المحور الثاني:
التفلت من بنى سلطوية مهيمنة

حياتيّة الموت والميّت في المجتمع الفلسطينيّ: أن تموت في القدس

نادرة شلهوب ـ غيكفوركيان

سهاد ظاهر ناشف

مقدّمة

إنّ دراسة الموت وجسد الفلسطيني الميت، قراءته، وفحص مساره، مركزيّته، تهميشه، احتواءه، وإقصاءه، في الإطار الاستعماريّ ـ الاستيطانيّ للاحتلال الصهيونيّ، هو موضوع لم يحظَ بالتمحيص العلميّ سابقًا. فدراسة وكتابة وقراءة الجسد الميّت في سياق صراع سياسيّ، كلّها تؤكّد أنّه من الصعب جدًّا الفصل بين جسد الميّت والحقل السياسيّ الذي ينحدر منه أثناء وجوده بين الإعلان عن الموت والمثوى الأخير. إنّ استعراض ما يجري لهذا الجسد في الفترة الزمنيّة والمكانيّة في القدس المحتلة، وفحص الأدوار التي يقوم بها هذا الجسد فاعلًا ومفعولًا به سواء من جهة القوى الاجتماعيّة أو/وَ القوى السياسيّة، ذاك هو موضوع بحثنا هذا.

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

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

لكليهما معًا لا لكلٍّ على حِدة. من هذا المنطلق، إنّ المجتمع الفلسطينيّ هو في حالة هِجانة (Hybredity) أيضًا. في سياق القدس، الحالة البينيّة الثنائيّة أقوى والحالة الهجينيّة أعمق. فمن جهة، الفلسطينيّون في القدس حُمّلوا الهُويّات الإسرائيليّة وهم معرَّفون على أساس أنّهم سكّان وليسوا مواطنين، أي إنّهم في حالة من التهميش -أو على حدّ تعبير جورجيو أغامبين: الإقصاء المحتوي (1998)-، وهم يعاملون على أساس كونهم/ نّ فلسطينيّين/ ات فقط على الرغم من وجودهم تحت السيطرة التامّة للمؤسّسة الإسرائيليّة. حالة التهميش للأحياء لا تنطبق بالضرورة على الأموات الذين يتحوّلون بموتهم إلى وسيلة مركزيّة وفعّالة بأيدي المستعمِر الإسرائيليّ للزيادة من السيطرة والتحكّم بحياة الأحياء.

من خلال هذا البحث، سنقوم بتوثيق وتحليل مسار حضور الميّت/ ة الفلسطينيّ/ ة وعائلته/ ا في سياق القدس أثناء شقّ الطريق إلى المثوى الأخير، كي يتسنّى لنا تحليل كيفيّة نقش الاستعمار وكتابته على جسد الميّت والحيّ بواسطة الجثة. وسنعرض حالات موت وُثّقت في القدس في الفترة الواقعة بين العامين 2009-2011، منطلقتين من تحليل الموت وجسد الميّت وتفاعل المؤسّسات الدينيّة- الاجتماعيّة والسياسيّة أثناء وجوده بين لحظة الإعلان عن الموت حتّى الوصول إلى المثوى الأخير. من هنا، سنبدأ أوّلًا بعرض الإطار التنظيريّ والتحليليّ للموت وجسد الميّت، لننتقل إلى التطرّق إلى جسد الفلسطينيّ الحيّ والميّت، ومن ثَمّ إلى التعمّق في مكانيّة وزمانيّة جسد الميّت. في الجزء الثاني، يشارك القارئ/ ة بمنهجيّة البحث، وفي الجزء الثالث تُحلَّل المعطيات ومن ثَمّ تُناقَش.

الموت وجسد الميّت

التعريف الطبّيّ للموت هو توقُّف أجهزة الجسد المركزية الثلاثة عن العمل، أي جهاز الأعصاب المركزيّ (الدماغ)، وجهاز التنفّس (الرئتين)، والجهاز الدمويّ (القلب). يختلف إعلان الموت من دولة إلى أخرى حسب قوانينها، فمثلًا تختلف الدول في الزمن الذي ينبغي مروره على ظهور علامات الموت حتّى الإعلان رسميًّا عن الموت. لقد ارتبط تحديد علامات الموت في العالم العربيّ بقضية التبرّع بالأعضاء، من هنا في اجتماع المجلس الإسلاميّ الأعلى للقضاء، الذي عُقد في 1996.10.16، جرى قبول موت الدماغ كعلامة للموت (Akrami et al. 2004, 2883). في السنة ذاتها، خلال المؤتمر العالميّ الثالث للقضاة المسلمين، أُقِرَّ أنّ موت الدماغ يوازي موت القلب (المصدر نفسه، 2884). والمقصود بموت الدماغ هو التلف الكلّيّ غير القابل للإصلاح، سواء للدماغ أم لجذعه. من هنا، إنّ سؤال تحديد الموت مرتبط بعلامات الجسد؛ وهذه العلامات هي كذلك التي تساعد وكلاء تحديد عتبات (thresholds) الحياة والموت في البتّ في مصير الجسد ووضعه في الخانة الملائمة: ميّت أو حيّ. نحن ندّعي

أنّ هذه القسمة هي فزيولوجيّة فقط، وأنّه من الناحية الاجتماعيّة هنالك حالة من حياة الميّت أي الفترة التي تقع ما بين إعلان الموت ولحظة مواراته الثرى.

لقد قام أغامبين بتحليل اجتماعيّ-سياسيّ للطريقة التي عبرها يسيَّس الموت في إطار مؤسّسات الدولة الحاكمة. هذه المؤسّسات لها القدرة على اختراق جسد الميّت (Agamben 1998, 160-165) تحت غطاء ومظلّة الطبّ والقانون، ومن خلال إخضاع الجسد للخطاب السياسيّ السائد بغية تكريسه وتشكيله من خلال الجسد الميّت. على سبيل المثال، في السياق الإسرائيليّ، من الطرق التي يتّبعها النظام الإسرائيليّ لتكريس وتأكيد سيادته على الأرض ممارسةُ سيادته على كلّ جسد فلسطينيّ يموت على أرضه، لذلك كلّ جسد لمستشهد فلسطينيّ يحوَّل إلى مؤسّسة الطبّ العدليّ الإسرائيليّ من أجل التشريح ومن أجل إجراء عمليّات طبّيّة-قانونيّة تخدم سياسة إسرائيل لاحتكار جسد المستشهد وتأكيد السيطرة على عائلته التي تريد دفنه (Daher-Nashif 2010, 36-37; Weiss 2002, 60).

بودريار تطرّق إلى إقصاء الموت والميّت كحالة تقف في صميم الإرادة البشريّة. هذا الإقصاء ينبع من التعامل مع الميّت كمن لم يعد قادرًا على القيام بدوره، لم يعد له وجود ولم يعد قادرًا على أن يكون شريكًا للتبادل الاجتماعيّ والاقتصاديّ، ولذا إنّ إبعاده إلى القبر هو بمثابة طرد له من الدائرة الاجتماعيّة الاقتصاديّة (Baudrillard 1993, 126). من هنا، سنحاول فهم قيمة الميّت الفلسطينيّ في سياق القدس وكيف تشكّل قيمته سيرورة وجوده أو حياته.

لقد أثار علماء اجتماع الدين قضيّة كون الجسد مصدرًا للخطر والفوضى الاجتماعيَّيْن، من خلاله يمكن فهم العلاقة التفاعليّة الاجتماعيّة بين المقدّس وبين مُبْطِل القدسيّة، بين المحافظ على النظام وبين مخرّب النظام (Durkheim [1914]2005) كجسد الميّت. وأثار العلماء المسلمون القضيّة ذاتها، ولا سيّما عند بحث العلاقة بين الدين والنظام في المجتمع في سياق الموت (Ahmed 1986, 128)؛ فالموت كما أشار أحمد يشوش على النظام السائد ولمنع الفوضى يتبنّى الناس أقاويل وسلوكيّات دينيّة لإعادة الاستقرار إلى المجتمع. إنّ النظام بالجسد ما هو إلاّ رمز للنظام والوحدة في المجتمع، ممّا يسهّل على الفعّاليّة والفاعليّة السياسيّة -وهو ما يرغم الجسد على الخضوع للمؤسّسات والمعايير السائدة (زيعور 1991، 74).

جسد الفلسطينيّ الحيّ والميّت

في العالم العربيّ، تَطرَّقَ العديد من الكتّاب في العلوم الاجتماعيّة إلى الجسد وجسد الميّت والموت، من أبرزهم: علي زيعور (1991)، ومنى فيّاض (2000)، ورجاء بن سلامة

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

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

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

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

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

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

المحاولات اليوميّة لنحت القوة على الجسد الفلسطينيّ تمتدّ إلى جسد الميّت بواسطة آليّات السيطرة المباشرة لنظام العسكرة الإسرائيليّة. تناقش ليندا بيتشر (1998) النحتَ على الجسد الفلسطينيّ بواسطة الصراع الفلسطينيّ الإسرائيليّ وبواسطة أداة السيطرة الإسرائيليّة، وهي تتعامل مع الجسد الفلسطينيّ كجسد جمعيّ ذي دلالات اجتماعيّة (Pitcher 1998). بيتشر وبتيت تطرّقتا إلى الجسد الفلسطينيّ في الانتفاضة الأولى (1987)، وكلاهما قامتا بإبراز تركيبة العلاقات بين الجسد الخاصّ والجسد الجمعيّ الاجتماعيّ. كلتاهما تدّعيان أنّ العلاقة الاستعماريّة يجري نحتها على الجسد ليكون جزءًا من قصّة الجسد الجمعيّ، وذلك من خلال كون الجسد يمرّ بعمليّة تحوُّل من غرض إلى رمز للذات الجمعيّة الفلسطينيّة (Nashif 2008, 59). وفي كتابة تينيا ريينهاردت (Reinhardt 2002)، تشرح الكاتبة كيف تُرتِّب وتمزّق وتمسّ قوى السيطرة الإسرائيليّة الجسدَ الفلسطينيّ، مدّعيةً أنّ قوى الدولة الإسرائيليّة تتغلغل إلى كلّ مَناحي الحياة للفلسطينيّ، بدءًا بالسيطرة على حركة الفلسطينيّ والتحكّم بمكان وزمان عمله وتلقّيه العلاج حتّى شعوره بالأمان داخل بيته.

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

في سياق الموت في القدس يجري نحت رموز الخطاب والممارسة الاستعماريّة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ الميّت والحيّ كذلك. في المقابل، ومن جهة الفلسطينيّ، يجري نحت رموز الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ على جسد الميّت بلغة جسد الحيّ الفلسطينيّ. في كلتا الحالتين، جسد الميّت هو فاعل، كلّ يحاول بواسطته فرض قوّته.

«زمكانيّة» الجسد الفلسطينيّ

إنّ الجسد هو جزء من فضاء ـ زمانيّ وبالوقت نفسه فضاء ـ زمان للنحت بالأدوات الاجتماعيّة-الدينيّة والسياسيّة-الاستعماريّة. فجسد الميّت هو بمثابة مسطّح يجري عليه نحت الرموز الاجتماعيّة (Van Gennep 1960, 70) وكتابة أدوات القمع الاجتماعيّة

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

نحن أيضًا لا نفصل الاجتماعيّ عن السياسيّ ونقول إنّه في سياق القدس لا يمكن تجاهل الرموز السياسيّة ووسائل القمع السياسيّة التي تُكتَب على جسد الفلسطينيّ الميّت والحيّ. وادّعاؤنا هنا أنّ وسائل القمع السياسيّة أقوى من الاجتماعيّة؛ إذ إنّ البنية السياسيّة الإسرائيليّة أضعفت القوى الاجتماعيّة من خلال التبعيّة شبه الكاملة للمؤسّسة الإسرائيليّة. ذاك ما يحملنا على التساؤل: كيف تستخدم إسرائيل جسد الميّت الفلسطينيّ لتحافظ على فاعليّتها السياسيّة من ناحية، ولتثير الفوضى السياسيّة-الاجتماعيّة لدى الفلسطينيّين، من ناحية أخرى؟

إنّ الفلسطينيّين في القدس يخضعون للسيطرة الإسرائيليّة الكاملة في كلّ نواحي الحياة اليوميّة ومناحيها، سواء في الحياة المدنيّة والبيروقراطية أو/ وَ العسكريّة. أمّا في ضواحيها، فهنالك مدن وقرى تخضع للسيطرة العسكريّة الإسرائيليّة والسيطرة المدنيّة الفلسطينيّة، أو ما تسمّى مناطق B[1]. هنالك فصل شبه كامل بين النوعين من المناطق بواسطة جدار الفصل والحواجز العسكريّة المؤقّتة والثابتة. هذا الفصل هو جزء أساسيّ من بنْية الفضاء-الزمان الفلسطينيّين والذي يأخذ دورًا مهمًّا بتشكيل سيرورة حياة الأحياء والأموات خلال حدث موت فلسطينيّ في القدس.

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

(1) للاطّلاع على تفصيل كيفيّة تقسيم الضفّة الغربيّة والقدس للمناطق A,B,C، انظروا في الرابط التالي:
http://www.ochaopt.org/documentsWestBank_December_07_20080106_web.pdf
المناطق A هي التي تخضع للسيادة الفلسطينيّة العسكريّة والمدنيّة، أمّا المناطق C فهي تلك التي تخضع للسيادة الإسرائيليّة الكاملة.

علاوة على ذلك، من أهداف هذه الدراسة تحليل الدَّوْر الذي تلعبه الهُويّة في التعامل مع جسد الفلسطينيّ الميّت ومع أقربائه. سنستعرض من خلال هذه المقالة كيفيّة التعامل مع الفلسطينيّ الميّت كذات وغرض في اللحظة الزمكانيّة نفسها. هو فلسطينيّ الهُويّة وغرض البيروقراطية الإسرائيليّة كذلك. لقد جرى التطرّق إلى جسد الفلسطينيّ كفضاء-زمان يعبّر عن الحالة الكولونياليّة في عدّة كتابات، الأبرز منها تحليل إسماعيل ناشف (2008) لفضاء-زمان جسد الأسير الفلسطينيّ كفضاء ثنائيّ، داخليّ وخارجيّ. وثمّة باحث طبيب اسمه أبشتاين حلّل كيف يستخدم الفلسطينيّ الأسير جسده داخل السجن ليستطيع إعالة عائلته خارج السجن ببيع كلْيته، ليتمكّن من إكمال تواجده وكيانه خارج فضاء السجن (Epstein 2007, 473).

إنّ تعاملنا مع الفلسطينيّ هو ليس على أساس كونه ضحيّة أو مفعولًا به فحسب، بل كذلك سنفهم كيف يواجه ويقاوم الفلسطينيّ ـ حيًّا كان أم ميتًا ـ أفعال السيطرة الإسرائيليّة بأفعال تلغي هذه المحاولات وتصعّبها. في هذا الصدد، تسوق لوري ألن مثالًا بقولها إنّه كفعل مقاومة للسيطرة الإسرائيليّة على حركة الفلسطينيّ. فالأخير ينتج ويشكّل فضاءات حركة بديلة تُمكّنه من التحرّر ـ وإنْ على نحوٍ جزئيّ ـ من سيطرة الاحتلال (Allen 2008, 475)، كالطرق الالتفافيّة، ونقب فتحات في جدار الفصل العنصريّ.

إنّ تعاملنا مع المجتمع الفلسطينيّ هو كثنائيّ الديانة على الرغم من أنّ غالبيته تتبع الديانة الإسلاميّة. للتبعية الدينيّة دَوْر في تشكيل سيرورة حياة الميّت. الدين هو جزء من المعرفة الاجتماعيّة (Turner 1997, 84). هذه المعرفة تبني وتشكّل التعامل الاجتماعيّ مع الجسد والتفاعل معه (Khuri 2001, 48). الدين هو معرفة تُنسَج في الجسد بواسطة الممارسات الدينيّة الاجتماعيّة (Kovach 2002, 941). وفي العالم العربيّ عامّة، لا يمكن الفصل بين الدين والمعرفة والأجهزة الاجتماعيّة (السحيري ابن حتيرة 2008، 18). في المجتمع الفلسطينيّ، نضيف القوى السياسيّة الفلسطينيّة والإسرائيليّة ونطرح السؤال: ما هي طبيعة العلاقة التفاعليّة بين هذه القوى المختلفة في حياة جسد الفلسطينيّ الميّت وحياة أقربائه؟

منهجيّة البحث

هذه المقالة تعتمد على قصص من حياة جثث وُثّقت من خلال بحث ميدانيّ كيفيّ إثنوغرافيّ في القدس وضواحيها. اعتمد هذا البحثُ أسلوبَ البحث الكيفيّ، إذ تطرّق إلى سيرورة تَشكّل حياة الميّت، وإلى دلالات الموت والحياة وما بينهما في سياق منطقة القدس. سؤال البحث المركزيّ هو: كيف تتشكّل سيرورة حياة الميّت وحياة أقربائه بين إعلان الموت والوصول إلى المثوى الأخير في القدس وضواحيها؟

فضلًا عن هذا السؤال، ثمّة جملة من الأسئلة الفرعيّة حاول البحث الإجابة عنها:

- كيف تتشكّل العلاقة التفاعليّة بين المؤسّسات الدينيّة والاجتماعيّة والاستعماريّة في سياق الموت في القدس؟
- كيف تتشكّل آليّات المواجهة لعائلة الفقيد أثناء شقّ طريقه إلى المثوى الأخير؟
- كيف تتشكّل رحلة الميّت بين إعلان موته ووصوله إلى مثواه الأخير في الفضاء-الزمان الفلسطينيّ؟

كيفيّة تجميع المعلومات:

إنّ الباحث/ة الذي يتّبع منهجيّة البحث الكيفيّ يعتمد على ما يرى وعلى ما يسمع. وللإجابة عن أسئلة البحث المذكورة، استُخدِمت آليّات بحث كيفيّة، ألا وهي المقابلة المفتوحة المعمّقة، والمشاهدة المشتركة وتوثيق مستندات ذات صلة بموضوع البحث جرى تحليلها تحليلًا نصّيًّا بما يتلاءَم مع البحث الكيفيّ.

المقابلة:

إنّ المقابلة في البحث الكيفيّ الإثنوغرافيّ هي وسيلة بحث أساسيّة ومهمّة لتجميع المعلومات (Fontana & Fray 2000, 645). من هذا المنطلق، إنّ غالبيّة المعلومات الموثَّقة في هذه الدراسة اعتمدت على مقابلة أكثر من 15 شخصًا، كانوا أفرادًا لعائلة فقيد/ة. كلّ مَن أُجْرِيَ معهم البحث هم مقدسيّون يعيشون في القدس أو وُلدوا في القدس وضواحيها خلال العَقدين الأخيرين. لقد أُلغِيت بعض الاقتباسات واستُبدِلت أسماء المشتركين بأسماء مستعارة لتفادي وقوعهم في أيّ مواجهة أو تعقيد سياسيّ مع قوّات الاحتلال الإسرائيليّة. في البداية، جرى الاتّصال بالأفراد المختلفين وتعيين موعد لإجراء المقابلة معهم، والتي جرت ـ في المعتاد ـ في بيوتهم. سُجّلت المقابلات بعد طلب موافقة مَن أُجْرِيت معه المقابلة، ولم يُسجَّل ما كان هذا الأخير قد طلب عدم تسجيله. بعد ذلك، تمّ تفريغ المقابلات تدوينًا وتحليل محتواها كما هو متّبَع في مناهج البحث الكيفيّ.

المشاهدة الفعّالة:

إنّ المشاهدة هي القاعدةُ الأساسيّة التي تعتمد عليها كلّ منهجيّة بحث في العلوم الاجتماعيّة والسلوكيّة (Adler & Adler 1994, 389)، والركيزةُ الأساسيّة لكلّ عمل إثنوغرافيّ (Werner & Schoepfle 1987, 257). لذا، استُخدمت المشاهدة الفعّالة حين أمكن ذلك في سياقات الطقوس العائليّة المختلفة التي رافقت عائلة الفقيد/ة.

كذلك إنّ إحدى القصص الموثَّقة في هذه الدراسة هي قصّة موت أحد أقرباء الباحثة والكاتبة المشاركة في هذه المقالة (نادرة).

مجموعة البحث:

إنّ المجموعة الخاضعة للبحث هي عائلات الموتى. ابتغاءَ الفهم العميق لسير كينونة الميّت على الأرض، أجرينا المقابلة مع أقرب إنسان إلى المتوفَّى من حيث صلة الدم ومن حيث الانخراط والمشارَكة في رحلة المتوفَّى من لحظة إعلان الموت حتّى الوصول إلى المثوى الأخير. في هذه المقالة، سنتطرّق إلى بعض سِيَر حياة جثث وُثّقت في البحث الميدانيّ الذي بدأ سنة 2009 وكما سمعناها من أقاربهم[1].

نتائج البحث:

تقول أمّ أحمد:

«منذ وفاة أمّي في القدس وأنا منقلبة، لا سيّما أنّي لم أستطع الوصول لأودّعها ولم يكن بحوزتي تصريح... لقد أصبح أهل القدس وأصبحنا كلّنا كمن يمشي في موكب جنازة فيقول كلّ منّا في سرّه: «غدًا دَوْرنا»؛ وذلك أنّ الاحتلال هو موت يوميّ. أنا لم أمتلك تصريحًا لحضور جنازة أمّي... لأودّع أمّي.... لكنّني أمشي في جنازة... في جنازات... كلّ يوم... بدون تصريح»[2].

إنّ أقوال أمّ أحمد، التي وقفت أمام الجنود ساعات متوسّلةً أن يسمحوا لها بحضور جنازة والدتها لتوديعها، تعكس كيفيّة بتر المستعمِر لأوصال وأرحام الفلسطينيّين من خلال بتر الفضاء والزمان. هذا تجسيد للقمع ولنحت أدوات المحتلّ على سيرورة حياة الميّت وهو ما حمل أمّ أحمد على أن تقرن موت والدتها بمسار إماتة وطنها ولكن ـ كما أشارت ـ «بدون تصريح».

ففي قصّة رحلتها كفاقدة، أعادت أمّ أحمد صياغة الواقع السياسيّ، وأكّدت كما في قصّة العمّ جميل التي سنذكرها لاحقًا، ممارسات المجتمع والعائلة الفلسطينيّة في الإصرار على إعطاء الميّت الاحترام من خلال الوصول إليه/ا، وإيصاله إلى بيته، بالرغم من

(1) الأسماء المذكورة في البحث هي أسماء مستعارة.
لقد قمنا بتحويل اللغة العامّيّة الفلسطينيّة كما تم تسجيلها بالبحث إلى الفصيحة ليتسنى للقارئ العربيّ فهم المضمون.

(2) رام الله، شباط 2011.

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

إنّ الاهتمام بالموت والميّت وما حولهما في سياق القدس جاء من تجربة ذاتيّة كانت بمثابة نقطة انطلاق في هذه الدراسة. فالعمّ جميل صادفني قبل وفاته بأربعة أيّام قائلًا: «لقد أعْمَوْنا يا ابنة خالي. أعماني السكّريّ من هول ما رأينا على الحواجز. كلّ يوم نرى ولا نريد الرؤية. أعمَوْا عيوننا»[1]. ومات العمّ جميل ربّما للحفاظ على حقّه بألّا يرى أكثر، أو ربّما لرغبة منه في مقاومة ما لا يمكن للعين الإنسانيّة أن تراه وتقبله، روتينَ موتٍ يعمي العيون والقلوب.

قصّة موت العمّ جميل[2]

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

(1) القدس، العيساويّة، 2005.

(2) العمّ جميل هو ابن عمّة إحدى كاتبتَيْ هذه المقالة نادرة شلهوب- كفوركيان.

بواسطة حاجز عسكريّ، ومن سيشترك في مراسم الجنازة في كنيسة العائلة في بيت حنينا الواقعة تحت سيطرة إسرائيل الكاملة؟ لقد ناقشنا تفاصيل صغيرة شتّتتنا عن حزننا وفقداننا لإنسان عزيز علينا، أصبحنا نفكّر في البيروقراطيّة الإسرائيليّة بدلًا من التفكير في العمّ جميل وما جرى له... ناقشنا كذلك كلًّا ممّا يلي: مَن مِن بين معارفه وأقاربه باستطاعته الوصول ليرافقه ويرافق عائلته في مسيرته الأخيرة؟ لمن ستعطي إسرائيل تصريحًا ولمن لن تعطي؟ مَن سيستطيع الوصول إلى بيته؟ ومن سيتمكّن من الوصول إلى الكنيسة، ومن سيتمكّن من الوصول إلى المقابر؟ هل سيسمح له الجنود الإسرائيليّون بالوصول من مركز شرق القدس إلى بيته؟ ما هي التصاريح التي سنحتاجها لهذا الغرض؟ كيف سيتمكّن أفرادُ العائلة المقيمون في رام الله من الوصولِ؟ هل سيتمكّن الكاهن من الوصول ليصلّي عليه في بيته؟ شعرنا أنّ القائمة لن تنتهي. أحسسنا بالحزن والأسى من احتمال أنّنا قد لا نستطيع إعطاءه الاحترام الكافي بعد موته بسبب العراقيل الإسرائيليّة. لقد حاولتُ أن أعبّر لعمّي جميل عن مدى حبّي له وكنت مستعدّة من أجله لخوض حديث ونقاش مع قوى الاحتلال المختلفة لتسهيل وصول محبّيه وتسهيل طريقه إلى مثواه الأخير، إذ إنّي ـ من بين أفراد أسرته ـ الوحيدة التي تجيد التكلّم باللغة العبريّة، لغة المستعمِر. كنت الوحيدة التي في مستطاعها تدبير الأمور والاهتمام بالتفاصيل البيروقراطيّة ـ السياسيّة كتصريح الدفن وشهادة الوفاة وغيرهما. لقد أراد الكثيرون حضور مراسم دفن العمّ جميل، لكنّهم لم يستطيعوا، وذلك بسبب العراقيل الإسرائيليّة التي تتمثّل في وجود جدار الفصل والحواجز التي تبتر المناطق الفلسطينيّة في القدس وضواحيها. حين ذهبت إلى المستشفى، حرصت أن يكون العمّ جميل وسيمًا وأنيقًا كما كان دائمًا، وسقت سيّارتي أمام سيّارة نقل الموتى الخاصّة للتأكّد من أنّ الجنود لن يفتعلوا المشاكل على الحاجز ويمنعوا وصوله إلى بيته. حين بلغنا الحاجز، طلبوا إليّ فتح تابوته، فتفحّصوه وتفحّصوا جسده لأسباب «أمنيّة». لقد غيّروا وضعيّة جسده وجعّدوا بذلته. لم يستطع الكاهن تجاوز الحاجز العسكريّ والوصول للبيت، وقُطعت الكهرباء في المنطقة. جلسنا في العتمة مع الألم بحضور جثمانه، الذي أخذت رائحة التعفّن تنبعث منه. رغبت ابنته الصغرى أن تعبّر له عن حبّها، فبدأت تترنّم بصوتها الجميل ترنيمة «يا مريم»، وقامت عمّاتي بالصلاة تعويضًا عن غياب الكاهن في البيت. استغرق نقل عمّي جميل إلى مثواه الأخير طويلًا وجشّمَنا مصاعب. بتنا نحن وهو منهكين. كلّما عاينتُ ميتًا أو موتًا في القدس، استذكرتُ «رحلة» عمّي جميل من لحظة إعلان وفاته حتّى رقاده في لحده».

هذه الحكاية إنْ هي إلاّ تعبير عن الكيفيّة التي يشكّل بها السياقُ الاستعماريُّ في القدس حياتيّةَ الميّت في فترة كينونته كجثّة. إنّ تسييس الموت والجسد، واختراق القوّة الاستعماريّة

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

بنْية الفضاء شكّلت فضاء الجسد وزمانه. لقد طال عمر العمّ جميل كميّت بسبب العراقيل الإسرائيليّة المختلفة. تَشَكَّلَ فضاء جسده فتَعفّن وسطعت رائحة موته. أصبح له زمن وجود كحيّ وزمن وجود كميّت... حكاية العمّ جميل تعبّر عن تفاعل المؤسّسة الدينيّة مع المؤسّسة الاجتماعيّة ومؤسّسات الاحتلال، لتشكّل هذه معًا الممرَّ الأخير لعبور جسده.

بعد التحليل النصّيّ لمحتوى الموادّ المختلفة التي جُمعت خلال البحث، توصّلنا إلى أربعة محاور تحليليّة أساسيّة:

1 ـ الماضي ـ التاريخ، الحاضر ـ الموت، والمستقبل ـ الحياة؛

2 ـ زمكانيّة الحيّ والميّت في القدس وضواحيها؛

3 ـ الكتابة والصياغة من جديد لجسد الميّت الفلسطينيّ: كتابة المجتمع الفلسطينيّ وكينونته؛

4 ـ فاعليّة الميّت ودلالات الموت.

الماضي ـ التاريخ، الحاضر ـ الموت، المستقبل ـ الحياة

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

(1) القدس، سلوان، أيّار 2011.

الفقيد، ازدادت تعبيرات الحبّ للفقيد، وازدادت القصص التي رووها عنه وعن إراداته ورغباته وأفعاله. من لم يستطع الوصول اتّصل هاتفيًّا وروى للأطفال ـ في ما روى ـ كم كانت أمّهم تحبّهم، بعضهم شارك القصص والكلمات التي عبّر عنها الفقيد كتعبير عن التقدير للأطبّاء والأصدقاء والأزواج والزوجات والمعلّمين. بعضهم شارك بالتحدث عن مدى حبّ الميّت/ الفقيد للناس ومدى أهمّيّة عدم اليأس بالنسبة له، مستخدمين كلماته ومصطلحاته.

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

«لقد كان زوجي في السجن. فيه عانى الكثير، وكان يحدوه أمل في أن يطلق سراحَه قبل حلول أجله. في أيّامه الأخيرة قبل وفاته، كان مريضًا جدًّا، وأراد أن يكون معنا قبل فوات الأوان. ولكن حارس السجن قال له إنّه لن يغادر السجن إلّا في كيس أسود ـ جثّة هامدة ـ. لقد أخبرت الممرضة في المستشفى زوجي أنه بإمكانه تقديم شكوى ضدّ الحارس؛ وقد فعل ذلك لكنّه توفّي بعد ذلك بأربعة أيّام... حين أرسلوا جثمانه أردته حرًّا... خارج الكيس الأسود... لقد عرفتُ ما أراد فعله... أُدركُ أنّه أراد رؤيتي وإخباري بأنّه حرّ الآن. حين كان سجينًا، كان قلقًا من الحرارة التي ستكون في البيت، وأخبرته أنّنا نخطّط لشراء مكيّف صغير، وأنّه سيستمتع بالاسترخاء في الغرفة. لذا، حين مات غسلناه وكفّنّاه بالكفن الأبيض. لقد رأيت وجهه، كان سعيدًا لأنّه ليس في الكيس الأسود. أخبرت الجميع برغبته بغرفة مع تكييف، وبالفعل أحضرناه وجعلناه يستمتع ببرودة الغرفة واستمتعنا معه. لقد كان سعيدًا... حتّى إنّني أحسست بيده تشدّ يدي ليعبّر لي عن امتنانه. لقد أتى كلّ الأقرباء والأصدقاء لرؤيته في هذه الغرفة وكأنّه كان حيًّا وحرًّا»[1].

من حديث نهاد، يتجلّى تعامُل السجّان مع السجين الفلسطينيّ كغرض معطى لسيطرته، وتعامُله مع الموت كنهاية للفلسطينيّ، بينما الفلسطينيّ تعامل مع الموت كبداية حياة الميّت كما يرغبها أن تكون. من ناحية العائلة، حدث الموت يكرّس هُويّة الميّت وفلسطينيّته من خلال مراعاة رغباته وأمنياته قبل الوفاة. تحقيق رغبات الميّت التي عبّر عنها قبل وفاته تعبّر عن تعامل الفلسطينيّ الحيّ مع الفلسطينيّ الميّت كذات لا كغرض جامد لا مشاعر له ولا أحاسيس. حدث الموت هو حدث يحرّر الفلسطينيّ من أدوات القمع الإسرائيليّة كون العائلة استطاعت وبذلت كلّ ما في وسعها لتحقيق رغبات الميّت. حدث الموت هو حدثُ تحرُّر الميّت وحدثُ مقاومة عائلته. الموت أحيا القدرةَ على مقاومة الاحتلال الإسرائيليّ. أن تكون في القدس معناه أنّه عليك الموت لكي تحيا.

(1) القدس، مخيّم شعفاط، أيلول، 2010.

قصّة نهاد تعبّر جليًّا عن سماع المجتمع والعائلة لنداء الميّت ولصوت جسده. رؤية الابتسامة على وجه زوجها وشعورها بامتنانه لِما حقّقته له من أمنيات ما هو إلّا سماع صوتِ مَن لا صوت له، أو ـ على حدّ تعبير بول دي مان ـ (Voicing the Voiceless (1979 تحقيق رغبات الميّت هي وسيلة لإسماع صوته. نهاد أسمعت صوت زوجها الأسير، وبالأحرى أسمعت صوت المجتمع الفلسطينيّ بأكمله من خلال جسد الميّت. أسمعت الرغبةَ في التحرّر من السجن الإسرائيليّ الفعليّ والمجازيّ والرغبة بالعودة إلى البيت، الرغبة في تحقيق حقّ العودة وإعادة التاريخ إلى ما قبل العام 1967. سيرورة جسد زوج نهاد هي تحقيق الحلم الأكبر من خلال تحقيق الحلم الأصغر، تحقيق الحلم الجمعيّ من خلال تحقيق حلم الفرد، الميّت الحيّ.

أضافت نهاد قائلةً:

«حين خطّطنا لإعادته إلى البيت، جاء كلّ الناس... قيادات سياسيّة مثل: مساعدي «أبو مازن»[1] وممثّلين عن الأحزاب السياسيّة، والكثير من الناس الذين لم أقابلهم من قبل. المقرَّبون قاموا بالطبخ وتقديم الطعام... بل لقد أحسست أنّ بعض الأفراد أحسّوا بالغيرة من الاهتمام والحبّ والاحترام التي حظي زوجي بها. موته أعطاهم الرغبة في مواصلة كفاحه... كلّهم وعدوا أنّ موته سيدفع بالفلسطينيّين إلى عدم الاستسلام أبدًا ـ وهذا ما أراده حقًّا ـ لقد كان موته مليئًا بالأمل والقوّة... كان بإمكانك أن تحسّ بذلك في الجوّ من خلال عدد المشاركين... حتّى حين طلب منّي رجال الجيش دفنه ليلًا، أرغموا ابني على التوقيع على ورقة تلزمنا بدفنه ليلًا... حتّى حينها سمعته... نعم سمعته يطلب منّي ألّا يفعلوا ذلك... أراد أن يُدفن في الشمس في وضح النهار... أخبرت ابني، وطلب من السياسيّين احترام رغبة والده بأن يُدفن نهارًا. كانت جنازته أشبه بحفل زفاف كبير جدًّا، وفيه بالِغُ احترام»...[2].

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

(1) محمود عبّاس رئيس السلطة الوطنيّة الفلسطينيّة.

(2) القدس، مخيّم شعفاط، أيلول، 2010.

