المحور الأول:

نقد أنماط سائدة في العلم والقانون والسياسة

تهميش الذات
في الخطاب العلمي المعاصر

أنيسة الأمين مرعي

كثيرًا ما يتناهى إلى أسماعنا مفردات مثل توتر، اكتئاب، سترس .....إلخ، وكأنها أمور ترافقنا ببساطة، في يومياتنا. تفرد البرامج التلفزيونية حيّزًا 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، مرورًا بطبيب الصحة العامة، وصولًا 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 وتختزن الكثير. إنها ليست عينًا من زجاج. إنها الذات التي تنفعل وتتألم وتبقى عاجزة عن الفعل، مما يسبب انزعاجًا وقلقًا كثيرًا ما يفلتان من حاملهما مما يؤدي به في بعض الأحيان إلى الإعاقة عن متابعة روتينه اليومي في العمل والبيت والعلاقات، فيذهب باحثًا 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 محولًا موضوع الوعي إلى موضوع «اللاوعي والعلم والرغبة» هو الفاعل وهو الموضوع وهو الذات المنقسمة.

في المنهل (قاموس فرنسي ـ 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 لِـ. . ، معرّض لِـ. . ، 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 ـ طبعًا ـ، كل الحقل اللغوي المتعلق بالذاتية؟

(1) Elisabeth Roudinesco et Michel Plon. **Dictionnaire de la Psychanalyse**. Fayard 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 نجدها في القضاء والأتيك والتصوّف والأدب، تدور حولها ويتناولها كثير من الأعمال المثقلة بالمعنى، بعضها يدهش في بعده عن المتوقّع.

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

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

الموضوع = جوهر، ماهية، مادة، أساس. وفي تصوّر ثان 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 ـ الـ sujet الإلهي «العبد»: هنا يشير الكاتب إلى أن الإيديولوجية الإسلاموية المعاصرة تقلص معنى عبد إلى معنى خادم أو خاضع. إن جذر كلمة «عبد» في اللغة العربية، لا تشير فقط إلى الذي يخضع، إنما تعني أولًا 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. «تعبّد» تعني خضع وتعني أيضًا احترم أو تشرّف. 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 نقترب من معنى sujet في اللغة الفرنسية. معنى يضمر البعد المزدوج للسلبية وللفعل. الذات في

(1) Fathi Benslama. La question du sujet en Islam. in. **La psychanalyse dans le 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 والدال اللغوي.

وإذ يتابع بنسلامة الدال اللغوي، يجد عند الفيلسوف الجرجاني (القرن الخامس عشر) تعريفًا جميلًا، كما يقول، لـ «عبد» و «عبودية». يعرف الجرجاني الذات: sujet 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 السّياق، يقدّم هذا الفيلسوف مقاربة للذاتية ترتكز على عقد رمزي هذه تعابيره:

«الوفاء بالوعود، حفظ الحدود، الرضا بالموجود، والصبر على المفقود». ويفنّد بنسلامة كل واحد من هذه الحدود وصولًا 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 التيولوجيا الإسلامية، إنما حيث الإسلام حضارة مع ال التعريف، تتجاوز الإسلام كدين، حتى ولو كان هذا الأخير من أهم مرتكزاتها.

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

يطرح بنسلامة بعد ذلك السؤال التالي: هل يوجد في عالم الخطاب، في اللغة العربية، ما يقترب أو ما يشقّ طريقًا 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 مررته أمهاتنا لنا، وهو بهذا المعنى حامل الثقافة والنسق الرمزي الذي نسبح فيه من ممنوعات ومسموحات، وصولًا 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 :Fantasme.

(3) سمة الكائن الإنساني كونه متكلمًا واستعماله للغة هو الذي يدلّ على موقعه :Langage من النظام الرمزي.

(4) الكائن المتكلم هو في علاقة بنيوية 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 الآخرية، 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 الميتاتيولوجيا 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 مقاربة التحليل النفسي للذات المنقسمة والمشغولة بالطفل الذي فينا وتاريخه وعلاقاته الأسرية، مما يتيح الكلام عن موقعية فرويدية (الوعي واللاوعي) وموقعية لاكانية (الواقعي والمتخيل والرمزي)[2].

ربما مداخلة بنسلامة سنة 2005 في بيروت تشكل ردًّا 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 علّم 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 أوقعني في العصاب في نهاية تحليلي.

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

(3) أدونيس: **أهناك ذاتية في الثقافة الإسلامية السلفية؟** أعمال المؤتمر الأول للمحللين النفسيين العرب .دار الفارابي2005، ص ص25، 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، وفقًا للاتباعية الشرعية، إنما هي «موضوع»، أو كينونة شرعية خارجية. ونعرف تاريخيًّا أن المتصوفين حاولوا أن يخترقوا هذا الخارج، فعارضوا الشريعة بمفهوم الحقيقة التي هي من عالم الداخل، عالم الحدس والرؤيا والشطحات، مؤكدين درءًا 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، عقّب عليه، في المؤتمر نفسه، المحلل النفسي اللبناني المقيم في فرنسا إيلي ضومط[1]، لافتًا إلى عقبة إضافية تعترض انتشار التحليل النفسي في الأقطار العربية قوامها ما يحصل مؤخرًا في هذا الحقل في الغرب، من غرق في علموية تهمّش الذاتي. وقد أصبح التحليل النفسي، بحكم السيطرة الإيديولوجية الجديدة، المرتهنة لسلطة الاستهلاك مهددًا 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 تحرّك 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، اعتمادًا على اللسان/ اللغة. هذه الحقيقة حددها فرويد في موقع اللاواعي، 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 نحذّر من خطر ربط التحليل بالدين لأنه في مثل هذه الحالة يتحول التحليل إلى اجتهادات لا

(1) Elie Doumit: Le pas de la psychanalyse entre les sciences de l'âme et les neurosciences. In **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 دائمًا إلى إظهار عدم الاكتمال المعرفي للآخر الكبير(سواء كان أمًّا أو أبًا أو أي ركن...) وإن زعزع هذا العمل قواعد الذات المعرفية. إلّا أنه انطلاقًا من هذه الفجوة تبزغ الرغبة الحقيقية في طلب معرفة أخرى، تتميز تمامًا عن خط الحكماء.

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

يبشر الخطاب العام اليوم بالعلم كونه دينًا جديدًا[1]، يؤكد للفرد أن التطور في البحث العلمي يضمن له مستقبلًا خاليًا 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 خطابًا، 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 الصدّ والإعراض والقلق! ألسنا هنا نستبدل الممنوعات الأخلاقية السابقة بممنوعات وتحوطات 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 يمسها 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 تميَزه واختلافه ورفضه التماهي مع صور ماضوية يقع في لجة البحث عن المعنى الذي يبحث عنه في الخارج دون جدوى. في الغرب، كلما

(1) Isabelle Floc'h et Arlette Pellé: **L'inconscient est - il politiquement incorrect**? éd. 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 بالفردانيةindividualité. يعالج كل patient كونه كيانًا غفلًا ينتمي إلى جماعة كلية عضوية، كأنه نسخة عن غيره ويعطى السلة نفسها من الأدوية مهما كان العارض الذي يشكو منه. ولكنه لا يكنَ 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 العلموية scientisme التي تطرح نفسها كدين، ومقابل العلوم المعرفية sciences cognitives التي تعلي من شأن الإنسان ـ الآلة l'homme - machine على حساب الإنسان الراغب l'homme désirant، نرى أننا أمام ازدهار أنواع عديدة من الممارسات. منها ما هو قبل الفرويدية. منها ما هو آت من تصور خفي للجسد وللروح: magnétisme, sophrologie, naturopathie, iridologie, auriculothérapie, énergétique transpersonnelle, suggestologie, médiumnisme, etc. وبعكس ما نظن، تغوي هذه الممارسات الطبقات المتوسطة ـ الموظفين والمهن الحرة والكادرات العليا ـ 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 بالباراديغم 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، تنساق إلى نزواتها بفعل تراخي العلاقة بالله في المجتمعات المعاصرة، فتجد

(1) Élisabeth Roudinesco: **Pourquoi la psychanalyse**. Fayard 1999. p 15.

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 يتمّ العمل على إلغائها واستبدالها بفكرة الشخصية الخورية personnalité dépressive. الخور أو الانهيار النفسي dépression هو ليس عصابًا névrose ولا ذهانًا psychose، إنما ماهية رخوة ترد إلى «حالة» ترى عبر مفردات مثل «التعب» «العجز» أو «وهن في الشخصية». يبيّن النجاح المتزايد لهذا التوصيف أن المجتمعات في نهاية القرن العشرين توقفت عن اعتبار الصراع نواة معيارية للتكون الذاتي. بمعنى آخر، بدلًا من التصور الفرويدي لذات لاواعية من جهة وواعية لحريتها من جهة ثانية، ذات مسكونة بالجنس والموت والممنوع، تمّ 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 خوريًّا، يذهب إلى الإدمان أو التدين، 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 ـ ذات anti-sujet المجنون هو الذي كان يشغل سابقًا 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 متسائلًا : «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 تقلّص 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 بحدّ ذاته، ولكن العمل على محو العارض وتجنب البحث عن السبب يدفع الإنسان إلى وضعية لاصراعية هي أكثر كآبة وسوداوية. مكان الأهواء نجد الهدوء. تستبدل الرغبة بتجنبها. يحلّ العدم مطرح الذات، ويستبدل التاريخ بنهاية التاريخ. ما من وقت لعلاج الذات المتألمة، فالوقت في المجتمعات المعاصرة يُقاس بمردوده الملموس.

الإنسان السلوكي

حوّلت العولمة الاقتصادية البشر إلى أغراض /أشياء/ objets/، لا أحد يريد أن يسمع شيئًا عن الإثم أو الحميمية أو الوعي أو الرغبة أو اللاوعي. كلما تمّ الانغلاق في منطق 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، تُمحى السمة التراجيدية عن فعل مميّز في عمقه وعنفه الإنسانيين: من كليوباترا إلى سقراط ومشيما وإيما بوفاري وغيرهم. في الوقت نفسه تُمحى، بفضل جزيئة صغيرة، كل الأعمال السوسيولوجية والتاريخية والفلسفية والأدبية والتحليلية لأسماء من دوركهايم 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 الشكيزوفرانيا، 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 ـ الجينات، الشبكة العصبية والهرمون ـ 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 لثقافوية 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 الأميركية 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 طويلًا ومكلفًا، 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. يرتكز الطب العلمي على نموذج العلامة ـ التشخيص ـ العلاج. مثلًا ارتفاع الحرارة (علامة) تشخيص المرض (تيفوئيد) إعطاء الدواء (الأنتيبيوتيك)، «يشفى» المريض من الآلية البيولوجية للمرض. أي إننا أمام فصل بين الجسد والنفس. أما أعراض النفس فلا ترد إلى مرض واحد وهي فعليًّا ليست أمراضًا، إنما حالة، وشفاء هذه الأعراض هو تحوّل وجودي للذات.

مع متابعة المراجعة التي تمت لمصنف تشخيص الأمراض DSM الذي تجريه APA منذ سنة 1952 نجد أنه ابتدأ ينسخ نموذج علامة ـ تشخيص ـ علاج، وانتهى بأن يحذف من تصنيفاته الذاتية نفسها. تمت أربع مراجعات : 1968 (DSM 11)، (DSM 1980 (111، 1987 (DSM111-R)، 1994 .(DSM 1V) نتائج عملية التطهير التدريجية هذه كانت كارثية في منحاها 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 تكمم : إنها الاختبار المرئي والمستور، الواعي واللاواعي حيث تتأكد ماهية التجربة الإنسانية.

