل الحكم موقع الجماعات الإسلامية، واللافت أنّ بعضهن قال لها: دعينا نفكر لماذا لم نطرح السؤال على أنفسنا.

الفضاء العام متاحة للناس العاديين بما فيهم النساء، إنّما هذه الإتاحة راحت باتجاه التبدّل في أنواع التعبير الذي غدا سردبًا، مثيرًا، مسليًا، مستدعيًا للشفقة، محرّكًا للعاطفة، للغضب، معيقًا للفعل، أي قليلًا ما يعوّل عليه في عمليات التغيير.

- أصبحت إمكانات نقش ملامح الهوية الفردية، وتحديد أشكال تمفصلها مع الهوية الجماعية احتمالًا قائمًا، إنّما الأسئلة حول الحرية الفردية، حول درجة الالتزام، حول الاستغراق في الوقت، حول المكان، حول شكل الاتصال، بمعزل عن معايير النسق وعن غايات مشغليه تبقى أيضًا قائمة.

في ضوء ما تقدّم من تحولات محاطة بمفارقات، تجد النساء أنفسهن أمام تحديات كبرى تتمثل بما يلي:

- إدارة التناقض بين ما تعنيه ثقافة الذات في العصر الراهن، والتي أساسها التباعد بين الذاتية والأدوار الاجتماعية⁽¹⁾ وبين فكرة الأمومة للصيقة بالنساء. بمعنى آخر في كيفية التعامل مع عوارض العصر كما وصفها تايلور والتي تترجم على المستوى الفردي بأنّه أصبح لكل إنسان قياسه الخاص عبر استكشاف دواخل الذات من خلال تباعد الذاتية إزاء الأنماط والأدوار الاجتماعية. فالوصول إلى الذات يتم من خلال التعبير عن الذات. إنّها الذات المعبّرة التي تشكّل الواقع الاجتماعي للإنسان⁽²⁾. والسؤال المطروح في هذا السياق: هل الذات تبقى ذاتًا صرفة؟ ألهذا الحد، وبهذه السهولة بإمكان الإنسان أن يخرج من ذاته وأن يعود إليها دون عوائق محيطية؟ وعن أية أنماط وأدوار اجتماعية يراد لها أن تكون متباعدة مع الذات؟ على سبيل المثال وقعت جائزة نوبل الممنوحة لأول سيدة عربية توكل كرمان في مطب التوتور وشد الحبال بين سياق منح الجائزة وسياق تلقيها، وغابت الممنوحة وهُمشت، ولم يفسح لها المجال لصياغة هويتها النضالية كما ترى هي⁽³⁾.

(1) تتمثل الملامح الإيجابية والمحركة للفردنة في نمو الانعكاسية، وفي توسع هامش الاستقلالية، وفي إقامة علاقة متميزة أكثر بداخلية فردية، والأخذ بعين الاعتبار البعد الذاتي في إنتاج الهوية أو إعادة بناء النحن مع ترك مكان كبير للأنا، كما شرحها علم اجتماع الفردنة.

Voir à ce propos: Allard Laurence, **Express your self 2.0**, «Blogs, pages perso, fansubbing...: de quelques agregats technoculturels ordinaires à l'âge de l'expressivisme généralisé» in Maigret Eric, op.cit., p.147.

Allard Laurence, op.cit, p.147 (2)

(3) تختصر مقابلة أحمد منصور على شاشة الجزيرة مع توكل كرمان هذه التدخلات في صياغة هوية المرأة متوجّهًا إليها: في ظل أن الغرب الآن يروج أنّه أنّك منحت الجائزة لأنك امرأة متمردة حتى على التقاليد القبلية والاجتماعية والبعض يصل إلى الدينية في مجتمعك، حتى أنّ =

- إدارة التناقض بين صعود الفردنة وبين عملية أشكلة القضايا النسائية والأسرية الملحة وما تستتبعه هذه العملية من الانخراط في مجموعات مطلبية ونضالية مشتركة مع نساء أخريات. وخير معبر عن هذا التناقض ما أتى به Ulrich Beck الذي عمل على مفهومة مصطلح «مجتمع المخاطر» ليصف هذا الإطار الاجتماعي ما بعد حدائي، والذي في داخله تنظيم وإعادة إنتاج المجتمع المدني يحصل أقل فأقل على قاعدة الثقافة المشتركة المنخرطة بقوة مثل المجموعات التقليدية، بشكل أن العلاقات الاجتماعية، الزوجية العائلية تصبح عارضة وطارئة ومحفوفة بالمخاطر، والأسئلة كما الأجوبة تبقى مفتوحة⁽¹⁾.

- الخروج من أسر الثنائيات، والمقولات القائمة على إلزامية المفاضلة وعلى إلغاء طرف لصالح الآخر، إما الذات وإما الدور الاجتماعي، إما الخاص وإما العام، إما المحاجة المنطقية وإما التعبيرات العاطفية، إما العلمانية وإما الإسلام.

= لورا كازينوف مراسلة نيويورك تايمز في صنعاء كتبت مقالة 8 أكتوبر، قالت: كمسلمة معتدلة توقفت عن استخدام البرقع الذي يغطي كامل الوجه منذ 3 سنوات، فهي تمثل وجهًا آخر هو أمل الغرب. يضيف منصور: هل المرأة اليمنية تمثل وجهًا آخر هو أمل الغرب وهذا سر منحك للجائزة؟ أنت كناشطة تنتمي إلى الإخوان المسلمين في اليمن ما مدى رضا الإخوان أو قبولهم في ظل ما يقال، حتى إنك مثيرة للمشاكل داخل التنظيم ولا يوجد قبول لك، وما تقولينه الآن ربما سيدفع الكثير من علماء الدين المتشددين إلى أن يأخذوا موقفًا منك؟ تجيبه كرماني: أنا أحب كثيرًا أن أقول إنني أنتمي إلى الثورة، الثورة هذه التي ذابت داخلها كل الانتماءات الفكرية والحزبية والمناطقية، كل شيء، هي الأساس الذي جمعنا وهي الأساس الذي سيجمعنا فيما بعد، بالنسبة لما يقوله بعض العلماء المتشددين أنا أشوفه وجهات نظر أمر عائد لهم، يعني لكن يبقى الاعتدال وتبقى الوسطية ويبقى المفهوم القائم على القبول بالآخر، الحوار، التعايش، المبادرة. انظر بهذا الصدد: تلفزيون الجزيرة، حلقة من برنامج «بلا حدود» بعنوان: «دور المرأة في الثورات العربية» بث بتاريخ 21-10-2011.

Allard Laurence, op.cit, p.148. (1)

يمكن التوقف أمام ما تقدّم به فوكو حول ثقافة الذات ودراسة أساليب الوجود، إذ عمل على التمييز بين الاستعداد الفردي للفرد وللانتماء عن مجموعة الانتماء، وبين إعلاء شأن الحياة الخاصة والاعتراف بأهمية العلاقات العائلية، النشاط المنزلي ومجال المصالح الموروثة، وبين كثافة العلاقات مع الذات أي الأشكال التي من خلالها نحن مدعوون لأخذ ذواتنا كموضوع للمعرفة ومجال للعمل كي نتحول، نصصح، نتطهر، نقذ أنفسنا. والتي برأيه هذه الاستعدادات يمكن أن تكون مترابطة فيما بينها. انظر بهذا الصدد:

Allard Laurence, op.cit, p.150

- إدارة التناقضات الناتجة عن ازدواجية المعايير والمواقف، حتى داخل المجموعات التي تنتمي إليها النساء. على سبيل المثال، مطلوب من النساء أن يكن مساهمات وامتظاهرات ومطالبات بالحرية والديمقراطية إلخ. وعندما تصل التحركات إلى مبتغاها، كما في كل مرة، يُعاد توضيبن وإعادتهن من حيث أتبن⁽¹⁾.

- الابتعاد عن لعبة المفاضلة بين الحداثة والتقليد، لأنّ ضغط المجتمع الاستهلاكي ما بعد الحداثي لا يقل ضرراً على أوضاعهن عن ضغط المجتمع التقليدي المحافظ.

- تكريس فكرة المرأة المواطنة، والحد من اختزال كيان المرأة بجسدها، واستخدامه كوقود للصراعات بين القوى الموالية والمعتضة، المُعنّفة والمُعنّفة، تحت عناوين «العذرية والشرف»⁽²⁾.

ختاماً إنّ إزالة ما ترسّب من فصل بين الفضاءات الخاصة والعامة قد تلزمه خطوات يمكن اختصارها كالتالي:

(1) وفقاً للقانون المصري الذي ينص على أهمية وجود سيدة في القوائم الانتخابية المتنافسة، وجدت المجموعات الدينية السلفية نفسها بعد الثورة أمام إشكالية، لم تكن مطروحة داخل الفضاءات الجزئية لهذه المجموعات. ما جعلها في موضع تندر عندما أطلق حزب النور السلفي حملته الانتخابية، ووضع على إحدى الملصقات صورة وردة بدل وجه إحدى مرشحات الحزب، وكان المبرّر أنّ المرشحة ترتدي النقاب وبالتالي لا فائدة من نشر صورتها، وما إن انتشر الملصق حتى أطلق الناشطون على الفاييبوك حملات ساخرة من هذه الخطوة. انظر: جريدة الأخبار، عدد 14 تشرين الثاني 2011.

(2) على سبيل المثال، لحظة بلوغ الصراع ذروته بين الشباب المنتفضين والمجلس العسكري في مصر برز عنوان «عذرية المرأة وشرفها»، كوسيلة إلهاء وتحويل عن القضية الأساسية المتمثلة بمشاركة المرأة الحقيقية في صنع القرار وفي تقرير ما ستؤول إليه الثورة. واللافت أن هذا الموضوع سرى في وسائل الإعلام والاتصال كالنار في الهشيم، فالتعري بوجهيه القسري والاختياري، كشف خلاعة العنف الرمزي المرتكب بحق المهمشين لا سيما النساء. فالمرتكب للعنف أراد ضمناً إخافة النساء الأخريات ولجمهن وإعادتهن من حيث أتبن. والمدافع عن النساء المعنفات من باب الشرف والأبوة أنكر على النساء صفة المواطنة، ودخل في لعبة التمييز الجندري، مسقطاً كل نضالات النساء المنتفضات، واقعاً عند مطب العذرية والشرف، تتناوبه موجات الرعب والتلذذ باستراق النظر. في سياق كهذا، يصبح المعنى بقلب الشاعر: «لصيانة جسد المرأة، لا بد من تحييد عقلها وإرجاعها إلى دائرتها الخاصة. فعند حدود العذرية يتوقف حضور النساء في الفضاء العام، لا مكان لفكرها، لرأيها، لثورتها، قدرها أنها محكومة بجسدها»! هذا ما أرادت غالبية الأطراف المعنية قوله ضمناً!

- مشاركة إرادية للرجال في فضاء الأسرة، وتتمين هذه المشاركة من أي طرف أتت. أي أن تكون المشاركة ونوعيتها هي بحد ذاتها ذات قيمة. وإنّ نوعية المداولات والنقاشات في الفضاء العام تتطلب مهارات من قبل اللاعبين، والفضاء الخاص هو المكان الأفضل لعيش هذه المهارات وممارستها يوميًا بين الزوجين، بين الأهل والأولاد.
- اقتناع من هم في المركز أنّ الهوامش حبلية بالطاقات الإبداعية، وبأن وجهات نظر النساء المهمشات تحمل أحيانًا حلولًا لمآزق عديدة ناتجة عن تعنت من هم في دوائر صنع القرار ممن أدمنوا السلطة والأضواء.
- تموضع للنساء داخل البنى وعدم الاكتفاء بالوقوف على تخومها. ففي البناء الأكاديمي لا بدّ من إعادة النظر في المقاربات في المفاهيم وفي المناهج وفي بناء المعاني، والعمل على أشكلة القضايا الخاصة والعامة وجعلها تتفاعل فيما بينها داخل الفضاءات. وإدراج آليات العمل الأنثوية في صلب سيرورة الإنتاج على مختلف مستوياته. المشاركة في صياغة آليات العمل المهنية⁽¹⁾ والنقابية، ولا بدّ من دخول النساء إلى البنية القانونية والعمل على بحوث تُعيد مفهوم العدالة إلى صلب البحث القانوني وتنمية القانون بما يتناسب والعدالة⁽²⁾.

(1) عندما ظهر الربورتاج والتحقيق على الأرض في 1870-1880 بدا هذا النوع من العمل الصحفي الجديد ممنوعًا على النساء لأسباب عملية الربورتاج يقتضي التنقل بين الفضاءات العامة. وغاب عن تاريخ الصحافة الظهور المفاجئ في 1880 لامرأة محررة التي لم تتردد في النزول إلى المناجم. إن ما قامت به Severine جعلها سيدة الربورتاج مواجهة الخوف، ومتجاوزة جنسنة أنواع العمل الصحفي. ومن جهة أخرى مارست العمل الربورتاجي من دون إخفاء أنوثتها ومن دون أن تنسى أنّها امرأة. هذا الربورتاج المنفذ من قبل المرأة كان حساسًا جدًّا على الآلام الاجتماعية على الفقر ووضع معادلة بين النساء والشعب. وإلى جانب الربورتاج برز نوع آخر، صحافة المماثلة حيث الصحفي يأخذ مكان الضحية ليكون شاهدًا بشكل أفضل. كذلك انخراط المراسل الذي مارسته النساء اللواتي أبدن ضعفًا تجاه إلزامية «كله موضوعي» في الحروب التخلي عن الحيادية المقصود تغطية آلام الناس المدنيين الذين تطحنهم الآلة العسكرية عوضًا عن أن يكون فقط أحزمة ناقلة للمصادر الحكومية، كذلك صحافة الحميمية وصحافة البورتريه. انظر بهذا الصدد:

Questions de communication numéro 15.(2009), Presses universitaires de Nancy, op.cit.

(2) في قراءة تحليلية لعينه من بحوث المرأة والقانون، في لبنان، كان لافتًا تقدّم الرجال على النساء في استخدام تحليل النصوص القانونية، وتقدّم النساء على الرجال في تنوع الأدوات البحثية المستخدمة، لا سيّما اللقاءات المباشرة والمقابلات. وربّما يعود ذلك إلى أنّ الرجل مرتاح على وضعه في البنية القانونية التي هي بالأصل وُضعت بشروطه =

- اكتساب النساء مهارات التعامل مع التوترات الناتجة عن تناقضات الفضاءات الجزئية والمحلية والعالمية، إذ إنّ لكل فضاء منطقته وظروف تشكّله. هذه عينة من التحديات التي تنتظر النساء كقدمات جدد إلى الفضاء العام، والتي لا مفر أمامهن إلاّ خوض غمارها، وإلاّ يخشى الوقوع ثانية في فخ ثنائية الخاص/العام، ومن الانزلاق نحو حالة تكون فيها النساء كمن أراد أن يقلّد الحجل فلا أمكنه أن يقلده ونسي مشيته. فالعناية وأخلاق العناية والشمير في الفضاء الخاص لا يقلل أهمية عن الشمير في الفضاء العام. المهم أن يكون مجال الفضاءين متاحًا للنساء كما الرجال، وأن تكون حركة الخروج والدخول متاحة للطرفين، أي لمن يتمكن ويدع ويرغب. ربما أمام النساء، كما الرجال مسار طويل لانعاش الفضاء العام كي يتمكنوا/ يتمكن من حل أحجية الديمقراطية القائمة على المزوجة بين الوحدة والتعددية.

= وبمعاييره، فبدأ من خلال بحوثه أنّه هو المعيار، وأنّه هو الثبات؛ وبدأت المرأة متحركة نحو هذا المعيار، فقلقة مرتبكة تبحث عن الوسائل الكفيلة بالاعتراف بها وبحقوقها، تصطدم باستمرار بالاعتراف المشروط، فتجد نفسها بحاجة إلى توسيع مروحة المداخل عبر استفاد الأدوات البحثية وتجميع المعطيات، وتحليلها. من هذا المنطلق تبنّت الحاجة لدى النساء للعمل على بحوث تعيد مفهوم العدالة إلى صلب البحث القانوني وتنمية القانون بما يتناسب والعدالة. انظر بهذا الصدد: عيسى القادري، نهوند (2008). قراءة تحليلية في عيّنة من بحوث «المرأة والإعلام» و«المرأة والقانون»، في إطار المشروع القطاعي الوطني حول النوع الاجتماعي، تنفيذ مؤسسة الحريري للتنمية البشرية المستدامة، بدعم من البنك الدولي، وإدارة مجلس الإنماء والإعمار، بيروت.

التعبير عن التهميش في المجتمع التونسي قبيل الثورة

التدوين و«الراب» أنموذجين

آمال قرامي

يتفق أغلب المفكرين والمحللين السياسيين على أنّ ممارسة الإقصاء وتهميش فئات عديدة من المجتمع وأهمّها الشباب، كانا قادحين بارزين ساهما في اندلاع الثورات والانتفاضات التي شهدها العالم العربيّ سنة 2011. بيد أنّ الدارسين المتخصّصين في تاريخ المهتمّشين، وفي علم الاجتماع، وفي علم النفس، وفي الأنثروبولوجيا، وغيرها من العلوم الإنسانية يعتبرون أنّه يجب التمييز بين الهامشيين الذين اختاروا أن يكونوا على هامش المركز وأن يعيشوا نمط حياة مختلف عن السائد منتجين بذلك ثقافة فرعية خاصّة بهم ترمز إلى ردّ فعلهم على الثقافة المهيمنة، والمهتمّشين الذين استبعدتهم الأنظمة الاستبدادية وحالت دون مشاركتهم في الحياة العامّة فكانوا بذلك ضحيّة جشع من كان في سُدّة الحكم، محرومين من مواطنتهم التامة، يكابدون من أجل تغيير واقعهم.

وبقطع النظر عن تباين وجهات النظر فإنّ الثابت أنّ الشبان قد تحوّلوا في أغلب المجتمعات المعاصرة، إلى هامشيين/مهمّشين تلفظهم مؤسسات عديدة وتسدّ المنافذ أمامهم لاسيما وأنّ صانعي القرار ينظرون إليهم باعتبارهم فئة لا وزن لها. ويترتب على ذلك إفراغ الشباب «إفراغ البعير الأجر» فيتفاقم إحساسهم بالقهر والغبن والحرمان والذلّ والنبد....

ولئن مال البعض إلى اعتبار الهامشيين/المهمّشين مستسلمين وغير قادرين على الاندماج وفاقدي روح المبادرة فإنّ المتابع للحراك الاجتماعي يدرك أنّ الشبان من أكثر الفئات حرصًا على فكّ الحصار والتعبير عن مطالبهم بل إنهم ما انفكوا يبحثون عن منابر وفضاءات تسمح لهم بالتفريغ عن كُرْبهم حتى وإن كانت بدورها فضاءات

هامشيّة. وهم إذ يفعلون ذلك يثبتون أنّ تهمة السلطة الحاكمة لهم كان القادح الذي دفعهم إلى الالتزام بقضايا مصيريّة واختيار مسار المقاومة عن وعي.

ولمّا كان الشبان يمثّلون أعلى نسبة في التركيبة الديمغرافية للبلدان العربية فقد بدا من الضروري استقراء أشكال تعبيرهم عن التهميش وطرق تمثيل ذواتهم. نذكر في هذا الصدد وعلى سبيل المثال تكوين مجموعات على الشبكة الاجتماعية التفاعليّة «فايس بوك»، أو إنشاء مواقع ومنتديات للحوار على الشبكة العنكبوتية أو الكتابة على الجدران احتجاجاً على ما يجري من انتهاكات، أو الانتحار أو الانزواء، أو اللجوء إلى استعمال العنف وغيرها من الوسائل والأنشطة والممارسات وأنماط السلوك التي تؤكد أنّ موضوع التهميش له وشائج هيكلية بالسياسة والاقتصاد وبنية المجتمع ونموذج التنمية السائد فضلاً عن العولمة.

وما دام إمام الباحث/ة الواحد بكلّ هذه الأشكال التعبيرية في المجتمعات العربية المعاصرة وفهم دوافعها ومقاصدها أمراً عسيراً فقد كان الاختصار على دراسة بعض النماذج ضرورة يفرضها المنهج والحيز المخصّص لهذا البحث. ومن هنا ارتأينا أن نكتفي باستقصاء ردود فعل فئة من الشبان التونسيين إزاء ظاهرة الإقصاء في المجال الافتراضيّ لما لهؤلاء من صلة متينة بوسائل الإعلام الجديد. فهم يعتبرونها من أهمّ الوسائل التي تمكّنهم من التعبير عن غضبهم وتمردهم وحنقهم على كلّ أشكال السلطة القاهرة بما في ذلك النظام والمجتمع والأسرة. وقد استقرّ الاختيار على أنموذجين أوّلهما: التدوين، وخاصّة السياسي الاجتماعي باعتباره أداة من أدوات التعبير عن الذات في الفضاء الإلكتروني، وثانيهما: موسيقى «الراب» لكونها وسيلة من وسائل «التمكين» وتسجيل الحضور في مجتمعات تستبعد الشباب من المشاركة في الفعل المدني. ونذهب إلى أنّ الأنموذجين: الافتراضيّ والواقعيّ خير معبرين عن إرادة الشباب وحرصهم على اختيار مسار مختلف عن السائد وعن مدى توق هؤلاء إلى الخروج من السلبية باختيار وسيلة للتبليغ عن أصواتهم، فضلاً عن رغبتهم في التعبير عن مشاعرهم ومواقفهم ممّا يجري على الساحة الاجتماعية والسياسية من أحداث وتحوّلات.

وإذا عدنا إلى التعريف المتداول للمدوّنة Blog تبين لنا أنّها فضاء افتراضي ينشئه شخص ما لكتابة خواطره أو ملاحظاته، أو للتعبير عن مشاعره أو ردود أفعاله، أو لنشر صور أو فيديوهات أو مقالات أو معلومات مختلفة قد تكون شخصيّة أو علمية أو ثقافية... والمطلع على حركة التدوين في العالم العربي يتفطن إلى اتّسام المدوّنات بسمة التنوّع من حيث المضمون والأسلوب. وقد نجح بعضها في اختراق الجدران العازلة بين الناس جغرافياً وفكرياً وإيديولوجياً، ما مكّن عدداً من المدوّنين من

التواصل مع الآخرين والتفاعل مع ما يعرضونه من أفكار، أو ما يعبرون عنه من حالات وجدانية مختلفة. ولا يخفى أن تجربة التدوين تكشف النقاب عن القدرات الكامنة لدى المدوّن ودرجة إقباله على ممارسة فعل الحكي والبوح والتفاعل مع التعاليق والرسائل التي تصله ممّا يخوّل «المستهلك» تفكيك الخطاب والوقوف عند أحلام المدوّن وآماله وتصوّراته عن الحياة والكون.

ولئن عرّف للدارسين تقسيم التدوين إلى تدوين كتابي وآخر صوتي وآخر تصويري عبر الفيديو فإنّ المتأمل في المدوّنات العربية عموماً يلحظ أنّ كلّ هذه الأصناف كثيراً ما تتداخل مساهمة بذلك في إبراز مدى ثراء بعض المدوّنات. غير أنّ التصنيف الذي درج الباحثون على اعتماده هو الذي يفرّع المدوّنات إلى مدوّنات شخصية، ومدوّنات سياسية، ومدوّنات ثقافية، ومدوّنات اجتماعية، ومدوّنات فنية،....

والجدير بالذكر أنّ التدوين يلتقي مع أشكال تعبيرية أخرى لعلّ أهمّها بالنسبة إلى فئة الشباب، غناء موسيقى «الراب»، وهو ضرب من الأداء الإيقاعي والجسدي باللهجة المحليّة المتداولة بين الشباب المعبر عن مشاغلهم ونمط عيشهم ومشاعرهم التي تتراوح بين الحنق والغضب والكره والإحساس بالضعف والانكسار... ولعلّ سرّ إقبال جمهور الشباب على هذه النوعية من الأغاني مردّه قدرتها على تمثيلهم من جهة، وشعورهم بأنّ هذا الشكل الفنيّ قد فنّد القول الشائع إنّ الأجيال الجديدة سلبية من جهة أخرى. وعلى غرار المدوّنين أثبت فنّانو «الراب» أنّهم قادرون على إنتاج فعل إبداعيّ بوسائل محليّة وبسيطة. وهو عمل حقّق لأتباعه شهرة تجاوزت حدود البلاد التونسية.

أمّا سبب اختيارنا دراسة هذين الأنموذجين بربطهما بسياق ما قبل ثورة 14 جانفي/يناير/كانون الثاني 2011 فإنّه يبرّر بانتباهنا إلى أنّ أشكال التعبير عن التهميش في تونس السائرة نحو بناء التحوّل الديمقراطي، قد اختلفت عمّا كان معروفاً قبل الثورة أسلوباً ومضموناً، ممّا يجعل تاريخ اندلاع الثورة تاريخاً مفصلياً قد أحدث تغييرات جوهرية جعلت الفصل بين ما قبل هذا التاريخ وما بعده إجراء ضرورياً.

1 - التدوين باعتباره شكلاً من أشكال مقاومة التهميش

تباينت الآراء بشأن استخدام وسائل التواصل الحديثة بين مُنَدّد بما ترتّب على اكتساح العولمة المجتمعات العربية من نتائج سلبية من جهة، ومُشيد بالثورة المعلوماتية التي وفّرت فضاءات للتعبير والتفاعل ونقل المعلومة، من جهة أخرى. إلّا أنّ الموقف الذي ساد هو الإقبال المتزايد على وسائل التواصل الحديثة باعتبارها أداة لكسر جدار الصمت وإثبات الذات وتحقيق التفرّد.

ويجمع الدارسون العرب على أنّ فئة الشباب هي الأكثر استعمالاً لهذه الوسائل التواصلية، ولعلّ هذا ما يميّزها عن غيرها من الفئات. فقد رأى الشبان في الإعلام الجديد (الشبكة الاجتماعية التفاعلية والمدونات، وتويتر،... MySpace-Tweeter) خير ملاذ يقيهم من بطش أنظمة قهرية غيّبتهم وتجاهلت طاقاتهم وكفاءاتهم وأقصتهم عن المشاركة في الشأن العامّ وهمّشت حضورهم. وقد أفضى إيمان هؤلاء بأهميّة وسائل التواصل الحديثة إلى توظيفها لخدمة قضايا تشغل الشبان بل سائر الناس. وسرعان ما نما لدى الأجيال الجديدة وعي بأنّ وسائل الإعلام الجديد يمكن أن تكون أداة للتعبير عمّا يعتورهم من مشاعر مختلفة وأداة احتجاج ومقاومة. تشرح فاطمة الرياحي صاحبة مدوّنة «فاطمة أرابيكا» الأسباب التي جعلتها تتخذ المجال الافتراضي بديلاً عن الواقع بقولها: «يراودك البوح عن نفسك وتستكين لمحاولاته المتكررة لاستنطاق جسدك، أحلامك، تاريخك، إنسانيتك، وطنك، خيباتك كلّها، وتمارس شيئاً ما ميّزك منذ الأزل عن باقي المخلوقات... تتكلّم وتنطق... وتقول... ليس لأنك تدعي بطولة وهميّة، بل لأنك مخنق بما لا تستطيع أن تبتلعه طواعية فكيف وإن كان قسراً، أنت تتكلم لتحافظ على إنسانيتك أو لتستطيع أن تقنع نفسك بأنك ربما - وأقول ربما هنا عمداً - لا تشبه القطيع الأعزل.

لقد جعلت الرقابة المسلّطة على المواطنين إنشاء المدونات السياسية الاجتماعية مسلّكاً وعرّاً لا يُقبل عليه إلاّ الناشطون الحقوقيون أو من سار على دربهم. والواقع أنّ أسباب الإقبال على التدوين تختلف باختلاف تكوين الأفراد وثقافتهم وانتماءاتهم وتركيباتهم النفسية. فمن الشبان من اكتشف التدوين عن طريق الصدفة، ومنهم من بدأ بتدوين ما يعاينه من تجاوزات، ومع مرور الوقت بدأ ينتقد الأوضاع السياسية، ومنهم من انتقل من النضال الفعليّ في الواقع إلى النضال عبر التدوين، ومنهم من رغب في الكتابة بسبب تضيق السلطة السياسية الخناق على المواطنين وتكميم أفواه المعارضين.

ولئن اكتفى البعض بالتعبير عن آرائه وأحلامه وتسجيل ملاحظاته اليومية بشأن ما يعاينه، فإنّ البعض الآخر اتخذ من التدوين مطيّة للنضال متسلّحاً بثقافة حقوق الإنسان ومقتدياً بالناشطين الحقوقيين هنا وهناك. فكان التدوين محاولة للمقاومة عبر الكلمة تُبين النقاب عن مدى تغلغل السياسة في كلّ مجالات الحياة وتحولّ الفضاء الافتراضي إلى فضاء يكرّس هامشاً من الحرية.

وبالرغم من أنّ التدوين في تونس كان محدوداً ومحاطاً بعراقيل كثيرة مقارنة بالتدوين في مصر والعراق وسوريا والسعودية واليمن وغيرها من البلدان، إلاّ أنّ الحجب والملاحقة لم يحولا دون بروز مدونات نهضت بدور هامّ في نشر الأخبار السياسية، وخاصة تلك

المتعلّقة بالكشف عن فساد الأسرة الحاكمة ونقد الممارسات السلطوية، فضلاً عن بثّ الوعي بين جموع المتصفّحين للمدوّنات.

ولا يخفى أنّ حرمان الشبان من حقوقهم في التعبير عن آرائهم بكلّ حرّية في المنابر العامة وفي وسائل الإعلام الوطنيّة بسبب انتمائهم إلى حزب سياسي أو آخر أو بسبب أفكارهم أو نشاطهم في إحدى المنظمات الحقوقية، هو ما جعلهم يقبلون على عالم التدوين، ويرغبون في إنشاء مدوّنات خاصّة بهم متحاشين في أغلب الأوقات، اختيار عناوين ترمز إلى النضال حتى لا يثيروا فضول أجهزة الرقابة. نذكر من بين هذه العناوين «بنية تونسية» (فتاة تونسية)، «ابتسامة من الجنوب»، و«بنت عايله»، و«ظلمة»، و«غدوة نحرق» (غداً أهاجر هجرة سرية).

ولئن اعتبر المدوّنون الشبان الفضاء الافتراضي مساحة حرّة للكتابة ومنتقّساً جديداً وبوابة للعبور إلى العالم الخارجي وإيصال أصواتهم وآرائهم إلى نظرائهم في بلدان عربية وغربية، فإنّ الواقع المعيش أثبت لهم أنّ جهاز القمع هو لهم بالمرصاد ومن هنا كان عليهم أن يتجنّبوا التصريح بأسمائهم الحقيقية واللجوء إلى استعمال أسماء مستعارة كبدر السلام و«طه» وClandestino.. غير أنّ هذا الإجراء لم يحل دون تعرّض أغلبهم لملاحقة رجال الأمن بل اعتقالهم، مثلما حدث للصحفي والمدوّن عبد الله زواري والمدوّنين سليم بوخدير وفاطمة الرياحي وغيرهم. ذلك أنّ كتابة مواضيع سياسية ونشر تقارير عن أوضاع حقوق الإنسان في تونس والتعبير عن مشاغل الشباب وأزماتهم يعدّ خرقاً للممنوع تواجهه السلطة بالاتهام بالتطاول على أعوان الأمن والاعتداء على الأخلاق الحميدة.

وتعكس طريقة اختيار المدوّنين التعريف بأنفسهم أو تقديم ذواتهم على حدّ عبارة Erving Goffman مدى معاناتهم وسيطرة نبرات الحزن والأسى على كتاباتهم. فبدر السلام اختار هذا الشعار يصدر به مدوّنته: لا اسم لي. أنا مثل نسيم الجبال العليل. لا ملجأ لي. أنا مثل المياه المتدفقة. لا كتب مقدّسة لي، ولست في البخور المتصاعد من المذابح ولا في أناشيد الطقوس. لست مُحاصراً بالنظريات ولا مُفسّداً بالمعتقدات، ولا موثقاً بسلاسل الأديان، ولست في الأعلى ولست في الأسفل. أنا العاشق إذا عشقت. أنا حرّ وأغنيتي هي أغنية النهر المتدفق على هواه منادياً المحيطات المفتوحة: أنا الحياة (كريشنا مورتى). أمّا صاحب مدوّنة «فرييراس» (FREE-RACE رأس حرّ) فإنّه يعتبر أنّ مدوّنته هي محاولة شرسة وفي الغالب، ناجعة غايتها تحرير رأسه.

Free-race: tentative féroce, souvent efficace, pour libérer mon «Ras» (ma tête)



وبالرجوع إلى مضمون «التدوينات» يتنبه القارئ/ة إلى أن هؤلاء المدونين قد اختاروا التحليق خارج السرب، مصرّين على أن يكونوا فاعلين في الواقع، وأن ينخرطوا في قضايا متعدّدة كالبطالة والفقر وانتشار المخدرات والهجرة السريّة وغيرها. ولئن ارتأى البعض اعتماد لغة عربية فصحي مبسّطة، فإنّ البعض الآخر اختار اللهجة التونسية للتعبير عن آرائه وللتواصل مع الآخرين مازجاً أحياناً بين اللهجة المحليّة والفصحى والكلمات الدخيلة باللغة الفرنسية أو الإنجليزية. أمّا أسلوب الكتابة فقد كان لدى البعض قائماً على السخرية والتهكّم، ولدى البعض الآخر احتجاجياً ومباشراً. يقول المدوّن سامي بن غربية في هذا الصدد: «أختار التحريض عن قصد كوسيلة لحفز المناظرة أو لإثارة رد فعل مشوّق على الأقل».

ومن بين المدوّنات التي اهتمّت بمشاكل الشباب مدوّنة «غدوة نحرق» التي لم يكتف صاحبها بنقل أخبار الشبان الذين أقدموا على مغامرة الهجرة السريّة بعد أن ضاق بهم المقام في وطنهم، بل إنّه عكف أيضاً على تغطية ما حدث في مدينة الرديف بالجنوب التونسي من أحداث أضرتّ بالسكّان مثل الفيضانات والاحتجاجات التي واجهتها السلطة بالقمع.

ولا تختلف مدوّنة «ابتسامة من الجنوب» عن سابقتها فهي مدوّنة تسلّط الضوء على بعض مشاغل شباب الجنوب: «بأسلوب ساخر» وقد تطرّق فيها «طه» إلى مواضيع يهتمّشها الإعلام الرسمي كمعاناة الشباب، وخاصّة في الجنوب التونسي من الفقر المدقع والبطالة والإحساس بالدونية. والواقع أنّ التركيز على مشاغل الشباب لم يجعل «طه» مهتمّاً برصد أداء الحكومة فقط، بل إنّه انتقد أيضاً استشراف ظاهرة العنف في صفوف الشبان، وخاصّة المدونين. يقول في هذا الصدد تحت عنوان «العنف البلوغسفييري والأسئلة التي تبحث عن إجابات» بتاريخ 2009: وهل يمكن تفسير هذه الظاهرة بشعور المدونين بالإحباط؟ أو عدم الثقة في النفس؟ أو الاعتزاز بالشخصية، النرجسية، وهوس العظمة؟

وهل إن تفشي هذه الظاهرة مرتبط بضعف الحجج والعجز عن الإقناع واللجوء إلى أسهل الأشياء التي هي في متناول كل شخص ولا تتطلب أي جهد فكري: السب والشتم و...و...!

أم إن استفحال هذه الظاهرة هو تعبير مكثف لغياب الديمقراطية في واقعنا المعاش؟ لا أقصد بهذه التدوينة شخصاً معيناً أو بعض الأشخاص، إنما هي محاولة لإثارة ظاهرة العنف اللغوي لدى المدونين، الصحفيين الجدد ذوي المستويات العلمية العالية والقدرات الفكرية والمعرفية المرموقة!

نعم للحوار الراقي والناصح والمسؤول... حتى نكون قدوة للأجيال القادمة من المدونين...

وفي السياق نفسه خصّص صاحب «الموهبة التنبيرية» (الانتقاد) مدوّنة «هشوش النّبار» لانتقاد جوانب من الحياة الاجتماعية والدينيّة في تونس ورصد بالخصوص العلاقات بين الجنسين وبعض الممارسات والسلوك الصادر عن بعض المحجّبات في الفضاءات العامّة وفي وسائل النقل العمومي. ولم يفت المدوّن إبداء رأيه في تدوينات زملائه والتعبير عن موقفه ممّا يجري في البلاد من أحداث، وإن بدا من الواضح اختياره تجنّب الحديث عن المواضيع السياسية بطريقة مباشرة. ويعلّل صاحب هذه المدوّنة اهتمامه بانتقاد بعض ظواهر من الحياة اليوميّة بـ«أنّ الإنسان تواق إلى الكمال» وبشدة تعلّقه بوطنه ورغبته في أن يسير قدماً في ركب التقدّم.

أمّا لنا بن مهني صاحبة مدوّنة «بنيّة تونسية»، فإنّها كرّست مدوّنتها للتنديد بالأوضاع المتدهورة لاسيما وأنها تعتبر نفسها «مناضلة من أجل الدفاع عن حريّة التعبير وضدّ اعتقال الناس بسبب آرائهم». ومن المواضيع التي تطرّقت إليها «لينا» في مدوّنتها قضية طلبة اتحاد الطلبة الذين طردوا نهائياً من الجامعات، وقضايا سجناء الرأي والعمل السياسي، وقد وثّقت «لينا» ما جمعته من شهادات وما التقطته من صور ونقلت تفاصيل حول محاكمات الطلبة وسجناء الرأي.

والواقع أنّ نضال «لينا» لم يتوقّف عند هذا الحدّ فقد شاركت في تنظيم حملات ضدّ «الحجب» والرقابة الصارمة التي يفرضها النظام على الإنترنت وساهمت أيضاً في الانتفاضة الإلكترونية ضدّ الرقيب «عمّار 404»، وهو الاسم الساخر الذي أطلقه المحتجّون على الجهاز الحكومي الذي يشرف على حجب المواقع وقرصنة المدوّنات. وكانت «لينا» من بين الشبّان الثلاثة أصحاب مبادرة تنظيم مظاهرة سلمية «نهار على عمّار» أمام مقرّ وزارة «تكنولوجيات الاتصال» بالعاصمة للتنديد «بالرقيب 404» والذين وقّعوا طلب ترخيص قانوني من وزارة الداخلية في الغرض، لكنّه جوبه بالرفض.

ومن المدونات الطريفة مدونة وسام التليلي «محافظ نورمالند» التي كانت من أول المدونات التونسية التي تم إطلاقها على الإنترنت سنة 2006. وتمثل فكرة هذه المدونة في إنشاء بلد افتراضي يعيش فيه مواطنون افتراضيون ولهم حكومة افتراضية. وقد انخرط وسام في كل حركات المساندة وكسر جدار الصمت التي قادها شبّان عن طريق التدوين وصفحات «الفايسبوك». وبالإضافة إلى ذلك شارك وسام في حملات ظرفية مثل «يوم الجلاء من الماء» وهي حملة تم إطلاقها بالتزامن مع الفيضانات التي اجتاحت بعض المناطق التونسية في خريف 2009، إضافة إلى الحملة السنوية «التدوين البيضاء» وهي صفحة بيضاء يصدرها كل المدونين التونسيين احتجاجاً على حجب المواقع على الإنترنت المفروض من النظام.

لقد أغرت هذه الحملات فئة أكبر من الشبان بالخروج من دائرة الصمت وقد استطاع عدد منهم اختراق النظام البوليسي القائم فنشروا المعلومات وتبادلوا المقالات النقدية والصور على الإنترنت وعرض بعضهم «خارطة السجون التونسية» التي تحدّد المواقع التقريبية لسجون تونسية على خارطة غوغل، مع أشرطة موثقة بالصورة والصوت لسجناء سياسيين، ونظّموا النضال بالدعوة إلى الإضرابات والحركات الاحتجاجية.

وكان المدونون يبحثون دائماً عن حلول تخرجهم من الحجب القسري فكلّما حجبت مدونة غيروا عنوانها بإضافة رقم يدلّ على عدد مرات الحجب، أو عطلوا الحجب باستعمال «البروكسي». ويعدّ معزّ الباي صاحب مدونة «بأجنحة ماغون» من أبرز المناضلين، فقد تعرّض للتضييق والمحاصرة والإيقاف أكثر من مرّة بسبب نشاطه «الافتراضي» غير أنّ ذلك لم يزهه إلا إصراراً على مواصلة العمل. وقد وجد في الإعلام «المواطني» وخاصة التدوين أداة قوية وفعّالة لإيصال صوته وصوت المضطهدين من أبناء جيله إلى أوسع نطاق. يقول معزّ في هذا الصدد: «كنت في كل مرّة أستشعر (كذا) أنّ هذا الفضاء تحوّل إلى فضاء بديل عن الحرية التي حرمانا منها، فيتنازعني هاجسان: الإيمان بأهميّة الفضاء الافتراضي في معركة الحرية والكرامة والخوف أن يتحوّل إلى فضاء بديل وأن يتحوّل النضال إلى نضال افتراضي».

ويشرح المدون سامي بن غربية وجهة نظره في هذا الموضوع مشدداً على أنّ حرية التعبير تمثل أهمّ مطلب بالنسبة إلى المدونين. يقول: «بالنسبة لي، قطع كلام الآخرين يعني حرمانهم من التفكير، أي بعبارة أخرى تجريدهم من جوهرهم. وكلّ العراقيل الموضوعة أمام حرية التعبير، سواء أكانت سياسية أو دينية أو اجتماعية، تنزع إلى تحويل البشر إلى بهائم والحظّ من قدرهم. وتصبح الكلمات بوجود الرقابة كالنهيق وتغدو الناس حميراً والمجتمع إسطنبولاً. ولهذا فإنّ حرية التعبير في شبكة الإنترنت تكتسي بالنسبة لي أهمية قصوى، وخاصة في المدونات لأنها تتيح للأفراد المطالبة بصفتهم كمواطنين

عبر الحديث عن المواضيع المحرّمة وعبر التنافس مع وسائل الإعلام التقليدية، أو حتى هزّها هزّاً في بعض الأحيان».

وعلى غرار وسام التليلي، ولينا بن مهني، ومعزّ الباي أنشأت هناء الطرابلسي مدوّنة اختارت لها اسم «ظلمة» وهي إحدى شخصيات «حدّث أبو هريرة» للكاتب التونسي محمود المسعدي، وقد أطلقتها سنة 2007 على الإنترنت. وقد اكتشفت «هنا» التدوين عن طريق أصدقائها على «الفايسبوك» وكانت في البداية تسجل في مدوّنتها بعض الخواطر وتشر بعض التحليلات الأدبية ثم انتقلت إلى نقد بعض الظواهر الاجتماعية كالبطالة وغلاء المعيشة. وتعتبر هناء نفسها من بين الذين تجرّؤوا على الخوض في المواضيع السياسية والمواضيع المحظورة وقد شاركت في حملة «نهار على عمّار» احتجاجاً على الحجب والقمع ومنع حرية التعبير.

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى فاطمة الرياحي التي أنشأت مدوّنتها الموسومة بـ«فاطمة أرابيكا» وخصّصتها للتعبير عن مواقفها ممّا يجري من انتهاكات بحقّ المواطنين معبّرة عن توقها إلى الديمقراطية والحريات متقدمة سياسية الحكومة تجاه الشباب وعجزها عن فهم مشاغلهم.

والواقع أنّ شيوع حالة الاستياء دفع الحكومة إلى الردّ على تملّص الشبّان بإحداث برامج للعناية بهم ولكن سرعان ما احتجّ المدوّنون على هذا الأسلوب في معالجة قضاياهم مثبتين استشرء أزمة انعدام الثقة بين الشباب والسلطة مشكّكين في نوايا كلّ مبادرة. جاء في مدوّنة «فري راس» بتاريخ 2008 موقف صاحبها من قرار الدولة تخصيص برنامج للشباب يقول: «ما الذي استفاده مخطوطة حملة الحوار مع الشباب يبدو أنّ الحاجة أصبحت ملّحة للتعرف أكثر على هذا الشاب.. الذي أصبح يفاجئ الجميع بين الفينة والأخرى بالقلقل التي يُسببها... فكان لا بد من حملة يُستدرج فيها للبوح فكان أن خُطط لحملة لتسير بالشكل التالي: إيهاام... استدراج... انسياق... فرز وتحليل بهدف الدمغجة La démagogie وتسهيل السيطرة...»

1 - الإيهاام بوجود نية صادقة للحوار

2 - استدراج الشباب للبوح.. ولو بطريقة محتشمة عبر الاجتماعات المباشرة ومنتديات الحوار الافتراضي..

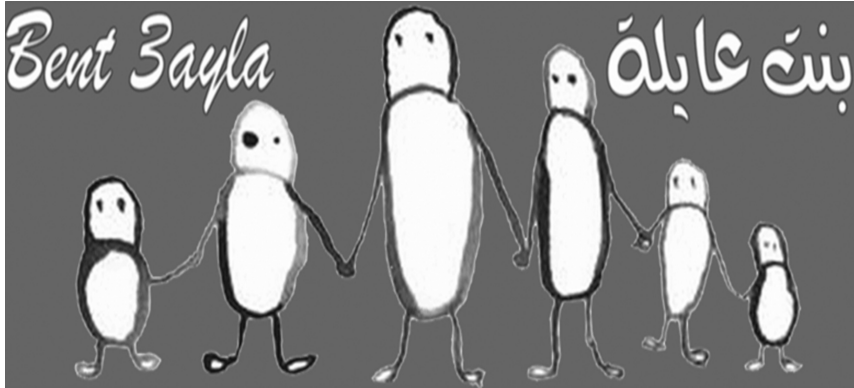
3 - انسياق القلة القليلة من الشباب الحالم وتوجههم نحو التطرق لمواضيع حساسة... تشمل هذه المواضيع تطلعات الشباب ورأيه حول الوضع العام بتونس في مجالات حيوية... سياسية واقتصادية واجتماعية...

4 - فرز وتحليل (تحت الطاولة) المساهمات الأكثر جرأة...حتى تلك «المصنصرة...La censure» لأنها ببساطة الأكثر صدقاً والأقرب للواقع..

5 - تحليل المعلومة (دائمًا تحت الطاولة) سبر الآراء مكن من التعرف، بشكل أكثر دقة، على بعض الجوانب الخفية من الشباب التونسي: همومه، ميولاته، طموحاته... مما سيُسهل التعامل معه ومحاولة «دمغجته démagogiser مستقبلًا»..

وعلاوة عن الكتابة حول مشاكل الشباب كقضية السكن الجامعي، وسجن الطلبة المنتقدين للنظام، ومعضلة حجب المدونات، ومنع حرية التعبير... تطرقت صاحبة مدونة «بنت عابلة» إلى سياسة الحكومة. جاء في تدوينه بتاريخ 2010 «راهو السياسة هادي اكبر اعتراف بفشل ذريع في تحقيق التطور الاجتماعي. اش معناها بعد واش وعشرين سنة (21) من التغييرات الثورية والإصلاحات الجذرية، ولازتم ترون أن التوانسة عديمي أهلية؟ هاذا الكل هوما غير قابلين للتطور وللتنور؟ ولا انتوما فشتلوفي النهضة البشرية؟ ولا بالعكس هوما امخاخهم محلولة أكثر ممّا يساعد؟ يا لي تحب تتحاور مع الشباب هذي اخبار والشباب».

والملاحظ أنّ صاحبة المدونة اقترحت جملة من الحلول منها: «التضامن المطلق وغير المشروط مع الطلبة المسجونين لأنهم طالبوا بحقّ أساسي وبديهي من حقوق البشر. كنت بش نكتب ع الموضوع بشوية سخرية كي العادة ياخي لقيت طعم الملح والمرارة هوا اللي غالب. المشكلة هادي فيها فرعين. فيها «معضلة» السكن وفيها الرد العنيف بالسجن وبعقوبات قاسية على الطلبة».



يقودنا الاطلاع على هذه النماذج إلى الإقرار بأنّ التدوين «مجال خصب للتعبير عن الذات وتنامي الشعور بالتمكين: يمكن لأي مدون أن يعبر عمّا يجول في نفسه من مشاعر وآراء عن طريق التدوين، وأن يتلقّى ردود القراء بحيث يشعر أنّ صوته يمكن أن يصل إلى جمهور عريض ومن ثمّ يوفّر التدوين شعورًا مفعّمًا بالتحقق الذاتي والشهرة وتنامي الإحساس بسيطرة المرء على حياته».

وقد عرف النشاط التدويني السياسي الاجتماعي التونسي تطوراً ملحوظاً. فقد كان في البدء، تسجيلاً لأحداث ونقلًا لشهادات شخصية، ثم نما وتطور ليصبح وسيطاً معرفياً ووسيلة للتعبئة ومساحة للتعبير، وأداة لتعرية النظام الاستبدادي وفضح ألاعيبه وإطاراً لنشر ثقافة تشاركية مواطانية.

غير أنّ هذا النشاط، وإن وُفّر مجالاً للمشاركة السياسية لم يستطع بمفرده إحداث التغيير المجتمعي المطلوب. ففي ظلّ غياب إرادة سياسية صادقة راغبة في إجراء إصلاحات ديمقراطية حقيقية، لم يكن بإمكان المهتمّين إلاّ الهجرة أو العزلة أو اختيار درب النضال. ومن بين الذين ارتأوا المقاومة سبيلاً فئة من فنّاني «الراب» اتخذت من الموسيقى وسيلة للتعبير عن القهر والحرمان والتهميش وأداة لتغيير الواقع.

2 - موسيقى الراب: وسيلة للتنفيس والتعبئة والاحتجاج

تجدد الإشارة إلى أنّ «الراب» ينضوي تحت ثقافة الهيب هوب Hip Hop وقد انتشر في تونس في العقد الأخير من القرن الماضي واستطاع أن يكون جمهوراً يلتفت حول أبرز رموز هذا الفنّ. فعلى سبيل المثال نجح «بلطي» في أن ينتج مجموعة من الأغاني جذبت فئة كبرى من الشبان لتضمّنها انتقاداً لاذعاً للأوضاع الاجتماعية وتركيزها على عرض أحلام الأجيال الجديدة ووصف معاناتها. وقد عبّر «بلطي» في أغانيه عن سيطرة مشاعر اليأس على الشباب وخيبة أملهم في الحكومة بسبب غياب العدالة الاجتماعية واستشراء الفساد وانعدام تكافؤ الفرص بين الجميع، وجنوح أصحاب القرار إلى استعمال المعايير المزدوجة، فضلاً عن غياب منوال تنموي جديّ إلى غير ذلك. وقد جنح «بلطي» وغيره من ممارسي هذا الفنّ إلى المزج بين اللهجة التونسية والفصحى والكلمات الأعجمية في محاولة للخروج عن السائد والتعبير عن الواقع المعيش.

أمّا أسباب الإقبال على ممارسة هذا الفنّ فإنّها تعود حسب «بلطي» إلى أنّه «عندما تنشأ في منطقة فقيرة كهذه وسط الجريمة والبطالة والكحول والمخدرات لا يبقى أمامك سوى خيارين: إمّا أن تصبح مجرماً، أو أن تجد مخرجاً من هذه الظروف من خلال الموسيقى أو الرياضة». وقد اختار بلطي منذ المراهقة عالم الموسيقى: «الراب الواعي» ليكون قارب النجاة وجواز العبور إلى عالم أرحب». غير أنّه سرعان ما أدرك أنّ ممارسة الراب قد تُحوّل صاحبها إلى مهمّس. يؤكد «بلطي» ذلك بقوله: «لقد بدأت مسيرتي في الراب في ظرف اعتبر فيه هذا النوع من الفنّ صدمة بالنسبة للجمهور التونسي. نبذني الكثيرون واشمأز مني الكثيرون».

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى وجدي الطرابلسي المعروف فنياً بـ«ماسكوت» فقد احتج بدوره على نظرة الاحتقار التي يواجهها معنيّ الراب «فعدد كبير من الناس» يعتبرون الراب فناً

هابطًا وغير أخلاقي، وقد وقفوا ضدّ حضور هذا الشكل الموسيقي ورواجه في تونس، ويعتبرونه انحرافًا وتفسخًا وبعيدًا عن أصولنا وتراثنا».

ويشارك محمد أمين زروق المعروف فنيًا بكنزي مع «بلطي» و«ماسكوت» وغيرهما من فنّاني «الراب» في اعتبار هذا النمط الموسيقي فضاءً للتعبير عن معاناة جيل بأكمله ووسيلة لتبليغ أصواتهم إلى الناس وتفجير طاقاتهم. ويحرص فنّانو «الراب» على أن يتفاعل الشباب معهم وأن يتبهبوا إلى أنّ خطابًا جديدًا بصدد التكوّن، وهو خطاب لا يطرح البديل بقدر ما يسعى إلى وصف الحالة المتردية للمهمّشين ومقاومة الضغوط وفضح صور القمع والاستلاب.

وعلى هذا الأساس يتحوّل «الراب» في نظر المولعين به إلى أداة رفض لجميع رموز السلطة (الأب، المعلم، القائد، المثقف، السياسي...) ووسيلة لفضح سياسة الحكومة وبيان مسؤوليتها عن انتحار الشباب غرقًا بسبب إقدامهم على الهجرة السريّة، أو معاناة أغلبهم من الإحباط. غير أنّ هذه الجرأة في التنديد بالفساد عرضت عددًا من فنّاني «الراب» للرقابة والمنع. فقد أقدمت الأجهزة الأمنية على غلق شبكات الاتصالات والإنترنت للحيلولة دون مشاهدة العديد من أغاني «الراب» المسجّلة على الفيديو على مواقع الإنترنت متوقّعة بذلك منع هذه الأصوات من التأثير في الجماهير. ولا يخفى أنّ صدور أغنية «رئيس البلاد» للمغنيّ المعروف بالجنرال دفع وزارة الداخلية إلى شنّ حملات اعتقال في صفوف مغنيّ «الراب» لما تضمّنته هذه الأغنية من جرأة غير مسبوقة.

ويذهب عدد من النقاد إلى أنّ أغاني «الراب» نجحت أكثر من غيرها من أشكال الفنون وأنماط الإبداع في التعبير عن آراء الشباب وتطلّعاتهم ووصف مشاكلهم اليومية، وقد نجم عن ذلك تأثر هؤلاء بعدد من فنّاني «الراب» وتماهيهم معهم بل إنّ فئة من الشبان اعتبرت فنّان «الراب» أنموذجًا يقتدى به، خاصّة وأنّ الاستمتاع ب«الراب» لا يتطلّب الحصول على شهادات علميّة والتشبيح بزاز ثقافيّ كبير.

ومقارنة بالتدوين يعدّ التعبير عبر موسيقى «الراب» أكثر انتشارًا بين الناس، خاصّة في الأوساط الشعبيّة نظرًا إلى ميل أهل «الراب» إلى استخدام المفردات اللغوية ذات الطابع الشبابيّ والعفويّ التي تستقطب عامّة الفئات الشبابيّة المحدودة التعليم والتي لا تملك القدرة على الاطلاع على المدونات ولا على التعليق على المادة المنشورة فيها. أضف إلى ذلك أنّ الاستماع إلى «الراب» لا يرتبط بمكان أو زمان، وهو أكثر يسرًا من متابعة المدونات التي ترتبط بتوفّر حاسوب والإنترنت. وقد لا نبالغ إذا اعتبرنا أنّ النزعة «الشعبيّة» Populisme التي تسم «الراب» تشعر الشباب العاطل عن العمل بأنّهم يشكّلون «جماعة انتماء» تقتسم الهموم نفسها.

يعدّ فنّان «الراب» ابن الشعب وهو يتفتّن في سرد ما يجري في الشارع من أحداث، وفي كشف النقاب عن المستور الذي يتعمّد أغلب أصحاب الثقافة «العالمية» تغييبه أو تجاهله. وهو إذ يفعل ذلك يريد كسب الاعتراف: اعتراف جميع المؤسسات التي تمارس الإقصاء والاستبعاد والتهميش بحقّ هذه الفئات المسحوقة في الحياة علّها بذلك تراجع مواقفها وتخرج من حالة القصور والعمى لتتأمل في الواقع وتحلّله بغية إيجاد الحلول الملائمة التي تحفظ للمهمّشين حقوقهم وتصون كرامتهم وتحترم إنسانيتهم.

وبقطع النظر عن أسباب نجاح عدد من فنّاني الراب في التأثير في الشباب فإنّ تحليل المنتج الثقافي والنظر في خصائص الخطاب الموجه إلى الشباب كفيلاّن متى أنجزا على أسس علميّة، بأن يُبيننا لنا مدى تعطّش الشباب، وخاصّة المهمّشين إلى فضاءات بديلة وأدوات تعبير وآليات تمكّنهم من البوح بما يجول بخواطرهم من أفكار وبوجدانهم من مشاعر. ولا معنى في تقديرنا، لإقبال الشباب على «الراب» إلّا لأنّه أضحى في نظرهم، أداة تعبيرية تتجاوز حواجز اللغة والجغرافيا والدين والانتماء لتصبح ثقافة وأسلوب حياة ووسيلة تعبير عن الذات لاسيما وأنّ «الراب» ينهل من معين الثقافة الشفويّة أكثر من الثقافة العالمية المدوّنة. ويمكن القول إنّ الولع بأغاني «الراب» مرده رفض تصوّر السلطوي الذي كان يوظّف الغناء للإمتاع أو للاستلاب وتثبيط همم الشعوب، وسعي في المقابل، إلى تغيير هذه النظرة الأحادية إلى وظيفة الفنّ.

لا مراء أنّ مغنّي «الراب الملتزم» كما يحلو للبعض تسميته، يرفض أن يسخر أغانيه لهذه الغاية معتبرا أنّ الفنّ محاكاة للواقع على حدّ عبارة بودريار Beaudrillard ولا بدّ أن تعرّي الأغاني حقيقة ما يجري في عالم المهمّشين وأن تنقل تصوّره للحياة ورؤيتهم للكون. ولعلّ اللجوء إلى أسلوب الاحتجاج والاستفزاز والاعتماد على لغة تبدو في نظر البعض، بعيدة عن آداب التخاطب معبران عن حاجة المهمّشين إلى الإخبار عن نمط حياتهم ومعاناتهم ولفت انتباه أصحاب القرار، وتشكيل «صوت» قادر على إرباك النظام وإحراجه. وما دام هؤلاء الطغاة لا يصغون إلى أنين الشباب ويستهترون بما يكابدونه فإنّ العنف اللفظي صار في بعض أغاني «الراب»، «سيدّ الميدان».

ولئن اعتبر البعض أنّ العنف يوظّف للتعبير عن الرفض السياسي ونشر الوعي بين صفوف الناس الذين فقدوا الرغبة في الحياة وارتموا في أحضان السلبية فإنّ استقراء مضمون نسبة من أغاني «الراب» يومئ إلى توظيف هذا النمط الموسيقي للتعبئة الإيديولوجيّة فصار بعض مغنّي «الراب» أشبه ما يكونون إلى الدعاة الدينيين الأصوليين الذين لا همّ لهم سوى الترويج لثقافة الكراهية ونبذ الآخر. وبناء على ذلك يتحوّل المهمّش بدوره، إلى ممارس للإقصاء والفرز على أساس المعتقد.

ولئن كان هدف هذه الفئة من مغتي «الراب» نقد الخطاب السياسي الاجتماعي السائد فإن الناظر في دلالات ما أنتجوه يكتشف أنهم يعيدون إنتاج خطاب قمعي ولكن هذه المرة باتجاه المختلف دينياً.

ولعلّ السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا المقام: إلى أي حد استطاع مغتي «الراب» أن يمثل الشباب أم أنه قد انقلب بدوره إلى ناطق باسم فئات إيديولوجية تتصارع متخذة قضايا الشباب ذريعة لتحقيق مآرب أخرى؟ وإذا علمنا أن الشباب لا يمثلون وحدة متجانسة ولا كتلة واحدة أدركنا أن قضايا المهمشين معقدة ومركبة لا يمكن لأي طرف أن يدعي أنه أكثر من غيره قدرة على فهمها والتعبير عنها.

الاستنتاجات

إزاء تعمّد وسائل الإعلام الرسميّة الأحادية التوجّه تغييب مشاكل الشباب، وخاصة شباب الجهات الفقيرة والمحرومة من العدالة الاجتماعية، وإزاء صمت النخب أو اكتفاء البعض منها بالإشارة إلى معاناة الشبان في غضون خطاباتهم حول التنمية وتحديث البلاد، قرّر المهمشون / الهامشيون الخروج من حالة الصمت الإرادي أو التصميت مصريّن على امتلاك حقّ تمثيل ذواتهم بأنفسهم دون اللجوء إلى الوسيط. وإن كان هؤلاء لا يملكون المال أو السلطة أو الدعم فإنّهم رأوا أنّ الكلمة سلاح لا يمكن الاستهانة به وأنّها تمثل سلطة قادرة على مواجهة بقية السلطات.

وأمام انعدام فرص تشجيع الشباب على التجريب والمغامرة وتعمّت النظام واستمراره في العبث بمصير المهمشين كان على هؤلاء أخذ زمام المبادرة والبحث عن مخرج فكانت وسائط الاتصال والنشر الإلكترونيّ الإنتاج البديل الذي يوفّر للشبان إمكانيات للخروج من حالة الإحباط والشعور بالقلق واليأس. وقد ترتّب على انتشار وسائل الإعلام الجديدة وتطوّر التكنولوجيا إطلاق عنان المواهب المكبوتة، واقتحامها مجال الإبداع وإصرارها على الإسهام في رسم معالم الثقافة وتجديدها، والمشاركة في تحديد ملامح ممارستها المستقبلية استهلاكاً وإنتاجاً. وبدل أن تشجّع سياسة الحكومة الشباب على أن ينهضوا بدور وأن يشاركوا من موقعهم، في رسم المستقبل صارت هي الكابح والمعرقل فكان لا بدّ من تصحيح المسار.

إنّ هذا الجيل الذي يسمّيه البعض جيل «بن عليّ» (نسبة إلى الرئيس السابق) لم ينخرط في العمل السياسي بالمفهوم الكلاسيكي ولم يكن حاملاً لمشروع تغيير واضح المعالم بقدر ما كان قادراً على الاحتجاج ومواجهة أشكال الهيمنة الطبقية والسياسية والفكرية، من خلال التدوين والحوار في المنابر الإلكترونيّة والغناء والرقص وغيرها من الوسائل المتاحة للتعبير.

وهي أشكال من التعبير تتسم بصفة التنوع قد تكون مباشرة وقد تكون غير مباشرة، وقد تتضمن حلولاً وقد تكتفي بالانتقاد والفضح والتشهير والسخرية اللاذعة، وقد تكون مرتكزة على خطاب عميق الدلالات، وقد تكون معتمدة على خطاب مفكك وهزيل. وفي كلّ الحالات ساهمت هذه الأشكال التعبيرية والممارسات الثقافية في تشكيل هوية الفرد الثقافية وفي التخفيف من شدة الاحتقان أو في حالات أخرى في التصعيد من وتيرته.

ويمكن أن نعتبر أنّ هذه الأشكال التعبيرية قد ساهمت في توعية الشباب بأهمية البحث عن مخرج قد يكون في الفنّ أو في الاحتجاج في الشارع.... ودفعت المهتمّين إلى البحث عن فضاءات للتحرّر إذ إنّ الاستمرار في «لعب دور الضحية» والاكتفاء بوصف المعاناة لا يمكن أن يؤدي إلى نتائج إيجابية. ولعلّ سبب هذا الوعي السياسي والحسّ الوطني يعود إلى انتشار وسائل التواصل الحديثة التي مكّنت الشبان المهتمّين من الاندماج في جماعات عضوية و«التشبيك» مع جماعات تعيش المعاناة نفسها هنا وهناك فضلاً عن عولمة طرق ممارسة الحريات وتقديم الذوات والتعبير عن المشاعر.

ومما لا شكّ فيه أنّ وعي الشبان المهتمّين بالوسائل التي تُحقّق لهم التمكين طوّر مواهبهم وأتاح لهم فرصة الانتماء إلى مجموعات عضوية وحدّت بين صفوفهم، فكان ظهور تجمع المدوّنين الذي استطاع أن يحوّل التدوين من ظاهرة فردية إلى ظاهرة جماعية. وفي السياق نفسه تكوّنت لحمّة بين فنّاني «الراب» جعلتهم يفكّرون في الإنتاج المشترك. وهكذا كانت وسائل التعبير في كثير من الحالات، علامة دالة على تكريس قيم التضامن والتعاون المشترك بين صفوف المهتمّين بهدف الخروج من حالة الإقصاء إلى حالة الاحتواء والانتماء، ومن حالة السلبية إلى حالة البحث عن مبادرة للخلق وإنتاج المعاني الجديدة التي من شأنها أن تقوّض المسلّمات والثوابت وتربك منظومة الصور النمطية التي حاصرت الشباب في العقود الأخيرة.

الخاتمة

لقد سعينا خلال هذا البحث، إلى أن نكشف النقاب عن محاولات برزت في أوساط فئة من الشباب التونسي تتمّ عن وجود رغبة في تغيير أوضاع المستبعدين والمهمّشين بصفة خاصّة. وقد استقرّ اختيارنا على دراسة تجارب المدوّنين ومغنيّ «الراب» لأنّ هذه الأشكال التعبيرية لا تحظى في الغالب، باهتمام الدارسين العرب بل إنّ معظم الأكاديميين ينتقدون بشدّة انكباب عدد من الدارسين على استقراء هذه التجارب التي تنتمي إلى «ثقافة الأنفاق» ويرون أنّها دراسات لا تليق بالمتقّف، ومن هنا فإنّها تعدّ متى أنجزت، دراسات على الهامش. وهكذا يتّضح أنّ الأعمال والبحوث تخضع لتراتبية هرمية وهو ما يولّد بناء هامشية جديدة ومهمّشين جدد.

وقادنا البحث في هذه التجارب على اختلافها، إلى تبين مدى حرص أغلب هذه الفئات على أن تكون داخل التاريخ لا خارجه، وفاعلة في الواقع لا خانعة راضية بالمقدّر والمكتوب. ولئن فضل البعض التعبير عن مأساة التهميش عبر الجريمة أو الانتحار أو الجنون أو الصمت... فإنّ البعض الآخر اختار تسخير القلم للبوح بما يفكر فيه أو توظيف الموسيقى لتوجيه الرسائل الاحتجاجية. وهذا الاختيار يعكس في الواقع، رغبة في توظيف هذه الأشكال التعبيرية من أجل إثبات الذات وإبراز القدرة على الفعل والخلق والإنتاج والإبداع، أي البحث عن معنى للحياة.

إنّ هذا السعي الحثيث من أجل تبليغ الصوت ولفت الانتباه يوحي بمدى إيمان فئة من المهتمّين بضرورة مغادرة هذا الوضع «الإشكالي التراجيدي». ولكن إلى أيّ حدّ نجح هؤلاء في تغيير واقعهم ونظرة الآخرين لهم أم إنّ ديناميكية الخروج عن النسق لم تكن إلّا حالة ظرفية تعجز عن تحقيق الديمومة؟ إنّها صرخة مدوّية يطلقها الشبان بوجه الأنظمة الفاسدة بهدف إرباكها وإزعاجها حتى تعالج المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بكلّ جدية وتحقق مطالب الفئات المحرومة. غير أنّ هذه الصرخة تبقى وليدة اللحظة ومرتبطة بسياق تاريخي وسياسي وثقافي ولا يمكن لها أن تتخطى حدود الممكن التاريخي.

ولعلّ أكبر غنم تحقّق لهذه الفئات التي انخرطت في المقاومة عبر الكلمة والصوت هو أنّها استطاعت أن تتمسك بحقّها في الحياة وأن تصوغ خطاباً معبراً عن حبّ البقاء. ولا يُطلب من جميع المتقبّلين فكّ شفرات هذا الخطاب بقدر ما يطلب منهم أن يدركوا أنّ من الشبان فئة فارقت الأشكال التقليدية المعبرة عن التهميش وشكّلت خطاباً جديداً لا يطرح البديل المتوقع تنظيمياً بقدر ما يقاوم الضغوط والقمع والاستلاب. ويمكن الإفراق بأنّ فضل المهتمّين يتجسّد في استنباط وسائل مبتكرة لمواجهة التهميش من جهة، وفي منع مجموعة من الشباب المؤيد لسياسة الدولة (شباب حزب التجمّع الدستوري) من احتكار العمل الشبابي والنطق نيابة عن جميع الشبان، من جهة أخرى.

ولئن رامت السلطة الاستبدادية لجم هذه الأصوات المعارضة فإنّ المدوّنين وفنّاني «الراب» وغيرهم أصرّوا على أن يكونوا جيلاً من «المناضلين» لا يحتجّون عبر القنوات التقليدية (المطلبية النقابية، الثورة بالمفهوم الماركسي، وإنتاج الإيديولوجيات...) بل عبر آليات وفرتها ثقافة حقوق الإنسان. ولكن إلى أيّ مدى سيستتّى لهذه الفئات نيل حقوقها والتمسك بفرادتها وخصوصية تجربتها في الوقت نفسه؟

لقد أمكن لهذه الفئات أن تُلقت انتباه العموم إلى وضعها وأن تثير فضول المتابعين للحراك الاجتماعي الثقافي، وهو أمر استدعى خلق طريقة مغايرة في التفكير. فقد استطاع المهتمّون فكّ الحصار وتعليم الناس آليات أخرى للمقاومة (استعمال وسائل التواصل

الحديثة، والتشبيك، وتصوير الأحداث...) وحثّوهم على إنتاج استراتيجيات جديدة للنضال والتفاعل مع الآخرين. وبناء على ذلك بات من الضروري التمييز بين أشكال احتجاجية إيجابية تكتسي قدرًا من المشروعية وأخرى سلبية، وغير مشروعة. بيد أن هذا الحرص على التعبير بقي مفتقرًا، في نظرنا، إلى خطة بعيدة المدى بوسعها تحويل الأفكار إلى برنامج عمل شبابي موسّع غاية ما أمكن لهذه الفئات فعله هو الاكتفاء بالتنديد والتشهير والاحتجاج. وهو أمر مفهوم بسبب غياب حرية التعبير وضعف مناهج التعليم وغياب الفكر النقدي ومنابر الحوار فضلًا عن انعدام ثقافة سياسية متينة.

ولئن عاب الدارسون على فئة من الشبان استبدالهم الواقع العمليّ بالعالم الافتراضي فإنّ المدوّنين وفنّاني «الراب» عالجوا هذه الفجوة. إذ إنّ أغلبهم تمكّن من الانتقال من الواقع الافتراضي إلى الواقع المعيش أو العكس مُحدثين بذلك علاقة عضوية تفاعلية بين المجالين ومشتتين أنّهم لا يهربون ولا يتفوقون على ذواتهم، بل يسهمون من خلال الفضاء الشخصي في تصوّر مشروع مجتمعيّ جديد.

والواقع أنّه ليس بوسع المتأمل في هذه التجارب أن يتجاهل الدور الذي اضطلعت به هذه الفئات المهمّشة «الصاخبة» إذ استطاعت أن تُحدث «ضجيجًا» من حولها وأن تنخرط في فعل التغيير، ومن ثمّ لم يكن تعبيرها عن التهميش وسيلة تنفيس بقدر ما كان آلية للتعبئة وبتّ الوعي وتحريض الجموع حتى تهبّ من مرقدها. وبالفعل أثبتت الثورات والانتفاضات التي عمّت العالم العربي خلال سنة 2011 مدى إفادة الشبان من الشبكة التفاعلية و«تويتر» وغيرها من الوسائل التواصلية لتنظيم تحركاتهم وتبادل المعلومات والتنسيق بينهم والإفادة أيضًا من تجارب من سبقوهم كالمجموعات الفايبوكية المصرية والإيرانية وغيرها. وقد استطاعت هذه الفئات تغيير أنماط التفكير والعمل والتخطيط فهي أكثر براغماتية وتركيزًا على الجانب العملي من الأجيال السابقة التي كانت تنطلق بالتنظير فالتطبيق وتنضوي تحت الإيديولوجيات المحرّكة للعمل النضالي.

نخلص إلى القول إنّ النظر في أشكال التعبير عن التهميش يتطلّب في اعتقادنا، تغييرًا في طريقة نظرة الدارسين إلى هذه الأشكال التعبيرية وفي أدوات تحليل كتابة التدوينة وآليات القراءة والتفكيك.... فالمنتج الثقافي للمهمّشين/الهامشيين يُجبر أصحاب «الثقافة العالمية» بالضرورة، على مراجعة زادهم المعرفي والإقدام على تحليل «ثقافة الشباب» و«الثقافة الشعبية» بهدف اختبار مدى إفادة هذه الفئة من الشبان من تجربة التهميش إذ لا يخفى أنّ هذه الأشكال التعبيرية الجديدة والهجينة ساعدت على تحقيق أحلام بعض المهمّشين وبناء هويتهم فنجم عن ذلك «التمكين» وتغيير المواقع الاجتماعية.

ونذهب إلى أنّ التعامل مع هذه الثقافات الفرعية يقتضي التحرّر من طريقة التفكير وفق النظام الثنائي المتضاد أو القطبي: المعترف به / المهمّش، وأشكال تعبيرية مسموح بها وأخرى «مرذولة»، والخاصّ/ العامّ، والفرديّ/ الجماعيّ، الداخِل/ الخارج، الرسميّ/ غير الرسميّ. فأنماط التعبير عن الهامشية تتجاوز في الواقع، مع أشكال تعبيرية أخرى «مقبولة» اجتماعياً وسياسياً وثقافياً باعتبار أنّ طبيعة الحياة المعاصرة تقوم على هذا التوليف بين عناصر قد لا تعكس الائتلاف والانسجام بقدر ما تشير إلى مقدارٍ من التفاعل الديناميكي.

قائمة المصادر

المدونات المعتمدة

- مدونة فاطمة أرايكا <http://fatmaarabica.blogspot.com/search?updated>
- مدونة clandestin <http://el-clandestin1.blogspot.com>
- مدونة النصر دائماً، <http://existe2007.maktoobblog.com/>
- مدونة ابتسام من الجنوب، <http://elebtissima.blogspot.com/> 2009_06_01_archive
- مدونة «هشوش النّبار» [http://hshoosh.blogspot.com/search?updated-min =](http://hshoosh.blogspot.com/search?updated-min=)
- مدونة «فري راس»، <http://free-race.blogspot.com>
- مدونة بنت عايلة <http://bent-3ayla.blogspot.com/>
- مدونة هشوش النّبار <http://hshoosh.blogspot.com/search?updated->
- مدونة «بأجنحة ماغون» [http://magonide12.blogspot.com/2010/01/blog-](http://magonide12.blogspot.com/2010/01/blog-post.html)

قائمة المراجع

- هلال، عليّ الدين، ثقافة الشباب العربي والهوية في عصر العولمة، ط1، الإسكندرية، نشر مكتبة الإسكندرية، 2010.
- دون ذكر المؤلف، تحديّ الصحافة التقليدية، موقع شبكة الصحافة العربية، بتاريخ 12 ماي 2008 www.arabpressnetwork.org.

- اليان مي «بنية تونسية» تحصد جائزة الـ"بوز" لأفضل مدونة عالمية، موقع شبكة الصحفيين الدوليين، بتاريخ 18-4-2011، <http://ijnet.org/ar/stories/92944>،

- خارطة السجون بتونس، موقع نواة، متاح بتاريخ 27-9-2011،

<http://nawaat.org/tunisianprisonersmap/>

- الحمروني محمّد، المعركة من أجل حرية الإعلام في العالم الافتراضي، موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 13-2-2011-

www.islamonline.net

- وجدي الطرابلسي، مؤسس أول مجموعة لموسيقى الراب في تونس، مدونة تونس اليوم، بتاريخ 15 نوفمبر/تشرين الثاني 2008، <http://touniselyoum.maktoobblog.com/1447230->

- بلطي يغني آلام الشباب التونسي ويصطدم النظام، موقع الحوار نت، مقال بتاريخ : - 07 - 1 - بمقاومة 2011

<http://www.alhiwar.net/ShowNews.php?Tnd = 13049>

- قرامي آمال، بئس الراب إن تحوّل إلى مديح للكراهية، موقع شفاف الشرق الأوسط . موقع شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ الاثنين 22 تشرين الثاني (نوفمبر) 2010.

<http://www.mettransparent.com/>

التهميش الإعلامي للشباب الجزائري وأشكال الالتفاف عليه.

نصر الدين لعياضي

مقدمة

من الصعوبة بمكان البحث في موضوع قيام وسائل الإعلام الكلاسيكية الجزائرية، خاصة الرسمية، بتهميش (Marginalizer) الشباب الجزائري. والسبب في ذلك لا يعود لحدائته فحسب، بل أيضاً لما يثيره من قضايا وإشكاليات. ونرى هذه الصعوبة مرتبطة بمفهوم التهميش الإعلامي الذي يبدو أكثر تعقيداً من مفهوم التهميش ذاته الذي ما زال يثير الكثير من الجدل في الأوساط الأكاديمية حول الواقع الذي يغطيه ورهاناته. فانطلاقاً من هذا الواقع تحفظ الباحث الجزائري عبد القادر لكجع على توصيف ما يعيشه الشباب الجزائري بالتهميش في المطلق بعد أن قام ببحث ميداني قاده إلى الاستنتاج الذي مفاده أن مفهوم تهمة الشباب في السياق الجزائري يأخذ أبعاداً نسبية تختلف باختلاف طبيعة المؤسسات. لقد أكد أن الاختلاف في علاقة الشباب الجزائري بالدين والأسرة من جهة، والمؤسسات السياسية والجموعية، من جهة أخرى، ليست مسألة كمية فقط⁽¹⁾، لأنها تُثار، أيضاً، على الصعيد النوعي لارتباطها بحرص الشباب على تنمية علاقته بأسرته واحترامها، والتمسك بالدين أكثر من ارتباطها بالمؤسسات السياسية والجموعية. فالأسرة والدين في نظر الباحث المذكور يعاملان، أكثر، على دمج الشباب، بهذا القدر أو ذاك، في النظام الاجتماعي القائم. وتنبع الصعوبة المذكورة

(1) Lakjaa Abdelkader, La jeunesse algérienne entre valeurs communautaires et aspirations sociétares, communication au Colloque International Pluridisciplinaire «Villes et région et marginalité chez les jeunes» tenu à Skikda les 21 et 22 Mai 2007 et organisé par l'Université Mentouri de Constantine, l'Université du 20 Août 1955 de Skikda et l'Université Paris X Nanterre, consultée le 30/06/2011 in www.cdesoran.org/doc/Lakjaa3.pdf

أعلاه، أيضًا، من محاولة التعاطي مع مفهوم الشباب كبناء اجتماعي تنتجه الخطابات الاجتماعية قبل أن يكون حقيقة إحصائية.

إشكالية البحث:

يمكن للباحث أن يكتشف بيسر شبه غياب الشباب في وسائل الإعلام الجزائرية، والرسمية على وجه الخصوص. فالمسؤولون الرسميون عن قطاع الإعلام في الجزائر ذاتهم يعترفون بهذا الأمر⁽¹⁾.

لكن ما هو غير يسير يكمن في الإجابة عن السؤال المرتبط بالصيغة التي يأخذها شبه الغياب هذا، وفي البحث عن العوامل التي أنتجته.

سيتطرق هذا البحث إلى التهميش الإعلامي للشباب الذي يعد من تجليات التهميش الاجتماعي. هذا مع الإشارة إلى أن دلالاته الرمزية تملك قيمة أكبر، وبعض رهاناته تظل متلبدة، وغير مرئية، ولا يمكن الاقتراب منها علمياً إلا عبر تفكيك الأشكال السياسية والثقافية والإعلامية والفنية التي يتبناها الشباب للالتفاف عليه. فهل يشكل هذا الالتفاف قطعة مع وسائل الإعلام الرسمية الكلاسيكية أم أنه يعبر عن رغبة في إعادة تشكيل فضاء إعلامي جديد يكون الشباب فيه قوة فاعلة؟

إن الأفق العلمي للبحث عن علاقة الشباب بوسائل الإعلام انطلاقاً من براديجم Paradigme التأثير قد استنفد، في تقديرنا، ولم يعد يملك ما يقدمه من قيمة علمية مضافة. وبالمقابل فإن رؤية العلاقة ذاتها من منظور البنائية الاجتماعية يسمح لنا بمعرفة كيف يفهم الشباب إقصاءه من وسائل الإعلام الرسمية؟ وكيف يستملك (s'approprier) الميديا الجديدة، للالتفاف على تهميشه إعلامياً؟

التهميش الاجتماعي: علامة أزمة أم مؤشر على التغيير؟

يتضمن التهميش الاجتماعي العديد من المعاني التي تحيلنا إلى «الإقصاء» أو الحرمان أو الاستبعاد، أو الشذوذ (Anomie). ويُعدّ ظاهرة موهلة في القدم تمس بعض الفئات الاجتماعية التي تتميز بسنها أو عرقها أو دينها أو جنسها أو مهنتها. لكن رغم هذا فإنه كمفهوم

(1) راجع خطاب وزير الإعلام الجزائري الذي ألقاه بولاية (محافظة) أدرار والمنشور بالصحف الوطنية. انظر:

L'Etat accorde un grand intérêt au développement à la promotion de l'information de proximité dans les régions sud, le quotidien **El Moudjahid**, Algérie, du 7 mars 2011.

لم يلج الدراسات الأكاديمية إلا في بداية الثمانينيات من القرن الماضي. ويميز التراث العلمي بين نوعين أساسيين من التهemis، وهما: التهemis السوسيو اقتصادي، والذي تعود جذوره إلى بنيات الإنتاج، والتنظيم الاقتصادي للمجتمع، ويمس الفئات الاجتماعية المستبعدة من فوائد النشاط الاقتصادي ومزاياه. والتهemis السوسيو ثقافي الذي يراه في الرفض الإرادي والضماني للاندماج في المجتمع، ويفرز شكلاً من الثقافة الفرعية، التي تختلف أو تتعارض، بهذا القدر أو ذاك، مع الثقافة المهيمنة⁽¹⁾. هذا مع العلم أن الكثير من الباحثين يرفضون هذا التمييز.

نقصد بالتهemis الإعلامي للشباب عدم إتاحة الفرصة لهم ليتناولوا الكلمة أمام الملاء عبر وسائل الإعلام الرسمية ليعبروا عن ذاتهم ومشاكلهم وخصوصيتهم. ويقدموا وجهة نظرهم في المواضيع التي تهمهم أو ذات الصلة بالشأن العام. بمعنى أن وسائل الإعلام الرسمية لا تتعاطى مع الشباب كحقيقة سوسولوجية، بل كخطاب إيديولوجي تسقط فيه جميع التمثلات الخاصة بالشباب الجزائري؛ أي الخطاب الذي يتحدث عن الشباب، أو يخاطب الشباب انطلاقاً من الصورة التي يجب أن يكونوا عليها سواء استمدت هذه الصورة من الماضي؛ أي من بطولة الشباب الفعلية أو المتخيلة وتضحياته من أجل نيل استقلال الجزائر، أو من الصورة المثالية التي يرسمها الخطاب السياسي للواقع الحالي الذي يعيشه الشباب.

للاقترب أكثر من واقع الشباب في الجزائر يمكن الإشارة باقتضاب إلى العناصر التالية:

1- بلغ عدد الشباب الجزائري الذين يقل سنهم عن 30 سنة 58% من مجمل 61.30 مليون نسمة الذين يشكلون المجتمع الجزائري، حسب نشرة الديوان الوطني للإحصائيات الصادرة بتاريخ أول يناير/كانون الثاني 2011. ورغم ما بذلته السلطات العمومية للتخفيف

(1) Guy Rocher: La marginalité sociale, Un nouveau réservoir de contestation, in Claude Ryan (sous la direction), Le Québec qui se fait, Montréal: Les éditions Hurtubise HMH ltée, 1971, consulte le 7/7/2011 in

http://classiques.uqac.ca/contemporains/rocher_guy/marginalite_sociale/marginalite_sociale.htm

(2) Conseil National Economique et Social: Rapport National sur le développement humain, Réalisé en coopération avec le Programme des Nations Unies pour le développement, Alger 2008

هذا مع العلم أن النسبة المذكورة من البطالة لا تحظى بإجماع المختصين، وتتعارض مع الإحصائيات التي تنشرها بعض المنظمات الدولية، فحسب تقرير المعرفة العربي، الذي أعده برنامج الأمم المتحدة الإنمائي للعام 2009 فإن نسبة البطالة في الجزائر بلغت 42% في العام 2005-2006، وكان نصيب الشباب منها 70%.

من وطأة البطالة التي يعاني منها الشباب إلا أنها تظل في حدود 11% بعد أن كانت تقدر بـ 29% في 2000⁽¹⁾.

2- استفحال أزمة السكن وتزايد البطالة في المجتمع الجزائري كانتا من بين العوامل الأساسية التي غيرت مفهوم العائلة. فالعائلة التقليدية في الجزائر التي كانت تعني عيش عدة أجيال فوق سقف واحد قد ضمرت أو في طور الضمور أمام تزايد طموح الشباب في بناء أسرة مستقلة تتماهى مع نمط الحياة الغربية⁽²⁾.