رغبة قوى الاحتلال بالدفن في ساعات الليل المتأخّرة هي تعبير عن كيفيّة تشكيل قوى الاحتلال لزمن وفضاء الميّت. الليل والظلام يغيّبان الميّت ويجعلانه غير مرئيّ، أي إنّه يُقبَر قبل أن يُقبَر، بينما النهار والضوء يجعلان رحلته إلى مثواه الأخير مرئيّة ملموسة مسموعة، وهو ما يكثّف التعبير عن المقاومة. الرغبة بالدفن ليلًا تعبّر عن رغبة الاحتلال بإبعاد أكبر عدد من المشاركين في الجنازة وبالتالي تهميش الميّت. في المقابل، إصرار العائلة على الدفن نهارًا يعبّر عن الرغبة الشديدة بالوحدة الفلسطينيّة وبلمّ شمل وشتات الفلسطينيّين ليجتمعوا في جنازة.

من خلال حكايات الموت في القدس، وجدنا كيف يُستحضَر التاريخ والأحداث التاريخيّة في حكاية رحلة الميّت إلى مثواه الأخير. لحظة الموت في القدس تعني إعادةَ صياغة الأحداث التاريخيّة من خلال حكاية موت شخص.

من ذلك حكايةٌ سردها على مسامعنا وائل الذي وصف أحداث وفاة أخيه بقوله:

«حين توفّي أخي كان عمره 37 عامًا. لقد سافر إلى الولايات المتحدة ليبحث عن عمل؛ وذلك لأنّه لم يجده هنا ونجح كثيرًا في عمله هناك، وطالما تمنّى العودة لوطنه... وبعد 10 سنوات باع كلّ شيء هناك وعاد مع عائلته. حين عاد، رفضت إسرائيل السماح له بالعودة والإقامة في القدس. أخذوا هُويّته واضطُرّ إلى الإقامة في رام الله. استمرّ شعوره بأنّه منفيّ وحَلَمَ بالعودة إلى القدس. حين توفّي، اجتمع كلّ المقرّبين والأصدقاء وعرفنا جميعًا -دون كلام عن الموضوع- أنّنا ملزمون بإعادته إلى القدس وبإيجاد طريق لاجتياز الحاجز العسكريّ. وهكذا فعلنا. هرّبنا جسده إلى القدس ودفنّاه فيها. لقد كانت هذه إرادته ورغبته... المقاومة ليست برمي الحجارة فحسب. المقاومة والصمود هي كذلك أن تخطّط لأن تُدفن في أرض القدس إذا كنت مقدسيَّ الأصل... وفي يافا إن كنت من يافا... هذه طريقة لتحدّي الاقتلاع»...[1].

زمكانيّة الحيّ والميّت في القدس وضواحيها

رواية وائل تصف إمكانيّات المقاومة غير المرئيّة وغير المباشرة مع الاحتلال الإسرائيليّ، تصف التصميم على تحقيق رغبات الميّت وتحويله من جثّة-غرض (Object) إلى شخص-ذات (Subject) مع هُويّة ورغبات وطموح. في كتابه عن الموت والزمن، يدّعي عمانوئيل لفيناس ([1991] 2007) أنّ الحزن والأسى اللذين يعبّر عنهما الفاقدون ما هما إلاّ تعبير عن الشعور بالذنب تجاه الميّت بأنّه ميّت وهم

(1) القدس، حيّ الشيخ جرّاح، آب، 2010.

أحياء. التعامل مع الميّت كذات لها رغبات تأتي باللحظة ذاتها مقابلة لتحويله إلى شيء بأيدي المستعمَر لمقاومة مستعمِرِه، وتصبح المعادلة تحقيق رغبات الأحياء من خلال تحقيق رغبات الأموات؛ أي إنّ الميّت هو بمثابة ذات-شيء (Subject-Object) في اللحظة نفسها لمجتمَعِهِ. إيجاد الطرق الالتفافيّة لتهريب الجسد الميّت هي محاولة لمقاومة الفضاء الذي تفرضه قوّات الاحتلال التي ترغب بالسيطرة على حركة وزمان الفلسطينيّ عند الموت والفقدان. إيجاد الطريق لتهريب الجسد لا يلغي أنّ الاحتلال شكّل فضاءَ وزمانَ جسدِ الميّت وفضاءَ وزمانَ الأحياء الذين يرافقونه. حتّى من سيأتي للتعزية في القدس ونجح في دخول القدس من رام الله دون التصريح الإسرائيليّ، لا يزال خاضعًا لإسرائيل ومتحرّكًا في حدود الفضاء المرئيّ وغير المرئيّ الذي فرضته. البحث عن الطرق الالتفافيّة شكّل كذلك زمن الجسد وزمن مرافقيه ومُعَزّيهم؛ إذ أطال زمن كينونة الجسد كجسد ميّت. إذًا، تهريب الجسد وإيصاله إلى القدس يعبّر عن الانتصار بالوصول إلى القدس، بَيْدَ أنّ رحلة الميّت لا زالت تتشكّل عبر مقيِّدات الاحتلال وسيطرته.

«هل تعرفين كم من حالات الدفن جرى منعها من أن تكون في القدس؟ هل تعرفين كم مرّة مُنعوا من دخول المقابر في قراهم؟ إنّهم (قوّات الاحتلال) يتمتّعون بالتنكيل بنا أحياءً وأمواتًا. أنا وأصدقائي دائمًا نقترح تقديم يد العون للعائلات التي فقدت أحد أفرادها: نفحص وضعهم وخلفيّتهم السياسيّة، منطقة سكناهم وأقاربهم، ونقترح طرقًا لاحترام جسد الميّت، وفي الوقت نفسه نحميهم من ملاحقات مستقبليّة»...[1].

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

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

(1) القدس، بيت حنينا، آذار، 2009.

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

«لقد نهضت من مكاني، استحممت، ارتديت ملابسي، وأخبرت كلَّ من جاء لتقديم التعزية في البيت أنه سيُدفن في المكان الذي يستحقّ أن يُدفن فيه، في البلدة القديمة... قريبًا من البيت... لم أبتغِ أن أسمح لهم بأن يشتّتونا في مماتنا». . .[1] لقد قرّرت ميسون تحدّي تقسيم القدس بأيدي قوّات الاحتلال الإسرائيليّة. قامت بالاتّصال بعمّال الإسعاف وأخبرتهم أنّ ابنها يُحتضَر وأنّ الطبيب ينتظرهم على الجهة الأخرى من الحاجز. طلبت إليهم أن يأخذوه إلى المستشفى في الطور[2]. أضافت: «كنت معه في سيّارة الإسعاف، وأخبرت الجنديّ الذي فتح باب السيارة أنّه مريض جدًّا وأنّه يترجّح بين الإغماء والاستيقاظ. لقد بكيت وتوسّلتُ إليه أن يسمح لنا بالعبور بأسرع ما يمكن كي نستطيع إنقاذه. أخبرتُه أنّه صغير جدًّا على الموت وعليّ إنقاذه... لقد أعدته إلى البيت، إلى مكان أتمكّن فيه من زيارته والذهاب إليه والحفاظ عليه. إنّني سعيدة لأنّني فعلت ذلك».

إصرار ميسون على إحضار جثّة ابنها من خارج القدس إلى داخلها، من المنفى إلى البيت، تعبّر عن رفضها لِما فرضه الاحتلال من بنْية الفضاء-زمان. أضافت ميسون قائلةً: «حين كنت في الحاجز بكيت من ألم، ألم حقيقيّ... لقد توسّلت بكلّ ألم لأنّني مدركة أنّه ميّت، على الرغم من أنّ ذلك كان وكأنّني ألده من جديد مرّة أخرى». المقابلة بين الموت والحياة مألوفة في العلوم الاجتماعيّة فكلاهما يعتبران عتبات الحياة (Thresholds).

الحياة والموت في رفض الموت، رغم الموت:

إنّ السيطرة التامّة لقوّات الاحتلال الإسرائيليّة وخضوع الفلسطينيّ مرغمًا على تقبل هذه السيطرة تجلّت بوضوح في قصّة سليم، وهو أب لطفلة توفّيت وهي بنت سنة إثر الإصابة بقنبلة غاز مسيل للدموع. قوّات الاحتلال منعته من دفنها في النهار، وأرغمته على دفنها ليلًا. شرح لنا ما حدث على النحو التالي:

«لاحظت أنّهم وضعوا حاجزًا جديدًا على مدخل القرية، ومنعوا أقاربي من الذهاب إلى البلدة القديمة. لقد عرفوا أنّ أقاربي يريدون أن يأتوا معي إلى المقبرة؛ لذا منعونا جميعًا. لقد كانت الحالة قاسية؛ إذ شعرت بالاقتلاع... كانت ابنتي الرضيعة بين يديّ

(1) القدس، البلدة القديمة، حزيران، 2010.
(2) حيّ في القدس.

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

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

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

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

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

تحويله إلى شكل جسد حيّ. قاموا بتثبيته على كرسيّ وأجلسوه وكأنّه حيّ؛ وهكذا استطاعوا تجاوز الحاجز، واستطاعوا «الحفاظ على كرامة الميّت قبل دفنه»[1]. تشكيل الجسد بصورة معيّنة على أيدي الفلسطينيّين للتمكّن من عبور الحاجز العسكريّ هو واحد من بين عدّة أشكال للكتابة المقاوِمة للفلسطينيّ على الجسد الفلسطينيّ الميّت. تسبق كتابة الجسد قراءته. فللجسد علامات حين تجري قراءتها بواسطة عيون الخبراء الذين هم وكلاء قراءة الجسد مثل الطبيب الإسرائيليّ المخوَّل بإعطاء شهادة وفاة. بالنسبة للإسرائيليّين، قراءة الطبيب الفلسطينيّ لا تعتبر حقيقة طبّيّة يمكن الاعتماد عليها، وعلى الميّت المرور من تحت العين الفاحصة للطبيب المعترَف به إسرائيليًّا. هذا هو أحد التعبيرات عن السيادة على الجسد والعلم التي هي سيادة على الحقيقة كذلك. قراءة الجسد الفلسطينيّ هي ليست علميّة فحسب، بل هي علميّة-سياسيّة-اجتماعيّة باللحظة نفسها. الإسرائيليّ ينظر إلى الفلسطينيّ على أنّه فلسطينيّ ويقرأ جسده على أنّه جثّة فلسطينيّة؛ أي إنّ الهُويّة تستمرّ بعد الموت، ولهذا يواجه الفلسطينيّ الصعوبات في سبيل أن يُدفَن في القدس. إنّ قراءة وكتابة الجسد الفلسطينيّ في سياق القدس تجريان بثلاثة مستويات: المستوى الأوّل هو المستوى العلميّ، حيث تجري قراءة الجسد قراءة طبّيّة علميّة قانونيّة ويجري تصنيفه على أساس كونه حيًّا أو ميّتًا أو ما بينهما (الموت السريريّ). يُكتب ذلك في تقرير الوفاة وشهادة الوفاة. هذا هو جزء من القراءة والكتابة البيروقراطيّة. المستوى الثاني من القراءة والكتابة هو المستوى السياسيّ الذي من خلاله يقرأ الإسرائيليّ الجسد كفلسطينيّ، ويقرأ الفلسطينيّ الجسد كوسيلة لتحدّي النظام المستعمِر، وذلك على نحوٍ يتلاءَم مع ذلك فتجري صياغة الجسد وتشكيله أي كتابته سياسيًّا على أيدي كلا الطرفين كما بيّنّا في الحكايات المذكورة أعلاه. الحكاية كما بيّنّاها هي عبارة عن قراءة سياسيّة وكتابة شفويّة لسيرورة كينونة الجثّة الفلسطينيّة. الكتابة الفلسطينيّة على الجسد هي كذلك دينيّة، فبحسب المتّبَع دينيًّا يجري تشكيل الجسد لتبيان هُويّته الدينيّة: تكفينه أو إلباسه حسب الإسلام أو المسيحيّة.

المنطق البيروقراطيّ الذي يمرّ عبره جسد الميّت في الفضاء ـ الزمان الذي تشكّله إسرائيل يشكّل بنْية الجسد، وهكذا فالمنطق البيروقراطيّ الإسرائيليّ يكتب الجسد ويصوغه صياغة سياسيّة كذلك لا علميّة فحسب. فحين يطول زمن بقاء الجسد

(1) القدس، بيت حنينا، أيّار، 2010.

كميّت قبل دفنه، يمرّ الجسد بتغييرات فزيولوجيّة تظهر على الجسد من خلال رائحته ولونه وملمسه والشعور تجاهه. فالجسد الذي سكن به فلسطينيّ كلّما طالت رحلته بين إعلان الموت والوصول إلى المثوى الأخير بسبب العراقيل الإسرائيليّة، يبدأ بالتعفّن وإثارة النفور في مَن حوله حتّى أحبائه وأقربائه الذين يبكونه ويرْثون فِراقه. هذه الإماتة بعد الإماتة، هذا التشكيل للجسد هو نحت قوى الاحتلال على الجسد الفلسطينيّ، ويقابله قدرة هذا الجسد الفلسطينيّ الميّت على أن يُسمِع صوته وينحت وكالته على الفضاء-الزمان الإسرائيليّ كما الفلسطينيّ.

فاعليّة وحياتيّة الميّت ودلالات الموت: حقّ العودة

من تجلّيات فاعليّة الميّت وجسد الميّت ما رأيناه في أنّه وسيلة لتكريس خطاب وطنيّ فلسطينيّ ينادي بأهمّيّة العودة إلى الوطن، والعودة إلى القدس، ويعبّر عن أهمّيّة عدم الاستسلام والمقاومة وأهمّيّة وحدة الصفّ الفلسطينيّ. فاعليّة الميّت تتجلّى كذلك بصوته الذي استمرّ يصدح حتّى بعد مماته. فكما رأينا في حكاية نهاد، الوصايا التي تفوّه بها زوجها قبل مماته كان لها الدور الكبير في تشكيل سيرورته بعد مماته. في بعض المشاهدات، سمعنا صوت الميّت من خلال استخدام أقاربه لكلماته ومعتقداته.

فاعليّة الميّت الفلسطينيّ تتجلّى بالقوّة والدلالات التي يحملها والتي تثير ردود فعل الاحتلال. فعلى سبيل المثال، رأينا أنّ تعامل السلطة الإسرائيليّة مع الميّت الفلسطينيّ لا يأتي على أساس كونه جامدًا وجثّة هامدة لا فعل لها ولا قوّة، بل على العكس من هذا، الجثّة بالنسبة لهم لا زالت فلسطينيّة تهدّد الكيان الصهيونيّ لأنّها ستجمع الفلسطينيّين، ستلمّ شملهم حين يأتون لتقديم العزاء، ولأنّها ستتغلغل في الأرض التي تحت سيادة هذا الكيان وتشكّل فضاءه من جديد. تعامل المجتمع الفلسطينيّ كذلك مع الميّت واستخدام فاعليّته كوسيلة للمقاومة هي تعبير آخر عن فاعليّته وقوّته. إنّ رمزيّة العودة إلى الأرض من خلال جسد الميّت ما هي إلاّ دلالة على قوّة الجثّة في سياق القدس، والتي شاهدناها كذلك في الإعلان المجتمعيّ عن الوفاة. ففي صفحة الوفيات، وفي الصورة الكبيرة للميّت التي عُلّقت على الجدران للإعلان عن وفاته أو استشهاده، أُشيرَ إلى البلدة الأصليّة للمتوفّى، البلدة التي وُلِد فيها واقتُلِع منها أثناء أحداث النكبة عام 1948 والنكسة عام 1967. هذه وسيلة أخرى لإعادة كتابة التاريخ من خلال المتوفّى. فعلى سبيل المثال، قالت إحدى مَن أُجْرِيَ عليهنّ البحث: «حين توفّيتْ والدتي، عرفت أنّها تريد منّا أن نذكر أنّها وُلِدت في لِفْتا[1] وطلبت أن يضيفوا ذلك في إعلان الجريدة... وحينذاك، رأيت أنّ كلّ اللفتاويّين جاءوا وشاركوا في

(1) قرية فلسطينيّة هُجّر سكّانها سنة 1948، تقع في المنطقة الغربيّة من القدس.

تعزيتنا بفقدانها»[1]. هذا تعبير لحدث الموت كحدث يلمّ شمل الشتات الفلسطينيّ، هذا استخدام للصوت غير المسموع المنبعث من الميّت الفلسطينيّ، والصوت المسموع للحيّ الفلسطينيّ. فاعليّة الجسد الفلسطينيّ تتجلّى بتحقيقه لطموحات الأحياء وبكونه وسيلة لتذكيرهم بالتاريخ.

إحدى الطرق التي رأينا أنّه من خلالها يُعاد إحياء صوت الميّت هي استخدام صوته أثناء المواجهة مع قوّات الاحتلال؛ فعلى سبيل المثال، قالت مريم إنّها حين صرخت على الجنديّ: «لم أستطع تمالُك نفسي. أردت تحقيق رغباته. لقد أردت الصراخ في وجههم، وإخبارهم كم هم غير إنسانيّين... لقد أخبرتهم بكلّ ما أراد... أردته أن يموت هادئًا ومستريحًا... بسلام». حكاية مريم تعبّر عن حياتيّة الميّت من خلال تحقيق رغباته. هذه الحياتيّة تجلّت في قصّة وائل الذي قال: «لقد طلب منّي أخي أن أحمل جسده من المصرارة[2] إلى صلاح الدين[3] ليستطيع رؤية البلد للمرّة الأخيرة... لأنّه لم يَرَها مذ سافر إلى الولايات المتّحدة».

من خلال البحث الميدانيّ رأينا أنّ الموت في سياق القدس ليس نهاية الإنسان، بل هو بداية لكينونته كما أحبّها؛ هو رمز لتحقيق العودة للأرض الفلسطينيّة؛ هو فضاء للتعبير عن الغضب وعن الأحلام الفلسطينيّة؛ هو زمن حاضر وامتداد لتاريخ وأحداث في الماضي؛ هو إحياء للميّت وللتاريخ الفلسطينيّ.

نقاش وتحليل

من خلال حكايات الموت التي عرضنا بعضًا منها في هذه المقالة، تَمكّنّا من رؤية الموت والميّت كفاعلَيْن ومغيِّرَيْن في سياق المجتمع الفلسطينيّ في القدس. الميّت، على الرغم من عدم حركته، يحرّك ما حوله من مشاعر وأحاسيس وذكريات تاريخيّة تُعاد صياغتها أثناء حدث الموت. جسد الميّت الفلسطينيّ هو جثّة هامدة ذات وكالة اجتماعيّة فعّالة. وبهذا فهو مثال للغرض (Object) ذي الفاعليّة الاجتماعيّة والذي له دَوْر فعّال في تشكيل البنْية الاجتماعيّة السياسيّة من حوله (Latour 2000).

في سياق الموت في القدس، تُبيّن هذه الدراسة أنّه يجري نحت الرموز الاستعماريّة الإسرائيليّة على جسد الفلسطينيّ الميّت والحيّ. أداة السيطرة الإسرائيليّة تنحت وتشكّل

(1) القدس، كفر عقب، تمّوز، 2009.
(2) اسم حيّ في القدس الشرقيّة.
(3) اسم شارع رئيس في القدس الشرقيّة.

الفضاء ـ الزمان الفلسطينيّ، وبذلك تكتب وتشكل فضاء ـ زمان الجسد الميّت. الجسد هو موقع يجري نحت الخطاب والقوّة عليه ويشكّل نقطة التقاء للقوى المختلفة في المجتمع (Butler 1989, 601). وفي سياق الموت في القدس، يشكّل جسد الميّت نقطة التقاء القوى المختلفة في المجتمع الفلسطينيّ، مؤسّسة العائلة، المؤسّسة الدينيّة والمؤسّسة الاستعماريّة وهذا الالتقاء يجري داخل جغرافيا وتاريخ واقتصاد للحياة والموت (Mbembe 2003). التشكّل الأخير للجسد هو نتاج التفاعل بين هذه القوى المختلفة. الفلسطينيّ يشكّل الجسد بخطاب دينيّ ـ وطنيّ ـ اجتماعيّ، والإسرائيليّ يشكّل الجسد بخطاب استعماريّ ـ سياسيّ. لكلا الطرفين، الجسد هو وسيلة للقول: الإسرائيليّ يحاول تقرير مصير الجسد ليقول إنّه السيّد على هذه الأرض، والفلسطينيّ يحاول مقاومة هذه المقولة بعمل وطنيّ يحقّق حلمه وحلم الميّت: أي أن يُدفن في أرض القدس. دفن الجسد في أرض القدس هو تشكيل الفلسطينيّ للفضاء الفلسطينيّ، وهذه طريقة للردّ على التشكيل الإسرائيليّ أي ما يسمَّى Re-territorialization وَ (Nashif 2008). De-territorialization هذا التشكيل رأيناه كذلك في إيجاد الطرق الالتفافيّة التي عن طريقها يهرّب الفلسطينيّ جسد الميّت ليصل به إلى القدس.

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

من خلال حكايات الموت، رأينا كيف أنّ جثّة الفلسطينيّ هي عبارة عن الأنا / الذات (Subject) الجمعيّة الفلسطينيّة بالعيون الفلسطينيّة وللغرض (Object) الجمعيّ الفلسطينيّ بالعيون الإسرائيليّة. بذات اللحظة، الميّت لا يفقد هُويّته أمام الإسرائيليّ، وذاته (Subject) تأخذ دورها بتشكيل التعامل معه، ومن الناحية الفلسطينيّة الجسد يصبح غرضًا (Object) يحاول الفلسطينيّ من خلاله المقاومة. من هنا يمكننا تبنّي مصطلح «الكليانيّة» التابع لهيغل لنقول إنّه في اللحظة نفسها جسد الميّت الفلسطينيّ هو ذات ـ غرض (Subject-Object) للفلسطينيّ وللإسرائيليّ كذلك.

من خلال الحكايات المختلفة، رأينا أنّ للإناث دَوْرًا مهمًّا، بل أساسيًّا، في تشكيل حياتيّة جسد الميّت: هنّ حَلَلْنَ محلّ الكاهن واتّخذن دوره في غيابه؛ هنّ مَن اهتممن بتحقيق رغبات وأحلام الأزواج والأمّهات. هذا لا يلغي دور الرجال، بَيْدَ أنّنا نودّ إثارة الجدل حول قضيّة موت الرجل كحدث يُحْيي الأنثى. لو أتى الكاهن، لَما رنّمت الابنة وصلّت العمّات. لو لم يمت السجين، لَما قامت زوجته بكلّ ما قامت به وأصبحت ذات حضور وأهمّيّة اجتماعيّة. هذا يقابل حقيقة أنّك كفلسطينيّ في القدس لكي تعيش حلمك عليك الموت

أوّلًا؛ عليك الموت ليتسنّى لأقربائك المقاومة من خلالك؛ عليك الموت لكي تعود إلى أرض القدس وترابها، عليك الموت لكي تستطيع رؤية البلدة القديمة وتمشي في شوارع القدس، عليك الموت لتنتقل من حالة التهميش إلى المركز. الرغبة العارمة في العودة إلى القدس هي تعبير عن الخطاب الوطنيّ الفلسطينيّ بأنّ القدس هي عاصمة الدولة الفلسطينيّة المستقبليّة، أو ربّما هو تعبير عن حلم ياسر عرفات الذي لم يتحقّق، فدُفن في رام الله بدلًا من القدس.

إنّ حدث الموت في القدس يبيّن أدوات السيطرة الإسرائيليّة وأدوات المقاومة الفلسطينيّة. نقطة الالتقاء يجري نحتها على جسد وسيرورة الميّت برحلته من لحظة إعلان الموت وحتّى الوصول إلى مثواه الأخير. حدثُ الموت يرسّخ حقّ العودة للفلسطينيّين. من خلاله يجري سرد التاريخ وكتابته من جديد، يجري من خلاله لمّ الشتات، ويكثّف استمراريّة الكيان الفلسطينيّ لا على الأرض فحسب بل في باطن زمان وفضاء الأرض الفلسطينيّة.

قائمة المراجع

ابن سلامة، رجاء. 2009. الموت وطقوسه كما ورد في صحيح البخاري وصحيح مسلم. القاهرة: راية للنشر والتوزيع.

حسين، مها. 2010. العذرية والثقافة: دراسة في أنثروبولوجيا الجسد. سوريا: دال.

زيعور، علي. 1991. اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل غير اللفظي في الذات العربية. بيروت: دار الطليعة.

السحيري بن حتيرة، صوفية. 2008. الجسد والمجتمع: دراسة أنتروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصورات حول الجسد. لبنان: الانتشار العربي.

ظاهر ـ ناشف، سهاد. 2010. «التطورات التاريخية ـ السياقية لجهاز الطب العدلي في المجتمع الفلسطيني». الطب والقانون. 42: 28–40. (بالعبرية).

فياض، منى. 2000. فخ الجسد: تجليات، نزوات وأسرار. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

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

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

Adler, Patricia & Peter Adler. 1994. «Observational Techniques». *In Handbook of Qualitative Research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 377-392. Thousand Oaks, CA: Sage.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.

Ahmed, Akbar S. 1986. «Death in Islam: The Hawkes Bay Case». Man 21:120-134.

Akrami, Seyed Mohammad, et al. 2004. «Brain Death: Recent Ethical and Religious Considerations in Iran». *Transplantation Proceedings* 36:2883-2887.

Allen, Lori. 2008. «Getting by the Occupation: How Violence Became Normal During the Second Palestinian Intifada». *Cultural Anthropology* 23(3):453-487.

Baudrillard, Jean. 1993. *Symbolic Exchange and Death*, translated by Iain Hamilton Grant. Thousand Oaks, CA: Sage.

Butler, Judith. 1989. «Foucault and the Paradox of Bodily Inscription». *Journal of Philosophy* 68 (11): 601-607.

Csordas, Thomas. 1994. «Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-world». *In Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas Csordas, 1-24. Cambridge: Cambridge University Press.

De Man, Paul. 1979. «Autobiography as De-Facement». MLN 941(5):919-930.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 2000. *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*. Tenth Edition, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Douglas, Mary. 2002 (1966). *Purity and Danger*. London and New York: Routledge.

Durkheim, Emile. 2005 (1914). «The Dualism of Human Nature and its Social Conditions. *Durkheimian Studies* 11(1):35-45.

Epstein, Miran. 2007. «The Ethics of Poverty and the Poverty of Ethics:

the Case of Palestinian Prisoners in Israel Seeking to Sell their Kidneys in order to Feed their Children». *Journal of Medical Ethics* 33:473-474.

Fontana, Andrea & James H. Frey. 2000. «The Interview: From Structured Questions to Negotiated Text». *In Handbook of Qualitative Research*, Second Edition, edited by Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln, 645-672. Thousand Oaks: Sage.

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.

Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell.

Heidegger, Martin. 1962. *Time and Being*. New York: Harper & Row.

Jean-Klein, Iris. 2001. «Nationalism and Resistance: the Two Faces of Everyday Activism in Palestine During the Intifada». *Cultural Anthropology* 16(1):83-126.

Khuri, Fuad. 2001. *The Body in Islamic Culture*. London: Saqi Books.

Kovach, Judith. 2002. «The Body as the Ground of Religion, Science, and Self». *Zygon* 37(4):941-961.

Latour, Bruno. 2000. «When Things Strike Back: A Possible Contribution of 'Science Studies' to the Social Sciences». *British Journal of Sociology* 51(1):107-123.

Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*, translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.

Mead, George Herbert. 1932. *The Philosophy of the Present*. Illinois: Open Court Publishing.

Mbembe, Achille. 2003. «Necropolitics». *Public Culture* 15(1):11-40

Nashif, Esmail. 2008. *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community*. New York: Routledge.

Peteet, Julie. 1994. «Male gender and Rituals of Palestinian 'Intifada': A Cultural Politics of Violence». *American Ethnologist* 21(1):31-49.

Pitcher, Linda. 1998. «'The Divine Impatience': Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom Palestine». *Medical Anthropology Quarterly* 12(1):8-30.

Reinhardt, Tanya. 2002. *Israel/Palestine: How to End the War of 1948*.

New York: Seven Stories Press.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.

Shalhoub-Kevorkian, Nadera. 2002. «Femicide and the Palestinian Criminal Justice System: Seeds of Change in the Context of State Building?» *Law and Society Revie*w 36(3):577-605.

Sharron, Avery. 1982. «Dimensions of Time». *Studies in Symbolic Interaction* 4:63-89.

Turner, Bryan. 1997. *The Body and Society*: Exploration in Social Theory. Second Edition. London: Sage.

Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press.

Weiss, Meira. 2002. *The Chosen Body: The Politics of the Body in Israeli Society*. Stanford: Stanford University Press.

Werner, Oswald and Mark G. Schoepfle. 1987. *Systematic Fieldwork: Foundations of Ethnography and Interviewing*. 2 vols. Newbury Park, CA: Sage.

مستغانمي والموجي: التوجّه إلى القرّاء عبر المتن أو عبر الهامش

نجلاء حمادة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن الأمثلة على بقاء مستغانمي ضمن الكليشيهات المكرّرة والقوالب المقبولة من السواد الأعظم من الناس، قولها: «كان في فرانسواز شيء من الطيبة الممزوجة بسذاجة الغربيين في التعامل مع الآخر» (مستغانمي، 241)، وتشبيهها للروائية المعشوقة، حياة، بـ «الهة تحب رائحة الشواء البشري، ترقص حول محرقة عشّاق تعاف قرابينهم ولا تشتهي غيرهم قربانًا» (مستغانمي، 16). فكلا القولين ينمّان عن موقف نمطي عربي إسلامي إزاء الغربيين كما إزاء فتنة النساء ومكرهنّ. وإيغالًا في هذا النوع من النمطية، تعمد مستغانمي إلى تشييء النساء والتعاطي مع أجسادهنّ وشخصياتهنّ كأجزاء وأدوار منفصلة عن بعضها البعض. فيقول الراوي عن فرانسواز «لم يكن في الأمر ما يغريني، ولا كان لي رغبة في تحدّ مع الرجال الذين سبقوني اليها -كيف أضاجع امرأة لا تغريني شفتاها الرفيعتان

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

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

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

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

آخر منفصل عنهنّ (انظر مقال فرويد «عن النرجسية») . ولمستغانمي موقف أيضًا ذكوري من الكتابة والكتّاب، إذ شتّان بين تصويرها لصنع الكاتب أسطورة من حبيبته، واعتبارها كتابة النساء عن تجاربهن العشقية عملًا نفعيًا أنانيًا، كما يبدو في الاقتباس من صفحة 294 أعلاه. وهذا موقف مستغرب من كاتبة. فهل تعتبر تصنيفها هذا لرجال الإبداع ونسائه منطبقًا عليها، أم تضع نفسها خارجه؟

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

وبشكل عام، كان للخيارات التي اتّخذتها كل من الروائيتين في الأفكار وتصويرها والتعبيرعنها تأثيرًا واضحًا علّي كقارئة لهما، بحيث كانت متعتي من قراءة مستغانمي فنية صرفة بينما وجدتني أقيّم عروض الموجي غير المباشرة لإصلاح المجتمع وتغيير وجهة العلاقات بين الناس فأوافق عليها أو أعارضها أو أعدّل فيها . شعرت بمودّة نحو الأخيرة التي كاشفتي عن ما تطمح إليه وتحلم به، وأكبرت شجاعتها في التجرّؤ على التصريح برغبة لا تماشي معظم القناعات والتوجهات القائمة في مجتمعها. وما كانت الكاتبة قادرة على أي من الأمرين لو أنفت من الشرود نحو الهامش. وعلى النقيض من تعاطفي هذا مع الموجي، شعرت بعتب على مستغانمي لأنها لم تصارحني بتطلّعاتها كامرأة عربية مسلمة. وجدتني أتساءل إن كانت تماهت مع الرجال لأسباب نفسية تجعلها تكره ذاتها، أو إن كانت خبأت تفاعلها مع معاناتها اليومية عن قرّائها لأسباب نفعية، من أجل استجلاب العدد الأكبر منهم.

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

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

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

الروايتان المراجعتان

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

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

د/ شمامة خير الدين. جامعة باتنة (الجزائر)

Narcisse101@live.fr

مقدمة

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

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

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

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

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

أولًا: الطفل غير الشرعي ووضعيته في القانون الجزائري

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

I مفهوم الطفل غير الشرعي

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

أ ـ تعريف جمهور الفقهاء

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

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

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

(1) أحمد العجوز، **الميراث العادل في الإسلام** (بيروت: دار المعارف، 1994)، ص234.

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

ب ـ تعريف الأقلية

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

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

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

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

---

(1) أحمد مدكور، **أحكام الأسرة في الإسلام. الميراث من الناحية الفقهية والتطبيقية** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1969)، ص253-254.

(2) أحمد داود، **الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون** (عمان: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1999)، ص567-568.

II مركز الطفل غير الشرعي

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

1 ـ حظر الانتساب للأب البيولوجي واحتمال تحميله بعض الأعباء المادية

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

أ- حظر الانتساب للأب البيولوجي

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

وهكذا، فإن النسب يعطى عن طريق الزواج الشرعي، وبذلك يكون المشرع الجزائري قد اتبع ما أجمع عليه الفقه القانوني الإسلامي الذي يرى أن: «النسب ليس مسألة نكاح، إنه مسألة تجد مرجعيتها في القانون الإسلامي. إن «ابن» فئة قانونية وليست بيولوجية، إن النسب ليس مسألة واقعية وإنما مجازية»[2]. وبمقتضى القانون ذاته، تعد «أقل مدة الحمل ستة أشهر وأقصاها عشرة أشهر»[3]. ويثبت النسب «بالزواج الصحيح أو بالإقرار أو بالبينة أو بنكاح الشبهة أو بكل زواج تم فسخه بعد الدخول طبقًا للمواد 32 و33 و34 من هذا القانون، ويجوز للقاضي اللجوء إلى الوسائل العلمية لإثبات النسب»[4].

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

---

(1) المادة 2 من القانون رقم 84/ 11 (9 يونيو/ حزيران 1984)، المعدل والمتمم بالقانون رقم5 / 2 (27 فبراير/ شباط 2005).

(2) Yamina, Bettahar, «La construction sociale de la parentalité: l'éxemple de l'Algérie», L'Année du Maghreb, 2.2005-2008, mis en ligne le 8 juillet 2010 consulté le 24 mars 2011-VRL, **http//annéeMaghreb,revues org89**

(3) المادة 42.

(4) المادة 40.

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

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

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

ب-احتمال تحميل الأب البيولوجي بعض الأعباء المادية

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

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

(1) **قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا** (الجزائر: دار الجزيرة، 2011)، ص18-19.

(2) **الدليل الشامل في الاجتهاد القضائي الجزائري** (الجزائر: كليك للنشر، 2007)، ص18-19.

(3) **قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية**، مدعمة بقرارات المحكمة العليا، مرجع سابق، ص20-21.

اليوم العالمي للأسرة (مايو/ أيار 2006م)، عندما قال إن السلطات المعنية سوف تلجأ إلى الوسائل العلمية لتتبع نسب الأبناء لآبائهم البيولوجيين الذين يرفضون تحمل أعباء نسلهم.

وبطبيعة الحال، لا يعتقد المرء أن الأمر قد يصل إلى إثبات النسب وما يترتب عليه من آثار، لكن الأكثر احتمالًا هو تحميل الآباء البيولوجيين مسؤولية الأعباء المادية لنسلهم. ومثل هذا الاحتمال قد يستند إلى عاملين:

– العبء المتزايد المفروض على كاهل الدولة: لقد قدر عدد الأطفال غير الشرعيين، حسب تقرير للمركز الوطني للدراسات والتحليل حول السكان بالجزائر بـ 5000 من بين 800000 ولادة سنويًا، مع ثبات هذه النسبة منذ بداية القرن الحادي والعشرين[1].

– وجود توجه لدى عدة دول في السنوات الأخيرة، نحو تحميل الآباء البيولوجيين جزءًا من مسؤولية نسلهم.

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

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

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

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

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

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

(3) المادة 35 من دستور الجزائر(28 تشرين الثاني1996).