اللاوعي: المعركة الكبرى

دماغ فرانكشتاين

منذ قرن تقريبًا والمعركة قائمة بين مناصري إمكانية إرساء علم للروح، حيث الذهني mental هو نسخة عن العصبي neural وبين متبنيي فكرة استقلالية السيرورات النفسية. في قلب هذا الخلاف، شكل اللاوعي موضوعًا لنقاشات ساخنة، لكون تعريفه يفلت من هذين الحقلين. ذلك أن اللاوعي، الذي لا يندرج ضمن ما هو لاعقلاني ولا ينتمي إلى عالم التنجيم، هو أيضًا غير قابل للدمج ضمن نظام عصبي ولا ضمن تصوّر معرفي أو تجريبي في علم النفس. وطبيعي أن يكون اللاوعي موضوعًا لسجالية حادة لأنه يتبدّى أساسًا 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 تعلقًا بالعلوم البحتة هم الذين يطلقون النظريات الأكثر غرابة حول الدماغ والنفس لأنهم يرغبون في تطبيق نتائجهم العلمية على مجمل السيرورات الإنسانية، ممّا يتيح استشراء السباق للعقلنة الكاملة التي تهدف في العمق إلى فبركة الإنسان وجعله نسخة جديدة لأسطورة Prométhée بروميسيوس.

في الزمن الحديث، صاغت ماري شيلي Mary Shelley أجمل تعبير عن هذه الإشكالية في رواية نُشرت سنة 1817: Frankenstein ou le Prométhée moderne[1] فروت قصة عالم شاب، اسمه Victor Frankenstein قرَّر فبركة إنسان من دون نفس، عن طريق تجميع قطع من جثث أخذها من المقابر. وبعد تكوينه، تأنسن الوحش فطلب من مبدعه أن يقولب له امرأة على صورته، لكنه بقي متألمًا لافتقاده النفحة الإلهية، الشرط الضروري لإمكانية وجوده. في نهاية أحداث رهيبة، 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 يعتور العقل الغربي.

بين 1870 و1880، وبتأثير نظرية داروين في التطوّر الارتقائي، توسّع مشروع تغطية الخطاب العلمي لمجمل الظواهر الإنسانية، فتعمّمت الـisme 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.

يطالعنا 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 «البنيوية» 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 ضروريًّا 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 بروشيانتز 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].

تكمن 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 إيجابيًّا». 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 الدماغي لدى أهل الفيزيولوجيا، ولا المروبص 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 إرهاصاته المفاهيمية.

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

(2) Ibid, op cit 74.

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 السيكولوجيا (الأتوماتيسم الذهني). وبالرغم من الهجوم المركّز اليوم عليها، لا بدّ أن تجد جوابًا إنسانيًّا أمام هذا التوحش الناعم والمميت لمجتمع خوري ذاهب نحو تقليص الإنسان إلى آلة من دون فكر ولا وجدان.

انـزلاق القوانـين 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 يشكّلن أكثر من نصف السكان، إلَّا أنهن المجموعة السكانية الأكثر عرضة للتهميش وذلك لأسباب تاريخية راكمت عناصر التمييز ضدهن. بالرغم من أن المساعي لتغيير هذا الخلل التاريخي قد بدأت، إلَّا أن رسوخ التمييز في البنى السياسية والاجتماعية ومقاومتها التغيير لم تسمح بأن تؤتي المساعي نتائجها.

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

لو اجتمع الهامشيون في لبنان لشكلوا أكثرية مطلقة تسائل ديمقراطية النظام وعدالته، وتسائل الذين انزلقت 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 ـ القانون المتعلّق بحقوق الأشخاص المعوقين، المعلّق العمل به على صدور

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

1 ـ تعليق تطبيق القانون على صدور المراسيم التطبيقية:

صدر القانون رقم 220 / 2000 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 المعوّق....

(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 الاجتماعيّة ـ الهيئة الوطنية لشؤون المعوقين لذوي الاحتياجات الخاصة، بطاقة معوق تمنح =

2 ـ 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، فضلًا عن أن الحاجة التي كان يلبيها تغيرت هي الأخرى: أُسس 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 إلَّا جزئيًّا، 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 220/ 2000 تعتبر هذه البطاقة المستند الرسمي الذي يخوّل حاملها الاستفادة من كل الحقوق أو الامتيازات أو التقديمات التي تحدّدها القوانين. لكن المراسيم التطبيقية لم تصدر بعد.

(1) الجنسية هي رابطة قانونية بين المواطن والدولة، تقوم على روابط اجتماعية؛ كما أن الجنسية هي أيضًا علاقة سياسية، لأن لمن يحمل الهوية الوطنية دون غيره أن يشارك في صياغة النظام السياسي. لذلك يعتبر قانون الجنسية تمييزيًّا 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 حاليًّا أي القرار رقم 15 تاريخ 19 كانون الثاني 1925 الذي «يختص بالتابعية اللبنانية» عن المفوض السامي ساراي. تشوب القانون العديد من العيوب، لكن أبرزها وأكثرها إيلامًا هو حرمان المرأة المتزوجة من أجنبي من حق إعطاء الجنسية لزوجها ولأولادها، وأيضًا الأفضلية التي أعطاها القانون للمرأة الأجنبية ولأولادها 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 15/ 25 أجيز 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 قانونًا 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 ـ تهميش القاعدة القانونية نتيجة تطبيق قوانين متعددة ومتضاربة على حالة واحدة:

حتى أواخر القرن الماضي، كان الأطفال يشكلون الفئة الأكثر تهميشًا، 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 أسريًّا وخاصًّا فحسب، بل هي واجب اجتماعي ووطني عام يستدعي استنهاض الدولة بسلطاتها والمجتمع بقواه الحية والفاعلة لكفالة حقوق الطفل. شكّل هذا التحول منطلقًا 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 تجاور المفاهيم القديمة مع المفاهيم الحديثة بغير انسجام وبكثير من التململ، مسألة الحماية القانونية للأولاد من العنف، وبشكل خاص معنى هذا الحق وفعاليته 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 422/ 2002 يمنع الضرب ويحمي منه[1]، وقد جاء منسجمًا مع اتفاقية حقوق الطفل ومع مبادىء 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. وأخيرًا 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، ممّا 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 340/ NI **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 ـ إذا وجد في بيئة تعرضه للاستغلال أو تهدد صحته أو سلامته أو أخلاقه أو ظروف تربيته.
2 ـ إذا تعرض لاعتداء جنسي أو عنف جسدي يتجاوز حدود ما يبيحه العرف من ضروب التأديب غير المؤذي .
3 ـ إذا وجد متسولاً....
4 ـ 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 تلقائيًّا 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) عملًا بقانون حماية الأحداث 422/ 2002.

(4) المادة 27 ـ 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 دوريًّا 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 1130/ 2001 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 422/ 2002 وبالقرار الوزاري رقم 1130/ 2001... 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 تبعًا 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 كراماتهن 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 جليًّا أن العنف ضد النساء ليس مجرد فعل عنيف، بل هو تعبير عن تمييز تاريخي وهيكلي 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 حقًّا من حقوق الرجل الشرعية.

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

(1) هارلي البستاني ـ **حقوق الطفل** ـ 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 مثقلًا باعتبارات تشوهه 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 تتهمّش في حمأتها معاناة الناس.

أولًا: 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 إلّا عندما أقرت الدول بخصوصية هذا العنف، ووصفته باعتباره جريمة خاصة، وبالتالي وضعت نصوصًا وإجراءات خاصة وموائمة للتعامل معه. هذا ما طمح مشروع القانون إلى تحقيقه.

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

إن الحماية من العنف والوقاية منه هما من المفاهيم التي دخلت حديثًا 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 الشكوى العامة للاقتصاص من الشخص الذي ألحق بها الأذى، ولها اتخاذ صفة الادعاء الشخصي للحصول على التعويض عن الضرر.

غالبًا ما تنتهي هذه الشكوى في مهدها: تتضافر الأسباب التي تثني المرأة عن التقدم بالشكوى أو عن متابعتها، إذ تسارع إلى إسقاط حقها الشخصي الذي يؤدي سندًا 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 رضين 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 قرارًا بمنع الزوج من الدخول إلى المنزل الزوجي لأنه يشكل خطرًا على حياة الزوجة.

(2) «**شكاوى النساء بين قانون العقوبات وقانون الحماية**» ماري روز زلزل- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ومنظمة كفى عنفًا واستغلالًا 2011.

صرحت المرأة بأنها تعرضت للعنف في المنزل، تعلن شركة التأمين عدم مسؤوليتها حتى عندما لا يكون العنف الأسري مذكورًا في الاستثناءات المنصوص عنها في عقد التأمين، خاصة إذا كان الأذى من النوع الذي يستدعي تدخل السلطة العامة ويوثق في تقارير الدرك وينتج 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 تتعرضن 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 وحالتهن النفسية. إن الإقرار بوجود عنف أسري يؤدي إلى تحميل الجاني كلفة الاستشفاء والعلاج.

إن الحماية الوحيدة التي تحصل عليها المرأة عند تقدمها 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 عنّفها. 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 التعهّد فعاليته بشكل كامل.

ب - في إطار العنف الزوجي، يحق للزوجة مراجعة المحكمة المذهبية التي عقدت الزواج لترتيب نتائج على هذا العنف علمًا أن هذه المحاكم هي حساسة بنسب متفاوتة لموضوع العنف الأسري. في بعض المحاكم المذهبية يعتبر ضرب الزوجة سببًا للطلاق، أو مؤشرًا على وجود سبب يؤدي إلى الطلاق أو إلى بطلان الزواج. أما محاكم أخرى، وهي تشكل الأكثرية، يؤدي العنف فقط إلى التدخل لتطييب 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 ولدفترها 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 ضحاياه هم من النساء. صحيح أنه من الصعب إجراء دراسة كمية لتبيان حجم العنف الأسري، إلّا أن مراكز الاستماع والمناصرة والدعم القانوني والنفسي التي أسستها بعض منظمات المجتمع المدني المتخصصة بالعنف ضد النساء ، تظهر أن المعدلات والنسب عالية جدًّا. 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 التمتّع بحقوقهن الإنسانية. هذا، بالإضافة إلى الضرر الذي ترتبه هذه الظاهرة على الأسرة وعلى المنظومة القيمية التي ترعى الأسرة والمجتمع بشكل عام. فالإنسان يصبح أقل إنسانية إذا تأقلم مع العنف ورضي به، فما بالنا إذا اعتمده، كما يحصل عادة في الأسر التي تعايش العنف على النساء، تمارسه أو تتقبّله.

---

(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 مواثيقها 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 تطبقه. 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. فمثلًا، 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 نصًّا صريحًا 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 ـ 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 خطرًا 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 ضحاياه. 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 48/ 104-ديسمبر/كانون الأول 1993 شكل هذا الإعلان، إضافة إلى قرارات لجنة السيداو، 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 54/ 134 المؤرخ 17 كانون الأول1999).