3- رافق الانفتاح الاقتصادي في الجزائر بروز قيم «جديدة» في المجتمع نذكر منها الجشع، والأنانية المفرطة، والنهم في الكسب السريع حتى وإن كان غير مشروع، والاستماتة في تحقيق المآرب الشخصية، والدفاع عن المصالح الفردية حتى وإن كانت ضد المصلحة العامة. وتدني النظرة للتعليم، فالدراسة لم تعد وسيلة للترقي الاجتماعي. والمثل العليا التي كانت تقود جيل السبعينيات من القرن الماضي وما قبله لم تعد صالحة لجيل الثمانينيات من القرن الماضي وما بعده.

4- لقد بدأت الدولة الوطنية تفقد، تدريجياً، قاعدتها الاجتماعية الجماهيرية التي اكتسبتها بعد الاستقلال مباشرة، بل بدأت مظاهر الانفصام بين المواطنين والدولة تتأكد مع مرور الزمن. وتآكلت معها كل أشكال الوساطة مع المواطنين. فغياب الوساطة لا يعني غياب الحوار والنقاش حول الشأن العام الذي يميز «الفضاء العمومي» وفق المفهوم الهبرماسي (نسبة إلى الفيلسوف يورغن هبرماس) فحسب، بل يعني، أيضاً، وقوف المجتمع في مواجهة الدولة.

5- استشرى العنف في الحياة العامة إلى درجة أنه أصبح وسيلة الاتصال الوحيدة التي يملكها الجزائري لإسماع صوته، وحل بعض المشاكل التي يعاني منها⁽³⁾. والخشية أن يتحول هذا العنف إلى «ثقافة» تتحكم في السلوك اليومي.

(1) Lahouari Addi: Problématique de la société civile en Algérie :Quelques éléments théoriques et historiques, Communication à l'occasion de l'Université d'été du CNES qui s'est déroulée du 1 au 3 septembre 2007; consulté 8/7/2010 in http://journal3.net/spip.php/IMG/local/cache-vignettes/ecriture/spip.php?page=fors-articulo&id_article=395.

(2) أكد المدير العام للأمن الوطني الجزائري أن إداراته تدخلت لاسترجاع الأمن والحفاظ على الاستقرار في ربوع الوطن 9009 مرة خلال سنة (من يونيو 2010 إلى يونيو 2011)، نقلاً عن صحيفة «الوطن الجزائرية» الصادرة يوم 11.07.13

6- اتسعت ظاهرة الهجرة غير الشرعية نحو أوروبا فشملت شرائح واسعة من الشباب طارحة بذلك مفارقة صارخة نلخصها في القول إن جيل الستينيات والسبعينيات، الذي اضطر إلى الهجرة إلى فرنسا لضمان قوته وقوة أسرته، كان يصر على العودة إلى الجزائر لبناء مستقبله. بينما يفكر جيل الشباب الحالي في بناء مستقبله بعيداً عن بلده⁽¹⁾.

7- جرت التحولات الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر في ظل انفتاح إعلامي وثقافي غير مسبوق بفضل البث التلفزيوني المباشر الذي سمح للجزائريين بالاطلاع على أنماط معيشية، وثقافات مختلفة وحتى متعارضة، فعزز تمزق النسيج الثقافي معلناً عن مزيد من التوتر بين المرجعيات الثقافية المتباينة.

أخيراً، يمكن القول إن مشاكل الشباب في الجزائر لا يمكن اختصارها في الحيف الاجتماعي، رغم خطورته والتي تعبر عنها قلة فرص العمل، وصعوبات الزواج لاستفحال أزمة السكن، وتوتر العلاقات الاجتماعية في ظل مرجعيات ثقافية وقيمية جديدة وبروز علاقات جديدة مع المجتمع والسياسة. إنها العلاقة القائمة على فقدان الأمل، والحيرة من الغد، وضياع معالم الماضي ورموزه.

أشكال التهميش الإعلامي للشباب الجزائري وخلفيته واستراتيجيته.

يتصور الشباب الجزائري التهميش الإعلامي الذي يعانون منه كتعبير عن عدم الاعتراف بهم، والتعامل معهم ليس بما هم عليه، بل بما توحي به الإسقاطات الأيديولوجية والاستغلال السياسي لمفهوم الشباب. هذه الإسقاطات التي تجنح نحو تعظيم الشباب عبر المغالاة في مدحهم، واعتبارهم مناضلين سياسيين وخير خلف للجيل الذي ضحى وكافح من أجل تحقيق الاستقلال السياسي للبلاد، أو تميل لقدحهم باعتبارهم معاديين للتقاليد وخارجين عن أعراف المجتمع، أو رميهم بالطيش وقلة النضج الاجتماعي. ولا يمكن أن نخفي مساهمة وسائل الإعلام في إنتاج بعض هذه الإسقاطات لكونها منتجة للتمثيلات الاجتماعية.

يشكل التلفزيون وسيلة الترفيه المركزية بالنسبة للشباب الجزائري، إذ يحتل المرتبة الثانية أو الثالثة في قائمة مواد تسليةهم⁽²⁾ فبعض الدراسات⁽³⁾ تشير إلى أن 5.76% من

(1) Nelle Marie: Harraga, la jeunesse désenchantée d'Algérie, le quotidien **Le monde**, France, . 07.04.09

(2) Lakjaa Abdelkader, op. cité.

(3) **Le Quotidien d'Oran**, quotidien d'information nationale du 12/07/2007; op. cité.

الفتيات يعتبرن أن التلفزيون الوسيلة الأكثر تأثيراً على حياتهن، مقارنة بالكتب 5.18%، والمجلات 5%. وهم أكثر انجذاباً لبرامج الفضائيات الفرنسية والعربية. لكن ماذا عن التلفزيون الجزائري ومساهماته في تعزيز الروابط الاجتماعية لدى الشباب الجزائري؟

انطلقنا في هذا البحث من الافتراض التالي: «لم تحدث سنوات استقلال الجزائر التي تقارب الخمسين تغييراً جذرياً في الخطاب الإعلامي والثقافي بصفة عامة، والمتعلق بالشباب خاصة. فجوهر هذا الخطاب ظل ذاته رغم التغيير في البنية الاقتصادية للبلد، ورغم الانتفاضة الجماهيرية التي اجتاحت مختلف التراب الجزائري قبل مظاهرات 5 أكتوبر/تشرين الأول 1988 الدامية التي مازال تأثيرها حياً رغم الدمار والحريق الذي خرب البنية القاعدية للاقتصاد الوطني، والآلاف من القتلى المفقودين والمشردين واليتامى والأرامل، ورغم وجود أحزاب في السلطة. هذا إذا استثنينا السنتين 1989-1990 التي عرفت انتعاشاً في الحياة السياسية والحوار الاجتماعي الذي أجبر التلفزيون الجزائري على مجاراته، وإظهاره.

لقد كانت البرامج التي بثها التلفزيون والإذاعة الجزائرية، منذ الاستقلال إلى غاية 1988، وفيه لمتطلبات الإعلام التجنيد والتعبوي الموجه لمختلف فئات المجتمع، مثل البرامج التلفزيونية التالية: «منبر العمال»، و«الثورة والفلاح»، و«الشباب والثورة»، و«نحن طلاب الجزائر»⁽¹⁾. فلم تنظر هذه البرامج إلى هذه الفئات الاجتماعية في حياتها اليومية إلا من منظور التزامها بالتوجه السياسي للبلد، واستعدادها للتضحية في سبيل تجسيده.

بجانب البرامج النضالية بث التلفزيون الجزائري برامج تعليمية وتربوية، منها تلك الموجهة لطلاب الثانوية، والتي تُعدّ امتداداً لبرامج التعليم عن بعد. ويعتبر البرنامج التلفزيوني المسمى: «ما بين الثانويات» الأنموذج الأبرز لها. ويقوم على فكرة التنافس بين تلاميذ ثانويتين حول مستوى التحصيل الدراسي، ومثانة الثقافة العامة. ويرفق بنشاط ثقافي وفني: أناشيد، ومسرحيات، و فنون تشكيلية. لقد عمل هذا البرنامج على إعادة إنتاج المعرفة المدرسية بكل تمثلاتها للمجتمع، والتاريخ، والعلوم. واستبعد كل إبداع خارج إعادة إنتاج الخطاب الرسمي الذي يتغذى من

(1) لأخذ فكرة عن هذا البرنامج تكفي الإشارة إلى أنه استعان بالنشيد الوطني للطلاب الجزائريين في التايتل (الجنريك) الذي يعلن عن بداية بثه. ويقول مطلع هذا النشيد:
نحن طلاب الجزائر نحن للمجد بناة نحن آمال الجزائر في الليالي الحالكات
كم غرقنا في دماها... واحترقنا في حماها... وعبقنا في سماها بعبير المهجمات

الشعارات أكثر من التصاقه بالواقع؛ أي إنه يتغنى باختيار السلطات السياسية في مجال التنمية. وينظر إلى الشباب بصفة عامة، وطلاب الثانويات بصفة خاصة، كما يصورهم الخطاب السياسي: واعين، مناضلين، متنكرين لذاتهم لصالح المجتمع، وليس كما هم في الحياة اليومية بإنجازاتهم وانكساراتهم، بمشاكلهم وطموحاتهم. لذا فالكثير من الشباب لا يرون ذاتهم في هذا البرنامج الذي انزاح عن هدفه ليصبح عبارة عن حلبة للتنافس بين الولايات (المحافظات) التي تنتمي إليها المدارس أكثر من تنافس التلاميذ ذاتهم. وقد تم إحياء هذا البرامج في بعض ولايات الجزائر بفضل شبكة الإذاعات المحلية منذ 2007. ولا شك أن هذا البرنامج يختلف كلياً على الصعيد الفلسفي والفني عن البرامج الإذاعية التي ينجزها التلاميذ في الدول الغربية تحت إشراف أساتذتهم وتبث في الإذاعات المحلية، وتخصص لموضوع معين، مثل الموسيقى، الشعر، الكتاب....

وكان التلفزيون الجزائري يبث برنامج «ألحان وشباب» في نهاية السبعينيات من القرن الماضي. وهو عبارة عن مسابقة لعرض المواهب في الغناء، وقد تخرج منه عدد من المغنين الذين شقوا طريقهم في عالم الفن. وقد انتقد هذا البرنامج لطابعه الامتثالي في مجال الموسيقى والغناء، حيث كان يستبعد الأغاني التي كانت تعبر عن أسلوب الشباب في الموسيقى والطرب، مثل أغاني الرأي، ويجنح، كثيراً، نحو تقليد رواد الأغنية الشرقية⁽¹⁾.

لقد أعاد التلفزيون الجزائري في صيف 2007 بعث الحياة في برنامج «ألحان وشباب» في إطار محاكاته لبرامج تلفزيون الواقع التي اكتسحت العديد من القنوات التلفزيونية العربية، مثل: البرنامجين التلفزيونيين «ستار أكاديمي»، و«سوبر ستار». وقد كشفت الحلقات الأولى من هذا البرنامج أن جنوح الشباب الجزائري إلى الهجرة غير

(1) يلح الكثير من الكتاب باللغة الفرنسية على هذه الفكرة، ويؤكدون عليها إلى درجة التجني على الواقع، مثل القول بأنه كان يمنع منعاً باتاً على المتسابقين الغناء باللهجة المحلية أو كتابة نصوص الأغاني بلغة غير الفصحى. إن كثرة هذا الإلحاح تدعو إلى التساؤل عن النوايا غير العلمية التي تحرك هؤلاء الكتاب إلى درجة عدم الانتباه إلى أن النخبة من الفنانين الذين تخرجوا من مدرسة ألحان وشباب كانوا وما زالوا يغنون باللهجة المحلية مثل: يوسف بوختاش، ونادية بن يوسف التي اشتهرت بالأغاني الشعبية. نعتقد أن الطاقم الذي كان يشرف على البرنامج المذكور كان منفصلاً عن أسلوب الشباب وهوايته الغنائية. للاطلاع على نموذج من الذين ساهموا في هذا التكرار. انظر:

الشرعية إلى اتجاه الغرب سبقه هروب رمزي من انتمائه، حيث لاحظنا أن قسماً كبيراً من المشاركين فضل الغناء باللغة الفرنسية والإنجليزية، وحتى بالهندية والروسية!⁽¹⁾

ومن البرامج الأساسية الموجهة للشباب في السنوات القليلة الماضية، يمكن الإشارة إلى برنامجين، وهما: «جيل الشباب»، و«قصر الأبطال». والفكرة الأساسية للبرنامج الأول مقتبسة من برامج تلفزيون الواقع، مثل البرنامج التلفزيوني المسمى «Arab's Got Talent»: الذي تبثه القناة التلفزيونية «أم بي سي 4» وهو عبارة عن مسابقة بين المواهب في جميع أنواع الفنون للحصول على جائزة. ويكمن الاختلاف بين البرنامجين أن البرنامج الجزائري شامل، ويضم مختلف اختراعات وإبداعات من يرغب في المشاركة بدون تنافس، ويخلو من لجنة التحكيم والجوائز.

إن غاية هذا البرنامج سياسية، إذ يهدف إلى تقديم صورة إيجابية عن الشباب: شباب غير عادي، استثنائي، استطاع أن يبدع، ويخترع بعيداً عن الأسرة والمؤسسات الاجتماعية. فليس المجتمع هو الذي منحه الفرصة أو الظروف للإبداع، بل هو الذي اجتهد وثابر لبلوغ هدفه. ولعل هذا البرنامج يعمل على تنفيذ الفكرة الراسخة في المجتمع الجزائري والتي مفادها أن التفوق والنجاح يعني استغلال النفوذ السياسي، ونهب الممتلكات العامة، والتلاعب بالقوانين للاستئفاع الشخصي، وغيرها. كما ينفخ هذا البرنامج في الفكرة، التي يمكن أن تكون صحيحة، ومفادها أن النجاح هو نجاح إرادة فرد بمنأى عن أي مؤسسة. فهذا البرنامج لا يعمل على نقل واقع الشباب بقدر ما يروج خطاباً عن الشباب.

أما البرنامج التلفزيوني الثاني والمسمى «قصر الأبطال» فهو نسخة من البرنامج التلفزيوني الفرنسي المسمى «Fort boyard» الذي باع عددًا من نسخته إلى العديد من الدول منها الجزائر التي اشترت نسخة منه في 2006. والبرنامج يزواج بين الجهدين: البدني والفكري. وهو بهذا لا يقدم قيمة مضافة للشباب الجزائري مقارنة بطبعته الفرنسية التي دأب الجزائريون على متابعتها عبر القناة الثانية من التلفزيون الفرنسي، منذ انطلاقة في يونيو/حزيران 1990. وهكذا يمكن إدراج هذا البرنامج ضمن البرامج التلفزيونية الأجنبية التي بلغت 56% من خارطة البرامج لسنة 1993-1994.⁽²⁾

على ذكر البرامج الأجنبية يمكن الإشارة إلى انفراد تجربة التلفزيون الجزائري عن بقية

(1) نصر الدين لعياضي: مقدمة في نقد التلفزيون، الآفاق المشرقة ناشرون، الأردن، 2010، ص 58.

(2) Mostefaoui Belkacem: évolution de la grille de la télévision algérienne de 1978 à 1994, Aspects d'une politique de programmation en crise, Revue **Tiers-Monde** France., 1996, tome 37 n°146. pp. 305-314.

القنوات التلفزيونية العربية. فمسؤولو التلفزيون الجزائري يتوجهون إلى فرنسا لشراء كل البرامج الأجنبية باستثناء العربية منها. وهذا ما يفسر أن 40% من المواد التي بثها التلفزيون الجزائري ناطق باللغة الفرنسية، وتأخذ الأفلام والمسلسلات الأميركية نصيب الأسد منها⁽¹⁾. ومن يتابع برامج التلفزيون الجزائري يتأكد بأنه لم يتخل عن هذا التقليد الذي يعمل على استبعاد شريحة واسعة من الجمهور من برامجه، بما يفهم الشباب الذين لا يتقنون اللغة الفرنسية، وذلك لأن نظام التعليم ما قبل الجامعي في الجزائر قد عُرِّب منذ عقود خلت.

إن البرامج الدرامية التي ينتجها التلفزيون الجزائري لا تتوجه بشكل مخصوص إلى الشباب، لكن هذا الأخير يشكل جزءاً أساسياً من جمهورها. ولعل «كوميديا الموقف» Sitcom المسماة «عمارة الحاج لخضر» خير دليل على تمثّل الخطاب الرسمي للشباب. فاللباس التقليدي الجزائري لصاحب العمارة استخدم في هذه السلسلة لغاية واحدة وهي السخرية والتهكم. (كيف نتنظر من الشباب أن يحترم تقاليدنا وعاداتنا؟) وسلوك الشباب كان موضع شجب وتدنيد بلغة مباشرة ودوغمائية ووعظية تقترب من الصور النمطية الرائجة لدى البعض: الكسل، والالتكال، والإهمال وعدم تحمل المسؤولية، وتتجسد عبر صور دالة عن تسيب الموظفين الإداريين عن أداء مهامهم، وتسلب الزوجة على الزوج، وغيرها من الظواهر التي يعاني منها المجتمع، والتي لا يمكن نفيها. لكن هذه السلسلة التلفزيونية تسلب سلوك الشباب عن السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي للبلاد، وتعفي المؤسسات الرسمية من كل مسؤولية عنه.

خلافاً للخطاب الدرامي الاتهامي والوعظي للشباب، يتجه الخطاب الإعلامي إلى اتخاذ موقف مختلف يشيد بالدولة الحاضرة في كل صغيرة وكبيرة، والساهرة ليلاً ونهاراً على أبناء المجتمع كلهم بدون استثناء، والتغني بالشباب بناء المستقبل.

فعلى الصعيد الكمي يبدو حضور الشباب في الأخبار التلفزيونية متواضعاً جداً، حيث تقدر نسبتهم بـ 66.16% من مجمل الأشخاص الذين تبرزهم نشرة الأخبار التلفزيونية. وهذه النسبة لا تتناسب مع عدد الشباب في المجتمع. هذا المجتمع الجزائري الذي يبدو في نشرة الأخبار التلفزيونية مجتمع البالغين، والكهول، والشيوخ، حيث بلغت نسبة حضورهم فيها 33.80%. وتتجلى أبعاد حضور الشباب في الإعلام التلفزيوني، أكثر، إذا أدركنا أنهم لا يتحدثون عن ذاتهم، وبلغتهم في نشرة الأخبار التلفزيونية، بل يتكلمون بلسان الخطاب الرسمي. بمعنى آخر لا يبدو الشباب في نشرة الأخبار التلفزيونية فاعلين، ومبادرين، بل متفاعلين مع الأحداث التي قام

A. Michaud, *Études et documents*, Ambassade de France à Alger, 1988, cité par (1) Mostefaoui Belkacem; Idib.

بها غيرهم. فبهذا يشكل الشباب رافداً للخطاب الرسمي التلفزيوني، أو أنهم يعيرون صورتهم للتلفزيون ليستغلها من أجل إثبات مصداقية الأحداث التي يبثها. انظر الجدول رقم (1) (1).

الفئة	متوسط العدد	%	فاعل	%	متفاعل	%	توضيحي	%
الشباب	5	16,66%	0	0%	3	10%	2	6,66%
البالغين	25	80,33%	21	60%	3	10%	1	3,33%

جدول رقم 1 - حضور الشباب في نشرة أخبار التلفزيون الجزائري التي تبث زمن الذروة (الثامنة بعد الزوال) (2).

في الواقع، إن نشرة الأخبار التلفزيونية لا تطمس الشباب فقط، بل تطمس المجتمع بمختلف فئاته، ويصبح غير مرئي. فانشغال الأخبار في التلفزيون الجزائري يقتصر على إبراز الدولة برموزها وهيئاتها ومؤسساتها والمنظمات السياسية والمدنية المرتبطة بها. فهي التي تقوم بكل شيء: تعلم، وتربي، وتشغل، وتوجه، وتسوق، وتنظف، وتفكر، وتنظم، وتبني. أما دور بقية فئات المجتمع؛ أي الأشخاص المستقلين عن الدولة ومؤسساتها، فيقف عند التفاعل مع الخطاب الرسمي، والتأكيد على صوابه ودقته، أو الظهور كديكور لهذا الخطاب من أجل إعطائه مصداقيته، أو لمنح الأحداث التلفزيونية بعداً توضيحياً.

تمثيل الفئات الاجتماعية في نشرة أخبار التلفزيون الجزائري التي تبث زمن الذروة

يؤكد الباحث الجزائري الهواري عدي بأن الشعبوية Populisme التي ميزت نظام الحكم في الجزائر منذ الاستقلال قد قضت على السياسة (3)، وذلك لأنها تنفي وجود صراع أو نزاع في المجتمع. وتظهر هذا الأخير منسجماً وموحداً في مواقفه وآرائه. فالشعبوية

(1) استلهم هذا الجدول من عمل الباحث Sébastien Rouquette، نقلاً Maxime Drouet وقد

كيفناه لخصوصية بحثنا. انظر: Maxime Drouet: op cité

(2) اختار الباحث عينة عشوائية منتظمة من نشرات الأخبار المصورة المركزية التي بثها التلفزيون الجزائري في الساعة الثامنة بعد الزوال خلال الفترة الممتدة من 6 / 19 إلى 7 / 20. عمل فيها الباحث على تشكيل أسبوع اصطناعي بحيث يضمن ظهور مختلف أيام الأسبوع في العينة المدروسة.

(3) Lahouari Addi: **Populisme, néo-patrimonialisme et démocratie en Algérie**, In R. Gallisot, *Populismes du Tiers Monde*, l'Harmattan, France, 1997, PP(215-22)

تفترض أن وحدة الجماعة السياسية، ومن ورائها الشعب الجزائري، هي معطى بنائي لمفهوم الدولة. وإن ظهرت بعض الاضطرابات أو النزاعات في المجتمع بين الحين والآخر فهي صنيفة أيادٍ أجنبية، وقوى حاقدة على البلد وشعبه. ويمكن القول إن الشعبوية لم تقتل السياسية فقط، بل قتلت الإعلام أيضًا. فالإعلام الحكومي، والتلفزيوني تحديدًا، يؤكد أن الأوضاع في الجزائر عادية، والأمور تسير على أحسن ما يرام - إذا أين يكمن الإعلام في قول إن الأمور عادية - ويستبعد كل من يقول عكس ذلك حتى وإن كان حزبًا سياسيًا معترفًا به، ويملك تمثيلًا في المجلس النيابي.

ويستعرض التلفزيون الجزائري نشاط الأحزاب السياسية الشرعية في نشرة أخباره في حدود ما تسمح به الديمقراطية الشكلية في بعض الأحيان، فيبث بعض الصور للأحزاب التي تتدثر بالخطاب الرسمي، وإذا لم يتم العثور على ما يؤيد هذا الخطاب في نشاط الأحزاب تدفن الصور وسط ركام الجمل التي لا تملك أي وظيفة سوى الحشو. وبهذا يصبح الإعلام الحكومي شكلاً من أشكال العلاقات العامة التي تسعى الدولة من خلاله إلى تجميل صورتها لدى الشعب، متغافلة عن حقيقة أساسية وهي أن مصدر صورة الدولة لدى المواطنين لم يعد حكراً على وسائل الإعلام الحكومية، بل هو نتيجة لما يتلقاه المشاهد الجزائري من صور من وسائل الإعلام العربية والأجنبية، خاصة الفضائيات، ومواقع الإنترنت وشبكات الاجتماعية. وما يصلهم، بشكل عرضي، من تقاطع المعلومات والأخبار ذات المصادر المتنوعة. وهكذا يظل تصور السلطة الحاكمة في الجزائر للتلفزيون أسير فلسفة الماضي التي تؤمن بأن التلفزيون هو رمز للسيادة الوطنية ويشكل سلطة تعمل على توحيد الأفكار والقناعات، ويهيكل رؤية المجتمع لذاته وللعالم.

إذن الإصرار على قتل الإعلام لا يتطلب من الشعبوية دفع وسائل الإعلام الرسمية للتنكر لوجهات النظر المغايرة أو المختلفة فقط، بل يفرض عليها، أيضًا، التنكر للواقع أو تزييفه من خلال استحداث واقع «افتراضي». هذا ما يؤكد أحد الصحافيين الجزائريين، بمرارة، قائلاً: (لا توجد عزلة أشد من تلك التي يشعر بها الجزائري وهو يشاهد نشرة الأخبار في قناته التلفزيونية اليتيمة، حيث يظل لمدة نصف ساعة منفصلاً عن الواقع باسم الدولة التي تتواصل مع ذاتها. الدولة التي تتحدث عنه في نشرتها الإخبارية، وباسمه، بدون أن يكون له الحق في التدخل أو الحديث. ينظر إلى بلد يسكنه دون أن يجد ذاته فيه، ويسمع كلامه الذي لم يقله)⁽¹⁾.

Kamel Daoud :La solitude de l'algérien face au JT de l'ENTV, **Le quotidien** (1) d'Oran, Algérie, le 13 Janvier 2007

يطرح الشباب على وسائل الإعلام في العالم أكبر رهان وذلك نظرًا لخصائصه النفسية التي تتميز بسرعة تقلب المزاج، والتغيير السريع في الذوق. وأيضاً لعلاقته الودودة والمتطورة مع تكنولوجيا الاتصال، التي تمنحه ما لا تملكه وسائل الإعلام الكلاسيكية. لذا نلاحظ أن مقارنة القنوات التلفزيونية لموضوع الشباب قد تغيرت وفق الاعتبارين المذكورين. حيث لم تعد تتحدث عن الشباب في المطلق والمجرد، ولا تتعامل معه ككتلة اجتماعية وثقافية ومتجانسة. بل تمنحه الفرصة للحديث عن ذاته في مجالات مختلفة: انتقاله إلى مراحل التعليم المتقدمة، وبداية انخراطه في النشاط المهني، وبداية خوضه التجارب العاطفية والإعداد للانتقال إلى الحياة الزوجية، وتطور استهلاكه الثقافي والفني وأشكال قضاء «وقت فراغه»، وتطور لغته وأسلوبه في الاتصال، وعلاقته بالجيل الذي سبقه، وغيرها من المواضيع التي تشكل مادة ثرية لتحقيقات وربرتاجات أو برامج تلفزيونية.

إن نشرات الأخبار في التلفزيون الجزائري لا تهتم بالمجالات المذكورة التي يكتشف فيها الشباب ذاته، ويبني عبرها نفسه، ويكتسب خبراته في احتكاكه العفوي واليومي مع الآخر، أو يساهم في بناء مجتمع. وذلك لأن التلفزيون الجزائري اشغل ببناء الدولة الجزائرية وانصرف عن بناء المجتمع الجزائري. وعلى هذا الأساس لا يسعى التلفزيون إلى إعلام الجمهور عن حقائق مجتمعه ليكون له رأياً حتى يتمكن من القيام بدوره كمواطن، وينتخب من يمثله عن دراية ووعي بواقعه وبحقيقة من يرغبون في تمثيله، ويحاسبهم على ما قاموا أو لم يقوموا به.

يبرهن التاريخ المعاصر على أن الفشل في بناء مجتمع يؤدي، بالضرورة، إلى الإخفاق في بناء دولة بالمفهوم المعاصر. فالدولة لا تبنى من خارج المجتمع. وانتهيار مؤسسات بعض الدول الديمقراطية في أوروبا لم يؤدي إلى تفكك مجتمعاتها، لأنها عملت على بنائها باستثمار كل طاقتها في إنتاج وتوزيع المواد الرمزية التي تقوي تماسكها. فبدون الاهتمام ببناء المجتمع يتعثر التلفزيون في مساهمته في بناء الدولة، حيث يتحول إلى لسان ناطق باسم جهاز يتصور أنه دولة، بعد أن حاد عن دوره كفضاء رمزي لتداول المعلومات ومناقشتها وإدارة الحوار لضمان شروط «التعايش المشترك» بين مختلف الشرائح الاجتماعية والقوى الاقتصادية والأطراف السياسية، والتيارات الثقافية والفكرية.

يولي الباحثون في مجال السمع البصري أهمية كبرى للسياق الذي يتناول فيه الشباب الكلمة تلفزيونياً، فيؤولون دلالة المكان الذي يسجلون فيه أقوالهم المتلفزة: (مدرسة، جامعة، ملعب رياضي، شارع، حفل، أسرة، وغيرها)، والإطار الذي تُسجل فيه أقوالهم، ومدى ارتباطه بموضوع المادة التلفزيونية، وذلك لأنهم يعتقدون، عن صواب، أن السياق

يؤثر في قول الشباب المتلفز، ويحدد قيمته⁽¹⁾. لكن لا يوجد أي أثر لأهمية هذا السياق في التلفزيون الجزائري، وذلك لأن الخطاب التلفزيوني يقوم بتحييده، سواء عن قصد أو بدونه، من أجل إعلاء صوت الخطاب الرسمي: خطاب المؤسسة. فالمكان يستغل كأحد مكونات ديكور الخطاب المذكور فقط. وتتجلى هذه الحقيقة عبر الاستراتيجيات التالية:

1- يلجأ التلفزيون الجزائري إلى تجريد الشباب من الأحداث التي يقومون بها وذلك من خلال إخراجها من سياقها الطبيعي وإدغامها في سياق آخر يكون في الغالب رسمياً. وبهذا يحرم التلفزيون الشباب من إسماع صوتهم وتقديم صورتهم الفعلية للمجتمع. فإذا كان الحدث يتلخص، على سبيل المثال وليس الحصر، في قيام الشباب بامتحان الثانوية العامة فإنه يتحول تلفزيونياً إلى تفقد وزير التربية الوطنية قاعات الامتحان واحتكاره الكلمة المتلفزة للحديث المستفيض عن التحضيرات الجيدة التي قامت بها وزارته لإجراء هذا الامتحان في ظروف حسنة. وبعدها يأتي صوت وصورة الشاب أو الشابة الممتحنة ليؤكد ما يقوله الوزير، وسط مجموعة من الصور للشباب وهم يمتحنون في صمت. ففي هذه الحالة تغيب صورة الشباب كفاعلين لتتحول إلى مجرد متفاعلين مع الحدث الأساسي والمتمثل في قيام الوزير المذكور بزيارة إلى مراكز الامتحان! هذا إذا سجل التلفزيون صوتهم، وإن لم يسجل واكتفى بصورتهم فقط فإن هذه الصورة تصبح وثيقة إثبات الزيارة. للتأكيد على هذا الأمر يمكن الإشارة إلى البروتاج الذي بث في نشرة الأخبار المتلفزة يوم 18/7/2011، والخاص بانطلاق عملية تسجيل الطلبة الجدد في جامعة باب الزوار بالجزائر العاصمة. فالبروتاج لم يمنح للطلبة المعنيين الحق في أخذ الكلمة حتى لتكرار الخطاب الرسمي، بل اكتفى بصورهم الصامتة، وانصرف للتأكيد على الظروف الجيدة للتسجيل الجامعي بإتاحة الكلمة لبعض المسؤولين في الجامعة لسرد الإحصائيات!

2- من النادر جداً أن يحل الشباب ضيفاً على نشرة الأخبار المتلفزة. وإن حل، مثلما كان الأمر في نشرة الأخبار ليوم 13/7/2011 التي استضافت فيه أول متفوق في امتحان الثانوية العامة، والذي حظي مع زملائه المتفوقين بتكريم من رئيس الجمهورية. لقد سلمه المذيع نص النشرة ليشاطره في تقديمها! فحتى عندما بادر الشباب المكرمون، في هذا الحفل، بتقديم هدية لرئيس الجمهورية، اتجهت كاميرا التلفزيون إلى الرئيس وركزت عليه طويلاً، ثم انتقلت إلى الهدية. ولم تلتفت للشباب إلا عندما أخذوا صورة جماعية مع الرئيس!

3- عالم الشباب في نشرة الأخبار في التلفزيون الجزائري عالم تجريدي. لا يقدم الشباب في حالتهم الطبيعية والملموسة ويمنح لهم الكلمة ليعبروا عن حياتهم اليومية بكل

تلقائية، وعن طموحاتهم، ويكشف عن أسلوبهم في الاندماج في الحياة المهنية، والعاطفية، والتعليمية. الكل يعلم أن نسبة كبرى من الشباب هم من مرتكبي الجرائم وضحاياها، ومن مستهلكي المخدرات ومروجيها، والمكافحون ضد انتشارها في المدارس والشوارع. لكن هذا الواقع المعقد الذي يعيشه الشباب يختصر في الأخبار التلفزيونية في جملة من الإحصائيات التي يعلن عنها بلاغ الأجهزة الأمنية التي لا تروم سوى التأكيد على سهر قوات الأمن وحرصها على أمن المواطن وممتلكاته.

4- لقد سبق وأن اشرنا إلى أن الشباب ليس كتلة اجتماعية واحدة متجانسة، وهذا ما يتجلى عبر ثقافته الفرعية: لغته وطريقة حديثه، وموسيقاه، ولباسه، وأشكال تفضيه وقت فراغه. هذه الثقافات الفرعية ظلت مغيبه في نشرات أخبار التلفزيون الجزائري. فإذا كان لا مندوحة من ظهور الشباب في هذه الأخبار فإنه يستعير لغة غير لغته التلقائية، ويفصل عن ثقافته الفرعية. هذه الحقيقة تقودنا للحديث عن أشكال التفاف الشباب الجزائري على عملية إقصائه إعلامياً.

التمثيل	متوسط العدد	%	فاعل	%	متفاعل	%	توضيح	%
ممثل الدولة	17	%56	17	%56	0	%0	0	%0
أحزاب التحالف الرئاسي	1	%3,33	1	%3,33	0	%0	0	%0
بقية الأحزاب	1	%3,33	1	%3,33	0	%0	0	%0
الجمعيات المدنية	2	%6,66	2	%6,66	0	%0	0	%0
المستقلون	9	%30	0		6	%20	3	%10

الجدول رقم 2: تمثيل الفئات في نشرة أخبار التلفزيون الجزائري

التفاف الشباب على التهميش الإعلامي والثقافي

في البداية يجب التنبيه إلى أن هذا الالتفاف لم يأخذ طابعاً استراتيجياً واضحاً من قبل القوى الفاعلة في أوساط الشباب، بل تشكل بطريقة برغماتية، وتعزز بمرور الزمن.

أمام ضيق المنابر الثقافية والإعلامية التي تسمح للشباب بالتعبير عن ذاتهم وإبداعاتهم، وانطفاء وهج الأغاني الثورية والملتزمة، وجد قطاع واسع من الشباب ذاته، خاصة ذاك المنحدر من الطبقات الاجتماعية المسحوقة، في أغاني الرأي، التي انتشرت في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي. لقد ظهر هذا النمط الغنائي في العشرينيات من القرن الماضي في المنطقة الغربية من الجزائر: (وهران وسيدي

بلعباس) ثم انتشر في باقي المناطق الجزائرية. وصدح بالمشاكل التي يتخبط فيها الشباب، مثل البطالة، والفقر، وأزمة السكن، والخيبة العاطفية، والكبت الجنسي، وتغنى بقيم الفحولة والرجولة، وبجل البحث عن المرأة/ الأثني التي تقف أمام الرجل الند للند، وتبوح بما يختلج ذاتها بأسلوب فظ، ولغة تخترق الطابوهات الأخلاقية والاجتماعية.

وهذا الضرب من الغناء لا يحمل رسائل تمردية ضد النظام السياسي، لأنه ينمي ثقافة لوم الذات على المصير الشخصي، ويؤمن بأن الشقاء والمعاناة في العيش والحب هي من نصيب الفرد ونتيجة لقراراته ورأيه أو أنها قضاء وقدر. وبالتالي لا يُحمّل هذا النوع من الغناء أي طرف المسؤولية عن المعاناة المذكورة. لقد وصفت الباحثة ماري فيرول سويس Marie Virolle-Souibes⁽¹⁾ هذا الضرب من الغناء بأنه وجودي، يخاطب العاطفة أولاً. ورأت أنه غير سياسي، ويكتفي بالتطرق لظروف الحياة الصعبة التي تثير لدى كل شخص بعضاً من حزنه وشجنه.

ورغم «البراءة» السياسية لهذا النوع من الغناء إلا أن المؤسسات الثقافية والإعلامية الرسمية سدت الأبواب في وجهه، نتيجة اختراقه الطابوهات الاجتماعية والأخلاقية ومخاطبته للغريزة. ولم يقف هذا المنع حاجزاً أمام انتشاره، بل بالعكس لقد زاد الإقبال عليه خاصة لدى الفئات الشعبية والوسطى. فغزا الأعراس والحفلات، وساهمت الشرائط الصوتية في انتشاره. وتغلغل في النسيج الثقافي للشباب الجزائري، خاصة بعد أن ازداد وهجه خارج الجزائر لهجرة بعض نجومه.

لم يسمح لأغاني «الرأي» ولوج المؤسسات الرسمية (الإذاعة، والتلفزيون تحديداً) إلا بعد منتصف الثمانينيات؛ أي حينما أدرك أصحاب القرار في البلد أن شريحة واسعة من الشباب، خاصة أبناء الفئات الوسطى وبعض النخب المثقفة، التي صدمت بنمط المعيشة الذي جلبه الانفتاح الاقتصادي، اتجهت إلى المساجد لتنهل من الأدبيات السياسية الإسلامية: كتب حسن البناء، وشرائط الشيخ كشك المسموعة، والمناشير السياسية التحريضية.

أمام انقسام الشباب الجزائري إلى فئتين: فئة تابعة لتيار الإسلام، وفئة تابعة لشباب الرأي (يطلق في الجزائر اسم الشاب أو الشابة على مغني الرأي)، بدأت الصحف الجزائرية الناطقة بالفرنسية (المجاهد، والجزائر الأحداث، والثورة الإفريقية) تناقش موسيقى الرأي قصد إعطائها شرعية الظهور في المؤسسات الرسمية (الإذاعة والتلفزيون). وبالفعل اكتسب هذا الغناء شرعيته بعد أن رعته السلطات المحلية، ثم وزارة الثقافة لاحقاً، عبر المهرجانات المحلية. لكن اكتساب أغاني الرأي حق البث

Marie Virolle-Souibes: Le Raï entre résistances et récupération, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N°51, 1989. pp. 47-62.

في الوسائل السمعية-البصرية الرسمية لم ينفعها كثيراً، لأن انخراطها في نظام السوق داخل الجزائر أو خارجها «هذبها» ودفعها نحو التماهي، أكثر، مع أنواع موسيقية أجنبية، مما أفقدها الكثير من أصالتها.

أمام احتواء السلطة السياسية لأغاني الرأي، وتسليعها، اتجه الشباب الجزائري، بعنفوان، نحو أغاني الراب Rap التي وصلته عن طريق القنوات التلفزيونية الغربية، خاصة الموسيقى منها، وبعض نسخ شرائط الفيديو المنتحلة. لقد انتشرت أغاني الراب في عقد التسعينيات من القرن الماضي، وهو العقد الذي شهد كثرة الاضطرابات الاجتماعية واستشراء العنف الدموي في الشارع الجزائري. ففي ظل هذا السياق شكلت هذه الأغاني ملاذاً للشباب وسلاحاً في الوقت ذاته: ملاذ لأنها تسمح للشباب بالتنفيس عن ذاته والحديث العلني، وبصوت مرفوع، عن بؤسه وآماله، وغضبه وجزعه. وسلاح لأنه سمح للشباب بالتنديد بالنظام السياسي ورموزه، وبالتيار الإسلامي المتطرف وأتباعه. وقد انتشرت فرق الراب في الجزائر بصورة مذهلة، حيث بلغ عددها 2200 فرقة، في غضون بضع سنوات فقط!⁽¹⁾ وما يفسر هذا التضخم الكبير في عدد الفرق المذكورة ليس الفراغ السياسي والثقافي الذي يعيشه الشباب الجزائري فحسب، بل سهولة تشكيلها أيضاً، حيث إن الكثير من فرق الراب تكونت من الشباب الذين يزاولون دراستهم معاً، أو يقطنون الحي ذاته، بدليل أن بعضهم سُمي فرقة باسم الحي السكني الذي انطلقت منه. لقد استغلت هذه الفرق ما توفر لها من فضاءات للتدريب: استغلال أقبية العمارات، وتأجير قاعات، وتنظيم حفلات مصغرة دورية في مسكن الأعضاء والمشجعين والأصدقاء. واختفى ضمن هذه الحركية الكثير من الفرق وأعيد تشكيل بعضها، واختار بعضها الآخر الهجرة للاحتراف، وتوصل إلى التعاقد مع شركات موسيقية عالمية، مثل الفرقة المسماة «أنتيك» و«الحامة» (اسم حي سكني بالجزائر العاصمة).

لم تشذ فرق الراب في الجزائر عن تلك التي برزت في الدول الغربية. فقد ظهرت في الأحياء الفقيرة، وفي أوساط الشباب المهمش والمقصي. وأجابت، عبر سرعة انتشارها وتزايد شعبيتها في الجزائر، عن السؤالين اللذين طرحهما الباحث ماشادو بايس⁽²⁾، ونعيد صياغتهما بالشكل

(1) Rabah Mezouane Algérie : Le rap brise le silence, *Revue la pensée de midi*, consulté le 7/8/2011 in

http://www.lapenseedemidi.org/catalog/revues/revue4/rubrique/8_music-a3.pdf

(2) Machado Pais: Transitions et cultures de la jeunesse : «formes et manifestation», *Revue internationale des Sciences sociales*, N° 164 -2000, pp. 247 - 261

التالي: هل تشكل فرق الراب رمزًا لثقافة الغيتوهات أو ثقافة الشبكة؟ وهل إن الوعي هو الذي صاغ رسالة موسيقى الراب أم إن النشاط الموسيقي هو الذي أدى إلى إدراك الوعي؟

نعتقد أن النواة الأولى التي شكلت فرق الراب في الجزائر تملك خلفية ثقافية وسياسية، إذ استفاد جزء كبير من أفرادها من التعليم الجامعي. هذا ما يتجلى من خلال تحليل الخطاب الذي يروجونه، والذي يتضمن نوعًا من إدراك الوعي بالواقع المزري والتعبير عن مطالب اجتماعية. وقد تحول الراب إلى ظاهرة اجتماعية تتردد أغانيه في الحفلات، وفي الملاعب الرياضية، وفي الاعتصامات. وهكذا فرضت العديد من الفرق الموسيقية اسمها في عالم الغناء في الجزائر، مثل «دوبل كانون» (Double Canon) و (le Micro brise le silence) (MBS) (الميكروفون يخترق الصمت)، وفرقة (Antik)، والتي تدل في لسان الشباب الجزائري المتداول «إننا في نعمة!» و (Deep Voice) (صوت من الأعماق)، وغيرها. وبهذا لم يعد الراب «صرخة غضب الغتوهات»، بل عمّ المدن الجزائرية. فأمام رفض المؤسسات الإعلامية والثقافية الرسمية بث هذا النوع من الغناء نظرًا لتعبيره الفظ عن الواقع، واحتواء بعض نصوصه على الشتم والقذف، ومعارضته الصريحة والعنيفة للنظام السياسي، وجدت فرق الراب طريق انتشارها وسط الشباب من خلال الحفلات والأعراس، والشرائط المسجلة، وموقع اليوتيوب والفيس بوك. وساعدتها في ذلك المواضيع التي تتطرق إليها، والتي تمس قطاعًا واسعًا من الجزائريين، ولغتها المحكية المقتبسة من حديث الناس اليومي ومعاناتهم. فيكفي أن نسجل في محرك غوغل «الراب الجزائري» حتى تزدهم نتائج البحث بمئات الشرائط الغنائية في شبكة اليوتيوب المرفقة بقائمة طويلة من التعليقات التي تخص مغنيي الراب أو فرقتهم، أو تتعلق بما يعج به عالم الشباب من أفكار وآراء ومشاعر وقضايا وضعائن.

أمام انتشار هذا النوع من الغناء حاولت المحطات الإذاعية، خاصة المحطة الثالثة الناطقة باللغة الفرنسية، أن تنتقي بعض أغاني الراب «المهادنة»، والأكثر قربًا من المدونة اللسانية الرسمية لبثها. هذا بجانب استعانة عالم الإعلان بمقاطع موسيقى «الراب الجزائري» وألحانه. وبهذا فقد حاولت القنوات الإعلامية والثقافية الرسمية التعامل مع أغاني الراب بالأسلوب ذاته الذي استعملته مع أغاني الرأي من أجل احتوائها. لكن الفرق الوحيد بين أغاني الراب والرأي يكمن في تكاثر فرق الراب في الجزائر، وانتشارها السريع الذي حول غناءها إلى نمط ثقافي لدى الشباب، وأسلوب اتصال فأخرجه من خانة «ثقافة الشباب الفرعية». ففي ظل هذه الأرضية الثقافية والاجتماعية برز الالتفاف على التهميش الثقافي والإعلامي للشباب، والذي يتجلى عبر الآليات التالية:

1- قيام مجموعة من الشباب بتخريب المنظومة الإعلامية الرسمية من خلال الاشتغال

على نشرات أخبار التلفزيون الجزائري عبر عملية المونتاج (التركيب) ومزج الأصوات، فيتم تغيير محتوى هذه النشرات بجعلها تتطرق إلى المواضيع التي ظلت محرمة. وإعادة تركيب البرامج السياسية المتلفزة التي يشارك فيها ممثلو السلطة أو أحزاب التحالف الرئاسي، وتقولبهم بأقوال مضحكة حول مواضيع «تافهة». بالطبع إن الميدان الذي تجري فيه عملية «التخريب» هو شبكة الانترنت عبر الفيس بوك، واليوتيوب⁽¹⁾. ونعتقد أن الغاية المبطننة لهذه المحاولة ليست التسلية وإضحاك مستخدمي الإنترنت، كما يبدو للبعض، بل تكمن في الدعوة الضمنية لعدم أخذ الأخبار الرسمية والبرامج السياسية التي يبثها التلفزيون الجزائري مأخذ جد. وعدم منح الثقة لما يقوله المتنفذون في السلطة.

يمكن الإشارة إلى أن الشباب الجزائري يحذّ كثيرًا هذه المحاولة، حيث سبق له أن شاهد بعض أفلام «الكوبوي» Cow-boy الأميركية مدبلجة باللهجة المحلية التي «تحكي» عن قضايا محلية، في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي.

2- لجوء بعض الشباب إلى تجريد الأخبار التي تنشرها وسائل الإعلام الجزائرية الرسمية من كل مصداقية. ففي هذا الإطار يجمع الشباب الجزائري شرائط الفيديو التي غطت بها القنوات التلفزيونية الأجنبية (خاصة الفرنسية والجزيرة) للأحداث التي عاشتها الجزائر (مظاهرات، إضراب، اعتصام...) ويعيد تركيبها وبثها عبر شبكة الفيس بوك واليوتيوب. إن قيمة هذا العمل تكمن في تقديم صور وحقائق وشهادات عن الأحداث التي عاشتها الجزائر وتجاهلتها وسائل الإعلام الرسمية، خاصة التلفزيون، أو حرفتها أو زورتها.

3- إعادة عرض بعض شرائط الأخبار التي بثها التلفزيون الجزائري على شبكة اليوتيوب، وفتح باب التعليقات والتعقيبات عنها، والتي تلتقي كلها في التأكيد على تزوير الأحداث والوقائع، والتضليل الإعلامي، وفي التعبير عن سخط الشباب على ما يبثه التلفزيون الجزائري. وتتعدى التعقيبات، في الكثير من الأحيان، مضمون النشرة الإخبارية لتعرض بالنقد للنظام السياسي⁽²⁾.

(1) انظر على سبيل المثال:

Débat sur les produits laitiers, consulté le 12/7/2011 in

<http://www.youtube.com/watch?v=BCWUxLhoagQ&feature=related>

(2) انظر على سبيل المثال:

Le honteux JT de Canal Algérie /ENTV sur les émeutes, consulté le 11/9/2011 in

<http://www.youtube.com/watch?v=cJfC2m2NQSE>

- Entv, Canal Algérie : mensonges et manipulations, consulté le 11/9/2011 in

<http://www.youtube.com/watch?v=cgBV5Chj3U&NR=1>

لم يكتف الشباب الجزائري في التفافه على التهميش الذي لقيه من وسائل الإعلام الرسمية بالآليات المذكورة، بل سعى إلى تملك Appropriation أدوات التعبير عن الأحداث في الجزائر، وعن أوضاعه ولتقديم صورة عن ذاته تختلف كلياً عن تمثيلات السلطة الحاكمة للشباب. أي صورته كما هو في حياته اليومية. فضمن هذا المسعى يمكن أن نذكر، على سبيل المثال، إنشاء صفحة «مراسلو الجزائر الخواص» في شبكة الفيس بوك التي افتتحها أربعة طلبة في يوليو/تموز 2010، واستطاعت في وقت قصير جداً أن تجمع 37 ألف مشترك، وتسجل 41 مليون زيارة! وتوسع شبكة مراسليها من المتطوعين والتي تضم آلاف الشباب المنتشرين في كل مناطق الجزائر، والذين يتكفلون بإرسال شرائط الفيديو، والصور، والأخبار المكتوبة. والتي تغطي، بشكل آني، كل الأحداث التي تجري في التراب الوطني.

وعن سبب إصدار هذه الصفحة يقول أحد مؤسسيها: (أعتقد أن الذي دفع الشباب إلى الاستغناء عن وسائل الإعلام الكلاسيكية والبحث عن بدائل لها كالفيسبوك هو تعفن المشهد الإعلامي الجزائري، ووقوعه في مستنقعات تصفية الحسابات، وابتعاده عن مهمته الرئيسة المتمثلة في تبليغ المعلومة بموضوعية وشفافية في إطار ميثاق الشرف الصحفي، هذا فضلاً عن الغلق الإعلامي التي تعيشه الجزائر منذ سنوات، بل عقود)⁽¹⁾. وقد تحصن مؤسسو هذه الصفحة ضد الأخبار الكاذبة من خلال التوجه إلى المشتركين في الصفحة والمراسلين للتأكد من صحة الأخبار التي تصلهم قبل نشرها.

وتأتي هذه التجربة ضمن العديد من المبادرات الفردية التي يقوم بها بعض الشباب لاستثمار طاقة شبكة الإنترنت التواصلية والتعبيرية من أجل نقل وجهة نظرهم حول الأحداث التي تعيشها الجزائر، أو للتعبير عن مشاكل الشباب، من خلال تبادل المعلومات والصور، والشرائط عبر البريد الإلكتروني، والفيس بوك واليوتيوب⁽²⁾.

إن التحليل العلمي لهذه الآليات المستخدمة للالتفاف على تهميش الشباب إعلامياً تفضي إلى الاقتناع بأنها لم تتصلب بعد في الممارسة، وذلك لجملة من الأسباب، نذكر منها سببين أساسيين:

(1) Nicolas Burnens: Les Envoyés Spéciaux, la voix de la jeunesse algérienne, (1) consulté le 20 juin 2011 in <http://www.ir7al.info/?p=1203>

(2) انظر على سبيل المثال:

- Les émettes en Algérie: Alger, Annaba Msila؛ Consulté le 12/7/2011 in

<http://www.youtube.com/watch?v=-fJcSkeRWX0>

- CAMRA grève nationale des médecins résidents algériens CHU de SETIF 28 -03-

2011.flv, consulté le 12/7/2011 in <http://www.youtube.com/watch?v=G7BGI8-KuKY>

1- إن بقاء هذه الآليات واستمرارها وصمودها يتوقف على إرادة الفرد أو مجموعات صغيرة من الأشخاص الذين يقومون بعمل تطوعي قد يتعرض للتعثر، والتوقف لبعض الوقت أو نهائياً، وإعادة الانطلاق على أسس جديدة. كما هو شأن إذاعة «حشيشة» (Radio Hachicha) و«إذاعة الجزائر»، التي كانت تقدم برامج ساخرة على شبكة اليوتيوب تحاكي فيها برامج الإذاعة الوطنية لكن بمحتوى مغاير، مثل البرامج الذي يشارك فيها الشباب عبر الهاتف، فيطرحون مشاكلهم، بمفرداتهم اللغوية. ويشتكون من ضنك العيش، والبطالة. بل إن بعضهم تدخل لطلب مساعدة من متابعي الإذاعة ليهاجر إلى أوروبا بشكل غير شرعي!⁽²⁾ لقد توقفت هذه المحطة عن البث لتحل محلها إذاعة سميت «إذاعة صوت المواطن»، التي شرعت في البث في ديسمبر/ كانون الأول 2010؛ وهي إذاعة جمعوية. فهذه المحاولات الفردية لامتلاك حق الكلام والحق في الإعلام، والتي تعيد الطريق لصحافة المواطن Citizen Journalism تفتقد، رغم تعددها في شبكة الإنترنت وتنوعها، التجربة التنظيمية والرؤية اللتين تملكهما المحطات الإذاعية والقنوات التلفزيونية التابعة للتنظيمات السياسية المعارضة والتي بدأت بالبث عبر شبكة الإنترنت، وعبر القمر الصناعي⁽³⁾.

2- إن الاستخدام الديناميكي لهذه الآليات لا يجب أن ينسنا أن شبكة الإنترنت في الجزائر ظلت أداة نخبوية في يد شريحة من الشباب مقارنة ببعض الدول العربية، خاصة تلك المجاورة للجزائر، حيث تؤكد إحصائيات شهر يونيو/ حزيران 2010 أن معدل تغلغل الإنترنت في المجتمع الجزائري مقارنة بعدد سكان الجزائر لا يتعدى نسبة 4.13% مقارنة بنسبة 9.33% في تونس، و3.41% بالنسبة للمملكة المغربية⁽⁴⁾. وهذا خلافا

(1) ويقصد بها العشب. لقد جرت على ألسنة الشباب الجزائري عبارة: «حشيشة طالبة معيشة». ويقصد بها الشخص المهادن والمستسلم، وحتى غير المبالي والذي لا يهمله سوى قوت يومه أو معاشه. لقد أنشأ شاب جزائري يقيم في فرنسا هذه الإذاعة، وسبق له إنشاء مدونة بهذا المسمى.

(2) انظر على سبيل المثال:

DZ Radio - Itha3a (1), Consulté le 24/7/2011 in <http://www.youtube.com/watch?v=mzNlKxxUkkk>

(3) يمكن أن نذكر في هذا الخصوص موقع قناة رشاد التلفزيونية التي تبث على شبكة الإنترنت على العنوان التالي:

<http://www.rachad.tv/> وقد أضيف لها قناة فضائية بالمسمى ذاته بدأ بثها التجريبي يوم 11 يونيو/ حزيران 2011 على القمر الصناعي نيل سات.

(4) Internet world stats, Usage and population statistic, consulté le 14/9/2011 in <http://www.internetworldstats.com/africa.htm>.

لشبكة الهاتف النقال التي بلغت نسبة تغلغلها في الجزائر 93%⁽¹⁾، بفضل انفتاح القطاع على الاستثمار الأجنبي، واشتراك شركتين خاصيتين في تطويرها بجانب شركة حكومية.

يمكن أن نربط تواضع معدل تغلغل الإنترنت في الجزائر بالبطء التكنولوجي الذي واجهته. فرغم أن الجزائر شرعت في استعمال البث ذي النطاق الواسع في 2003 إلا أن نسبة الاشتراك المنزلي فيه لم تتعدّ 12% في السنة 2007، حسب ما أكدته تقرير الديوان الوطني للإحصاء. لكن يبدو هذا الربط، في تقديرنا، مجحفاً في تفسير سر بطء اتساع الرقعة الاجتماعية لاستخدام الإنترنت في الجزائر، الذي انطلق في 1998. لذا لا بد من طرحه في إطار أوسع يتعلق بالسياق الثقافي والاجتماعي في الجزائر. فاستخدام الإنترنت يتطلب قدرًا من المعرفة التقنية ومستوى من التعليم. فالإحصائيات تؤكد أن غالبية مستخدمي الإنترنت في الجزائر هم ذوو التعليم الجامعي، حيث تقدر نسبتهم بـ 3.55% مقابل 25% من ذوي التعليم الثانوي، و 4.8% من ذوي التعليم المتوسط، و 5.1% من محدودوي التعليم. وأن الغالبية من مستخدمي الإنترنت هم من الكوادر الإدارية والتقنية في المؤسسات الخاصة والعامة، وتقدر نسبتهم بـ 37%، وتليهم فئة طلاب الجامعة بنسبة 25%⁽²⁾. فعدم تراجع الأمية في المجتمع يشكل التحدي الأكبر لانتشار استخدام الإنترنت، لأن التحدي الاقتصادي قد تمّ تجاوزه. فأبناء الفئات ذات الدخل المحدود والذين لا يستطيعون الاشتراك في شبكة يتجهون إلى مقاهي الإنترنت، التي بلغ عددها في الجزائر 2000 مقهى⁽³⁾.

كما أن المخاض العسير والدامي الذي عاشته الجزائر منذ التسعينيات من القرن الماضي سمح لكل شخص أن يندد أمام الملاء بما يشاء. فالنقد والتنديد، وحتى السخط على الوضع الذي آلت إليه البلاد، لم يعد مقتصرًا على المعارضة السياسية، بل أصبح من نصيب السلطة الحاكمة وممثليها. لذا لم تستثمر الشبكات الاجتماعية في الإنترنت (المدونات، والفيس بوك، اليوتيوب، وتويتر...) بالجزائر في ممارسة

(1) Le ministre des PTIC, M. Moussa Benhamadi, auditionné par Bouteflika: (1) rie, du 25/8/2011 | Améliorer la qualité de service en priorité; **le quotidien liberté**; Alg

(2) Hamida B: Utilisation des réseaux sociaux dans le monde arabe : L'Algérie à la 6e place avec 2 millions d'utilisateurs de Facebook, le quotidien **El moudjahid**, t 2011. | rie, du 22 ao | Alg

(3) Institut de prospective économique du monde méditerranéen (Ipimed): La confiance dans la société numérique méditerranéenne Vers un espace .med,

Palimpsestes, France, n°7 juillet 2011.

النضال السياسي بالكثافة التي استخدمت بها في تونس ومصر، رغم أن قبضة السلطة الجزائرية على هذه الشبكات ونشاطها كادت تكون معدومة مقارنة بالرقابة القاسية التي تمارس في العديد من الدول العربية.

إن البطء المسجل في انتشار شبكة الإنترنت في الجزائر لا يمنعنا من القول بأن التوجه لاستخدام الفيس بوك من قبل الشباب الجزائري قد زاد بنسبة 21% عما كان عليه في السنة الماضية، حيث قدرت هذه الزيادة بـ 350 ألف مشترك جديد كل شهر منذ انطلاق الأحداث التي أدت إلى تنحية الرئيس زين العابدين بن علي من على رأس السلطة في تونس⁽¹⁾. ليصبح نصف مستخدمي شبكة الإنترنت في الجزائر مشتركين في الفيس بوك⁽²⁾، وهذا خير دليل على تأثير «الربيع العربي» على استخدام الشباب الجزائري للشبكات الاجتماعية.

إذا كان الهاجس السياسي أقل ثقلاً في الشبكات الاجتماعية الافتراضية في الجزائر مقارنة ببعض الدول العربية، فإن الشباب الجزائري يسعى لاستثمار هذه الشبكات لتحسين وجوده الاجتماعي والثقافي، ولتجاوز «تكلس» المؤسسات الإدارية والثقافية. فالمنتديات الإلكترونية الطلابية، على سبيل المثال، لم تكنف بالتنديد بالقصور في إدارة الجامعة وظروف التعليم التي تزداد صعوبة، بل تحولت إلى أداة نشيطة لتوزيع الأخبار وتعميمها، بدل الإدارة الرسمية، وتقاسم المواد العلمية والخبرات الثقافية. كما أن العديد من المدونات الإلكترونية الجزائرية تحولت إلى منابر أدبية لتعويض النقص الكبير في مجال النشر، ولرفع الوصاية السياسية والأدبية على الإنتاج الأدبي، خاصة الشبابي منه⁽³⁾.

حقيقة إن هذه الشبكات الاجتماعية تبعث النقاش حول دور الإنترنت في «تشدّر» الشباب و«توحيدهم» في آن واحد. وتكشف أن آليات الالتفاف على تهيمش الشباب إعلامياً لا تتم بمنأى عن عملية تفكيك الروابط الاجتماعية للشباب وإعادة تشكيلها.

أخيراً، يمكن القول إن الارتفاع الملحوظ في عدد مستخدمي الشبكات الاجتماعية ليس العامل الوحيد الذي يفتح الأفق لأشكال أخرى مبتكرة للالتفاف على التهيمش الإعلامي للشباب الجزائري، والبحث عن أساليب أخرى للاندماج الاجتماعي والثقافي في المجتمع الجزائري.

(1) Hamida B. op. cite.

(2) Institut de prospective économique du monde méditerranéen (Ipimed): op cité.

(3) للاطلاع أكثر على هذا الموضوع انظر: نصر الدين لعياضي، في البحث عن العلاقة بين المدونات الإلكترونية والصحافة، مجلة ثقافات، تصدرها كلية الآداب، جامعة البحرين العدد 24، 2011 ص (133-166).

إن العامل الأساسي الذي يمكن أن يقوم بدور كبير في تعزيز مساعي الشباب للالتفاف على التهميش الإعلامي لا يكمن في الاستمرار في إغلاق الخطاب الإعلامي الرسمي على ذاته، والإصرار على عدم انفتاح المؤسسات الإعلامية الرسمية على الشباب وهمومه وآماله، فقط، بل يمتد إلى «إصرار» هذه المؤسسات على تجاهل وسائط الإعلام الجديدة، والوقوف ضد أي عملية تجسير بين الإعلام الكلاسيكي والميديا الجديد والتي أصبحت القاعدة الأساسية التي تسمح للمؤسسات الإعلامية بإعادة تشكيل علاقاتها مع جمهورها وتشبيبه.

الصحافيون كبش محرقة السياسيين

التوتر العالي في المنصورية أنموذجاً

مهى زراقت

درج كثيرون على إطلاق تسمية «السلطة الرابعة» على الصحافة. وذهب المغالون في تقدير الدور الذي تلعبه إلى تسميتها بـ«السلطة المضادة». إلا أن الممارسة العملية تكشف أن العاملين في بلاط «صاحب الجلالة» عاجزون عن ممارسة السلطة التي تمنحهم إياها مهنتهم. فالظروف السياسية والاقتصادية المحيطة بالعمل الإعلامي في لبنان تهتمش الصحافيين إلى حد كبير، وتحولهم إما إلى أدوات، أو إلى أكباش محرقة، خصوصاً عندما تدخل القضية التي يعالجونها في خانة التسييس. هذا ما سنحاول الإضاءة عليه من خلال قضية «التوتر العالي في المنصورية».

يؤخذ على الصحافيين غالباً، أنهم ينسون لمصلحة من هم يعملون.

أكاديمياً، يتعلم طالب الصحافة أن مهنته، (والصحافة مهنة)، تقوم على أمر أساسي: إيصال المعلومة الصحيحة إلى الجمهور. أي إن المستخدم الأول للصحافي هو جمهوره العريض متلقي المعلومة التي يقدمها له، وليس أي شخص آخر. أما عملياً، فالواقع مختلف. إذ تتعدّد الأطراف التي يجد الصحافي نفسه بأنه يعمل لصالحها. فمرة يكون مستخدمه هو رب عمله في المؤسسة التي يعمل فيها، أو من يقف خلفه. ومرة يكون السياسي، أو المرجع، الذي يخصّه بأخباره. وأحياناً قد يكون المجموعة التي ينتمي إليها، أو يشاطرها أفكارها، إلخ. لا يتحمّل الصحافي وحده مسؤولية هذا الالتباس في تحديد «مستخدمه». إذ إن ظروف ممارسة هذه المهنة معقدة فعلاً، خصوصاً أن واحدة من وظائفها الأساسية هي تشكيل الرأي العام. وهذا ما يفسّر محاولات أطراف عدّة امتلاك «مشكّلي الرأي العام» وإدارتهم.

النقاش المهني والأخلاقي حول هذا الموضوع قديم، إلا أنه يبدو ملجأ اليوم أكثر من أي وقت مضى في ظلّ التحدّيات الجديدة التي تواجه الصحافيين بفعل انتشار تقنيات التواصل الحديثة والتطوّرات التي شهدتها وسائط التواصل الجماهيري عبر الإنترنت. هذه التغييرات أنتجت تحولات في «الفضاء العام»، أتاحت للمواطن التصدّي بنفسه لمهمة طرح قضاياها، ما يسمح بالقول إن مهنة الصحافة تعيش اليوم تغييرات جذرية، بدأت آثارها

تظهر سواء على صعيد التقنيات أو الممارسة. هذا الواقع الذي يعيشه الكثير من الصحفيين اليوم حول العالم، ينسحب بالطبع على اللبنانيين منهم. بل هو قد يبدو فاقعاً أكثر لأن النظام الإعلامي اللبناني قائم على المحاصصة والتسييس، ما يجعل الصحفيين في موقع لا يُحسدون عليه. وهذا ما بات يدركه المواطنون أيضاً، فلم يفوتوا بدورهم فرصة الاستفادة من هذا الواقع، كما من الواقع السياسي المأزوم، لمصلحة إثارة قضاياهم.

يدخل هذا البحث في آليات الممارسة الإعلامية من خلال دراسة حالة حظيت بحيزٍ واسع من التغطية الإعلامية، هي قضية «التوتر العالي في المنصورية»، وهو يحاول أن يكشف القناع عن العلاقة الملتبسة بين السياسي، الإعلامي والمواطن.

تجدد الإشارة، بداية، إلى أسباب اختيار هذا الموضوع.

يمكن القول إن مرحلة التحضير للبحث بدأت من خلال المتابعة المباشرة لموضوع التوتر العالي في المنصورية. بوصفي صحافية أعمل في جريدة يومية، لاحظت أنه، بقدر ما كان لافتاً في السنوات الأخيرة حجم التسييس الذي شهده هذا الملف، كان لافتاً أيضاً عدم انجرار غالبية الأهالي إلى لعبة التسييس هذه. المواطنون لم يسمحوا للسياسيين باستغلالهم بخلاف ما وقع فيه عدد من الصحفيين، الذين تخلوا في تغطيتهم الإعلامية، في كثير من الأحيان، عن قضية الأهالي، مهتمّين صحة المواطنين، لصالح تغطية تصاريح النواب والسياسيين.

الانغماس في العمل اليومي لم يكن يتيح الغوص أكثر في الموضوع لمعرفة كيف نجح الأهالي في إدارة «معركتهم»، وتحديد المشاكل أو المعوّقات التي تعترض ممارسة الصحفيين السليمة لمهنتهم. لذلك يحاول هذا البحث الإجابة عن سؤالين أساسيين: - كيف استطاع المواطنون إبقاء قضيتهم حية كلّ هذه السنوات وأن يجعلوا منها هاجساً يقضّ مضاجع كل الوزراء الذين تسلّموا حقيبة الطاقة والمياه منذ العام 1997 إلى اليوم؟ - في ظلّ طغيان السياسة على المشهد الإعلامي اللبناني، أي هامش للحراك يمكن للصحافي الفرد أن يؤديه في مؤسسته، وهل يمكننا الاستنتاج تالياً أن الصحافي الملتزم هو المهتمّ الأول؟

وللإجابة عن هذين السؤالين، يعتمد البحث على المنهج الوصفي، كما يتضمّن عدداً من المقابلات الميدانية غير الموجهة التي أجريت مع المواطنين، الناشطين، السياسيين والصحفيين المعنيين بالقضية.

المحطات التلفزيونية: تسلّم وتسليم

في 8 أيلول/ سبتمبر 2008، بثت قناة «أو. تي. في» حلقة استثنائية من برنامج «فكر

مرتين»، لمناقشة ما يعرف إعلامياً بـ«قضية التوتر العالي في المنصورية». فانتقل البرنامج من الاستديو، إلى مركز الأمانة العامة لتجمع المدارس الكاثوليكية في منطقة عين نجم، وشارك فيه جمهور كبير من أهالي المنطقة، بالإضافة إلى الضيوف الأساسيين من المعنيين. خلال البرنامج، سأل المواطن وسام روكز، عما يستطيع المواطن، الرافض لمشروع تمديد خطوط التوتر العالي، القيام به ليدافع عن نفسه، عندما تُوَازر القوى الأمنية عمّال شركة كهرباء لبنان في تركيب عواميد التوتر العالي في المنطقة. أجابت مقدّمة البرنامج، شيرلي المرّ، سريعاً: «اتصلوا بنا، نأتي ونصوّركم». بدت واثقة من إجابتها، التي فهم منها أن التلفزيون من يدافع عن المواطنين، أو قادر على فعل ذلك. وهذا ما سنكتشف أن المواطنين والسياسيين أيضاً صدّقوه، فأولوا وسائل الإعلام، لا سيما التلفزيون، أهمية قصوى في قضية التوتر العالي، كلّ لخدمة الغرض الذي يريده.

في تشرين الأول من العام 2011، حصل ما كان روكز خائفاً منه. توجهت القوى الأمنية إلى المنطقة لتؤازر عمّال شركة كهرباء لبنان في تركيب خطوط التوتر العالي هناك، لكن الـ«أو.تي.في» لم تحضر لتصوّر تحرّك الأهالي، بخلاف عادة كانت قد درجت عليها خلال خمس سنوات، واكبت خلالها احتجاجات الأهالي الذين تصدّوا غير مرة، مع نواب «تكتل التغيير والإصلاح»، لتمديد خطوط التوتر العالي في منطقتهم. غابت «أو.تي.في» إذًا. لكن محطات تلفزيونية أخرى كانت حاضرة، مثل «أل.بي.سي» و«أم.تي.في» و«المنار»، وتمثّلت المفاجأة في حضور قناة «المستقبل»، التي لم يسبق لها أن غطت أي تحرّك من تحركات الأهالي الرافضين للمشروع منذ أكثر من 12 عامًا. «المستقبل» لم تكتف بتغطية تحرّك الأهالي، بل واكبته ببرامج خاصة لم تحلم بها قضية التوتر العالي يومًا. فبثت ثلاثة برامج في وقت الذروة خلال شهر ونصف. وقد استمرّ «المستقبل» بمفاجأة أهل المنطقة، ومفاجأة جمهوره أيضًا، إذ انبرى عدد من نواب «تيار المستقبل» للدفاع عن وجهة نظر الأهالي، وهم الذين طالما سبق أن طالبوا بالإسراع في إنجاز المشروع.

السبب المباشر لهذا التغيير في المتابعة الإعلامية، هو استلام «التيار الوطني الحر» لحقيبة وزارة الطاقة والمياه، في ظلّ غياب «تيار المستقبل» عن الحكومة. وهي المرة الأولى التي يغيب فيها عن الحكومة وزراء محسوبون على تيار الرئيس الراحل رفيق الحريري منذ توقيع اتفاق الطائف. بناء عليه، انقلبت المعايير. والمشروع الذي كان «تيار المستقبل» من أبرز المدافعين عنه، صار «تلفزيون المستقبل» من أبرز المنابر التي تنبّه إلى خطره على الصحة العامة. والعكس صحيح، تحوّلت قناة «أو.تي.في»، التي خاضت حملة إعلامية موجهة للتحذير من خطر التوتر العالي، إلى منبر يدحض مخاوف المواطنين من الأضرار التي يسببها الأخير.

بين هاتين التغطيتين الإعلاميتين، يفترض أن يجد المواطن نفسه ضحية السياسيين الذين قدّمت لهم قضية التوتر العالي مادة جيّدة للتجاذب السياسي، خصوصًا مع توافر كلّ عناصر الجذب فيها: قضية صحية إنسانية، انخرط فيها تيار سياسي ثم تخلى عنها، فتلقفها تيار سياسي آخر كان يعارضها. هكذا جيّر كلّ طرف سياسي وسائل الإعلام التابعة له لمحاربة خصمه، متستّرًا بالحرص على صحة المواطنين.

بالنسبة إلى المراقب من بعيد، الاستنتاج بأن قضايا المواطنين الصحية والاجتماعية هي المهمّشة، أمر بديهي. طالما أن الإعلام لا يزال يلحق السياسة في لبنان، وليس العكس، إذ يفرض الأول أجندته على الثاني. إلّا أن المتابعة الدقيقة تكشف وجود مهمّش آخر يختبئ خلف المواطن المهمّش (طبيعياً؟)، وهو الصحفي. وسنكتشف أن المواطن، في هذه القضية حصراً، لا يزال الرابح الأكبر، لأنه أحسن إدارة معركته مستفيداً من التناقضات الكثيرة المحيطة بالقضية. وهذا ما تجلّى في حراك حصل في مطلع شهر تشرين الأول/أكتوبر 2011. طبعاً القضية لم تنته هنا، وهي مرشحة للاستمرار في ظلّ تشبث كلّ من الحكومة والأهالي بموقفه، وهو ما سنضيء عليه في مسار البحث الذي أجري في خضم كل هذا الحراك.

أهمية المشروع:

قبل أن نشرح كيفية نجاح الأهالي في تحقيق مطالبهم، من المفيد الإشارة إلى أهمية مشروع مدّ خطوط التوتر العالي بالنسبة إلى قطاع الكهرباء في لبنان. إذ ترى كلّاً من شركة كهرباء لبنان ومجلس الإنماء والإعمار، وفق ما ورد في بيان مشترك أصدره، في 8 آب 2011، أن أهمية تنفيذ خط المنصورة تكمن في ثلاث مسائل أساسية:

- «على مستوى استرجار الطاقة الكهربائية من الدول المجاورة: يتيح لمؤسسة كهرباء لبنان إمكانية الربط الكهربائي الفعلي (Synchronism) مع شبكة دول الربط الكهربائي العربي على خط الربط كسارة - الديماس 400 ك.ف. إضافة إلى إمكانية زيادة الطاقة الكهربائية المستجرة من هذه الدول، لتصل إلى حدود 260 ميغاوات على محوّل كسارة 400 ك.ف، تاليًا زيادة التغذية بالتيار الكهربائي لكل لبنان.

- على مستوى شبكة النقل (توتر عال): يؤمن المشروع ثباتًا أفضل للشبكة وإمكانية تصريف كميات إنتاج إضافية من معمل الزهراني ودير عمار على توتر 220 ك.ف، إضافة إلى تخفيض الهدر الفني على شبكة النقل.

- على مستوى شبكة التوزيع: حل مشكلة تصريف الطاقة الكهربائية من معمل دير عمار إلى منطقة جبل لبنان، وذلك عبر نقل حمولة بعض مخارج التوتر المتوسط التي تغذي منطقة جبل لبنان إلى محطات الـ 220 ك.ف».

كما يذكر البيان نفسه أن «استكمال المشروع يكتسب أهمية خاصة بالنسبة إلى منطقة المتن الشمالي، لأنه يمكن من تأمين بدل لتغذية مخارج التوتر المتوسط في محطة المكلس الرئيسة عبر محطتي عرمون وبصاليم، والتي تتغذى حاليًا من محطة وسط بيروت فقط». ويؤكد البيان «إن عدم استكمال تنفيذ هذا المشروع يرتب نتائج سلبية ويتسبب بضرر بالغ على المستوى الوطني بصورة عامة وفي قضاء المتن الشمالي بصورة خاصة».

لكن الأهم من ذلك أن خط المنصورية، وهو عبارة عن خط توتر عال يمتد بطول 4 كلم بين منطقتي عين نجم وعين سعادة في المتن، ليس إلا الحلقة الأخيرة من مشروع طاول مناطق لبنانية مختلفة. وهو يشكل أساسًا في مشروع الربط الكهربائي الثماني، الذي انضم إليه لبنان عام 2000.

وقد بدأت القصة قبل هذا التاريخ بثلاث سنوات، ففي إطار التحضير لانضمام لبنان إلى مشروع الربط الكهربائي الخماسي (آنذاك)، أصدر مجلس الوزراء بتاريخ 17 آذار عام 1997 المرسوم رقم 10009، القاضي باعتبار الأشغال العائدة لإنشاء خط هوائي بتوتر عال 220 كيلوفولت بين محطتي بصاليم وعرمون من المنافع العامة. وقضى المرسوم باستملاك أقسام العقارات مع جميع الحقوق اللازمة لتنفيذ الأشغال المذكورة. وفي 26 حزيران 2003، عاد مجلس الوزراء وأصدر مرسوم الاستملاك رقم 10363، المعدل للمرسوم رقم 97/10009 «بناء على طلب مؤسسة كهرباء لبنان، بعدما تبين وجود أخطاء مادية في إعداد الخرائط». وبناء عليه رفعت إشارات الاستملاك عن العقارات القديمة، ودوّنت على العقارات التي وقعت ضمن المسار الجديد للخط.

اعتراضات سابقة

مع صدور المرسوم الأول، بدأت الأعمال على الأرض لتركيب خطوط التوتر العالي في عدد من المناطق اللبنانية. ولم يكن أهالي المتن الشمالي (المنصورية، عين نجم، عين سعادة) وحدهم من اعترض على تمديد هذه الخطوط. إذ سجّلت بعض التحركات الاحتجاجية الخجولة، لا سيما في منطقة عرمون، لكنها سرعان ما أخدمت بفعل ضغوط السياسيين التي نجحت في قمعها.

إذًا منذ ذلك التاريخ، لم يكن موضوع التوتر العالي موضع ترحيب من قبل الأهالي الذين رفضوا مروره في مناطقهم. إلا أن أسباب هذا الرفض في البداية كانت مختلفة عما انتهت إليه. هذا ما يقوله لنا النائب غسان مخيبر، وهو أحد أبرز المتابعين لقضية التوتر العالي منذ البداية: «بدأت أتابع هذا الملف قبل أن أكون نائبًا. فقد كان أهالي المنطقة يعدّون العرائض ويتواصلون مع المرحوم عمي (ألبيير مخيبر) لكي يرفعوا دعاوى قضائية ضد الدولة بسبب الاستملاكات». وبالفعل يؤكد الأهالي أنهم انطلقوا في تحركاتهم، وفي بالهم أن

مشكلتهم مع الدولة تختصر بسببين، أولاً لأنها غيرت في مسار خط التوتر العالي، إذ إنه كان يمرّ في أرض مرجع روحي كبير، فتدخل مرجع سياسي متني وغير مساره. وثانياً بسبب الاستملاكات والحقوق العقارية.

يذكر، في هذا المجال، أن الحكومة اللبنانية كانت تعي أن ما تفعله قد يحملها مسؤوليات قضائية، وكانت مستعدة لذلك. إذ نقلت جريدة «المستقبل» عن جلسة لمجلس الوزراء عقدت عام 2003، وخصّصت لبحث قضية الكهرباء، أنها شهدت سجلاً بين نائب رئيس مجلس الوزراء آنذاك، عصام فارس، الذي دافع عن رفض بلديات المتن لمخطط التوتر العالي لديها، وبين وزير التربية سمير الجسر الذي أكد أن «على منطقة المتن أن تخضع، شأنها شأن المناطق الأخرى إلى مخطط الشبكة كما وافق عليه مجلس الوزراء، مع حفظ حق المواطنين في مقاضاة الدولة للحصول على تعويضات».

تطور الاعتراض

أسهمت الدعاوى القضائية التي رفعت، في تأخير بدء الأعمال في خط المنصورية نحو ثلاث سنوات. وهو وقت أكثر من كافٍ لكي يطوّر أهالي المنطقة تحركهم الاعتراضي، في موازاة إصرار الدولة على تمرير الخط الذي باشرت بالعمل على مدّه فعلاً ابتداء من العام 2006. أسهم في تطوير حركة الاعتراض ثلاثة عوامل أساسية: سياسية، اقتصادية، وصحية.

من جهة، أزر نواب المنطقة، المنتمون إلى «كتل التغيير والإصلاح» المعارض لحكومة الرئيس رفيق الحريري، الأهالي، وكان ممثلون عن حزبي الكتائب والقوات اللبنانية، ينضمون إلى التحركات أحياناً، أو يعلنون عن تضامنهم مع الأهالي. إلا أن الحراك أخذ بعداً سياسياً بعدما تصدى نواب «التغيير والإصلاح» أنفسهم غير مرة للعمال الذين كانوا يأتون لتثبيت الأعمدة والخطوط.

اقتصادياً، تتواجد في هذه المنطقة غير مؤسسة كبيرة، أبرزها تجمّع المدارس الكاثوليكية، بالإضافة إلى المشاريع العقارية الكثيرة التي أنشئت في المنطقة بعد صدور مرسوم الاستملاك. ويعدّ أي تمرير لخط التوتر العالي في المنطقة بمثابة ضربة اقتصادية قاضية قد تسبب كساداً.

غير أن السبب الأهم بالنسبة إلى الأهالي، يتمثل في الخطر الصحي، الذي قد يسببه مرور خط التوتر العالي قرب منازلهم. وبفعل المخاوف التي أثارها هذا العامل في نفوس الأهالي، والأبحاث التي قاموا بها، مستعينين بعدد من الباحثين، بدأت حركة الاعتراض تنحو منحى أكثر تنظيمًا.

هذا الاستنتاج يؤكد النائب غسان مخبير، إذ يروي أن أهالي المنطقة الذين كانوا يزورونه دائماً للشكوى من تمرير خط التوتر، أثاروا حشريته ليعرف أكثر عن هذا الأمر، ثم طلبنا كنواب في منطقة المتن من رئيس قسم صحة المجتمع، في كلية الطب في جامعة القديس يوسف، البروفسور يوسف سليم أديب أن يعدّ لنا دراسة عن الموضوع، ومن هنا بدأ العمل على خط آخر.

في شباط/فبراير 2006، أصدر الدكتور سليم أديب تقريره الذي سيصبح مرجعاً لمدة طويلة. وقد جاء فيه: «إن استمرار الشك في تأثير خطوط التوتر على الصحة قد دفع بالمجموعة الأوروبية، عام 1999، إلى وضع توجيهات وقائية لتركيبة هذه الخطوط في المناطق السكنية، وكذلك أضافت الوكالة الدولية للبحوث في السرطان التابعة لمنظمة الصحة العالمية هذه الحقول الكهرومغناطيسية إلى لائحة المؤثرات الفيزيائية ذات التأثير السرطاني الممكن». ويشير أديب، في دراسته، إلى أنه «من ناحية صحة المجتمع، عندما لا يمكن الجزم بعدم وجود خطر مهم ومستمر على الصحة على المدى الطويل، يفضل أن يعمل بمبدأ الحرص. والدولة الحريضة تسهر على الحد من الخطر على المواطن وليس على زيادته، وخصوصاً إذا وجدت بدائل تقنية سليمة وعلمية يمكنها أن تضع حدّاً لشك المواطنين وقلقهم، والبديل السليم الذي لا جدل عليه هو اعتماد الخطوط المطمورة عندما يتعدّر تفادي المناطق المأهولة. ومن واجبات الدولة أيضاً أن تأخذ في الاعتبار مخاوف المجتمع ومطالبة المواطنين».

تقرير البروفسور سليم أديب أعطى دفعةً جديدةً للتحركات الأهلية. بات هناك دليل علمي يؤكد أن صحة الأهالي قد تكون في خطر. عقدت بعض الندوات العلمية، في وقت تحركت فيه المدارس الكاثوليكية لتوعية طلابها بخطر التوتر العالي. فانضم الآخرون إلى التحرك، وابتاتوا جزءاً من التحركات التي تنظم. ويبدو لافتاً تصريح مديرة المدرسة، الأخت دانييلا حروق، خلال تحرك يعود إلى العام 2006: «نحن نعلن ثورة سلمية على الدولة، ومن سيقوم بالثورة غير الطلاب والأهل؟».

ولادة فضاء عام للقضية

ابتداء من العام 2006 إذاً، يمكن القول إن فضاء عامّاً كان قد بدأ يتشكل في منطقة المنصورية. فضاء عام نعرّفه بأنه «المساحة أو الحيّز الذي يتيح للمجتمع الأهلي أن يناقش السلطة - الدولة، وينتقدها»، كما قال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس. فقد أعطى هذا الفيلسوف أهمية كبيرة للصحافة ووسائل الإعلام في تكوين هذا الفضاء، ونقله من الصالونات المغلقة إلى جمهور أوسع، ما يسمح له بتشكيل رأي عام يلتفت حوله.

النقد الذي تعرّضت إليه نظرية هابرماس لاحقاً، لم يمّس جوهرها. إذ حاولت الأبحاث

التي تلت أن تربط بين عملية التواصل السياسي وبين الفضاء العام، معتبرة أن الأخير يتشكل من السياسيين، والصحافيين والمواطنين. وهذا ما نراه واضحاً لدى دومينيك فولتون الذي تحدّث عن «مثلث» تتشكل زواياه الثلاث من: السياسي، والصحافي والرأي العام. وفي محاولة لشرح العلاقة بين زوايا المثلث، يقول: إن السياسي لا يمكنه أن يمارس عمله أو ينجح من دون ظهور إعلامي. وبعدما كان السياسي صاحب السلطة في إدارة العلاقة، نجح الإعلام لاحقاً في فرض سطوته وقواعده على السياسيين، خصوصاً الذين لم يتقنوا اللعبة ولم يتمرسوا في مهارات إعلامية معينة. في حين بقي «الرأي العام» مجرد متلق هامشي. غير أن فولتون حدّر في كتابه الصادر عام 1997، من اليوم الذي يخرج فيه المواطن، بوصفه رأياً عامّاً، من دوامة صمته (spirale de silence).