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

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

2-منع التبني وتقنين الكفالة

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

أ-منع التبني

لقد عرف الأستاذ فان لون التبني بأنه «تلك الممارسة الاجتماعية التي تمت مأسستها والتي بموجبها يحصل شخص منتم إلى عائلة أو أهل على والدين جديدين»[4].

إلَّا أن قانون الأسرة ينص على أنه «يمنع التبني شرعًا وقانونًا»[5]، وذلك حرصًا على عدم اختلاط الأنساب الذي لا تجيزه الشريعة الإسلامية.

ولقد دأب الاجتهاد القضائي الجزائري على احترام ذلك المنع نصًّا وروحًا. فذهبت المحكمة العليا في إحدى القضايا إلى أنه «من المقرر قانونا أن التبني ممنوع شرعًا وقانونًا، وينسب الولد لأبيه متى كان الزواج وأمكن الاتصال ولم ينفه بالطرق المشروعة، وحيث انحصر طلب الطاعنين -الحالتين- في إبطال التبني الذي أقامه المرحوم، فإن قضاة

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

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

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

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

(5) المادة 46.

الموضوع عندما ناقشوا الدعوى وكأنها تتعلق بنفي النسب وطبقوا قاعدة الولد للفراش، فإنهم قد أساؤوا التكييف، مما ينجر عنه نقض قراراهم بدون إحالة»[1].

كما اعتبرت المحكمة العليا «مطالبة المتبني بالتعويض بسبب وفاة ابنه بالتبني مرفوضًا لانعدام الصفة، استنادًا إلى المادة 46 من قانون الأسرة والمادة 158 من قانون العقوبات»[2].

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

ب- تقنين الكفالة

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

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

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

---

(1) **قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا**، مرجع سابق، ص24.

(2) **الدليل الشامل للاجتهاد القضائي الجزائري**، مرجع سابق، ص187.

(3) المادة 116.

(4) المادة 118.

وحفاظًا على مصلحة الأم البيولوجية، يحدّد لها محضر التخلي المؤقت عن ابنها مهلة شهر للتفكير فيما إذا كانت تفضل تركه نهائيًّا أم استعادته، فإذا انتهت هذه المدة، تعطى شهرًا ثانيًا ثم شهرًا ثالثًا، لتبدأ بعد ذلك إجراءات انتقال الطفل إلى الوسط العائلي الجديد.

وبمقتضى قانون الأسرة، يجب أن تتم الكفالة أمام المحكمة أو أمام الموثق وبرضى من له أبوان[1].

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

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

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

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

(1) المادة117.

(2) المادة 125.

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

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

III ـ تمكين الطفل غير الشرعي من التمتع بحقوق الإنسان

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

1 ـ موقف الاتفاقيات الدولية من الطفل غير الشرعي

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

أ ـ عدم التمييز بسبب صفة الولادة

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

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

لقد أجابت عن هذا السؤال المادة2 من الاتفاقية الدولية للحقوق الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية(1966)، حيث دعت إلى أن «تتعهّد كل دولة طرف في الاتفاقية الحالية، عند غياب النص في إجراءاتها التشريعية القائمة أو غيرها من الإجراءات، باتخاذ الخطوات اللازمة، طبقًا لإجراءاتها الدستورية ولنصوص الاتفاقية الحالية، من أجل وضع الإجراءات التشريعية أو غيرها اللازمة لتحقيق الحقوق المقررة في الاتفاقية الحالية».

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

ب ـ التأكيد على الشخصية القانونية

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

ولقد عرّف الأستاذ كابيتان الشخص قانونًا بأنه كل «فرد يعترف له بالقدرة على أن يكون من أشخاص القانون»[1]، أي إن القانون يعترف له بحقوق ويفرض عليه التزامات.

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

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

2 ـ الحقوق المكفولة للطفل غير الشرعي

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

أ ـ الكنية

قد تكون الكنية فعلًا، كما وصفها الأستاذ مايكل ميلر «العلامة الأكثر تمييزًا لفردية الفرد»[2]. لذلك، يقضي القانون المدني بأنه «يجب أن يكون لكل شخص لقب واسم فأكثر

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

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

ولقب الشخص يلحق أبناءه»[1]. ولكن ماذا لو كان الطفل غير شرعي؟ لا يعترف القانون الجزائري بحق الطفل غير الشرعي بالحصول على كنية والده البيولوجي ولو كان معروفًا، وذلك استنادًا إلى قوله تعالى في الآية الخامسة من سورة الأحزاب: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾.

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

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

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

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

(1) المادة 61.

(2) المادة 64 من القانون المدني.

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

(4) المادة الأولى من المرسوم التنفيذي 92-24 (13 يناير/كانون الثاني1992 المتمم للمرسوم 11-151/ 03 يونية/ حزيران 1971).

(5) المادة 5 مكرر

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

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

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

ب-الجنسية

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

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

(1) Cité par Yamina Bettahar, op.cit.

(2) Cité par Bettahar, op.cit.

(3) 249 -المادة 44.

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

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

وفي الجزائر، يمكن أن يحصل الطفل غير الشرعي على الجنسية الجزائرية في الحالات التالية:

-«يعتبر جزائريًّا الولد المولود من أب جزائري أو أم جزائرية»[3]. وكما قد نلاحظ، فإن هذا النص لم يتطلب الميلاد على الإقليم الجزائري ولا الزواج الشرعي، ومع ذلك، فإن عدم ثبوت النسب للأب يجعل الحصول على جنسيته أمرًا مستبعدًا. ولكن، ورغم ما ذكر، فإن الأم والتي تعتبر واقعة الميلاد منها ثابتة، يمكنها إعطاء ابنها جنسيتها.

-«الولد المولود في الجزائر من أبوين مجهولين»، علمًا أن «الولد حديث الولادة الذي عثر عليه في الجزائر يعد مولودًا فيها ما لم يثبت خلاف ذلك»[4].

وقد يفسر منح الجنسية الجزائرية للمولود من أبوين مجهولين واللقيط بما ذهب إليه الأستاذ محند إسعاد عندما قال: «يتعلق الأمر هنا بحالة يصعب تجاهلها، فهذا الحل يتفق من جهة مع انشغالات كافة المشرعين في تفادي حالات انعدام الجنسية، ولكنه، من جهة أخرى وعلى الأخص، يعبّر عن واقعية مؤكدة، فولادة الطفل على الأرض الجزائرية تشكل قرينة على انحداره من أبوين جزائريين. ومما لا شك فيه، أنه سوف يكون مندمجًا في المجموعة بما فيه الكفاية لدرجة تسمح بمنحه الجنسية[5].

ولئن كان المشترع الجزائري يقضي في المادة7 ذاتها بأنه «غير أن المولود في الجزائر من أبوين مجهولين، يعد كأنه لم يكن جزائريًّا قط»، إذا توافرت بعض الشروط، فإن الاطلاع

(1) سعيد البستاني، **الجامع في القانون الدولي** الخاص (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008)، ص 156-158.

(2) المادة 2 من القرار رقم 15 الصادر في يناير/كانون الثاني 1925 اللبناني، المادة 3 من المرسوم التشريعي رقم 276 الصادر في 1969 السوري...

(3) المادة 6 من الأمر رقم 05-01 (27 فبراير/شباط 2005) المعدل والمتمم للأمر 70-86 (15 كانون الأول 1970 المتضمن قانون الجنسية).

(4) المادة 7.

(5) محند إسعاد، **القانون الدولي الخاص** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، 1989)، ص155.

على هذه الأخيرة يبين حرص المشترع على أنه لن يسحب منه الجنسية، إلّا إذا تأكد بأنه لن يصبح عديم جنسية. وتتمثل هذه الشروط في أنه «إذا ثبت خلال قصوره، انتسابه إلى أجنبي أو أجنبية وكان ينتمي إلى جنسية هذا الأجنبي أو هذه الأجنبية وفقًا لقانون جنسية أحدهما». إن اشتراط أن ترد المعلومات الجديدة حول الانتساب إلى أم أو أب أجنبيين خلال فترة القصور، دليل على الرغبة في استقرار المراكز، فلا يبقى وضع هذا الطفل معلقًا إلى ما لا نهاية. أما عدم الاكتفاء بمجرد الانتساب إلى أب أو أم أجنبيين، بل أيضًا اشتراط إمكانية الحصول على جنسية أحدهما، فإنه يرد إلى أن ثبوت النسب قد لا يكون كافيًا، طبقًا لقوانين الجنسية في بعض الدول، كتلك التي تمنح الجنسية على أساس الميلاد على الإقليم بصورة مطلقة أو تلك التي تتطلب الميلاد من أم وأب يحملان الجنسية ذاتها.

-«الولد المولود في الجزائر من أب مجهول وأم مسماة في شهادة الميلاد، دون بيانات أخرى تمكّن من إثبات جنسيتها»[1].

إن هذه الحالة والتي لا مقابل لها في جميع القوانين العربية، ترجع إلى أنه خلافًا للطفل الذي يهجر، ولا يمكن بأي حال التعرف على أبويه، فيكون مجهول الأبوين بصورة واضحة، فإن الأم تلد أحيانًا في المستشفى وينسب إليها الوليد ويحمل كنيتها، طالما أن هذه الأخيرة مذكورة في شهادة ميلادها، فلا يكون من أبوين مجهولين حتى ينطبق عليه المقطع الأول من الفقرة الأولى من المادة 7. لكن، في الوقت ذاته، عندما تكون شهادة ميلاد أمه ليس فيها سوى الكنية دون بيانات أخرى يستدل منها على جنسيتها لأنه لو كانت جنسيتها ثابتة لأعطتها لابنها استنادًا للمادة6 من قانون الجنسية، وحتى لا يتحول الابن إلى عديم جنسية، أضيفت الفقرة المشار إليها.

ولكن، ما هي المزايا التي سيجنيها الطفل غير الشرعي من حصوله على الجنسية؟

إن الجنسية ترتب آثارًا على عدة أصعدة:

ـ على صعيد القانون الداخلي

تعتبر الجنسية وسيلة للتمييز بين الوطنيين والأجانب،لذلك فإنه بحيازتها، تكون للمرء كافة الحقوق التي يتمتع بها أبناء الدولة التي ينتمي إليها. أما إذا حرم منها، فإنه يصبح محرومًا من أهم الحقوق ولا سيما السياسية كحق الانتخاب والترشح، كذلك من حق تولي الوظائف العامة.

(1) المادة 7/ 2.

وإذا كانت كافة الدساتير الحديثة تقضي بعدم إبعاد حاملي جنسيتها منها، فإن الوضع مختلف بالنسبة إلى الأجنبي، حيث يجوز إبعاده. وفي المقابل، يكون الوطني وحده ملزمًا بأداء الخدمة العسكرية ودفع الضرائب. فالأجنبي حتى لو تطوع لأداء الخدمة العسكرية، فذلك لن يقبل منه. وباختصار شديد، فإن الجنسية هي الفيصل في تمييز وضعيّة الوطني عن الأجنبي.

ـ على صعيد القانون الدولي الخاص

للجنسية أهمية في مجالي تنازع القوانين وتنازع الاختصاص القضائي، حيث يعتمد عديد من الدول على الجنسية كعامل ربط، خاصة بالنسبة إلى الأحوال الشخصية. إن الحامل لجنسية دولة ما، يستفيد من تطبيق قانونها عليه، على خلاف عديم الجنسية والذي يخضع طبقًا لاتفاقية نيويورك (1954م) لقانون الموطن والذي قد لا يتفق دائمًا مع خصوصياته الثقافية والدينية.

أما على صعيد تنازع الاختصاص القضائي، فإن عديدًا من الدول عندما يطرح النزاع أمام قضائها، تشترط لثبوت الاختصاص له، أن يكون أحد أطراف النزاع حاملًا لجنسيتها. ففي قانون الإجراءات المدنية الجزائري، تقضي المادتان 10 و11 باختصاص المحاكم الجزائرية، عندما يكون أحد طرفي النزاع جزائريًّا[1].

ـ على صعيد القانون الدولي العام

تسمح الجنسية لأية دولة باستعمال دعوى الحماية الدبلوماسية للدفاع عن حقوق حاملي جنسيتها أمام القضاء الدولي.

ولقد عرف الأستاذ عبد العزيز العشاوي الحماية الدبلوماسية بقوله: «معنى الحماية أن تحل الدولة التي ينتمي الشخص إليها بجنسيته محله في المطالبة بالتعويض تجاه الدولة التي قامت بالعمل غير المشروع. وذلك، استنادًا إلى حق الدولة في حماية الأفراد الذين يحملون جنسيتها»[2].

ولقد بينت محكمة العدل الدولية الدائمة في قرارها الصادر في 1924م بشأن قضية امتيازات مافروماتيس في فلسطين، بين اليونان وبريطانيا بأنه «لكل دولة الحق في أن تحمي

(1) أعراب بلقاسم، **القانون الدولي الخاص** (الجزائر: دار هومة، 2007)، ص92.

(2) عبد العزيز العشاوي، **محاضرات في المسؤولية الدولية** (الجزائر: دار هومة، 2007)، ص249.

رعاياها إذا ما لحقهم ضرر نتج عن أعمال مخالفة للقانون الدولي صدرت من دولة أخرى، في حال لم يستطع الرعايا الحصول على حقهم بالوسائل القضائية»[1].

ولقد أعادت محكمة العدل الدولية التأكيد في قرارها الصادر في 2001م في قضية الأخوين لاقران بين الولايات المتحدة وألمانيا، على رابط الجنسية بين الدولة وحامل جنسيتها.

لقد لاحظت المحكمة بأن اتفاقية فيانا 1963م حول العلاقات القنصلية «تخلق حقوقًا فردية»، لصالح الأفراد المعتقلين في الخارج، لكن هذه الحقوق والتي لا داعي لتكييفها «بحقوق الإنسان«(...)،» لا يمكن التمسك بها أمام المحكمة سوى من قبل الدولة التي يحمل المعتقل جنسيتها»[2].

ج ـ الحق في الرعاية والحماية الخاصة

إن الوضعية الخاصة للطفل غير الشرعي، تجعله بحاجة إلى رعاية وحماية أكبر من تلك التي يستحقها أي طفل عادي، وهذا ما نبهت إليه المواثيق الدولية منذ وقت مبكر.

لقد نصّ البند الثاني من إعلان حقوق الطفل 1924م على أن «اليتيم والمهجور، يجب إيواؤهما وإنقاذهما». كما نصّت المادة 20 من اتفاقية حقوق الطفل على أنه «للطفل المحروم بصفة مؤقتة أو دائمة من بيئته العائلية، أو الذي لا يسمح له، حفاظًا على مصالحه الفضلى بالبقاء في تلك البيئة، الحق في حماية ومساعدة خاصتين، توفرهما الدولة».

إلّا أن اتفاقية حقوق الطفل، ورغم إلحاحها على المساعدة المقدمة من قبل الدول، لم تنس أهمية العائلة. لذلك نصت المادة 8 منها على أن «تتعهد الدول الأطراف باحترام حق الطفل في الحفاظ على هويته، بما في ذلك جنسيته واسمه أو صلاته العائلية، على النحو الذي يقره القانون، وذلك دون تدخل غير شرعي». وهذا بعد نص المادة7من الاتفاقية ذاتها على حق كل طفل في «معرفة والديه وتلقي رعايتهما».

يبدو إذًا أن هذه الحماية والرعاية الخاصة المشار إليهما لا يمكن تعداد ما يدخل ضمنهما حصريًّا. بل إن مضمونهما يتحدّد من خلال الهدف المرجو منهما. إنهما قد تنطلقان من الهياكل الضرورية لإيواء هؤلاء الأطفال إلى الإعانات المالية والمساعدة على

(1) محمد غانم، **مبادئ القانون الدولي العام** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1972)، ص713-714.

(2) Patrick Daillier,Alain Pellet ,op.cit,p.649.

التزوّد بالوثائق التي لا غنى عنها في المجتمعات الحديثة...،فما الذي فعله المشرع الجزائري في هذا الإطار؟

إن حقوق هؤلاء معترف بها من خلال المرسوم رقم 80-83 (15 مايو/أيار 1980م) الذي نص على إنشاء وتنظيم عمل دور الطفولة المسعفة.

فعلى مستوى الهياكل، يوجد حاليًّا 35 دار طفولة مسعفة، موزعة على 26 ولاية، من بينها 22 مخصصة لاستقبال الأطفال من 0 إلى 6 سنوات؛ وتقدر الطاقة الاستيعابية لهذه الديار بـ 2748 شخصًا، لكن نسبة الاستيعاب الفعلي إلى غاية 2006م، قدرت بـ 69% أي 1896 طفلًا[1].

أما في مجال الإعانات المالية، فإن قانون الأسرة ينص على أن: «تخول الكفالة للكافل الولاية القانونية وجميع المنح العائلية والدراسية التي يتمتع بها الوالد الأصلي»[2]، ومن ثمة، فإن المكفول لن يكون عبئًا على الكفيل إلَّا بقدر ما ينفق هذا الأخير على أبنائه.

كما يتمتع هؤلاء بتغطية كاملة من صندوق الضمان الاجتماعي وبالركوب المجاني في كافة وسائل النقل البرية.

وبفضل المنحة المعطاة للأبناء غير الشرعيين في إطار برنامج «أنقذوا الأطفال» وعمليات التحسيس التي قامت بها مختلف وسائل الإعلام لصالح هؤلاء، لوحظ في السنوات الأخيرة أن عددًا من الأطفال أعيد أخذهم من قبل أمهاتهم البيولوجيات.

ولكن، ورغم هذا التقدم، لا تزال سرية الولادات غير الشرعية وسرية الملف المتعلق بها والهجر التام للابن، كل ذلك يحول دون تمكين الطفل من حقه في معرفة والديه. هذا الإشكال لا يزال قائمًا في الجزائر إلى حد الآن، لأن الحق المذكور يصطدم مع حق الأم في حرمة حياتها الخاصة في مواجهة مجتمع عدائي تجاه الطفل غير الشرعي وأمه على حد سواء.

إلَّا أن هذه العقبة يجب ألَّا تحول دون مواصلة بقية الجهود التي يفرض القانون على السلطات العمومية الاضطلاع بها لتسهيل اندماج الطفل غير الشرعي بالمجتمع. ويدخل ضمن هذا الإطار، تمكين هذا الطفل من الحصول على كافة وثائق الهوية التي تسمح له بممارسة حياته اليومية كغيره وبالتمتع بحقوق الإنسان الأخرى كالحق في التعليم، العمل، التنقل، وحرية مغادرة الدولة أو العودة إليها...

---

(1) Référentiel des dispositifs de protection de l'enfance et de la jeunesse, disponible sur: **www.pcpalgerie.org/.../pdf_Dispositifs_Protection_Enfance_Jeunesse_presentation_AP.pdf**, consulté le 12 juillet 2011.

(2) المادة 121.

وعلى هذا الأساس، يقوم مدير النشاط الاجتماعي بصفته الولي المفوض للطفل المحروم من العائلة بتقديم طلب إلى رئيس مصلحة الدائرة الحضرية لقسم مديرية النشاط الاجتماعي بالولاية المعنية من أجل العمل على تأسيس بطاقة التعريف الوطنية بالنسبة إلى الطفل المحروم من العائلة.

كما يقدّم مدير النشاط الاجتماعي بالصفة ذاتها طلبًا إلى الوالي المنتدب للمقاطعة بغرض إصدار جواز سفر خاص بالطفل غير الشرعي، كما يمنح شهادة إيواء يبيّن له فيها أن المعني بالأمر قد أقام بدار الطفولة المسعفة من تاريخ الولادة إلى يوم التقديم.

ومما لا شك فيه أن كل ما ذكر يعد مساهمة فعالة في إخراج هذه الشريحة من الأفراد من التهميش المفروض عليها.

الخاتمة

في ختام هذه الورقة، نلاحظ:

1 ـ إن ظاهرة الأطفال غير الشرعيين قد استفحلت، مخلفة وراءها ضحايا مهمشين أكثر من ذي قبل. كل ذلك في ظل قوانين تستمد عديدًا من قواعدها من الدين، لكنها تختلف عنه بإعفائها الأب البيولوجي من كل مسؤولية، متناسية أن العقاب الرباني يقوم على المساواة المطلقة: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[1]. فإذا كانت المرأة تتحمل وابنها عبء تهميش المجتمع لهما، فإن الأب لا يتحمل ولا حتى بعض الأعباء المادية.

2 ـ إن ارتباط القوانين الحاكمة لمركز الطفل غير الشرعي بالدين يتطلّب أن يطرح على بساط البحث والنقاش، بما في ذلك الآراء المخالفة لجمهور الفقهاء لأن القائلين بها ليسوا من أصحاب البدع ولا المحدثين، بل أئمة لهم مكانة في الدين والعلم. ولعلّ تحميل من كان يعبث بعلاقة هنا وأخرى هناك نتائج أعماله يجعله أكثر خشية من العواقب.

(1) سورة النور: الآية 2.

3 ـ إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، على أن يظل الاجتهاد ملاحقًا لكافة التطورات، لا على سبيل إضفاء الغطاء الشرعي على الآثام ولا على سبيل التجمّد عند اجتهادات تعود إلى عشرات القرون، وإنما عن طريق الاجتهادات الآنية والمسؤولة.

قائمة المراجع

أولًا: باللغة العربية

-القرآن الكريم

-إسعاد، محند. القانون الدولي الخاص. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989.

-البستاني، سعيد. الجامع في القانون الدولي الخاص. ط5.بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008.

-بلقاسم، أعراب. القانون الدولي الخاص. ط. 4الجزائر: دار هومة، 2007.

-داود، أحمد. الحقوق المتعلقة بالتركة بين الفقه والقانون. عمان: مكتبة الثقافة للنشر والتوزيع، 1999.

-الداودي، غالب. القانون الدولي الخاص. ط. 5 عمان: دار وائل للنشر، 2010.

-الدليل الشامل في الاجتهاد القضائي الجزائري. الجزائر: كليك للنشر، 2007.

-العجوز، أحمد. الميراث العادل في الإسلام. بيروت: دار المعارف، 1994.

-العشاوي، عبد العزيز. محاضرات في المسؤولية الدولية. الجزائر: دار هومة 2007.

-غانم، محمد. مبادئ القانون الدولي العام. ط3. القاهرة: دار النهضة العربية، 1972.

-قوانين الأسرة، الجنسية والحالة المدنية، مدعمة بقرارات المحكمة العليا. الجزائر: دار الجزيرة، 2011.

-مدكور، محمد. أحكام الأسرة في الإسلام: الميراث من الناحية الفقهية والتطبيقية. القاهرة: دار النهضة العربية، 1969.

ثانيًا باللغة الأجنبية

أ-الكتب

- Clinton,Bill. *Quand histoire et espoir se rencontrent.Se préparer au xxI^{eme} siècle*. Paris: Odile Jacob, 1996

-Daillier, Patrick. Pellet, Alain.,*Droit international public.7emeed.* Paris: LGDJ,2002.

-Favoreu ,Louis et autres.*Droit des libertés fondamentales. 4emeed.* Paris: Dalloz,2007.

- Frémy,Dominque et Michèle. *Quid 2006*. Paris: Robert Laffont, 2005, p.1449.

-Le Petit Robert.Paris: Editions Le Robert,1992.

ب ـ المقالات

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

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

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

ج ـ التقارير

-Ait-Zai,Nadia.Lesdroitsdel'hommeenAlgérie,Rapportalternatif,40eme pré-session du Comité des droits de l'homme des Nations-Unies, Alger, 2005.

www.crin.org/docs/resources/treaties/crc.40/Algeria_ngo_report.pdf, *consulté le 12 juillet 2011.*

- Miller, Michel. La nationalité et l'enfant, Rapport pour la 3eme Conférence européenne sur la, nationalité, Strasbourg, 5 octobre 2004.

www.coe.int/t/dghl/standardsetting/.../3_WEB%20Rapp.%205.pdf, *consulté le 12 juillet 2011.*

-Référentiel des dispositifs de protection de l'enfance et de la jeunesse.

www.pcpalgerie.org/.../pdf_Dispositifs_Protection_Enfance_Jeunesse_-presentation_AP. pdf , *consulté le 12 juillet 2011.*

عن الهامش بوصفه قوة معنوية وفكرية: قراءة لتطور حركة ٩ مارس/آذار الجامعية:

هدى الصدة

فاجأت الثورة المصرية جميع المحللين لأسباب يطول شرحها، إلّا أنها لم تأت من فراغ. فلقد شهد العقد الأول من القرن الواحد والعشرين ظهور حركات عديدة ومجموعات متنوعة تنازع النظام الحاكم وتتحدى سلطاته. أشهر هذه الحركات هي حركة كفاية، أو الحركة المصرية من أجل التغيير، التي بدأت في 2004. تشعبت الحركات واتسع مجالها لتشمل حركات احتجاجية لمهن بعينها، مثل حركة القضاة وجماعة العمل من أجل استقلال الجامعات «9 مارس/آذار» لأساتذة الجامعات المصرية. ثم ظهرت حركات شبابية، أشهرها حركة 6 أبريل/نيسان في 2008، والتي كانت في مقدمة المجموعات التي أطلقت الدعوة للمظاهرات في 25 يناير/كانون الثاني 2011 والتي أدت إلى قيام الثورة المصرية. كان لمجموع تلك الحركات والمجموعات الفضل في تهيئة الساحة لاندلاع ثورة 25 يناير/كانون الثاني، مع الاعتراف بفضل المجموعات الشبابية في التنظيم والإقدام. عملت هذه الحركات والمجموعات على هامش الحياة السياسية المصرية، واستطاعت أن تتواصل مع المجتمع عبر وسائل الإعلام الجديدة ونجحت في تحويل الهامش إلى موقع قوة معنوية وفكرية أو بالأحرى اتخذت من الهامش موقعًا وموقفًا عن وعي وتدبر.

فلقد اتسمت الساحة المصرية في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين بالمركزية المفرطة وبسيطرة غير مسبوقة للحزب الحاكم في مصر على جميع مناحي الحياة. فمع بداية مشروع التوريث، وتصدّر جمال مبارك ومجموعة رجال الأعمال الساحة السياسية في مصر، تم بسط سيطرة تلك النخبة السياسية الجديدة على شتى المجالات، السياسية والاقتصادية والتعليمية، على سبيل المثال لا الحصر. في المجال السياسي، احتكر الحزب الحاكم الساحة من خلال انتخابات مزورة وأيضًا من خلال إضعاف جميع أحزاب المعارضة المصرية بلا استثناء إلى الحد الذي تحولت هذه المعارضة إلى أدوات يستخدمها النظام

الحاكم لإحكام قبضته على الساحة وإضفاء شرعية شكلية على الحياة السياسية في مصر. في المجال الاقتصادي، أدى تزاوج المال مع السلطة الممثل في حكومة رجال الأعمال الموالية لجمال مبارك إلى تغليب مصلحة القلة على مصلحة الأغلبية العظمى من الفقراء ومحدودي الدخل في اتباع سياسيات الليبرالية الجديدة. أما في الجامعات فأنشئت جمعية جيل المستقبل تحت قيادة جمال مبارك للتأثير على الشباب وتعبئتهم في خدمة النظام الحاكم. واكب هذه التطورات التنامي الفج لدور الأمن في التحكم في الشأن الجامعي. ومن ثم، ومع تعاظم تركيز السلطات في أيدي نخبة حاكمة تستند إلى جهاز أمني يتمتع بصلاحيات تكاد تكون مطلقة، ومع تضييق مجالات العمل أمام الهيئات أو الأحزاب أو النقابات، ظهرت تلك الحركات السابق ذكرها، لتعمل على الهامش فتحوله إلى قوة معنوية وفكرية. نستعرض في هذه الورقة حركة 9 مارس/آذار، تاريخها، شكلها التنظيمي، أهدافها وأنشطتها، وذلك بوصفها مثالًا جيدًا على ما كان يحدث على هامش الحياة السياسية المصرية، وعن علاقة هذا الهامش مع السلطة المركزية، لنلقي بعض الضوء على التحولات وإرهاصات مرحلة ما قبل اندلاع الثورات العربية.

تعريف 9 مارس/آذار

تضم حركة 9 مارس/آذار أساتذة في الجامعات المصرية التقوا حول هدف الدفاع عن الحريات الأكاديمية وتحدي الممارسات والقوانين التي تهدد استقلال الجامعات وتمنع المؤسسات التعليمية من أداء دورها الأصيل في نهضة المجتمع. فمع تنامي دور أجهزة الأمن في كافة المؤسسات المصرية، حدث تصاعد ملحوظ في سيطرة جهاز أمن الدولة على الأنشطة والقرارات داخل الجامعات. تم تأسيس 9 مارس/آذار في صيف 2003 كمجموعة غير رسمية، بدون قائد أو رئيس، تتبع روح الديموقراطية في تسيير أعمالها وتعتمد في الأساس على مبدأ التوافق في اتخاذ القرارات. معظم أعضاء المجموعة من جامعة القاهرة ولكنها مجموعة مفتوحة، أي ترحب دائمًا بأعضاء جدد من جميع الجامعات المصرية، بل وتسعى إلى التواصل الدائم مع الوسط الأكاديمي في مصر. تعقد المجموعة اجتماعاتها في نوادي هيئات التدريس أو داخل الحرم الجامعي، معتمدة على التمويل الذاتي من أعضائها.

تاريخ الصراع بين الدول والجماعة الأكاديمية

تستلهم حركة 9 مارس/آذار في اسمها لحظة مهمة في التاريخ الجامعي في مصر. في 9 مارس/آذار 1932 استقال أحمد لطفي السيد، رئيس جامعة القاهرة (أو جامعة فؤاد الأول في ذلك الحين) من منصبه احتجاجًا على قرار وزير التعليم العالي لنقل الدكتور طه حسين، عميد كلية الآداب، إلى وظيفة خارج الجامعة دون الحصول على موافقته، معتبرًا هذا القرار تدخلًا

غير مقبول في الشأن الجامعي. ففي خطاب الاستقالة، أصر أحمد لطفي السيد عل أن قرار الوزير يعد خطأ لثلاثة أسباب: السبب الأول متعلق باستقلال الجامعة عن النظام الحاكم. السبب الثاني متعلق بالمصلحة العامة للتعليم العالي. والسبب الثالث متعلق بالعلاقة التعاقدية بين الجامعة التي أنشئت بمجهودات أهلية، وبين الجامعة الجديدة التي تدعمها الدولة. فعلى الرغم من أن قرار الوزير يعتبر قانونيًّا وفقًا للقانون المطبق في ذلك الوقت، إلّا أن تلك القوانين، حسب قول لطفي السيد، تحد من المبادئ الأساسية للحريات الأكاديمية لأنها تسمح للمصالح السياسية بالتدخل في الشأن الجامعي. وفي سنة 1935 وافق لطفي السيد على العودة إلى منصبه بشرط تعديل قانون الجامعة، وتم بالفعل تعديل القانون وانتصرت الجماعة الأكاديمية في واحدة من معارك استقلال الجامعات. لم تكن تلك المعركة الأولى أو الأخيرة حول استقلال الجامعات الوطنية من سطوة السلطة السياسية والأهواء الحزبية في مصر. ولكن مما لا شك فيه أن الوضع ازداد سوءًا في العقد الأخير من القرن العشرين وبدايات القرن الواحد والعشرين، مع تنامي دور جهاز أمن الدولة داخل الجامعات المصرية.

عن أنشطة 9 مارس/ آذار

نشأت 9 مارس/ آذار واتخذت تاريخ استقالة أحمد لطفي السيد شعارًا يعبر عن ضرورة مقاومة التدخل من قبل النظام السياسي في شؤون الجامعة كشرط أساسي لنهضة التعليم الجامعي في مصر، كما اعتبرت المجموعة هذا التاريخ جديرًا بالاحتفال للتذكير بهذا الموقف المحترم في التصدي لسطوة السياسي على مقدرات التعليم في مصر، والحفاظ عليه في الذاكرة الوطنية. ففي مارس من كل عام، تعقد 9 مارس/ آذار مؤتمرًا لمناقشة موضوعات في التعليم العالي ودور المؤسسات التعليمية في نهضة المجتمع، كما تناقش أثر التدخلات الأمنية على الحياة الجامعية والحريات الأكاديمية. على سبيل المثال، تناولت الأوراق ودارت المناقشات في المؤتمر الأول في 9 مارس/ آذار 2004 حول أهمية الحفاظ على استقلالية الجامعة وحمايتها من التدخلات الأمنية. كما عرض الدكتور محمد أبو الغار، الأب الروحي لحركة 9 مارس/ آذار، ورقة عن ضعف الإنتاج العلمي في الجامعات المصرية وذهب إلى أن التراجع في مستوى الأبحاث العلمية في الجامعات مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسيطرة السياسية على الجامعات والبحث. شهدت الندوة أيضًا شهادات عن أزمتين بارزتين في تاريخ الجامعات المصرية في سنتي 1954 و1981. أما في الأولى، فجرى ما عرف بالتطهير في عصر جمال عبد الناصر عندما تم فصل أكثر من أربعين أستاذًا من الجامعات بسبب انتماءاتهم الإيديولوجية، وفي الثانية، تم نقل 64 من الأساتذة إلى وظائف إدارية أو اعتقالهم بسبب معارضتهم لسياسيات أنور السادات. أما في مؤتمر 9 مارس/ آذار المنعقد في 2012، تم التركيز على قضية الفساد داخل الجامعات كما عرضت

شهادات لأساتذة من الأطباء كشهود عيان على الإصابات التي طالت الثوار على يد قوات الأمن منذ اندلاع الثورة في 25 يناير/كانون الثاني 2011.

تهتم مجموعة 9 مارس/آذار بدراسة وتفنيد السياسات التعليمية التي تتبناها وزارة التعليم العالي وتتقدم بالرأي والمشورة إلى من يهمه الأمر. وعلى سبيل المثال، أصدرت المجموعة كتيبًا للتعليق على خطة تطوير التعليم التي أعدت تحت إشراف البنك الدولي في 1997 والتي تم تطويرها في تقارير ومشروعات لاحقة. وكان التركيز على الخطوط العريضة في الخطة وخاصة على الفلسفة الحاكمة لها. ارتأت المجموعة أن الخطة المقترحة تهدف إلى الإلغاء التدريجي لمجانية التعليم من خلال التوسع في إنشاء الجامعات الخاصة وتأسيس برامج للتعليم بأجر داخل المؤسسات الحكومية. حاولت المجموعة، ومازالت تحاول، مناهضة تلك السياسات وتقديم رؤى بديلة للنهوض بالجامعات مع الحفاظ على قيم العدالة الاجتماعية.

