المحور الثاني

اتجاهات الخطابات الثقافية والاجتماعية، وسياسات الهوية

ذكورة/أنوثة وقلق الهوية: قراءة في سيرة ادوارد سعيد الذاتية

نهى بيومي

إذا كانت السيرة الذاتية كالمرآة تتيح فتنة الكشف، كشف الذات والآخر، فإنها ولا ريب تعكس الذات في علاقتها بالآخر، في إطار يحدده التاريخ الخاص والعام. وحين نعترف بأن الأفراد فاعلين اجتماعيين في التاريخ، وأن التاريخ المُدوَّن عموماً، هو تاريخ أهل السلطة، عندها تكتسب السيرة الذاتية أهميتها من حيث تشكيلها مصدراً مختاراً من مصادر التاريخ الذاتي/ الاجتماعي، ينفتح فيه على فاعلين يقدمون وقائع من وجهة نظرهم بناء على تجاربهم.

تراهن السيرة الذاتية على إعطاء الكلام المبني على الخبرات والتجارب، فسحة تستهدف إعادة بناء النظر إلى بعض القضايا الخاصة/ العامة، وإفشاء المسكوت عنه. إنها السجل الشخصي[١] الذي يمكن اعتباره مصدراً مضاداً للتاريخ، يعلن الصامت والمصمت فيه، ويبلّغ الوجه الآخر للتاريخ السياسي/ الثقافي / الاجتماعي /الاقتصادي[٢]. ومع تغير وجهة النظر إلى القضايا التاريخية وعلى هذه المستويات كافة، الذي يعود في جزء كبير منه إلى جهود المؤرخات النسويات[٣] وإلى

(١) يقول فيليب لوجون إن السيرة الذاتية هي حكاية شخص حقيقي يكتبها عن وجوده الخاص، حكاية تركز على الحياة الفردية، خاصة على تاريخ الشخصية. انظر: Philippe Lejeune, Le pacte autobiographique, Seuil, Paris 1975. p. 13.

(٢) Philippe Artières, Les silences de l'histoire, in La Faute à Rousseau, n 33-juin 2003, p. 33.

(٣) انظر: Michelle Perrot, Histoire de la vie privée, Seuil, 1985-1987, 4 volumes.

أطروحات النقد الما بعد استعماري وإلى الأصوات المضادة للإمبريالية داخل العالم المتقدم، التي تتجاوز التاريخ المغلق الغافل لتجارب الفاعلين الاجتماعيين فيه؛ فإن السيرة الذاتية تنحاز إلى محور الممارسات اليومية التي أهملها التاريخ، فتبحث في الحميم الذي يعطي الذات مكانة مميزة.

على أن هذا النوع من الإفصاح/الشهادة يخضع لقواعد العيش ومسرحة الذات لذاتها. ذلك يحيلنا إلى التركيز على شروط إنتاج الخطاب السير ذاتي، وليس فقط الاهتمام بمضمونه. من هنا فإن دارس السيرة الذاتية يتعامل مع هذه المادة على أنها توصله إلى ما هو «دون العادي» infra-ordinaire، مثل الحوادث المقلقة، والوضعيات النافرة كالحرب واحتلال الوطن والمرض(٤). يتطابق هذا المنحى مع تقييم متنامي للشهادة الفردية(٥) نجد تجلياتها خصوصاً في الإعلام المرئي والمكتوب، وفي الخطاب النسوي. إنه عصر الشاهد بامتياز.(٦) وهو أيضاً عصر استرداد السجلات المنسية أو المفقودة التي تتقاطع مع السجلات الجماعية، في فترات الأزمات السياسية والاجتماعية والثقافية، بحثاً عن الهوية، «فالسيرة الذاتية من أكثر أجناس الأدب الحديث انشغالاً بقضايا الهوية والموقع. فانشغالها بالهوية لا يقتصر على تناولها للهوية الفردية التي ينطلق منها المشروع السير ذاتي نفسه، ولكنه يتجاوزها إلى الهوية القومية أو الوطنية العامة. كما أن اهتمامها بالموقع لا يقتصر على المكان الذي تعيش فيه الذات وتتعامل معه، ولا على الفضاء الأوسع وهو الوطن، أو الأشمل وهو العالم الذي قد تتحرك فيه الذات وتتجول في فيافيه، وإنما يتناول الموقع من حيث دلالاته المتراكبة: موقع الذات في المجتمع ومكانتها فيه، وموقع الفرد من الجماعة التي يعيش فيها ومكانته عندها، والموقع باعتباره جغرافيا الذات والعالم».(٧)

من هنا تأتي أهمية دراسة سيرة ادوارد سعيد الذاتية «خارج المكان»(٨) التي

(٤) يقول ادوارد سعيد في معرض جوابه عن سؤال «لماذا يكتب؟» إن الكتابة «رفض للصمت الذي يخبره معظمنا كمواطنين عاديين ليس في استطاعتهم إحداث تغيير في المجتمع السياسي الاقتصادي، الذي، وكما هو واضح، تحركه قوى أكبر من الأفراد». انظر: الحق يخاطب القوة، ادوارد سعيد وعمل الناقد، المحرر بول بوفيه، إصدارات سطور، ترجمة فاطمة نصر، القاهرة، ٢٠٠١، ص. ٢٠.

(٥) يقول ادوارد سعيد، في المصدر السابق، «ولأن نبدو خارج مسيرة التاريخ هو أمر لا أرتضيه. شعرت أن أقل القليل الذي أستطيع فعله هو أن أدلي بشهادتي، أن أصبح شاهداً على نوع ما من التاريخ، وان أصححه (...) إنني أومن بالحقائق.» ص. ٢٠.

(٦) إنه عنوان كتاب. انظر: Annette Wieviorkam L'ère du témoin, Plon, 1998.

(٧) صبري حافظ، رقش الذات لا كتابتها: تحولات الاستراتيجيات النصية في السيرة الذاتية، في: ألف مجلة البلاغة المقارنة، العدد الثاني والعشرون، ٢٠٠٢، ص. ٩-١٠.

(٨) ادوارد سعيد، خارج المكان، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٠.

تجسد الانشغال في مسألة الهوية في أزمنة مضطربة، وفي أمكنة تعرضت لهزات سياسية/عسكرية/ثقافية. فهو رسم منذ المقدمة حدود سيرته التاريخية، لكن التاريخ بحروبه وثوراته واضطهاده القومي لا تهم الكاتب مباشرة في السيرة كي يسردها واصفاً وشارحاً. فهو ليس خادم المؤرخين، ومع هذا فإن التاريخ يدهشه ويستوحي منه.[٩]

إذا كانت سيرة ادوارد سعيد الذاتية ليست تاريخية تماماً، بل تنويعات على موضوع التاريخ، وإذا لم تكن سياسية تماماً، بل انحراف عن مدار السياسة، فما هي؟ في خاتمة سيرته يستخلص موقفه الفكري[١٠] الذي ينفي مركزية الذات/الهوية، ويؤكد حركتها في الزمان والمكان بكيفيات متعارضة بين حركة مندفعة إلى الأمام وأخرى مرتدة عليها، ويعلن عدم تناغمها ونشازها وتداخل حدودها بين الخاص والعام. تداخل لا يدل على الانسجام بقدر ما يدل على التنافر بين الطاقة الحرة والطاقة المقيدة، وبين سجليّ العاطفة والتصور. فاستخدم للدلالة على ذلك مصطلحاً موسيقياً «الطباقي»[١١] الذي كنّى به هويته، وهو برأينا استعارة حاول من خلالها التوغل في تراجيدية الحرمان والإقصاء والعيش «خارج المكان»، في محاولة لتحرير نفسه من هذا القيد، مستبدلاً ثبات هويته وروايتها المنسجمة بنقيضها. ذلك بسبب ضياع فلسطين وتاريخه الخاص/العام الذي أقعده في لغتين وثقافتين ومناخين. إن إشارته إلى النقد الطباقي[١٢] contrapuntal criticism الذي استخدمه في دراساته النقدية، لفت

(٩) يقول: «هو سجل شخصي غير رسمي عن تلك السنوات المضطربة التي عايشتها منطقة الشرق الأوسط. فوجدتني أروي قصة حياتي على خلفية الحرب العالمية الثانية وضياع فلسطين وقيام دولة إسرائيل وسقوط الملكية في مصر والحرب الأهلية اللبنانية واتفاقية اوسلو». المصدر السابق، ص. ٢١.

(١٠) يقول: «أرى إلى نفسي كتلة من التيارات المتدفقة. أؤثر هذه الفكرة عن نفسي على فكرة الذات الصلدة، وهي الهوية التي يعلق عليها الكثيرون أهمية كبيرة (...) تتدفق هذه التيارات، مثل موضوعات حياتي، خلال ساعات اليقظة. وهي، عندما تكون في أفضل حالاتها، لا تستدعي التصالح ولا التناغم. إنها من قبيل «النشاز»، وقد تكون في غير مكانها، ولكنها على الأقل في حراك دائم في الزمان وفي المكان وبما هي أنواع مختلفة من المركبات الغريبة، لا تتحرك بالضرورة إلى أمام، وإنما قد يتحرك أحياناً واحدها ضد الآخر، على نحو طباقي ولكن من غير ما محور مركزيّ». المصدر السابق، ص. ٣٥٨-٣٥٩.

(١١) Contrepoint. نشكر الموسيقار اللبناني عبد الرحمن الباشا الذي صادف وجوده في البحرين حين كتابة هذه الدراسة، فشرح لنا هذه التقنية الموسيقية، التي تقتضي أن نطابق عدة ألحان بعضها مع بعض، لكن لكل لحن هويته الخاصة به، مع وجود تناسق ما فيما بينها، وتستخدم هذه التقنية في الموسيقى المتعددة الأصوات. وأضاف أن باخ هو أشهر موسيقي استخدم هذه التقنية، وهو الموسيقي المفضل لدى ادوارد سعيد.

(١٢) لقد شرح ادوارد سعيد النقد الطباقي قائلاً: «تثار في تقابلات الموسيقى الكلاسيكية الغربية تيمات مضادة لبعضها البعض، مع منح تميز مشروط مؤقت فقط لأي واحدة منها؛ إلا انه يوجد في تشعبات النغمات الناتج، تناغم ونظام، أي تفاعل منظم. وبالطبع فإن البادئة counter (مضاد أو معاكس) في لفظ =

انتباهنا، فدفعنا إلى استخدام مصطلح «الطباقي» في قراءة سيرته، متوقفين عند العلاقة الأكثر رهافة من التضاد التي أوجدها بين الخاص والعام، والأكثر تعقيداً. وقد آثرنا استخدام هذا المصطلح، ذلك لتحوله إلى مفهوم يقدم رؤية الذات إلى ذاتها في علاقتها بالآخر، والذي يمنح امتداداً Etendue إلى الهوية، كي لا تحد في المكان والزمان المأزومين. في هذه المساحة الزئبقية–بدون محور– سوف نحاول استجلاء استراتيجيته السردية التي قدمت إطاراً استدلالياً للسيرة يقوم على إعادة بناء الهوية وفق مفهوم الطباقي بين الخاص والعام، الأنا والآخر، كموقف معرفي يدفع بخطابه عن ذاته وعن النساء إلى مقاومة الإخضاع والتشريط أولاً. ثم ننتقل في خطوة ثانية إلى دراسة خطابه عن النساء، كي نتبين منظور الذكورة إلى نفسها وإلى غيرها، متسائلين ما إذا كان للطباقي الذي فسر به هويته انعكاساته على خطابه عن النساء.

أولاً: السيرة والحدود المتداخلة

إن أطروحة البناء الاجتماعي للواقع[١٣] تطرح تجاوز التعارضات بين الفردي والجماعي، والذاتي والموضوعي، والخاص والعام، وتفترض أن المجتمع إنتاج إنساني وواقع موضوعي، وأن الإنسان نتاج اجتماعي. هذه العلاقات المتشابكة تجعل الهوية متعددة الأبعاد. وادوارد سعيد الذي استفاد من منهج فوكو في الكشف عن الخفي الذي يتحكم على نحو لاواعٍ في التفكير الغربي حول الشرق، طبقه على نفسه في رحلة كشفه عن رؤيته لذاته وللآخر، وباعتماده فرضية النظام المعرفي الشارط للتفكير قد كشف في سيرته عن «عالمين مختلفين كلياً بل متعاديين (...) ولا نَعِمتُ مرة بشعور من التناغم بين ماهيتي على صعيد أول وصيرورتي على صعيد آخر.»[١٤]

إن سيرة ادوارد سعيد مبنية على موقف فكري يجعل لمعالجتها مساقاً مميزاً يراعي الطباقي لديه بين الخاص والعام، بين بناء ذكورته ورؤيته للنساء، فلا يمكننا فصل خطابه عن نشأته في فلسطين والقاهرة ولبنان، عن خطابه حول عيشه في أميركا، ولا خطابه عن النظام الثقافي/الاجتماعي في البيت، من الخطاب عن النظام

= counterpoint (الطباق–التقابل) هو تعبير عن التضاد وتستخدم تعبيرات مثل «نغمة ضد نغمة في التقنية الموسيقية للتقابلات (...)، النقد التضادي عدواني لأنه يفصل. والنقد التقابلي محب أو ودود لأنه الوصل (...). إن هدفي، الأساسي ليس الفصل بل الوصل». الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٩٢. انظر أيضا: الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت١٩٩٧، ص. ٢٠. وكذلك انظر: تأملات في المنفى ١، ترجمة ثائر ديب، الآداب، بيروت ٢٠٠٤، ص. ١٣٣.

(١٣) انظر: Peter Berger, Thomas Luckmann, La construction sociale de la réalité, Armand Colin, Paris 1986.

(١٤) المصدر المذكور، ص. ٨.

الثقافي/الاجتماعي في المدرسة الكولونيالية، ولا خطابه عن أمه من خطابه عن أبيه، ولا خطابه عن شقيقاته من خطابه عن أهله، ولا خطابه عن الحبيبة من خطابه عن أمه. فهي كلها تشكل سيمفونية وجوده واستراتيجياته في التذكر والكتابة. على أنني كباحثة/امرأة أفترض أيضاً امتياز سيرته الذاتية بخاصية جنوسية مثل الوجود الذي يؤلف مادتها الأولى. على أننا لا نعني بذلك الانفصال بين الذكورة والأنوثة ككيانين مستقلين دون نقاط التقاء بينهما. فالثنائية الجنسية bisexualité حاضرة في كل كائن، كما قال فرويد، كما يفترض حضورها في السيرة. خصوصاً وأن السيرة كنوع ترتبط ببناء الهوية، كما ذكرنا، وبالتالي لا يمكن للسيرة أن تكون غريبة عن الجنس[١٥] الذي يخضع للتمثلات الاجتماعية والثقافية. لكن هل يختلف الوضع بالنسبة إلى كاتب اختار مخالفة السائد والخروج عن المنمطات؟ خاصة وأنه نادراً ما درس خطاب الرجال في هذه المرحلة الراهنة، كخطاب مؤسس لرؤية الذات والآخر والعالم.

١- السجل الشخصي/السجل العام

ادوارد سعيد، هذه الشخصية المتحدية لمعرفتها ولمعارف الآخر، بحثاً عن «الانعتاق والتحرر من القوالب الجامدة للعائلة والدين والقومية واللغة أيضاً»[١٦]، قدم في هذه السيرة توجهاً فكرياً يقوم على عدم الفصل بين الخاص والعام، كأطروحة فكرية شمولية ترى إلى الكائن في رمته بعيداً عن تجزئته أو تجزئة العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أثرَّت فيه وساهمت في تكوينه. على أن إخراج الذات ومسرحتها mise en scène فعل ملاصق لكتابة السيرة الذاتية، يشير إلى رؤية الذات لذاتها وللآخر وللعالم. فما الذي عرضته ذاكرة ادوارد سعيد المعرفية وذاكرته الشعرية على «مسرح الذاكرة»؟

لقد وضع الكاتب إطاراً برهانياً للاستدلال cadrage argumentatif وهو التوثيق بين الخاص والعام وتعاضدهما في تكوين هويته. وقد قصدنا بالإطار كمصطلح من مصطلحات تحليل الخطاب، أن إبراز أماكن وقيم معينة واختيار معطيات وتقديمها إلى القارئ تشكل جميعها تحضيراً للبرهنة، وهي أكثر من مجرد وضع عناصر وتقديمها إلى القارئ، إذ يشكل استخدامها الخطوة الأولى للإقناع[١٧]. فلو نظرنا أولاً إلى

(١٥) Jacques Lecarme, Elianne Lecarme-Tabonem, L'autobiographie, Armand Colin, Paris 1999, p. 93.

(١٦) المصدر السابق، ص. ٩.

(١٧) انظر: Patrick Charaudeau et Dominique Maingeneau, Dictionnaire d'analyse du discourse, Seuil, Paris, 2002, p. 87-89.

المبررات التي يقدمها الكاتب والتي دفعته إلى كتابة سيرته، سيتبين لنا أنها مبررات تجمع ما بين السجل الشخصي والسجل العام. إذ تتطابق سيرته مع محطات/صدمات من التاريخ الدولي، والعربي، والفردي. والربط بين التجربة الفردية microhistoire والتجربة الجماعية macrohistoire هو في صلب التساؤلات الراهنة للمؤرخين الذين يستخدمون الطرائق المتبعة في الانتروبولوجيا، التي تركز على الفاعل والفرد، وعلى الطريقة التي تنبني بها التجربة، حيث يتم الربط بين التاريخ والذاكرة، بين علاقة الفرد بالجماعة، وبناء الهويات وموقع الفرد فيها.(١٨) لم يجد ادوارد سعيد بدّاً من استخدام العمل الميداني الانتروبولوجي في سيرته، فهو يقدم الدلائل على مدى تعرّضه إلى عنف التاريخ، خلال المرحلة الاستعمارية ونكبة فلسطين. ولم يخضع الأفراد المتفردين في فرديتهم وبشكل مباشر لدائرة الجماعة، كما حدث خلال حروب هذا القرن ونكبة فلسطين وتفكك الاستعمار والعولمة. هكذا يمكننا فهم التلازم بين التاريخ الذاتي والجماعي، الخاص والعام، على أنه إبراز للأنا في التاريخ(١٩).

فلننظر إلى الدلائل التي يقدمها حين استعرض دوافع كتابة سيرته، **أولاً**، لاحظ الكاتب أن الفارق بين لغتيه العربية والإنكليزية مصدره فارق بين عالمين مختلفين ومتعاديين.(٢٠) إلا أن التناقض بين هذين العالمين المؤثرين في حياته، دفعه إلى توسيع مجال هويته وفتح حدودها.(٢١) **ثانياً**، إثر أحداث ٦٧ قرر العودة السياسية إلى العالم العربي، لكن العالم العربي قد تغير في هذا الوقت وما عاد يمثل عالم طفولته.(٢٢) فيتبين لنا مدى التشابك بين ظروفه الخاصة والظروف العامة التي أحاطت عيشه آنذاك في المنطقة العربية. ومع وعيه النقدي بارتباطه بثقافتين متناقضتين، إلا أنه رفض تقييد نفسه بتناقضهما، فوضع لسرده السير ذاتي مهمة حياكة الجوامع بينهما.(٢٣) لقد كانت مهمته مضاعفة: التوثيق بين ثقافتين/عالمين/هويتين، والتوفيق بين العالم العربي في طفولته والعالم العربي فيما بعد، خصوصاً وأنه اختار استعادة هويته العربية بوصفه «عربياً بالاختيار». ولا يسعنا في هذا التصور اعتبار عودته إلى الطفولة إلا محاولة

(١٨) Michelle Zancarini-Fournel, Sources orales et histoire du présent, dans: La faute à Rousseau, n. 33, juin 2003, p. 35.

(١٩) أطلق Pierre Nora مفهوم ego-histoire في مواجهة مدرسة الحوليات التي نادت بأولوية التجربة والوعي الجماعي على الرؤية الشخصية. انظر: Jeremy D. Popkin, L'ego-histoire comme témoignage, op.cit, p. 55.

(٢٠) المصدر المذكور، ص. ٨.

(٢١) المصدر السابق، ص. ٩.

(٢٢) المصدر السابق، ص. ٩.

(٢٣) المصدر السابق، ص. ٩.

لإعادة بناء الذات وفق تصورها وثقافتها المركبة المكتسبة.[٢٤] عربي لعبت ثقافته الغربية دوراً هاماً في استعادته ثقافته العربية، وصولاً إلى فتح تخومهما واستنهاض حوارهما.[٢٥] هكذا استولد نفسه من جديد في خروجه على قيوده الخاصة والقيود العامة. **ثالثاً**، إن فكرة التقابل بين عالمين مؤثرين في حياته، هو محرك كتابة السيرة.[٢٦] فهذا هو الإطار الذي يريد تثبيت صورته فيه، بعيد إبلاغه خبر مرضه. **رابعاً**، إن تغير حياته وحياة أهله وأقربائه يعود إلى تغير هيئة فلسطين ومعالمها تدريجياً مع تصاعد شراسة الاحتلال.[٢٧] **خامساً**، أدرك صعوبات السرد بالنسبة إلى الفلسطينيين، بسبب تقطّعه بالمعنى القومي وغياب خطيته وتفتت مركزه. ذلك جعل السرد الفلسطيني متشظياً. لذلك خشي من غياب تأريخ حياتهم المضطربة. انطلاقاً من هذا اقتنع بجدوى كتابة سيرته.[٢٨]

كان لهذا التقابل بين الخاص والعام في سرده، وإمساكه بعالمين/ثقافتين مؤثرين على حياته ونمط تفكيره، نتائج إيجابية. إذ استدعى هذا التقابل، توسيع هويته وبنائها بشكل دينامي متحرك ومتفاعل، وتجسير الهوة بين هذين العالمين، ناسجاً جوامعهما المستترة، معترفاً بفضل الثقافة الغربية التي أعادته إلى ثقافته العربية؛ مدفوعاً إلى كتابة سيرته الذاتية استناداً إلى هذه المتغيرات الخاصة والعامة التي دمغت تجاربه وعناصر أزمنته وأمكنته، هو الذي تنقل وعاش بين أمكنة متعددة بسبب احتلال فلسطين. رصد هذه المتغيرات، محاولاً بذلك بناء تاريخ ينطلق من الخاص وعلى خلفية العام، حفاظاً على تجارب وحيوات من التفتت والضياع، وبحثاً عن موسيقاه، فيمعن في سبر أغوار تاريخه كي يصل إلى الميلودي الداخلية المختبئة، مع أن الميلودي هي أكثر المصنفات الموسيقية مراوغة. فما دليله إليها؟ إنها الذكريات.

٢- ذكريات وطن غائب/حاضر

تدعو سيرة ادوارد سعيد إلى تعميم براديغم تذكري paradigme mémoriel، يجسد التقابل بين الخاص والعام في تكوين الهويات الفردية والجماعية. وما توسل الماضي عبر التذكر إلا استدعاء للعوامل الثقافية/الاجتماعية/السياسية التي كان لها

(٢٤) يقول: «أعدت قراءة حياتي المبكرة بما هي حياة من البحث عن الانعتاق والتحرر من القوالب الجامدة للعائلة والدين والقومية واللغة أيضاً-قراءة تعيد إليّ ما كنت أرغب فيه من تكيف أفضل وأكثر تناغماً بين ذاتي العربية وذاتي الأميركية». المصدر السابق، ص. ٩.

(٢٥) المصدر السابق، ص. ١٠.

(٢٦) المصدر المذكور، ص. ١٩.

(٢٧) المصدر السابق، ص. ٢٠.

(٢٨) المصدر السابق، ص. ٢١.

وقع جسيم على حياته، فهو أحس آثارها ولمدة طويلة جداً بعد حدوثها، مثل ثقافة الاستعمار وسياساته، واحتلال فلسطين. فالرهانات السياسية والأخلاقية والحقوقية لهذه الوقائع تبقى حية جداً.(٢٩)

لقد انبنت سيرته على مفهوم الغياب، غياب المكان/الوطن، والحياة/حياته المهددة بالغياب بفعل المرض المميت. لذلك سأقلب التساؤل الكلاسيكي من: ماذا تعرّفني سيرته عن حياته وحياة الآخرين، إلى ماذا يعرّفني هذا الحدث الجلل وهو خسران الوطن عن سيرته؟ إنه ينطلق من إبراز خطوط التصدع والانكسار في هويته faultline تلك التي أحدثت اضطراباً في ماهيته وصيرورته. فيبدأ من اضطراب المكان الذي أدى إلى اضطرابه اللغوي والثقافي، ليصل بالنتيجة إلى اضطراب هويته. جعل ادوارد سعيد من المكان مفهوماً محورياً، فهو مقياس الزمن، ومقنن العيش والعلاقة بالآخرين.(٣٠) فاستدعاء زمن الوطن الغائب/الحاضر واستذكاره يخضع لارتباطات مكانية تتحكم بالسرد. فهو لا يشوش انتظارنا الدلالي ولا يهدف إلى أن نشكل نظاماً لتعاقب الأحداث، بل إن الزمن يتوقف عند محطات مكانية، بمحمولاتها الزمنية والنفسية والسياسية. ففي تقطيعه زمن الحكايات التي يرويها، ورواح هذا الزمن ومجيئه بين تقدم وتأخر، وعيش الكاتب في أماكن عديدة، قد خلق إيقاعاً طباقياً مكانياً وليس زمنياً. خصوصاً وأن السرد توقف عند حيز الأزمات الشخصية ومحطات الانحسارات العامة.

يتوقف الكاتب عند وصف تغير هوية المكان/الوطن بعد الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، فالمنزل العائلي والحي وأماكن اللعب فيه تغيرت معالمها.(٣١) وهنا من المفيد أن نذكر أن الكاتب يستخدم أسلوب التواتر والتكرار narration répétitive فتغير هوية الوطن وتغير هويته الخاصة، مترافقان ومتكرران على امتداد السيرة. فهوية بلده تعاني «تبدلاً لا عودة عنه»(٣٢) فلقد «أُجلِيَت أسرة عمتي نبيهة عن القدس على مراحل».(٣٣) وفي اتباعه هذا الأسلوب أراد استعادة المكان كحيز للمتعة وقد انقلب إلى حيز للقهر،

(٢٩) مثل ردود فعل التيار الإسرائيلي اليميني في أميركا بعيد صدور هذه السيرة. المصدر السابق، ص. ١٠–١١.

(٣٠) هكذا يفند إحساس العائلة بالوحدة في القاهرة بالمقارنة مع عيشهم في فلسطين حيث غابت الوحدة وحيث «يلازمنا دائماً سائر أفراد العشيرة، (...) كانت فلسطين مكاناً أُسلِّم به تسليماً، بما هو الوطن الذي انتمي إليه، يعيش فيه أقرباء وأصدقاء بطمأنينة لا تحتاج إلى تفكر». المصدر السابق، ص. ٤٥–٤٦. ومع غيابه «كعائلة، ازددنا التصاقاً بعضنا ببعض، بعد أن لم يعد من قدس إليها نعود». المصدر السابق، ص. ١٦٦.

(٣١) المصدر السابق، ص. ٤٦.

(٣٢) المصدر السابق، ص. ١٤٨.

(٣٣) المصدر السابق، ص. ١٤٩، ١٦٠–١٦١.

وأرض للانفعالات الخصبة[٣٤]. ضمت سيرته أمثلة عديدة تشير إلى ملاحظته التغيرات التي طرأت على أسرته الموسَّعة بعد ضياع فلسطين، وهي تغيرات سلبية تنم عن الانتكاس المعنوي والمادي.[٣٥] الآن، ومن مسافة من الأحداث يتنبه إلى قمع التعبير السياسي في بيته، الذي يعود بالدرجة الأولى، إلى تغيير المكان/الوطن، فأي مكان آخر ومهما كان يجسد الهشاشة.[٣٦] هكذا يوازي بين غياب الوطن وتغييب التعبير السياسي وقمعه، من خلال منظوره إلى هذا الحدث «كان ثمة نشاز خبرناه جميعاً بوصفنا أجانب في القاهرة لا نستطيع الاستعانة بوطن لنا».[٣٧] على أننا نستدرك للسؤال: هل إن تغير هوية وطنه الذي أدى إلى تغير في أنماط تفكيره وعيشه، حيث عاش تجربة الاقتلاع والنفي وتجربة الاستعمار، كان دافعاً له لعبور الأمكنة، أي عبور الهويات ورفض السجن في هوية واحدة؟

يتقاطع هذا الموقف السياسي القمعي الناجم عن فقدان الوطن، مع موقف آخر، أشد قسوة، يعود إلى عدم استحصال والدة الكاتب على وثيقة سفر أميركية، كما هي حاله وحال أخواته[٣٨]. فكلما حاول الكاتب أن ينسى نفسه/ هويته، وأن ينخرط في العيش، وجد نفسه حاملاً دلالة أعمق لهويته الفلسطينية وأكثر تراجيدية، إذ «لعبت فلسطين دوراً أكثر إشكالاً في النزاع النامي ببطء بين أبي وشركائه في العمل: عمتي نبيهة وأبنائها»[٣٩] «ذلك بعد اضطرارهم إلى ترك فلسطين حيث فرع الشركة والمجيء إلى القاهرة.»[٤٠] هكذا تتجاور العلاقات العائلية التي تصدعت حديثاً مع صدوع فلسطين المستجدة.

(٣٤) يقول: «يغمرني الآن إدراك لهول التفكك الذي عانته عائلتنا وأصدقاؤنا، وقد كنت بالجهد واعياً له، أنا الشاهد الذي لم يشاهد شيئاً في العام ١٩٤٨. وحين كنت صبياً في الثانية عشرة والنصف في القاهرة، غالباً ما كنت ألاحظ أمارات الحزن والحرمان على وجوه وفي حيوات أناس عرفتهم سابقاً بما هم أبناء الطبقة الوسطى العاديون في فلسطين (...) وغالباً ما كانت عمتي نبيهة تتحدث بكآبة واستفظاع وهي تصف أهوال أحداث دير ياسين.» المصدر السابق، ص. ١٥٣–١٥٤.

(٣٥) إنه على سبيل المثال يصف ابن خال أبيه، شبير الشماس قائلاً: «الشيخ ذو السطوة والجاه في القدس، ظهر الآن في القاهرة وقد شاخ وازداد هزالاً، يرتدي بذلة رمادية لا تتبدل..» ص. ١٥٤. ثم يعرض دور عمته نبيهة في الاهتمام باللاجئين، من حيث مساعدتهم في توفير أذونات عمل وسكن ومساعدات مالية. ص. ١٥٦.

(٣٦) المصدر السابق، ص. ١٥٧.

(٣٧) المصدر السابق، ص. ١٦٨، ص. ٢٢٥.

(٣٨) يقول «لم يكن أحد يتجشم عناء أن يشرح لنا ان وجود أمي الشاذ بيننا كما تدلّ عليه وثيقة سفر محرجة إنما هو ناجم عن تجربة اقتلاع جماعية صاعقة». المصدر السابق، ص. ١٥٧.

(٣٩) المصدر السابق، ص. ١٦٧.

(٤٠) المصدر السابق، ص. ١٦٨.

في هذا السياق اضطربت هويته سواء في القاهرة[٤١] أو في أميركا. فحين ذهب في الصيف إلى أميركا وهو لم يتجاوز عامه الثاني عشر وشارك في التخييم بعيداً عن أهله سرعان ما أشعرته تجربته الجديدة بهويته الأجنبية «القلقة والموقتة جداً».[٤٢] ليس ثمة أساليب رحيمة لإعادة صوغ ذاته مع اضطراب مكان عيشه وتناسله إلى أمكنة عديدة، إذ أدى «عدد متزايد جداً من المغادرات إلى زعزعة أركان حياتي منذ بداياتها الأولى.»[٤٣] فما بقي في ذاكرته من فلسطين هو واقعها المعذب، لذا يصور الطبيعة الترحالية التراجيدية للوجود الفلسطيني، وهو يشهد على مأزق الفلسطيني بين التوق إلى كسر الحدود الفيزيائية والثقافية، والشعور بالتهديد بالنفي. فالمكان/الوطن يفترض حركة حرة باتجاهين: الدخول إليه والخروج منه. غير أن مكان ادوارد يستبعد حرية الحركة ما دام الخارج منه هو في حقيقة الأمر مستبعداً ومقصياً ومنفياً.

لذلك فإنه حوّل المكان–الأم المصدوم إلى مقياس يقيس به الزمن والأمكنة وعلاقاته بالآخرين وبالأشياء، كما جعل منه حيزاً للقص التذكري، أي حيزاً لتجربة الكتابة عنه. فحوَّل بذلك مكانه/أي لا مكانه إلى مكان للتاريخ ولقصته الخاصة، وليس هناك من مفر أمام القارئ/القارئة إلا الدخول إليه وتخيله معه[٤٤]. لقد ظل دخيلاً بشكل عميق في أماكن عيشه البديلة، هذه هي الحقيقة التي يواجهنا بها رغم كسره الحدود ومحاولته تحرير حركته. لذلك تبتكر الكتابة السير ذاتية المكان المفقود، أو بالأحرى موضوعاً مكانياً وموقعاً مكانياً.

(٤١) يقول: «لم يكن الشوق ما حفَّز مسيرتي لأني كنت لا أزال أتذكر بحدة كبيرة المفارقة التي لازمتني دائماً هناك بصفتي اللاعربيّ، والأميركيّ اللاميركيّ، وقارئ الإنكليزية ومتكلّمها الذي يناضل ضد الإنكليز، أو بصفتي الابن الذي يُضرَب ويُدلّل في آن معاً». ص. ٢٩٢. كما نجد الملاحظة عينها في موقع آخر، ص. ٤٣.

(٤٢) المصدر المذكور، ص. ١٧٧.

(٤٣) المصدر المذكور، ص. ٢٧١–٢٧٢.

(٤٤) هذه «المذكرات هي، في وجه من وجوهها، استعادة لتجربة المغادرة والفراق إذ أشعر بوطأة الزمن يتسارع وينقضي. ولما كنت قد عشت في نيويورك بإحساس موقت على الرغم من إقامة دامت سبعة وثلاثين عاماً، فقد فاقم ذلك من ضياعي المتراكم، بدلاً من مراكمة الفوائد». المصدر السابق، ص. ٢٧٦. ثم أضاف «وهنا أيضاً شعرت بأن قدومي من جزء من العالم في حال من المخاض الفوضوي، صار يرمز إلى أني في غير مكاني(...) أرى إلى نفسي هامشياً، وغير أميركي، ومنبوذاً ومعيباً، تحديداً في الوقت الذي صارت فيه السياسة في العالم العربي تلعب دوراً متزايد الأهمية في الحياة الاميركية»، المصدر السابق، ص. ٣٠٦. ربما تعود نظرية السفر عند ادوارد سعيد إلى إحساسه هذا بأنه في غير مكانه، يقول: «ما الوعي النقدي في أساسه إن لم يكن نزوعاً، لا سبيل لإيقافه، نحو (إيجاد) البدائل؟». انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٩٥. كما أنه وضح في معرض آخر ذلك الإحساس بأنه غير مرغوب به هو أيضاً كان «إحساسي لدى كتابتي «الاستشراق» ». انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر السابق، ص. ٦٢.

إلى جانب تجربة النفي، عاش ادوارد سعيد تجربة الاستعمار، هو المفكر الذي عمّق فهمنا للظاهرة الاستعمارية، إذ يعود إلى مرحلة تعليمه في القاهرة، وخصوصاً في فكتوريا كولدج التي اتسمت بالتشويه الكبير، وبـ«باتولوجيا القوة»[٤٥] وفقاً لما يؤكده.[٤٦] تشير هذه الملاحظات الثاقبة عن النظام التربوي الاستعماري الذي نشأ عليه صغيراً، إلى ادوارد سعيد الناقد للحالة الاستعمارية عبر تجربته الشخصية، حيث كشف سطوة الثقافة الاستعمارية وأساليبها التطويعية اللانسانوية الذي أوقع هويته في مآزق غياب حرية التعبير عن الذات، عن طريق إلغاء إمكانية معرفة الذات، الذي جعل علاقته ملتبسة باللغات الأجنبية.[٤٧] نجد في هذه الإشارة صدى لدور المثقف الذي ارتآه ادوارد سعيد، أن يكون «أداة لبعث الذاكرة المفقودة» وأن يكون شاهداً ضد إساءة استخدام التاريخ ومظالم العصر التي تصيب المقموعين.[٤٨] ولن تقف التناقضات عند حد النظام التربوي المدرسي، وتَعلُّم اللغات الأجنبية واستبعاد اللغة الأم، بل أصابت في الصميم اسمه نفسه، وهو عنوان هويته، والمعلن عنها «ادوارد سعيد»[٤٩]. كما لو أن قدر ادوارد سعيد في تسميته العربية والإنكليزية وقدر فلسطين التي دعيت زوراً بإسرائيل يتطابقان.

يمزج الكاتب بين التاريخ والذكريات الشخصية، فنجد امتزاج الذكريات الشخصية من حيث علاقاته بأهله، بمعلميه، بالمدرسة، جنباً إلى جنب تاريخ فلسطين، القاهرة، لبنان، أميركا، تلك الأماكن التي عاش فيها إثر ترك عائلته فلسطين[٥٠]. لكنه مرة يشير إلى موقفه السردي على أنه شاهد على الحدث، ومرات أخرى على أنه ضحية له. وهذا ينطبق على مجمل السيرة، حيث يأخذ الحدث بعده الكامل، حين يرفد التاريخ الكبير

(٤٥) تعبير استخدمه إقبال أحمد، واستشهد به ادوارد سعيد مراراً. انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر السابق، ص. ٦٢.

(٤٦) يقول «كانت النظرة السائدة إلى التلامذة أنهم أعضاء، تمموا دفع اشتراكاتهم، في نخبة كولونيالية مزعومة يجري تعليمها فنوناً إمبريالية بريطانية قضت نحبها، مع أننا لم نكن ندرك ذلك تماماً (...) فلا عجب أن لا نتلقى أبداً التعليم المناسب عن لغتنا وتاريخنا وثقافتنا وجغرافية بلادنا(...) فقد بتنا ندرك جميعنا أننا دونيون نواجه قوة كولونيالية جريحة وخطرة بل وقابلة لان تؤذينا، ونحن مجبرون على تعلم لغتها واستيعاب ثقافتها لكونها هي الثقافة السائدة في مصر». المصدر السابق، ص. ٢٣٣.

(٤٧) المصدر المذكور، ص. ٢٤٧. في موقع آخر يقول: «فلا نحن من معشر الإنكليز ولا نحن ننتمي إلى صنف الجنتلمان تماماً، ولسنا من ثم أهلاً لتلقي العلم أصلاً» ص. ٢٥٣.

(٤٨) انظر: الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٢٩٥.

(٤٩) يقول: «هكذا كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على «ادوارد» وأخفف من الحرج الذي يسببه لي هذا الاسم الإنكليزي الأخرق الذي وضع كالنير على عاتق «سعيد»، اسم العائلة العربي «القح» المصدر المذكور، ص. ٢٥.

(٥٠) المصدر السابق، ص. ١٨٨.

بالتاريخ الصغير، وحين يدمج الحدث النفسي/العائلي بالحدث السياسي. على أن وضعية الفاعل في الحدث نتبينها في فعل كتابة السيرة وروايتها من وجهة نظره، ومن موقف المتمرد والغاضب ضد الهيمنة الثقافية والقهر الإيديولوجي، ومن كونه لا يخضع للسيطرة.(٥١) فيقدم لنا معنى تحرير نفسه من هيمنة الآخر والتماهي به.(٥٢)

خلاصة:

هذه أبرز معالم البراديغم التذكري الذي يقدمه للقارئ والذي يعود كفعل اجتماعي إلى تاريخانية الأفراد المرتبطة بتاريخانية الجماعة. فهو أراد بشكل مضمر/معلن قياس حياته بمقياس التاريخ، أي أن يصنع من نفسه فاعلاً في التاريخ، فلا يكتفي بترك أثر فقط لنفسه. ذلك لأن ذكرياته كما يعرضها، لا يمكن اختزالها إلى مجرد عودة إلى الماضي ونقل له، بل هي رغبة وفعل. فهو حين جمع نتفاً من ذكريات الطفولة واليفاعة، جعلنا ندرك أنه في إعادة إدخال الرغبة إلى التاريخ، يمكن للذاكرة أن تتآخى والحدث وأن تُظهر تراجيديته.

هذه هي استراتيجيته السردية التي قدمت للقارئ إطاراً استدلالياً للسيرة، وقد وسم سيرته بخط انكسار وتصدع زلزالي، نتيجة فقدان فلسطين، إذ ارتبطت الرغبة في وطن والاستقرار النفسي والمادي بالنقص. كان من نتائجه شعور الكاتب الدائم بعدم الاطمئنان والاستقرار واهتزاز الهوية، وبأنه دائماً «خارج مكانه». فالحاجة الملِّحة إليه حملت معها شعوراً بالإحباط، هذا الوجه السافر للنقصان. وما صياغته لهذا البراديغم التذكري الذي يجمع الخاص بالعام، التاريخ الذاتي بالتاريخ العام، إلا نوع من أنواع مقاومة الإخضاع والتشريط.