تحذير كان في مكانه، وقد أنتج تحولات كبيرة في الفضاء العام شرحها برنارد مياج في كتابه الصادر حديثاً تحت عنوان «الفضاء العام المعاصر» إذ لفت إلى أن تنوع وسائل الإعلام وتعددتها، أنتج الكثير من الأسئلة الاجتماعية التي بات «الفضاء العام» يناقشها، ويتأثر بها، حتى بات يمكن الحديث عن «فضاءات عامة» تتشكل وفق الوظائف الاجتماعية التي تملأها. أي إن الفضاء العام لم يعد مقتصرًا على السياسي، خصوصاً في ظل أزمة التمثيل السياسي التي نعيشها. طبعاً، هذا الأمر لا يمكنه أن يحصل من دون وسائل إعلام، قد يكون التلفزيون أبرزها حتى اليوم، لأن دوره أساسي في تشكيل الثقافة المدنية. فكلّ ما نراه على الشاشة الصغيرة، يتحوّل سريعاً إلى مادة الحديث اليومي بين المواطنين.

لذلك لا يعدّ تصدّي الإعلام للمشاكل العامة أمراً بديهياً. لأن قرار أي وسيلة إعلامية التصدّي لمشكلة عامة، يعني أن هذه الوسيلة ستخلق من حولها رأياً عامّاً، وقد تكون هي الدافع إلى حراك ما أو التأسيس لهذا الحراك. يشرح عالم الاجتماع الأميركي جوزف جوسفيلد المشكلة العامة بالقول: إنها «عملية يتم من خلالها تحويل حالة أو وضع معيّن إلى تحدّ حقيقي يحتاج إلى تفكير، إلى القيام باحتجاجات شعبية وقد يشكل مصدرًا وهدفاً للحراك العام». وإذا انطلقنا من هذه الخلفية يمكننا أن نفهم أكثر ما حصل في منطقة المنصورية، وكيف جعل الأهالي من مشكلتهم، قضية رأي عام محلي.

بداية، لجأ الأهالي إلى سياسيي منطقتهم بحثاً عن سبل يسمعون من خلالها صوتهم. هؤلاء لم يبخلوا عليهم بالنصائح. أولى هذه النصائح تفيد أن التحركات المتواضعة، التي كانت تقتصر على ندوات علمية مغلقة هنا، أو لقاءات خاصة هناك، لم تعد مجدية. المطلوب هو المواجهة من خلال النزول إلى الشارع، خصوصاً أن عمال شركة كهرباء لبنان كانوا قد باسروا تركيب أعمدة التوتر العالي.

النصيحة الثانية كانت: «عليكم بالإعلام»، ليس لأن الإعلام يمثّل إحدى وسائل

الضغط على الحكومة فحسب، بل لأن أي تحرك قد يقوم به الأهالي من دون تغطية إعلامية لن يحظى باهتمام. وهذا ما يعبر عنه ريجيس دوبريه بقوله: «نحن نعيش في عالم، ما لا يحصل فيه على شاشة التلفاز، غير موجود». وقد أكد باتريك شامباني الفكرة نفسها، حين كتب: إنه «من المعروف أن التظاهرات تصنع بشكل ما من خلال الصحافة. لكن الجديد أننا بدأنا نلاحظ تكاثر التظاهرات التي تنظم من أجل وسائل الإعلام. بمعنى أنها تحركات لم تكن لتوجد لولا وسائل الإعلام».

التفت الأهالي إذاً إلى هذا العامل، وشكلوا سريعا قائمة بأرقام هواتف عدد من الإعلاميين العاملين في غير وسيلة إعلامية مرئية ومسموعة ومكتوبة. يقول بهنام القارح، وهو أحد الأهالي الناشطين، «إن هذه القائمة هي حصيلة علاقات شخصية، كلما رغبتنا في إقامة نشاط كان كل منا يبادر إلى الاتصال بالوسيلة الإعلامية التي يقيم علاقة مع إعلاميها». صحيح أن معظم هؤلاء الإعلاميين لم يكونوا في مواقع القرار «إلا أننا كنا نعرف ماذا يريدون. هم يبحثون عن «سكوب» ونحن كنا ندعوهم إليه»، تقول أمينة سر جمعية إنماء عين نجم كارول إبراهيم. طبعاً هي لا تقصد «السكوب» بمعنى السبق الصحافي، وإنما تقصد أنهم، بوصفهم أهالي، كانوا يحرصون على تقديم خبر تتوافر فيه الشروط التي تجعله صالحاً للنشر في أي وسيلة إعلامية. «الإعلاميون يريدون صورة فيها أناس يتظاهرون في الشارع. أطفال يهتفون، ولافتات ونحن كنا نقدّم لهم المطلوب». تضيف: «وإذا رغب السياسيون في الانضمام إلينا لنمانع». هذه الإضافة هي حصيلة تجربة أعوام، خبر فيها الأهالي السياسيين، وباتوا يعرفون أنهم يحتاجون إلى تواجدهم بينهم لكي «يؤمنوا التغطية الإعلامية». وفي هذا الإطار يشدد مخبير على أهمية وجود السياسيين في التحركات: «السياسي يستدعي الإعلام حكماً، لأن نشاطاته تحظى بالتغطية».

قام الأهالي بواجباتهم الإعلامية جيداً: كانوا يتواصلون بشكل دوري مع الصحافيين. يصل هؤلاء إلى المؤتمرات الصحافية أو الاعتصامات، فيجدون بيانات مطبوعة في انتظارهم، بالإضافة إلى استعداد دائم للمساعدة. حتى الأطفال تمرّسوا في اتخاذ الوضعيات التي تعدّ الأنسب للصورة، وباتوا يحفظون هتافات مؤثرة تصلح للاستخدام في التقارير الإخبارية من قبيل «ما بدنا نموت تحت العمود».

عملياً، تكتب كارول معظم البيانات. وهي تعاتب الإعلاميين الذين يغيبون عن المؤتمرات الصحافية. كما تنسق مع زملائها الإطلاالات الإعلامية. في حال رغبت وسيلة إعلامية ما بالحديث عن الموضوع، يقترح الأهالي أسماء الضيوف، يحضرون المواد العلمية التي تثبت صحة مخاوفهم، يتصلون خلال البرامج، يكتبون اللافتات. ومؤخراً باتوا يصدرن، بالتعاون مع ناشطين مدنيين من خارج المنطقة، بيانات يردّون فيها على كلّ ما يصدر من قبل السلطة (الحكومة، الوزارة المعنية، الوزير

المختص، إلخ.) من قرارات. وبعدها أنشأوا موقعًا إلكترونيًا يتضمن كل المواد العلمية المتعلقة بالموضوع، أنشأوا صفحة على موقع التواصل الاجتماعي فايسوك يناقش خلالها نحو 1318 عضوًا مختلف تطوّرات القضية.

هذا التنسيق الإعلامي لا ينفصل عن التحركات الميدانية على الأرض تحضيرًا للاعتصامات. وهي تبدأ من استقاء المعلومات من مصادر في شركة الكهرباء لمعرفة موعد توجه عمّال الشركة إلى المنطقة، إخطار عدد من الصحافيين باحتمال حصول تحرك ما، مراقبة الطريق فجراً للتأكد من وصولهم، الاتصال بوسائل الإعلام المرئية إذا كان الأمر يستدعي وصول تلفزيون، أو الاكتفاء بجريدة. بالإضافة إلى الاتصال بنواب المنطقة «وأحياناً كنا نوقظهم من النوم لكي ينضموا إلى اعتصاماتنا»، تقول كارول.

لم تختلف طبيعة تحركات الأهالي مع انسحاب نواب «تكتل التغيير والإصلاح» من الساحة، بعد تولي الوزير جبران باسيل حقيبة وزارة الطاقة والمياه وقراره السير بمشروع مدّ خط التوتّر. بل يمكن القول إن العكس هو الذي حصل، إذ أدّت المصالح السياسية دورًا في تسليط الضوء على هذا الملف بعدما وجد فيه مناهضو «التغيير والإصلاح» مادة دسمة للتصويب على «التيار».

لم يقع الأهالي في هذا الفخ. حرصوا على الاستفادة من السياسيين الذين ينضمون إليهم، من دون أن يغيّروا شيئًا من مطالبهم. في هذه المرحلة، انضم إلى تحرك الأهالي ناشطون مديون من خارج المنطقة، كما يعرف رجا نجيم عن نفسه. هو ملّم بالملف، ويحرص على الردّ على كلّ البيانات التي تتناول الموضوع. كما يطلّ في البرامج التلفزيونية، ويسهل الإطلاقات الإعلامية لمعنيين بالقضية من خلال علاقاته مع مؤسسات إعلامية كانت بعيدة عن الساحة. نجيم يركز على المعركة الإعلامية، وفي حين يشير إلى ضغوط إعلامية تتعرّض لها بعض المؤسسات، أو حتى البرامج التلفزيونية لكي لا تتطرق للموضوع، يؤكد: «فتحنا معركة. يقول الوزير آه، منقول 100 آه». أما عمليًا على الأرض: «حوّلنا المنطقة كلّها إلى جبهة، أفلنا الطرقات، أقمنا سواتر ترابية، وضعنا حراسًا، وكلّ واحد فينا يعرف مهمته».

كيف يمكن أن تواجه الدولة مواطنين مقتنعين إلى هذا الحدّ بعدالة قضيتهم؟

ردود الحكومة

لم تحسن الدولة إدارة المعركة. بل يمكن القول إن اهتمام بعض السياسيين بالقضية، ودعمهم لها، سواء كان ذلك عن اقتناع أم من أجل التصويب على خصومهم، صبّ في مصلحة الأهالي. ويمكن تقسيم مسار أداء الحكومة إلى مرحلتين، في التعامل مع هذا الملف.

المرحلة الأولى، خلال حكومات الرئيس الراحل رفيق الحريري. كان الأخير يعوّل على إقناع الأهالي بالطريقة التي أقنع بها أبناء المناطق الأخرى. أي أن يضغط زعماء المنطقة على المواطنين ليوافقوا، كما حصل في غير منطقة. هذا الأمر لم ينجح في المتن، لأن غالبية قياداتها السياسية كانت تعارض الرئيس الحريري من جهة، كما أن المشروع كان يهدّد المنطقة اقتصادياً، من جهة ثانية.

لجأت الحكومة إلى الدراسات لإقناع الأهالي، وأعلنت وزارة الطاقة والمياه، وشركة كهرباء لبنان، منذ العام 2004 عن إنجاز دراسة قامت بها شركة كهرباء فرنسا تؤكد عدم وجود خطر من تمديد خط التوتر العالي. وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن «الحقل المغناطيسي في أقصى الحالات هو أقل بكثير من المستوى المسموح به عالمياً، وخاصة بالمقارنة مع توصيات الاتحاد الأوروبي. وبالتالي زالت هذه الاعتراضات في جميع المناطق حيث جرى تنفيذ المشروع باستثناء منطقتي بيت مري وعين سعادة، علماً أن تنفيذ المشروع في هاتين المنطقتين يتم وفق المعايير نفسها التي اتبعت لدى تنفيذه في سائر المناطق اللبنانية».

وقد بقي السلوك الحكومي على حاله، في عهد الرئيس فؤاد السنيورة. إذ كانت مطالب الأهالي تقابل بوعود بإجراء المزيد من الدراسات. لذلك يبدو لافتاً أن قضية التوتر العالي، على الرغم من الوقت الطويل الذي استغرقته لم تشهد سجلاً إعلامياً بين المواطنين والحكومة مماثلاً للسجال الذي حصل في عهد الوزير الحالي جبران باسيل.

قد يكون السبب هو أن الفريق السياسي الذي ينتمي إليه باسيل كان من أبرز المدافعين عن الأهالي، وهو الذي خاض المعركة في وجه الحكومات السابقة رفضاً لتمديد خطوط التوتر العالي هوائياً، مطالباً بطمرها تحت الأرض. بالإضافة طبعاً إلى التسييس الذي جرى التعامل فيه مع هذه القضية.

هنا نصل إلى المرحلة الثانية، مرحلة تولي جبران باسيل حقيبة الطاقة والمياه. منذ البداية، كان باسيل يعي أنه يخوض ملفاً شائكاً. وهو التفت بدوره إلى الإعلام بوصفه إحدى الأدوات التي يجب أن يخوض من خلالها حملته. فأعلن أن صحة المواطنين هي الهاجس الأول بالنسبة إليه. وبالفعل، عقدت وزارة الطاقة والمياه ومجلس الإنماء والإعمار ومؤسسة كهرباء لبنان عدة لقاءات مع الأهالي وفاعليات المنطقة المعنية، تمّ خلالها الاستماع إلى هواجس المواطنين واقتراحاتهم. وقد طلب باسيل من مؤسسة كهرباء لبنان ومن مجلس الإنماء والإعمار دراسة البدائل التي اقترحتها الأهالي، لا سيما لجهة استبدال الخطوط الهوائية بخطوط جوفية بصرف النظر عن الكلفة. «وبعد إعداد هذه الدراسة التي استغرقت عدة أشهر، تبين أن الطمر لا يلغي الحقل المغناطيسي بل يؤثر على تمرّكه في الفضاء المحيط به».

هذه النتيجة أعلن عنها باسيل في مؤتمر صحفي عقده مع وزير الصحة العامة محمد جواد خليفة لتوضيح ملاحظات ملف التوتر العالي. وقد جهد باسيل، خلال هذا المؤتمر، في شرح وجهة نظره. بدءاً من القول إن «الملف بدأ قبل وصوله إلى وزارة الطاقة منذ العام 1997 وما قبل، وصدر المرسوم عام 1998، وبالتالي لسنا من قام بإجراء الدراسة (...)»، وعند استلامنا الملف كان قد نفذ 369 كلم من الشبكة ويبقى وصلة بطول 9، 1 كلم.». وأكد «عدم وجود أي حل، لا تقني، ولا مادي، ولا كهربائي، إلا باستكمال هذا الخط (...)»، وإذا كان من ضرر، وهو غير موجود، فهو يطال سبعة أبنية فقط ويبعد الخط أكثر من 16 متراً عنها».

أما وزير الصحة العامة محمد جواد خليفة، فأكد أن «جميع الخبراء والاختصاصيين والأطباء، أجمعوا بعد إجراء دراسات عديدة علمية في دول العالم كافة لسكان تمر بقرب أماكن سكنهم خطوط التوتر العالي أن أحد أصناف أمراض سرطان الدم عند الأطفال عددها 49 ألفاً في كل العالم، لا تطالهم نسبة تأثير التوتر العالي، نافيًا وجود أي حالة سرطان في لبنان من جراء خطوط التوتر العالي، وذلك كون كافة الحالات مسجلة في سجلات خاصة».

لم يمرّ هذا المؤتمر الصحفي مرور الكرام بالنسبة إلى الأهالي الذين ردّوا عليه ببيان موقع باسم «لجان أهالي ومدارس منطقة عين نجم عين سعادة بيت مري». وجاء فيه إن ما أورده باسيل «ليس بالدقة التي أملناها... فالدراسات والمعايير التي اتبعت في لبنان تعود إلى ما قبل العام 1999، ولم تأخذ في الاعتبار إلا التأثير الكهربائي لهذه الخطوط، وأغفلت التأثير المغناطيسي الذي هو أخطر وأهم بكثير لما له من تأثيرات سلبية على صحة الإنسان».

لكن باسيل تابع معركته الإعلامية. فوزّعت وزارته منشير، كما أعدت إعلانيًا تلفزيونيًا لتعميم خلاصة نتائج دراسة «لجنة وضع معايير تأثير خطوط التوتر العالي على الصحة العامة»، والتي تنفي وجود أخطار ذات دلالة من التوتر العالي. وقد بث هذا الإعلان بكثافة على شاشة «أو. تي. في»، في حين لم يعرض أبدًا على شاشة «أل. بي. سي»، وتوقفت محطات تلفزيونية أخرى عن عرضه بعد أيام «بناء على اتصالات من الأهالي وأعضاء في لجنة المعايير» كما يقول رجا نجيم، مشددًا على خطورة هذا الإعلان «الذي يقول للمواطنين إن لا خطر على حياتهم وهذا كذب».

قوبلت محاولات باسيل إقناع الأهالي بالرفض. ذلك أن حراك الأهالي، وتواصلهم الدائم مع الإعلام، جعل من الصعب على «الدولة» أن تقدّم معلومة مضادة تحظى بمصداقية، أو بانتشار يلقي قبولًا واسعًا. يضاف إلى ذلك عامل أساسي أدى دورًا بارزًا في عدم تقبّل أي بادرة من باسيل وهو: تغيير مواقف نواب «التغيير والإصلاح» من جهة، والاحتضان الذي استقبل به الأهالي من قبل سياسيين آخرين، ووسائل إعلامهم، من جهة ثانية.

لا يجب أن يغيب عن بالنا أن القضية تفاعلت في مناخ سياسي تتصف فيه العلاقات بين الأفرقاء السياسيين بحدة المواقف، أكثر من أي وقت مضى، كان «من الطبيعي» أن يبادر خصوم باسيل السياسيين إلى استغلال أي قضية للتصويب عليه. «التوتر العالي» كان أحد هذه الملفات التي عدت مادة دسمة للتصويب على التيار، خصوصاً بعد انكفاء عضوي «تكتل التغيير والإصلاح»، النائبين إبراهيم كنعان وغسان مخيبر. عن ساحة التظاهرات. وهذا ما دفع برئيس التكتل ميشال عون إلى الحديث عنها في تصريح ناري، قوبل بردود عديدة من مناوئيه، وتحوّل ملف «التوتر العالي» إلى ملف سياسي من الدرجة الأولى، وصل إلى حد تبادل الاتهامات الشخصية.

اللافت أن خصوم باسيل لم يقتصروا على منافسيه على الساحة المسيحية (نواب الكتائب والقوات اللبنانية)، بل انضم إليهم، نواب «المستقبل». التيار الذي يفترض أن يكون متبنيًا لهذا المشروع، لأنه يحمل لواءه منذ البداية. خصوصاً أن مراسيم الاستملاك صدرت في عهد الرئيس رفيق الحريري. وصرنا نرى، في مشهد لافت، النائب عاطف مجدلاني معتصماً مع الأهالي، ومراسلي قناة المستقبل التلفزيونية التي لم تغط يوماً أي نشاط للأهالي، ينقلون الخبر مباشرة من موقعه. ولا ينفي أحد المسؤولين في محطة المستقبل، الذين يقرّون بأهمية تمديد خط التوتر العالي، أنهم استغلوا القضية «لأنها ساخنة سياسياً وأردنا من خلالها التصويب على باسيل».

يشرح النائب غسان مخيبر تسييس الملف بقوله: «منذ البداية، كان حزبا الكتائب والقوات اللبنانية يدعمان الأهالي، لكن لأننا كنا خارجين من انتخابات، وكان تحرك التيار الوطني الحرّ ومخيبر هو الأكثر ظهوراً على الأرض، انكفأ. لذلك بدأ وكأن الطرف العونى - المخيبري هو من يقوم بهذه التحركات فأخذت جزءاً من صورة سياسية». الاستغلال، في رأيه، يقوم به المواطنون لصالح قضيتهم. «عندما كانت المعارضة ضد الحكومة، الناس استغلت هذا الجو واستغلوا البروفيل الذي يعطيه السياسي عندما يحكي. وعندما حصل تغيير بالاكثريات والأقليات، صارت التكلفة أقل على الكتائب أن يحكوا، وبالتالي استغلّ الأهل هذا الانقلاب السياسي لمصلحة الاستمرار في مطلبهم ذاته».

الصحافيون: كبش المحرقة؟

بين المواطنين والسياسيين، قد يكون الإعلاميون أبرز ضحايا هذه القضية. والدليل أنهم رفضوا ذكر أسمائهم في إطار هذا البحث. فالتسييس الذي لحق بهذا الملف، جعله كرة نار في يد الإعلامي الذي يرغب في متابعته مهنيًا. وإن كان من ملاحظات عامة اتصف بها أداء الصحافيين، إلا أنه تجب الإشارة إلى اختلاف أساسي في تعامل كل من وسائل الإعلام المرئية، والصحافة المكتوبة مع هذه القضية.

لم تغب الصحافة المكتوبة، في معظمها عن تحركات الأهالي على الأرض. وكان بعضها يفرد، إلى جانب التغطية الخبرية، مقالات علمية لمتخصصين عن مخاطر التوتر العالي وأثره على صحة الإنسان. والملاحظات التي قد توجه في هذا الإطار إلى الصحافة المكتوبة، لا تتعلق بالمؤسسة، بقدر ما تتعلق بالطريقة التي تابع فيها الإعلاميون أنفسهم هذا الملف. الأمر مختلف بالنسبة إلى الصحافة المرئية. أولاً، لأن التلفزيون يعدّ الوسيلة الإعلامية الأكثر انتشاراً في لبنان، وتالياً الأكثر تأثيراً. بالإضافة إلى أن المحطات التلفزيونية خضعت بموجب قانون الإعلام المرئي والمسموع إلى منطق التحاوص الطائفي والسياسي. السياسيون يملكون معظم المحطات، وهم يتدخلون مباشرة في إدارة برامجها، لذلك انعكس التعامل مع هذه القضية على الإعلاميين العاملين في المحطات التلفزيونية بشكل أكبر، وفق ما سيتبين لنا .

يمكن تصنيف الإعلاميين الذين تعاملوا مع هذا الموضوع في ثلاث فئات:

- الذين تضامنوا مع القضية، دعموها، لكنهم لم يبذلوا مجهوداً خاصاً من أجلها. فكانت الإضافة الوحيدة التي قاموا بها: اعتماد الإثارة لاستقطاب الرأي العام.
- الذين خضعوا لرغبات مؤسساتهم الإعلامية، فكانوا إما مروّجين لمخاطر التوتر العالي، وإما مقلّين من شأنها. وفي الحالتين كانت المواكبة الإعلامية تفتقد المهنية.
- الذين كانوا يقومون بمهنتهم، من دون زيادة أو نقصان.

يمكن القول إن الفئة الأخيرة تكاد تكون معدودة على أصابع اليد الواحدة. وأغلب المنتمين إليها يعملون في الصحافة المكتوبة. تغطيتهم لموضوع «التوتر العالي» لم تكن يوماً بناء على مبادرة منهم، بل غالباً ما كانت تلبية لاتصال من الأهالي. «فلان اتصل وأبلغني أنهم سيعتصمون غداً، فسألت رئيس القسم إن كان يهمه أن أغطي الاعتصام» يقول أحد الصحفيين. أحياناً قد لا يوافق رئيس القسم على إرسال مندوب إلى مكان الاعتصام، على اعتبار أن لا جديد سيضيفه الخبر إلى تطورات القضية. «قد يُغطى الاعتصام في حال تزامن مع قرار حكومي جديد أو إجراء عملائي من قبل شركة كهرباء لبنان»، يقول الصحفي. وهو لا ينفي أنه حين يذهب إلى التغطية، يكتفي بالحصول على البيانات التي يكون منظموا الاعتصام قد حضروها، بما فيها التقارير العلمية التي يقول الأهالي إنها صدرت حديثاً. «وهل تتأكد قبل النشر، أن هذه التقارير صدرت فعلاً؟». يجيب بعد تردد: «لا. لا أفعل». الإضافة الوحيدة على الخبر، التي قام بها صحفي آخر تابع القضية، هي إجراء اتصالات بالسياسيين «لأسألهم مثلاً لماذا تراجعوا عن دعم القضية».

نلاحظ هنا أن الصحفيين مارسوا سلوكاً «مألوفاً»، يعبر عنه آرنود ميرسييه بالقول إنه

«فخ تلقي (الصحافي) للمعلومة من مصادره» التي ترسلها إليه عبر البيانات جاهزة، وتطلب منه نشرها، من دون أن يعيد التدقيق فيها أو يجري أي إضافة عليها».

الفئة الثانية نجدها في المؤسسات التي يملك فيها السياسيون سلطة القرار. تقول صحافية تعمل في جريدة يومية تابعة لأحد السياسيين، منذ أكثر من عشر سنوات: «لم أسمع بملف التوتور العالي في جريدتنا إلا مع تسلّم جبران باسيل لوزارة الطاقة. يجب أن نعترف أن بعض الجرائد في لبنان هي عبارة عن مناشير حزبية. ننشر بناء على أمر اليوم السياسي، ونغيب عن الخبر بناء على الأمر ذاته. وهذا ما حصل معنا في قضية التوتور العالي».

إلا أن القسم الأكبر من هؤلاء الصحفيين، يعمل في وسائل الإعلام المرئي، التي لم يشهد الموضوع اهتماماً خاصاً من قبلها، على مدى سنوات. إذ لم يكن الأمر يتجاوز التغطية الخيرية ضمن نشرات الأخبار. ويمكن القول إن قناة «أو.تي. في» هي أول من حوّله إلى «قضية» إعلامية من خلال مواكبتها الدائمة له، ثم من خلال الحلقة الخاصة في برنامج «فكر مرتين» في أيلول 2008. ويجب ألا يفوتنا أن هذه المواكبة، كانت مرتبطة أيضاً بمشاركة نواب «التغيير والإصلاح» في الاعتصامات. لكن بعد تسلّم جبران باسيل حقيبة وزارة الطاقة والمياه، اختلف تعامل «أو.تي. في» مع هذه القضية. فبثت الإعلانات المطمئنة التي أعدتها وزارة الطاقة، بالإضافة إلى التقارير الإخبارية المناقضة لما سبق لها أن بثته عن أضرار التوتور العالي، بهدف طمأنة الأهالي إلى عدم وجود خطر صحي.

ما تخلّت عنه «أو.تي. في»، تلقفته كلّ من قناتي «أم. تي. في» و«المستقبل». القناة الأخيرة لم تنطرق يوماً إلى هذه القضية بحسب ما يؤكد الأهالي. أو على الأقل، لم تنطرق إليها يوماً من وجهة نظر الأهالي، حتى إنها لم تكن تغطي اعتصاماتهم. لكن مع تبني باسيل للمشروع، اهتمت بالملف وتبنت، في المقابل، مطالب الأهالي. وكان لافتاً تخصيصها ثلاث حلقات من برامجها المسائية للموضوع خلال شهر ونصف. أما قناة «أم. تي. في» فقد قدّمت حلقة من برنامج «تحقيق» عنه، بالإضافة إلى المواكبة الإخبارية المستمرة للملف. الملاحظ أن معظم هذه البرامج والتقارير الإخبارية، كانت تعالج الموضوع بشكل مسيس. وهذا ما يكشفه قرار متابعة الموضوع، الذي لم يكن سابقاً مثار اهتمام من قبل القناة، ثم تحوّل إلى أبرز المواضيع على أجندتها.

غير أن أبرز ما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال، هو أن بعض هذه البرامج، عندما قاربت الموضوع صحياً، لعبت بدورها على المؤثرات العاطفية. من برنامج «فكر مرتين» الذي بث إعلاناً عن وفاة أحد المواطنين (افتراضياً)، إلى برنامج «تحقيق» الذي صوّر مصابين بالكهرباء، وآخرين بالسرطان، موحياً أن التوتور العالي هو سبب هذه الإصابات من دون أي دليل علمي يثبت ذلك. بحيث ظهر أن المواطنين كانوا أكثر دقة علمية من بعض

الصحافيين، من خلال اعتمادهم على التقارير المسندة إلى منظمات صحية ودولية معترف بها.

وهذا يدخلنا ضمن الفئة الأولى من الصحافيين، الذين تبنا مطالب الأهالي، فروجوا لها، مستخدمين كل الأساليب، بما فيها عوامل الإثارة على حساب المهنية.

بعض هؤلاء، تبنى القضية مقتنعاً، بما يتوافق مع سياسة المؤسسة الإعلامية التي يعمل فيها. لكن مع اختلاف سياسة الأخيرة، برزت المشكلة. إذ منع بثّ بعض التقارير الإخبارية بناء على «تمنيات» من أصحاب القرار، كما وصلت «تمنيات» إلى مؤسسات أخرى تطلب فيها عدم إقامة حلقات تلفزيونية تتحدث عن الأمر. ويعترف صحافيون أنهم رفضوا تغطية نشاط للتوتر العالي، كي لا يقولوا فيه عكس ما كانوا قد قالوه سابقاً «لا أريد أن أفقد مصداقيتي، أنا تابعت الموضوع وكنت مقتنعاً به ولا أريد أن أغيّر قناعاتي بناء على سياسة المؤسسة». هذا الموقف قد يكون مكلفاً للصحافي ويحرمه من امتيازات داخل المؤسسة. لكنه مضطر إلى اتخاذه إذا رغب في الحفاظ على مصداقيته.

نسأل إحدى الصحافيات إن كانت متأكدة من أن السماح لها سابقاً بمتابعة القضية، كان منطلقاً من خلفية الحرص على صحة الناس؟ فتجيب: «على الأقل بقناعاتي أنا». وتقول صحافية أخرى، تابعت الموضوع منذ العام 2008، إنها اهتمت به لأنه كان ساخناً في حينه. «كما أن عدداً من النواب اقترحوا إعداد حلقة خاصة عنه». وهي تعتقد بأنها كانت تقوم بدور المساهمة «في حلّ الموضوع»!

لكن بعد تغيير سياسة المحطة، لم توافق الصحافية نفسها على «العمل عليه» مجدداً، بمعطيات مختلفة: «لا أستطيع أن أناقض نفسي. برأيي هناك جهات معنية عليها أن توضح، وليس ضرورياً أن أكون أنا ساعي البريد الذي سيوصل الرسالة. انسحبت من الموضوع وتولى غيري المهمة». هذا ال«غير»، رفض خلال جولة له في المنطقة تسجيل كل ما قاله له أهالي المنطقة.

يتبين مما سبق أن الصحافيين كانوا أبرز المهتمين في هذه القضية، وإن اعتقدوا العكس. منهم من همّش نفسه مرتضياً مهمة ساعي البريد، ومنهم من استسلم لإدارة مؤسسته، فعمل وفق رغبتها. ومنهم من انسحب، ووقف متفرجاً، بعدما رفض الانصياع إلى «تمنيات» القيمين على المؤسسة التي يعمل فيها. المحظوظون هم الذين عملوا في مؤسسات لا تتعارض فيها قناعاتهم مع سياسة المؤسسة.

أمر آخر لا يجوز التغاضي عنه، هو أن الصحافيين كانوا مسيّسين بدورهم، وكثيرون منهم كانوا حريصين على تمرير الرسائل السياسية في تقاريرهم. أو يرفضون تمرير شهادات معينة في التقارير التي يعدونها، ويرون أنها لا تخدم سياسة المؤسسة التي يعملون فيها.

خاتمة

شرحنا في هذا البحث كيف نجح أهالي المنصورية، المتضررون من مشروع مدّ خط التوتور العالمي في منطقتهم، في تحويل مطلبهم إلى قضية رأي عام. وكيف طوّروا حراكهم على مدى أكثر من عشر سنوات، ليتحوّل من مشكلة عقارية، إلى قضية صحة عامة. مستخدمين كل وسائل التواصل.

نجاح المواطنين في هذا الأمر مردّه إلى التحوّلات التي شهدها الفضاء العام في العقود الأخيرة، والتي منحتهم قدرة على الحراك والتأثير لم تكن متوفرة له سابقاً. إذ استفاد المواطنون من التهميش الذي يعاني منه الصحافيون، وبعض السياسيين، بفعل الواقع اللبناني القائم على المحاصصة وأزمة التمثيل السياسي.

يفتح هذا البحث آفاقاً بحثية أخرى، تسلّط الضوء على معوقات ممارسة مهنة الصحافة في لبنان، أبرزها طغيان السياسة على غيرها من القضايا الحياتية. إذ غالباً ما تتحوّل القضية الحياتية إلى مادة تجاذب سياسي، تضع الصحافي لاحقاً في موقع لا يريده لنفسه، عوض أن تحظى باهتمام إعلامي يتخطى الحواجز الطائفية والسياسية، ويرتقي إلى مستوى المسؤولية المهنية.

المراجع

كتب:

- 1- CHAMPAGNE Patrick, «Faire l'opinion, le nouveau jeu politique», Paris Minuit, 1990
- 2- DEBRAY Régis, «L'Etat Séducteur: les révolutions médiologiques du pouvoir», Paris Gallimard, 1993
- 3- GUSFIELD Joseph, Cité par Rieffel Rémy, «Que sont les médias?», Gallimard, 2005.
- 4- MERCIER Arnaud, «Regard sociologique sur le métier et regard critique sur ses pratiques» in «le journalisme», les essentiels d'Hermès, 2009.
- 5- MIEGE Bernard, «L'espace public contemporain», Paris PUF, 2010.
- 6- WOLTON Dominique, «Penser la Communication», Paris Flammarion, 1997.

مجلات علمية:

- «Questions de communication»: «Malades et maladies dans l'espace public», 11, 2007.

مقالات:

- «جميع الدول المجاورة وافقت باستثناء المتن، منع إقامة أعمدة التوتر العالي يواصل إهدار نحو مئة مليون دولار سنوياً من المال العام»، المستقبل، 13 أيلول 2003.

- مخايل رلى، «خطر التوتر العالي في عين نجم يثير اعتراضاً واسعاً في مدرسة القلبين الأقدسين وعند السكان. التلامذة أعدّوا دراسات عن مدى تأثيره على صحة الإنسان جسدياً ونفسياً. السؤال: أين الدولة والمسؤولون؟ ومن يحمي سلامة الناس؟»، النهار، 11 آذار 2006.

- مخايل رلى، «تحرك احتجاجي لوقف مدّ خطوط التوتر العالي فوق منطقة المنصورية- عين نجم السكنية ومدارسها»، النهار، 26 آب 2008.

بيان مشترك لـ «مجلس الإنماء والإعمار» و«شركة كهرباء لبنان» صدر في 8 آب 2011.

- باسيل جبران، «باسيل أوضح ملابسات خط التوتر العالي في المنصورية»، الوكالة الوطنية للإعلام، 4 آذار 2011.

- رسالة أهالي المتن إلى وزير الطاقة عن خطوط التوتر: تأثيراتها خطيرة، المستقبل، 11 آذار 2011.

- الوكالة المركزية، 27 نيسان 2011.

مواقع إلكترونية:

<http://stopht-lb.org>

24/24 Mnawar, 24/24 Mwattar.

صور مصر بعد الثورة: «مهمشون» في قلب المشهد

بيسان طيّي

قبل 25 يناير/كانون الثاني الماضي، عاش مثقفون ومسيّسون على هامش الحياة العامة في مصر، لم يكن لصوتهم حضور فاعل. فعل التهميش من الحضور العام، بالنسبة إلى هؤلاء، يمكن اعتباره مضاعفًا لأنهم يحملون مشاريع فكرية وثقافية وسياسية، ولم يختاروا العزلة. كان لهم الدور البارز في المشاركة في الثورة، وفي البحث عن مساحة جديدة في مصر ما بعد 25 يناير/كانون الثاني، هم جزء مهم من الحراك الذي تلا تنحي الرئيس حسني مبارك، موجودون في الميدان دائمًا، إنهم طليعة ما يمكن تسميته بـ «الثورة المستمرة»، مصرون على كل المطالب التي رفعت خلال أيام التظاهر الـ 18، والأهم أنهم يجدون مساحات أوسع لـ «مصالحة» وتفاعل أكبر مع قوى المجتمع المصري ومكوناته المختلفة. القاهرة بعد الثورة، تتوه الكاميرا في الحارات والميادين والمكتبات والحدائق، تسترق لقطه من هنا وحوارًا من هناك. ويتوه الباحث عن نبض مرحلة ما بعد 25 يناير/كانون الثاني، كيف سيحشر ملاحظاته لتتسع لها صفحات دفتره، الباحث هنا يريد أن يشهد على الثورات العربية، يطلق العنان للكاميرا وللرسوم والقصة والشعر والأبحاث لتتجاوز في مشروع «العربي الحر»، يريد أن يجول في كل مدن العرب، لكن القاهرة تشغله بها.

إذاً الكاميرا تنتقل في المدينة المزدحمة، تحاول أن تسجّل الحياة الجديدة في بلد يتأرجح ناسه بين التفاؤل الشديد والوضع الاقتصادي المتراجع، بين تعابير المواطنة «الجديدة» وانتظار القطاف... في النهاية تسجّل كاميرانا أربعة مشاهد حية، في ديكورات متحركة، الأحداث تدور نهارًا وليلاً، والشخصيات شبان وكتاب وفنانون ومناضلون... يخرجون بثقة من العتمة يصاحبهم صوت صلاح جاهين يروي:

«أوصيك يا ابني بالقمر والزهور

أوصيك بليل القاهرة المسحور

وإن جيت في بالك... اشترِ عقد فل
لأي سمرا... وقبري أوعك تزور
عجبي»

المشهد الأول

تضرب سميرة المواعيد في ميدان التحرير ليلاً، بعد الانتهاء من فروض المدرسة، تلتقي بعامر وشادي وبقية «الشلة» أي «القلة المندسة» وفق التسمية «الرسمية» للمجموعة. شبان وشابات تتراوح أعمارهم بين 13 و21 عامًا، التقوا في ميدان التحرير خلال الثورة، أو في منزل «بيار» الملاصق للميدان، ذاك المنزل الذي تحوّل فجأة إلى محطة استراحة للمتظاهرين. هناك كانوا يعدون طعامهم، يستريحون للحظات من تعب المواجهات، ويتكلمون عن مصر التي يريدونها، ولما تقدمت الأحداث، وصار سقوط مبارك مسألة أيام، انهمكت سميرة والأصدقاء بالسؤال الأهم: «ماذا بعد؟»

كانت النقاشات تتشعب ثم تنصب في هم واحد: «كيف نحوّل أدوات التعبير من العالم الافتراضي إلى العالم الملموس؟» أتى الجواب من الأكبر سنًا «اصنعوا مجلة»، وكان له وقع السحر على أبناء المجموعة.

يوم تنحي مبارك بدأ الإعداد للعدد الأول، التفكير بالمواضيع، بأسرة التحرير، باقتسام المهام، بالطباعة، بالتوزيع، بكيفية التواصل مع كتّاب شباب من خارج المجموعة. عودة إلى الإنترنت للتعريف بالمجلة، ثم تقسّم العمل... المهم أن العدد الأول صدر، تبرّع صاحب مطبعة في وسط البلد بالطباعة مجانًا في الفترة الأولى.

منذ البداية وجدت المجموعة نفسها أمام أسئلة عملية ومهنية لم تكن قد اختبرتها أو خطرت في بال الشبان الصغار: كيف نفتح الباب لكتّاب من تيارات مختلفة للمشاركة في المجلة؟ كيف نتأكد من صحة المعلومات التي ترد في مقالات وتغطيات من المناطق، ومن القاهرة نفسها؟ كيف نكتب مقالاتنا بأسلوب صحافي؟ وغير ذلك مما تنتجه عملية الانخراط في «مهنة المتاعب».

في المقابل كانت تلك المجموعة الشابة تحمل - بشكل فطري - أجوبة حازمة عن أسئلة الأكبر سنًا والصحافيين «المخضرمين». بالنسبة لل«القلة المندسة» إن الكلام عن التمويل والتواصل مع المسؤولين والدعاية نتاج قصر الرؤية. يستغربون السؤال عن المال اللازم للحملة الإعلانية، يجيبون بعفوية ودون تردد، الساحات لنا وجدرانها كذلك، ينزل فنانو الجرافيتي إلى المناطق المزدهمة ويرسمون حملة المجلة.

التوزيع عملية أكثر بساطة، يخرج أعضاء المجموعة إلى الطرقات ويوزعون أعداد

المجلة على المارة، ثم يتسكعون في الزوارب، يتعرفون إلى بائعي الجرائد والمجلات على الأرصفة وإلى أصحاب المكتبات الصغيرة، تقوم بين الطرفين نقاشات وحوارات وأسئلة ومزاح وينتهي الأمر بجسر تم بناؤه بين الباعة المهمشين (من السوق) والمجموعة.

... بعد صدور كل عدد، يعود أعضاء المجموعة إلى حياتهم اليومية: الدراسة، المشاركة في المظاهرات المليونية، الإعداد لحملات دعم لليبيين، لقاءات مع مثقفين وفنانين للبحث في وسائل تحضير نشاطات تضامن مع القضية الفلسطينية.

«القلة المندسة» حملت اسمها من التعابير التي أطلقها النظام السابق، لكن أعضائها بمعظمهم أولاد مناضلين ومثقفين من السبعينيات، ظلوا يعيشون على الهامش منذ صاروا مطاردين من أجهزة المخابرات، كانوا يلتقون (أي الأهل) أحياناً في مظاهرات لا يتعدى عدد المشاركين فيها المئات ويحيط بهم الآلاف من رجال الأمن، يحاصرونهم في رقعة منعزلة عن المدينة، ثم يعيدونهم إلى منازلهم أو إلى معتقلات الحجز، لكن شبان وشابات «القلة المندسة» هم أيضاً - وبشكل رئيس - أبناء جيل يُسقط الحواجز التي رفعها الأكبر منهم، يخرجون من الهامش الذي انزوى فيه أهاليهم - رغمًا عنهم - ويبحثون التواصل مع فئات مهمشة اقتصادياً، يفتحون صفحات مجلتهم الصغيرة بأوراقها الرخيصة (الثلث) لتتسع لكل أبناء مصر، يدعون مناصري الرئيس المخلوع حسني مبارك إلى المشاركة في الكتابة، يرسلون الدعوات عبر الفايبر إلى المشاركين في الثورة من الإسكندرية وأسيوط والإسماعيلية، ويتواصلون مع أصدقاء من الصعيد والدلتا وقرى بحري، ومن العشوائيات والأحياء الأكثر فقراً للانضمام إليهم.

المشهد الثاني

الدكتور خالد فهمي، أستاذ تاريخ القاهرة الحديث في الجامعة الأميركية، يضبط مواعيد في مدينة مزدحمة بالناس والسيارات، بين الصرح العلمي، دار الوثائق المصرية، مكتبات القاهرة... فوسط البلد.

الرجل صاحب كتاب «كل رجال الباشا» الذي صدر في طبعته الأولى عام 2001، ثم في طبعة ثانية العام الجاري، يحكي فيه مرحلة من تاريخ مصر، تحديداً أيام محمد علي، لكنه لا يكتب هذا التاريخ كسيرة للحاكم بل من خلال قراءة مشاركة المجندين، الجنود، في صناعته. المشاغل تشتت فهمي عن السؤال الأهم، لماذا لاقت الطبعة الثانية (2011) من الكتاب الترويج والنقاش بشكل أكبر من الطبعة الأولى (2001). هو أصلاً لا يملك الوقت للتنبه للأمر، صحافيون ومتابعون، يربطون بين الكتاب وما شهدته مصر هذا العام، الفرد شارك في صناعة مصر الحديثة، وكان سلفه يقاوم محاولات تجنيده من قبل محمد علي.

اليوم يخرج فهمي من أروقة المكتبات الجامعية ليلتقي الأفراد الذين يشاركون في صناعة مصر ما بعد 25 يناير/ كانون الثاني. أناس سجلوا الثورة بكاميرات هواتفهم، آخرون دوّنوا ما عاشوا على الورق وفي صفحات العالم الافتراضي، ومن خلال اللقاءات الإذاعية والتلفزيونية... وثمة من لم يجدوا مساحة ليشهدوا، فظلوا في الظل. هؤلاء بشكل خاص هم المستفيدون من مشروع فهمي ودار الوثائق المصرية لتوثيق الثورة، سيجدون مساحة للتعبير، ستصير لهم أسماء وروايات في وثائق تُنشر في مرحلة قريبة، وتُحفظ في دار الوثائق لتشكل جزءًا من مراجع المؤرخين. هؤلاء المهمشون من رواية الثورة عشرات الآلاف، خرجوا من الميدان إلى منازلهم، لم يجدوا من يدعوهم إلى تأكيد دورهم، فانزوا في مساحات ضيقة يحكون للأصدقاء أحداث الأيام الـ 18، وهم متنوعون، متعلمون وأقل تعليمًا، محامون و«صناعية» وأساتذة مدارس ورسامون و...، فقراء وأبناء الطبقة الوسطى، إنهم باختصار أناس لا يملكون سبيلًا إلى أساليب الترويج الجماهيري، لا تستضيفهم شاشات التلفزة ولا تزدهم صفحاتهم في فايسبوك بالآلاف الأصدقاء. كما أنهم لم يملكوا الجرأة، أو الرغبة، في افتتاح مدونات خاصة بهم... لكنهم شاركوا في مظاهرات لخلع النظام السابق، ولهم من تلك الأيام ذكريات وشهادات، وعليهم أن يشهدوا كي لا تُمحي أسماؤهم من سجلات الميدان.

أخيرًا، في جعبة المؤرخ، مصالحة جديدة بين الماضي واليوم، تدريس تاريخ القاهرة الإسلامية والحديثة لا يتم في القاعات المقفلة، يخرج مع طلابه إلى حارات الدراسة، مصر الفاطمية، وسط البلد و... العشوائيات، هناك يبني نظريته الجديدة، سكان هذه المناطق لا يشبهون الصور المُصدرة عنهم، العشوائيات ليست مرتع التائهين نتيجة الفقر المدقع. عالم العشوائيات غني بحواديته، أبناء تلك المناطق تتفتق عبقرياتهم عن وسائل عيش لا تشبه في نواح كثيرة ما تتضمنه «كراسات» حقوق الإنسان، ولكنها تساعدهم على التغلب على بؤسهم.

المشهد الثالث

المكان: نقابة الصحفيين

المناسبة: حفل توقيع كتاب «الثورية» للصحافية هناء زكي

تغص النقابة برجال ونساء بدأ الشيب يخط خطوطه فوق رؤوسهم، هم في أواخر العقد الرابع. أبناء الجيل المولود في الستينيات، الذين تفتح وعيهم على مصر تنقلب عما عرفوه أطفالًا، ثم لما دخلوا الجامعة، ووجدوا فيها مساحة لإبراز صوتهم السياسي كانت مصر تغرق في شبه عزلة عن باقي العالم العربي، وكان التلفزيون الرسمي ينقل رواية السلطة فقط.

عشرات وأكثر، في لمة لا تشبه لقاءات متفرقة جمعتهم بعد الكلية، وبعدما أخذتهم مشاغل الحياة، محامون صحافيون، وفنانون، كلهم كانوا هناك، الكاميرا تبحث عن المشاهير تلتقط وجه خالد يوسف وخالد الصاوي...

بداية عام 2008، أنهت هناء زكي الكتاب، وسلمت المخطوطة لدار الشروق. لم تكن تقصد تقديم كتاب سياسي، كانت تستعيد تجربة طلاب في جامعة القاهرة (وجامعات أخرى) قاموا بتأسيس «الجمعية العربية للدراسات»، حكمت عن قصص الحب، عن المشاوير، عن الرحلات، وعن «النضال»، شبان ناصريو الهوى أودعوا المعتقلات السياسية، ساروا في تظاهرات ضد التطبيع واتفاقية كامب دايفيد، وكان لهم حضور في قاعات المحاكم لدى محاكمة قادة «ثورة مصر» خاصة خالد جمال عبد الناصر ومحمود نور الدين.

طيلة ثلاثة أعوام، كانت مخطوطة هناء حبيسة الأدراج، تسأل الصحافية الأربينية عن كتابها فتأنيها أجوبة مبهمة، تصدر عن أناس يبدو الحرج في كلامهم. ثم جاءت ثورة 25 يناير/كانون الثاني، فجأة خرج الكتاب، وباح المسؤولون عن إصداره بالسرا، مباحث الأمن كانت تمنع نشره لأنه يتحدث عن «الثورية».

منذ الأيام الأولى للثورة كان هؤلاء الـ «ثورية» في ميادين الاعتصام والتظاهرات، ركضوا في الزوارب والحارات هرباً من ملاحقات رجال الأمن، كأن الزمن يعود بهم عقدين إلى الوراء، هذا الجري ليس بالممارسة الجديدة بالنسبة إليهم، ولكن شيئاً ما تغير في المشهد، لم يعد رجال الأمن يكبلونهم، ويلاحقونهم في بيوتهم وعلى أبواب جامعاتهم، لم يعودوا وحدهم، معهم أولادهم الذين صاروا هم الآن طلبة جامعيين، ومعهم ملايين المصريين من عمال وفلاحين ومثقفين وليبراليين واشتراكيين وإسلاميين...

في نقابة الصحافة، في ذلك اللقاء، كان «الثورية» ينعمون بالاعتراف بدورهم. رغم تعميم الإعلام، صار لهم سجل يروي حكاياتهم. قصتهم بدأت إذاً في بداية الثمانينات، كانت مصر الرسمية تحارب لتثبيت معاهدة كامب دايفيد في وجدان الشعب، وكان طلبة الجامعات على رأس الرافضين لها. لكن قصة أبناء «الجمعية العربية للدراسات» لم تُرو، كأنهم مروا مرور الكرام في تاريخ الناشطين والمناضلين من أجل مصر، كأنهم لم يقبعوا في زنازين، ولم يذوقوا أبشع أصناف التعذيب، كأنهم لم يُسحبوا من بيوتهم، كأنهم لم يهربوا إلى ملاجئ متنوعة كي لا تقبض عليهم أيدي ترميهم لشهور في عتبات السجن. أبناء الثمانينات هؤلاء ككل ناشطون في الحقول السياسية، بعضهم أنهى الدكتوراه رغم السجن، واستقبل في كليته استقبال الأبطال، والبعض ضاع مستقبله، إنهم جزء من «سيرورة»، خط يؤكد أن معارضة السلطة فعل لم يتوقف، لكنهم ظلوا مهمشين لدى الكلام عن المعارضة لأن تجربتهم وقعت في زمن التعميم.

يوم كتبت هناء زكي «الثورية» (عام 2008) ختمته كالتالي: «نعم كانت أجمل أيام العمر. رغم كل ما قيل بعد القضية، سمعت مرات ومرات، أن شباب الجمعية الغض، قليل الخبرة بالحياة، تمّ التغيير به في السياسة...»

لم يُغرر بنا أحد، ولم ينجح أحد في استغلالنا...

لهذا وبعد مرور 25 عامًا...

أعلن فراري إلى... نقائنا الثوري، وبما حققناه وسنحققه، بإذن الله منتصرين».

المشهد الأخير

وسط البلد، حي متفرع من شارع شامبليون. الطاولات متناثرة في الزوايب المحيطة بكاراتات تصليح السيارات، نحن في مقهى التكمية، أحد أمكنة الصحفيين والفنانين، على بعد خطوات يقع المركز الثقافي «تاون هاوس»، في أحد كاراتات المنطقة، صار مكاناً لعروض مسرحية وتجهيز ومركز للفنون التشكيلية و...

يغص المقهى بمنتظري موعد عرض «دروس في الثورة»، في الوقت الضائع هذا يحكون عن الثورة نفسها، وبعما قبلها وبعده. أشياء كثيرة تغيرت، المقهى ما زال على حاله، لكن أصوات الزوار ارتفعت، لم يعد يخيفهم اللقاء، بسخرية يروون كيف كانت تتبعهم عيون أجهزة الأمن ورجالها، كيف كان بعض المخبرين الأغبياء يترصدونهم في تنقلاتهم ويحملون الجرائد أو ينتظرون على بوابة مباني عملهم وفي المقاهي... يتعقبونهم لأنهم موسومون بتهمة معارضة السلطة، لأنهم خرجوا في مظاهرات دعمًا لفلسطين، لأنهم كتبوا عن أفلام جميلة، وانتقدوا الأعمال السطحية، لأنهم ببساطة رفضوا الانتماء إلى ما أنتجه زمن سلطة حسني مبارك.

يمر نادل المقهى بين الطاولات، يلف ب«الشيشة وواحد شاي واثنين كركدي للأساتذة الصحفيين»، ثم يحمل القهوة و«العصاير» لممثلي فرقة مسرحية... هو يعرف كل واحد ويعرف طلباتهم «حافظهم من قبل الثورة».

إنها الثامنة والنصف، تخلو معظم الطاولات من شاغليها، يزدحم مدخل التاون هاوس بالناس، تتشابك أصوات الباحثين عن مكان على الـ «waiting list» مع قرعة مطارق وآلات مصلحي السيارات في الكاراتات المحيطة بالمركز، كثيرون سيظلون في الخارج، العرض مجاني، شرط حجز مكان في وقت مبكر، إنه «أداء جسدي وبصري يخط مقالاً سياسياً» ويحمل توقيع المخرجة ليلي سليمان ويدمج بين فنون أداء متنوعة.

في مسرح «تاون هاوس» الفاصل بين صالة المتفرجين وخشبة العرض وهمي، لا وجود

له، الصوت يرتفع، ممثلة تغني عبد الودود، أغنية ثورية من أيام مقاومة الاحتلال البريطاني، المتفرجون، وهم بمعظمهم من الجيل الشاب يصفقون للأغنية، يرددونها مع المطربة.

ينتهي العرض على أسئلة مقلقة عن مسار الثورة المصرية. عند مداخل المركز لا تزال أصوات العاملين في الكاراجات تتردد في الأرجاء... يخلو «تاون هاوس» من رواده، يمتلئ المقهى من جديد، وينطلق الحديث مرة أخرى بصوت عالٍ «كان ياما كان... سلطان جائر قمع مثقفين خارج بلاطه، وبعد ثلاثين عامًا قامت ثورة فأسقطته».

تغييرات المشهد المصري العام، كانت أشبه بإعصار أطاح بأسس كثيرة من الحياة «الساكنة» في القاهرة. الغليان كان محصورًا بفتنة من المناضلين المثقفين الذين يلتقون بالئات في مظاهرات يحيط بها آلاف رجال الأمن فيبدو المتظاهرون عالقين في بؤرة منعزلة عن المدينة، وعن الناس. هؤلاء كانوا سابقين إلى المشاركة في الثورة، ولم يغادروا الميدان يومًا.

منذ شهر يحتل «مهمشون» سابقون مكانة متقدمة من المشهد، أو بشكل أصح فإن مجال الحركة بالنسبة إليهم صار أكثر اتساعًا، وصار لحضورهم وزن فاعل، هل نسى مثلاً أن رئيس الوزراء السابق أحمد شفيق لم يستقل إلا من خلال استمرار مظاهرات ضده، وبشكل خاص بعد المواجهة المحترمة بينه وبين الكاتب علاء الأسواني في حلقة تلفزيونية؟ أم نذيع سرًا إن قلنا إن فرقة «اسكندريللا» (التي تغني قصائد صلاح جاهين وفؤاد حداد وغيرهما) جذبت اهتمام عدد كبير من المنتجين الذي كانوا يفضلون لعقود الأغاني التجارية؟

لكن هل يعني ذلك أن أولئك «المهمشين» خرجوا نهائيًا من العزلة التي حُشروا فيها قبل الثورة؟ الإجابة عن السؤال رهينة بالتطورات السياسية والثقافية والاجتماعية التي ستعرفها مصر، ولكن لا ننكر أبدًا أن بعض من كانوا يلعبون أدوارًا جميلة في الكواليس، تقدموا نحو خشبة العرض، بانتظار ان تُسلط عليهم الأضواء.

فرقة «الطُّفَّار»: راب بقاعي ضد التهميش

زينب خليل

على الصورة، شبان مسلحون في طبيعة جردية. هي صورة غلاف، ألبوم «صُحاب الأرض»، الألبوم الغنائي الأول لفرقة «الطُّفَّار»، فرقة الراب البقاعية. ربما تتحدث الصورة عن هوية أصحابها. ففي المخيلة اللبنانية، عند ذكر الطُّفَّار يُستحضر لزماً الجرد والسلاح حتى تكتمل عناصر تلك الصورة. في السؤال عن سبب وجود السلاح على الغلاف لا يناور مؤسس الفرقة ولا يتلطيان وراء كلمات ملطفة، يقولان ما يُقال في واقعهم المعاش «نحننا مش عم نقول إنو الطفَّار ما بيحملو السلاح والا الشباب كانوا تصورو عالعاصي». السلاح موجود إذا بين يدي الطُّفَّار ولكن السؤال لماذا؟ واللمذا هذه هي ما دفع الشابين جعفر وناصر الدين إلى تأسيس فرقة الراب من عمق بعلبك - الهرمل، تلك البقعة الجغرافية المتهممة بإيواء «الطُّفَّار». استعارا التوصيف - التهمة لتسمية فرقتهما، فرقة الراب التي يحملانها رسالتهما الاحتجاجية على التهميش والحرمان الواقع على منطقتهما.

«الطُّفَّار» توصيف يطلق في لبنان على شريحة من الملاحقين من السلطات والخارجين على القانون الذين «طفروا» نحو الجرود في البقاع الشمالي (بعلبك - الهرمل). منهم من ارتكب جريمة أو قام بجنحة وفر من وجه العدالة نحو الجرود البقاعية. هكذا ينظر إلى «الطُّفَّار»، لكنها نظرة لا يعترف بها أهالي المنطقة ولا «الطُّفَّار» أنفسهم. ثمة قناعة راسخة بأن هؤلاء هم ضحايا دولة «ظالمة» وشديدة المركزية تناست «الأطراف» وناسها حتى دُفعوا نحو الطرق غير القانونية لتأمين معيشتهم.

خرج ناصر الدين وجعفر من تلك البيئة الموسومة بتهمة الخروج على القانون لينقلا ما يعايشانه في حياتهما اليومية وبيرويان قصة منطقة مهمشة تُركت لتتدبر مصيرها. لجأ إلى الراب لتحميل الرسالة التي سعيا لإيصالها، لم يأت اختيار الراب كوسيلة تعبير موسيقي عن التهميش من محض صدفة، بل نتج عن وعي سياسي وموسيقي. يعترف الشبان المولودان في منتصف الثمانينيات بابتعادهما منذ الصغر عن الأعمال الموسيقية التجارية ويعبران عن «قرفهما» من سطوتها على الإنتاج الموسيقي بشكل عام:

«يفترض بالموسيقى أن تعبر عن أحوال المجتمع ولكنها في بلادنا صارت للأسف تعبر عن المجتمع التجاري القائم على التعري والحشك بشك». هذا الوعي لدور الموسيقى في التعبير عن هموم الفرد والمجتمع دفع الشابين للبحث عن «الموسيقى النظيفة» كما يسميها. بعد إبحار مطول داخل العالم الموسيقي ومتابعة لتجارب موسيقية متنوعة رسا الخيار على الراب RAP لما يمثله من منحى موسيقي اقترن منذ تأسيسه بالتعبير عن معاناة المجتمع الذي خرجت منه الأغنية. و RAP هو اختصار لجملة «Rhythmic African Poetry» وتعني «الشعر الأفريقي المقفى» الذي كان منتشرًا بين أوساط الأميركيين من أصل أفريقي. انطلق الراب في السبعينيات في حي برونكس النيويوركي للتعبير عن سخط الأميركيين الأفارقة من التمييز العنصري ومن قسوة الحياة ومن ثم سلك طريقه نحو العديد من الدول ومنها لبنان. بدأ الثنائي ناصر الدين وجعفر بكتابة أغاني راب، وتسجيلها على جهاز الكمبيوتر إلى أن تعرفا إلى عبد الجبار أحد أعضاء فرقة «كتيبة خمسة حتى النصر»، فرقة الراب الفلسطينية الخارجة من رحم معاناة اللاجئين في المخيمات الفلسطينية في لبنان. هذا اللقاء أتاح لهما الاطلاع أكثر على فن الراب وتطوير مهارتهما بشكل تصاعدي سيسمح لاحقًا للشابين بالذهاب بعيدًا في هذه التجربة حينما سيقرران تأسيس فرقة «الطُفَار». في عيد الموسيقى في صيف العام 2009 أطلت الفرقة لأول مرة على الجمهور معلنة بذلك عن ولادتها كفرقة راب تُعبر عن الحرمان في البقاع وعن معاناة ناسه. في باكورتها ألبوم «صُحاب الأرض» الذي أنتجه الثنائي على حسابهما الخاص ويضم العديد من الأغاني ومنها ما صار معروفًا ورائجًا حتى قبل صدور الألبوم بسبب تناقلها عبر البلوتوث وتحميلها على شبكة الإنترنت ك «فرصة عمل»، «مدينة الشهداء»، «الوسخ التجاري»، «حبر عورق»، «من الشرقي للجرد»، «عالجروودات»، «لكل أم علي» «نشيد الطُفَار»...

يشتغل الثنائي جيدًا على النصوص بما يسمح لهما بنقل المشاهدات الحية، أما البناء الموسيقي فهو عنصر مكمل يخدم الكلمة لصالح الفكرة التي يودّان إيصالها بما ينسجم مع أصول الراب. وإذا كان الراب هو الخيار الموسيقي للفرقة فإن الشابين البقاعيين «لونا» أغانيهما ببعض أبيات من العتابا، هذا التراث الغنائي الذي تتميز به الثقافة الشعبية البعلبكية، ما أنتج «خلطة» موسيقية محببة ولكنها بعلبكية صافية لاسيما في أغنية «لكل أم علي» حيث تتناول أبيات العتابا الحزينة مناجاة أم لولدها الغائب «أنا تمنيت يا بني معك روح قتلني الدهر بإيد ومعك روح بمشط رصاص لا تنسى معك روح الوالدة الناطرة منك جواب...»

في كل أغنية من هذه الأغاني يطرح جعفر وناصر الدين قضية من القضايا والهموم التي

تسكن البقاع لينقلا بذلك نبض الناس بكل صدق وجرأة تبلغ حد القساوة أحياناً «يتهمنا البعض بأننا متطرفون في الأغاني أو أننا نبالغ، ولكن عندما يقترب الشخص من منطقتنا سيكتشف أنه يوجد في لبنان ناس يموتون من الجوع ومن البرد. هناك منطقة بكاملها تموت ببطء وهذه ليست مبالغة، هذا نتاج نظام اقتصادي يسيطر على سياسات الحكومات منذ زمن». من البيئة التي يعيشان فيها يلتقط جعفر وناصر الدين مواضيع الأغاني، هما لا يتحدثان عن واقع لم يختبراه بل إن الكلمات لشدة واقعيتهما تناسب بشكل عفوي بعيداً عن التصنع أو الاستعارات الزائفة ما يضيف على الأداء صدقية واضحة، وهو ما يعبر عنه ناصر الدين «من يحضر حفلة لنا سيرى أن أجواءها لا تشبه حفلات الاستعراض أو الرقص أو الكونسرت، نحن ننقل معنا إلى المسرح غضباً يعيش مع كل الناس». إنه الغضب والاحتجاج على التهميش التاريخي الذي يعاني منه سكان الأطراف في لبنان، والبقاع هنا نموذج، وما ينتجه من مشاكل اجتماعية واقتصادية يضيء عليها الثنائي في تجربتهما الغنائية.

في «فرص عمل»، يتوقف الثنائي عند البطالة التي تضرب جذورها في المجتمع البقاعي نتيجة انعدام فرص العمل وتدهور أوضاع الزراعة في السهل والتي تشكل العمود الفقري لمعيشة البقاعيين. ماذا يبقى أمام ابن بعلبك والقرى المجاورة إلا هجر أرضه وشد الرحال نحو بيروت وضواحيها. هناك تنتظره أعمال تقع في آخر سلم الترتيب الوظيفي كما تصنفها «العقلية» اللبنانية:

بـ بعلبك ما فرص عمل... زرعلك شقفة أرض بتنكرس

بتنزل على بيروت بتشتغل... تبوس دين العالم لتتسبت بالجيش

أو جرلك عربية من المنارة عحيش.. شركة أمن.. توظف زلم بالمطاعم خدم

لكن العاصمة على تنوعها يبدو أنها لا تفتح ذراعيها بالترحاب لهؤلاء النازحين قسراً عن قراهم ومدنهم البقاعية، فالتمييز الطبقي والأحكام النمطية المسبقة تلاحق البعلبكي كظله كما ترى فرقة «الطُفَار»:

حرموك جوعوك يابن عمي صوروك مجرم سراق مش من مستوى بيروت.....

صنفوك شوفير فان يما مهرب للمازوت قعدوك بلا شغل ليشتغلوفيك.....

أما في «من الشرقي للجرد» (تلقظ الجورد)، فيقدم ناصر الدين وجعفر مشهدية رائعة ليوميات «الحصادين» من قرى شرقي بعلبك إلى جرود الهرمل الذين يحتفلون بمواسمهم الزراعية في «السهل الممتنع» على وقع الزغاريد المرافقة لايقاعات الراب. وفي «حبر عورق» يسلط الثنائي الضوء على القوانين التي «تفصل» على قياس أصحاب السلطة والنفوذ

والمال ولا تُطبَّق إلا على الفقراء ممَّن لا سند لهم. فالسراقات والتجاوزات التي يرتكبها كبار القوم تمر دون محاسبة في حين تسارع السلطات لتلغ محاصيل المزروعات الممنوعة وإصدار الأحكام بحق المزارعين الذين تركتهم الدولة من دون أن توفر لهم البديل عن زرع «الحشيشة»:

«نظام من الكفر لما يكون بالنظام في قانون عم يحسبنا تحت الصفر

دولة ترقى جواسيس يطلع مجرم رئيس لما تموت العدالة يحي العهر

وإذا كانت كل أغاني فرقة «الظفار» مسكونة بهموم البقاع إلا أن أغنية «صُحاب الأرض» لاسيما في مقطعها الأخير تحمل معاناة كل فلاح ومزارع سواء من البقاع أو الجنوب أو عكار أو في أي ريف من لبنان. هي قصة المزارع الذي يضطر لبيع أرضه أو رهنها ليتمكن من تسديد ديونه وتأمين لقمة عيشه في بلد لا يملك أي سياسة اقتصادية تنموية لهذه الشريحة المسحوقة من المواطنين:

حتى تدفع للديونة رهين الأرض سحاب القرض

وعكسر الموسم اللي بعدو بيبقى كم دنم بالعرض

والعمر عم ياخذ حقو أيد اللي بتزرع كسرها

الحجة اللي بتسند أخذها

وفوق الموتة عصّة قبر

إبنك من بعد ما تخرج علماتو ما بيفيدوه

بدو وسايط يتوظف خادم لخادم ما قبلتو بزمانو شو مسّح جوخ

كلو هين بين عمي بس ما تتحول شيطان اخرس

ساكت عن الحق ناطق رسمي باسم الرب

تسكت لما يقول سكوت

تقعد لما يقول قعود

ترهن الأرض اللي بعدا وما يبقالك فيها قبر

وتبلغ الصرخة الاحتجاجية ذروتها في أغنية الوسخ التجاري، المقصود بها «الوسط التجاري» لمدينة بيروت. فيها يصب الثنائي غضبهما المترام من الحرمان والتهميش والفقير

على مشروع سوليدير وما تمثله من عنوان للإِنماء غير المتوازن «ياين عمِّي من الهرمل عا بيروت ضوِّي سوليدير وعمِّم عالناس بيوت». هي ليست فقط «عتمة» كهرباء بل هي «عتمة» اقتصادية واجتماعية تصيب الأطراف لصالح المركز بوجهه الخدماتي والسياحي، وما مشروع سوليدير، بنظر «الطُّفَار» إلا صورة فاضحة عن تسخير كل إمكانات الدولة لقطاع الخدمات والسياحة وتعهد القضاء على القطاعات الإنتاجية الأخرى وعلى رأسها الزراعة المصدر الأول لرزق البقاعيين. هذا المشروع الملتبس الذي يرى فيه بعض اللبنانيين بطاقة سياحية جذابة، يصفه آخرون بأنه «أكبر عملية سرقة في تاريخ لبنان الحديث»، أما فرقة «الطُّفَار» فقد ذهبت أبعد من ذلك بكثير حينما لم تترك اتهامًا إلا وساقته ضد سوليدير، ليس أقله ارتهانها لرؤوس الأموال الخليجية والأجنبية «الشركة عم تتوسع تحقق بالأرباح بتأجر بتبيع بتحالف مع خليجي بتتحول عالمية برعاية أميركان». أو القول باحتلالها لأملاك الناس والقضاء على النسيج الاجتماعي والاقتصادي الذي كان قائمًا في وسط البلد قبل أن يتحول إلى وسط «تجاري» طمس الذاكرة الجماعية للمدينة:

مالي احتلوا القدس نفسن هنيّ احتلوا البلد

شركاتن بالمطاعم باللي لبس قبة جامع من كتر كفروا ذهب

عمّر بار الحيط الحيط محلّ صرامي بدل البيت

بعد احتلال البلد بلط نصّ البحر

النورماندي من عتّا لقبرص صارت جسر

هذه الكلمات التي يكتبها جعفر وناصر الدين، تبدو وفيّة لروح الراب القائم على النص الصريح والصادم والواضح من دون مهادنة. ف«الطُّفَار» لا تهادن في طرحها لقضايا الحرمان والتهميش التي تحدث عنها في أغانيها بل هي تسعى إلى تصوير الواقع بكل قساوته. لكنها واقعية تتجاوز توصيف ما هو قائم وتذهب إلى مواقف تبدو متطرفة شكلاً ومضموناً. في نصوص الثنائي دعوات إلى تبني سلوك عنفي في مواجهة السلطات العسكرية والقضائية: «المحاضر لا تدفعون خزؤن.. إن وقفوك وقفون.. نبشوك فجرون.. وبلي بيشد على إيدك إيدو اقطشها.. كلبشوك دبحون»، فالبقاع بنظر «الطُّفَار» لا يعرف من الدولة إلا شكلها الأمني من خلال الملاحقات والتوقيفات والأحكام القضائية. أما المشاريع التنموية فهي غائبة وذلك ما يدفع السكان إلى سلوك «طرق ملتوية لتأمين العيش بدل الموت من الجوع»، كاللجوء إلى زراعة «الحشيشة» التي منعتها الدولة اللبنانية من دون أن توجد البديل، فصار المزارع يدخل في مواجهة مع القوى الأمنية في كل مرة تأتي لتلف المحاصيل كما يصف لنا الثنائي:

الشغيلة محتفلين استراحة مزارع بعد كبسات الجيش

وغدر بدلات الرسمية لما تقرر تتسلط على السهل

تتلفك كل الموسم كانوا طالع بعل

معود توقف بوجون يا قاتل يا مقتول

تحمي الشتلة المزروعة فوق صاروخ بعيد المدى المدفون بالتراب...

هنا لا يُعبّر الثنائي فقط عن مزاج جماعي عام يرى في المزروعات الممنوعة خلاصاً في ظل انسداد الأفق الاقتصادي، بل إنه يتماهى معه لدرجة تصوير أن كل ما يصدر عنه من مواقف هي ردات فعل مشروعة إن لم نقل بطولية. لا يكتفي جعفر وناصر الدين بالالتزام بقضية الحرمان والتهميش اللاحقين بالبقاع وأهله وهو ظلم خبراه جيداً، إلا أن الثنائي يبرران السلوكيات الخارجة عن القانون العام طالما أنه قانون «استنسابي» و«غير عادل»، ويحثان عليها فـ «بغير قانون الطُفّار ما بمشي» كما يرددان في أغنية «حبر عورق». وهنا من البديهي القول إن ليس كل «الطافرين» هم ضحية ظلم بل إن بعضهم قد ارتكب جرائم قد طالت شرورها سكان منطقتهم وأبناء عشيرتهم قبل الآخرين.

هذه الانزلاقات في الأفكار المغناة لا تُطيح بتجربة الفرقة ولا تُخرجها عن مسارها الاحتجاجي على التهميش، خاصة أن الثنائي قد نجح في نقل الصوت إلى خارج البقاع والإضاءة على الواقع بما فيه من معاناة. اليوم باتت أغنيات الفرقة معروفة لدى الأوساط الشبابية المهمة بهذا النوع من الفن، ما سمح لها بإقامة العديد من الحفلات على مسارح العاصمة. ليس هناك من شركة إنتاج تقف خلف جعفر وناصر الدين، فالثنائي الذي يرفض الخضوع لشروط شركات الإنتاج يقوم بنفسه بتسجيل الأغنيات ونسخها على أقراص مدمجة ومن ثم توزيعها على البيوت في القرى البقاعية. لا تسلك أغاني الطُفّار قنوات التوزيع الكلاسيكية ولا تُبث على وسائل الإعلام التقليدية، لذلك يلجأ الثنائي إلى الشبكة الإلكترونية لتحميل ونقل أغانيهما لاسيما عبر اليوتيوب، أما على الموقع الاجتماعي الفاييسبوك فللفرقة حسابان تستخدمهما للتواصل مع محبي «الراب البعلبكي» ولتحميل الأغنيات. يعترف جعفر وناصر الدين بأن تقنيات الاتصال الحديثة وتحديدًا الإنترنت قد أسهمت بشكل كبير في نشر أعمالهما خاصة خارج البقاع من دون تكبد تكاليف مادية. بينما يختلف الوضع في القرى البقاعية النائية حيث يقل عدد مستخدمي الشبكة الإلكترونية ما يدفع الشابين إلى القيام بجولات إلى تلك القرى «عم نحرض نوصل الألبوم عالضيع حوالينا بيت بيت». يظهر الثنائي رضى عن تجربة «الطُفّار» التي نجحت في إيصال الرسالة، ما يعني أن الجهد الفردي الذي بذلناه لم يذهب

هباء كما يقولان «لو أن الموضوع لا يستأهل أن نضع فيه كل جهدنا لما استمرينا، خاصة أننا نخسر من الناحية التجارية وإذا أقمنا حفلة فمن أجل أن نسد جزءاً من المصاريف التي ندفعها على التسجيل ونسخ الأقراص وطباعة الغلاف. نعتقد أن هذا أكبر من إنجاز أن يصبح صوتنا مسموعاً واسمنا معروفاً لدى المهتمين بهذا الفن من دون أن يكون وراءنا لا شركة إنتاج ولا راديو ولا من يوزّع».

«الطُّفَار» هم كل المحرومين والفقراء والمقاومين والفلاحين بكل الأرض يقول الثنائي، بينما «الطُّفَار» الذين يغنون الراب فهم جعفر وناصر دين. ليس من الضروري أن يولد الإنسان في جو طَفَر ليظفر. فجعفر يدرس الحقوق وناصر الدين يحمل جدارة بالعلوم الاقتصادية بالجامعة اللبنانية نفسها. «حقيقة إن هؤلاء هم الطفار احفظوا هذه الكلمة جيداً»، تقول الأغنية.

Sexual politics and social media in Tunisia: discourses on gender, sexuality and society before the Revolution

Dora Carpenter Latiri

Although the Tunisian Revolution broke down censorship and transformed the content of political discourses and strategies displayed on the web and on the social networks, this research shows that women issues that are today at the core in the conflicting models of society between the Islamists and the liberals were already running deep. The state feminism promoted by Ben Ali had been covering up and nurturing deep resentment against women.

In this paper I would like to analyse discourses on sexualities and society. My corpus is based on data collected between 2008 and December 2010. While subsequent events inevitably call for a socio-political as well as a sociolinguistic perspective and for data from other sources to be considered, my initial focus was on French-speaking Tunisian women's blogs with a particular interest on French usages and code-switching in this emerging genre of electronic writing of the self. Blogs are autobiographical and as they are not retrospective but chronological, they are close to the diary genre. The blog as a genre allows the construction of a virtual space in which discourse is both intimate (as it is amongst Arab women) and public (because of its accessibility via the web); the register in the blog genre is often informal and blogs also allow interactions with other web users. Web interactions are similar in their contradictory

dynamic, both intimate and public as they are direct and most often informal. Amongst Tunisian bloggers, there have been social networks established: many bloggers and their regular interlocutors have met and do meet. There are two levels of interactions within the blogosphere, depending on whether the bloggers and their conversation partners have met or not. Sometimes the interaction through the blog threads becomes confrontational, and in many cases the virtual identities remain hidden. As I have also related the topics discussed to other broader society issues in Tunisia, I found it relevant to also incorporate Facebook groups and conversation threads to provide further illustrations to the issues raised whilst staying within the research field of electronic writings and interactions on the web.

My research on the women bloggers started using the references from the aggregator site TN-Blogs.com. I have also moved around from blog to blog, as bloggers quote each other and post links to their favourite fellow bloggers. It is from this stage that I have selected topics specifically relating to women and started incorporating debates and conversation threads as they appear on the Facebook networking site. At the early stage of this research, Facebook was already becoming the location of many debates and it is still a place of interest for research on new debates and discourses.

Although the main language is French, women bloggers and Facebook users will also switch to Tunisian Arabic and will often use the now codified way of transcribing it using a French keyboard. On the sites, some web-users will also use Arabic script, as can be seen in the conversation threads. On the whole, the base language of the blogs I chose to analyse is French and the women are either living in Tunisia or in the Western world, sometimes in an in-between position, as is the case for students travelling back and forth between Tunisia and France. The topic of narratives of the self, sexualities and society has allowed me to embrace Tunisian discourses that would not be perceived as directly political by the State under Ben Ali's powerful Internet Police (nicknamed Ammar 404) and to bridge the separation between discourses produced within Tunisia and discourses produced in the Diaspora. A 2009 study has shown how some Tunisians of the Diaspora take advantage of the Internet to keep themselves involved and informed and to denounce what they consider as unjust in their native country. However not all Tunisian bloggers

abroad are politically upfront, and not all discourse produced in Tunisia is necessarily moderate. Tunisians abroad and in Tunisia develop indirect strategies whereby debate takes place on the margins of the political and more particularly on the issues dealing with women and society. These issues highlight a convergence between discourses from the Diaspora and local discourses, and break the dichotomy between Tunisians abroad and Tunisians in Tunisia. Reference to the web as a third-space is therefore relevant. Whether it is on blogs, on discussion forum or - more and more - on the network site Facebook, Tunisians are expressing their views and producing discourses on the social changes in their society and resistance to them. Conversation threads, on forums or on Facebook give also an insight on a society experimenting with public debate, with different skills and different levels of awareness of netiquette.

An interesting example is the following Facebook discussion targeting Tunisian men asking them in Arabic which sort of woman would you choose? «أي نوع من النساء تفضل؟؟؟», the discussion is accompanied with two photographs, one of a veiled woman, the other of a woman with long floaty hair and wearing a mini-skirt. This implicit questioning on the ideal Tunisian woman attracted over 1500 comments, the anonymity of the web allowing for some disturbing ones, such as this one, posted in French:

la première c pour construire une famille, la deuxième c pour la «nikééééé» et satisfaire nos besoins sexuelle kikikkikikikikikiki :))

Another recurrent debate on Facebook started in the last years of the Ben Ali dictatorship and is about equal heritage rights between men and women. The issue of equal heritage is very sensitive as it encapsulates tensions between literal tradition quoting the Koran, modern Islamic interpretations allowing for equal heritage and also demands for a secular State. Neither literal nor modern interpretations of the Koran question the Islamic status of the state.

Tunisian women blogging in French: who are they?

Blogging in French amongst Tunisian women requires first of all linguistic and computer skills and, of course, access to computers. In spite of the relatively broad access to computers and new technologies in comparison with other Arab and Islamic countries, access to computers remains the privilege of

the educated middle-classes. In 2009 under Ben Ali, the official figure for web users in Tunisia was 3 million, which reflects a penetration rate of 29%. In comparison the number of web subscribers is only 3%. Bloggers or regulars on the web belong to this very selective and elite group. Nevertheless Internet use was growing already under Ben Ali and this was a result of the desire of the Tunisian State to make access to the Internet more democratic. At the same time the State exercised strong control of the Internet as it was also perceived as a threat. A relevant point to remember for this study is that in Tunisia access to new technologies has progressed hand in hand with censorship and control of the media and cyberspace. The informal and multilingual style and the politically indirect content of blogs are the result of this control, and display also a strategy for avoidance of detection. For Tunisians inside and outside the country, this has allowed to also use the Internet as a space where an opposition could emerge in the public sphere.

The choice of French is another feature that indicates class and education. A study in the Tunisian magazine «Réalités» in May 2006 indicated that the women bloggers were aged between 20 and 40 years old. Today, among the blogs I visited, the assumed ages varied between 18 and 50+. Amongst Tunisians, studies on representations on languages have shown that French has connotations of modernity, femininity and feminism. Also - and although not the official language - French is actually a marker of class and education and an important tool for social promotion. When French is used in women first-person narratives, as displayed on the web, these features of modernity, femininity and feminism are highlighted. The use of French is also a marker of age, as according to research on use of languages and generations in Tunisia - the older generations - here the group aged 40 +- will be more likely not to alternate between languages. The proportion of code-switching within the blogs, i.e. alternating between languages, most frequently with Tunisian Arabic, often transcribed in the Latin alphabet, or sometimes English, is certainly higher amongst younger Tunisian bloggers.

Nevertheless, the oral style and informality of blogging shows that all generations do switch between languages and do use Tunisian Arabic in their blogs. The following examples illustrate code-switching with Arabic (using the Arabic script) and also English:

Je vais assister a un colloque où il n y a que des maghrébins ou est le mal?

«Parce que le vice président de l'organisation faisait partie de la CIA «heu excusez moi mais fouillez un peu dans le passé des personnes qui gouvernent ce monde vous n'allez certainement trouver ni des saints ni des gentils coeurs.

Et anyway, أنا آش مدخلني في هذا الكل

It has also similarities with text speech with usage of codified abbreviations, smileys, etc., with great latitude in terms of spelling, punctuation, etc.:

Ecrit par : Girl in the moon | 17 janvier 2007

que la gente masculine m excuse si je l'offence :) mais franchement on en a marre de se faire aborder de la sorte :

-«chnowa okhti yo9tel stylek» [la g envie de lui balancer mon poing dans la figure]

-«chbini mana3rfekch win kont metkhobiya» [g envie de lui répondre fi debbou echrab fokkni barka]

.... et d'autres merveilles...

je trouve que la facon la plus naturelle d'aborder les gens c'est par le regard...

mais il faut etre patient meme tres patient :).... moi il m en a fallu 6 mois pour faire comprendre a un mec qu il me plaisait enormement ;)

PS: moon ton blog est super, j adore.

PPS: j ai cru comprendre que tu as fait (ou tu fais) école d'ingenieurs, bon courage w rabbi m3ak.

Ecrit par : bea | 17 janvier 2007

Code-switching and usage of vaguely codified Tunisian Arabic in the blogs also allowed subversive political discourse to go undetected by the search engines used by the Tunisian censors. This strategy was used by many bloggers. Code-switching with Tunisian Arabic narrows down the audience of the bloggers to a specific Tunisian audience, and builds-up a third-space level of intimacy into which Tunisian speakers are invited. This is reinforced

when the discourse deals with specifically Tunisian issues, not necessarily directly political but often social.

In blogs, code-switching with Tunisian Arabic, and dealing indirectly with political issues whilst addressing social issues and using humour and euphemism, shows the vitality and creativity of Tunisian cyber discourse before and after the Revolution. The informality of the registers and the usage of non-standardized mixed-language is a form of freedom of expression that confirms the growing freedom accessed by Tunisians in cyberspace.

Sex, society and the State: sexual freedom under Ben Ali

In 2009, Nessma TV, a new Tunisian private TV channel was launched broadcasting across the whole of the Maghreb. What lies behind the launch of Nessma TV is interesting: the channel is 25% financed by Berlusconi and its tone is light with sexual topics treated as entertainment. The appearance of sexual topics on a Tunisian medium is a new phenomenon. Nevertheless, sex-like state controlled religious celebration, or football or cheap food advertised everywhere - was here part of a bread and circuses populist tactic played by the Ben Ali State to hijack claims for freedom of expression. Under Ben Ali, sex itself became talked about as a serious topic in the official media with local experts making announcements such as «La légalisation du Viagra en Tunisie, sauverait 40% des foyers tunisiens, de la séparation», the conclusion of a conference on sexuality and society along with a project to launch a local version of Viagra (the pharmaceutical company was owned by the son-in-law of the ousted Tunisian president).

In Tunisia, for the majority, sex - as an issue discussed in the public sphere - remains as sensitive as it is in other Arab and Islamic states. The tone as well as the topics treated by Nessma TV have at times generated strong reactions which illustrate the conservatism and rigidity of Tunisian society when it comes to women. A good example could be seen on a Facebook group created to protest against the female comedian Sawsan Maalej after she made a sexual joke about the size of her co-presenter's penis. Insofar as gender can be gauged from Facebook names, contributors in this group were mainly male. This story and the ensuing strong reactions of Tunisians confronted by sexual humour coming from a woman underline the irony and the contradiction between a representation of liberated women with free speech on sexuality and the

conservative rigidity of a society that is still unfamiliar with freedom of expression and the forms this can take.

In the private sphere, and in the streets of Tunis, sex jokes, and also sexual verbal aggression from men to women are part of everyday life. Still, broadly speaking, in public, for Tunisians under Ben Ali the taboo topics were religion, tradition, sex and politics. Within Tunisia, under Ben Ali, the regime overreacted to any political criticism but the issue of sex in relation to traditions and religion was an area where discussion and criticism became more visible, and also more political. It was under Ben Ali that it started reaching out from the individual to an awareness that it is a women's rights issue, inevitably connected to human rights.

The opening for sexual discourse from the State was part of Ben Ali's larger strategy to take over all subversive discourse and to incorporate it into a movement of diversion from political opposition. This was done with religion via the creation of a State owned radio-channel called «zitouna» broadcasting and promoting local, folkloric and moderate Islam with an agenda of cutting down on political Islam. This specific area also illustrates the tensions and the dynamics in an Arab and Islamic society where a dictatorship has been implementing state feminism without dissociating itself from the traditional, conservative Islamic structures which are still prevalent and which have become more visible after the Revolution.