(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 وصولًا الى التحرش والاغتصاب وسفاح القربى والقتل...وإن كان الأكثر شيوعًا بينها هو الضرب والايذاء.

أدّى تحسس خطورة الموضوع واتساع الظاهرة إلى صياغة مشروع القانون:

ففي العام 2007، دعت جمعية كفى[1] عنفًا واستغلالًا 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 عددًا من القضاة ومن المحامين والأمنيين إضافة إلى أخصائيين في علم الاجتماع وعلم النفس من ذوي الخبرة الميدانية مع نساء معنفات. بعد نقاشات استمرت أشهرًا 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 6/ 4/ 2010 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».

ثانيًا : 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. وشكّلت آنذاك لجنة من المتخصصين وأرسل مشروع القانون إلى كل المحاكم الشرعية والروحية والمذهبية لأخذ الملاحظات حوله.
واستنادًا إلى تلك الملاحظات التي وصلت إلى اللجنة المتخصصة، أُجريت بعض التعديلات على مشروع القانون، وتحديدًا إضافة المادة الأولى (التي تنص على مراعاة صلاحيات محاكم الأحوال الشخصية) وبعض التغييرات في مضمونه.

إلّا أن أهمها على الإطلاق هي المتعلقة بأمر الحماية الواردة في الباب الثالث، ذلك أنها تشكل عمليًّا الهدف من القانون والإضافة المزادة 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 نظرًا لخصوصيتها، للتعامل معها بشكل خاص.

يتناول الباب الأول موضوع الاختصاص، يعرف بالمصطلحات ومفاهيمها، ويحدد الأشخاص الذين ينطبق عليهم القانون، ويوصف الأفعال التي يعتبرها «عنفًا أسريًّا» والتي تستوجب تبعًا 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 يرعى 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 أيضًا، وسوف نعود إلى التوسع بالمادة 26 فيما بعد في معرض التوسع بالانزلاق الأول.

عرفت المادة 2 من مشروع القانون[2] الأسرة والعنف الأسري. وعددت 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 للأنثى، 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 تململًا كبيرًا لدى العاملين على العنف الأسري: عددت المادة 3 الأفعال التي تتشكل منها جريمة العنف الأسري، وهي عمليًّا 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 ثائرة المراجع الشرعية التي استهجنت أن يعاقب شخص في معرض «ممارسة حقه الزوجي»، والتعبير للمراجع الشرعية، لاسيما ما ورد في الفقرتين 3 و 4 من مشروع القانون.

ب ـ يعالج الباب الثاني موضوع تقديم الشكاوى والإخبارات. وحدّد مشروع القانون إجراءات التحقيق والمبادىء التي يجب أن ترعى العلاقة مع الضحية خلال السير بالشكوى، 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 بمخابرة الضابطة العدلية عند وقوع حالة عنف أسري. كما أوضح مشروع القانون ماهية الإجراءات المرافقة للتحقيق، لاسيما المتعلقة بحماية الضحية وأطفالها والشهود. لحظ أيضًا 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 ترويها 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 ويحصّل تكلفة العلاج من المدعى عليه دون أن تتحمل الضحية عبء ملاحقة هذا الأخير للتحصيل. 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 ـ أمر الحماية: أمر الحماية هو الهدف من القانون والتطور الأساسي الذي أتى به. يعالج الباب الثالث موضوع تدابير الحماية التي يجب اتخاذها وفقًا لكل حالة. تهدف أوامر الحماية عملًا 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 عملًا 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.

* الزام المدعى عليه الخضوع لجلسات تأهيل في مراكز متخصصة.

إن أمر الحماية هذا لا يلغى ولا يعدل إلَّا بناء 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 قصدًا، 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 ـ 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 فضلًا عن اتجاهاته. المنظمات المعنية والتحالف الذي قام عرف أن خطرًا حقيقيًّا 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 سيقت 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 وزيري 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، مثقلًا بفصل عقوبات يجسّد المفاهيم القديمة. والجزء الأكبر من النقد الذي تناول مشروع القانون استهدف القسم المتعلق بالعقوبات وليس القسم المناط بالحماية. من هنا كان أكثر ردود الفعل الرافضة 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 قانونًا من صلاحية الهيئة العامة لمحكمة التمييز. هنا يكمن الخطر من الانزلاق الأول.

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

أولًا: الانزلاق الأول: حماية المرأة أم حماية أفراد الأسرة

طرأ 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، مصحوبًا 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 خرقًا لمبدأ المساواة بين المواطنين وأنه يميز لصالح المرأة، علمًا أن المساواة هو مبدأ مكرس في الدستور ولا يمكن الرجوع عنه دون تعديل الدستور. ويقولون إن المرأة ليست الأكثر ضعفًا 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 تمييزًا 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 انطلاقًا من مبدأ المساواة بالكرامة وبالحقوق، أي تطبيقًا لمبدأ المساواة وليس تجاوزًا له. من جهة أخرى، معروف أن عدم المساواة في الواقع يؤدي إلى تلقٍّ مختلف للقاعدة القانونية الواحدة.

غني عن القول أن بعض الرافضين لمشروع القانون بحجة عدم المساواة قد تعايشوا عقودًا طويلة مع الظلم اللاحق بالنساء، ولا يزالون، وكانوا يصمون الآذان أمام مطالبة النساء بالغاء 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، بدءًا 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، وغالبًا ما يكون الخلل في التطبيق ناتجًا 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 لقضت على الحد الأدنى للحماية التي يؤمنها لهم النظام القانوني الحالي، أذكر على سبيل المثال نموذجًا للمساواة بالحماية التي أتى بها تعديل مشروع القانون:

تنص المادة 16 من مشروع القانون على التالي «تهدف أوامر الحماية الصادرة وفقًا 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 442/ 2002 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 بحضانة الضحية....وبذلك يحرم الأطفال المعرضين من حق الحماية إذا لم يكونوا في حضانة 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، إلَّا أن الحاجات الواقعية الخاصة تؤدي إلى عدم تمكين المعوقين من ممارسة حق الاقتراع. لذلك، أليس من الأجدى 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 لفئتين 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 تطال الأسرة كوحدة اجتماعية كما تطال 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، فبإمكانه أن يجد الحماية الكاملة بالنظام القانوني الحالي الموضوع أصلًا من الرجال لحماية حقوقهم وامتيازاتهم، يدعمهم النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي يميز لصالحهم. وتجدر الإشارة إلى أن عددًا كبيرًا من الرجال يحاربون بشدة العنف ضد النساء، كما أن حملات منظمات المجتمع المدني تضم في صفوفها رجالًا يشاركون في الحملات الإعلامية والتوعوية الهادفة لمناهضة العنف ضد المرأة. وتجدر الإشارة إلى العدد الكبير من الرجال الذين يحاربون العنف ضد النساء، والى السعي لدى منظمات المجتمع المدني إلى إشراك الرجال في الحملات الإعلامية والتوعوية الهادفة مناهضة العنف ضد المرأة[1].

ثانيًا: الانزلاق خارج مدنية الدولة مع المادة 26 المضافة

تعرضت هذه المادة للانتقادات حتى من واضعي مشروع القانون أنفسهم، وذلك من موقع الحرص على التوجه الإصلاحي 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 عدّلت قواعد الصلاحيّة 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 عبدو باسم منظمة «كفى» «حملة الشارة البيضاء في الشرق الاوسط». تهدف الحملة إلى تأكيد دور الرجال في مناهضة العنف بشعار «لن أعنف ولن أسكت: نساء ورجالًا، يدًا بيد لمناهضة العنف ضد المرأة». وأكد عبدو أن «الرجال الداعمين للحملة تعهدوا ألّا 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، منعًا للالتباس من جهة، ومنعًا لفتح الشهية 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، انزلقت القاعدة في هوامش الاستثناء

لقد حملت الفقرة الثانية من المادة 26 تعديلًا ضمنيًّا لأحكام المادة 95 من قانون أصول المحاكمات المدنية المتعلقة بصلاحية 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، فصلاحية المحاكم المذهبية لا تشتمل إطلاقًا 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 التطاول 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 مدنية 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 422/ 2002، 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 نصًّا في اختصاصها دون سواها سواء كانت هذه المسائل متعلقة بالأحوال الشخصية أو غيرها وذلك أن المشرع لم يعط المراجع المذهبية اختصاصًا عامًّا أو عاديًّا 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 وأخلاقًا. 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 ـ بين محكمتين عدليتين. ب ـ بين محكمة عدلية ومحكمة شرعية أو مذهبية. ج ـ بين محكمة شرعية ومحكمة مذهبية. د ـ 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 وللاجتهاد، في لبنان كما في خارجه. ولولا حكمة ودقة الأحكام الصادرة عن الهيئة العامة لكانت الساحة القانونية لتتفلت من كل ضابط، في مواضيع صلاحية المراجع المدنية أو المذهبية في موضوع الزواج المدني المعقود في الخارج؛ وبالنسبة للمحكمة الصالحة للفصل في قضايا القانون 422/ 2002 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 موسّعة 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 أحلّته المادة 26، متطاولة على السلطة القضائية، يشكل انزلاقًا إضافيًّا خارج الدولة المدنية وخارج المرجعية القانونية.

لهذا الموضوع أهمية خاصة، ذلك أن النظام القانوني في لبنان، خلافًا 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، وطبعًا 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 وأيضًا منظمات المجتمع المدني كانت دائمًا تطالب بتمكين إضافي للدولة لكي تتمكن من ممارسة رقابتها ومن تعزيز دورها، لذلك شكل إدخال الفقرة الثانية من المادة 26 من مشروع القانون إنذارًا باستهداف واقعي وغير قانوني لمدنية 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 تعديًا 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 تطبيقًا لقانون العقوبات الحالي. كشفت هذه المادة التباين العميق بين المفاهيم القديمة لقانون العقوبات وبين المفاهيم الحديثة التي يدخلها قانون الحماية، وكشفت أيضًا المسعى الدائم لبعض القوى السياسية والمذهبية إلى تعزيز مواقع السلطة على حساب حماية الأجدر بالحماية.

تجلّى هذا التباين بشكل خاص بالفقرة 8 من مشروع القانون التي تنص على أن: «كل شخص من أفراد الأسرة قتل عمدًا إحدى الإناث في الأسرة، أو أقدم 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 مبادىء العدالة التي تحتم حماية النساء وصون كرامتهن هي غير قابلة للتآلف مع عقوبة الإعدام.

عرفنا مؤخرًا أن عقوبة الإعدام قد ألغيت نتيجة إصرار المجتمع المدني والضغط الذي مارسه.

الانزلاق الرابع ـ 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. فتنص 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....».

تنبَّه المجتمع المدني باكرًا 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.

طرحت المشكلة من جديد مع إدخال العقوبات إلى مشروع قانون الحماية، خاصة وأن تطورًا هامًّا 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 جنسيًّا، بل هو عمل عنفي. الاختلاف هو في طبيعة العمل في مؤشراته 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 اطار الحماية. رشح أن اللجنة لم تقر بوجود جريمة «الاغتصاب» ضد الزوجة، إذ أصبح نص المادة 3-7-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 و 559 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...!

ثانيًا – 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، رافضًا لمشروع القانون ومعارضًا 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 حاليًّا 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 مثيرًا 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 متقدمًا بالنسبة لباقي رجال الدين. كما أقر للمرأة حق الدفاع عن النفس إذ صرح:

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

فالآية القرآنية تقول: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ 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 يفقأ 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 متداولًا على كل المنابر وفي كل مساحات النقاشات العامة، وأصبح بالفعل من مواضيع الشأن العام.