لهذه الأسباب جميعها يتعذر دراسة خطاب «خارج المكان»، دون دراسة القاعدة المعرفية التي انطلقت منها السيرة والتي أسست لرؤية الهوية من منظار معين، يستحيل دونه فهم خطاب ادوارد سعيد عن ذاته وعن عائلته وصديقاته. ذلك مكّننا أيضاً من استنتاج الالتقاء بين خطاب ادوارد سعيد السير ذاتي الذي وضع الخاص بالتقابل مع

(٥١) أهي صدفة أم استجابة لوضعه هذا حين اختار موضوع رسالة الدكتوراه «جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية»؟ أم رغبة في التعبير عما يعتمل في نفسه من جروح ثقافية – هو الذي ينتمي إلى ثقافتين وعالمين– وتمرد على النظام الاستعماري الأبوي المهيمن؟ وهل هي صدفة أيضاً أن يبدأ حياته البحثية بدراسة السيرة الذاتية، وينهيها بكتابة سيرته الذاتية؟

(٥٢) يؤكد: «أخذت أشق طريقي بالنضال، ساعياً، بنجاح متزايد، إلى التمسك بحساسية خاصة، بل إلى تنميتها، حساسية غرضها مقاومة التسويد والسوس الإيديولوجي الأميركيين وقد فعلا فعلهما في العديد من زملائي في الصف». المصدر السابق، ص. ٢٩٢.

العام وبين خطاب النسويات الذي أكد على التشابك بينهما[٥٣] ودورهما في بناء الهوية. عرّفتنا سيرته إلى تعلقه الكياني بأمه التي انفصل عنها صغيراً بناء على رغبة الأب في إكساب ابنه استقلالا ومهنة، أليس هذا ما قاده إلى استحضار المكان–الأم ودفعه إلى استعادة اللغة–الأم؟ أليست هذه هي حقيقته التي بحث عنها حين اقترب من الموت؟

ثانياً: هو والنساء

حين حلل فرويد ذكريات ليونارد دو فانشي عن الطفولة قدم فرضية الهوامات التي تُبنى في زمن متأخر عن الطفولة، ثم تُسقَط عليها، وأضاف أن ذكريات الطفولة ليس لها مصدر آخر، وذلك على عكس الذكريات الواعية في عمر النضج، فهي لا تُنتَج من خلال الحدث نفسه، بل يُعبَّر عنها فيما بعد في مرحلة متقدمة من العمر حين تكون الطفولة قد مضت. لذلك فإن الذكريات عنها تكون قد تغيرت، فتوضع لخدمة ميول لاحقة عليها بشكل يصعب فصلها عن الهوامات. ثم قارن بين هذه الظاهرة وظاهرة كتابة تاريخ الشعوب البدائية، فاستنتج أنه حين يُكتب تاريخ الماضي فإن أكثر من أثر له يتم تأويله بشكل خاطئ في الحاضر[٥٤]. كما أن التاريخ لا يكتب بدافع الحشرية الموضوعية، بل لكي يتم التأثير على المعاصرين وتقديم مرآة لهم. فذكريات الطفولة توازي من حيث منشؤها ومصداقيتها التاريخ المتأخر الذي كتب عن الشعوب البدائية.[٥٥] لكن كل واحد منا يؤمن بقصة طفولته كما تؤمن الشعوب بأساطيرها، وهل المسألة بالنسبة إلينا، هي الخيار بين الوهم والحقيقة؟ ألا يمكننا تصور أنه ينطبق على ادوارد سعيد توصيف روسو لنفسه «أنا طفل كهل»! بمعنى أن أطوارنا الزمنية عبارة عن طبقات متراصة إلا أن منبعها الأساس هو الطفولة التي تفيض على أطوارنا جميعها، وبالتالي فإن الطفولة تلازمنا حتى الكهولة؟ لنقل «طفولاتنا» تلازمنا، كما يقول فيليب دو جون الذي تبين له غياب التواؤم بين رواية عائلته عن طفولته وروايته الشخصية، فصورته لدى العائلة تتناقض كليا مع ما يتصوره هو عن نفسه، لذلك شكك في امتلاكه وعائلته الذكريات نفسها والعلاقة عينها بذاكرته.[٥٦] إضافة إلى ذلك أكد فرويد أن

(٥٣) انظر على سبيل المثال، السير الذاتية لجورج ساند وسيمون دو بوفوار ومارغريت يورسنار اللواتي اتخذت سيرهن الذاتية أبعاداً نقدية اجتماعية وتاريخية وفلسفية، في: Jacques Lecarme, Eliane Lecarme-Tabne, L'autobiographie, op.cit, p. 117-118.

(٥٤) يقول غبريال غارسيا مركيز في سيرته: «ليست الحياة ما عشناه، بل ما نتذكره عنها وكيف نتذكره.» انظر: Gabriel Garcia Marquez, Vivre pour la raconteur, Grasset, Paris 2003.

(٥٥) Sigmund Freud, Un souvenir De Leonard de Vinci, trad.Marie Bonaparte, Gallimard, 1927, p.67-70.

(٥٦) Philippe Lejeune, Votre enfance en cinq leçons, APA- fevrier 2003 - N. 3 p. 51.

ذكريات الطفولة تتكون في عمر المراهقة، كما أكد وجود ذكريات–ساترة - souvenirs écrans[٥٧] وظيفتها أن تخبّئ وتُعيّن في الوقت نفسه أشياء أخرى منسية.

بالنظر إلى ما ذكرنا يصير ضرباً من المستحيل التحقق من دقة المعلومات الشخصية الواردة في هذه السيرة. إن ما يعنينا بالدرجة الأولى رؤية الكاتب لذاته وللنساء، حقيقته هو ومغامرته في الحياة[٥٨]، مع إقرارنا بتحولات الذاكرة métamorphose de la mémoire.[٥٩] وإذا أقررنا أيضاً كما استعرضت في الجزء الأول من الدراسة أن سيرة ادوارد سعيد الذاتية هي أساساً تساؤل حول الهوية والموقع الثقافي/الاجتماعي/السياسي انطلاقاً من تربيته في مدارس كولونيالية ودراسته لاحقاً في أميركا، وخسرانه فلسطين، وهجرات الأهل وعيش تجربة النفي؛ صار جائزاً الاهتمام بالخصوصية الثقافية/الاجتماعية لسيرته عن طفولته، كما تصوَّرها وتبعاً لخبراته الشخصية، خاصة في ما يتعلق برؤيته لأمه ولبقية النساء.

يفسح الكاتب للطفل ادوارد سعيد متسعاً ويعتمد نظرته للعائلة وللعالم. وحين يعتمد الكاتب على وجهة نظر الطفل، فإنه يفجّر وعيه الخاص بمجتمع الكبار. لذلك لا يمكننا اعتبار سيرة الطفولة على أنها استرجاعية نكوصية فقط، خاصة وأن الكاتب لا يتوقف عند الطفولة وحسب، بل يصير الطفل بالغاً ثم كهلاً. وفي الحالات الثلاث يسجل رؤية متماسكة لعالمه الحميمي العائلي، إذ يلقي ضوءاً جديداً عليه، مزيلاً فكرة الاستغناء عن التناقضات، مؤكداً أنها تشكل استمرارية حقيقية، حيث نرى شخصيته في أوجهها المتعددة. ربما نجد ضالتنا في المفهوم الذي ابتكره ريكور «الهوية السردية» identité narrative في محاولة منه لحل مفارقات الهوية الشخصية عن طريق وضع هذه الأخيرة في حيز الفعل السردي.

١ – هو ونساء العائلة

أ – الأم بين الاستراتيجيا والتراجيديا

تشير العودة للماضي إلى الرغبة في العودة إلى الأم، حاملة المعاني وحافظتها، فهي التي تساهم في بناء الذكورة وتشكيل رؤى الذات عن الذات وعن النساء. تُنصِّبُ

(٥٧) انظر: Freud, Névrose, psychose et perversion, éd.PUF, 1978, p. 131.

(٥٨) حين حاول يونغ، وهو الخصم التاريخي لفرويد، كتابة سيرته، مؤكداً على إمكانية كتابة تاريخ لاوعيه ووعيه، إلا أنه توصل في شيخوخته إلى رواية قصص لا يمكنه تأكيد صحتها، لكنها تمثل حقيقته ومغامرته الشخصية. انظر: L'autobiographie, op.cit. p.57.

(٥٩) من الطريف أن نعرف أن سارتر روى طفولته في كتابه "Les Mots" عام ١٩٦٤ بشكل مناقض لما رواه سابقاً في 1939-1940 "Carnets de la drole guerre"

سيرته الأم كمحور استراتيجي لحياته في قطبيها الإيجابي والسالب، مُشكِّلة مصدر المعرفة لذاته ولغيره. فحول الطفل ادوارد «الهش» تحوم الظلال كما الأضواء، وهو مصدر القلق والمخاوف كما الأفراح، فمثلت الأم الحضور والغياب، الاستراتيجيا(خطط التنشئة والقولبة) والتراجيديا (المنح/المنع العاطفي). وهو يحيل موقعه ضمن هذه المعادلة إلى أنه: «تخترع جميع العائلات آباءها وأبناءها وتمنح كل واحد منهم قصة وشخصية ومصيراً، بل إنها تمنحه لغته الخاصة».[٦٠] فإذا انطلقنا من فكرة «الاختراع» بحد ذاتها للأهل وللأولاد، فإن ذلك سيسهل علينا مهمة ترصد صورته عن أمه وخطابه عنها، كما يقدمها/يخترعها. على أن هذه المفارقة ستنير الشخصية المركبة والمعقدة للكاتب والبنية المعقدة للسيرة، ونقصد بالتعقيد الغنى والعمق. وستكشف لنا السيرة دروباً pistes وطبقات زمنية strates temporelles تتقاطع فيما بينها لتبين أوجه العلاقة بينه وبين أمه.

ب – سجل الأم: سجل القهر والحنان[٦١]

لاحظنا خيوطاً في السرد تنسج لازمة leitmotif مثل اللازمة في أوبرا فاغنر، واللازمة هي صورة أمه كعطاء مطلق وارتداد عنه. فأحد أهم أهداف هذه السيرة الذاتية محاولة الكاتب فهم هذه العلاقة بينه وبين أمه التي تتأرجح ما بين هذين الحدين.

ينطلق الكاتب من المطابقة بين دربه ودرب أمه، التي تشبه إلى حد ما، المطابقة بين أبيه ووالده وعلاقة أبيه بوالدته. وهنا أجد أنه يستحيل الحديث عن علاقته بأمه دون إبراز تداخل هذه العلاقة بعلاقته بأبيه، فالعلاقة بين الابن والأم علاقة بين ثلاثة.[٦٢] يبدأ من تماثل المصير بينه وبين أمه على مستوى المرض وفقدان الوطن والعلاقة الملتبسة بأميركا، إثر سقوط فلسطين: «كانت فلسطين قد سقطت ونحن غافلون عن حقيقة أن حيواتنا تقودنا إلى الولايات المتحدة حيث سنعيش أنا وأمي ونُصاب بمرض السرطان الذي سوف ينهي حياتينا في «العالم الجديد»».[٦٣] نضيف إلى هذا التماثل المصيري، التماهي بخصال أمه، وهنا يتم التأكيد على عامل الوراثة

(٦٠) المصدر المذكور، ص. ٢٥.

(٦١) نجد دائماً في كتابات ادوارد سعيد ميله إلى إبراز المفارقات paradoxes، وإثارتها في معالجته للعديد من القضايا الفكرية. انظر على سبيل المثال: Edward W. Said, Daniel Barenboim, Parallèles Pradoxes, Explorations musicales et politiques, Le serpent à plumes, Paris 2003.

(٦٢) تقدم باحثتنان فرنسيتان دراسة مهمة عن علاقة الأمهات ببناتهن، وقد استعرت عنوان دراستيهما لأطبقها على العلاقة بين الأبناء وأمهاتهم. انظر: Caroline Eliacheff et Nathalie Heinich, Mères-filles une relation à trois, Albin Michel, Paris, 2002.

(٦٣) المصدر المذكور، ص. ١٧٤.

الأمومية وقوته. ابدأ من الخاتمة حيث يقول «والآن أُخمِّن أن عجزي عن النوم هو آخر ما أورثتني إياه، على النقيض من نضالها هي لتنام (...) فأنا مثلها لا أملك سر النوم الطويل».[٦٤] ويؤكد في البداية «أمي كانت الرفيق الأقرب إليّ والأكثر حميمية خلال ربع قرن من حياتي. وإني أشعر أني مطبوع بالعديد من وجهات نظرها وعاداتها التي لا تزال تسيّر حياتي: من قلق يشلّ إرادتها إزاء تعدد احتمالات التصرّف، إلى أرق مزمن، معظمه فرضته على نفسها فرضاً، وعدم استقرار عميق الجذور يضارعه مخزون لا ينضب من الحيوية الذهنية والجسدية، واهتمام عميق بالموسيقى واللغة وبجماليات المظهر والأسلوب والشكل».[٦٥] هكذا بين بداية السيرة وخاتمتها تطابق بين الصفات وتأكيد لانتمائه الوراثي الأمومي.

من الوراثة ينتقل إلى تمثيل الأم المرجعية له في مختلف مراحل حياته، مرجعية حقيقية أو متصورة،[٦٦] فيؤكد عودته إلى أمه أولاً حين تعرّضه لأي مشكل، فحين اصطدمت سيارته في سويسرا بسائق دراجة «كانت أول إنسان شعرت بالحاجة إلى أن أقص عليه قصتي (...) ذلك أن شعوري بأني أبدأ حياتي بأمي وبها أنهيها، وبحضورها الداعم وبطاقتها غير المحدودة على تدليلي –أو هذا ما كنت أتخيله– كان بمثابة الضمان الرفيق والخفيّ لحياتي خلال سنوات وسنوات».[٦٧]

هذا هو منظور ادوارد سعيد إلى موقع أمه في حياته وهذه هي قناة التوصيل canal de communication التي اعتمدها كي يدرك القارئ إلى أي مدى تُشكِّل أمه المدار الذي يدور في فلكه أو بالأحرى بؤرة الرؤية للذات وللآخرين. لذلك فإن التماثل في المصير والتماهي بعوائدها وطباعها، وتجسيدها المرجعية الفضلى النفسية والمعنوية، تؤول إلى استخدامه خطاب العاطفة في البرهنة على وثوقية العلاقة وزخمها. وعلى عكس البلاغة الكلاسيكية التي كانت أحكامها سلبية عن الأبعاد العاطفية للخطاب، فإن معالجات الخطاب الحديثة تعتمد على تمثلات الكاتب للعالم وتوقعاته ومزاجه. إذ يطرح تحليل الخطاب العلاقة بين العاطفة والعقل ليستنتج مدى ترابطهما وتداخل

(٦٤) المصدر السابق، ص. ٣٥٨.

(٦٥) المصدر السابق، ص. ٣٥–٣٦.

(٦٦) المصدر السابق، ص. ٣٥٥.

(٦٧) المصدر السابق، ص. ٣٥٥–٣٥٦. وأضاف قائلاً: «فعندما كنت أعاني تحولات جذرية–فكرية أو عاطفية أو سياسية– كنت متأكداً من أني أستطيع الاعتماد اعتماداً كاملاً على شخص أمي المثاليّ وصوتها واهتمامها وحنوها الأمومي الغامر. وعندما وقع الطلاق بيني وبين زوجتي الأولى، اعتقدت أن أمي هي التي أخرجتني من الارتباك العظيم الذي وقعت فيه، على الرغم من التباساتها الاستثنائية التي شئت أن أتجاهلها أو أن أجاوزها».

العواطف في المعارف، ومدى قصدية العواطف.[٦٨] هذه هي منصة الانطلاق التي يضع الكاتب عليها القارئ كي تصل رسالته إليه بأسرع ما يمكن ودون لبس، ليقاسمه مشاعره. خصوصاً وأن السيرة الذاتية كنوع من أنواع الخطاب، تستدعي مشاركة القارئ في مشاعر الكاتب.[٦٩] كما أن انطلاق السيرة من الطفولة، بما تحمله الطفولة من دلالات البراءة، تجعل القارئ أكثر حساسية لمصير الكاتب ومصير أمه. والنقطة الأهم أن السيرة تنطلق من المرض الشبيه، الذي أصاب الوالدة ومن ثم ابنها، فماتت الأم، وهي أول من توجه إليه حين شعر بالحاجة إلى كتابة سيرته بعيد بلوغه خبر مرضه،[٧٠] والابن يكافح في سيرته لعيشه[٧١] ولقبول فكرة الفناء.

يستفيض الكاتب في بناء العواطف التي تجمعه بأمه في خطابه، وهي تُبنى على قواعد معيارية وقيم، إضافة إلى معتقدات غير مرئية تتضمن الأسباب التي تثير العواطف. وسنبين ذلك من خلال عرضنا لخطابه العاطفي عن أمه وخطابها العاطفي عنه والمنقول إلينا من قبله. فمعرفة ذاته مشروطة بمعرفتها.

ج – خطابه العاطفي عن أمه

يبدأ خطابه العاطفي عن أمه من عدم التمييز بين التجربة المعاشة والكتابة عنها، عن طريق تضمين العلاقة بالماضي في الحاضر، متأملاً من وقت إلى آخر كيف يعيش فيه هذا الماضي، وفي أية صيغة. بحيث يصعب التفريق بين صوت الكاتب وصوت الرجل الناضج الذي نوى سفراً غير مضمون النتائج إلى الطفولة، وصوت الطفل الذي يبقى صعب المنال إلا بحدود. ولضمان أقوى فعالية تأثيرية لخطابه عن أمه بعد أن استعرض علاقة التشابه/التماثل بينه وبينها، يقدم بطاقة تعريفية لأمه كي يضع القارئ في مناخ نفسي تحليلي، يعينه على التقاط ماهية هذه العلاقة التي تربطه بأمه بمعزل عن الاختزال والسطحية. هي فلسطينية من أم لبنانية والدها قسيس معمداني أقام فترة

(٦٨) انظر: Dictionnaire d'analyse du discours, op.cit, p.214-220.

(٦٩) Ruth Amossy, op.cit., p.181.

(٧٠) يقول: «بعد مضيّ شهر على ذلك التشخيص، وجدتني أكتب رسالة إلى أمي المتوفاة منذ سنة ونصف السنة. وهي عادةٌ درجنا عليها منذ مغادرتي القاهرة عام ١٩٥١. فكأن الدافع إلى التواصل معها تغلّب على حقيقة موتها.» المصدر المذكور، ص. ٢٦٨. كما أثار هذه النقطة مجدداً ولاحقاً على كتابة السيرة في: تأملات حول المنفى ١، ترجمة ثائر ديب، دار الآداب، ص. ٣٦٩ حيث يقول: «كنتُ ما أزال أحاول استيعاب شرطي الجديد، وجدت نفسي أكتب رسالة شارحة طويلة إلى أمي، التي كانت قد توفيت قبل ما يقارب السنتين، رسالة دشّنت محاولة متأخرة في فرض سرد على حياة كنت قد تركتها وشأنها إلى هذا الحد أو ذاك، غير منظمة، مبعثرة، وبلا مركز.»

(٧١) انظر المقالة التي كتبتها حين بلوغي خبر وفاة ادوارد سعيد، وكنت آنذاك لم أنتهِ بعد من هذه الدراسة: معاناة قارئة سيرته من فراقه، ملحق نوافذ، جريدة المستقبل ٤ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٣. ثم نشرت في موقع جهات الشعر الالكتروني: www.jehat.com

في تكساس، تتقن العربية والإنكليزية[٧٢]، «عام ١٩٣٢، بلغ أبي مستوى من اليسر مكّنه من أن يتزوج وأن يصطحب زوجته الأصغر منه بكثير – كانت في الثامنة عشرة وهو في السابعة والثلاثين – لقضاء «شهر عسل» استغرق ثلاثة أشهر في أوروبا. تم الزواج بتدبير من عمتي نبيهة من خلال علاقاتها في الناصرة، وأسهمت في التدبير، ولو بدرجة أدنى، خالة أمي في القاهرة.»[٧٣] وهي البنت الوحيدة بين أربعة صبيان، كانت الأثيرة لأبيها[٧٤]. درست في المدرسة الأميركية للبنات الداخلية في بيروت ثم في «الجونيور كوليدج»، كانت متفوقة في دراستها «وتتمتع بشعبية كبيرة». «عام ١٩٣٢، اقتلعت أمي من حياة بيروت الرائعة ونجاحاتها، أو هكذا جرى تجميل تلك الحياة لاحقاً، وأعيدت إلى الناصرة الصارمة لتزف إلى أبي في زواج مُعدٍّ سلفاً.»[٧٥] وأخيراً «تراءت لي أمي امرأة في مقتبل العمر، غير معقدة، موهوبة، محبة، جميلة».[٧٦]

بعد هذا التعريف بأمه يؤول ادوارد زواجها من أبيه، فهو المتكلم الذي يستعيد في السيرة سلطة الكلام، فيتكشف لنا الزاوية التي ينظر من خلالها إلى أسرته. فعندما ينظر إلى الأحداث من زاوية الأم المتعلق بها، يصبح من الطبيعي ان تلصق بالأم الصفات العاطفية وبالأب الصفات السلبية التي تجسد القوة والنفوذ، وتلصق بعائلة الأم صفات المنفعة المادية «على أني لم أشك لحظة في أنها أصيبت بصدمة كبيرة عند اقترانها من ذلك الأربعيني الصامت والجبّار. فقد انتزعت من حياة سعيدة في بيروت وسُلِّمت إلى زوج يكبرها بكثير.»[٧٧] إنه يوجّه القارئ نحو نظام من التدليل الثقافي/ الاجتماعي الذي خضعت له أمه، والذي يعتمد على عناصر ثلاثة: القوة، الإخضاع، السيطرة. فيرسم للأم صورة النجاح والتميز التي سرعان ما قمع نموها بعيد زواج مدبر من زوج يكبرها والعيش في الغربة. ها هو يحرر اليوم في سيرته الذاتية سيرة أمه من هذا النظام الثالوثي.

إننا أمام بداية لافتة، لعل أهم وظائفها الاستحواذ على مشاعر القارئ بحيث يسهل لاحقاً توجيهه إلى قبول تصوراته وأفكاره تجاه أمه، وتجاه أبيه وإخوته. يؤدي هذا التكتيك – عرض البينات – إلى كشف العلاقة القطبية بينه وبين أمه التي قدمناها في البداية.

(٧٢) المصدر المذكور، ص. ٢٦–٢٧.
(٧٣) المصدر السابق، ص. ٣٤.
(٧٤) هو أيضاً، وحيد بين أربع بنات، والطفل الأثير لأمه!
(٧٥) المصدر السابق، ص. ٣٧
(٧٦) المصدر السابق، ص. ٣٦.
(٧٧) المصدر السابق، ص. ٣٨.

تعتمد هذه العلاقة القطبية على عنصر المفارقة بين التعبيرات العاطفية الإيجابية للأم تجاهه والتعبيرات السلبية المناقضة لها. على سبيل المثال تشير الجمل المنطوقة بلسان أمه والتي رددتها له حتى كبره، إلى طاقة بلاغية دفاقة من العواطف التي تثير العقل والنفس، مثل «تسلم لي» و«روحها للماما» وغيرها «كانت تلك العبارات جزءاً من مناخ الأمومة الغامر الذي أحنّ إليه في الأوقات العصيبة، وتضفي عليه رقة عبارة «يا ماما» مناخاً يغري كالحلم». لكن سرعان ما تنسحب هذه الطاقة مُخلّفة وراءها خيبة لا مثيل لها «وإذا به (الحلم) يُنتزع فجأة منك انتزاعاً بعد أن يكون قد وعدك بأشياء لم يفِ بها أبداً».[٧٨] وفي موقع آخر فإن المقطع السردي الواحد قد بني على مفارقات عدة تدل عليها أدوات الربط مثل «إلا أنها» و«على أنها» النافية والمستدركة، فننتقل من كون أمه «ملجأ» و«مأوى» ومن «الألفة بيننا» و«الحب والتفاني» و«ابتسامة أمي المقوية»، إلى ما يقابلها «كانت تحمل أعمق الالتباسات التي عرفتها وأكثرها إشكالاً تجاه العالم وتجاهي أنا شخصياً» و«قد تصد مشاعري فجأة، باعثة رعباً ميتافيزيقياً في أوصالي لا أزال أمثله بانزعاج شديد، بل برهبة قوية». كان من نتائج هذه المفارقة العاطفية أن «وجدت طفلاً سعيداً وعظيم اليأس في آن معاً».[٧٩] تدل هذه الروابط على التغيير الاستدراكي المتعارض الذي لا يدل فقط على مجرى الأحداث الاستثنائية فحسب، بل قد يشير أيضاً إلى الأحوال التي لم تكن متوقعة ولا مرغوباً فيها. إنها علاقات غير متوقعة تشير إلى ملابسات متعارضة.[٨٠] وبوجه عام، فإن اختلاف الجمل وسلسلة مركبة منها قد استعمل لغاية تغيير مرجع الخطاب ووجهة النظر والإدراك الحسي والمعرفي على نحو أكثر قرباً من زمن السرد.

هذه الحالة المفارقة والمتعارضة ستسم مساره وأفكاره وهويته. الأم هي الرفيق العاطفي والفكري التي تغدق عليه العناية والاهتمام «على أن هذه المبالغة لم تكن لتحجب تشاؤمها الداخلي الشديد الذي كان يموه غالباً إعلاناتها الإيجابية عني».[٨١] هذه المراوحة بين علاقة مطمئنة وعلاقة قلقة وسمت شخصيته وأوقعته في اضطراب التكيف مع أمزجة الأم. وستتردد أصداء هذه الكلمة مراراً في السيرة، حيث يتوقف عندها دائماً للدلالة على المفارقة في علاقته بأمه التي اتسمت في الوقت نفسه، بدلالات إيجابية وبدلالات سلبية. ها هو يلخص الموقف قائلاً: «أنا ابنها المثير لإعجابها والعائر

(٧٨) المصدر السابق، ص. ٢٦.
(٧٩) المصدر السابق، ص. ٣٦.
(٨٠) انظر: فان دايك، النص والسياق، استقصاء بحثي في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠. ص. ٨٢-١٣٣.
(٨١) المصدر السابق، ص. ٣٦.

في آن معاً (...) فكان حبها لي جميلاً ومكبوتاً في الوقت نفسه».[٨٢]

لكن هذا الافتراق بين التوكيد والنفي، مربوط بعلاقته بأبيه وبعلاقة أمه بأبيه. فهو في كل مرة أكّد فيها على هذه المفارقة وهذا الاستثناء في علاقته بأمه، فإنه يتبعها أو يسبقها ملاحظة حول علاقته بأبيه أو علاقة أمه بأبيه كما يتصورها. فمثلاً يسبق هذا المثل الذي أدرجناه ملاحظة حول «صدمة» أمه عند زواجها من «ذلك الأربعيني.»[٨٣] ثم يتبعها بملاحظة عن علاقته بأبيه «هكذا نشأت متأرجحاً بين أن أكون ابناً جانحاً – في عين والدي – أو ابن أخت أخوالي الكلي الطاعة(...)على أني كنت (...) أتساءل ما إذا كان يجوز أصلاً أن أعتبر نفسي ابنه»[٨٤]. ويشير هذا السياق إلى رؤية تحليلية نقدية للكاتب مدعمة بثقافة في علم النفس التحليلي والسوسيولوجي، تجعله محللاً نفاذاً، فنراه ينتقل من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب «وقد كانت عملية خلقه (ادوارد) واجبة الوجوب لأن والديه كانا هما أيضاً نتاج عملية خلق للذات بالذات، فلسطينيين ينتميان إلى بيئتين مختلفتين ومزاجين متغايرين جذرياً، يعيشان في القاهرة الكولونيالية بين أقلية مسيحية تعيش هي نفسها ضمن حومة من الأقليات ليس لأي منهما سند سوى الآخر، وهما يفتقران، فوق ذلك كله، إلى أية أعراف يهتديان بها في سلوكهما».[٨٥] وهو في استرجاعه هذه المواقف يمزج بين زمني الماضي والحاضر، أي حاضر الكتابة حيث يعلِّق على هذه المواقف ويحللها، كي يرتب ماهيته بالنظر إلى علاقاته مع أمه وأبيه، فهي التي تبني هويته وفق التحليل الفرويدي. وما استخدامه ثقافته التحليلية وتنقله بين الضمائر والأزمنة إلا دليل على توقف ادوارد سعيد عند الكيفية التي تم بها تكوّن هذا الموضوع،[٨٦] فهو في آن معاً موضوع السيرة وكاتبها، المُتكلِّم والمُتكلَّم عنه.

نجد هذه المفارقات في مواضع عدة وفي مراحل عمرية مختلفة، فهو يصف مثلاً، أحلى ذكرياته عن أمه حين كان في «إعدادية الجزيرة»، ولكنها كالعادة حلاوة مشروطة بنقيضها «أجد أمي دائماً في انتظاري لنتجاذب أطراف الحديث (...) كانت تفسر لي سلوك الأساتذة، مثلما تفسر لي مطالعاتي، بل تفسرني أنا نفسي لنفسي. كنت (بحسبها) تلميذاً شاطراً (...) ولكنني متفاوت العطاء. على أن أمي (هل نتنبه إلى تكرار

(٨٢) المصدر السابق، ص. ٤٢.
(٨٣) المصدر السابق، ص. ٣٨.
(٨٤) المصدر السابق، ص. ٤٢.
(٨٥) المصدر السابق، ص. ٤٣.
(٨٦) في كتابه، تأملات في المنفى ١، المصدر المذكور، ص. ٣٧٧–٣٨٨ يثير قضية إعادة نظره بمفهومي الكتابة واللغة، مستنتجاً «لا أعلم إن كان عليّ أن أدعو هذا ابتكاراً دائماً للذات أم قلقاً متواصلاً».

الصيغة الاستدراكية!) كانت تبدو وكأنها تسلبني إنجازاتي، بطريقة لاواعية، بعد أن تمتدحها بقولها «طبعاً، أنت شاطر، بل فائق الذكاء، ولكن» – هنا توقفني فجأة – «ولكن ليس هذا إنجازاً حقيقياً من صنعك، ما دام الله هو من وهبك تلك المواهب».[٨٧] هكذا نلاحظ أن موقف أمه المفارق منه قد استبطنه الكاتب وعممه على نظام السرد المبني على المفارقات، سواء فيما خص علاقته بأهله، بمكانه أو بهويته عموماً.

ثمة تأكيد على دور أمه في دعمه نفسياً، خلافاً لأبيه، لكنه ينتقل من عبارات مثيل «عذوبة، شعوراً بالدعم» و«أرى نفسي في عينيها كائناً مباركاً وكاملاً ورائعاً» إلى عبارات أخرى تشير إلى اصطدامه بـ«قصر هذا الشعور. فأغتم للتو (...) وسرعان ما تتزعزع ثقتي مجدداً ويعاودني القلق والهواجس القديمة». ومع إقراره بدعمها النفسي له، فإنه لم يتحمل كونها «نقدية جذرياً تجاهي (...) تقنعك بالتزامها الكلي تجاهك من دون سابق إنذار، تشعرك أنها حاكمتك ووجدتك مقصراً.»[٨٨] ويخترق هذا المقطع وعلى سبيل التدليل، الصيغ الاعتراضية والانقلابية التي تتكرر: «على أن» «ولكن» «خلافاً» «على أني» «ولكن» «وعلى الرغم من» «مع أنها»، التي تدل على النفي والتناقض، ذلك ضمن بنية للجملة قائمة على التركيب الثنائي. ويشير تكرار هذه الصيغة إلى مكانة العاطفة في خطابه. أما هذه البنية السردية القائمة على المفارقة التي تسم علاقته بأمه وأبيه، والتي تتجسد بإضافة مصطلحات عاطفية لها مدلولات متناقضة، فإنها تُفهمنا إحباط الطفل منها واعتراضه عليها[٨٩]. فهناك طاقة عاطفية كبيرة وراء هذه المفارقة لا نعرف مصدرها بالتحديد، هل هو الراوي الطفل أم الراوي الكاتب، والتي تشير إلى تعلق الراوي بأمه وتمرده على أبيه وعلى مماثلته والتماهي به. هذه هي تراجيديته التي يرسمها والتي تعكس فلسفته في الحياة. وإذا كانت صورة أمه هي المحور الأساسي في سيرته الذي يعينه على فهم وجوده ووجود الآخرين في عالمه، وإذا كانا متماثلين في المرض، كما في أشياء أخرى، وإذا ارتبطت سيرته بانبعاث المرض وتهديد شبح الموت لحياته، عندها يمكننا القول إن هذه السيرة تجسد ما قاله هيدغر «أن تتفلسف يعني أن تتعلم أن تموت».

لكن ادوارد سعيد يمثل في سيرته وعلى مستوى العواطف صورة المقاوم الذي لا يستسلم، ولا يتطلع إلى رأب الصدع في علاقته بأهله، بل إن ما أراده هو التعبير عن

(٨٧) المصدر السابق، ص. ٧٣.

(٨٨) المصدر السابق، ص. ٧٣.

(٨٩) انظر: D. Maingueneau, Initiation aux méthodes de l'analyse du discours, Hachette université, Paris 1976, pp.59-62. اعتمدت على تحليله الدلالي للمعنى الذي يقوم على مبدأ التشبيه المنتظم بين الدلالات كي نصل إلى الفروقات فيما بينها داخل الخطاب وليس بمعزل عن شروط إنتاجه.

الحب من ناحية، والفهم من ناحية أخرى. ولأنه يبحث عن الحرية فإننا نراه يُخرج ما في جوفه، فهو يريد التحرر النفسي من قيود الذاكرة، من صعوبات الانتقال من الطفولة إلى المراهقة إلى النضج. إنها أيضاً صعوبات الذكورة في تأكيد نفسها، خارج الترسيمات الذكورية الجاهزة. لذلك عبّرت سيرته الذاتية عن تناقض ما بين تصورين لأمه: تصور مثالي وآخر ينزع عنها تلك المثالية. في الحالة الأولى نحن في نظام الأحكام وفي الثانية نحن في نظام الفهم. فهو أراد توضيح الالتباس في هويته، إذ تبعاً لأطروحات علم نمو الطفل، فإنه يمر بثلاث مراحل، الذوبان ثم الانفصال، والاعتراف المتبادل، وضرورة الاعتراف تماثل في الأهمية ضرورة أن يحظى باعتراف الآخر.(٩٠) وهنا تبرز مشكلة ادوارد الطفل واليافع مع التجاذب بين نظامين أبوي وأمومي، ذلك من خلال موقع الجسد في سيرته، حيث تكاتف الاثنان لإصلاح ذكورته. هكذا يصور الكاتب أولاً، ذكورة أبيه، على أنها تقليدية، بطركية(٩١)، قاسية، صامتة، وعاطفية(٩٢)، نظامية وانضباطية(٩٣)، تملكية(٩٤)، مغالية في رجوليتها(٩٥)، وإحدى تجلياتها الرئيسية محاولة الأب «حشر» ابنه «في قوالب معدَّة سلفاً»(٩٦)، وطابعها ذكوري من مثل «إرساله إياي إلى مؤسسات ذكورية تماماً ومتطلبة، مثل «ماونت هيرمون».. وبرنستون تالياً، إنما ليحميني لا من «العبث بجسدي» فحسب وإنما أيضاً من البذخ العاطفي الفائض والجياش الذي يشلني بسبب الشكوك والانفراجات التي تتناوب فيه.»(٩٧) لقد وضع إصبعه على الجرح. فالعاطفة مقرونة لديه بالنظام الأمومي/الأنوثي «الغامر». إلا أن هذا النظام وكما بيّنا اتصف بالمفارقة بين مدلولاته الإيجابية والسلبية، التي نمّت إحساسه بالقلق وبالتهديد. أما النظام الأبوي /الذكوري، الذي اتصف بالرسوخ العام والاستقرار في صوره(٩٨) فإن من مهامه كما تجلت في السيرة، تصحيح مسار ادوارد،

(٩٠) Mères- filles une relation à trois, op.cit, p.395.
(٩١) المصدر المذكور، ص. ٤٨.
(٩٢) المصدر السابق، ص. ٥٤.
(٩٣) لقد تكررت هذه الصفات في مواضع كثيرة في السيرة، على سبيل المثال «أبي كان مزيجاً طاغياً من القوة والسلطان ومن الانضباط العقلاني والعواطف المكتومة» ص. ٣٥. وفي موقع آخر «لم يترك لي نظام الضبط والتربية المنزلية الجامد الصارم الذي حبسني فيه أبي منذ سن التاسعة أي متنفس أو أي مجال للإحساس بالذات في ما يتجاوز قواعده وترسيماته». ص. ٤٣.
(٩٤) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.
(٩٥) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.
(٩٦) المصدر السابق، ص. ٢٠٨.
(٩٧) المصدر السابق، ص. ٢٦٣.
(٩٨) المصدر السابق، ص. ٩١.

الذي يدور في مدار الأمومة/الأنوثة «المتوسع باستمرار»[٩٩]، والذي يمتاز أيضاً بحركته الدائرية التي لا فكاك منها رغم التجاذبات. فحين أحبطت الأم مشاريع ايفا للزواج منه «كان إنجاز أمي غير المعلن أنها أعادتني من جديد إلى مدارها، وسمحت لي أن أنعم بحبها.»[١٠٠]

ونذكر في هذا السياق رفض الأم إرسال ابنها الوحيد إلى أميركا بعيداً عنها، وإحساس الابن بالذنب تجاهها، وقد عبر عن هذا الإحساس بشكل نفاذ «كانت عودتي إلى الولايات المتحدة في آخر الصيف تنكأ الجراح القديمة، فأعيد اختبار انفصالي عنها كأنه الانفصال الأول (...) وكان العزاء الوحيد هو رسائلنا المتبادلة والمتوترة والمهذارة في آن. ولا أزال أجد أني أعيش من جديد بعض جوانب تلك التجربة اليوم، وتحديداً إيثاري أن أكون في مكان آخر – وتعريفه أنه المكان الأقرب إليها والمجاز منها هي، والمغمور بحبها الأمومي الخاص، المتسامح والمضحي والمعطاء إلى أبعد الحدود – لأن وجودي «هنا» يعني أني لست حيث أريد أنا، أو يريد كلانا، أن أكون.»[١٠١]

هذا التجاذب بين النظامين الأمومي/الأنوثي والأبوي/الذكوري[١٠٢]، لم يتم دون توافق بينهما في بعض الأهداف، إذ تكاتفا سوياً من أجل إخضاع ادوارد لنظام تربوي منضبط وجدي وصارم كانت له آثار سلبية على مستوى الثقة بالنفس وهوية الجسد، إذ إن بعدَي التماهي بالأم وبالأب، أفرزا إشكاليات عدّة. فهو من ناحية نفّر من بُعد التماهي التام بالأب[١٠٣]، ذلك لأن صورة الأب مثلّت له القمع والقوة والسلطة والتملك

(٩٩) المصدر السابق، ص. ٩١.

(١٠٠) المصدر السابق، ص. ٣١٤.

(١٠١) المصدر السابق، ص. ٢٧٢.

(١٠٢) لقد وضعت التعريفين للامومي والأنوثي متلاصقين وكذلك فعلت بالنسبة للأبوي والذكوري، ذلك أنه من الجائز أن يكون النظامان أمومياً فقط وأبوياً فقط. فحين نلصق الأنوثي بالأمومي فإننا نشير إلى أن الأم هي أم وهي أنثى في الوقت نفسه وكذلك بالنسبة للأب الذي هو أب وذكر. بمعنى آخر ان الدور الأمومي لم ينفِ أنوثة الأم وكذلك الحال بالنسبة إلى الأب. إذ أحياناً تنتصر الأمومة في العلاقة مع الأبناء أكثر من الأنوثة وأحياناً تنتصر الأنوثة على حساب الأمومة. لكن في هذه السيرة فإنهما يرفدان بعضهما البعض. انظر للإيضاح حول هذه النقطة: Mères- filles, une relation à trois. op.cit

(١٠٣) على أن موقف ادوارد سعيد الرافض للتماهي الكامل بالأب، لا يعني البتة عدم التأثر فيه، إذ يقول: «فقط بعد مضّي عقود من الزمن على وفاته، أستطيع أن أستبين وجهي ميراثه لي وقد ارتبطا دونما فكاك في مفارقة مطلقة لا جدال فيها، حيث ينفتح القمع والتحرّر واحدهما على الآخر في لغز بدأت اعترف به للتّو، وإن كنت لا أفهمه تمام الفهم». ص.. وفي موضع آخر «كان يعتقد أن لا أمل لي في أن أصير رجلاً إلا إذا صرمت علاقتي بالعائلة. ثم إن بحثي عن الحرية وعن تلك الذات المتوارية خلف «إدوارد» والمطموسة به، ما كان ليبدأ أصلاً لولا ذلك الصرم. لذا عليّ أن أرى إليه بما هو حدث سعيد على الرغم مما أورثني من وحدة وتعاسة لفترات طويلة جداً.» ص. ٣٥٧.