Amongst Arab and Islamic societies, legislation and social transformations since Independence, with family planning and equal access to education and employment have been some of the defining features of the Tunisian exception. Nevertheless, the State feminism of Tunisia has been constructed in negotiation with a trend of liberal Islam and was never secular. Tunisian society remains very traditional and conservative and this has become obvious after the Revolution and in the election results; the combination of conservatism and Islam targets women and threatens their rights as defined in the Code of Personal Status. Whilst promoting state feminism, western modernity and consumerism, the Ben Ali State was also trying to protect itself from a populist base taking its references in a conservative postmodern wave of Islam as promoted by Arab religious satellite TV. The achievements of Tunisian women and women's rights are part of the image of modernity which the Ben Ali State used and projected but the

related issues of democracy, human rights and secularism were considered a threat to the State. Tunisian society - as confirmed by discourses relating to women on the web - appears to be a fragmented society with on one side, a base that would be suspicious of the West and defending a pan Arab conservative Islamic tradition, and on the other side the modernists, often stigmatized as the secular-westernised-French speaking group.

Fetichizing virginity

There are different blog pages and Facebook debates about virginity, about defloration on the wedding night and also about hymen reconstruction or virginity certificates delivered by doctors. The issue of the virginity of women before marriage remains sensitive, which is in contradiction with the discourse proclaiming gender equality. In October 2010, the documentary film by the Tunisian-Belgian Jamel Mokni «Hymen national» was rejected as controversial at the JCC (Carthage film festival), Hymen national is about virginity and hymenoplasty, the voluntary surgical procedure women undergo to restore their honour. «Nuit de nocés à la tunisienne» is a man's blog dealing with the topic but it displays a long thread of passionate reactions from men and women about the issue of a woman's virginity before her wedding night. The main arguments are against the double standards of equality on one side and demands for proof of virginity imposed on women on the other side; the hypocrisy of society is criticized with examples of hymenoplasty provided; also attacked are the psychological cruelty and the intrusion on the couple's privacy.

The issue of women virginity highlights a strong contradiction between the most basic equal rights position proclaimed within the State feminism promoted by the dictatorship and the constant reference to tradition and to religion to please the conservative views of Tunisian society. There is a contradiction between encouragements of women taking on social responsibilities while there is social control over their bodies, and this point remains sensitive after the Revolution, as Tunisian society - like the Arab world in general - continues to define acceptable sexuality only within the limits of marriage. This defense of traditionalist views with regards to women does not take into account other changes in society such as marriage happening later in life: a 2005 study in Jeune Afrique shows that the average marriage age for women is 30 and 33-34 for men.

Despite the authoritarian context of the Ben Ali era that did little to promote the emergence of spaces for independent expression, over the past ten years, such spaces have been emerging. Democratization of Internet access has given greater visibility to the variety of trends across Tunisia. The growing number of blogs and Facebook has given rise to new forms, dispersed over the web, making it increasingly hard for the authorities to control. The issues of women, sexuality and society on the web create a prism through which could be seen a society affected by profound internal tensions that have indubitably contributed to the Revolution. After the Revolution and post-elections, a utopian representation of early Islam is being put forward by the Islamist leading party, political Islam is promoted as a guarantee against corruption and for the defense of moral order. Two conflicting models of society are emerging, one liberal (and Islamic), the other Islamist. Although the Tunisian revolution was first and foremost a Revolution for dignity and for freedom of expression started by the young and the unemployed, the political debates post-Revolution are often focussed on women's issues: single mothers, the veil, the niqab, polygamy, «orfi» or «motâa» marriage, even female excision (which is not part of Tunisian practice). There seems here to be an invented nostalgia, whereby Islam is made a pretext for male supremacy over women and their bodies, and a discourse on Islamic dignity (on the scarf, for example) specifically targets women.

The analysis of discourses on the web before the Revolution shows the deep tensions brewing within Tunisian society; after the Revolution, issues dealing with women highlight continuity in conservative values between the Ben Ali era and the Islamist governance following the October 2011 elections. Ben Ali used women through his strategy of State feminism and allowed the visibility of discourses around sex but could not hold on to power for ever. It is virtually inevitable that women's issues and broader human rights issues will be subordinated to economic crises such as the one that is currently hitting Tunisia hard. The critical issues discussed in virtual social forums prior to the fall of Ben Ali remain, but the context is changing and new ones are emerging. In the period I researched before the so-called Jasmine Revolution, demands for bridal virginity and stained bedsheets were seen as archaic by bloggers and activists. It was barely imaginable that polygamy, stigmatization of single mothers, let alone genital mutilation might become new battlegrounds.

Discussions took place under a repressive regime claiming to promote the cause of women as a showcase for its legitimacy and presenting to the world a cosmetic economic miracle. Faced with the challenge of securing economic recovery the new powers that may also see women's issues as a welcome diversion, devising an Islamic utopia in which some kind of male supremacy is handed over to Tunisian men as their Islamic right whilst the position of women in this Islamic utopia is presented as a return to dignity. In the new Tunisia there are new voices to be heard in discussions, with less traditionally feminist contentions, arguing for a different status for women, at odds with that sought by previous web revolutionaries.

المحور الرابع

ابتكار وإتقان في الفن والأدب

مسرح المضطهدين

د. ميسون علي

مسرح المضطهد Théâtre de l'opprime هو تسمية ابتدعها المسرحي البرازيلي أوغستو بوال (- 1931) A. Boal وأطلقها على تجربته المسرحية في البيرو وفي بقية دول أميركا اللاتينية في السبعينيات من القرن العشرين. والأهمية الحقيقية لعمل بوال تكمن في العلاقة التي تمكّن من بنائها مع جمهور محدّد، وفي المعالجة النظرية التي قدمها وفي التمارين التي اقترحها لإعداد الممثل.

بدأ بوال عمله بالممارسة المسرحية الفعلية ضمن حملة محو الأمية في البيرو عام 1973. واستند في تجربته إلى أساليب عمل مختلفة في أماكن متنوعة جغرافياً وحضارياً (مصحات عقلية، قرى فقيرة ومدن صناعية، سجون). وقد استخلص في ما بعد من هذه التجربة مفهوماً نظرياً متكاملًا حول المسرح. انطلق بوال من فكرة أن كل النشاطات الإنسانية سياسية بشكل ما، وأن كل مسرح هو مسرح سياسي بالضرورة. كما اعتبر أن البعد السياسي في المسرح يرتبط بنوعية العلاقة التي يخلقها مع المتفرج. فقد أعاد بوال النظر بالعلاقة بين الواقع والخيال، ودمج بينهما على المستويين النظري والعملي. كما اعتبر أن مشاركة المتفرج في العرض من الأهداف الأساسية لمسرحه، وبالتالي غير من وضع وموقف المتفرج مما يراه. كذلك صاغ بوال نظرية متكاملة بلورت فكرته عن هدف المسرح انطلاقاً من نقد النظريات الجمالية التي تشكّل محطات أساسية في تاريخ المسرح. فقد انتقد النظام الماساوي عند أرسطو (322- 384 Aristotles ق.م) واعتبره نظاماً قسرياً. وطرح غاية جديدة للمسرح هي التوعية بدلاً من التطهير. Catharsis وإذا كان قد استفاد من المسرحي الألماني برتولد بريشت (1898-1956 B. Brecht) في استخدامه لتقنيات التغريب Distanciation في المسرح، إلا أنه ذهب أبعد من بريشت في نظريته عن المسرح الملحمي، إذ رأى أنه يجب محاولة تغيير الواقع بدلاً من محاكمته.

يتحدث بوال عن تجربته في مسرح المضطهد في كتابه «قوس قزح الرغبة» والتي يمكننا إيجازها كما يلي (1):

في بداية أعوام الستينيات كنت كثير الترحال مع فرقتي المسرحية مسرح الحلبة بساو باولو (Theatro de Arena) حيث كنّا نزور مناطق فقيرة في البرازيل، وكنا نكتب ونُخرج مسرحيات معادية للظلم. كما عملنا في بيرو عام 1973 في إطار برنامج لمحو الأمية عن طريق المسرح، حيث استخدمت شكلاً جديداً من المسرح أطلقت عليه اسم «الدراماتورية الفورية» قوامها ما يلي:

كنا نقدم مسرحية تحكي مشكلة ينبغي أن نجد لها حلاً. وكان العرض يستمر حتى لحظة الأزمة التي هي نقطة حرجة ينبغي فيها على البطل أن يتخذ قراراً. وهنا كنا نتوقف عن التمثيل ونسأل المتفرجين عما ينبغي أن يفعله البطل. وكان كل منهم يقدم اقتراحاً ثم يرتجل الممثلون فوق خشبة المسرح استكمالاً للعرض حسب كل اقتراح على حدة. كان ذلك تقدماً في مسرحنا، بدل أن نسدي النصائح للجمهور. كنا والجمهور نتعلم سوياً. كما كنا نطلب أحياناً من المتفرج الصعود إلى خشبة المسرح منفذاً الفعل الذي يتخيله ويصنع ذلك بطريقة شخصية وفريدة وغير قابلة للنقل، أي بالطريقة التي لا يمكن لأحد سواه أن يقوم بها، ولا يمكن لأي فنان مهما كان أن يقوم بها نيابة عنه. ففوق خشبة المسرح يعتبر الممثل مترجماً للشخصية، وبالتالي خائناً لها، ومن المستحيل ألا يخونها.

عملنا في لشبونة وباريس وفي عدة بلاد أوروبية مع مهاجرين من معلمين ونساء وعمال من بلاد أميركا اللاتينية الذين كانوا يعانون فيها من قهر أعرفه جيداً، ذلك القهر المتمثل في التفرقة العنصرية والجنسية، وفي أوضاع العمل التي لا تحتتمل، والرواتب غير المرضية، وسوء استخدام الشرطة لسلطتها.

وشياً فشيئاً غيّرت رأبي. فقد قررت أن أعمل في سياق تلك الأنواع من القهر على اعتبار أنها تندرج تحت مسمى «مسرح المضطهدين».

يقوم مسرح المقهورين على نسق من التدريبات الجسدية ومن الألعاب الجمالية وتقنيات الصورة والارتجالات الخاصة، تهدف جميعاً إلى حماية تلك الموهبة الإنسانية وتنميتها

(1) - Auguste Boal, De Théâtre et De Thérapie, L'Arc-en-ciel du désir, Editions Ramsay, Paris, 1990.

وانظر أيضاً:

أوغستو بوال، منهج أوغستو بوال في المسرح، ترجمة: نورا أمين، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 1997.

وتحقيق أبعاد جديدة لها من خلال جعل النشاط المسرحي أداة فعالة للفهم وللوعي نحو حلول للمشكلات الاجتماعية والشخصية. ويسير مسرح المقهورين في ثلاثة دروب رئيسية: الدرب التربوي والدرب الاجتماعي والدرب العلاجي النفسي.

أولاً أنواع المسرح لدى بوال:

هناك ثلاثة أشكال رئيسة من مسرح المقهورين سنتحدث عنها بإيجاز وهي مسرح الصورة Theatre Image والمسرح المتخفي Theatre Invisible ومسرح المنتدى Theatre Forum على أن هناك تداخلاً وتفاعلاً بين هذه الأشكال الثلاثة، واختيار أيّ منها يعتمد فقط على الموقف الذي يصوره والهدف الذي يتطلع إلى بلوغه. سأحاول شرح هذه الأشكال باختصار كما وردت في كتابه ألعاب للممثلين وغير الممثلين (Jeux Pour acteurs et non - acteur).

«مسرح الصورة عبارة عن سلسلة من التمرينات والألعاب تُصمم لتكشف عن حقائق هذا المجتمع أو ذاك ودعائم هذه الثقافة أو تلك، دون اللجوء، في النماذج الأولى، للغة المنطوقة - على الرغم من إمكانية ضم هذا العنصر للعبة في المراحل المختلفة «لإثارة تغيير» الصورة. وفي هذا الشكل المسرحي يصور المشاركون، في صور ثابتة، حياتهم ومشاعرهم وخبراتهم وصور القهر التي يتعرضون لها. حيث تقترح المجموعة عنواناً أو فكرة. ثم يقوم أفراد المجموعة بنحت تماثيل ثلاثية البعد تجسد هذا العنوان أو هذه الفكرة. والخامة التي يستخدمها الأفراد في صنع هذه التماثيل هي أجسامهم وأجسام زملائهم. غير أن هذه التماثيل لا تبقى ثابتة - كما هو الحال في كل أشكال مسرح المقهورين، فهذه التماثيل الثابتة ما هي إلا نقطة بداية أو مدخل للحدث والذي يتضح شيئاً فشيئاً من خلاله عملية إثارة التغيير، وهي عملية إدخال الحياة على التماثيل واكتشاف كل ما هو كامن فيها من اتجاهات وأغراض. وهذه التصورات جميعاً تنطلق من فكرة غاية في البساطة وهي أن «الصورة ترسم آلاف الكلمات»، وأن اعتمادنا الكلي على الكلمات يمكن أن يشوش الأفكار بدلاً من توضيحها، وأن الصور يمكن أن تكون أقرب من الكلمات لمشاعرنا الحقيقية، بل وأقرب إلى تلك المشاعر التي تكمن في اللاوعي.

أما المسرح المتخفي فهو مسرح عام يدخل فيه الجمهور كمشاركين في الحديث دون أن يدركوا ذلك، فالمشاركون هنا هم المشاهدون - الممثلون، المشاركون هم المشاهدون النشطون في عمل مسرحي لا يدركون خلاله ولا حتى بعده أنه عمل مسرحي وليس مجرد حدث تلقائي من أحداث الحياة. وبالطبع هذا العمل هو من أحداث الحياة المعاشة. ولكنه مسرح لا يعرف جمهوره إنه جمهور في مسرح. وفي هذا الشكل المسرحي يتدرب الممثلون على مشهد ما ثم يعرضونه في أي مكان عام يناسب هذا المشهد. وعلى الدوام

يتضمن هذا المشهد قلباً لسلوك معتاد في هذا المجتمع. وينجرف المشاهدون في مناقشته كرد فعل لأحداث المشهد، وفي الغالب يكون هناك ممثلون بين المشاهدين يعملون على إثارة النقاش بالتعبير عن ردود متطرفة ومتناقضة (...).

ومسرح المتندى هو مباراة مسرحية تطرح فيها مشكلة دون الانتهاء إلى حل، ويصبح على المشاهدين - الممثلين أن يقترحوا الحلول ويعرضوها على المسرح. وغالباً ما تصور المشكلة إحدى صور القهر فيكون هناك بطلٌ مضطهد وخصوم مضطهدون. وفي الصورة المثلى لهذا المسرح يكون المشاهدون - الممثلون جميعاً ضحايا لصورة الاضطهاد المعروضة نفسها وهذا هو السبب في قدرتهم على تقديم أكثر من حل فقد تعرضوا أنفسهم لهذا الموقف الجائر.

وهذه اللعبة تتخذ شكل مسابقة أحد طرفيها هم المشاهدون - الممثلون الذي يحاولون دفع المسرحية لنهاية مختلفة ينفرد عنها عقد القهر، والطرف الثاني هم الممثلون الذين يبذلون أقصى ما يمكن، لتنتهي المسرحية بنهايتها الأصلية (والتي يهزم فيها المضطهد ويتصدر المضطهد). وهذه الجلسات يرأسها شخص يسمى «الجوكر»، ودوره هو مباشرة اللعبة وإملاء قواعدها على المشاهدين⁽¹⁾.

ثانياً التقنيات المسرحية :

1 - اللعب والأداء :

لا بد من الإشارة قبل كل شيء إلى أن الممثل في مسرح المضطهد هو مؤدٍ أكثر منه ممثل، فالأداء يحتمل معنى اللعب - JEU الهام جداً في مسرح المضطهد، أكثر من التمثيل «فأداء الممثل يتم دائماً ضمن جزء من الفضاء المسرحي هو حيز اللعب الذي يتحدد بأداء الممثل وحركته أينما كان، سواء على الخشبة أو ضمن الصالة»⁽²⁾ وفي حالة العرض يمكننا أن نقول إنه يتحدد بحركته بين الجمهور أو ضمن الحيز الصغير الذي خلقه شكل جلوس الجمهور في المكان الذي يتم فيه العرض أيّاً كان (ساحة، شارعاً، غرفة، باحة...) ولأن مكونات الأداء هي (الجسد والصوت)⁽³⁾ نجد أن مرحلة التمارين والألعاب التي يمارسها

(1) - أوغستو بوال، ألعاب للممثلين وغير الممثلين، ترجمه إلى الإنكليزية: أدريان جاكسون، ترجمة إلى العربية: الحسين علي يحيى، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 1997، ص ص 1-4.

(2) ماري الياس - حنان قصاب حسن، المعجم المسرحي، مكتبة لبنان، بيروت، 1997، ص 14.

(3) المرجع نفسه، ص 14.

الممثلون (المحترفون أو غير المحترفين) التي تسبق العرض هي مرحلة غاية في الأهمية، لأن الهدف الأساسي منها هو شحن المؤدي بطاقة عالية من التركيز وسرعة البديهة والخيال والابتكار. والأهم من هذا، القيام باحتمالات تمثيلية عديدة بناءً على اقتراحات الجمهور، فلا يطلب من الممثل هنا اندماجه بالشخصية التي يؤديها. إنه يلعب دورًا ويؤديه بواقعية وطبيعية، ويساعد على ذلك عدم ضرورة وجود الديكور أو الأزياء أو المكياج أو الإضاءة. الممثلون هنا يقومون بتأدية مشاهد أو مواقف من الحياة بشكل أقرب ما يكون إلى الواقع، يجب أن يبدوا مشابهين للجمهور من حيث خروجهم بلباسهم العادي وتحركهم في (الجو) نفسه المتواجد فيه الجمهور. ويجب إعادة التذكير هنا أننا لا نتحدث عن ممثلين وحسب (فتمارين وألعاب وتقنيات مسرح المصطفد يمكن أن تُمارس من قبل أي شخص. الممثلون ذوو المهارات عليهم أن يعملوا على التعمق داخل الاحتمالات، لأن المسرح اختصاصهم، وغير الممثلين عليهم أن يمضوا إلى المدى الذي يختارونه، أو يشعرون بأنهم قادرين على وصوله، لأن المسرح نداؤهم الباطني)⁽¹⁾.

2 - اللعب والارتجال:

يعتمد العرض في مسرح المصطفد بشكل رئيس على هذين المفهومين، فمنذ بداية مرحلة التدريبات التي تسبق العرض يتم التركيز على مجموعة من التمارين والألعاب⁽²⁾ (تمارسها المجموعة المتدربة من ممثلين أو غير ممثلين كأطفال المدارس أو نساء القرى أو المرضى إلخ...) حيث تنقسم هذه التمارين إلى مجموعة الألعاب التي تهدف إلى المتعة والتسلية بشكل أساسي، ونشر الثقة والألفة بين أفراد المجموعة المتدربة وتعزيز ثقة المتدرب بنفسه كي يستطيع التعبير عن أفكاره وآرائه أو حتى التعبير بجسده، حيث يوجد الكثير من التمارين الجسدية، بمرونة وراحة دون الشعور بالحرج أو الضيق، بالإضافة لتنمية الحس الجماعي بين أفراد المجموعة المشاركة. أما القسم الثاني فهو ما يمكن أن نسميه «الألعاب الدرامية» وهي مجموعة الألعاب التي تعتمد على الذاكرة والارتجال بشكل أساسي (وأهمها لعبتا الصلصال الذكي ولعبة الأدوار اللتان سنأتي على تفصيلهما لاحقاً). وهذه الألعاب لها طابع نفسي أو علاجي، حيث يقوم الفرد بتذكر مواقف أو صور من حياته، أو ابتكار مواقف واقعية يمكنها الحدوث ضمن بيئته، ويقوم بعدها بمساعدة

(1) أوغستو بوال، ألعاب للممثلين وغير الممثلين، ترجمه عن الإنجليزية: أدريان جاكسون، ترجمه إلى العربية: الحسين علي يحيى، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، ص 17.

(2) سنأتي على ذكر بعض الألعاب والألعاب الدرامية في الفقرة التالية.

أفراد من المجموعة بارتجالها أمام الجميع. وتناقش هذه المشاهد من باقي أفراد المجموعة وتتطور من خلال الارتجال كأسلوب عمل مُتبع لإنتاج إبداع جماعي عفوي وواقعي ومركز على فكرة معينة تطرح من قبل المنشطين على المجموعة المتدربة.

إن هذه المشاهد التي تنتج عن الألعاب الدرامية التي تلعبها المجموعة قد تكون بذرة نص أو نص متكامل يتم تقديمه بشكل عرض تفاعلي، أي إن هذا النص ليصبح تفاعلياً يجب أن يكون محفزاً للجمهور ومُفعلاً وذلك من خلال شخصية الجوكر⁽¹⁾ وهي الشخصية التي تسمى أحياناً «مدير اللعبة Meneur de jeu» إنها تكشف للمتفرج أنه حقاً أمام لعبة يمكنه المشاركة فيها. فالجوكر يجب أن يكون بغاية الذكاء والمهارة والحساسية، فهو يلعب دور صلة الوصل بين المتفرج والموقف الذي يلعبه المؤدون لأنه يدير العملية. بكل بساطة يستطيع الجوكر أن يتحدث مع الجمهور أو يدخله في لعبة بسيطة لتحفيزه وإثارة حماسه أو كسر الملل، ويطلب منه أن يوقف المشهد المسرحي وأن يتدخل في المشهد ويقترح احتمالات مناسبة، أي إن الجوكر هو من يجعل الجمهور جزءاً من هذه اللعبة المسرحية من خلال ارتجالاته التي قد يخلقها آنياً أو يتدرب عليها، حيث يتطلب من الجوكر إدارة المواقف والنقاشات مع المتفرجين والمشاهد المسرحية كذلك. وعلى الممثلين الارتجال ضمن حيز الفكرة المطروحة أو المقترح المقدم من الجمهور، دون الخروج من دائرة المشهد المؤدى أو الفكرة الأساسية. وهذا يتطلب كما ذكرنا مهارة وقدرة أدائية وبديهة حاضرة لا يمكنها أن تتحقق دون المرحلة التدريبية التي تسبق مرحلة العرض والتي تعتمد على الألعاب الجماعية الجسدية والحسية وألعاب الذاكرة والخيال التي تطور الفرد نفسه، وتطور تواصله مع الآخر. والجوكر في سياق مسرح المنتدى هو الشخص الذي يلعب دور الوسيط بين الممثلين والنظارة ولا ينتمي لأي منهما، تماماً مثلما لا ينتمي جوكر الورق لأي مجموعة ويظل هائماً بينها⁽²⁾.

3 - التطهير وغائية المسرح :

في أشكال المسرح التقليدية، تتم مراقبة فعل الممثلين (أو فعل الشخصيات) من قبل المتفرجين. أما في مسرح المضطهد فلا وجود للمراقبة وفق شكل الفرجة البسيط، فهنا تعني كلمة «متفرج» مشاركاً ومتدخلًا، أي كون المرء متفرجاً يعني استعدادة للفعل، بل إن استعدادة في حد ذاته يعتبر فعلاً.

(1) انظر النص المرفق بالبحث، ص 10.

(2) أوغستو بوال، منهج أوغستو بوال في المسرح، ص 30.

في المسرح التقليدي هناك عرف، وهو عدم دمج المتفرج في الفعل المسرحي. أما في مسرح المضطهد فيوجد اقتراح بالتدخل. وفي المسرح التقليدي يتم تقديم صور عن العالم كي يتم تأملها، بينما في مسرح المضطهدين تُقدم تلك الصور كي يتم تدميرها وإحلال أخرى محلها، في الحالة الأولى يعتبر الفعل الدرامي فعلاً متخيلاً يحل محل الفعل الواقعي، أما في الحالة الثانية فالفعل الذي يتم عرضه على خشبة المسرح هو مجرد احتمال وبديل، ويتم استدعاء المتفرجين - المتدخلين (أي المراقبين الفعالين) كي يخلقوا أفعالاً جديدة وبدائل جديدة لا يحل محلها الفعل الواقعي، وإنما تحل محلها تكرارات ومراحل لما قبل الفعل تسبق الفعل الحقيقي - الذي يُراد له أن يكون مُحوّلاً للواقع الذي تنوي تغييره - ولا تحل محله.

ومن هنا يختلف هدف العرض عن المسرح التقليدي والتطهير بالمعنى الأرسطي، الذي يصل إليه المتفرج بعد إثارة مشاعر الشفقة والخوف، إذ ربط أرسطو بين التطهير والانفعال الناتج عن متابعة المصير المأساوي للبطل، واعتبر أن التطهير الذي ينتج عن مشاهدة العنف، هو تنقية وتفرغ لشحنة العنف الموجودة عند المتفرج مما يحرقه من أهوائه. هذا التطهير يسعى إلى تكييف الفرد مع المجتمع، وهو ربما مفيد لمن يتفوقون مع قيم هذا المجتمع، لكن لا يتفق الجميع مع هذه القيم، وخاصة الجمهور الذي يتوجه إليه مسرح المضطهدين..

«لا يهدف مسرح المضطهد إلى خلق الراحة والتوازن بل إلى استنباط دينامية هادئة للفعل (المتجسد من خلال المتفرج - الممثل الذي يعمل باسم الجميع) وللحواجز. أي إن هذه الدينامية تطهر المتفرجين - الممثلين وتنتج تطهراً، إنه التطهر من الحواجز المؤذية»⁽¹⁾.

4 - تمارين وألعاب تفاعلية⁽²⁾:

إن بعض ألعاب وتمارين وتقنيات مسرح المضطهد هي عبارة عن ألعاب معروفة طورت وطوّعت لا لتصبح ألعاباً جماعية ومسرحية، بل وسيلة للتعبير «بمعنى تطوير كل الطاقة للتعبير عن أنفسنا عبر المسرح»⁽³⁾. يعتبر فرويد أن «اللعب يقف مقابل الواقع والحياة العملية لأنه نشاط غير منتج، لكنه نشاط جدي وإرادي منظم بقواعد هي قواعد اللعبة وله حدود في المكان

(1) أوغستو بوال، منهج أوغستو بوال في المسرح، ص 60.

(2) سيتم طرح بعض الألعاب هنا بشكل مبسط وكما قمنا بممارستها أثناء ورشات العمل التدريبية.

(3) أوغستو بوال، ألعاب للممثلين وغير الممثلين، ص 16.

والزمان، ويرافقه غالباً شعور ما كالفرح. وهو نشاط غير مجاني لأنه يمكن أن يكون خللاً أساساً للإبداع الفني، وخصوصيته تكمن في أنه يؤدي في النهاية إلى نوع من التحرر⁽¹⁾.
جدير بنا التنويه إلى أن أوغستو بوال طرح العديد من الألعاب والتمارين عبر كتبه وأشار إلى أنه أخذ يعدّلها في كل مرة يقبل فيها على نشر كتاب جديد تبعاً للواقع العملي الذي تمت فيه. ففي كل تجربة مع فئة مختلفة كانت الألعاب تتعدل أو تختلف بشكل عفوي أو ارتجالي. فالألعاب قابلة للعديد من التنويعات عليها بما يلائم المتدربين وبيئاتهم سواء كانوا أطفالاً أم بالغين أم مرضى الخ... وسنعرض هنا بضعة تمارين كأثلة على مبدأ الألعاب والتمارين المتبعة في مسرح المضطهد.

تمرين الحكاية المستمرة⁽²⁾:

تجلس المجموعة بشكل دائري ويطلب المنشط من أحد أفراد المجموعة أن يبدأ بالحكاية من خلال جملة (لا على التعيين) وعلى البقية متابعة سرد هذه الحكاية (جملة - جملة) من قبل كل فرد وصولاً إلى الفرد الأخير الذي يتوجب عليه إنهاء الحكاية. وبذلك تكون المجموعة بأسرها قد اشتركت في ابتكار حكاية واحدة.

تمرين المرأة⁽³⁾:

يقف كل فردين من أفراد المجموعة بشكل متقابل وعند إشارة المنشط بالبداية يقوم أحدهم بحركات مختلفة بالوجه وكامل الجسم، وعلى الآخر أن يمثل مرآته بحيث يتحرك مثله ويقلده بالسرعة نفسها. وعليه أن يكون دقيقاً في التقليد والسرعة كي يعمل كما تعمل المرأة وبحيث لا يستطيع المشاهد أن يميز أي هذين الفردين هو المرأة، وعندما يقول المنشط كلمة تبديل يقوم المشتركان بعكس دوريهما.

تمرين النحت⁽⁴⁾:

وهو من أهم تمارين مسرح المضطهد، ويعتبر تمريناً تمهيدياً للعرض حيث يطلب المنشط من المجموعة تذكر موقف ما من الحياة وتحديد موضوع هذا الموقف مثل (ما هي أجمل لحظة في حياتك، ما هي أسوأ لحظة في حياتك، أكثر لحظة شعرت بها بعدم الثقة

(1) ماري الياس - حنان قصاب حسن، المعجم المسرحي، ص 396.

(2) ويصنف هذا التمرين ضمن تمارين الخيال.

(3) يصنف ضمن تمارين الخيال والتركيز.

(4) يصنف ضمن تمارين الصورة ويسمى أيضاً تمرين الصلصال الذكي.

بالنفس... إلخ). وعلى أفراد المجموعة التقاط صور من ذاكرتهم، بحيث يفكرون باللحظة المطلوبة ويوقفونها في ذروة الموقف لتصبح كأنها صورة فوتوغرافية يحتفظ بها كل منهم في ذاكرته، ويخرج كل فرد تباعاً لينحت هذه الصورة بمساعدة من يختاره من أفراد المجموعة الذين يلعبون دور الصلصال الذكي الذي سيشكله النحات بالشكل المناسب لصورته الخاصة. وعلى الصلصال أن يشعر قدر الإمكان بالتعبير الذي سيطلبه منه النحات ويقوم بالتعبير عنه بأفضل صورة (ويمكن للنحات أن يشكل تعابير وجه زميله الصلصال من خلال يديه فيجعله مبتسماً أو حزيناً أو مدهوشاً... إلخ). قد يتطور هذا التمرين ليخرج من إطار الصور الثابتة ويصبح متحركاً، بحيث يطلب المنشط من النحات أن يشرح الموقف الذي صورته ويثير بعد ذلك نقاشاً مع باقي أفراد المجموعة - الذين يتحولون إلى جمهور في تلك اللحظات - حول الموقف المطروح ويتطور هذا النقاش لتخرج مجموعة من الاقتراحات من بعض الأفراد وعلى الممثلين المتواجدين في الصورة ارتجالها.

لعبة الأدوار⁽¹⁾:

على أفراد المجموعة القيام بأدوار اجتماعية ما مثل: المعلم، الأب، الطبيب... إلخ، من خلال مشهد يبتكره أحد أفراد المجموعة أو إحدى المجموعات الصغيرة ضمن المجموعة الكبيرة في حال كان عدد الأفراد كبيراً. وهذه اللعبة مهمة جداً في فهم المتدربين/الممثلين للعديد من الأدوار الاجتماعية على اختلاف بيئاتها (الأم الريفية، الجد الأمي، الفتاة الجامعية...) وهذا ما يسهل عملية ارتجال المشاهد لاحقاً من قبل الممثل في العرض التفاعلي، بناءً على اقتراحات الجمهور، بصورة جيدة.

ثالثاً - ورش عمل تطبيقية في الريف السوري

1 - الكتابة / النص (الواقع والمتخيّل)

مما سبق نستطيع أن نفهم كيف استفاد مسرح المصطهد من البسيكودراما⁽²⁾ كتقنية علاجية وتطويعها لتصبح تقنية مسرحية من خلال لعبة الأدوار. إن النص التفاعلي في مسرح المصطهد لا يخلو من تكثيف نفسي للحظات ومواقف واقعية سواء كانت حقيقية حاصلة مع أحد الأفراد المشاركين أو مبتكرة لكنها تحصل في الواقع، وفي الحالتين هناك

(1) وهي لعبة مستخدمة في مجالات نفسية وتربوية عديدة وهي لعبة تعتمدها البسيكودراما في العلاج .

(2) وهي تعني حرفياً كما جاء في المعجم المسرحي الدراما النفسية.

علاقة وطيدة بين النص التفاعلي والواقع والأصح أن نقول بين النص التفاعلي والواقع المقدم فيه، أي البيئة المكانية والثقافية والاقتصادية إلخ.. التي يتم فيها العرض. ونستطيع أيضاً أن نلمس الجانب المتخيل في النص التفاعلي من خلال الشكل الفني الذي يقدم فيه النص متمثلاً بشخصية الجوكر التي تكشف للمتفرج أن المشاهد المقدمة أمامه رغم واقعيتهما وقربها منه ليست سوى لعبة. إن هذه المسرحة الواضحة ترسم حدوداً بين الواقع والمتخيل في النص التفاعلي، فتجعله قريباً من الجمهور ليس المراقب وحسب بل المتدخل أيضاً. فالنص التفاعلي مفتوح على احتمالات عديدة لأنه ذروة موقف ما تتوضح فيه شخصيتا المصطهد والمضطهد وعند هذه الذروة على المضطهد أن يختار الطريق الذي يبعد الاضطهاد عنه، وهذا الطريق هو ما سيرسمه الجمهور من خلال تقديم اقتراحاته في اللحظة المناسبة التي يحددها الجوكر.

يمتاز النص في مسرح المضطهد ببساطته ولغته القريبة من الجمهور (اللغة المحكية العامية أو لهجة المدينة أو القرية المقدم فيها)، وللإيضاح سنطرح فيما يلي نموذجاً لنص قصير كتبه وائل علي أثناء تجربته في مشروع (مسرح المضطهد أو المسرح التفاعلي في التنمية والذي قامت به مجموعة من المنشطين، بإشراف د. ماري الياس، عبر تقديم عدة عروض في قرى متعددة من الريف السوري، وهذا النص قدم ضمن مشروع تمكين المرأة الذي تناول الموازنة بين عملها خارج المنزل وعملها داخل الأسرة، بالإضافة إلى مشاكل التعليم وحرية المرأة في اختيار المجال العلمي الذي ترغب به)⁽¹⁾.

نص العرض الذي قُدم في الريف⁽²⁾:

الجوكر: (نرى امرأة عجوزاً منهكة بالغة السمنة، شعرها أشيب تبدو منه خصلات مبعثرة من تحت شال خفيف. يشير إليها الجوكر باحترام مبالغ فيه) هي خالتي سعاد وأنا رح أحكيلكون عن خالتي سعاد، يعني حكاية حقيقية فعلاً، ورح خبركن كيف وصلت لهون مع إنو ما بعرف إذا الواحد بيصير يحكي عن خالتو ولا لأ. خصوصية خالتي سعاد أنها حطمت رقم قياسي، جابت ست ولاد بخمس سنين، يعني مو خمس سنين تماماً أقل بشوي، هاد أول رقم قياسي بيحققوا حدا بعيلتنا ويمكن يكون الأخير، بعدين سعاد يللي صار أسمها أم سامر، أخذت استراحة ومن ثم تابعت وعندها هلق 8 ولاد، وهاد مثل ما بعرف كلياتنا لا يعتبر رقم قياسي، لأنو جدي أي أبوها لسعاد كان عندو 12 ولد، 8 بنات، و4 صبيان. فيكن

(1) دليل تجربة المسرح التفاعلي في الريف السوري .

(2) كتب نص العرض وائل علي، وهو أحد أعضاء فريق العمل، وخريج المعهد العالي

للفنون المسرحية، دمشق .

تلاحظوا كمان أهمية الرقم تمائة بحياة خالتي لأنو بين أخواتها ال 12 كان رقمها تمائة، وولدت بشهر تمائة سنة ال 68 بيوم «تمائة» الشهر وكان على راسها «تمن» شعرات بالعدد وزعقت واع ويع «تمن» مرات متتالية، ومن هداك الوقت مرقت خالتي نتيجة كل هي الظروف بالمراحل الأساسية لتطور الجنس البشري، يعني أول مرحلة هي مرحلة الجمع والإلتقاط لما كان عمرها خمس ست سنين، لأنو ستي شو بدها تلحق ورا 12 ولد، بعدين بعمر التمان سنين دخلت بمرحلة العبودية لأنو أخواتها البنات كانو يتحكموا فيها، وهاد شي طبيعي لأنو هنن كانوا عم يصيروا صبايا وهي بعدها صغيرة، وكانت مثل ما بتعرفوا تورث تياب المدرسة تبع أختها الأكبر منها بسنة وتورث كتبها ودفاترها وتياها يعني ما كان عندها شي جديد، استمرت هي المرحلة لعمر ال 18 طبعًا (لأنو مثل ما منعرف كلياتنا الرقم تمائة هو الرقم الحاسم بحياة خالتي) وهون انتقلت مباشرة للمرحلة الإقطاعية لأنو أخوها فؤاد الكبير، أكبر منها بأربع سنين بس، كان صار شب وصار هو المتحكم الوحيد بشؤون البيت وأخواته البنات وأجبرها تدرس بمعهد المعلمين مع إنو هي كان بدها تدرس صيدلة. هلق خالتي مثل مو شايقين ساكنة بالضبعة بلاقيها قاعدة قدام بيتها بس روح لهونيك، ولادها حواليتها، شوفتن بتشرح القلب، صار وزنها 88 كيلو، وعندها 8 ولاد، وما بتحكي أكثر من تمن كلمات، وبقيان على راسها 8 شعرات، وبتصرخ واع ويع على بنتها الصغيرة 8 مرات لتسكت، وإذا سألتها: مو كثير تمن ولاد يا خالتي.. بتقلي.

سعاد: يا ويلي أنا ولك خالتي.. إذا أنا ربيت بيت فيه 12 نفر، بالعكس تمائة قليل رح فرجيك مشهدين من حياة خالتي، أول شي لما تخانقت مع أخوها فؤاد، جبرها تدرس صف خاص مع أنو جابت مجموع صيدلة، طبعًا وقتها كانت صبية (تدخل ممثلة لتؤدي دور سعاد الصبية) فيكن تلاحظوا أنها كانت صبية حلوة ونشيطة.. وبعدها المشهد رح نشوف مشهد بينها وبين زوجها كاظم

سعاد: أنا كل عمري أحلم أدرس صيدلة.

فؤاد: شو يعني كل عمرك إذا لسا ما طلعتي من البيضة.

سعاد: عمري 18 سنة.

فؤاد: خلص. أنت شو فهمك.. أنا عم قلك هيك منشان مصلحتك، بعدين سنتين زمان بتصيري معلمة قد الدنيا شو قليلة شغلة المعلمة!

سعاد: ما بدي صير معلمة مدرسة.

فؤاد: ولك يا أختي نحننا منقدر ندرسك بالجامعة خمس سنين، أما إذا درست بمعهد المعلمين بعد سنتين بتكوني عم تقبضي راتب.

سعاد: أيوه.. بكون عم بقبض راتب منشان تاخذوا حضرتك.

فؤاد: ولك حاجي تجادليني، الحق علي يللي عم أتناقش معك، وأنا مفكرك بتفهمي .
سعاد: لأ أنا ما بفهم، كيف ما بتقدر تدرسنني بالجامعة، وين عم يرح هالرزق كلو،
يعني بفكري نحنا مو كثير فقرا ؟

فؤاد: عال والله ما ضل غير تجي تحاسبيني حضرتك، عندي 12 نفر بدي دير بالي
عليهن وماني فاضيلك .

سعاد: لكن لشو فاضي ؟

الجوكر: بالرغم من أنو خالتي عندها ميول للتمرد والعصيان، ومع أنها عنيدة وراسها
يابس، ما قدرت تعمل شي لما فاض الكيل بخالي فؤاد وصرخ بجملتها الشهيرة:

فؤاد: خلص. بدك تدرسي بمعهد المعلمين ورجلك فوق رقبتك .

الجوكر: هي الجملة مشهورة كثير، وبسببها صاروا أربعة من خالاتي معلمات مدرسة.
شو كان ممكن تعمل لحتى تروح تدرس بالجامعة؟ شو كان ممكن تساوي لحتى ما
يتحكم فيها خالي فؤاد؟ هياي الأسئلة متروكة للتاريخ وللباحثين يللي رح يكتبوا سيرة خالتي،
ولا قلكن طبعاً إذا كان عندكن حلول أو اقتراحات.. برأيكن خالتي بتقدر تتمرد على أخوها
وتأخذ قرار لحالها؟ برأيكن إذا كانت عنيدة وقوية بينفعاها هالشي بمواجهة فؤاد؟ أو يمكن
فؤاد كان معو حق فعلاً ؟ مين كان ممكن يساعدها بهداك الوقت ؟

(بعد أن يجمع اقتراحات الجمهور يتابع)

وهلق رح نشوف مشهد ثاني من حياتها مثل ما وعدتكن، وهو المشهد المشهور بينها
وبين جوزها كاظم، بعد ما ولدت سامر وصفاء وكانت حامل بمروى (نرى سعاد وهي حامل
بالقرب منها كاظم، الذي يبدو ضئيلاً ولكنه مسيطر). لازم خبركن أنو هي تجوزت كاظم مثل
ما بتتجوز كل الناس، يعني إجا عالبيت وطلبها من أهلها أو بتحديد أكثر من أخوها فؤاد،
يللي بدوره استشار البنت وعطا الجواب بالموافقة. هلق أنتو ممكن تفكروا أنو خالتي بدها
تهرب من استبداد ويطش أخوها، بس اسمحولي خبركن بدون خجل عائلي إنو كل هالشي ما
منع من نمو قصة حب عاصفة بين كاظم وخالتي .

سعاد: حبيبي.. بتتذكر لما ولدت صفاء.

كاظم: كيف ما بتذكر يا أم سامر، هي شغلة بتتنسى .

سعاد: أي حبيبي وقتها الدكتوراة قالتلي أنو لازم أرتاح سنتين قبل ما خلف مرة ثانية .

كاظم: يا حياتي.. الدكتوراة شو بينفهما بهي الشغلات .

سعاد: يا عمري أنت.. ليش أسمها دكتوراة لكن، هي قالت أنو هيك أحسن، قال منشان

ياخذ الصغير حقو من الرضاعة والرعاية وكمان منشان صحة الأم .

كاظم: الله يسامحك يا قلبي، هي شغلة من الله، هاد ربنا شو دخل الدكاترة بين الرجال ومرتو.

سعاد: لا تكون عنيد يا حبيبي.. شايف قديش عم بتعب مع هالولدين وما عم لحقلهن وبكرا بيصيروا ثلاثة.. بيظن بيصيروا بيكفونا، ولا تنسى أنو حالتنا على قدها.

كاظم: هي شغلتي وأنا مسؤول عيشهن.

سعاد: أبو سامر، بكرا انشاء الله إذا إجا صبي بيكون عندنا ولدين وبنت، بيزينولنا حياتنا والله بيديمك فوق راسن.. ويكفونا.

كاظم: أعوذ بالله، أنهيلي ياها هالمعزوفة.

سعاد: ما بدي أنهيلك ياها.

الجوكر: طولي بالك يا خالتي (يتوجه إلى الجمهور) بتذكروا أنو قتلكن أنو خالتي عندها ميول للتمرد والعصيان وعندها شخصيتها المستقلة.

كاظم: شوفي كلو كوم وهي الشغلة كوم.

سعاد: حاجي تكوملي، بدك تسمعني شو عم حاكيك.

كاظم: ولك أنت بدك الناس يحكوا علي.

سعاد: أنا شو بدي بالناس، شغلك وراتبي يا دوب عم يكفونا مع هالولدين، كيف بكرا بس يصيروا تلاتة، ولا بدك نخلفهن ونساهن.

كاظم: استغفر الله العظيم، بدك ياني وقف يللي بيعتو سبحانه.

سعاد: مو هيك قصدي.. بس كمان لازم نسمع كلام الحكيم.

كاظم: هلق لا عمليلي فيها علم، وعلى أساس أنت متعلمة وبتفهمني..

سعاد: لأ أنا حمارة.. أساسًا مو الحق عليك.

كاظم: شو قصدك؟

الجوكر: صحيح شو قصدها؟ يعني شو فيها تعمل بدون ما تفاهم مع كاظم؟

سعاد: (بعناد) أنت وفؤاد نفس الشي.. بس بسيطة.

كاظم: ليك يا مرة رح حاكيك كلمتين بتحطيهن حلقة بادنك، أنا بحب الأولاد، بحب يكون عندي 12 ولد، 20 ولد، مية ولد، وقد الله ما بيعتلي طالما فيني جيب، هيك أنا.

الجوكر: وبما أنو كل زلمة إلو جملة شهيرة، نطق كاظم بجملتو اللي بنتهي أعقد المواضيع.

(نرى كاظم وهو يستعد لإلقاء الجملة).

كاظم: فهمت ولا لأ؟ (يبدو وقع الجملة على سعاد مؤثراً جداً).

الجوكر: شو قصد كاظم بها الجملة؟ شو هو السر بها العبارة يللي خلت سعاد رغم عنادها وشخصيتها المستقلة مثل ما خبرتكن تسكت؟ بفعل هالعبارة السحرية وأشياء أخرى تمكن كاظم مثل ما خبرتكن يجيب «تمن» ولاد، للأسف ماني حافظ اسماء الجميع لخبركن ياهن، وهلق أنتو صرتوا بتعرفوا الحكاية (نرى من جديد سعاد العجوز على الخشبة) فيكن تندخلوا لتصير حكاية خالتي أحسن، أو فيكن تقولوا لو كتتوا محلها شو بتعملوا.. برأيكن خالتي وحدة ضعيفة ولا قوية؟

معقول قضت حياتها بدون ما تقدر تاخذ قرار مهم واحد حتى باللي بيخص ولادها؟ ولا يللي ما يقدر ياخذ قرار من بداية حياتو ما عاد يقدر أبدا؟ ما يشكل أي فرق أنها متعلمة وبتشتغل، يعني عندها راتب وفيها تكون مستقلة اقتصاديا عن أخوها أولا وبعدين عن جوزها؟ برأيكن كثير تمن ولاد؟ وشو يللي بيخلينا نقول أنو هاد العدد كثير أو قليل؟

في العرض تم تفعيل النقاش مع الجمهور وتحريض طاقاته، وتم التوصل إلى ردود أفعال إيجابية حول المشكلة، فمن الواضح أن النص السابق، يطرح مشكلة حقيقية تتعلق بالاضطهاد الذكوري الممارس بحق المرأة، إلا أنه يوضح أيضاً بشكل أو بآخر من خلال شخصية سعاد، اضطهاد المرأة لنفسها، ورضاها بما يحصل، وكأنه يوظف إحساس المرأة الريفية بمشكلة قائمة لكنها غافلة عنها، وربما تتعلق بها ذاتياً وعليها وحدها إيجاد الحلول المتعلقة بها، وهذا ما يجعل النقاش مهماً في نهاية المشهد، فنحن أمام مشكلة يبدو فيها أن الطرفين ليسا على صواب. ومن الواضح أن الأسئلة التي طرحها الجوكر في النهاية عصفت بالأفكار وذلك من خلال طرح الأسئلة وتعليقات الجوكر في لحظات حاسمة، يحفز الجمهور على التفكير والنقاش ولربما الجدل، في بعض الأحيان⁽¹⁾

نلاحظ من خلال المثال السابق أن المتحكّم في لعبة الأسئلة والأجوبة، وكذلك

(1) ليس بالضرورة أن تقبل كل الاقتراحات، فقد ترد أحياناً اقتراحات غير سليمة أبداً، وعلى الجوكر هنا طلب المزيد من الاحتمالات، مع العلم أن الوقت المخصص لمناقشة الجمهور قد يمتد إذا كان غنياً ومفيداً، وبالتالي يمكن أن يتضمن العرض مشهداً واحداً، أو أكثر، تبعاً للمدة التي يتطلبها النقاش.

تحريك الشخصيات (إحيائها) أو إيقافها (تجميدها) هو الجوكر بشكل أساسي، فهو يملك خاصية سحرية تصفي جواً من الحيوية والمرح، فطريقة حديثه التهريجية أحياناً (..) وكان على رأسها تمن شعرات وزعقت واع ويع تمن مرات.. وإذا سألتها مو كتير تمن مرات يا خالتي، بتقلي.. تقربه من المتفرج الذي سيتعامل معه بشكل مباشر، مما يعطي للمتفرج مساحة من الحرية لي طرح أفكاره أو حلوله بشكل مريح.

وقد يكون الجوكر راوياً أيضاً، يحكي للمتفرج عن ماضي الشخصيات، ويذكر تفاصيل خاصة بها، قد تكون هامة مرتبطة بالمشهد المقدم، أو مجرد تفاصيل تجعل المتفرج يشعر بأن الجوكر يعلم كل ما يخفى عنه، وهذا ما يعزز هذه الخاصية السحرية التي تمتلكها شخصية «الجوكر».

2 - العروض وورشات العمل

مرحلة التهيئة والاستراتيجية المتبعة⁽¹⁾:

ضمت ورشات العمل مجموعة من المنشطين هم: مي قوطرش، جورجيت سليم، بسام الطويل، ياسر الأيوبي. وجميعهم من خريجي المعهد العالي للفنون المسرحية والعاملين في مجال الكتابة والمسرح، حيث خضع الفريق لتجارب عملية في التعامل مع الأطفال وفق تقنيات وصيغ ما يعرف بالمسرح التفاعلي (وهي التسمية التي اتخذها المشروع انطلاقاً من منهج وصيغ وتقنيات مسرح المصطفهد) منذ 2002 وحتى الآن، من خلال مشاريع وورشات عمل في أغلب المناطق النائية في سوريا. منها مشروع توعية الألبان_ مشروع العنف ضد الأطفال - مشروع المكتبة المتنقلة - مشروع الأحداث...

أهداف الورشة:

التشجيع على القراءة - تفعيل العمل الجماعي والمشاركة وخلق حوار مع الآخر - محاولة فهم خصوصية مشكلة «القراءة» في هذه الأمكنة النائية ومحاولة إيجاد حلول لها.

أقسام الورشة:

1 - التعارف «التعريف بمجموعة المنشطين وهدف ورشتهم».

(1) المعلومات الواردة أدناه حصلت عليها من خلال لقاء مع مي قوطرش، خريجة المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، بتاريخ 20 أيار 2011.

- 2- ألعاب «تحمية» «ثقة وتواصل» جماعية للأولاد - هدفها المساعدة في كسر حاجزي الخجل والخوف من التعامل مع المنشطين من جهة ومن جهة أخرى من التعامل مع الأولاد الآخرين .
- 3- التقسيم لمجموعات حسب الفئات العمرية وتوزيع استبيانات خاصة بورشة العمل.
- 4 - قراءة تفاعلية للحكاية أو الكتاب موضوع الورشة الخاص بكل مجموعة ومناقشته مع الأولاد، والاتفاق على توجه يحدد أسلوب عملهم كمجموعة «وارد تغيير سياق الحكاية، أو تغيير تفصيل محدد في الحكاية والعمل على ما سينتج عنه هذا التغيير».
- 5 - استخدام تقنيات الرسم لمقاطع من الحكاية لخلق حالة تفاعلية أكبر بين الأولاد والحكاية، في حالة الفئات العمرية الأصغر.
- 6 - مسرحة الحكاية من خلال إشراك الأولاد في تمثيل الحكاية.
- 7 - إعطاء مهام معينة للأولاد المشاركين في الورشة لتفعيل العمل للمرة القادمة.

التيمة والتقنيات المستخدمة :

- مسرحة الحكاية هي التقنية الأساسية التي سيتم العمل عليها للوصول إلى نتائج تتجاوز القراءة مع الأطفال، لترسيخ وتفعيل موضوع القراءة التفاعلية. وذلك سيتم من خلال شقين :

- 1 - مسرحة الحكاية من خلال لعبة الأدوار المستخدمة كتقنية أبسط لمسرحة الحكاية مع الفئات العمرية الأصغر...
- 2 - مسرحة الحكاية من خلال استخدام تقنيات السرد، حيث يقرأ مجموعة الرواة «الأولاد المشاركون» مقاطع من الحكاية يتم تجسيدها من خلال المشاهد التي يقوم الأولاد الآخرون بتأديتها، ليتم التعليق بعدها من قبل المنشط الذي يقوم بدور الجوكر على المشهد الذي يجري ومحاورة الجمهور واستفزازه للمشاركة، أو يمكن العمل على حكاية معروفة وتبديل سياقها أو سياق بعض الأحداث فيها حسب اقتراحات الأطفال المشاركين في الورشة حسب وجهة النظر المطروحة بينهم كمجموعة، ومن ثم تجسيدها ومناقشتها مع الجمهور ومن ثم اقتراح رؤية أخرى لها...

الورشة على أرض الواقع :

نفذ فريق المنشطين في أربع قرى من محافظة إدلب ورشات العمل. كانت نيتها قراءة تفاعلية لمجموعة من القصص ورسومًا واسكيتشات أولية لعروض مسرحية يقوم بها الأطفال، بالإضافة إلى ملء استبيانات حول الأطفال المشاركين فيها.

المرحلة الثانية: العرض التفاعلي (1)

فريق العمل: مي قوطرش - جورجيت سليم - أيهم آغا - كامل نجمة - يزن الشريف.
 • مرحلة التهيئة: قسمت إلى مرحلتين مرحلة الكتابة ومرحلة تنفيذ العرض.

- مرحلة الكتابة:

بعد الجولة الاستطلاعية، ونتيجة لدراسة الاستبيانات التي قام الفريق بتوزيعها في تلك الأماكن بالإضافة إلى محاوره الأولاد ومعاينة الواقع في تلك المناطق، وجدنا مجموعة من المشكلات التي ينبغي العمل عليها في إطار تفعيل مشروع القراءة والمكتبة المتنقلة كانت المحاور الأساسية للمشاهد التي قام فريق العمل بكتابتها..

أهم تلك المشكلات:

عدم وجود وعي حقيقي لدى الأهالي في تلك المنطقة لأهمية القراءة ودورها الأساسي في حياتنا.

التسرب من المدارس بعمر مبكر.

وبناء على هذا كله تمت كتابة ثلاثة مشاهد حاول فريق العمل من خلالها تسليط الضوء على تلك المشاكل الملحة في تلك المناطق، لتقديمها لاحقاً في عرض مسرحي في القرى.

المشهد الأول: قصة أبي نعمان

الفكرة: المشاكل الحياتية التي قد يتعرض لها الشخص الذي لا يعرف القراءة.
 المشكلة: تنازل أبي نعمان عن حقه في ملكية أرض لأخيه دون أن يدري، لكونه أمياً.

المشهد الثاني: قصة سامر

الفكرة: سامر طفل في الثالثة عشرة من عمره متفوق في مدرسته يحب القراءة.
 المشكلة: عدم وجود كتب لدى سامر أو في المحيط الذي يعيش فيه.

المشهد الثالث: قصة رامي

الفكرة: رامي يعاني من مشكلة في القراءة بصوت عال.
 المشكلة: الخوف من تعرضه للسخرية بسبب هذه المشكلة، مما يضطره إلى ترك المدرسة.

(1) المعلومات الواردة من لقاء أجرته مع مي قوطرش وكامل نجمة بتاريخ 22 أيار 2011 .

- مرحلة تنفيذ العرض «البروفات والرؤية الإخراجية»: تضمنت دراسة الرؤية الإخراجية للعرض وكيفية الربط بين المشاهد وتأليف الموسيقى الخاصة بكل مشهد، بالإضافة إلى بروفات للممثلين والموسيقيين استغرقت قرابة الأسبوع ومدة كل بروفة أربع ساعات كحد أدنى، قام مخرج العرض مع الكتاب والممثلين والموسيقيين خلالها باختيار الصيغة الأفضل لتقديم المشهد وأداء الشخصيات ونقاط تدخل الجوكر والتفعيل.

العروض على أرض الواقع:

- اليوم الأول: 2009 /6 /22 عرض قرية تل مردوخ...

توقيت ومدة العرض: تم العرض حوالي الساعة السادسة، استغرق العرض والورشة الملحقة به قرابة الساعتين والرابع.

الجمهور: بسبب وجود عزاء في القرية امتنع الكبار عن حضور العرض، مما جعل غالبية الجمهور من اليافعين.

المشاهد المقدمة والنقاش المطروح مع الجمهور: تم تقديم مشهدي أبي نعمان «الأمي»، وسامر «الذي يصنع كتابه الخاص به». كان التفاعل مع الجمهور مميزاً بعد تقديم المشهد الأول، حيث تمت مناقشة بعض المواضيع والحلول مع الجمهور حول مشكلة أبي نعمان. جلس أبو نعمان إلى الكرسي وأخذ الجمهور باستجوابه وعرض الحلول عليه، كما تمت إعادة تمثيل أحد أجزاء المشهد بالاستعانة بأم مالك وهي امرأة من القرية. أثار المشهد الثاني تفاعلاً أكبر من قبل الأولاد تحديداً بعد استجواب البطل سامر حول دوافعه ومشكلته، حتى أن فتاتين صغيرتين تقدمتا بالشكوى للجوكر حول مشكلة عدم استجابة أبيهما العامل في بيروت لمطلبهما بشراء كتب وقصص لهما، مما أثار نقاشاً بين الأولاد والجوكر حول عدم تواجد الكتب بحوزة الأولاد ومطالبتهم الأهالي والمعنيين بوجود الكتب...بعدها كان من الأجدى تفعيل الحوار مع الأولاد من خلال كتاب سامر الذي يحوي القصص والرسومات، حول القصص التي يحبها الأولاد أو قرأها سابقاً، وذلك بالاستعانة بدمى ورقية على شكل كتب تمثل الشخصيات الرئيسة للحكايا التي ذكرها الأولاد: «ليلي والذئب»، «الأميرة النائمة»، ما حفز بعضهم على المشاركة في سرد أحداث هذه الحكايا لبقية الأولاد وحفز بعضهم الآخر على غناء بعض الأغاني المعروفة حول التعلم والكتاب بمشاركة بقية الأولاد..

لم تتمكن المجموعة من تقديم المشهد الثالث بسبب ضيق الوقت فقام الجوكر بطرح مشكلة المشهد الثالث للأطفال ببساطة ووضوح، بالاستعانة بيزن الذي مثل دور صاحب

المشكلة، ليحكي للأولاد عن مشكلته وكيف يمكن تجاوزها. وقام الأولاد باستجواب يزن ومناقشته عن مشكلته «التأتأة» ومشاكل صعوبات القراءة والتعلم، وكيف ينبغي التعامل معها والتنبيه إلى وجودها لدى عدد منهم، وكيف أن وجودها ينبغي أن لا يمنع صاحب المشكلة من متابعة التعلم أو الخجل من التكلم والقراءة بصوت عالٍ بحضور الناس...

- اليوم الثاني: 23 / 6 / 2009

العرض في قرية الشيخ إدريس

توقيت ومدة العرض: تم تقديم العرض حوالي الساعة الخامسة والنصف ولم تتجاوز مدته مع النقاش الساعة والنصف.

الجمهور: في البداية اقتصر الجمهور على أولاد أغلبهم بعمر أقل من التاسعة، وذلك بسبب الحر الشديد يومها وعدم وجود علم مسبق لدى أهالي القرية بوجود العرض. توافد لاحقاً وخلال العرض عدد من النسوة والشباب والرجال.

المشاهد المقدمة والنقاش المطروح مع الجمهور: تم تقديم مشهد أبي نعمان وبعد انتهاء المشهد وبداية التفعيل مع الجمهور. توافد عدد من الكبار والأولاد الصغار جداً الذين تمت دعوتهم لاحقاً لحضور العرض، مما اضطر الجوكر لإعادة سرد ما جرى في المشهد للوافدين الجدد، ما أدخل بإيقاع العرض، لم يكن هناك تفاعل جيد مع العرض بسبب انقطاع التيار الكهربائي ووجود الرياح، كما أن النقاش جرى بصورة مخالفة للتوقعات حيث تم الحديث عن قصص مرّ بها بعض الأفراد، مثل امرأة دفعت زوجها لوضع بصمته على ورقة تنازل عن خط الهاتف، ليتجادل صاحب العلاقة بحضور الفرقة والجمهور. وليتدخل الجوكر مقاطعاً مغيراً منحى النقاش للعودة إلى مشكلة الأمية، مستدعياً أبا نعمان للجلوس قبالة الجمهور على كرسي الاعتراف طالباً من الجمهور مساعدته على حل مشكلته، معيداً تفعيل النقاش حول الأسباب التي تمنع الرجل أو المرأة بعمر الستين من القيام بدورة محو أمية وكيف أن جميع العوائق التي طرحها أبو نعمان في النهاية هي عوائق واهية...

- اليوم الثالث: 24 / 6 / 2009 عرض قرية انقراتي

توقيت ومدة العرض: تم العرض حوالي الساعة السادسة والنصف وتجاوز مع الورشة الملحقة به مدة الساعتين.

الجمهور: متنوع ضم شباباً ورجالاً وأولاداً الجزء الأعظم منهم تجاوز التاسعة من العمر. كان لافتاً وجود عدد كبير من النساء ضمن الجمهور، ووجود نسبة أكبر من الإناث مقارنة بنسبة الحضور من الذكور مقارنة ببقية القرى.

المشاهد المقدمة والنقاش المطروح مع الجمهور: تم تقديم مشهدي أبي نعمان «الأمي»، وسامر «الذي يصنع كتابه الخاص به». كان التفاعل مع الجمهور مميزاً بعد تقديم المشهد الأول، حيث تمت مناقشة بعض المواضيع والحلول مع الجمهور حول مشكلة أبي نعمان. جلس أبو نعمان على كرسي الاعتراف وأخذ الجمهور باستجوابه وعرض الحلول عليه. تدخلت النساء حول وجوب عمل دورة محو أمية لأبي نعمان وتحدثت بعضهن عن دورات محو الأمية التي خضعن لها. وتدخل الجمهور مفترضاً أنه في حال لم يقم أبو نعمان بدورة محو أمية، فأضعف الإيمان استشارة زوجته التي أنهت لتوها دورة محو أمية. تم تمثيل الفرضية التي اقترحها الجمهور بالاستعانة بجورجيت «أم نعمان» التي تمكنت من قراءة ورقة التنازل لتكشف مخطط أبي محمود «أيهم» أخو أبي نعمان الأكبر مما أدى إلى عدم تنازله لأخيه عن حقه بالأرض.

أضحك المشهد الثاني «مشهد سامر» الحضور، كما أثار تفاعلاً أكبر من قبل الأولاد تحديداً بعد استجواب البطل سامر حول دوافعه ومشكلته. استهجنّت النسوة موقف أم سامر وطالبنها بفهم مشكلة ابنها، فاستدعى الجوكر جورجيت سليم ليتم استجوابها. دافعت جورجيت عن أم سامر طالبة من الجميع عدم محاكمتها بهذه الطريقة لكونها أمية لا تعلم أهمية الكتاب. وهنا طرح نقاش عن أهمية تعليم الإناث تحديداً لكونهن يقمن بتربية الأولاد،....بعدها استخدم الجوكر كتاب سامر مفعلاً للنقاش مع الأولاد، حول أسباب ودوافع سامر، ومشكلة عدم تواجد الكتب بحوزة الأولاد ورغبتهم في وجود مكتبة في المدرسة وزيارات متكررة لباص الكتاب. ذكر الأولاد بعض أسماء الحكايا مطالبين بوجودها في مكتبة الفردوس، بعدها غنى ولد وفتاة أغنية عن الكتاب بمشاركة بقية الأولاد..

ورشات العمل الملحقة بالعرض: بعد الانتهاء تم تقسيم الأولاد إلى ثلاث مجموعات، توجهت المجموعة الأولى إلى باص الكتاب، مستعرضة الكتب الموجودة. قامت المجموعة الثانية مع جورجيت سليم بمناقشة الورشة السابقة، وكتب كل من الأولاد في هذه المجموعة قائمة بالكتب أو القصص التي ينبغي توافرها في مكتبة الفردوس، وسلمت جورجيت سليم المسؤولة عن المكتبة قوائم طلبات الكتب.

قامت المجموعة الثالثة بقراءة قصة «العنزات الثلاث» مع مي قوطرش بالاستعانة بدمي ورقية على شكل كتب تمثل الشخصيات الرئيسة للحكاية.

وبالمحصلة كان التفاعل مع العرض مميزاً جداً في هذه القرية بسبب تجاوب النسوة الموجودات للنقاش المطروح الذي يعنيهن تحديداً، وبسبب تجاوب الأولاد مع العرض

والنقاش بسبب ملاءمة أعمارهم للمشاهد المعروضة أولاً، ومعرفتهم بمي وجورجيت اللتين قامتا بعمل ورشة عمل سابقة عن الكتاب في هذه القرية ثانياً. كما أن تجربة استخدام الموسيقى في العرض كانت تجربة جديدة ومميزة، فبالإضافة إلى جو التفعيل المميز الذي خلقتة خلال العرض، أثارت فضول واهتمام الأولاد وتفاعلهم، إذ قاموا بتفحص الآلة مع الموسيقي والاستفسار عنها بعد كل عرض.

3 - تجربة سجن الأحداث بدمشق وعرض «سماح»

قام المشرف على تجربة سجن الأحداث عمر أبو سعدة وهو خريج المعهد العالي للفنون المسرحية بدمشق، بتنفيذ ورشة عمل مع مجموعة من نزلاء السجن، تم فيها خلق حالة من التواصل والألفة من أجل تحريض المساجين (الأحداث وهم جميعاً دون 18 سنة) لسرد حكاياتهم وما ارتكبوه من أفعال أوصلتهم إلى السجن... منهم من تحول إلى لص بالإكراه ومنهم من قام بضرب والده ضرباً مبرحاً، دفاعاً عن نفسه من عنف الأب، مما دفع بالأب لطلب الشرطة.. وهناك من قتل صديقه بعد أن استدرجها إلى موعد غرامي في الضواحي.. استمع فريق العمل إلى المساجين ثم قام عمر أبو سعدة وبالتعاون مع الدراماتورج محمد العطار بصياغة نص العرض الذي اعتمد على تقنية المونتاج والتقاطع بين حكايات المساجين، وتم تطوير النص عبر تقنيات الارتجال الجماعي ليقدم في عرض بعنوان «سماح»⁽¹⁾

أتى العرض على طريقة الارتجال الجماعي وهو من إخراج عمر أبو سعدة وتمثيل مجموعة من نزلاء المعهد المذكور. أما تدريب الممثلين فكان للفنان جمال سلوم، والسينوغرافيا للفنان باسل السعدي.

سماح.. تجربة خاصة⁽²⁾ أنتجتها تقنيات مسرح المصطفيين ضمن مشروع بعنوان «إعادة تأهيل الأحداث الجانحين، وتوعية المجتمع من خلال المسرح» وبالتنسيق مع وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل، ومنظمة (موفيموندو) الإيطالية الناشطة في مجال رعاية وحماية الأحداث الجانحين في سوريا وغيرها من الدول. التجربة جيدة من حيث المبدأ وإنها حقاً لخطوة جريئة وسبقة للتعامل مع حالات مشابهة.

(1) قدم العرض في سجن الأحداث بمنطقة قدسيا، دمشق، بتاريخ 20/5/2008 ثم في معهد (تباترو)، دمشق، 24 أيار 2008.

(2) تم توثيق المعلومات الواردة عن العرض من خلال لقاء مع عمر أبو سعدة وجمال سلوم، في 3 أيلول 2011.

وبالعودة إلى «سماح» فالعرض كان قاسياً من حيث التركيبة السينوغرافية التي اقترحتها النحات باسل السعدي والتي أتت في غرفة صغيرة خانقة غير ذات تهوية، تموضع بها الجمهور بشكل نصف دائري محيط بالأحداث القاصرين وكأنهم يحاصرونهم حياتياً أيضاً، إن تموضع الممثلين القصر بشكل اعترافي ضمن علاقة فرجة قريبة جداً ومواجهة للجمهور فيه جرأة كبيرة، إذ كان هناك تداخل بين حيّز الفرجة وحيّز الأداء، خاصة عندما تناوب الممثلون القصر على تلاوة مشكلاتهم مع التقطيع الفني الملائم الذي اقترحه المخرج.. المشكلات التي رواها القاصرون كانت هي المسبب لدخولهم معهد الأحداث وكانت هي نقاط تحول في حياتهم، وبالتالي كانت هناك حساسية كبيرة بالنسبة إليهم وهم يفرجون عن العيب المرتكب والجرم المفترض أمام الجمهور كحكم. ولكن الجمهور الذي كان متشجعاً استرخى مع تواصله الإنساني بالممثلين وقصصهم، واستطاع قراءة هؤلاء من زاويتهم البشرية وليست القانونية وهذا هو جوهر التجربة التي باعتقادي كانت ناجحة. فالشباب الذين سجنوا لأسباب شتى هم أكثر في وارد اللعب من وارد التأمل لما فعلوه في الواقع، وهم يتواصلون أكثر مع منطق اللعب والأداء وتجربة الجديد، أكثر مما يحسون بمشاعر كمشاعر الندم أو غيرها، إذ تحدثوا بشكل أدبي عن الحرية، فقدموا أنفسهم ضمن منطق البعد الشعري لما فعلوه، مما جعلني كمتفرجة أبني حاجزاً شعورياً مع قصصهم، كما أنني لاحظت أن الجمهور تواصل معهم إنسانياً، أكثر مما تواصل عاطفياً وانفعالياً، على الرغم من توقعي لمشاهدة بعض الأشخاص يبكون أو يدمعون وهذا ما لم يحدث في يوم حضوري للعرض. قدم العرض - كما قلت - أجزاءً من حكايات هؤلاء الأحداث مسلطاً الضوء على الأسباب التي دفعت بهم لأن يتحولوا إلى جانحين، ضمن محاولة البحث عن الشكل الفني والذي يُفترض به أن يكون إبداعياً ومتناسباً مع المضمون الذي يفرض نفسه بقوة.

وهذا ما حاولت تجربة «سماح» إنجازه على الصعيدين الفني والفكري، مع الحفاظ على تلك المسافة التي تفصل بين التماهي الوجداني مع الحالات المعروضة، وبين العقل الواعي والحاضر على امتداد العرض باحثاً عن مشاريع أجوبة.

تبدو رسالة العرض واضحة في أكثر من لحظة، هؤلاء الأحداث وقبل أي شيء وقبل أي حكم هم الأبناء الشرعيون لثقافة العنف والاستهتار وضعف المنظومة الأخلاقية والقانونية في المجتمع، ولكنهم في الوقت نفسه (مذنبون)، ولا منفذ إلاً بخلق الوعي المشترك لدى كافة الأطراف، كل حسب موقعه ودوره وإمكانية فعله وتأثيره.

عمل العرض على كسر الصورة النمطية لدى المتلقي عن هؤلاء الأحداث، وذلك من خلال التذكير الدائم - وبدون مباشرة - بأن هؤلاء الأحداث يشبهوننا أكثر مما نتخيل، فليدهم مخاوفهم، ذكرياتهم، رغبتهم في الخروج والانطلاق، ولديهم قبل ذلك تصوراتهم النمطية عن أنفسهم وزملائهم، وعن (العالم الخارجي)، ولديهم أسماء وتاريخ وبيانات شخصية وعلامات فارقة، والأهم من ذلك كله، لديهم ندمهم الذي يمشی جنباً إلى جنب مع إدراكهم بأنهم لا يتحملون إلا الجزء الأقل من مسؤولية ما هم عليه اليوم. كل ذلك من خلال الحفاظ على حضور التفاصيل الإنسانية والابتعاد عن الحس الفجائي والبكائي، مما ساهم كثيراً في رفع مستوى التلقي والتعامل مع الحالة المطروحة بالجدية والوعي الذي تستحقه.

المقاطع التي تمت تأديتها عن طريق الممثلين اتخذت أسلوباً متقارباً في الأداء وإيقاعاً متشابهاً، ولكن ما حافظ على انتباه الجمهور وشدهم للعرض كان ذلك التنوع في مضامين القصص المحكية والغايات والرسائل التي سردت لأجلها، فالعنف مثلاً كان حاضراً في كافة الحالات ولكن كمية العنف المقدمة كانت متصاعدة ابتداءً من حادثة ضرب (عادية) وصولاً إلى سرد وقائع جريمة قتل فتاة .

وعلى سبيل المثال اتخذت إحدى القصص طابعاً غروتسكياً حيث تحركت الأحداث على أرضية من المأساة والعنف ولكن تم طرحها ومعالجتها بشكل لا يخلو من مسحة الابتسامة وصولاً إلى الضحك الذي صدر من الجمهور، تلك القصة التي يصبح فيها أحد هؤلاء الأطفال لصاً عن طريق الخطأ والصدفة، فضياع اللعبة (السيارة) كان الحدث الذي دفع الأب لصب جام غضبه على الابن ذي التسع سنوات، وتحت تأثير الضرب المبرح يخلق الابن اعترافاً بأنه رمى اللعبة في سلة المهملات، وتأتي الطامة لنكتشف أن السيارة فعلاً موجودة في سلة المهملات ولكن الأم هي من رمته عن طريق الخطأ، وبتلك الطريقة يتحول الابن إلى لص بالإكراه، ففي حال فقدان أي شيء في البيت تتوجه أصابع الاتهام إلى ذلك المتهم الذي لن تثبت براءته.. القصة ذات جذر واقعي واضح وترسم صورة فجة لمستقبل (اللص) بين عنف الأب وصمت الأم وغباء الصدفة!.

اقتصر العرض على الحد الأدنى من الحركة في المكان والأفعال الجسدية التي قام بها الممثلون وظلت تتراوح في حدود ضيقة وذات دلالات واضحة وبسيطة.. فالجلسة بمجملها أعطت إحياءً بطمس الاعتراف بطريقة تتعد عن التقليدية، حيث يقوم الممثلون بتبادل المواقع، التناوب على تدخين سيجارة. وفي إحدى اللحظات يتمدّد أحدهم على الأرض بوضعية الجنين ويقوم شخص آخر مستخدماً قطعة من الطباشير برسم الحدود الخارجية للجسد المستلقي، ولنحصل بذلك على تشكيل متعدد القراءات لا تلغي

بعضها البعض . التجربة كانت مهمة ومفتوحة للتطوّر ولإنتاج تجارب وعروض مماثلة... وتكمن أهميتها في أنها حررت المساجين من عقدة النقص التي يشعرون بها ، نتيجة خوفهم من ردة فعل المجتمع تجاههم ، وقد حاول فريق العمل ونتيجة النقاش مع الجمهور إعادة بناء الثقة لدى هؤلاء المساجين وتعزيز الشعور لديهم بالسلام الداخلي عند خروجهم من السجن ، إذ تعهدت وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل الإشراف على أوضاعهم خارج السجن .



مما سبق نجد أن لهذا الشكل من المسرح (مسرح المضطهد) ميزتين : فهو وسيلة لفهم الحياة وهو وسيلة لإكساب المشاهدين القوة والثقة اللتين تمكناهم من التغلب على ما يتعرضون له من اضطهاد، وهو أيضًا مصدر متعة المشاهدين - الممثلين .

لقد انتشرت تجربة بوال في أمكنة كثيرة في العالم من خلال ورشات العمل التي عمل فيها كمنشط ، أو من خلال كتاباته النظرية ، التي عُرفت في أوروبا وأفريقيا وأميركا اللاتينية والعالم الثالث .

لقد ظل بوال ملتزمًا بالمبادئ، الرئيسة لمسرح المضطهدين والتي وضعت منذ ما يقرب من الثلاثين عامًا، واستمر في إبداع تمارين جديدة واقتباس أخرى قديمة بنشاط .

المضطهدون بحسب بوال يعمدون إلى خلق صور عن واقعهم ، ثم يباشرون العيش في تلك الصور . . والمطلوب مساعدة أولئك على التخلص من تلك الصور التي تطوق تفكيرهم وأحلامهم ، وحياتهم ، وتنتصب كمكرسات لحالات القهر . ويرى بوال في أشكال الفصل التي يتأسس عليها الفضاء الجمالي للمسرح التقليدي أكثر من مجرد تقسيم مكاني ومعماري ، هو عزل الناس دائرة الفعل ، عن ممارسة التغيير ، عن أن يكونوا ناظرين ومنظورين في آنٍ . بمعنى آخر يهدف بوال إلى العمل على عدم بقاء المتفرج على هامش الفعل ، ومحاولة نقله إلى حيّز الفعل الحقيقي عبر عدة تقنيات وأشكال مسرحية - كما رأينا - فأن تكون مواطنًا ليس معناه أن تنمهي مع المجتمع ، عليك تغييره . . وإبداع المسرح يعني عملية تغيير حياتنا اليومية روحياً وثقافياً . لذلك كان من الأهمية بمكان التوجه من خلال الصيغ التي ابتدعها بوال إلى الشرائح المهمشة في الريف السوري ، حيث يتفشى الجهل والفقر والامية ومشاكل المرأة ، وقد ساهمت التجربة في تحريض الوعي لدى هذه الفئات لمحاولة تغيير الواقع ، والدليل استجابة الجمهور في تلك الأماكن لعروض الفرق والمنشطين . أما تجربة سجن الأحداث فهي غاية في الأهمية ، لأنها نهبت إلى أهمية إعادة تأهيل معهد أو سجن الأحداث بحيث تكون معاهد إرشادية هدفها إعادة تأهيل الأحداث وإرشادهم ، وقد

حمّل القائمون على التجربة وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل المسؤولية في ذلك . إن ما سبق كله يؤكد أهمية وضرورة استلهاهم تجربة بوال في سوريا والبلدان العربية التي لا تزال شعوبها تعاني من التهميش وأشكال الاضطهاد.

بيبلوغرافيا

المصادر :

BOAL (Auguste) , De theatre et De therapie , L'Arc - en - ciel du desir , Editions Ramsay , paris , 1990.

بوال (أوغستو)، منهج أوغستو بوال في المسرح، ترجمة : نورا أمين، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 1997.

بوال (أوغستو)، ألعاب للممثلين وغير الممثلين، ترجمه عن الإنجليزية : أدريان جاكسون، ترجمه إلى العربية : الحسين علي يحيى، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، القاهرة، 1997.

المراجع :

الياس (ماري) - قصاب حسن (حنان)، المعجم المسرحي، مكتبة لبنان، بيروت، 1997.

لقاءات مع أعضاء فريق مسرح المضطهدين في الريف السوري :

- لقاء مع مي قوطرش، بتاريخ 20 أيار 2011.
- لقاء مع مي قوطرش وكامل نجمة، بتاريخ 22 أيار 2011.
- لقاء مع عمر أبو سعدة وجمال سلوم، بتاريخ 3 أيلول 2011.

مغردون خارج السرب

نازك سابا يارد

منذ الجاهلية عرف المجتمع العربي مهمشين خرجوا على تقاليد قبائلهم وقيمها، فُعرفوا بالصعاليك. نبذتهم قبائلهم لأنهم أبناء إماء، أو لأنهم سلكوا طرقاً تخالف عادات القبيلة وتقاليدها. كانوا فقراء، وانتشروا في الصحاري ينهبون، ناشرين الرعب. تميزوا بالشجاعة، وأحياناً وزعوا على الفقراء بعض ما غنموا. وكان بينهم شعراء كبار، أمثال الشنفرى، تأبط شراً، عروة بن الورد والسليك بن السلكة، وقد وصفوا حياتهم في شعرهم.

واستمرّ تهيمش بعض الفئات في ما بعد الإسلام، همّشوا إما لأسباب سياسية لأنهم كانوا من الشيعة، مثلاً، أو لأسباب متعلقة بشخصيتهم، نظير ابن الرومي الذي لم يحسن المداراة والتملق حين غلب على الشعر المدح التكسيبي. فوصف في شعره فئة من المهمّشين في المجتمع لم يلتفت إليهم غيره، أمثال حمّال أعمى، أحذب، خباز، أو قالي الزلابية.

واليوم أيضاً نجد مهمشين في المجتمع، إما لأسباب سياسية، أو دينية، أو لأنهم يخالفون قيم المجتمع وتقاليده، أو لأنهم لم ينجحوا في تحقيق ما يحترمه المجتمع من مركز ومال وشهرة. وكما في عصورنا القديمة كان للتهيمش الحديث نتائج سلبية وإيجابية. وسأركز بحثي هذا على أدبيين: الأديب اللبناني محمد أبي سمرا والأديب الكردي السوري سليم بركات.

ولد محمد أبي سمرا عام 1953 في قرية شبعاء الجنوبية النائية. ومن ذكريات طفولته في «قرية البائسة النائية» يتذكر رعبه القديم «من المشوّهين والمقعدين والمعدمين البائسين»⁽¹⁾ ولعلّ في ذلك مبالغة طفل حين يستعيد الرجل ذكريات ماضٍ بعيد. ولكن القرى الجنوبية فقيرة إجمالاً، وخلال سنوات طويلة ظلّ سكانها مهمّشين سياسياً، اجتماعياً واقتصادياً، ومعروف كم تؤثّر ذكريات الطفولة والصبا وانطباعاتهما في فكر الإنسان البالغ ونفسيته. وعام 1962 انتقل أبي سمرا مع أسرته إلى ضاحية بيروت الجنوبية التي حلّ فيها جنوبيون ينشدون الأمان

(1) محمد أبي سمرا، بلاد المهانة والخوف، (بيروت: دار النهار، 2004) ص 204.

من الغارات الإسرائيلية أو يبحثون عن موارد رزق لم تتوفر لهم في قراهم. وفي المقابلة التي أجريتها معه ذكر أن شخصيات روايته الرجل السابق وسكان الصور، ومعظمهم من المهمشين اجتماعياً، مستوحاة من الناس الذين رأهم، عرفهم، سمعهم، أو عاش في جوارهم. وهو نفسه يقول إنه في جزء وفير من عمله الكتابي اعتمد على تسجيلات شفوية لسير وتجارب وشهادات في مجالات حياتية مختلفة ومتنوعة⁽¹⁾. وعن رواية سكان الصور قال لي إنه استوحاها من بناية ذات طبقات خمس بُنيت في الضاحية حيث كان يسكن، وأقام فيها الخليط الذي يصوره في روايته. فلولا شعور أبي سمرا بقربي مع هؤلاء الأشخاص المهمشين اجتماعياً وسياسياً، أو ربما تماهيه معهم، لما كان جميع شخصيات رواياته منهم. وما يعزز ظني هذا قوله في الرجل السابق: «وأنا شخصياً، كاتب هذه الشخصية الروائية، كنت مثل صاحب السيرة، أتعرف على نفسي كما لم أعرفها من قبل، وأغترب عنها كأنني لا أعرفها قط، بل أتعرف إليها أثناء الكتابة»⁽²⁾. فلعله يوحي بذلك أنه أثناء تصويره شخصاً مهمماً اكتشف كم كان هو أيضاً مهمماً في الحقيقة من غير أن يعي ذلك.

أما سليم بركات فكان فعلاً من المهمشين، شأنه في ذلك شأن غيره من الأكراد. ولد عام 1951 في القامشلي في شمالي سوريا، وانتقل سنة 1970 إلى دمشق ليدرس الأدب العربي. إلا أن ما عاناه في سوريا من رقابة على كلامه وكتابته، بل على حركاته⁽³⁾، جعله، بعد سنة، يغادر دمشق إلى بيروت حيث أقام حتى عام 1982. عمل في الإعلام الفلسطيني، وليس غريباً على كردي مهمش أن يتماهى مع المهمشين الفلسطينيين، كما نشر عددًا من رواياته ودواوينه. وحين هجره الاجتياح الإسرائيلي عام 1982 ذهب إلى قبرص حيث عمل سكريتيراً للتحضير في مجلة الكرمل التي كان يرأس تحريرها محمود درويش الذي وصف بركات بأنه «أفضل من كتب باللغة العربية منذ عقدين من الزمان»⁽⁴⁾.

بعد ذلك هاجر عام 1999 نهائياً إلى السويد لاجئاً سياسياً لأنه رأى أن السويد تنظر برأفة أشد إلى واقع الكتاب.

في الجندي الحديدي سجّل بركات ذكريات طفولته، ثم في «هاته عالياً، هات النفير على آخره» نتابع معه ذكريات صباه. (وقد نشرت الذكريات كلها معاً في كتاب السيرتان). في

(1) حميدان، كتابة الكتابة، (بيروت: الراوي، 2020) ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 16.

(3) <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/169AFA47-712DE-A>

(4) <http://www.alriyadh.com/2008/05/o8/article340922.html>

سيرته كلها يصف الكاتب بالتفصيل تهيمشه المادي والاجتماعي والسياسي، إذ لم يكن للأكراد حتى الحق بهوية. وسأحاول أن أظهر مدى تأثير هذا التهيمش في رواياته وأسلوبه ولغته. أما شعره ففي أحد عشر ديواناً، ليس في هذه المقالة المحدودة مجال لتحليلها.

شخصيات كل من الرجل السابق وسكان الصور مهمشون اجتماعياً واقتصادياً وبينهم أوجه شبه من جهة، وفوارق في تعاملهم مع هذا التهيمش، من جهة أخرى.

أولاً، هم جميعاً من أحياء فقيرة. البطل المضاد في الرجل السابق ولد ونشأ في حي سليم مسعد «الفقير القذر»، على حد قوله، قبل أن يهاجر إلى فرنسا للدراسة. وسكان الصور انتقلوا إلى الضاحية الجنوبية من قرى الجنوب، فاحتقرهم سكان الحي الأصليون لأنهم «لا يفقهون/ فن العيش والإقامة في البنايات الجديدة وأصولها». ولذلك يربطون سلال القش والبلاستيك الملونة وينزلونها من الشرفات للحصول على أغراضهم من الدكان⁽¹⁾. وتوضح أحداث الرواية مدى إحساسهم بهذا التهيمش وكيف تعاملوا معه. فصاحب الدكان أبو ذيب يشعر عمله في الدكان بأنه وزوجته وأبناءه أدنى مرتبة وشأناً من سكان بناية شهاب لأن هؤلاء موظفون يقطن كل منهم في شقة من شقق البناية ذات الطبقات الخمس، فيما عاش أبو ذيب وأسرته في غرفة واحدة في أول الأمر. فحسداهم ونقم عليهم واعتبر أن الموظفين لا يستحقون روايتهم التي يكسبونها من غير جهد، بينما يكدح هو طوال النهار ليؤمن اللقمة له ولأسرته. بذلك حاول أن يعوّض عن شعوره بالتهيمش؛ ولكنه، من جهة أخرى، نفّس عن هذا الشعور بالانتقام من زوجته وأولاده الذين عاملهم بقسوة وعنف، لا سيما ابنه الأوسط يوسف.