تعتبر قوى المجتمع المدني، خلافًا 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 إنّ من الأفضل لها أن تحافظ على الجانب الأسري، ولكن عندما تضطر إلى الدفاع عن نفسها، بحيث لا يكون هناك وسيلة أخرى تردّ اعتداءه، فإن لها الحق في أن تتدرّب 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 أيضًا الحق في الدفاع عن نفسه إذا كانت المرأة أقوى منه، كما إذا كانت المرأة مدربة تدريبًا قتاليًا مثل الجودو والكاراتيه أو غير ذلك، لأن حق الدفاع عن النفس هو حقّ إنساني للرجل وللمرأة معًا.

الغبن 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 والتسويغ له من أهم التحديات المطروحة. إذ كيف يمكن حماية النساء من العنف الأسري، إذا لم يكن العنف مدانًا ومرفوضًا. 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 قائمًا على دور مجلس النواب الذي يتوجه إليه المجتمع المدني ويطالبه بالقيام بدوره التشريعي.

المراجع:

-الدستور اللبناني.

- مجموعة التشريع في لبنان.

(1) تقول د. شعراني وهي تتوجَّه إلى رجال الدين تدعوهم إلى النقاش : «... لكي يُشبع هذا المشروع بحثًا وتدقيقًا، 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/61/122./ 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 328/ 2001 المنشورات الحقوقية صادر.

- د. دريد بشراوي قانون أصول المحاكمات الجزائية- دراسة مقارنة- الكتاب الأول- منشورات صادر 2002.

- د. دريد بشراوي، 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 كفى عنفًا واستغلالًا ومنظمة أوكسفام بريطانيا، 2010.

- د. عزة شرارة بيضون، جرائم قتل النساء أمام القضاء اللبناني، منظمة كفى عنف واستغلال بيروت 2008.

- كارولين سكر، معنفات لأنهن نساء،التجمع النسائي الديمقراطي 2008.

- ماري روز زلزل، 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, Universite Saint Joseph, Bruylant,2003.
- Les violences contre les femmes, Maryse Jaspard, collection REPERES , 2005.
- Claire Chamberland, Violence parentale et violence conjugale: des realités plurielles, multidimensionelles et interreliées, collection problèmes sociaux interventions socials, Presses de l'Université du Québec, 2003.
- Christine Guionnet, Erik Neveu, Feminins\Masculins Sociologie du genre, 2eme édition Collection U, Armand Colin-2009.
- Capdevilla L., Cassagne S., Cocaud 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 proteger, 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 فى هامش الهامش؟
ما بين (أيقونة رابعة)، ومخايلة الهوامش المنفية

هالة فؤاد

(المشهد)

النص الصوفي فضاء مترع بزخم المفارقات والتناقضات التي تمنحه مذاقًا خاصًّا، وثراءً تأويليًّا شديد العمق والنزق. ويمتلك هذا النص الإشكالي قدرة مدهشة على اقتناص قارئه، وإيقاعه في حبائله وشباكه الآسرة، بل استلابه في فخاخه المحكمة، ومساربه الخفية المغوية، ناهيك عن مراوغة وعي القارىء باحتمالات تأويلية متراوحة بين الإفراط والتفريط.

داخل هذا الفضاء الصوفي الإشكالي، راديكالي الهوى، ومن عمق هذا الهامش المناوىء المليء بالمفارقات والتناقضات، والجدل المحتدم بينه وبين المتن، تبزغ إشكالية معقدة ومثيرة للعديد من التساؤلات المباغتة 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: نتبنى هنا مفهوم رؤيا العالم عند لوسيان جولدمان الفيلسوف والناقد الأدبي، الفرنسي الجنسية، الروماني الأصل (1913 - 1970م) صاحب منهج «البنيوية 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 نمطيْن من الوعي، أولهما هو ما يسميه جولدمان «الوعي الفعلي»، وينحصر في مجرد الوعي السلبي بالحاضر. أما ثانيهما، فهو =

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

ولا بد لنا أن ننبّه هنا إلى مسألة هامة تتعلق بالفرق بين صياغتيْن 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، وتتعلق هذه الصياغة بتراجم النساء الزاهدات والعابدات 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 العابدات في المشهد الصوفي، حيث يتبدى للوهلة الأولى، وكأننا نواجه هامش الهامش، فإذا كان المتصوفون الرجال من أهل الطريق والتحقيق، يجسدون مع نصوصهم المنجزة هامشًا على متن الحضارة الإسلامية ونصوصها الرسمية، نصوص المتن، فإن النساء الصوفيات قد يجسدن هامشًا جديدًا بالقياس إلى المتن الوصفي الذكوري، إن جاز التعبير، ولكن أتراه كان هامشًا مباغتًا للجميع؟ حقيقة الأمر أن هذا الحديث المبدئي ليس إلَّا محض تبسيط مخل ومختزل لظاهرة شديدة التعقيد والمراوغة، ذلك أننا لا

= «الوعي الممكن»، وهو ما يتولد عن الوعي بالحاضر متجاوزًا 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 رؤيا للعالم حين يصل إلى درجة من التلاحم الداخلي التي تصنع كلية متجانسة من التصورات وكيفية التعامل معها أو حلها، وعندما تزداد درجة التلاحم شمولًا لتصنع بنية أوسع من التصورات الاجتماعية والكونية، تكتمل رؤيا العالم التي تغدو رؤية 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 شيئًا عن النساء الصوفيات إلّا عبر تراجم دوّنها الرجال الصوفيون من أمثال السلمي والعطار، حيث لا توجد لدينا كتابات دونتها النساء الصوفيات المسلمات حول تجاربهن الذاتية فى مدارات الزهد والتصوف[1]، إن هي إلّا 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 الذى 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 المخايلة.

إن إشكالية الرواية تزداد تعقيدًا حين يغدو المروي عنه أنثويًّا وصوفيًّا في آن. ذلك أن الراوي الذكوري ينطوي بصورة ما على مخيلة خاصة حول الكيان الأنثوي عمومًا. 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 معرفيًّا، اجتماعيًّا، وقيميًّا، وعقيديًّا 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 أحيانًا وصف النساء الزاهدات والعابدات وأحيانًا الصوفيات، وذلك لأنني أرى هذا الفصل المعرفي بين الزهد والتصوف يحتاج إلى إعادة نظر من جديد. ذلك أن العديد من الأفكار والرؤى الصوفية قد نجدها 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 التمحيص!.

(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.

الكتّاب 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 ألّا ننشغل بالبحث عن مدى مطابقة السرد لحقائق التاريخ والواقع المزعومة.

ولا تكمن إشكالية السرد الخيالي هنا في التطاول على الواقع التاريخي أو التخييل 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 المخايلة 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 نقيض هدفه أو غايته، ووقع في شباك الخطاب النقيض. أو لنقل إنه أعاد تأسيس السلطة، ولكن من خلال مفهوم أخطر وأشد هيمنة. إنها سلطة الخفاء حيث المراوغ اللاممتلك المنفلت من كل القيود والحدود، والخارج على كل الشرائع والقوانين، والذي يستحيل تخيله أو السيطرة عليه، إنه المعنى الإلهي الباطني السري وجوديًّا ومعرفيًّا وقيميًّا، 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 دومًا، لكنها شديدة السطوع والجلاء، كيف تمّت صياغة حضور الآخر المختلف جندريًّا، النساء الصوفيات؟ هل تمّت إزاحتهن للهامش بالقياس إلى المتن السلطوي الذكوري لرجال الصوفية، وأهل التحقيق والكمال الذين امتلكوا وحدهم متون الحكي 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 مباغتًا ومربكًا 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 لابدّ من هدنة حتى لا يأخذنا الحماس ونسقط في مراوغات النصوص وسحرها لنتساءل حول مسألة هامة ترى إلى أي مدى اخترقت النساء الصوفيات المتن السردي الذكوري؟

يتبدى لي أحيانًا، ومن خلال قراءة النصوص، أن النساء الصوفيات المفعول بهن سرديًّا قد مارسن بصورة ما تهميشًا مزدوجًا للآخر الصوفي الذكوري من جانب، ولذواتهن، من جانب آخر. ولعل الآخر حين سعى إلى الرواية عنهن لم يكن يعترف بحضورهن وقيمتهن ودورهن في التجربة الصوفية المبكرة، بقدر ما كان يسعى لاحتواء ذلك الحضور المباغت الصادم الفارض وجوده على المتن مخترقًا ثوابته التقليدية بغير المتوقع. ولعل الكتابة عنهن كانت بمثابة تدجين للحضور، وتثبيته تاريخيًّا 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 بجدارة الهامش المنفلت بعد أن فرط فيه الصوفية الرجال المهوسون بهاجس الكمال.

وأخيرًا، وفي ختام هذا المشهد، أود أن أشرك القارىء فى خطتي البحثية، أو أطلعه عليها محبطة توقعاته المعرفية الواعدة، إن كانت أسئلتي قد غازلتها أو استنفرتها أو لوّحت له بوعود البهجة المعرفية. ذلك أننا سنواجه مآزق المعرفة المنهكة، ولا أظننا سنجني ثمارها الممتعة.

أمامنا مأزقان أساسيان، أولهما مأزق 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: مأزق الرواة القدماء إزاء المروي عنهن والرواية ذاتها، والمروي له، أو المتلقي المحتمل.

ترى كيف سنرصد هذين المأزقين، 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 مأزق الذات القارئة ورقة بحثية لافتة:

نود أن ندوّن أولًا، 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 شيمل)، وعنوانه «الأبعاد الصوفية في الإسلام، وتاريخ التصوف»[1]، لوجدنا أن الكتاب يستغرق حوالي خمسمائة صفحة، ويدور حول التصوف الإسلامي ومقوماته وموضوعاته وملامحه الأساسية، بل يخوض في الحديث تفصيليًّا عن العديد من رجالات التصوف وملامحه الأساسية،لكنها تكاد تتجاهل النساء الزاهدات والصوفيات، أو هو ذكر لهن لا يختلف جذريًّا عن التجاهل، ذلك أننا نجد الباحثة تخصّص 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 «شيمل» حوالي ثماني صفحات لا غير حول النساء الصوفيات، وتضعه تحت العنوان التالي «ملحق ـ 2 ـ 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 عقليًّا، ويطرح 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 مرايا الباحثة ذاتها، وكيفية معالجتها لموضوع بحثها، أو وعيها به، وطرحها رؤيتها وصياغتها كتابيًّا أو تشكيلها عبر منظور شديد الخصوصية والتركيب، رغم وضوحه وسهولته الظاهرية الجلية التي تتبدى للقراءة الأولى المتسرّعة. ولعلنا لو أمعنّا النظر قليلًا في نص الباحثة «شيمل» لوجدنا ما يوحي بنزعة أنثوية مختبئة أو مضمرة تدافع عن حضورها بإنكار هذا الحضور أو تهميشه وإقصائه عبر مرايا الشبيه الأنثوي مجسدًا في النساء الصوفيات والزاهدات المغيبات 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 «شيمل» 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 قمعًا ذكوريًّا جليًّا داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية باسم القواعد العقلية المنهجية الصارمة =