والخشونة، فتمرد عليها وعلى كل السلطات[١٠٤] لاحقاً. ومجال الجذب الفعلي تمثّل بالبعد الأمومي العاطفي، الغني بعوالمه التخيلية الذي شجع الطفل على تذوق الآداب والفنون والموسيقى. وإذا تذكرنا أن ادوارد كان يريد أن يصير طبيباً في صغره، إلا أنه حين ابتعد عن الأم وبقرار من الأب، وذهب إلى أميركا، فإنه ارتدّ إلى نقطة الجاذبية الأولى، أي إلى الميول التي رعتها أمه لديه، فإننا ندرك مدى انجذابه إلى المجال الأمومي. وما وضعه صورة أمه في مركز الثقل في سيرته إلا تأكيد لما نقول.[١٠٥]

غير أن المدار الأبوي قاوم انجذاب الابن إلى المدار الامومي «فالمعادلة الضمنية التي نشأت في ظلها هي أنّ «إدوارد» يشبه أخواله (...). ولما كان أخوال «إدوارد» أبناء وأشقاء عاقين، فالأرجح أنه سوف ينتهي مثلهم، وهو ما يستوجب بتر هذا المسار وإعادة تربية الولد وإصلاحه (...) هكذا نشأت متأرجحاً بين أن أكون جانحاً – في عين والدي – أو ابن أخت أخوالي الكليّ الطاعة».[١٠٦] وهنا نتنبه إلى أن هذا التجاذب قد عبر عنه عن طريق استخدام أسلوب الخطاب المنقول الحر، ثم الارتداد إلى الأسلوب المباشر، والانتقال من صيغة المتكلم إلى صيغة الغائب.

د – خطاب الجسد

تمثل هذه السيرة حقلاً خطابياً يتشكل من صفات خطابية مختلفة، نتوقف هنا عند العلامات التي تعين الجسد كي نتبين إلى أي درجة الجسد هو مصدر القول أو موضوع له، ولنظهر النظام الذي يُموضَع فيه الجسد، فنتمكن من تحليل كيفيات قوله. ذلك سيقودنا إلى استنطاق القول المستتر[١٠٧] حول هوية الأنا L'identité du moi.

على الرغم من التجاذب بين النظامين الأمومي والأبوي، إلا أنهما تكاتفا في عملية ضبط ادوارد ومحاولة تنميطه ضمن قوالب جاهزة، وإخضاع جسده إلى صورة مثال بعيدة عن «تشوهات» الوراثة الأمومية، وبعيداً عن قدرية الوراثة، وصولاً إلى ادوارد صنيع أهله؛ كما لو أن والديه يحتجان على أن يكونا أسرى هذه القدرية. إن شخصية الأب القوي، والناجح في أعماله، والمخلص لعائلته، والمدبر لشؤونها، لا يقوى على

(١٠٤) إن تمرده على الانضواء تحت لواء النموذج الأبوي/الذكوري، هو الذي كان وراء خروجه الفكري عن مختلف أصناف التنميطات، بل واتخاذه ذلك منحىً فكرياً في دراساته يهدف إلى كشفها وتبيان آثارها السلبية في بناء الهوية، ورعايته ضرباً من الذاتية المدققة والمشككة بعيداً عن القوالب الجاهزة، على طريقة ادورنو وكما قال ذلك بنفسه. انظر: تأملات في المنفى ١، المصدر المذكور، ص. ١٣٠.

(١٠٥) في هذا المجال لا يمكننا التفريق بين توجهات ادوارد سعيد في سيرته عن توجهات النسويات في سِيَرهنّ، خاصة في الغرب.

(١٠٦) المصدر السابق، ص. ٤١–٤٢.

(١٠٧) انظر: Explicitation/implicitation in, Dictionnaire d'analyse du discours, op.cit., p.257.

رؤية انزياحات جسد ادوارد عن تصوراته حوله. والأم المتعلقة بابنها، هي بدورها قد صبت هواجسها على جسد ابنها وأرادت نظمه كي لا يخرج عن توقعاتها: «من أمي أحسست بجسدي جسداً مثقلاً وإشكالياً إلى حد لا يُصدَق، أولاً بسبب معرفتها الحميمة به، لأنها الأقدر على إدراك طاقته على ارتكاب الشّر؛ وثانياً لأنها حرمت نفسها الحديث علناً عنه، فلم تقارب الموضوع إلا تلميحاً أو هي تستنطق أبي وأخوالي، فتتكلم عنه – أي جسدي – عبرهم، (...) وكان هذا هو الأكثر إرباكاً لي.»[١٠٨] غير أن الأب هو الذي بادر إلى إصلاح جسده، دون اعتراض من الأم «على أن أمي نادراً ما اعترضت على ذلك، بل أخذت تدور بجسدي بانتظام من طبيب إلى آخر. وإذ أستذكر وعيي لجسدي منذ سن الثامنة فصاعداً، أراه منحبساً في نظام صارم من التصحيحات المتكررة (...) وأدى معظمها إلى تفاقم نقمتي على ذاتي. ذلك أن «إدوارد» كان قد حلّ في كيان بشع مشوّه يشكو من كل العلل أو يكاد (...) أحيلت ثلاث علل عضال، فقدم لها علاجاته المزاجية المتميزة. ويكفي تعداد تلك العلل لتبيان مبلغ المراقبة شبه المجهرية والكثيفة وغير المبررة التي تعرّض لها بعض أعضاء جسدي.»[١٠٩]

هكذا يظهر هذا الخطاب السير ذاتي الهوية على مستويين: المستوى الشخصي ومستوى الموقع.[١١٠] بالنسبة إلى المستوى الشخصي، فإن الهوية النفسية الاجتماعية مزدوجة الأبعاد بين خارجية وداخلية. يحدد بُعدها الخارجي مجموعة من المواصفات التي تعين هوية ادوارد.[١١١] على هذا المستوى الخارجي يترك الكاتب لأقوال الأب والأم مساحة وصف جسده–بشكل مباشر أو غير مباشر كما فعلت أمه– كي يعبرا عن منظورهما إليه، وهو منظور يشير إلى خطر التشوه ووجوب التدخل لإصلاحه. وإدراج منظورهما في الخطاب السير ذاتي يعني تعاملاً مع فاعل جديد هو ادوارد الكاتب وليس ادوارد الطفل أو اليافع. بالمقابل فإن الهوية السردية الداخلية تتعلق بادوارد نفسه، وقد عبّر عنها عن طريق اتخاذه الكلام وطرق تدخله فيه. ذلك أنشأ صورة مزدوجة لادوارد: المتذمر والناقم على ذاته طفلاً، عبر استخدامه ضمير الغائب «ادوارد» الذي يشير إلى أن ذاتيته آنذاك قد تعرّضت لرقابة الأهل القاسية، وهو كان ضعيفاً لمواجهتها. ثم ادوارد المحلل والكاتب، الذي عبر وقوفه عند التفاصيل الدقيقة لعلله الجسدية يشير إلى مرحلة أخرى تناظر الأولى في كشف المستور وتجاوزه. هذه الاستراتيجيات السردية تقوم على الترابط بين الخصائص الخارجية والداخلية لهويته.

(١٠٨) المصدر السابق، ص. ٩١.

(١٠٩) المصدر السابق، ص. ٩٢–٩٣.

(١١٠) انظر: Dictionnaire d'analyse du discours, op.cit, pp. 299-300.

(١١١) ونقصد العمر، الجنس، الوضع الاجتماعي، مكانته التراتبية في العائلة وصفاته العاطفية.

أما الهوية الموقعية فيحددها موقع الفاعل الذي يحتله في الحقل السردي وعلاقته بمنظومة القيم التي تسري في هذا الحقل، سواء المحددة من قبل الأهل أم من قبله. هنا نتلمس بدقة التقابل والتناظر بين منظومتين للقيم، منظومة محافظة وضاغطة وأخرى تسعى إلى التحرر من الضغوطات والآثام. هذا الإنشاء السردي هو المعبِّر عن هويته الموقعية.

إن موضوع الجسد في علاقته بالأهل هو الموضوع الأثير للنساء عادة[١١٢] في سيرهن الذاتية[١١٣] في محاولتهن الكشف عن موقعهن داخل الخطاب البيولوجي/الثقافي/الاجتماعي. يكشف ادوارد سعيد في سيرته الذاتية مساراً مشابهاً يتعلق بموقع الهوية الذكورية على المستوى البيولوجي، الثقافي، الاجتماعي ورهاناته. وهذا ليس بالمستغرب من قبل ناقد عمل في دراساته على فكفكة آليات الهيمنة والسيطرة والقولبة. وهو في هذا يشير إلى قضية تحديدات الذكورة في الثقافة العربية في فترة زمنية محددة، ولدى فئة اجتماعية معينة. لقد عرض موضوعة الجسد بعلاقته بالأهل بأسلوب منهجي، يقدم الحجة تلو الحجة في شكل يدعم أحاسيسه المهانة من تطبيع جسده/ذكورته مع تصور مسبق عنه/عنها، وتصميم من قبل الأهل على إنجاح هذه العملية: «على أن أقسى النقد هو ما طاول وجهي ولساني وظهري وصدري ويديّ وبطني. لم أدرك حينها أني متعرض لهجوم معين، ولا اختبرت تلك الإصلاحات والقيود بوصفها حملات منظمة – وهو ما كانته فعلاً. بل افترضتها جميعاً مقوّمات عملية تهذيب لا بد أن يمر بها المرء كجزء من مرحلة النمو. فإذا النتيجة الصافية لتلك الإصلاحات تعمّق ارتباكي وخجلي من ذاتي (...) أصرّ أبي على أخذي إلى صانع حمالات ومشدات في نيويورك ليشتري لي نيراً أرتديه تحت قميصي.»[١١٤]

فلا عجب أن يستخدم الكاتب مصطلحات مرتبطة في أذهاننا بالاستعمار مثل «نير» وتكرارها، هو الذي تفوّق في دراساته المابعد كولونيالية التي فككت آليات الهيمنة الاستعمارية، والتي بيّنت أن النير يستبطنه المغلوب على أمره ويصير جزءاً منه: «توّج النير الأبيض (...) سنوات بذلها أبي من المحاولات لجعلي «أقف مستقيم القامة». «الكتفان إلى الخلف»، كان يقول (...) فتضيف أمي بالعربية: «لا تسترخ»، علماً أنها

(١١٢) هذا ما تؤكد عليه الباحثتان الفرنسيتان Béatrice Didier وEliane Lecarme المتخصصتان في الكتابة السير ذاتية للنساء.

(١١٣) في الغرب خصوصاً، حيث تتيح حرية التعبير التطرق إلى موضوعة الجسد.

(١١٤) المصدر السابق، ص. ٩٤. ثم أردف قائلاً: «وأكثر ما أحبطني في تلك التجربة هو أني، وقد بلغت الحادية والعشرين، لم أعترض على كون أبي قد خوّل نفسه أن يحزمني مثل طفل شقيّ ترمز قامته الملتوية إلى ماهية ذميمة تستحق عقاباً علمياً.»

ملتوية القامة مثلها مثل أمها (...) ترفقها بعبارة «حردبة بيت بدر»، وهي عبارة ليست موجهة إلى أحد بالتخصيص ولكنها تتقصد بالتأكيد إلقاء اللائمة على نسبي إن لم يكن عليها هي أيضاً (...) فقد ثابر أبي على مساعيه، وتضمنت تالياً عدداً من «التمرينات» (...) وغني عن القول مدى الإحراج الذي كان يسببه لي عندما نكون برفقة أناس آخرين (...) وهكذا ظللت أعاني «ظهر» لسنوات وسنوات، إلى أن ابتليت بنيري.»[١١٥] وما الحديث عن الطرق التي اعتمدها أهله لبناء ذكورته إلا استكمال لحديث الهوية، الذي بسطه في سيرته وصولاً إلى تصور آخر عنها. لعل ادوارد يحتج أكثر ما يحتج على خضوعه كرجل لسلطة رجل آخر، أي أبيه،[١١٦] يُفترض به أن يتماثل بها: «ولكني لن أستطيع أن أغفر له أن ذلك التنازع على جسدي، وفرضه الإصلاحات والعقوبات الجسدانية عليه، رسّخا لدي شعوراً عميقاً بالخوف العميم الذي قضيت معظم حياتي أحاول التغلب عليه. ما لبث خوف أهلي من جسدي الناقص والمعيب أخلاقياً أن انسحب على مظهري (...) ولما كنت أتمتع بصوت «سبرانو» لا بأس به وتجدني أمي المولعة بي «حلواً»، فقد شعرت باستنكار أبي لذلك بل جزعه من أن أكون «مخنثاً»، وهي كلمة قضّت مضجعي إلى أن بلغت العاشرة. ومن الأمور الغريبة في مراهقتي المبكرة تهجمه على «رخاوة» وجهي، وخصوصاً فمي (..) وأذكر وقفاتي المطولة أمام المرآة أرى إلى نفسي بقرف إلى أن جاوزت سني العشرين أمارس التمارين.»[١١٧] يلتقي خطاب ادوارد سعيد عن بناء هويته الذكورية الرافضة للبطركية[١١٨] التي تجلت في التعاضد بين مساعي الأب والأم، مع خطاب النسويات المناهض أيضاً للخضوع للنظام البطركي وتنميطاته.

وهو ينظر كمحلل راشد إلى بناء ذكورته حين كان طفلاً ويافعاً، فإنه ينظر بمنتهى الصراحة إلى هذه العملية، ذلك أنه أراد تبيان آليات تأهيل الذكورة والاختبارات التي مر بها كي يكرس في نظر أهله ذكراً جديراً بأهل متفانين في سبيل مستقبله. ولا ننسى في هذا الصدد ما ذكرناه سابقاً حول المؤسسات التي درس فيها والتي ساهمت أيضاً في عملية هذه النمذجة. هكذا عانى الطفل واليافع من صدمة صورة جسده في

(١١٥) المصدر السابق، ص. ٩٤-٩٥.

(١١٦) حين يزعزع الأب صورة الابن عن نفسه، فإنه يعيق بذلك تماثل الابن بالأب، ويهدد صورة الذكورة عند الابن.

(١١٧) المصدر السابق، ص. ٩٧.

(١١٨) يعتقد البعض أن البطركية نظام ذكوري فحسب، غير أننا نلاحظ دور الأنوثة الناشط فيه التي تبحث عن صورة مثال للذكورة فتمارس ضغطها لتحقيقها وإنتاجها. النساء هن اللواتي يتعهدن إنتاج النماذج البطركية، وهن اللواتي يقصين عناصر الأنوثة في الذكورة وعناصر الذكورة في الأنوثة، في محاولة لتحديد الحدود الفاصلة بينهما.

عيون أهله، جسد مشوه، فكان وقع هذه الصورة عليه جسيماً، إنه ثمن «الرجولة المتخيلة»[١١٩] عند الأهل: «هكذا تولَّدَ شرخ آخر في علاقتي بجسدي. وإذا ارتضيت الحكم الصادر علي، استبطنت النقد وازداد حرجي وانعدام ثقتي بهويتي الجسدانية. أصبحت يداي الإشكاليتان الميدان المميز لاهتمام أمي النقدي (...) إني لا أشبه آل سعيد (..) كانت يداي كبيرتين بنوع خاص (...) فإذا بهما في عين أمي تارة موضع إعجاب حد العبادة (...) وطوراً موضع إدانة شبه هستيرية («يداك هاتان أدوات قاتلة») أما مصدر اهتمام أبي بيدي فكان أظافري التي كنت أقضمها باستمرار»[١٢٠]. فمكابداته هي مصدر رضى الأهل، لأنها تدل على تقربه من النموذج المرتجى للرجولة. لكن ادوارد سعيد، وكما ذكرنا، لم يستسلم بل أدت هذه الإجراءات القسرية التي هدفت إلى إخضاعه لتصور أهله المتخيل عن رجولته، إلى اعتماده تصوراً آخر لهويته الذكورية يقوم على الانزياحات عن الأنماط السائدة، مفككاً بذلك القوالب الجاهزة والنمطية الذكورية. فالخنوثة التي توجس منها الأب ما هي إلا تصور منمط عن الأنوثة والذكورة وافتراضات تشير إلى القيم الثقافية المهيمنة آنذاك. والخروج عن هذه الافتراضات يؤدي إلى المراقبة والعقاب والتمرين على التطبيع.

أردنا من هذا العرض تبيان أنه لم يكن لدينا من مفر في دراسة علاقته بأمه، من اعتبار هذه العلاقة ثلاثية الأضلاع، بحيث يستحيل فصل العلاقة بين الابن وأمه بشكل جذري عن علاقة الاثنين بالأب/الزوج. فعملية نقل القيم الثقافية والاجتماعية تتضافر فيها جهود الأب والأم.[١٢١] لكن ادوارد يميز بين دوريهما، كما رأينا، فعملية النقل من قبل الأم تمتاز بالاجتهاد، بمحاولة الخروج النسبي عن موروثاتها، بينما النقل الأبوي فإنه خاضع للوراثة. لذلك فإن خطاب هذه السيرة يفيض عن مجال الذات ليستدعي التمثلات الجماعية. فخطابها يرسم الحدود الجديدة للحياة الخاصة بعيداً عن استعراضية الحياة الحميمة، بل هو يبين آلاماً حقيقية وأسراراً مخجلة ووضعيات تميزية. ويبين خطابه العلاقة الجديدة بالقيم والمعايير، وخطابه العام بما هو سيرة

(١١٩) إنه عنوان دراسة جدية: الرجولة المتخيلة، الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث، إعداد مي غصوب وإيما سنكلير ويب، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٢.

(١٢٠) المصدر السابق ص. ٩٨-٩٩.

(١٢١) كأن ادوارد سعيد في هذه السيرة يمارس مقولة فرويد حول قتل الأب. الأمر الذي ساعده إلى حد كبير في التخلص من معوقاته النفسية والفكرية. في كتابه تأملات حول المنفى ١، المصدر المذكور، يثير قضية الانفكاك عن التقاليد والنظام العائلي الذي أدى إلى بزوغ أفكار جديدة ساهمت في التغيير. يقول: «وقد علمنا نيتشه ألا نشعر بالارتياح للتقاليد وعلمنا فرويد أن نعد ألفة العائلة ذلك الوجه اللطيف المرسوم فوق غضبة قتل الآباء وغشيان المحارم. والثقافة الغربية الحديثة هي في جزء كبير منها نتاج المنفيين والمهاجرين واللاجئين.» ص. ١١٧.

منشورة، يبين العلاقة الوثيقة بين الخاص والعام، فحين يمتد القول الخاص إلى المجال العام فإن هذا الأخير تتغير طريقة عمله، حيث ينصاع إلى مبدأ آخر للتنظيم غير مبدأ الفصل التقليدي بين الخاص والعام. وبالتالي فإن الحدود بينهما يعاد تأليفها من جديد- إنه موقف نسوي بامتياز- ذلك للإشارة إلى النماذج التي ساهمت في تشكيل هويته، وأسباب انفصاله عنها.[١٢٢] فهل نرى هنا إشارة إلى الأسلوب المتأخر الذي تحدث عنه في المقدمة، أي تقربه الفكري من الأطروحات النسوية في خطابه عن نفسه،[١٢٣] كاشفاً بذلك تواصله الفكري مع التشكيلات الثقافية والمعرفية لعصره، ومقترباً من مكونه الأنثوي مع تقدمه في العمر ومعايشته لاقتراب الموت؟

هـ - أنا المذكر بين الأخوات وسطوة الأم

يقول ادوارد سعيد «تعلمت في مدارس للبنين، حيث كان المزاج والتوجه مفرط الذكورية. وأعتقد أن اللوم يقع، جزئياً، على البريطانيين. ولم تكن ثمة طالبات أو أستاذات في برينستون أو هارفرد (...) وبعد ذلك حاولت تثقيف نفسي (إلا أن الوقت قد تأخر) خلال السنوات القلائل الأخيرة عن تاريخ النساء وكتاباتهن والكتابة عنهن. إلا أنه من الحقيقي أن خبراتي، تلك التي غالباً ما أشعر معها بالألفة وأكتب عنها في معظم الأحيان، هي التي عرفها الرجال وقاموا بتشكيلها.»[١٢٤] تتناقض المؤسسات الذكورية التي نشأ فيها ونهل من أفكارها[١٢٥] مع المؤسسة العائلية التي عاش في كنفها. فعلى

(١٢٢) هكذا لاحظنا وفي مواقع عديدة في السيرة أن سيرته كانت مصدر أفكاره النقدية، فلم يفصل بين تاريخه وأفكاره- بين الخاص والعام- لذلك اتسم سرده السير ذاتي بحرارة نفتقدها في العديد من السير العربية. وهو يشير إلى هذه المسألة في كتابه: تأملات حول المنفى ١، المصدر المذكور حيث يقول: «كنت مشدوداً على الدوام إلى أولئك الذين علموا أنفسهم بأنفسهم بإصرار وعناد، والى مختلف صنوف الخروج الفكري. وما جذبني إلى كتّاب وفنانين مثل كونراد وفيكو، وادورنو، وسويفت، وأدونيس، وهوبكنز، وأورباخ، وغلين غولد، ممّن جعلوا أداة التعبير، سواء كانت الموسيقى أم الكلمات، مشحونة على نحو خارج على المألوف ومشغولة ومعتنى بها إلى أبعد الحدود، متسمة بأرفع درجات الوعي الذاتي، ما جذبني إليهم طيش زاوية الرؤية الخاصة بهم. وما أثر بي لديهم لم يكن حقيقة أنهم قد ابتدعوا ذواتهم بل إنهم وضعوا هذا المشروع عامدين وبحساسية يصعب إرضاؤها ضمن تاريخ عام كانوا قد حفروه». ص. ٣٧٥-٣٧٦.

(١٢٣) المصدر المذكور، ص. ١٩.

(١٢٤) مقابلة أجرتها جاكلين روز، في الحق يخاطب القوة، ادوارد سعيد وعمل الناقد، المحرر: بول بوفيه، ترجمة فاطمة نصر، إصدارات سطور، القاهرة، ٢٠٠١، ص. ٣٥.

(١٢٥) «يستدعي صديقي ادوارد سعيد النسوية بشكل روتيني، إلا أنه، فيما عدا قيامه بعمل تواز مشكوك فيه «بين النسوية» ومعاداة الكولونيالية، مثلما جاء في حديثه مع كاترين دافيد عام ١٩٧٧، فإنه يكبح أي اهتمام بها»، جياتري تشاكرا فوتري سبيفاك، العرق قبل العرقية: اختفاء الاميركي، في: الحق يخاطب القوة، المصدر المذكور، ص. ٨٦.

الرغم من أن عائلته، عائلة بطركية،[١٢٦] على ما يقول، إلا أن جوها أنثوي بامتياز. فالحضور الأنثوي الذي جسدته أمه طاغ، وهو ولدٌ وحيد بين أربع بنات. ترى هل قام ادوارد سعيد بنقلة في كتابة سيرته باتجاه معرفة الحضن الأنثوي الذي شكله، والأنوثة التي فيه؟ كيف كان خطابه عن أخواته؟ كيف صورهن وصور علاقته بهن؟

شكلت السيرة الذاتية لادوارد نوعاً من التنقيب عن ماضيه، المنسي، والمقموع والمرفوض، وإن بحدود. على أنه قَلَبَ حكايته المحسومة رأساً على عقب، راسماً لها خريطة جديدة، معيداً قراءتها في سياقات مختلفة، عبر التذكر والبحث والتأمل. إن حساسية ادوارد سعيد الشديدة تجاه مسألة القوة والسلطة[١٢٧]، جعلته حذراً في تناول علاقته بأخواته. لذلك وضع إطاراً لهذه العلاقة بهدف إظهار الحقائق التي تخفيها والقوى التي تتحكم بها. يقوم هذا الإطار على سطوة الأم وقوتها في التحكم بهم جميعاً، مما أخلّ موازين العلاقة ورجحها إلى أن تبقى أسيرة توجهات الأم. وهو بذلك لا يمارس النقد فقط على قيادة أمه العلاقة بين أولادها، بل يبني سرداً مضاداً يربط نفسه عضوياً بتاريخه النضالي الشخصي، وهو تاريخ البحث والمعرفة وتكوين هوية لا تنهض من «ذات صلدة». هكذا لا يتورع، في معرض وصف دور أمه في سياق العلاقات العائلية، عن استخدام مصطلحات تدل على القوة والسيطرة، مُصدراً أحكامه عليها. فليس ثمة انفصال بين حبه لها وتعلقه بها ونقدها. يقول: في المرحلة الابتدائية «نمت بيني وبين شقيقتَيّ الكبريين، روزي وجين، ببطء، بل بطريقة خفية، علاقة تنافسية سخَّرتها أمي بمهارة للتحكم والتلاعب بنا.»[١٢٨] ولم تتوان عن تحميلهم جميعاً مسؤولية خيبتها منهم: «أولادي خيبوا أملي جميعاً. كلهم بلا استثناء»(...) فقد ظلت أسباب خيبتها فينا، ومن ثم فيّ أنا سرها الدفين، وسلاحاً في ترسانتها تشهره للتلاعب بنا وإفقادنا التوازن وبذر الشقاق بيني وبين شقيقاتي وبيننا وبين سائر العالم (...) الآن، إذ أستعيد علاقتي الصريحة والعميقة بأمي، رغم فارق السن، أدرك أن تلك المراوحة النقدية قد لازمتها على الدوام.»[١٢٩]

يضع الكاتب بمواجهة خطاب القوة –خطاب أمه– خطاب العجز، أي عجزه عن

(١٢٦) ترتبط البطركية بالهيمنة ومراوغاتها. لكن وكما رأينا في السيرة، فإن الأم تشارك الأب في النفوذ والسلطة على الأبناء. لذلك وجب الانتباه إلى مراوغاتها.

(١٢٧) تشكل مسالة السلطة في فكر سعيد موضوعاً متكرراً يشبه الموتيف. وفي سيرته فإن هذا الموتيف يشكل وحدة بنائية متكررة سواء على المستوى السياسي (نقده للكونيالية ولاحتلال فلسطين) أو الثقافي/الاجتماعي(نقده لتربيته وسلوكيات والديه تجاهه).

(١٢٨) المصدر السابق، ص. ٨٧.

(١٢٩) المصدر السابق، ص. ٨٦–٨٧.

مواجهة قوة أمه، وعن تغيير الموقف والمعادلة بينهما حين كان صغيراً. مبيناً في هذا التقابل، التباين بين الطفل ادوارد والكاتب. فالطفل كان عاجزاً عن مواجهة الأم والأب،[١٣٠] لكن الكاتب يقابل عجز الطفل بخطاب فكفكة هذه القوة وتمويهاتها، وتبيان انعدام الثقة الذي خلفته، مُظهراً توظيف مهاراته المكتسبة ومعرفته كي يحلل آليات هذه القوة واستراتيجياتها. واللافت استخدامه مصطلحات الهيمنة والسيطرة التي نطلقها عادة على المؤسسات السياسية والقيادية القمعية من مثيل: التحكم، التلاعب، النقد، السلاح، الترسانة، إفقاد التوازن. فهو أراد الإشارة إلى تبعات اعتماد الأهل على القوة في إدارة العلاقات بين أفرادها. وأجده في هذا المنحى النقدي متوافقاً أيضاً مع الأطروحات النسوية، التي تربط المؤسسة العائلية بالمؤسسات المجتمعية الأخرى وتتوقف عند تقاطعاتهما، مقوضة خصائص هيمنتهما. ألم يقل ميشيل ليريس إنه في دفعنا الخاص إلى نهايته نصل إلى العام، وإنه في إبرازنا لأكبر قدر من الذاتية نصل إلى الموضوعية!

ثم يبدأ في إعطاء البينات تأكيداً لمنظوره عن دور أمه السلبي في إعاقة انفتاح العلاقة مع أخواته بدون حدود مرسومة لها. فهو يعمل كالانتربولوجي الذي يحشد البراهين الدالة. هكذا تظهر الأم في دور الرقيب والحسيب والمرجع الأول والأخير.[١٣١]

بعد أن قدّم أمه إلى صدر اللوحة premier plan لإبراز دورها الحاسم في تحديد العلاقة بين أبنائها، يأخذ مسافة منها كي يبدأ برسم صفاتها المركبة والمراوحة مستخدماً مصطلحات ذات مخزون تخيلي تؤكد على طاقة الأم العجيبة على جذب أولادها والهيمنة عليهم، وعلى عدم تكافؤ هذه الطاقة مع مقدرات أولادها «فهي تنم عن نزعة تملك شيطانية وتنم، في الوقت ذاته، عن منتهى الطواعية السمحة».[١٣٢] ثم ما يلبث أن يرفد مصطلحات (مناورة، أسطورية، سحر، شيطانية، طواعية)[١٣٣] بأخرى أقوى منها تؤكد على معنى السيطرة والاستلاب، مستخدماً استعارة المستعمر للإشارة

(١٣٠) يرافق مفهوم العجز طفولته، ويكرره في مواضع كثيرة. انظر على سبيل المثال ص. ٣٥٨.

(١٣١) يقول: «على أنني كنت دوماً أشتبه في أنها كانت تلعب على تلك الغرائز والنوازع وتستخدمها لبذر الشقاق بيننا بتشديدها على الفوارق وتضخيمها ونواقص واحدنا للآخر على نحو دراميّ، بحيث تشعرنا أنها وحدها مرجع كل منا وصديقه الصدوق وحبّه الأغلى. والمفارقة في الأمر أني ما أزال أصدق أنها كانت ذلك كله». المصدر المذكور، ص. ٩٠.

(١٣٢) المصدر السابق، ص. ٩٠.

(١٣٣) يستكشف ادوارد سعيد عبر استخدامه هذه الاستراتيجية النصية، النص الباطن، الموحى به، الذي يكشف الوجهين المتجاذبين للغة ذاتها في بناء خطاب الأم المتجاذب. هذا التصور عن أمه يتناقض ظاهراً مع البطاقة التعريفية التي قدمها عن أمه بداية. إذ يوحي ذلك ضمناً بأن الأم التي كانت موضوعاً صارت ذاتاً صلبة ونافذة وقوية. فتبدو لنا مراوغات النظام البطركي الذي ينتج أمهات مسيطرات.

إلى الآثار السلبية لقوتها، إذ «حرمتنا بذلك تكوين حيز مشترك في ما بيننا، مستبدلة إياه بعلاقات ثنائية معها، كمثل علاقة المستعمرات بالحاضرة الاستعمارية، وشكلتنا كمجرة تنفرد بالإحاطة بكامل أجرامها ومداراتها.»(١٣٤)

ويقفل أخيراً هذا الإطار على نفسه، في حركة دائرية ترتد على نفسها دون تقدم على المستوى النفسي والزمني: «ان علاقتي بشقيقتي الكبريين، جين وروزي، كانت في العادة شائكة وخصامية، وقد شعرت بأني أفقد تدريجياً الحميمية، بل الوفاق، اللذين كانا قائمين بيننا. ظلت أمي، إلى يوم وفاتها، ثنائية العلاقات، أي كانت تشجعنا على أن نتعامل واحدنا مع الآخر من خلالها هي...تخص برعايتها كل واحد منا على حدة. «لماذا لا تكون أكثر مثل روزي؟» قد تسألني، أو عكساً تقول: «لا تملك أي من شقيقاتك موهبتك الموسيقية». فإذا جين في نظرها أكثر مرحاً من روزي، وروزي أقوى عزيمة من جين، وادوارد يسيء التصرف عندما نكون معاً. هكذا عشنا في دنيا أساطير أمي، نؤدي الأدوار التي تعيّنها لنا.»(١٣٥)

صار الطفل مقصياً ومستبعداً بسبب عجزه وانعدام ثقته بنفسه أمام قوة الأم، غير قادر على بناء علاقة أخوية متينة قوامها المشاركة، كما يرغب ويتصور. وكما هي قناعته بأن التاريخ لا يوجد بمفرده، بل بالتقابل مع تاريخ آخر، فإنه يستخدم التوجه عينه، مقابلاً بين نفسه وأخواته. وهو أسلوب نبيل يخلو من السيطرة، لأنه يقوم على التوازي وإن كان المنطوق من عندياته، لكنه أسلوب درامي لما يكتنفه من عدم التكافؤ. يشكل نموذج ادوارد، في مقابل النموذج الزاهي لأختيه، المقموع والمتعثر والعاجز عن الاندماج، لكنه غير الصامت. فادوارد الكاتب، الذي يمسك بتلابيب طفولته للتعبير كتابة عن حكايته، يستوقفنا في كيفية نظره إلى أخواته وإلى خصوصيته العائلية. فنراه يتجه إلى داخل نفسه يتفحصها ويقلبها – كما هو شأن كاتب السيرة – داخل حدود مجاله المعاش والمتخيل والمتذكر في مقابلة معهن. وهذا هو الأسلوب نفسه الذي تبناه حين وصف علاقته بأمه (إطار، ثم مقابلة).

لذلك استخدم أسلوب المقابلة بين نموذجين: هو/هن، كطريقة للتعبير كاشفة حسياً ومادياً عن آثار القوة وطريقة استقباله لها. هن يمثلن نموذج الفتاة العاقلة، فها هي روزي الأصغر منه سناً قد «فرضت على الآخرين الاعتراف بها فتاة «عاقلة»(١٣٦) في المدرسة الإعدادية. وكذلك فعلت جين «وسرعان ما تحولت جين نفسها... من نسخة

(١٣٤) المصدر السابق، ص. ٩٣.
(١٣٥) المصدر السابق، ص. ٢١٨.
(١٣٦) المصدر السابق، ص. ٨٧.

مصغرة ومستتبعة لروزي إلى فتاة «عاقلة» هي الأخرى.[١٣٧] وهو في ذلك يركِّز الانتباه على خبرته وما يُحرِّك مشاعره: «وأما أنا فرحت أهيم على وجهي في أرجاء المدرسة حاملاً شعوراً متزايداً بالغم والتمرد والشرود والتوحد.»[١٣٨] يتسم نموذجهن بالانضباط والتكيف، وسرعة الإنجاز والتحقق. يقابل هذا التكيف السريع والانضواء تحت خانة العقل، نموذجه الذي «واصلت فيه انحداري في التعيير المستدام».[١٣٩] البنات مجتهدات ومحبات للدراسة والمذاكرة، وهو يؤجل المذاكرة لإعاقتهما عما يحبانه تشفّياً من إحباطه. في معرض آخر يعلي من نموذج أخواته، ويخفض تصوره عن نموذجه.[١٤٠] كما يعترف لجين بشجاعتها مقابل هشاشته «وحدها جين بدت قادرة على التماسك، فلازمت أبي، خلال الأشهر الثلاثة التي قضاها في المستشفى، مبدية شجاعة فائقة، أعترف ببساطة أني لم أكن أملك شجاعة تجاريها.»[١٤١] يعلن عن رغبته في التواصل مع شقيقاته، غير أن قوانين العائلة التي وضعها الأب والأم قد حكمت بالفصل «الجسماني القسري (...) علماً أن النظام الساري عليّ كان الأشد من حيث الوقع الجسماني والانضباط».[١٤٢] ويضاف إلى هذه الهوة الجسمانية الهوة العاطفية الناجمة عن هذا الفصل.

لم يعنِ دائماً هذا التقابل التنافر، بل كانت بين الإخوة وصلات حلوة من اللعب والمزاح طابعها «الاستمتاع» و«التفاعل المتبادل»، و«مزاحمة نادراً ما بلغت حد العداء.»[١٤٣] ومع ذلك فإن الكاتب يؤكد على شعوره «بانكماش متبادل» وأن «تلك الهوة الجسدانية قائمة بيننا إلى الآن، ولعلها اتسعت عبر السنين بسبب أمي»، فيحلّل سلوكه تجاه أخواته، بناء على مواقف أمه: «فبسبب من ذلك الحرم الضمني المفروض على أي اتصال جسداني بيننا، اتخذ خرقي لذلك الحرم شكلاً عدوانياً.»[١٤٤] لذلك «عظم كل هذا من إحساسنا بمكانة الجسد المميزة والإشكالية.»[١٤٥]

في وصف هذه العلاقات العائلية الحميمة فإنه يركز على مشاعره، وعلى دوره كمثقف بإخبار نفسه، وغيره بالحقيقة. لذلك يخترق الحواجز التي تفصل الخاص عن

(١٣٧) المصدر السابق، ص. ٨٨.
(١٣٨) المصدر السابق، ص. ٨٧.
(١٣٩) المصدر السابق، ص. ٨٨.
(١٤٠) المصدر السابق، ص. ١٨٥.
(١٤١) المصدر السابق، ص. ٣١٧.
(١٤٢) المصدر السابق، ص. ٨٨.
(١٤٣) المصدر السابق، ص. ٨٩.
(١٤٤) المصدر السابق، ص. ٨٩.
(١٤٥) المصدر السابق، ص. ٨٩.

العام، إلى حد ما. إنه مسار بعيد أن يكون مجرد استرجاع عقيم للماضي، بل هو يساعد على الإبحار في الحميمي، في علاقته الوثيقة بالثقافي/الاجتماعي. إذ نتبين المعايير المحافظة التي تفصل بين الجنسين، والتكتم الشديد على القضايا الجنسية.

في مقابل الطوق الأمومي، لف علاقته بأخواته طوق آخر ذكوري لا يقل قوة عن الأول – الطوقان متصلان يستمدان القوة من بعضهما البعض، يتفاعلان ويشكلان نظاماً هجيناً لا هو أبوي كلية ولا هو أمومي تماماً[١٤٦]. طالبه الأب القيام بدور الراعي والحامي للبنات، أي لعب الدور المطلوب والمرغوب من الذكورة في المجتمع الذكوري، غير أن ادوارد حاد عن هذا الدرب: «رحت أنا أتلبس تدريجياً دور الأخ ذي النوايا المريبة.»[١٤٧] ثم أنّبهُ لاحقاً على استهتاره في التماهي بهذا الدور الذكوري، خلال نزهة صيفية «لن أسمح لأحد بأن ينظر إلى شقيقتك بهذه الطريقة». ولاني وجدت قوله غير منطقي، فقد علقت قائلاً ان «لا ضرر من مجرد نظرة» (...) لكن ساورني حينها شعور أكيد أني لن أستطيع محاكاة حس التملك عند أبي (...) رجولية أبي المغالية، فانكفأت عنها مرتاعاً».[١٤٨] لقد نفر من القوة والسلطة الأبوية والأمومية، وفي رفضه هيمنتهما اضطربت علاقته بشقيقاته، خاصة وأنه وفقاً للنظام الذكوري التقليدي فإنه يُعطى للذكر امتيازات معنوية ومادية تضعه في موقع مميز عن البنات، وهذا ما لم يكن وضعه عليه: «قيدني أبي وأمي بقيد مزدوج إذ ظلا يلحان عليّ بالقول إني مسؤول عن شقيقاتي، بصفتي رجل العائلة، مع أن شقيقاتي الأربع كن مساويات لي في كافة المجالات. هكذا فرضا عليّ واجبات ذلك الموقع دون منحي أياً من امتيازاته. بل العكس هو الصحيح، إذ كنت أشعر بأن شقيقاتي حظين بعناية أكبر من التي أحظى بها.»[١٤٩] وفقاً لهذا التصور، فإن شقيقاته مميزات عنه من قبل الأم والأب، بهدف حمايتهن في مجتمع ذكوري، فكيف يكون المسؤول عنهن، هو المستبعد عن الامتيازات الذكورية؟ هذا التناقض الذي عاشه جعله عازفاً عن التماهي الكامل مع النموذج الذكوري التقليدي، ومع الدور المرسوم له، لكنه من ناحية أخرى أعاق عدم التماهي هذا، بناء علاقات متوازنة مع شقيقاته.[١٥٠]

انطلاقاً من ذلك، فإن مفهومه لنفسه ولشقيقاته مربوط بمفهوم الأم لهما، وبطرائق

(١٤٦) لقد ذكرنا سابقاً كيف أن ادوارد يذكر القارئ بأن أهله ابتكروا نظاماً لعيشهم خاصاً بهم كونهم بدون وطن، يعيشون كغرباء وأقليات، دون مرجعية مساندة.

(١٤٧) المصدر السابق، ص. ٨٨.

(١٤٨) المصدر السابق، ص. ٢٠٤.

(١٤٩) المصدر السابق، ص. ٣٣٤.

(١٥٠) المصدر السابق، ص. ٣٣٤.