شعر أبو ذيب بأنه مهمّش بالنسبة للعديد من سكان حيّه، أما الرجل السابق فأحسّ بالغيرة والتهيمش من قبل من يكون عادة أقرب الناس إلى المرء: أمه. لأن أمه كانت من أسرة أغنى وأرقى من زوجها، شعرت أن زوجها همّشها بالنسبة لأقاربها، فانصبّ غضبها وعنفها عليه وعلى من أنجبتهم بواسطته، أبنائها. فشعر منذ طفولته بأنه حقير، تافه، بأن أحداً لا يدري بوجوده، وبأن أحداً لا يتذكره أو يستعيد وجهه بمجرد أن يغادر⁽²⁾. وحين أرسله والداه إلى المدرسة، على نقيض أترابه في الحي، ازداد شعوره بالتهيمش بما أن الاولاد لا يريدون أن يكونوا مختلفين عن أترابهم، حتى لو كان ذلك لصالحهم: «فكان علينا، إخوتي وأنا، أن نطأطئ للسمية (أي تسميتهم تلامذة مدرسة) رؤوسنا، ونقيم في السرب بيننا وبين أنفسنا مسافة تبرئنا منها وانفصالنا عنها»⁽³⁾. وشعوره هذا يناقض ما أحسّ به مهمش آخر،

(1) أبي سمرا، سكان الصور (بيروت: دار النهار، 2003) ص 278.

(2) أبي سمرا، محمد، الرجل السابق (بيروت: دار الجديد، 1995) ص 33.

(3) المرجع نفسه، ص 51.

الشاعر والصحافي الكردي السوري حسين بن حمزة. حين كان طفلاً في الحسكة أصّر والده على أن يتابع دراسته. فظنّه المعلم مسيحياً كبقية الأولاد المسيحيين الذين كانوا يتابعون دراستهم، على نقيض الأولاد الأكراد. وكان حسين مسروراً بذلك⁽¹⁾. من هنا يبيّن أبي سمرا الاختلاف بين طبائع الناس، وحتى الأطفال، في تعاملهم مع تهميشهم.

وازداد شعور بطل الرجل السابق بالتهميش حين خرج إلى حي أرقى يجهله أهله. إلّا أنه مع ذلك خجل باسمه وثيابه وجسمه⁽²⁾. ففيما كان العنف والقسوة نتيجة إحساس أبو ذيب بالتهميش، كانت نتيجته بالنسبة للرجل السابق انطواءه على نفسه، وخجله خجلاً شديداً شلّه، مثلاً، حين حاول التقرب من الفتيات وأغرم بزميلته آمال⁽³⁾. وتفاقم شعوره هذا بالدونية حين انتقل إلى فرنسا. اشترى ملابس على الموضة، وهو يدرك أنه لم يخلق لارتداء ثياب أنيقة، وجلس بين زملائه شاعراً أنه «أشبه بفأر تحت مجهر ضخّم» أو «دودة تسبح في سوائل كرش ضخّم»⁽⁴⁾. حاول أحياناً بالفكاهة والتهريج أن يقنّع إحساسه بالتهميش، ولكن عبثاً. وإذ كانت حياته كلها توقفاً مستمراً للخروج عمّا جُبل عليه في حيّ سليم مسعد، ومحاولة أن يصبح شبيهاً بالذين يحترمهم، اقتنع بعد تسع وثلاثين سنة بأنه لم يفلح في تغيير شيء من صورته عن نفسه. بل استبطن نظرة الآخرين إليه فيقول: «جعلت أسلك وأعيش بمقتضى نسيانهم لي، حتى صرت غيائياً خالصاً»⁽⁵⁾. فكما لم يشعر الآخرون بوجوده بات هو نفسه لا يشعر بأن له وجوداً. فهل أدق من تصوير الكاتب بعد سنّه هذا لأهمية نظرة الآخرين إلينا، ومدى تأثير هذه النظرة فينا ومدى استبطاننا لها إلى أن تضفي هي نظرتنا إلى أنفسنا؟! وإحساسه بدونيته لم يفارقه حتى مع ابنه من زوجته الفرنسية. فحين كان يخاطبه يرى في عيني الولد ويسمع في صوته «تلك النبرة الفرنسية المتعالية»⁽⁶⁾. وإذ وعى الرجل السابق استحالة أن يخرج من الوضع الذي ولد فيه، وأن يغيّر شخصيته التي كوّنّها هذا الوضع، شعر «بوجود نواة أصلية صلبة في مركز شخصيتي، عنها تصدر أفعالي وحركاتي كلها»⁽⁷⁾. وكأني بأبي سمرا يؤكد بلسان

(1) أبي سمرا، محمد، بلاد المهانة والخوف، (بيروت: دار النهار، 2004) ص 98.

(2) أبي سمرا، محمد، الرجل السابق، ص 90.

(3) المرجع نفسه، ص 55.

(4) المرجع نفسه، ص 14 و 88.

(5) المرجع نفسه، ص 99.

(6) المرجع نفسه، ص 12.

(7) المرجع نفسه، ص 42.

بطله أن الإنسان مسير، لا بالمعنى الديني، وإنما بالمعنى الاجتماعي إذ كوّنت شخصيته الظروف الاجتماعية/الاقتصادية التي وُلد فيها، فهي التي توجّه سلوكه وبالتالي حياته كلها، مما يذكّرنا بالسلوكية الراديكالية التي قال بها ب.ف. سكينير.

وفي رواية سكان الصوّر تشبه تصرفات أم فاروق المهمشة وانفعالاتها تصرفات الرجل السابق وانفعالاته في أنهما كليهما يخجلان من نفسيهما خجلاً شديداً. فمن حركات أم فاروق المسلمة نستشف ما يدلّ على خجلها من نفسها وشعورها بالدونية تجاه جاراتها المسيحيات في الحيّ. فحين ذهبت لتبارك لأم جوزيف بيتها الجديد «وقفت خلف درفة الباب المغلقة، تشدّ أسفل طرف تنورتها، وتنظر إلى قدميها»، وحين دعتها أم جوزيف للدخول جلست على طرف المقعد بعيداً عن جاريتها في ردهة الجلوس⁽¹⁾. فلا أدلّ على حرجها وخجلها من نفسها من هذه الحركات التي يصفها الكاتب بدقة.

والحديث الطويل الذي دار بين المسلمتين أم فاروق وزوجة أبي ذيب يظهر بوضوح كم أحست المسلمتان بأنهما دون جارتهما المسيحيات اجتماعياً، من غير أن يخالط ذلك أي تعصب ديني. والملفت للنظر هنا هو أن المسلمات اللواتي ينتمين إلى أكثرية سكانية في الحيّ كلّهُ شعرن بتهميش لم تشعر به الأقلية المسيحية في الحي، وواضح أن لإحساسهن بالتهميش أسباباً اجتماعية. تقول زوجة أبي ذيب: «إن اعتناء النساء المسيحيات في البناية والحي بمظهرهن وثيابهن ورغد حياتهن في بيوتهن... ما يديهن أكثر جمالاً من النساء المسلمات». وتضيف أم فاروق أن أصواتهن وكلامهن أيضاً رقيق لطيف، وبيوتهن مرتبة ولا يخرجن إلا بثياب مكوية، أزواجهن يحترمونهن ولا يخجلون من المشي معهن في الطريق. شبابهن مثل الملايكة لا يرفع أحدهم صوته على أمه. ولا علاقة للدخل المالي بهذا الفرق، فما يدرّ دكان أبي ذيب عليه أكثر بكثير مما يربح سائق السيارة زوج جوزفين نصار. وتهمس زوجة أبي ذيب في أذن رفيقتها: «بس رجالنا أبدنش... مش عم يخلونا... بيخافو»⁽²⁾. ويترك أبي سمرا للقارئ أن يفكر في أسباب خوف هؤلاء الرجال المسلمين من مجاراة المسيحيين في تصرفاتهم وأساليب حياتهم: خوفاً من ضياع ما يعتبرونه مظهرًا من مظاهر هويّتهم، من موروثهم التقليدي؟ خوفهم أن ترفض نساؤهم استبدادهم؟ أن يرفضن الخضوع لهم خضوعاً كاملاً، كما ألقوا، لا يعترضن ولا يسائلن؟ وقد بيّنت أحداث الرواية أن هذا ما ميّز تصرفات بعض هؤلاء الرجال في محيطهم الشعبي. فاختلاط هؤلاء القرويات الأصل بأناس من بيئة أخرى جعلهن ينظرن إلى أنفسهن بتلك العيون

(1) أبي سمرا، محمد، سكان الصور، ص 19 و 22.

(2) المرجع نفسه، ص 222-224.

الغريبة وبعين الفرق بينهم وبين نمط عيشهن وقيمهن وسوء تنظيم حياتهن اليومية والعلاقة بين الرجال والنساء والأطفال. وفي ذلك يقول أبي سمرا: «أدى الانتقال هذا إلى عملية انسلاخ من بيئتهم الأصلية وانقسام أنفسهم واستدخال الآخر الغريب المغاير في أنفسهم»⁽¹⁾.

وهذا يفضي بنا الفرق بين الرجل السابق الذي أحس أنه «دودة»، وجوده كغيابه، وأبي ذيب المهتمش والمحبط مثله. على غرار الرجل السابق انكفأ أبو ذيب على نفسه وتحصن بالصمت والسخط والتشّيف. ولكنه، على نقيض الرجل السابق، يصرف شعوره بوضاعته عن طريق العنف. مثلاً، يجرّ ابنه أحمد من على السرير ليرميه أرضاً ويضربه بالحزام الجلدي، فتفرّ زوجته وابنته خوف أن ينالهما قسط من الحزام الجلدي⁽²⁾. ويضرب ابنه يوسف ويرفسه بلا توقف، وحين لا يصدر من الولد أي صوت يغرس أبو ذيب أسنانه في كتف الولد ويبصق على وجهه⁽³⁾. فالعنف كان وسيلة أبي ذيب للتعويض عن المهانة التي حزت في نفسه، أن يعيد إليها الكرامة المهانة، بأن ينتقم، لا ممن همّشه، بل ممن هم أقرب الناس إليه، تماماً كما فعلت والدّة الرجل السابق.

بعنفه وقوّته لا يحاول فقط التعويض عن شعوره بالهوان، بل أيضاً إخفاء هذا الشعور عن نفسه وعن الآخرين إذ كان في دخيلة نفسه مصاباً برهاب، وفي كل لحظة من حياته يحسّ بنفسه وحيداً، معزولاً، معذباً⁽⁴⁾. ولولا ذلك الشعور لما غضب حين رأى زوجته مع زلفا الخوري أو أم جوزيف، فأحسّ أن زوجته تجاري هؤلاء النساء اللواتي تعتبرهن أرقى منها وأرفع شأنًا لكي تريحه أنها تميّز نفسها عن أصله هو وعائلته في الضيعة، وأنها تحاول أن تحمل أبناءها أيضاً على مجاراتها، مما يشعره بأن أقرب الناس إليه يهينه⁽⁵⁾.

مهمّش آخر في سكان الصور هو الولد يوسف، ابن أبي ذيب. إلا أن ردّة فعله على تهميشه اختلفت عن ردة فعل أبيه، وتغيّرت مع تطوّر أحداث الرواية ليمثل نموذجاً مهمّشاً يختلف عن الرجل السابق. كان خجولاً كالرجل السابق، مثلاً، حين ذهب إلى بيت ليزا الخوري خجل وخاف أن يقول لها إنه جاء ليأخذ دروساً خصوصية مع ابنتها جوزفين، وظلّ واقفاً إلى أن جاءت ابنتها ودعته للجلوس. فمن خلال تصوير الكاتب هذه الحركات نقل إلينا صورة دقيقة عن نفسية المهمشين ومشاعرهم. حتى لغة الناس في الضاحية أشعرت يوسف بأنه غريب

(1) من شهادة قدمها أثناء مشاركته في الدورة 29 لأيام «سوليير الأدبية» في سويسرا عام 2010.

(2) سكان الصور، ص 105-106.

(3) المرجع نفسه، ص 184.

(4) المرجع نفسه، ص 197.

(5) المرجع نفسه، ص 226.

مهّمّس إذ اختلفت الكلمات التي استعملها أهل الحي عن كلمات قريته الجنوبية. فلم يفهم، مثلاً، معنى «باكيت دخان» التي طلبت امرأة أن يحملها إليها من دكان أبيه.

وكما كره الرجل السابق أمه كره يوسف أباه. وليهرب من قسوته وعنفه وإذلاله إياه كان يفرّ من البيت ومن الحي متمنياً أن يكون ابناً لأب غير أبيه⁽¹⁾. وعلى غرار الرجل السابق كان الشعور بالآثم لصيقاً بنفس يوسف، لا يفارقه لحظة. وليس مستغرباً أن يشعر الولد بأن سبب عنف والده المستمر ذنوب يرتكبها ولو أنه لا يعرف ما هي: هل هي التدخين والاستمنااء وفراره خفية إلى المدينة الرياضية؟ لذلك كان يتوق إلى التخلص من آثامه، أن يصبح ابناً صالحاً فيرتاح من عذابه. ولكنه لم يستطع أن يحقق أمانيه⁽²⁾. ونظرة الرجل السابق إلى نفسه بعيون الآخرين لاحقت يوسف أيضاً «فتلك البقعة السديمية السوداء... غير مقيمة في نفسه فحسب، بل مثبتة في جسمه وحركاته أيضاً، وتعوق قدرته على الكلام». فحين يكون برفقة ابني أم جوزيف يتساءل: كيف يريانه؟ ما الذي يكشف لهما مهاتته ووضاعته: ثيابه؟ صوته؟ مشيته؟ وجهه؟ عيناه؟⁽³⁾ لا سيما أن هذين الولدين كانا يصرّان على إحساس يوسف بوضاعته واختلافه عنهما.

ولكن، لا الأم ولا يوسف استسلما استسلاماً سليباً لهذا التهميش نظير استسلام الرجل السابق. وكأننا بالكاتب يؤمن بأن الإنسان ليس مجرد ضحية من ضحايا بيئته الاجتماعية/الاقتصادية، مسلوب الإرادة والقدرة على التغيير. فلتتخلص الأم من شعورها بأنها هي وأولادها دون مستوى جيرانها المسيحيين بذلت قصارى جهدها لإقناع زوجها بإرسال أولادها إلى المدرسة الخاصة التي ترسل إليها أم جوزيف أولادها. ثم إقناعه بأن يأخذ يوسف دروساً خاصة مع جوزفين الخوري كي لا يرسب في الصف. وبعد ذلك ألحّت عليه بالانتقال من الغرفة التي كانوا يقطنونها إلى شقة. هل يريد الكاتب أن يوحي بذلك أن المرأة مغرورة وترى أنها تستحق أكثر مما لديها، مما يحيلنا إلى والدة الرجل السابق وتصرفاتها؟ أم أن المرأة أكثر طموحاً من الرجل إلى تحسين وضعها العائلي حرصاً على سعادة أولادها وتأمين مستقبل أفضل لهم؟ أم لإحساس المرأة بأنها دائماً مهّمّسة في أسرتها ومجتمعها تبحث عمّا يعوّض هذا التهميش؟ ذلك أننا لا نلاحظ أن أبا ذيب أو غيره من الرجال في الرواية اهتمّ بتحسين تعليم أولاده أو مسكنه أو ملايسه، على نقيض النساء. أيّاً كان السبب فواضح أن الكاتب يقدم لنا نساء قادرات، فاعلات، طموحات إلى تحسين أنفسهن وأوضاع أسرهن.

(1) سكان الصور، ص 190.

(2) المرجع نفسه، ص 198-199.

(3) المرجع نفسه، ص 207.

ولكن، على الرغم من كل المحاولات التي بذلتها زوجة أبي ذيب كانت لا تزال تشعر بأن جارتها المسيحية لا تعتبرها مساوية لها، وإلا «فلماذا لا تزورني أنا، التي لخجلي من نظرتها إلينا حين كنا نسكن في الغرفة المقتطعة من بيتها، استأجرتُ بيتاً جديداً؟» وهذا ضاعف رغبتها بأن تكون على صورة أم جوزيف، ومثلها في حياتها وجسمها وحركاتها وكلامها ونبرة صوتها وملبسها وأثاث بيتها، وفي علاقتها بزوجها وأولادها⁽¹⁾. وفي مثابرتها على محو شعورها بهذا الفارق بينها وبين جارتها نوت أن تدعو أم جوزيف لزيارتها في بيتها في الضيعة، لتريها أنها تملك بيتاً جميلاً، ولتعرفها بجاراتها في الضيعة، فتصبح في عيونهن شبيهة بأم جوزيف، جارتها في المدينة، أو بزوجات موظفين من أقاليمها في المدينة. بذلت المرأة كل ما في وسعها لتغيّر نظرة الآخرين إليها، وبالدرجة الأولى نظرتها هي إلى نفسها، فما دامت تعتبر نفسها دون الآخرين ستعتبر أن الآخرين يرونها كذلك. إلا أنها لم تنجح في التخلص من «هذه النواة» السوداء التي كانت مستأصلة في المهمشين أمثالها في روايتي أبي سمرا، «فخلف نظرتها هذه إلى نفسها، عاودها خجلها من نفسها»⁽²⁾.

وبذل ابنها يوسف الجهد الذي بذلته أمه ليتخلص من وصمة التهميش. كان يكرّر زياراته إلى ولدي أم جوزيف في أيام العطل، ومنهما تعلّم كيف يجلس ويحرك جسمه. وفي النهاية استبطن حركات أسرة أم جوزيف ومفاهيمهم وقيمهم وتقاليدهم، وأقام مسافة بينه وبين والديه وبقية من كان يعاشر من أبناء الحي. فهو لاء جميعاً «صاروا خلفه، بل إن الشخص الذي كان هو، وبيت أهله والدكان وأباه وأمه، قد صاروا خلفه منذ صار في استطاعه أن ينظر، من دون مهابة، إلى نفسه بعيون ابني أم جوزيف»⁽³⁾. فالرجل السابق ويوسف استبطن، في النهاية، نظرة الآخرين إليهما. ولكن فيما استسلم الرجل السابق لنظرة المهانة التي استبطنها، استبطن يوسف نظرة الانتقاد والمقارنة بينه وبين الآخرين، وأخذ ينظر إلى نفسه وأسرته من خلال هذه النظرة المنتقدة، متوصلاً إلى التخلص من إحساسه بالمهانة.

ولكن، إلى حين فقط، وفي فترات متقطعة. فوصمته العائلية ظلت حيّة، أصلية، وخوفه وقلقه بسببها لم يختفيا تماماً. ينفجر أحياناً «غضباً ونقمة وسخطاً في حياته وحياة أهله والدكان» الذي ما زال يربطه بزبائنه إحساسه بأنه مهمّش ذليل. حتى بعد أن كبر ظلّ هذا الإحساس يصطّرع في نفسه مع كل الجديد الذي أعجبه وحاول اقتباسه واستبطانه، من أغاني

(1) سكان الصور، ص 327.

(2) المرجع نفسه، ص 328.

(3) المرجع نفسه، ص 281.

وكتب جميلة، إلى بيت أم جوزيف وصحبة ابنتها، إلى الحلقة التنظيمية الحزبية التي انضم إليها فترة. كان هذا كله «يوسع الدنيا في رأي يوسف ومخيلته، ويشعل شهوته الجامحة إلى الانفصال عن تلك النواة السوداء.» ولكن مجرد قراءته عبارة «هذا من فضل ربي» على المرأة فوق زجاج البوسطة الأمامي⁽¹⁾، أيقظ فيه مجددًا تلك الوصمة التي بذل أقصى جهده للتخلص منها، وصمة الوضاعة والتهميش.

وسيلة أخرى نفّس بها الرجال عن إحساسهم بالتهميش كان الجنس. فالمغامرات الجنسية والمضاجعة تشعر الرجل بسلطته، بسيطرته على وضعه، بمكانته، بكل ما أفقده إياه كونه مهمّشًا. فزهير العبد يتسلّق شجرة وينتظر أن تفتح أم جوزيف باب بيتها ليراقب حركاتها، ولا سيما ساقها البيضاء والسمينتين، ويتذكرهما «فيما هو يستمني في الإسطبل»⁽²⁾. أما شفيق الحسيني، فكان يقضي سهراته مع البغايا. هذا في الواقع، أما في الخيال، فكان يتخيل أن زلفا الخوري مغرمة به وأنها اتفقت معه على الزواج والسفر إلى البرازيل. عاش شفيق في عالم خياله المضطرب وأمانيه المحبطة وهو اجسه الجنسية، إلى أن فقد عقله⁽³⁾. ويلفت نظرنا أن هواجسهم الجنسية كانت تتركز على المسيحيات. لأنهن كغريبات، مختلفات، يثرن هواماتهم الجنسية؟ أم لأنهم يعوّضون بذلك عن شعورهم بالدونية تجاههن؟ أم حرصًا منهم على «عرض» من هن مسلمات مثلهم؟ أم لهذه الأسباب كلها معًا؟

وعليه تظالعا في رواية سكان الصور شخصيات مهمشة سلبية وأخرى جاهد بعضها، ولو عبثًا، للتخلص من وضعها. وفي التعليق على روايته هذه يقول مؤلفها إنه كتب «ما لا يقوى البشر على تغييره وتبديله في حياتهم وأجسامهم وأنفسهم طوال أعمارهم القصيرة، رغم قدرتهم على الانتقال من زمن اجتماعي وثقافي إلى آخر، من بيئة ولغة إلى بيئة ولغة آخرين.» ويضيف: «أو هي رواية كيف يعي شخص ما تكوّنه الذي يتحكّم بمصيره»⁽⁴⁾، كما وعى يوسف ووالدته وأم فاروق العبد في هذه الرواية، أو الرجل السابق في روايته الأخرى. أما في كتب سليم بركات فنجد أنفسنا في مناخ مختلف كل الاختلاف، إذ كان هو نفسه مهمّشًا، شأن غيره من الأكراد الذين يصف حسين بن حمزة، الشاعر والصحافي الكردي

(1) سكان الصور، ص 247، 248.

(2) المرجع نفسه، ص 10.

(3) المرجع نفسه، ص 161-162، 164-166.

(4) حميدان، إيمان (إعداد)، كتابة الكتابة، نصوص في الإبداع، (بيروت: المؤسسة العربية

للدراستات والنشر، 1994) ص 18، 19.

السوري الآخر والمقيم في لبنان، طفولته وطفولة غيره من الأكراد في الحسكة⁽¹⁾. لذلك يقول أحد شخصيات بركات حين سئل لم يكتب أشعاراً حزينة: «وُلدتُ وأمّي تبكي... قلبي مطحون. عظامي مطحونة»⁽²⁾. فلخص بهذه الجملة مأساة قومه.

وهنا نتساءل عن سبب كتابة بركات باللغة العربية، بلغة فاتنة، جزلة بل صعبة عجز كثيرون من العرب إتقان مثلها. هل شكّلت لغته وجهاً آخر من وجوه تهميشه؟ في مقابلة أجرتها معه فضائية الجزيرة بيّن أنه لم يكتب بالكردية لأنه لم يتقنها كغيره من أقرانه، إلا أن المهم بالنسبة له أن يعبر عن إحساسه، ولا يهتم بأية لغة. ثم إنه ليس غريباً عن اللغة العربية، فهي لغة الدين والفقهاء والشريعة. ووجدتها لغة غنية جداً استطاع أن يعبر بها عن خصوصيته ككردية أكثر حتى من اللغة الكردية. وخلص إلى أن اللغة العربية «كانت من الشساعة ومن السعة ومن الثراء إلى درجة أستطيع أن أعبر بها عن كرديتي... حوّلت اللغة العربية معي إلى هوية كردية»⁽³⁾. وفي مقابلة أخرى بيّن كم جاهد ليتقن لغة لم تكن لغته الأصلية. وإذ أظهر البعض صعوبة لغته، أوضح أنها لم تكن كذلك في رواياته، وإنما في الشعر، ذلك أن الشعر، في رأيه، «محرّر» ومن هنا تأتي لغته صعبة، غامضة⁽⁴⁾. وربما كان تفتيشه عن الألفاظ الصعبة، مثل «عتلات»، «الجُرف»، «البشروش» وغيرها نوعاً من التحدي تعويضاً عن تهميشه. ونستطيع أن نضيف إلى ما قاله هو عن كتابته بالعربية، لعلها خففت من إحساسه بأنه مهمّش إذ بات، بواسطتها، جزءاً من كل.

ذلك أن بركات بيّن في سيرة طفولته أنه فتح عينيه على كون الأكراد مهمشين. من مظاهر هذا التهميش عنصرية الموظفين الذين كانت الحكومة تنتدبهم على أمور الشمال. يتكبرون على الأكراد، وفي المدارس يحايي المعلمون والمدراء أولاد هؤلاء الموظفين فيما يتجنبون أولاد الأكراد. ومساعد مسؤول عن السجن المدني لم يجروء على الإفصاح عن أن في عروقه دمًا كردياً لكي لا يُحتقر كما يُحتقرون⁽⁵⁾. وفي إظهار الظلم اللاحق بالأكراد يقول بركات، بمبالغة فكهة، إن الحكومة أكلت الشاحنات والقمح والمطر والرياح والبروق. أما المعلمون، «فيغالون في تحقير التلامذة وضربهم... أنت طفل... إنهم يكرهونك سلفاً

(1) أبي سمرا، محمد، بلاد المهانة والخوف (بيروت: دار النهار، 2004) ص 97-99، 102، 114-116.

(2) بركات، سليم، الفلكيون في ثلاثاء الموت، كبد ميلاؤس (بيروت: دار النهار، 1997) ص 125.

(3) <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/169AFA47-712D-462E-A>

(4) <http://www.alriyagh.com/2208/05/o8/article3400922.html>

(5) بركات، سليم، السيرتان، (بيروت: دار الديد، 1998) ص 227.

ولا تدري لماذا. المعلم يكرهك، ويكرهك موظف الدولة والشرطي⁽¹⁾. ففتح عينيه، كأمثاله من الأطفال، على الحقد والكراهية والاضطهاد إذ حُرِّم عليهم حتى التكلم بلغتهم. ولم تكن مدارس الأكراد وحدها دون مستوى مدارس الأولاد السوريين الآخرين، وإنما المستشفيات التي كانت تعالج الأكراد لم يكن لها من المستشفى إلا اسمه. ينتقل المريض من جناح إلى جناح وتزداد حظوة بعضهم عند الممرضات أو تقل، وليس من الصعب التكهن بسبب ذلك. تبدل الشراشف يوميًا أو تبقى شهرًا؛ وتمرح الكلاب في المستشفى؛ ويقدم المرضى طاسات بولهم فتؤخذ وتختلط الطاسات؛ ويدخل المرضى المستشفى اعتباطيًا أو لا يدخلون؛ أو يدعي الطبيب أن أحد المرضى مات فيدخله غرفة التشريح مع أنه لا يزال حيًا⁽²⁾. هذا، إذا وُجد طبيب، إذ لا يهتم بالمرضى عادة سوى بعض الممرضين، وحتى هؤلاء لا يتكلمون الكردية ليستطيع المرضى التفاهم معهم، كما بين الكاتب في إحدى رواياته⁽³⁾. وما دام الأولاد قد مُنعوا من تكلم لغتهم الكردية، لم يتعلموا قراءتها وكتابتها⁽⁴⁾. وزاد الطين بلّة ما بينه بركات في رواية أخرى من أن لكل من قبائل الأكراد لغتهم، فلا يفهمون على بعضهم بعضًا⁽⁵⁾.

وتظهر روايات بركات أن ما يعانيه الأكراد من استبداد وظلم واحتقار ليس جديدًا. فأحداث أنقاض الأزل الثاني ترينا كيف كان الأكراد ضحية الصراع بين الروس والفرس. ففي أربعينيات القرن العشرين منح الروس الأكراد جمهورية مستقلة، «مهاباد»، مما أثار حفيظة الفرس، فقتلوا رئيس جمهوريتها القاضي محمدًا وتبعوا أنصاره حتى تمكّنوا من قتلهم جميعًا، فلم تعيش هذه الجمهورية سوى أربعين يومًا⁽⁶⁾. ولأن الفرس آمنوا «بأن الأكراد من نسل الجن» كان قتلهم حلالًا⁽⁷⁾. ولكنّ علاقة الأكراد بالأترك لم تكن أفضل. حين استولى أتاتورك على الحكم نقل بعض الأكراد من بلادهم إلى المدن الكبيرة ليؤمن

(1) بركات، سليم، السيرتان، ص 34.

(2) المرجع نفسه، ص 144-145، 148-151.

(3) بركات، فقهاء الظلام، (نيقوسيا، قبرص: منشورات بيسان، 1985) ص 87-88.

(4) بركات، الفلكيون في ثلاثاء الموت: عبور البشروش (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994) ص 214.

(5) بركات، الفلكيون في ثلاثاء الموت: الكون (بيروت: دار الجديد، 1996) ص 47-48.

(6) بركات، أنقاض الأزل الثاني (بيروت: دار النهار، 1999) ص 70، 104، 180-184، 216.

(7) المرجع نفسه، 113.

انقلاباتهم عليه في الحدود الجنوبية الشرقية، بؤابة الكرد إلى الكرّ والفرّ إلى كردستان وفارس والعراق. وظلّ الدرك التركي يلاحق الأكراد، فلا يسمح لهم بالانتقال من بلدة إلى أخرى من غير إذن خاص. إن أحداث روايته أنقاض الأزل الثاني تصف مفصلاً مصير الأكراد البائس في تلك الحقبة⁽¹⁾.

ولم تنته معاناتهم من الاضطهاد والظلم خلال الانتداب الفرنسي لسوريا. فسعيد آغا الدقوري، أحد أبطال معسكرات الأبد جاهد ضد الفرنسيين وأعلن قرية «عامودا» معقلاً مستقلاً، إلا أن طائرات الفرنسيين أغارت عليه وعلى رجاله، ففرّ الآغا مع بعض من نجا من رجاله إلى أدغال تركيا. ولكن، بعد ذلك قصف الفرنسيون قرى كردية أخرى لأن سكانها دعموا سعيد آغا الدقوري، واعتقلوا بعض هؤلاء السكان، ومنهم حسين مصطفى آغا الذي اقتادوه إلى دير الزور⁽²⁾، فأجج اعتقاله القرى الكردية شهوراً. من ذلك كله نرى إلى أي مدى صوّرت روايات بركات التهميش والمعاناة اللذين عاشهما شعبه.

وليست أحداث رواياته مستوحاة من تاريخ شعبه وحده، وإنما من سيرته هو أيضاً. مثلاً، بطل «الفلكيون» في ثلاثاء الموت: عبور البشروش شاب كردي أنهى دراسته في موسكو ولم يرد العودة إلى وطنه البائس فانتقل إلى السويد ثم اختار قبرص هرباً من الصقيع. (أما الكاتب، فأقام في قبرص أولاً، ثم انتقل إلى السويد). وفي قبرص لم ينسّ بؤس وطنه، فاشترك في المظاهرات احتجاجاً على ما يلحق بالأكراد في تركيا⁽³⁾. وأكد أن خوف السلطات الظالمة من غضب الشعب جعلها تنقلهم من مواطنهم وتوزّعهم في مناطق أخرى، فنقلت البدو من الصحارى إلى السهول، وسكان السهول إلى الصحارى، وخلخلت أحياء المدن المتجانسة وبثت جواسيسها بين الناس «حتى يغدو الرقيب رقيباً على الرقيب⁽⁴⁾، مما دفع شخصية أخرى في الرواية إلى التساؤل: كيف تسنى أن لا ينقرض الأكراد بين «اضطهاد طهران وبغداد وأنقرة لولا أعجوبة من أعاجيب الكون؟»⁽⁵⁾.

وبطل رواية «الفلكيون» في ثلاثاء الموت: كبد ميلاؤس سوري كردي كالكاتب، ولا ريب في أن بركات استوحى خبرته الشخصية حين أكد في الرواية أن رجال الأمن يدقّقون في جوازات سفر القادمين إلى قبرص من الشرق أكثر من تدقيقهم في غيرها لأن «التجاوزات

(1) بركات، أنقاض الأزل الثاني، ص 149-150، 158-159، 162-163.

(2) بركات، معسكرات الأبد، (بيروت: دار التنوير، 1993) ص 103-111، 117-119، 155.

(3) بركات، عبور البشروش، ص 14.

(4) المرجع نفسه، ص 179.

(5) المرجع نفسه، ص 215.

والخروج على القانون والمذعورين والتائهين لا يأتون إلا من هناك»⁽¹⁾. ومع أن جاره الكردي يعيش الآن في قبرص، أي بلد ديمقراطي، فهو يرفض البوح بأي ميل سياسي لأنه «من الشعوب المفطومة على الصمت دفعا لنوائب البطش»⁽²⁾، فالحذر والخوف لا يفارقهم. لذلك غادر بركات سوريا إلى بيروت، ويعبر عن ذلك أحد أبطال عبور البشروش بقوله: «ينام الإنسان يقظان، ينام الشجر يقظان... عين الإنسان على المجهول، والمجهول يقظة العارف. لذلك يبقى كل شيء يقظان في حكمة الكردي هناك». ولأن الشراب المسكر يفقدهم يقظتهم فهم لا يشربون⁽³⁾. فهل يستغرب بعد ذلك أن يقول أحد أبطال معسكرات الأبد: «الإنسان غضب... ومن دون غضب لا تتأكد المسيرة الصامته للحقيقة من قناعها الممزق، دون غضب لا تكون للمكان خاصيته كمكان»⁽⁴⁾. وكان الكاتب يوحى أن غضب الأكراد ونقمتهم على وضعهم، صامتا كانت أم مسلحا، هو الذي حافظ على كيانهم ووجودهم وأكد «مسيرتهم الصامته للحقيقة في قناعها الممزق». وحين يُغتال شاب قبرصي فقط لأنه يساعد الأكراد، يقول بركات: تزعم ولادات الأكراد أنهم «كلهم يولدون غاضبين، عاضين، من الغضب، حبال سرهم»⁽⁵⁾. فكأن الكردي يعرف منذ ولادته أنه سيكون ضحية.

وفي آخر سيرته الذاتية يبين بركات أن هذا الغضب، مع تهميشهم، أدى إلى تمزيق بعضهم بعضا، إلى تشرذم الأسر، إلى أن ينتقم المعلمون «عبر تلامذتهم، من الماضي، من الحاضر، ومن المستقبل»، وينهب الدركيون القرى ليعوضوا عن ضالة مرتباتهم، والبدو يطلقون مواشهم لترعى في حقول المزارعين وتقضي عليها⁽⁶⁾. وبذلك يرينا النتائج السلبية لغضب المهمشين إذ يذهب ضحيتها الأبرياء الذين يشفي فيهم الغاضبون غليلهم، فيما يبقى المغضوب عليهم متسلطين، في منأى عن أي ضرر.

ويلاحق التهميش الأكراد حتى بعد أن يغادروا بلادهم كلاجئين غير قانونيين، مثلاً، فيرضون بأي عمل أو أجر⁽⁷⁾. ولكن، على الرغم مما لاقوا في بلادهم من اضطهاد وخوف وحرمان وفقر، يظلّ الحنين إلى الوطن ينخر قلوبهم⁽⁸⁾، كما نراه ينخر قلب الكاتب. فلولا

(1) بركات، كبد ميلاؤس، ص 34.

(2) بركات، كبد ميلاؤس، ص 32.

(3) بركات، عبور البشروش، ص 52.

(4) بركات، معسكرات الأبد، ص 224 53.

(5) بركات، الفلكيون في ثلاثاء الموت، الكون، ص 197.

(6) بركات، السيرتان، ص 290.

(7) بركات، كبد ميلاؤس، ص 122-123.

(8) بركات، كبد ميلاؤس، ص 64.

ذلك لما تناولت رواياته كلها مآسي الأكراد، قديمها وحديثها. ولذلك جعل بطل «الفلكيون» في ثلاثاء الموت: الكون يعود في آخر الرواية إلى مسقط رأسه «تاف» بعد أن قضى ثلاث عشرة سنة في قبرص، مع أنه كان ناجحاً في عمله كمترجم، وفي حبه لغانية بلغارية. وكأننا ببركات يعبر عن رغبة مكبوتة في نفسه يعجز، على نقيض بطله، عن تحقيقها.

وفي «السيرتان»، كما في الروايات، يصف بركات مفصلاً كيف انعكس التهميش السياسي على المجتمع الكردي وأخلاقه. نتيجة تهميشهم السياسي كانوا، أولاً، ضحايا استغلال الشرطة لهم، إذ كانت تعدّ محاضر ضبط جاهزة تعاقب بها التجار، ولو كانوا أبرياء؛ وكانوا، فوق ذلك، ضحايا موظفين يرتشون وجباة «يجبون الضرائب على الهواء والظل»⁽¹⁾، يؤكد سآخرًا. وزاد الطين بلة هجوم الهجانة على البيوت ونهبها، إلى أن انفجر غضب الشعب فأخذوا يغتالونهم⁽²⁾. بالإضافة إلى ذلك، أهملت الدولة شؤون الأكراد إهمالاً كاملاً وكانهم ليسوا بشرًا. يُحشر التلامذة في غرفة واحدة، مقاعدهم صناديق الخضار الفارغة، معلومهم يقضون سنة خدمتهم في هذه «البلدة المختبر» قبل أن يعودوا إلى المدن «لتعليم الأطفال الأنيقين»؛ ويوم يُنظّم للأولاد عرض فيلم يُحشر خمسمئة طفل في غرفة يغذيها مولد كهربائي لا يلبث أن ينفجر بعد دقائق، فتحترق القاعة ويحترق الأطفال، ومن لم يحترق خنقه الدخان⁽³⁾.

بعد أن صوّر بركات هذا المظهر من مظاهر تهميش شعبه بين النتائج التي نجمت عنه إذ انفجر المهمشون حاقدين، ناقمين على كل شيء: على المقاهي وقطار المدينة الوحيد، على مطاحن القمح ومصنع الجليد، على المطار والطائرات، يقول: «كرهنا كل شيء لأننا لم نمتلك - وسط أحلامنا الغامضة بامتلاك لعبة ما، أو حقيبة جميلة- إلا عيشنا الصارخ، فأطلقناه كغيمة مسرعة»⁽⁴⁾. بهذه الجمل المؤثرة تخطى بركات مأساة شعبه المهمش ليعكس ردة فعل كل شعب مقهور، مظلوم، مهمش، لا يجد متنفساً عن حرمانه وقهره غير تحطيم ما يملكه الغير، ما دام هو لا يملك شيئاً، أي الانتقام ممن لم يُحرم مثله.

ولا يكون الانتقام من الممتلكات وحدها وإنما يتعداه إلى الأشخاص. حتى شيخ أعمى لم ينح من قسوة المعاملة. فأحدهم يقول له متهكماً، ببذاءة: «منذ متى يفرق أعمى مثلك بين بظر أمه وخصية الديك؟»⁽⁵⁾ ولم تقتصر القسوة على الكلام، فهذا هي زوجته تحاول قتله بأن تعقد

(1) بركات، السيرتان، ص 132، 258.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

(3) المرجع نفسه، ص 244-245.

(4) المرجع نفسه، ص 75.

(5) بركات، أنقاض الأزل الثاني، ص 28.

على خصيئته خيطًا مشمّعًا وتشدّه، ولم ينجّه إلّا صراخه الذي سمعه أولاده⁽¹⁾. إنه انتقام عنيف، بل وحشي، وقد ميّز العنف والقسوة المجتمع بأكمله. فحين اتهم معلم حزبي النساء بأنهن عاهرات، أخرجنه من بيته وهن يرشقنه بأقذع الشتائم، ثم هجمن عليه بأحذيتهن وبقباقيهن يضربنه حتى جحظت عيناه واختفى صوته، وأمسكت إحداهن «خصيئته»، وظلت تعترضهما حتى خرجت رغوّة بيضاء من فمه... ومضى في غيبوبة لم يفق منها⁽²⁾.

فهذه القسوة التي شاهدها بركات في طفولته ظهرت في أحداث رواياته. مثلاً، على أثر سوء تفاهم بسيط بين راعيين هجم أحدهما على أكباش الآخر وقتلها بوحشية، فهجم عليه الراعي الموتور ودفعه في بحيرة حتى غرق. أو حين لم يعجب رئيس أحد القبائل ما يدوّنه كاتبها قبيلة معادية أمر بقتلها وقطع رأسيهما. وحين حضر رؤساء قبائل ثلاث إلى «تاف» لدفن «جواني صال» ووجدوا أن «الشهروري» اليمني كان قد حنّط الجثة، من غير أن يعرف أن ذلك ينافي تقاليدهم، قرّروا دفنه حيّاً وأمه في بيت أغلقوا كل منافذه⁽³⁾. وفي رواية أخرى يتذبح إخوة وأمهم، فعُلقت جماجم القتلى، ثم سُويت جثثهم، وقطع أحدهم أصابع أمه المشوية وصار يلوكها ويصقها رماداً⁽⁴⁾. إن مثل هذه المشاهد الدموية الوحشية في الرواية قد تكون من رواسب العنف الذي عاشه الكاتب في ماضيه، نبشها من ذاكرته، أضرم فيها خياله، فطلع علينا بهذا المشهد المروّع. وفي رواية أخرى يقتل ابن «عقدي ساري» غريمه، وخوف أن تتأر منه أسرة القاتل يعود القاتل إلى بيت القاتل ويقتل إخوته الأربعة فضلاً عن جيران حاولوا الفرار⁽⁵⁾. وحين يختلف مقامرون على تقاسم ما ربحوه، كانوا يتطاعنون. ولم يكتف أحدهم بطعن زميله طعنة واحدة، بل شقّه من الصدر إلى البطن، ومن الخاصرة إلى الخاصرة، وقد اندلعت أحشاؤه⁽⁶⁾. فإزاء مثل هذه الأحداث يشعر القارئ أن قتل الآخر، ولو بريئاً، كان أمراً طبيعياً، مألوفاً بالنسبة لشعب مهمّش كثيراً ما قُتل أفراد، هو أيضاً، ولو كانوا أبرياء. ونجد في جواب القائم مقام ما يبرّر ما نذهب إليه هنا. فحين شكّا إليه شرطيون أن السجناء الأكراد يقتلون بعضهم بعضاً في السجن جاء ردّه بكل بساطة: «أكراد، فليتذابحوا»⁽⁷⁾. فحين يشاهد سليم الطفل هذا كله لا نستغرب أن يتجلى هذا العنف في رواياته.

(1) بركات، أنقاض الأزل الثاني، ص 41.

(2) بركات، المصدر السابق، ص 122.

(3) بركات، الفلكيون في ثلاثاء الموت، الكون، ص 81-83، 85-96.

(4) بركات، الفلكيون في ثلاثاء الموت: كبد ميلاؤس، ص 65، راجع كذلك ص 149-150.

(5) بركات، فقهاء الظلام، ص 44-72.

(6) بركات، السيرتان، ص 54.

(7) المرجع نفسه، ص 53.

هذه البيئة التي فتح فيها الأطفال عيونهم على العنف والقسوة، ولا يكون في متناول أيديهم «اللعبة أو الحقيبة الجديدة» التي يحملون بها، على حدّ قول بركات، يستعوضون عنها بالحيوانات، لا ليلعبوا معها وإنما ليفتّنوا في تعذيبها: من الخلد الأعمى، إلى القنافذ، واليرابيع التي يسلكونها بعد أن يكونوا قد نفخوها بصب الماء في أجوافها⁽¹⁾؛ أو يرشون الكاز على ذنب قطة ويشعلون ذنبها؛ أو يربطون المفرقات إلى أذيال العجول ويشعلون فتائلها فيجرحّ جنونها⁽²⁾.

ولعلّ العنف والقسوة نتيجة من نتائج الفقر الذي عاناه هؤلاء المهمّشون. فغالبية الأكراد كانوا فقراء. يصف بركات الأعمال الشاقة التي قام بها وأخوه منذ طفولتهما لمساعدة الوالد على كسب الرزق: ينكبّان الأرض، يحملان الأكياس الثقيلة ليضعها في الشاحنات. يعملان من الفجر إلى النجر. ينسى الولد سليم جوعه ولكنه لا ينسى غضبه، ويشتم من أعماق قلبه «تفو على عمرنا»⁽³⁾. وحين تجذب الأرض، ويقلّ المحصول، يتدبّن المزارعون، ثم يسدّون الدين بدين جديد، وهلمّ جرّاً إلى أن يضطرّ المزارعون إلى بيع أرضهم، وبعد ذلك إلى بيع حلي نساءهم، ثم دجاجاتهم وخرافهم، وبعدها يبيعون أثاث بيوتهم الحقير، «ومن لا يجد الأسرة، يبيع ظهره كعتال، ومن لا يقدر على العتالة يتّجه صوب الحدود ليهرّب التبغ والزبيب حتى تقتنصه طلقة دورية من دوريات الحدود»⁽⁴⁾.

وحلّ آخر أمام هؤلاء الفقراء كان السرقة. يسرقون كل ما استطاعت أن تصل إليه أيديهم. حتى القبور كانوا ينشونها ليسرقوا ما كان قد دُفن مع الجثة سهواً⁽⁵⁾.

فأية متعة تبقى لهم في هذه الحياة الفقيرة المحرومة، متعة مجانية لا تكلفهم مأللاً؟ الجنس. حتى ليبدو أن الجنس أصبح هاجسهم منذ الطفولة وخلال المراهقة وبعدها حتى آخر سنوات حياتهم. يجمع الصبيان صور العاريات ويتمتّعون بفحصها؛ يتلصصون على الأزواج في بيوتهم وهم يتضاجعون⁽⁶⁾؛ يتحرّشون بالبنات المراهقات ويستدرجونهن للمضاجعة: «ثلاث بنات. كبراهن في الثالثة عشرة. بالرغم من صغرنا كان الأمر

(1) بركات، السيرتان، ص 51-53.

(2) بركات، المرجع نفسه، ص 63-64.

(3) بركات، المرجع نفسه، ص 276-284.

(4) بركات، المرجع السابق، ص 126.

(5) بركات، المرجع نفسه، ص 154-155، 176-177، 188-190، 234-235.

(6) بركات، المرجع نفسه، ص 142-144، 155، 161، 171-175، 182-187.

ممتعاً حقاً. وفي مكنة الواحد منا أن يظفر بالثلاث معاً. يعرّي نصفهن السفلي ويلتصق بهن بالحراك. نصف ساعة، ساعة كاملة. ساعتين⁽¹⁾. أو يجلس المريض حين تكتب له الممرضة وصفة الطبيب، فيفتح بنطاله وتضاجعه وهو جالس⁽²⁾. ومن ثم تعكس روايات بركات هذا الهاجس بالجنس. ففي إحداها نجد أن الفتاة المعوقة نفسها لا تنجو من تحرشات الرجال الجنسية، بما فيهم فقيه دين⁽³⁾.

ونتيجة تهमيش الأكراد وحرمانهم العلم في مدارس لا ثقة تفشى فيهم الجهل والإيمان بالخرافات. رأى بركات في طفولته رجلاً سمّوه «الصوفي» لأنه يرى علامات أشياء لا يراها غيره، مثل «علامات الخلخلة والنفير الذي سيعلو من جهة الغرب فتتراكض القبور، والأودية، والبيوت، والنباتات، صوب ميزان يرفعه ملاك واحد يزن به السموات والأرض كما يزن البقال البصل»⁽⁴⁾. فيؤمن الناس به وبنبوءاته. وهذا أيضاً نجد صداه في روايات الكاتب. مثلاً، في إحداها آمنوا بأن علاج عمى الألوان يكون بأكل أكباد الفنافذ الناضجة، فيما يكون علاج المحرور بأن يوضع تحت وسادته خرز من منابع الفرات⁽⁵⁾.

وهنا نتساءل: هل لهذا علاقة بكثرة الأحداث الغرائبية التي في روايات بركات كلها؟ ففي «فقهاء الظلام»، مثلاً، يولد «بيكاس» وبعد ساعة يصبح رجلاً يصرّ على الزواج، ومن بعده ابنه «بيكاس الثاني» يصبح كهلاً في غضون نهار واحد. وفي «الفلكيون» في ثلاثاء الموت: عبور البشروش يقيس الطبيب نبض صخور ضخمة وأوراقاً يخطّ عليها المهندسون⁽⁶⁾. وبعد أن يكون البرزاني وعمر حاجو قد ماتا يلتقيان ويتحدّثان⁽⁷⁾. أما في «معسكرات الأبد» فتتجول أشباح ثلاثة موتى في القرية، ترى وتسمع كل ما يجري فيها، إلا أن أحداً لا يراها. فهل أراد بركات أن يرمز بذلك إلى بقاء الأكراد، مهما اضطهدوا وقتلوا، فإن ذكراهم تبقى حية في أذهان الأجيال؟ أو أن يوحي بذلك أيضاً أن التهميش لا يكون بالضرورة سلبياً؟ أم أن هذه الواقعية السحرية فتنته كما فتن كتاب أميركا الجنوبية بصفة خاصة؟ وتعليقاً على هذه

(1) بركات، السيرتان، ص 223.

(2) بركات، المرجع نفسه، ص 143.

(3) بركات، فقهاء الظلام، ص 36-40.

(4) بركات، السيرتان، ص 167.

(5) بركات، أنقاض الأزل الثاني، ص 39-40، 75.

(6) بركات عبور البشروش، ص 156، 164-173.

(7) بركات، المرجع نفسه، ص 222-224.

الظاهرة في روايات بركات يقول «ستيفان ماير» إن روايات بركات أقرب ما تكون، من هذه الناحية، إلى «الواقعية السحرية اللاتينية الأميركية»⁽¹⁾.

وهذا يفضي بنا إلى سليم بركات نفسه. واضح من سيرة طفولته وصباه أنه لم يكن أحسن حالاً من غيره من الأكراد المهّمّشين. فكيف نجمت عن هذا التهميش نتيجة إيجابية ليصبح كاتباً وشاعراً مرموقاً؟ في القسم الأخير من سيرة صباه⁽²⁾ يرينا إعجابه الشديد بفتاة تركية راقية يراها تعزف على البيانو في حفلة. وفي حلم يقظة يتخيل أنها فتاته، أنها له، وهو يدرك تماماً أنه ليس من طبقتها ولا من بيئتها. فهل كانت ذكرى هذه الصبية وما تمثل من رقيّ ثقافي واجتماعي بين الاسباب التي حدث بالشاب إلى التغلب على ظروفه؟ لم يتابع بركات سيرته الذاتية بعد مرحلة صباه كي نجد الإجابة عن سؤالنا هذا. وليست الإجابة مهمّة، فالمهم أن هذا الطفل الكردي المهّمّش منذ ولادته تمكّن من جعل حياته بناءً، قيمة، إيجابية.

إن الخلاصة التي توصلت إليها من تحليلي لهذه الكتب كلها أن التهميش، ولو كان مستنكراً، قد تنجم عنه إيجابيات، رأيناها في شعر الصعاليك وابن الرومي قديماً، وإن لم تبرزها روايات محمد أبي سمرا كافياً، فإنها تجلّت بوضوح في سيرة سليم بركات ونتاجه.

المصادر

- أبي سمرا، محمد. الرجل السابق. بيروت: دار الجديد، 1995.
- أبي سمرا، محمد. سكان الصور. بيروت: دار النهار، 2003.
- أبي سمرا، محمد. بلاد المهانة والخوف. بيروت: دار النهار، 2004.
- أبي سمرا، محمد. شهادة قدّمها حين شارك في الدورة 29 لأيام «سوليير الأدبية». سويسرا: 2010.
- بركات، سليم. السيرتان: الجندب الحديدي. هاته عاليًا هات النفير على آخره. بيروت: دار الجديد، 1998.
- بركات، سليم. فقهاء الظلام. نيقوسيا، قبرص: منشورات بيسان، 1985.
- بركات، سليم. أرواح هندسية. بيروت: دار الكلمة للنشر، 1987.
- بركات، سليم. معسكرات الأبد. بيروت: دار التنوير، 1993.

(1) en.wikipedia.org/wiki/Salim_Barakat

(2) بركات، السيرتان، ص 271-274

بركات، سليم. الفلكيون في ثلاثاء الموت: الكون. بيروت: دار النهار، 1996.

بركات، سليم. الفلكيون في ثلاثاء الموت: كبد ميلاؤس. بيروت: دار النهار، 1997.

بركات، سليم. أنقاض الأزل الثاني. بيروت: دار النهار، 1999.

المراجع

حميدان، إيمان (إعداد). كتابة الكتابة، نصوص في الإبداع. بيروت: الراوي، 2010.

مقابلة

مقابلة مع محمد أبي سمرا أجرتها الأديبة نازك سابا يارد يوم الثلاثاء في 5 نيسان، 2011.

المواقع الإلكترونية

http://en.wikipedia.org/wiki/Salim_Barakat

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/169AFA47-712DE-A>

<http://www.alriyadh.com/2008/05/08/article340922.html>

المرأة في النص المسرحي العربي النسوي:

تحول من الهامش إلى المركز، ومن الموضوع إلى الذات

وظفء حمادي

«فإنني أرجو ألا يعانوا من الآلام أكثر مما فرضوه عليّ أنا، في مخالفة صريحة لكل عدالة»⁽¹⁾.

يعتبر المسرح ما بعد الحداثي Postmoderniste المجال الأنسب المتاح لتعبير النساء، مقارنة مع سائر حقول «الثقافة الدنيا» المكوّنة من الأدب والموسيقى والعمارة. فضّلت النساء هذا النوع من المسرح لاقتراحه، في رأي نك كاي «بمحاولات التكسير والقلقلة»⁽²⁾. وأكبر مثال عليه هو مسرح المضطهدين الذي ابتكر مؤسسهُ أوغستو بوال تقنياته ومنهجيّاته⁽³⁾. فيه برزت تداعيات الشخصية المقهورة التي غالبًا ما تبدو وكأنها لا تملك خيارًا بديلًا تعالج به أوضاعها أو تحقق به رغباتها. ومن خلاله عبّر المضطهدون عمّا كان مسكوتًا عنه لاعتقادهم بأن «معاونة المقهورين على خلاصهم لا تكون بمخاطبتهم وجعلهم مستمعين وإنما في استرداد حقهم في التعبير عن أفكارهم، وفي تدمير الإحساس بالضعف وعدم القدرة على الافتكاك من الصور النمطية التي تنتصب كمكرسات لحالات القهر»⁽⁴⁾. من هنا

(1) إيمان عون، نص نساء تحت الضوء، (مخطوطة)

(2) نك كاي، ما بعد الحداثة والفنون الأدبية، ترجمة، نهاد صليحة، 1999م الهيئة المصرية للكتاب، ص 101.

(3) إيان كريب، النظرة الاجتماعية، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 244، ص. 275 عن سامح مهران، ص. 121.

(4) أنير السادة: مدخل إلى تجربة مسرح المقهورين، ورقة قدمت في ملتقى البحرين، 2003.

وجدت المرأة، أسوة بسائر المضطهدين، في هذا المسرح مكاناً يتيح لها رفع الصوت والتعبير عن الذات.

لم يقف الأمر عند هذا الحد بالنسبة إلى نساء هذا المسرح، بل رحن يسعين، في إطار عملية من التطور والارتقاء المتناغم وقلب الموازين، إلى الحلول في «منطقة التخوم» - كما تسميها شوالتر - أو «البراري»، التي تعني بها النطاق النظري المتخيل المشتمل على الخبرة الإنسانية التي لا تدخل ضمن حدود النموذج الثقافي السائد والتي تؤدي إلى انزياحات وتغيير في سياسة المواقع... وتؤدي إلى إعلاء شأن النساء الهامشيات في مواجهة السائد المهيمن⁽¹⁾، من خلال قلب وجهات الذات / الموضوع. وقد اعتمدت النساء هذه الثنائية لإيجاد صيغة تعادلية في سياسة المواقع، لتعدن وترفضنها، أي الثنائية، بعد إزالة ما كان لحق بهن من تهميش. وهذا الأسلوب ظهر في نصوص مسرحية وضعتها النساء، حيث أعلنت الكاتبة عن وجهة نظرها معللة تهميش النساء بفرض النظام الأبوي لمفهوم الغيرية على تجربة المرأة عن طريق استخدام النماذج البيولوجية وما تنتجه من تعاليل تضع النساء في خانة الآخر. لذلك وضعت هؤلاء الكاتبات الأفكار النسوية كعلامات استفهام حول النسق المعياري الذي أسست السلطة الذكورية مفاهيمها عليه، وراحت تؤسس قيماً جديدة تستتبع احتلال غير الهامشي من المواقع.

وقد أرست نساء المسرح هؤلاء رحالتهنّ الإبداعية على خشبة المسرح وبدأت في النصوص المسرحية لأن المسرح، ولا سيما النص المسرحي، هما من أنجع وسائل إيصال صوت القطاعات المهمشة في المجتمع، وأكثرها قدرة على التعبير عن قضايا المجموعات المتماثلة. بل إن المسرح، كأداة ثقافية وأداة اتصال حدثية، قادر على إحداث تغييرات توجيهية للسلوك ولأسلوب الحياة، وفق ما يقوله أوغستو بوال⁽²⁾.

هذه الأسباب وما يشبهها تفسّر اختيار النساء للمسرح أكثر من سواه لإيصال خطابهن النسوي الأكثر وعياً والأكثر قدرة على تكسير المحرمات taboos والممنوعات interdicts⁽³⁾.

Showalter, Elaine. *A Literature of Their Own: British Women Novelists From Bronte to Lessing*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1977, p.120

AUGUSTO BOAL, *Théâtre De L'opprime*, Editions La Decouverte, 2007, p.100 (2)

(3) عن كريتيان ماكورد، «النقد النسوي : عناصر إشكالية»، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 186 . ص 52 ، 53.

إشكالية الدراسة

يسهم مسرح ما بعد الحداثة في ظهور خطاب المرأة وفي رفع صوتها لصياغة هذا الخطاب في نصوصها المسرحية. هذا ما سنحاول أن نتبينه من خلال ما يثيره الانزياح والتحول من الهامش إلى المركز من إشكالية، وذلك بالعمل على إعادة قراءة المفاهيم التي وضعها الرجل عن المرأة تاريخياً، وبكيفية استخدامها لهذا المسرح لإبراز ما لم يكن الكتاب سابقاً يهتمون بإبرازه. سنتقصى تجاوز المرأة الكاتبة للصور التقليدية التي كانت توضع في إطارها وللقضايا التي كانت تعتبر قضاياها وفق مستويين: الأول سيميوطقي يعبر عن انفعالات المرأة (غضب - رفض - قهر...) وهو غائب (ما وراء اللغة). والمستوى الثاني هو الرمزي بلغته القواعدية (ضمن معايير التركيب)، بغية إبراز توالد كتابة مختلفة عن الكتابة الذكورية تعبر بها المرأة عن ذاتها جسداً وروحاً من وجهة نظرها هي.

ستلنا دراسة نماذج من نتاج بعض الكاتبات المسرحيات العربيات من لبنان وفلسطين والأردن ومصر على هذه الكتابة التي ربما ستكون جديدة وفق رؤية جندرية تبين كيفية تحول المرأة العربية من الهامش إلى المركز، وما آل إليه هذا التحول من تعميق النظر في واقع المرأة، وكيفية إظهار ما خفي من الجهود النسائية التي تتعرض للإسكات. وذلك ردّ على مساءلاتنا المتنوعة منها: كيف ظهرت أوجه التهميش لإبداع المرأة ولحضورها؟ هل تمكنت المرأة من طرح مقولات خاصة بها؟ هل استطاعت الانتقال من موقع الخضوع إلى موقع الانعتاق لتأكيد هويتها وتميّزها؟ سنبين ذلك في قراءتنا للنصوص من خلال محورين أساسيين. في المحور الأول وهو محور الثيمات: أ - النظرة الذكورية التهميشية للمرأة وتجلياتها في النصوص التي تكرر القيم والمعتقدات الذكورية، ب - تشكل صورة المرأة وانزياحات الموضوع والذات

المحور الثاني يركز على العناصر التي تنتمي إلى التقاليد الأدبية لتبيان إذا كانت قد كشفت عن النسق المضمّر (الناقص) الذي يختبئ جيداً في ثنايا النص، وذلك بواسطة اللغة وبواسطة الجملة الثقافية⁽¹⁾، علماً أن المرأة تكتب انطلاقاً من التقاليد الأدبية التي يهيمن عليها الرجل.

سأعتمد منهج النقد الثقافي لدراسة هذا المسرح الذي تنتجه المرأة العربية ضمن السياقات (الأنساق) الاجتماعية السياسية والفكرية وتحليله من منظور ثقافي، كونه يتناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة الذكورية.

(1) Showalter, Elaine, ibidem, p.513.

ثيمات النصوص

اجتمعت النصوص المسرحية الأربعة على مواضيع تتعلق بالمرأة العربية وربما تنطبق على المرأة الغربية أيضًا وفق ما ورد في نص إيمان عون «نساء تحت الضوء». وهذه النصوص هي:

- «علبة الموسيقى» للمخرجة والمؤلفة اللبنانية مايا زيبب وهي من مؤسسات فرقة «زقاق» المسرحية التي تنتمي إلى مسرح ما بعد الحداثة. قدمت عرض هذا النص في صالونات الأصدقاء وتلخص ثيمته -حسب مايا بقولها «عم بحكي عن مرا مرا بيتنا نسوان بيوتن نسوان لأنو هني يلي يسكنو البيوت، بعيشو بيرومو على حالن لينسو حالن، بيغرقو بالخزائن، بالجوارير بالزوايا جوا ما بيزهقو... عم بحكي عن بيت حبس، بيت فخ، بيت ملجأ، بيت مرا، بيت بيوت...»⁽¹⁾. إنه نص مسرحي مبني على قصص واقعية/خيالية تروي أحداث وعادات وممارسات محتملة لمجموعة من النساء وما يربطهن ببيوتهن، بما تمثله هذه البيوت من تناقضات وما تخبئه في زواياها من أوجاع وأحلام ورغبات.

- النص الثاني هو «مصابة بالوضوح» للمؤلفة والمخرجة المسرحية الأردنية سوسن دروزة التي قدمت أعمالاً درامية للتلفزيون والمسرح وأخرجت كليات لأغاني الأطفال، منها أغنية «العصفور» ونشيد «أمي» وغيرهما. وقدمت للمسرح مسرحيات «الحادثة» التي عالجت فيها موضوع الربيع العربي، و«الخبز اليومي» 2001 و«ذاكرة الصناديق الثلاثة» 1998 و«مصابة بالوضوح» النص المسرحي الذي سنتناوله في دراستنا وملخصه: أن ممثلة تستخدم تقنية كتابة السيناريو كأنها تكتب أو تحضر نصوصاً لأحد أفلامها القادمة، وهي تضع احتمالات لشخصية تريد إيصالها لمرحلة الوضوح. وفي هذه الأثناء تكتشف نقاط وضوح خاصة بها كما تكتشف غياب الحوار الإنساني بينها كبطلة أي الممثلة «ساندرا ماضي» وعالمها. فكنجمة اعتادت أن تقابل العالم يومياً بأوجه متعددة، وربما بسبب هذا التعدد للأوجه أو الأقنعة في التعامل مع الناس، قررت في لحظة أن تنزعها عن نفسها وأن تدخل في مونولوج طويل مع ذاتها.

- والنص الثالث هو «نساء تحت الضوء» للمخرجة المسرحية والممثلة والمدربة الفلسطينية إيمان عون. عملت عون على إدخال مسرح المضطهدين إلى فلسطين في العام 1997م ليصبح تخصصاً متميزاً لمسرح عشتار. استطاعت من خلاله الوصول إلى

(1) مايا زيبب، علبة الموسيقى، مخطوطة.

كافة شرائح المجتمع والتحاور مع الجمهور بواسطة أعمال تتناول همومه وقضاياها، هادفة إلى إيجاد إنسان قادر على التعبير والتواصل مع محيطه والعالم. وفي نص «نساء تحت الضوء» تعرض عون تمرحل حياة المرأة من خلال تجميع قصص ذاتية تنطبق على النساء عامة، منذ ولدتها الأسطورة من ضلع آدم إلى اليوم. تبين عون أحوال هذه المرأة عندما أحبت - كما هي حال أوفيليا (شكسبير) وكليوباترا، وضحت من أجل أخيها كما هي حال أنتيغون (سوفوكليس). وبدا واضحاً أن كلهن وقعن في أتون التضحية من أجل الحب أو من أجل الآخر.

- والنص الرابع في دراستنا هو «سوليتير» لداليا بسيوني الكاتبة والمخرجة المصرية التي أسست فرقة «سبيل» عام 1997 وهي فرقة تعالج قضايا المرأة العربية من خلال عروض مسرحية متعددة الوسائط.

النظرة الذكورية المهمشة للمرأة وتجلياتها

الجسد حبيس القيم الذكورية:

تفرغ من ثيمة النظرة الذكورية للمرأة أفكار شتى تدور في معظمها حول الجسد، حيث تبدو المرأة سجيناً هذا الجسد الذي رسم الرجل مقاساته، ووضع أسس بنيته الجمالية وما يريد له أن يحكمه أو يحتكم إليه من معايير أخلاقية. عبرت عن هذا سوسن في «مصاوبة بالوضوح»، في مناجاة لصديقتها: «من صديقة تبوح لها بخواطر ذاتها وتساؤلاتها وعواطفها كامرأة في الأربعينيات من العمر، تتحول الكاميرا إلى أخ أكبر يملي على سلمى فعلها، ويقيد حريتها بقطعة ثوب مزخرف يخنق أنفاسها كاملة وأخرى غير مكتملة»⁽¹⁾.

فلكي يبقى الجسد حبيس قيم ذكورية لا تتغير ينبغي ألا تبارح صورة المرأة صور الجدة والأم. وهذا ما تنذر منه منى في «سوليتير» عندما تقول «عوزني أبقى زي أمي»⁽²⁾.

وهو شبيه بما تقوله بطللة «بيت الموسيقى»: «بيت بقلب بيت بقلب بيت بقلب بقلب بقلبا لعبة عم تدور على حالا ورا حالا لحالا مثل الوقت عم ترسم خيوط بيتا دودة فز/ عنكبوت عم ترسم حدود بيتا حول جسما»⁽³⁾ وعليها ألا تخرج عن الإطار المرسوم لها.

فالجسد هو محور الصراع الدرامي في النصوص الأربعة، وهو كذلك محور الصياغة اللغوية للوقائع والأحداث التي تنطوي على دلالات مضمرة: كاستراتيجية للعيش، لكشف

(1) مايا زبيب، علبة الموسيقى، ص. 3، مخطوطة.

(2) داليا بسيوني، سوليتير، ص. 4، مخطوطة.

(3) مايا زبيب، علبة الموسيقى، ص. 5.

النص التحتي sub-textes المبطن للنص الظاهر⁽¹⁾ (خوف المرأة من جسدها، واستخدامه كوسيلة للهجوم). فهذه كلّها تركز على صوت هؤلاء النساء، وأسست للتعبيرات اللغوية والعلاقات السلوكية التي تصف من خلالها ردود الفعل النسائية تجاه السلطة الذكورية التي ترسم حدود الخطاب مع النساء، كما انزاحت عن الأنساق والصيغ الثابتة للتعبير عن التشظي الذي أصاب الشخصيات النسائية التي تدفع حالاتها الفعل الدرامي إلى أقصى درجات التطور. وخوفها أيضًا من أن يخونها هذا الجسد كما ورد في نص «نساء تحت الضوء» لإيمان عون، حيث تقول أمل: «بدي إتحرر من سجنني بدي إتحرر من جسدي».

وتقول ساندرافى «مصابة بالوضوح»: «صار لي ثلاث شهور عاملة رجيم... مافات لتمي لقمة مشتيتها... دائما عندي إحساس إني سمينه...»⁽²⁾.

تناول هذه النصوص هذا المبدأ الأنثوي الذي تعيشه المرأة في مختلف مراحل حياتها، التي تشكل عصارة تجارب وخلاصات من عالمها منذ ولادتها حتى مماتها، وتفتح الباب على قضية الجسد بكل ما تحويه من تساؤلات وعقد وأحاسيس وخوف، فتركز على علاقتها بجسدها وعلى مجمل معاناتها. وتتضاعف المأساة في هذه الحالة لدى المرأة، لأنها الأكثر تأثراً وإحباطاً من الرجال، أليست هي دائماً محكومة بالمحافظة على شكلها وجمالها؟ وهذا ما تجاهر به ساندرافى نص «مصابة بالوضوح»: «وإنه لازم أكون أطول وأنحف وممشوقة القوام... (تتحرك) وممرية الجسد... مسحوبة الجيد... هيفاء... غيداء... شهباء... وثابة... رشيقة... خصر مضموم... وصدور يفر...»⁽³⁾.

ويدل هذا المونولوج على أن الشخصيات النسائية تعيش صراعاً مأساوياً مع ذاتها، مع الماضي والذاكرة ومع الواقع والعالم، ومع جسدها ولا سيما في مرحلة الشيخوخة. «أن المرأة العجوز التي تعتبر إسقاطات الأنيميا anima أو المبدأ الأنثوي طاقة دالّة، تؤمن بأن فقدانها هو الذي يشكل السبب وراء كل اضطراب نفسي لديها»⁽⁴⁾.

يتضح من هذه المونولوجات أن المفهوم الذكوري لجسد النساء عمد إلى تحويلهن إلى

(1) جانيت براون، الحركة النسوية في الدراما الأميركية المعاصرة، ترجمة تامر عبد الوهاب، مركز اللغات والترجمة - أكاديمية الفنون - القاهرة، لا تاريخ، ص 234.

(2) سوسن دروزة، مصابة بالوضوح، مخطوطة، ص 14.

(3) سوسن دروزة، المصدر نفسه، مخطوطة، ص 17.

(4) جاك لاكان، اللغة الرمزي والخيالي، ترجمة، مصطفى المسناوي، الناشر: منشورات الاختلاف السلسلة، بيت الحكمة، 2006، ص 100.

أغراض بالنسبة إلى جمهور الذكور، بتصوير جسد الأنثى بأبعاد مثالية⁽¹⁾. إن إنتاج صور عن جسد الأنثى، من قبل النساء، يجب أن يفهم كجزء من استجابة أكثر عمومية للعالم الاجتماعي والثقافي الذي نظر إلى النساء وعاملهن كأشياء، والذي أخفى أو أنكر إيقاع وإنتاج حقيقة تنوع تجسيد الأنثى. ولكن ما بدا جديداً وذا مغزى في مثل هذه الأعمال هو الطرح الظاهر للوجود الجسدي للأنثى، والاحتفاء به في بعض الحالات، على عكس ما كان يجري في النصوص المسرحية التقليدية.

تستخدم الكاتبات للتعبير صيغة المونولوج الداخلي كونه كلاماً صامتاً مفتوحاً لأن النساء يفتقدن من يحاورنه أو يفتقدن القدرة على الكلام مع الآخرين. فالمونولوج حسب لوكش هو لغة المخدول الذي هجره الإله⁽²⁾. فالمونولوج هو صيغة استخدمتها الكاتبات المسرحيات لتفجير هذا المكبوت واتخذن منه أداة تعبيرية مغايرة لتعابير الخطابة والتصريح للآخر بكل ما يفكرون فيه. فالنساء طالما طلب منهن الصمت والسكوت أو الإسكات، وهذا ما تعبر عنه صونيا في «مصابة بالوضوح»: «بس.. ليش بخاف... ليش بنخاف... ليش ما بنقدر نقول... ليش ما بنقدر نحكي.... ليش بنسكت... ليش بنخاف...»⁽³⁾.

وتعرّف ديورا كاميرون في «النقد النسوي للغة» الإسكات والتكليم الثقافي والتهميش للمرأة بأنه «تغيب الأصوات والاهتمامات النسائية عن الثقافة الرفيعة»⁽⁴⁾ وإسكات النساء يبدأ عن طريق التحريم المباشر، باستخدام الحظر التقليدي للحديث النسائي في النصوص الدينية أو السياسية مثلاً، أو من خلال آليات الرقابة والحظر التي تستخدم لإثناء المرأة عن الكتابة، أو لتحجيمها، أو لتهميشها ومن ثم حرمانها من العمل على إيجاد تقاليد أدبية نسائية. والوجه الآخر لهذا الإسكات يكمن في فرض أنظمة الخطاب الذكوري، والعمل على تكريس تلك الأنظمة وسبغ صفة العقلانية واللياقة والذوق السليم عليها دون سواها.

التضحية من أجل الرجل / المرأة النموذجية

تلزم المرأة نفسها بقيم تصبّ دائماً في مصلحة السلطة الذكورية، وهذا ما استنتجناه

(1) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشامي، مراجعة هدى الصدة، المشروع القومي للترجمة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة صادر عن دار روتليدج للنشر بنيويورك، 2002، ص. 86.

(2) Georg Lukacs, *Theory of the Novel*, Edition Methuen, London, 1983, PP. 5.

(3) سوسن، مصابة بالوضوح، ص 16.

(4) Deborah Cameron (org.), *The Feminist Critique of Language : A Reader*, (4) Londres/New York, Routledge, 1990, p 210.

مما قالته نتالي في نص «نساء تحت الضوء»: «الشخصية المثالية؟ طيب بس عمرك عشتي الحب الكامل l'amour absolu الحب اللي بتجاوز كل الظروف الإنسانية. أنا أعطيت حياتي لهيدا الحب عشان هملت، عشان هيك عفواً بس مثالية أكثر منك»⁽¹⁾.

وفي «مصابة بالوضوح» تقول سوسن: «لازم كون المرأة المدبرة... الحديدية... أخت الرجال.. الحكيمة.. امرأة المهام الصعبة. المرأة التي يرضى... عنها الأهل والأصدقاء والحارة وأبو محمد الدكنجي والبناية والإقليم كله..»⁽²⁾.

يبدو واضحاً من مونولوج الشخصية في النصوص الأربعة أن المرأة تخضع لشروط السلطة الذكورية الحاضرة / الغائبة، عندما تتكلم عنها بصيغة المجهول والجمع، والمقصود بهذه الصيغة هو واو الجماعة التي تتفق ضمناً على ما تقرره هذه السلطة. وهذا الخضوع - وفق تصنيف فوكو له - هو على نوعين: الخضوع لشخص آخر من خلال علاقات السيطرة والاعتماد، والخضوع للهوية الذاتية من خلال العلاقة بالضمير ومعرفة النفس⁽³⁾. وتجد منى ونتالي وصونيا ذواتهن خاضعات لكلا النوعين.

وفي هذه الحال تخضع الذات الأثوية لذات الرجل الذي يتميز بالحضور، لأن المرأة تنسم بالغياب وبأنها الآخر. وفكرة الآخر هذه ليست إلا تخريباً للقالب والصور النمطية الأبوية في صورة جديدة وتكريساً لها⁽⁴⁾. وعليها تصور الذات النسائية في علاقتها برمز الذكورة على أنها «آخر» أو هامشي أو دوني، أو بوصفها قاصراً. وكثيراً ما يجري تجريد هذا «الآخر» من الصفات البشرية، كما جرت عليه صور الخطاب في نصوص الكاتبات⁽⁵⁾. ويتضمن خطاب السلطة الذكورية هذا التصنيف في إطار سعيه لقبولة وتأطير نفسه كما «الآخر» وفق معايير بعينها.

من هنا، تعتمد المرأة المونولوج في نصها السردي المسرحي لتخبر ولتفصح عن معاناتها وألمها عبر مسرح ما بعد حدثي، يتمّ ضمنه البحث عن الأبعاد الأربعة للشخصية الفنية: البعد الاجتماعي والبعد الاقتصادي والبعد النفسي والبعد الفيزيولوجي. إن أي ممثل آخر مكلف بالاشتغال على هذه الأبعاد، أما المرأة فهي مهياة دائماً، لأنها تعي من تكون وتقمص ذاتها، فما تشخصه من شخصيات ينبثق من شخصية واحدة هي أنا، ويأخذ

(1) إيمان عون، نساء تحت الضوء، مصدر سابق، ص 24.

(2) سوسن دروزة، مصابة بالوضوح، ص 23.

(3) Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, pp9 et s.

(4) سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، المرجع السابق، ص 835.

(5) المرجع نفسه، ص 442.

شكل مناجاة فردية مع الذات، إذ تتساءل الشخصية من خلاله عما تشعر به من مشاعر متضاربة، وتعبر عما في داخلها من تمزق لاتخاذ قرار في هذا الحالة يكون المونولوج الإطار الذي يعبر به عن الصراع الوجداني dilemma. ويكون خطاب الشخصية مع نفسها في لحظات تأزمها، ويساهم الحوار الداخلي أو المونولوج في نقل الحياة الداخلية للشخصية بشكل دينامي وعفوي وحي، إنه نوع من مسرحية الحياة الداخلية الذي كثر استخدامه في نصوص المرأة الكاتبة، كما أنه يشكل عنصرًا أساسيًا من عناصر بنية نصها، لأنه أدواتها التعبيرية الحية والفاعلة والتفاعلية مع المتلقي.

الأم والتماهي مع معتقدات السلطة الذكورية وقيمتها

تماهي الأم مع القيم الذكورية وتعيد إنتاجها، في حضور هذه السلطة كما في غيابها. فهي التي تفرض على البنت (الشخصية غير المسماة في نص «علبة الموسيقى» إمي بتقلي ما بسوا تفتحي اجريكي إنتي ولا بسة تنورة)⁽¹⁾. ولا يختلف ما تعيده إنتاجه الأم من قيم ذكورية عما يعلنه / الزوج / الرجل في نص «سوليتير» الزوج: «إحنا كده وهنفضل كده، جدي وجدتك كانوا كده، أبويا وأمك كانوا كده وإحنا كمان كده»⁽²⁾. يشير ذلك - حسب دريدا - إلى أن كل أنساق التفكير مبنية على نمط ثنائي ترتب فيه المعاني ترتيبًا تقابليًا ويؤثر فيه أحد الزوجين على الآخر⁽³⁾، الأمر الذي يتولد عنه الموقف الذكوري الذي يصر على إخضاع المرأة / الزوجة.

في هذا الموقف تخضع المرأة لما يسمى بـ«الهابيتوس» بما هو بناء ذهني يتضمن «العادة» التي لا تحوي أو تتضمن مفهوم «القاعدة» أو «البناء»، بل هي حركة تتصف بـ«التراتبية» والتنظيم القائم على أسس التقليد والتكرار أو محاكاة الأفعال، وقد تكون وفقًا لمواقف الزوج والأم المتماهية مع السلطة الذكورية، عبارة عن ردود أفعال لا تأتي وفقًا للعلاقات السببية وإنما نتيجة لما يدعوه علماء الفلسفة بظاهرة «تداعي المعاني» أو كما يعرفها بورديو بأنها «نسق الاستعدادات المكتسبة وتصورات» وفيها يخضع الفرد لتأثيرات «هابيتوس الجماعة»، وبذلك نفقد أي تأثير لـ«هابيتوس الفرد»

(1) مايا زيبب، علبة الموسيقى، ص 14.

(2) داليا بسيوني، سوليتير ص 29.

(3) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص 88.

(4) بيار بورديو، العنف الرمزي، ترجمة وتحقيق نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، 1995 بيروت، ص 250.

على سلوكه وتجديد أفعاله حسب بورديو⁽¹⁾. ويدعم هذا التحليل ما تقوله منى «سوليتير»: أنا طول عمري باعمل زي الناس ما بتعمل يل لهوي، كنت متصورة ختان البنات بطل في عيلتنا من فترة وما كانش قضية بالنسبة إلي⁽²⁾.

المرأة والبيت والأسرة / العلاقة بين الداخل والخارج

تلجأ المرأة في أغلب هذه النصوص إلى البيت والأسرة اللذين يشكلان هاجساً وربما ملاذاً تتحصن فيه من سلطة الرجل ومن الخارج فتقرر الارتكاس إلى الداخل، مما يؤدي إلى صراع كبير تعيشه بين الداخل والخارج. ولهذا تنسب مايا زيبب البيت إلى المرأة فتقول «بيت مرا»: «عاشت فيه كل حياتا... لما كانت صغيرة كان البيت يلي بتجتمع في كل العيلة. لما تزوجت كان البيت يلي فيه أوضة النوم. لما اطلقت من زوجا تركت البيت. بس حاربت لترجعلو. ولما رجعت حطت بالأوضة تخت مفرد، وغيّرت كل هندسة البيت، لدرجة انو اوقات بتنسا انو هيدا نفس البيت يلي ربيت فيه وشافت جسما عم يتغيّر بالمراية، والبيت مطرح ما صارت مرا وإم⁽³⁾.

والبيت هنا لا يقصد به المكان المادي بقدر ما يشير إلى محمول ثقافي وتاريخي يشي بدونية النساء وتبعيتهن لسلطة الرجل. فيه تعيش المرأة كل مراحل حياتها فترتبط به كملاذ حسب نص علبة الموسيقى: «البيت ببلش بالحلم... بالرحم... بالقبر⁽⁴⁾» وتمارس فيه البوح الذاتي داخل حجرتها الصغيرة دونما قدرة منها على مواجهة العالم والتحاور معه. وهو بهذا المفهوم لا يقل شأنًا عن مكان التهميش أو جناح الحریم. ألم يعتبر فرويد أن الأنا العليا عند المرأة أقل من الرجل؟ ولذلك تهتم المرأة، وفق ما يقول فرويد، بنفسها وبيتها وأسرته أكثر بكثير من اهتمامها بالسياسة والثقافة والفكر؟.

إلى جانب البيت تلعب المرأة الدور الرئيس في الأسرة، في التربية والإشراف وفي أغلب الأحيان في إعادة إنتاج القيم الذكورية داخل الأسرة، خاصة في تربيتها لابنتها / امرأة المستقبل. وفي هذا الصدد تتساءل منى في «سوليتير» في لحظات بداية تشكل الوعي لديها، وفي بداية إيمانها بضرورة الأدوار البديلة التي تفترض - حسب بيتي فريدن - «توفر ثقافة بديلة تختلف عن مفهوم أن النجاح داخل النظام الأبوي يتطلب اعتناق قيم

(1) داليا، سوليتير، ص 12.

(2) مايا، علبة الموسيقى، ص 30.

(3) مايا، المصدر نفسه، ص 30.

(4) عن جانيت براون، مرجع سابق، ص 135.

أبوية»⁽¹⁾ فتقول: «بنتي كانت أول وصلة لي بروح العالم بكيانني كسبتها بمعحزة الخلق بالأومومة اللي كانت جوايا وأنا مش عارفة، بنوتي بتكبر ويجد مش عارفة إيه أحسن مكان أربيها فيه علشان تطلع بني آدمة بجد؟»⁽²⁾ إنه السؤال المضمّر كبديل عن السؤال الدال. ترى منى أنها غير مهياة بعد لتربية ابنتها، كما تجد أن الأمومة والأسرة أمر شاق، ويؤكد ذلك غولدمان لاعتباره «أن الأسرة تلعب دورًا رئيسًا في قمع المرأة لأنها مؤسسة تقيدها من الناحية الجنسية والاقتصادية والاجتماعية»⁽³⁾.

و«المرأة إما هي مقيدة أو مكبلة أو مسلوقة الحركة»⁽⁴⁾.

ب - تشكل صورة المرأة وانزياحات الموضوع والذات

بدأت الأبحاث النسوية تتجه نحو التحول إلى الذات التي تجعل من الرجل الكاتب الذي كان قد حاز على سلطتين: سلطة الكتابة، وسلطة الذكورة، موضوعًا لها. وهذا القلب في الأدوار وتحويل الموضوع إلى ذات والذات إلى موضوع تمخض عن إعادة نظر في مفاهيم ذات مركزية ذكورية «كنا قد اعتقدنا (تحت تأثير سلطة الكاتب/ الذكر) أنها ليست موضع تجاوز مثل مفهوم التراث الأدبي، ومفهوم الهوية الجنسية، ومفهوم الدور الجنسي، أي الدور الاجتماعي - الثقافي الذي يفرضه التكوين البيولوجي...»⁽⁵⁾.

لذلك كان لا بد للمرأة من البدء بصياغة «خطابها» وتوظيفه لإزالة هذا الفصل القسري في مكونات الواقع المترجم إلى ثنائيات متعارضة: رجل/ امرأة، مركز/ هامش، ذات/ وموضوع، مستندة إلى ما جاء به دريدا من إنكار للمعنى النهائي مما يفتح مجالات الخطاب التي يمكن من خلالها حل الأنماط التقليدية للتفكير وتحدي نظام التقابل الثنائي الذي يجعل من الذكر مبدأ لإضفاء المشروعية ومعياريًا لقياس الحقيقة والقيمة، وهي العملية التي يعتبرها التمرکز حول الذكر⁽⁶⁾.