وإذا ألقينا نظرة على الدراسات العربية في التصوف، فلن يكون الأمر أحسن حالًا، بل ربما يكون أكثر تفاقمًا، حيث لا يتوقف الكثير من دارسي التصوف عند الزاهدات والصوفيات المسلمات المعروفات منهن والمجهولات، إلَّا نادرًا وعرضًا 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 كثيرًا في مصداقية هذا العذر لاعتقادي أن كثرة المادة أو قلتها وندرتها ليست المعيار البحثي الحاكم. فالأمر يتعلق برمته بآليات العملية القرائية التي تتفاعل الذات القارئة من خلالها جدليًّا مع النصوص، حتى لو كانت شذرات متناثرة هنا وهناك. ناهيك عن التكوين الثقافي البرح للذات القارئة مما يثري عملية القراءة، ويمنحها زخمًا تأويليًّا عميقًا، ويساعدها على كشف ما يتوارى مختفيًا ومراوغًا 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 ساخرًا، فيسأل: وماذا عن الباحثات النساء، مستشرقات وعربيات؟ وربما نجد الإجابة فيما سبق وذكرناه آنفا حول آنا ماري شيمل وكتابها حول الصوفية، ذلك أن بعض الباحثات في مجال الدراسات الصوفية، لم يستطعن التحرر مطلقًا من الناحية المنهجية من سطوة المؤسسة الأكاديمية الذكورية بكافة قواعدها ومعاييرها التي تزعم العقلانية والموضوعية المطلقة المحايدة وتقصي أي مخالف لها خارج إطار العملية الأكاديمية المنضبطة وفقًا لهذه المعايير الثابتة اليقينية من وجهة نظر مؤسسيها والقائمين عليها أو سدنتها الحارسين لها. بل إن بعض الباحثات يتبنيْن 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، وفقًا لصورة نمطية متوارثة وتقليدية ومن ثم فلا سبيل أمام هؤلاء النساء المشكوك في قدراتهن من الأساس، وقياسًا 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، وبعنف 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 الآمل 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 واعيًا به، لكنه قد يومىء إليه من طرف خفي، ومن خلال إعادة سرد هذه المرويات بشغف جلي، وكأنها أخبار يقينية، وحوادث حقيقية تؤكد الطابع القداسي للزاهدات والصوفيات. إن عبقًا من سحر الكرامة ذاتها ينسرب في ثنايا رؤى هؤلاء الباحثين، وكأن كلًّا منهم يستلب واعيًا في هذه الحكايات العجائبية المدهشة حيث تغازل كوامن النفس البشرية وحنينها، بل توقها الهاجس لممارسات التجاوز والخرق العجائبي لسطوة القانون، طبيعيًّا كان أو عقليًّا ومنطقيًّا، 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 حبائل 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 بعضًا من هؤلاء الباحثين، ورغم تشكيكهم عقلانيًّا وواقعيًّا في هذه المرويات، إلَّا أنهم قد يجدون لها سندًا قويًّا من المرويات الدينية، خاصة ما يتعلق منها بالإعجاز النبوي، والذي حاول الصوفية القدماء الاستناد إليه فيما يخصّ 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 والمصداقية الواقعية والتاريخية ناهيك عن الدينية.

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

(1) دراسات الشيخ عبد الحليم محمود على سبيل المثال في هذا الصدد، وتحقيقات العديد من الأزهريين 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، إلَّا 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 عشوائيًّا، ولا يضمر 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 قرائيًّا 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 اللافتة 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 وحضورًا في هذا المشهد النسوي، ومن ثم فقد كانت الأكثر تعرضًا 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 دوّنت في عصور متباينة بداية من القرنين الثالث والرابع الهجريين حيث المدونات الأولى في التصوف، ووصولًا إلى المتأخرين من مدوّني 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 نموذجًا جليًّا لكيفية سقوط الباحثات والباحثين الدراسين لسيرتها، وكل ما روي عنها من مواقف وأقوال وأشعار وكرامات، في فخ الصورة المتخيلة لرابعة ذات الوهج السردي الآسر. هذا رغم أنهم جميعًا أثاروا سؤال الحقيقة التاريخية، وطرحوا هاجس الأسطورية المحتملة في صياغة الرواة لأخبار السيدة، إلا أنهم استسلموا لسحر المخايلة السردية. ويبقى السؤال لماذا استمتع الجميع بالمرويات الخيالية والأسطورية عن رابعة، وربما أعادوا سردها وروايتها باستسلام لاواعٍ للذة المتخيل والأسطوري الجامح، كأنها حدثت بالفعل، وإن لم يقر أحد بهذا؟. وبخاصة المستشرقات والمستشرقين الذين وقعوا في حالة انبهار جلية بعجائب وخوارق السيدة الجليلة «القديسة» متماهين وجدانيًّا مع وضعية القداسة المخايلة. وقد يستدعي بعضهم تواريخ مماثلة لقديسات مسيحيات شهيرات، ناهيك بهوس هؤلاء بالنسب المريمي مستندين في ذلك إلى مرويات الصوفية أنفسهم وأقوالهم وقناعاتهم حول السيدة العذراء، وتقول شيمل:

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

الرباني، وهنا يتمّ قبول الدور الروحي الخالص لوعاء الوحي أو النور الأنثوي.. ويدلّل التعظيم الذي يحظى به قبر مريم المحتمل بالقرب من أفيسوس على أن حب العذراء نموذج الطهر الذي غالبًا 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 المبتغى، وها هو ذا فريد الدين العطار يقول في افتتاحية سيرة رابعة العدوية في تذكرة الأولياء: «**إنها ذات الخدر الخاص، المستورة بستر الإخلاص المتقدة بنار العشق والاشتياق... المتحرقة إلى الاحترام، المقبولة عند الرجال، كأنها مريم ثانية، صافية صفية، إنها رابعة العدوية، رحمة الله عليها... ولقد قال عباسة الطوسي: إذا دعينا يوم القيامة «يا رجال... فأول متقدم فى صف الرجال (أي الداخلين إلى الفردوس) سيكون مريم** عليها السلام...!»[2] صورة جامعة بين هواجس المخيلة الذكورية التي تتراوح بدورها بين الصورتين الصافيتين، للأم المقدسة، والعاشقة الطاهرة التي لم، ولن تمسها يد، معشوقة المخيلة المقبولة عند الرجال، المتحرقة إلى الاحترام والقرب. وأخيرًا 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 شيمل 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، بعيدًا عن اعتبارات كونها امرأة شرقية مسلمة تمثل الجنس الضعيف العاطفي أو تمثل النقص الإسلامي الخانق لفرص الإبداع عند المرأة**»[3].

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

(1) آنا ماري شيمل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، ص 496.

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

(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 فلابد 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 سالفة الذكر، جيدًا، فقد نواجه ما يدحض موضوعية القراءة والتحليل.

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

تنتج رؤيا الباحثة، فيما أرجح، ممّا يمكن أن نطلق عليه بقدر من التحفظ الإيدلوجية العامة للذات القارئة، يقول د. جابر عصفور في كتابه قراءة التراث النقدي، ما يلي:

«**يمكن أن نميّز بين القراءة الذاتية، والإيديولوجية من محور القارىء 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 فى مقالها الأول في عدد **هاجر** الأول، نقدها للباحثين التالين، مارجريت سميث في كتابها «رابعة الصوفية»، وآنا ماري شيمل 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 العابدة الخاشعة رابعة العدوية»، ودراسة د.عبد الرحمن بدوي شهيدة العشق الإلهي، ودراسة سميح الزين بعنوان «رابعة العدوية».....إلخ.

تصدر الأولى عن الإيديولوجية الشخصية للقارىء وتصدر الثانية عن الإيديولوجية العامة، أو نميّز بين القراءة الجزئية أو «المركزية» من محور المقروء في علاقته بنسقه المعرفي، حيث تركز الأولى على المقروء منعزلًا عن علاقاته المعرفية بوصفه تجمعًا 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 مارجريت سميث، وآنا ماري شيمل، 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 دينيًّا ومثقفة، وفي الوقت نفسه، باحثة في الأدب وأستاذة في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وتنتمي للطبقة الوسطى المصرية، اجتماعيًّا وسياسيًّا وقيميًّا. إن هذه السمات في مجملها، وعبر تفاعلها الجدلي الحيوي الخلّاق، كانت بمثابة إيديولوجية عامة كامنة في خلفية الطرح المنهجي النقدي لدراسات المستشرقين حول رابعة العدوية.

بعبارة أخرى، فإن موقفًا دفاعيًّا لافتًا يسطع في خلفية أو عمق هذه الرؤية النقدية.

(1) د. أميمة أبو بكر، مقال «**تفسير التفسير**»، ص11.
(2) د. أميمة أبو بكر، المصدر نفسه، ص 14.
(3) د. أميمة ابو 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 أتحفظ على موضوعيتها المدعاة، والتي تفتّ في عضد مشروعية قراءتها ذات النزعة النسوية، فيما أتصور، حيث تظل هذه الموضوعية المحايدة المزعومة إحدى دعائم المؤسسة الأكاديمية الذكورية العقلانية ضيقة الأفق، المقيَّدة بضوابطها الصارمة اليقينية.

وهنا أتساءل، ألا يمكن أن نقرأ نص سميث قراءة مختلفة، توسع المنظور، وتثري الرؤية، وتلتقط بعضًا 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، ويقدسن الحب، وغايتهن المنشودة هي الزواج وإنجاب الأولاد، وهو ما يجعل موقف رابعة غريبًا ومنفردًا، ويسمها بقوة الشخصية والتمرد، وإن لم تفارق طبيعتها الأنثوية حين بالغت في الحزن، وتفردت بخطاب العشق[2]. وأتفق تمامًا مع هذا التحليل، غير أنني أراه موجهًا لاموضوعيًّا 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 نختزلها في هذه القراءة، بل إن الخلفية المعرفية المعقدة والثرية للباحث ربما تمنحنا إمكانات تفسيرية أكثر عمقًا وفرادة. ذلك أن بدوي كان متحمسًا 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 إلَّا في ظل هذا التكوين الفكري المعقد.

(1) علينا أن نفرّق بوضوح بين الإسلام كنص مقدس حمّال 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 «**تقسير التفسير**»، ص 18، 19.

أما حين تدرس أبو بكر نصوص رابعة ذاتها بعد أن نقدت سابقيها كما أسلفنا، فإنها تقدّم لنا تحليلات لافتة وجميلة، إلّا أن المنحى الدفاعي يفسد مجمل الطرح. ترى الباحثة أن لأقوال رابعة وأشعارها قيمة أكثر جدية وأهمية من مجرد رسالة الحب الأنثوية. وكأني بها، وهي في ذروة حساسيتها الدفاعية (جندريًّا) تتبنى مواقف من نقدتهم وهاجمتهم. ذلك أن التحدث عن رسالة الحب الأنثوية بهذه الصورة يكشف عن رؤية تفتقد إلى النضج، ولا تقلّ في ذكوريتها عن الباحثين الرجال، بل لا تفارق في حقيقة الأمر التصورات النمطية السائدة في المجتمع الذكوري الأبوي عن الحب واقترانه بالضعف الأنثوي...إلخ. وفي ملاحظة ثانية، تقول الباحثة إن رابعة لم تكن تنظر لنفسها في المقام الأول على أنها امرأة، وأنثى عاطفية، ولكن كإنسان أولًا وأخيرًا. ولا أنكر أن هذه الرؤية وما تتضمنه تؤرقنا جميعًا، نحن النساء، حيث نكافح لإثبات حضورنا الإنساني المكافىء والندّي 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 حبائل الخطاب الذكوري النقيض، والمتحيز، وتبنينا أطروحاته؟

وأخيرًا، 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 ينابيع مبكرة لمعظم «التيمات» الصوفية التي انتشرت فيما بعد. وهذا صحيح إلا أنه مبتسر، ومعزول 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 والتيمات[1] التي ستتبلور 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 فعليًّا 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 وحصار 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 أحيانًا، 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 القيمية والمعرفية على رابعة، بما يفوق توقعاتها البحثية.