تعبيرها غير المتكافئة، فلم يكن قادراً على تعيين حيز إيجابي لتجسيد حبه لهن وتعلقه بعائلته: «اقتضى الأمر سنوات بعد نهاية تعليمي رسمياً لكي أدرك مدى تسللها – قصداً أو سليقة؟ لن أدري أبداً – إلى شؤوننا الداخلية، نحن الشقيقات الأربع والشقيق، وبل مدى تدخلها أيضاً بين واحدنا والآخر. ولا أزال أنا وشقيقاتي نعاني آثار مهاراتها المرهوبة الجانب في هذا المجال، وقد أدت إلى نشوب حواجز شائكة بيننا، تغذت بالتأكيد من مصادر أخرى، ولكنها حواجز أقامتها هي أصلاً. يؤسفني أن بعض هذه الحواجز غير قابلة للإزالة(...) ولكنني أدرك الآن أيضاً أن شرنقتنا العائلية الغريبة في ذلك الزمان المنقضي لا تصلح نموذجاً لحيوات لاحقة، ولا العالم الذي عشنا فيه يصلح لها. وأظن أن أبي قد حدس ذلك عندما قرر، بكلفة باهظة، إتيان أمر غير مسبوق إطلاقاً، عندما أرسل أربعة منا للدراسة في الولايات المتحدة (...) وكلما أمعنت في التفكير في ذلك، ازددت اقتناعاً بأنه كان يعتقد أن لا أمل لي في أن أصير رجلاً إلا إذا صرمت علاقتي بالعائلة.»[١٥١]

يبدو ادوارد كما لو أنه لا يملك كلية حيزه العائلي، أي مكانته في هذا المكان الحميم، وسرده ذكرياته المؤلمة عن علاقته بأخواته ما هو إلا محاولة لإعادة تملك هذا الحيز. فهو يبحث عن موقع مكاني، وبمرارة يستنتج برود مشاعره حيال التعلق بالعائلة واختلافه عن أخواته على هذا الصعيد: «فوجئت بأني لا أكن إلا القليل مما ألمسه عند الآخرين من حب وإخلاص عضويين ومستداميين تجاه شقيقاتي وسائر أفراد العائلة الموسعة – وهي العائلة الموسعة التي يجلّها أبي بصفتها «عائلتنا نحن» وكذلك تجلُّها شقيقاتي، على ما أبلغنني.»[١٥٢] «حياتي العائلية التي ظلت صارمة وسافرة الشكلانية».[١٥٣]

فما حاوله في هذا المجال هو التأكيد على السياق[١٥٤] لفهم علاقته بأخواته، إذ لا يمكن فهمها دون معرفة حيثياتها الاجتماعية/الثقافية. فهو يعيد خلق الحيز العائلي ويؤوله مقدماً الظروف التي أحاطت به، إضافة إلى ظروف الكاتب الأخرى المتعلقة بعيشه بعيداً عن عائلته في أميركا حيث اكتسب ثقافة اجتماعية أخرى. ذلك أتاح له إيجاد صلات بين بعض أوجه هذه العلاقات الإشكالية، وإقامة الطباق بينها، وهي نقطة مهمة كما ذكرنا، في منظومته الفكرية، إذ حكمت فهمه للخطاب السياسي والفني كما

(١٥١) المصدر السابق، ص. ٣٥٧.
(١٥٢) المصدر السابق، ص. ٢٥٢.
(١٥٣) المصدر السابق، ص. ٢٥٣.
(١٥٤) إن فكرة السياق تحتل موقعاً مميزاً في نقد ادوارد سعيد الأدبي.

ذكرنا. فعيشه في ثقافتين ومناخين ووطنين قد ولّد لديه وعياً طباقياً ووعياً بالأبعاد التزامنية. فموقعه الجديد- خارج مكانه البدئي- أتاح له رؤية ذاته وأخواته في ضوء جديد ومختلف. ولعل الانتقال من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي الذي كان عليه إجراؤه حين كان في مكانه الطفولي كي تتحدد هويته الذكورية، ومواجهته لصعوبات إتمامه، ومن ثم إتمامه لاحقاً في مكانه الآخر مع تجرعه طعم المنفى، لعله السبب في إظهاره صورة الشقاق العلائقي العائلي ورغبته في تركه على حاله، في حالة من العناد لانتهاك المحظور. ولا ننسى اهتمامه أيضاً بالضائع والمفقود والمُقتلَع والمُهمَّش أكثر من اهتمامه بالانتصار والتحقق، فهل لهذا السبب لم نرَ سوى الوجه الناقص في العلاقة؟ ترى هل يحقق هنا ما وجده في تحليل الأسلوب المتأخر في الكتابات المتأخرة لبعض الكتاب، مثل فرويد في «موسى والتوحيد» الذي وجد فيه «عملاً مركباً من عدد من النصوص، جملة من النوايا، سلسلة من الفترات الزمنية المختلفة، وكلها صعبة شخصياً بالنسبة إليه، على صعيد التصدي لها مع المرض، وصعود الاشتراكية القومية، وأشكال عدم اليقين السياسي التي أحاطت بحياته في فيينا، مصحوبة أحيانا بآثار متناقضة، بل وحتى باعثة على الاضطراب وعدم الاستقرار (...) يبدو «موسى والتوحيد» مؤلفاً من قبل فرويد لنفسه هو (..) فكل ما يحيط بالبحث يشي لا بالحل والمصالحة (...) بل بقدر أكبر من التعقيد مع نوع من الرغبة في ترك العناصر غير القابلة للتوفيق على حالها، عرضية، متشظية، وناقصة»؟[١٥٥]

٢ - هو/هن والحب

نادرة سير الرجال العرب الذاتية التي تتيح اكتشاف إلى أية درجة يشكل مسار الرجل الذاتي/الاجتماعي مساراً مختلفاً. ذلك لا يتحقق إلا في اكتساب الكاتب/الرجل الحرية التي تقوده لأن يكون نفسه، لا كما أريد له أن يكون، وأن يتجاوز الترسيمات الذكورية. العودة إلى الماضي، هي أيضاً عودة إلى الذات. ترتبط هذه العودة إلى الذات، بالعودات الأخرى، لكنها تبقى الأصعب من بينها. ولكي تتحقق يجب أن تنتصر السيرة الذاتية على عقبتين: تأكيد أهمية الطفولة بحد ذاتها، وكذلك الذكريات عنها، وأن يقبل الكاتب الحديث عن الجنس وعن جنوسته ووعيه بها. وهذا ما حققه ادوارد سعيد، إلى حد ما، خاصة وأن موضوع استفاقاته الجنسية قد أفرد لها مكاناً واسعاً، ليس بهدف الاحتفاء بها، إنما للتدليل على ما واجهته من قمع وتستّر من قبل النظام العائلي الصارم. واستعراض المفاصل الرئيسية، وإن بشكل مقتصد، لهذا القمع مهم كي نفهم

(١٥٥) انظر: ادوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، دار الآداب، بيروت ٢٠٠٤، ص. ٤٠-٤٢.

حق الفهم ذكرياته الغرامية. فهو من ناحية، وجرياً على عادته، يركز على السياق، ومن ناحية أخرى على الترابطات. إذ يعمد من خلال هذا التجميع المتناسق من الذكريات التي تندمج وتتقارب في نقطة واحدة لتندفع نحوه وتصدم جسده، إلى الوقوف عند حيثيات الكبت الجنسي وآثاره في بناء علاقات غرامية. نقصد بذلك أنه لا يمكننا الوقوف على موقع الأنوثة عنده دون فهم موقع ذكورته، فمنها ينطلق إلى الآخر ومن ثم يرتد إلى ذاته، في رحلة معرفية نشطة، تؤدي إلى تحدي البديهيات والقيم المريبة وتغييرها.

عاش ادوارد سعيد خوفاً من خرق النظام العائلي المنضبط أخلاقياً والمقولب ثقافياً رغم أن «إغراءات القاهرة، الجسدية منها والمعنوية، تناديني من خلف أسوار ذلك الروتين الحياتي المبرمج بعناية والمدار بصرامة شديدة. فلم أخرج مرة مع فتاة».[١٥٦] بالمقابل بدأ «يستمد لذة سرية من ممارسة (أو قول) كل ما من شأنه مخالفة القواعد أو تجاوز الحدود التي يفرضها أهلي» ووجد ضالته في الكتب، حيث بدأ يستمتع باكتشاف البعد الايروسي عبر شخصياتها النسائية، حتى أنه يتحدث عن تجاربه مع «كاليتا» وتحوله إلى «مؤلف ملذاته».[١٥٧] وإذا أضفنا إلى ذلك التنازع على جسده لاحقاً، والنقد القاسي الذي تعرَّض له وانعدام ثقته بهويته الجسدانية، وكبته، وتشكيل موضوع الجنس أحد المحرمات التي لا يتوجب ذكرها، فإنه يتوجه مباشرة إلى القارئ كي يشاركه فهم وضعيته المتأرجحة والتي تتسم بعدم الوضوح من حيث «تذكيره» قسرياً، إن جاز التعبير، ومن ثم تحريم الجنس عليه، وهو أحد مكونات الذكورة «تصور أني عندما غادرت الولايات المتحدة عام ١٩٥١، وأنا في الخامسة عشرة من العمر، كنت ما أزال متبتلاً كلياً (...) ثم إن المدارس التي ارتدتها في مصر والولايات المتحدة إلى حين بلوغي السابعة عشرة والنصف كانت تُولدنُ كل شيء وتنزع عنه كل صفة جنسية. وينطبق الأمر ذاته على جامعة برينستون حيث درست إلى حين بلوغي الحادية والعشرين. كان الجنس ممنوعاً في كل مكان».[١٥٨] إذ جرى تخويفه من الجنس، وتطويعه للدخول في النظام المحافظ على مستوى رؤيته لنفسه وللمرأة، يقول له الأب: «يجب أن تتزوج امرأة، ما باس فمها إلا أمها».[١٥٩] في هذا الجو المتزمت أخلاقياً[١٦٠] الذي لا يتيح الحديث عن مواضيع فلسطين والخلافات العائلية والجنس التي «تقع في

(١٥٦) المصدر السابق، ص. ٥٤.
(١٥٧) المصدر السابق، ص. ٥٨-٦٢.
(١٥٨) المصدر السابق، ص. ١٠٠.
(١٥٩) المصدر السابق، ص. ١٠٣.
(١٦٠) المصدر السابق، ص. ١١١.

دائرة المحظور، يمنع عليّ إثارتها أو حتى الإشارة إليها بأيّ شكل من الأشكال»[١٦١]، فإنه لا يتيح أيضاً البوح للذكورة عن أبعادها الكاملة. فبين «التذكير» المفهومي وممارسة الذكورة يقف عائقاً القانون الرمزي الذي تمثله سلطة النظام الأبوي الذي يمنع المتعة ويقيد النوازع. أدى هذا المناخ الذي عاش فيه وتلك المنظومة الرقابية الصارمة إلى شعوره بالتعقد[١٦٢] في مراهقته، وإلى بدء تلمس ذاته الجوانية المختلفة عن ذاته المقولبة.[١٦٣] كما أدى ذلك بدوره إلى تعقد ذاته الساردة.

ضمن هذه المعادلة التي حاصرته بشروطها المجحفة، كيف باح بحبه، وكشف عن معشوقاته؟ وما هي استراتيجيات خطابه العشقي عن ذاته وعنهن؟ ووفق أية موسيقى داخلية وصف عشقه وعشقهن؟

لاحظنا أنه لم يسجل الحب إلا في الفصول الأخيرة من السيرة،[١٦٤] وكأن الرغبة في السرد لم تأتِ من تلقاء نفسها، وإنما بناء على التدرج الزمني في الذكريات الذي أفضى إلى تسجيل سياقات عيشه، وجهوده لإيجاد وصف لتوتراته. فهو مرة أخرى يحول الانتباه نحو السياق لكشف الشعور. ورغم أنه يقدم في هذا الجزء من السيرة بعض التفاصيل، إلا أن تحليل الحب ليس هو ما يريد أن يقدمه لنا. فهو أراد أن يقدم فهماً لعلاقاته الغرامية، كما أراد أن يعنى بهذه الخبرة عن كثب وبدقة، وفي ضوء فترة الخبرة النسبية في الوقت الحاضر (حاضر الكتابة). كما لو أن التذكر يتيح التجربة السابقة إتاحة مباشرة ذلك بسبب اندفاع التذكر إلى الإمام.

علاقتان يتوقف عندهما، واحدة في لبنان وأخرى في أميركا. عاش العلاقة الأولى بلغة الأم (عربية)، والثانية بلغة المنفى (أميركية)، فهل هي صدفة إخراجه هاتين العلاقتين؟ ألا تشيران إلى هويته المركبة ببعديها العربي والأميركي؟

أ – الغرام العربي:

جرياً على أسلوبه في كتابة مذكراته والتي تفرد للتداعيات مكاناً، فإنه ذكر في نهاية الفصل السابع علاقته بإيفا العماد بشكل مقتضب، وأرجأ التفصيل إلى الفصل العاشر ما قبل الأخير، والأمر الذي استوقفنا أن ما بينهما سرد يركز على علاقته بأمه وتأثير هذه العلاقة على علاقاته اللاحقة بالنساء: «على أن تلك الآصال خلقت اتحاداً لا

(١٦١) المصدر السابق، ص، ١٦٩.
(١٦٢) المصدر السابق، ص. ٢٠٨.
(١٦٣) المصدر السابق، ص. ٢٠٩.
(١٦٤) ينقسم الكتاب إلى أحد عشر فصلاً، ترى هل أراد من حذف الفصل الثاني عشر الإشارة إلى أنه يعني اكتمال دورة الحياة أي الموت؟

ينفصم بيننا، سوف تكون له، إجمالاً، نتائج مدمرة على حياتي اللاحقة رجلاً يسعى إلى إقامة علاقات حب نامية وناضجة ومتواصلة مع نساء أخريات. ليست المسألة أن أمي قد اغتصبت موقعاً في حياتي لا حق لها فيه، وإنما المسألة أنها نجحت في أن تدخل حياتي وأن تبقى فيها إلى آخر أيامها، بل إني أشعر، معظم الأحيان، أنها بقيت فيها بعد ذلك.»(١٦٥) وإذا انطلقنا من هذا التحديد لن يكون مستغرباً بعد ذلك، التقاطع السردي بين وصف الحبيبة ووصف ردات فعل الأم حيال علاقة ابنها بمحبوبته. فهو يفرد سبع صفحات لهذه العلاقة،(١٦٦) وقد اخترقتها سبعة تداخلات من قبل أمه. **أولاً**: معرفة الأم بالعلاقة وموقفها الحيادي بداية منها.»(١٦٧) **ثانياً**: تهديد الأم واستخدام الكاتب الأسلوب المباشر في نقل التهديد. إذ بدا لها أن إيفا تخطّت بعض حدود التصرّف اللائق والحشمة: «ما الذي يظنه والداها من قضائها معظم وقتها مع شباب من أمثالك؟ ألا يعلمون أنها تفرّط في فرص عثورها على عريس؟».(١٦٨) **ثالثاً**: تصديها المباشر لرغبة ابنها الغرامية، بعد عودته من قضاء نهار جميل برفقة إيفا وإعلان الحب بينهما. فمقابل إشهاره الحب، واجهته أمه بضرورة كتمه. هنا أيضاً نقل الكاتب خطاب أمه المباشر في تقاطعه مع خطابه غير المباشر عنها، الذي يعلق على آرائها التي تشي بأحكامها الزاجرة للحب خارج إطار الزواج. تفريق أرادت منه استرداد مكانتها المهددة «وأظن أنك قبّلتها أيضاً؟» سألت، وإذا بإثارة الحب الأول تتحولّ شعوراً بالذنب والانزعاج (...) وبغضب رددت على سؤالها بأن الأمر لا يعنيها، وأنا أحاول تجاهل شعور ملحّ بأنه يعنيها بمعنى ما. انفلت زنبرك الالتباس عند أمي. فحبها لي يعني أنها تعتبر أي ارتباط آخر انتقاصاً من سيطرتها عليّ. ومع ذلك، فإنها تقليدية جداً بحيث تعتقد أن الناس يجب أن يتزوجوا وجوباً، رغم اشمئزازها من الجنس».(١٦٩) هكذا نرى كيف أن وظيفة الانتقال بين الأسلوبين هي التأثير والتحكم.(١٧٠) **رابعاً**: محاولة إيفا الحصول على موافقة أمه للزواج منها. فبمجرد ذهاب إيفا إليها فذلك يدل على أنها أدركت أن أمه هي المرجع الصالح في الموضوع. وهنا أجادت الأم في إقناع إيفا بالعدول عن فكرتها مرجعة السبب إلى تردد ابنها، وعدم نضجه.(١٧١) وهنا أيضاً استخدم الكاتب الأسلوب

(١٦٥) المصدر السابق، ص. ٢٧٥.
(١٦٦) المصدر السابق، ص. ٣٠٩-٣١٥.
(١٦٧) المصدر المذكور، ص. ٣١٠.
(١٦٨) المصدر المذكور، ص. ٣١٠.
(١٦٩) المصدر السابق، ص. ٣١٢.
(١٧٠) Philippe Lejeune, Je est un autre, L'autobiographie, de la literature aux medias, Seuil, Paris 1980, p.19.
(١٧١) المصدر السابق، ص. ٣١٤.

المباشر في نقل أقوال الأم، إضافة إلى الأسلوب غير المباشر الحر المنقول عن لسان الأم والأخوات وإيفا نفسها، ذلك للدلالة على أنها حاضرة بقوة في خطابه التذكري كمرجع يرى منه ماضيه. تستخدم الأم صيغة الغائب في الحديث عن ابنها، كأنما الكاتب لا يكتفي بنقل تفاصيل ذاكرته فحسب، بل ينقل أيضاً تفاصيل ذاكرة أمه عنه، ذلك للتأكيد على صدمته من موقف أمه وليس على الحدث بذاته ولتحميلها وحدها مسؤولية تبعاته: «فكأن ابنها ثابت في جردة من الرذائل والفضائل لا تحول ولا تزول أبداً، هي مؤرخها الأول ومرجعها الثقة».[١٧٢] مظهراً بذلك التنافر بين عواطفه التي تهدد قيم الأم اليقينية، وبلاغتها التي تحدد الخير من الشر. **خامساً**: ساهمت الأم في تغيير منظور ابنها إلى العلاقة مع إيفا من الإيجاب إلى السلب، إذ ارتبط حبه لإيفا بمعاني الخروج على سطوتها: «كان إنجاز أمي غير المعلن أنها أعادتني من جديد إلى مدارها، وسمحت لي بأن أنعم بحبها».[١٧٣] **سادساً**: تدخل غير مباشر للأم، خلّف وراءه بصمة لا يمكن طمسها، فتركت أثراً يقود إليها ويشي بها: «والحال أن تحذيرات أمي لإيفا شكّلت دعماً ضمنياً لي كي أقيم علاقات غير مسؤولة لا تنطوي على جدّية الزواج المروّعة ولكنها تسمح، في الآن ذاته، لعلاقتها هي بي أن تظل العلاقة الغالبة»،[١٧٤] إذ قننت الأم عواطف ابنها وأخضعتها لنموذج عاطفي غير مسؤول وغير جدي، مقابل نموذج حب الأم الجدي. وهنا نكرر أنه لا يهمنا صحة رأي الكاتب أو خطؤه، فما يهمنا هو كيف قدم الكاتب نفسه في أول تجربة غرامية له، عبر رؤية أمه له ولهذه التجربة. **سابعاً**: تنبئ الأم ابنها بخطبة إيفا إلى ابن عمها، كأنها بذلك تضع خاتمة للحكاية. وكأن لقصة حبه لإيفا راويان، هو وأمه، يتناوبان على السرد. راويان تتعارض مواقفهما من هذه العلاقة الغرامية. فحين اتسمت تدخلات الأم بالسلب الهادف إلى استرداد الابن إلى محورها، فإن الابن عاش أول تجربة حب بتقطع يتناقض واتساق موقف الأم الثابت منها، منذ البداية. هكذا كان السياق السردي الذي موضع فيه أول حب له متقطعاً بتداخلات الأم، كما لاحظنا، فبدا هذا التقطيع كما لو أنه الحافز على السرد والتذكر.

لكن حين تكون الأم في الداخل، داخل الذات وداخل السرد، عندها كيف يرى الكاتب حبيبته؟ وكيف يروي حبه الأول؟

ارتبطت الكتابة عن إيفا بالخوف والشعور بالذنب والمنع والإحباط، إذ رزحت هذه العلاقة تحت وطأة التابو: «أن أكون على مقربة منها دونما تماس جسدي أو حتى بوح

(١٧٢) المصدر المذكور، ص. ٣١٤.
(١٧٣) المصدر المذكور، ص. ٣١٤.
(١٧٤) المصدر المذكور، ص. ٣١٤.

كلامي بيننا، كان أشبه بلذة محرمة».[١٧٥] وعانت هذه العلاقة من العوائق التي نصبتها الأم، وفقاً لتعليلات الكاتب. وانتهت بوقوف ادوارد على عتبة الخرق دون تجاوزها، مستنتجاً فشله في إدراك حب إيفا الحقيقي له «أرتني أمي نبذة في الأهرام، اليومية المصرية، تعلن خطبة إيفا إلى ابن عمها. فأدركت مفاجأً أن إيفا لعلها سمعت بأني أنا أيضاً على علاقة بإحداهن وأخطط للزواج منها – وهذا ما حصل خلال الأسبوع ذاته الذي علمت فيه بخطوبة إيفا. ولكن حقيقة الأمر أن زواجي الأول كان قصيراً وبائساً، وهو ما عمَّق من شعوري المحبط بأني لا أستحق إيفا، التي لم ألتقها مجدداً خلال السنوات الأربعين التي تلت.»[١٧٦] ارتبطت الكتابة عن إيفا بالإرجاء، وبالغياب، أي ببروز مسافة زمنية ومكانية ونفسية بين الاثنين: مسافة تحمل دلالات ثقافية/اجتماعية تتمثل في تجاوزها سنه بسبع سنوات «فلا شك أن سن إيفا، ونمط حياتها المتبطل بعض الشيء، ومذهبها (روم أرثوذكس)، وفرانكفونيتها، قد أفزعت أمي».[١٧٧] ومسافة مكانية، تتمثل بعيشه في أميركا، مما حدد فرص لقاءاتهما في إجازات الصيف فقط في ضهور الشوير.[١٧٨] إضافة إلى مسافة نفسية بين الاثنين تعود إلى مدى نضجه وتحمله مسؤولية العلاقة «دامت قصة حبي لإيفا سنتين إضافيتين، كنت أرفض خلالهما، بطريقة طفولية الاعتراف بأن الزواج هو عندها المآل المنطقي لعلاقتنا».[١٧٩]

لقد فرض بحكايته الغرامية صورة لقدر غير عادل، قدر لا يسد فجوة إلا ليفتح أخرى، ولا يتظاهر بالعطاء إلا من أجل أن يحرم. لكن مقابل مشاعر المنع والتابو والإحباط، عيّن الكاتب مشاعر الحب التي جمعت الحبيبين، باستخدامه ضمير الجمع «صيفياتنا» «قصة حبنا» «انجذبنا» «نجلس» «نتشارك» «نتبادل» «مستقبلنا» «بيننا» «صداقتنا» «نستأنف» «علاقتنا»، الخ. وكان من معالم هذا الحب «النمو البطيء»، والرفقة المستديمة «لم أقدم على شيء آخر يمنع أو يعرقل تركيزي على مشاهدتها ومرافقتها خلال معظم ساعات النهار.»[١٨٠] وكذلك، الانجذاب اللاشعوري الذي أفضى إلى التقارب بينهما «نجلس واحدنا قرب الآخر، ونتشارك في ألعاب الطرنيب..ونتبادل الأسرار الحميمة الصغيرة.»[١٨١] كما أفضى إلى ازدياد وتيرة هذا الانجذاب مع الوقت

(١٧٥) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٧٦) المصدر المذكور، ص. ٣١٥.
(١٧٧) المصدر المذكور، ص. ٣١٠
(١٧٨) المصدر المذكور، ص. ٣٠٩.
(١٧٩) المصدر السابق، ص. ٣١٢.
(١٨٠) المصدر السابق، ص. ٣٠٩.
(١٨١) المصدر السابق، ص. ٣٠٩.

«على امتداد ثلاث صيفيات أو أربع»[١٨٢] وتضاعف رغبته في التقرب منها.[١٨٣] ذلك جعل فراقه عنها لمدة تسعة أشهر في السنة مجرد وقت لا وطأة له، «فقد كنا نستأنف علاقتنا في الضهور وكأننا التقينا البارحة».[١٨٤] كما كانا يتراسلان، فمدته رسائلها بالشوق الذي يتجاوز المسافات.[١٨٥] من الانجذاب يعبر إلى الانسجام «لم تكن مثقفة، غير أنها تنم عن صبر واهتمام رائعين وهي تصغي إلى أحاديثي عن قراءاتي واكتشفاتي»،[١٨٦] ثم يصل إلى الألفة بينهما، التي تبعث على الطمأنينة «صارت إيفا محاوري الجديد»[١٨٧] بديلاً عن أمه.

لكن هذا الحب المُطوق ما لبثت تعبيراته العاطفية أن انفجرت، خلال رحلة صيفية جمعتهما مع الأصدقاء، إلى أحد شواطئ بيروت، فانشكف الحب طليقاً بينهما وببادرة منه.[١٨٨] فرسم الكاتب إطار تفجر الحب وإعلانه، إطار يحده المدى الأزرق المفتوح، ويسوده مناخ الاسترخاء، مستحضراً العاشق/الكاتب بدقة الموقف الغائب، ملحاً في خطابه على جو الإثارة، خاصة وأن إيفا كانت في ثوب السباحة الذي يظهر مفاتنها «بدت إيفا أكثر إثارة للرغبة من أي وقت آخر. لها بشرة سمراء ملساء، وكتفان تامتا التكوير، وساقان مسمورتان. ومع أن وجهها ليس جميلاً بالمقاييس التقليدية، فقد كان ينم عن لهفة لا تقاوم. تحت صخرة داخلة في البحر، تعانقنا لأول مرة. فجّر العناق كل عواطفي المكبوتة، فأعلنا الحب واحدنا للآخر، وعلى طريقة رواة حلّ عليهم الإلهام فجأة، أخذنا نعيد رواية قصة سنوات البعاد والتوق غير المباح. صدمت لقوة شغفي.»[١٨٩] في إثارة هذا المشهد يصل الراوي إلى ذروة التعبير عن المشاعر، حيث إن الكتابة التي انطلقت من التلعثم والتعثر والاستحالة، تصل إلى التسمية والتعيين بطلاقة الرواة الملهمين الذين يكشفون المعاني المستترة بقدر ما يقومون بتكرار البوح «وفي المساء، التقينا سائر أفراد المجموعة في سيتي سينما، حيث جلسنا جنباً إلى جنب نتهامس مكررين إعلان الحب مرة بعد مرة.»[١٩٠] وحين انكشف الحب صار من الصعب على العاشق المغادرة إلى أميركا في اليوم التالي. أمام هذه العقبة، حاول

(١٨٢) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٨٣) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٨٤) المصدر المذكور، ص. ٣١٠.
(١٨٥) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٨٦) المصدر السابق، ص. ٣١٣.
(١٨٧) المصدر السابق، ص. ٣١٣.
(١٨٨) المصدر المذكور، ص. ٣١١.
(١٨٩) المصدر السابق، ص. ٣١١.
(١٩٠) المصدر السابق، ص. ٣١١.

احتواء شروط استحالة بقائه بإمكان المرض، بحيث إنه واجه المستحيل بممكنات جسده.[١٩١]

بعد تخرجه من برنستون أمضى عاماً في القاهرة (١٩٥٧-١٩٥٨) قبل ذهابه إلى هارفرد للدراسات العليا. كانت إيفا تسكن آنذاك عند أختها في الإسكندرية، فصار يتردد عليها بحجة متابعة أعمال أبيه هناك «ظلت علاقتنا الجسدية متقدة ولكنها غير متحققة لأن كلانا يفكر أننا إذا اجتزنا ذلك الخط الأحمر صرنا زوجاً وزوجة بالمعنى الكامل للكلمة. فكانت إيفا تردعني - بدافع حساسيتها وحبها المفرطين، على ما اعتقدت - قائلة إنها لا تريدني أن أتحمل المسؤولية.»[١٩٢] هكذا نتبين أن ميزان العلاقة بيد إيفا التي أدركت الحدود التي عليها الوقوف عندها، فهي تريد الزواج، وهي «متحدرة من أسرة عربية محافظة، متحفظة ومستقيمة (...) ومع أني لم أدرك ذلك في حينه، فقد كانت تنتظر الزواج.»[١٩٣] وهو غير مستعد للزواج منها «ورغم إدراكي أني منجذب إليها ومتعلق بها أكثر من أية امرأة عرفتها من قبل، فإنه لم يكن لمستقبلنا معاً من مكان في تأملاتي أو أحلام يقظتي.»[١٩٤] فهل كان السبب في عدم نضجه وتردده كما قالت أمه؟ أم بسبب خضوعه للنظام الأبوي الذي اعترض على فارق العمر؟ أو لسلطة النظام الأمومي الذي حاول استبقاء الابن في دائرة جذبه؟ أو لأن صورة الزواج لم تكن ذات جاذبية كما ورثها من تصورات الأهل عنه «أمي تصور الزواج نشاطاً هامداً وغير مبهج أساساً، يفترض به أن يدوم إلى الأبد»؟ رغم تأكيده صفات إيفا المميزة، ورقّة وصفه لها، إلا أنه تباعدت لقاءاتهما، «وقد تقلصت سعادتي بمقدار اكتشافي مبلغ الضرر الذي سوف تتعرض له حياة إيفا إذا هي لم تتزوج.»[١٩٥]

ثمة مسافة بين المؤلف وخطابه، قد زالت حين وصف تفجر مشاعره، لكنها اتسعت حين روى التباعد، حيث انتقلنا من إيقاع دافق إلى آخر بارد، لدرجة إحساسي كقارئة، أنه في الحالة الأولى توجه إلى نفسه، وفي الحالة الثانية توجه إلى القارئ. كما لو أنه بذلك قد تخلى عن التحمل المباشر للكلام. وما إدراجه لأقوال أمه ولأقوال أبيه وإيفا، إلا دلالة إضافية، على أنه يبدو مثل ممثل يلعب على التوالي أدوار عدة، فيغير كل مرة هيئته ولهجته وكلامه. وعند قراءة كل سرد بمفرده، يمكن للقارئ أن تلتبس الأمور عنده، فيظن ولو لبرهة، أن الأشخاص قائمين بذاتهم وأنهم يتمتعون بوجود مستقل،

(١٩١) المصدر السابق، ص. ٣١٢.
(١٩٢) المصدر السابق، ص. ٣١٣.
(١٩٣) المصدر المذكور، ص. ٣٠٩.
(١٩٤) المصدر السابق، ص. ٣١٠.
(١٩٥) المصدر السابق، ص. ٣١٣.

وأن لا دخل له في ما يفعلون وما يقولون. فينسى القارئ أن المتكلم الفعلي هو ادوارد الكاتب الذي يكشف وجه العاشق الغض.

ب – الغرام الاميركي

ربما نتمكن من فهم موقف ادوارد من الحب الأول على ضوء علاقته الثانية، خلال المرحلة الأخير من دراسته في برنستون. فهو حين بدأ عرض ملابسات قصة حبه للفتاة الاميركية، فإنه يسوق شيئاً من اكتشافاته الذاتية الشائكة كائن غير ناضج ومتردد ومتخبط ومتعدد الشخصيات «أنا العربي وعازف الموسيقى والمثقف الشاب والهامشي المتوحد والطالب المجتهد والمشاغب سياسياً.»(١٩٦) إلى الفتاة الأميركية يعود الفضل في هذا الكشف، فهو عيّنها مرجعاً مرآوياً اعتمد عليه للتعرف المعمق إلى ذاته. ويلفتنا أن ما سطره لنفسه من سلوكات عرضها على أنها متنافرة، قد تجلت في أميركا، ومن خلال العلاقة بفتاة أميركية. وهو بالمقابل، حين عرض قصته مع إيفا لم يُرد أي تفاصيل تتعلق بهويته، مما ترك الباب مفتوحاً أمام القارئ لتأويل ذلك على أن عرضه قصته مع ايفا كان كاشفاً لسطوة أمه على سلوكاته، وعرض قصته مع الفتاة الأميركية كان هادفاً التصريح عن دورها الكاشف لسطوة ظروف دراسته وعيشه في أميركا. ولا نستبعد أن المكوث بين أهله وذويه – حيث عاش العلاقة – لم يدفعه للتطلع إلى هويته، ناهيك أن يعلن عن إعادة نظره بتشكله الثقافي. بينما تنبه إلى التقابل في هويته بين مكوناتها المختلفة، بعيداً عن أهله/مكانه الطفولي. لذلك فتح هويته على جوانبها الفنية والثقافية والسياسية للنظر فيها في المكان الآخر/المنفى. وكأنه في أميركا، وفي حضرة المعشوقة الأميركية، يتنبه إلى معارضته الموروثات التربوية وظروف تنشئته العائلية، وإلى كونه مقيداً أيضاً في حياته الأميركية.

إنه عاش في الحالتين تجاذبات متعددة: أولها، التجاذب بين العلاقتين والحياتين والمكانين. وثانيها، التجاذب بين الرغبة وعدم تحققها، بين الرغبة ومبدأ الواقع الذي يفرض شروطه. وثالثها، تجاذب بين الطاقة الحرة والطاقة المربوطة، يقول «شعرت أني أريد أن أكون معها على الدوام، وهي رغبة تغذّت دائماً من استحالة تحقيق ذلك. فقوانين برنستون، وبعد المسافة بينها وبين برين ماور، والبرامج الدراسية المعقدة، حدّت كثيراً من وتيرة لقاءاتنا. ولكن ذلك الزمن كان زمن علاقتي النامية بإيفا، وإن ظلت مقتصرة على صيفيات ضهور الشوير. وهكذا كنت في سنتي الأخيرة في برنستون أطارد حبّي في برين ماور – مرة كل ستة أسابيع أو يكاد، وبنتائج أشد ما تكون

(١٩٦) المصدر السابق، ص. ٣٤٣.

إحباطاً – بما هي جزء من حياتي الأميركية، بمعنى ما، فيما إيفا تشكل جزءاً عضوياً من حياتي الشرق أوسطية. ظلّت العلاقتان المتعاكستان والمبرمجتان بانتظام خبيث علاقتين عفيفتين وغير متحققتين. وكما قالت لي صديقة قديمة لها بعد ذلك بعشر سنوات، كانت تلك الأميركية المدهشة شخصية من طراز الإلهة ديانا (...) غاية في الجاذبية وفي الصدّ معاً.»[١٩٧] رغم فترات سكون العواطف والرغبات، غير القليلة، فإنه لجّ في حراكها وأبى أن ينصرف عنها، فعاش هذه التجاذبات على مستوييها الداخلي والخارجي. أما «الخبث»، فإنه يتأتى من المجاورة الرهيفة بينهما، كما لو أن هاتين العلاقتين تجسدان تعالقاً كامناً بينهما.

لقد فشلت علاقته بإيفا في أواخر الخمسينيات، وواصل علاقته بتلك الفتاة الأميركية. ثم تزوج من امرأة أخرى– لا يعلن من هي– سرعان ما آل زواجه منها إلى الفشل بدوره، حينذاك عاد إلى صديقته الاميركية. وهكذا فإن علاقته بالفتاة الأميركية تعرضت لتجاذبات خارجة عن نطاق هذه العلاقة. غير أنها وقعت هي نفسها في تجاذبات أخرى داخلية، تعود إلى نوعية العلاقة بذاتها وطبائع هذه الفتاة وسلوكها الدفاعي. فهو حين شبَّه نموذجها بنموذج الإلهة ديانا «غاية في الجاذبية وفي الصد معاً»[١٩٨]، وإن أورد هذا التوصيف على أنه لغيره، فإن تبنيه من قبله يدل إلى توافقه وهذا التوصيف. فإنه رفعها إلى مصاف الآلهة، لكنها الآلهة التي تمثل الغواية والإعراض. وهنا لا يسعنا إلا أن نتوقف عند الصفات التي أطلقها عليها، وهي مجتمعة تزيد تعقيداً من ماهية هذه الفتاة، فهي عنوان الإثارة والصد والتلاعب، هي «المرأة الأميركية الملغزة، الولهانة إلى حد مدهش والتي تزداد مراوغة في الوقت ذاته».[١٩٩] وهي زعيمة طلابية «تنتمي إلى أسرة من الوجهاء الأرستقراطيين تكتسح جاذبيتها وسحر شخصيتها كل تحفظ قد يساورك تجاه جمالها المتواضع وغير المألوف. فهي طويلة جداً لكنها تتهادى بأناقة مدهشة.»[٢٠٠] كما لو أنه في إدراجه هذه الصفات المتناحرة، أراد إظهار شغفه بها وما جرّ على نفسه من متاعب جمة. متاعب يحار المرء في توصيفها، إذ يتمازج فيها الايروسي في تفتّحه وكبته، والعلاقة الحرة بالعلاقة المقيدة: «سكنّا معاً وكنا عشيقين فعليين قرابة سنتين من الزمن بعد اثنتي عشرة أو ثلاث عشرة سنة من علاقة متقطعة ممسوسة، إن لم أقل مشبعة، بالرغبة الجنسية

(١٩٧) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(١٩٨) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(١٩٩) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(٢٠٠) المصدر السابق، ص. ٣٤٣.

المتصاعدة باستمرار والمحبطة باستمرار على أعجب وجه.»[٢٠١]

لقد كان عنوان هذه العلاقة المعقدة المراوحة بين الوصل وانقطاعه من قبل الطرفين، مع أن الكاتب يركز على مراوحتها هي: «وذات مرة (...) أسرَّت لي بصعوبات تلاقيها في علاقة لها مع شخص آخر، فآلمني الخبر وأربكني (...) وفي منتصف العام، استأنفنا علاقتنا من جديد. ثم غادرت إلى نيويورك للعمل.»[٢٠٢] كما لو أن مراوحته لا ينظر إليها بعين المراوحة، بل بعين من لم يرَ سوى معارضته لمراوحتها هي، التي وجهت رغبته وقيدتها.

لكن ما هي مبادئ العشق بينهما؟ إنها الوصال الجسدي الايروسي أساساً «يصعب عليّ وصف قوة جاذبيتها، ورومنسية جسدها الذي حرمته جنسياً لفترة طويلة، واللذة الغامرة للحميمية معها، وعجزي عن توقع متى ترغب بي ومتى تصدّ، والفرح الطافح للقياها بعد غياب. وهذا ما قيدني بها على امتداد سنوات عديدة.»[٢٠٣] وهو العشق المبني على الشوق الذي لا راحة منه «أحياناً، كانت تمثل بالنسبة إلي المرأة الأميركية المثالية التي لا أستطيع إليها وصولاً، لكنها، مع ذلك، تأسرني مفتوناً عند عتبة الوصل بها.»[٢٠٤] لكن مبدأ الانسجام الذي يقوم عليه العشق لم يكن تاماً، بل اخترقه اختلاف في الطباع والسلوك.[٢٠٥] كما ساد هذه العلاقة انبهار بأهلها «عائلتها كانت تنم عن الذوق والأصل الرفيع والأناقة ومقدار من الرقي الأدبي تخضعني أحياناً لحالة أقرب ما تكون إلى الإذعان».[٢٠٦] ومن مزايا هذه العلاقة شوق لا يشبع بسبب تعقد مشاعرها حيال أخيها «هكذا يبدو لي الأمر الآن».[٢٠٧] يبدو أن طلبه للحب منها قد عاش حالة من الافتقار، كما لو أن الشوق هنا قوة قد أخطأت هدفها «يصعب علي الآن أن أعيد تركيب مشاعر الهجران المرعبة التي كانت تجرني إليها وهي على أهبة تركي، وهو ما كانت تفعله غالباً.» «إني أحبك. لكني لست مغرمة بك»، تقول وهي تبلغني بأنها قررت الانفصال النهائي بيننا.»[٢٠٨] «وبعد أسبوعين، كتبت تسأل ما إذا كانت تستطيع أن تزورني في القاهرة. عشت في نعيم إلى أن عاودتها غريزة ديانا فأعلنت بعد أسبوع

(٢٠١) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(٢٠٢) المصدر السابق، ص. ٣٤٤.
(٢٠٣) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٤) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٥) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٦) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٧) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.
(٢٠٨) المصدر السابق، ص. ٣٤٥.