ومع هذا، يمكننا القول إن أنشطة حركة 9 مارس/آذار تركز في الأساس على التصدي للتدخلات الأمنية في الشؤون الجامعية بوصفها عائقًا أساسيًّا في طريق تحسين الأداء الجامعي والحياة الجامعية. فمن مظاهر السطوة الأمنية على الجامعات حدوث اعتداءات على الأساتذة والطلاب، عدم تعيين المعيدين بسبب انتماءاتهم السياسية، تزوير الانتخابات الطلابية والتحكم في اتحادات الطلبة، التحكم في سفر أعضاء هيئة التدريس إلى الخارج، التستر على السرقات العلمية، وإلغاء الندوات والمؤتمرات اعتراضًا على المتحدثين. تتصدى المجموعة لهذه الانتهاكات متبعة أساليب متنوعة، فتنظم الوقفات الاحتجاجية، أو يكتب أعضاء وعضوات المجموعة مقالات في الصحف لفضح المتورطين، أو تكتب بيانات وتنشر على نطاق واسع، وفي أحيان أخرى يتم اللجوء إلى القضاء. مثلًا وقع 119 عضو هيئة تدريس على خطاب احتجاج موجّه إلى مجلس جامعة القاهرة اعتراضًا على استغلال السياسة للجامعة، حيث تم تخصيص مبنى لجمعية جيل المستقبل (التي رأسها جمال مبارك) داخل الحرم الجامعي، كما أصدرت المجموعة بيانًا اعترضت فيه على منح زوجة الرئيس المخلوع، سوزان مبارك، الدكتوراه الفخرية سنة 2010. هذا فيما يخص الإعلان عن المواقف ومحاولات التأثير من خلال البيانات وتعبئة الرأي العام. أما فيما يخص بعض الممارسات المتعسفة التي نجحت المجموعة في إجبار السلطة السياسية على التراجع عنها، ففي 2005 قادت المجموعة حملة لمساندة المعيد هاني دويك الذي لم يعين بسبب اعتراض الأمن على الرغم من أحقيته في الوظيفة، وتمّ بالفعل تعيينه في سبتمبر/أيلول 2005. نجحت المجموعة أيضًا في الحد من التواجد الأمني من خلال اللجوء إلى القضاء وتم بالفعل صدور حكم

نهائي في أكتوبر/ تشرين الأول 2010 يلغي وجود حرس الجامعة التابع لوزارة الداخلية وإلزام الجامعات بتعيين حرس يتبع إدارة الجامعة. هذا على سبيل المثال لا الحصر.

مقومات النجاح في 9 مارس/آذار

9 مارس/آذار مثال جيد على نمو حركة أكاديمية مستقلة في سياق سياسي وجامعي فاسد يرتكز على مبدأ تولية أهل الثقة لا أهل العلم. والسؤال: كيف استطاعت 9 مارس/آذار الاستمرار في عملها داخل الجامعات رغمًا عن المضايقات والتضييقات من قبل الإدارة والأمن؟ ولماذا فشل جهاز الأمن في اختراق المجموعة وتدميرها من الداخل كما فعل مع معظم الأحزاب والنقابات؟

بداية، تضم 9 مارس/آذار كوكبة متميزة من الأساتذة المرموقين علميًّا والمعروفين على المستوى المحلي والعالمي، مما صعب على الإدارات المتلاحقة تشويههم أو التحريض ضدهم. ثانيًا، أهداف المجموعة هي أهداف الجماعة الجامعية وإن كان عدد الأعضاء محدودًا إذا أخذنا في الاعتبار العدد الكلي لأعضاء هيئات التدريس في الجامعات المصرية. كما أن أنشطة المجموعة تصب مباشرة في تحقيق طموحات المجتمع المصري في توفير التعليم الجيد للجيل الجديد. ثالثًا، تم تركيز النشاط على قضايا لا خلاف عليها البتة في جميع الدوائر، أي قضايا وطنية من الدرجة الأولى. رابعًا، تجاوزت الحركة الانتماءات الإيديولوجية حيث ضمت أعضاء من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وأعضاء من المنتمين إلى التيارات الدينية كما التيارات العلمانية. خامسًا، اعتمدت الحركة مبدأ التغيير وليس الإصلاح (حيث كان شعار الإصلاح شعار النظام الحاكم في تعامله مع كافة المشاكل والتحديات التي واجهته) أي تغيير السياسات التعليمية التي تبنتها الدولة المصرية في عصر مبارك، ورفضها شكلًا وتفصيلًا. ومن هذا المنطلق، اعتبرت الحركة أن مقاومة عمليات التخريب الممنهج للتعليم وقيمة العلم والبحث عملًا أساسيًّا نحو السعي إلى النهوض بالتعليم في مصر. سادسًا، اعتمدت المجموعة على التمويل الذاتي وحرصت كل الحرص على الحفاظ على الاستقلال المادي. سابعًا، وهي النقطة الأهم، ابتعدت المجموعة عن كل المظاهر الرسمية في الشكل والمضمون.9 مارس/آذار هي حركة غير رسمية، ليس لديها رئيس أو لجنة سكرتارية، يتواصل الأعضاء والعضوات عبر الإنترنت، العضوية مفتوحة، ولا يوجد تراتبية بين الأعضاء. كان لغياب المركزية في شكل الحركة وعملها أن استعصى على جهاز الأمن اختراق المجموعة وتخريبها كما حدث مع مجموعات كثيرة أخرى.

الهامش كموقع قوة

إذا عقدنا مقارنة بين حركة 9 مارس/آذار وحركات الاحتجاج والمقاومة الأخرى التي برزت على الساحة المصرية في العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، نجد أنها جميعًا تتشارك في بعض الخصائص في الشكل والمضمون: اللامركزية، تجاوز الانقسامات الإيديولوجية، العمل خارج الأطر الرسمية، ومناهضة سطوة الدولة البوليسية. تعرضت تلك الحركات إلى استبعاد وتهميش في وسائل الإعلام الرسمية إلّا أنها استطاعت أن تجد مساحة للتحرك والتواصل مع المجتمع من خلال وسائل الاتصال الحديثة، أي عبر الإنترنت، أو المدونات، أو مجموعات على البريد الإلكتروني. بالنسبة للخاصية الأخيرة، استخدم أعضاء وعضوات 9 مارس/آذار البريد الإلكتروني في التواصل وتبادل الآراء والمقترحات، في التوقيع على بيانات وخطابات، وفي الحشد لوقفات احتجاجية، بالإضافة إلى اللقاءات الدورية في نوادي هيئة التدريس. وإذا قارنا ذلك بحركة كفاية، نجد أن أعضاء كفاية تواصلوا هم أيضًا بواسطة البريد الإلكتروني لتحقيق الأغراض نفسها. بالإضافة إلى ذلك، انتشرت في تلك الفترة المدونات السياسية والاجتماعية وكتب المدونون عن القضايا المسكوت عنها في الإعلام الرسمي والفضائيات التابعة لنظم سياسية معينة، وبهذا فتحت منابر إعلامية بديلة للتعريف بتلك الحركات القابعة على هامش الحياة السياسية في مصر. نجحت الحركات الجديدة في إرساء أساليب وأطر جديدة في التعاطي مع الشأن السياسي أو الجامعي أو الخاص بمهنة ما، وعملت وفق منطق يعلي من شأن التوافق ويسعى إلى الابتعاد عن أسباب الفرقة والتشرذم.

أخيرًا، يمكننا القول بأن مجموع تلك الحركات الاجتماعية والسياسية والشبابية التي اتخذت الهامش موقعًا عن وعي وتدبر لتفادي تعقيدات وسلبيات الأطر الرسمية السائدة في المجتمع، هذه الحركات شكلت التربة الملائمة لتفجير ثورة تنادي بالعيش والحرية والكرامة الإنسانية. في المرحلة ما بعد بداية الحراك السياسي الذي فجرته شرارة 25 يناير/كانون الثاني، تواجه هذه المجموعات تحديات جمة قد تتطلب إعادة النظر في أساليب العمل خصوصًا في التعامل مع أجهزة الدولة، وفي تحديد علاقتها مع الكيانات والمبادرات الكثيرة التي ظهرت بعد 25 يناير/كانون الثاني.

مصادر

تحرير رؤوف عباس، «الجامعة المصرية والمجتمع»: مائة عام من النضال الجامعي 1908 ـ 2008. جماعة العمل من أجل استقلال الجامعات (9 مارس/آذار). القاهرة.

دراسات الصينيين في الأدب العربي: من هامش الصين إلى وسط العرب

بقلم: لين فينغ مين (عامر)

(أستاذ الأدب العربي في جامعة بكين، الصين)

على الرغم من أن «ألف ليلة وليلة» قد ترجمت إلى اللغة الصينية في أوائل القرن العشرين، لكن الدراسات في الأدب العربي لم تنتشر كثيرًا في الصين إلَّا بعد انفتاحها منذ 1979. إذ إن الآداب الأجنبية اعتبرت من شؤون الرأسمالية خلال الثورة الثقافية الكبرى (1968-1978). ولم تُدرَّس اللغة العربية في الجامعات الصينية إلَّا بعد تأسيس قسم اللغة العربية في عام 1946 في جامعة بكين، وإن كانت تدرّس في مساجد مناطق المسلمين الصينيين الذين يستخدمون اللغة العربية لخطبة الجمعة وللصلاة، وأيضًا في عدد قليل جدًّا من مدارس المسلمين، بقصد إعداد الشباب لأن يصبحوا أئمة المساجد. وقبل العام 2000 لم تكن أقسام اللغة العربية في الجامعات لتزيد عن العشرة في أنحاء الصين كافة، ما قلَّل بحث الأساتذة في الأدب العربي.

وكان لافتًا أن تعليم اللغة العربية تطور في بعض الجامعات الصينية تطورًا سريعًا في القرن 21، فوصل عدد الأقسام العربية في الجامعات إلى الثلاثين. وأنشئت كلية للغة العربية في جامعة نينغشيا التي تقع في عاصمة منطقة نينغشيا الذاتية الحكم القومية الهوى التي تعتبر أكبر قومية مسلمة في الصين، إلى جانب 9 قوميات مسلمة أخرى. فكان تدريس اللغة العربية منطلقًا لترجمة الأعمال الأدبية العربية ودراستها.

1- الأدب العربي في هامش الصين

من المعروف أن الصين الجديدة التي كان يرأسها الحزب الشيوعي الصيني تأثرت كثيرًا بالسياسة الثقافية الروسية في الخمسينيات والستينيات في القرن الماضي. فلم يكن يُقدّم

من الآداب الأجنبية إلى قراء الصين إلا الأدب الروسي بشكل رئيس. ولم تشهد تلك العقود دراسات في الأدب العربي إلا قليلًا من الإبداعات العربية المترجمة إلى اللغة الصينية. والتي كانت معظمها من القصائد الثورية وروايات الكفاح ضد الاستعمار.

وعلى الرغم من أن الستينيات شهدت الثورة الثقافية الكبرى، إلا أن الترجمة والدراسة في الآداب الأجنبية كانت أقل من السابق وبالتالي كانت الدراسات في الأدب العربي تقع على هامش دراسات الصينيين للآداب الأجنبية، فلم نجد في ثمانينيات القرن الماضي أي كتاب يُدّرس في الأدب العربي إلا كتابًا مترجمًا عن اللغة الإنكليزية وهو «موجز تاريخ الأدب العربي»، تأليف المستشرق البريطاني المشهور هاملتن جيب وقد ترجمه السيد / لو شيآو شيو (LUXiaoxiu陆孝修) والسيد/ ياو جيون دا (YAOJunde姚俊德) إلى اللغة الصينية وطبع ونشر بدار أدب الشعب للنشر والتوزيع (人民文学出版社) في 1980.

أما المقالات والبحوث في الأدب العربي وإن كانت لا توجد كثيرًا في ثمانينيات القرن الماضي غير أنها أحسن حالًا من الكتب، فكان معظمها منشورًا في دوريات «الدراسات في الآداب الأجنبية» (外国文学研究)[1] و«الآداب في خارج البلاد» (外国文学)[2] و«النقد في الآداب الأجنبية» (外国文学评论)[3] و«الآداب الأجنبية» (外国文学)[4] و«الآداب الاجنبية المعاصرة» (当代外国文学)[5]. هذه الدوريات الأدبية التي تأسست في بدايات ثمانينات القرن الماضي شجعت الأساتذة الذين يحترفون البحث في الآداب الأجنبية على النشر، وإن كان بقي أساتذة اللغة العربية يعانون آنذاك من صعوبات في إصدار مقالاتهم وبحوثهم

(1) أُسست مجلة «**الدراسات فى الآداب الأجنبية**» الفصلية في 1987، تعتبر أول مجلة علمية في مجال الآداب الأجنبية، وهي تابعة لجامعة هواتسونغ للمعلمين بمدينة ووهان.

(2) تأسست مجلة «**الآداب في خارج البلاد**» في عام 1981، وهي مجلة فصلية تابعة لجامعة بكين، تنشر فيها البحوث العلمية عن الآداب خارج الصين، من ضمنها آداب أجنبية والأدب الصيني المهجري.

(3) هذه المجلة أُسست في 1987، وتعتبر أحسن مجلة علمية في ميدان الآداب الأجنبية فى الصين، وهي مجلة فصلية تابعة لمعهد الآداب الأجنبية بأكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية.

(4) هذه مجلة أدبية أُسست في عام 1980، وتنشر أعمالًا أجنبية مترجمة إلى اللغة الصينية فى البداية، ثم غيرت أسلوبها في السنوات الأخيرة فتنشر فيها أيضًا قليلًا من البحوث العلمية عن الآداب الأجنبية.

(5) أُسست مجلة «الأداب الأجنبية المعاصرة» في 1980 أيضًا ولا تنشر إلَّا أعمالًا أجنبية معاصرة مترجمة إلى اللغة الصينية، وتغير أسلوبها أيضًا فيما بعد إلى مجلة مختلطة بالأدبية والنقدية وازدادت المقالات والبحوث العلمية أكثر فأكثر.

في هذه الدوريات لسببين: السبب الأول لأن القراء الصينيين في ذلك العقد كانت لديهم رغبة في قراءة أعمال الكتّاب الغربيين لاعتقادهم أن العالم الغربي متطور ورائع ومن المفيد التعرف إليه عن طريق الأدب، والسبب الثاني هو قلة عدد أساتذة اللغة العربية وآدابها في الجامعات الصينية.

وبعدما تأسست مجلة «العالم العربي» (阿拉伯世界)[1] في العام 1982 بدأ القراء الصينيون يتعرفون على الأدب العربي، وبدأ بعض الأساتذة في أقسام اللغة الصينية وآدابها يهتمون بهذا الأدب.

ولدى الاطلاع على «المنهج الدراسي للآداب الأجنبية» تأليف ماو شيندا(Mao Xinde) وودى (Wu Di) وجيانغ تشانغيوانغ (Jiang Chengyong) الذي بلغ عدد صفحاته 808 وجدت 26 صفحة فقط تتناول الأدب العربي، مقدمًا «القرآن» و«ألف ليلة وليلة» من الصفحة 705 حتى 717، و«نجيب محفوظ» من الصفحة 761 حتى 768. وكان لافتًا تقدير هذا المؤلف للأدب العربي تقديرًا عظيمًا رغم صغر الحيز الذي أفرد له القرآن الكريم قائلًا: «الحقيقة أن القرآن ساهم مساهمة عظيمة في الأدب. أولًا، اخترع أسلوب نثر مميزًا وجميلًا..»[2] ويرى المؤلف أن القوافي والإيقاعات في القرآن مميزة ولغته جميلة ويمتاز بجمال الموسيقى وله جاذبية كبيرة، حتى إن أعداء النبي محمد أحبوه، وأشار إلى وجود كثير من قصص التوراة وأساطير وخرافات وقصص تاريخية للعرب في القرآن الكريم، ما يزيد أدبية الكتاب وجمالها[3].

واللافت أن معظم التواريخ الأدبية للآداب الأجنبية أو العالمية تخصص فصلًا أو فصلين لوصف الأدب العربي. فإذا كان فصلًا واحدًا، فهو دائمًا» عن «ألف ليلة وليلة»، وإذا كان فيه فصلان، فغالبًا ما تكون عن أديب حديث إما عن جبران خليل جبران وإما عن نجيب محفوظ. والمعلومات الأخرى عن الأدب العربي لا تتعدى الفقرة أو الفقرتين أحيانًا جملة أو جملتين فقط. مثلًا، خصص السيد/ تسانغ شياوتسي (张效之) في كتابه «تخليص الآداب الشرقية»، فصلًا عن الأدب المصري الحديث متناولًا محمود تيمور وطه

(1) مع الأسف غيرت المجلة اسمها إلى «الدراسات في العالم العربي (阿拉伯世界研究)» في أوائل القرن 21 وتغيرت مضوعاتها أيضًا إلى سياسة واقتصاد العالم العربي وقلما نجد من مقالاتها عن الأدب العربي منذ تغيرها.

(2) تاليف ماو شيندا ووودى و جيانغ تشانغيوانغ، المنهج الدراسي للآداب الأجنبية، دار جامعة تشجيانغ للنشر والتوزيع. ((毛信德、吴笛、蒋承勇主编:《外国文学教程》, 浙江大学出版社))، عام 2007، ص712.

(3) **المنهج الدراسي للآداب الأجنبية**.

حسين وتوفيق الحكيم، ثم ذكر في أواخر الفصل أدباء آخرين لانتهاء الفصل قائلا : «من الأدباء البارزين فى المنتجات الأدبية من الجيل الثاني فى مصر الحديثة نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشرقاوي وعبد الرحمن الخميسي ويوسف السباعي. وهم يتناولون في إبداعاتهم القضايا الاجتماعية المتنوعة من جهات مختلفة حيث يساهمون في تطور وازدهار الأدب المصري الحديث مساهمة كبيرة»[1].

بقي أن نشير إلى أن مضمون الأدب العربي في تواريخ الآداب الشرقية كان أكثر مما هو في تواريخ الآداب العالمية، ولاسيما على مستوى مشاركة الأساتذة المستعربين في تأليفها. فنجد في تاريخ الآداب الشرقية (东方文学史) بتحرير وتأليف الأستاذ الكبير زي شيانلين (林羡季) الذي شارك في تأليفه الأستاذ/ تسونغ جيكون (صاعد 昆跻仲) ود./ لين فنغمين (林丰民) وتاريخ الآداب الشرقية الحديث (东方现代文学史) بتحرير قاو هويتشين (高慧勤) ولوان وانهوا (栾文) الذي شارك في تأليفه السيدة البروفيسور/ لي تشان فصولًا كثيرة عن الأدب العربي.

2- تطور دراسات الأدب العربي في الصين

ومع أن ترجمة ودراسة الأدب العربي في الصين بقيت في الهامش فى ثمانينيات القرن الماضي، غير أن بداية جميلة ظهرت فى ذلك الوقت أمام أساتذة الأدب العربي الصينيين. فقد قال الأستاذ زونغ جيكون (صاعد) : «فحالما بدأنا نطبق سياسة الإصلاح والانفتاح في أوائل ثمانينيات القرن الماضي في الصين أصبحت قضية الاستعراب الصيني تزدهر وتتطور بصورة لا مثيل لها في التاريخ. فقد دخل حتى اليوم تدريس اللغة العربية في حوالي ثلاثين جامعة أو مدرسة عالية، فلم نخرّج منها عددًا كبيرًا من الطلاب الجامعيين ذوي اللسانين العربي والصيني فقط، بل أعددنا منها عددًا ليس بقليل من حملة الماجستير والدكتوراه»[2].

وشهدت الدراسات في الأدب العربي تطورًا كبيرًا في الصين منذ تسعينيات القرن العشرين. فلم يعد يقتصر تناول الأساتذة الصينيين للأدب العربي القديم فحسب، بل تعداه إلى الأدب العربي الحديث والمعاصر أيضًا. ولم تعد تنشر المقالات والبحوث عن الأدب العربي في المجلات المذكورة فقط، بل تعدتها إلى المجلات العلمية في الجامعات

(1) تأليف تسانغ شياوتسى، تلخيص الآداب الشرقية، دار تعليم شاندونغ للنشر والتوزيع (张效之主编：《东方文学简编》，山东教育出版社)، 1985م، ص285.

(2) كلمة الأستاذ صاعد زونغ جيكون في الدورة الرابعة لملتقى جائزة خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز العالمية للترجمة.

المختلفة. أصبحنا نجد عددًا من الكتب الدراسية عن الأدب العربي، إلى جانب مئات المقالات والبحوث العلمية. ومن هذه الكتب «الأساطير والواقع: في ألف ليلة وليلة» (社会科学文献出版社 (<一千零一夜>论：神话与现实، 1997م) للبروفيسور زي بوهاو، وهي تعنى بالحب، دراسة في الشاعرة د. سعاد الصباح (林丰民：《为爱而歌：科威特女诗人苏阿德萨巴赫研究》华侨出版社) للدكتور لين فنغمين (عامر)، والأدب العربي الحديث والصوفية للبروفيسور لي تشان (2000م) (李琛：《阿拉伯现代文学与神秘主义》，社会科学文献出版社，2000年6月。) والأدب العربي الحديث في التحول الثقافي (2007 (林丰民：《文化转型中的阿拉伯现代文学》，北京大学出版社) للدكتور عامر لين فنغمين، والشعر العربي فى ظل العولمة: دراسة في الشاعر المصري فاروق جويدة (2009 م) للأستاذة الدكتورة/ زينب تسانغ هوانغ يي (张洪仪：《全球语境下的阿拉伯诗歌：埃及诗人法鲁克·朱维戴研究》，北京语言大学出版社，2009年) ودراسة في جبران خليل جبران بمنظور التعدد الثقافي (عام 2010) للأستاذة المساعدة ما تسانغ (马征：《文化间性视野中的纪伯伦研究》，中国社会科学文献出版社，2010年。) وجبران خليل جبران في الصين(عام 2011) للأستاذة المساعدة قان ليجيوان (甘丽娟：《纪伯伦在中国》，中国社会科学出版社，2011年) و«الدراسة المقارنة بين أدبي الصين والعرب» (林丰民等：《中国文学与阿拉伯文学比较研究》，昆仑出版社，2011) بتحرير وتأليف أ.د./ لين فنغمين.

إن الكتاب الأول والوحيد حول ألف ليلة وليلة في الصين بعنوان: «الأساطير والواقع: في ألف ليلة وليلة» للأستاذ / زي بوهاو يصف مسيرة تكوين الكتاب من القصص الهندية والفهلوية إلى القصص العربية وانتشارها إلى أوروبا والعالم وتأثيرها في الفنون الأوروبية[1]، محللًا فيه الموضوعات الأم (motif) للقصص الشعبية وأصناف القصص الشعبية الموجودة في ألف ليلة وليلة، باحثًا في تأثر اقتصاد البضائع في مدن العرب، مشيرًا إلى ازدواج القيم المتناقضة في «ألف ليلة وليلة» مثل تناقض القدر واجتهاد الإنسان، وتناقض النساء الأحرار والجواري، وتناقض الحكام في الظلم والعدل.. إلخ.

وبحث د./ عامر لين فنغمين في كتابه «هي تغني بالحب: دراسة في الشاعرة الكويتية د. سعاد الصباح» (2000م) عن العروبة والقومية العربية والقومية الكويتية في مقالات وقصائد د./ سعاد الصباح التي عبرت فيها عن حبها للوطن العربي الكبير وللوطن الصغير الكويت، وكذلك في دراساتها الاقتصادية، ومن جهة أخرى فقد حلل د./ لين فنغمين الأنوثة وقضايا المرأة في العالم العربي من خلال دواوين الشاعرة، مؤكدًا حبها لزوجها ولأولادها. وقد كتب السفير الكويتي السابق لدى الصين عبد المحسن ناصر الجيعان مقدمة للكتاب وهو أول رسالة

(1) انظر زي بوهاو، **الأساطير والواقع: في ألف ليلة وليلة**.
(邵浦浩：《神话与现实：<一千零一夜>论》，社会科学文献出版社)، 1997م، ص ص 280-311.

دكتوراه عن الأدب الكويتي والأدب الخليجي في الصين. ومغزى الرسالة في نظر السفير ليس علميًّا فقط، بل سياسيًّا وثقافيًّا، إذ قال: «إلى القارئ الصيني الصديق أقدم شاعرتنا وأديبتنا ومفكرتنا وباحثتنا الكويتية العربية «الاستثنائية» شاكرًا للدكتور عامر لين فنغمين ما بذله من جهد لتقريب حضارتينا وشعبينا الصديقين من خلال بحثه الشيق وترجمته الراقية[1].

وأثنى السيد/ زي بوهاو أستاذ الأدب العربي فى أكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية ونائب رئيس جمعية الصين لدراسة الأدب العربي السابق على اجتهاد المؤلف لين فنغمين: «لأجل كتابة هذا الكتاب، قد سافر السيد/ لين فنغمين إلى الكويت لجمع أعمال الشاعرة سعاد الصباح وغيرها من المعلومات المعنية برسالة الدكتوراه. وقد زار د. سعاد الصباح حينما كان يقوم بالزيارة العلمية في جامعة الكويت، فدار بينه وبينها حوارًا، ما ساعده على فهم إبداعاتها. وبعد دراسة عميقة دقيقة بالمعلومات الوافية الكافية انتهى من كتابة رسالة دكتوراه، مصدرًا الكتاب «هي تغني بالحب: دراسة في الشاعرة الكويتية سعاد الصباح»[2]. وأضاف أن المؤلف بدأ في هذا الكتاب من حياة الشاعرة ومسيرة إبداعها الأدبي، ثم درس موقفها الأنثوي و نشيدها للحب وعواطفها الوطنية والقومية، وكذلك قام بالتحليل الشامل في اتجاهها الرومانسي وأسلوبها الشعري المميز وفنها اللغوي... إلخ. جملة القول، هذا الكتاب له معنى ومغزي بالنسبة إلى دراسة الأدب العربي والآداب الشرقية، بخاصة على مستوى التبادلات الثقافة الصينية العربية»[3].

وفي السنة نفسها، صدر للسيدة/ لي تشان أستاذة الأدب العربي في أكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية كتاب «الصوفية في الأدب العربي الحديث». (李琛：《阿拉伯现代文学与神秘主义》，社会科学文献出版社，2000年6月)

ويضم هذا الكتاب 10 أبواب منها باب واحد يختص بتعريف الصوفية، والأبواب التسعة الأخرى عن جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وتوفيق الحكيم ومحمود المسعدي ونجيب محفوظ وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور وأحمد فقيه وجمال الغيطاني وتجليات الصوفية في أعمالهم. وقد أشار الأستاذ هوانغ باوشان

(1) السفير عبد المحسن ناصر الجيعان، مقدمة هي تغني بالحب :دراسة في الشاعرة د. سعاد الصباح، دار هوا تشياو الصينية للنشر والتوزيع، عام 2000 .

(林丰民：《为爱而歌——科威特女诗人苏阿德·萨巴赫研究》，中国华侨出版社)

(2) البروفيسور زي بوهاو، **مقدمة هي تغني بالحب** :دراسة في الشاعرة د. سعاد الصباح، المصدر السابق، ص ص4-5.

(3) المصدر السابق.

(رئيس سابق لمعهد الآداب الأجنبية بأكاديمية الصين للعلوم الاجتماعية ورئيس سابق لجمعية الصين للآداب الأجنبية) أن كتاب السيدة لي تشان «يعد عملًا رائدًا»[1] فهو يدل على شجاعتها في دراسة موضوع التصوف الذي يعتبر في الصين عملًا كافرًا وخلاصة غير علمية.

وفي عام2007، صدر للين فنغمين كتابه الثاني «الأدب العربي الحديث في التحول الثقافي»، بحث فيه جبران خليل جبران وقصائده النثرية، وتوفيق الحكيم ومسرحيته، والطيب صالح وعبقريته في سرد الرواية ونجيب محفوظ وطريقه إلى نوبل، ونزار قباني وجمهوريته النسائية، وغادة السمان بتفكيرها فى الأنثى والأنوثة، إضافة إلى التحول الشعرى وتطور الرواية العربية الحديثة والنظرية الأدبية وتكوين أدب المهجر وتطوره. وكذلك، درس في الكتاب القضايا المعنية بأزمة الإبداع وتحديات الأدب العربي في الزمن المعاصر، وصراع الثقافات المختلفة في الروايات العربية المعاصرة. وقد علق الأستاذ/ تسونغ جيكون الرئيس الفخري الحالي والرئيس السابق لجمعية الصين لدراسة الأدب العربي على هذا الكتاب قائلًا: «القضايا التى درسها د./ لين فنغمين تعد حيوية، والشخصيات الأدباء الذين يتناولهم مازالوا معاصرين، وأسلوب قراءته ودراسته للأدب العربي يتسم بالحيوية، فهو لم يستخدم المناهج التقليدية والمواقف القديمة والطرق القديمة في تحليل هذه القضايا وفي دراسة هؤلاء الأدباء وإبداعاتهم، بل يقتبس من مناهج جديدة ونظريات أدبية الحديثة لتحليل هذه القضايا والشخصيات.»[2].

الشعر العربي في ظل العولمة: دراسة في الشاعر المصري فاروق جويدة

في العام 2009 صدر للأستاذة الدكتورة/ زينب تسانغ هوانغ يي كتابًا يركز على الإبداعات الشعرية للشاعر المصري فاروق جويدة، مناقشة خلفية إبداع الشاعر، مشيرة إلى مغزى العولمة للشعراء العرب المعاصرين من ضمنهم فاروق جويدة معتبرة أن هذا النوع من التحول له مغاز متنوعة في ظل العولمة الاقتصادية. لأن الشعر يمكن أن يوقظ وعي الأمة الثقافي النائم، ويعمل على تقوية قوة الأخلاق، وإشعال الحماسة القومية والوطنية، ويرشد

(1) هوانغ باو شان، مقدمة الأدب العربي الحديث والصوفية، دار الصين للعلوم الاجتماعية وآدابها للنشر والتوزيع، 2000 .

（黄宝生：《阿拉伯现代文学与神秘主义》序，社会科学文献出版社，2000年6月。）

(2) أ. تسونغ جيكون، **مقدمة الأدب العربى الحديث في التحول الثقافي**، دار جامعة بكين للنشر والتوزيع（仲跻昆：《文化转型中的阿拉伯现代文学》，北京大学出版社）، 2007م.

الأمة لتواجه التحديات التي تعترضها وتعترض تطورها المستمر، سواء كانت من الداخل أو من الخارج»[1].

كذلك نجد كتابين عن جبران خليل جبران. الأول لـ د.ما تسانغ التي كتبت دراسة في جبران خليل جبران بمنظور التعدد الثقافي، وهي أستاذة مساعدة في الأدب المقارن تخرجت في قسم اللغة الصينية، لا تعرف العربية إلا الأبجدية. الثاني لـ د. قان ليجوان التي كتبت كتاب «جبران خليل جبران في الصين» وهي لا تعرف اللغة العربية أيضًا، ولكنهما كتبتا في جبران خليل جبران، وهذا يدل على أن جبران خليل جبران أصبح مشهورًا ومنتشرًا جدًّا في أنحاء الصين، يستمتع بقراءته أساتذة وطلبة أقسام اللغة الصينية. لدرجة أن كتب جبران خليل جبران كانت الأكثر مبيعًا (best seller) من بين الكتب الأجنبية المترجمة إلى اللغة الصينية. هذا ما رواه لي صديق يعمل في اتحاد الكتاب الصينيين.

كذلك بدأ الأساتذة المستعربون يؤلفون كتبًا عن تاريخ الأدب العربي، فقد صدر في السوق الثقافية الصينية «تاريخ الأدب العربي» (《阿拉伯文学史》，上海外语教育出版社) بتأليف تشا ويليان (蔡伟良) وتسو شوان شيان (周顺贤) و«تاريخ الأدب العربي الحديث» (《阿拉伯现代文学史》，昆仑出版社) و«تاريخ عام الأدب العربي» (《阿拉伯文学通史》，译林出版社，2010) للأستاذ/ تسونغ جيكون. ولقي الكتاب الأخير «تاريخ عام الأدب العربي» ترحيبًا واسعًا وتقديرًا عظيمًا لدى الأساتذة الصينيين والسفراء العرب لدى بكين.

وأطلقت جامعة بكين رسميًّا خلال احتفالية حاشدة موسوعة «التاريخ العام للأدب العربي» للأديب الصيني صاعد تشونغ جيكون. وهي تقع في مجلدين من 1140 صفحة. وأعرب الدكتور خلف الجراد سفير سورية في بكين ورئيس اللجنة الثقافية في مجلس السفراء العرب عن تقدير المجلس لقسم اللغة العربية في جامعة بكين للاحتفالية التي تقام بمناسبة إصدار كتاب الأديب جيكون، منوهًا بالجهود الكبيرة التي قام بها الأديب الصيني لترجمة القصائد والأعمال الأدبية العربية ودوره في تأليف المعجمات العربية الصينية والصينية العربية[2].

ولقد تميز الأستاذ تسونغ جيكون (صاعد) أنه كتب عن أدب المهجر متناولًا أكثر من 9

---

(1) أ.د. تسانغ هاونغ يي، **الشعر العربي في ظل العولمة**: دراسة في الشاعر المصري فاروق جويدة، دار جامعة اللغات والثقافة ببكين (张洪仪：《全球化语境下的阿拉伯诗歌——埃及诗人法鲁克·朱维戴研究》，北京语言大学出版社)، 2009م، ص 219.

(2) راجع «**جامعة بكين تطلق موسوعة التاريخ العام للأدب العربي**»، بكين، سانا - الثورة، الصفحة الأولى الأربعاء 1-12-2010م **http://thawra.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName = 6864841712010120101570 6**

أدباء وشعراء، وهم جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحانى وإيليا أبو ماضي ونسيب عريضة والشاعر القروي رشيد سليم خوري وفوزي معلوف وأخوه والياس فرحات ونعمة قازان، وخصص فصلين لدراسة تكوين الأدب المهجري وخصائصه.

3- الأساتذة الصينيون إلى وسط العرب

هناك رمزان يدلان على انتقال الأساتذة الصينيين من هامش الصين إلى وسط العرب:

أولًا، تغيير المكان والانتقال من الصين إلى الدول العربية لتنظيم أو ندوات الأدب العربي أو المشاركة فيها.

تغيّر الوضع بعد تأسيس جمعية الصين لدراسات الأدب العربى في عام 1987، فنظّمت هذه الأخيرة ندوات كثيرة في الأدب العربي بالتعاون مع أقسام اللغة العربية في الجامعات الصينية، متناولة موضوعات خاصة عن «ألف ليلة وليلة»، وعميد الأدب العربي طه حسين وعباس محمود العقاد وجبران خليل جبران ونجيب محفوظ...إلخ. وبدأ الأساتذة الصينيون المستعربون في الفترة الأخيرة يشاركون في ندوات علمية في الدول العربية. أذكر منها ندوتين مميزتين، واحدة منهما ملتقى أكاديمي لبناني ـ صيني أقامته الجامعة اللبنانية بالتعاون مع جمعية الصين للصداقة مع الأجانب (中国对外友好协会). وأشار الدكتور مسعود ضاهر الذي ساهم في تنظيم الندوة إلى هذا الملتقى قائلًا: شكّل الملتقى الأكاديمي اللبناني الصيني الأول الذي انعقد تحت عنوان «لبنان في مرآة الباحثين» مساحة للتلاقي البحثي وتبادل الخبرات وتم خلال جلساته تسليط الضوء على المحور الدبلوماسي التاريخي بين البلدين وعلى المحور الثقافي ودور لبنان في العالم، كما تم تخصيص محور عن أدب جبران خليل جبران وفنه، بمشاركة باحثين من لبنان والصين[1].

والندوة الأخرى هي الدورة الرابعة لملتقى جائزة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيز العالمية للترجمة في العاصمة بكين. فقد افتتح معالي نائب وزير التربية والتعليم السعودي المشرف العام على مكتبة الملك عبد العزيز العامة الأستاذ فيصل بن عبد الرحمن بن معمر، بجامعة بكين أعمال الملتقى الرابع الذي تنظمه مكتبة الملك عبد العزيز العامة في بكين بالتعاون مع جامعة بكين. وأكد معاليه في افتتاح أعمال الملتقى الذي حمل عنوان «دور الترجمة في إثراء الصلات الثقافية بين الشعوب.. العلاقات العربية الصينية

(1) راجع «**لبنان في مرآة الباحثين.. ملتقى أكاديمي لبناني ـ صيني**»، المستقبل - الخميس 2 حزيران 2011 - العدد 4014 - شؤون لبنانية - صفحة 7.

http://www.almustaqbal.com.lb/stories.aspx?storyid=469413

نموذجًا» أهمية الترجمة لتعزيز التعاون والتواصل المعرفي والحضاري الخلاق، مبينًا ما تمثله جائزة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبد العزيز العالمية للترجمة في تشجيع حركة الترجمة من اللغة العربية وإليها في كافة فروع المعرفة الإنسانية والطبيعية، تجسيدًا لمبادرته لتعزيز الحوار بين الحضارات والثقافات الإنسانية. وأعرب عن ثقته أن يسهم الملتقى في تعزيز التعاون بين مكتبة الملك عبد العزيز العامة وجامعة بكين في ميدان الترجمة بوصفها سبيلًا للتقدم وجسرًا للتواصل الثقافي والحضاري بين الأمم، وبحث الوسائل والآليات الكفيلة بتنشيط حركة الترجمة وتمكينها من نشر الوعي المعرفي بالمكوّنات الثقافية للحضارات الإنسانية بما يساعد على فهمها والتفاعل الإيجابي معها[1].