مأزق الرواة ما بين أيقونة رابعة ومخايلة الهوامش:

ربما يكون من المفيد في هذا السياق أن نبدأ بذكر نص مثير للانتباه ورد في كتاب «صفة الصفوة» للإمام ابن الجوزي، إذ يقول: «**قد حداني جدك أيها المريد في طلب أخبار الصالحين وأحوالهم أن أجمع لك كتابًا 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 وترقيقها 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 أني 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، فانتخبت من محاسن أقوالهم، لأن الحكمة ضالة المؤمن... لعل هذا النص يجلو لنا مأزق الرواة عمومًا 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، معرفيًّا وعقيديًّا وأخلاقيًّا 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 غائية النص القيمية. 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 يعنينا إبرازه هنا على وجه الخصوص هو الاعتراف الضمني للراوي بأنه يمارس سطوته المعرفية على سير هؤلاء الصوفية، فيختار ما يريد ويستبعد ما يريد وفقًا لمعايير خاصة به ترتبط بالغائية المقصودة من كتابته، أي إننا سنواجه صورة سردية متخيلة من صناعة الراوي ووفقًا لمعاييره 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 المتأبية 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 إلَّا عددًا قليلًا ومعلوم أن ذكر العابدات مع قصور الأنوثية 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 إلَّا قليلًا منهن. ويبرّر ابن الجوزي هذا الموقف بأنه يرجع إلى قصور الأنوثية، والذي يغري بعضًا من الرواة الذكور بعدم الاعتداد بذكر العوابد من النساء.. ترى كيف يمكن أن نقرأ هذه الملحوظة النقدية لابن الجوزي، وفي أي سياق؟

لا يعنينا هنا عدد النساء العوابد اللواتي ذكرهن ابن الجوزي لكن يعنينا الرؤية المتوارية في ملحوظته النقدية، أتراه يكشف عن تحيّز ذكوري ما ضد النساء العوابد لدى الرواة السابقين عليه، أم أنه يبرر موقفه في الاهتمام بهن، وأنه لا يجوز تجاهل وجودهن لقصور الأنوثية؟! 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 اجتماعيًّا وثقافيًّا.

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 الصفوة لنقد منهج الأصفهاني في مقدمته لكتابه.

(2) كتاب **صفة الصفوة**: للإمام ابن الجوزي «جمال الدين أبي الفزح عبد الرحمن بن علي الجوزي، ت 597هـ، صنع فَهَرسَهُ (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، رخيم النغمة، موزون الحركات والنغمات، لذيذ 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 كتابيًّا، حيث يوضع سفيان الثوري في صدارة المشهد بوصفه مرآة كاشفة لقيمة رابعة التي ما كانت لتنجلي إلَّا عبر حضور هذا الصوفي، وشهادته عليها.

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

قد يكون الأمر مبررًا فيما يتعلق بهؤلاء الزهاد والصوفية الذين عاصروا السيدة، وكانت لهم معًا مواقف وحوارات متنوعة، أو الذين تتلمذوا عليها، وتأدبوا على يديها، وسمعوا منها حكمًا وأقوالًا وأشعارًا، أو شاهدوا بعضًا من كراماتها وخوارقها، أو هؤلاء النسوة اللواتي رافقنها وخدمنها حتى يوم وفاتها، ومنهن زاهدات وعابدات ناسكات. ولا يختلف الحال كثيرًا 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 بعدًا أسطوريًّا خارقًا وعجائبيًّا، إذ يشكلونه مجددًا عبر مرايا المتخيل المشتهى، ولو كان أقرب إلى الفانتازيا الجامحة، خارج الحدود المقيدة بمستوياتها كافة. وربما خايل هؤلاء جميعًا سحر الرواية ذاتها، وخيلاء القداسة الذي ينطوي بدوره على مذاق السحر الآسر للكرامة الصوفية الخارقة التي تمنح المتلقي فيما يرى أحد الباحثين[1] بحق نمطًا 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 الفراريج ويعتاض عن الفاكهة بالأشربة والمعجونات، ولباسه أفضل لباس الأبيض الناعم الطيب، وله ذهن وقّاد 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 «**المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي**».

المقدس اللازمني الخالد والخارق دائم الحضور، دائم الانبثاق في المشهد الدنيوي المتواري، فيغدو الغيبي حاضرًا في صدارة المشهد والوعي، وما عداه مما نطلق عليه الواقع الحسي، محض تخيل كاذب لا ينبغي أن نسقط في براثنه الزائفة. ترى ما الذي جعل المتخيل هو الأصل المعتمد والمتداول حول السيدة، والتاريخي الواقعي، إن وجد، هو الظل الشبحي الباهت المتواري في خلفية المشهد، وقد يشكل عمقًا حقيقيًّا له، لكنه لا يهدد ثراءه وطاقاته التخيلية، بل احتمالاته التأويلية. وهل يمكننا في ظل هذا أن نطرح سؤال التاريخية؟ وهل هنا حقًّا فاصل جوهري 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 بالمدوّنين 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 أضحى مصدرًا أساسيًّا 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 أسطوريًّا جديدًا، ربما يتفوق على ما قدمه الرواة الشفاهيون، حيث تتبدى 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 يشكّلون 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 مائزة 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 روحيًّا وصوفيًّا كماليًّا، 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، وذيوع 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، والتضحية بها هو الذي جعل لهذه السيدة مكانة خاصة في تاريخ التصوف، وحتى يومنا هذا، ناهيك عن زهدها وفقرها وعباداتها ورياضتها الروحية التي لا يقدر عليها إلا القليل من السائرين في طريق الحق الصوفي[1]. أما الباحثة الشهيرة، آنا ماري شيمل، 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 الأنثوية الرقيقة الحالمة 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 المخايلة السردية الساحرة، بدرجة ما.

ويظلّ السؤال قائمًا 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 المتناثرة قد يتبدّيْن أكثر إثارة للحيرة والدهشة، واستفزازًا للمخيلة واستنفارًا لطاقات السرد الحيوية من رابعة؟

إن قلة المرويات عن النساء الزاهدات الأخريات بالقياس لرابعة قد يكون تعبيرًا خفيًّا 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 ملحًّا، 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 وثقلًا بما لا يمكن

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

(2) آنا ماري شيمل، 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 اضطرارًا، ولم يكن لهم إرادة حرة في تقرير هذا الأمر، ترى هل هذا ممكنًا؟

ولا يمكننا أن نتجاهل في هذا السياق الحديث عن الطبيعة الانتقائية الإقصائية للذاكرة الجمعية ذات النزوع الذكوري، التي مارست عنفًا متخيلًا على التاريخ النسائي، ورموزه المتنوعة في المجالات المتباينة، معرفيًّا وقيميًّا. ومن ثم سعت سعيًا دؤوبًا إلى تهميش الكثير مما يتعلق بإنجازات النساء في تلك المجالات، وإن كانت تقدم لنا بين الحين والآخر نموذجًا نسويًّا في مجال ما، وقد أعادت تشكيل صورته وصياغة تاريخه مجددًا وفقًا لمعاييرها المعتمدة، والسائدة، بل الراسخة المهيمنة اجتماعيًّا وثقافيًّا ودينيًّا. وربما كان الانتقاء من قبل الرواة الذكور وفقًا 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 استئناسه واستلابه داخل هذه القوالب والفضاءات المعيارية، رغم أن ظاهر النموذج قد يوحي بالعكس تمامًا بوصفه نموذجًا متمردًا مختلفًا، ساطع الحضور، قوي التواجد والتأثير والسطوة بالقياس لغيره من النماذج النسوية المنتشرة في ظل هذه السياقات الدينية والثقافية الوسيطة.

إن المادة الحية واقعيًّا وتاريخيًّا، إن وجدت، والتي تتباين من نموذج نسوي لآخر في مجال ما كانت تشكل لهؤلاء الرواة الرجال تربة مهيأة للهوهم السردي الحر، ناهيك بممارساتهم إعادة التشكيل والصياغة سرديًّا للنموذج وفقًا 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 تتحداه وتصيبه بالحيرة والارتباك، وتتأبى على رغبته السردية، فتعجز مخيلته مهما كانت قدراتها الإبداعية عن إعادة صياغتها وتشكيلها سرديًّا ضمن القوالب المفترضة، ووفقًا للمعايير المهيمنة ذكوريًّا؟ ومن ثم، فربما تكون رابعة العدوية، رغم كل ما قد يتبدى من تمرد في ما روي عن حياتها ومواقفها وأقوالها ظاهريًّا هي النموذج الأكثر استئناسًا والأقل تمردًا وصدمة وتأبيًا على مخيلة الرواة. بل علَّها كانت الأعلى قابلية للسرد والصياغة المتخيلة دون غيرها. وربما يكون ما أُخفي وحجب عنا من سير الأخريات المهمشات بالقياس لرابعة هو ما يجسّد وضعية التمرد في أقصى احتمالاتها، والتي باغتت وعي هؤلاء الرواة، وصدمتهم وتجاوزت قدراتهم على التخيل والسرد. ذلك أن تلك القدرات التخيلية لم تكن حرة تمامًا فقد كانت محكومة دومًا بثوابت النسق الذكوري القيمي الذي حال دون انطلاقها إبداعيًّا فيما وراء النماذج النمطية. بل لعل هؤلاء النساء اللواتي تمّ تجاهلن تخطوا قدرة الرواة

على تحمل وجودهم المختلف جذريًّا، والمهدد للنسق السائد معرفيًّا وقيميًّا، من الأساس.

ونود أن نطرح الآن بعض الإشكاليات حول الكيفية التي صيغت من خلالها تراجم النساء الزاهدات والعابدات والصوفيات، أو الهوامش المخايلة، فيما وراء أيقونة رابعة.

ونستدعي هنا نموذج عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) في كتابه حول «ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات». وأول ما يثير الانتباه في كتاب السلمي هو أنه لا يمنحنا أي تبرير لقيامه بتأليف هذا الكتاب خصيصًا 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 تبريرًا في هذه المقدمة لكتابته كتابًا حول النساء الزاهدات الصوفيات، إذ يقول: «الحمد لله الذي أتبع الأنبياء عليهم السلام بالأولياء يخلفونهم في سننهم... وجعلهم طبقات في كل زمان فالولي يخلف الولي... قال الله تعالى ﴿... وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[1][2] إنه التأسيس لمشروعية التصوف وأهله بصورة عامة وعبر الاستناد إلى النص القرآني. ها هنا تتبدى الرؤية، وكأنها تساوي بين الرجال والنساء في الفضاء الصوفي، أو هذا هو ما يعدنا به نص السلمي للوهلة الأولى.