«عليّ أن أغادر»، ولم أستطع ثنيها. وبعد أسابيع كنا معاً مجدداً، ثم انفصلنا، وهكذا دواليك.»(٢٠٩)

كما لو أن علاقته بالقانون الذي يمنع المتعة معقدة، ومع أنه غامر خارج إكراهات النظم الاجتماعية التي تربى عليها، ولكن خرقه لها لم يتجاوز كثيراً النظام الأبوي. فهذا الحب المُطوق برغبة الحبيبة وأهوائها المتطرفة يتضمن بعداً خرقياً أساسياً ناتجاً عن تقديس المرأة وتنظيمه لبعدها ومنعها. وكأنه لم يغادر كليةً طوق النظام المحافظ الذي تربى عليه، إذ احتفظ بموقع المرأة المثال «الآلهة» في علاقته بها. لذا انساق وراء أهواء هذه العلاقة، ولم يتحرر منها إلا بعد وقت طويل. فكونه عاش في أميركا قد حرره من سطوة أمه، لكنه أوقعه بسطوة امرأة أخرى، لها صفات شبيهة إلى حد ما بصفات أمه التي تعطي وتتمنع، تهب وتحرم. واليوم في سيرته فإنه قدم قراءة متعارضة مع ما عاشه من انقياد حين أزال صفة المثالية عن أمه، وحين شرح أسباب انقياده إلى هذه المرأة الاميركية «وعندما بدا زواجي ينهار، عدت إليها. لكن مشاعري تجاهها كانت قد تبدلت. فجأة انتهت تلك السنوات التي كنت انتظر خلالها آلهتي ديانا، تلك التي شكلت جزءاً حميماً من حياتي، وكانت ضرورية جداً لذاتي المحتجبة الجائعة والمكبوتة (...) فهي تخاطب مباشرة ذلك الجزء السري من كياني الذي احتفظت به لنفسي طويلاً، لا «إد» ولا «إدوارد»، الشخصيتين المعينتين لي تعييناً، وإنما تلك الذات الأخرى التي أدركت دائماً أنها موجودة فيّ وإن كنت لا أستطيع إليها وصولاً بسهولة أو مباشرة. فعندما أكون معها، أجدها تطاول ذلك الجزء مني. ومع ذلك، فجأة أدركت نفسي المطمئنة– وقد استكانت بعد بضعة أسابيع من الراحة في لبنان – أننا لا نستطيع الاستمرار معاً.»(٢١٠)

هكذا عاد إليه «الاطمئنان» و«الاستكانة» بعد انقطاع الشوق، وأين؟ في لبنان. ترى هل للمكان من صلة في بناء هذه العلاقة وانفراطها؟ كما لو أن أميركا جسدت له آنذاك، مكان التحدي والتحرر من القوالب التي نشأ عليها، ولكنها مثلت له أيضاً، مكان الغربة والمنفى. ألهذا لم يسمِّ حبيبته الأميركية، بينما سمى حبيبته اللبنانية، مع أني كقارئة عربية كنت أتوقع منه العكس؟

خلاصة

كأن الكاتب أراد حصر عشقه ببعده المأساوي المبني على إشكالات يصعب حلها، حيث لم يتطابق ادوارد مع ذاته الأولية، بل هو متنازع بين أصوات عديدة: صوت الأم

(٢٠٩) المصدر السابق، ص. ٣٤٦.
(٢١٠) المصدر السابق ص. ٣٤٦.

وصوت الأب، صوت ذاتيته، صوت حبيبتيه، صوت بيئته العربية والأخرى الأميركية، الخ.

هكذا عاش علاقتيه الغراميتين، في مناخ صراعي، من أجل حريته ومن أجل فرض مواجهته المتمردة على قيم القمع والتسلط. وهو في الحالتين عبّر عن حاجته اللامحدودة إلى الحب، بحثاً عن الطمأنينة المفقودة التي اتخذت لها من التعلق بالأم نموذجاً أولياً، ما لبث أن كرره مع حبيبته الأميركية، إلى أن تحرر منه. لعل خوفه من الهجر يعود إلى نفيه بعيداً عن وطنه، وبعيداً عن أمه، وإلى طباع الأم التي تمنح وتحبس كما رآها الابن. لعل الأم هي أيقونة النساء في حياة ادوارد سعيد. لذلك كان التجاذب قوياً بين النظام الأمومي والأبوي، فانعكس هذا التجاذب على صورة صعوبات واجهها ادوارد لتأكيد نفسه خارج الترسيمات الذكورية الجاهزة، وعلى صعوبات أخرى في علاقاته الأخوية والغرامية. ففي محاولته تحليل هذه الصعوبات وآلياتها، واشج عيشه مع أفكاره (أي أن أفكاره نابعة من تجاربه) وتوافق تحليله لسلطة النظام البطركي وتمثلاته الاجتماعية والثقافية للذكورة والأنوثة، مع تحليل النسويات له، حيث استفاض في إبانة جسد مهدد، وذات يتلاعب بها نظام قيمي محافظ يقمع تجلياتها الجنسية. شكلت الأم محوراً رئيسياً، وما توصيفه لعلاقاته بأخواته وبمحبوباته إلا تشكيلات يضعها في مقابلة علاقته بأمه، مبرزاً في تقابلها نفورها، ضمن توجه فكري شمولي يركز على السياق في فهم هذه العلاقات. فاستخدم خطاباً محاجاً عاطفياً متطابقاً وخطاب محاج آخر تحليلي سوسيولوجي، انتروبولوجي، نفسي، سياسي؛ ذلك لإفشاء الصامت في تاريخه الخاص/العام، ولإظهار أصواته الناشزة. آخذاً في الحسبان اكتمال الشيء وضده خارج النظام المعتاد. هكذا التقى خطابه السير ذاتي مع خطاب النساء السير ذاتي –في الغرب– حول إظهاره تمريناً لإلغاء المثالية، وبعده عن الخطاب السير ذاتي التقليدي للرجال الذي يهتم بإبراز مسار مرسوم بشكل واضح. بينما من منظوره ومنظور النساء، فإن الخاصية المسيطرة هي التقطع في رسم الهوية التي انبنت خارج النماذج الثقافية التقليدية. لذلك لم يكن خطابه عن حياته خطياً بل منكسراً ومنعطفاً، إذ لا يتزاوج والفصول والأعمار، بل يركز مساره على الكسور والانحرافات التي دمغته بطابعها والتي سمحت له في الوقت نفسه، الخروج عليها.[٢١١] فالخطاب السير ذاتي هو كتابة تستكمل إدراكها الذات الكاتبة. فهل خبرته المتأخرة بكتابات

(٢١١) حول هذه النقطة، نجد تحليلاً مقارناً تفصيلياً بين سير الرجال والنساء في: La faute à Rousseau, Masculin/Féminin, APA2000-N.24. على أني وجدت في هذه المقارنة تقارباً بين خطاب ادوارد سعيد وخطاب النساء وبعد خطابه عن الخطاب التقليدي للرجال، وفقاً للتحليل الوارد في هذا الملف. فهو خطاب انشقاقي يفسح مجالاً لنقد التنميطات والترسيمات الجاهزة الثقافية والاجتماعية.

النساء أثرت في كتابته لسيرته، أم أن التقدم في العمر وتهديد الموت قد حررا مكوّنه الأنثوي، فصار أكثر قرباً من خطاب النساء؟

كلمة أخيرة

إذا كانت الملحمة نتاج ثقافة مستقرة وقيم ثابتة وهوية راسخة، كما قال لوكاش في عرض نظريته عن الرواية، وإذا كانت الرواية نتاج مجتمع متغير، قيمه متقلبة وهويته مقلقلة، فما تمثل السيرة الذاتية لكاتب منفي؟

إنها تجسد، وفقاً لدراستنا العقبة aporie،[٢١٢] أي الكتابة التي لا تقوم على التمثيل والتخييل لبناء عالم جديد يشبه إلى حد ما عالم الكاتب المفقود الذي خلّفه وراءه–كما يحدث في الرواية– فيشكل له هذا العالم المتمثل والمتخيل بديلاً له. بل هي الكتابة التي تقوم على مواجهة وضعية مستحيلة، إنها وضعية المنفي الشاذ والمختلف، على ما يحب ادوارد سعيد نعته. فتجربة العيش في عالمين وثقافتين ولغتين، كما حدث له، ويحدث لكل منفي، جعلت من الواقعيّ انفلات للمعنى يقضي على الذات أن تخطئه، إنه الحاضر الذي لا يمكن الإمساك به إلا بعد أن ندير وجهنا إليه. ففي استحالة الإمساك بالحاضر واستحالة بناء الماضي كبديل، تصير السيرة هي كتابة العقبة. يقول ادوارد سعيد في «تأملات في المنفى» فالنفي يدل ضمناً على وجود حب المرء لوطنه الأصلي وارتباطه به؛ وما يصح على كل منفي ليس فقدان الوطن وحبه، بل تأصّل هذا الفقدان في وجودهما كليهما بالذات. فلننظر إلى التجارب كما لو أنها على وشك الزوال. فما الذي يرسيها في الواقع؟ وما الذي ستحفظه وتحميه منها؟ ما الذي ستتركه؟ وحدهم أولئك الذين حققوا الاستقلال والانفصال، أولئك الذين يرون أن وطنهم «عزيز وأثير» إلا أن ظروفهم تحول تماماً دون استعادة تلك العذوبة والإثرة، وحدهم من تمكن لهم الإجابة عن هذه الأسئلة.(فمثل هؤلاء الأشخاص يجدون أيضاً أن من المستحيل نيل الرضا من تلك البدائل التي تزيّنها الأوهام أو العقائد الجامدة)».[٢١٣] فما الذي أجابت عليه سيرته من هذه الأسئلة؟ إن سيرته التي انطلقت من استحالة بناء عالم بديل عن المفقود واستحالة التماهي الكامل بالعالم الثاني، تواجه هذه الاستحالة برؤية العالم على أنه «أرض غريبة» فرؤية «العالم أجمع أرضاً غريبة»[٢١٤] تمكّن من تكوين رؤية

(٢١٢) هذا مفهوم لدريدا، وقد قرأنا تحليلاً معمقاً له في: العشق والكتابة، رجاء بن سلامة، منشورات الجمل، كولونيا–ألمانيا ٢٠٠٣، ص. ٤٤٠. وتدل العقبة على تناقض يصعب أو يستحيل حله، فيقف الفكر عنده ويواجهه للنظر في إمكانية تجاوزه مع مواصلة الوعي به وعيش محنته.

(٢١٣) ادوارد سعيد، تأملات حول المنفى، المصدر المذكور، ص. ١٣٢.

(٢١٤) إنها مقولة لفيكتور هيغو.

أصيلة. وفي حين لا يعرف معظم الناس سوى ثقافة واحدة، وخلفية واحدة، ووطن واحد؛ فإن المنفيين يعرفون اثنين على الأقلّ، وتعددية الرؤية هذه تولّد وعياً بالأبعاد المتزامنة، وعياً هو وعيٌ طباقي، كما يقال في لغة الموسيقى.»[٢١٥] من هنا كان استخدامه لهذا المصطلح ضرورة وجودية لتجسيد المستحيل في انفلاته كتابة ومنظوراً. فتجربته التي نشأت على التقابل بين الأضداد والمفارقات لم تستسلم كتابة إلى بساطة الاعتراف بها، بل انطلقت منها لبناء منظور جديد لها يقوم على الطباقي وليس على الاستحضار والاستبدال. لذلك يمكننا القول إن سيرته تفيد بضرورة تغيير وجهة النظر وتحويلها إلى ما هو قابل إلى التجاوز.[٢١٦] إلا أن الكتابة عن اللذة الطباقية،[٢١٧] إن جاز التعبير، لا تستدعي المتعة المتواصلة، فهي محفوفة بمخاطر الزعزعة، والتنافر، والاهتزاز ما دامت لا تقوم على محور مركزي.[٢١٨] أليست هذه هي العناصر التي مثلت الاستحالة والتحول، هي التي شكلت كتابته السير ذاتية؟ لكننا نشك في نجاح هذه العملية الفكرية، كما شكك الكاتب بدوره.[٢١٩] وإلا كيف نفسر توقف سيرته عند مذكراته حول طفولته ويفاعته أساساً، وعند علاقاته الأسرية علاقته بأمه خصوصاً؟ فهو حين استعادها فإنه استرجع جروحه وكسراته العائلية/الحميمية/ المكانية/ التاريخية، بشكل حاد وحيّ. كما لو أنها انفجرت في ذاكرته بعيد اقترابه من الموت، وانفجر معها ضرورة رويها وعيش محنتها ولذائذها. ومع إعلانه موقفاً معرفياً يقوم على الطباقي، غير أن مشاعره ثارت على تنظيره الفكري في مغامرة رغبوية، ربما تعلن عن نذر من نذور الأسلوب المتأخر الذي أشار إليه في تقديمه لسيرته،[٢٢٠] الذي استشفه في الكتابات المتأخرة لبعض الكُتّاب، والذي يكشف نقطة التحول في الكتابة. وبالتالي، فإن السؤال الذي يبقينا مشغولين به هو: لماذا لا نرى في هذه المذكرات ادوارد الأميركي، مع أنه أشار إليه. بل رأينا بشكل أعمق ادوارد الفلسطيني العربي؟ ترى هل ليترك باب اجتهاده في رؤية الهوية انطلاقاً من القراءة الطباقية على مصراعيه،

(٢١٥) ادوارد سعيد، تأملات في المنفى، المصدر السابق، ص١٣٣.,

(٢١٦) ونقصد بذلك تجاوز الأحكام المتزمتة وضيق أفق النظر الذي يتيح ملاحظة التعارضات في المفاهيم والأفكار المتنوعة وما تؤول إليه بعيداً عن المسلمات والبديهيات. ذلك من أجل تجاوز حواجز الفكر والتجربة.

(٢١٧) انظر ما قاله عن الطباقي في: ادوارد سعيد، فرويد وغير الأوروبيين، دار الآداب ٢٠٠٤، ص. ١٧.

(٢١٨) انظر خاتمة السيرة «خارج المكان»، المصدر المذكور، ص. ٣٥٩.

(٢١٩) المصدر السابق، ص. ٣٥٩.

(٢٢٠) يقول في تقديمه لسيرته: «فلا شك في أن كتاباتي السياسية عن الوضع الفلسطيني، ودراساتي عن العلاقة بين السياسة والجماليات، وخصوصاً الأوبرا والنثر المتخيل، وافتتاني بموضوع كتاب أكتبه عن الأسلوب المتأخر (بدءاً ببتهوفن وادورنو) قد غذّت هذه المذكرات بروافد خفية». المصدر المذكور، ص. ١٩.

باعثاً فينا عدم الاستكانة إلى تنظيره، بل مشيراً خلسة إلى زعزعته ونقصانه؟ ألا يشير ذلك ضمناً إلى أن السيرة الذاتية، كما كتب فيليب لوجون، تزعج وتهز وتقلب المناظير، على المستوى الفكري والعاطفي والجمالي؟[٢٢١] أم تراه أراد تطبيق مقولة كونراد التي استشهد بها «إن ما من قلب إلا وتعتمل فيه الرغبة في أن يدوّن مرّة وإلى الأبد رواية صادقة لما حدث»؟[٢٢٢]

(٢٢١) Philippe Lejeune, Pour l'autobiograhie, chroniques, Seuil 1998, p.11.

(٢٢٢) انظر: تأملات في المنفى ١، المصدر المذكور، ص. ٣٨٣.

النسوية الأمومية

«ستّات البيوت» في لبنان: أي دور؟ أي خطاب؟

فادية حطيط

I ـ نظرة عامة:

في أواخر عام ١٩٩٥، وصلت نسبة النساء اللبنانيات المتزوجات العاملات خارج منازلهن إلى ١٠,٦٪[١]. هذا يعني أن نسبة اللواتي لا يعملن منهن خارج منازلهن، وسنطلق عليهن في هذه الدراسة تسمية «ستات البيوت»، بلغت ٨٩,٤٪ أي الأغلبية المطلقة. فهل أن الزواج هو المانع لهاته النسوة من العمل؟ تقول الإحصاءات[٢] إن معدل النشاط الاقتصادي عند العازبات هو في حدود ٢١٪ وعند المخطوبات نحو ٢٧٪ وعند المطلقات نحو ٤٠٪، مما ينبئ بأن الزواج عامل مؤثر فعلاً على خيار العمل خارج العمل. ومن أجل تقديم صورة واضحة حول عمل النساء في لبنان، تشير الدراسات إلى «الانخفاض الواضح لمشاركة المرأة اللبنانية في النشاط الاقتصادي، حتى بالمعايير العالمية، وخصوصاً بالنسبة للبلدان النامية. ففي حين تشكل النساء كمتوسط نحو ٣٨٪ من مجموع القوى العاملة في البلدان النامية (نحو ٤٤٪ في البلدان الصناعية المتقدمة) فإن نسبتهن في لبنان لا تصل إلى ٢١٪»[٣]، هذا على رغم أن لبنان يأتي في مقدمة البلدان النامية لناحية انتشار

(١) عيسى، نجيب؛ التمايز النوعي في مجال النشاط الاقتصادي في لبنان، في: **التمايز النوعي بين الجنسين في لبنان**، وزارة الشؤون الاجتماعية وصندوق الامم المتحدة للسكان، بيروت ٢٠٠٠، ص ٥٨.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المرجع نفسه.

تعليم الإناث ومستوياته العالية، ولناحية انتشار أساليب الحياة الغربية (الاستهلاكية والسلوكية) على نطاق واسع مثلما يشير المرجع نفسه.

تشير هذه المعطيات إلى أن المرأة اللبنانية تعطي أهمية كبيرة لوضعها العائلي حينما تود رسم مسارها الشخصي/ الفردي. لذلك نلاحظ أن حوالي ثلث الجامعيات أي ٢٧٪ لا يعملن، ويمكن للمرء أن يتوقع أن كثيرات من اللواتي يعملن من هؤلاء الجامعيات هن من العازبات(٤).

فما الذي يدفع بالمرأة اللبنانية إلى تبنّي مثل هذا الخيار، المتناقض عموماً مع مسار الحركات النسوية في العالم المتجه (حتى الآونة الأخيرة على الأقل) ناحية تمجيد النشاط الاقتصادي ومشاركة المرأة في سوق العمل والشأن العام، باعتبارها من مكتسبات النضال النسوي؟

ليس من اهتمامات هذه الدراسة متابعة مسار الحركة النسائية اللبنانية ومدى توافقها مع المسار النسائي العالمي (مع أن مثل هذه المسألة تبدو شديدة الأهمية) ولكني أميل للنظر إلى ضعف النشاط الاقتصادي خارج المنزل باعتباره خياراً إرادياً إلى حد كبير (دون أن أغفل أثر العوامل اللاإرادية؟(٥))، وأفترض أن الأمومة هي من العوامل الأكثر تأثيراً على هذا الخيار، وأن الأمر بجملته يعكس نوعاً من الذكاء العملي أو الحنكة التي تسجل في خانة التجربة النسائية اللبنانية. ولكي أتحقق من صحة هذا الافتراض سأتتبع الموضوع مثلما يعاش في بعض المجتمعات الغربية والعربية، بالمقارنة مع الواقع اللبناني.

- قضايا راهنة:

تتصاعد طروحات نسائية اليوم متساءلة حول مدى ضرورة اعتبار العمل خارج المنزل هو فعلاً من مؤشرات تحقيق الذات الأنثوية، فبالنسبة إلى بعض المفكرات يمثل هذا التوجه نوعاً من الهيمنة الفكرية الذكورية(٦). ويبدو أن وجهة النظر هذه آخذة في

(٤) ونشير هنا إلى أن معدل سن الزواج هو ٢٨ سنة للإناث بحسب مسح المعطيات الإحصائية للسكان والمساكن، ويرى الخبراء أن العمر عند الزواج الأول في لبنان هو واحد من الأعلى في العالم. أنظر طبارة رياض؛ ديب، ماري؛ تكوين العائلة والخصوبة والوفاة: المحددات والنتائج؛ في: **سكان لبنان**، الدراسات التحليلية لنتائج مسح المعطيات الإحصائية للسكان المساكن؛ وزارة الشؤون الاجتماعية وصندوق الأمم المتحدة للسكان، بيروت ٢٠٠٠، ص ٤٦.

(٥) بالطبع أن الشروط الاقتصادية وطبيعة سوق العمل نفسه والتطور الاجتماعي المكبوح لفترة طويلة بسبب الحرب اللبنانية هي من العوامل المؤثرة في وضع العمل النسائي.

(٦) Bihr, A; Pfefferkorn, R; Pour la "parité domestique", in: Manière de voir, **Le Monde diplomatique**, N 44 Mars-Avril, 1999.

التثبت خصوصاً عند ملاحظة تزايد أعداد النساء الأكثر ميلاً للبقاء في منازلهن. في فرنسا حالياً هناك مليونان ونصف مليون امرأة منزل (mères au foyer)[٧] أو حسب تسميتنا «ست بيت»، أي نساء لا يعملن في سوق العمل. والشكوى الرئيسية لهؤلاء هو ذلك الجحود الاجتماعي الذي يواجهنه ونقص الاعتراف الاجتماعي الذي يعانين منه، والذي يعبر عنه بغياب توصيف مكانة اجتماعية خاصة بهن[٨].

هذا الأمر تفسره مؤلفة الكتاب الفرنسي المذكور والتي أجرت مقابلات مع ستات بيوت فرنسيات، تبين لها من خلالها أن هؤلاء النسوة متشابهات ومختلفات في آن. وهن يأخذننا بعيداً عن تلك الصورة الكلاسيكية حول ست البيت بوصفها حالة استثنائية وغير ممثلة للنساء المعاصرات. وبرأيها فإن التفاجؤ بشهاداتهن يعود إلى أننا لم نراجع نظرتنا لهن، وبسبب عدم إدراكنا أنهن لم يعدن مثلما كن عليه في السابق. وأن تلك المفاهيم المتعلقة بخضوع المرأة وبالدور البطريركي للزوج الذي يقوم بأود الأسرة، التي ما زالت هي نفسها أدوات تحليل السوسيولوجيين، هي غريبة عنهن كلياً[٩].

- إعادة تعريف دور ست البيت[١٠]:

تقسم آن أواكلي التعريف التقليدي لدور ست البيت إلى كلمتين الأولى امرأة (ست) والثانية عمل منزلي (البيت)، إذن ست البيت هي امرأة تقوم بالعمل المنزلي. وترى أن البنى الاجتماعية في المجتمعات الصناعية تجعل من هذا الدور عملاً أسرياً ودوراً نسائياً بامتياز. وتعدّد الخصائص التي تميز دور ست البيت في المجتمعات الصناعية الحديثة بما يأتي: أولاً انحصاره بالمرأة وليس ببالغين من الجنسين، ثانياً ارتباطه بالتبعية الاقتصادية والدور التابع للمرأة في الزواج الحديث، ثالثاً مكانته بوصفه لا عمل- أو بتعارضه مع العمل «الحقيقي» المنتِج اقتصادياً، رابعاً أولويته بالنسبة للمرأة، أي أسبقيته على الأدوار الأخرى.

هذا التعريف التقليدي لدور ست البيت لم يعد مقبولاً من قبل العديد من النساء، وذلك بسبب عوامل متعددة نستعرضها فيما يأتي:

١- تغير مفهوم الانتاجية:

ماذا يعني أن يكون المرء منتجاً؟ بالنسبة للمحدثين (ومنهم ستات البيوت

(٧) Deplancq-Nobécourt, Marie-Pascale; **Oser être mère au foyer**, Paris, Albin Michel, 2001.

(٨) المرجع نفسه ص.ص ٥٥-٥٦.

(٩) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(١٠) Oakley, A; **House Wife**, High Value-Low Cost, Penguin Books, 1974

المتعلمات) الإنتاج لا يعني حكماً جني الأموال، وإنما قد يتمثل أكثر بالمشاركة في الحياة الجماعية وأنماط هذه المشاركة متنوعة وكثيرة. وست البيت، وهي إن لم تكن منتجة بالمعنى المادي للكلمة إلا أنها تشارك في العديد من المسؤوليات التي تتطلبها إدارة منزلها، من تنظيم شؤون الموازنة، إلى تنظيم شؤون الأولاد، إلى تنظيم علاقة الأسرة بالجماعة المحلية إلى ما هنالك من مهمات تشكل ما يسمى بإدارة الحياة اليومية، وهي كلها أعمال منتجة بالمعنى غير المباشر للكلمة. لا بل قامت بعض الأبحاث باحتساب الأجر المادي الفعلي للأعمال المنزلية وتبين أنها تصل إلى آلاف الدولارات سنوياً.

ويستغرب أصحاب هذا الرأي ربط القيام بالمهمات الأسرية بمفهوم العمل التطوعي. ويتساءلون هل من الضروري مثلاً فتح مدارس واختصاص أكاديمي متعلق بالعمل المنزلي حتى يصار إلى الاعتراف به كعمل ذي مردود مادي؟[١١]

ولكن بموازاة النزوع القوي اليوم للمطالبة بالاعتراف المادي إلا أن بعض النساء يخشين أن يتحول الأجر إلى نوع من الأسر. فتقول إحدى السيدات في تحقيق أجرته نشرة أمان الالكترونية «الأجر الذي تطالب به الكثيرات من ربات البيوت، أشبه بالسكين الذي تمنحه الزوجة لرجلها بنفسها، لتظل طوال عمرها تعيش تحت رحمته، فما دامت تتقاضى مقابلاً لجهدها، فلن تملك الحق بعد ذلك بأن تطالبه برد اعتبارها الذي فرطت فيه منذ أن زايدت على أمومتها وواجبها».[١٢]

يحيلنا هذا النوع من الكلام إلى التردد الذي ما يزال يلف مواقف النساء، والناجم بجزء منه عن غموض الموقف الاجتماعي عموماً من قضية المرأة، إضافة إلى التغير السريع الذي تشهده المواقع النسائية على صعيد الحياة الاجتماعية. وهذا ما يجعل الطروحات النسائية تبدو عاجزة عن اللحاق بتطورات الوضع النسائي وتقلباته وتأثره بالبنى الاجتماعية والثقافية المتنوعة والمختلفة.

٢- إعادة تعريف ثنائية الخضوع-الاستقلالية:

هل القيام بدور ست بيت هو نوع من الخضوع تمارسه المرأة بملء إرادتها؟ هذا ما رأته بعض نسويات القرن الماضي فربطن ما بين عدم عمل المرأة خارج منزلها وخضوعها لزوجها. ووجَّهن أصابع الاتهام لستّ البيت نفسها، فاتهمنها بالتواطؤ والنفعية من حيث «أنها تستفيد من موقع زوجها وأولادها كثمن للخضوع، وأن ما

(١١) Noëlla Huot; Larouche-Dubois; La reconnaissance du travail de la femme à la maison: une affaire d'Etat; In **Pensons famille**, Vol. 1, no 6, sep 1989.

(١٢) راجع الموقع الالكتروني «أمان» نشرة مركز الأخبار، المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة، السبت ١٠ أيار ٢٠٠٣.

تحصل عليه ست البيت من امتيازات (وراثة الزوج مثلاً) يزيد عما يمكن أن تحصل عليه امرأة مغلوب على أمرها في وضعية أخرى»[١٣]، والنساء اللواتي اعتبرن عملهن المنزلي واجباً طبيعياً (كما ورد في قول السيدة أعلاه) قدمن بأنفسهن للرجال مصدراً أساسياً لاستغلالهن.

وتفيدنا الأدبيات النسوية عن آثار تمزقات موجعة ما بين النسويات الشابات وأمهاتهن. فالشابات المثقفات اتهمن أمهاتهن/ستات البيوت التقليديات بالتواطؤ السلبي مع القمع الذكوري. واستنكرن صور ست البيت كساحرة المنزل، وملاك البيت، وضربن عرض الحائط بكل مهارات التدبير المنزلي التي أرادت أمهاتهن نقلها إليهن: أطباق الطعام الشهية، مفروشات المنزل الملمّعة، والشراشف الزاهية المعطرة باللافاندر والتطريز والحياكة... وهذا ما أدى إلى ظاهرة جديدة تماماً على الوعي النسائي هي انقطاع الانتقال الثقافي في الوسط النسائي[١٤]. فلم تعد الأمهات نماذج تماه وتعليم كافية لبناتهن، وصار على هؤلاء التفتيش عن مصادر لتكوين هويتهن الجندرية الثقافية مختلفة عن مصادرها الجنسية الطبيعية (بيولوجياً وفيزيولوجياً).

هؤلاء الشابات الناقمات في السبعينات تحولن إلى أمهات في وقت لاحق. وبدأ وعيهن، المستمد أساساً ليس من تجربة أمهاتهن وإنما من مقدراتهن الفكرية والتحليلية الناجمة عن مزيد من التعلم والمشاركة في الحياة العملية، ينعكس في مجالات الحياة المتنوعة. فاتجه معظمهن ناحية العمل، ولكن التجربة التي خضنها والضغوط التي تعرضن لها في محاولتهن التوفيق ما بين حياتهن وعملهن، دفعت ببعضهن إلى العودة إلى المنزل ولكن بوعي مغاير. ومن هنا بات من الممكن أو من الضروري إعادة تعريف دور ست البيت وتغيير النظرة إليه.

في التحقيق الذي أجرته نشرة «أمان»[١٥] الالكترونية، نقرأ اعتراض ستات البيوت العربيات الحديثات على رميهن بتهمة الإذعان والخضوع، ونستشف في كلامهن تحليلاً عقلياً ونوعاً من الموازنة حيث المصلحة الشخصية تبرز بشكل أكثر وضوحاً. وإذا كان من الصحيح أن بعضهن يرين في الزواج نوعاً من المغريات المادية كمثل حالة إحدى النساء المستجوبات في التحقيق ولكنهن في النهاية يشعرن بخسارة أكبر من ذلك الربح المادي. فتقول إحداهن «أواجه الخيار الصعب، إمّا أن أسايره (أي الزوج) وأكون

(١٣) Deplancq-Nobécourt, op. cit., p.p 80-81

(١٤) Yvonne KNIBIEHLER; Figures de la mère au foyer, Mise à jour: 6 oct 2002, (www.annuaire-au-feminin.tm.fr/bioKNIBIEHLER.html)

(١٥) الموقع الالكتروني «أمان» نشرة مركز الأخبار، المرجع السابق.

كالدمية في يده مقابل حياة مترفة وصورة اجتماعية تحسدني عليها كل النساء، وإما أعترض على أفعاله التي لا تروق لي لأخسر مكافآته. والنتيجة: العيش مع زوج صعب المراس، دون أن أظفر بالحد الأدنى من الحياة الكريمة، وكما تتم عقود العمل عادة، يجب الموافقة على سياسة رب العمل، أياً كانت من أجل الراتب الممنوح كل شهر، وان كان الراتب هنا يومياً وأكبر بكثير من الذي تحلم به أي موظفة». حتى أولئك اللواتي ما زلن في وضعية الخضوع الصرفة نلاحظ أن وعيهن لتلك الوضعية بات أكثر تأججاً. تقول سيدة أخرى «إن الرجل أناني، لأنه يريد كل شيء، فها هو زوجي يريدني أمّاً مثالية، زوجة مطيعة ومسايرة وربة بيت نموذجية، أما الثمن فهو مدفوع مقدماً في عقد الزواج... أعمل وأكدّ في بيته حتى أموت، دون أن آمل يوماً في التقاعد».

إن التقلب في المواقف ما بين اعتبار دور ست البيت عملاً تطوعياً وإرادياً يعبر عن استقلالية وبين اعتباره خدمة واستلاب يعبر عن الخضوع، إنما مرده إلى تضمن هذا الدور وظيفة الأمومة، تلك التي تتحسب النساء من كيفية النظر إليها، فإذا جرى اعتبارها خدمة فكأنما تقبل النساء بإمكانية سلبها منهن، وإذا قبلن باعتبارها عملاً فطرياً أو واجباً طبيعياً كان بالإمكان استغلال تعلقهن الأمومي.

٣ – استرداد الأمومة:

إن مقاربة وظيفة الأمومة نفسها قد تغيرت وبدلاً من تلك الفكرة القديمة التي سادت حركات التحرر النسائية والتي ترى بأن الأمومة عبء لا بل نوع من العبودية، نلاحظ اليوم تحولاً باتجاه اعتبارها وظيفة تحقق الذات الأنثوية. ونشهد اتجاهاً نسائياً قوياً لإعادة نغمة تمجيد قيم الأنوثة وأسرار الأمومة والفرح العائلي والينابيع غير المتناهية للحب الأمومي... تلك التي استنكرتها يوماً سيمون دو بوفوار باعتبارها أدوات الهيمنة الذكورية على النساء[١٦].

وتشرح Elisabeth G. Sledziewski أن الحركة النسوية في السبعينات والثمانيات كانت ضد الأمومة. والمرأة/ الذات الجنسية كانت أرفع شأناً من الأم، والعاملة أهم من المربية، وتلك التي تقول «أنا ذاتي» أهم من تلك التي تعلن «أنا متعلقة بالآخر»[١٧]. ولقد جرى بشكل منهجي ومقصود نفي الطابع القدسي للأمومة، خصوصاً مع المكتسبات التكنولوجية والعلمية الجديدة التي أدت إلى اختراع حبوب الحمل وأطفال الأنابيب بحيث صارت الأمومة إلى حد معين عملاً تقنياً. إضافة إلى

(١٦) Elisabeth G. Sledziewski, propos receuillis par Marine Laganier, In ALTERNATIVE Santé L'impatient, sept 2001. Interview sur: www.medecines-douces.com

(١٧) المرجع نفسه.

مفاعيل نظرية التحليل النفسي حول الحب الأمومي والتي أظهرت أنه قد يكون مخيفاً وخانقاً ومخصياً.... فأدى كل ذلك إلى تنفيس بالون الأمومة المنفوخ.[١٨]

غير أن نفي الطابع التقديسي للأمومة لا يعني نفيا لهاً. ولقد بقيت توقاً حقيقياً للنساء، نسويات كن أم غير ذلك. الفارق أن هؤلاء رفضن أمومة –الاستعباد التي هي في خدمة الرجل، واخترن أن يعشن أمومة–المتعة التي هي في خدمة التفتح النرجسي لأناهن الأنثوي. وحينما وُوجهن بإزدواجية المهمات في داخل وخارج الأسرة، حاولن التفتيش عن صيغ جديدة وعن تمظهرات أخرى لحياة المنزل. فجهدن أولاً في شدّ الآباء باتجاه الأبناء الصغار، ونجحن، مبدئياً، في ذلك، حتى ولو أن عودة الآباء بقيت تجري ببطء. ودافعن عن العمل الجزئي، كما أوجدن صيغاً رعائية نسائية للأطفال في أثناء عمل أمهاتهم[١٩].

في الآونة الأخيرة، أخذ الباحثون يسجلون باندهاش تطلعاً مكثفاً ناحية الأمومة لدى النساء، ويشيرون إلى تبلور أخلاقية نسوية مغايرة تضع الأمومة في قلب التجربة الإنسانية الغنية. الأمومة تتحول لأن تصبح الطريق الملكية باتجاه الغيرية، وطريق المرأة إلى ذاتها باتت تمر عبر الآخر الذي هو الطفل. ولم يعد من الصعب أن تكون المرأة أماً بعد أن تحولت الأمومة إلى خيار مرضٍ ومطلوب. خصوصاً وأن ذلك الاعتقاد الذي كان سائداً بأن الدور الجديد للآباء أو أيضاً الوالدية سوف تشكل حلاً للصراع النسائي بين العمل والأمومة تبين أنه عقيم وأنه نوع من الستار يخفي الصعوبات الخاصة بالمرأة، ويغفل واقع أن دور الأب هو شيء مختلف عن دور الأم وهما ليسا شيئاً واحداً ولا يمكن للواحد استبدال الآخر...[٢٠]

ما يهمنا في الإشارة إلى إعادة الاعتبار إلى الأمومة هي القوة التي أخذت تطبع الموقف النسائي ببعديه الحديث والتقليدي. ويزيد من هذه القوة في المجتمع اللبناني والعربي عموماً أن الأمومة لم تكن يوماً أمراً مدعاة للنقاش بالحدة نفسها التي طرحت فيها في المجتمعات الغربية. فلقد بقيت ثقافة المجتمع تمجّد الأمومة، بالمقابل عملت الحركة النسائية اللبنانية بطريقة ودية وتوافقية مع المفهوم الاجتماعي السائد. وتشير الأبحاث إلى «أن رفض النساء للنظام الجندري الأبوي ليس قاطعاً ولا بسيطاً»[٢١] أي

(١٨) Yvonne KNIBIEHLER ,Op.Cit

(١٩) Yvonne KNIBIEHLER, Op.Cit

(٢٠) Elisabeth G. Sledziewski, propos receuillis par Marine Laganier, In Santé L'Impatient (c) 1998-2001.

(٢١) عزة شرارة بيضون؛ **نساء وجمعيات، لبنانيات بين إنصاف الذات وخدمة الغير**، بيروت، دار النهار، ٢٠٠٢، ص ٢٠٤.

أن مسار المرأة في المجتمع اللبناني كان مختلفاً عن مسار المرأة في المجتمعات الغربية من حيث عدم اضطرارها إلى القطع مع تراثها الأمومي السابق، وإمكانية توافقها مع الدور الأمومي من دون مجابهة كبرى مع متطلبات الحداثة والتغيير.

٤ – ضمور الفصل ما بين الخاص والعام والمواطنية الجديدة:

إن الفصل ما بين الحياة العام والحياة الخاصة ارتكز بشكل رئيسي على الاختلاف الجنسي. ولكننا نلاحظ أن هذا الفصل آخذ اليوم في الضمور بعد أن نالت الفتيات تعليماً عالياً، وبعد أن عملت أمهاتهن خارج منازلهن، ونلن أجوراً عن أعمالهن في مهن طالما اعتبرت ذكورية.

إن ضمور المسافة ما بين الخاص والعام كان من العوامل الأساسية التي ساهمت في تغير الوضعية النسائية. فالنساء خرجن من منازلهن باتجاه العمل وحملن معهن مقدرات نسائية لوّنت الحقل العام بصفات أنثوية (العمل الإداري والعمل التربوي باتا عملاً أنثوياً). بالطبع الكثير من المتغيرات الاجتماعية لعبت دوراً في ذلك، وربما يمكن تتويجها بالتطور التكنولوجي الذي جعل العمل الذهني والفكري وليس الجسدي أكثر أهمية.

الأمر الهام هو أن النساء مع خروجهن إلى الحيّز العام وإسهامهن في تغييره، صرن اليوم أكثر ميلاً ناحية المطالبة بمزيد من الدمج ما بين الشأنين الخاص والعام، خصوصاً بنتيجة التجربة الأمومية التي استعدن هناء عيشها. وتقدم إحدى الباحثات هذا الأمر بعبارات واضحة «وجدت نفسي مشدودة بقوة إلى ما يسمى بالنسوية الأمومية ومحاولتها القيام تحديداً بما يعارضه النقّاد، ألا وهو تطبيق مفاهيم وفضائل المجال المعروف عادة بأنه «خاص» على المجال المعروف عادة بأنه «عام». وأظن أن السبب في هذا يعود إلى أنني وجدت في تجربة الحمل التي مررت بها وفي إرضاع أطفالي ورعايتهم مصدراً لوعي ولتغيير في وجهات نظري تطال ما هو أبعد من علاقاتي الشخصية»[٢٢]. إن الذات هي علائقية أساساً... والمقاربة العلائقية تستدعي إعادة النظر في مفاهيم تصنيف فئات العام والخاص التي أدت إلى استثناء النساء من المواطنية الكاملة في كافة أنحاء العام. هذه المقاربة تدعونا إلى النظر في السبل التي تجعل بنية العلاقات «الخاصة»، كالبنية العائلية مثلاً، قادرة على تعزيز أو إضعاف الطاقات اللازمة للمشاركة الفاعلة في المجال العام... إن إعادة تحديد العلاقة بين ما هو عام وما هو

(٢٢) جنيفر ندلسكي، مقاربة علائقية لمسألة المواطنية، في «**المواطنية في لبنان بين الرجل والمرأة**»، إعداد حمادة وآخرون، بيروت، دار الجديد، ٢٠٠٠، ص ٩٢.

خاص ضرورية لإيجاد تصوّر للمواطنية ينسجم مع التجربة المعاشة.»[٢٣]

ليست ندلسكي هي أول المتكلمين عن المواطنية /الأمومية، فهي نفسها حين سمعت «فرجينيا هيلد تطرح لأول مرة آراءها الثاقبة حول إحلال الأمومة محل العقد كصورة أساسية للسياسة سمعت من يعترض قائلاً إن فرجينيا تضفي مسحة رومانسية على الأمومة». كما أن النقاش لم يتوقف عندها أيضاً. غير أن ما يسعنا الوقوف عنده هو أن الأم اليوم تكبر بوصفها مواطنة.[٢٤] وهذا أمر يغيّر بحد ذاته من طبيعة البقاء في المنزل لتربية الأولاد من حيث إنه انكفاء عن المواطنية المشاركة في الشأن العام، إلى نقيضه، باعتباره شكلاً من المواطنية والفعل العام.