ثانيًا، حصول الأساتذة الصينيين المستعربين على الجوائز العربية المهمة

لاشك أن الجوائز العربية التى فاز بها الأساتذة الصينيون تدل على أن دراسات الصينيين في الأدب العربي قد انتقلت من هوامش الدراسات الصينية إلى وسط العرب. ومن ضمن هذه الجوائز جائزة التقدير من وزارة التعليم العالي وجائزة الشيخ زايد للكتاب وجائزة خادم الحرمين عبد الله بن عبد العزيز العالمية للترجمة. ففي شهر مايو عام 2005 منحت وزارة التعليم العالى المصرية شهادات التقدير لخمسة أساتذة صينيين مشهورين تقديرًا لمساهماتهم في تعريف أبناء الصين بالتدريس والتأليف والترجمة على اللغة والأدب والثقافة والحضارة للعرب عامة ولمصر خاصة حيث حصل على شهادات التقدير التي وقع عليها وزير التعليم العالي المصري عمرو سلامة، الأستاذ تشونغ جيكون (صاعد仲跻昆) من جامعة بكين والأستاذ تشو وي ليه (عبد الجبار朱威烈) من جامعة شانغهاي للدراسات الدولية والأستاذة قوه شاو هوا (امل 国少华) من جامعة الدراسات الأجنبية ببكين والأستاذ يانغ يان هونغ (رشدي 杨言洪) والأستاذ قه تيه ينغ (ماهر 葛铁鹰) من جامعة الاقتصاد والتجارة الخارجية ببكين. وتعد هذه المرة الاولى التي تمنح الدول العربية شهادات تقدير للأكاديميين الصينيين.

وجدير بالذكر، أن الأستاذ زونغ زيكون (صاعد) في جامعة بكين فاز بكل الجوائز العربية المذكورة. فحصل على جائزة الشيخ زايد لشخصية العام الثقافية 2010، جائزة التقدير من وزارة الثقافة المصرية 2005م إلى جائزة خادم الحرمين عبدالله بن عبدالعزيز

(1) راجع «**بدء أعمال الملتقى العلمي الرابع لجائزة خادم الحرمين العالمية** للترجمة في بكين»، في **جريدة الرياض**، 12 أكتوبر/تشرين الأول 2011م، العدد 15815.

العالمية للترجمة 2010. وبمناسبة حصوله على الجائزة الأخيرة، أقيمت حفلة في بكين في 11 أكتوبر 2011، حضرها وزير الثقافة الصيني تساي وو ونائب وزير الخارجية السعودي رئيس أمناء الجائزة عبد العزيز بن عبد الله بن عبد العزيز. وقرر مجلس أمناء الجائزة تكريم اثنين من المترجمين ممن خدموا الترجمة من وإلى اللغة العربية تقديرًا لهما وتعزيزا لنقل الفكر والثقافة ودعمًا للحوار بين الحضارات، وهما الدكتور تشونغ جيكون «صيني الجنسية»، الذي نال درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، وعمل رئيسا لجمعية بحوث الأدب العربي في الصين ومستشارًا لمجلة الآداب الأجنبية، وعني كثيرًا باللغة العربية؛ فأنتج أكثر من 80 عملًا ما بين التأليف والترجمة والكتابة الأدبية، والدكتور محمد عناني «مصري الجنسية»، الذي نال درجة الدكتوراة في اللغة الإنجليزية، وعمل أستاذًا في قسم اللغة الإنجليزية في جامعة القاهرة، ورئيسًا لتحرير مجلتي «سطور» و«المسرح»، وله نتاج قارب المائة عمل ما بين التأليف والترجمة[1].

بكل الأحوال، بفضل اجتهاد الأساتذة الصينيين المستعربين غدا القراء الصينيون لا يعرفون فقط «ألف ليلة وليلة»، بل يعرفون أيضًا جبران خليل جبران والأديب المصري العالمي نجيب محفوظ، وأدباء وشعراء آخرين في الأدب العربي حديثًا وقديمًا.

(1) راجع فهيم الحامد، «**بكين تستضيف حفل الجائزة وتشهد تظاهرة ثقافية كبرى بحضور الأمير عبدالعزيز بن عبدالله: جائزة خادم الحرمين للترجمة جسر معرفي بين الثقافات والشعوب**»، **عكاظ**، الثلاثاء 13/ 11/ 1432 هـ 11أكتوبر/ تشرين الأول2011 م العدد : 3768.
http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20111011/Con20111011450422.htm

المتن والهامش

شهادات من باحثات لبنانيات

فاديا حطيط وعزة شرارة بيضون

نعاني، نحن النساء في ظل المجتمعات الذكورية، من مظاهر تهميشٍ تطال كثيرًا من جوانب مُعاشنا وتعبيراته. ويتخذ هذا التهميش أشكالًا متنوعة، منها مكشوفة وتطال مختلف الشرائح النسائية، ومنها مواربة تطال، على الأخص، النساء اللواتي يعملن في مجالات ظلت لوقت طويل محصورة بالرجال. هؤلاء النساء ينتمين إلى فئات اجتماعية وثقافية قادرة، على الأرجح، على مواجهة الأشكال المكشوفة من التمييز التهميشي لهن. أما الشكل المخفي والموارب فإنه يستلزم تغيير المنظور الذي «دُفعت» إلى تبنّيه، و«خلق» منظور جديد يعدن فيه الاعتبار إلى مصالحهنّ الخاصة وأهدافهن البعيدة المدى في تنظيم أكثر عدلًا للعيش وللتواصل الإنساني.

إن وصول النساء إلى مواقع هامة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي صار اليوم في حكم الواقع المستتب، ولكن نظرة سريعة على واقع الإنتاج الفكري، خصوصًا حينما يكون في مستوى التنظير الفلسفي، يظهر نوعًا من التهميش الممارس على النساء فيه، إلى درجة تدفع بالبعض لعزو الأمر إلى تركيبة بيولوجية نفسية وذهنية خاصة بالنساء.

ولأن الشكل الموارب من التهميش يستلزم التأمّل الواعي للكشف عنه، فإننا رأينا أن نسبر تجربة مجموعة من الباحثات اللبنانيات العاملات في مجال الفكر والبحث والثقافة؛ وذلك استدعاء لتعبيراتهن عن الهامشية والتهميش تُضاف إلى التعبيرات العلمية «الحيادية» عن المفهومَين، مفترضين أن هؤلاء النساء، وبسبب عملهن في الفكر والبحث والثقافة تحديدًا، يملكن «فصاحة» التعبير الكلامية التي تسمح بصوْغ رهيف ومُرصَن لاختباراتهن لضروب التهميش ولطرق مواجهتهن لها.

هكذا، تلاقى حول طاولة مستديرة خمس عشرة من أعضاء «تجمع الباحثات اللبنانيات»، دُعين إلى التأمّل في اختباراتهن، والتعبير عنها، في فسحة فريدة واقعة على تقاطع «الخاص» و«العام». أما الأسئلة المحفزة على إطلاق الكلام فكانت:

أوّلًا: هل تدرك الباحثة ذاتها على أنها هامشية / مهمّشة على النشاط المجتمعي اللبناني في إطار مهنتها كباحثة/ أكاديمية/ عاملة في المجال الثقافي؛ كيف ينعكس ذلك على أبعاد / مكوّنات وجودها الأخرى؟ وكيف يتوافق/ يتنافر إدراكها لذاتها مع الصورة التي يحملها «الناس» لها، كباحثة؟

ثانيًا: ما هي المشاعر التي تطلقها لديها هذه الهامشية، إذا وُجدت؟ ما هي، وفق معيشها، «المكافآت» وما هي «الخسارات» المحصّلة من الهامشية/ التهميش في مجتمعنا.

هذه الأسئلة استثارت لدى الباحثات المشاركات في الطاولة مداخلات متنوعة، تبعًا لتجربة كل منهن والعراقيل التي واجهنها، ومبتعدة أحيانًا في اتجاهات عن المحور الأساسي للطاولة، بحيث إن جمعها في سياق معين كان أمرًا غير هيِّن. هذا الأمر اقتضى منا «قراءة» تراعي السياق العام، مع محاولة التقاط التفاصيل بالقدر الأكبر الممكن. ونقدم في الجزء الأول العناوين الرئيسة لهذه القراءة ونعرض في الجزء الثاني المداخلات بالترتيب الذي جرت فيه.

أولًا: المعاني المستقاة

إذن، برز في ثنايا الكلام المُرسل حول الهامشية والتهميش لدى هذه المجموعة من النساء تباينٌ في التعبيرات وتنوّعٌ في الاختبارات تمحورت حول عناوين نثبتها في ما يلي:

في المصادر:

تعددت مصادر التهميش وأسهم في إحداثه عوامل من مستويات مختلفة هذه بعضها:

اللاوعي الجمعي: يترك هذا الموروث في جانبه الديني بصماته في التكوين النفسي اللاواعي وهو يساهم في تهميش المرأة العربية، بحيث يعيق التوصّل إلى صياغة فردية لذات أنثوية فاعلة تضم في طياتها بدون تنافر صور الزوجة والأم والأخت والابنة (في الاستماع التحليلي في عيادتي لأية امرأة، أجد أنها تتكلم كأخت كزوجة كبنت أو كأم، ولا تجد نفسها إلّا إذا مرت بكل هذه المواقع). وفي الجانب الثقافي منه يحيل هذا اللاوعي إلى الصراع ما بين الذاكرة النسائية المبرمجة الموروثة من السلالة ومن المجتمع وما بين الصور التي تسعى المرأة لتكوينها عن نفسها، مما يضعها في دائرة تهميش تتطلب قدرًا من الشجاعة لمواجهتها والخروج منها (أعيش تصادمًا داخليًّا بين صور عن حالي أخذتها عن المجتمع وعالقة في ذاكرتي).

الواقع الجندري التمييزي: أشارت أكثر المشاركات إلى التمييز اللاحق بهن، باعتبارهن نساء، إن على صعيد عدم الاعتراف بالمساواة بينهن وبين زملائهن في

العمل (كنت أشعر بالتهميش في الكلية إذ كان هناك تمييز في القسم بين الأساتذة والأستاذات، أعاني من تمييز يهمشني بين مجموعة من الأساتذة «الرجال»، المدعومين سياسيًّا)، أو لجهة المعاملة التمييزية التي عشنها في الطفولة مع الإخوة الذكور (أشعر أنني أعيش في الهامش وعلى الهامش في عائلتي والتمييز الذي لمسته باكرًا كوني بنتًا وليس ولدًا)،أو لجهة مشاعر غائمة بالتهميش غير المحدد (أحس بنفسي أني امرأة/ أنثى كطير أغرد خارج سربي).

الواقع السياسي الاجتماعي: وردت إشارات متنوعة إلى النظام الاجتماعي السائد والمتسم بالمحسوبية وبالواسطة وبالطائفية باعتباره مصدرًا للتهميش من جهة لكونه معتديًا على صورة الذات التي عملت المرأة لتكوينها عن نفسها (أشعر بأني مهمّشة لأنني لا أنتمي إلى أية واحدة من الطوائف المعروفة؛ أنا لا أشعر، مثلًا، أنني مسيحية أو مسلمة أو درزية)، أو لكونه منحازًا،حكمًا، للذكور ولا يعطي الصفات الشخصية الفردية كالجدارة مثلًا المكانة التي تستحقها. (لعبة المجتمع اللبناني القائمة على الواسطة والمحسوبية والطائفية لا توفر الحقل الأكاديمي، هنا أشعر بالتهميش مثلي مثل الكثيرين من الأكاديميين).

الوضعية السوسيولوجية: تمثلت هذه الوضعية، تارة، ببيئة اجتماعية مهمشة على الصعيد الوطني (الجنوب) أو على الصعيد الاجتماعي (محرومة) أو على الصعيد الأسري (عائلة هامشية على صعيد الحسابات العددية الانتخابية) فيها، فكانت دافعًا لبذل مجهود كبير من أجل توكيد الفردانية وإبرازها. كما تمثلت هذه الوضعية، تارة أخرى، ببيئة ثقافية لغوية (فرنكوفونية) تهمّش الأفراد الخارجين عنها وتوسّع المسافة مع الذاهبين إلى اللغة العربية (هناك مسألة واحدة تطلبت مني أن أصارع كي لا أكون هامشية: المسألة اللغوية. فأبي، وإن كان يعرف الفرنسية، كان معرّبًا بسبب «دستوريته»، وذلك بعكس مدرستي حيث الوسط هو فرنكوفوني)، أو بالعكس قد تعمل هذه الوضعية على أن تهمّش الساعين إلى الانضواء فيها من خلال رفع سقف تطلبها بحيث يصعب بلوغه (....ورغم مكافحتي المريرة للتهميش اللغوي، ورفقتي المستدامة للقواميس. فأنا درست في مدارس رسمية، ولم تشفع لي علاماتي العالية، باللغة الفرنسية).

أيضًا تتمثل هذه الوضعية بوسط اجتماعي ينظر بعين الرفض إلى النساء اللواتي يحققن ذواتهن من خلال الدرس والعلم والعمل، لا من خلال القيام بالواجبات الأسرية أساسًا، فتعمل على إشعارهن بالذنب أو ترسم عنهن صورًا مبخسة (إنها لا تقوم بواجباتها الأسرية، إنها مطلقة تتقاضى نفقة...إلخ)، ناهيك عن الإغفال التام لذلك البعد من هويّة المرأة الباحثة (كوني باحثة ليس بُعدًا من هويتي بالنسبة للناس، سواء أكانوا في محيطي الأسري أو الاجتماعي أو حتى المهني). ومنها أيضًا الأوساط التي تهمّش غير اللبنانيين (من أصول سورية مثلًا). أو

بالعكس فإن ثمة أوساط تعمل على إبراز التهميش باعتباره نوعًا من التميّز (أتمت جدتي تربيتنا بفوقية عملت فيها دائمًا على تمييزنا عن الغير «نحنا غير شكل»).

السلطات الأكاديمية/ المعرفية: أشار العديد من المناقِشات إلى أن الحقل الأكاديمي يمارس تهميشًا لهن من حيث تكريسه آليات بحث ذكورية تضع الفكر النسائي في مرتبة العاجز عن اختراق المعرفة «الصلبة» المعترف بها (ومع تمرسي في مجال البحث والتدريس، بدأتُ أعي أن آليات البحث في كثير من الأحيان هي ذكورية)، أو في عدم الاعتراف بأهمية الذاتي وبعدم الربط ما بين العلم والحياة (الذاتي كان إشكاليًّا، ولم تكن مقاربة الذاتي في مجتمعنا في ذلك الوقت، أمرًا مألوفًا في الكتابة). بالمقابل، يبرز تهميش في منحى معاكس طال اللواتي تدرّبن على مقاربات ومناهج معيّنة في البحث، إذ وجدن أنفسهن خارج التيار حين تطوّرت هذه المقاربات واتّخذت وجهة مغايرة (نشأت توقعات بشأن أن يكون الباحث في مواضيع الصحة العامة...ممارسًا ومرتبطًا بالشأن العام...إنها لغة مختلفة بالنسبة إليّ. وجدت... أنني أصبحت هامشية).

وفي ضروب التهميش أيضًا إهمال المواضيع التي تهم معاش النساء الشخصي، مثل الدراسات المتعلقة بالجسد أو علاقة الرقص بالدراما أو علاقة الممثل بالراقص، علاقة الشخصيات الدرامية بالتفكيك الجسدي(كيف أقدم كل ذلك في غياب المعطيات والمراجع والكتب؟). أو مواضيع البحث النسوية بالرغم من راهنيتها (الدراسات النسائية وميادينها العلمية ليست مدمجة في المناهج أو معترف بها كحقل علمي يسدّ حاجة المجتمع له)؛ وكذلك هي حال الأبحاث في أوضاع المرأة في الخطاب السياسي العام (بقيت أبحاثي وأبحاث غيري من النسويات، خارج الخطاب العام المتداول حول المرأة). كما ذكرت بعض الباحثات نوعًا من التهميش يتعلق بتوجههن نحو قطاعات معيّنة في المهنة ذاتها ليست تلك المتصلة باختصاصات ومهن «نخبوية» من قبيل اختيار العمل مع الناس في مجال الطب الاجتماعي بدل الانحصار في عيادة مما يلقى الاستهجان والرفض (إن مشاركة المرضى في قضاياهم وفي الدفاع عن حقهم بالصحة هي قضية تهمني).

في مواجهة التهميش

في مواجهة التهميش الذي استشعرته الباحثات، نرى فئة منهن قد اختارت الهامشية بسبب رفضهن للتيار الأعمّ، أكان ذلك التيار قابلًا بالطائفية (لا أشعر، مثلًا، أنني مسيحية أو مسلمة أو درزية.. (لذا أنا) مهمّشة لأن هذا موقف الأقلية في لبنان)، أم باتجاهات مهنية سائدة (إذا كان خياري هامشيًّا، فأنا أفتخر به)، أو لأسباب «وجودية» (أنا لا أقبل إلّا أن أكون هامشية في المجتمع اللبناني). أو لاختيار إرادي مقصود لمواقع ظل يجدن أنها تعطيهن مجالًا من التحرك والحرية، (الحرية الواسعة في إشهار اتجاهاتي السياسية

والنسوية)، أو كمثل الانزواء (الكتابة مع ما تقتضيه من تفرغ واحتباس تجعلني... أبدو كالغريبة أو الطارئة أو الهامشية)، والكتابة (من مكافآت هذا التهميش إمكانية الانصراف إلى التأليف والبحث والقراءة).

لكن كان هناك، أحيانًا، مغالبة امتدّت على مسار حيوات بكاملها لمواجهة تهميش فُرض عليهن لأسباب مختلفة. من هذه، مثلًا، التهميش اللغوي الذي اختبرته من نشأت في محيط فرنكوفوني ورغبت بتوكيد حضورها في المحيط العربي اللسان، (كان هناك مسألة واحدة تطلبت مني أن أصارع كي لا أكون هامشية...تهميشي اللغوي) أو على العكس من ذلك، تلك التي برعت دراسيًّا في محيط عربي اللسان لكنه مفتقدٌ إلى شروط التمكّن من لغة أجنبية (....مكافحتي المريرة للتهميش اللغوي، ورفقتي المستدامة للقواميس). أو لدى ضرورة التكيّف مع توجّه بحثي جديد في ميدان ما (صرنا نشعر بضغط أكبر لتبني المفهوم المستجد للباحث في مجالنا).

وفي كلّ الحالات، استدعى الانخراط في المحيط المقابل والرغبة بالحصول على الاعتراف فيه، كأفراد لا كظلّ لآخرين ولا تقليدًا لمناهجهم ولا قبولًا بفرضياته ما استدعى اجتهادًا مضاعفًا و«نضالًا» دؤوبًا. ومن هذه، مثلًا، الجهد المبذول في المجال المهني من أجل إثبات الوجود في التيار الأعمّ (كل ما كتبته كنت أعيد كتابته بالعربية كي لا اتهمّش عربيًّا) لكنه كان أيضًا من بعض مسار الحياة لدى أخريات و«القابِلة» لاكتشاف الذات (فقط تلمّس المنفي من الإدراك، أي المكبوت والمنسي هو ما ساعدني على الخروج من تلك الحالة الهامشية)، أو (الوسط الأكاديمي الذي قام على جدلية المركز والهامش، سرعان ما أشعرني أنني أستعيد ذاتي من خلاله). ومن اختبرَت تهميشًا «قوميًّا» (لكونها من أصول غير لبنانية) أو طبقيًّا متعلّقًا بمكانة دينية عليا تفترض ابتعادًا قسريًّا عن التيار الأعمّ استوجب صوغًا لهوية متميّزة (...التهميش قادني إلى تحدٍّ مع الذات، إلى البحث عن الأنا..إلى تركيب شخصية لي «غير شكل»). وفي مجال البحث تحديدًا، تجلّت مغالبة التهميش بمزيد منه وبخرق السائد؛ وذلك باللجوء إلى خيارات لمناهج بحثية لم تكن دائمًا أرثوذكسية، وأيضًا عبر صوغ فرضيّات مناقضة لما يعتبره البعض مسلّمات يفترضون تواطؤ الآخرين معهم في القبول بصوابها، وفي مقارعة الثوابت ذات الصلة بالمعتقدات حول مواضيع مختلفة لأبحاثهن إلخ.

وتجدر الإشارة إلى الدور الذي لعبه «تجمع الباحثات اللبنانيات» في إطار مغالبة التهميش. فهو كان مجالًا لاختبار كينونة مختلفة (الذات هنا هي امرأة وباحثة. نحن أيضًا داخل تجمع هو تجمع الباحثات اللبنانيات، اللغة هنا ليست محايدة) أو مقاربة جديدة (عندما بدأت الباحثات بشق هذا الطريق الذي يصل الذاتي بالموضوعي، باعتبار أن الاثنين لا ينفصلان عن بعضهما البعض، شكل الأمر بالنسبة إليَّ شخصيًّا، محطة هامة) أو معرفة

جديدة (ومن خلال تجمع الباحثات اللبنانيات هناك الكثير من الأشياء التي اكتشفتها، والأفكار التي ساعدني التجمع في بلورتها كانت هامة جدًّا، واستفدت منها في مجال دراستي وعملي الأكاديمي).

معان وصياغات

قلّما اكتفت المشاركات في هذه الطاولة المستديرة بمصطلحَي التهميش والهامشية لوصف أحوالهن. إذ لجأ أكثرهن إلى مفردات مجاورة للتعبير عن تجلّيات عيشهن. من هذه المفردات نذكر العزلة والغربة والشعور بالإقصاء والاختلاف عن السائد والابتعاد والعيش خارج التيار الأعمّ أو طغيان الأكثرية وتشويش الهوية والتظلّل القسري بسلطة عائلية أو معرفية أو الاثنين معًا.

بعض المشارِكات في هذا النقاش بادرن بتعريف المصطلح قبل الكلام عنه (بالنسبة لي، أنا أفهم الهامشية على أنها حالة الوجود في الظل بغض النظر عما إذا كان الأمر منشودًا أو مفروضًا). لكن المعنى المستخدم كان لدى الأكثرية متضمّنًا في الكلام ويشير إلى نوع من الإزاحة عن الخط المكرَس(كان السائد المفترض أن على الباحث أن يكون مبتعدًا عن الظاهرة المدروسة...كنا مبتعدين عن المجتمع). وقد برز، في هذا السياق، اتجاهات ثلاثة:

الأول التزمَ أفراده بالتعريفات المعتمدة في الميادين المعنية بالهامشية والتهميش الاجتماعيَين (التهميش كما أفهمه هو التهميش عن السياق العام الاجتماعي أو عن الميادين الفاعلة أو المنتجة والفئات المهمشة التقليدية معروفة (سجناء، معوقون، عاطلون عن العمل،..).

الثاني عمل على إعادة تعيين المرجِع الذي يجري تحديد المتن والهامش بإزائه. وقد عبّرت بعض هؤلاء الباحثات عن رفض صفة الثبات لهذا المرجِع، وقمن بتعيين مرجِعٍ خاص ارتأيْنَه أكثر تلاؤمًا في وصف مسار عيشهن واستقرار أحوالهن. (ما عدت أعلّق أهميةً على ما يراه الآخرون، خرجت كليًّا من هذا الحقل وبنيت فضاءً داخليًّا ـ قبل أن يكون خارجيًّا ـ لكي أستطيع أن أنظر إلى نفسي). وبرزت لدى هؤلاء الرغبة في جعل الذات الفردية، والأنثوية أحيانًا، متنًا والمجتمع والثقافة المجتمعية هامشًا! هكذا يبدو التهميش عن الذات «الحقيقية» صنيعة تلك الثقافة ورموزها المستدخلة، لتُمسي مواضيعَ للمواجهة من أجل استعادة تلك الذات وتوسيع دائرة وجودها. (دخلتُ في حالة إحساس بالتهميش عندما رحتُ أبحث عن صور للمرأة (في ذاتي). فقط تلمّس المنفي من الإدراك، أي المكبوت والمنسي، هو ما ساعدني على الخروج من تلك الحالة الهامشية). كما بدا إدراك الذات، عنصرًا حاسمًا في إسباغ معنى على الهامشية (اذا كانت النتائج التي تطلع من شغلي أو من كينونتي كباحثة، أو

في (وجودي في) مجالات أكاديمية/ ثقافية تعطيني اكتفاءً ذاتيًا، فأنا عندها لا أُدرك نفسي كمهمشة، أي لا أكون خارج واقعي).

أما الاتجاه الثالث فبدا غير «مرتاح» لمصطلح التهميش؛ فمن هؤلاء من رأى أنه مفهوم مختلق لا يساعد على التعرف على الذات (مفهوم مختلق من الأساس للهرب من المسؤولية) والبعض الآخر رأى أنه مفهوم مزيّف لأنه صادر عن جهة لا تملك، وفق معايير معيّنة، الأهلية للتصنيف (من يصنف من؟ ومن يهمّش من؟) والبعض رأى أنه مفهوم غير صائب لتمييز الحالة النسائية (ربما يهمشني وسط معين بينما يستقبلني وسط آخر بالحفاوة).وكان من الأجدى اختيار مفاهيم أكثر تعبيرًا مثل مفهوم الغربة أو الاغتراب أو التمييز، مثلًا.

في المحصلة كانت هذه قراءة، من قراءات عدة محتملة، في شهادات حول معيش الهامشية والتهميش لمجموعة من الباحثات والعاملات في التدريس الجامعي والثقافة. هذه الطاولة إذ عُقدت لاستدراج تعبيرات المعيش لدى هذه الفئة النخبوية من النساء حول مفهومَي التهميش والهامشية، فقد فاض الكلام عن ذلك ليظهر إدراكات ومسلّمات واتجاهات ومعاني ومشاعر وانشغالات أخرى؛ هذه جميعها، وفي حين كانت ذات صلة مباشرة بالموضوع بما هو متوافق على راهنيتها في الموضوع في الكلام «الحيادي»، فهي تجاوزت دلالاته وخرقت حدود معانيه المتعارف عليها، في أحيان كثيرة.

* * *

الجزء الثاني: المداخلات

منى فياض: في ما يتعلق بالبحث كمصدر للتهميش لا أرى أن الباحثة يجب أن تبتعد عن الظاهرة المدروسة أو تنعزل من أجل القيام بالبحث، بل العكس؛ أي إن البحث لا يفترض تهميشًا وبالتالي فالباحثة ليست مهمشة بصفتها باحثة وإنما تهميشها، إذا شعرت بذلك، قد يكون جزءًا من تهميش النساء بشكل عام في بعض الميادين وخاصة في الميدان العام وليس بسبب نمط بحثها بحد ذاته.

التهميش كما أفهمه هو التهميش عن السياق العام الاجتماعي أو عن الميادين الفاعلة أو المنتجة والفئات المهمشة التقليدية معروفة (سجناء، معوقين، عاطلين عن العمل،..) وهي مقصية عن المجتمع أو تعيش على هامشه. وهذا ليس حال الباحثين، بل حال من نطلق عليهم تقليديًّا «الصعاليك». لكن من الأماكن التي يبرز فيها التمييز بين الجنسين وقد تعاني المرأة الباحثة من هذا التمييز، أمكنة العمل أو مواقع القرار؛ مثلًا

أنا في وقت من الأوقات كنت أشعر بالتهميش في الكلية إذ كان هناك تمييز في القسم بين الأساتذة والأستاذات، لجهة الانخراط في دوائر عمل أخرى أو إنتاج معرفي خارج القسم أو نشاطات مهنية هذا جانب، ومن جانب آخر أنا أقر بأن المرأة لكي تثبت نفسها عليها أن تبذل مجهودًا كبيرًا يزيد عمَّا ينبغي على الرجل أن يبذله، ولكن هذا ليس تهميشًا له اسم آخر: التمييز وعدم ثقة كافية بقدراتها.

لكن إذا كان هناك شعور بالهامشية فهذا قد يخضع لنمط شخصيتنا وللدوائر التي نحب أو نرغب في الانخراط فيها. أنا ربما لدي مزاج معين قد يبعدني عن نشاطات معينة، بسبب عدم شعور بالراحة في وسط جماعة كبيرة. الكاتب عامة يبحث عن نوع من العزلة وإلَّا فكيف يمكن أن يكتب؟ وهذا ما قصدته بالمزاج الذي يبعدنا أحيانًا بإرادتنا. ولكن هذا لا يعني أني هامشية بل أنا أرى أني جزء من هذا المجتمع، فحينما أكتب وأُقرأ بنسبة لا بأس بها، وعندما نساهم عبر الكتابة بتكوين رأي عام معين لا يكون في الأمر تهميشًا.

وأشعر بأن التهميش لا علاقة له بمهنتي، بل ربما يهمشني وسط معين بينما يستقبلني وسط آخر بالحفاوة. وهنا أيضًا لا يكون في الأمر تهميش بل اختلاف وتعارض وأوساط ننتمي إليها وأخرى نبتعد عنها. ثمة فارق بين أن أكون مهمشة في مجتمع، في وقت معين، وبين أن أكون هامشية. قد يكون هناك مجموعة من الأشخاص أحب أن أنضم إليهم ولكنهم لا يقبلون بعضويتي، هذا نوع من التهميش في هذه الدائرة فقط، إذ يصعب أو من المستحيل الانخراط في جميع الدوائر.

مي جبران: بالنسبة للتهميش في المجتمع اللبناني، كل عمري أحسست بنفسي مهمشة. ربّما هذا جزء من رؤيتي لذاتي داخل المجتمع، لأني أحس أن اهتماماتي أو إنتاجي أو شغلي هو لا يعني مباشرة المجتمع اللبناني، ربّما لأني أحس بنفسي أني امرأة/أنثى كطير أغرد خارج سربي. منذ أن بدأت أعمل في الجامعة، أشعر أن هناك تهميشًا لما أقوم به ولما أفكر وأكتب. لذا أتساءل: هل أنا أحبّ أن أكون هامشية؟ هل تسعدني هامشيتي؟ أعتقد أن هذا صحيح. لأن كل شخص يشعر بالهامشية تكمن رغبة وراء شعوره ذاك، رغبة غير واعية. في كل مجتمع هناك مهمشون، وأنا ربما أريد / رغبتي أن أكون مغايرة، وأن أفكر بطريقة مختلفة، وهذا يسعدني، فأنا أريد أن أكون مغايرة كي أكون بارزة. أنا لا أقبل إلَّا أن أكون مهمّشة / هامشية في المجتمع اللبناني.

هناك جانب آخر، سلبي ويتعلق بموضوع الأبحاث. ما هو هدف البحث الذي أقوم به؟ إنه المساهمة إلى حد ما ولو بقدر ضئيل في إحداث تغيير داخل المجتمع. ولكن يتبين أنه في داخل مجتمعنا اللبناني، كل الباحثين، رجالًا ونساءً، هم مهمشون. فلا قيمة للدراسات والأبحاث إذا لم تؤخذ نتائجها بعين الاعتبار. نحن نتوصل إلى

نتائج، فلماذا لا يؤخذ بها؟ إلى أي مدى يستفيدون منها؟ غدًا سوف يرمونها في الزبالة ونتائجنا لا تساهم في استراتيجيات الدولة، خطط التربية، في تطوير الجامعة اللبنانية مثلاً، فإلى أي حد هي مثمرة؟ إنها لا تساهم في أي تغيير أو تحسين أو تطوير.

جنى الحسن: أنا أولًا سأتكلم عن الإدراك. الإدراك سيف ذو حدين، إنه استراتيجية داخلية. فإذا كانت النتائج المتعلقة بشغلي أو بكينونتي كباحثة، أو بمجالات أكاديمية/ ثقافية تعطيني اكتفاءً ذاتيًّا فأنا عندها لا أدرك نفسي كمهمشة. أما التصنيف فهو موضوع آخر. إن العمل البحثي يعتبر في مجال عملي كفنانة شيئًا هامشيًّا، وعندما أعطيه وقتًا واهتمامًا فإنه يمكن أن يأخذني في مسار تهميش لكونه يبعدني عن العمل الحقلي المباشر. إذن إن تصنيف التهميش يختلف من موقع إلى آخر في أي مجتمع. ومن خلال عملي في «تجمع الباحثات اللبنانيات» اكتشفت أن العمل البحثي ليس هامشيًّا، هنالك الكثير من الأشياء التي اكتشفتها، والأفكار الهامة التي ساعدني التجمع في بلورتها واستفدت منها في مجال دراستي وعملي الأكاديمي. علاقة الرقص بالدراما أو علاقة الممثل بالراقص، علاقة الشخصيات الدرامية بالتفكيك الجسدي. كيف أقدم كل ذلك في غياب المعطيات والمراجع والدراسات. لقد اضطررت للقيام بتركيب كل ذلك بنفسي، وكان الموقع الذي عملت ضمنه هامًّا وكان نتاجًا شخصيًّا فريدًا.

كيف يتم تصنيف موقعي كفنانة في المجتمع؟ أن أستطيع أن أنتج مالًا؟ أو أن يحضر الجمهور مسرحي؟ هذا أمر لا شأن له بالتصنيف. ولكن فعليًّا أين يكمن اهتمام الفنان؟ كيف يعبر عنه؟ حين يصنف أحد ما أحدًا آخر، لا يهمني تصنيفه إذا كنت لا أحترمه. تحديد الذات هو قوة/ اختيار/ قناعة ذاتية.

في عملنا في مجال الفن، يمكن أن تلعب المرحلة الزمنية التي يتم فيها العمل نوعًا من التهميش. مع جانين ربيز مثلًا كان هناك وضع أو وعاء ثقافي جعلها تبرز ولكن جانين ربيز تحولت في ما بعد إلى مهمشة. حتى مهرجان البستان هو الآن أيضًا مهمش بشكل أو بآخر. بالمقابل إن الاعمال التي تستمر فترة طويلة لا تعتبر مهمشة. العرض الذي يستمر لمدة سنتين لا يعود صاحبه مهمشًا.