يبدأ السلمي نصّه بترجمة رابعة العدوية، وهي ترجمة طويلة نسبيًّا بالقياس إلى بقية الترجمات الموجودة في الكتاب، وهو ما ينطوي بدوره على دلالة ما، خاصة أن السلمي 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 معرفيًّا وقيميًّا في هذا المشهد. وربما يغدو حضور رابعة في هذا السياق، وبهذا الشكل، حضورًا معياريًّا نموذجيًّا تُقاس عليه النساء الأخريات اللواتي سيصبحن بدرجة ما، كصور في المرايا تعكس أو تكشف وجوهًا متعددة، وتنويعات متباينة لتيمة رابعة العدوية التي هي النموذج الأصلي المحتذى، والتي قد تكون بدورها تنويعة على تيمة النموذج المريمي.

(1) السلمي: **طبقات الصوفية**، ص 7.
(2) سورة الفتح: الآية 25.
(3) السلمي: **ذكر النسوة المتعبدات**، ص 33.

تتبدى النساء الزاهدات والمتعبدات والصوفيات في نص السلمي، وكأنهن فاقدات لمشروعية الوجود ذاته إلَّا إذا نسبن لغيرهن. فحين لا ينسبهن السلمي إلى النموذج المجسد في رابعة العدوية، فإنه ينسبهن إما لآبائهن 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 معرفيًّا وقيميًّا 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 نقضًا 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 الحكي قد يكون تحررًا من سطوة الكينونة عبر تأكيدها ثم نفيها!

لائح من انبهار قد يتبدى أحيانًا في كيفية صياغة الراوي لحكايات هؤلاء النسوة الزاهدات، لكنه لائح مراوغ بدرجة ما. ذلك أن حضور المروي عنهن، الذي هو حضور إشكالي مباغت، قد يكون خلق وعيًا ملتبسًا لدى الراوي الذي ربما لا يكون منبهرًا بهؤلاء النسوة، بقدر ما هو مندهش ومتعجب إذ يسائل ذاته لاواعيًا، ترى كيف أتت هؤلاء النساء بمثل تلك الأفعال والممارسات التي لا تنتظر منهن، ولا تتلاءم مع طبيعتهن، بل تتناقض معها جذريًّا؟ وذلك وفقًا 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 خارقًا للمألوف والطبيعي والمعتاد المتوقع منهن. وقد لا يكون هذا إقرارًا 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. ذاكرًا أنها بعثت مرة إلى ذي النون برفق (أي مساعدة) فردّه، وقال في قبول إرفاق النسوان مذلة ونقصان. فقالت فاطمة: ليس في الدنيا صوفي أخس ممن يرى السبب. وكان ذو النون يقول لها: عظيني، 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، ويراها مذلة ونقصانًا، يجعلها واعظته ويعتبرها أستاذه، ولاحظوا 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، وفقًا 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 طويلًا عند هذه الجملة، ولم ترَ منها إلَّا ما يخص كونها سببًا ظاهريًّا للنعمة لأن أصل النعمة هو الله، فهي ليست سوى وسيط أو أداة ولا يهم هنا أن يكون السبب، ذكرًا أو أنثى، أو حتى كائنًا غير إنساني. وقد يرى البعض أن هذا الرد يكشف عن أن موقف فاطمة لا يختلف كثيرًا 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 نقلًا أمينًا بدرجة ما دون تصرف منه يُحرِّف 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 أيًّا كانت درجته أو موقعه في هيراركية الوجود.

نموذج جلالي ذو سمات أخلاقية وروحية تطهرية، ويكاد يكون متعاليًا ومفارقًا 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 تطهرية أخلاقيًّا ودينيًّا 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 قهرًا لحضور هؤلاء النسوة الواقعي الفعلي بل الضاغط المفاجيء، قد تكون تعبيرًا عن مأزق الذات الراوية التي اضطرت إلى الانشغال بهؤلاء النسوة، والكتابة عنهن. ترى هل تستشعر الذات الراوية نوعًا من الذنب والجناية باقترافها جرم الكتابة عن هؤلاء النسوة، ومن ثم تسعى لإيجاد مبررات قوية لهذه الكتابة، من خلال تشكيل وصياغة صورة راقية ومثالية روحية وتطهرية لهن، ما يبرئها من ذنب الجناية الكتابية عنهن؟

ومما يثير الانتباه في هذا الصدد ذلك الحديث المتكرر عن أن بعضًا من هذه النماذج النسوية الصوفية مارسن دورًا تربويًّا أخلاقيًّا إزاء الزهاد والصوفية الرجال وكأنهن يجسدن حضورًا أموميًّا ذا سطوة عاطفية وقيمية لافتة عليهم. غير أن ما يلفت النظر هو ذلك الالتباس اللاواعي لدى هؤلاء الرجال الصوفية بين النموذج الأمومي والحضور الأنثوي الإيروتيكي. وها هو ذا محيي الدين ابن عربي يروي، أنه كان يخدم ولية شيخة تسمى فاطمة بنت المثنى، وكانت تقول عن نفسها إنها أمه النورانية في مقابل نور أمه الترابية، وكانت تبلغ من العمر خمسة وتسعين عامًا، غير أن ابن عربي كان يقول: «كنت أستحيي 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 ضميرًا أخلاقيًّا ومرآويًّا 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 مواجهات قاسية وعنيفة إيقاظًا لهم، وكشفًا لمخايلات الوعي لديهم، والتي يخايلون بها ذواتهم بقدر ما يخايلون الآخر. يروي لنا السلمي حكاية لافتة عن رابعة الأزدية من أهل البصرة إذ يقول: «**كانت من كبار أصحابهم وورعيهم (الزهاد). صحبها عبد الواحد بن زيد، وحكى عنها... خطبها ابن زيد، فحجبته، فاغتم، فتحمل عليها حتى آذنته، فلما دخل قالت: يا شهواني، أي شيء رأيت في من آلة الشهوة، ألا خطبت شهوانية مثلك**»[2]. إنها مواجهة 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. وبعيدًا 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 حقًّا 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 السلمي 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 السلمي يخبرنا عن شعوانة العابدة، قائلًا: «**كانت تنزل الأبلة، 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 والجاذبية. وقد يصل الأمر إلى حد بلورة نماذج المجنونات الوالهات الهائمات في الصحاري والقفار، وحيدات، غائبات بوعيهن 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 ونقائها وحيويتها الخلاقة. وممن يُذكرن في هذا المجال، عافية المشتاقة أو هكذا لقبت، وكانت تأوي إلى المقابر، وقلَّما تأنس إلى أحد.

إن هذه النماذج تطرح علينا، لا حجم التمرد والعنف المتخيل الخلاق الذي مارسته هؤلاء النسوة إزاء كل أشكال القمع والحصار الاجتماعي والديني والذكوري..إلخ، لكن تجلو لنا مدى مأزق الذات الراوية، وهي تواجه مثل هذه النماذج المتأبية على الاستئناس والقولبة 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 الذئاب**، 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 تعقيدًا 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 استلب في مدارات هذا السحر الآسر المخايل للحور 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 الصفوة، 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 رزيق، 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

* آنا ماري شيمل: **الأبعاد الصوفية في الإسلام**، وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل، ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) ـ 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 عميقًا، والصعود إلى السطح**، ترجمة: مصطفى محمود، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.

* كلارسيا 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 (الجندر)**، 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، **سلسة 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 «التناص، 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، وهدى 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 شيئًا سيأتي. هناك جحيم موجود أصلًا وهو الذي نسكن فيه كل يوم. وثمة وسيلتان لتجنب ألمه. الاولى تنجح بسهولة وتناسب الاغلبية من الناس: قبول الجحيم، وأن تصبح جزءًا منه إلى درجة أنك لا تعود تراه. أما الثانية ففيها مخاطرة وتتطلب انتباهًا وتعلمًا دائمين: البحث والتعرف على منْ وماذا، وسط الجحيم، ليس جحيمًا، والعمل للإبقاء عليه ولمنحه مكانًا»[1].

لطالما حلمت أن أجد معادلًا لمدينتي طرابلس (اللبنانية) داخل نماذج إيتالو كالفينو الخمسة والخمسين. قرأت «المدن غير المرئية» في كل الاتجاهات، بدءًا من أكثرها تفاؤلًا حتى تلك الغارقة في الدمار والموت، وبالعكس. أخذتني لعبتي في حبائلها، فرحت أخشى أن تقع مدينتي، أو تلك التي تشبهها، في آخر الفصول، السوداوية. بل تمنيت لو تعرَّف 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 الجرذ 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 مِنْ تعلق بـ«المشروع»، مِنْ «فهم الحاضر وتوجيه المستقبل»، وفي مرات أخرى اضطررت 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 رويدًا مكانًا ثانويًّا للسكن فحسب، بحكم الاستمرار وغياب فرص أخرى، ثم قد تُهجر وتموت، ولا يبقى منها إلا الأطلال. هنا كانت تدمر فأصبحت تزار كآثار، هنا كانت الكوفة عظيمة وقد غدت اليوم مدينة صغيرة كسائر المدن. يحدث ذلك أحيانًا لأن طرق التجارة والحج لممالك وإمبراطوريات تتغير. ويحدث لألف سبب وسبب آخر مما لا يُحتسب إلَّا بعد وقوعه بزمن طويل.

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

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

مدينة مختنقة

هناك أسباب عديدة لا تتيح لطرابلس أن «تُبتلع» لتصبح جزءًا من المركز، منها بُعدها عن بيروت (جغرافيًّا، وبالقياس إلى الحجم الصغير للبنان)، ووجود انقطاع (سوسيولوجي؟) بينهما يتمثل بكل ثقل منطقة جبل لبنان المسيحية. وطرابلس هي المدينة الوحيدة من لبنان التي فصلتها تمامًا الحرب الأهلية الأخيرة ـ وإن بتقطع ـ 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 والصليبيين وجحافل صلاح الدين ومن بعده قلاوون والمماليك والعثمانيين... القوافل والغزوات، وصولًا إلى خط السكك الحديد الذي ربطها منذ بدايات القرن العشرين بحمص وجعلها جزءًا محتملًا، أو مفترضًا، 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 أبدًا. ولم تعد طرابلس مصبًّا نفطيًّا. 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 لخصوبة السهول المحيطة بها، (فأعطت لليمون الحامض اسم «المَراكبي» 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 أحيانًا سلبيًّا معيقًا. فطرابلس لا تكف عن تذكر أنها كانت أكبر موانئ سوريا في عهد المماليك، وهي تتذكر أيضًا 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، ويشتغل فيه الألوف من أبناء المدينة ويجد العمال الوافدون إليه عملًا. وقد تحول إلى رمز للبؤس، إلى أفقر مناطق لبنان بحسب تقارير بعثات التنمية الدولية، يفتقر إلى مقومات السكن اللائق وإن بحدوده الأكثر تدنيًا، وإلى البنى التحتية كلها، تنتشر فيه أكوام الزبالة والماء الآسن وتسرح في مداخل بناياته الجرذان، وهذه يتداعى قديمها كما تلك المجمعات المتلاحقة التي بنيت على عجل لاستيعاب وفود أبناء الأرياف وسوريا إليه أيام العز. تسود البطالة بين شبابه، ويشتغل الأطفال في أعمال مرهقة أو يحتلون الأزقة بعيدًا عن المدارس التي لم يرتادوها أبدًا أو تسربوا منها سريعًا. وترافق هذه الصورة المعطيات المألوفة من مخدرات بكل أنواعها تساعد على «الَّا 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 الملامة؟ وحين ظهر شاب[1] من ذلك الحي وسعى