تبدأ عملية التمرد لخلق حالة التصالح بين الفرد والمجتمع، وبين الحرية الفردية والقيود الجمعية، وبين الذات والموضوع، في صور متنوعة كما نجد في النصوص الأربعة.

ظهر التمرد في سلوك المرأة نتيجة وعيها لذاتها ولعلاقتها بالرجل ولدى شعورها - حسب هيغل - بحالتين من الاغتراب: الأولى هي اغتراب «الخضوع» التي تعني المجارة

(1) داليا بسيوني، سوليتير، ص 40.

(2) عن جانيت براون، مرجع سابق، ص 267.

(3) المرجع نفسه، ص 106.

(4) سارة جامبل، مرجع سابق، ص 29.

(5) سارة جامبل، مرجع سابق، ص 313.

الأثوماتيكية نتيجة ممارسة حالات القهر والقمع المنظم⁽¹⁾ كقول أمل في «نساء تحت الضوء»: «أنا كل الوقت بتحدى مش بس كريون واحد، آلاف الكريونات، هالأ بورجيكم»⁽²⁾ (وكريون هنا هو الملك وخال أنتيغون الذي منع دفن جثة أخيها لتمرده على السلطة، في نص أنتيغون لسوفوكليس)، وفي مكان آخر تقول أمل: «بتعرفي شو يعني تكوني أسيرة أفكار الآخرين، اطلعي من حالك اطلعي من روحك كوني ما شئت»⁽³⁾. والحالة الثانية هي اغتراب «الانفصال» الذي هو نتيجة مباشرة للخضوع، حيث تنعزل المرأة وتنفصل بذاتها عن كل ما حولها. ويتم استبعادها وإقصاؤها بحيث تركز في النهاية إلى حالة من الصمت الذي هو أشد صور الحط من منزلة النساء⁽⁴⁾. ومن ثم فما من شك أن المرأة من خلال ممارستها لحريتها سوف تعمل على منع استغلال طاقاتها الخلاقة وعلى تحسين أوضاعها المنحطة، بعدما تتعلم الكثير من اغترابها واستبعادها فتبدأ حالة التمرد بصور متعددة منها:

- منى في «سوليتير»: «ما كنتش متأكدة إيه قصدو بالظبط «بكدة» اللي في كلامه، ولكني كنت متأكدة - لأول مرة - إن عندي رأي مختلف، مش عارفه أثبتته»⁽⁵⁾.

- وبتفجير المسكوت عنه في «علبة الموسيقى»، والتوق إلى الصراخ نقبض صامت: «بدي صرّخ بدي صرّخ بسكت بفوت بحيط قطن بفتح عيوني جوا عتم في قماش على وشي بخزق القماش بخواتمي ضو عم يخبط بعنف أنا مش خايقة»⁽⁶⁾.

- في تشكل الصورة الجديدة وبداية الإحساس برفض التماهي ورفض الصورة النموذجية للمرأة في نص «مصابة بالوضوح»: «معي مرأة صغيرة في حقيبتني.. أخرجها من وقت لآخر لأتأكد إن تشكلت صورتني من جديد... وجهي ينفلت مني جلدي مش جلدي ريحتي متغيرة... روعي مفرطة...»⁽⁷⁾.

- صاحبة القرار والتحدي أيضاً في «مصابة بالوضوح»: «أه قرري، ورجيني كيف بدك تعيشي تتحركي وتتنفسي وتختاري... طبعاً أنا بتتنفس وتتحرك وبعيش زي ما بدي».

(1) Jean-François Kervegan, Hegel et Carl Smitt. *La politique entre la spéculation et la positivité*, PUF, 1992, p29

(2) إيمان عون، نساء تحت الضوء، ص 43.

(3) المصدر نفسه، ص 42.

(4) Kervegan Ibidem, p.29- Jean-François.

(5) داليا، سوليتير - ص 29.

(6) مايا، علبة الموسيقى ص 29.

(7) مقتبس من «ليلة الغلطة» - الطاهر بن جلون- ورد للطباعة والنشر والتوزيع 1998.

- رفض المساومة وقبول التحدي في «نساء تحت الضوء»: «لأنني ولا مرة خسرت براءتي وما عملت ولا تنازل واحد». فتجيبها أمل: «أنا كمان ما عملت ولا مساومة... ورحت للنهية بالتحدي تبعي»⁽¹⁾.

وتقارب سوسن دروزة في «مصابة بالوضوح» هذه الصورة بصيغ طريفة. فهي تدمج هذه الصورة بكيفية تطور الشخصية درامياً. تتصاعد حالة التمرد لديها كما يتصاعد دورها كشخصية في بنية النص على شاكلة ما رود في النص: «شخصية شخصية إلها مبرر درامي.. بتتطور، بتصاعد الحدث عارفة شو بداها شخصية مدهشة... مبهرة.. شخصية مبدعة...». وهي في الوقت نفسه ترفض أن تصنف في الأرشيف: «شوفيني... شوفيني منيح.. أنا من لحم ودم.. أنا مش أرشيف... شوفيني اطلعني منيح.. هاي حياتي.. شو خيتي مني عني... (تبدأ بخدش معصمها وترها إلى الكاميرا... وتخدش المعصمين بالدم...)»⁽²⁾.

ترفض سوسن أن تكون مؤرشفة، وهي في هذا التحدي تواجه صعوبة مفادها أن النساء سيكون مصيرهن كمصير الأفراد الذين يعملون ضمن ممارسات خطائية معينة لا يمكنهم التفكير أو الحديث من دون إطاعة «الأرشيف» المُسكت أو غير المنطوق من القواعد والمحددات، وإلا فإنهن يخاطرن باعتبارهن مدانات بالجنون ومعرضات للإقصاء، حيث تقصر كل ممارسة خطائية محتواها ومعناها بالتفكير فقط ضمن شروط «المؤلف» و«الخضوع له»⁽³⁾. ومع ذلك يعلو صوت الشخصية في «مصابة بالوضوح» كذات نسائية / مهمشة للتعبير عن نفسها بلغة القاهر القامع. وفي لحظات صفاء تجد فيها ذاتها وتحرر بعنف وتستمتع بأخذ القرار. تقول: «الكل بدأ عندما عرفت من أريد أن أكون، اليوم قررت أن أكون أنا. «تصرخ... يجب أن أتخلص من كثرة أوهامي ونضالاتي المجهضة»⁽⁴⁾.

تدل هذه النصوص على التحول الذي أدى إلى انزياح المرأة من الهامش، وإلى تبادل الأدوار، وقد تبلور ذلك من خلال المونولوج / الأسلوب السردي الذي كان الصيغة الأفضل للتعبير عن هذا التحول، لما اتسم به من خصائص ذكرناها سابقاً، دون أن يعني هذا أن هذه الصيغة هي الوحيدة الخاصة بالتعبيرات النسوية. فهي اعتمدت أيضاً في نصوص كتبها رجال هم الذين وضعوا أسس بنيته الفنية والجمالية، وهذا ما سنستجليه من خلال قسم دراستنا لبنية الفنية للنص المسرحي النسوي، أي التقاليد الأدبية الفنية.

(1) إيمان عون، نساء تحت الضوء، ص 25.

(2) سوسن دروزة، مصدر سابق، ص. 25.

(3) فوكو، المرجع السابق، ص 210.

(4) سوسن دروزة، مصدر سابق، ص 30.

2 - التقاليد الأدبية الفنية وأبعاد الخطاب النسوي

يدور هذا المحور حول دراسة الأبعاد المعرفية والجمالية والفنية للخطاب في النصوص المذكورة، من خلال التأكيد على الشكل في مقابل التأكيد على الجوهر. وربما تؤسس هذه الدراسة لخصوصية هوية نسوية في النص الدرامي دون صياغة تصورات جوهرية وجامعة عن الآخر/الرجل، وذلك ضمن سياق ثقافي مليء بعمليات استهلاك لذوات تمثيلية *subjectivités représentatives*⁽¹⁾.

- بناء النص وصيغة الحكلي/السرد

اعتمدت المؤلفات مايا وسوسن وداليا وإيمان في نصوصهن صيغة درامية ملائمة لامتلاك فضاء التمثيل هي الحكلي. فقارب النص بناء الحكلي الشعبي/السرد الذي اعتمد على الاستطراد والتفريغ والتراكم⁽²⁾ ومقاومة التهميش بواسطة المونولوج. لم يعتمدن منهجية تقسيم النص إلى فصول ومشاهد، ولم تنهين الفصل الأول لتبدأ حدثاً جديداً في الفصل أو المشهد الثاني في سياق متطور متنام - حسب ما تفترضه بنية النص الدرامي التقليدية. لذا نراهن يوزعن تجارب هؤلاء النسوة المعاصرات والآتيات من التاريخ على مدار النص، من خلال مونولوجات تتخللها حوارات قصيرة تتدخل فيها النساء الباقيات للتعبير أو للتعليق على السلطة الذكورية/مسببة هذه المصائب للمرأة (ناتالي ورازان..). تستمر النساء بسرد قصصهن من خلال الواقع المتجسد في السرد والمونولوج واللغة والشخصيات في «علبة الموسيقى» و«مصابة بالوضوح» و«سوليتير» من خلال أسلوب الامتداد إلى التاريخ الذي اعتمدته عون في بناء نصّها في «نساء تحت الضوء».

الشخصيات النسوية والصراع: غاية في التحول

لسنا هنا بصدد البحث عن البنية التقليدية للشخصية الدرامية في النص المسرحي بل نستقرىء بنية مختلفة طرأت على العلاقة بين الشخصية وعناصر البناء الدرامي الأخرى لأن الشخصية - حسب أرسطو - هي التجسيد الأمثل «للإبانة» التي تهب المسرح ازدواجية المعنى الكامل⁽³⁾.

(1) جانيت براون، مرجع سابق، ص 50.

(2) Helene Keyssar, **Feminist Theatre**, New York, Grove Press, 1985, p. 89.

(3) إيلينو فيوز، موت الشخصية، ترجمة: محمد الجندي: القاهرة، إصدارات مهرجان القاهرة الدولي للمسرح التجريبي، ص 314.

وفي نصوص الكاتبات نرى تغييراً جوهرياً في طرق تقديم الشخصية على المسرح، تغيير يرتبط بتحولات في اتجاهات الثقافة بين الداخل والخارج. وبرز هذا الانهيار بين الداخل والخارج وانقلاب المواقع بين الذات والموضوع عندما أعلنت الشخصيات في النصوص الأربعة عن وجود نوعين من التجارب خاضتهما هؤلاء النساء؛ الأولى هي أنتيغون/الأخت التي تضحي بنفسها من أجل دفن أخيها متحدية بذلك أمر الملك/خاله بعدم إقامة طقوس دفنه، وقد قدمت ذلك في إطارها البدائي الوظيفي، وليس باعتبارها شخصية متعددة تحمل دلالات متميزة. والتجربة الثانية هي تجربة النساء اللاتي يقدمن التضحيات في إطار المنزل والأسرة.

لكن يمكننا أيضاً أن نقول إن أسلوب الكاتبات غير متطرف في توظيف الصور والمفردات الذكورية، ويبدو ذلك من خلال اللغة والمونولوج بطبيعته المتحولة والمتشظية. في هذا الأسلوب تعيد الكاتبات تمثيل العنف الذي تمارسه الذات الذكورية على المرأة فتتحدى عملية تمثيل المرأة كشيء، وتستخدم اللغة التي تصورها كضحية غير فاعلة، ثم تعود لتخاطب الرجل. كما أنها تقدم الشخصيات الذكورية على أنها قامة في حضورها وفي غيابها، وتقدم الشخصيات النسائية على أنها ضحية الرجل والأسرة⁽¹⁾. وهذا ما تعبر عنه بطة «علبة الموسيقى» فتقول: «بدي صرّخ بدي صرّخ»⁽²⁾؛ هي شخصية المرأة النمطية التابعة للرجل. وتمثل النساء في نص «علبة الموسيقى» ولكن هذه المرة تخضع المرأة للسلطة الذكورية المتمثلة بالأم وفي نص «مصابة بالوضوح» تخضع لسلطة الأخ في الحفاظ على شكلها المحتشم، وفي «سوليتير» لا تملك حق الرفض أو التقرير والمطلوب أن تكون نسخة عن الأم والجدّة. وفي «نساء تحت الضوء» يتلقين الفوائد التي تعود عليهن من جراء أخطاء الذكور.

وهؤلاء النساء يعلنن حالة التمرد، وإن كان بوجل، وبعدم معرفة بكيفية الاهتداء إلى تحديد الهوية كما تقول منى في «سوليتير». ويحاولن أن يجسدن صورة المرأة الجديدة في الزمن الحالي وليس التاريخي. هنّ يسعين إلى اكتساب صورة المرأة الحرة القوية الحريصة على صون كرامتها الإنسانية وكيانها الأنطولوجي. يحاولن التماهي مع النساء الناضجات اللواتي تسعين إلى إغناء عوالمهن الداخلية وينظرن إلى الرجل نظرة متوازنة، متلافيات إعادة إنتاج القيم الذكورية في تربية بناتهن. وبرز هذا أكثر ما برز في مسرحية «سوليتير».

(1) نك كاي، ما بعد الحداثة والفنون الأدائية، المجلس الأعلى للثقافة والفنون،

القاهرة، 1989، ص 206.

(2) مايا، مصدر سابق، ص 35.

سردت هذه الشخصيات أحوالها وعبرت عن صراعاتها فأعلنت درامياً بداية تحول الشخصيات إلى مرجعية فنية مرتبطة بعوامل اجتماعية أو سياسية. وهذه قد تكون خطوة أولى في طريق منح الكاتبات أو الأقليات أو أشكال من الفن الشعبي رتبة البروز والمرجعية⁽¹⁾. وفي هذا الصدد تقول سيسو: «إن المرأة بانتهازها الفرصة للكلام «سوف» تفتتح التاريخ الذي كان دائماً يقوم على قمعها»⁽²⁾.

حبكة درامية تشي بالتمرد على التهميش

لا تربط الحبكة في النصوص بين سلسلة من الأحداث الدرامية التي تتطور لبلوغ الذروة تطوراً خطياً ولكنها تربط بين حالات تبدأ بعرض صور معاناة المرأة، وتنتهي بالتمرد وانزياح الذات والموضوع. وذلك حين تشهد الأحداث/الحالات تطوراً في العلاقات على المستويين الأسري والعائلي، بدأ بتشكّل الوعي عند النساء ووصولاً إلى صراعات عنيفة يعيشونها في ذواتهن وبينهن وبين المجتمع.

صراع الأنا/الهو/الهي المهمشة

تبثّ الكاتبات نفحات من الخطاب النسوي في تصويرهن لهذه الصراعات في نصوصهنّ الدرامية عندما تكثرن من استخدام ضمائر الأنا/الهو/الهي (هذا الغائب/الحاضر). يجيء السرد بضمير المتكلم وضمير الغائب، كما تبين في المونولوجات التي قدمتها النساء/كما في نص «علبة الموسيقى»: «الواحد لخالو لما يكون بيتو، لخالو. الواحد بيتو بيتصرف على «طبيعتو» يعني ما بمثل. أنا هلق عم مثل لأنني مش لحالي ومش بيتي. وإنتو كمان... عم تمثلو، لأنو عم تعملو أشياء يمكن مش حاين تعملوها. معي صندوقي... لأنني مش لحالي ومش بيتي، ما بعرف إذا رح إفتحو...»⁽³⁾.

تنطوي هذه «المناجاة» أو «الحوار الأحادي الصوت» monologue لدى الشخصيات على بعد درامي لا يقوم على الصراع النفسي أو الصراع مع الآخر بل من أجل الآخر / الذكر. إنهن مضطرات لفعل ذلك. لهذا هن ضحايا⁽⁴⁾ ولكنهن لا يلبثن أن يتجاوزن حالة الصراع ويخترن التمرد والرفض وعدم الانصياع لسلطة الآخر/الذكورية. فالنظام الذكوري يسود في أول النصوص، ولكن بمرور أحداث المسرحية يبدأ هذا النظام بالتداعي عندما تبدأ المرأة بالرفض.

(1) جانيت براون، مرجع سابق، ص 234.

(2) سيسو -«ضحكة ميدوسا» عن كتاب النسوية وما بعد النسوية، ص 48.

(3) مايا زيبب، المصدر السابق، ص 23.

(4) جانيت براون، مرجع سابق، ص 210.

- من مظاهر التهميش الإسكات أو التكميم عبر اللغة

تعيد هذه الشخصيات إنتاج الواقع عبر شهادات رمزية وواقعية تفضي بنا إلى الكشف عن وعي اللغة التي استخدمتها المؤلفات في كتابة نصوصهن ورموزها وهي حسب -باختين Mikhael Bakhtin، ما يمكن تسميته «اللغة في الاستعمال» أو الهترولوجوسيا heteroglossia⁽¹⁾، وبرز ذلك في نص «علبة الموسيقى» عندما تتكلم البطلة عن التفاصيل الحياتية واليومية «وثيقة زواج مكتوب على قفاها ليستة، إخراج قيد عائلي، دفاتر علامات، باسبور قديم وتلات سنان حليب «وتتابع» لابسة مريول المدرسة المقلّم. بحب امشي حافية على الرخام الأبيض. عالحيط تحت طاولة السفرة برسم حالي أنا وأختي بقلم البيك، هيدي الرسمة رح تضلا عالحيط لمدة طويلة»⁽²⁾.

واللغة المستخدمة في هذه النصوص جاءت بمثابة «الجسم الذي يضم كل أشكال الكلام الاجتماعي التي يستخدمها واحدنا في يوم واحد من أيام حياته»⁽³⁾، ويمكن اعتبارها نظام خطاب يتناسب أفضل ما يكون مع خدمة الهدف الذي تقصده الكاتبات. وفي هذا السياق تقول شخصية من شخصيات «علبة الموسيقى»: «عم بخصص... كيف بكل إتقان وحرقة برجع بدخل بعلبة جديدة بعد ما كسرت العلبة الأولى بطلع من علبة وبدخل بعلبة ويطلع من خانة وبدخل بخانة من مربع لمربع الخ... بكل غباء بكل ما أوتيت من غباء... لازم أعمل لفة على العلب... شو رأيك نطلع من العلبة.. صديقتي، رفيقة دربي وتوأم روحي...»⁽⁴⁾.

يتوافق هذا المونولوج مع ما سمته شوالتر في إطار «تيار البراري أو التخوم» الذي يعتبر أن اللغة والمجتمع بطبيعتهما يتمحوران حول الذكورة، ومن ثم إن المرأة تُستبعد إلى الهامش فتضطر إلى الكلام والكتابة بلغة ليست لغتها، لأنها لا تملك اللغة الخاصة بها وتفتقد إلى امتداد التجربة قياسًا بالرجل. وتقول منى في نص «سوليتير»: «ما عنديش لا المعلومات ولا القدرة على الكلام زيه. أعيط عشان مش عارفة أختار» «...البوابات الفرعوني اللي من كام ألف سنة يعرفوا عني حاجات أنا ما اعرفهاش. قابليني زي ما أنا من غير ماكياج من غير تحسينات».

(1) ميخائيل باختين، جماليات الإبداع اللفظي، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، القاهرة 1979، ص 120.

(2) مايا زيبب، المصدر السابق، ص 24.

(3) IBIDEM

(4) مايا زيبب، المصدر السابق، ص 15.

«أقول لنفسي إني ماشي . لازم أمشي ... عشان ألاقيني محتاجة أقابلني وأفعد معايا . مش عارفة إيه اللي هيجصل بس أكيد هأعرف!»⁽¹⁾.

تستخدم الكاتبة اللغة الذكورية المتداولة لتعبر عن المسكوت عنه ولتنقلب من الموضوع إلى الذات. وإن قراءة للتمثيل اللفظي في النصوص الأربعة وفق النظرية النسوية المتأثرة بالتحليل النفسي ما بعد لاكان - تشير إلى أن هناك ما لم يقل وتشير إليه الكاتبات بالتنقيط.

الخاتمة والاستنتاج

ذهبت في هذه الدراسة إلى ذاكرة النساء، وإلى لغتهن الصامتة أو المهمشة، وحاولت الكشف عنها وعن صياغتها المقصية لأن تبيين مدى مساءلتها للذاكرة الذكورية وأساليب كسرها للخطاب الذكوري، ولأستطلع إن كانت تواريخ النساء باتت تشكّل ذاكرة كتابة تحمل قولهن المستور والمخفي، ليس وفق إعادة إنتاج القيم الذكورية السائدة في الأدب، بل انطلاقاً من محاولة تؤسس لخصوصيتهن في مسائل الثيمات والبناء الفني.

- الخصوصية الأولى التي تميزت بها نصوص الكاتبات الأربع هي ما يؤسس لمسرح يوصف بمسرح الحواس، حيث تراعى قوانين الشكل والبنية والحركة التي تنطلق ضمن نظام حركي في فضاء من المتغيرات الداخلية، معتمدة على الحواس كوسيلة إدراك أساسية⁽²⁾. ففي «علبة الموسيقى» حيث تصنع النساء أمكنتها بكل تفاصيلها، فتحوك الرائحة واللون والصوت، والأشياء التي تحوي وتحوي» ريحة الكاتو واصلة للدرج. الولاد هني وراجعين عالبيت من المدرسة بيدقو بابا قبل ما يطلعو على بيتن، بيعرفو انو اليوم يوم الكاتو. «ولحاسة السمع دورها في هذا النص «أوقات لما امرق حد البيت بحس انو إذا بفتح الباب كل شي رح يكون مثل قبل، امي بالمطبخ عم تجلي وتغني لأسمهان»⁽³⁾.

ويرد في نص «مصابة بالوضوح» ما يشير إلى الطعم والرائحة ولكن هذه الحاسة ذات دلالة رمزية تمثيلية «في أشياء بتعملها بتعرفي أنه مش لازم تعملها مش حرام ولا عيب بس بتضلي تعملها... طعمها واضح... إغراء... خطيئة... لذة»⁽⁴⁾ حيث المنظر والملمس والمذاق والرائحة. فالحواس لا تستقبل فقط ما أعطي لها لكنها تكتشف الأشياء وصفاتها وتعيد خلق ما اكتشفته بطرق جديدة.

(1) داليا بسيوني، المصدر السابق، ص 36.

(2) مفتاح محمد، دينامية النص، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1987، ص 14.

(3) مايا زيبب، المصدر السابق، ص 27.

(4) سوسن دروزة، المصدر السابق، ص 35.

تعتمد نصوصهن على هذه الحواس التي تتجسد في العناصر السردية وفي حوارات الشخصيات وفي صراعات الأنا / الهو. وتصل هؤلاء الكاتبات، وهن تحاورن العين والأنف والجلد والأذن، إلى ذروة رهافتهن.

- الخصوصية الثانية: الإنصات إليهن يعكس بناء هذه النصوص - وكذلك محتواها - تفكير النساء. فبينما تدور الثيمات حول المعاناة الناتجة من الخضوع للسلطة الذكورية نجد أن الحلول المطروحة لهذه المعاناة تكمن، في نصوصهن، في الإنصات إلى النساء والاستجابة لهن. وهذا يشير إلى بداية التخلص من التطهير الأرسطي واستبداله بعملية الشروع في التحريض الذاتي للبدء في إزالة التهميش والقهر بواسطة الاهتمام بتشكيل مفهومهن الخاص - كما ذكرنا سابقاً في محور صورة المرأة المتمردة في النصوص الأربعة - وذلك عندما أدركت، بالممارسة، أن بريق الخطاب الذكوري لا يتطابق مع بشاعة التطبيق: فزوج منى في نص «سوليتير» يشرع بصياغة خطابه القائم على فهمه الخاص لها، وعلى النحو الذي يخدم مصلحته. فعملت للتخلص من اضطهادها لها. هي المرأة/الشخصية التي ظلت في كل فصول النصوص مجبرة على السكوت وخاضعة للاستغلال وعت حالتها في اللحظات الختامية من النص، وذلك تحول ينم عن خاتمة ملؤها التفاؤل والأمل⁽¹⁾، وإن لم تجد إمكانية كبيرة للتغيير الجذري لأنها ما زالت أسيرة منظومة الصور التي تشير إليها وتنتقدها⁽²⁾. لذلك أدركت هؤلاء الكاتبات أن التحرر لا يمكن أن يتم دون كسر الطوق المتمثل بحبس الجسد. ولن يتم لها ذلك إلا بعد مواجهة الامتثال لمشيئة الرجل، وقلب الحالة من ردة فعل إلى فعل يصدر بكليته عنها هي. بحيث تغدو من يقرر مصيرها ومن يعبر عن ذاتيتها. وقد أفلحت الكاتبات في التعبير عن مكنونات الذات النسوية، التي تسعى لأن تكون امرأة/إنسانة تقيّم بفكرها وسلوكها لا بنوعها الجنسي.

البناء الفني

اتخذت هؤلاء الكاتبات مواقفهن من البنية الفنية بناء على المدى الموجود من الأنواع والأساليب الفنية، مختارات أن تكرر مذاهب قائمة وناجحة لأنه لا يوجد فنان أو كاتب يتدع ببساطة أنواعاً أو أساليب فنية من عدم⁽³⁾. لذلك لن يتسنى لنا أن نفهم الابتكارات

(1) جانيت براون، المرجع السابق ص 130.

(2) J.Dolan, **THE FEMINIST SPECTATOR AS CRITIC** (Ann Arbor, Mich, (2) 1988)p.67.

(3) سوسولوجيا، ص 72.

الشكلية في البناء الفني للكاتبات والفنانات إلا من خلال ثورتهن ضد ما سبقها من شتى المذاهب والأساليب التي تتنازع ساحات التعبير المسرحي. بناء عليه نرى أن تأسيس بنائية النص الدرامي الذي يميز الدراما التي كتبتها المرأة، هو مفهوم يقوم على خلق أدوار مسرحية نسوية لها مغزاها، وعلى الاهتمام بأدوار يلعبها النوع: ذكر / أنثى في المجتمع، واستكشاف النسيج الذي يكون عالم المرأة. على أن يكون خطابها مصاعاً بأدوات المقاومة والشروع في «الرد كتابة» writing back، بتعبير بيل أشكروفت ومنظري ما بعد الكولنيالية، الذين استفادوا أصلاً من آراء دريدا التفكيكية التي تقوّض الثنائيات الراسخة، وخصوصاً تفكيكه أو فضه لهذا اللون من التفكير الثنائي بحيث يمكن إجراء التصالح بين الفرد والمجتمع، وبين الحرية الفردية والقيود الجماعية، بين الذات والموضوع، وكذلك بين الجزء والكل. هذا مع رفض التمييز الفينومينولوجي بين الذات والموضوع.

وبعد الانزياح من الهامش إلى المركز الذي يعتبر انزياحاً طبيعياً، لا بد من الخروج من ثنائية الرجل / المرأة، إلى ساحة الثالثة جامعة يتم فيها الاعتراف بكل الصفات وتقديرها جميعاً دون تمييز، وإقرار إمكانية وجود ما قد يبدو متناقضاً. ولذلك نجد أن مقولات تيار نسويات ما بعد الحداثة (وهو الأكثر انتشاراً وتأثيراً في الوقت الحالي) ينبغي أن تسود في الخطاب النسوي اليوم، سواء أكان ذلك في المسرح أم في المجالات الإبداعية الأخرى. وينبغي أن تتوافق المبدعات في المسرح على فكرة قبول الاختلاف كنسق ذهني يعمل على التعايش ويعطل سياسات الصدام والصراع. لا سيما أنهنّ يُعرّفن ساحة الاختلاف هذه التي توجد فيها الأضداد على أنها الكينونة التي قد تكوّن التركيبة السيكولوجية للفرد أو الثقافة أو المجتمع أو غير ذلك. فقبول الاختلاف والاعتراف بكل جوانب الشخصية دون تمييز يشرّ بحياة أفضل للفرد سواء كان ذكراً أو أنثى. فكاتبات مسرح ما بعد الحداثة هؤلاء مقتنعات أنّ التمييز النوعي وما أنتجه من إشكاليات اجتماعية ونفسية هو نسق ثقافي ذهني لا علاقة له من قريب أو بعيد بالاختلاف البيولوجي بين الذكور والإناث، ذاك الاختلاف الذي تم إسقاط معانٍ كثيرة عليه -دون أن تنطق به أجساد النساء أو أجساد الرجال⁽¹⁾.

Luce Irigaray. *Je, Tu, Nous: Toward a Culture of Difference*. New York; (1) Routledge1993, p.135

تهشيم المرأة لصور وأشكال تهيمشها عبر المسرح في الجزائر

د/ جميلة مصطفى الزقاي⁽¹⁾

بزغ نجم المسرح في الجزائر كغيرها من دول العالم دون تمكن المرأة من الإسهام فيه، وظلت مشاركتها في حمل الخطاب المسرحي وإنتاجه محدودة، إلا أنها وجدت بين حناياه بصفة معنوية، إذ تقمص الرجال أدوارًا نسائية، فضحى بعضهم بشباته مؤديًا أدوارًا لا يعقل الاستغناء عنها. كما اضطر البعض الآخر إلى الاستعاضة عن دور المرأة وذلك بتقليص عدد الشخصيات أو اللجوء إلى ممثلات فرنسيات كان حظهن في صنع الفرجة أوفر آنذاك من قريناتهن الجزائريات. ولئن غابت المرأة عن الركب الجزائري عند ميلاده، فإن ظهورها اقتصر فيما بعد على الغناء والرقص⁽²⁾ والتمثيل في حين بقيت باقي القطاعات من كتابة وإخراج وسينوغرافيا تخصصات رجالية بلا منازع.

كان مثل هذا العمل محرّمًا، وهذا ما يعكس وضعية المرأة في الجزائر وما عايشت من إقصاء وتهميش، لكنها سرعان ما صارت جزءًا لا يتجزأ من التركيبة الفنية والتقنية والإخراجية التي تسهم في صنع الفرجة المسرحية بدءًا من السبعينيات، لتقتحم قطاع إدارة المسارح الجهوية في العشرية الأخيرة إلى جانب نشاطها الإخراجي والأدائي. وتبرز أسماء كان لها الفضل في رفع وتيرة الإنتاج المسرحي بالجزائر وأخص بالذكر سيدة الركب الجزائري «صونيا» والأختين فوزية وحميدة آيت الحاج وهما خريجتا المدرسة السوفياتية، هذا بالإضافة إلى هند سلام وفضيلة عشموي وفضيلة عسوس وغيرهن كثير.

هشمت أسماء نسوية كثيرة أوصال وصور وأشكال التهيمش عبر ممارستها للمسرح ماضيًا وحاضرًا، متحدية أسمال الذهنية المتحجرة والوصاية الذكورية، متمردة على كل

(1) أستاذة محاضرة باحثة، قسم الفنون الدرامية، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران.

(2) تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنه غداة الاستقلال، وجهت بنات الشهداء إلى المعهد العالي

للفنون بالجزائر العاصمة لممارسة الرقص في غياب الرادع الأسري والسلطة الذكورية.

القيود التي تحدّ من حريتها في ممارسة نشاطها الفني. ومع ذلك تقر الكثيرات منهن أنه لولا وقوف بعض الأسماء الرجالية الكبيرة إلى جانبن، لما تمكّن من تجسيد أحلامهن وقلب موازين التهميش الكلاسيكي الذي لطالما التصق بوجودهن ليصبح تهميشاً إيجابياً تحريضياً على الإبداع والجهر بالصوت مطالبات بحقهن في صنع الفرجة المسرحية إلى جانب الرجل صنواً كفوّاً يؤدي واجباته ويتقاضى حقوقه وحرته كاملة حتى وإن دفعن ثمنًا باهظًا غالبًا ما ينعكس على حياتهن بالسلب والخسارة.

تناشد هذه الدراسة تحليل ونقد جملة من الأعمال المسرحية لأسماء كبيرة كانت، ولا يزال البعض منها يعمد إلى الاتكال على المرأة في فضح كل الممارسات المشينة التي تعاني منها في الماضي الشعبي والثوري والتاريخي للجزائر من أمثال كاتب ياسين وأمحمد بن قطف. وينبغي أيضًا رصد كفيات تهشيم المرأة لصور وأشكال التهميش التي أضحت أشكال تهميش إيجابي بفضل ما أبلته المرأة من بلاء حسن في قلب موازين النظرة الضيقة للمجتمع والسلطة الذكورية التي سلبت من المرأة صوتها بدوًا وحضرًا، حربًا وسلماً، لتتزعقها وكرامتها وقد تخلّصت نهائيًا من بوتقة التقزيم والإقصاء بفضل إرادتها الفولاذية.

هذا وستعتمد هذه الدراسة النقدية على المنهج المقارن الذي سيسعفها في جعل ظاهرة التهميش الإيجابي للمرأة في الميزان لدى الكاتب الواحد فيما بين نصوصه التي أنطقت المرأة وأخرجتها من صمتها، وسمحت لها بالتعبير عن أناها مثلما هو الشأن عند المخرج والكاتب والممثل امحمد بن قطف وبين كاتب وآخر. وستقف الدراسة عند دحض كاتب ياسين لتهميش المرأة ودفعه لها قدما إلى الرمز والتشفير التاريخي المغمم بالدلالات العظيمة التي تسافر بالمرأة بعيدًا عن كونها الضحية الخالدة. وسيتيح المنهج المقارن التعمق والدقة في جوانب هذا التحليل ممهدًا الطريق لإبراز خصائص ومميزات هذه الظاهرة لدى الكاتبين مع التعرّيج على نقاط الالتحام والشتات بينهما بهدف الكشف عن أنماط وسبل تعاملهما مع المرأة عبر إبداعاتهما المسرحية الخالدة.

تقويض المرأة للتهميش من خلال «أبي الفنون»

رحلة المرأة عبر «أبي الفنون» في العالم العربي عامة وفي الجزائر بخاصة؛ كلها عشرات وصراع من أجل البقاء والإسهام، وإثبات الأنا أمام سلطة الذكورة في وسط ينكر ولوجها فضاءات التشخيص والفرجة والترفيه. عوّضها الرجل في الخشبة منذ فجر المسرح، فتمتص أدوارها الرعيل الأوّل من رواد المسرح في الجزائر أمثال رشيد قسنطيني ومحمد التوري وسلالي علي ومحبي الدين باشرزي...

تكلم المسرحي بلسانها وحمل خطابها وعبر عن أناها وأوجاعها، ورسم أحاديدي مستقبل تعمّه الضبايية والغموض. أعارته صوتها آنيًا وكأنها كانت في انتظار أن تتلفها بعض

الإرادات الحميدة والنوايا الطيبة، فتدعوها إلى استكمال الخطاب الذكوري الأنثوي لسد فراغاته والعمل على تقويض صور التهشيم التي تعرّضت لها المرأة، فأخرست صوتها وكتمت أنفاسها.

1- المرأة في «حسان وحسنا» أوفر حظًا من «فاطمة» عند شيخ المسرحيين أمحمد بن قطاف...؟!

تنفست المرأة الصعداء إلى جانب شيخ المسرحيين الجزائريين «امحمد بن قطاف»⁽¹⁾، فتدرّبت وتقمّصت وعبّرت فأفصحت وتعثّرت، لكنها لم تغب عن رؤاه الإبداعية والإخراجية الدراماتورية وفضائه الفرجوي. حيث حضرت في بواكر أعماله المسرحية مؤلفًا أو مخرجًا، أو حتى ممثلًا حين اقتسم وإياها الركح بكل سخاء. اقتحم ابن قطاف عوالم الرمز في مسرحية من تأليفه وإخراج سيد أحمد أقومي «حسان وحسنا» ليعالج واقعًا معيشًا بكل ما يحمله من أبعاد سياسية واجتماعية، فاحتملت المسرحية آنذاك أكثر من تأويل، ذلك أن هناك من رآها تناقض تامًا الخط السياسي والإيديولوجي السائد، وأنها تعارض هذا الخط إذا نظر إليها بوصفها رمزًا وظّف في إحدى الأقاليم الشعبية، لكنه لم يكن ليساير راهن الأحداث في الجزائر آنذاك.

ولدمائة أخلاق ابن قطاف تقبل النقد برحابة صدر، على الرغم من تناسي النقد في تلك الآونة الالتفات إلى العنوان الذي ساوى فيه بين الرجل «حسان» وما يحمله هذا الاسم من دلالات السعي إلى تحسين الأوضاع الراهنة، والحرص على تغيير ما ساد منها، ليس منفردًا وإنما إلى جانب المرأة «حسنا»، وما توحى به من جمال صنيع وسداد فعال وافئتان بهذا التغيير الذي سيسعيان سوياً إلى تجسيده يداً بيد في واقع يشرب إلى اللحاق بالدول المتقدمة متحدياً انتماءه للعالم الثالث.

(1) فنان مسرحي جزائري؛ أحد رواد المسرح الجزائري، خاض غمار التمثيل والإخراج والكتابة الدرامية، يشغل حالياً منصب مدير المسرح الوطني محيي الدين باشتارزي بالجزائر العاصمة، له ريبورتوار مسرحي متكامل بالأعمال المسرحية التي عرفت إقبالاً منقطع النظير ومن بينها مسرحية «فاطمة» قيد الدراسة. وعليه «أرسي نمطاً مسرحياً مستتباً يتواصل دون ملل أو كلل مع التراث المحلي، ودون انغلاق أو تعصب أو تكريس زائف، كما يبرز لنا من خلال كتاباته أنه ينهل من التراث المسرحي العالمي بعد أن يطوعه ويعدله ويكيفه إلى بناء فني مركب شديد الإحكام وملقح باللمسات التراثية الشعبية العربية ودون تبعية» (عصمت كامل إسماعيل «حوار مع المسرحي الجزائري امحمد بن قطاف» الثقافة، عدد 17، سبتمبر/أيلول 2008، ص 65).

شكّل «حسان وحسنا» ثنائية تكتلت لتقف للقهر والاستبداد بالمرصاد، إذ يشعر الملك بفقر شعبه وما يعانيه من جور وقهر فيستغل سلطته ليؤازر شعبه، فيلتقي مع فتاة من القرية، وينزل من علياء عرشه للاقتران بها وهي من عامة الشعب، وليس هذا فحسب بل يشترط عليه أهلها مقابل مهرها أن يعمل معهم في خدمة الأرض طيلة سنة، ولا يتم القران إلاّ مع حصاد الغلة. وعلى الرغم من معارضة حاشيته لهذا الشرط وسعيهم للتفريق بينهما، إلاّ أن محاولاتهم تبوء بالفشل فينتصر الجيش بقيادة «حسان» الذي وعد حبيبته «حسنا» الخادمة في القصر بإحقاق العدالة والفوز بتباشير صبح جديد. وفي ذلك إيحاء ودلالة على مدى تجاوب الملك ورعيته، ونجاح قوة المقهورين في دحض الظلم وذوبان الطبقة وحاجة الرجل إلى المرأة في تجسيد المشاريع الكبرى والآمال العريضة.

المرأة في نص امحمد بن قطاف إذن هي الصديقة والحيبة والزوجة الموعودة التي تستحق العناء والتضحيات الجسام للظفر بها والفوز برضاها، وهي المحرصة على فعل الخير والمحفزة على إحقاق الحق والعدالة الاجتماعية، وقلب موازين المجتمع لصالح كل ما هو مفيد وجميل وبنّاء. قال الناقد علاوة بوجادي عن العمل آنذاك «قصة طريفة وجودة في الإخراج والأداء»⁽¹⁾، لنقول له اليوم هي القصة الهادفة التي أنصفت المرأة أو على أقل تقدير دعتها للمصانعة في التغيير بكل تقدير وامتنان. فلم تقتصها من الإسهام في البناء الاشتراكي الذي ركب سهوة التحول الشامل عبر الثورات الثقافية والزراعية والاقتصادية؛ التي أتت لاستكمال الإنجاز الأعظم للثورة التحريرية.

لم يفصح ابن قطاف عن هذه الإيديولوجية بصفة مباشرة، بل رأيناها يلتجئ إلى التراث فيغرف منه حكاية حسان وحسنا، ليوحي من خلالها إلى إلزامية إذابة الفوارق الاجتماعية ومؤزرة المرأة للرجل من أجل تجسيد التغيير الإيجابي البناء، وسط مجتمع رَحّب بزوال الطبقة وتحقيق المساواة في الواجبات والحقوق فيما بين أفراد المجتمع، الذين من جهة يقدسون المرأة ويرفضون أن تذكر بسوء، ومن جهة أخرى يغيّبونها ويؤثرون التزامها بالدور التقليدي المتمثل في كونها ربة منزل ومربية أطفال. أبي امحمد بن قطاف إلاّ أن يبعث صورة المرأة الجزائرية من رماد الثورة التحريرية ويغذيها بالتراث، وهي شريكة للرجل في صنع التغيير الذي ينبغي أن يكون مهما كانت الفوارق الاجتماعية، وبغض النظر عن موقف الوسط الذي غالباً ما يقف بالمرصاد لعلاقة غير متكافئة، وعبر هذا الحدث الدرامي البسيط أعاد المسرحي الأمور إلى نصابها، ليضع المرأة في مكانها المنوط بها في تحدي الإقصاء والتغيب.

(1) علاوة بوجادي، «حسان وحسنا»، المجاهد في عددها 777 في سنة (1975).

المرأة المتمردة في مسرحية «فاطمة» لامحمد بن قطاف

ومن السبعينيات إلى العقد الأخير أو ما سلفه من زمنية، والزمن في هذا المقام لا يهم، بل الأجدى والأحق بالذكر هو سفر المرأة في رحاب إبداعات شيخ المسرحيين الجزائريين امحمد بن قطاف تأليفاً وإخراجاً، ويحق للباحث أن يقف مطولاً عند مسرحية «فاطمة»⁽¹⁾ التي ألفها امحمد بن قطاف في سنوات الدم والدموع والمآسي، وقد أدت البطولة فيها سيدة المسرح الجزائري «صونيا» متمردة متحدية في جراءة وثبات واقع المرأة في حلكته وتناقضاته، تماماً مثلما كان منتظراً. فقد أفصحت شخصية فاطمة عن واقع مريب عبر مشاهد حوارية تتحوّل إلى مونولوج أحادي⁽²⁾ الجانب متعدد الأهداف والأبعاد والإيحاءات في محاكاتها للواقع اليومي الذي يحيك حول النساء وشاح جبروت واضطهاد في شتى وجوهه وأشكاله.

مسرحية «فاطمة» عبارة عن مونولوج يشتمل على مشاهد حوارية تتحمل وزرها شخصية واحدة محاولة محاكاة الواقع اليومي بكل حيثياته وهي تعري مسميات عدة ألصقتها المجتمع بالمرأة من فرط تضيق الخناق عليها، الأمر الذي جعلها تنقلب من ضحية إلى شخصية شرسة تواجه وتجاهه غير آبهة بالمجتمع الذكوري المنغلق والمتشدد الذي ينظر إليها بوصفها أداة لا أكثر.

هي يوميات امرأة جزائرية على قدر من العلم والمعرفة، تتسم بالذكاء والفطنة والجمال، أثناء بحثها المضني عن العمل تصطدم بكل أنواع القمع المادي والمعنوي والاجتماعي منه والفكري والجنسي، فتتجدد محاولة فرض احترامها بوصفها كائنًا ينعم بالحقوق كاملة، على الرغم من الذهنية الذكورية المنغلقة على

(1) مسرحية «فاطمة» لامحمد بن قطاف أنتجت سنة 1991 باللغة العربية، حيث أدت الفنانة صونيا الدور الرئيس فيها وأخرجها للركح زياني شريف عياد، ليعاد إنتاجها باللغة الفرنسية في إطار سنة الجزائر بفرنسا، ثم باللغة الأمازيغية في إطار تظاهرة «الجزائر عاصمة الثقافة العربية 2007»، وأدّت الدور الرئيس فيها الممثلة رزيقة فرحان وإخراج فوزية آيت الحاج. (ينظر، شفيقة ج، ابن قطاف يعرض أعماله في مرسيليا»، المساء، 07 أكتوبر/ تشرين الأول 2008).

(2) المونودراما: هي عبارة عن مسرحية بممثل واحد في أبسط تعريف لها، أو على الأقل ممثل واحد تكون له القدرة على تقمص الكثير من الأدوار، يتمحور العمل المونودرامي حول صورة شخصية نعمل على استثمار دوافعها الباطنية والذاتية أو جانب الخيال (voir: Patrice Pavis, *Dictionnaire du théâtre*, Armand Colin, Paris 2004, p215.),

الذات والتي تحيط بها من كل جانب وتعمل على طمس هذه الحقوق بقسوة وتشدد وعنجهية⁽¹⁾.

شخص ابن قطاف نقائص هذه السلطة الذكورية المفروضة على المرأة في تناقضاتها واستصغارها لكيونتها فهي الأقل قوامة مقارنة بالرجل، وهي الناقصة عقل ودين، وهي المخلوقة من ضلع أعوج. يُعد هذا التشخيص اقتطاعاً غير مشروع لشواهد واقتباسات من مصادر التشريع الإسلامي، لكنها منمطة بحسب المزاج الذكوري وما يوائمه من حالات القهر والضغط الذي يولد الانفجار، فلا يزيد «فاطمة» إلا إصراراً على إثبات الأنا ومجابهة الآخر ذي الذهنية الظلامية المتشظية.

مسرحية «فاطمة» لفئة ذكية نحو صنف آخر من النساء أضحى عددهن في تزايد مستمر ألا وهو صنف العوانس اللواتي يعانين من نظرة المجتمع لهن بالدونية والبوار والنهميش القاتل لأنهن لم يلقين الخطوة لدى الطرف الآخر، وكأن المرأة العانس هي المسؤولة عن مصابها الجلل، الأمر الذي يرمي البعض منهن إلى الرذيلة وإقامة العلاقة السرية والزواج العرفي⁽²⁾.

أما المسرحية اللثام عن فكر رجولي أرعن يقتصر الرجولة على الجنس، وضالته المنشودة خدمته لذكورته فحسب، متجاهلاً أي جانب آخر عقلياً كان أو سلوكياً أو إنسانياً. هذا هو الرجل الذي يرى النور متمتعاً بحقوقه كاملة، بينما تُوسم المرأة بالقصور لتلزمه مدى الحياة، وفق ما تملبه العادات والتقاليد والأعراف الشعبية التي لا تقبل الجدل أو النقاش. تعري مسرحية «فاطمة» واقع المرأة الجزائرية بانحسار وشفافية قلما كشفت بها على خشبات المسرح الجزائري أثناء سنوات الجحيم.

تعود «فاطمة» بعد مرور عقد كامل، لتصرخ عالياً أن لا شيء تغير، وأن بيت لقمان على حاله، والماضي والحاضر صنوان ووجهان لذهنية واحدة تأبى بديلاً أو تحسناً، إن لم تكن قد ابتذلت أكثر من أي وقت مضى تحت نير فكر متطرف ومتشدد يلصق العار والرذيلة بالمرأة، ولعله يجعلها شماعة يعلق عليها كل أخطائه وزلاته، بل قد يذهب إلى أبعد من ذلك، فيراها المتسببة في الكوارث الطبيعية من جفاف وزلازل! . . . «فاطمة» تصور يوميات غالبية النساء الجزائريات وتلفت انتباه الرأي العام إلى معاناة المرأة في بيئة تناشد إقصاءها بكل ما أوتيت من قدرة وقوة. ولئن كانت المرأة في «حسان وحسنا» الصديقة والحيبة والزوجة الموعودة

(1) ينظر، رزيقة فرحان، مسرحية «فاطمة»..تصوير جريء لمعاناة المرأة الجزائرية في مجتمع قمعي ذكوري، (2008 /02 /21) يحال على:

www.Ahl Al Quran.com

(2) رزيقة فرحان «مسرحية فاطمة».

والمحرضة المحقّرة.. فهي في «فاطمة» كل أصناف النساء التي بدت من خلال يوميات امرأة تتحدث عن حياتها بنبرة تهكمية هزلية ساحرة تسعفها الذاكرة في استرجاع لحظات السعادة التي عايشتها وهي تنظف غسيلها على سطح العمارة التي تسكن بها. «فاطمة» التي حاك خيوطها شيخ المسرحيين الجزائريين هي المرأة المخضبة بكل ما تكابده من ويلات العنوسة وما تجره عليها أنوثتها من مضايقات.

بقي للدراسة أن تتساءل ألم تكن حسناء أكثر حطًا من فاطمة؟! هي التي انبعثت من القصص التراثي، فتربعت على عرش العزة والتشريف في المخيال الشعبي الجزائري، لتخرج فاطمة إلى الواقع المزري في عريه بإشكالته المعقدة والمتناقضة، حيث كانت رحلتها محفوفة بالمكاره. قصد ابن قطاف في العملين إراديًا أو لإراديًا التحريض على سماع صوت المرأة الجزائرية وإخراجه من غياهب النسيان والتغيب والتهميش والصمت. فكان خطابه كاشفًا بالمعنى الذي عرضه فوكو الذي يرى أن الخطاب ليس تجليًا للذات العارفة المفكرة «ينبني في جلال وعظمة بل على العكس من ذلك هو عبارة عن وحدة كلية يمكن من خلالها ضبط درجة تشتت الذات أو درجة توزيعها بين مسالك عديدة وانفصالها عن نفسها»⁽¹⁾.

وهكذا أوصل خطاب المرأة عن طريقها، وعلى لسانها، دعوة لتقويض تحجر السلطة الذكورية وتهشيم آليات الهيمنة الرجولية للاضطلاع بانشغالات المرأة وإذابة جليد المشبطات التي تعترض حياتها اليومية من انكسارات وأوجاع وهواجس ومخاوف...

«حسناء» محاكاة للمرأة في غياهب المخيال الشعبي وما يحويه من مثالية وطوباوية، وما «فاطمة» إلا نقش في الذاكرة الجماعية لواقع المرأة في راهن يتنزلها ويلقي بها في أوساط تضاعف أرقها. يشي عرض العملين في شكل درامي دلاليًا برؤية تعددية متقاطعة متناقضة. لتجربة المرأة الحياتية بين أمس ولّى وغد آتٍ، فوضعها في بناء مونودرامي في «فاطمة» بعدما صالت وجالت في بناء كلاسيكي مألوف في «حسناء»، وما يجمع بينهما هو السرد الحكائي من جهة والأدائي الاعترافي من جهة أخرى وبطابع درامي في كليهما، سواء كانت الأحداث الحكائية متخيلة أم معيشة.

التهميش الإيجابي للمرأة عند كاتب ياسين

أ - صوت النساء *Voix de femme*

في برائن الحصارات المتعاقبة على تلمسان⁽²⁾ خلال الفترة الممتدة ما بين سنتي

(1) ينظر، ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي (الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال للنشر 1988)، ص 30.

(2) ولاية بأقصى الغرب الجزائري وهي عاصمة الثقافة الإسلامية لسنة 2011.

1236-1556، حيث كانت هذه المدينة عاصمة المغرب الأوسط، وكانت محط العلماء والفنانين، ما أدى بها إلى الازدهار وإثارة مطامع المحتلين والغزاة. اختار كاتب ياسين لعمله المسرحي «صوت النساء» أن يتغذى من هذه الأجواء ليوقف عند فترة المرينيين واصفًا صمود بواسل تلمسان وبلائهم الحسن لإيقاف زحفهم عليها، مكثفين الجهود رجالًا ونساء، مركزًا بخاصة على فئة النساء اللواتي قهرتهن النظرة الضيقة إليهن، وما كان عليهن إلا أن يثبتن للجميع مدى نجاعتهم في التصدي للغزاة مدافعات عن حريتهن وكرامتهن. كاتب ياسين الذي وقف إلى جانب المرأة واعتبرها قضية إذ يقول: «لطالما أدهشتني مسألة المرأة الجزائرية؛ وبدت لي أولوية منذ نعومة أظفاري. فكل ما عشته وما فعلته حتى الآن، كان له مصدر أول هو أمي (...). فسواء لجهة اللغة أم لتفتح الوعي، الأم هي التي تجعل الطفل يلفظ كلماته الأولى، وهي التي تبني له عالمه»⁽¹⁾.

سجل ياسين كفاح النساء الجزائريات راميًا إلى تعليم أصحاب النظرة الضيقة للمرأة مدى مساهمتها في صنع التاريخ الجزائري، مع العلم أن هذه المسرحية هي بمثابة عنصر مفتاحي لعمله الروائي «نجمة»⁽²⁾ الذي أهداه للذاكرة الجماعية الجزائرية، كما يؤسس للكفاح من أجل الانعتاق وتسجيل أحداث التحرر من كل القيود قديمًا وحديثًا، وبذلك سيظل كاتب ياسين الشاعر والروائي العظيم الذي ناضل بإبداعه الأدبي والمسرحي في سبيل تقدّم وحرية وديمقراطية بلده في جميع المجالات⁽³⁾.

إن القيم المسرحية والتصويرية التي يمكن ملاحظتها في أعمال كاتب ياسين المسرحية، تعود لتظهر في نص مغمور نشر في مجلة «أوال» سنة 1987 ألا وهو مسرحية «صوت النساء»، حيث ارتحلت في ثناياها قصة الأمير يغمراسن في شكل إعداد عجيب يؤول إلى خطاب تغمرة الغنائية الشعرية والحماسة المتزايدة التي يختص بها الإنتاج المسرحي لدى كاتب ياسين.

(1) Entretien avec El Hassar Benali, 1972 (in *Parce que c'est une femme*, Editions des Femmes / Antoinette Fouque, Paris, 2004).

(2) رواية «نجمة» الصادرة عام 1956 ونجمة هي الجزائر الجميلة التي مزقتها مآسي وآلام حرب التحرير واعتبر النقاد هذه الرواية أجمل نص بالفرنسية لكاتب من أصل غير أوروبي. وعبر ياسين بصدق عن فترة مؤلمة من حياة الشعب الجزائري. (محمد خضر سعاد، الأدب الجزائري المعاصر (بيروت، المكتبة العصرية، دون سنة وطبعة)، ص 191).

(3) Voir, Sam Lebel, «La voix des femmes de Kateb Yacine», Publié le 07 février 2008 www.paperblog.fr

قصة هذا البطل البربري «يغمراسن» الذي عاش بالمغرب؛ رواها ابن خلدون في حديثه عن البرابرة، لكن كاتب ياسين وقف عند شخصية «صوت النساء» (أم يغمراسن) موظفًا الجوقة المكونة من فتيات، أكثر من وقوفه عند الحلقات الدامية لهذه الحرب المفزعة التي اندلعت فيما بين مدن غرب وشرق الجزائر مع العلم أن بطليها هما الأmirان: أمير الغرب ويغموراسن رئيس قبيلة بني عبد الواد إبان فترة تأسيس المغرب الأوسط (الجزائر).

نلاحظ في هذه القصة المؤدومة ميل ياسين نحو صورة امرأة أضحت رمزًا لمسقط رأسه، إضافة إلى كونها شعارًا لحرية مغتصبة للشعب الجزائري الجريح أثناء تلك القرون التاريخية سواء على يد محتلين مختلفين أم عن طريق نزاعات داخلية⁽¹⁾.

يبدو أن «صوت النساء» الأم البربرية السفيرة لدى الأمير الحفصي، صنو ملكة «تعزونت» أصبحت الأخت الكبرى لـ«نجمة» ولـ«المرأة المتوحشة» التي تذكر أبناءها بعظمة أجدادهم. لكن هنا نستطيع طرح فرضية فحواها أن هذه الأم يمكنها أن تدرك المستوى نفسه الذي أدركته ملكة البرابرة «كاهنة» التي صارعت وتصدت للعرب بفضل وساطة شعر ياسين.

وعن طريق أسلوب المغالاة الذي يبطئ وتيرة المعلومة التاريخية والتصاعد الدرامي، يعمل كاتب ياسين على تحويل بطلته من الواقع إلى الأسطورة. هذه الصور النسائية، التي عن طريق سيرورة أسطورية، تفكك عناصر واقعية ضائعة في أجواء الضبابية الموجهة للشفهية.

يتعلق الأمر باستعمال اللغة بوصفها سحرًا أكيدًا، حيث إن وظيفتها تندرج ضمن نظام السحر أكثر من أسلوب الوصف والسرود. ذلك أن كاتب ياسين يستعمل الجوقة النسائية، وما يميز عظمة مرونته هو منحه لمسرحه تركيبية أكثر احتفالية وطقوسية بصفة أكيدة أكثر منها حوادث درامية.

«صوت النساء» غوص جديد في التاريخ حيث تتغنى جوقة الفتيات بالأجداد، وبواسطة ثمالة معبرة تقاس بلغة محملة بنبرات رنانة تتجلى في غناء الجوقة حين تبدأ الإنشاد بتعظيمها لجمال تلمسان؛ وما جمالها إلا من جمال فتياتها، إذ يقلن:

يا تلمسان كم أنت عذبة !

للسكن في مرتفعتك...

مغمورة بالفتيات الجميلات

voir, Jacqueline Arnaud et autres, *Actualité de Kateb Yacine*, l'harmathan, Paris (1) 1993, p 53.

يتوهجن مثل البلور،⁽¹⁾

صوت النساء والكاهنة والمرأة المتوحشة وغيرها تناسلت جميعها من رحم نجمة؛ هن جميلات كاتب ياسين اللواتي قوّضن سلاسل التهميش ليصنعن صفحات التاريخ من ذهب بفضل إصرارهن وتمردهن على الأوضاع الدامية المزرية التي شحذت هممهن وحرصتهن على مواجهة الواقع الجزائري الذي يقوّس المرأة الأم والأخت من ناحية وينظر إليها مدعاة للخطر والحيلة والحذر، فتاة يافعة وشابة في مقتبل العمر من ناحية أخرى... كاتب ياسين يجعلها شريكاً للرجال في السلم والحرب بل يتعدى كونها كذلك ليجعلها سيدة لا مسودة؛ آمرة ناهية ناصحة مخططة قائدة، تلكم هي الصورة التي خص بها كاتب ياسين المرأة الجزائرية في أعماله، فأحبهته وأقبلت على كتاباته بنهم إلى أن رافقته إلى مثواه الأخير، وإن كان المشرع يحرم عليها ذلك.

يقول كاتب ياسين وكأنه يعلل سبب إقباله على تأليف «صوت النساء»: المرأة السرمدية المضحى بها، تستقبل بمجرد ميلادها بدون فرحة. وحين يتوالى ميلاد البنات يصبح ذلك بمثابة لعنة. وتبقى إلى غاية زواجها قبلتة موقوتة مؤجلة تضع شرف العائلة في خطر، ستكون إذن منزوية معزولة بالكاد تتمم. وأغلب دهرها صامتة صمّتاً عاصفاً، هذا الصمت الذي يخفي ملكة الحديث والكلام⁽²⁾. كان كاتب ياسين على الدوام مناضلاً من أجل حقوق المرأة حتى أنه أثناء دفنه حضر عدد كبير من النساء مراسيم جنازته.

ب - صورة المرأة في الجثة المطوقة *Cadavre encerclé*

مسرحية الجثة المطوقة واحدة من ثلاثية كاتب ياسين الموسومة بـ«دائرة الانتقام» تنضاف إلى «الأجداد يزدادون ضراوة»، و«مسحوق الذكاء». ويبنى هذا العمل درامياً على لبنتين، هما الشخصية والموقف، وهما أسس بناء هذا العمل الملحمي الذي يمكن إدراجه ضمن المسرح التجريبي، في تأثره بالنظرية البريختية مع إضفاء التشذيب والتعديل اللازمين ليصبح العمل مستساغاً في البيئة الجزائرية.

تدور المرأة عند كاتب ياسين في فلك الأسرة القبلوتية في خنوعها وخضوعها للأمر الواقع، انطلاقاً من أم الأخضر «زهرة» التي قضى زوجها نحبه في حادث سيارة مع بغّي

(1) Jacqueline Arnaud et autres, Ibid, P 54.

(2) Ghania Khelifi, *Kateb Yacine, Eclats et poèmes*, [chronologie et très nombreux documents], Alger, Enag Editions, 1990, p 91.

فرنسية وخلقها مع طفلين أحدهما الأخضر، وتضطر للزواج من «طاهر» الذي يمثل أعوان الاستعمار. وهناك شخصية «وردة» أم «مصطفى» صديق الأخضر، التي كان مآلها مصحة الأمراض العقلية بعد أن مات زوجها المحامي الذي كان يتعامل مع الاستعمار ويتردد على مجالسهم.

أما «نجمة» فترمز إلى الوطن؛ وهي ابنة قبلوتي قام باغتصاب والدتها الفرنسية بعد أن قتل رفيقه في مغارة. وتعيش نجمة في صراع بين امرأة جزائرية عاقر تبتتها وزوج كانت تمقته، وموزعة بين حضارتين متباينتين. ينتشلها أبوها الكهل من زوجها بعدما استعاد صوابه، ليرتقي بها إلى أرض الأجداد القبلوتيين قبل مفارقتها للحياة. حظيت نجمة بحب الأخضر والكثير من شباب القبيلة مثل حسن ومصطفى وغيرهما.

أما «مارغريت» فتمثل شريحة الفرنسيين الذين ناصروا الثورة الجزائرية، ووقفوا إلى جانب الكفاح الجزائري المسلح. هكذا نرى أن كاتب ياسين لم يغفل أي صنف من الشخصيات النسوية بل قدمها في حالات ووضعيات اجتماعية مختلفة؛ فهي «نجمة» تظهر ممزقة الثياب وقد لفتها حزن عميق على زوجها الأخضر الشهيد، تبحث عنه بين الجثث المكومة في حالة هستيرية تبكي تارة وتلول تارة أخرى⁽¹⁾.

نجمة: الأخضر يرقد هناك...

مع آخرين سواي..

لقد حذرتموني..

كنت قد حلمت بأزيز الرصاص.

هكذا هجرني الأخضر..

ذلك النملة الذكر..

لقد مرّ بشذى فراشي المتكبر.

ليسقط في هذه الكومة من الجثث المجهولة⁽²⁾.

كانت نجمة تبحث عن الأخضر والحزن متمكن منها، تحت العين الساهرة لأصدقاء الأخضر حتى يعيدها إلى منزلها، بينما كان «الطاهر» زوج أم الأخضر يسخر من حزن

(1) أحسن تليلاني، المسرح الجزائري والثورة التحريرية، دراسة تاريخية فنية (الجزائر عاصمة الثقافة العربية، وزارة الثقافة 2007)، ص 139.

(2) ياسين كاتب، الجثة المطوقة والأجداد يزدادون ضراوة (مسرحيتان) ترجمة: العيسى، ملكة أبيض، ط 2 (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1979)، ص 30-31.

الرفاق. فيلتقي الضدان في هذه الأثناء الطاهر العميل للاستعمار ونجمة الوطن المفدى الذي من أجله ضحى الشهداء الأبرار... كانت نجمة ملتاعة على فراق الأخضر، وكلها وفاء لعهد زوجها تتقفي وجهًا قد يشبهه.

نجمة: وما دام الصديق الوحيد قد هلك.. فإني سأنتظره الآن أكثر من أي وقت مضى، سأدوس بقدمي على التراب والدم، كعجلة مهرولة إلى المسلخ بحثًا عن شبه لمن فقدت... (1).

يوشي تمسك نجمة بالأخضر وإصرارها على انتظاره بمدى تعلق ووفاء المجاهدين والثوار بأرض الوطن، وتمسكهم بمسار الثورة واستمراريتها ولذلك تشبّث نجمة بانتظار الأخضر، وتسميت في البحث عنه وقد امتزجت أحاسيس اليأس بالأمل، ليضطرم الصراع النفسي ممددًا أفق الانتظار والترقب. يمتد بحث نجمة عن الأخضر من طول كفاح الثوار في ذودهم عن الوطن الأم بضراوة وأناة ورغبة في التعلق بتباشير غد كله خضرة وينعان.

وإذا قارنا فيما بين وجود المرأة وكيفية تعامل كاتب ياسين معها في «صوت النساء» و«الأجداد يزدادون ضراوة» Les ancêtres doublent de férocité، وكذا «الجثة المطوقة»، نجده يوظف جوقة نسائية ويحتفي بالمرأة من خلال توظيفه للمرأة المتوحشة لتنبعث من أنقاض وبقايا نجمة الأم، وما المرأة المتوحشة سوى الجزائر، أو بالأحرى الواقع الجزائري كما أشار إلى ذلك إدوار غليسان Edouard Glissant في تقديمه لإحدى مسرحيات كاتب ياسين: «إن الواقع الذي يعبر عنه ياسين هنا، إنما هو الواقع الجزائري بدراميته المتكررة حيث تتوالى الحركة بين أعذب التفاصيل، وأدق اللفتات، وأروع الشعر، وحيث الرموز هنا لا تبدو كزخارف، بل إنها جزء من صميم الواقع» (2).

وها أنذا أمدّ عقالي الطويل،

وقد بعثت بألم من الموت،

أجزئ الصورة النهائية للحبيبة تجزئة نهائية،

أنا أيضًا لي قلب

وبما أني طائر فقلبي ثقيل.

(1) ياسين كاتب، المرجع نفسه، ص 33

(2) خليل أحمد خليل، موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، 2001.

إن النار تهدد وربما انفجرت في عزّ تحليقي

حتى وإن اختطفني دوار الريح، ذلك الشبح الضاري من العاصفة ونفاني...

جوقة العذارى: أي حلفٍ وقّعت هذه المتوحشة مع طائر الموت؟ إن لنا الآن ميزتين: الحداد واحتمال الشدّة، فلنضف إليهما ضراوة الغضب، لنزحف نحن إلى القتال. هل رأيتن السلاح؟ انظرن... حيث يحلّق العقاب، فالجثث ليست بعيدة، وحيثما الجثث يوجد السلاح⁽¹⁾.

في شعرية حالمة يسند كاتب ياسين سلطة التحكم في زمام الكلمة وسير الأحداث إلى جوقة العذارى اللواتي أبين إلا أن يستبدلن كلام الهوى والحب والرومانسية، وما يختلج في مكان الصدور من مشاعر باستنكار الموت والفناء والرفض؛ رفض الاستسلام والخنوع لطائر الموت. لقد فضلن الجلد والتأسي واحتمال وطأة المآسي، مضيفات إلى ذلك الشراسة والتوحش ليصانعن في ساحة الوغى عازمات على حمل السلاح مع رصد سكنات الطائر الكاسر وتحركاته لأنه يتعقب الجثث لافتراسها وقد سقط السلاح منها بعدما نال منها الموت والهلاك، وما على العذارى إلا أن ينتشلن السلاح ويرفعنه عاليًا في وجه الطغاة بكل شجاعة وجرأة وبأس وشدّة وقوة. يريد كاتب ياسين للمرأة أن تضارع الرجال، بل أن تسوس المعارك من قلبها لتكسر نظرة المسكنة والضعف التي اعتاد المجتمع أن يسمها بها.

المرأة المتوحشة: اختطفني لخضر، لخضر، اختطفني لخضر!

لا أريد أن أسقط تحت قهر

السلطان الذي خدع أسلافه سلطاننا

نعم تذكّر «عبد القادر» المخدوع

في السنة السابعة من كفاحه

عن طريق السلطان الغيور من انتصاراتنا

نعم، السلطان السابق

حيث يرسل وريثه كلابه أعقابنا اليوم

ويستغل حدادنا مثلما يستغل الحرب

ليساوم صحراءنا على بقايا جثتنا

(1) Kateb Yacine, *Le cercle des représailles, Les Ancêtres redoublent de férocité*, Aux Éditions du seuil, France 1959, p 133.

بعدها سلم للشرطة الأصابع الخمسة لدينا

نعم، قادتنا الخمسة يقبعون في السجن بسببه

نعم، تذكّر، لخضر!... (1).

يحمل الكاتب المرأة الذاكرة التاريخية على ثقل تبعاتها، إذ هي العين التي لا تنام، يؤرقها الحدث التاريخي الذي يحيلها على ماضٍ كلّه خداع وأوجاع. تؤثر المرأة المتوحشة اختطاف لخضر لها على أن تسقط ذليلة مهانة تحت جيروت السلطان وضيمه، وما السلطان إلا المستعمر الفرنسي، الذي بالأمس خدع أسلافه الأمير عبد القادر، وهو في السنة السابعة من كفاحه وانتفاضته ضدهم. تحرّض المرأة المتوحشة الأخضر على تذكر المكر والخديعة لعلها تضرم حنقه وغضبه فتضرم نار الانتقام لديه.

تواصل المتوحشة خطاب التحريض للنيل من السلطان الحقوق الذي امتلأ صدره غيظًا من انتصارات ثورة التحرير، فأطلق كلابه ومناصره لينالوا من الشعب مستغلين حداده على شهدائه الذين سقطوا بالآلاف، ولم يكتفوا بذلك بل زجوا بقيادة الثورة في الزنانات والسجون... كل هذه الأحداث المروعة تختزنها ذاكرة المرأة المتوحشة، وتدعو لخضر إلى عدم نسيانها ووضعها نصب العين، وتأميره مؤلّبة إياه على التذكر، استعدادًا للثأر والانتفاضة والتحدي.

لم يعد دور المرأة مقتصرًا على إعداد الخبز والغذاء للمجاهدين، لم تعد الدموع سلاحها، مع كاتب ياسين أضحي زمام المرأة بيدها، بل أكثر من ذلك صارت المحرّضة والمجاهدة والحاملة لخطاب الذاكرة الجماعية. ولئن قدمها ابن قطاف سليلة التراث وسيدة القوم والمدللة التي لا توافق على القرآن إلا بإنجاز الشروط والوعود، فإن كاتب ياسين جعلها نداءً للرجال تشاطرهم حمل السلاح وتقف إلى جانبهم في اتخاذ القرارات الكبرى.

وإن كان ابن قطاف قد عرى واقع المرأة في هذه العشرية بكل جرأة، وجعلها تكشف عن حيثيات هذا الواقع مجابهة جلادها، ومحاولة لفت انتباه الرأي العام إلى ما يقترفه في حقها من آثام فيصنفها بالعانس ويعتبرها مصدر همه وشقائه، فإن كاتب ياسين بقي بين حنايا الثورة قديمًا وحديثًا فقدّمها ملكة «أم يغمراسن» و«كاهنة» و«فاطمة نسومر» وغيرهن كثيرات، كما وقف عند مثالبها مكرّسًا بعضًا من جنون أمه، ليعكسها في نساء أعماله المسرحية، فهي نجمة وصوت النساء والمرأة المتوحشة.

تهشيم المرأة لصور وأشكال التهميش في المسرح الجزائري لدى المبدعين آلت إلى ردّ

(1) Voir, Kateb Yacin, Ibid, p 145.

الاعتبار لها في مجتمع كان بالأمس القريب يقدسها بتغييبه لها ويجعلها خلف الأضواء لا تطالها عين الغريب من قريب أو بعيد؛ وهي في البيت سجينه الجدران وخارجه حبيسة لباس لا يظهر منه غير العينين. رفضت المرأة لدى كل من ابن قطاف وكاتب ياسين هذا الوضع المقيت، وما كان لها إلا أن حصنت نفسها من ذلك بإماطة اللثام عن الرزايا التي تعاشها كل «فاطمة» و«نجمة» في الجزائر بل حتى في العالم العربي، فراحت تقذف بالحقائق الموجعة في وجه السلطة الذكورية، مطالبة بتغيير من شأنه أن يستردها حقها في العيش الكريم، وممارسة حياتها فتاة وزوجة وعانسا وعاملة... بصورة طبيعية دون أن تنعت بشتى الأوصاف والتهم.

تجدر الإشارة في نهاية المطاف إلى أن المعالجة الدرامية لدى المبدعين كانت تكاملية، وإن حاولنا ترتيبها سنضع أعمال كاتب ياسين زمنياً في الصدارة وأعمال امحمد بن قطاف في المرتبة الثانية بدءاً بـ«حسان وحسنا» ووصولاً إلى مسرحية فاطمة التي لم تبقى ولم تذر، لأنها قوضت صور التهشيم بطريقة إيجابية حيث حللت وصرخت وانتقدت ونقدت، وبقيت منتصبة جريئة تأمر بالتغيير وتندد بالتحقير.

يسع القول في الأخير، إن المرأة الجزائرية أبحرت في عباب «أبي الفنون» وتمكنت من قلب موازين النظرة الضيقة التي كانت تكابد وزرها من مجتمع تكبله العادات والتقاليد والتطرف الديني، فتحدت وجابهت وتمردت معلنة العصيان وإماطة اللثام عن معاناتها، ومشهرة ما أتيح لديها من أسلحة بغية تهشيم أغلب أساليب وأشكال وصور تهشيمها.

المصادر والمراجع

- كاتب ياسين. الجثة المطوقة والأجداد يزدادون ضراوة. (مسرحيتان) ترجمة: العيسى، ملكة أبيض، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1979.

- ابن قطاف امحمد «حسان وحسنا» و«فاطمة». (مسرحيتان لم تنشرا)

- Saout Ennissa, 1972; La Voix des femmes et Louise Michel et la Nouvelle Calédonie, Paris, Editions des Femmes, 2004, 174 pages.
- Kateb Yacine, Le cercle des représailles, Les Ancêtres redoublent de férocité, Aux Editions du seuil, France 1959.
- Dictionnaire du théâtre, Armand Colin, Paris 2004.
- Entretien avec El Hassar Benali, 1972 (in Parce que c'est une femme, Editions des Femmes / Antoinette Fouque, Paris, 2004).

الكتب

- فوكو ميشيل. حفريات المعرفة. ترجمة: أحمد السلطاني وعبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء: المغرب، دار توبقال للنشر 1988.
- محمد خضر سعاد. الأدب الجزائري المعاصر. بيروت، المكتبة العصرية، دون سنة وطبعة.
- تلياني أحسن. المسرح الجزائري والثورة التحريرية، دراسة تاريخية فنية. الجزائر: عاصمة الثقافة العربية، وزارة الثقافة 2007.
- عبدو عبود. الأدب المقارن، مدخل نظري ودراسة تطبيقية. سوريا: مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، مطبعة المدينة السورية 1997-1998.
- Jacqueline Arnaud et autres, Actualité de Kateb Yacine, L'harmattan, (Paris 1993).
- Ghania Khelifi, Kateb Yacine, Eclats et poèmes, [chronologie et très nombreux documents],(Alger, Enag Editions, 1990).

الدوريات

- بوجادي علاوة. «حسان وحسنا»، المجاهد في عددها 777 في سنة (1975).
- ج- شفيقة. «ابن قطاف يعرض أعماله في مرسيليا». المساء، 07 أكتوبر/ تشرين الأول (2008)
- كامل إسماعيل عصمت «حوار مع المسرحي الجزائري امحمد بن قطاف» الثقافة، عدد 17، سبتمبر/أيلول (2008).

مواقع الإنترنت

- فرحان رزيقة. «مسرحية «فاطمة».. تصوير جريء لمعاناة المرأة الجزائرية في مجتمع قمعي ذكوري». (2008 /02 /21) يحال على:
- www.Ahl Al Quran.com
- Sam Lebel, «La voix des femmes de Kateb Yacine», Publié le 07 février 2008.
- www.paperblog.fr

الأكراد من سدة الرئاسة إلى سدة الشعر انسداد أفق وسعته القصيدة

ديانا جبور

يعتبر الأكراد ثاني قومية في سورية بعد العرب، ويشكلون حوالي 8% من سكانها، و6% من مجموع الأكراد في العالم، لكن عددهم الكبير نسبياً لم يترافق لاسيما في النصف الثاني من القرن العشرين بحقوق، ومن باب أولى، بمواقع وامتيازات تتناسب مع حضورهم العددي، فكانوا عرضة لواحدة من أغرب انتهاكات حقوق الإنسان، ومنها الحق بالاحتفاظ بالجنسية أو التخلي عنها. فمع إعلان العزم على إجراء إحصاء قرقوشي في العام 1962، فقد مائة وخمسون ألف مواطن سوري ينتمون إلى القومية الكردية جنسيتهم السورية، لتبدأ بعد ذلك سلسلة من المآسي الفردية. وقد تحولوا من مكون أساسي وطبيعي من مكونات المجتمع السوري إلى فئة مهمشة ومضطهدة، ومن بعد مثيرة للريبة والشكوك، وعرضة للإقصاء والإلغاء ليس فقط بالمعنى الثقافي، بل وحتى على المستوى الإجرائي والتوثيقي.

لأن الإحصاء المشار إليه كان يهدف إلى تعريب البلد عبر سياسة تطهير من العنصر الكردي، فقد اختصت الإجراءات بالتشدد والقسوة والكيفية، حيث جُرد من جنسيته السورية كل كردي لم يتواجد في المنطقة التي يشير إليها سجله المدني. فكان أن حُرم من جنسيته السورية رئيس الأركان (منصب يوازي وزير الدفاع) الجنرال توفيق نظام الدين، وأخوه النائب الوزير السابق عبد الباقي نظام الدين لأنهما، بطبيعة الحال، كانا قد استقرا في دمشق لممارسة مهامهما ومسؤولياتهما.

هذا الإحصاء حوّل شريحة كبيرة من السوريين إلى أجنب ووسم أبناءهم بلعنة المكتومين في بلد ينتمون إليه ولا يعرفون سواه. لكن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، فقد بدأت بعد تطبيق الإحصاء وسحب الجنسية سلسلة تالية من التجريد من الحقوق، وأولها التجريد من حق التمتع بالملكية، وذلك تنفيذاً لقرار استملاك أراضي الأكراد للعام 1965، بالتزامن مع التوجه للتأميم والإصلاح الزراعي.

وأضفى المؤتمر القطري الثالث لحزب البعث المنعقد العام 1966، على هذا الإجراء

هالة أمنية ووطنية قطعت الطريق على الاعتراض، حيث أوصى في مقرراته اعتبار الأراضي الموازية للحدود التركية أملاك دولة حفاظاً على الأمن.

أمن وإصلاح زراعي، والمحصلة تجريد الأكراد من أراضيهم وتوزيعها على الفلاحين العرب الذين تمّ استقدامهم من حلب والرقّة ليشكلوا ما سمي بالحزام العربي لتزوير الأكراد، الذي امتد على مدى 300 كلم وبعرض راوح بين 10 إلى 15 كلم.

لائحة الممنوعات

مثل كل قانون ستحدد اللوائح التنفيذية نطاق تطبيقه، وقد كانت هذه اللوائح مع قانون سحب الجنسية أشد صرامة وتعسفاً، فقد حُرّم الكردي غير المجتس من حق السفر ليس فقط إلى خارج القطر، بل وفي داخله، حيث مُنِع عليهم الإقامة في الفنادق إلا بموافقة الأمن السياسي، مما اضطرهم إلى الهجرة تحت بند اللجوء.

وحُرّم المكتومون من ممارسة مهن محددة مثل الطب والمحاماة، أو من التوظيف، وقبلها من الدراسة إلاً بوثيقة من المختار وعلى مسؤوليته، أما من استطاع اجتياز امتحان الشهادة الثانوية فلن يتمكن من الحصول على وثيقة النجاح التي تمكنه من الالتحاق بالجامعة.

كما حُرّموا من حق الترشح والتصويت لأي من المؤسسات التشريعية أو التنفيذية بالتوازي مع ركود الحياة السياسية العامة في سورية واحتكارها من قبل حزب البعث. وهذا دون شك إجراء قاسٍ لأي أقلية، فكيف الحال إن سبق لها وقدمت لبلدها أول رئيس للدولة العام 1932، ونعني به محمد علي العابد، ثم فوزي سلو ما بين العامين 1951-1953، ولا ننسى رئيس الوزراء حسني البرازي (1942-1943)، وقبله حسني الزعيم بانقلابه الشهير العام 1949.

أما على صعيد النضال الوطني، فكم كان سيبدو تاريخ سورية الحديث باهتاً ودون عنفوان، لولا قرار وزير الدفاع الكردي يوسف العظمة خوض معركة ميسلون، وإن كان يعرف مسبقاً أنه سيهزم فيها، لكنه فضل الشهادة على أن يُقال إن دمشق فتحت أبوابها للغازي دون مقاومة.

انتفاء لم ينفه أحد في المناهج المدرسية والجامعية أو في سواها من منابر رسمية أو شبه رسمية. لكن بالمقابل لم يسلط أحد الضوء عليه أو يقاربه فيرخي ولو ظلال شك على جدوى القرار بتعريب الأكراد فكيف الحال وقد تم استبعادهم وتهميشهم.

أما بالنسبة لعموم الأكراد، المتمتعين بالجنسية السورية، أو المحرومين منها، فقد

مُنعت عليهم الاحتفالات الكردية ولاسيما عيد النيروز، أو تعلم وتعليم اللغة الكردية، أو التحدث بها، أو إطلاق التسميات الكردية على الموالييد الجدد. كما قامت الدولة بمحاولة إضافية لطمس الذاكرة الشعبية بتغيير أسماء المواقع والبلدات من الكردية إلى العربية، فصارت عاصمة الأكراد قامشلو القامشلي، وديريك المالكية، وتل شاغر باززار تل حطين، وكوباني عين عرب، وأمودا عامودا، وهي منطقة تابعة للقامشلي اشتهرت بشعرائها حتى أطلق عليها بلد المليون شاعر.

الرفض شعراً

الشعر ديوان العرب. وإلى الميدان الذي تبارى فيه العرب وتباهوا أقدم الأكراد، خاصة الجيل الذي حصد المفاعيل المأساوية للتهميش، منجزاً لافتاً ومتفوقاً (أقله على صعيد الكم) على ما أضافه المبدعون السوريون العرب، لاسيما في المشهد الشعري الحديث وبخاصة شعر النثر في الربع الأخير من القرن العشرين، أي بعد اختتام وتفاعل القرار بسحب الجنسية والتضييق على الأكراد في سورية.

ففي حين كان سليم بركات يتصدر المشهد الشعري السوري الكردي خلال السبعينيات، زحرت اللوحة بالعثرات من الشعراء الأكراد الذين كتبوا بالعربية، مثل: جوان تتر، معشوق حمزة، منير خلف، هوشنك بروكا، كمال نجم، أحمد الحسيني، سليمان آزر، ديا جوان، سليم بجوك، مروان عثمان، سرحان عيسى، عارف حمزة، ياسر محمود، أديب حسن... وسواهم من الأسماء التي سنتوقف أمام نماذج من منجزها الإبداعي.

لتدقق المبدعين الأكراد على المشهد الشعري العربي الثري عدة عوامل نجملها بالتالي:

- العامل الأول بنبوي وتاريخي. فالأكراد في سورية لم يطالبوا عبر تاريخهم بالانفصال أو الاستقلال عن سورية، على العكس، فقد تمحورت مطالبهم على حقهم بالمواطنة والاندماج في المجتمع السوري مع الاعتراف بخصوصيتهم الثقافية، مما جعلهم يواجهون قرار الإلغاء بإنتاج المزيد من خيوط توطد لحمتهم بالمحيط العربي، كما توثق تماهي المحيط بهم.
- اختيار الشعر لم يأت عبثاً ودون دلالة، فالشعر كما قلنا ديوان العرب، وها هم يكادون أن يستأثروا بفهرسه المعاصر، مما يؤكد على شرعية الحضور الكردي ويمدهم بعناصر قوة وتميز.
- في الانحياز لشعر النثر، انحياز مضمحل للحدثاثة والتجديد بكل حمولاتها المدنية

- والتي يمكن أن تشكل طوق إنقاذ محتمل للمهمشين من دوائر الفعل .
- التأي عن مدارس الشعر التقليدية، سوى أنه يقصي إرثاً يمتد إلى الجاهلية وأهم عناصر قصيدتها التباهي بالأصل العربي، فهو يتطلب سوى الثراء الثقافي والمعجمي تماهياً مع موسيقى لغة ربما يصعب تحقيقها لمن لم تكن لغته الأم ولغة حياته المحكية الحميمة .
 - تعثر التميز في ميادين إبداعية أخرى، فإذا أخذنا الفن التشكيلي مثلاً لوجدنا أن بيئة الجزيرة السورية ذات المفردات الجغرافية المحدودة لم تقدم خيارات محرصة ومتجددة للفنانين التشكيليين، ومن تابع في هذا الميدان رغم كلفته المالية العالية إنما فعل وقد استعار مفردات وثقافة بيئة أخرى كما الحال مع الفنان عمر حمدي الشهير عالمياً بالفا .
 - ما بين الشعر المنشور والقرآن الكريم تراكب استفاض النقاد في تفكيكها، ولا يشكل الأكراد، وهم المسلمون في غالبيتهم الساحقة، استثناء عن هذه القاعدة. بل إن أحد كبار شعراء الصوفية هو الملا أحمد خاني (1670-1706) الذي فتحت تجربته الصوفية الآفاق أمام الشعراء الكرد «على تأمل الذات والعالم من حولهم مما عمل على تجريب الإيقاعات السريعة والابتعاد عن صرامة الإيقاع الشعري» .
 - أعتقد أن سليم بركات لعب دوراً مفصلياً في توجه الأجيال التالية إلى شعر النثر لما حققه من حضور استثنائي انتزع الاعتراف والمكانة رغمًا عن من يريد أو لا يريد .
- أجزم أن تأثير الرواد على أبناء مناطقهم تأثير استثنائي . إنه الأب الروحي الذي يلهم الأبناء نموذجاً، فيحاولون محاكاته، ومن ثم تجاوزه / قتله إبداعياً .
- خريطة الإبداع في سورية تقدم نماذج تغري بالقياس، إن لم نقل الإطلاق والتعميم. فمن السلمية التي خرج منها محمد الماغوط وعلي الجندي خرجت أفواج متتالية من الشعراء. ومن الرقة التي شمخت باسم عبد السلام العجيلي فقد طغى على مشهدها الإبداعي المنجز القصصي والروائي، وكذا اللاذقية التي احتضنت حنا مينة، فقد امتازت بوفرة روائيتها، ومثلها إدلب التي أنجبت الكاتب الساخر حسيب كيالي، فكان أن احتكرت المحافظة معظم كتاب الأدب الساخر لاحقاً..
- وسليم بركات أيقونة ثقافية، بل مؤسسة ثقافية، تغري الكثيرين بالمحاكاة، أو الانضواء تحت ظلها. باسمه تقام الدورات الشعرية والمهرجانات وتمنح الجوائز وتدبج قصائد المديح، ولا أقول قصائد المديح مبالغة بل واقعاً فعلياً دشنته محمود درويش بقصيدة (يتذكر الكردي) المهداة إلى سليم بركات وفيها يقول:

«ليس للكردي إلا الريح تسكنه ويسكنها

وتدمنه ويدمنها، لينجو من

صفات الأرض والأشياء

..