وفي لبنان، تعمل النساء على تشييد الجسر بين الخاص والعام، وإن لم يكن بالوتيرة نفسها أو بالأسلوب نفسه، ولكن في الاتجاه نفسه. «النساء اللبنانيات بادرن، من جهتهن، بالخروج إلى حيّز الحياة العامة معبّرات عن دوافعهن إلى ذلك بالفعل وبالكلمة. وهن انتظمن للعمل الاجتماعي في تجمّعات ومنظمات لغايات متداخلة.... فبدا أن بعض هؤلاء النساء ما عدن قابلات مكاناتهن الاجتماعية المرسومة ولا بمترتّباتها أو بامتداداتها الشبيهة في الحياة العامة، وبتن يعلنّ عن رغبتهن في لعب أدوار في الحياة العامة متناسبة مع مؤهلاتهن المكتسبة التي تجعلهن مساويات للرجال. لا بل تصرح فئة منهن بأنها ستسعى للعمل على تبديل بعض ملامح هذه الحياة العامة لتتناسب مع رؤيتهن الخاصة لها»[٢٥].

٥ – تعظيم الطفولة:

الوجه المقابل لتمجيد الأمومة هو تعظيم الطفولة. صحيح أنهما وجهان لعملة واحدة، ولكن يبدو أن الوجه الثاني كان محركاً للوجه الأول وليس العكس. لقد استفادت النساء كثيراً من الانتباه إلى حاجات الطفولة. فالفكرة الأساسية التي جعلت مطلب التعليم للنساء أمراً مقبولاً اجتماعياً هي مردودية ذلك التعليم على الأطفال. وتفيدنا الدراسات أن تنشئة الطفل لم تكن دائماً تجري في حلقة الأمومة، بل إنها في البدء كانت عملاً رجالياً، «فقد كان الأب، وليس الأم، هو المسئول عن تنشئة الطفل. كان هو الذي يسميه ويختار مرضعته وكان هو المسئول عن نموه الجسماني والعقلي»[٢٦].

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٩٠.

(٢٤) Yvonne KNIBIEHLER, Op.Cit

(٢٥) عزة شرارة بيضون؛ المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(٢٦) افصانة نجم أبادي؛ تصنيع زوجة متعلمة في إيران؛ ترجمة عبد الحكيم حسان، في «**الحركة النسائية وتطورها في الشرق الأوسط**»، تحرير ليلى أبو لغد، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص ٩٦.

وتدريجياً أخذ يجري الربط ما بين الأم الجيدة والأمة القادرة. وأصبح تأكيد دور الأمومة على أسس علمية وعقلانية مقترنا بتقدم الأمة ومصاغاً على المستوى المفهومي في علاقة وثيقة بمفاهيم الصحة والثروة وحيوية الأمة وسكانها.»[٢٧]

وبدون الدخول في تفصيل تطور المفهوم التربوي الحديث و«التحول الذي حدث في اتجاه إكساب المرأة المسئولية الأساسية والمركزية في تشكيل شخصية الطفل»[٢٨] وكيف «أن تعليم الأمهات أساليب علمية لتنشئة الصغار، وأهمية وجود إطار أخلاقي مميز للممارسة الاقتصادية، وكان ذلك جزءاً لا يتجزأ من التحولات التربوية في القرن التاسع عشر، ويستلزم هذا تقسيماً حداثياً للعام والخاص إلى مجالات منفصلة ذات صلة بمفاهيم جديدة خاصة بالمجال المنزلي على نحو متمايز عن السياسة والاقتصاد والإدارة». وعلى عكس ما يرى البعض في أنه حصر لدور المرأة في المنزل وفي التربية، فقد جرى الأمر كله في مصلحة النساء، إذ «قدم النساء اللاتي يشغلن مكانة المدير المتعلم للمنزل ومكانة رئيسه بدلاً من أن يكن جزءاً من المنزل خاضعات لإدارة الرجل- الأسس المعتمدة لأنشطة الحركة النسائية في الحياة العامة والاعتراف القومي بها، ولم تكن محبطة لها على الإطلاق»[٢٩].

على أي حال إن تطور النظرة إلى الطفولة أدى إلى نشوء إعلان رسمي حول حقوق الأطفال في العام ١٩٨٩. وبالطبع فإن الأهل هم الجانب الأول المدعو ليس فقط لاحترام هذه الحقوق وإنما للإشراف على جعلها محترمة من قبل المجتمع، وهذا ما يفترض مشاركتهم، آباء وأمهات، بشكل فاعل ونبيه في القرارات السياسية على كل الصعد.[٣٠] إذن فالنساء اللواتي تسنّمن مهمات التربية والرعاية هن الفئة الأكثر دفعاً للموضوع التربوي الذي تحول إلى شأن نسائي خاص لكي يصبح موضوعاً اجتماعياً عاماً.

٦ - المنظور النسوي ما بعد الحداثي:

ثمة عامل آخر أثر من دون أدنى شك على التصورات المتعلقة بالدور النسائي عموماً، ويتعلق بالمنظور النسوي ما بعد الحداثي، ذلك الذي يرفض التصور الواحد لهوية[٣١] موحدة، ويحتفي أكثر بتنوع المظاهر والرؤى. وبدلاً من التصور المرتبط

(٢٧) أمينة شاكري، الأم المتعلمة واللعب المقنّن: تنشئة الأطفال في مصر عند منعطف القرن، ترجمة خالد عبد المحسن بدر، في المرجع نفسه، ص ١٤٥.
(٢٨) المرجع نفسه ص ١٤٤.
(٢٩) أفصانة نجم أبادي، مرجع مذكور، ص ١١٤.
(٣٠) Yvonne KNIBIEHLER, Op.Cit
(٣١) Ingrid Gunby; A Postmodern Feminist Identity Politics

بامرأة معينة يجرى التعامل أكثر مع فكرة النساء المتعددات. وهذا ما يدفعنا إلى إعادة فحص فكرة أن ستات البيوت يشكلن فئة متجانسة في هويتها وفي تمثلاتها.[٣٢]

والشيء البارز في تجاوز المفهوم النسوي القديم حول المرأة هو رفض «الاعتقاد الراسخ في كون الأنثى ضحية للنظام الأبوي المتمتع بكل أسباب القوة...»[٣٣]، والنظر إلى المرأة باعتبارها قادرة على رسم خيارها الشخصي وفي الاتجاه الذي تريده. وتأكيداً على هذا الاتجاه، تبين الدراسات الحديثة حول نساء البيوت في الدول العربية أن هؤلاء «لا يمكن تصنيفهن باعتبارهن ضحايا سلبيات كما أن تعليقاتهن الحادة والساخرة غالباً، في مجالسهن الخاصة، على الرجال والسلوك الرجالي توحي بأن هؤلاء النساء لا ينبغي حصرهن في دور الشريكات المراعيات والراضخات تماماً»[٣٤].

إن الخروج من أسر التنميط والرسم الايديولوجي للمواقع وتحرر الأفراد من سطوة التصنيفات الذهنية شكلت عامل دفع للفئات الاجتماعية كافة إلى التحرر من القوالب الجامدة. فلم يعد قالب ست البيت بالضرورة قالباً تقليدياً كما أن التقليدية بذاتها لم تعد سمة سالبة، وصار البعض يطالب بـ«قراءة مضادة للمنظور الحداثي الذي يكرّس ثنائية الحديث في مواجهة التقليدي».[٣٥] إن إعادة الاعتبار إلى المعيوش والرغبة والحرية أدت إلى تغيير النظرة وأعطت التعبير النسائي قوة دفع جديدة، كما ساهمت بضخّ دم جديد في الحركة النسائية فلم تعد حكراً على فئة محددة من النساء ذوات الاتجاهات المحددة والمرئيات اجتماعياً، وإنما انفتحت على النساء «اللامرئيات» العاملات في المجال الخاص (ستات البيوت، العاملات الزراعيات في الأسر....).

II ـ ستات البيوت في المجتمع اللبناني:

في ضوء هذه التغيرات كيف ترى «ستات البيوت» اللبنانيات إلى واقعهن؟ ما هي معالم دورهن الراهن؟ ما «قولهن» فيما يقمن به؟

للإجابة عن هذه الأسئلة قمت بمقابلة ثمان نساء لبنانيات أمهات غير عاملات خارج منازلهن، من مناطق وانتماءات ومستويات تعليمية مختلفة[٣٦]، جميعهن ما بين

(٣٢) Emmanuelle Maunaye, **Temporalistes**, n° 17, Les temps familiaux, mai 1991, pp. 11-15.

(٣٣) سارة جامبل، **النسوية وما بعد النسوية**، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ ص ٨٢.

(٣٤) أرلين علوي ماكليود؛ **الاحتجاج الهادئ: المرأة العاملة والتحجب الجديد والتغير في القاهرة**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ص ٦١.

(٣٥) هدى الصدة؛ سيرة كوكب حفني ناصف، في «**النساء العربيات في العشرينات حضوراً وهوية**»، بيروت، تجمع الباحثات اللبنانيات، ٢٠٠١، ص ١٩٨.

٤٤– ٥٥ من عمرهن. ولقد طرحت عليهن عدداً من الأسئلة المحددة ولكني تركت المقابلة مفتوحة على المدى الذي حمله كلامهن.

١ – رضى أم عدم رضى؟

من الصعب تصنيف أجوبة النساء تحت أحد العنوانين. ثمة قبول واقعي بدورهن ولكنه أحياناً يتلوّن بشيء من التمني للتغيير. تقول ميريانا (٤٤ عاماً، شيعية، لم تنه الثانوية، أم لصبيين) «أفضل أن تكون المرأة ست بيت لأنها تتعب في التنسيق ما بين عملها وبيتها ويمكن أن تهمل. لم أكن أتمنى أن أكون شيئاً آخر. وإذا كنت أتمنى الآن فبسبب الأوضاع الاقتصادية، ويقول الواحد يا ليت يمكن أن يسند حاله مادياً، ولكن إذا كان الإنسان مرتاحاً مادياً أفضل أن تكون المرأة ست بيت. أنا لا أحب التعب كثيراً. هذا بطبعي. زوجي لا يحب عمل المرأة خارج المنزل، سنحت لي فرصة للعمل في خطوط جوية ولكنه لم يوافق. أحب لو أن لدي محلاً (تجارياً) أجلس فيه وأتسلى. أفتح وأغلق ساعة اشاء، لا أحب أن أكون محكومة». أما مريم (٤٧ عاماً، سنية، لم تنه الجامعة، أم لصبية وشاب أعزبين) فشاءت ظروف زواجها ومرافقتها لزوجها في سفره أن تمنعها من العمل مع أنها كانت ميّالة للعمل، مع ذلك وبنتيجة تجربتها تخبرنا «أنا ألاقي سعادة بعملي في البيت. الذي يعمل لديه عبء ولديه وظيفتان واحدة خارجية وأخرى داخلية. ولا يمنع أن هناك إمكانية للتوفيق بين الاثنين إذا كان العمل في الخارج لا يأخذ كثيراً من الوقت. سنحت لي الفرصة للعمل ولكني لا أريد. العمل ميزته أن يحقق علاقات وأنا لديّ علاقات وأصحاب هي ذاتها علاقات وأصحاب زوجي. ليس الأمر أني لا أريد أن أعمل، ولكن العمل الذي أتيح لي لا يأتي بثمن تعبه. ثم هناك توفير في العمل داخل المنزل، بينما العمل خارج المنزل يتطلب مستلزمات. أنا لست نادمة. أنا حققت أشياء كثيرة». غير أن جميلة (٥٣ عاماً، سنية، شهادة ثانوية، أم لأربعة أولاد: شابتان متزوجتان، شاب متزوج وشاب أعزب) ليست راضية، فبرأيها «ضروري أن تعمل المرأة لأنها إذا أرادت الانفصال عن زوجها يمكنها أن تأخذ شقة صغيرة ولا تسأل عن أحد. أنا أحب أن تعمل المرأة». أما سيلفا (أرمنية، ٤٦ سنة، تعليم متوسط، أم لابنتين وشاب غير متزوجين) فبالنسبة لها هي «راضية وليست راضية في الوقت نفسه. أنا لا أحب حياتي، أشعر بأن هناك شيئاً ناقصاً. اشتغلت لفترة بائعة ولكني تعبت. أنا لا أحب العمل، ولو أنني مكتفية مادياً لما كنت أطلب عملاً. أحب شغل البيت. أحب بيتي. ست البيت ترتاح أكثر من اللواتي يعملن في الخارج. هؤلاء يتعذبن وينقصهن الحنان، يعتدن

(٣٦) نشير إلى هذا الاختلاف بقصد تجاوزه لا التوقف عنده. ولا يهمنا منه سوى دلالته على سمة التنوع الأساسية في المجتمع اللبناني.

على الخادمة. الأم يجب أن تبقى مع أولادها حتى ست أو سبع سنين ثم تعمل إذا أرادت. المرأة مظلومة. تتعذب وتتحمل الرجل وتتحمل المشاكل وعليها أن تسكت. بما أنني لست قادرة مادياً عليّ أن أسكت. لو أن أهلي أحوالهم جيدة كنت تركت البيت وذهبت عند أهلي. أهم شيء أن يكون لدى المرأة دبلوم. وأن تعمل إذا أرادت. أنا نادمة. أنا أحب أن أكون ست بيت ولكني لو كنت متعلمة كنت طلقت وخرجت وعملت واشتريت منزلاً». بالمقابل تقول فاطمة (٤٥ عاماً، شيعية، شهادة ثانوية، أم لشابين وصبية غير متزوجين) «أنا ضد عمل المرأة في الخارج لأن المرأة عندما تنجب أبناء يجب أن تربي أولادها لا أن تتركهم للسيرلانكية. يمكن للمرأة أن توفق، ولكن سيبقى هناك تقصير لأن الزوج يأتي إلى منزله ويريد أن يأكل ويرتاح. يمكن أن تطبخ المرأة العاملة ولكن لا تستطيع أن تكوي له ثيابه. هذا يؤثر ويعمل شرخاً في العائلة. لا يمكن التوفيق مئة في المئة. سيكون الأمر على حساب حياتها هي أو على حساب حياة عائلتها». أما جانيت (٥٠ عاماً، بروتستناتية، إجازة جامعية، أم لشاب وصبية) فهي قبل الزواج كانت تعلّم في مدرسة راقية في بيروت «وعندما أنجبت ابني سنة ١٩٨٢ تركت المدرسة لمدة سنة مبدئياً ولكن جرت السنوات ثم أنجبت ابنتي وبقيت في المنزل. لم أندم، لان أطفالي كانوا صغاراً وحتى عمر ١٠ سنوات يحتاج الأطفال إلى أمهم. بشكل عام أنا راضية». وتقول غريس (١٩٥٧، أميركية الأصل، دبلوم في إدارة الأعمال، متزوجة من لبناني، أم لابنة شابة غير متزوجة): «أنا ديناصور (باعتبار أن ستات البيوت انقرضن) رافقت زوجي إلى السعودية ولم أجد عملاً يناسبني، خصوصاً وأني لست عربية. ولم أكن محتاجة مادياً للعمل. ولم يكن لدي شيء محدد أود أن أقوم به. أن أكوّن عائلة كان الأمر الأكثر أهمية بالنسبة لي، ولم يكن لدي مشروع ينافس ذلك، إضافة إلى نقص خبرتي. انا لست تنافسية. ووجدت أنه أهون عليّ أن يهتم زوجي بالأمور الخارجية وأهتم أنا بعائلتي. المنزل أكثر راحة لي. وحتى ولو لم أقم بعملي المنزلي جيداً فسيتضايق مني فقط شخصان هما زوجي وابنتي لا أكثر. أنا شخص تابع بخياري وبدون أن يجبرني أحد على ذلك. عندما أفكر بحياتي أقول ربما كان يمكن أن أعمل شيئاً آخر ولكني أعتقد أنني راضية». ورغدة (٤٥ عاماً، سنية متزوجة من شيعي، تعليم متوسط، أم لأربعة بنات إحداهن متزوجة ولديها طفل) ترى أن الظروف جعلتها تبقى في المنزل «هذا ليس في طبعي. أنا أحب أن أعمل شيئاً. ولكني تزوجت صغيرة ابنة ١٥ عاماً ولم أجرب الشغل. أقول وأنا في هذا العمر يا ليت لم أتزوج صغيرة، ربما شفت الدنيا أكثر. أنا مظلومة، ربما لأنني تزوجت صغيرة».

فقط واحدة من بين الثماني كانت ضد عمل المرأة بشكل قاطع، وواحدة منهن كانت مع عمل المرأة بشكل قاطع، والأخريات جرت الأمور بهن في مسار العمل

المنزلي، ثم قبلن الأمر وتكيفن معه ووجدن بالممارسة أن فيه إيجابيات (توفير المال، تربية الأبناء، الاهتمام أكثر بالزوج، راحة، علاقات، عدم تنافس...) وفي التوغل أكثر في الأجوبة نجد نوعاً من التأسف على عدم العمل، يجري التعويض عنه في التوكيد على أهمية التواجد مع الأطفال حتى عمر ٨ أو ١٠ سنوات. وكما يبدو، فإن هؤلاء النسوة متوافقات أكثر مما هن راضيات، ولم يصلن إلى درجة صياغة مفهوم خاص عن عملهن. وعلى الرغم من تشابه الوضعية بينهن وبين «ستات البيوت» الفرنسيات، إلا أن التأسف والتذبذب (كنت أتمنى ولم أجد وأنا سعيدة) والهروب باتجاه التوكيد على الناحية الشخصية (أنا بطبعي كذا. أنا لست تنافسية. أنا تابعة بخياري) أكثر مما على الناحية الاجتماعية يجعل خطابهن مغايراً لخطاب النساء الفرنسيات الواعيات بدورهن الاجتماعي وتوكيدهن على أهميته واستنكارهن للجحود الاجتماعي وسعيهن لتغيير القناعة بشأنه.

٢- الإرث الأنثوي:

هل ترغب «ستات البيوت» بأن تعمل بناتهن خارج منازلهن أو في الداخل؟ هنا أجمعت النساء على رغبتهن بعمل بناتهن في الخارج. وركّزت أقوالهن على رغبة البنات بتخطيهن بشكل سافر وعدم القبول بنموذج أمهاتهن. وفي هذا الصدد تقول مريم «ابنتي تريد أن تعمل بالتأكيد. ترى أنني ما كان يجب أن أكون كما أنا عليه. تسألني لماذا أنا «رخوة» إلى هذا الحد. تستنكر ذلك مع أنني لست رخوة، لأنني في النهاية آخذ القرار الذي أنا مقتنعة به». وتنظر سيلفا إلى الأمر بنوع من البراغماتية فتقول «إذا تزوجت ابنتي من رجل قادر مادياً تبقى في المنزل، أما إذا احتاجت للعمل فستعمل. تقول لي ابنتي أنا لو كنت مكانك كنت اشتغلت وأخذت منزلاً صغيراً لي... اليوم يتطلب أن يعمل الزوجان. ابنتاي تدرسان والكبيرة تدرس إدارة فنادق في جامعة هايكازان وتعمل في نفس الوقت وأنا سعيدة من أجلها». وتتبنى غريس موقفاً براغماتياً شبيهاً وإن بنفحة عقلانية أكبر فتقول «أنا أعلم ابنتي حتى تكسب خبرة، وإذا ما كان عليها أو أرادت أن تعمل، عليها أن لا ترى أن الأمر هيّن. فالعمل ليس لهو ولا تسلية، فيه تعب ومسؤولية. أريد أن يكون لديها إمكانية للشغل وأنا أفسر لها أنه يمكن أن تعمل ويمكن أيضاً أن لا تريد ذلك». أما جميلة فموقفها واضح مع عمل المرأة «ابنتي تعمل والثانية كانت تعمل وتوقفت بعد أن أنجبت ولكنها هي التي تدير أعمال زوجها. المرأة يجب أن تتعلم وتعمل حتى لا تظلم». وبالنسبة لمريانا فهي مترددة إلى حدّ ما نظراً لكونها أماً لذكور فقط فتقول «أنا ليس لدي بنت. ولكن لو كان عندي بنت يمكن كنت علّمتها أن تكون ست بيت. لأن البنت آخرتها أن تقعد في البيت وتتزوج». ومع أن فاطمة كانت

ضد عمل المرأة بشكل قاطع إلا أنها تحب أن ترى ابنتها تعمل «تعبت ودرست وعملت اختصاص. إذا تزوجت رجلاً مرتاحاً مادياً يمكن أن تبقى في المنزل. أنا أتخيلها مهندسة، عندها مكتب وموظفين وتدير الأعمال. حياتهن غير حياتنا. انا لا أتصورها ست بيت. صحيح هي تعرف تدبير المنزل ولكني لا أتصور أنها تقبل أن تكون فقط ست بيت». وجانيت التي كانت تعمل في المدرسة تقول «ابنتي قوية، هي في آخر سنة ثانوية. تأخذ حقوقها وهذا ما أريده. العمل لا يتعارض مع الأنوثة. أكيد أريد أن تعمل ابنتي. ظروف الحرب جعلتني أبقى في المنزل، ولكني أريد أن تعمل ابنتي. أشجع ابنتي على أن تشتغل قبل الزواج. لا نعرف كيف تتغير الأحوال. أهم شيء هو أن تتعلم». ورغدة «مبسوطة لأن بناتي قويات ولا يشبهنني. عندما تزوجت ابنتي صارت أكثر شبهاً بي. أحب بناتي يعملن لا أن يكنّ ستات بيوت».

تبين أجوبة النساء عن توق للتغيير يعاش ليس على صعيدهن الخاص (بسبب نقص التعليم أو قلة الخبرة أو الظروف العامة) وإنما من خلال بناتهن، وهن أنفسهن يعلنّ عن سعادتهن بعدم شبههن بهن.

ولكن هل كانت نساؤنا أنفسهن شبيهات بأمهاتهن، أم تجاوزنهن وفي أي منحى؟

إجابات النساء تنم عن تجارب متنوعة مع الأمهات. وإذا كانت رغدة (المظلومة والنادمة) تقع على طرف ليس فقط التشابه مع والدتها وإنما التخلف عنها فتقول «أنا أحس أنني عشت نفس حياة أمي. وربما أمي خرجت أكثر مني. أمي تحب العلاقات والجيران وليست مثلي. أبي كانت شخصيته عاقلة وربما أنا أكثر شبهاً به». كذلك الأمر بالنسبة لمريم (المرأة المدبرة) فهي تقول «أنا لم أحس أنني عملت نقلة. أمي وأبي كانا يخرجان ويسهران ويسافران كثيراً. كانا مودرن. أمي كانت تبقى خارجة. أنا وأخي كنا نربي إخوتنا الصغار. في السابق كان الأولاد يربون بعضهم البعض. الآن نحن نتابع أولادنا من البداية حتى النهاية. أنا أكثر تخطيطاً ومسؤولية من أمي». وغريس (الأميركية اللبنانية) أيضاً تراجعت عن مسار والدتها وتقول «ربما يجد الناس أنني رجعت إلى الوراء مقارنة بأمي. هي درست واشتغلت واتكلت على حالها. ولكنها أيضاً كانت ترى أن على المرأة أن تهتم بمنزلها. أمي وجدت صعوبة كبيرة. تخرجت من الجامعة واشتغلت سكرتيرة إدارية وكانت لديها مهارات إدارية، حين كنت في المدرسة وعليّ تحضير paper كانت تبقى سهرانة من أجل استكمالها لي وأنا نائمة. كانت تريد أن توفق بين العمل والمنزل. أنا لم أتراجع عنها فعلياً. كل شيء كان سهلاً عليّ ولم أجد ضرورة للركض كما فعلت هي، لست خجلة من أنني لم أقم بشيء كبير». ولكن فاطمة (الرافضة لعمل المرأة قطعياً) تقول «حياتي أنا مختلفة عن أمي. أمي أمية. أنا

أقرأ. أنا علمت أولادي. هي لم تعلمني. هي كانت تعمل في الحقل، وكنا نعود إلى المنزل وهي ليست موجودة، من هنا أنا وجدت من الضروري أن أبقى في المنزل. أحسست بأنني لم آخذ العاطفة والحنان اللازمين. أنا أعطيت أولادي كل العاطفة والحنان. أنا آخذ قرارات أكثر من أمي». وأيضاً ميريانا (المرأة التي تحب الراحة) ترى نفسها مختلفة عن أمها «حياتي مختلفة عن حياة والدتي. أمي كانت عاقلة وطيبة كثيراً. أنا مختلفة. أنا كلمتي أكبر في البيت. أنا شفت أمي عاقلة، وقلت لنفسي أريد أن تكون لي شخصيتي. إذا أراد زوجي القيام بأي أمر يسألني وإذا لم أوافق لا يقوم به. أما أبي فكان يسأل أمي ولكنه يعمل ما يريده. أنا لست كما أمي». وجميلة (المرأة المتدينة) هي أيضاً ليست كأمها «أنا أشبه والدي وهو متطور. أنا سمحت لأولادي بالخروج وهي لم تسمح لي. أمي كانت مثالية وحنونة وقاسية. لم تظلمنا. كنا نخاف من أمي، لولاها لما كنا تعلمنا. هي كانت قاسية لمصلحتنا، والدي كان رجل دين ولكنه كان متساهلاً». أما سيلفا (الأرمنية الناقمة والتي ترغب بالحصول على منزل خاص) فتقول «أمي كانت مطلقة قبل زواجها من أبي، وكانت تشتغل. حياتي أحسن من حياة أمي. أمي تعذبت أكثر مني. تزوجت مرتين وطلقت مرتين. أمي لا تستطيع أن تسكت. لو أنها سكتت ولم تطلق كانت ورثت منزل زوجها الذي توفي بعد ٦ أشهر من طلاقها. أنا فكرت إذا طلقت ربما أصبح أضرب (أسوأ) من أمي. أنا أقوى من أمي». وأخيراً جانيت (المرأة الجامعية) تختصر الموضوع بجملة واحدة «حياتي كانت مختلفة عن حياة والدتي».

ليس العمل هو المؤشر عن تدهور حال المرأة أو تطورها بالمقارنة مع والدتها. في العينة هناك بنات نساء عاملات لم يعملن لأنهن لم يجدن في عمل أمهاتهن الاستقلالية والتحقق الذاتي التي أردنها، واللواتي جئن من أسر لم تعمل الأمهات فيها. صحيح أنهن شابهن أمهاتهن في عدم العمل، غير أنهن عبّرن عن اختلافهن عنهن في الإمساك بقرارات حياتهن. فالعمل لا يكفي ليكون مؤشراً عن مدى استقلالية النساء أو العكس، مثلما تقول مريم «المرأة حسب شخصيتها، يمكن أن تكون قوية دون أن تعمل».

وتبدو ستات البيوت أكثر عملانية في خياراتهن. يخططن وينظمن شؤون منازلهن، ويسوّين الوضع المناسب من أجل أن تخرج بناتهن إلى العمل. واللافت أن سيدات العينة، لم يتعاملن مع واقعهن بتنظير وإنما بواقعية شديدة، واحتسبن المع والضد ورأين من المناسب أن يبقين في منازلهن. وعندما أجرين الحساب نفسه مع بناتهن، كان الوضع أميل لناحية العمل، من هنا شدّد جميعهن على التعليم وعلى ضرورته.

ثمة صعوبة في إيجاد خيط جامع لتجارب أجيال النساء. لم تبنِ أي واحدة على تجربة أمها. لا بل بالعكس يميل العديد منهن إلى نقد تجربة أمهاتهن (لم يربينهن كما

يجب، لم يكنّ عقلانيات كفاية، كنّ راضخات أو قاسيات أو متعبات) بالمقابل أيضاً تنم أجوبتهن عن رغبة بعدم شبه بناتهن بهن. ونتساءل ما هي قاعدة انبناء شخصيات هؤلاء النساء؟ إن الشيء البارز هو التوكيد على الأمومة وأهميتها خصوصاً فيما يتعلق بهن وبأمهاتهن، أما فيما يتعلق ببناتهن فلا يعود الأمر ذا أهمية تذكر، ولا يعود العمل معوقاً للأمومة، مما يوحي بأن التشديد على الدور الأمومي هو تعويض عن واقع حال غير مُرضٍ. وربطاً مع الميل التوافقي الذي ظهر في أجوبتهن السابقة، ومع التذبذب تجاه خيار العمل فإننا نصبح أكثر قناعة بعدم وجود خيارات فعلية أمام هؤلاء، وبوجود شيء من القصور في وعيهن بمكانتهن وبدورهن.

٣ – الموقف من الحركة نسائية:

تفاوتت أراء سيدات العينة اللواتي كن ضد وجود حركة نسائية. رغدة التي قالت «أنا لا أعرف ماذا يجب أن تطالب النساء به. مثلاً أنا شخصياً كنت طالبت بأن أعمل. أحياناً أرى النساء قويات ولسن بحاجة للمطالبة بشيء. لا أعرف ماذا تفعل الجمعيات النسائية. نعم هناك تأثير. وضع المرأة تحسن أكثر من السابق». أما جميلة فبرأيها «ليس هناك قضية اسمها قضية المرأة. هي الآمرة الناهية. الحكم للمرأة ٩٩,٩٩٪. البنت ضعيفة بالجسد. تقول النساء إنهن يردن المساواة؟ كيف؟ إذا أردن تغيير قنينة الغاز هل يمكنهن حملها؟ النساء الفاجرات يعلّين الصوت ويشلّحن رجالهن المال. وبعض الرجال يسرقون من أجل إرضاء زوجاتهم، والأولاد متطلبون بسبب تربية أمهاتهم. نساء الجيل ما بين ٣٥–٣٧ المرأة فيه هي الحاكمة. إنه جيل فوفاش (سطحي أو تافه). تذهب المرأة إلى المطعم وتقلّد هيفا وهبي. أنا مع حركة نسائية تطالب بحقوق المرأة من الخارج وليس من منزلها. المرأة لا تصل إلى المراكز العليا بسبب عدم جديتها، وهي عليها أن تتعلّم وتعمل حتى لا تُظلم. الإنسان حينما يريد شيئاً يستطيع أن يقلع الصخر. الأمر فردي ولا يتطلب وجود حركة نسائية. خذي مثالاً حزب الله وقف أمام إسرائيل التي لا تقهر بسبب إيمانه وعقيدته المتماسكة. أنا لدي قناعة بأن الظلم قدر، عليك أنت بنفسك معالجته وإذا لم تستطيعي فلا حول ولا قوة إلا بالله. نعم يمكن أن تصير لدينا حركة نسائية ولكن ليس في المستقبل القريب، وليس عند المسلمين. عند المسلمين ليس من نتيجة، عندما يقول الشرع أنت طالق، ينته الأمر. الرجال قوّامون على النساء، هذا في الآية الكريمة أما في الواقع فبالعكس». ومريم أيضاً تجد أن «المرأة في لبنان وضعها جيد. مع أنه ليس بالإمكان التكلم عن الجميع. بالإجمال المرأة في لبنان مغنجة كثيراً. إنها تريد كل شيء خادمة وسيارة وشوفير(سائق). والست عندما تعند تصبح طلباتها مجابة. الرجل يسرق، يرتشي، ينهب من أجل أن يحقق طلبات

عائلته. أصلاً حياتنا الاجتماعية متطلبة كثيراً، في الخارج المتطلبات كثيرة ولكن على الحساب الشخصي. فقط الأغنياء بإمكانهم الحصول عليها، وليس طبقة الشعب. هنا ليس الأغنياء فقط وإنما الطبقة الوسطى كلها تريد الصعود. أنا مثال على ذلك. عندما أذهب إلى الخارج يسألونني أين أنت مرتاحة أكثر أقول في لبنان. لماذا؟ هنا عندي خادمة، مصعد، سيارة وعندي من يحمل الأغراض. نعم هناك نساء حقوقهن مغبونة. الطلاق مشكلة عندنا، ولكن الست بحنكتها. الست هي التي تدولب (تسيّر أو تدير) الرجل، تستطيع أن تضحك وتلعب عليه الشكر بكر (تحتال). الرجل مثل الماريونيت. الست يجب أن يكون لديها النفس والصبر. المهم أن لا تعنّد وتضع رأسها برأسه. القانون ليس معها. عليها أن تعود إلى طرق خاصة. فلتحسبه مثلاً خادماً عندها، تضحك عليه فيؤمّن لها كل ما تريده. عندما يصل الأمر إلى الطلاق يصبح كل شيء للرجل ولكن قبل الوصول إلى هنا، يمكن للمرأة أن تأخذ منه أكثر مما يعطيها إياه الحق الشرعي».

في الجانب الآخر، توافق النساء الخمس الباقيات على ضرورة وجود حركة نسائية. فاطمة (الرافضة لعمل المرأة) تقول «نعم هناك الكثير من الحقوق لم تحصل عليها المرأة. يجب أن يكون هناك حركة نسائية. مثلاً أنا أرى خاصة الآن أن سيدة متزوجة يمكن أن يتزوج عليها زوجها امرأة ثانية ولا تستطيع أن تطلق. يجب أن يكون لديها قرار، لماذا يجب أن تكون العصمة بيد الرجل وليس بيد المراة؟» وبالنسبة لميريانا «المرأة اللبنانية لم تأخذ حقوقها مثل المرأة الغربية. يجب على المرأة أن تعمل. يجب أن يكون لها قيمة في كل شيء. يجب أن تكون مسنودة وتستطيع أن تقول كلمتها. ما زالت المرأة في لبنان وفي العالم العربي غير مستقلة وغير واصلة لأي شي. إذا لبست المرأة وخرجت من منزلها، هذا لا يعني أنها تحررت. أنا أقصد يجب أن يكون لها كلمتها في بيتها وفي مجتمعها. في الخارج حقوق الزوجين مشتركة، البيت نص بنص، مثلاً هنا يروح الرجل ويتزوج مرة أخرى ويقول للمرأة عجبك أم لم يعجبك. في الخارج لا يستطيع الرجل أن يتصرف هكذا مع المرأة». وسيلفا ترى «يجب أن يكون هناك حقوق للمرأة. حتى ولو كانت ست بيت عليه أن يعرف أن للمرأة كلمتها ولها الحق». وبالنسبة لجانيت أيضاً يجب أن يكون هناك حركة نسائية «طبعاً هناك قضية امرأة. أنا كنت أحب لور مغيزل. مطلوب المساواة بين الرجل والمرأة. حتى في الدين ليس هناك مساواة، حتى في الوظائف وفي الدولة ليس لديها شيء. ليس هناك امرأة وصلت إلى مراكز قيادية. ١٠٠٪ مطلوب حركة نسائية، وعلى المرأة أن تطالب بحقوقها. المرأة اللبنانية متعلمة درست طب أو هندسة ولكنها لا تدخل في حركات نضالية. حتى في الأجور المرأة لا تأخذ أجراً مثل الرجل. في الأرياف ليس هناك من

يساعد المرأة. هناك الكثير من الأمور المفروض مواجهتها. لدينا ثقافة التستر. حالات الاغتصاب والثأر والقتل كثيرة». وغريس تعتقد بضرورة «أن تشتغل النساء لحقوقهن من أجل المحافظة على المستوى الذي بلغته. ويجب أن يصار إلى تشجيع المشاركة في الانتخابات وفي النهوض. إذا كانت المرأة لا تشعر بوجود نقص معين، ولكن عليها المطالبة من أجل التحسين. أنا لا أعرف أن لدى المرأة اللبنانية قضية مهمة، ولكن قد يعود هذا إلى وضعي وعدم معرفتي».

تتراوح آراء النساء ما بين المطالبة بحركة نسائية أو اعتبار أن المرأة قادرة فردياً على تحصيل حقوقها. ويتعلق الأمر على ما يبدو بمدى انخراط النساء في اهتمامات ذات طابع عام. ولكن الملاحظ أن ثمة قناعة بإمكانية المرأة على تحقيق ما تريد، وأن عدم وصولها إلى ما ترغب فيه ناجم بالأكثر عن تقاعسها. ولا تضع النساء أنفسهن في إطار حركة نسائية عامة، لذلك يجري التشديد على القدرات الفردية والخاصة. وكأنما كل واحدة منهن حالة قائمة بذاتها، من هنا يجري تحوير الأمر ناحية المرأة نفسها، فيجري اتهامها بالجهل، وعدم المعرفة، وعدم التذاكي الكافي. ويبرز العديد من الطروحات التقليدية الجامدة من قبيل الفصل ما بين الخاص والعام (الأمر فردي ولا ضرورة لحركة نسائية) أو تبني موقف الاحتيال والمداورة (الرجل ماريونيت وليس شريكاً).

بالمقابل يظهر لدى أكثر نساء العينة وعي بالمعوقات الاجتماعية وخصوصاً لجهة القانون. ويبدو موضوع الطلاق والزواج من امرأة ثانية من المواضيع التي تأخذ اهتماماً خاصاً لدى هؤلاء النساء بسبب احتكاكهن المباشر به. فالكثيرات منهن يرين في قوانين الأحوال الشخصية إجحافاً بحقهن، ويرفضن فكرة الزواج بأكثر من واحدة، وعدم تساوي الميراث، ويشرن إلى صعوبة وضع المرأة المطلقة. كل ذلك يشير إلى أن وعي هؤلاء النساء فردي على الأغلب وأن اهتمامهن يصبح أكثر نفاذاً حينما يتعلق الأمر بأمورهن الخاصة المباشرة. أما المواضيع العامة فتستلزم جهداً تنظيرياً عاماً لتحسيس النساء به. من هنا نسجل أن «جانيت» المرأة الجامعية التي كانت تعمل والمعجبة بلور مغيزل والمنخرطة حالياً في الشأن العام هي الوحيدة التي عبّرت عن وعي نسائي متبلور (عدم التساوي بالقانون وبالوظائف وثقافة المجتمع المتسترة) وليس منبنياً فقط على مصلحتها الخاصة.

٤ – التربية على الجندر

أجمعت النساء على المساواة في تربيتهن لأبنائهن. ولكن هذه المساواة اتخذت أشكالاً متنوعة. بالنسبة لجميلة «كنت أخاف على البنات لأنني هكذا تربيت. ولكن عندما لم يكن لديّ خادمة كنت أوزع عمل المنزل على الصبيان والبنات». ومريم ساوت بين

ابنها وابنتها وخافت أكثر على الابن وتقول «البنت مختلفة عن الصبي. أنا أخاف أكثر عليه مما على أخته. أراقب رفاقه وأماكن خروجه. أما ابنتي فهي correcte أعطيها رأيي وأنتظر ماذا تفعل. وهي في العادة لا تقوم بشيء مخالف لرأيي» وأيضاً جانيت «ربيت أولادي بدون تمييز» وفاطمة كانت «عادلة بين الصبيان والبنات. صحيح أن ابنتي اهتمت أكثر بشغل البيت ولكن ذلك بملء اختيارها. لا أجبرها على ذلك. أنا برأيي يجب على الصبي أن يعرف كيف يعمل في المنزل مثل البنت، ولكن في الواقع أولادنا ليسوا كذلك، بسبب المجتمع الذي يرفض أن يعمل الصبي في مثل هذه الأعمال.»

عبّرت السيدات جميعهن عن رغبة في التعامل العادل مع بناتهن وأبنائهن. ولم تذكر أي واحدة منهن أن العمل المنزلي حكر على الفتيات دون الفتيان. إذن ثمة تطور أكيد لجهة الوعي بضرورة تربية مساوية بين الجنسين، حتى وإن كنا لا نغفل إمكانية أن تكون الممارسة الفعلية ليست متطابقة مع الوعي، ولكننا نعتقد بأن تطور الوعي بذلك هو مؤشر هام لا بد أن ينعكس في سلوك هؤلاء عاجلاً أم آجلاً.

ولكن ما يسجل هنا هو حصر الاهتمام بالمصلحة الشخصية الخاصة، وعدم تمكن النساء من توسيع مجال إدراكهن لما يتخطى هذا النطاق وتحويله إلى قضية نسائية عامة. وهذا ما يدفعنا لمراجعة مقولة ندلسكي السابقة من حيث إن التجربة الخاصة (تجربة الأمومة) يمكنها أن تحفز على تغيير الوعي النسوي/ الاجتماعي، التي تبقى صحيحة فقط في حال تقاطع الشأنين الخاص والعام وانفتاحهما بعضهما على بعض. فالأم «ست البيت» مختلفة عن الأم «العاملة» في لبنان ومختلفة عن الأم «ست البيت» في المجتمع الفرنسي حيث تشارك في الشأن العام (مشاركة في جمعيات أهلية، وفي إدارة مدارس الأبناء، وفي الترشيح للانتخابات المحلية....)[٣٧].