(1) أتكلم عن خليل عكاوي الذي اغتيل عام 1986، وكان قد أنشأ «لجان المساجد والأحياء» وسعى لتنظيم هذه الكتلة البشرية الفقيرة لكي تمتلك مكانًا فاعلًا 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 تعلقًا 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 أصيلين، 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 جدًّا: 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 الأميركان. ولإدراك هول هذه الأحداث فلا بد من التذكير أن طرابلس كانت قد وقفت على الدوام ضد إنشاء الفرنسيين للبنان الكبير، وتداعى أهلها لإضراب استمر شهورًا رفضًا لتنظيم إحصاء السكان عام 1932، وهي مدينة عرَّفت نفسها على الدوام بأنها عروبية، ناصرية حين سطع نجم عبد الناصر، فيصعب ألّا تجد حينها في كل بيت صورة للرجل، بل حجَّت عائلات طرابلس، بما فيها نساؤها، إلى القاهرة وحالف الكثير منها الحظ في التقاط صورة مع القائد، وضعتها في إطار وصدَّرتها 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 تتطير 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، فغادرها قسم منهم، كما يتجنب أهالي المناطق المسيحية المحيطة التردد عليها، وقد طوروا مناطقهم لتلبية حاجاتهم، أو فضلوا التوجّه مباشرة إلى بيروت سالكين أوتوسترادات 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 كلّما لاح في الأفق ما يوحي بهذا الإمكان. وحين تقرر تأسيس معرض طرابلس الدولي في منتصف الستينيات، وتكليف المعماري العالمي أوسكار نيميِّر[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 نيميّر 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 أبدًا، حتى كمعرض وطني، وأن مساحاته الشاسعة ومبانيه الجميلة معطلة تمامًا، إلّا في مناسبات عرضية وعابرة وثانوية. وهذا مثال معبر تمامًا 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 المفقرة بشدة اقتصاديًّا، 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 تدميرًا 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 آثارًا 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 يبتلعها بؤس ما يحيط بها، وهو بؤس مكين لا يقوى على مقاومته النشاط المحدود جدًّا لخان الصابون أو الخياطين أو سوق الصاغة أو النحاسين أو الدباغين إلخ...

وطرابلس مدينة عثمانية أيضًا، 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 متركزة في القسم المعروف اليوم باسم الميناء. وحين يُدهش الزائر لجمال طرابلس، يظن

(1) وهو وصف استخدمته بعثة اليونيسكو 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.

تريّف طرابلس؟

هل يمكن تفسير بعض علامات انهيار ما يسميه السوسيولوجيون «أخلاق المدينة» في طرابلس بطفرة وفود أعداد كبيرة من أهالي الأرياف المسلمة السنيّة، الشمالية والشمالية الشرقية إليها في العقدين الماضيين، أي مناطق الضنية وعكار، وسكنهم فيها، وأغلبيتهم الساحقة فقراء. لقد تضاعفت عدة مرات في سنوات قليلة مساحة حي أبي سمراء مثلًا، 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 المدينية عن استيعاب وإعادة قولبة هؤلاء، تمدينهم كما يحدث عادة في سيرورات مشابهة، يعود إلى الأزمة العميقة التي كانت تعاني منها أصلًا 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 مدينية في المسلك، وأبسطها مثالًا 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 تمامًا وبشكل غامض في بعض الأيام، ويظهرون على بعض التقاطعات الرئيسة أحيانًا فيبدون حينها مستقيلين من مهامهم، لا يتدخلون في ما يجري أمامهم، وكأنهم بلا سلطة. ويبررون ذلك بكثرة تدخل الزعماء لمصلحة المخالفين، فلِمَ «يسوِّدون» وجوههم. أهي «مؤامرة» على المدينة من جهات لبنانية عليا ومركزية، كما يظن بعض أهلها، لدفعها نحو مزيد من التردي تحقيقًا لأغراض شتى، أم أنها القاعدة المعروفة في حالات مشابهة تفعل فعلها هنا، إذ تحُول سوسيولوجيا السكن التي أصبحت ريفية داخل المدينة، وفقدت اتساق كل من نظامي القيم الريفي والمديني على السواء، دون القدرة على إدارة حالة كهذه فتُترك بلا إدارة. بمعنى أن الافتقاد لحقل مرجعي من جهة، وسيادة نظام تدبر الحال لدى تلك الجموع الفقيرة والمتبطلة من جهة أخرى، يجعلان كل شيء مقبولًا، 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 تامًّا.

نقاط عالقة

ـ 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 أسبوعيًّا 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 أفِلت لطغيان المضاربة العقارية، أحد أهم حقول اشتغال المال المجني خارج لبنان، وأحد أهم وسائل الادخار في البلد عمومًا. وما زالت تلك الطرق بلا سكن أو يكاد، ما يجعل هذه المقاهي الجديدة خارج كل نسيج 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 البهرجة «الخليجية» في الديكور والموسيقى إلخ. فما معنى كل ذلك، وما أثره في آن؟

ـ تقول جين جاكوبز[1] إن المدن أقدم من الاوطان، (وتقصد الدولة / الأمة) وأكثر منها رسوخًا، فـ«مرسيليا 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 المدينية وكذلك الإنسانية. بل اشتغلت من منظور عمراني على تشجيع التدابير المفضية إلى تعزيز ذلك أو حتى استحضاره. بينما يزداد استخدام أهل طرابلس للشارع كممر 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 كرست حياتها وكتاباتها للاشتغال على المدينة، وكانت أفكارها ذات أثر سوسيولوجي وليس بنائيًّا 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 الـ«دونْ تاون».

بل قياس لمدى التفكك الذي يصيب المدينة، منظورًا إليه انطلاقًا من نقاط أثارتها جاكوبز وتخص مدنًا كبيرة من الولايات المتحدة وكندا. هذا مع الانتباه إلى حفظ الفوارق وعدم الجنوح إلى ليّ الأمثلة غير المتطابقة بغاية تطويعها.

ـ صنفت 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، بعيدًا 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.

ـ 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 تقليديًّا وتاريخيًّا عمق طرابلس والأفق الذي طالما ارتجت ازدهارها من العلاقة به. واستقرار خلاف ذلك يؤشر إلى مأزق موضوعي لطرابلس.

ـ ثمة أمر يلح ويتعلق بدراسة فعل النخب المحلية في مواجهة طرابلس لمصيرها المهمش، أو ذاك الذي يضمر 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 عمومًا، وفي الاكتفاء بإدارة الآني من الأمور من جهة، وباقتصاد، أي بالحد الأكثر اختصارًا وتدنيًا. بينما لا تقوم المدينة، ولا تُحمى في سياق حياتها إلّا بافتكار مجالها بشكل عمومي وشامل.

ـ من يقوى على الحلم؟

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

غريبة في وطني

روز دباس

وبدأت غربتي
يوم نسجت نساءُ قريتي
شرانق الحرير
وملابس الأمير

وسرق الغربُ الشرنقه
وصار الغربُ أفقا

وسجّل السلطانُ
في دفتر السلطانِ
في دفتر العثمانِ

«مولودة من أهل الذمّة
مولودة محميّة
مدموغة الهوية»

وسجلَ السلطانُ
في خانةِ الولادة
إجازة الترحيل
وبطاقة الإبادة

وجاء الغربُ مختالَ
وجاء الغربُ محتالَ

وعروبتي تخذلني
وأمتي تنكرني
والعثمان يُقصيني
وثورة فرنسا تغريني

وأنا مولودة من أهل الذمّة
مولودة خارجَ الأمة

وصاح أبي «مزّقوا الهوية
فأنا لا أريد لابنتي هويةً مخصيّة
فأنا عربيٌّ وابنتي عربية»

اتهموه بالرياء، بعدم الوفاء
وأظلم المتهمين
وأخطر المتهمين
وأبدعُ المتهمين

من كان صادقًا
من كان فاضلًا
من كان أبيًّا

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 over**achievers 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 (Kataéb), 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 womens 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 support**ed** 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 maintain**ed** 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 wom**a**n 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 form**ed** 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 form**ed** 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 develo**ped** an index for the «effective» number of parties within a party system, which takes into account their =

multiparty 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): $Ns = 1/\sum p2$. 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 client**alis**m. Feudal or' «rentier»' type client**alis**tic 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 expanse religious components, and in which women's wings effectively and strictly segregate female **f**rom 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 announ**ced** 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 declar**ed** 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, plura**listic** 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 fu**lly** 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 orientati**on** 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

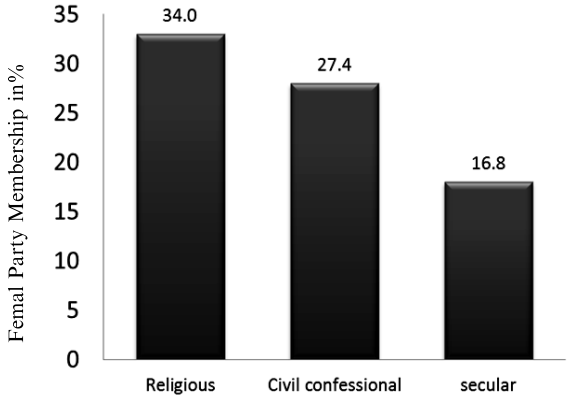
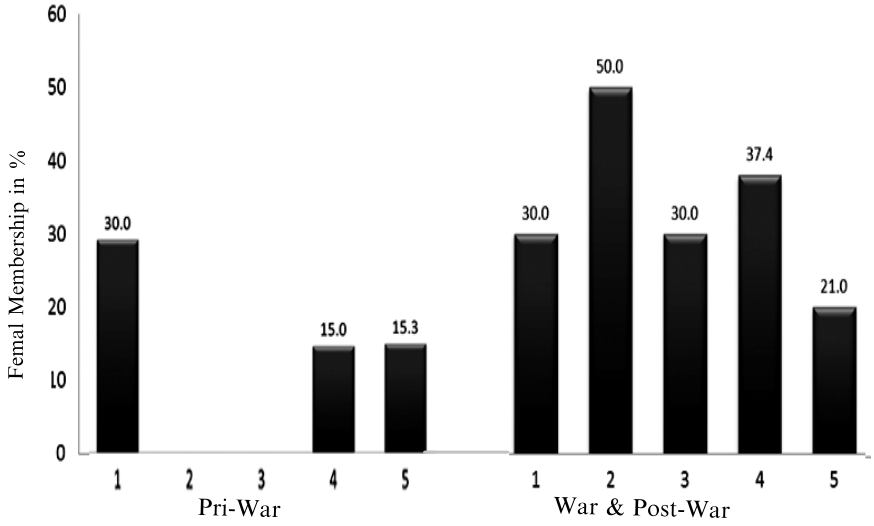


Chart 5.4 Femal membership by Party-Age & Party-religiousity
(«1» Extremist; 2 Conservative; 3 Tolerant; 4 Civil-Cofessioneal; 5 Secular)



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 - Kataḷb	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 - Ja-ma'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 - Hiz-bullah	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 Jab-hat El-Amal	Religious ex-tremist	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