باللغة انتصرت على الهوية

قلت للكردي، باللغة انتقمت من الغياب»

سمات عامة

أدخل الشعراء الأكراد خصوصياتهم الثقافية فأضفوا غنى متمرداً على شكل يقبل أصلاً هذا الانعتاق.

إن الثقافة الكردية الشفهية أو المكتوبة تنهل من أساطير مغناة، يصفها الباحث نور الدين زازا: «أن الأبيات في الملاحم الكردية المغناة ليست موزونة وهذه براعة فلكلورية. القافية في القصص الشعبية المغناة ليست غنية وقوية وكلاسيكية. هي لا تلتفت إلى القواعد العربية والفارسية، في الغالب لا تكون الأبيات موزونة، ثمة أبيات طويلة جداً، وأخرى قصيرة جداً ولا غرابة في الأمر، ففي جميع أغاني الحروب والقصص هذه هي الأصول المتبعة حيث نفس المغني هو الذي يحدد الوزن. حسب أصول الشعر الكلاسيكي يعد هذا النمط غير ذي قيمة، لكن قياساً إلى الأدب اليوم، مقارنة بالشعر الحر تصيح هذه الملاحم المغناة إرثاً ثميناً..»(3)

سمات انعكست لاحقاً على شعر الأكراد النثري العربي، حيث نجد تفاوتاً جريئاً في طول المقاطع وأوزانها كما سنجد في قصيدة تغيير كمال نجم وفيها يقول:

«قبل عام أيضاً

كانت ضيعتنا هنا

مررتُ من هذا الزقاق، وكانت رائحة الطين تنهال من البيوت

لمحت عيناى هذه القطة السوداء، وهذا الطفل كان في السابعة.

كانت دارنا هنا، أبوابنا مشرعة، ووالدي يصلّي الظهر، ثوب والدتي كان أخضر»

تحرر الشعراء الأكراد في قصيدة النثر من ألفة المعاني ورسوخها فوظفوا المفردات في قالب إحيائي وإيحائي كما نقرأ لدى محمد عبدو:

«الشَّيبُ الحكيمُ يتدلَّى من حولي

الفناء، الأعين، الأمير الغائم

وكذا كنتُ كقائمةِ مالحة، أنتفُ البحيرةَ قبالتني بالنظر

أنتفُ معها ضبابَ حكايةٍ عشتها

مُذ كنتُ فراشةَ ماءٍ»

أو لدى شهناز شيخة:

«أنا التي سرقوا أساطير الجن من كبدي

فصنعت من عطر الخيال

منازل للريح...

... خيرًا لأطفالي

أطفال

قتلتهم رائحة التفاح!»

وإن لم يكن التجرؤ على السري والمكرس خاصة كردية إلا أن الظاهرة مع الشعراء الأكراد اتخذت حضوراً أكثر تجذراً وتشبعاً كرسا طابع التمرد في عموم منجز الشعر المنثور السوري. فها هو لقمان ديركي يجرد الأب من سلطته في (الأب الضال) حيث يقول:

«يلمع في الظلام

ويأفل في الضوء

وحيثما كان

ستجدينه محاطاً بالكراهية

..

الكلمة على طرف لسانك

الغصة في حلقك

الفكرة الضائعة في بالك

كوايسك .. أحلامك

والهالة المحاطة بالكراهية

تزينه في المطعم»

من جهته يتجرأ كمال نجم على المحرم الجنسي بتصوير درامي في قصيدته (ليلة فضة) وفيها يقول:

«لم ينم نهداك
 لفرط حياثهما
 هي المرة الأولى
 التي يستندان فيها إلى مخدة عارية
 ولحافي
 أضناه السهر
 هي مرثته الأولى
 التي يفتح فيها صدره
 لأنين أنثى
 ها سفيتي تلح مياهك المالحة
 إن وصلت شواطئ الجزيرة
 لا تنسي
 أزيحي سمكتيك الفضيّتين عن النبع
 ليغتسل بحاري للمرة الأخيرة
 قبل طلوع الفجر
 في مياهك الحلوة.»

وكان من الطبيعي أن يجد قارئ العربية في هذا المنجز نافذة على الثقافة الكردية،
 بمعناها التراثي، أو بالمعنى الحياتي المعاش.

فيما يخص المنحى الأول نقرأ لسليم بجوك - الليالي الثملة:

«وهن شقائق النعمان.

معاتبات «خجي» التي لجبل «سيبان»

صدى الحفلة الدامعة

وخيانة «سيامند»

سَلَمَ الليالي الرعاء للخراب الأرعن.

بومٌ مشؤوم

يتحول زعيماً في تأملات «خلات»

وعلى غرة الليل، تجدل النجوم الواقعة»

أو دليار ديركي في (في مديح الحدود):
«لازالت رائحة «العندكو» تفوح من بعيد
لازالت آثار الملائكة جلية على الثرى
يعلو ترتيل القرآن بالكوردية
«عين ديوار عاصمة يا نوبا»

لا

اعذريني يا نوبا
اليوم فجرًا، مع الأذان، أمام الأفران
علت همسات النساء، في انتظار خبز الصغار
«يا مبتورة الجدائل، هل رأيت أنت أيضًا هيرودوت،
كيف توارى عن أعين العسكر
الرجال أيضًا
أبصروه في مسجد «قاسمو»
يصلي على المسجى الملفوف بالبندق
وتلاميذ مدرسة أرض الخراب أقسموا أنهم
منحوه أقلامهم ومحابرهم
لبيدَ تدوين اسم مدرستهم صحيحًا»
لكنها حزينة
الكتب والأقلام
على بوابات المساجد
لأسود الحسنات في أحضان قامشلوكي
قامشلوكي عاصمة اليوم
قامشلوكي عاصمة غدًا
الجنة أشرعت أبوابها
في قامشلوكي».

لكن الأمر لم يخل من إقحام للشأن الكردي، الأمر الذي أدركت أسبابه الشاعرة خلات أحمد فقالت:

«في الكردية أيضًا أتحرق من الواجب الملقى على عاتقي في كتابتي بالعربية، وأعني أن أترك في اللغة الغربية أثرًا يدل على كرديتي، في الكتابة بالكردية أنا أكتب بالكردية وهذا يكفي لأن أفرغ للشعر وللشعر فقط».

وكأن المطلوب حشد أكبر كمّ ممكن من الأدلة والشواهد على كردية الشاعر بمواجهة انتماء مزدوج واجهه البعض ثقافيًا ووجوديًا، وفي هذا يكتب إبراهيم حسو:

«الشاعر الكردي، مثل جميع الشعراء في العالم، بحاجة إلى عمل إضافي كي يكتب (في أوقات فراغه) ما يجده ممتلئًا في حياته».

هو كما يشير حسو أكثر من انتماء مزدوج، إنه انتماء كوني، كما هو انتماء للتاريخ والأساطير التي توسدتها ذاكرة أبناء المنطقة بغض النظر عن الجذر الإثني، كما نقرأ في (التي من التفاحة وأكثر) لهوشنك بروكا:

«التحية الخضراء

التي راضت بلحظتها عشتر الله

فصول بكاء تموزها»

أما حضور الشأن الكردي العام فكان في بعضه يطرح أسئلة المحيط بغض النظر عن كونه كرديًا أو عربيًا. فلا أعتقد أن أحدًا يستطيع الجزم أي القوميتين كان يقصد علي جازو عندما أنشد في (شذرات قصائد):

«من أجل نهار هادئ

كل هذا القتل

كل هذه الكلمات المتعرجة

من أجل نهار بلا خوف

كيف لا يصرخ

دم القتلى في الوجوه»

لكن التأويل يتخفف من أي لبس في قصائد عدة آخر، فنقرأ في قصيدة (الجحيم) للقمان محمود:

«يأتي الظلام

من الأسلاك الشائكة:

فكل معلوماتي عن الحدود

أنها تراقبُ

الآلام المتبادلة

بين الأكراد».

هذا الانتماء المزدوج كثيراً ما خلف توزعا وتمزقاً وتشتتاً وإحساساً باللاجدوى والعبث، حيث تتكرر القصائد التي تؤبن أعماراً مرت دون جدوى، وسنوات فرخت حياة دون حياة.

نقرأ في (ميلاد) لهيمن كرداغي:

«البارحة

أطفأتُ الشمعة الثلاثين

البارحة

قطفت الزهرة الثلاثين

البارحة أيضاً

نصبتُ الشاهدة الثلاثين».

حياة شاقة تدفع بالكردى للهجرة، حيث تمنع المعاناة إيلاًماً، كما في (ضحكة أمي)

لحسين حبش:

«- ترتيل الشوق:

أمي

ثلاثون عاماً، وأنا ما زلت أركض حافي القلب

كلّما وجدت امرأة تلبس فستاناً طويلاً، أو تضع على رأسها شالاً أبيض

أناديها: أمي، أمي،

أمي..

ثلاثون عاماً وستة آلاف ميل الآن

منفيّاً من الورد، من إشراقة الصبح ومن وجه الملائكة،

وجه أمي.

ثلاثون عاماً،

كلّما كتبت عن امرأة، أو كلّما رسمت صورة لامرأة

أراني أكتب عن أمي، أراني ألبس الصورة ألوان أمي.
ثلاثون كفنًا، ثلاثون قبرًا، ثلاثون...
أداويها بالأمل، بالاطمئنان، كلّمها وضعت رأسي
على صدر أمي».

هجرة تعيد ترتيب الأولويات حيث يضفي الحنين قيمة مفرطة على تفاصيل عابرة أو حتى تافهة. نقرأ في (قصيدة في قطار سريع) لطف خليل:
«هنا في هذه البلاد البعيدة، بلاد الجرمان والبيرة
قرأت حوارًا مطولًا مع هيفاء وهبي ونمت سعيدًا...
حوار مع هيفاء، أنساني كل كتابات أدونيس وأبي تمام وماركيز
وخطابات القادة

والجنرالات الذين أرسلوا لي ذكرياتهم عن الحروب التي أبلوا فيها»

أربعون عامًا مرّت والكردي يحمل صليبه في تيه موحش. فقد صدر في نهاية العام 2011، قرار يقضي بتسوية أوضاع المكتومين وإعادة ما نسل من حقوقهم ومن ضمنها الجنسية السورية.

الأكيد أن ناتج العودة الثقافية الرسمية المعترف بها للأكراد إلى الحاضنة السورية لن تكون كما كانت قبل قرار سحب الجنسية. فقد مرت مياه كثيرة تحت الجسر، لكن المأمول ألا يكون تجلي هذه العودة أقل ثراء وإثراء لبلد اشتهر بموزايكه الاجتماعي والديني والطائفي والعرفي.

المصادر

- نورا صالح (اسم مستعار)، موقع كرد، تاريخ 16 / 6 / 2011.
- شيرين يوسف، مجلة العربي، العدد 564، العام 2005.
- خللات أحمد (نوافذ باكرة)، العام 2009.

الكتابة سبيل للوجود

إلى أخي الكبير عدنان حطيط

فاديا حطيط

اكتبي... فعل أمر يأتيني منه دافئاً كفعل رجاء.

لماذا لا تكتبين؟... سؤال بسيط أسمع منه سؤالاً وجودياً.

ما بين فعل الأمر الذي يرجو والسؤال الذي يؤسس، أمضيت حياتي لاهثة وراء كينونة تستجيب لآماله. منذ أن كنت طفلة، قلت فليكن وجودي كله مرهوناً برضاه. كنت واثقة من أن ما يريد لي هو عين الخير، تماماً مثل أمي وأبي ولكني كنت أحس أنه يعرف أكثر منهما كيف يفتح الطريق أمامي.

هو أخي الكبير. هكذا كان دائماً. حين كنت طفلة في بداية وعيي وحين تخطيت الخمسين من عمري. والأخ الكبير في عائلة كبيرة سرعان ما يصبح أباً. كنت الوسطى من عائلة مؤلفة من أبوين وثمانية أبناء، سبعة شبان وأنا بينهم فتاة وحيدة وأوها جميلة فكانت سعيدة كأميرة الحكايات.

في بيت صغير مؤلف من غرفتين، كنا نعيش عشرة أشخاص وفيما بعد عاشت معنا ابنة عمّة يتيمة. نمد الفرش مساءً فتغطي أرض الغرفتين، نحن الأربعة الصغار وابنة عممتنا ننام في غرفة فيها سرير واحد ينام عليه والدانا، وفي الغرفة الأخرى ينام إخوتي الشبان الأربعة الكبار. وفي كل صباح ستكون هناك لعبة المصارعة فيما بينهم. يتصارعون ويتضحون ونحن الصغار نصفق لهم، من يربح؟ من سيقول «أبندونو» قبل الآخر؟

في بيت صغير، مع أب يعمل موظفًا في مرفأ بيروت. هو الابن البكر في عائلة من ستة أشخاص، توفيت والدته وهو صغير، فانطلق على سجيته، محباً لنفسه، مع ميل غريب ليكون مختلفاً. يعرف بعض الأجنبية ويعتز بذلك. لديه بعض الكتابات المنشورة التي يتكلم عنها مراراً. يقف طويلاً أمام المرأة واضعاً الكريم على شعره المطوي على تجعدات متناسقة والعطر يفوح منه. في طفولتي لم أعرف أن الكريم والعطور إشارة توفى للانفلات من الزوجة والأبناء، وإشارة إلى نرجسية غير ملائمة لأب عائلة من أحد عشر شخصاً. أذكر حين كانت أمي تكلفني

بطلب مصروف البيت بالنيابة عنها تفادياً للشجار الحتمي معه، كنت أجلس في حضنه، ويحيطني بذراعيه، وأرى أمامه علبة سجائر بيضاء مربعة الشكل مكتوب عليها «جوكي كلوب»، ويهمس لي أن هناك اثنين في لبنان يدخانها، هو ورئيس الجمهورية. أنا كنت واثقة من أن أبي هو أغنى وأجمل من رئيس الجمهورية.

أمي، التي كلما كبرت صرت أكثر شبهاً بها، كنت، لسذاجتي، أظن أنها امرأة حديدية. كانت تأمرنا وكان علينا أن نطيع. امرأة الأوامر كنت أراها. تقوم بتسجيلنا في المدرسة، وإن هربنا من المدرسة كما فعلنا مرة أنا وأخي الأصغر، تضعنا في مدرسة أخرى. تطبخ على عجلة طعاماً في طنجرة كبيرة وتلاحق شؤوننا واحداً بعد آخر. تحب ابنها الكبير وتقول إنه إن وضعته في كفة فإنه سيوازي إخوته السبعة الآخرين في الكفة الأخرى. أنا الصغيرة لم يكن الأمر يزعمني، لأنني أيضاً كنت أرى أن لا أحد يوازي أخي الكبير. أمي مغلوبة على أمرها مع رجل يقف طويلاً أمام المرأة، ويقتطع حصة كبيرة من راتبه الشهري الضئيل لنفسه، ومع أفواه تريد أن تأكل وأبناء عليهم أن يكبروا، كان عليها عبء كل ذلك. تسمع الدرس، وهي غير متعلمة، لابنها الثاني الذي تكتشف أنه لم يكن يفقه شيئاً مما كان يتعلمه بل يعيد غيباً ما كان قد سمعه، وتلاحق الخياطة لكي تنجز لابنتها فستاناً مشكوكاً بالخرز يصعب على فتيات الحي أن يكون لديهن مثله، وتعطي الأمر بتغيير البيت واستئجار آخر واسع وكبير ما إن يعمل ابنها الكبير ويصير لديه راتب شهري.

أستطيع أن أصف الكثير من تفاصيل بيتنا العتيق، خصوصاً اللعبتين الكبيرتين اللتين كانتا تقريباً توازيان قامتي، موضوعتين كزينة على الدرسوار، صحيح أنني لم أكن ألعب بهما ولكني كنت أعتبرهما مصدر فخر لي واختلاف عن بنات الحي. يمكنني أن أقف عند الكثير من التفاصيل أيضاً. مشهد الحمام وأنا صغيرة تصب أمي الماء الساخن على رأسي والصابون يغطي وجهي، وتعليماتها لي بأن أدعو لأخوتي مع كل سكب ماء (الله يخليلي خيي عدنان، الله يخليلي خيي حسين...) وقد ظللت زمناً طويلاً أفعل ذلك حتى وإن صار الدوش بديلاً عن الطاسة.

يتزاحم الكثير من التفاصيل في رأسي، ولكن اختصاراً يمكن لمن يقرأ الروايات أن يقدر كيف تكون البيوت الصغيرة التي يعيش فيها عشرة أشخاص وابنة عمه مع أب يحب ذاته وينظر كثيراً إلى المرأة ويمضي جل وقته خارج البيت، ومع أم غير متعلمة كان عليها دائماً أن تؤجل طلباتها وأن تحتتمل نزوات زوج نرجسي ولكنها تحبه وتحب أولادها. في تلك الروايات كان من الصعب لمثل تلك الأسر أن تكون سعيدة، إذ إن الخلافات والمشادات اليومية ونقص المال وغياب الأب، سيجعل الأبناء متفلتين في الحياة من غير حبل قوي يشدهم غير حبل السرة الوهمي. وتلك الروايات يمكن أيضاً أن تقول لنا إن الفتاة التي تعيش في وهم الثراء

والسعادة في تلك الأسرة الفقيرة، كان ينبغي أن تتزوج رجلاً ثرياً لتحقيق ما حلمت به. ولكن الروائيين حتى وإن عرفوا الكثير فهم لا يعرفون كل شيء.

بيتنا العتيق في الضاحية الجنوبية كان يشبه البيوت في روايات البيوت الفقيرة في الأوساط المهمشة التي تعيش في ضواحي المدن. في كل تلك الروايات كان ثمة بطل. في بيتنا، من كان البطل؟ هل كان ثمة بطل أصلاً؟ هل كان ثمة بطولة في بيت فيه ابن مخطوف وأم ماتت من الحسرة عليه وفيه أخ مات بإصابة في الحرب، وأب بعدما عاش عمره الرغيدات مثقلاً بخسارة ابنه الثاني الأثير لديه، وفيه أيضاً، يموت أخيراً الأخ الكبير. أية بطولة هي تلك؟

مع ذلك فإني الآن سأتجاوز حيرتي وأعطي البطولة لأخي الكبير. كبير البيت، والابن البكر لامرأة عليها تدبير كل أمور عائلتها وأب يحب نفسه. لن يصعب علينا أن نحزر أنه كان طبق الأصل عن أبيه في وسامته، وطبق الأصل عن أمه في تحمله المسؤولية. ولن يصعب علينا تعرّف الآمال التي وضعتها أمه فيه والطموح الذي رسمه لنفسه تعويضاً لها. هنا، في هذه النقطة تحديداً، وإذا ما تركت لنفسني أن أصف أخي الكبير، يمكنني أن أكتب صفحات، أستطيع أن أصف وسامته، ويمكنني أن أصور أيضاً مسامات جلده وشكل يديه وأصابعه التي كنت لا أملُّ من تأملها ومسكها وتمرير أصابعي عليها، كما كنت لا أملُّ من النظر إلى تقاسيم وجهه الصبوح محاولة تسجيل أصغرها بينما أنا جالسة إلى جانبه وهو على فراش الموت... ولكن قبل ذلك عليّ أن أكبر معه على مهل.

كان في السادسة عشرة من عمره تقريباً، عندما كان طالباً في ثانوية العاملية رأى نفسه صحافياً. كانت رؤيته تلك حقيقية إلى درجة أنه أرسل رسالة إلى كامل مروءة صاحب جريدة الحياة يومها (أي في الستينيات) وسأله ماذا عليه أن يفعل لكي يصبح صحافياً. وبقينا أن البوسطجي كان يعرف أن بعض الرسائل تكون مرساة نجاة تحمل من لجة البحر إلى أمان البر، لذا لم يتأخر في الوصول إلى بيتنا ويسلمنا رسالة جوائية. أخي قرأ الرسالة وعرف كيف سيكون صحافياً، ونحن التابعون له عرفنا كيف يكون طعم الطموح. نراقبه ونحلم معه. أخذ يكتب ويمزق ما يكتب، قائلاً لنفسه، إنه سوف يصبح كاتباً حين لن تطاوعه يده في تمزيق ما كتبه. اشترى آلة دكتيلو لأن الصحفيين عليهم أن يطبعوا كتاباتهم، وكلنا في البيت تعلمنا منه الطباعة على تلك الآلة. تابع على التلفزيون برنامجاً لتعليم اللغة الإنكليزية لأن الصحفيين عليهم أن يلموا باللغات، وفي وقت بث الحلقة كانت أمي تمنعنا من التفوه بكلمة. اشترى طقمًا وكرافات وكنا لا نشبع من التطلع إليه حين كان يرتديهما تحضيراً لمقابلة مع شخصية مشهورة سيقوم بها. في أثناء ذلك، سافر إلى مصر لينجز شهادة التوجيهية. هناك، تعرف إلى صبية اسمها عادة فأحببناها معه. هناك، أحب عبد الناصر، وأحببناه معه. هناك، دفع لي ولأخي رسوم الاشتراك في مجلتي ميكي وسمير. وكان البوسطجي إياه، الذي لا يتأخر عن تسليم الرسائل الآتية كإشارات سماوية، يأتيني كل أسبوع بمغلف مكتوب عليه عبارة

«الآنسة فادية حطيظ المحترمة» التي، مع اللعبتين الكبيرتين والفيستان المشكوك بالخرز، جعلتني الأكثر عزة في العالم.

ولأنه أخ كبير، وضع لنفسه هدف انتشار أخوته من «الهامشية» (يا لهذه الكلمة!). حاول أن يعطي كل واحد شيئاً ما يقبض عليه. قال لأخيه الأصغر أنت ستكون صحافياً آخر، وقال للآخر أنت ستكون متميزاً في مجال صف الأحرف، وقال للثالث أنت ستكون قادراً على العمل في مجال الطباعة. أما أخته التي كانت قد بدأت تخطو خطوات صباها الأولى مع بداية عمله في الصحافة ورآها تكبر مع حلمه، فأمسكها بيدها وأخذ يدلها على دروب جديدة. اقرئي، كان يقول لها، وهي كانت تحب أن تقرأ ما صار يكتبه أسبوعياً. تعلمي فأنت قادرة، وهي كانت تنظر إليه وتثق بنفسها. أخذها إلى مكاتب عمله في جريدة الصياد، عرفها على أناس جميلين أيقين، وكأنما ليقول لها إن هناك أناساً مختلفين عمن تعرفينهم في بيتك الصغير. أخذها إلى السينما. اشترى لها الكتب. قال لها اقرئي وإذا ما وجدت خطأ في ما تقرأين أقدم لك هدية. صارت تقرأ وتحب أن تنجح لأجله. ثم صارت تكتب لأنه كان يحب أن تكتب. يقرأ ويعلق، إيجاباً أو سلباً، ولكنه كان يحب أن تكتب. اكتبي، لماذا لا تكتبين؟ عبارة ستظل ترن في أذنها.

ما الذي يجعل الكتابة هدفاً قائماً بذاته؟ لماذا تصبح الكتابة بديلاً عن ثروة وعن مكانة وعن ضيق وعن عجز وعن غضب من أب يستطيع ولا يفعل وقهر على أم تفعل ولا تستطيع؟ أي سحر للكلمات المطبوعة تجعل صاحبها يظن نفسه ملكاً وإن كان معدماً؟ أتساءل وبأيتني الجواب واضحاً كعين الشمس. ليس لمن كان يقاوم التهميش إلا أن يعمل على تسجيل حضور باهر، وأقصر الطرق أمام الفقراء هي لغتهم وكلماتهم، إذ لا فارق بين الغني والفقير في الكتابة. حين تكتب تختصر المسافة بين الناس، ليس ذلك ما يحصل حين تعمل في السياسة أو في التجارة أو في الوظيفة. الكتابة أقصر الطرق لكي تكون موجوداً وحقيقاً ومستقلاً ومساوياً لا بل متخطياً من كان يقف في مرتبه أعلى. الكتابة تجعلك موجوداً بفخر وتحميك من معركة التنافس على أشياء يصعب الوصول إليها.

أخي الكبير عشق اللغة العربية وعشق الحروف المطبوعة. رأى باكراً أن أمله بغيرهما ضئيل. نزل إلى البحر تعلم السباحة فيه ورمى لنا الحبل، نزلنا نحن أخوته أيضاً وسبحنا كل حسب إمكاناته وقدراته. وها نحن نمد الحبل نفسه إلى أبنائنا، علهم يسبحون في البحر نفسه. إذ لا طموح يرقى إلى طموح الكتابة.

وحتى اليوم ما زلت حين أقرأ ما يكتبه أولادي أو أولاد إخوتي في فترات متقطعة من نصوص بلغة عربية فصحي، تعود إليّ مشاعر العزة إياها. وكلما اتصلت ابنتي من الخارج أسمع نفسي أقول: اكتبي لماذا لا تكتبين؟

آندرو غريب: مترجم جبران إلى الإنكليزية

إدمون غريب

ولد أندراوس (آندرو) عيسى الغريب في قرية عيتا الفخار الراضة على سلسلة جبال لبنان الشرقية في أوائل عام 1899م لوالديه عيسى الغريب وزوجته الثانية شملكية المعلوف. وبعد فترة قصيرة من ولادته، هاجر والده ليلتحق بأخيه وأبناء أقاربه الذين سبقوه إلى ولاية ماساتشوستس الأميركية. وقامت شملكية بتربية آندرو وأخيه الأكبر أسعد، وكان والده وأقرباؤه قد غادروا لبنان، كما فعل الآلاف من مواطنيهم، هرباً من جور الحكم العثماني وبحثاً عن فرص حياة أفضل. وفي هذه المرحلة التحق آندرو، وهو حينئذ ابن سبع سنوات، بالمدرسة التي كانت الجمعية الخيرية الروسية قد أسستها في بلده، حيث بدأ تعلم العربية والروسية والحساب والجغرافيا. وغادر أخوه أسعد بلده عندما بلغ الرابعة عشرة من عمره. وفي عام 1913م طلبه والده لمساعدته في عمله، فأخذه عمه فارس إلى بيروت، حيث دفع - كما يقول آندرو - ليرتين ذهبيتين لصاحب زورق صغير لينقله إلى سفينة متجهة إلى مرسيليا، لأن الدولة لم تكن تسمح بهجرة الشباب. وكانت هذه هي الرحلة الأولى لهذا الشاب اليافع خارج محيطه، وكان يقول إنه افتقد والدته وأصدقاءه وبلده، وإنه بكى كثيراً في الأيام الأولى من رحلته. وبعد وصول السفينة إلى مرسيليا قيل له إنه لن يستطيع مواصلة السفر لأنه يعاني من مرض التراخوما. ولم يُسمح له بالسفر إلا بعد أيام عندما اقترح عليه أحد المترجمين دفع مبلغ من المال الزهيد الذي كان بحوزته للمسؤول. وعقب أسبوع من رحلة صعبة وسط أمواج عاتية في المحيط الأطلسي وصل إلى مدينة نيويورك. وخلال مروره بدائرة الهجرة سأله الموظف المسؤول بدائرة الهجرة عن سنه، فأجابه عبر المترجم (لأنه لم يكن يعرف إلا حوالي خمسين كلمة من اللغة الإنجليزية) بأن عمره 14 سنة. ولكن المسؤول شك في ذلك، حيث كان آندرو طويل القامة، فرفع يده وقال للمسؤول عبر المترجم: «هل كل أصابع يدك متساوية في الطول؟» فضحك المسؤول وقال له: «جواب جيد، اذهب مع التوفيق».

وتوجّه آندرو مع أقربائه الذين كانوا بانتظاره إلى مدينة شيكوبي فولز الصغيرة، وبدأ في

العمل مع والده وعمه وأخيه في المتجر الصغير الذي كانوا يملكونه في تلك المدينة. وعندما بدأ موسم الدراسة، التحق أندرو بمدرسة سانت مايكل، وبعد ثلاث سنوات، انفصل والده وعمه في العمل المشترك في المتجر، ذهب والده إلى مدينة نورث هامبتون وفتح متجرًا جديدًا. دخل أندرو مدرسة البلدة وتلقف اللغة الإنجليزية بسرعة حتى برَّ جميع زملائه الأميركيين، كما تعلم اللغة البولندية، لأن معظم زبائنهم كانوا من البولنديين. وكانت هذه المرحلة بمثابة نقطة تحول في حياته، حيث تعرف على مكتبة فوربس في البلدة، التي تقع بجانب كلية سميث الشهيرة. وكانت هذه المكتبة تحتوي العديد من الكتب باللغة الإنجليزية، فضلاً عن كونها من المكتبات القليلة التي احتوت كتباً أدبية وتاريخية بلغات أجنبية بما فيها اللغة العربية. وبدأ أندرو يتردد على هذه المكتبة ويمضي فيها الكثير من أوقات فراغه، وكان قارئاً نهماً وظل كذلك طيلة حياته. وتعرف في هذه المكتبة على أمهات الكتب الأدبية والتاريخية، كما بدأ يظهر بعد زيارته للمكتبات في نورث هامبتون وجوارها اهتماماً خاصاً بالكتب القيمة والطبعات الأولى النادرة، وأصبحت هذه إحدى هواياته التي لازمتها في حياته وأصبحت بمرور الوقت مصدر دخل حيث كان يقوم بشراء هذه الكتب وبيعها، علماً بأنه كان يشتري بعضها ولا يتخلى عنها.

وخلال الحرب العالمية الأولى شرع أندرو بقراءة الصحف المهجرية التي لعبت دوراً هاماً آنذاك فوصلت أعدادها بين عامي 1829م و1930م إلى 79 صحيفة ومجلة ودورية من مختلف الأنواع على الرغم من صغر حجم الجالية العربية وقرها المادي النسبي. وكانت هذه المطبوعات تؤمن للعرب في مهجرهم المعلومات حول بيئتهم الجديدة وتعلمهم القوانين والعادات وأساليب الحكم والسياسة في بلادهم الجديدة، كما عرفتهم على آخر الاكتشافات العلمية والتقنية في ذلك الوقت. كذلك ساهمت صحافة المهجر في المحافظة على اللغة العربية بين المهاجرين وأبنائهم، كما كان بعض كتاب هذه الجرائد قد تأثروا بالأدب الغربي وكان ثمة امتزاج بين الفكر الغربي والفكر الشرقي. ووطرت صحافة المهجر خطاً جديداً للأدب والشعر العربي، الأمر الذي لم يقتصر تأثيره على الحركة الأدبية في المهجر، بل تجاوزه ليصل إلى الوطن الأم ويؤثر بقوة على الحركة الأدبية والشعرية فيه. ولعبت هذه الصحف دوراً في تعريف المهاجرين بأخبار أوطانهم، خصوصاً خلال الحرب العالمية الأولى. وكان لبعض هذه الصحف مراسلون في مصر ولبنان واسطنبول وفي دول الاغتراب الأخرى، كما أنها أحدثت ثورة تقنية حيث إن صحيفة الهدى، على سبيل المثال، كانت أول جريدة عربية في المهجر تستعمل مطبعة اللينوتايب التي سهلت الطباعة باللغة العربية وبدأت الصحف العربية في العالم العربي في استخدام هذا النوع من الطباعة نقلاً عن صحف المهجر.

وفتحت هذه الصحافة أبواباً جديدة أمام أندرو، معرفة إياه على الأدب المهجري. وبعد عدة سنوات في عام 1921م خدم أندرو في الجيش الأميركي وتسرح بعد عام، وحصل على الجنسية الأميركية التي لم تكلفه، كما كان يردد، أكثر من 16 سنتاً هي ثمن الطابع البريدي. وتم استدعاؤه للخدمة في البحرية الأميركية حيث عمل حتى عام 1923م، وطلب تسريحه بعد ذلك لأنه كان يفكر في العودة إلى لبنان. ولكنه عاد للعمل مع أخيه في متجره، كما أكثر من زيارته إلى نيويورك وبوسطن حيث تعرف على عدد كبير من محرري الصحف المهجرية وكتّابها، وبدأ ينشر بعض المقالات والأشعار، وأظهر اهتماماً بترجمة بعض كتابات أدباء المهجر إلى اللغة الإنجليزية. وتعرف أندرو على الأديب الكبير ميخائيل نعيمة عن طريق أحد أقربائه الذي كان صديقاً لنعيمة. وكان أندرو من المعجبين بكتابات نعيمة الذي عرفه فيما بعد على أعضاء الرابطة القلمية وعدد آخر من كتّاب ومحرري الصحف في نيويورك، كما شجعه على الاستمرار في الترجمة والكتابة. وكان أندرو يرسل إلى نعيمة بعض ما ينشر من هذه الترجمات.

شرع أندرو في ذلك الوقت بالكتابة في بعض الصحف المهجرية مثل النسر ومرآة الغرب والسمير و«ذي سيريان وورلد» التي كانت تصدر باللغة الإنجليزية وتخطب الجيل الثاني من المغتربين. وقد نشرت أوائل ترجماته في صحيفة «ذي ريبابليكان» التي كانت من الصحف الأميركية المهمة بالشؤون الأدبية والشعرية، والتي صادق أندرو بعض كتّابها ومحرريها ممن أعجبوا بقدره هذا الشاب المهاجر الذي ملك ناصية اللغة الإنجليزية وبرع فيها تحدثاً وكتابة. وساعد أندرو بعض أدباء المهجر الذين كتبوا بالإنجليزية في نشر بعض أشعارهم في هذه الصحيفة، كما بدأ يترجم بعض الأشعار والمقالات القصيرة لمن أعجب بهم من كتّاب المهجر إلى اللغة الإنجليزية. وقد أعجب أندرو بكتابات أمين الريحاني وجبران خليل جبران وإيليا أبو ماضي ونسيب عريضة وآخرين، فضلاً عن نعيمة. وعندما نشرت قصيدة جبران «أيها الليل» كان دائماً يردد بأنها من أجمل كتابات جبران، قام أندرو بترجمتها إلى اللغة الإنجليزية وأرسلها للمحرر الأدبي في صحيفة «ريبابليكان» الذي أعجب بها ونشرها، وقام بإرسال قصاصة من الترجمة إلى صديقه نعيمة، فعرضها بدوره على جبران الذي عبر عن رضاه عنها وسأل نعيمة عن هوية المترجم، فقال له «إنه شاب من بلادنا»، كما ذكر نعيمة لأندرو في ما بعد. وأخبره بأن جبران، بعد أن قرأ ترجمة أندرو لقصيدته «الأرض»، قال إن أندرو نجح في ترجمة روح القصيدة، وإن الفرع في بعض المقاطع أجمل من الأصل. وفي إحدى رسائله إلى أندرو والمؤرخة في 9 أكتوبر/تشرين الأول 1928م كتب نعيمة: «سلام على روحك الطيبة وعلى تلك الشعلة الجميلة التي حببت إليك الشعر ودخلت بك إلى فضاء الأدب الواسع. وبعد، فقد تلقيت كتابك اللطيف والقصاصتين من ترجمتك لقصيدة جبران، وقد اتفق وأن عاد جبران البارحة من بوسطن واجتمعت به اليوم

وقدمت إليه نسخة من ترجمتك وأخبرته عنك وعن مجهوداتك في ترجمة الجميل من آدابنا إلى اللغة الإنجليزية، فسُرَّ بك وبالترجمة، كما سررت أنا بك وبها».

وبعد فترة ذهب أندرو لزيارة نعيمة في نيويورك، ووجده جالسًا إلى مكتبه يتحدث عبر الهاتف ويناقش بحماس مع شخص آخر كتاب «يسوع ابن الإنسان» لم يعرف أندرو في البداية من كان ذلك الشخص. وأشار نعيمة لأندرو بأن يجلس، واستمر الحوار لمدة نصف ساعة، وعرف أندرو من خلال المكالمة أن نعيمة كان يتحدث مع جبران. ومما قاله نعيمة في تلك المكالمة: «إن الكتاب رائع، ولكن لكل منا يسوع». وفي رسالة أخرى لأندرو يشكره فيها على مساعدته على نشر قصيدته «الشرارات» باللغة الإنجليزية في صحيفة الريببليكان، يعلق نعيمة على مراجعة أحد محرري الصحيفة لكتاب «يسوع ابن الإنسان». ومما كتب نعيمة في تعليقه على المراجعة: «إنني قرأت مقالة باروني (كاتب المراجعة) في يسوع ابن الإنسان بلذة فأعجبني التوازن بين شعوره وفكره، والاتساق والخفة في أسلوبه، والعدالة في نظراته، والجمال في روحه جعله يقدر ما في الكتاب من جمال المكتوب والمرسوم. إنني أوافق في أن الكتاب من حيث أسلوبه، تحفة فنية، أما من حيث موضوع يسوع فلكل يسوعه، ولا أظن الكثيرين يستبدلون يسوعهم الذي عرفوه من الإنجيل بيسوع الذي يصوره جبران».

وعن المكالمة أنفة الذكر، قال أندرو إن نعيمة قال لجبران إنه يتفهم تفسيراته وتصرفه بعدد من الأمور المذكورة في الإنجيل، لكن: «أنت لا تستطيع أن تتصرف بالعظة على الجبل التي لا يمكن تغيير كلمة فيها». ولكن أندرو لم يسمع ما كان يقوله جبران. وقبل نهاية المكالمة سأل نعيمة جبران: «أتعرف من عندي الآن؟» ولم يسمع أندرو رد جبران، ولكنه سمع نعيمة يقول: «لا، لا، لا». وفي النهاية قال له: «عندي أندرو غريب». وبعد لحظات أقفل نعيمة الخط وقال: «هذا جبران ويريدك أن تذهب إليه في الاستديو فورًا».

وكان أندرو من المعجبين جدًا بجبران، وفي مقابلة مع الصحفي الأميركي نوم شاي سأله عن أسباب اهتمامه بجبران، فأجابه أندرو: «إن أعمال جبران أثارت مشاعري ودفعتني إلى متابعة وقراءة كل ما كان يكتبه، وقررت بعد فترة أن هذا الأدب الجبراني وكتابات المبدعين من كتّابنا الآخرين يجب ترجمتها وتقديمها لقراء اللغة الإنجليزية. ومنذ البداية كنت أعتقد أن كتابات جبران تحتوي على رسالة روحية أدبية وفنية عالمية، وأردت أيضًا تعريف الأميركيين خاصة بآدابنا وتراثنا وكتّابنا المجددين».

وفي مقابلة مع الكاتب والشاعر اللبناني هنري زغيب نشرت في مجلة الناقد في 25/7/1990م ذكر زغيب أن أندرو أخذ قطار الأنفاق إلى الشارع العاشر غربًا قاصدًا ستديو جبران الذي قابله بثياب الرسم، وكتب زغيب كما قال له أندرو: «كان باه مفتوحًا (كما كان دائمًا فيما بعد)، وكان وحده. أذكر اللحظة كأنها الآن، فوفقت أمام رجل شاب أنيق المظهر وسط بعثرة في الاستديو (وكان يسميه الصومعة)، وموقدة ختيارة في الوسط يتلهى

برمادها العميق. سألني عني، عن أحوالي، عن عائلتي، وعن تفاصيل كثيرة. كان حنوناً في استقباله وحائياً في إصغائه، وكان أمري يههم. وعرفت فيما بعد أنه كان كثير الاهتمام بمواطنيه كأنه المسؤول عن همومهم. وشعرت أن استئناسه بي وبترجماتي يعود إلى كوني لبنانياً. ثم سألني أن أقرأ له ما ترجمت له. أصغى بصمت واسع وتأثر شديداً.

واستمرت الزيارات. وفي زيارة أخرى عام 1928م ترجم آندرو قصيدة «الصفوي» لجبران التي نشرت أصلاً في مجلة السائح، ولكن دون ذكر اسم جبران الذي سقط سهواً، الأمر الذي أحزن جبران. وصححت المجلة في عددها التالي الأمر مشيرة إلى أن القصيدة «لنابعثنا جبران خليل جبران». وعندما قرأ سلوم مكرزل رئيس تحرير مجلة «ذي سيريان وورلد» الترجمة التي كان آندرو ينوي إرسالها إلى مجلة «الكتاب الذهبي» الأميركية، طلب منه السماح لهم بنشرها وإرسال قصيدة أخرى إلى المجلة. كذلك ترجم آندرو في ما بعد قصيدة «الشهرة»، التي أعجب بها جبران كثيراً، خاصة وأن آندرو ترجم عبارة في الشطر الأخير هي «فلم أجد في الرمل سوى جهلي» مستعيضاً عن «الجهل» بـ«العمى». وعندما قرأها جبران قال له: «إن هذا هو بالضبط ما كنت أريد قوله، وأنت ترجمت فكري وليس كلماتي.» وقدم جبران لآندرو نسخة من كتابه الصادر حديثاً «يسوع ابن الإنسان»، مهوراً بتوقيعه «إلى آندرو».

واستمر آندرو في ترجمة أشعار جبران وأشعار آخرين، ومن بينها قصيدة «الطلاسم» لإيليا أبي ماضي، و«لست أدري» لنسيب عريضة، وغيرهما. وفي إحدى زيارته لجبران قال آندرو إن لديه مجموعة من القصائد المترجمة يود نشرها في كتاب، فوعده جبران بالمساعدة في نشرها مع شركة «كنوف» التي كانت تنشر كل كتابات جبران بالإنجليزية. وكان آندرو قد طلب خلال زيارة سابقة في 15 / 7 / 1928م من جبران أن يعطيه إذناً خطياً بترجمة كتابات جبران العربية إلى الإنجليزية إذا كان راضياً عن ترجماته. وقد كتب زغيب إن جبران لم يتردد، فقام إلى طاولته وكتب إذناً خطياً يعطي آندرو حق ترجمة كتاباته من اللغة العربية إلى الإنجليزية. وكان هذا هو الإذن الوحيد من نوعه الذي أعطاه جبران لأي مترجم. وفي إحدى الزيارات سأل جبران عن صدى كتاباته في الجالية، فقال له آندرو إن جميع من يعرفهم ويقرؤون لجبران معجبون بكتاباته ويتابعونها في الصحف والمجلات المهجرية والعربية، فسأل جبران آندرو: «هل تعلم يا آندرو ماذا حصلت من مدخول من كل كتاباتي العربية؟» فأجاب آندرو: «لا». فقال جبران: «إن كل ما حصلت عليه من كتاباتي العربية كان صفرًا.» وفعلاً، فإن أوضاع جبران المادية لم تبدأ بالتحسن إلا بعد أن بدأ ينشر كتبه ورسوماته باللغة الإنجليزية فحقق منها شهرة وعائدًا ماديًا، خاصة بعد نشر كتاب «النبى» الذي أعيد طبعه أكثر من مائة مرة، وبيعت منه ملايين النسخ. وكان جبران بعد تحسّن أوضاعه المادية يساعد أعضاء الرابطة وبعض الكتاب الآخرين الذين كانوا يواجهون مشاكل مالية.

وقبل ثلاثة أسابيع من وفاة جبران، زار أندرو الصومعة ليطلع جبران على مخطوطة الترجمات التي أعدها للنشر. وجلسا معاً لمدة أربع ساعات. وعن تلك الجلسة كتب الشاعر والروائي غريغوري أورفلي: «كان أندرو يقرأ الترجمات ويقول له جبران: اقرأ يا أخي اقرأ». وبعد الانتهاء من القراءة قال جبران لأندرو - كما كتب الأديب الشاعر هنري زغيب - «عملك قريب جداً من روحي، وأنت ترجمت روحي ولم تترجم جسد الكلمات». وقبل المغادرة أهدى جبران أندرو نسخة من كتابه الأخير «آلهة الأرض» الذي صدر ذلك الأسبوع وكتب له إهداء، وذكر بأنه سيعرض الأشعار (الترجمة) على دار كنوف للنشر وأن يعود إليه بالمخطوطة في أيلول (سبتمبر)، إبان موسم النشر.

ورغم ما لاحظته من شحوب جبران، لم يكن أندرو ليُدري أن هذه ستكون زيارته الأخيرة له. وبعد أسابيع قليلة كان أندرو يسير في الشارع عندما سمع بائع الصحف ينادي «أكسترا، أكسترا» على صحيفة النيويورك تايمز، وعلى صفحتها الأولى كان نبأ وفاة جبران. وكان لوفاته وقع مأساوي على أندرو وعلى الجالية ككل. وبعد فترة من ذلك زار أندرو شركة دار كنوف لإطلاع الناشر على مخطوطة، ولكن الناشر قال له إن عليه الاتصال بباربرا يونغ لأنها الوصية على آثار جبران ومنفذة وصيته. وأصرت يونغ بأنها تريد أن تكتب المقدمة لترجمات أندرو بينما كان أندرو يريد أن يكتبها ميخائيل نعيمة. وفي ما بعد قالت له يونغ إن لها الحق بمنع نشر الكتاب إن لم يقبل بشروطها، ومن تلك الشروط إدخال تعديلات طفيفة على الترجمة. ولكن أندرو قال إن لديه إذناً خطياً من جبران وإن له حق النشر، ولكنها قالت إن دار كنوف لن توافق على النشر من دون موافقتها. وبعد اتصالات كثيرة وأخذ ورد مع الناشر، أصر الناشر على ضرورة اتفاق أندرو مع يونغ إذا أراد أن تنشر المخطوطة في دار كنوف. وفي سنة 1933م وصلت الأنباء إلى أندرو بمرض والده وضرورة عودته إلى البلاد، وكان نعيمة قد غادر الولايات المتحدة. ولذلك وافق على أن تقوم يونغ بكتابة المقدمة لأنه أراد أن يكون كنوف هو الناشر. وصدر الكتاب بعنوان «أشعار منثور»، وأعيدت طباعته أكثر من ثلاثين مرة. وبعد عودته أطلع أندرو نعيمة على ما كان له مع يونغ، وفهم منه أنه كان على خلاف معها. وبقي أندرو على صداقة وثيقة وتواصل مع نعيمة.

وكان أندرو يأمل أن يعود إلى الولايات المتحدة بسرعة، ولكن وفاة والده، ثم وفاة والدته دفعته للبقاء لفترة أطول في لبنان. وبعد فترة تزوج من حنه الدبغي، وأنجب أربعة أولاد هم، إضافة إلى إدمون، أدما وماري الموجودتان في أميركا حالياً، وغلاديس التي لا تزال تقيم في لبنان مع زوجها شبلي الغريب وولديهما ناجي وربيعة. وخلال هذه الفترة اهتم أندرو بأسرته وبأرضه، كما عمل بتدريس اللغة الإنجليزية وأدائها في مدارس لبنانية وسورية، واستمر في القيام ببعض الترجمات لأعمال أحبها إلى اللغتين العربية والإنجليزية، ومن بينها أشعار ليوسف غصوب وصلاح الأسير وإدفيك شيبوب وألبير أديب ويوسف الخال وخليل

حاوي ونزار قباني وغيرهم. كما ساهم في نقاشات أدبية وتاريخية على صفحات جريدة النهار وجريدة المكشوف وصحف ومجلات عربية أخرى، وكان من بينها نقاش مع المؤرخ المعروف جوزيف نعمة حول أصول وتاريخ مخطوطة «الكودكس سيناتيكوس» الموجودة في مكتبة مار كاترينا في سيناء. وأصبح الاثنان في ما بعد صديقين.

وعاد آندرو بصحبة زوجته إلى أميركا عام 1974م، وبعد سنوات، وتحديداً في عام 1981م، عاوده الحنين إلى قريته الصغيرة فعاد إلى لبنان. إلا أن الغزو الإسرائيلي للبنان في عام 1982م دفعه للعودة مجدداً إلى أميركا.

وعندما قررت الولايات المتحدة تكريم جبران خليل جبران بإقامة حديقة تحمل اسمه ونصب يمثّله، وذلك بعد سنوات من الجهد المكثف لمجموعة من أبناء الجالية العربية الأميركية، دُعي آندرو غريب ليكون ضيف الشرف في الاحتفال الذي نُظّم في مكان رفع التمثال وفي مكتبة الكونغرس. واستمر الاحتفال حوالي ثلاثة أيام وشارك فيه الرئيس الأميركي جورج بوش الأب وعدد من كبار مسؤولي إدارته، إضافة إلى عدد من أعضاء الكونغرس من أصول لبنانية وممثلين عن حاكمية مدينة واشنطن، بحضور السفير اللبناني وسياسيين وأدباء لبنانيين وأعضاء السلك الدبلوماسي العربي والأجنبي. وعقدت مكتبة الكونغرس الشهيرة مؤتمراً عن جبران وأدبه وتأثيره دعي إليه عدد من الكتاب والشعراء والفنانين الأميركيين واللبنانيين والعرب الأميركيين. وخلال هذا المؤتمر تحدث آندرو عن ذكرياته مع جبران وعن اعتزازه بالمنزلة العالمية التي بلغها صديقه، إضافة إلى أهمية كتاباته، كما ألقى بعض أشعار جبران التي ترجمها إلى الإنكليزية.

وذكرت مجلة الحوادث التي غطت الاحتفالات بأن آندرو غريب كان الضيف الذي جذب اهتمام الجمهور. وأما الشاعر والكاتب غريغوري أورفلي المختص بأدب المهجر والذي أُلّف مع شريف الموسى كتاباً عن أدب المهجر استخدم فيه بعض ترجمات آندرو، وكان من بين منظمي احتفال الكونغرس، فقد قال في مقابلة مع صحيفة «ذي يونيون» إن: «آندرو رجل فريد، وإن حضوره في الحفل كان طاعياً وإنه استأثر بالاهتمام الأبرز». وأضاف أورفلي: «لقد كان لدينا الكثير من الأدباء والشعراء والفنانين الذين شاركوا في حفل التكريم وفي الحديث عن جبران، ولكن هذا الرجل ابن الثالثة والتسعين تحدث بصوته الأجرس والعميق عن جبران وشعره وحصل على التصفيق الأطول والأكثر دويّاً من قبل الجمهور». وبعد المحاضرة وقف عدد كبير من الحاضرين في صف طويل استمر لأكثر من ساعة ونصف الساعة للحصول على توقيع آندرو على كتابه. وبعد أن نفذت الكمية المتوفرة من الكتاب، لجأ البعض إلى إحضار أوراق بيضاء وبطاقات الدعوة كي يمهرها آندرو بتوقيعه.

وكتبت صحيفة «صنداي ريبابليكان» مقالاً بعد هذه المناسبة بتاريخ 4 آب (أغسطس) 1991م على صفحة كاملة أعده المراسل والكاتب المعروف توم شاي الذي أجرى مقابلات

مع أندرو ومع العديد من الأشخاص الذين عرفوه، وأشار إلى أن بعض الأكاديميين الذين أجرى معهم مقابلات وصفوا أندرو بأنه «منجم ذهب وموسوعة معلومات عن تاريخ الشرق الأوسط وعن الأدب العربي والإنجليزي». وذكر أن «ترجمة أندرو لكتابات جبران الأولى باللغة العربية ساعدت على تعريف العالم الغربي بأهمية هذه الكتابات وبأن لجبران كتابات أخرى غير كتابه «النبي»، ولهذا فإن العالم يجب أن يشكر أندرو غريب على قيامه بهذا العمل الكبير». وعندما سأله شاي عن سر تملكه لخاصية اللغات العربية والإنجليزية والروسية والبولندية، قال أندرو إنه بذل مجهوداً في دراسة هذه اللغات، ولكنها لم تكن صعبة بالنسبة له، وأن التحدي الحقيقي أمامه كان هو كيفية تحويل سحر لغة إلى سحر لغة أخرى. وأما الكاتب والأكاديمي الكبير وصاحب كرسي جبران في جامعة ميريلاند الدكتور سهيل بشروئي الذي لعب ولا يزال يلعب دوراً كبيراً في نشر أعمال جبران وسواه من أدباء المهجر والحفاظ على تراثهم، فقد كتب أن «أندرو غريب كان أفضل وأقدر من ترجم لجبران إلى الإنجليزية».

وبدوره الشاعر هنري زغيب الذي أجرى مقابلتين طويلتين مع أندرو، كتب في صحيفة الهدى مقالاً في 13/4/1998م بعنوان «أندرو غريب، سديانة من لبنان» جاء فيه: «عمره من عمر الهدى، فهي ولدت في نيويورك في 1898م، وهو ولد في عيتا الفخار عام 1898م، وانتقل إلى سبرينغفيلد بولاية ماتساشوستس عام 1913م حيث لا يزال فيها إلى اليوم، يحمل كل فجر حنينه إلى لبنان، ويحلم بالعودة إلى كتبه وبيته العتيق وحفافي طفولته في عيتا الفخار. سديانتان من لبنان في أميركا، أمد الله بعمره وعمرها وأعطانا بركة الخير من أيدي شيوخنا المباركين... في الطريق إليه مع صديقي الدكتور عدنان حيدر الذي قدمني إليه، لم أكن أعرف أنني سأقضي معه سبع ساعات متتالية. تعب القلم في يدي، وهو يا بارك الله لم يتعب من مطر الذكريات، كريماً كان وكبير القلب ككل شيوخنا المباركين. قصده حيث يقطن في مدينة شيكوبي لأنني أعرف أنه الوحيد الباقي من رفاق جبران. سبع ساعات غنية من الذكريات أمطرنني فيها هذا اللبناني الطيب بحكمة الشيوخ وذاكرة الشباب. سبع ساعات من الكلام ووحده الصامت بيننا جرح لبنان النازف. أندرو غريب آخر ذاكرة حية من عصر جبران، عمره من عمر الهدى. الأسبوع الماضي احتفلنا بذكرى مولده ومولدها، وهذا الأسبوع احتفلنا بذكرى غياب جبران».

وكتب توم شاي: «إن كتابات أندرو وجهوده تعكس انسجامه المخلص وإعجابه الكبير وأهمية كتابات جبران الأولى وقوة تأثيرها، وكانت هذه مهمة أندرو خلال سبعين سنة، قام خلالها بترجمة كتابات جبران إضافة إلى كتابات عدد من أدباء المهجر الآخرين، من أمثال أمين الريحاني وميخائيل نعيمة ونسيب عريضة وإيليا أبو ماضي وغيرهم. وقد ألقى محاضرات وأجريت معه مقابلات حول هذا الأدب. كذلك قام بترجمة بعض أعمال

الشعراء الغربيين إلى اللغة العربية. وكانت أول كتابات وترجمات آندرو إلى العربية قد نشرت في صحف مهجرية مثل «مرآة الغرب» و«النسر» و«البيان» و«السمير» و«العالم السوري» The Syrian World التي كانت تصدر بالإنجليزية. أما ترجماته الأولى إلى اللغة الإنجليزية فقد نشرت في صحيفة «ذي ريبابليكان» The republican التي كانت من الصحف المعروفة باهتمامها في قضايا الأدب والشعر، في أوائل القرن العشرين، حيث كانت تنشر «زاوية الشعراء». هذا بالإضافة إلى صحيفة «سبرينغفيلد يونيون» وجريدة «نورفولك نيوز»، و«ذي تورش» و«ذي غولدن بوك ماغازين».

وكتب عدد من الباحثين عن آندرو، وكان من بينهم خليل جبران، ابن عم جبران خليل جبران، الذي كتب بشكل لافت عن آندرو، وكذلك الشاعر غريغوري أورفلي الذي قال بأنه كان أول من ترجم كتابات جبران الأولى وآخر من ترجم له في حياته. أما باربرا يونغ فقد أشارت في كتابها «هذا الرجل من لبنان» إلى أن «الترجمة فن قائم بذاته، فهي عملية خلاقية». وقالت في مقدمتها لكتاب «أشعار منثورة» عن آندرو: «إن عمل آندرو غريب عكس التزامه المخلص وإعجابه الكبير بقوة وأهمية كتابات جبران الأولى، حيث نجح آندرو في نقل روح جبران في كتاباته العربية إلى الإنجليزية».

في مقدمته لديوان الشاعر والأديب المهجري نسيب عريضة «الأرواح الحائرة» (1946م)، أشار إبراهيم حبيب كاتبة، وهو أحد أدباء المهجر المعروفين ممن أتقنوا اللغتين العربية والإنجليزية، إلى التحديات التي واجهت أدباء المهجر كما واجهت آندرو قائلًا: «إذا انطوى هذا الجيل الذي شهدنا فيه حربين بربريتين - فسيأتي جيل تتوحد فيه الثقافة ويتجلى الأدب العالمي على منصفته الرفيعة لأول مرة في التاريخ. وعندئذ سيعلم الذين سيخلفوننا أن الأدب الحقيقي لا يحد بالمناطق، وأن الشعر الجميل لا يعرف باللغة التي أنشد بها». وأضاف أنه عندما تتوحد الثقافات ويتجلى الأدب العالمي فإن العالم عندئذ سيذكر بكثير من الإعجاب والاستغراب أن بلابل الشعر صدحت بين ظهرائي شعب مهاجر ضعيف (أي المغتربين العرب) غريب اللغة والتقاليد والعادات، حائر في أمره ومصيره - صدحت بنغم لم يسمع أعذب منه، بينما لم يتمتع به إلا عدد ضئيل ممن أتاحت لهم معرفة اللغة التي ينطق بها ذلك الشعب».

وإلى أن يأتي العصر الذهبي، فإن كاتب هذا المقال يرى أن العصر الحالي بالنسبة لأدباء المهجر هو عصر الحسرة والحيرة. وفي إشارة واضحة إلى الصعوبات التي عانى منها آندرو قال إن الأدب المهجري وكتابه عامة عانوا من التهميش في أوطانهم الجديدة بسبب اختلاف اللغة وبالتالي من عدم القدرة على كسب العيش من أعمالهم الأدبية، كما أن بعدهم عن الوطن الأم وعدم وجود علاقات طيبة مع المحررين وأصحاب الصحف والمجلات في العالم العربي

سأهما في عدم ذبوع صيت العديد منهم. كذلك كانت المدارس الأدبية التقليدية هي المهيمنة ولم ترحب أو تعترف بالثورة الأدبية وبالأساليب الشعرية والأدبية الجديدة لكتاب المهجر. ولذلك، فإنهم كما سبق أن كتبت «بلا بل صداحة في أقفاص ضيقة يغردون وليس من يسمعون إلا نفر قليل لم تلههم التجارة أو البيع عن التمتع بالثروة الروحية، كما أن هؤلاء لم يحفظوا من كتاباتهم بمرود مادي يتيح لهم عيشاً مريحاً، علماً بأن الكثيرين من أبناء الجالية لم يكن لديهم الاهتمام الكافي بالأمور الأدبية والشعرية، وكانوا منشغلين بالبحث عن أرزاقهم. واضطر العديد من هؤلاء وبينهم أندرو إلى العمل في وظائف بعيدة عن مجال اهتماماتهم الأدبية. وخلال زيارة لصديقه ميخائيل نعيمة قبل عودته لأميركا في عام 1974م، سأله أندرو: «ألا تحب السفر ثانية لأميركا؟» فأجابه نعيمة: «بعد هلاً يا أندرو؟ بايام اللولو ما هلولو». وعانى أندرو من أوضاع مشابهة لتلك التي عانى منها الكثيرون من كتاب المهجر وأدبائه، فهو لم يستطع الحصول على ما يسد رمقه من كتاباته وأعماله الأدبية، كما أنه لم يكن معروفاً جيداً في الأوساط الأميركية، وإن كان قد نجح في بعض الترجمات والكتابات في الصحف والمجلات الأميركية، التي لم تكن كافية، مما اضطره إلى العمل في أشغال لا تمت للأدب والترجمة بصلة. ولم يحظ أندرو بالدعم من بعض الذين أعجبوا بكتاباته وترجماته. وعندما اشتهر إثر نشر ترجماته لجبران عبر دار كنوف، اضطر للعودة إلى الوطن الأم بسبب مرض والديه، كما أن سكنه في قريته البعيدة عن بيروت واضطراره للانشغال بأمور المعيشة لم تتح له طرق الأبواب التي كان يمكن من خلالها أن يلج عالمًا أدبيًا أوسع وأن يفتح أبوابًا جديدة تسمح له بالتفرغ للترجمة والأدب أو للحصول على دخل يمكنه من العيش من خلال ترجماته وأعماله الأدبية.

المراجع العربية

- الأسمر، فوزي، «تكريم جبران بغياب الأدباء والصحافة العربية»، القبس، الكويت، 6 حزيران (يونيو) 1991.
- نعمة، جوزيف وغريب، أندرو، مناقشات حول الكودكس سيناتيكوس (أقدم مخطوطة للعهد الجديد وصفحات من العهد القديم تعود إلى القرن الرابع للميلاد، اكتشفت في دير القديسة كاترينا)، ملحق النهار، بيروت، شباط - آذار (فبراير- مارس) 1974.
- زغيب، هنري، «سنديانة من لبنان في أميركا الهدى وأندرو غريب»، الهدى، نيويورك، 13 نيسان (أبريل) 1990.
- «جبران في ذاكرة معاصريه»، الناقد، لندن، تموز (يوليو) 1992.

- «وفاة آخر رفاق جبران»، الأنوار، لبنان، 19 آذار (مارس) 2000.

المراجع الإنكليزية

- Bushrui, Suheil, «Andrew Ghareeb: In Memoriam», Dialogue Magazine, Washington D.C., April, 2000.
- Letter to Edmund Ghareeb from Prof. Suheil Bushrui, director of the Khalil Gibran Research and Studies Project, University of Maryland, USA, March 22, 2000
- Ghareeb, Andrew, Prose Poems, Alfred E. Knopf, New York, 1934.
- Orfalea, Gregory and Al-Musa, Sharif, Grape Leaves: Anthology of Arab-American Poetry, University of Utah Press, Salt Lake City, 1988.
- Interview with Andrew Ghareeb Washington D.C., August 28, 1985.
- Shea, Tom, «Translating Art for Love's Sake: Khalil Gibran Poems live through 93-year-old», The Sunday Republican, Springfield, August 4, 1991.
- Young, Barbara, This Man from Lebanon, Alfred E. Knopf, New York, 1934.



La marginalité de l'artiste, tude comparative entre Baya Mahieddine et Vincent Van Gogh

Laib Ahcene

Depuis la nuit des temps l'homme a réagi face à la nature par défiance, il l'a imitée, en puisant dans ses richesses. Les productions des anciennes civilisations, que l'on ne qualifie pas encore d'artistiques puisqu'elles étaient destinées aux besoins quotidiens de l'homme, nous ont beaucoup appris sur la relation de celui-ci avec la nature.

La civilisation mésopotamienne nous a légué un héritage inestimable au fil de son évolution: Les premières tablettes cunéiformiques, les statuettes représentant les déesses de la fertilité, le bas relief qui contenait les premières lois de la gestion de la cité représentant les textes de Hamourabi. Peut-on alors parler de produit artistique, alors que ces œuvres répondent aux besoins quotidiens des hommes de l'époque? Le besoin de l'homme primitif en matière de croyance va le pousser vers une quête du spirituel à travers ses créations d'objets et d'images. Les peintures rupestres des grottes de Lascaux, celles de Chauvet et les parois du Tassili sont des témoignages poignants d'une pratique artistique réalisée dans le seul but de faire face à l'inquiétude grandissante de l'homme primitif. D'ailleurs, il s'isolait dans ces grottes, ou bien sur les sommets des montagnes, fuyant les membres de sa tribu pour s'imprégner d'images «sacrées». Cet homme était considéré par les siens comme un sorcier, voire un magicien capable de dessiner des formes qu'il allait en suite adorer pour vaincre les éléments de la natures qui se déchainaient sur sa famille. Il passera ensuite du statut de sorcier à celui de moine, il sera libéré des tâches

manuelles (la chasse, la pêche, l'agriculture), Il sera hissé au rang de personne sacrée chez les Egyptiens. En Europe médiévale l'artiste était au service de l'église, il vivait en marge de son peuple pour participer par son œuvre à l'émancipation des hommes et des femmes. La religion sera un facteur déterminant pour sa mise à l'écart de la cité.

La création artistique n'est-elle pas pour plusieurs raisons le fruit de la mise en marge de l'homme par la société? N'est-elle pas aussi le produit de celle-ci? L'artiste a-t-il besoin de quitter son environnement pour faire face aux pressions sociales? En abordant ces questions nous cherchons à cerner les formes de marginalité chez Baya ainsi que chez Vincent Von Gogh.

La marginalité, un concept multidimensionnel

Il existe plusieurs formes de marginalité, engendrées par le fonctionnement des institutions et le comportement des hommes.

Marginalité sociale

Cette forme de marginalité est imposée par l'homme sur l'homme depuis toujours. Avant l'ère de l'industrialisation, le féodalisme a fait de l'homme un paysan surexploité par les propriétaires terriens. Il vivait dans la misère et la pauvreté. L'industrialisation va créer une nouvelle forme de lutte de classes, entre ceux qui possèdent les moyens de production et les travailleurs qu'ils exploitent. Ce système injuste va mener à l'aliénation des travailleurs et leur expropriation par le salaire. Le capitalisme a poussé une grande partie des hommes et des femmes vers l'exclusion, la privant des richesses naturelles comme prix de leurs efforts. La classe dominée existera en marge de la société, elle sera privée des moyens de développements, de la science et du savoir. Cette exclusion est la conséquence directe de l'émergence de nouvelles formes de marginalité. Nous trouverons chez Baya et Vincent Van Gogh les raisons semblables qui relèvent de l'économique, mais dans des conditions différentes, chez l'un et chez l'autre. L'Algérie de Baya se trouvait colonisée alors que la Hollande se trouvait dans une situation de pauvreté qui donna naissance au mouvement syndicaliste, pour la défense de la classe ouvrière. La marginalisation d'un pan de la société est la conséquence directe d'une politique sociale défavorisant les plus vulnérables. Cette forme de marginalité débouche sur une autre forme de marginalité que l'on qualifie de psychologique.

Marginalité psychologique

Le facteur psychologique entraîne incontestablement vers une situation de marginalité chez certaines personnes qui traversent des moments difficiles dans leur vie. On constate le phénomène dit de marginaux, ces hommes et ces femmes qui sont victimes de persécution, d'incompréhension. Certains ont une longueur d'avance sur leur société, qui de ce fait les rejette. Ces personnes sont contraintes de s'isoler afin de réagir et de s'exprimer par les moyens qui leurs sont propres. Les deux peintres Van Gogh et Baya Maheddine font partie de cette catégorie de marginaux en raison de leur choix de vie. En transgressant les modes et les lois de la création artistique, ils n'obéissent plus aux canons de la peinture. Ainsi, Baya refusa d'imiter les autres peintres de son époque qui privilégiaient la peinture savante. L'artiste Baya réagissait à un instinct de petite fille qui recherche d'une vie meilleure, différente de celle de son peuple qui vivait dans la misère et le dénuement total. L'œuvre de Baya traversa deux périodes distinctes. La première est celle de son adolescence dans un pays occupé par un colonisateur qui œuvrait avec acharnement sur l'acculturation de son peuple. Paradoxalement cette période fut la plus fructueuse, celle où sa peinture prit une dimension universelle. La seconde période débuta après son mariage. Son activité artistique fut freinée, elle cessa de peindre et de modeler. Sa peinture resta en dehors des événements que son pays connut durant la guerre de libération. Baya peignait pour exister, et refusait un destin dramatique. *«Il y a des gens qui trouvent trop gai ce que je fais. Pourquoi pas des choses tristes me demandent-ils? Pourtant quand j'étais petite, j'étais toujours triste»*. Les propos de Baya confirment explicitement le paradoxe qui se situe entre la représentation d'un monde irréel issu de son imaginaire et celui dans lequel elle vit. La tristesse et la gaieté sont deux états d'âmes entre lesquels vacille le cœur de Baya.

Vincent Van Gogh partit à la recherche du spirituel, il se heurta à la dure réalité de la vie. Mais entre Dieu et la peinture il choisit la peinture. Sa vie parsemée d'obstacles troubla sa personnalité: il hérita du prénom de son frère Vincent mort né, puis il se heurta au refus de la jeune fille anglaise à qui il proposait le mariage, il entretenait une relation complexe avec son père, qui à un moment donné lui conseilla de renoncer à la représentation du Christ dans ses peintures. Autant d'événements qui vont pousser le jeune peintre à quitter la Haye pour rejoindre son frère Théo à Paris. Son addiction à l'absinthe

aggraverait davantage sa situation psychologique. Son état mental ne l'empêcha guère de continuer à peindre, ni de vivre des moments intenses dans un monde qu'il s'est choisi. Le cas de marginalité de Vincent Van Gogh révèle la solitude de l'homme confronté à la dureté de la vie. Sa relation avec le peintre Paul Gauguin, personnage étrange, à l'esprit rebelle, et qui viendra bouleverser encore plus la vie de Vincent Van Gogh. Cette rencontre se termina par un incident entre les deux hommes, à la suite de quoi Vincent Van Gogh se trancha l'oreille. Les deux peintres se quittèrent, l'état psychique de Van Gogh s'aggrava, il sombra dans la dépression, sa solitude s'accrut. Le peintre se réfugia momentanément dans la pratique de la peinture.

Approche comparative de l'étude de la marginalité chez Baya et Vincent Van Gogh.

L'étude comparative envisagée dans ce travail se fera sur la base des éléments qui nous permettront de mieux analyser les facteurs exogènes^(*) (sociaux, idéologiques) et endogènes^(*) (religieux, psychologique) responsables de la marginalité chez Baya et Van Gogh. On peut raisonnablement supposer qu'une étude minutieuse de leurs biographies respectives éclairera les circonstances de leur choix existentiel. Par ailleurs il serait intéressant de souligner les traits communs de leur style pictural.

Il est important aussi de mettre en exergue l'enfance difficile des deux artistes, tant sur le plan affectif que social. Le peintre hollandais Vincent Van Gogh a vécu à la fin du 19^{ème} siècle dans un pays protestant, ravagé par la misère et la pauvreté. Alors que Baya vit le jour sous l'occupation française. Elle est orpheline à l'âge de cinq ans, et sera recueillie par sa grand-mère qu'elle aidait dans son travail dans une ferme de colons (horticulture). En 1943, Marguerite Caminat, sœur de la propriétaire, la prend chez elle à Alger pour rendre des services ménagers dans une maison où la profusion de fleurs et d'oiseaux l'éblouit et déclencha en elle l'envie de peindre. La petite Baya commença alors à modeler des personnages ou des animaux fantastiques en argile, issus de son

(*) Sociaux, la classe sociale au quelle appartient l'artiste, son environnement, sa famille.

(*) Idéologiques, opinion politique, conviction religieuse.

imagination Elle fut encouragée à réaliser des gouaches que le sculpteur Jean Peyrissac montra à Aimé Maeght, de passage à Alger en 1943. Celui-ci tomba sous son charme. En 1947, alors qu'elle n'avait que seize ans, Baya part à Paris à l'occasion d'une exposition de ses aquarelles à la galerie Maeght. Par leur naïveté picturale, ses tableaux provoquent un véritable engouement du public français.

Lors de cette exposition le maître du surréalisme André Breton dira d'elle: *«Je parle, non comme tant d'autres pour déplorer une fin, mais pour promouvoir un début et ce début Baya est reine. Le début d'un âge d'émancipation et de concorde, en rupture radicale avec le précédent et dont un des principaux leviers soit pour l'homme l'imprégnation systématique, toujours plus grande, de la nature. (...) Baya dont la mission est de recharger de sens ces beaux mots nostalgiques: l'Arabie heureuse. Baya, qui tient et ranime le rameau d'or»*

Elle rencontre en 1949 Braque et Picasso à Vallauris où elle réalise des sculptures en céramique à l'atelier Madoura. Elle se marie en 1953 avec le musicien El hadj Mahfoud Mahieddine plus âgé qu'elle de 30 ans dont elle aura six enfants. Elle fait une halte de dix ans sans peindre pour se consacrer à l'éducation de ses enfants. Puis elle reprend le chemin de son atelier grâce aux encouragements de Jean de Maisonseul, directeur du musée des Beaux Arts d'Alger. Elle exposa en 1963, puis en 1964 à Paris. Durant les années 1980 et 1990, ses œuvres sont présentées en France au musée de Cantini de Marseille en 1982, 1988 et à Paris en 1984, 1987, et 1991.

L'éducation religieuse fut transmise à Baya par son grand père musulman. Elle était une fervente musulmane, effectuant deux fois le pèlerinage à la Mecque en 1971 et en 1972. **Mais son rapport avec la religion n'apparaît nullement dans son œuvre, et n'eut aucun impact sur sa création. Elle croyait en un islam tolérant et non pas un islam révolutionnaire. Le peintre Denis Martinez⁽¹⁾ qui a rencontré l'artiste Baya à plusieurs reprises puisqu'ils habitaient la même ville Blida et partageaient la même passion de peindre, me disait à propos de la place qu'occupait la religion dans la vie du peintre: «Baya ne parle jamais d'islam».** Il l'a décrit comme une femme d'intérieur, à l'allure noble, d'une

(1) Denis Martinez, artiste peintre algérien né en 1941 Marsa Elhadjadj, Algérie. Entretien réalisé le à l'école des Beaux Arts, Mostaganem le 30 octobre 2011.

grande sérénité, menant une vie de famille. Le seul contact avec l'extérieur se fait par ses œuvres par l'intermédiaire de Maisonseul. Pour Denis Martinez l'artiste a trouvé plus de liberté après la mort de son mari, on la voyait dans les expositions à l'intérieur et à l'extérieur du pays. De là on peut déduire que le comportement de son mari la privait de tout contacts, et la poussait vers plus de marginalité. C'était une mise à l'écart forcée. Baya créa son propre monde. Son univers est marqué par l'absence de l'homme et non pas son exclusion.

La femme, les femmes constituent la thématique privilégiée de Baya et ce sujet obsessionnel coexiste, sous le charme, le luxe, la beauté, avec l'angoisse d'une absence qui se donne à lire moins comme absence de figure masculine que comme absence de l'autre, celle de son père⁽¹⁾. Le repli sur soi-même, le rejet de l'image masculine, sont deux éléments endogènes qui expliquent l'omniprésence de la femme dans l'œuvre de Baya.

Rêve, paix, transparence, volupté, tendresse et nostalgie, et combien d'autres noms pour désigner la fée Baya, la magicienne de l'arabesque, l'inépuisable conteuse au mystère bleu et mauve. Baya s'engouffre dans un monde qu'elle construit volontairement, ensuite elle l'embellit de ses rêves afin d'y habiter. Cet élément endogène responsable du repli sur soi-même se présente autrement chez Vincent Van Gogh, car les raisons ne sont pas les mêmes. Son comportement impulsif, dominé par la mélancolie, fait naître en lui un sentiment de solitude. Ses premières œuvres, avant qu'il s'installe dans le sud de la France, se caractérisent par l'utilisation des tons sombres et moroses. L'œuvre de Baya est plus joyeuse, elle utilise les tons bleus, oranges, violets, jaunes, ses personnages sont gais entourés d'oiseaux. Quant aux facteurs exogènes, ils sont différents chez chacun des deux artistes. Ils relèvent chez Baya un caractère culturel et social par l'attachement aux valeurs traditionnelles et religieuses des Algériens durant l'occupation française, c'est aussi les conditions matérielles difficiles dans lesquels vivaient les autochtones. Chez Vincent Van Gogh les éléments exogènes contribuant à sa marginalité sont d'une part religieux. Dans sa quête ardente de Dieu, un besoin de dépouillement s'empare de lui. Chercher Dieu! Un homme qui sait que Dieu est là et ne cherche pas à l'atteindre, ne serait-

(1) BERRAH Mouny, Collection. Albums de peintres Algériens, Baya. ENAG/ Edition Bouchene. 2ème trimestre 1988.

il pas le grand criminel? D'autre part sa relation avec l'autre en particulier avec son frère Théo, qui l'entretenait financièrement afin qu'il puisse survivre et continuer à peindre. Une peur permanente l'habite, celle que son frère n'arrive plus à le soutenir matériellement. Six mois avant son suicide, Vincent Van Gogh écrivit ceci à son frère Théo: «*Savoir que je devais m'effacer de plus en plus devant les autres, s'il en était ainsi et pas autrement, je serais en proie à la tristesse et victime du désespoir*»⁽¹⁾.

Une envie de quitter son pays s'empara de lui. Il partit à la recherche de la lumière et des couleurs dans le sud de la France, dans la ville d'Arles. Mais ce personnage insolite rencontra des ennuis avec les habitants qui refusèrent sa présence.

Pour Vincent Van Gogh tout ce qu'il entreprend lui semble violent, exagéré. Son père s'inquiétait de la représentation de l'amour Dieu que fait le peintre, et doutait de la relation que son fils entretenait avec la religion. Celui-ci entre en 1877 en religion. Il se mit alors à lire intensément la Bible, prenant le chemin de son père, lui-même pasteur.

La religion exercera par la suite une influence considérable sur le processus créatif du jeune peintre. Le peintre cherchait-il l'équilibre? L'artiste sent en lui l'impur, il ne sait quoi d'impur. Sinon les hommes l'aimeraient. Pour le peintre, cette phase nouvelle n'était pas un changement d'état mais la révélation de sa vocation antérieure. Il s'adonna avec gravité à sa tâche.

Son éducation chrétienne, la ferveur romantique, les projets socialistes et certainement une formation artistique insuffisante sont constitutifs de son art. Pour le peintre l'art et la vie forment l'unité⁽²⁾. L'unité de l'art et de la vie, telle que la pratique Van Gogh, se base sur un sens profond de l'insolite. Il trouvera dans l'expression artistique un refuge. Pour lui, l'art et son existence sont deux éléments indissociables.

La véhémence avec laquelle il faisait valoir sa notion d'image n'est que la variante agressive d'une profonde incertitude artistique. Sa propre existence lui était également étrangère, il se considérait comme un aventurier qui n'a rien à

(1) WINTER, Jean-Pierre. Magazine le POINT⁷ 25 mars 1990. Page 36

(2) Van Gogh. Ingo F. Walter, Edition TASCHEN 2003. P 36.

perdre. Si la vie s'effondrait, elle entraînait l'art à la suite. Si l'art n'était pas à la hauteur, la vie était finie.

En songeant à la joie enfantine qui l'avait envahi, le peintre s'est installé à l'hôpital psychiatrique (hospice St Paul- du Mausole près de St Rémy, un asile d'aliénés situé dans l'ancien cloître des Augustins à environ 20 km d'Arles). Le bâtiment devient tout pour le peintre, hôpital psychiatrique, cloître, atelier de peinture.

Dans le cas des deux artistes qui sont l'objet de cette étude, nous constatons que certains éléments responsables de la marginalité chez les deux peintres présentent des similitudes, par contre d'autres sont différents. Baya n'a pas suivi une formation artistique, celle de Van Gogh elle est insuffisante. La peinture de Baya est marquée par la spontanéité, elle refusait d'imiter les peintres. Elle se fie à son monde, son art est qualifié d'art brut⁵, considéré comme l'art des aliénés; elle est même la prolongation des pratiques ancestrales. On retrouve dans son expression les thèmes de l'art et l'artisanat oriental, la frontière entre les deux n'étant pas définie, et n'est peut-être simplement pas à définir. Ces thèmes se retrouvent dans les textiles traditionnels, les tapis, les céramiques, l'architecture ; ce sont des poissons, des fruits, des papillons, des oiseaux, des fleurs, des instruments de musique. **Elle puisera avec force dans cet héritage légué par ses aïeux.**

Elle vécut son enfance sans ses parents puisqu'ils moururent quand elle n'avait que⁽¹⁾ ans. Ce manque fit d'elle une éternelle enfant L'artiste ne quittera plus son enfance qui apparaîtra d'une manière récurrente dans une grande partie de son œuvre. Elle vivra constamment dans un monde fantastique loin de la réalité.

Sa peinture dresse un univers fantastique où se côtoient oiseaux, poissons, femmes et fleurs dans une géométrie non pas réelle mais surréelle. Ses couleurs sont tirées de cet imaginaire naïf qui attire les petits par son éclatement: le jaune, le rouge, le noir et le rose... La peinture de Baya est unique, dans le sens où elle ne prend pas son inspiration de ces signes et symboles propre à notre culture, mais elle invente ses signes, elle les crée de façon aussi naturelle qu'esthétique. Sa force plastique résiderait dans ce pouvoir d'harmoniser les

(1) 5 Art brut est un terme inventé en 1945 par le peintre Jean Dubuffet pour désigner les productions de personnes exemptes de culture artistique. 'Encyclopédie d'aujourd'hui, encyclopédie de l'Art. Garzanti Editore spa. 1986. Librairie Générale Française, 1991, pour la traduction et l'adaptation. Printed in Italy. Page 147.

personnages qui peuplent ces peintures dans une couleur qui évoque une genèse. Baya est, dans ce sens, une artiste plasticienne des plus complètes, puisque fondamentalement tournée vers les réalités invisibles de l'imaginaire.

Nous pourrions rattacher l'art brut à son enfance, marquée par la solitude et la douleur causée par la perte de ses parents. Elle s'investit totalement dans l'art qui fut pour elle un moyen d'évasion ou encore un refus. De l'art naïf, elle emprunta les thèmes de la vie quotidienne, marquée par la joie et l'intemporel⁽²⁾. Sa palette est très colorée, aux couleurs gaies, elle opta pour la stylisation des formes (personnages, animaux, objets). Elle brillera par son imagination fertile et son originalité. La peintre reste inexorablement arrimée à une forme d'enfance, par, notamment, le dédain des mots: l'enfant ne se raconte pas, «je ne sais pas, je peins» disait-elle. Elle peint, c'est tout⁽³⁾.



Oiseau en cage entouré de deux femmes 1945



Les deux musiciennes 1966

-
- (1) Publication collective, AKACHE Rachid, BLOUD Inaâm, BRETON André, BOUDJEDRA Rachid, DJAOUT Tahar, OTHMAN Mahiédine, PELEGRI Jean, SENAC Jean, ZEGHMI Leila, Baya un appel singulier. Edition Musée national des beaux arts, Le hamma Alger, 2007, p 20.
- (2) www.toutelapoesie.com/dossiers/dossiers/baya_remitti.htm, Baya Meheidine et Cheikha Remitti. Baya Meheidine et Cheikha Remitti. Voix de femmes sur l'Algérie. La puissance de la douceur face à l'inconsistance de la violence.

«La couleur semble chez elle un signe, écrit Jean Pélégri, une forme, une écriture sur la jeunesse du monde. Aussi, chaque fois que je regarde les couleurs de Baya, j'ai l'impression que le monde s'entrouvre, qu'il retrouve sa nouveauté, son innocence originelle».

Le mystère demeure intact, de ces bleus et de ces mauves qui suffisent à eux seuls à nous émouvoir comme ils émurent à jamais Pélégri et Maisonneul, Breton, Picasso et Matisse, et bien d'autres adeptes illustres de l'Art magique.

Baya sait la beauté et l'ampleur de sa palette, la musicalité de ses accords, la profondeur de ses harmonies, la générosité et le charme de son arabesque.

Sa peinture dégage une certaine anxiété. Ainsi à y regarder attentivement, il semblerait que quelque chose de latent, d'impalpable, d'insidieux, se soit insinué dans les dédales des formes. Le silence et l'intensité de ces regards figés ouvrent sur des abîmes insoupçonnés, des trous noirs qui nous tirent brusquement de notre rêverie. L'oiseau, symbole onirique de l'esprit, du spirituel par opposition à l'instinct, se retrouve souvent en cage, l'allure triste, résignée. Il illustre alors un sentiment d'enfermement et de repli sur soi. L'éclat des couleurs fuchsia, jaune, orange, turquoise qui atteint son paroxysme revêt soudain une connotation tragique⁽⁴⁾.



Femmes portant des coupes

(1) 8 ZEGHMI Leila, Baya un appel singulier. Edition Musée national des beaux arts, Le hamma Alger, 2007. Page 29.

Autodidacte, elle est souvent étrangère de nature, voire rebelle, à tout dogmatisme esthétique comme si elle redoutait une déperdition de sa richesse innée sous l'influence d'une quelconque formation. Plusieurs mouvements et personnalités majeurs de notre siècle, attentifs aux arts singuliers, à l'expression immédiate et radicale des forces du subconscient, ont tôt fait d'adopter ces créations marginalisées depuis toujours par les diktats esthétiques de tout bord, contribuant ainsi de manière active à leur audience auprès du grand public. Le Dadaïsme, le Surréalisme, le mouvement Cobra.

Vincent, isolé se concentre entièrement sur son moi et les forces psychiques qui l'envoûtent. Elles agissent sur lui dans la mesure où il peut s'en rendre maître dans ses tableaux. Van Gogh contemple son monde intérieur, et il ne connaît ni diversions, ni contacts humains et il a naturellement renoncé à ses anciens «poisons». Ensemble, l'art et la vie fouillent leurs propres renoncements. Contrairement à la palette de Baya, celle de Vincent avant de s'installer à Arles se distingue par des couleurs sombres, le gris est dominant comme dans ses deux tableaux, les mangeurs de pommes de terre et les souliers. Il peignit une série de peinture de souliers marquant une obsession de l'usure et du voyage.