٥ – رسم شخصي

كيف تصفين نفسك؟ من أنت؟ كان السؤال محيّراً بالنسبة للنساء. ما الصفة التي يعطينها لأنفسهن؟ البعض فتش وذهب إلى صفات شخصية عامة والبعض بدا كلامه مدروساً أكثر. فاطمة تصف نفسها بأنها «تستطيع أن تكون مسؤولة. أنا أحمل مسؤولية كل شيء بمفردي. ديناميكية، اجتماعية، مبادرة (صاحبة حشكة) مدبرة وصاحبة دراية» وميريانا ترى نفسها «هادئة، طويلة البال، أحس أن عندي شخصية قوية، راضية ولا أغار من أحد، طموحة، لا أحب أن أتعب في الحياة، أحب أن تصل الأشياء عند خدمتي» وجانيت تصف نفسها بأنها «حنونة، دمعتي سخية تنزل سريعاً،

(٣٧) راجع Deplancq-Nobécourt, Marie-Pascale

أحب أن أساعد الفقير المحتاج والمسنين» أما سيلفا فتقول عن نفسها «أنا امرأة جميلة إلى حد ما. مظلومة. لست قوية كثيراً. عادية ولست متكبرة. إذا قررت شيئاً أنفذه. أتمنى لو أعيش علاقة حب، أشعر بأن هناك شيئاً ما ينقصني». ومريم تصف نفسها بأنها «طموحة، متواضعة، تعمل ضمن الممكن ولا تحب المستحيل، مدبرة، أنا أعمل من اللاشيء شيئاً». وجميلة ترى أنها «إنسانة طبيعية وصادقة مع نفسي ومع الآخرين، أريد الخير لكل الناس، مسالمة ولكني أحقد إذا وجدت أذى من الناس الذين أعطيهم. أنا امرأة لست فاشلة، أعرف ما أريد، وما أريده أقوم به، أقوم أحياناً بأشياء لا يعرف بها زوجي مع أن هذا السلوك مخالف للشرع، ولكنها ليست خاطئة. لم أحقق طموحي». وأخيراً رغدة ترى نفسها «عاقلة. عقلي رجعي. ومظلومة بالتأكيد، ما انبسطت بالحياة».

تتنوع مروحة الرسوم الشخصية، مثلما هو متوقع ولكن اللافت هو ذلك الأنا الذي يطل من بين الكلام، خجولاً أحياناً، وواثقاً أحياناً أخرى، ولكنه في كل الأحوال عارفاً لنفسه وحدودها، غير متردد، من دون أن يضع نفسه في مواجهة خارج ظالم. فلا تعاني سيدات العينة اللبنانية من نظرة دونية تجاههن ولا يحاولن الدفاع عن أنفسهن بمواجهة ظلم لاحق بهن مثلما هو واقع حال سيدات العينة الفرنسية (كما رأينا سابقاً) هذا مع أنهن أشرن إلى وجود مثل هذا الظلم خصوصاً فيما يتعلق بأحوالهن الشخصية. ولكن لماذا؟

هنا أيضاً تطل مقولة قصور الوعي النسوي/ الاجتماعي لتشكل لنا معيناً على التفسير. إذ يبدو أن غيبة النساء عن قضايا المجتمع وانحسارهن في أدوار منزلية مقفلة، داخل فردانية تمثل نزوعاً قوياً في المجتمع اللبناني، ومن دون محاولة الانخراط في اهتمامات ذات طابع اجتماعي عام، فإن «ست البيت» تبقى عاجزة عن التقاط مظاهر العنف الخارجي الممارس عليها، ليس في حالته المستترة فقط (ثقافة تبخيسية للأنوثة الفاعلة) وإنما أيضاً في حالته المكشوفة أيضاً (عدم المشاركة في القرار السياسي). وما يلفت النظر في إجابات النساء هو تكرار كلمتي «الطموح» و«الظلم»، فما هي غاية هذا الطموح؟ وما هو مضمون هذا الظلم؟ هنا يبدو أن ثمة عملاً كثيراً بانتظار هؤلاء النساء لكي يتم ضخ محمولات هاتين الصفتين بالبعد الاجتماعي الضروري لحفز وعيهن. وإلا سوف يبقين مشدودات إلى أحد طرفي العلاقة الوهمية بين تبخيس الذات أو تمجيدها.

٦ – الاهتمامات العامة

ميريانا تحب كثيراً أن تشاهد «البرامج السياسية على التلفزيون. أحب أن أستمع إلى الصحافيين والسياسيين. لدي هواية بالسياسة كثيراً. لم يخطر ببالي أن أنضم إلى جمعية». ورغدة لا شيء يهمها غير بناتها «أنا لا شيء عندي برّا». وجميلة تحضر

«حلقات ذكر. أقوم بها كيوغا روحية. أفجّر طاقتي. أقوم بقراءات دينية وأستمع إلى ندوات ومحاضرات، محاضرة حول ترقق العظام مثلاً... درس الدين هو أكثر شيء أحب أن أقوم به». ومريم «أنا أخرج وأحضر ندوات وآخذ كورسات، أستفيد من وقتي. أحب أن أكون اجتماعية، فكرت أن أدخل إلى اللجنة النسائية في رابطة أسرة زوجي، ولكني وجدتهم يريدون أن يشتغلوا وجاهة. أقرأ جرائد ومجلات وكتب في التاريخ، مقالات زوجي أقرأها، وأقرأ كتب أولادي، وأتصفح مجلات أشغال فنية متخصصة.» أما جانيت فوقتها مليء «أقوم برياضة عند سيدة في منزل. ثم أنا عضو ومسؤولة في نادي في AUB وعضوة في نادي للقراءة. ومشروعي هو الخدمة الاجتماعية. أهتم بالمسنين. أشعر بأن الكبار يحتاجون للرعاية، أتمنى لو أنني أستطيع أن أنشئ نادياً لرعاية المسنين».

تنم أجوبة النساء عن تغير في العادات الاجتماعية، إذ لم تعد الزيارات والمناسبات الصباحية تشكل محور اهتمامات النساء، وهي وإن ما زالت ضمن حدود معينة إلا أن لدى «ستات البيوت» اهتمامات فردية وشخصية وانشغالات تجعل حاجتهن للجيرة أضعف بكثير من السابق. وثمة اختراق للشأن العام آخذ بالتزايد إلا أنه يتم على قاعدة التعلم والاكتساب والتلقي أكثر مما يجري على قاعدة الفعل والتأثير فيه، فواحدة فقط من المجموع كانت منضمة إلى جمعية والأخريات كلهن عملن على ملء أوقات فراغهن بأنشطة خاصة هدفها تطوير الذات.

٧ – الشخصية النسائية القدوة:

من هي الشخصية النسائية التي تعجبك أكثر؟

الشخصية الأكثر وروداً في أقوال سيدات العينة كانت «منى الهرواي»[٣٨]. وذلك لأسباب متنوعة «صحيح أنها استغلت نفوذ زوجها ولكنها فتحت مركزاً هاماً للرعاية» تقول جانيت. أما فاطمة فهي معجبة بها لأنها «ست بكل معنى الكلمة. تشتغل. واجتماعياً تشعرين بأنها حنونة وكأنها أم للكل. أحس أنها مثقفة ومتعلمة من خلال كلامها. عندما كان زوجها رئيساً للجمهورية اشتغلت، وساعدت، عملت حملة عريضة للتلاسيميا وما زالت حتى الآن تعمل، نشيطة. أنا أحب المرأة الحيوية». أما ميريانا فهي معجبة بها لأنها «كثير أحسها فهمانة وتبدو ست. عندما تنظرين إليها لا تجدين فيها عيباً حتى ولو صغيراً. قامت بمشاريع كثيرة وافتتحت مركزاً للتلاسيميا. والمرأة المثالية يجب أن تكون مثلها. لديها ظهور. من طلّتها تعرفين إذا كانت الست متميزة».

(٣٨) زوجة رئيس الجمهورية الأسبق.

الشخصيات الأخرى تراوحت ما بين المطربة صباح «أحب شخصيتها القوية، لأنها إذا أرادت شيئاً تقوم به. لديها قوة. ليست ضعيفة. إمرأة قادرة، حتى ولو كانت زعلانة تظهر أمام الناس على أنها قوية» (سيلفا). وما بين الأميرة ديانا «ليس لأنها أميرة ولكن لأنها متواضعة ومناضلة وتحب عائلتها. تحب أن تبعد عن التقاليد ولا تبقى مأسورة في الجو الارستقراطي المثالي. تحب أن تعيش حياتها الخاصة بحرية» (مريم). أما (جميلة) فهي، كما في كل مداخلاتها، مترددة في خياراتها لذلك تقول إن «نانسي عجرم تأخذ لي عقلي أحياناً ولكني لم أعد أحب الموسيقى. وأنا معجبة بسعاد صالح رئيسة قسم الفقة والشريعة في الأزهر وأيضاً تعجبني عبلة الكحلاوي، ولكن تنقصهما المعرفة بالنواحي الاجتماعية». ويبقى أن هناك من تعجبها أمها وحماتها «لأنهما حققا شيئاً مميزاً» (غريس).

إذا دققنا قليلاً بالشخصيات التي تثير إعجاب «ستات البيوت» نرى أنها دائماً تلك المنطلقة والمنفتحة والمعبرة عن نفسها بالعمل أو بالغناء أو بالكلام. لم تختر النساء سيدة أعمال وراء مكتب أو سيّاسية مشهورة، بل فضلن النساء المتحررات من قيود الوظيفة واللواتي تبدون للخارج مستقلات في قراراتهن وأفعالهن. وليس الأمر بمستغرب، فهن وجدن فيهن نماذج من زوجات قديرات وليس موظفات أو سياسيات مرتبطات بوضعية محددة، كما لو أنهن رأيهن فيهن تجسيداً لذلك الطموح الغامض الذي يعتمل في دواخلهن (منى الهراوي) وللخروج عن ذلك الظلم الذي يستشعرنه (صباح والأميرة ديانا).

إلى ذلك، ينم اختيار هذه النماذج أيضاً عن مدى تأثير ثقافة التلفزيون في أذهان «ستات البيوت». وهنا نتساءل هل يلعب التلفزيون دوراً تثقيفياً فعالاً في تعميق الوعي الاجتماعي؟ من تجربة نساء العينة يبدو الجواب سلبياً. فالنساء يأخذن من التلفزيون ما يناسب رؤاهن وقناعتهن، وربما بسبب حاجز/الشاشة فإن ما يجري تلقّيه لا يحرك فعلاً في القناعة الذاتية للناس، بالقدر نفسه الذي يحصل نتيجة التفاعل والاحتكاك المباشر على أرض الواقع، ناهيك بالطبع أن ما يقدم على التلفزيون ليس متجهاً على الدوام ناحية تغيير القناعات بقدر ما يتجه ناحية توظيفها والاستفادة منها.

III ـ استنتاج:

تدل أقوال «ستات البيوت»، بالرغم من انغلاقها، على تطور الوعي النسائي في المجتمع اللبناني (تربية متساوية للجنسين) وعلى تغير الصورة الاجتماعية المكرسة عن المرأة (نماذج النساء القادرات) بغض النظر عن عملها في الداخل أو في الخارج.

ولكن لئن كان هذان التطور والتغير ناجمين في تجربة المرأة الغربية عن صراع وتغير قناعات وتشذيب للوعي، إلا أنه لدى المرأة اللبنانية لا يبدو ناجماً عن جهد نسائي محدد، بقدر ما هو محصلة تجربة اجتماعية عامة بنتيجة انتشار التعليم والانفتاح والتعدد... وأيضاً بسبب خروج المرأة للعمل. وليس في ذكر العامل الأخير أي مفارقة، فإذا كانت «ستات البيوت» لا يعملن، ويعلن عدم ندمهن على ذلك، إلا أن موقفهن ينم عن تواطؤ مع رغبة أزواجهن في عدم العمل في الخارج، ولم تذكر أي واحدة منهن أنها رفضت العمل في الخارج مع أن زوجها كان يرغب في ذلك. وما يساعد على تبني سلوك التواطؤ هذا هو الإجحاف اللاحق بوضع المرأة العاملة، وضرورة التوفيق ما بين عملها في الخارج وفي الداخل مما يجعل الصورة المقدمة عنهن تتضمن نوعاً من التعب والصعوبة فيبدو من الأسهل على النساء الاكتفاء بالعمل المنزلي. من جهة أخرى قدمت نساء العينة تجربتهن بوصفها في خدمة الأولاد والزوج، أكثر مما هي في خدمة تحقيق ذات خاصة ومتميزة. وكل ذلك يشير إلى أن التطور الاجتماعي الحاصل ما زال يجري في صالح الرجال على نحو كبير (قبول اللامساواة باعتبارها قدراً أو شأناً خاصاً أو امتيازاً).

هذا التصالح مع الخارج، على الرغم من الإجحاف العام اللاحق بالنساء فيه، يبدو أمراً مستغرباً بسبب انصياع النساء لشروط تبدو مريحة أكثر مما هو تعبير عن توازن ونضوج شخصيين. إحدى النساء وكأنها تعبر عن واقع نساء العينة تقول «أنا تابعة بملء إرادتي» والأخرى تقول «أنا أحب الراحة» وثالثة ترى بأن لديها امتيازات عديدة... تبدو النساء متكيفات مع دورهن، وهو ما رأينا فيه قصوراً في الوعي. ولكن ما يكشف هشاشة التكيّف لدى هؤلاء هي رغبتهن في عدم تشبّه بناتهن بهن ودفعهن للدرس من أجل أن يعملن لاحقاً، مما يعني أن تكيف «ستات البيوت» المعلن هو نوع من التوافقية الواقعية ولا يعبر تماماً عن طموحهن، وأن هويتهن المتركزة على الأسرة ليست في وضع مستقر أو ثابت. والمفارقة التي يثيرها وعي النساء بوجود ظلم لاحق بهن في مجالات معينة، وإظهار ميل توافقي معه، تبدو عائدة بالأكثر للتقدم بالعمر وما جنته هؤلاء النساء من مكتسبات أسرية متمثلة بأبناء في طور الاستقلالية ومنزل مرسوم على هواهن، ومساندة زوج (وإن بدرجة أخيرة، إذ عبرت اثنتان عن عدم اتفاقهما مع زوجيهما...) ومباركة اجتماعية، لم يعد معها السعي إلى تغيير الواقع المجحف أمراً ملحاً، خصوصاً وأن المجتمع اللبناني برمته يعيش حالة من الانسحابية السياسية (النضالية أو المطلبية) وعلى الأخص لدى هذا الجيل الخمسيني المرهق بحرب مديدة.

بالطبع هذا التحليل لا يمكن أن يجري تبنّيه إلا بالانطلاق من واقع أن «ستات

البيوت» هؤلاء هن من طبقة وسطى (دنيا وعليا) مكتفية مادياً بحيث تستطيع تدبير أمور حياتها براتب الزوج فقط. ومن المعلوم «أن الطبقة الوسطى جماعة مهمة للغاية: تمثل تناقضات الحياة المستحدثة وتجسد التوترات المثيرة للملامح الانتقالية في حركات التغيير المعقدة. (والنساء فيها) محصورات بين المعايير التقليدية للطبقة الدنيا اللاتي يرغبن جزئيا فحسب– في التخلي عنها، وبين المعايير الغربية للطبقة العليا التي يرغبن جزئيا في محاكاتها»[٣٩]. وهن جميعهن متعلمات بشكل يسمح لهن بتكوين صورة غير دونية عن أنفسهن، خصوصاً وأنهن يساعدن أولادهن في الدروس ويمسكن قرارات منازلهن بأيديهن، ومن المعلوم ما للمنزل والأسرة من مكانة مركزية في المجتمع اللبناني العربي.

إذن يبدو لنا أن ما افترضناه تدبيراً ذكياً أو تجربة نسائية متميزة، هو في الغالب عبارة عن مترتبات نظام اجتماعي ميّال بالأكثر ناحية مصلحة الذكور. وإن النساء إذ يعلنّ توافقهن النسبي مع هذا النظام، مع أنهن يضمرن نزوعاً نحو تغييره (من خلال بناتهن) فإنما يدل الأمر على سلوك معقد، تجتمع فيه عناصر الضعف والقوة في آن[٤٠]. فالمطالبة بالتغيير تتطلب المواجهة، والمواجهة تستلزم شروطاً لا تبدو متوافرة لدى «ستات البيوت» المستقرات في تسوياتهن الأسرية. وهن إذ يعترفن بالضيم اللاحق بالنساء إلا أنه لا يمكنهن تحميل مسؤوليته للزوج أو الأبناء أو للوضعية الأسرية التي يعشنها والتي توائم مصلحتهن الخاصة. تقول مريم «يرجع الأمر إذا كان الرجل والمرأة يحبان بعضهما. وعندما يكون هناك وفاق، يجب أن تلغى فكرة المرأة والرجل. يجب أن ينظر إلى الشخص كشخص وليس كامرأة أو كرجل». إن التضامن الناشئ في الجماعة الأسرية يقلّل من أثر التفاوتات الجندرية، فيشعر أفراد الأسرة الواحدة بأنهم يشكلون كلاً واحداً. وتتخذ أشكال العلاقات الأسرية تسميات مختلفة عن تلك السائدة ما بين خاضع ومسيطر، أو ضعيف وقوي. إن إلباس وضعية الظلم اللبوس الأسري، من شأنها التعمية على هذا الظلم. ومثل هذا التوجه لا نجده فقط في مقاربة المسألة النسائية وإنما في المقاربات الاجتماعية كافة. فحين يقال إننا أفراد مؤسسة يعملون كأسرة واحدة، وأبناء الطائفة يشكلون أسرة كبيرة، وهلم جرا... فإن من شأن ذلك إضعاف الشعور بالتفاوت المعاش على صعيد هذه «الأسر» وإضعاف الميل للمواجهة. ويزداد ضعف الميل للمواجهة في إطار تربية وتعليم يقوم على تعزيز «الفردانية» ضمن هذا الإطار الأسري المحصور، وتندر فيه لحظات التكاتف الاجتماعي العام.

(٣٩) ماكليود، مرجع سابق، ص ١٠.
(٤٠) المرجع نفسه.

هل تشكل «ستات البيوت» جزءاً من الحركة النسائية الجديدة؟ الجواب نعم بالتأكيد. فلنصغ لخطابهن المتنوع، المباشر والموارب، ولنستفد من دروسه، وفي رأسها أن الجهر والإعلان ليسا الأسلوب الأوحد في العمل، والقوة ليست ذات شكل محدد واحد، وانكسار اللحظة الآنية لا يعني خسارة الزمن. فبناتهن يقفن خلف الأبواب مسلحات بتعليم ورغبة للمشاركة، طموحهن يأخذ عناوين محددة والظلم اللاحق بهن ليس هوّامي المصدر. فلنفتح لهن الأبواب...

قراءة في الخطاب النسوي العربي: نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي

جين سعيد المقدسي

إذا أردنا أن نبحث عن أنواع الخطابات التي تدور حول «المرأة العربية»، فإنه من الأجدى أن نبحث عن الخطاب الذي يستخدمه المفكر/ة النسوي/ة. فنتساءل من أين ينبع الخطاب العربي النسوي النظري؟ حول أي موضوعات يدور؟ إلى أي براهين يستند؟ ما الذي يراه ضرورياً لتقدم النساء؟ ما الذي يُدينه؟ ما رؤيته المستقبلية؟ ما المشاكل الفكرية التي تواجهه؟

لا شك في أن من أهم المفكرات النسويات العربيات الموجودات على الساحة الفكرية اليوم نوال السعداوي المصرية وفاطمة المرنيسي المغربية، وهما الأكثر شهرة في العالمين العربي والأجنبي. نأمل من خلال قراءة نقدية لبعض كتاباتهما في أن نصل إلى الإجابة عن بعض الأسئلة التي طرحناها أعلاه. في البداية، لا بد من التوقف بشكل سريع عند مشكلة أساسية تواجه النسوي العربي، وتعرقل طريقه الفكري.

المشكلة تتمثل بكيف يجب التعامل مع مسألتين هامتين، وهما مرتبطتان ببعضهما. أولاهما ما يسمى بـ«التقاليد» أو «التراث الوطني» العربي، وثانيتهما الإسلام، فقهاً وشرعاً وتاريخاً. والصعوبة في التعامل مع هاتين المسألتين ناتجة من ضرورة المقاومة المستمرة لتسلط الغرب، أكان هذا التسلط عسكرياً وسياسياً أم ثقافياً وفكرياً، أو كان ناتجاً من محاولة متعمدة أم جاء في شكل طبيعي نتيجة تاريخ القرون الماضية

حين تأثرت الثقافات بعضها ببعض، وحين تغلّبت الثقافة الغربية على الكثير من الثقافات العالمية الأخرى.

إن القضية النسائية قد استخدمها المستعمرون الغربيون في الحاضر كما في الماضي كحجة للغزو وللتدخّل في الحضارات الأخرى، ولإضعافها من داخلها، وبالتالي لتسهيل الهيمنة عليها. فعلى سبيل المثال، رأينا في الماضي القريب الاهتمام الفائق للرسميين الغربيين والصحافة الغربية بقضية المرأة الأفغانية تحت حكم الطالبان، التي كانت حقاً حالتها سيئة جداً. أثّر هذا الاهتمام بشكل لافت في الرأي العام الغربي، إذ بيّن وحشيّة ذاك المجتمع وحثّنا على الدخول إليه لتحرير مواطنيه. وكانت هذه الصورة من بين الأمور التي مهدت الطريق لاجتياح أفغانستان. إلا أن الاهتمام بالمرأة تبخّر بعد التدخّل العسكري، ولم نقرأ كلمة واحدة عن الموضوع في الأشهر التي تلت الغزو.

ومثلٌ آخر جاء من القرن التاسع عشر حين انشغل اللورد كرومر، حاكم مصر الإنجليزي آنذاك، بما وصفه بتحرير المرأة المصرية من التخلّف والغبن والظلم والظلام التي كانت ضحية لها، كما قال، وهذا ما استوجب عليه التدخل في القوانين لتغيير العادات والأنظمة التعليمية (لمصلحة سلطته على المصريين). ويرى بعض المؤرخين أن تحرير المرأة-- مصرية كانت أم إنكليزية -- لم يكن هدف كرومر على الإطلاق، ولم يكن يؤمن به، بل على العكس كان يحارب بشدة الحركة النسائية الإنكليزية، واعتُبر من أكبر أعدائها.(١)

كما أنه لا يمكن اعتبار الإسلام والحضارة الإسلامية هدفين وحيدين للامبيرياليين في هذا الشأن، إذ كانت المسيحية في البلاد العربية وكنائسها القديمة أيضاً هدفاً في القرن التاسع عشر للازدراء والاحتقار، واعتُبر وضع المسيحيات العرب لا يقل سوءاً عن وضع المسلمات. هناك كتابات عديدة للإرساليين الغربيين في المشرق العربي عن هذا الموضوع، ما برر لهم أعمالهم في المنطقة، وخاصة في التعليم. كذلك استُخدمت في الهند وغيرها من البلدان والحضارات المستعمرة من الغرب بعض العوامل الثقافية المتعلقة بالنساء كوسيلة ضغط على المجتمع ككل، بحجة التحديث والإنسانية. وخلال هذا التعدي زُيّفت صورة حضارات بكاملها، وأصبحت سمعتها سيئة جداً، حتى في خيال أبنائها. ومن هنا، وبالرغم من وجود حركات نسائية غربية ناضلت -- ولا تزال تناضل-- ضد ما تسميه بعدم العدالة والتوازن بين الجنسين في بلادها، انتشر المعتقد بأن الحضارة الغربية هي عنوان الإنسانية والتقدم الاجتماعي، لا سيما

(١) انظر إلى كتاب ليلى أحمد، **Women and Gender in Islam: The Roots of a Modern Debate** (New Haven: Yale University Press, 1992).

فيما يخص النساء، وبالتالي هي المقياس والمثل الوحيد الذي يجب أن تتمثل به المجتمعات الأخرى.

بالمقابل، أصبحت مقاومة هذا النوع من التدخل والتزوير والإهانة الثقافية ضرورة لجميع الشرفاء، وتستوجب الدفاع عن حضارتنا وثقافتنا، وعن الوضع الحقيقي للنساء فيها، وهذه المقاومة مشروعة وصحيحة. لكن للأسف، وقعت في بعض الأحيان في فخ فكرة «صراع الحضارات»، وضاع التوازن الفكري والعقلاني. ففي رأي البعض أن مقاومة الامبرياليّة الثقافية تستوجب أوّلاً التزمّت الثقافي والاجتماعي، والرفض التام للتغيير خوفاً من تبني أفكار غربية، (وربما رغبة من بعضهم في التمسك بالسلطة والنفوذ!) وتستدعي ثانياً اتهام الحركات التغييرية بالفساد الثقافي وبخيانة حضارتها لمصلحة الغرب.

ومن هذا المنظور أصبح البعض يفسّر حضارتنا وتاريخنا بما يخص النساء من موقع دفاعي بدلاً من أن يرسم صورة تجسد حقائق عن الواقع، إيجابية كانت أم سلبية. وبذلك وقعت الحقيقة ضحية الصراع بين الهجوم العنصري من جهة والمقاومة الزائدة من جهة أخرى. ومن هذا المنظور عينه عارض البعض الحركة النسوية العربية بشكل خاص، متهمين إياها بجذور مشبوهة، كونها متأثرة تأثراً كاملاً بالغرب، هدفها ضعضعة مجتمعاتنا العربية وإحباطها.

والغريب أن هذا الموقف لم يتخذه فقط المحافظون، بل في كثير من الأوقات اليساريون، والقوميون أيضاً، وغيرهم من الحركات الليبرالية. والأكثر غرابة أن بعض عضوات الحركة النسائية العربية -- اللواتي تهدف حركتهن إلى التغيير -- تبنّين الموقف نفسه، وأصبحن يحاربن أنفسهن، مطالبات بالحفاظ على الـ«تراث» و«القيم الموروثة» ما أوقعهن في مفارقة : فكيف نطالب بالتغيير وبعدمه في الوقت نفسه؟

المؤسف أن الكلام يدور حول «المرأة العربية» بدلاً من «النساء العربيات» ومشاكلهن المتنوعة حسب مواقعهن في مجتمعاتهن، وكأن كل النساء يشبهن بعضهن بعضاً، وأصبحت هذه «المرأة العربية» رمزاً للخلاف بين الامبريالية من جهة، والوطنية و«الأصالة» من جهة أخرى، وهذا أمر خطير للغاية. والأخطر من ذلك أنها أصبحت أيضاً رمزاً للخلاف بين «التقليدي» من جهة، و«الحديث» من جهة أخرى، في الجدل المحلي والعالمي، وتجلّت الحالة التي ترمز إليها في كثير من الأوقات من خلال لباس المرأة: فإذا ارتدت امرأة الحجاب أو الثوب الوطني، رمزت إلى التقليد، وإذا ارتدت امرأة أخرى الزي الغربي (أو الدولي) أصبحت رمزاً للحداثة، وهذا من دون الأخذ بعين الاعتبار أوضاع أولئك النساء العائلية والاقتصادية والاجتماعية، وهمومهن الحقيقية، أو أفكارهن السياسية، أو نوعية عملهن، أو درجة تعليمهن وإحاطتهن بالعالم الواسع، أو طموحاتهن

الشخصية، أو المجتمع الذي ينتمين إليه، وبالتالي درجة الحرية الشخصية المسموح لهن بها. والأكثر خطورة عدم التفكير الدقيق في تحديد معنى كلمات «التراث،» أو «التقاليد،» أو «الحديث»، وربطها آليّاً بالمواطنية والحرية والسياسة والاقتصاد، من دون تعريفها، حتى أصبحت هذه الكلمات في هذا المفهوم مستعملة بطريقة خاطئة وبمعانٍ مشوّهة.

وهنا تبرز مشكلة أخرى يجب لفت الانتباه لها، فإذا دافعنا عن الإسلام والحضارة الإسلامية وقعنا في كثير من الأوقات في فخ فهم هذه الحضارة وكأنها لم تتغير، أو غير قابلة للتغيير، وهذا غير صحيح على الإطلاق، فالحضارة الإسلامية كجميع الحضارات العظيمة، حضارة ديناميكية، في حالة تغيّر وتقدم مستمرين. والمفارقة أن هذه النظرة عن الإسلام كثقافة ميزتها الوحدة المتراصة والتناغم الكليّ نتهم الاستشراق بتبنيها،[٢] ولكن نتبناها نحن لندافع عن أنفسنا من هذه النظرة الدونية.

والمشكلة المحيّرة لازمت النظرية النسوية العربية وأصبح من الصعب جداً الخروج منها: فإن كتبنا عن مشاكل النساء في مجتمعاتنا -- وهناك مشاكل كثيرة تواجهنا -- نرى أنفسنا متهمات بخيانة حضارتنا، وبتقليد الكتابات «الغربية» المشبوهة عن «المرأة العربية»، وبتعزيز الموقف العدائي لنا. وفي المقابل، إن اردنا أن ندافع عن حضارتنا نواجه حقائق صعبة لا فرار منها عن وضع النساء فيها، ونصبح، إن دافعنا عنها، شريكات في مجتمع ظالم، وعاجزات عن العمل لتحسين الوضع. وإذا كتبنا عن ماضينا، و«تقاليدنا» برضى واستسلام مطلقين، فكأننا ندافع تلقائيّاً عن عادات وممارسات قد لا نُؤمن بها؛ وإن كتبنا عن الحداثة وعن أفكار جديدة كنا عرضةً للاتهام بأنّنا إماء الغرب، نرجّح تقليده.

والأخطر أن الحداثة أصبحت كأنها ملك الغرب، لا علاقة بيننا وبينها إلا من خلال الاستعمار الغربي، وبالتالي من خلال التعامل مع الغرب: وفي المقابل، أصبحت «التقاليد» كأنها شأننا، وشأننا المطلق لا شأن يشغلنا غيرها. وهكذا أصبحت صورة «المرأة» وهيئتها في صلب خلاف خارج عن قضيتها الخاصة، ووُضعت النساء والتفكير في قضاياهن في إطار يتجاوز القضايا الواقعية والمدنية التي نناضل من أجلها، وهكذا ضاعت حقيقة النساء العربيات في التداول حول «المرأة العربية»، وتلاشى صوتنا،

(٢) انظر مثلاً إلى كتاب ادورد سعيد:
Covering Islam (New York: Pantheon Books, 1981)

وفقدت مكانتنا في رسم المستقبل الفردي والجماعي.

فكيف هذا؟ وما العمل؟

إن كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي، وغيرها من الكتابات النسوية العربية المعاصرة، تصب في خانة تصحيح هذا الامر المؤسف. فالنسوية، كما نفهمها اليوم وكما تمارسها هاتان الكاتبتان، تشكّل بحد ذاتها عنصراً من عناصر الحداثة، والتغيير الجذري الذي يطالب به النسويون هو إحدى صفات الحداثة. كما أنه من الواضح أن النوعية الفكرية التي تتجلى في كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي ناتجة مباشرة من تجارب خاصة بالنساء العربيات (ومن تجاربهما الفردية الخاصة) وأوضاعهن، وليس من تقليد الكتابات النسوية الغربية. ومن خلال تلك الكتابات النسوية العربية نسترد ملكيتنا للحداثة فلا ننظر إلى أنفسنا كمستهلكات للحداثة فقط، بل كمشاركات في تكوينها.

لكن لا يخلو الأمر أن تبقى هناك بعض الاسئلة والملاحظات حول موقف كل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي من الغرب، إلا أن أهميتهما تتجاوز هذا الموضوع، لذلك يجب قراءتهما من زاوايا أخرى لتحديد معنى النسوية العربية المعاصرة.

قبل الدخول في تفاصيل كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي اسمحوا لي أن أوضِّح شيئاً عن تحضيري لهذه الدراسة. قرأت ما في وسعي من كتبهما لأتمكّن من الحكم على كلتا الكاتبتين وأسلوبيهما النسوي انطلاقاً من موقعي كنسوية عربية تقرأ باستمرار النصوص النسوية العالمية، أكانت عربية أم هندية، غربية أم شرقية، معاصرة أم تاريخية، فما يهمني هو التوصل إلى تقييم وضع النسوية العربية، والمشاركة فيها.

أما الكتب التي تقام الدراسة عليها فهي:

أولاً: نوال السعداوي

الوجه العاري للمرأة العربية، The Hidden Face of Eve، المرأة والجنس، موت الرجل الوحيد على الأرض، إمرأة عند نقطة الصفر، مذكرات طبيبة، الحب في زمن النفط، Memoirs From a Woman's Prison

وجزءان من السيرة الذاتية المترجمة بعنوان: **A Daughter of Isis** و**Walking Through Fire.**

ثانياً: فاطمة المرنيسي

Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society

The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam

The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood

Islam and Democracy: Fear of the Modern World

The Forgotten Queens of Islam

Women in the Muslim Unconscious (under the pseudonym Fatna A. Sabbah)

Sheherazade Goes West

نوال السعداوي وقضية استقبالها في الغرب

كثيراً ما سمعت أن نوال السعداوي تُتهم بأنها تلعب لعبة الغرب في هجومها المستمر على القوانين والعادات الظالمة بحق النساء، والأنظمة العربية الظالمة لجميع مواطنيها، إلا أن هذا الاتهام الشائع يطرح أسئلة معقدة حول علاقة الكاتب بكتابه، وحول مسؤوليته في تحديد استخدام ما ورد فيه. وهذا الموضوع تكتب عنه أمل عميري في دراسة عن نوال السعداوي، تطبّق على أعمالها «نظرية الاستقبال» التي تفسر معناها بالكلام التالي:

> إن نظرية الاستقبال (reception theory) تحسب أنّ المعنى ليس موجوداً في صلب النصوص، بل هو منتوج من داخل السياق الجدلي (discursive contexts) الذي يُقرأ فيه النص. هذه النظرية تنظر إلى النصوص من زاويتي إنتاجها واستهلاكها... لذلك ما تقوله السعداوي أو تكتبه أقل أهمية من الأماكن التي تتكلم فيها وتكتب منها، ومن السياق الذي يصل كلامها إليه، ومن الجمهور الذي يسمعها ويقرأها، ومن الطرق التي تُستخدم فيها كلماتها. هذه النظرية تلحظ أن النص يمكنه أن يحمل معاني كثيرة في سياقات عديدة.(٣)

تلفت نظرنا أمل عميري إلى أن نوال السعداوي حين تُرجمت كتبها إلى لغات أجنبية، خاصة إلى الإنكليزية، أصبحت تحتل مكانة شرف في الدراسات العربية في الجامعات الأمريكية، وفي الكتب الجامعية النسوية العالمية، وفي الصحافة العالمية. وتقدمت مسيرة كتبها من دور النشر الإنكليزية الصغيرة واليسارية لتصبح في أيدي دور نشر أمريكية أكاديمية كبرى. وربما هي المرأة العربية الوحيدة التي تحتل مثل هذه المكانة، وهنا تتجلى خطورة الموقف، كما تراها عميري، فليس في قدرة نوال السعداوي

(٣) Amal Amireh, "Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World." in **Intersections: Gender, Nation, and Community in Arab Women's Novels**. Lisa Suhair Majaj, Paula W. Sunderman, and Therese Saliba eds. Syracuse, New York: (Syracuse University Press, 2002), p. 35.

-- أو أيّ كاتب غيرها -- السيطرة على كيفية استقبال كلامها، وبالتالي لا تستطيع أن تسيطر على المعاني التي تُعطى لأعمالها، كما سنرى لاحقاً.(٤)

وخير مثل على هذه التعقيدات كتاب السعداوي **الوجه العاري للمرأة العربية** الذي ترجم إلى الإنكليزية بعنوان **The Hidden Face of Eve**، وأصبح من أكثر كتابات السعداوي شهرة في الغرب. وتبين أمل عميري انطلاقاً من تحليل ترجمة العنوان كيف ضاعت من يدي نوال السعداوي السيطرة على ما كان في ودّها أن توصله إلى قرائها المصريين والعرب. فنرى هدفها كشف النقاب عن الموضوعات المحظور تداولها -- الوجه العاري-- لإيضاح حقائق المسائل النسائية لمواطنيها. ولكن أصبح للكتاب مفهوم آخر، إذ يلمح العنوان الإنكليزي إلى قضية الحجاب -- the hidden face -- الموضوع الذي يُغري الخيال الغربي منذ قرون ويدفع الناس إلى التهافت على شراء مثل هذا الكتاب، رغم أن الحجاب لم يكن قضية الكاتبة على الإطلاق. كما أن كلمة «حواء» -- Eve -- في ترجمة العنوان ينقلنا من عالم الواقع المرير إلى عالم الأسطورة والدِّين، على عكس ما رمت إليه الكاتبة.(٥)

(يجدر الذكر هنا أن عناوين الجزء الأكبر من كتبها التي قرأتها مترجمة ترجمة سليمة. أما رواية **موت الرجل الوحيد على الأرض** فأصبح في الإنكليزية **God Dies by the Nile**، وسيرتها الذاتيه التي صدرت بثلاثة أجزاء كلها تحمل العنوان نفسه وهو **أوراقي... حياتي** أصبحت بالإنكليزية **A Daughter of Isis** و**Walking Through Fire** والجزء الثالث لم يصدر بعد. وهذان العنوانان يضخمان الموضوع ويجعلانه أكثر دراماتيكية، كما أن ذكر «Isis» (ايزيس) يوحي بعالم الأسطورة ومصر القديمة بدلاً من سيرة واقعية لامرأة عصرية. ولست أدري ما خطر على بال دار النشر في ترجمته عنوان الرواية المذكورة، إلا أن ذكر النيل يوَضّح أن أحداث الرواية تدور في مصر.)

كما أن أسلوب الكتاب تغير، كما تقول عميري، فتظهر أن الفصل الذي يحتوي الأفكار الاشتراكية الخطيرة، وهو بعنوان «عمل المرأة داخل المنزل،» سقط من الكتاب كما ورد في الإنكليزية.(٦) وتبين عميري أن الفصل الذي يحتوي على موضوع الختان-- والذي كتبت عنه نوال السعداوي من موقع تجربتها الخاصة، وتصف فيه العملية كما مورست عليها في طفولتها-- أصبح الفصل الأكثر شهرة في الكتاب، كما أصبح هذا الموضوع أكثر من غيره متداولاً لدى النسويين الغربيين في كتاباتهن عن

(٤) Ibid., pp. 35-39.
(٥) Ibid., p. 47.
(٦) Ibid., p. 45.

النساء العربيات، وفي لقاءاتهن الدولية.[٧] ورغم محاولة السعداوي أن تستعيد سيطرتها على الموضوع، ورغم إصرارها على وضع الختان وغيره من الموضوعات النسائية التي تكتب عنها في إطار اجتماعي وسياسي واقتصادي، فإنها فشلت في ذلك.[٨] لكنها أصبحت من خلال تجربتها للختان معروفة في الغرب كضحية مجتمعها، وفي الوقت نفسه صاحبة السلطة النسوية التي تسمح لها أن تتكلم باسم جميع الضحايا الأخريات.[٩]

لا شك في أن تجربتها في عملية الختان كما تصفها في الكتاب مروّعة للغاية، (وسأتناولها لاحقاً بالتفصيل) ولذلك استُخدمت كسلاح بأيدي الذين شوَّهوا سمعة العرب والمسلمين، أو الذين يرون العالم وكل مشاكل النساء فيه بطريقة مبسّطة. يبدو إذاً أن نوال السعداوي لعبت دوراً، ولو كان عن غير قصد، في تعميم صورة «المرأة العربية» و«المرأة المسلمة» كشخص مظلوم بحكم عروبتها أو إسلامها، وبغض النظر عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتاريخية التي تفرّق بين الناس وتجاربهم. إن النسوية الغربية جرّدت حالة المرأة من الإطار الاقتصادي والتاريخي (الذي يتضمن فترة الاستعمار) الذي تشدّد عليه نوال السعداوي، وبذلك رسمت صورة هزليّة للنساء العربيات، وبالتالي للحضارة العربية والإسلامية.

هذه الصورة نفسها رسمتها النسوية الغربية عن النساء في العالم الثالث ككل. وتشرح تكوينها تشاندرة تالباد موهانتي في مقالها الشهير "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" الناقد أشد النقد الرؤية العالمية للنسوية الغربية، التي تنظر إلى كل الأوضاع النسائية في العالم وكأنها خاضعة لمقياس واحد؛ وهذا المقياس، طبعاً، هو القيَم الغربية -- كالفردية مثلاً -- التي تراها هذه النسوية طبيعية من منظورها الخاص. وترجع هذه الرؤية العالمية إلى النظرة الدونية التي رأى من خلالها الاستعمار باقي العالم، وكأن كل العالم يجب أن يُحكم برؤيته من دون رؤية غيره. وتذكر تشاندرة تالباد موهانتي الدور الذي لعبته كل من نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وغيرهما في إدانة هذه النظرة ومقاومتها، معتبرات أن عند النسويات الغربيات نقصاً في الوعي الذاتي فيما يتعلق بدورهن الاستعماري في

(٧) ما استوقفني في هذا السياق غياب من النص العربي فصل بكامله عن الختان يظهر في النص الإنكليزي تحت عنوان "The Cicumcision of Girls". فهل أسقطته الرقابة عمداً، أو أضافته الكاتبة على الترجمة الإنكليزية؟ لمعرفة الجواب ينبغي دراسة الطبعات المتتالية في اللغتين لمؤلفات الكاتبة، وللأسف هذا خارج عن نطاق هذه الدراسة.