من يقوم بالتصنيف مهمّش/ غير مهمّش؟ كل مرحلة لها تهميشاتها. هل إن القائمين بمهرجان البستان مهمّشون؟ هل كانت جانين ربيز (مديرة دار الفن والأدب الراحلة) مهمّشة؟ هل العرض السخيف الذي يبقى لمدة سنتين ليس مهمشًا؟ ما هو المعيار؟

لقد عشت الكثير من التجارب والكثير من الشغف passion في عملي. كل ما له علاقة بالتجارب الذاتية والفردية التي خضتها كانت لها علاقة بالأرض والتربة والمواقف السياسية، كل هذا عشته لا بل التهمته. لم أجد وقتًا لكتابة هذه التجربة، بينما المرحلة التي

مررت بها كانت تحفل بتجارب مهنية ضخمة بين لبنان وباريس ومصر ونيويورك ومناطق أخرى في أميركا وأوروبا. أريد أن أقول إن هذه الصور موجودة في الذاكرة ولم تذهب، حتى وإن كانت التجربة غير مدونة. وهذا الغنى الذاتي، يجعلني أكون غير مهمشة أبدًا. عندما أريد أستطيع أن أستعمله، الشهادة temoignage موجودة داخلي. إنه أنا. وبما أني موجودة فهو أيضًا موجود. أنا لست عاملة في الثقافة. أنا حاملة للثقافة. هناك أفراد غير مثقفين، ولكنهم هم حاملو الثقافة، هم الذين عاشوا تجارب، وصارت إنسانيتهم راقية إلى درجة أهم من الثقافة. علينا أن ننتبه إلى التعريفات المأخوذة كمسلمات. علينا إعادة تقييم كل المفاهيم، ليس فقط التهميش وإنما كل مسألة التصنيف. تصنيف من؟

في المحصلة، إذا كان هذا الغنى، وهذه الثقافة، وهذه التجارب التي حملها الشخص كل حياته أدّت به إلى أن يكتسب علاقة إنسانية غنية مع شخص واحد أو اثنين فأنا أقول إن هذه التجربة ليست مهمشة أبدًا.

منى حيدر: أنا حين فكرت في مصطلح التهميش لغويًّا، كان التهميش في رأسي أمرًا سلبيًّا، فيه فعل إقصاء وإكراه ولكني انتبهت إلى أن الهامشية غير التهميش. والتهميش قد يكون أمرًا إيجابيًّا حين يكون صادرًا عن قرار. الأغلبية لا تعبر عني، والتيار السائد لا يمثلني. أنا فخورة بكوني هامشية.

برأسنا... هل الباحثة أو الأكاديمية مهمشة؟ هذا له علاقة بأن بالبحث بذاته مهمش في العالم العربي. ليس هناك ثقافة البحث. يحس المرء بذلك من نشرات الأخبار، وفي الأحاديث اليومية، وفي التدريس الجامعي. البحث ليس لغة أو أسلوبًا يتبناه جزء من المجتمع فقط، الباحثات أو الأكاديميات مثلًا، وإننا نعيش في برج عاجي- وهو ما أسمعه أحيانًا. المطلوب إعادة نظر بدور الباحثين وحجم مساهمتهم في المجتمع. في ما يتعلق بمجال الصحة، هناك توجهات حاليًّا لربط في كليات الصحة ما بين البحث والعمل والسياسات والبرامج. أما نظرية البرج العاجي للباحثين فصارت قديمة، وجرى اليوم تغييرها. رغم ذلك حين ينهي الباحث بحثه يظن أنه أنهى مهمته؛ وهو أمر، له علاقة بالسياسات الأكاديمية للمؤسسات التي يعمل في إطارها حيث الترقي يقوم على عدد الأبحاث أما ماذا أدّى إليه هذا البحث/ آثاره فلا يعطونه أهمية.

إن الكلام على الفن الذي ورد على لسان جنى جعلني أتعاطف مع الموضوع. فأنا في خياراتي في مهنة الطب، أخذت طريقًا عكس التيار. في بعض المواقع كنت أشعر بنفسي غريبة عن الجو العام خاصة في مهنة الطب. عندما أخذت موضوع «الطب الاجتماعي» كان ذلك لشعوري بأن الجسم الطبي لا يعبر عن قناعاتي لدور الطبيب في المجتمع. أحسست أن هناك شيئًا آخر يمكن أن يجيب عن الأسئلة التي تدور حول كيف يمكن للطب أن يفعّل المجتمع، ودوره له علاقة بالصحة العامة. كان أسهل عليّ أن أكمل

دراستي في أميركا بالشكل المعتاد، وأن أفتح عيادة. ولكن خياري كان مختلفًا، ولكن عن قناعة. فإذا كان خياري هامشيًّا، فأنا أفتخر به. المال، البرستيج، ليسا من الأمور التي تهمني. وأنا بهذا المعنى أرضى بالتهميش. في النهاية الهامشي أو التهميش هو أمر نسبي. في النهاية من يهمّش من؟ وبالنسبة لي كطبيبة المهمشون هم قضيتي وأنا أسعى للدفاع عن حقوقهم في الصحة والبحث هو وسيلة للتعبير وللعمل في قضايا معينة تعنيني. إن مشاركة المرضى في قضاياهم وفي الدفاع عن حقهم بالصحة هي قضية تهمني، وإذا كان الثمن الذي أدفعه هو أن أكون هامشية في المجال الطبي فأنا أقبل بذلك.

نهى بيومي: سأبدأ من نقطة، ثم أعود إلى تجربتي الحياتية ولن أقف فقط عند تجربة البحث. سأنطلق من تجربتي في تجمع الباحثات اللبنانيات. سأتكلم عن إحساس عميق ظل لفترة يراودني. كنت أحاول في كتاباتي قبل أن أنضم إلى تجمع الباحثات أن أعبر عن نفسي، ولكن هذا الأمر لم يكن مرغوبًا. لا أنسى مرة أني كتبت مقالة في إحدى الصحف اللبنانية عن الحرب والآثار التي تتركها علينا كنساء والتعثر الذي تسببه لنا في حياتنا اليومية، فيتصل بي أحد الصحافيين هناك ويسألني إن كنت أعاني من مسألة خاصة تتصل بزواجي! فالذاتي كان إشكاليًّا، ولم تكن مقاربة الذاتي في مجتمعنا في ذلك الوقت، أمرًا مألوفًا في الكتابة. وعندما بدأت الباحثات بشق هذا الطريق الذي يصل الذاتي بالموضوعي، باعتبار أن الاثنين لا ينفصلان عن بعضهما البعض، شكل الأمر بالنسبة لي شخصيًّا، محطة هامة. صار بإمكاني أن أضع حالي داخل الظاهرة المدروسة عكس ما كان الأمر عليه في السابق، مع أن المجتمع العلمي لم يكن متقبلًا لأن أكون جزءًا مما أدرس من ظواهر.

المفصل الثاني في حديثي جرى في مرحلة أسبق، ذلك عندما كنت أحضر الدكتوراه في باريس حيث اخترت موضوعًا هامشيًّا بالنسبة إلى ما يجري في لبنان هو السوريالية. ذهبت إلى عالم هامشي ووجدت نفسي داخله. في تلك المرحلة حين كنت أبني ذاتي، كنت أعيش تصادمًا داخليًّا بين صور عن حالي أخذتها عن المجتمع وعالقة في ذاكرتي. لأني أرى أن الانسان يستطيع أن يرى نفسه من خلال أمرين: إما الذاكرة التي هي برنامج منزّل في خلاياه يأتي من المجتمع الذي يعيش فيه، ويرثها من سلالته، أو من خلال اللحظة الراهنة وكيف يرى نفسه فيها.

دخلت في حالة صراع إذ وجدت نفسي في صور ليست من صنعي ولا تمثل الحاضر الذي أنا فيه. أمامي كان هناك رجال، وعلى رأسهم زوجي، متفرغون للمهنة وللبحث والأسفار واختباراتها، بينما أنا كنت مربوطة في أدواري الاجتماعية كامرأة. في البداية كان هذا الشيء يشدني إلى الصور التي يريدها المجتمع، وأما الصور الطالعة مني فتشدني في مكان مقابل. هنا كنت أشعر بالتهميش قليلًا، لأني لم أكن متفرغة

بالقدر الذي أريد لاهتماماتي العلمية. كنت أعتبر الأمر نوعًا من الخذلان وأن الشخص الذي يريد شيئًا يستطيع تحقيقه، ولكن بأي ثمن؟.

في مرحلة تالية تخلصت من هذه الصور ومن الصراع، وصرت أهتم بحالي، بما أريده. ما عدت مهتمة بفكرة أن أكون أو لا أكون على الهامش. ففي السابق كان سؤالي الدائم لماذا أنا مهمشة ولماذا لا أكون في قلب الحدث؟ ثم انتبهت إلى أن الأمر برمته خاطىء. المطلوب هو أن أكون «مرتاحة في جلدي» وإذا لم أكن كذلك، فليس لأي أمر أهمية. العلم إذا انفصل عن حالي، يصبح شيئًا لا قيمة له. من هنا كنت أتساءل دائمًا عن مدى فائدة العلم في بلادي إذا لم يكن لتثقيف النفس وتحفيز الوعي وتهذيب الأفكار والمعتقدات! والآن ما أحاول عمله في عملي هو أن أربط العلم أي ما أدرّسه أو أدرسه، بالحياة. وربما لهذا مجتمعاتنا لا تتطور لأن العلم فيها منفصل عن الحياة.

ما عدت أعلق أهمية على ما يراه الآخرون، خرجت كليًّا من هذا الحقل وبنيت فضاءً داخليًّا- قبل أن يكون خارجيًّا- لكي أستطيع أن أنظر إلى نفسي، إذ كيف سأصل إلى التعرّف إلى نفسي حين أكون غاطسة في الحقل الخارجي الذي يشوّش رؤيتي لذاتي! هذا ليس بالطبع تهميشًا، بل خيار، خيار لصالحي وهو، بتصوري، أكثر فائدة لي وللأشخاص الذين يعيشون معي وأتعاطى معهم. لم أعد أقيم حدودًا، بين أن أكون مثقفة وأستاذة في الجامعة وأم وزوجة وصديقة. الكل صار واحدًا في اللحظة التي أدركت فيها أنني أوقفت البرمجة التي كانت تقيدني، ذلك البرنامج الذي كان منزّلًا فيّ. عندما وعيت ذلك وأوقفته، نظفت نفسي من كل القناعات الجاهزة واشتغلت على اقتناعاتي وما أومن به. صار الآن لديّ حرية وصرت موجودة في مكان اخترته خارج الأحكام ودون تقييم.

التهميش مفهوم ابتكرته كامراة كي أتجاوز مسؤوليتي حيال تكوين ذاتي وترتيب منزلها، وحين حلّ الوعي بذاتي صرت «أنا» أي غير مهمشة.

أنيسة الأمين مرعي: أتوقف أمام مفردة «الذات»، الباحثة هنا هي امرأة. والذات هنا هي ذات امرأة.

في الأبجدية التي نتعاطى معها. الذات هنا هي امرأة وباحثة.. الذات في التحليل النفسي هي منقسمة بين وعي ولاوعي.. الذات ليست الفرد individu وإنما هي ..Sujet هنالك قسم فالت منها يقع في دائرة المكبوت أو اللاوعي وهناك الإدراك الواعي. وما نسميه دراسات عن المرأة فيما يتعلق بالنوع والجندر أفهمه جدًّا من ناحية نضالية وأقدره، ولكن ذات المرأة، كونها منقسمة تفلت من هذا الحقل البحثي.

في اللغة العربية، جمع امرأة هو نساء. وكما قال لاكان la femme n'existe pas

المرأة مع أل التعريف هي غير موجودة. هناك امرأة وليس المرأة بالمطلق. بمعنى أن كل امرأة هي كيان خاص. إذا عدنا إلى الثقافة العربية الإسلامية التي ما زالت تضرب بجذورها، إذا قلنا امرأة تحضر الأخت/ الزوجة/ الأم/ الخليلة/ العاهرة...إلخ. في الاستماع التحليلي في عيادتي لأية امرأة، أجد أنها تتكلم كأخت كزوجة كبنت أو كأم، ولا تجد نفسها إلَّا إذا مرت بكل هذه المواقع.

في تجربتي الشخصية أنا المرأة التي لم تكن تشكو من تهميش أسري ولا اجتماعي ولا مهني، دخلت في حالة إحساس بالتهميش عندما رحت أبحث عن صور للمرأة. فقط تلمس المنفي من الإدراك، أي المكبوت والمنسي هو ما ساعدني على الخروج من تلك الحالة الهامشية:

ماذا وجدت في بحثي الطويل؟

1 ـ اللقاء الأول كان في الكشف عن امرأة في ذاتي، فاجأتني وأذهلني وجودها في: السيدة زينب، امرأة كربلاء، التي حملت ما تبقى من أسرة الحسين (السبايا والأطفال)، تماسكت أمام الظلم وجابهت يزيد وأهل الشام، دافعت عن حق أهلها. زينب، ذات المنبت النبيل (ابنة فاطمة وعلي بن أبي طالب) نستطيع إعطاءها صفة أنتيغون. هي متزوجة وأم، ولكنها في المتخيل العام هي الأخت. هذه الأنتيغون وجدتها، عياديًّا، لدى سيدات من جميع الطوائف اللبنانية. أظن أن وضعية الحرب والتهديد الدائم وقسرية التماسك الأسري والخوف على اسم الأب جعل من الأخت طاقة فاعلة في حماية الأسرة. التهميش هنا يطال وضعها كزوجة، حاملة لاسم آخر وكأم لأولادها.

2 ـ اللقاء الثاني كان مع هاجر (جدة المسلمين/ جدتنا)، كان لقاء بحثيًّا ونظريًّا، نشأ من سماعي لجملة قالتها عزة شرارة في بحث لها عن مواقف الشباب من الإناث/ في محاضرة لها في الجامعة اللبنانية/ «هجرة المؤنث». هجرة وهاجر إلخ. أخذ هذا الأمر وقتًا طويلًا مني كي أفهمه. وعبر متابعة دقيقة لهذا الموضوع، حيث وجدت الجواب، عند فتحي بن سلامة في كتابه «الإسلام والتحليل النفسي» (دار الساقي 2000). هاجر، هي المنفية من المتخيل الإسلامي العربي العام، بصفتها أم التأسيس. هي عارفة ولكنها منفية من الذكر والتسمية.

3 ـ اللقاء الثالث كان مع مريم العذراء. كان لقاء جميلًا جدًّا، أنتظرها كل ميلاد وأعرف أنها تقدم الهدايا لابني. أنا المرأة/ الأم، التي ظنت أنها زينب أو هاجر، ترى اليوم كم كانت أم زوجها المعمد مسيحيًّا حتى عمر العشرين! أمه اسمها مريم أمين. أية مصادفة هذه! مريم وأمين. مريم العذراء هي الوحيدة التي يعترف بأمومتها، في القرآن

وفي عيد البشارة. وكل هذا التكريم ! صرت أمًّا معها فقط، بعد أن كنت في غربة قاتلة مع أمومتي.

4 ـ اللقاء الأخير هو اللقاء مع أنيسة التي تحاول اليوم ابتداع وجودها من خارج هذه الصور/الرموز. ابنة هذه الثقافة وحاملة دلالاتها التي ارتسمت كيانات في روحي وجسدي، أدركها وأعيها بعد أن فكفكت مفاتيحها، لم يعد يعنيني تهميشها لي كامرأة من هنا. وجدت أنيسة. مهمشة أو لا، سؤال لم يعد يهمني الآن الإجابة عليه. «النأي بالذات» لم يكن خياري والبحث العميق كان دربي حيث «الانخراط» في كل عثراته، كان دربًا لمواجهة تهميشي ككيان أنثوي.

هدى زريق: من الصعب أن أتكلّم بعد أنيسة وبعد نهى. أنا تجربتي تشبه أكثر تجربة منى حيدر مع فارق الجيل. عندما ابتدأنا في العمل البحثي كان السائد المفترض أن على الباحث أن يكون مبتعدًا عن الظاهرة المدروسة لأن هذا يعني مزيدًا من العلمية والموضوعية. كنا قد تربينا على هذه الفكرة وكنا مبتعدين عن المجتمع ومرتاحين بهذه التجربة. ثم مع الوقت، تغيرت النظرة، وانقلب مفهوم أن يكون الواحد منا باحثًا، خصوصًا في حقل الصحة العامة. ونشأت توقعات بشأن الباحث، صار عليه أن يكون ممارسًا في مواضيع الصحة العامة ومرتبطًا بالشأن العام، ويجب أن يفكر بنتيجة بحثه، ولا يكون باحثاً جديًّا إذا لم يعمل هكذا. وبالتالي صرنا نشعر بضغط أكبر لتبني المفهوم المستجد للباحث في مجالنا. من هذه الناحية بدأت أشعر بأني هامشية، متعودة على دور الباحثة في المكتبة وعلى عدم الاختلاط بالمجتمع، معتادة على العزلة البحثية، ثم شعرت فجأة أنه علينا أن ندخل في (community الوسط المحلي) للبحث بشأنها وعلينا أن نفهم حاجاتها ومتطلباتها. إنها لغة مختلفة بالنسبة إلي. وجدت نفسي أني أصبحت هامشية بسبب طريقتي، وحاولت أن أغير من نفسي وأن أصبح أكثر ارتباطًا، ولكني عندما أقارن نفسي بالجيل الجديد، أجد أنهم انخرطوا أكثر في ممارسة الصحة العامة وفي advocacy. لدينا الآن فكرة قوية حول تغيير المجتمع، والعمل في اتجاه تغيير المجتمع، لا يكفي أن يأتي البحث بشيء جديد، وإنما يجب أن يسعى إلى حل إحدى المشكلات، ومن هذه الناحية ما زلت إلى اليوم هامشية. ومن جانب آخر أنا هامشية من حيث إني لست طبيبة وأعمل في مجال الصحة، لأن المجتمع ينظر إلى العاملين في الصحة على أنهم أطباء، الطب والصحة أمر واحد، ومن يأتي من خلفية ليست طبية يشعر بنفسه أنه ليس في قلب الصحة، وعلى الرغم من توسّع تعريف الصحة إلا أن الشخص يستمر في شعوره بالتهميش وبأن النظرة إليه تبقى تهميشية. وليس الأمر متعلق فقط بالمجتمع اللبناني وإنما يوجد أيضًا في الخارج.

هذا باختصار شديد ما أفكر به في موضوع الهامشية والتهميش، يبقى أن أضيف من جهة أخرى، أني كشخص انطبعت بمهنتي. مهنتي كانت كثير هامّة ونسيت نفسي في مهنتي، الآن بدأت أستعيدها وأحاول أن أسائل نفسي ولو متأخرة ربما.

فاديا حطيط: بالنسبة إلي أنا أفهم الهامشية على أنها حالة الوجود في الظل بغض النظر عما إذا كان الأمر منشودًا او مفروضًا. وانطلاقًا من فهمي هذا فأنا أنظر إلى تجربتي كباحثة وكأستاذة جامعية على أنها مسار مناقض للهامشية لأنه بطبيعته تحت بؤرة الضوء. فأنا أبحث وأنشر لجمهور من اختصاصيين وطلاب وعامة، ومن جهة ثانية أنا أعلّم مجموعة كبيرة ومتجددة دومًا من الطلاب وأكون على مدى وقت طويل مركز اهتمامهم وتماهيهم. إذن بهذا المعنى أنا لا أشعر بأن فكرة الهامشية أو التهميش تطالني فعليًّا من هذا الجانب. وقد يكون الحقل الذي أعمل عليه وفيه هو سبب إضافي لشعوري ذاك. فالحقل التربوي على وجه الإجمال يتطلب بشكل دائم تقديم أفكار وحلول، والتربويون هم عمومًا أناس يعملون ضمن سياق مضبوط، ويتصف خطابهم بالمحافظة – لكون هدفهم المباشر بنو البشر أكثر من الأفكار نفسها– وبالتالي لا يثير أي تحفظ لا من قبل المحافظين ولا من قبل التغييريين. لا بل بالعكس فإن هذا الخطاب كثيرًا ما تلقى عليه مهمات التقدم الاجتماعي برمته، انطلاقًا من مسلمة شائعة تفيد بأن وجود نظام تربوي هو شرط أساسي لتقدم المجتمع. إذن إنه خطاب مرحّب به ولا يحتاج العامل فيه لصبر طويل حتى يجد صدى لما يقوله، فإن لم تتحول أقواله إلى سياسة تربوية، أو خطة تدريبية، فهي ولا شك سوف تشكل خلفية معرفية مفيدة للطلاب والزملاء، إذن إن الحقل بذاته يتضمن قدرة على الإضاءة، تزيدها توهجًا الحاجة الدائمة لإنتاج فكري تربوي محلي.

ولكن ينبغي القول بأن منظور الهامشية هو شخصي ونسبي. فإن كنت أرى إلى نفسي صاحبة مهنة فإن العمل الجامعي يتيح لي، بما يتسم به من ضوابط مهنية، موقعًا متلائمًا إلى حدّ ما مع إمكانياتي. أما إذا نظرت إلى نفسي باعتباري فاعلة اجتماعية بالمعنى الواسع للكلمة، فهنا يمكن التكلم عن التعرض لقدر من التهميش أعتقد أنه قدر كل الفاعلين الاجتماعيين في لحظة معينة من مسارهم بالنظر إلى عوامل مختلفة منها السن ومنها الجنس والخبرة ومنها الصفات الشخصية ومنها الوضع الاجتماعي نفسه. إن الجامعة جزء من المجتمع، والارتباط ليس آليًّا ما بين الجدارة والمكانة، ولعبة المجتمع اللبناني القائمة على الواسطة والمحسوبية والطائفية لا توفر الحقل الأكاديمي، هنا أشعر مثلي مثل الكثيرين من الأكاديميين بالتهميش لكوننا لم نستطع سوى البقاء خارج هذه اللعبة .

ولا يسعني إلا أن أشير إلى نوع من الهامشية التي يفرضها علي عملي وهي

الانغماس في الكتابة مع ما تقتضيه من تفرغ واحتباس تجعلني حكمًا أبتعد عن أوساط مشافهة، مثل وسط الجيرة والأقارب، وتضع مسافة بيني وبينهم فأبدو كالغريبة أو الطارئة أو الهامشية...ولكنها هامشية ممتعة إلى درجة أشعر بأنها السبب في اختياري هذه المهنة أصلًا.

من الناحية الشخصية أستطيع أن أتكلم عن نوع من التهميش تعرفت عليه بسبب كوني بدأت العمل في المجال نفسه الذي يعمل فيه زوجي، وهو ذو مكانة مرموقة في الوسط العلمي بينما أنا كنت مبتدئة في المجال، فكان عليَّ أن أعيش في الظل لفترة طويلة، وكثيرًا ما استقبلت مواقفي وكلامي باعتبارها صدى لمواقفه (وقد يكون الأمر ليس كله اختلاقًا) وفي الواقع كان الأمر متعبًا لي لكي يتم الاعتراف بي شخصيًّا، ومن الأدوات التي استعملتها كان عدم استعمال كنية زوجي.

نازك سابا يارد: أنا مهمّشة في الوسط الذي كنت أعيش فيه. في سني، كنت المرأة الوحيدة العاملة (خارج المنزل) في وسطي وأشعر أن كلام الناس في هذا الوسط يتضمّن لوْمي لكوني مُهمِلة في واجباتي تجاه أولادي. وهو ما جعلني، ربما، أبذل جهدًا أكبر في الاهتمام بأولادي. لكن ذلك أدّى، أيضًا، إلى لوْمي لكوني أهتم بهم بشكل زائد عن اللزوم، وأن ذلك الاهتمام سيكون عبثًا لأنهم لن يهتموا بي مستقبلًا.

واجباتي هذه لم تثنني عن الاهتمام بعملي/بالتدريس وبالكتابة. ولكن ربما جعلتني مهمّشة اجتماعيًّا. وذلك بسبب عمل زوجي (كان مهندسًا ويملك مكتبًا عديد الموظفين وله علاقات مهنية واسعة) كان هذا يتطلب مني علاقات اجتماعية واسعة وما يستتبع ذلك من واجبات اجتماعية كإقامة ولائم وغير ذلك، و«ردّ» ولائم. كنت أشارك في هذه الواجبات دون اقتناع كبير وليس بالوتيرة المطلوبة بالنسبة لما تفعله غيري من النساء. وما ساعدني أن صدر زوجي كان رحبًا فلم يشعرني بالتقصير؛ ففي الفترة التي كنت أعدّ فيها لشهادة الدكتوراه، مثلًا، والتي استغرقت سبع سنوات، لم أقم وليمة واحدة. لم يلمني زوجي ولم يسمعني كلمة واحدة تدل على تبرّمه بالوضع، بل بالعكس من ذلك تمامًا، كان يحثني على إنهاء ما بدأته كلَّما تذمرت من الوقت الذي يستغرقه الإعداد لهذه الشهادة. لقد دعمني وأنا أعترف بفضله الكبير عليّ.

ولديّ إحساس بالتهميش من نوع آخر. في البلدة التي أعيش فيها لا يتكلّم من حولي إلَّا الفرنسية. (أذكر أن أحد الأشخاص من محيطي في البلدة تساءل في إحدى المرّات: لماذا تتكلّمين بهذه الطريقة؟ فقلت له ماذا تقصد؟ قال: «بالعربي!» وفهمت أنه يعني بلغة عربية صافية لا تدخلها كلمات فرنسية أو إنكليزية. قلت له «هذه لغتي وثقافتي وحضارتي ومهنتي!»). بسبب ذلك لا يقرأ جيراني الجريدة التي أقرأها، لا يقرؤون ما أكتب ولا يهتمون. وكأنني أعيش في صومعة أشعر أنني مهمشة فكريًّا وحضاريًّا ولغويًّا.

أما مكافآت هذا التهميش فإمكانية الانصراف إلى التأليف والبحث والقراءة. لكنني أستوحش أحيانًا لكنّ وللباحثات ولخروجكن معًا إذ لا يسعني مشاركتكن في ذلك. أشعر أحيانًا بالعزلة. لكنني لا أنكر أن لعيشي في بلدة برمانا حسناته: الهدوء والهواء النظيف. إضافة إلى أن جيراني في الواقع أناس طيبون ولطيفون، وإن كانوا لا يشاطرونني لغتي واهتماماتي.

حُسن عبّود: شعرت باختياري متابعة التعليم الجامعي العالي وأنا متزوجة وأم لأطفال ثلاثة أني أحلّق خارج السرب. فلا المعرفة ومتابعتها باستمرار هي بالأمر المرغوب به وليست هي المبتغى إن في الإطار العائلي أو التوقّعات الاجتماعيّة. فالنمط السائد عند الأهل والمجتمع أن المتزوجة لا تتابع التعليم ولا تشغل نفسها بالكتابة. لذلك طالما شعرت بغرابة الصورة التي تقرأ عني. فأنا إما مطلقة أنتظر النفقة الشهرية ليصرف مطلقي على الأولاد، أو أنا أدرس لأن عندي ملل من القعود في البيت، أو كسل ذهني من قلّة الاجتماعيّات... لذلك طالما شعرت بالتهميش كإنسانة موجودة تتابع أمور المعرفة والتحصيل العلمي. وهذا يعكس صورة مقيتة عن مجتمعنا، علمًا أن هذا المجتمع الناطق باللغة العربية أصبح غير قارئ وليس من الممكن أن يقرأني جيّدًا، وطالمًا قرأت جهلهم في عيونهم الفارغة ومشيتهم الثقيلة واضطراباتهم النفسية. ومع هذا كنت أجد نفسي، كمشاركة في بعض الترميمات البيئية وكساعية لتغيير واقع مجزّأ وكناشطة على بعض المستويات الأكاديمية والثقافية، أني مهمشة.

كما شعرت بالتهميش عندما بدأت أبحث عن موقع للتدريس إما في المعاهد الدينية الإسلامية والمسيحية أم في كليات العلوم الإنسانية في الجامعات الخاصة. حيث إن الميدان الذي تدربت عليه بين الدراسات الإسلامية (مع التركيز على الدراسات القرآنية) والكتابات النسائيّة العربية (مع التركيز على الأدب النسوي المعاصر)، وتراكمت لدي عنه معرفة، هو ميدان جديد. فلا المعاهد الدينية ترحّب به لأن الصورة المعتادة عن المرأة المسلمة مثلًا أنها لم تخرق أسوار المعرفة الدينية. والكليّات الجامعيّة قاصرة في نظرها على إدماج الدراسات الإسلامية بمناهج أكاديمية حديثة في برامجها، رغم حاجتنا إليها لفكر عربي حديث. وهي لا تربط بين الدراسات القرآنية مثلًا والأدب العربي الكلاسيكي ولا تدرس أثر القرآن الكريم على الأدب والثقافة العربية، وليس لديها فريق عمل بحثي في مقارنة النصوص القرآنية والبيبلية. وهذه كلّها تدرّس في دوائر الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الأوروبية والأميريكية وبل هناك أكبر مشروع بحوث لدراسة القرآن الكريم في ألمانيا (مركز بوتسدام).

لذلك يغيب عن المعاهد الدينية وكليات العلوم الإنسانية ما تحتاجه مجتمعاتنا المقبلة على مستقبل محافظ ذي وجه سلفي، الدراسات الأكاديمية أو الأنثروبوليجية أو

الأدبية المقارنة للأديان. وثانيًا لا يفترض بإمرأة أن تخرق أسوار المعرفة الدينية ومؤسساتها التي تشبه الآثار الباقية. أما الأدب العربي النسوية، فالدراسات النسائية وميادينها العلمية ليست مدمجة في المناهج أو معترف بها كحقل علمي يسدّ حاجة المجتمع له في الصحّة والتنمية والقانون والتربية وآخرها الآداب المقارنة.

ثمة ناحية إيجابية تزيح هذا الشعور بالتهميش لديّ تتمثل في أن حياة الكاتبة والباحثة تجعل منها طالبة علم باستمرار مما يعطيها براءة تشبه براءة الأطفال وبراءة البحث عن البدايات. حيث علينا أن نتصنّع ضرورةً الجهل دائمًا، حتى لا نحمل معنا حقيبة من الأفكار والآراء المسبقة عن كل موضوع جديد نسبر أغواره. فالباحثة تزيح عنها باستمرار الموروثات والآراء غير ـ العلمية والمعارف البعيدة عن الواقع والحياة... مما يدخل حيوية معينة إلى روح الكاتبة الباحثة تجعل منها باستمرار جميلة الوجه ورفيقة لأولادها وللصحبة الممتعة وصاحبة معرفة تُقصد لطروحاتها وصواب تحليلها وخيالها الخصب. ومن هنا يصبح التهميش، من ذلك الجانب الذي لم يحتمل أن يتخيل امرأة متزوجة وطالبة علم باستمرار، في صميم معركة الحياة وحيويتها وجدلية صراعها.

ندى صحناوي: هناك أمور كثيرة أشعر فيها بأنني مهمّشة، لكنني سأتناول واحدًا أو اثنين من هذه الأمور. أشعر بأني مهمّشة في لبنان لأنني لا أنتمي إلى أية واحدة من الطوائف المعروفة؛ أنا لا أشعر، مثلًا، أنني مسيحية أو مسلمة أو درزية؛ ولو شاء أحدهم أن يصبغني بلون/ دين معيّن ما فربما أكون أقرب للبوذية أو الكونفوشية وليس من لون أية واحدة من الطوائف اللبنانية. أشعر أنني مهمّشة لأن هذا موقف وشعور الأقلية في لبنان. وهذا التهميش هو ظلم يسري على كل من يريد ويعتبر أن حرية الانتماء هو حقٌّ أساسيٌّ من حقوق الإنسان.

من جهة ثانية، أشعر أنني مهمّشة على الصعيد الجمالي في المجال العام، وهو أمر مؤلم غالبًا. أقدّم مثلًا عن أية قرية صغيرة في فرنسا، إيطاليا أو المغرب، وحتى عندما يكون الناس فيها على حافة الكفاف فهم متنبهون، مع ذلك، إلى كل التفاصيل الصغيرة التي تنمّ عن ذوق عام رهيف. بالمقابل الناس عندنا يتصفون بـ«التفشيخ» لكنهم غير متنبّهين لإسباغ مجالاتهم العامّة بالذوق الجمالي.

إنني أقضي بضعة أشهر في السنة في ساراسوتا- فلوريدا حيث جمالية المكان متوفّرة، لكن هناك أشعر بالتهميش سياسيًّا وثقافيًّا. يبدو لي أن الهروب من التهميش غير ممكن. التهميش هو قدر.

نهوند القادري عيسى: يبدو لي أن الشعور بالتهميش على المستوى الشخصي يرتبط بمسألتين: الوعي والقبول. فقد يكون المرء مهمّشًا لكنه غير واعٍ لهامشيته، وقد يكون في

المركز إنما غير راضٍ عن وضعه. وفي معرض تساؤلي فيما إذا كنت واعية لتهميشي الخاص، وقابلة به؟ وجدتُ لدى التأمّل في مسار حياتي أنني شغلت موقعًا مركزيًّا في الدوائر المهمشة التي تنقلت بينها. وهذا ما أبعد شبهة التهميش عن وعيي، وفعَّل الطاقات الإيجابية الكامنة في داخلي، وساهم في نقلي من حالة المهمشة الطرية العود إلى حالة المهمشة المعاندة الصلبة.

فأنا ولدتُ في كفرشوبا، على تقاطع حدود لبنان/ فلسطين/ سوريا، بلدة نائية، منسية، مقهورة، لم يقو التهميش على طبيعتها الصخرية الوعرة. ولكوني أنتمي لعائلة مقدرة لدى أهل البلدة، كنت أتصرّف بطريقة تليق بسلوك بنات العائلات التي تعد نفسها مركزية، وكان من نتيجتها حرصي على التفوق، وإهمالي لجوانب التسلية واللهو. وفي أسرتي الخاصة المكونة من اثني عشر ولدًا، اجتهدت لأكون شخصًا يعتد به ويعتمد عليه. وفي غمرة اجتهادي هذا لم أشعر أنني كنت محرومة من شيء، لم أذكر يومًا أنني اشتهيت مظاهر الحياة الاستهلاكية التي بدأت آنذاك تتراءى لي من بعيد عبر التلفزة. في السبعينيات تهجرنا قصرًا، بعدما دمر الطيران الإسرائيلي كليًّا البلدة. هربت سيرًا على الاقدام بضعة كيلومترات وأنا أحمل محفظة كتبي كي لا تفوتني شهادة البروفيه، تحت إلحاح أمي، ربما لوعيها الفطري أن التعليم هو المنفذ الوحيد لفك عزلة المهمشين.

فيما بعد تزوجت رجلًا ينتمي لعائلة هامشية على مستوى الحسابات العددية الانتخابية. تلك العائلة باحترامها ودعمها أعطتني دفعًا قويًّا لمتابعة تحصيل شهادة الدكتوراه في فرنسا. هناك أحسستُ أن الآفاق المعرفية فتحت أمامي، رغم مرارة الشعور بالعيش على هامش الحياة الطلابية / الجامعية بسبب اصطحابي لطفليَّ، ورغم مكافحتي المريرة للتهميش اللغوي، ورفقتي المستدامة للقواميس. فأنا درست في مدارس رسمية، ولم تشفع لي علاماتي العالية، باللغة الفرنسية، ولا انتسابي لاحقًا إلى دار المعلمين،فلهجتي لم تك صائبة، ولا تزال.

بعد حيازتي شهادة الدكتوراه، انتسبت إلى الجامعة اللبنانية، ذلك الوسط الأكاديمي الذي قام على جدلية المركز والهامش، سرعان ما أشعرني أنني أستعيد ذاتي من خلاله. فهو رغم الإهمال الرسمي الذي يلفه أشعرني بمتعة التموضع في وسط هامش كبير مرن قادر على إطلاق المبادرات الفردية، دون أي تأطير مسبق. فعشت فيه شغف تدريس طلاب وطالبات من مختلف الأوساط المهمشة، وحفرت طويلًا في الصخر معهم وبهم، وأشعروني بمتعة التمركز في وسط الهامش القادر وحده على تغيير خوارط التهميش وقلب المعادلات لاحقًا. وسرعان ما انخرطت بعالم البحث. ساعدني في ذلك طول البال والجلد اللذين اكتسبتهما نتيجة التنقل بين الهوامش. ولم أتوقف آنذاك عندما وُشي إليَّ أن هناك من يشكك بقدراتي البحثية ربما لكوني أنثى، متهمًا

زوجي بالقيام بعملي. ومع تمرسي في مجال البحث والتدريس، بدأتُ أعي أن آليات البحث في كثير من الأحيان هي ذكورية، وأن النساء أحيانًا يسهمن في تهميش ذواتهن إذا لم يسائلنها. فأنا لم أجرؤ في البداية على طرح فرضيات مغايرة/ جريئة، لكنني مع اتساع التجربة صرتُ أكثر جرأة على طرح فرضيات تقلب المعادلة أو تؤسس لاتجاهات جديدة. وأصبحت أكثر قدرة على ملاحظة لعبة الذكور في محاولة تهميش النساء. فهم يطرحون أمرًا يعتبرون صحته بديهية، وحين تنقضه النساء يمتعضون، محاولين التقليل من قيمة طرحهن بإحالتهن إلى أزواجهن. فهم غالبًا ما تأسرهم فكرة تفوقهم، فيجدون صعوبة في تبديل آرائهم.