Mongeurs de pommes de terre

Le peintre cherchait le soleil et la lumière, deux caractéristiques de la peinture du 20^{ème} siècle, celle des impressionnistes. Son pays le priva de ce qu'il cherchait pour raviver son âme. Alors il décida de s'installer dans le sud de la France pour un nouveau monde où les couleurs sont éclatantes et la lumière éblouissante. Il se mit à peindre avec boulimie pour assouvir son cœur et son âme, en réalisant une quantité impressionnante de tableaux qu'il envoia à son frère Théo pour les vendre afin de survivre. Ce frère compta énormément pour lui, c'était l'unique lien qui existait entre lui et sa famille. Il lui écrivait une quantité de lettres pour lui faire part de sa création, de son émerveillement devant la nature, et paradoxalement de son inquiétude grandissante face aux problèmes matériels, à l'incertitude et la peur de cesser un jour de peindre.



Le semeur au soleil couchant 1888

A travers son œuvre, le peintre s'adresse aux nostalgiques, aux opprimés, aux humiliés et offensés, tous les malheureux que soulève l'espoir. Son art relate une dure présence, le renoncement d'un homme formé à l'école rationaliste. En même temps jaillit du choc une passion révoltée. Oui, cette passion dépasse le renoncement comme un jet de flamme, mais se confond avec

les débris qu'elle a laissés et nous nous sentons soulevés plus haut à la vue de ce lutteur sans trophée qui au cours d'une existence débordante d'amertume, a atteint les extrêmes limites du martyr, humble jusqu'à la fin, sans une plainte.

La fin tragique de Van Gogh ne ressemble en rien à celle de Baya, bien que les deux artistes aient réagi à leur destin de la même manière en créant des œuvres monumentales pour l'histoire universelle de la peinture, Baya atteindra la reconnaissance de ses pairs de son vivant, elle mènera une vie normale au milieu des siens, sa vraie vie, elle la vivra par sa peinture dans un monde de songes. Elle peignait un monde dont lequel elle s'était réfugiée, dès son jeune âge. Sa marginalité fera d'elle une personne de conte de fée.

Vincent Van Gogh part à la recherche de l'invisible, qu'il ne rencontrera point, la religion, l'amour, l'amitié, le sens de l'aventure feront de lui un romantique, qui ne cherchait point à exprimer par ses peintures le monde extérieur, mais son intérieur profond. Sa marginalité accentua son exil interne, seul son frère Théo demeurera à côté de lui.

La marginalité peut- elle devenir une source d'inspiration?

La vie de l'artiste est perçue par la société comme insolite, différente de celle des hommes et des femmes, donnant l'impression du décalage entre la réalité et la fiction. Il est difficile de définir la notion d'artiste, de cerner sa personnalité sans tenir compte de sa vie et de son potentiel d'observation du monde dans lequel il vit. De là, son existence se détache de son milieu pour pouvoir réagir avec les moyens nécessaires qui sont en sa possession. Le peintre, le musicien, le cinéaste et l'homme de théâtre nous renvoient des images de la société que nous ne distinguons pas. Si certains artistes ont fait le choix de se retirer, de vivre en marge c'est pour vivre une autre vie, celle qu'ils n'ont pas pu vivre autrement. Combien d'artistes depuis des siècles ont terminé leur vie dans le dénuement total, dans la misère, et l'indifférence des autres. Souvent ils sont victimes de l'incompréhension. Mais le chemin qu'ils empruntent est l'unique possible pour eux, afin d'arriver au but qu'ils se sont fixés. La marginalité chez l'artiste suit le cheminement logique du processus de création, qui mène vers une autre vie. Vincent Van Gogh est rejeté par les habitants d'Arles, qui le prenaient pour un aliéné mental, son art ne les intéresse guère. Une fois de plus l'artiste est soumis à la rude épreuve de l'isolement, de la solitude. Sa présence à Arles, quoique

voulue par le peintre, se révéla avant la fin de sa courte vie, difficile, malgré une production abondante en œuvres picturales. Les œuvres qui ont marqué son passage à Arles se caractérisent par leurs couleurs éclatantes, elles sont inondées de lumière, symbole de son âme, qui a longtemps sombré dans les ténèbres.

Baya n'a jamais été à l'école, enfant sauvage rêvant de la mère et d'un jardin perdu qui renaîtront dans ses peintures. Sa peinture est une peinture d'offrande, une peinture sacrée où tout est silence et sérénité. Aucun bruit, aucune interférence, une harmonie totale. Quand Baya peint la nature, c'est une sortie de printemps où l'on n'arrête pas de s'offrir des bouquets et des vases multicolores dans des édens où seuls des oiseaux fabuleux, des luths, des poissons ou d'autres merveilles sont encore admis. Sa peinture est une évasion vers un monde irréel.

Conclusion

Aujourd'hui la notion de marginalité s'applique beaucoup plus sur les groupes de marginaux, les laissés pour compte de la mondialisation à large échelle. Toutes les catégories sociales sont atteintes. Les plus vulnérables sont victimes d'une marginalisation qui les renvoie vers la solitude. Ce sont les sans logement, les drogués, les malades atteints de sida et les chômeurs.

Cette marginalité négative est imposée par le système capitaliste sur une grande partie de la société. Elle crée le fossé et engendre les haines et les rancœurs. Elle peut aussi donner naissance à des génies et c'est le cas de Baya et Vincent qui ont su inconsciemment parler de la beauté de la vie, la beauté intérieure qui ne reflète nullement le réel de leur vécu.

Le destin de ces deux peintres est marqué par des moments durs et paisibles. Pour Baya sa marginalité lui a procuré des instants de bonheur, la rendant rêveuse, sa vie se transforma en songe. Ses peintures ne sont que des morceaux de l'irréel, arrachés à la réalité pénible et douloureuse. Nous distinguons aisément dans ses travaux, l'écart qui sépare son œuvre joyeuse et chaleureuse de la dureté de sa vie. Quand Baya revient à la maison après une journée pénible de besogne, elle se met à peindre ou dessiner, un monde qui échappe totalement à son quotidien. Ses instants, elle les a fixés ou modelés, c'est sa manière de parler, sans les mots. Sa marginalité, elle l'a voulu, pour une unique raison de vivre une autre vie, celle qui donne un sens à son existence.

Pour trouver les marques de la marginalité chez Baya, il faut contempler ses œuvres profondément, les analyser. La peinture de Baya est avant tous des couleurs, rien que des couleurs, qui sont des sources de lumière, symbole de la pureté de l'âme.

Vincent Van Gogh se situe dans une marginalité qui a lourdement perturbé sa vie, il est constamment à la recherche de lui-même. Il cherchait Dieu, pour donner un sens à sa vie. Il abandonna ce chemin de la quête du spirituel pour se consacrer à la pratique de la peinture dont il ignorait les canons. Son œuvre, comme sa vie, est marquée par des moments de détresse, de solitude. Les thèmes soulevés par ses peintures sont nombreux, de la vie des mineurs, des paysans, puis il s'intéressa aux différents paysages, les peignant à des moments différents de la journée. C'est à Arles dernière étape avant sa disparition qu'il mettra toute son énergie. Sa vie est plus dramatique que celle de Baya, mais leurs œuvres se rejoignent, car elles portent le même sens, celui d'exister en marge des autres, au milieu d'eux.

Le thème de la marginalité est omniprésent chez l'artiste, il se développe en même temps que se développe le processus de création. L'artiste s'insurge contre la société quand celle-ci refuse de le reconnaître à travers son œuvre. Baya et Vincent artistes ou marginaux'ç Ils sont les deux à la fois, sans que l'un ne se détache de l'autre. Ils ont mené une double vie, celle que nous connaissons, leur vie d'artiste, puis celle que eux seuls ont connu, étant donné qu'elle a donné un sens à leur existence, celui de la création. La marginalité n'est pas un choix mais un don de dieu quand elle est une source d'inspiration, un champ de blé ou un bouquet de fleurs.

A Mother's Love: Spurs of Death And Utopia

Omar Sabbagh

For some of us have been betrayed into a frame of mind that is justly expressed in the saying: }Because they love no one, they imagine that they love God».

Thomas Keneally, Three Cheers for the Paraclete

[O]ne is not «always already» human. Humanity should not be understood as automatically including bodies of a certain shape; «humanity» should not be used in a lazy «referential» way. Humanity is indeed a project: the project of making certain bodies temples of diversity. So, if I favor (and I do) certain bodies, I favor them becoming human (their becoming what they are), their struggles to conquer and maintain humanity, to justify the definition I want to be true of them. I favor the disciplined, painstaking effort of building enough structure so that deviance can happen inside those bodies without taking them apart; ultimately, I favor the constitution of a human self - as an arena for a transgression that is not purely negative (destructive) of that very self.

Ermanno Bencivenga, A Theory of Language And Mind

...You are the God of the rich man and the happy man too, Lord, and therein lies your profound justice. You do not turn away Your eyes from the man who has been given everything from birth. You have not abandoned him, alone in his ensnaring ease. And he may be Your true lost sheep.

Jean Anouilh, Becket, Act Three

Is it a coincidence that I first discovered this play (in translation) in my mother's library? I was in my late teens, a (necessary) stage in life when both death and utopia hoot within the self with the same inflection, like two (incomplete) language games attendant at the cusp of achieving some sort of stable personhood. This 'Passion' narrative, the Calvary of this (historical) character spoke volumes (in vellum!) to me. His dichotomous Being was the spitting image of the narcissist I'd become since the age of fourteen / fifteen.

Becket's relation with the English king (Henry II) is one of one cad to another- they are fellow rakes engaged in ribaldry. Then, roughly half way, when we, as readers, have become aware of the 'objective' tension/crisis to do with the conflicting power bases of religion and state- Henry, thinking he's putting 'his' man in place makes Thomas a Becket Archbishop of Canterbury. And as soon as he's in place, Becket, after being boon companion with the young king, immediately undergoes a sea-change: he becomes devout, and a stalwart defender of religious authority against the King's (his former buddy) *real politik*.

What this characterization shows up, *at the level of characterization*, is the 'perfectionism' of the narcissist; his need, even (*especially*) through dichotomies, to be the best or most pure in whatever situation he finds himself in. And as those, such as I, who've had psychotic breaks as a result of such puritanical or rootless (radical) attitudes will know, the admitting or allowance of any weakness intends the (figurative) end of the world; *being borderline*, the end of *the world* (out there) is only a projection, a kind of metaphor for the end of a *subject's* (subjective) world. *At the level of plot*, though, this puritanical or extremist streak results, quite realistically, in the rampant idealist being killed - essentially *limited* in a, precisely, limited or 'thrown' or 'fallen' world. Death and utopia, as I say.

Or, in the sense of being abyssal and located at the extreme, a life full only at the margins, we might call this character- avatar of who I used to be in troubled times- an instantiation of the 'sublime'. It is precisely the least 'castrated' so to speak, the least tamed in a society, who most represent the ends (in the integral, Thomistic sense) of that society. Artists, traditionally, are those whose sensibilities are heightened enough to be such outriders and barometers of whatever present state 'we're' in. As both party-animal, busy drinking and a-

wenching, and as devout priest, Becket, as described, is the supreme (obsessional / instinctual personality and) artist. As it turns out, now over a decade since the main burden and ordeal of my psychic troubles, I, too, am an artist: a poet to be precise.

In this sense, Christ, too, is an artist. He is the least mediated (to use Hegelian terminology) in a (zero-sum) world of absolute immanence and universal mediation. He stands at the margins so that the rest of us can be anchored, centered. That said: I'm no Christ. Christ is the way we (purportedly) share in divinity or infinity. And yet, for all that, Christ is unique. What this tells me is that we are most images of God when we inhabit, precisely, the extremes, the margins. In illness and in pain and in any kind of privation, we resemble each other as we fall into set patterns. However, in plenitude, we are at our most individual, we become most like God, and, serendipitously thus, most representative. In this sense, at our most particular we are most universal.

Could this be possible without the logical shape (and not, *necessarily*, any contingent story in history; my thesis is potentially just as applicable to the role of Prophet Muhammad, say) of infinity kissing our finite world(s) tangentially. If there was no one significance at the margins, the holy, the sublime (what Weber dubbed as a 'charismatic' form of authority), would there be a place for hope in our lives; more to the point how can we have hope *in the first place*, which is to say attitudes to the as-yet non-existent, the fictional, without the idea of transcendence: whether it be transcendence of a 'langue³ a discourse, society etc. What I suppose I'm trying to say is that humanity for the human animal is precisely located at the margins. And just as God (according to Leibniz, and contrary to Kant's division of the faculties) is 'intellectual intuition', so the ideal kind of utopian society would be a paradoxical state of affairs: namely, a society of absolute, hence, marginal, individuals (heaven?-for Aquinas each and every individual angel was a species to him/herself.)

And to state the matter in as clear a way as possible, all my quidditas derives, in the main, from the way I was encouraged as child and as a young adult by both my parents, but especially (in the earlier phase) by my mother. It's what's called 'hannan' in Arabic, a kind of loving encouragement. Both sublime height and abyss are creatures born of the sensual love of the mother. Utopia and Death, as I say.

(We might say, regarding my first (pre-specular) six months, when I experienced myself in a fragmented, part-object way- forerunner of the later, nineteen-year-old apocalypse and fragmentation- rather than as a Gestalt or unity, that it was the very air-tight (?) love of my mother qua object relation that led to revenge (later, misogynist) fantasies whenever, as is perfectly natural, she retracted that loving care. The concomitance of utopia and death, that juxtaposition of radicals, is thus the archetype of ambivalence, or, just, the equivocal nature of emotions in a life in time.)

In the sense, already adverted, of extremities, life at the margins, the sensualist and the puritan are the same person: one derives pleasure from asceticism and the other treats pleasure as a thing worthy of devotion. And to say that something 'positive' emerges from these marginal positions it is enough to point to many of the most truthful (in terms of longevity) of past artists; just as I am the poet I am today, primarily due to a mother's enduring love. Indeed, I might almost say: I am at all today due to the once-upon-a-time of a mother's intelligent and fierce affection.

Below is a poem (first published in Poetry Review, Winter 2006/7) from my first collection of poetry (My Only ever Oedipal Complaint), which I hope ties the idea or feeling of being marginalized (and/or victimized) with a certain enduring, protean hopefulness. I began it (in Marbella, Spain) with a simple aim to describe: slowly I found myself infusing the phallic symbol with the sense I had, whether realistic or neurotic, of endangered masculinity.

Vital

What does the palm tree say, its stalk
of tall hard ashes and concave bends,
sharkskin
caught in the dry sunshine's angles?

Rising and falling, rising and falling
in the late afternoon light, green on grey
on beige, it speaks like love or outrage,
saying, much like anything else

vital or unheard, with an urgency
before death's dark wrecking
and then the quiet that rescinds
words tall in the wind like these:

Treat me well, treat me well.

*Or chip if you dare, scratch, tear, crunch,
but I will still, still with a pinpoint glare,
burst my leaves in awry hosanna-*

*my hair, high and light and loose, big and
sprung like a millionaire's dowry,
will ridicule all of you.*

Upwards, the sky...

ملخصات البحوث

أنيسة الأمين مرعي

تهميش الذات في الخطاب العلمي المعاصر .

توتر، اكتئاب، سترس، عارض: مفردات ترافق الحياة اليومية للإنسان المعاصر. يعتمد العلاج على الخطاب العلمي الذي يقدم أجوبة شافية، بنظره، لجميع الناس. ليس المقصود هنا العلم، بكشوفاته الهائلة والمهمة، بل الخطاب المرافق «العلموية». في علاج النفس المتألّمة، يتم التعاطي مع الإنسان كونه عبارة عن جملة عصبية وهرمونية ومعرفية بتهميش كلي للذات المتكلمة بما تحمله من تاريخ مسجل في الوعي واللاوعي. هذه الذات هي موضوع التهميش .

الذات، موضوع الفلسفة والتحليل النفسي والفنون، والتي يطلق عليها اسم /sujet subject، في الثقافة الغربية، يعين الجرجاني مقامها، في الثقافة العربية، بين وجهين بلاغيين في الأدب العربي: «الوجد» و «الفقد». من هنا فإن مقارنة الذات في الثقافات، تعتبرها، موقع التجاذب والصراع والاستلاب والحرية وكل ما يجعلها في علاقة دينامية بين ما تجده وما تفقده.

أمام سطوة السياسة والحروب والاقتصاد والتقانة، يذهب الخطاب العلمي باتجاه تغيير الباراديغم، وذلك بعودة ممنهجة إلى السببية الخارجية للألم : العضوانية الحاملة لكونية تبسيطية، والثقافية، بمعنى الاختلاف عن الغير. لا مطرح للذات la dépression . هو سمة من يعجز عن اللحاق بألة الاستلاب المستترة تحت هذا العنف المقنع.

العلموية هي لاهوت علماني يرافق، دون توقف، خطاب العلم، مع ادعاء حل كل المسائل الإنسانية. إنها دين بنفس العنوان الذي تتم فيه محاربة الدين باسم العقلانية.

أما الذات في التحليل النفسي فهي تُرى كونها ذات لفاعل حر، موهوب بالعقل، إنما عقله يتذبذب داخل ذاته. بواسطة كلامه وأفعاله، ينبلج أفق شفائه، وليس من قبل أي خطاب شمولي، دينياً كان أم علمياً أو حتى ثورياً.

ماري روز زلزل

انزلاق القوانين في هوامشها .

تتناول هذه الدراسة موضوع الانزلاقات التي تؤدي إلى تهميش القوانين وحرفها عن غاياتها وذلك من خلال استعراض عدد من هذه الانزلاقات، وبشكل خاص من خلال الإضاءة على بعض مخاطر الانزلاق التي ترافق كل مرحلة من مراحل الإعداد لمشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري. نتناول في القسم الأول عرضاً لمشروع القانون، تطوره والجديد الذي أتى به؛ ثم نتناول في القسم الثاني أمثلة عن الانزلاقات التي يتعرض لها: الانزلاق الأول، يكمن في التحول من قانون حماية النساء من العنف الأسري إلى حماية الأسرة من العنف؛ يكرس هذا الانزلاق التمييز ضد النساء في الواقع في ظل المزايدة على مبدأ المساواة بين المواطنين في القانون. الانزلاق الثاني، وهو انزلاق المادة 26 في هوامش الصلاحية، والتحول من العام إلى هوامش الخاص. يطالب المواطنون الدولة بتحمل كامل مسؤولياتها في حماية النساء من العنف الأسري، دون التعرض لصلاحية المحاكم المذهبية؛ فيما تسعى بعض المراجع المذهبية إلى توسيع دائرة صلاحياتها عبر التمدد إلى منطقة هي من صلاحية الدولة. الانزلاق الثالث هو انزلاق الحماية في هوامش العقوبات. إن الغاية من القانون هي حماية النساء من العنف الأسري من خلال إجراءات الحماية مع ما يرافقها من إجراءات ومراكز تأهيل للمعنفين. فيما التعديلات التي أدخلت على مشروع القانون حولته إلى قانون عقوبات للجرائم الواقعة على النساء وهي تركز على تشديد العقوبات، دون أن تولي الاهتمام الكافي بالحماية ودون أن تتعرض للمفاهيم العقابية القديمة التي يحتاج القانون اليوم إلى تعديلها.

نستعرض في السياق أثر هذه الانزلاقات على الناس، وبشكل خاص لجهة تهميش النساء، وخروج المجتمع عن النظام، إلى غابة يغيب عنها منطق القانون والحق وسيطر عليها منطق القوة.

نشهد خلال هذه الانزلاقات المتعددة استهدافاً لمدينة الدولة وتراجعاً في دور الدولة وتأكله، وانزلاق النظام الأساسي في خضم الأنظمة الثانوية.

تتناول موضوع الانزلاقات التي تؤدي إلى تهميش القوانين، من خلال الإضاءة على بعض مراحل مشروع قانون حماية المرأة من العنف الأسري. نتناول في القسم الأول عرض لمشروع القانون، تطوره والجديد الذي أتى به؛ ثم نتناول في القسم الثاني الانزلاقات التي يتعرض لها، وكأنا أمام مسلسل في تلفزيون الواقع: الانزلاق الأول، وهو انزلاق المادة 26 في هوامش الصلاحية (من العام إلى هوامش الخاص)؛ الانزلاق الثاني انزلاق الحماية

في هوامش العقوبات؛ الانزلاق الثالث هو انزلاق الناس خارج المجتمع المنظم وخارج القانون، في غابة لا ضابط لها سوى منطق علاقات القوة.

نشهد خلال هذه الانزلاقات المتعددة تراجع دور الدولة وتآكله، تراجع النظام الأساسي وانزلاقه داخل الأنظمة الثانوية.

ونستعرض الإحباط الذي يصيب النساء اللواتي تعرضن للتهميش كمواطنات، ومن ثم للتهميش المزدوج مع انحراف مشروع القانون عن أغراضه. يعكس هذا النوع من الانزلاقات الصراع القائم بين حقوق الناس وبين اعتبارات السلطة والامتيازات المرافقة لها. خلال زيارته هذه السنة إلى لبنان، شدد بان كي مون على أن العنف ضد المرأة مرفوض ولا مبرر له على الإطلاق ولا يجوز القبول به أبدًا.

وأكد بأنه بحلول عام 2015 سوف تكون الدول قد أنجزت ترسانتها القانونية التي تحمي النساء وتعاقب على العنف.

هالة فؤاد

نساء صوفيات: حضور السطوة أم سطوة الحضور في هامش الهامش؟.

تناول هذه الدراسة إشكالية النص القصصي عن النساء الصوفيات كما ورد في العصر الإسلامي الباكر.

لم تكتب النساء الصوفيات عن أنفسهن ولم يوثقن خبراتهن ورحلاتهن الفكرية بالرغم من حضورهن الملحوظ في المشهد الصوفي.

فالرجال الصوفيون هم الذين رَووا قصصهن ووصفوا حيواتهن في نصوص لاحقة وفي زمن متقدم. وهنا تطرح أسئلة عدّة عن الرؤية الذكورية للنساء الصوفيات: كيف تصوّر الرجال الصوفيون النساء الصوفيات؟ ما هي الصورة التي بنوها عنهن ولماذا؟ إلى أي حد نستطيع قراءة هذه النصوص من خلال المنظور النقدي والتحليلي؟ أو هل من المفترض أن نقارع المخيلة القصصية الذكورية لسير النساء الصوفيات بمخيلة أكثر بعدًا؟ هذه الأسئلة وأكثر ستكون محور هذه الدراسة.

فاطمة سيّتي قاسم

الأجنحة النسائية في الأحزاب السياسية.

التمييز الجندري هو ظاهرة عالمية، بالأخص في المجال السياسي. عزت الدراسات السابقة ضآلة التمثيل النسائي في بعض البلدان إلى مستوى التنمية وللنظام السياسي

الانتخابي. حاول علماء آخرون إيجاد أجوبة في النظامين الطائفي والثقافي. هذه العوامل منفردة أو مجتمعة قد تستطيع التفسير والتنبؤ بالتمثيل النسائي في بعض الدول. غير أن هذه الدراسة تختلف عن غيرها من الدراسات إذ تحاول تفسير الاختلاف في مراكز القيادة بالرجوع إلى مستوى التدين في الأحزاب السياسية.

إن الأحزاب السياسية هي الأداة الرئيسة لتولي النساء المراكز السياسية القيادية وتختلف الأحزاب بنسبة تقديم الفرص والتحديات للنساء.

هذا البحث يحاول استكشاف دور «فروع النساء» في الأحزاب السياسية وتأثيرها سلباً أو إيجاباً. كما أني أحاول دراسة النتائج الإيجابية لتهميش فروع النساء في الأحزاب. إن نتائج الدراسة تبين أن ارتفاع مستوى التدين في الأحزاب السياسية تؤثر سلباً على فروع النساء غير أن التهميش قد يصب أحياناً في نتائج إيجابية إذ يدفع النساء إلى «main streaming» لقضايا المرأة.

نادرة شلهوب وسهاد الناشف

حياة الموت والميت في المجتمع الفلسطيني.

إن الفصل بين جسد الميت والخلفية السياسية التي ينحدر منها، أثناء تواجده بين الإعلان عن الموت وبين المثوى الأخير، لهو من شبه المستحيلات خاصة في سياق ما يجري مع وعلى الجسد الفلسطيني في القدس وضواحيها. وموضوع بحثنا هو استعراض ما يجري لهذا الجسد بهذه الفترة الزمنية والمكانية في القدس المحتلة، وفحص الأدوار التي يقوم بها هذا الجسد فاعلاً ومفعولاً به، سواء من جهة القوى الاجتماعية أو/و القوى السياسية الفلسطينية - الإسرائيلية.

الموت هو حالة انتقالية من حالة وجودية إلى حالة وجودية أخرى سواء للميت/ة أو لمن افتقده/ا، والجثة بين إعلان الموت وبين المثوى الأخير موجودة بحالة بينية بين الوجود وعدمه، والتي خلالها يكون الجسد عرضة للمساس الاجتماعي والسياسي. المجتمع الفلسطيني هو أيضاً بحالة بينية، انتقالية من حال إلى حال آخر، يتميز بوجود غالبية مؤسسات الدولة القومية الحديثة بحالة غياب دولة القومية بالمفهوم الحدائثي. من هنا تهدف هذه المقالة ليس فقط لاستعراض ما يجري مع الجسد الفلسطيني الميت في القدس، وإنما الخوض أيضاً بتحليل ثنائية البنية بحياة جسد الفلسطيني الميت.

في سياق القدس الحالة البنية الثنائية أقوى والحالة الهجينة أعمق، لهذا، سنقوم بتوثيق وتحليل مسار حضور الميت/ة الفلسطيني/ة وعائلته/ا في سياق القدس أثناء شق الطريق للمثوى الأخير كي يتسنى لنا تحليل كيف يتم نقش الاستعمار وكتابته على جسد

الميت والحي بواسطة جسد الميت. ستعرض هذه المقالة حالات موت تم توثيقها في القدس عام 2009-2011، وتنطلق من تحليل الموت والجسد الميت وتفاعل المؤسسات الدينية - الاجتماعية والسياسية أثناء تواجده بين لحظة الإعلان عن الموت والوصول إلى المثوى الأخير.

ستبدأ المقالة أولاً بعرض الإطار النظري والتحليلي للموت والجسد الميت، لتنتقل إلى التطرق للجسد الفلسطيني الحي والميت، ومن ثم إلى التعمق بمكانية وزمانية الجسد الميت. في الجزء الثاني تتم مشاركة القارئ/ة بمنهجية البحث، وفي الجزء الثالث يتم تحليل المعطيات ومن ثم نقاشها.

شمامة خير الدين

مساهمة المشروع في حماية الأطفال غير الشرعيين من التهميش.

يُعد الأطفال غير الشرعيين من بين أكثر الشرائح تهميشاً بسبب النظرة العدائية التي تنظر بها المجتمعات العربية للأطفال المولودين خارج علاقة الزواج. وقد يتسبب المشرع بزيادة هذا التهميش حدة وقساوة وقد يُلطف من وقعه فتكون الشرائح يدا ممدودة لهؤلاء الضحايا، الذين قد لا يكون لهم سند آخر غير الدولة. بل إن هذه القوانين قد تكون أحسن آلية لتمكينهم من التمتع بكافة حقوق الإنسان، ولا سيما تلك التي لها صلة بوضعيتهم الحساسة.

فالإشكالية التي يطرحها هذا المقال هي مدى مساهمة المشرع في الجزائر في التخفيف من تهميش الأطفال غير الشرعيين والتقليل من معاناتهم.

نهوند القادري عيسى

النساء في الفضاءات العامة.

حاولت هذه الدراسة تبيان أن التداخل بين الفضاءات العامة والخاصة وبين الفضاءات الجزئية والمحلية والعالمية وبين الفضاءات والاتصال والسلطات السياسية وبين السلطات السياسية والإعلامية والمالية وبين الفرد والمجموعة، أدى إلى تبدل آليات النقاش وتبدل الفاعلين وتغير حوارات التهميش.

وإنه بالتزامن مع هذه التحولات، برزت النساء كقدمات جديدات إلى الفضاء العام المعاصر المحكوم بآليات تدخّل جديدة أقل نمطية وأقلّ كلاسيكية وأقلّ تسييساً. هذا ما يطرح أسئلة حول جدوى دخول النساء إلى فضاء عام، الكل يتكلم فيه ولا أحد يسمع

أحدًا. أو حول جدوى تخطّي النساء الفضاءات الجزئية، بالهروب نحو فضاء عام متفّلت من القيود، وأحياناً عنيف، أو حول دخول النساء إلى فضاء عام في وقت لم يعد يعول عليه في عمليات تشكيل الإرادة السياسية.

لذا بقي تواجد النساء العربيات في الساحات والميادين المنتفضة، وعلى صفحات التواصل الاجتماعي، غير قادر على تنشيط الفضاء العام للمنتفضين وجعله أكثر تنوعًا. إذ ما زالت الأسئلة حول تمييز هذا التواجد وتلك المشاركة في عمليات التغيير التي ستلي هذه الحركات معلقة. فالنساء تحرّكن دون أن يطرحن على أنفسهن أسئلة عن دوافعهن الخاصة، وعن أفق تحركهن، ودون أن يعملن على أشكلة قضاياهن التي كانت مصنّفة خاصة، ولم يحملنها إلى الفضاء العام لتصيح موضوعًا للتداول حتى داخل المجموعات المنتفضة نفسها. فهن وجدن أنفسهن فيما بعد أمام تحديات كبرى تتمثل بالآتي:

- كيفية إدارة التناقض بين ما تعنيه ثقافة الذات في العصر الراهن، وبين فكرة الأمومة اللصيقة بالنساء. بين صعود الفردنة وبين عملية أشكلة القضايا النسائية والأسرية وما تستتبعه هذه العملية من انخراط في مجموعات مطلّبية ونضالية مشتركة مع نساء أخريات.

- كيفية العمل على الخروج من أسر الثنائيات، والمقولات القائمة على إلزامية المفاضلة وعلى إقصاء طرف لصالح الآخر، ومن لعبة المفاضلة بين الحداثة والتقليد، ومن ازدواجية المعايير والمواقف داخل المجموعات التي تنتمي إليها النساء. تلك عينة من التحدّيات التي تنتظر النساء كقادات جدد إلى الفضاء العام، والتي لا مفر أمامهن إلا خوض غمارها، وألا يخشى الوقوع ثانية في فخ ثنائية الخاص/العام.

نصر الدين العياضي

التهميش الإعلامي للشباب الجزائري وأشكال الالتفاف عليه

تعتقد هذه الدراسة أن تهيمش أو إقصاء الشباب الجزائري من الفضاء الإعلامي هو تعبير رمزي عن إقصائهم الاجتماعي. يُعرف التهيمش الإعلامي بأنه حرمان الشباب الجزائري من التعبير عن رأيهم في الفضاء الإعلامي الرسمي. وتسعى الدراسة إلى الكشف عن الآليات التي سخرت لتحقيق هذه الغاية.

بعد أن استعرض الباحث الثقل الاجتماعي والثقافي للشباب في الجزائر ما بعد الاستقلال، يحاول في هذه الدراسة تحليل مختلف الاستراتيجيات التي تبناها الشباب الجزائري للالتفاف على هذا التهيمش، نذكر منها ما يلي:

1- «تحويل» الخطاب الإعلامي الرسمي عن غايته.

2- إحداهن الاضطراب في المنظومة الإعلامية الرسمية من خلال الكشف عن تناقضاتها.

3- استملاك تكنولوجيا الاتصال الحديثة

الكلمات المفتاحية: التهميش الإعلامي، الإقصاء الاجتماعي، الشباب، استملاك، الشعبية، صحافة المواطن.

آمال قرامي

التعبير عن التهميش في المجتمع التونسي قبيل الثورة.

تتعدّد أشكال التعبير عن التهميش بتعدّد الفئات الاجتماعية والعمرية والعرقية والجنسية... وبين رافض ومنعزل ومنتحر ومدمن وقاطع صلته بأرض الوطن... تبرز فئة من الشباب تكابد من أجل إثبات حقّها في الحياة وحضورها على الركن الاجتماعي.

يسعى هذا العمل إلى استقراء مسار فئة من الشبان التونسيين الذين ارتأوا أن يعبروا عن معاناتهم من القهر السياسي الاجتماعي عبر الكلمة، ونعني بهذا أصحاب المدونات السياسية الاجتماعية الذين ساهموا من مواقعهم في بث الوعي بين صفوف الناس وفي فكّ الحصار المضروب على المستبعدين، فإذا بالمدونات تتحوّل إلى فضاء رحب يسع الجميع.

أمّا الفئة الثانية التي أخضعناها للدراسة فتتمثّل في صنف من مغتبي الراب الذين كسروا جدار الصمت واستطاعوا التعبير عن آرائهم وتصوراتهم وأحلامهم وفصح مظاهر الفساد التي حوّلت البلاد من وطن يحلو المقام به إلى مدن تحثّ أبناءها على الرحيل.

وقد تبينّا من خلال دراسة هذه العينات مدى قدرة الفئات المهمّشة على استحداث آليات جديدة للتعبير عمّا تشعر به من كبت وحرمان ورفض ومدى مساهمتها في الحراك السياسي الاجتماعي الذي أفضى إلى اندلاع الثورة. ولئن استطاعت هذه الفئات الخروج من حالة السلبية لتبتكر أشكال تعبير جديدة فإنّها قصرت عن تحقيق مجموعة من الأهداف نذكر من بينها تحويل الأفكار إلى برنامج عمل واضح والانتقال من وضع الاحتجاج إلى وضع الخلق والإبداع المستمرين.

مهى زراقت

الصحافيون كبش محرقة السياسيين.

حظيت قضية التوتر العالي في المنصورية بتغطية إعلامية واسعة نسبياً، ما يوحي

باهتمام وسائل الإعلام اللبنانية بالقضايا الصحية، المهتمّة عادة. إلا أن المتابع عن قرب لهذا القضية يكشف أن تسليط الضوء عليها، وإثارته، كان يتم غالباً لأسباب سياسية. لم يزعج الأمر أهالي المنطقة، المعترضين على تمرير خطوط التوتر العالي فوق منازلهم، بل استفادوا من التجاذب السياسي حول الموضوع لإبقاء قضيتهم حية على مدى أكثر من عشر سنوات. أداروا معركة إعلامية ناجحة كانت تستفيد من كلّ الفرص لتسليط الضوء على المخاوف التي يعيشونها مشكلين فضاء عامّاً جديداً. في المقابل، فقد عدد كبير من الصحفيين قدرتهم على تشكيل هذا الفضاء العام وإدارته، بعدما همّشتهم القوى السياسية التي تقف خلف مؤسساتهم الإعلامية.

درّة العطري

سياسات الجنس والإعلام الاجتماعي في تونس.

تحاول هذه الدراسة تحليل «خطاب الجنس» في المجتمع التونسي، وذلك بالتركيز على تواصل النساء على Blogs و Face book.

تتنقل النساء في «خيوط التواصل» بين اللغة الفرنسية والعربية الفصحى والعامية، وتتحاشى القضايا السياسية وذلك بالتلميح غير المباشر والتركيز على قضايا المرأة والمجتمع.

بالرغم من كون النكات الجنسية والعنف الكلامي الجنسي متعارف عليه في الفضاء الخاص والشارع التونسي إلا أنه يبقى من الممنوعات في الفضاء العام. وقد التفتت الحكومة على الموضوع بخلق نوع من «State Feminism» لتنفيس الاحتقان السياسي وإظهار صورة متحررة أفضل عن الوضع التونسي.

يُظهر خطاب النساء على «Internet» مجتمعاً منقسماً بين قاعدة ترتاب من الغرب وتدافع عن تقليد عربي إسلامي محافظ وجماعة أخرى غربية الميول وتهوى الحداثة.

غير أن تزايد التواصل الاجتماعي على web قد حدّ من قدرة السلطة على المراقبة والتحكم.

نلاحظ أن قضايا المرأة والجنس والمجتمع التونسي التي تتداول على Internet عكست صورة مجتمع يتخبط بتشنجات داخلية، انحرف فيه مسار الثورة من ثورة شباب عاطل عن العمل بنشد الحرية وكرامة العيش إلى خطاب سياسي يركز على قضايا المرأة كالنقاب وتعدد الزوجات وزواج العرف والمتعة.

ميسون علي

مسرح المضطهدين.

أقدم في بحثي هذا دراسة لمسرح المضطهدين Théâtre de L'opprime الذي بلوره ونظر له المسرحي البرازيلي أوغستو بوال Auguste Boal. وفي هذا السياق سأتناول الأشكال المختلفة لمسرح المضطهد كمسرح المنتدى Forum Théâtre و مسرح الصورة Image والمسرح المتخفي Invisible، والمنهج المتكامل الذي صاغه بوال لكل التقنيات المستخدمة في هذا المسرح كاللعب والأداء - اللعب Jeu والارتجال والتمارين التي اقترحها للعمل. كما سأتطرق إلى وضع الممثل وكذلك المتفرج في مسرح بوال، الذي عدل في مفهوم الأداء وعلاقة الفرجة ومفهوم التطهير وفي هدف المسرح في المجتمع. وفي القسم الثاني من البحث سأتوقف عند تجليات مسرح المضطهد في سوريا من خلال عدة نماذج في الريف السوري، وتحديدًا المناطق النائية والمهمشة التي تعاني من الفقر والجهل والامية. كما سأقدم إحدى التجارب في سجن الأحداث بدمشق. ولا بد لي في هذا السياق من توضيح شكل الكتابة وخصوصيتها في مسرح المضطهد، وذلك عبر تقديم أحد النصوص المسرحية كنموذج، وهو نص كتبت وتم تقديمه واختباره على أرض الواقع في عدة عروض في الريف السوري. وسيركز البحث من خلال ذلك كله على أهمية مسرح المضطهد في الوقت الراهن والهدف الحقيقي له، وهو الإسهام في الإعداد للمستقبل بدلًا من انتظاره.

نازك سابا يارد

مغردون خارج السرب.

تتناول هذه الدراسة صورة المهمشين في الأدب العربي، مركزة على روايتي محمد أبي سمرا، الرجل السابق وسكان الصوّر. بين أبي سمرا الأسباب التي أدت إلى تهميش الرجل السابق وصوّر النتائج السلبية التي نجمت عن تهميشه: خجله الشديد، شعوره الدائم بدونيته، تجاهل الناس له. ومن ثم بات يرى نفسه كما رآه الآخرون. أما في سكان الصور فصوّر الكاتب بدقة عددًا كبيرًا من المهمشين وشعورهم بالدونية وأسهم في وصف تصرفاتهم. حاولت أن أقارن بين شخصيات سكان الصور وشخصية الرجل السابق وبدا لي بأن بين سكان الصور من حاول التغلب على أوضاع تهمّشه. ثم تناولت أعمال سليم بركات، الكاتب السوري الكردي الذي وصف في سيرتيه الذاتيتين حياته المهمشة، التي انطلق منها ليصبح شاعرًا وكاتبًا مرموقًا.

وظفاء حمادي

المرأة في النص المسرحي العربي النسوي:

تحول من الهامش إلى المركز، ومن الموضوع إلى الذات.

تناول هذه الدراسة ظهور خطاب المرأة في نصوصها المسرحية، بواسطة مسرح ما بعد الحداثة. وهذا يظهر من خلال ما يثيره الإنزياح والتحول من الهامش إلى المركز في نماذج تمثيلية لتتاج بعض الكاتبات المسرحيات العربيات من لبنان وفلسطين والأردن ومصر. فكتاباتهنّ تحمل رؤية جندرية جديدة عمّا أدى إليه هذا التحول من تعميق النظر في واقع المرأة ومن إظهار ما خفي من الجهود النسائية التي تتعرض للإسكات. وسنبين ذلك في قراءتنا للنصوص من خلال محورين أساسيين:

1- في المحور الأول وهو محور الثيمات: أ- النظرة الذكورية التهميشية للمرأة وتجلياتها في النصوص التي تركز القيم والمعتقدات الذكورية، ب- تشكل صورة المرأة وانزياحات الموضوع والذات.

2- المحور الثاني: يتناول العناصر التي تنتمي إلى التقاليد الأدبية لتبيان ما إذا كانت تكشف عن النسق المضمّر (الناقض) الذي يختبئ جيداً ضمن النص، في اللغة وفي كنف الجملة الثقافية، ذلك أن النساء الكاتبات يستخدمن التقاليد الأدبية التي تشكلت في كنف هيمنة ذكورية. واعتمدنا في دراسة هذا المسرح منهج النقد الثقافي، ضمن السياقات (الأنساق) الاجتماعية السياسية والفكرية وتحليله تحليلاً ثقافياً، كونه يتناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة الذكورية. وتوصلنا في الختام إلى أن الإنزياح من الهامش إلى المركز ينبغي أن يُعتبر إنزياحاً طبيعياً، ولذا لا بد من الخروج من ثنائية الرجل / المرأة إلى ساحة ثالثة جامعة يتم فيها الاعتراف بكل الصفات وتقديرها جميعاً دون تمييز، وإقرار إمكانية وجود ما قد يبدو متناقضاً.

جميلة الزقاي

تهميش المرأة لصور وأشكال تهميشها عبر المسرح.

تناشد هذه الدراسة المقارنة رصد كفاءات وأشكال تهميش المرأة، عبر الأعمال المسرحية في الجزائر لكتاب وفنانين جزائريين مرموقين مثل كاتب ياسين وامحمد بن قطاف. وتجلي هذه الدراسة كيف تسنى للمرأة أن تقلب موازين النظرة الضيقة للمجتمع والسلطة الذكورية الخرقاء التي جثمت على روح المرأة وكيانها ردحاً من

الزمن، إبان الثورة التحريرية وأثناء عشرية الجحيم والإرهاب. فناضلت ووقفت لتفك أغلال التهميش بكل ما أتيح لها من أساليب ووسائط من شأنها أن تشد تمكّنها من تهشيم أوصال التهميش ومجابهة الكل بكرامة وإرادة فولاذية مكنتها من إثبات الأنا أمام تعنت الآخر.

العايب أحسن

تهميش الفنان: دراسة مقارنة بين بايه محي الدين وفان غوغ.

حاولت في هذه الدراسة تبيان الأسباب التي تؤدي إلى تهميش الفنان- ومن ثم أحاول المقارنة بين شخصيتين بصمتا عصريهما بفضل عبقريتهما.

يركز هذا العمل على فنانين هما نتاج زمنين ووسطين اجتماعيين مختلفين: فان كوغ وبايه. كلاهما حبد العيش في الهامش لإشباع حاجاتهما الإبداعية، فرسما لوحات تصور أفراحهما وأوجاعهما. غير أن الاختلاف في نوع التهميش الذي تعرضا له نتج عنه اختلاف في المنتج الفني. فبينما عبّر فان كوغ عن اكتتابه بالألوان القاتمة، اعتمدت بايه الألوان الزاهية لرسم النساء والأزهار والحيوانات الذين تبرزهم في عالم خيالي.

Abstract

Anicee Al Amine

Le scientisme et l'exclusion du sujet parlant

Dans l'aire contemporaine où nous sommes, nous assistons à deux phénomènes qui ne cessent de nous interroger: D'un côté, monopolisation du discours scientifique, ainsi que du discours politique, économique et technologique. Et de l'autre, souffrance de l'être parlant qui se traduit par des symptômes comme le stress, la dépression et toute sorte de somatisation.

L'être parlant en tant que sujet, qui est l'objet de la philosophie, de la psychanalyse et des sciences humaines dans la culture occidentale, l'est aussi dans la culture arabe. Selon le penseur arabe Aljirjani, le site du sujet aura lieu entre «l'existant» et «le manque». Dans ce sens, le sujet, objet de la réflexion, ne pourra jamais être réduit à un système biophysique, comme le fait actuellement le discours scientifique (à noter que le discours scientifique n'est pas la science), précisément le discours psychiatrique qui réduit le malade à des symptômes par exclusion du sujet en tant que «parlêtre» selon le mot de Lacan. Des médicaments sont administrés par référence à une approche comportementale selon le modèle du traitement médicale. La dépression est monnaie courante, elle est le signe d'une affection narcissique, d'une impuissance face à l'impérialisme ambiante.

L'être parlant est un sujet libre, doté de raison, mais son raisonnement est divisé entre conscient et inconscient selon la psychanalyse. C'est seulement à

travers sa parole et ses actes que sa guérison advient. Le discours qui traite le sujet comme objet ne lui apporte que l'aliénation. Le discours scientifique «le scientisme» est une religion qui dénonce la religion au même titre, mais au nom de la rationalité.

Marie-Rose Zalzal

La violence contre les femmes, surtout la violence domestique, n'est pas un simple problème individuel ou privé. Elle est l'expression de l'inégalité historique et structurelle qui se traduit dans le système juridique ainsi que dans les relations sociales. Ce problème social et public nécessite l'intervention de la loi pour y remédier.

Un projet de loi sur la protection des femmes contre la violence domestique a été élaboré par les organisations de la société civile en concertation avec des experts multidisciplinaires, il fut adopté par les deux ministres de la justice et de l'intérieur, et partant du conseil de ministres qui l'a soumis au parlement. Le projet de loi se trouve actuellement devant une commission spécialisée qui, tout en reconnaissant les motifs, en soumet le dispositif à des modifications radicales qui menacent l'efficacité de la loi ainsi que sa cohérence.

Après avoir exposé trois exemples différents de marginalisation des lois, ce texte tente de mettre au clair les risques de marginalisation encourus par le projet de loi à travers trois exemples de modifications apportées par la commission spécialisée au projet initial:

La commission a contesté la constitutionnalité du projet de loi prétendant qu'il est discriminatoire contre les hommes, et propose par conséquent pour des considérations (d'égalité) d'en changer l'objet. Au lieu de protéger les femmes, le projet de loi portera sur la protection de tous les membres de la famille.

La commission a par ailleurs tenté d'élargir le domaine de compétence des tribunaux communautaires au détriment des tribunaux étatiques, en soulevant à tort la suprématie de la compétence des tribunaux communautaires dans le domaine de la famille.

On constate aussi à travers les modifications que le projet de loi s'enlise dans la répression alors que le but était la protection.

Ce texte montre, au cours de son développement, la volonté du citoyen d'appartenir à un état de droit, de promouvoir un état civil, et l'opposition par ailleurs de certaines structures sociales ainsi que leur émergence au détriment de l'état civil et des droits des citoyens.

Hala Fuad

Sufi women

Presence of power Or power of the presence

This paper studies the problematic of narratives about Sufi women especially in the early Islamic period. In that historical moment, Sufi women did not write anything about themselves [or did not document their experiences or their intellectual journeys] despite their extensive presence on the Sufi scene. When Sufi texts were written much later, it was Sufi men who narrated these women's stories and described their lives. This raises many questions about male visions of Sufi women. How did they imagine Sufi women? What was the image they constructed of them and why? To what extent can we read these narratives from the point of view of the literary and analytic perspectives? Or, do we need to face the narrative imagination of the male biographer with an equivalent imaginativeness? Many questions pose themselves and will be addressed in the paper.

Fatmeh Sbaity Kassem

Women's Wings within Political Parties:

Gender inequality is a pervasive global phenomenon, particularly in the political sphere. Previous scholarship sought explanations for the low female representation in countries development levels, political regimes and/or electoral systems, as well as in the religious and cultural value systems. These arguments, singularly or combined, can broadly explain, and predict, female representation across countries of different income levels and varying political systems. Such arguments, however, tend to overlook observed variations in middle income countries and fail to explain the presence of overachievers and underachievers within societies of the same religious family or across parties within the same country. This article departs from prior scholarship by looking

at party-level variation in religiosity to explain variations in women's leadership across political parties, especially via the parties women's wings.

Political parties are the main vehicles for women's political leadership. However, different parties offer women different opportunities and challenges. I argue that as party religiosity increases, women's chances for leadership fall. Party religiosity is the extent to which religious goals penetrate political platforms. Women's political leadership refers to their station within parties decision-making bodies and inner structures - including women's wings. This research explores whether women's wings maintained by parties advance women to leadership positions or ghettoize them. In so doing, I also study the positive consequences emanating from marginalization, contrary to the anticipated negative connotations. Lebanon is used as a single country case-study. The findings are robust and generally support the argument that women's wings within parties of higher religiosity are more likely to «ghettoize» women – thus barring them from leadership positions – than parties with more secular platforms. In the latter case, marginalization may produce positive consequences for women's leadership.

Nadera Shalhoub-Kevorkian

Suhad Daher-Nashif

Liveliness of death and dying within the Palestinian context: dying in Jerusalem

In the Palestinian context, in Jerusalem and the area around it, it's almost impossible to separate the Dead Palestinian body from the social-political situation. By focusing on the social-political practices carried out upon the declaration of death, through the final destiny of the dead, this paper will examine the ordeal of the dead Palestinian body within the spacio-temporal context of Jerusalem and its surrounding area. Revealing the practices enacted on the body hopes to also show how the corpse is simultaneously an active social-political agent existing in a hybrid, colonial and liminal context.

The paper argues that Death is a transitional stage from one state of being to another, whether for the dead or for the family. The dead exists in a liminal condition when being between the physiological death and the grave; between being and not being. Through that liminal period and context, the body exists

within a zone of bare death, because the body is subject to several social-political forces. The Palestinian nation/body, as its history of injustice, is also situated in a transitional liminal space and phase, situated betwixt and between. The aim of this article is to analyze this dual liminality of the Palestinians and their nation, through the dead Palestinian body's life in its limited and liminal space in Jerusalem between the formal declaration of death, to the actual burrier.

The article will document and discuss death cases in Jerusalem between the years 2009-2011. Our point departure is that the context of the corpse is structured through interrelationship between various social-political players: the occupation, the social systems, the religious system and the nation state systems.

Shamama Kheir Eddine

La Contribution du législateur Algérien dans le domaine de la protection des enfants illégitimes

Les enfants illégitimes figurent parmi les groupes les plus marginalisés du monde Arabe. Outre, le regard agressif des sociétés arabes vis-à-vis des enfants nés hors mariage, l'insensibilité du législateur à l'égard de ceux-là peut être encore plus dure.

En effet, les lois relatives au statut de l'enfant illégitime peuvent être une source additionnelle de marginalisation. Tout comme elles peuvent être une main tendue à ces victimes qui n'ont d'autre appui que celui de l'Etat.

Mieux encore, ces lois peuvent être le meilleur mécanisme qui puisse permettre aux enfants illégitimes de jouir de tous les droits de l'homme, notamment ceux qu'exige leur situation assez délicate .

Ainsi, la problématique que propose le présent article est la suivante'∅

A quel point les lois peuvent-elles sauver l'enfant illégitime de la marginalisation ou, au contraire, l'accentuer?

Nahawand El Kadri Issa

Les femmes dans les espaces publics/ des marges'illuminées

Nous avons essayé de montrer dans cette étude que les chevauchements entre les espaces publics et les espaces privés, entre les espaces partiels, locaux et

mondiaux, entre les espaces, la communication et les pouvoirs politiques, et entre les pouvoirs politiques, les médias et les pouvoirs financiers, entre l'individu et le groupe, entre l'émetteur et le récepteur, ont conduit au changement des mécanismes de débat, et au changement des acteurs et des cartes de la marginalisation.

Avec ces changements, les femmes étaient parmi les nouveaux arrivants au niveau de l'espace public contemporain, devenu moins typique et moins politisé.

Ce qui nous amène à nous interroger sur l'intérêt que les femmes tirent de leur présence dans un espace public, libre et parfois violent, où tout le monde parle sans que personne n'écoute, et où cet espace même n'est plus fiable au niveau de la formation de la volonté politique.

C'est pourquoi la participation des femmes arabes aux derniers soulèvements, et leur présence sur les pages des réseaux sociaux, n'ont pas été **traduits** proprement dans le processus de changement qui va suivre cet exceptionnel mouvement, trop attendu. Parce que les femmes ont agi sans évoquer des questions sur elles-mêmes, sur leurs motivations en tant que femmes, sur les perspectives de cette mobilisation, et sans problématiser leurs causes.

Ainsi les femmes se sont retrouvées plus tard devant de grands défis à savoir:

Comment gérer les contradictions entre ce qu'on entend. Parce que une culture de soi, et l'idée de la maternité inhérente aux femmes. Entre l'ascension de l'individualité et le processus de problématisation des questions féminines et familiales qui réclament un excès d'engagement dans le processus de revendications et de groupes de militants en commun avec d'autres femmes.

Comment élaborer des modalités qui les aident à sortir de dichotomies (modernité/tradition, public/privé), et comment traiter les dualités des mesures et attitudes, même au sein des groupes auxquels les femmes appartiennent.

Amel Grami

Expressions of Marginalization in the Tunisian Society before the 14th January Revolution: The cases of Blogs and Rap Music

Expressions of marginalization vary with age, gender, ethnicity and social class. These expressions take various forms: isolation, rejection, addiction,

emigration or suicide. Meanwhile, groups of young people emerge now and then struggling for their right to life and to assert their presence on the social scene.

This work looks at a number of young Tunisians who sought to give expression to their suffering from political and social oppression.

They are young people who keep social and political blogs and who helped in raising awareness among the Tunisians and broke the siege of silence in which they lived.

The second group, included in this study, are the rap music artists who broke down the walls of silence and expressed their views, visions and dreams and exposed the corruption that transformed their country from a calm and serene homeland to a place that drives its youth away.

The study reveals the capacity of marginalized groups to develop new tools of responding to their marginalization. The example of Tunis, shows this leading to political and social movement which led to the break out of the revolution..However,if these people were able to move out of the spheres of negativism by inventing new forms of expression of their frustration, they have not been able to develop their views into a clear work agenda and strategy to move out of the phase of protest to another one of defined policies and actions.

Naser Eddine Layadi

La marginalisation des jeunes algériens dans la sphère médiatique.

Cette étude tente d'expliquer que la marginalisation, voire l'exclusion des jeunes algériens de la sphère médiatique est une illustration symbolique de leur exclusion sociale. Elle définit cette marginalisation par la volonté de priver les jeunes algériens de la parole dans la sphère médiatique officielle et dévoile les mécanismes qui ont été mis en œuvre afin d'y arriver.

Après avoir présenté le poids social et culturel des jeunes dans l'Algérie post-indépendance, la présente étude essaye d'analyser les différentes stratégies adoptées par la jeunesse algérienne afin de contourner sa marginalisation médiatique, à savoir:

- 1- le «détournement» du discours médiatique officiel
- 2- la «déstabilisation» du dispositif médiatique officiel en mettant en relief ses propres contradictions

3- l'appropriation des nouvelles technologies de communication

Les mots clefs: marginalisation médiatique, exclusion sociale, jeunes, appropriation; populisme; journalisme citoyen

Maha Zaraket

Les journalistes boucs d'émissaire des politiciens

La question de la «Haute Tension à Mansourieh» a reçu une large couverture médiatique, ce qui pousse à croire que les médias Libanais ont commencé à donner plus d'importance aux problèmes sanitaires, habituellement marginalisés. Or, on sait très bien que cette large couverture avait, souvent, des raisons politiques. Ceci n'a pas dérangé les citoyens, qui réclament encore l'enterrement de la ligne de Haute Tension. Ils ont bénéficié du conflit politique sur le sujet pour garder leur cause en vie pendant plus de dix ans, créant un nouvel espace public. Tandis que, beaucoup de journalistes, qui avaient couvert cette affaire, ont été marginalisés, et ont perdu leur capacité à former cet espace public, à cause de la pression exercée par les hommes politiques sur les entreprises médiatiques.

Dora Carpenter-Latiri

Sexual politics and social media in tunisia

This research tries to analyze the sexual discourse in the Tunisian society by focusing on women blogs and Face book chats. Women alternate between French, formal Arabic and Tunisian Slang. They avoid political discussions and hint indirectly at women's issues.

Despite the fact that sexual jokes and violent sexual conversation are common in the public and private Tunisian space, it remains a taboo on the net.

The government has tried to derail the focus on the subject by creating its own state feminist discourse to present a more liberal image of the Tunisian state of affairs. Yet the increase of the use of social media was able to limit the control of the state. However we notice that women and sexual issues that are dealt with over the net reflect a society suffering acute internal challenges. and that the trajectory of the Tunisian revolution has been derailed to focus on women issues, such as : veiling, polygamy, «mutaa and ourf marriages».

Maysoun Ali

Le Théâtre de l'opprimé

Je présente dans ma recherche une étude sur le Théâtre de l'Opprimé qui a été cristallisé par le théoricien brésilien Auguste Boal. Dans ce contexte, je traite les différentes formes du Théâtre de l'Opprimé, telles que le Théâtre du Forum, le Théâtre de l'Image, le Théâtre Invisible et la Méthode Intégrée, que Boal a formulées pour toutes les techniques utilisées dans ce théâtre, notamment le Jeu, la performance, l'improvisation et les exercices qu'il a proposés pour le travail. De même, j'aborde le cas du comédien et celui du spectateur dans le théâtre de Boal, qui a modifié le concept du Jeu, la relation de la réception, ainsi que le concept de la purification et de l'objectif du théâtre au sein de la société.

Dans la deuxième partie de cette recherche, je m'arrête aux inspirations du Théâtre de l'Opprimé en Syrie, en me basant sur plusieurs expériences de la campagne syrienne, et surtout des contrées lointaines et marginalisées qui souffrent de la pauvreté, de l'ignorance et de l'analphabétisme. Je présente une des expériences qui ont eu lieu dans la prison de délinquants de Damas, et dans ce contexte là, j'explique la particularité de la forme d'écriture du Théâtre de l'Opprimé et ce, à partir d'une pièce de théâtre que je propose comme modèle. Ce texte a été écrit, présenté et expérimenté dans plusieurs spectacles à travers la campagne syrienne. La recherche met l'accent sur l'importance actuelle du Théâtre de l'Opprimé ainsi que sur son objectif réel, qui contribue à préparer l'avenir au lieu de l'attendre.

Nazek Saba Yared

In a different voice.

This paper deals with marginalized people as seen by Arab writers. It concentrates, first, on two novels by Muhammad Abi Samra: *The Previous Man* (ar-Rajul as-Sabiq) and *The Inhabitants of Images* (Sukkan as-Suwar). The author points out the reasons that led to the previous man's feelings of marginalization and the negative results there of: his extreme timidity, his constant feeling of inferiority, lack of people's interest in him thus leading to a loss of self esteem.

His second novel has several marginalized characters whose actions and feelings of inferiority the author describes in detail, pointing out the causes of these feelings and their results. The paper then tries to compare between these characters and the previous man and shows how some of the latter were able to overcome their marginalization.

The second part of the article deals with the novels of the Syrian Kurdish author Salim Brakat, who described in full detail his marginalized life in two autobiographies. The paper tries to show to what extent his seven novels were influenced by the author's personal experience and that of his people. It describes how his characters portrayed their political, economic, and cultural marginalization, the tyranny and racism from which they suffered, with its results of poverty, ignorance, and savage violence. His novels refer to some historic facts by which the author tries to show that the plight of the Kurds is not new. In those novels we find the magical realism common to South American novels, but is very rarely found in modern Arabic novels.

Watfa Hamadeh

La femme dans le texte théâtral féministe arabe:

Le déplacement de la marge au centre

Cette étude examine l'émergence du discours de la femme dans les textes théâtraux et la contribution du théâtre postmoderne à la formulation de ce discours. Nous déduisons cela à partir de la problématique qui résulte du déplacement de la femme d'une position marginale à une position central.

L'étude de certains extraits du travail de plusieurs écrivaines arabes du Liban, de la Palestine, de la Jordanie et de l'Égypte, nous montrera leur nouveauté selon une vision genrée qui prouve la déplacement de la position marginale de la femme arabe à une position centrale. Cette étude nous montre en plus les conséquences dûes à l'approfondissement dans l'analyse de la réalité des femmes, et la façon de montrer ce qui a été dissimulé des efforts féministes qui sont poussés au silence.

Nous allons prouver cela en nous basant sur deux axes principaux:

Tout d'abord, le premier axe est l'axe des thèmes:

a- Le regard masculin qui met la femme en marge à l'écart et de ses manifestations dans les textes qui perpétuent les valeurs et les croyances du sexe masculin.

b- la formation de l'image de la femme et le déplacement entre l'objet et le sujet??- Le second axe se concentre sur les éléments qui appartiennent à la tradition littéraire pour indiquer s'ils ont révélé une tendance implicite qui est dissimulée dans le texte, par le langage, sachant que les femmes s'inspirent des traditions littéraires dominées par le pouvoir masculin.??

J'ai adopté dans cette étude une approche de la critique culturelle pour examiner le théâtre qui est produit par des femmes arabes dans des contextes (les modèles)'socio-politique, intellectuel et culturel, et ensuite l'analyser, comme il traite des sujets liés aux pratiques culturelles et leur relation au pouvoir masculin.

Ainsi, on conclut que le déplacement d'une position marginale à une position centrale devrait être considéré comme un déplacement naturel; donc il devient essentiel de délaisser la dualité homme / femme, pour utiliser une nouvelle approche liant les deux dans laquelle il sera possible de reconnaître toutes les qualités et les apprécier sans aucune distinction, et admettre la possibilité de l'existence de notions contradictoires.

Jamila Zougai

Destruction des images et des formes de la marginalité par la femme à travers le théâtre en Algérie. Etude comparative

Cette étude comparative vise à éclaircir les méthodes, et formes de la marginalité à travers les ouvrages théâtrales et cinématographiques en Algérie, appartenant à des écrivains et artistes algériens distingués tels que Kateb Yacine et M'hamed ben Guettaf. L'étude démontre comment la femme a pu renverser les lois d'une idéologie restreinte de la société et de l'autorité masculine insensée qui a étouffé l'existence de la femme pendant la guerre de libération et pendant la décennie de l'enfer du terrorisme. La femme s'est débattue, s'est redressée afin de combattre la marginalité et affronter le tout avec dignité et une volonté de fer lui permettant d'affirmer le moi contre la divergence de l'autre.

Ahcene Laib**La marginalité de l'artiste, étude comparative entre Baya Meheddine et Vincent Van Gogh**

Il s'agit d'une étude comparative entre deux peintres qui ont marqué leur époque grâce à leur génie. Dans le cas de ce travail où il est question de décortiquer les facteurs responsables de la marginalité chez l'artiste, nous avons opté pour deux peintres issus d'un milieu socioculturel différent, et de deux époques lointaines. Il est important de déceler chez deux artistes, à travers leurs œuvres, les points communs et les différences de la forme de leur marginalité.

Baya et Van Gogh ont choisi de vivre en marge de la société pour assouvir leur besoin de création, ils ont peint des tableaux pour crier leur douleur et leur joie. Certes, entre Baya et Vincent, la gaité de vivre est reflétée par la clarté et la brillance des couleurs. Van Gogh, le mélancolique, optera pour des couleurs sombres, quant à Baya, l'éternelle gamine, elle choisira des couleurs chatoyantes, pour colorier des animaux, des fleurs, des femmes qu'elle introduit dans un monde fantastique.

La marginalité chez Baya et Vincent est positive dans le sens où elle leur a permis de s'épanouir spirituellement.

المساهمون/المساهمات

أنيسة الأمين مرعي

- أستاذة في قسم علم النفس في الجامعة اللبنانية من سنة 1981 حتى سنة 2006.
- محللة نفسية، عضو الجمعية اللبنانية للتحليل النفسي SLP وعضو الجمعية الفرويدية الفرنسية للتحليل النفسي SPF.
- باحثة عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

ندى بركات خواجه

مؤلفة كتاب «ولد كسائر الأولاد» وسلسلة كتب للأطفال عنوانها «التعايش مع الاختلاف» (المؤلفان هما باللغة الإنكليزية). وهي أيضاً مربية تقويمية ومناضلة لحقوق الأشخاص ذوي الاحتياجات الخاصة وحقوق أسرهم.

عرّة شرارة بيضون

أستاذة جامعية وباحثة في علم النفس الاجتماعي. مستشارة لدى منظمات حكومية وغير حكومية ودولية في شؤون المرأة والجندر. عضو مؤسس في تجمع الباحثات اللبنانيات. عضو في الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية - لجنة سيداو. من مؤلفاتها الرجولة وتغير أحوال النساء (2007)، نساء يواجهن العنف (2010)، والجندر... ماذا تقولين؟ (2012).

ديانا جبور

ليسانس حقوق من جامعة دمشق. شغلت العديد من المناصب: مديرة التلفزيون السوري. مدير عام مؤسسة الإنتاج التلفزيوني والإذاعي. رئيسة تحرير جريدة بلدنا اليومية. معدة لبرامج تلفزيونية عديدة وكاتبة لسيناريوهات عديدة. صدر لها: القضية القومية في السينما السورية

وعنها في سينماهم: الجزء الخاص بسورية من كتاب السينما العربية الصادر عن معهد لينكولن في نيويورك.

روز حنا دباس

دكتوراه في علم الاجتماع من الجامعة الأميركية في واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

أستاذة سابقة في الجامعة الأميركية وجامعة جورج واشنطن في واشنطن . DC
نظمت وشاركت في عدة مؤتمرات ثقافية في الولايات المتحدة. تقيم حالياً في لبنان وهي عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

مهي عبد المجيد زراقت

دكتوراه في علوم الإعلام والتواصل من جامعة ستانفورد - غرونوبل 3. أستاذة جامعية في كلية الإعلام والتوثيق - الجامعة اللبنانية وصحافية في جريدة الأخبار اللبنانية.

جميلة مصطفى الزقاي

مؤهلة بقسم الفنون الدرامية، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران.
أستاذة جامعية، مشاركة في الكثير من المهرجانات والملتقيات العلمية الوطنية والدولية.

عضوة في عدة لجان تحكيم متعلقة بالمرسح الجزائري، لها مقالات منشورة في مجلات علمية محكمة وغير محكمة وطنية ودولية.

ماري روز زلزل

محامية وباحثة قانونية وأستاذة جامعية. لها منشورات في القانون وخاصة في موضوع العنف الأسري.

فادية حطيط

دكتوراه في علم النفس من جامعة باريس الخامسة - السوربون، فرنسا. أستاذة في كلية التربية في الجامعة اللبنانية منذ 1990. من مؤلفاتها:

- أدب الأطفال في لبنان - دراسات؛ بيروت، دار الفكر اللبناني، 2001
- اللعب في الطفولة المبكرة؛ بيروت، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية، 2005
- رياض الأطفال في لبنان، (كتاب جماعي) بيروت، الهيئة اللبنانية للعلوم التربوية. 2002

وضع الأبحاث اللبنانية في مشكلات التكيف الاجتماعي وتماسك المجتمع (كتاب جماعي بعنوان اتجاهات البحث في العلوم الاجتماعية وحاجات المجتمع اللبناني) بيروت، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو) 2002.

حفز القراءة : أي دور للمدارس والجمعيات والبلديات (كتاب جماعي بعنوان الكتاب والنشر في لبنان الواقع والسياسات) بيروت، المركز اللبناني للدراسات، 2003.

نجلاء حمادة

دكتوراه في الفلسفة من جامعة جورج تاون في واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية. عملت أستاذة فلسفة (دوام جزئي) في الجامعة اللبنانية الأمريكية 2000 - 2011 وأستاذة فلسفة وحضارات في الجامعة الأمريكية في بيروت 1986 - 1999. لها أبحاث منشورة في الفلسفة وفلسفة التحليل النفسي وتكوين الذات النسائية وحقوق النساء في الإسلام وفي الدولة اللبنانية. كذلك نشرت لها أبحاث في موضوع القيم التربوية وقضايا المواطنة. قدمت دراسات عديدة في مؤتمرات دولية ووطنية. وهي عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات.

وظفء حمادي

أستاذة أكاديمية - عضوة في تجمع الباحثات اللبنانيات - شاركت في مؤتمرات عربية ودولية - عضوة لجنة تحكيم في عدد كبير من من المهرجانات العربية وفي جائزة عويس وجائزة الدولة التشجيعية في الكويت - لها العديد من المؤلفات الخاصة بالمرسح والنسوية ومرسح الشباب العربي.

بيسان طي

صحافية ومعدّة أفلام وثائقية. خريجة كلية الإعلام، الجامعة اللبنانية. حاصلة على ماجستير في المرسح من الجامعة اليسوعية في بيروت، وتعدّ أطروحة دكتوراه في الفنون والميديا في جامعة غرونوبل الفرنسية (ستاندال).

عملت لـ 15 عامًا في صحف لبنانية وعربية (السفير والنهار والحياة والأخبار) وشاركت في تأسيس مجلة «زوايا» الثقافية. تعمل منذ عام ونصف في إعداد أفلام وثائقية لمحطات تلفزيونية فرنسية وعربية.

نازك سابا يارد

دكتوراه في الأدب العربي من الجامعة الأمريكية في بيروت، أستاذة في الجامعة اللبنانية الأمريكية في بيروت حتى 1999.

ناقدة وباحثة وروائية. لها في الأدب والفكر العربيين عشر مؤلفات ترجم منها إلى الإنكليزية الرحالون العرب وحضارة الغرب. كما وضعت بالإنكليزية: Secularism and the Arab World, and The Art of Rawwas. ولها سبع روايات للبالغين، وثامنة تحت الطبع. ترجمت اثنتان منها إلى الإنكليزية. ولها أيضاً خمس روايات للناشئة. نالت اثنتان منها جوائز، إحداها عام 1999 جائزة جمعية المكتبات اللبنانية لأفضل كتاب إبداعي للناشئين منذ 1997. كما نالت وسام وجائزة الأمير كلاوس من هولاندة Chevalier dans l'Ordre des Palmes Académiques.

نادرة شلهوب كيفوكيان

ناشطة نسوية وأستاذة مشاركة في الجامعة العبرية ومديرة برنامج الدراسات الجندرية في مركز مدى الكرمل، حيفا. صدر لها عن مطبعة جامعة كامبردج كتاباً عن العسكرة والعنف ضد النساء في مناطق النزاعات في الشرق الأوسط. ولها مقالات عديدة عن حقوق النساء المغتصابات وحقوق الفلسطينيات تحت الاحتلال.

هدى أردكاني معماري

أخصائية تغذية، خريجة الجامعة الأمريكية في بيروت. رئيسة قسم التغذية في مستشفى أوتيل ديو دو فرانس.

حائزة على دبلوم في «دراسات النظام العالمي» من معهد لانديغ في سويسرا. عضوة في اللجنة الوطنية للسكري في وزارة الصحة. من الاعضاء المؤسسين للجمعية اللبنانية لعلوم الغذاء والتغذية. مستشارة للفريق العلمي في شركة نسلة العالمية. محاضرة في الجامعة اللبنانية - اختصاص تغذية.

سهاد ظاهر ناشف

دكتوراه في الفلسفة - علم الإنسان. موضوع بحث الدكتوراه: الممارسات السياسية والاجتماعية على جسد الفلسطيني الميت: حالة معهد الطب العدلي الفلسطيني. حالياً، محاضرة ومرشدة في كليات أكاديمية للتربية مثل كلية القاسمي في باقة الغربية. اهتماماتها البحثية والأكاديمية تتركز حول الموت وجسد الميت من وجهات نظر اجتماعية - سياسية - دينية وفلسفية. لها إصدارات عديدة منها:

«Instituting the Palestinian Dead Body», Society for Arabian Studies Monographs No. 10. Archaeopress, 2010.

«The Historical-contextual Development of the Palestinian Forensic Medicine System», Medicine and Law Journal, Vol. 42, July, 2010.

(Co-authored with Prof. Nadera Shalhoub-Kevorkian) «Femicide and Colonization: Between the Politics of Exclusion and the Culture of Control», Violence against Women, Special Issue «Gender-Based Violence in The Middle East, North Africa Region». Accepted. Expected date of publication is med 2012.

أحسن العايب

دكتوراه حلقة ثالثة من معهد الدراسات العليا في السينما، موسكو، روسيا. مدير ملحقه الفنون الدرامية بمدينة مستغانم 1987 - 1996.

رئيس قسم الفنون بكلية الاداب و الفنون جامعة مستغانم - منسق مشروع شعبة فنون العرض .

ميسون علي

أستاذة في المعهد العالي للفنون المسرحية - دمشق . حائزة عل دكتوراه الدراسات المسرحية من جامعة القديس يوسف في بيروت . لها دراسات متعددة في اتجاهات الإخراج والمسرح الغربي المعاصر منشورة في دوريات في سورية وبلاد عربية أخرى . شاركت في ورشات عمل حول إدارة الممثل على الخشبة، والانتقال من النص إلى العرض، وما بعد الحداثة ومسرح الصورة، وذلك مع مخرجين عالميين منهم آريان منوشكين وأوجينيو باربا وجوديث مالينا وبوب ويلسون وفيليب جاتي. أنجزت ورشة عمل في الكتابة المسرحية ضمن فعاليات دمشق عاصمة للثقافة العربية 2008 . شاركت في الكثير من المهرجانات والملتقيات المسرحية في القاهرة وبيروت والإسكندرية والجزائر ولندن. من منشوراتها كتاب بعنوان «تيسير السعدي»: «من أعلام المسرح السوري» (احتفالية دمشق عاصمة للثقافة العربية 2008) - تعمل الآن على ترجمة نصوص الكاتبة المسرحية ساره كين.

درّة العطري

أستاذة في كلية الفنون في جامعة برايتون في المملكة المتحدة. تتمحور اهتماماتها البحثية حول اللغات والألسنية ومسائل الهوية.

نشرت أعمالاً عن كوليت فالوس وعن يهود تونس. لها مقال عن غطاء الرأس في الإسلام وآخر موضوعه «الغريبة في جزيرة جربا». وضعت قاموساً عن الألوان وشاركت في وضع قاموس عن اللغة الفرنسية وقواعدها.

نصر الدين العياضي

أستاذ مشارك في جامعة الشارقة. شارك في العديد من المؤتمرات العلمية حول الإعلام والاتصال. نشر العديد من البحوث العلمية في مجلات علمية محكمة. قام بترجمة خمسة مؤلفات لأساتذة وباحثين في علوم الإعلام والاتصال من الفرنسية إلى العربية.

نهوند القادري عيسى

دكتوراه في علوم الإعلام والاتصال، جامعة باريس 2، السوربون. أستاذة في الجامعة اللبنانية. مجالات الخبرة البحثية: الإعلام والنوع الاجتماعي - الإعلام والاتصال - الاستراتيجيات الإعلامية - الإعلام الحقوقي - الإعلام والمجتمع.

أبرز المنشورات:

(2002). الإعلاميات والإعلاميون في التلفزيون: بحث في الأدوار والمواقع بالاشتراك مع سعاد حرب. بيروت: تجمّع الباحثات اللبنانيات والمركز الثقافي العربي.

(2008). قراءة في ثقافة الفضائيات العربية: الوقوف على تخوم التفكيك. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

(2008). نحو تمكين النساء في الإعلام: قراءة تحليلية في عيّنات من بحوث المرأة والإعلام، المرأة والقانون. بيروت: مؤسسة الحريري للتنمية البشرية المستدامة.

(2012). أوجه معالجة الإعلام اللبناني لموضوع العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي. بيروت: الهيئة اللبنانية لمناهضة العنف ضد المرأة.

لين فنغمين (林丰民 LIN Fengmin)

أستاذ الأدب العربي وأستاذ باحث لكرسي السلطان قابوس في قسم اللغة العربية بكلية اللغات الأجنبية في جامعة بكين (Peking University)، وأستاذ كرسي يونسان (云山讲座教授) في جامعة قوانغدونغ للدراسات الأجنبية (Guangdong University of Foreign Studies) ونائب رئيس جمعية الصين لدراسات الأدب العربي، ونائب رئيس مركز الدراسات الأفريقية بجامعة بكين.

صدر له 3 كتب وهي «الغناء في سبيل الحب: دراسة في الشاعرة الكويتية د. سعاد الصباح» و«الأدب العربي الحديث في التحول الثقافي» و«الدراسات المقارنة بين أدبي الصين والعرب».

حصل على جائزة التقدير من سفارة جمهورية مصر العربية لدى الصين في 2012م

تكريماً على مساهمته على دراسة في الأديب المصري نجيب محفوظ. وحصل أيضاً على جوائز علمية من المؤسسات الثقافية والعلمية الصينية.

هالة أحمد فؤاد

باحثة مصرية متخصصة في التصوف الإسلامي. لها مقالات وبحوث وكتب في المجال، وقد نشر لها كتابان: «طريق نجيب محفوظ بين الأسطورة والتصوف» و«المثقف بين السلطة والعامية نموذج القرن الرابع الهجري». لها كتاب تحت الطبع بعنوان: «ارتحالات الوعي / نموذج أبو حيان التوحيدي».

عمر صباغ

شاعر وناقد وباحث لبناني/ بريطاني. حائز على شهادتي ماجستير في الأدب الإنكليزي والكتابة الإبداعية من جامعة لندن وعلى دكتوراه من كينغز كوليدج. أستاذ مساعد زائر في الجامعة الأمريكية في بيروت. له ثلاث مجموعات شعرية باللغة الإنكليزية، إثنان نشرتهما «سينامون برس» والثالثة ستصدر قريباً عن «أجنحة أديشن». له قصائد ومقالات في النقد الأدبي منشورة في أهم الدوريات البريطانية.

هدى الصدة

أستاذة الأدب الإنكليزي والأدب المقارن في كلية الآداب في جامعة القاهرة، وعضوة مؤسسة ورئيسة مجلس الأمناء في مؤسسة المرأة والذاكرة في مصر. عملت أستاذة في الدراسات العربية المعاصرة في جامعة مانشستر في بريطانيا من سنة 2005 إلى سنة 2011.

ومديرة مشاركة لمركز العالم العربي للدراسات المتقدمة في بريطانيا. عضو هيئة تحرير النسخة الالكترونية لموسوعة النساء في الثقافات الاسلامية الصادرة عن دار نشر بريل من 2006 إلى الآن. لها دراسات وكتب منشورة تتناول موضوعات المرأة والأدب والدراسات الثقافية. صدر لها في 2012 عن دور نشر أديبنره وسيراكوز كتاب باللغة الانجليزية عنوانه: النوع والوطن والرواية العربية: مصر 1892 - 2008.

قاسم القادري

دكتوراه في علوم الإحصاء من جامعة باريس السادسة. أستاذ الإحصاء والرياضيات في الجامعة اللبنانية كلية إدارة الأعمال.

فاطمة سيّتي قاسم

حاصلة على دكتوراه في العلوم السياسية المقارنة من جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك (أطروحة قيد النشر حول المتغيرات في تدين الأحزاب السياسية وقيادة المرأة: لبنان دراسة مقارنة).

مديرة مركز المرأة (سابقاً)، الأمم المتحدة - اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا) في بغداد وعمان وبيروت (2011 و 2005 - 1994)؛ والمنسقة الإقليمية للمؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة (بيجين 1995)؛ باحثة زائرة في معهد الدراسات والأبحاث حول المرأة والنوع الاجتماعي في جامعة كولومبيا (2008 - 2005)؛ ومستشارة في قضايا المرأة والنوع الاجتماعي في المنطقة العربية.

آمال قرامي

أستاذة تعليم عال بكلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة، الجمهورية التونسية.

حاصلة على شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة بأطروحة عنوانها: «قضية الردّة في الفكر الإسلامي: قديماً وحديثاً»، تونس، 1993 وشهادة دكتورا دولة بأطروحة في مجال الدراسات الجندرية.

لها مجموعة من المقالات والمؤلفات في مجال الدراسات الدينية والدراسات النسائية والدراسات الجندرية والدراسات الإعلامية بالعربية والفرنسية والإنجليزية نذكر منها: «الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: قراءة جندرية»، نشر دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.

إدمون غريب

دكتوراه في الإعلام من جامعة «جورج تاون» واشنطن. أستاذ في جامعة مرييلاند في الولايات المتحدة الأميركية. أكاديمي وخبير إعلامي متخصص في الشؤون الأمريكية. له أبحاث حول تغطية العرب في وسائل الإعلام الأميركية وفي حرب الخليج.

زينب خليل

دكتوراه في علوم الاعلام والاتصال من جامعة غرنوبل - فرنسا. أستاذة في كلية الإعلام والتوثيق، الجامعة اللبنانية.

صحافية عملت كمراسلة ومعدة برامج تلفزيونية وإذاعية كما لها العديد من التحقيقات والمقالات في الصحافة المكتوبة في المجال البحثي. تعمل حاليًا على الإعلام الإلكتروني، الانترنت السياسي، الفضاء العام الإلكتروني وشبكات التواصل الاجتماعي.

شمامة خير الدين

دكتوراه دولة في القانون الدولي، صدر لها كتاب «العلاقات الاستراتيجية بين قوى المستقبل في القرن 21». كما نشر لها العديد من المقالات داخل الجزائر وخارجها.

صدر من باحثات

- باحثات I (1994).
المرأة والسلطات.
- باحثات II (1995)
المرأة والكتابة.
- باحثات III (1996 . 1997).
البحث والباحث في العلوم الإنسانية في العالم العربي.
- باحثات IV (1997 . 1998).
موقع المرأة في السياسة: في لبنان والعالم العربي.
- باحثات V (1998 . 1999).
الغرب في المجتمعات العربية: تمثيلات وتفاعلات.
- باحثات VI (1999 . 2000).
الإعلام والاتصال في مجتمعاتنا.
- باحثات VII (2000 . 2001).
الجامعات في لبنان والعالم العربي: نساء - رؤى - قضايا.
- باحثات VIII (2002 . 2003).
مسارات الحب بين المتخيل والمعاش: أبحاث وشهادات.
- باحثات IX (2003 - 2004).
النساء في الخطاب العربي المعاصر.
- باحثات X (2004 - 2005).

الصورة وتجلياتها البصرية في الثقافة العربية .

باحثات XI (2005 - 2006).

حفريات وتحريات: حيوات نساء عربيات .

باحثات XII (2006 - 2007).

الرجولة والأبوة اليوم .

باحثات XIII (2008 - 2009).

النساء والمال .

باحثات XIV

الممارسات الثقافية للشباب العربي (2009 - 2010).

PREVIOUS VOLUMES OF BAHITHAT

BAHITHAT VOL.I (1994)

WOMEN AND AUTHORITY

BAHITHAT VOL. II (1995 - 1996)

WOMEN AND WRITING

BAHITHAT VOL. III (1996 - 1997)

RESEARCH AND THE RESEARCHER IN HUMAN SCIENCE
IN THE ARAB WORLD

BAHITHAT VOL. IV(1997 - 1998)

THE STATUS OF WOMEN IN POLITICS IN LEBANON AND
THE ARAB WORLD

BAHITHAT VOL. V (1998 - 1999)

THE WEST IN ARAB SOCIETIES: REPRESENTATION AND
INTERACTION

BAHITHAT VOL. VI (1999 - 2000)

MEDIA & COMMUNICATION IN OUR SOCIETIES

BAHITHAT VOL. VII (2000 - 2001)

THE UNIVERSITY IN LEBANON AND THE ARAB WORLD
(WOMEN, VISIONS AND ISSUES)

BAHITHAT VOL. VIII (2002 - 2003)

PATHS OF LOVE
BETWEEN IMAGINATIONS & EXPERIENCE

BAHITHAT VOL. IX (2003 - 2004)

DISCOURSE ON WOMEN IN THE CONTEMPORARY ARAB
WORLD

BAHITHAT VOL. X (2004 - 2005)

THE IMAGE AND ITS VISUAL REPRESENTATIONS IN
ARAB CULTURE

BAHITHAT VOL. XI (2005 - 2006)

OUT OF THE SHADOWS:
INVESTIGATING THE LIVES OF ARAB WOMEN

BAHITHAT VOL. XII (2006 - 2007)

MASCULANITY AND PATRIARCHY IN THE CONTEM-
PORARY SOCIETY ARAB

BAHITHAT VOL. XIII (2008 - 2009)

WOMEN AND MONEY

**BAHITHAT VOL. XIV CULTURAL PRACTICES OF ARAB
YOUTH 2010**



Volume XV 2011 - 2012

**MARGINALIZATION IN ARAB SOCIETIES HINDRANCE
AND SPUR**

Editorial Committe
Najla Hamadeh
Nahawandal-kaderi
Rose debbas

ISBN 978-614-418-158-4

All rights reserved to
The Lebanese Associations of Women Researchers (Bahithat)
Beirut, lebanon

Toufic Tabbara Center

P.O.Box 113-5375

Tel-fax 961-1-739726

e-mail: info@bahithat.org

This volume was supported by
Ford foundation, cairo

Distribution
jadawel S.A.R.L

Printed at jadawel for publication, Translation and Ditribution
Beirut, Lebanon, Oct. 2012

Hamra Str.-Al-Baraka Bldg.
Tel: 00961 1 746638 - Fax: 00961 1 746637
P.O.Box: 5558-13 shouran
Beirout - Lebasnon
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

The views expressed herein are those of the relevant authors and can in no way be considered to reflect the opinions of the association or the funder.

Price: Lebanon 20.000L.L. Syria 700 Morocco 100 dirhams Egypt 50 Egyptian pounds
Jordan 10 JD UAE 60AED Saudi Arabia 60SR Tunisia 12 dinars Kuwait 5KD Europe and
USA 15\$ or their equivalent.