تلك كانت تجربتي في التنقل بين مراكز الدوائر المهمشة، أخرقها وأعود إليها ثانية، وأمتع ما فيها تلك اللحظات التي أشعر فيها أني تمكنت من اختراق حاجز اللغات الأجنبية، لا سيما عندما تترجم بحوثي المكتوبة باللغة العربية إليها.

هند الصوفي: أشعر بإرباك حيث إن الكلام عن الهامشية والتهميش ينطلق من الذات، كمن يدلي بمشاعر خاصة جدًّا تتعلق بمعاش، قد يستعيد إلى ذاكرتنا متاعب تغلبنا على بعضها، لكننا ما زلنا نعاني من بعض جوانبها.

هذا المصطلح يعيدني إلى حياتي السالفة والحالية، مذ وعيت على إدراك الحياة بعلاقتي مع الذات أشعر أنني أعيش في الهامش وعلى الهامش، في عائلتي والتمييز الذي لمسته باكرًا كوني بنتًا وليس ولدًا، في هجرتي إلى بيت جدي حيث أتمت جدتي تربيتنا بفوقية عملت فيها دائمًا على تمييزنا عن الغير «نحنا غير شكل». في المدرسة والجامعة حيث ارتبكت الأمور بين جنسيتي المختلفة، كان التحدي بالتوفيق بين قناعاتي من جهة ووضعي الخاص، مما وجهني حتميًّا للانضمام إلى أحزاب ذات طابع أممي، دائمًا كان التهميش يزداد ليشكل معضلة دفعت بي أحيانًا إلى اتخاذ مواقف تتناقض مع قناعاتي...

مهنيًّا، بدأ تهميشي باكرًا وأنا في مرحلة الدراسة الجامعية. كنت متفوقة، غالبًا ما أصحح للأستاذ هفوات معرفية، ما أخاف الآخرين، فعانيت استبعادًا ممنهجًا و«فيتو» لدى تخرّجي، ما حال دون انتسابي إلى كلية اختصاصي في الجامعة اللبنانية إلّا مؤخرًا عندما اختلف القيّمون بين بعضهم البعض وأحيل بعضهم إلى التقاعد، ونقص عدد المتخصصين فاضطروا إليّ... بعد أن ظل ملفي يضيع أكثر من 15 سنة، سنة تلو الأخرى. كنت حينها متعاقدة مع العديد من الجامعات الخاصة، والتي كانت تحترم معرفتي، لكنه النظام الفئوي في البلد كان يهمش طموحي كما غيري، ليعطي الدور لأستاذ الطائفة وليس لشخص الكفاءة...

حاليًّا، لا أزال أعاني من تمييز يهمشني بين مجموعة من الأساتذة «الرجال»، المدعومين سياسيًّا، هم الذين يقيمون الأبحاث للتقدم مهنيًّا، يرفضون بوقاحة بحثًا جيدًا ويقبلون لشلتهم مقالات صحفية يعتبرونها بحثًا أصيلًا، والقيمون على بعض الكليات التي أعلم فيها، ممن يقوم بإدارة الجامعة ومجلسها، ليس لديهم أي رتبة أكاديمية، قد يكون بينهم ممن لديه ماستر أو أقل منه حتى. فالفساد يفضي إلى تهميش العارف والمعرفة. والعدوانية ضد العارفين سببها الكسل والاستكانة وعدم الكفاءة لمن تخرج ووصل «بالواسطة».

كل هذا التهميش قادني إلى تحدٍّ مع الذات، إلى البحث عن الأنا وعن الخصوصية وإلى التعايش مع الواقع والتمرد عليه، إلى التعبير المباشر أو غير المباشر، بشكل أو بآخر. هذه الهامشية والتهميش دفعاني إلى إثبات الذات، إلى تركيب شخصية لي «غير شكل»، مفارقة ومتمايزة أحيانًا...

إنها مقاومة لحماية الكيان والذات. أصبحت أبحث عن ذاتي الـ«غير شكل»، بوسائل إبداعية، وبالتفوق في أماكن أخرى من نضالية واجتماعية. لا أزال حتى الآن أتعاطف فعليًّا وعمليًّا مع المقموعين والمهمشين...

عشت كثيرًا من التهميشات، كانت عبارة «غير شكل» هي الأنموذج الذي وجه مسيرتي وقراراتي المفصلية. كنت أهاب هذا التعبير الذي وضعني في دائرة انتماء خاصة بي، وبتّ أخاف استعماله مع الأولاد، خوفًا من عزلهم في علاقتهم مع الآخرين.

في الواقع، إن ظروف تهميشي أعطتني حافزًا كي أحاول أن أقبل هذا التمايز، بهدف التميز فعليًّا. تهميش خارجي من قبل الآخرين، كنت أعيه في كل مفصل من حياتي، لكنه شكّل لي تحديًا أتجاوزه بين فترة وأخرى. ما زلت أشعر أنني «غير شكل»، بتواضع رافقني كل الوقت، وبشعور بالذنب لا أدري إذا ما كانت مدرستي قد ساهمت بزرعه في ذاتي إلى حد كبير.. ذنب من هذا التميز التي أقنعت ذاتي به ربما لأتقبل الواقع وأجد لنفسي مكانًا فيه... لكنه كان دائمًا مقرونًا بدائرتين أخريين هما التواضع وشعور بالذنب لم أحاول تحليلهما حتى الآن...

مارلين نصر: ليس لدي شعور بالتهميش ولا بالهامشية. فلا أسرتي، طائفتي، قريتي، طبقتي الاجتماعية... كانوا مهمّشين بالمعنى الاجتماعي. لكنني، وفي ما أسمعكم، أراجع موقعي من الموضوع. إذ كان هناك مسألة واحدة تطلبت مني أن أصارع كي لا أكون هامشية: المسألة اللغوية. فأبي بسبب دستوريته كان معرّبًا، وإن كان يعرف الفرنسية، وذلك بعكس مدرستي حيث الوسط هو فرنكوفوني. كما أن أمي التي تنتمي إلى وسط برجوازي متعلّم ليست فرنكوفونية. وأنا، وبالرغم أنني تعلّمت في

الفرنسيسكان، اخترتُ ألّا أُهمّش لغويًّا وثقافيًّا وما ينطوي ذلك على خيارات اجتماعية وثقافية. ومن مظاهر ذلك، أنني لم أكتفِ بدراسة الحقوق في الجامعة اليسوعية بالفرنسية، بل تابعتُ أيضًا البرنامج نفسه بالعربية. أي درست شهادتين معًا. صحيح أن الإدارة تشجع الطلاب على متابعة البرنامجين معًا لكن تلك المتابعة المزدوجة تبقى خيارًا فرديًّا. وأنا اتخذت هذا الخيار.

وحين نلت شهادة الدكتوراه، وبدل السعي للانتساب إلى الجامعة اللبنانية، تفرّغتُ من أجل العمل على ترجمة أطروحة الدكتوراه إلى العربية، شعورًا مني بأن خلاف ذلك كان سيؤدي إلى تهميشي في دائرة اختصاصي. فأنا لو نشرتها في اللغة التي كتبتها بها في فرنسا ـ وكان ذلك مطروحًا عليّ ـ كنت سأكون مهمشة في مجتمعي.

أيضًا لم أدرّس في الجامعة اليسوعية بالرغم من أن ذلك كان سيكون «طبيعيًّا». وأنا درّستُ بعد ذلك في الفرع الأول من معهد العلوم الاجتماعية، لكنني ما لبثتُ أن هربتُ لأن الفرع لم يوفّر لي وسطًا علميًّا، فبدا لي هامشيًّا ومهمشًا. صحيح أن التعليم أمر مسل وحلو وسهل، لكنه ليس المحل الذي أستطيع فيه أن أعطي ما أرغب بإعطائه. كنت كل الوقت أغالب مسألة التهميش. كل ما كتبته بالفرنسية، كنت أعيد كتابته بالعربية كي لا أتهمش عربيًّا. وأكتبه بالفرنسية كي لا أتهمّش عن المحيط العلمي. وهو أمر متعب ويعذّب. وقد أخّرني ذلك بسبب الازدواج بدل التجديد. أما نشري في الخارج فكان مصدرًا للاكتفاء الذاتي وللشعور أنني قادرة على ذلك تمامًا كالرجال الذين ينشرون خارجًا وهم ليسوا أقوى مني.

بعد هجرة أولادي ووفاة سليم (زوجي) كان هناك وضع جديد خلق لي تحديًا إضافيًّا وجديدًا، وقد واجهته بدخولي إلى مركز الوحدة العربية للدراسات مع أن تفضيلي هو القيام بأبحاثي الخاصة. خياري هذا كان تفاديًا لتعرضي لعزلة/ تهميش جذري اجتماعيًّا بسبب هجرة أخواتي وأولادي ووفاة سليم.

أنا أدرك أنني هامشية اجتماعيًّا. لأن المرأة التي تفقد زوجها وهي ليست متقدمة في السن ليس لها مكان في المجتمع، وعليها أن تقاتل كي تبقي على ذلك المكان. لذا، أنا أقمت علاقات مع جيراني، وعدت للعمل في مؤسسة رغم أنني كنت أفضل أن أتفرغ للأبحاث. أي إنني أقاتل كي لا أصبح هامشية. هو أمر متعب. كنت أحب أن أرتاح. أن أترك البلد. لست مهتمة بالحفاظ على موقعي. أنا حميميًّا أفضل أن أقوم بأبحاثي. لكنني أحسست أنني لو قمت بذلك لكنت انعزلت. وهذا مؤذٍ. إذا تركت العمل في مؤسسة، فأنا سأترك البلد وأذهب حيث يسعني أن أبحث وأن أكتب. أنا لا أتحمل / أخاف من العزلة. في الخارج المرأة المنفردة لها موقعها ويمكنها أن تعيش دون أن تعزل. عندنا يتم عزل المرأة الوحيدة. يتعين عليها أن تنتمي لعائلتها وأنا ليس لدي عائلة.

عزّة شرارة بيضون: من جهتي، سوف أتكلّم عن الهامشية الاجتماعية في المجال البحثي، حصرًا. أعتقد أنني مندمجة في قضايا المجتمع اللبناني من موقع هامشي يطمح لأن يكون فاعلًا ومؤثّرًا في مجرياته. والواقع أنني أزداد اندماجًا؛ إذ بتُّ كباحثة في القضايا النسائية، أساسًا، أكثر انخراطًا في أنشطة بحثية هادفة، وأستجيب لطلب ـ حكومي ومدني ودولي ـ على نشاطي البحثي. فيبدو وكأن اندماجي أو هامشيتي، كباحثة وكاتبة، تابعان لدرجة بروز (أو تراجع) قضايا النساء في الخطاب السياسي والثقافي العام، لا تبعًا لموقعي/ صفتي الشخصية.

هكذا، فإن طرح المسألة النسوية في السنوات الأخيرة جعل إسهامي البحثي يتجاوز الدوائر الثقافية والأكاديمية إلى دائرة العمل النسوي وأشخاصه في العمل الاجتماعي، أكان في مجال رسم الاستراتيجيات، أم في مجالات الدعوة والإعلام واللوبيينغ إلخ.، لكن بقيت أبحاثي، مع ذلك، كما بقيت أبحاث غيري من النسويات، خارج الخطاب السياسي العام mainstream. وذلك، بالقياس مع ما يحدث في بلاد أخرى.

سأوضّح ما أحاول قوله: في الوقت الحالي، مثلًا، وبسبب طرح «مشروع قانون حماية النساء من العنف الأسري» في المجال التشريعي والقانوني والإعلامي، فإن دراساتي حول العنف ضد المرأة ونتائجها أصبحت من مفردات خطاب «حملة التشريع من أجل حماية النساء من العنف الأسري» التي تضمّ أكثر من خمسين جمعية تعمل تحت مظلة حقوق الإنسان. لكن خطاب المشرّع، في مجلس النواب مثلًا، خلا تمامًا من نتائج الجهد الذي بذلتْه الباحثات النسويات على امتداد العقدَين السابقَين في هذا المجال. المشرّع، ودودًا كان لقضايا النساء أم مناهضًا لها، لم يقم بإحالة حججه إلى الأبحاث التي أُجريت حول الموضوع، بل لا زال يكتفي بالعودة إلى ثوابت القيم والمعتقدات المجتمعية والدينية أو إلى القوانين والمعاهدات الدولية إلخ.، بحسب الحالة، ويتجاهل نتائج الأبحاث حول النساء وقضاياهن، إن في مفردات حججه أو في صياغاتها.

على صعيد آخر، فقد تغلّبت أدواري الأسرية والاجتماعية والمهنية على صفتي كباحثة؛ وذلك باستثناء فترات من حياتي اتسمت بكثافة العمل البحثي- كما لدى دراستي من أجل نيل شهادة الدكتوراه مثلًا. وكأن هذا العمل البحثي «ترفٌ» ومتعةٌ خاصة غير مسموح لها التنافس مع تلك الأدوار. إلى ذلك، نادرًا ما يناقشني في ما أكتبه الأقاربُ والأصحابُ ممن يعرفون صفتي البحثية. يكتفي بعضهم بالإطراء دون «إسناد» السبب. وحين يناقشني أحدهم، فإن ذلك يتمّ بوصفي نسوية - كما يفهمونها- لا تبعًا لتعبيراتي الخاصّة، ناهيك بالبحثية، عنها. فكوني باحثة ليس بُعدًا من هويتي بالنسبة لهؤلاء الناس سواء كانوا في محيطي الأسري أو الاجتماعي أو حتى المهني.

إلى ذلك، فإن مشاعري تجاه مسألة تهميش كوني باحثة في تصوّر الناس لي قد استقرّت منذ سنوات على رضى كسول، غالبًا، وعلى بعض الأسف، نادرًا. فالرضى مصدره الحرية الواسعة في إشهار اتجاهاتي السياسية والنسوية. أما الأسف فيبعثه فيّ شعورٌ بأن البحث الذي استحوذ على قسط غير قليل من طاقتي لا تزال آثاره محصورة في نطاق الأشخاص /المنظمات الذين أشترك وإيّاهم في حمل قضايا النساء. إن كون ضمور هذا التأثير ذا صلة بضآلة الطلب الاجتماعي/ السياسي عندنا على الأبحاث لا يخفّف من ذلك الأسف؛ بل هو تذكير بحدود إمكاناتنا، نحن النساء، على مواجهة القوى التمييزية ضدّنا، والقائمة حججها على ثوابت الدين والإيديولوجيا والتقليد، من جهة، وعلى تجاهل عنيد للواقع الذي ترصده أبحاثنا، من جهة ثانية.

ألا يشي ذلك بأن مجتمعنا، وفي مؤسساته السياسية خاصّة، لا زال يعمل على تهميشنا، نحن الباحثات النسويات، في واحد من أركان عيشنا ومصادر شغفنا الأساسية؟

* * *

ختامًا، هل كانت محصّلة هذه الطاولة والأفكار التي استقيناها منها ستكون شبيهة لو اجتمع حولها نساء ورجال معًا؟

بداية تجربة في مقاومة التهميش / بلدية كفرشوبا

قاسم القادري

التهميش هو عملية نبذ نحو الجوانب، فعل طرد وإبعاد أو ابتعاد عن القلب والمركز، هو تنحية عن مسيرة أو مشروع وإخراج من دائرة الخطط والتركيز والاهتمام. والتهميش بهذا المعنى، قد يأتي من خارج المرء، رغمًا عنه، ودون إرادة صاحبه، وقد يأتي من الداخل بسبب عقلية أو سلوك أو خيار، بفعل ظروف معينة. وعندما يجتمع الداخل والخارج يشتد التهميش، ويتضاعف، خصوصًا عندما تبتعد الهوامش جغرافيًّا عن المركز.

التهميش على المستوى الجغرافي

كان هذا تاريخيًّا حال بلدة كفرشوبا الواقعة عند الطرف الجنوبي الشرقي للبنان، في منطقة العرقوب الواقعة عند سفوح جبل حرمون الجنوبية الغربية، ترتفع ما يزيد عن الألف متر عن سطح البحر، وتبعد ما يزيد عن مئة كلم عن العاصمة بيروت، لا يصلها إلّا قاصدها، طبيعتها جبلية قاسية، طرقها وعرة وغير مؤهلة، تعزلها الأمطار والثلوج عدة مرات في السنة. وتعزلها طبيعتها الوعرة عن الوطن بشكل عام وحتى عن القرى المجاورة. معظم سكانها يعيش من الزراعة ومن رعي الماشية. بقيت هذه البلدة حتى أواسط الستينيات من القرن الماضي من دون طرق معبدة تصلها بالخارج، ومن دون مياه شرب، وتفتقر إلى الكهرباء والهاتف، ومدرستها تقتصر على الصفوف الابتدائية. إن تهميشها على صعيد الخدمات الأولية جعل ارتباطها بالوطن ضعيفًا جدًّا، فكانت أبرز الوظائف المتاحة أمام أبنائها الانخراط في صفوف الجيش.

كذلك كانت البلدة ومحيطها، منذ الاستقلال وحتى أواسط الستينيات، خارج إطار النظام الأمني اللبناني، إذ كان الجزء الجنوبي الشرقي من العرقوب يخضع للسيطرة الأمنية السورية، فكانت المخافر السورية في مزرعتي زبدين وبرغتا (من مزارع شبعا)، تبت في النزاعات، وتنظم المحاضر، وتصدر العقوبات بحق المخالفين من الرعاة والمزارعين من سكان المنطقة.

ومنذ العام 1965 لغاية 1978، لم تعانِ المنطقة فقط من التهميش السياسي والأمني والخدماتي، بل من غياب الدولة أصلًا، إذ وقعت في أعقاب اتفاق القاهرة تحت هيمنة المقاومة الفلسطينية بمختلف فصائلها، وتحولت إلى مسرح للأعمال الحربية، فقامت إسرائيل بتدمير بيوتها وإتلاف مزوعاتها وتهجير سكانها. ووصل التهميش إلى ذروته مع وقوع المنطقة تحت الاحتلال الصهيوني والمليشيات المرتبطة به. فعاقب الاحتلال أهالي البلدة على مواقفهم القومية والوطنية، وعلى عدم تعاونهم معه.

وعلى الرغم من التحرير في العام 2000 وعودة الجنوب إلى حضن الوطن، إلَّا أن المنطقة التي تضم مزارع شبعا وتلال كفرشوبا وسفوح جبل الشيخ الغربية بقيت تحت الاحتلال، وبدأت الحملة الإعلامية حول مزارع شبعا وهويتها وجغرافيتها، متجاهلة مناطق أخرى تابعة للبلدة لأغراض سياسية واستراتيجية لا مجال للحديث عنها هنا.

مقاومة التهميش والبحث عن بدائل: نتيجة تهميش الدولة للبلدة على صعيد الأمن والخدمات والوظائف، كانت كفرشوبا تتحدى سياسة التجاهل والحرمان والإذلال، وتلعب دورًا هامًّا في إبراز السلطة الوطنية البديلة التي وجدت في المقاومة الفلسطينية سندًا لها يعوض غياب الدولة في المجالات الأمنية والاقتصادية والاجتماعية، وأخذت البلدة المنسية والمحرومة والمقصوفة تتصدر الأخبار المحلية والعالمية، وتحظى باهتمام مختلف الأوساط المحلية والعربية.

إن الشعور الكبير والمزمن بالتمييز والتجاهل والتهميش، أشعر أبناء البلدة أنهم خارج الطوائف وأنهم مهمشون حتى داخل المذهب الذي ينتمون إليه، وهذا ما دفعهم إلى التمرد والتحدي، فوقوع البلدة في قبضة الاحتلال الصهيوني في نهاية السبعينيات شتّت أبناءها، وقلّص عدد المقيمين فيها إلى السدس، وأفقدها دورها الذي كانت تتمع به في الستينيات والسبعينيات. وبعد التحرير كان الأمل في إعادة إعمار المنطقة، واستعادة دورها كبيرًا، وسرعان ما تبخّرت الأحلام، واستمر الحرمان واشتد، وازدادت الهجرة من البلدة لعدم توفر فرص عمل، وخراب الزراعة، وغياب الخطط الإنمائية، وعدم وجود الجامعات وضعف الخدمات، وغياب وسائل الترفيه، إضافة إلى انعدام الثقة بالطبقة السياسية وبروز أمراض التعصب والانقسام.

في ظل هذا المناخ من الحرمان والتوتر، والتباعد بين أبناء البلدة الواحدة وأحيانًا العائلة الواحدة، حاول المجلس البلدي مد الجسور مع مختلف الأطراف في الداخل والخارج، واقفًا على مسافة واحدة من القوى السياسية المتخاصمة. واستغل فترة المونديال، فنصب شاشة عملاقة في ساحة البلدة، ما أتاح لعشاق الرياضة من مشارب مختلفة الجلوس معًا ونسيان النزاعات الحزبية واستبدالها بتعاطف وتأييد لهذا الفريق أو ذاك. فوجد الكثير من المتخاصمين في السياسة أنفسهم مؤيدين

للفريق الرياضي نفسه. بعد نجاح هذه الخطوة التي عززت التواصل بين أبناء البلدة، عمد المجلس البلدي إلى إقامة مهرجان قروي فني في صيف كل عام بإمكانيات قوامها التبرعات والعمل التطوعي، وتجلى نجاح هذه المهرجانات بأنه جمع الآلاف من أبناء البلدة المشتتين هنا وهناك، ومنهم من أتى للبلدة للمرة الأولى، ومنهم من لم يأت منذ زمن بعيد. إذ تلاقى الجميع في مهرجان فرح، كاسرين طوق العزلة والتقوقع والتهميش، على الصعيدين الفردي والجماعي، وسمح للمزارعين ولأصحاب الحوانيت بيع منتوجاتهم وبضائعهم، وتعرفت الأجيال الجديدة على تراث القرية وعاداتها وتقاليدها، وأتيح للعديد منهم إبراز مواهبهم ومهاراتهم. وعمل المجلس على إشراك البلدة في البرنامج التراثي المتلفز الذي تنظمة محطة «أو تي في» «لاقونا على الساحة» وكان بمثابة مباراة بين البلدة وبين بلدة برجا. وحلَ الحماس الرياضي الممتع للفريق المشارك محل الحماس السياسي الكيدي والعدائي. كذلك اعتمد تقليدًا بتخصيص يوم من كل عام لتذكر شهداء البلدة تقديرًا لتضحياتهم وعطاءاتهم.

ولم يعمل المجلس البلدي فقط على فك عزلة الناس بعضهم عن البعض الآخر، بل عمد أيضًا إلى فك عزلة القرية عن محيطها، فبادر إلى الانضمام إلى اتحاد بلديات العرقوب، مقيمًا معها علاقات إخاء وتضامن عابرة للمذاهب والطوائف، فبادر في عيد الميلاد إلى تنظيم احتفال شعبي بين البلدة وبين جارتها راشيا الفخار، ما ترك أثرًا طيبًا بين أبناء البلدتين.

كذلك وسع المجلس من إطار نشاطاته فبنى علاقات ودية مع قوات الطوارىء الدولية، ما أتاح للقوات الهندية والإسبانية المشاركة في المهرجان القروي، معرفين أبناء البلدة على نماذج من ثقافتهم وتراثهم الشعبي. مكَّن هذا التفاعل المجلس من الحصول من قوات الطوارىء على ثلاثة مشاريع في غضون سنة ونصف: مولد كهربائي، عيادة لطب الأسنان، وتأهيل منهل المياه وبناء خزان عليه لاستثمار مياهه.

وعمل المجلس على تحفيز الأهالي للمشاركة في حملات النظافة والتشجير، وشجع البنائين والعمال وأصحاب الحفارات والجرافات على تنفيذ العديد من الأشغال بأسعار رمزية. فقام هؤلاء بتوسيع المدخل الشمالي للقرية وكشف المنعطفات المخفية والخطرة. كذلك عمل على توسيع الطرقات وبناء جدران معتمدًا ليس فقط على مجلس الجنوب إنما على مساعدات نتيجة علاقات طيبة بناها مع تنظيمات وأحزاب محلية، ومبادرات فردية من أبناء البلدة. على سبيل المثال، بعد تدشين الثانوية التي بناها مجلس الجنوب في البلدة، تقاعست شركة الكهرباء عن إيصال الكهرباء إليها بدعوى عدم توفر الأعمدة والكابلات لديها، ما دفع المجلس لإنجاز هذه المهمة بإمكاناته المتواضعة، باحثًا عن أعمدة قديمة عمل

على توصيلها ونصبها، وتوصيل الكابلات المنتظرة، مسرعًا في إيصال الكهرباء إلى مبنى الثانوية. كذلك تكرر المشهد عينه في موضوع إيصال المياه.

ويقوم المجلس البلدي حاليًّا بإنشاء حديقة عند أحد مداخل البلدة، حاصلًا على مساهمة رمزية من إحدى منظمات الأمم المتحدة الإنمائية UNDP. وسيبدأ في الأشهر القادمة بناء المركز الثقافي بتبرع من المملكة العربية السعودية، وأنشىء نادي السلام الرياضي، ويجري العمل على إنشاء موقع إلكتروني للبلدة.

هذه عينة من نشاطات المجلس البلدي خلال سنة ونصف، الهادفة إلى مقاومة التهميش والحرمان، ورفع الغبن الذي لحق بالبلدة خلال العقود السابقة، وهذا يثبت أن التهميش ليس قدرًا لا يمكن رده والتغلب عليه، وأنه قد يأتي من الذات المستكينة المتقوقعة، التي تلجأ إلى اللوم وتحميل المسؤولية للآخرين، والتفتيش عن التبريرات التي تغطي التقصير والقصور. بالوعي والتخطيط، بالحركة والحيوية وابتكار الوسائل والبحث عن البدائل، والانفتاح على الجميع يمكن مقاومة التهميش والتغلّب عليه.

البهائيّة أقلّيّة عالـميّة[1]

هدى المعماري

في خضمّ التّحوّلات الثّقافيّة والحضاريّة والاجتماعيّة الّتي كان الشّرق الأوسط يمرّ بها في منتصف القرن التّاسع عشر، ظهرت دعوةٌ دينيّةٌ في بلاد فارس عُرفت بـ«البهائيّة»، وذلك نسبةً إلى مؤسّسها بهاء الله. دعت البهائيّة، فيما دعت، إلى التّجديد في الدّين بدعوى أنّ الأديان تتجدّد مع تجدُّد المجتمعات البشريّة؛ فلا يمكن أن يبقى الدّين جامدًا عندما تكون كلّ مكوّنات المجتمع البشريّ والحياة الإنسانيّة متحرّكةً وتسير نحو التّطوّر والتّقدّم المطّرد. قد تكون البهائيّة، حسب تعبير باحث معاصر، «الحركة الدّينيّة الأبرز في الشّرق خلال القرن التّاسع عشر في تبنّي أفكار جذّابة استوعبت المتغيّرات الجديدة، بعد ركود السّائد الدّيني والمذهبي عشرات القرون»[2].

البهائيّون موجودون في جميع الدّول العربيّة، وعقيدتهم لا تسمح لهم بالتّستّر على انتمائهم الدينيّ، أو التّقيّة، وفي الوقت ذاته لا يروّجون لدينهم عن طريق الدّعاية أو التّبشير لكن لا يبخلون على كلّ من يرغب في الاستفسار عن مبادئهم وتاريخهم ومعتقداتهم. إذًا، البهائيّون واقع موجود في العالم العربي وإنْ كان حضورهم كبهائيين لا يزال أقلّ بروزًا من دورهم كمواطنين يخدمون المجتمعات الّتي يعيشون فيها. قد يعود ذلك إلى أنّهم لا يزالون أقلّيات في العالم العربي كما في جميع بلدان العالم، وأيضًا لأنّ دينهم لا يشتمل على طقوس شكليّة كما لا يوجد لديهم رجال دين حتّى يتميّزوا في المظهر والطّقوس عن المجتمع المدني الّذي يعيشون فيه. البهائيّون في العالم العربي لا ينتمون إلى فئة اجتماعيّة واحدة بل هم ينتمون إلى مختلف طبقات المجتمع ويمتهنون شتّى أنواع العمل. ما يلي عرضٌ موجز

(1) للحصول على معلومات إضافيّة عن الدّين البهائي يمكن زيارة الموقع العالمي الرسمي للبهائيين على الرّابط التّالي: **http://info.bahai.org/arabic/** كما يمكن تصفّح الكتب المقدسة عند البهائيين على الموقع التالي: **http://reference.bahai.org/ar/**

(2) **حروف حيّ** تأليف رشيد الخيّون، منشورات الجمل، كولونيا، 2003. ص 6.

لتاريخ الدّين البهائي، مع بعض التّركيز على ارتباطه المبكر بالمجتمع اللّبناني، وكذلك تلخيص لأهمّ العقائد البهائيّة والمبادئ الأخلاقيّة الّتي يدعو إليها.

نبذة تاريخيّة[1]:

قبل قيام البهائيّة كدين مستقلّ، أعلن رجلٌ من أهل شيراز في إيران، هو السّيّد علي محمّد الشّيرازي، في عام 1844، أنّه القائم المنتظَر عند الشّيعة، وهو المهديّ الموعود لدى المسلمين عامّة. لقّب السّيّد علي محمّد نفسَه بـ«الباب»، وكان يقصد من ذلك أنّه الباب الّذي يؤدّي إلى ظهورٍ لاحق هو موعودُ جميع الكتب السّماويّة، ولذلك عُرفت دعوته بـ«البابيّة». لم تلقَ دعوةُ الباب ترحيبًا من قِبَل السّلطتين الدينيّة والسّياسيّة في إيران بعدما لاحظا سرعة انتشارها بين مختلف طبقات المجتمع؛ فاتّحدا على قمعها والتّنكيل بالمعتنقين لها؛ فاعتُقل الباب وسُجن في قلاع نائية في شمال إيران قبل أن يتمّ إعدامه في تبريز عام 1850 تاركًا وراءه أعدادًا كبيرة من الأتباع المنتشرين في شتّى أصقاع بلاد فارس ونَفَرًا قليلًا في بعض مدن العراق.

تجدر الإشارةُ إلى أنّ البابيّة، في نظر كثير من الباحثين، تُعتبر عاملًا أساسيًّا من عوامل الحداثة في الشّرق؛ وقد يكون للبابيّة الدّور الأبرز في الدّعوة إلى تحرّر المرأة من القيود الّتي كانت تكبّل مساواتها بالرّجل في المجتمعات الشّرقيّة آنذاك. السّبب في ذلك هو أنّ من أوائل الّذين دخلوا في دعوة الباب كانت امرأة تُعرف بـ«قُرّة العين» ويلقّبها البهائيّون بـ«الطّاهرة». بُعيد إيمانها بالباب قامت قرّة العين على نشر الدّعوة البابيّة في كربلاء. إنّ كون قرّة العين امرأة تقوم بمهامّ كانت آنذاك ممّا تقوم به هممُ الرّجال أمرًا غير معتاد، خاصّةً في بيئةٍ اجتماعيّة محافظة كتلك الّتي كانت في العتبات المقدّسة في العراق. كانت قرّة العين ضليعةً في علوم الدّين تُجادل العلماء في مجالسهم من خلف ستار كان يفصل بينها وبينهم، أضف إلى ذلك موهبتها في نظم الشّعر.

يعلّق الدّكتور علي الوردي، أستاذ التّاريخ في جامعة بغداد، على قضيّة قرّة العين قائلًا: «شُغل المجتمعُ العراقيّ في السّنوات الأخيرة من ولاية نجيب باشا بحديث امرأة عجيبة تُدعى قرّة العين، إذ هي أسفرت عن وجهها[2] وارتقت المنبر وخطبت وجادلت،

(1) لمزيد من التّفاصيل التاريخيّة، انظر: **الدّين البهائي**: بحث ودراسة تأليف دوغلاس مارتن ووليام هاتشر، ترجمة عبد الحسين فكري، دار النّشر البهائية في البرازيل، 2002. ص 32-122.

(2) فيما يتعلّق بموضوع سفور قرّة العين، والّذي كان ولا يزال موضع جدل، يعلق الوردي نفسه على هذا الموضوع ويقدّم تحليله الخاص الّذي يقول: «يبدو أنّ قرّة العين لم تكن =

فكان ذلك أوّل حدث من نوعه في تاريخ العراق، وربّما في تاريخ الشّرق كلّه طيلة قرون عديدة»[1]. كما يعتبر أحدُ الباحثين المعاصرين أنّ قرّة العين كانت «من الأركان الأساسيّة في حركة الباب الشّيرازي، والسّبب المباشر والأساس لقضيّة حرّيّة المرأة في الشّرق الإسلامي»[2]. يصف الباحث نفسُه الأحداث المرتبطة بسيرتها بأنّها «وقائع تتعلّق بسيرة أنثى جريئة عملت في الزّمان والمكان غير المناسبين؛ أنثى كرّست كلّ حياتها وهوسها للتّغيير من أجل قضيّة الموعود، كأنّها كانت على يقين جازم بأنّ حياتها قد نُذرت لتمهيد الطّريق للمخلّص، لتكون في النّهاية هي السّبب المباشر في الانسلاخ عن الشّريعة الإسلاميّة، وليس التّرويج لشريعة مدّعي قائميّة الباب»[3].

يُبدي الوردي رأيه الشّخصي في قرّة العين، وواضحٌ أنّه كان معجَبًا بها، قائلًا: «حين نستقرئ سيرة قرّة العين، منذ بداية أمرها حتّى ساعة مقتلها، نشعر بأنّها امرأةٌ ليست كسائر النّساء؛ فهي، علاوةً على ما تميّزت به من جمال رائع، كانت تملك ذكاءً مفرطًا وشخصيّةً قويّةً ولسانًا فصيحًا، وتلك صفاتٌ أربع قلّما اجتمعت في إنسان واحد، وإنْ هي اجتمعت فيه منحته مقدرةً على التّأثير في النّاس وجعلته ممّن يغيّرون مجرى التّاريخ... إنّي أعتقد، على أيّ حال، أنّ قرّة العين امرأةٌ لا تخلو من عبقريّة، وهي قد ظهرت في غير زمانها، أو هي سبقت زمانها بمائة سنة على أقلّ تقدير. فهي لو كانت قد نشأت في عصرنا هذا، وفي مجتمع متقدّم حضاريًّا، لكان لها شأنٌ آخر، وربّما كانت أعظم امرأة في القرن العشرين»[4].

بعد مرور ثلاثة أعوام على مقتل الباب قام ثلاثةٌ من أتباعه بمحاولة فاشلة لاغتيال ناصر

= متزمّتةً في حجابها على النّمط الشّديد الّذي اعتادت عليه نساء عصرها، وهي ربّما كانت تلتزم السّفور الّذي تبيحه الشّريعة الإسلاميّة وهو إظهار صفحة الوجه والكفّين من غير زينة؛ فكانت تجالس الّذين تثق بهم من أصحابها وتحادثهم وهي مكشوفة الوجه. غير أنّ هذا النّوع من السّفور لم يكن يستسيغه النّاس في تلك الأيّام، فأثار ضجّةً لدى العامّة ورجال الدّين، وأخذوا يتقوّلون عليها ويُلصقون بها التّهم الشّنعاء». **لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث**، تأليف علي الوردي، دار كوفان للنشر، لندن، ط 2، 1992. الجزء الثاني، ص 156، 157.

(1) المصدر السّابق، الجزء الثاني، ص 155.

(2) **بكاء الطّاهرة - رسائل قرّة العين** لمجموعة من المؤلّفين، تقديم يوسف أفنان ثابت، دار المدى للثّقافة والنّشر، دمشق، 2008 ص 8.

(3) المصدر السابق، ص 8.

(4) **لمحات اجتماعيّة من تاريخ العراق الحديث**، تأليف علي الوردي، دار كوفان للنشر، لندن، ط 2، 1992. الجزء الثاني، ص 189، 190.

الدّين شاه ملك إيران آنذاك، وذلك لاعتقادهم أنّه المسؤول الأوّل عن إعدام الباب. لم تنجح المحاولة، لكنها أجّجت أعمال اضطهاد البابيّين، فاعتُقل أحد أشهر رؤسائهم في طهران آنذاك، وهو حسين علي النّوري الّذي عُرف لاحقًا بلقب «بهاء الله»، وسُجن في طهران، لكن شهرته ونفوذ عائلته حالا دون إقدام السّلطات الإيرانيّة على إعدامه كما فعلت مع معظم زعماء البابيّين في تلك الفترة. قرّرت الحكومة عندئذٍ إبعاده عن إيران إلى العراق الّتي انتقل إليها وأقام في بغداد. لكن سرعان ما بدأ عددٌ من البابيّين بالهجرة من إيران والاستقرار في بغداد حيث تكوّنت جاليةٌ بابيّة كان بهاء الله أبرزَ شخصيّة بينها.

بعدما أمضى أحد عشر عامًا في العراق، أعلن بهاء الله لعدد من البابيّين في 21 نيسان 1863 أنّه مؤسّس رسالة سماويّة جديدة، وهي الّتي كان الباب قد مهّد الطّريق لظهورها. تقبّل معظمُ البابيّين في العراق وإيران دعوته، وكان هذا منطلَقًا لدعوة دينيّة جديدة عُرفت باسم «البهائيّة». بعدما أمضى بهاء الله أكثر من عقد من الزّمن في العراق، قرّرت الدّولة العثمانيّة، وبتحريض من الحكومة الإيرانيّة آنذاك، أن تُبعد بهاء الله وخاصّةَ أتباعه من العراق المجاورة لإيران إلى عاصمة الخلافة العثمانيّة اسطنبول. وصل بهاء الله إلى اسطنبول وأمضى فيها قرابة أربعة أشهر قبل أن يصدر حُكم جديد من السّلطان العثماني عبد العزيز يقضي بنفيه وجميع أتباعه المرافقين له في اسطنبول إلى مدينة أدرنه في أقصى غرب الدّولة العثمانيّة والواقعة ضمن القارة الأوروبيّة. بقي بهاء الله في أدرنة زهاء أربعة أعوام قبل أن يصدر قرار آخر من السّلطان العثماني نفسه يقضي بنفيه إلى مدينة عكّا في فلسطين، على أن يكون مسجونًا في قلعتها مدى الحياة. نُقل بهاء الله عن طريق البحر، مرورًا بالإسكندريّة، إلى عكّا حيث سُجن هو وعائلته وأصحابه في قلعتها زهاء سنتين قبل أن يُسمح له بالسّكن داخل جدران عكا حيث عاش فترة دون أن يكون مسموحًا له الخروج منها. في السّنوات الأخيرة من حياته، وقد كانت قيود الاعتقال والإقامة الجبريّة قد خفّت نسبيًّا، انتقل بهاء الله إلى منطقة البهجة في ضواحي عكّا حيث أقام في قصر كان ابنُه الأكبر عبّاس أفندي قد اشتراه في وقت سابق لهذا الغرض. تُوفّي بهاء الله في قصر البهجة سنة 1892 ودُفن في جواره، فصار ضريحُه محجّةً يتقاطر البهائيّون من شتّى أصقاع المعمورة لزيارته حتّى يومنا هذا.

بعد وفاة بهاء الله استلم ابنُه الأكبر عبّاس أفندي زمام قيادة البهائيّين ورعاية شؤونهم، وذلك بناءً على وصيّة كان بهاء الله قد كتبها بخطّه. يُعرف عبّاس أفندي لدى البهائيّين بلقب «عبد البهاء». عند وفاة بهاء الله كان عبد البهاء قد بات شخصيّةً معروفة ومشهورة في بلاد الشّام، وكان على اتّصال مع كبار الشّخصيّات العربيّة والتّركيّة ويلقى احترامًا لدى الولاة والعوام. داوم عبد البهاء على إدارة شؤون البهائيّين حتّى وفاته في حيفا سنة 1921.

خلال تلك الأعوام التّسعة والعشرين، قام عبد البهاء بترسيخ أركان البهائيّة في إيران والعراق وبلاد الشّام ومصر، وكذلك في أوروبا وأميركا حيث كانت البهائيّة قد اجتذبت

أتباعًا أسّسوا النّواة الأولى للبهائيين في الغرب. سافر عبد البهاء إلى مصر سنة 1911 وأمضى فيها عامًا قبل أن يبدأ رحلةً امتدّت لسنتين في القارتين الأوروبيّة والأميركية بهدف نشر الدّعوة الجديدة وتوطيد أركان المجتمعات البهائيّة الفتيّة فيهما. بعد عودته إلى حيفا بفترة وجيزة اندلعت الحرب العالميّة الأولى، فوقع عبد البهاء والبهائيّون، مع سائر سكّان الجليل في فلسطين، في خضمّ مصائب الحرب وويلاتها حتّى سنة 1920.

بعد وفاة عبد البهاء، انتقل زمام إدارة أمور البهائيّين في العالم إلى حفيده شوقي أفندي، وهو المعروف لدى البهائيّين بلقب «وليّ أمر الله»، وذلك بناءً على وصيّة بخطّ عبد البهاء. ركّز شوقي أفندي جلّ مجهوداته على تنظيم المجتمعات البهائيّة في شتّى أنحاء العالم، وتوسيع رقعة انتشارها تنفيذًا لما كانت تعاليم ووصايا كلّ من بهاء الله وعبد البهاء في كتبهما ورسائلهما قد نصّت عليه بشكل صارت البهائيّة في عهد شوقي أفندي دينًا عالميًّا له نظامُه الإداريّ في مؤسّسات تدير شؤونه من خلال شبكة منظّمة من الهيئات المُنتخَبة والمكوّنة من «محافل روحانيّة مركزيّة» على مستوى الدّول، و«محافل روحانيّة محليّة» على مستوى المُدن. كان يُقيم شوقي أفندي في بيت جدّه عبد البهاء بسفح جبل الكرمل في حيفا، بالقُرب من ضريحي الباب وعبد البهاء، فصارت حيفا، فعليًّا، المركز الإداري للبهائيّين في العالم، وذلك لوجود وليّ أمرهم فيها.

إثْر انتهاء الحرب العالميّة الثّانية، وتقسيم فلسطين عام 1948، انفصل المركز العالمي البهائي في حيفا، حيث كان يقطن شوقي أفندي، عن العالم العربي، وبالتّالي عن الجماعات البهائيّة في الدّول العربيّة. على الرّغم من انقطاع التّواصل بين حيفا والبهائيين في العالم العربي استمرّ البهائيّون في الدّول العربيّة، حيثما تواجدوا، بإدارة شؤونهم طبقًا للنّهج الإداري الّذي كان شوقي أفندي قد رسمه وفصّله ووطّده خلال الأعوام السبعة والعشرين الّتي سبقت تقسيم فلسطين.

تُوفّي شوقي أفندي عام 1957 أثناء زيارة كان يقوم بها لبريطانيا ودُفن في ضواحي لندن. كان شوقي أفندي قد عيّن، قبل وفاته، أشخاصًا من جميع قارات العالم سمّاهم «أيادي أمر الله» وأعطاهم مهام صيانة الدّين البهائي ونشره. تمكّنت مجموعة أيادي أمر الله من إدارة العالم البهائي بعد وفاة شوقي أفندي حتّى تنظيم وإجراء انتخاب الهيئة العليا في النّظام الإداري البهائي المسمّاة «بيت العدل الأعظم»، وذلك تطبيقًا لما نصّ عليه بهاء الله في كتابه «الأقدس»، والّذي حدّد طريقة انتخابه عبدُ البهاء في رسالة وصيّته. انتُخب «بيتُ العدل الأعظم»، المكوّن من تسعة أشخاص، عام 1963، أي في الذّكرى المئويّة الأولى لإعلان بهاء الله دعوته في بغداد سنة 1863، فاستلم منذ ذلك التّاريخ زمام إدارة الجامعة البهائيّة العالميّة من مقرّ وليّ أمر البهائيّين في حيفا.

ينتشر البهائيون اليوم في شتّى مناطق العالم ودوله دون استثناء، وهم ينتمون إلى أصول

دينية وأجناس وأعراق وشعوب وقبائل وجنسيات متعددة. أما الدين البهائي، فمعترف به رسميًّا في الكثير من الدول في جميع القارّات، وهو مُمثّل تمثيلًا غير حكومي في هيئة الأمم المتحدة وفي العديد من الأوساط الدولية العلمية والاقتصادية والاجتماعيّة.

خلاصة العقيدة

تقوم العقيدة البهائيّة في الأساس على مبدأ «الوحدانيّة أو التّوحيد في جميع مراتب الوجود». يبدأ ذلك بالاعتقاد بوحدانيّة الله، فيكرّر البهائيّون يوميًّا في صلاتهم: «أشهد بوحدانيّتك وفردانيّتك وبأنّك أنت الله لا إله إلّا أنت، قد أظهرتَ أمرك ووفيتَ بعهدك وفتحتَ بابَ فضلك على من في السّموات والأرضين». بما أنّ الله واحد أحد، فمن الطّبيعي أن يكون جميع من يرسلهم بكتاب سماوي لهداية خلقه عبر العصور متّحدين في الجوهر. هذا يؤدّي إلى اعتقاد البهائيين بأنّ أساس جميع الأديان واحد، وجميع الأنبياء والمرسلين إنّما هم مرايا متعدّدة تعكس ضياءً واحدًا يُشرق من شمس واحدة هي الله الّذي هو نور السّموات والأرض. لمّا كان الله واحدًا في ذاته، وكانت رسالاته واحدةً في جوهرها، وجب الانتهاء إلى وحدة البشريّة، وهذا يمثّل الهدف الغائي لرسالة بهاء الله، أي تحقيق «وحدة العالم الإنساني» حتّى يعمّ السّلام العالمي ويتأسّس ملكوتُ الله على الأرض. هذا، حسب ما يعتقد به البهائيّون، هو ما بشّرت به جميعُ الأديان الّتي أتت إلى العالم قبل الدّين البهائي.

بناءً على ما تقدّم، يحثّ الدّين البهائي أتباعه على الإيمان بالله الواحد الّذي لا شريك له، ويعترف بوحدة الرّسل والأنبياء دون استثناء، ويؤكّد على وحدة الجنس البشري، ويفرض على كلّ مؤمنٍ التّخلي عن كلّ لون من ألوان التّعصب والخرافات الموروثة، ويجزم بأنّ هدف كلّ دين هو إشاعة الألفة والوئام، ويعتبر اتّفاق الدّين والعلم أمرًا جوهريًّا وعاملًا من أهم العوامل التي تمنح المجتمع البشري السّكينة والاطمئنان وتحمله على التّقدم والعمران. لعلّ من أهمّ المبادئ الّتي يدعو إليها الدّين البهائي هو مبدأ المساواة في الحقوق بين البشر بما في ذلك المساواة بين الرّجل والمرأة، فضلًا عن مبدأ التّعليم الإجباري وتوفير الإمكانات لخلق مناخ اجتماعي سليم؛ فيحضّ أتباعه على إزالة الهوّة السّحيقة بين الفقراء والأغنياء، ويقضي بعدم تعدّد الزّوجات، ويُقدّس الكيان العائلي معتبرًا الأسرة أساس بناء المجتمع الإنساني الصّالح. يمنع الدّين البهائي أتباعه من الانخراط في الشؤون السّياسية الحزبيّة الّتي تفرّق بين أبناء البلد الواحد، ويشجّعهم على الولاء والصّدق والأمانة في علاقاتهم مع الحكومات الّتي يعيشون في بلدانها، ويدعوهم إلى خدمة أوطانهم ورفع شأن مواطنيهم، مثلما يدعوهم إلى خدمة العالم. لا تَدَع الكتب البهائية مجالًا للشّكّ في

أنّ بهاء الله قد سنّ لأتباعه منهجًا للسّلوك ونمطًا للتّعامل الشّريف، فأكّد أنّ الحياة الخاصّة للفرد إنّما هي مقياس دقيق لإيمانه؛ ففرض على أتباعه طهارة القول والفكر والعمل، وأمرهم بكلّ معروف، ونهاهم عن كلّ منكر. يقول بهاء الله في الكتاب الأقدس: «زيّنوا رؤوسكم بإكليل الأمانة والوفاء، وقلوبكم برداء التّقوى، وألسنكم بالصّدق الخالص، وهياكلكم بطراز الآداب، كلّ ذلك من سجيّة الإنسان لو أنتم من المتبصّرين».

يعتقد البهائيّون أنّ رسالة بهاء الله، كما هو الحال مع جميع الرسالات السماوية السّابقة مثل الإسلام والمسيحيّة والزردشتيّة واليهوديّة والبوذيّة والهندوسيّة، لا تمثّل سوى مرحلة من المراحل المتعاقبة للتطور الروحي الذي يمرّ به المجتمع الإنساني. كما يعتقدون أنّ البهائيّة دين عالمي مستقل كل الاستقلال عن أي دين آخر. وهو ليس طريقة من الطرق الصوفية، ولا مزيجًا مقتبسًا من مبادئ الأديان المختلفة أو شرائعها، كما إنَّه ليس شُعبة من شعب الدين الاسلامي أو المسيحي أو اليهودي، وهو ليس إحياء لأي مذهب عقائدي قديم. إنّ للدين البهائي كتبه المُنزلة، وشرائعه الخاصة، ونظمه الإدارية، وأماكنه المقدسة. أما رسالته الحضارية الموجهة إلى هذا العصر فتتلخص في المبادئ الروحية والاجتماعية التي نصّ عليها لتحقيق نظام عالمي بديع يسوده السلام العام وتنصهر فيه أمم العالم وشعوبه في اتحاد يضمن لجميع أفراد الجنس البشري العدل والرفاهية والاستقرار ويُشيّد حضارة إنسانية دائمة التقدم في ظل هداية إلهية مستمرة[1].

بيروت تستقبل عبد البهاء

عندما عُيّن أحمد بيك توفيق واليًا عثمانيًّا على عكّا تحسّنت أوضاع البهائيّين الّذين كانوا يقيمون فيها؛ إذ كان الوالي الجديد يُبدي تعاطفًا تجاه البهائيّين، كما كان يُكنّ احترامًا فائقًا لعبد البهاء. أثناء ولاية أحمد بيك توفيق، زار عكّا والي بيروت عزيز باشا الّذي كان على معرفة ببهاء الله وابنه عبد البهاء منذ السّنوات الّتي كانا منفيّين فيها في أدرنه. بعد عودة عزيز باشا إلى بيروت، وصلت دعوة من مدحت باشا، الّذي كان يقيم في بيروت آنذاك، إلى عبد البهاء لزيارتها. قَبِل عبد البهاء الدّعوة وزار بيروت في صيف عام 1887 حيث التقى بعدد كبير من وجهاء المدينة ورجال الفكر والدّين والصّحافة. تجدر الإشارة إلى أنّ مدحت باشا كان من رجال السّياسة الإصلاحيّين في الدّولة العثمانيّة، وهو مَن أقنع السّلطان العثماني آنذاك بوضع دستور للدّولة على نمط الدّساتير الحديثة في أوروبا[2].

(1) مقتبس من الموقع الرسمي للجامعة البهائية العالمية مع بعض التّصرف: **http://info.bahai.org/arabic/**

(2) انظر: **Abdu l'Baha** by Hasan M. Balyuzi, George Ronald, Oxford, 1971. pp. 37, 38.

لم تكن زيارة عبد البهاء لبيروت حدثًا عابرًا، بل تناولتها بعض الصّحف البيروتيّة بأسلوب يشير إلى أنّ عبد البهاء قد نال إعجاب الكثيرين ممّن التقاهم في بيروت، مسيحيّين ومسلمين. فقد أوردت جريدة «بيروت» الّتي كان يملكها محمّد رشيد الدّنا في عددها الصّادر في 28 حزيران 1887 تحت عنوان (قدوم) الإعلانَ التّالي: «قدم من عكّا جناب العالم العلاّمة الفاضل السّيّد عبّاس أفندي، وقوبل من جانب العلماء والأهالي والوجوه بما يليق من الإكرام». ثمّ نشرت الجريدة نفسها في عددها الصّادر في 9 آب 1887 تحت عنوان (سفر) ما يلي: «في أواخر الأسبوع الماضي سافر من ثغرنا حضرة العالم الفاضل والنّحرير الكامل فضيلة عبّاس أفندي الإيراني الشّهير قاصدًا عكّا. وكانت مدّةَ وجوده في بيروت موضوعًا لأحاديث أهل الفضل والأدب الّذين تقاطروا إلى زيارته لاستمداد السّمر في القمر. ولا غروَ في ذلك، فإنّ ما له من محاسن الصّفات قد استمال القلوب إليه وعقد خناصر الولاء عليه».

أمّا جريدة «لسان الحال» الّتي كان يُصدرها خليل سركيس في بيروت آنذاك، وكانت تصدر مساء يومي الاثنين والخميس، فقد أعلنت في عددها ليومي 30 و 11 آب سنة 1887 مغادرةَ حضرة عبد البهاء لبيروت بالعبارات التّالية: «أوحشَ ثغرَنا مساء الخميس حضرةُ العالم العلاّمة صاحب الفضل والفضيلة السّيّد عبّاس أفندي الإيراني بعد أن صرف بيننا نحوًا من شهر ونصف كأنّها لحظةٌ؛ فكان محورَ الكمال ومحطّ رحال الآداب، زاره كبارُ الثّغر وارتشفوا من سلسبيل معارفه. سهّل الله طريقَه كيفما سار وحيثما كان».

كذلك لم تُغفل صحيفةُ «ثمرات الفنون»، الّتي كان يُصدرها في بيروت عبد القادر قبّاني مدير المعارف [التّربية والتّعليم] فيها، الإعلانَ عن قدوم حضرة عبد البهاء إلى بيروت ومغادرته لها. فقد كتبت في عددها الصادر في 28 حزيران 1887 تحت عنوان (إياب وذهاب) ما يلي: «قدم مدينتَنا معدنُ الفضل الكامل المكرّم حضرة عبّاس أفندي الإيراني، فاحتفل بقدومه أحبّاؤه ومعارفه، وأجَلَّ وجهاءُ القوم مثواه». وفي عددها الصّادر في 9 آب 1887 كتبت في قسم (الأخبار المحلّية): «عاد إلى عكّا الأمجدُ الفاضل الكامل حضرة عبّاس أفندي الإيراني بعدَ أن أقام في بيروت مدّةً كان بها مكرّمًا محترمًا عند الكُبَراء والوجهاء وأهل الفضل. والحقّ يُقال إنّ حضرته استجمعت صفات الكمال والمروّة، حفظه الله».

كانت زيارة عبد البهاء الأولى إلى بيروت فاتحة تواصل ومراسلات مستدامة مع عدد كبير من رجال الفكر والصّحافة اللّبنانيين وكذلك مع شخصيّات من عائلات لبنانيّة معروفة؛ منها عائلات رمضان وطبّارة وعبد النّور وسرسق وبطرس وحبّال ودوفريج والحسيني والأيوبي واسكندر وقبّاني وعسيران، وهنالك رسائل عديدة من عبد البهاء موجّهة إلى أفراد من العائلات المذكورة تدلّ على علاقة ودّية كانت قائمةً بين الطّرفين. منذ

ذلك الحين وإلى عقود متتالية، تزايد عدد البهائيين في لبنان وإنْ لم يتعدّ المئات، وهم يعيشون الآن فيه كجزء فاعل في المجتمع اللّبناني فلا يعتبرون أنفسهم مهمّشين لأنّ دينهم يأمرهم بالانتماء الإنساني قبل الانتماء الدّيني، وهم يخدمون المجتمع وليس الطّائفة، ولذلك هم أقلّيّة في لبنان لا تشعر بالتّهميش لأنّها لا تهمّش نفسها[1].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه عندما زار عبد البهاء بيروت عام 1887، كان الشّيخ محمّد عبده مُبعدًا فيها بعد الخلافات الّتي كانت قد نشأت بينه وبين شيوخ الأزهر. ذهب عبده لزيارة عبد البهاء في محلّ إقامته في فندق بسّول على شاطئ مدينة بيروت، واستقبله عبد البهاء بالتّرحاب، فكانت هذه بداية لصداقة بين الرّجلين دامت لسنوات بعدها. أشار الأمير شكيب أرسلان إلى احتفاء الشّيخ عبده بعبد البهاء في بيروت قائلًا: «لم يكن يطرأ على بيروت أحد من معارفه [أي معارف الشّيخ عبده] أو من الأعيان المشهورين إلا وقام بسنّة السلام عليه، وقد يُجله ويحتفي به ولو كان مخالفًا له في العقيدة. ولم أجده احتفل بأحد أكثر من احتفاله بعباس أفندي، وكان يكرم في عباس أفندي العلم والفضل والنبل والأخلاق العالية، وكان عباس أفندي يقابله بالمثل..». [2]. في صيف 1897 دار بين الشّيخ عبده وأحد أبرز تلاميذه الأزهريّين الشّيخ محمّد رشيد رضا، وهو من طرابلس في لبنان، حوارٌ في القاهرة حول البهائيّة. ضِمْن الحوار الّذي دار بين الرّجلين استفسر رضا عن رأي أستاذه في عبد البهاء عبّاس قائلًا بأنّه كان قد سمع أنّه «بارعٌ في العلم والسّياسة، وأنّه عاقلٌ يُرضي كلّ مُجالِس». لكن يبدو أنّ عبده كان يرى في عبد البهاء أكثر من التّوصيف الّذي نقله له رضا، لذلك استطرد عبده قائلًا: «إنّ عبّاس أفندي فوق هذا، إنّه رجلٌ كبير، هو الرّجل الّذي يصحّ إطلاق هذا اللّقب - كبير - عليه»[3].

كان الأمير شكيب أرسلان، المُلقّب بأمير البيان، إحدى الشّخصيّات البارزة الّتي التقت بعبد البهاء أكثر من مرّة، وأُسّست بينهما صداقة دامت حتّى وفاة عبد البهاء. قد يكون اللّقاء الأوّل بين عبد البهاء والأمير شكيب قد تمّ أثناء زيارة عبد البهاء لبيروت عام 1887. يصف أرسلان عبد البهاء بعد وفاته قائلًا: «في العام الماضي انتقل إلى الدّار الآخرة

(1) للاطّلاع على نظرة البهائيين عن دورهم في المجتمعات الّتي يعيشون فيها، انظر **فهم الدّين البهائي**، تأليف وندي وموجان مؤمن، تعريب رمزي زين، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2009.

(2) **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، تأليف محمد رشيد رضا، القاهرة، 1931، ص 407.

(3) **الأعمال الكاملة للإمام الشّيخ محمّد عبده**، تحقيق وتقديم محمّد عمارة، دار الشّروق، بيروت، 2006. الجزء الثّالث، ص 559.

عبد البهاء عبّاس وقد ذرف على الثّمانين، وكان آيةً من آيات الله بما جمع الله فيه من معاني النّبالة ومنازع الأصالة والمناقب العديدة الّتي قلّ أن ينالَ منها أحدٌ مناله أو يبلغ فيها كماله، من كرم عريض وخُلُق سجيح وشغف بالخير وولوع بإسداء المعروف وإغاثة الملهوف وتعاهُد المساكين بالرِّفْد بدون مَلَل، وقضاء حاجات القاصدين بدون بَرَم. هذا، مع علوّ النّفْس وشُغوف الطّبْع ومضاء الهمّة ونفاذ العزيمة وسرعة الخاطر وسَداد المنطق وسعة العلم ووفور الحكمة وبلاغة العبارة، حتّى كأنّ فصاحتَه صَوْبُ الصّواب وقولَه فصلُ الخطاب، وكتاباتِه الدّيباجُ المُحْبَر وفصولَه الوشْيُ المُنَمْنَم، يَفيض بيانُه جوامعَ كَلِم، وتَسيلُ عارضتُه سيلَ عارضٍ منسجم، ويودّ اللّبيب لو أقام العمرَ بمجلسه يَجني منْ زهر أدبه البارع، ويَرِدُ من منهل حكمته الطّيّبة المَشارع»[1]. أمّا عن العلاقة الشّخصيّة الّتي كانت تربطه بعبد البهاء، فيقول الأمير شكيب: «كانت له [أي عبد البهاء] مع هذا العاجز [يقصد نفسه] مراسلاتٌ متّصلةٌ باتّصال حبل المودّة وعُمران جانب الصّداقة، ومرارًا قصدتُ عكّا ولا غَرَضَ لي فيها سوى الاستمتاع بأدبه الغضّ والاغتراف من علمه الجمّ»[2].

أقلّيّة عالميّة

يبلغ اليوم عدد البهائيين في العالم الخمسة ملايين تقريبًا، وهم منتشرون في 189 دولة مستقلّة و46 إقليمًا، وينحدرون من أكثر من 2100 مجموعة عرقيّة[3]. لذلك، قد تكون البهائيّة أكثر الأديان انتشارًا في العالم ولكن، إذا قورن عددهم بمدى انتشارهم، من البديهي أن يكونوا أقلّيّات في جميع البلدان الّتي يتواجدون فيها. على الرّغم من ذلك، من يتعرّف على البهائيين لا يشعر بأنّهم يعتبرون أنفسهم أقلّيّات في بلدانهم، أو فئةً من الفئات الدّينيّة المهمّشة، بل العكس هو الصّحيح.

قد يكون سبب ذلك هو أنّ البهائيّة تعتبر مبادئها وتعاليمها إطارًا لتأسيس مجتمع

(1) **حاضر العالم الإسلامي** تأليف لوثروب ستودارد مع فصول وتعليقات وحواش للأمير شكيب أرسلان، نقله إلى العربيّة عجاج نويهض، المطبعة السّلفيّة، القاهرة، 1343. ج2، ص 374.

(2) المصدر السابق، ج2، ص 375. للاطّلاع على مزيد من التّفاصيل عن عبد البهاء والمجتمعات العربية، راجع كتاب **عبّاس أفندي في الذكرى المئويّة لزيارته إلى مصر**، تأليف سهيل بديع بشروئي، منشورات الجمل، بيروت، 2010.

(3) هذا الإحصاء مأخوذ من الموقع التّالي: http://info.bahai.org/bahai-world-community.html

عالمي يتجاوز الحدود الضّيّقة للأعراق والأوطان والانتماءات الطّائفيّة والسّياسيّة طبقًا لمقولة بهاء الله: «لعمري قد خلقتم للوداد لا للضّغينة والعناد، ليس الفخر لحبّكم أنفسكم بل لحبّ أبناء جنسكم، وليس الفضل لمن يحبّ الوطن بل لمن يحبّ العالم». إنّ هذه النّظرة الإنسانيّة العالميّة تجعل البهائيّين يشعرون بالمواطنيّة العالميّة كفعل ونمط حياة وليس كشعار جميل يرفعونه ويتغنّون به، ولذلك مع إقرارهم بأنّهم أقلّيّة من ناحية الكمّ الاجتماعيّ إلّا أنّهم مكوّنٌ من مكوّنات الأكثريّة الإنسانيّة المترفّعة عن كلّ أشكال التّمييز والتّفرقة.

يرى البهائيّون أنّ مكوّنات أيّ مجتمع إنساني هي في الأساس أربعة؛ وهي تبدأ بالفرد وتنمو بالعائلة لتكبر بالمجتمع وتُنظّم بالمؤسّسات. وهم يرون أنّه ما لم يتمّ إصلاح هذه المكوّنات الأربعة للمجتمعات البشريّة الّتي تكوّن العائلة الإنسانيّة العالميّة، لن يعمّ العدل والاطمئنان أرجاء المعمورة، ولن تصل الإنسانيّة إلى طَور الرّشد، وستظلّ تعاني من الحروب والنّزاعات والفساد والاختلاف والتّعصّبات والانحلال الأخلاقي. لذلك بدأ البهائيّون، كمكوّن فعّال من مكوّنات المجتمع، منذ أكثر من عقدين من الزّمن، بتنفيذ مشاريع محوريّة هدفُها تلبية احتياجات الإنسانيّة الرّوحيّة والماديّة في هذه المرحلة من التّاريخ، وذلك على نطاق عالمي دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق العرقيّة أو الطّبقيّة أو المذهبيّة وغيرها من أوجه التّنوّع والتّعدّد.

تقوم مشاريع الخدمة الاجتماعيّة الّتي يعمل فيها البهائيّون وكلّ من يوافقهم الرّأي والرّؤيا من غير البهائيّين على أربعة محاور: نشر ثقافة التّعلّم، وتربية الأطفال تربية أخلاقيّة، والتّرويج لعقد جلسات دعاء بغية تلبية حاجات الإنسان الرّوحيّة، وأخيرًا تنظيم برامج للشّباب النّاشئ ترسّخ في طبعهم الرّغبة في خدمة المجتمع وتحسين أوضاعه. لاقت مشاريع النموّ الاجتماعي هذه إقبالًا كبيرًا في كثير من مناطق العالم، ويزداد انخراط الأفراد من جميع فئات المجتمع والأعمار فيها دون الالتفات إلى الجهة الّتي تنظّم مثل هذه المشاريع، بل إلى النتيجة المتوخّاة منها. يعتقد البهائيّون أنّهم بذلك يساهمون في تحقيق هدف دينهم للبشريّة، والّذي هو «وحدة العالم الإنساني» على الرّغم من وجود التّنوّع الّذي يُغني الحضارات والثّقافات[1].

(1) للاطلاع على تفاصيل مشاريع الخدمة الإنسانيّة والاجتماعية التي ينظّمها البهائيون في الوقت الحاضر انظر: **http://www.bahai.org/attaining/gallery.html?lang=arabic**

BLESSINGS IN DISGUISE

Nada Barakat

If I had been asked what lies ahead for me in the future, I would have probably imagined everything but the life I have now...

Anthony was born on April 23rd 1991; a date that has pivoted my whole existence and pushed me towards a path that I never even knew existed. After the difficulties encountered during delivery and the health issues that followed, it was quite apparent from the beginning that his development was unlike that of other children; he was my second son after all and I could see that something was definitely different about him. When I asked the pediatrician about the proper course of action to take concerning his slow development, his answer was very short and blunt: «Each one carries his own cross».

I am definitely ready to carry whatever weight God has sent me, but please tell me what to do!! Am I supposed to just cross my arms and watch him grow in a different manner without even trying to remediate or even to improve his development? Am I supposed to put up with all his weaknesses and inappropriate behavior without aiming to alleviate his suffering? Am I supposed to put up with all his fussing and crying and noise making for the rest of my life?? There was absolutely no one who seemed to be able to provide me with any kind of information, none of the many doctors that I consulted seemed to have any particular suggestion; after all, their main worry is his physical wellbeing, not his development.

It just seemed to me then that I was the only person who had a child who is developing at a different pace, I just had to take things in my own hands and just rely on myself and my family.

A friend of ours mentioned a niece who had studied Special Education and received training in Speech Therapy. We contacted her and she started coming

to our house three times a week to work with Anthony. She had plenty of time to answer my concerns: why do I teach this and not that? How do I teach him to behave properly? How do I teach him to communicate? Why is this important and not that?

I finally decided to go back to university myself and complete a Teaching Diploma in Special Education.

Being in constant contact with professionals in the social field and seeing Anthony progressing slowly but nicely assured me that we were on the right track and mainly encouraged me to continue offering him all kinds of stimulation and learning opportunities.

It has definitely not been easy; whether in finding the right school or the suitable therapy or especially, when in a public place, in having to face ignorant and inappropriate remarks from people: «Why did you bring him with you? Does he understand? Do you have other children? Poor you! You don't deserve a child like him!»... And the list could go on and on...

People who were able to see the child and later the adolescent before the disability are those who were the ones who were the most at ease with Anthony. They understood that he wanted to enjoy life and play and laugh and dance like any other child. No, he is not screaming because of his disability, he is just trying to communicate a need; or his cup fell from the table not because he is disabled, but because accidents do happen like with any other person. He just needs more time to learn through methods adapted to his needs and capacities.

Upset with people's perceptions? Well, my main concern is his wellbeing rather than others' opinions or whatever suits them. Once I see that he has the right to enjoy whatever life has to offer, just like any other child, then I will try to make all the adaptations and adjustments possible and make it come true, instead of isolating him from others. He has the right as much as any other child to be with us and to learn at his own pace. No, it was not easy at the beginning but it was definitely worth persisting because he is a child too, and just like any other child he can learn provided you offer him the right support and assistance.

«He is a child too», is the title of the book I published in French in 2004, «C'est un enfant lui aussi» a testimony of everything my family and I went through with Anthony, whether with professionals, with other people, with

siblings, or with schools. I just could not sit and watch unfairness and ignorance towards people with disabilities taking place without doing anything about it. And it is certainly not by hiding an issue and keeping it a taboo that one can face it appropriately.

The book was a great success and was translated to Arabic a year later (ولد كسائر الأولاد). Meanwhile, the book proved to be an excellent therapy for me because I have to admit, it is only then that I felt comfortable working as a special educator after I graduated with the degree. I had spent my time doing all kinds of voluntary work before that with many associations concerned with disability.

I have been working for eight years now as a special educator and as a preschool academic director in a regular school which integrates children with special needs and also for a short period as a consultant in a special school. I am currently on the Executive Board of the Syndicate of Special Education Teachers in Lebanon since 5 years.

Believing that the main obstacle for people with special needs is others' negative views and preconceived ideas about disability, I have started a series of children's books entitled «Living with differences» (التعايش مع الاختلاف). Each book introduces a disability and aims at presenting a more realistic and positive picture of the issue addressed. The first two books, one related to Intellectual Disability and the other one about Autism, have both been selected as part of the «Best Fiction Books for Children with Special Needs», a competition launched by the Anna Lindh Foundation, through their Arab Children Literature Program. The books are now available in libraries in four Arabic countries. Moreover, I have supervised the writing of the third book of the series, related to learning disability which will be out soon under the name of the Syndicate of Special Education Teachers in Lebanon.

Being both a mother of a child with special needs and a special educator as well, has really been a blessing in disguise. It has filled my life with a passionate struggle, a sense of responsibility and compassion, a belief in justice for all. I always receive calls from other parents asking for advice and information in an area where so much is still lacking, so much has to be accomplished and so many hindrances are to be overcome...

What kept me going? Well obviously, it has been my husband, my three

children, my parents, my close friends, and definitely other parents of children with special needs whom I came to call «comrades of combat». But deep down, I have just been following my heart and being a mother protecting all of her children...

I believe that only in darkness can you see the stars shining. And Anthony has been the shining star guiding and illuminating my path... A real blessing in disguise...