(٨) Ibid., p. 40.

(٩) Ibid., p. 48.

تأليفهن ما يسمى بالـ«أخويّة الدولية» (international sisterhood) التي تجمع كل النساء في العالم تحت رؤية واحدة.(١٠)

ويجدر الذكر هنا بأن النقد نفسه لهذه الرؤية الأحاديّة والعالمية وجّهتها في إطار الحركة النسوية الأمريكية النسويات الأفريقيات الأمريكيات إلى النسويات الأمريكيات الأخريات، فهؤلاء الأفريقيات الأمريكيات رأين أن تلك الرؤية قائمة على تجارب نساء البيض المنتميات إلى الطبقة الوسطى أو الغنية، ولا علاقة لها بمشاكل السوداوات اللواتي تنتمي أكثريتهن الغالبة الى الطبقة الفقيرة أو المعدمة، لذا فإن مشاكلهن لا تشبه مشاكل النساء الغنيات على الاطلاق.

هذا النقد يبرهن أن استقبال السعداوي في الغرب ليس بالضرورة مشكلتها الخاصة، بل من الممكن أن نراها مشكلة النسوية الحاكمة ودور النشر التي من شأنها تسويق الكتب وجمع الأرباح. ويجدر السؤال هنا: كيف كان على نوال السعداوي أن تتصرف؟ أكان من واجبها أن تصمت عما رأته واختبرته، وتشارك في منع كشف الحقائق ليزيد عدد الضحايا دفاعاً عن سمعة المجتمع العربي لأن الممارسات يمكن أن تُستخدم سلاحاً ضدنا؟ ربما للنسوية العربية معركتان يجب عليها أن تقودهما في الوقت نفسه: معركة ضد مجتمعها الظالم، ومعركة ضد سوء استخدام الآخرين لما تكشف عنه من ظلم. وكما رأينا في بداية هذه الورقة أنه من الصعب جداً أن تنجح فيهما.

تقول أمل عميري إنّ نوال السعداوي قاومت لفترة المفهوم المغلوط الذي أُعطي لكتاباتها في الغرب، وبالتالي المفهوم المغلوط عن مكانة النساء العربيات والمسلمات في مجتمعاتهن. إلاّ أنها مثّلت نفسها في الغرب لاحقاً، وخاصة بعد سجنها في حكم أنور السادات، كفرد بطولي يُقاوم مجتمعه الطاغي لوحده، وليس كجزء من حركة نسوية عربية واسعة وجامعة، وكأن لا علاقة لها برائدات الحركة، أي كأنها لم تتعلم منهن ومن جهودهن شيئاً. وهكذا، كما تقول عميري، تبنّت المفهوم الغربي لكتاباتها ولمكانتها في التاريخ وتعاونت معه، لذا أصبحت تتمتّع بشعبية غربية وبسمعة بطولية.(١١)

رغم هذه التطورات، يظهر لي أن كتابات نوال السعداوي مهمة جداً، بحيث لا

(١٠) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", Chandra Talpade Mohantry, in **Third World Women and the Politics of Feminism**, Chandra Talpade Mohantry, Ann Russo, and Lourdes Torres, eds. pp. 51-80. (Bloomington: Indiana University Press, 1991). p.75.

(١١) Ibid., p. 49.

يمكننا أن ننكرها أو نتجاهلها. كما يبدو واضحاً لي أن كتاباتها الأولى ذات أهمية خاصة، إذ تركت بصماتها على جيل كامل من النساء العربيات، ووضعت النسوية العربية على طريق جديد.

المرأة والجنس والوجه العاري للمرأة العربية.

إن أهميّة نوال السعداوي تكمن في أنها شنّت حرباً محقة على قضايا نسائية لم يجرؤ أحد قبلها -- وربما بعدها --على أن يقوم بها، وأنها شرعت أبواباً كانت مغلقة تماماً، كانت تخبئ وراءها موضوعات ممنوع تداولها علناً، لتسلّط عليها ضوءاً لا يرحم، وذلك من موقعها كطبيبة رأت الأشياء بعينيها. ومن بين هذه الموضوعات العلاقات الجنسية العادية المشروعة (وما تحتوي من أسرار وأعمال غامضة، وخلل في توازن القوى بين الزوجين) وغير العادية وغير المشروعة (خاصة عندما تكون العلاقة بين رجل ذي سلطة ومكانة في المجتمع وامرأة فقيرة مغلوب على أمرها). في فصل مؤثر جداً عنوانه «الاعتداء على الطفلة البنت» في كتاب **الوجه العاري للمرأة العربية** تكتب عن أنواع الاعتداءات الجنسية البشعة، فيما بينها سفاح القربى، وتدفع أحياناً البنت ثمنه بالقتل، مع أنها هي الضحية. كما أنها تناولت موضوعات متروكة عادة للشرع، سواء كانت مدنية أم دينية، والتي في كثير من الأحيان تُسيء إلى النساء وتجعل من حياتهن جحيماً. وتدخل أيضاً إلى عالم كان سرياً، وهو عالم العادات المتعلقة بتحضير الفتاة للزواج، كما سنرى لاحقاً. وتضع كل ذلك في إطار سياسي واقعي، وتربط بشكل مباشر بين هذه القضايا وعدم العدالة الاقتصادية والاجتماعية طالبة بوضوح بتغيير المجتمع بشكل جذري ليكون مبنياً على أساس الاشتراكية.

في **المرأة والجنس**، تفضح نوال السعداوي بشكل واضح وصريح بعض العادات الجنسية البشعة التي تعرّفت إليها أثناء عملها كطبيبة في أرياف مصر، كما في المدينة. فتكتب عن تحضير العروس:

> ... تأتي الداية وتمسك العروس من ساقيها كما نمسك الدجاجة قبل الذبح، وتمد إصبعها ذا الظفر الطويل المدبب كالسكين (غالباً ما تطيل الداية ظفر إصبعها من أجل هذه المناسبة) -- وبهذا الإصبع تفض الداية غشاء بكارة العروس وتجفف الدم الذي يسيل في «بشكير» أبيض يختطفها منها أبو العروس ويرفعه عالياً ليراه كل الناس ويشهدوا بأعينهم على شرفه وشرف ابنته.(١٢)

(١٢) **المرأة والجنس**، في **مراسلات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٥.

أما في بعض الأحيان «يكون إصبع الزوج، وضرره في هذه الحالات أشد بشاعة لأنه إصبع جاهل غليظ لم يعرف إلا قبضة الفأس....»[١٣]

وتشهد أحياناً لتلك العمليات ملابسات خطيرة. تكتب السعداوي في هذا الصدد:

> في إحدى المرات مدت الداية إصبعها بعنف داخل مهبل العروس وحينما لم تسقط إلا قطرات قليلة خدشت بظفرها المدبب جدار المهبل فسال الدم غزيراً كالنزيف وغرق البشكير بالدم وارتفعت الزغاريد ودقات الطبول، وقلت للداية بصوت منخفض إنها أحدثت جرحاً في المهبل، لكنها همست في أذني أن ذلك ضروري ليكون الدم كثيراً فالناس يحكمون على شرف العروس بمقدار ما يسقط على البشكير من الدم.[١٤]

وتخبرنا عن حالات النزيف والالتهاب التي رأتها في عيادتها، والتي قد «لا تشفى مدى العمر.»

وماذا عن الحالات التي لا يظهر فيها الدم؟ تكتب السعداوي بشكل علمي عن أنواع البكارة وأحجامها وسمكها وكثافتها المتنوعة، منطلقة من حقيقة علميّة أن الإنسان في تكوين جسده مختلف عن الآخر، لذلك فإن العادات المتعلقة بعذرية الفتيات، والتي تؤدي أحياناً إلى قتل البنت في ما يسمى بـ«جرائم الشرف» أو إلى عمليات «تجميل» غير ضروريّة وغير مشروعة طبيّاً، أو على الأقل إلى تعذيبها نفسياً وجسدياً، ليست مبنية على براهين علمية على الإطلاق، أو حتى ملموسة، بل ترتكز على الأسطورة وعلى خرافات وعلى فهم مغلوط لتكوين جسد الأنثى، فكما تقول، ليس هناك إشارة مطلقة إلى عذرية البنت يُستند إليها علمياً. وكثير من الأطباء لم يدرسوا الموضوع، ولم يفهموه، ولذلك يمثلون دوراً مدمّراً في الدرامات التي تطالب ببرهان عذرية البنت عند زواجها، وفي حال فقدانه تُعاقب البنت أشد العقاب. وطبعاً تدين بشدة العادات المذلة التي تحاول أن تطبق على التأكد من عذرية الفتيات-- التي هي عبارة عن مزايا اجتماعية وأخلاقية، وبالتالي غير قابلة للقياس الحسي. فتقول: «إن المجتمع هو الذي قيد المرأة لأسباب من عنده، أما الطبيعة فهي بريئة وحقائق العلم والطب... تؤكد أن الفروق الضخمة التي وضعت بين الرجل والمرأة ليست من صنع الطبيعة.»[١٥]

وتتوقف السعداوي عند عملية الختان كما اختبرتها، فتصفها بالكلام الآتي، مستهلة بها كتاب **الوجه العاري للمرأة العربية**:

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

كنت في السادسة من عمري. نائمة على سريري الدافيء أحلم أحلام الطفولة الوردية حينما أحسست بتلك اليد الباردة الخشنة الكبيرة ذات الأظافر القذرة السوداء، تمتد وتمسكني، ويد أخرى مشابهة لليد السابقة خشنة وكبيرة تسد فمي وتطبق عليه بكل قوة لتمنعني من الصراخ، وحملوني إلى الحمام، لا أدري كم كان عددهم، ولا أذكر ماذا كان شكل وجوههم...

تتابع وتصف إحساسها بالرعب الشديد، وبلاط الحمام البارد تحت جسدها، ثم تقول:

وأرهفت أذني لصوت الاصطكاك المعدني، وما إن توقف حتى توقف قلبي بين ضلوعي، وأحسست وأنا مكتومة الأنفاس ومغلقة العينين أن ذلك شيء يقترب مني، لا يقترب من عنقي، وإنما يقترب من بطني من مكان بين فخذي... وأدركت في تلك اللحظة أن فخذي قد فتحا عن آخرهما، وأن كل فخذ شدّت بعيداً عن الأخرى بأصابع حديدية لا تلين... أحسست بالشيء المعدني يسقط بحدة وقوة ويقطع من بين فخذي جزءاً من جسدي... صرخت من الألم رغم الكمامة فوق فمي، والألم لم يكن ألماً، وإنما هي نار....

ثم تصف ألماً من نوع آخر حين حملوها إلى سريرها ليقبضوا على أختها الصغيرة، «فصرخت وأنا اقول لهم: لا، لا...»[١٦]

وتصف إحساسها بخيانة والدتها لها لأنها لم تسمح فقط بالعملية الظالمة، بل شاركت فيها أيضاً، بدلاً من أن تكون حاميتها الأولى والأهم، وتفهم أنها جزء من التركيبة الظالمة:

كنت أبكي وأنادي على أمي لتنقذني، وكم كانت صدمتي حين وجدتها هي بلحمها ودمها واقفة مع هؤلاء الغرباء تتحدث معهم وتبتسم لهم وكأنهم لم يذبحوا ابنتها منذ لحظات.[١٧]

وتشير السعداوي إلى أن والديها قبلا بالعملية، رغم أنهما متعلمان. والدها درس في دار العلوم، وكان يعمل في وزارة المعارف كناظر. فتشرح السعداوي بأن هذه العملية لا تخص الطبقة الفقيرة وغير المتعلمة فقط، بل تتناول الطبقات الوسطى والغنية، والمسيحيات كما المسلمات. وللأسف علمت مؤخراً أن ظاهرة الختان أصبحت اليوم أكثر انتشاراً من ذي قبل إذ إن الأطباء شرّعوا ممارستها خوفاً من الأذى الذي

(١٦) **الوجه العاري للمرأة العربية**، الفصل الأول، في **مراسلات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٧٠٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٧٠٥.

يلحق بالفتيات من وراء إجراء الدايات غير المتعلمات وغير المؤهلات لأي عمل طبي لها.[١٨]

تتابع نوال السعداوي شرحها عن عمليات الختان التي هي أكثر خطورة وتشويهاً من العملية المعروفة، خاصة تلك الشائعة في السودان، فتكتب:

> إنهم... يقطعون البظر... والشفاه الأربعة الداخلية ثم يخيطون الجرح ويغلقون فتحة المهبل تماماً إلا من ثقب صغير لمرور دم الحيض، وعند الزواج تفتح الفتاة بالموس أو المشرط حتي يمكن لعضو الزوج أن يدخل في المهبل، أما المرأة السودانية المطلقة فإنهم يغلقونها مرة أخرى حتى لا يمكنها ممارسة الجنس، فإذا تزوجت مرة ثانية عادوا وفتحوها بالموس أو المشرط.[١٩]

ولأنها عرفت هذه الحالات عن كثب كجزء من تجربتها الخاصة، تناولتها السعداوي بنوع من الغضب والشغف العميق، فلا تحمي قراءها بتقديمها لهم تفاصيل مزعجة للغاية عن وقائع اجتماعية وصحية رأتها في حياتها المهنية، فيحس القارئ معها بضرورة التخلص فوراً من هذه العادات الظالمة أشد الظلم في حق النساء، وهذا برأيي أحد واجبات النسوية، التي تهدف في نهاية الأمر إلى تغيير المجتمع ليصبح أكثر عدالة وأقل ظلماً لمواطناته.

إن السعداوي في **الوجه العاري للمرأة العربية** تدافع عن نسويتها من الزاوية الوطنية، فإذا كان جزء كبير من الكتاب يتناول المسائل التي أشرت إليها أعلاه، فإن جزءاً آخر يتناول تاريخ العرب والإسلام ومصر القديمة ليبرهن أن هدف تحرير المرأة ليس مستورداً بل أصيلاً، وحين نطالب بتحرير المرأة المصرية والعربية والمسلمة نكون مخلصين مع أنفسنا وثقافتنا وتاريخنا. فتستشهد مثلاً بأطباء وعلماء قدماء من تاريخ الإسلام، كما بنصوص دينية وفقهية، لتشرح بعض الطرق السليمة لمنع الحمل.[٢٠]

تفسّر السعداوي القضية النسائية تفسيراً اشتراكياً، وتعبر عن رؤيتها بوضوح في هذه الكتابات. ففي بداية **الوجه العاري للمرأة العربية** تضع أفكارها الرئيسية، فيما بينها «اضطهاد المرأة لا يرجع إلى الشرق أو الغرب أو الإسلام أو الأديان الأخرى. ولكنه يرجع أساساً إلى النظم الطبقية الأبوية في المجتمع البشري كله.»[٢١]

---

(١٨) محاضرة للد. عائدة صيف الدولة في الجامعة الأميركية في بيروت، شباط، ٢٠٠٤.
(١٩) **الوجه الآخر**، مصدر سابق، ص ٧٠٧.
(٢٠) انظر إلى فصل «الإجهاض ومشكلة النسل» في **الوجه العاري**، مصدر سابق.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٧٠٣.

وهذه الأفكار تظهر في كل فصل، وتستعمل لغة اقتصادية سياسية لتقدم من خلالها حقائق الوضع النسائي، مشيرة مثلاً إلى «قيمة النساء» في سوق الزواج الذي يشدد على جمال الأنثى (وعذريتها طبعاً)، كما تقول، وهنا تذكرنا بإحدى أصعب المآسي النسائية، وهي الكبر، فالرجل ينظر إلى المرأة كجسد يجب أن يكون شاباً دائماً، «ويقل سعر المرأة كلما تقدمت في العمر.»(٢٢)

أما عن موضوع الإجهاض فتكتب: «إن أول خطورة لعلاج مشكلة الزيادة السكانية في مجتمعاتنا الفقيرة هي القضاء على الفقر.» وتتابع:

> إن المشكلة الأساسية في حياة المرأة أن جسدها هو الوسيلة الوحيدة لإنتاج البشر. ومن أجل أن تسيطر الدولة على وسائل إنتاج البشر وتخضعها لمصلحة النظام الاقتصادي السائد فقد سيطرت على أجساد النساء وأصبحت المرأة لا تملك جسدها وإنما الذي يملكه هو الدولة التي ورثت في العصر الحديث كثيراً من سلطات الرجل في الأسرة الأبوية البدائية.(٢٣)

وتظهر في الفصل نفسه تجارب الإجهاض المختلفة لنساء من طبقات متفاوتة، فتقول:

> وقد لوحظ أن عمليات الإجهاض تُجرى لنساء الطبقات القادرة اقتصادياً بزيادة قدرها ثلاثة أضعاف العمليات التي تجرى للنساء الفقيرات، ومن هنا يظهر تحايل بعض الأطباء على القانون بسبب المال، وأن الأطباء... ينقسمون إلى قسمين بالنسبة لموقفهم من الاجهاض- قسم أصغر يقوم بهذه العملية ويتحايل على القانون بشتى الطرق لأسباب مادية في معظم الأحوال، وقسم آخر أكبر يرفض القيام بالعملية ذاتها ولكنه يحول حالات الإجهاض إلى الأطباء الذين يقومون (بها)... إن عمليات الإجهاض لا تزال في مجتمعنا العربي تعاني من التناقضات في القيم والازدواجية التي هي السمة الأساسية لأيّ مجتمع أبويّ طبقي.

وتتابع:

> ورغم قانون التحريم فالإجهاض غير القانوني منتشر في مجتمعاتنا وتدل البيانات التقديرية في مصر على أن حالة حمل واحدة من كل أربع حالات حمل تجهض بطريقة غير قانونية. وينتج من هذا مئات المضاعفات الخطرة سنوياً وبالذات في حالة الأمهات الفقيرات. وقد أصبح الإجهاض غير القانوني

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٢٣) الوجه العاري للمرأة العربية، ص ٩٠١.

يمثّل في مصر السبب الرئيسي الأكبر لوفيات الأمهات..[٢٤]

لا شك في أن نوال السعداوي تنجح بإشراك قرائها بغضبها حول مثل هذه المآسي النسائية، بواسطة أسلوبها الكتابي الفعال. فتصيب مباشرة الهدف، وتخلق جو الحدث الذي تود أن تصفه. ولا ريب في أن هذا النوع من الكتابة يليق بالروائي، وأن نوال السعداوي الروائية تعكس في رواياتها ما رأته في حياتها المهنية والشخصية.

روايات نوال السعداوي

نلتقي في روايات نوال السعداوي الأولى، ومنها **مذكرات طبيبة** (١٩٥٧)، **إمرأة عند نقطة الصفر** (١٩٧٣)، و**موت الرجل الوحيد على الأرض** (١٩٧٤)، بشخصيات نسائية تُجسّد المشاكل التي تعرّفنا إليها من خلال الكتابات العلمية للكاتبة. فبدلاً من الأرقام والمعلومات العلمية والتحاليل، نتعرف إلى نساء من لحم ودم، لكل واحدة اسمها وتاريخها الخاص، تمشي وتأكل، تتكلم وتبكي، وربما أهمّ من كل ذلك نساء يسترجعن القوة التي جردها منهن مجتمع غير عادل. فبعضهن يأخذن بثأرهن من مجتمع ظالم، يقتلن من يظلمهن، ويصبح مثل ظالميهن، عنيفات، يمارسن نوعاً من الجنون السلطوي، أما لأخريات، المغلوب على أمرهن، فلا يبكين على حظّهن فقط، بل يصارعن بقوة إرادتهن ويعملن من أجل البقاء، وهذا بحدّ ذاته إنجاز كبير.

ربما من أهم الروايات الأولى **إمرأة عند نقطة الصفر**. فردوس، إحدى الشخصيتين الرئيستين في الرواية، فتاة فقيرة، تربّت في بيت يخلو من المحبة والحنان. بعد وفاة والديها تسكن عند عمها، الذي يتحرش بها جنسيّاً، ثم يزوجها من العجوز الشيخ محمد، وهو شخصية قاسية؛ بخيل للغاية، يستكثر عليها اللقمة؛ شكله مثير للاشمئزاز، يمارس معها الجنس من دون محبة أو إحساس؛ تصرفاته عنيفة، ويضربها باستمرار. تهرب من بيته مع رجل تثق به كصديق جاء لإنقاذها من حياتها الصعبة، إلا أنه يجبرها لاحقاً على عمل البغاء، فتصبح عاهرة تحت إشراف قوادة. تهرب من هذه الحياة لتجرّب عالم التجارة و«العمل المحترم» في مكتب، لكنها تكتشف هناك أيضاً وحشية الرجال وعالم رأس المال الذي لا يحترم إنساناً ولا يرحم أحداً. ترجع بسرور إلى عملها كعاهرة، معتزة بعملها الحر، لأنها من دون قواد، إلا أنها تجبر على القبول بقواد تقتله في النهاية. نتعرف إليها حين تكون سجينة في انتظار تنفيذ حكم الإعدام عليها.

أما راوية القصة فهي طبيبة نفسانية وباحثة اجتماعية، جاءت إلى السجن لتجري

(٢٤) المرجع نفسه، ص ٩١٠.

على السجينات أبحاثاً، فتتعرف إلى فردوس، التي تروي لها قصتها، ثم تحبها، وتحترمها، وتحسّ في النهاية بأن فردوس المومس والقاتلة أهم منها بكثير، وأن حياتها تستحق الاحترام والتقدير.

ينتقد جورج طرابيشي الرواية أشد النقد في كتابه **أنثى ضد الأنثى** ويعتبر أن الراوية/الطبيبة هي في الواقع نوال السعداوي، ويرى أن كل ما جاء في كلام الطبيبة وفي ذهنها يمثّل بالفعل آراء السعداوي نفسها. لذلك يتهم الكاتبة بعدم فهم شخصياتها وبتبرير أعمال قاتلة. ينتقد بشكل خاص نهاية الرواية، أي نهاية احترام الراوية/الطبيبة لفردوس وتقديرها، فيتساءل كيف يمكن لإنسان عاقل يفهم الحياة ويؤمن بقيم حضارية أن يحترم مثل تلك المرأة؟ يقول طرابيشي إن السعداوي تشخّص المجتمع كمجتمع مريض نفسياً، وبذلك تبرر أعمال العاهرة القاتلة، أما الحقيقة فهي أن فردوس هي المريضة، خاصة فيما يخص رؤيتها للرجال.(٢٥) كما أنه يرى في نظرة فردوس إلى العلاقة بين الجنسين خللاً، فهي ترى العلاقات بينهما حرباً مستمرةً وليست علاقة تكامل، كما يراها طرابيشي. بهذه النظرة تتحدى «القانون البيولوجي الطبيعيّ» الذي تحكم بأن الإنسان خلق ذكراً وأنثى، ليساعد كلاهما الآخر، وليحب كلاهما الآخر، وليحرص الواحد على الآخر.(٢٦)

ويهاجم طرابيشي أيضاً السعداوي في رواية **مذكرات طبيبة**، ويرى مرة أخرى أنها تجسد شخصية الطبيبة الراوية. يتهمها بأنها ترغب في نزع القيم الذكورية (كالسلطوية، والعنف، والعجرفة) من الرجل لتهبها المرأة.(٢٧)

ورد مع ترجمة كتاب طرابيشي إلى الإنكليزية جواب من نوال السعداوي على انتقاداته، تنفي فيه نفياً قاطعاً أن رواياتها تمثل سيرتها الذاتية، وبذلك ترفض اتهامات طرابيشي أن الطبيبتين في روايتيها يمثلانها.(٢٨) في المقابل تتهمه برؤية تحليلية مبنية على أفكار فرويد البالية، بأن للأنوثة طبيعة ضعيفة، خاضعة، مطيعة، مستسلمة للرجال العنيفين، ولذا يحكم على شخصيات الروايات.(٢٩)

لن أدخل هنا في تفاصيل كل ما ورد من جدال بين طرابيشي والسعداوي، لكن

---

(٢٥) Georges Tarabishi, **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi**. Basil Hatim and Elisabeth Orsini, tr. (London: Saqi Books, 1988), p. 33.

(٢٦) Ibid., p. 17.

(٢٧) Ibid., pp. 40 ff.

(٢٨) "Nawal el-Saadawi's Reply," in Georges Tarabishi, **Woman Against Her Sex: A Critique of Nawal el-Saadawi**. op. cit., 189-212. pp. 190-191.

(٢٩) Ibid., p. 195.

في رأيي تحترم الطبيبة /الراوية في **إمرأة عند نقطة الصفر** العاهرة/القاتلة ليس لأن هذه الأخيرة قتلت أو تعاطت الدعارة، بل لأنها خرجت عن التقاليد ونفت مفهوم القيم التي تبناها مجتمعها، وهذا المفهوم يكرّس الظلم والفقر والتسلط ورأس المال الذي لا يرحم الإنسان.

كما يجب القول هنا إنه من البديهي في الدراسات الأدبية أن يكون الراوي أو الراوية في قصة ما شخصية منفصلة تماماً عن الكاتب، فعالم الرواية عالم كامل في حد ذاته، عالم خيالي بعيد كل البعد عن عالم الواقع. لكن ليس غريباً أن نرى كما رأى طرابيشي بين الراويتين الطبيبتين في القصتين المذكورتين أعلاه وبين الكاتبة الطبيبة تشابهاً. إن نوال السعداوي في قرارها في أن تخلق راوية طبيبة، وضعت نفسها في هذا المأزق، فكان قرارها قراراً غريباً. لماذا لم تكن راوية حكاية فردوس سجينة أخرى؟ كيف يمكن أن نتجاهل الشبه بين بعض تفاصيل مذكرات طبيبة، وبين نوال السعداوي، خاصة بعد قراءة سيرتها الذاتية؟ ربما يجب الدخول في تحليل أدبي دقيق ليصل الناقد إلى حقيقة الأمر، ومن المؤكد أن الحقيقة التي سيكشف عنها ستكون مثيرة.

تقارن فدوى مالطي–دغلس **مذكرات طبيبة** بكتاب طه حسين **الأيام**، الذي كما تقول أثار غضب نوال السعداوي بتقديمه صورة مظلمة للنساء. فترى مالطي–دغلس بين عمى الراوي في **الأيام** وأنوثة الراوية في **مذكرات طبيبة** تشابهاً، فكلاهما «عورة»، قائلة إن أبا العلاء المعرّي وصف النساء بأنهن «عورات». كما أن كتاب نوال السعداوي في رأي فدوى مالطي–دغلس جاء ليُشفي ما ورد في كتاب طه حسين والتراث عن كون المرأة «عورة».[٣٠] وترى أيضاً أن الطبيبتين في الروايتين **مذكرات طبيبة** و**امرأة عند نقطة الصفر** تمثلان من خلال ممارستهما مهنة الطب الشفاء واسترجاع الأنثى القوة التي اندثرت في مفهوم المجتمع للعورة.[٣١]

على كل حال، يخيل إليّ في نهاية الأمر أن لروايات نوال السعداوي الأولى أهمية أكبر من تفاصيل تقنية أدبية. كما أن علينا تقييم روايات السعداوي لا كأعمال أدبية كبيرة، بل كنماذج في الأدب النسوي المعاصر. ففي هذه القصص تجسد الكاتبة بشكل مفعم بالحيوية أحوال نساء وأوضاعهن كما عرفت هذا الواقع المرير من تجربتها الخاصة، إنها تتمتع بقدرة على تحريك خيال القارئ.

خير مثل على ذلك هذا المقطع من رواية **إمرأة عند نقطة الصفر**، وفيه تصوِّر لنا

(٣٠) Fedwa Malti-Douglas, **Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing** (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 111-129.

(٣١) Ibid., Chapter 7: "Nawal el Saadawi and Empowerment Through Medicine," pp. 130-143

شابة متزوجة من رجل كبير لا مكان لها في حياتة إلا كخادمته، يفعل بها ما يشاء، من دون أي اعتبار إلا إرضاء شهوانيته وحاجاته، بهذه الأفعال يسرق منها إنسانيتها. تتطلع الشابة إلى زوجها باشمئزاز عميق ويشاركها بذلك القارئ:

> حينما يجف الثقب (الذي على فمه) أتركه يقبلني، وأحس الورم الكبير فوق شفتي ووجهي مثل الكابوس والقربة المليئة بالماء الراكد أو الدهن. وفي غير أيام الجفاف أبعد عنه شفتي وأبعد أنفي، فهناك رائحة تشبه رائحة الكلب الميت يخرج من الثقب.... ولم تكن قدرته على الأكل كبيرة، كان الورم في وجهه يعرقل حركة فكّيه حين يمضغ، ومعدته العجوز ضعيفة يربكها الأكل الكثير، ولم يكن يأكل إلا قدراً قليلاً من الطعام، لكنه في كل مرة لا بد أن يمسح الصحن، يمسحه ويدور حوله لا يترك فيه شيئاً. وينظر دائماً في صحني وأنا آكل وإذا ما انتهيت وبقي في الصحن شيء يأخذه ويأكله ويؤنبني على إسرافي.... وحين ترتخي ذراعاه وساقاه من حولي أسحب جسدي بهدوء من تحت جسده، وأسير على أطراف أصابعي إلى الحمام أغسل وجهي وأغسل فمي، وأغسل ذراعيّ وفخذيّ، أغسل كل جسدي لا أترك شيئاً، أغسله بالماء والصابون عدّة مرّات.(٣٢)

أتعرَّفت نوال السعداوي في عيادتها إلى مثل هذه المرأة، المظلومة المقهورة في شبابها المتزوجة من رجل عجوز بشع في أخلاقه كما في جسده؟

مثل آخر على قدرتها توعية القارئ على مشاكل الشابات هو هذا المقطع من رواية **مذكرات طبيبة**، حين تشعر طالبة الطب لأول مرة في حياتها بقوة وكبرياء عند تجربة التشريح. تقف، والمِشرط بين يديها، فوق جثة رجل عارٍ، مجرّد من القوة والسلطة اللتين مارسهما في حياته:

> كان هذا أول لقاء سافر لي بالرجل والرجولة... فيه فقد الرجل هيبته وجلاله وعظمته الموهومة.... نزل الرجل من فوق عرشه وارتمى على منضدة التشريح بجوار المرأة... لماذا كانت أمي تضع هذه الفروق الهائلة بيني وبين أخي وتصنع من الرجل إلهاً على أن أقضي عمري كله أطبخ له طعامه؟... جسد الرجل! ذلك الشيء الرهيب الذي تخيف به الأمهات البنات الصغار فيحرقن بنار المطبخ لأجل إشباعه ويحلمن بشبحه الليل والنهار! ها هو الرجل ملقى أمامي عارياً قبيحاً ممزقاً.....(٣٣)

(٣٢) **إمرأة عند نقطة الصفر**، الطبعة السادسة (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٣)، ص ٤٨-٤٩.
(٣٣) **مذكرات طبيبة**، الطبعة الرابعة (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص ٢٤-٢٥.

كما نشعر مع زكيّة في رواية **موت الرجل الوحيد على الأرض**، وهي شخصية امرأة تعيسة حين تسجل في المقطع التالي عذابها بصرخة ألم، والصرخة تعبر ليس فقط عن عذابها في تلك اللحظة بل عن عذاب حياة طويلة من المعاناة والظلم.

> صرخت بأعلى صوتها، فتحت فمها عن آخره وظلت تصرخ وتولول بغير توقف، صرخة حادة طويلة امتدت طول عمرها الذي مضى، صرخة مكبوتة مختزنة في جسدها منذ ولدت، منذ سمعت أباها يضرب أمها لأنها لم تنجب ذكراً، منذ تعلمت المشي وسارت وراء الحمارة فوق الأرض الملتهبة تلسع بطن قدميها، منذ تعلمت الأكل وحرقت معدتها الشطّة والمخلل، منذ شدتها أم صابر وطهرت ما بين فخديها، منذ أصبح لها ثديان يقرصها فيهما الرجال، منذ ضربها عبد المنعم زوجها ثم صعد فوقها بجسده الثقيل الضخم، منذ حملت وولدت ونزفت ودفنت أولادها واحدًا وراء الآخر، منذ ارتدى جلال بدلة الجيش وذهب ولم يعد، منذ أن غابت نفيسة... منذ أن جاءت العربة بالأفنديّة والكلب ثم ذهبوا ومعهم كفراوي. صرخة طويلة ممدودة بامتداد عمرها، أطلقتها وهي تمزق شعرها وجلبابها، تغرز أظفارها في لحم جسدها لتمزقه،...(٣٤)

في **موت الرجل الوحيد على الأرض** تصف نوال السعداوي الطبقية الشرسة، التي تسمح للغني أو صاحب السلطة أن يفعل ما يشاء بحق الفتيات اللواتي يقعن في يديه، فعمدة القرية يأخذ الفتيات واحدة تلو الأخرى، ويغتصبهن، ويتصرف بحرية مبنية على سلطته، وعلى اطمئنانه بأن أحداً لن يجرؤ على أن ينتقد أعماله القاسية، بل على العكس، فهو يثق ثقة كاملة بأن سلطته توَفّر له عدداً من الأنصار، الذين يخافون منه ومن نفوذه.

إن روايات نوال السعداوي تخلو خلوّاً شبه تام من شخصيات ذكورية نتعاطف معها. إحدى هذه الشخصيات النادرة جلال، ابن زكية، الذي نراه في **موت الرجل الوحيد على الأرض** وهو راجع من الحرب، مقهوراً، حافي القدمين، يسيل الدم منهما بعد مشواره الطويل. تربط السعداوي كما تفعل دائماً في كتاباتها بين الفساد والظلم والسياسة الفاشلة وبين وضع الناس، فهذا المجتمع يستخدمهم، كما استخدم رجولة جلال في الحرب، وحين لا يحتاج إليهم يرميهم. يصبح في النهاية جلال ضحية أخرى للعمدة، الذي يتهمه بالسرقة ويدبر محاكمته، ويزجّه في السجن.

---

(٣٤) **موت الرجل الوحيد على الأرض**، الطبعة السادسة (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٩)، ص ١١٣-١١٤.

أما في نهاية الرواية، وفي سكوت تام نرى زكية تفعل ما عليها أن تفعله لتسترجع العدالة التي اغتُصبت منها ومن القرية بكاملها:

> رآها العمدة قادمة نحوه، فظن أنها إحدى العاملات في أرضه. ولكنه ما إن اقترب منها حتى رأى ذراعها الطويلة ترتفع في الهواء وفي نهايتها الفأس. قبل أن يسقط الفأس فوق رأسه ليهشمه، كان قد رأى عينيها وفقد الوعي من شدة الذعر.(٣٥)

لا نرى في روايات السعداوي الأولى امرأة واحدة ثرية مظلومة، فهي لا تهتم بهؤلاء النساء الثريات أو بمشاكلهن، أو بظلمهن، ولا تعترف بوجودهن، بل تهمها فقط الفقيرات ومشاكلهن، لا سيما أولئك اللواتي يعذبهن الأب أو الزوج بالضرب والقهر والإهانات، أو اللواتي لا مهرب لهن من العادات الظالمة إلا الولوج إلى وضع أصعب، كالدعارة أو الفرار.

أما من بين رواياتها الأخيرة **الحب في زمن النفط** (التي نشرت سنة ٢٠٠٠) فتبتعد نوال السعداوي فيها عن الرواية الواقعية التي تدور أحداثها في مصر الفقراء وشخصياتها البائسة. في المقابل تدور أحداث هذه الرواية في مملكة عربية مجهولة. ورغم أن الشخصية الرئيسة في الرواية امرأة، إلا أن هذه الشخصية لا تعنينا كما تعنينا بطلات الروايات الأولى. ورغم أن موضوع هذه الرواية عدم الحرية في الأنظمة العربية الأبوية والسلطوية والمستبدة، وسوء معاملة النساء فيها، وهما موضوعان بين الموضوعات التي تكتب وتحاضر عنهما نوال السعداوي باستمرار في الوقت الحاضر، ويعنيان كل عربي، إلا أنها لم تجتح بطلة هذه الرواية خيالي كقارئة، كما فعلت البطلات الأخريات، ولذا لم أحس أنني تعرّفت إلى حياتها وإحساسها كما أرادت السعداوي أن تعرّفني بها.

سيرة السعداوي الذاتية(٣٦)

وهذا الواقع الفني /الوجودي نفسه يواجهنا في سيرتها الذاتية. ففي الصفحات الأولى لهذه السيرة، تكتب نوال السعداوي عن حياتها كطفلة، وتسرد علينا دخولها المدرسة الابتدائية ثم الثانويّة، وبدايات المشاعرالنسوية عندها. وهذه الحكاية شيّقة

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٣٦) وهي في جزئين قرأتهما باللغة الإنكليزية:

A Daughter of Isis: The Autobiography of Nawal el Saadawi. Sherif Hetata tr. (London: Zed Books, 1999).

Walking Through Fire: A Life of Nawal el Saadawi. Sherif Hetata tr. (London: Zed Books, 1999).

جداً، نتابع من خلالها ليس فقط تربية فتاة مصرية، ونمو عقلها وشخصيتها ووعيها وإحساسها، بل أخبار نساء أخريات، كوالدتها، وخالاتها، وعماتها، وجدتيها، وقصص علاقاتهن الزوجية، ومسيراتهن في الحياة. كما نتابع أيضاً قصص بعض الخادمات في المنازل، ومسيرتهن المريرة. أما في الصفحات الأخيرة للسيرة، فتدخلنا في تحليل السياسة المصرية، إن كان في زمن الاستعمار الإنكليزي، والعمل المقاوم لوجوده، أو في زمن الاستقلال، فتنتقد السياسات الداخلية، وعدم الحرية، والفساد، وغيرها من موضوعات النقد.

نتابع باهتمام تطوّر قصة طفولتها لأن صدقها ملموس. فنرى مثلاً انزعاجها من اهتمام العائلة المنصب أكثر على مستقبل أخيها من مستقبلها، رغم أنه كان يفشل باستمرار في المدرسة، وكانت هي على العكس متفوقة، (وهذه المعلومة تكررها مرة تلو الأخرى في المذكرات، وكأنها بعد مرور العقود لم تقدر على استيعاب هذا المثل من عدم المساواة). وهذا النوع من السخط كتبت عنه هدى الشعراوي كعامل رئيس لزرع الحس النسوي في صدرها.

كما تسترجع السعداوي ذكرى رفضها بعض العادات والأعراف وقبولها بأخرى. فتكتب بغضب عن تجربتها حين تعرضت للختان، وتفيدنا بسخرية عن تصرفها حين جاء أحد الرجال ليخطبها من أهلها، إذ عملت كل ما في قدرتها لتتخلص منه، ونجحت في ذلك، فصبغت أسنانها بصبغة الباذنجان ليصبح لونها أسود كالفحم، كما أنها صبت القهوة عليه. وتكتب بشيء من الحزن عن الخادمة الصغيرة شلبية التي حبلت من مجهول، وتصف الضرب الذي تعرضت له على يد خالة نوال نعمت، لتعرف منها اسم المعتدي عليها، وكيف أن نوال الصغيرة (كما كانت آنذاك) خطفت العصا من يد خالتها، وكانت مستعدة لضربها كما كانت تضرب شلبية. أخذت نعمت شلبية إلى محطة سكة الحديد، حيث تذكر نوال أنها لم تعرف منذ ذلك اليوم شيئاً عن حياة هذه «الغلبانة». وتكتب عن إحساسها بالذنب تجاه خادمة صغيرة أخرى، تدعى سعدية، كانت تنام على الأرض، وكانت الطفلة نوال تحزن عليها لفقرها ولبعدها عن والدتها وعن بلدها. وجاء يوم هربت سعدية، وتم العثور عليها وهي في طريقها إلى والدتها، كما ظنت، إلى أن جاء يوم آخر اختفت فيه سعدية نهائياً، وتقول نوال الكاتبة إن سؤالاً استحوذ على تفكيرها: لماذا لم تساعد سعدية وتخلصها من عذابها؟ وكل هذه الحكايات وغيرها كأنها خزنتها نوال السعداوي في ذاكرتها لتصبح لاحقاً جزءاً من تفكيرها النسوي.

وعلى العموم، تصور السعداوي الحياة المنزلية كفراغ، ومكان خالٍ من الإنتاج، وهذا رغم محبتها الشديدة لوالدتها ووالدها، ورغم القصص التي ترويها عن طفولتها،

حين كانت محاطة بأقرباء محبين، إلا أن غالبيّة القصص حول هذه الشخصيات قصص سلبية -- يسودها الطلاق، والقوانين المجحفة بحق المرأة، والخادمات الطفلات المظلومات، والعادات العنيفة والرديئة، والأمراض التي لا علاج لها؛ كل هذا يسيطر على جو المنزل، وما خفف من ثقل هذه الأعباء الذهاب الى المدرسة والدروس والكليّات والعلم. فالخروج هو الحياة، أما البقاء في المنزل فهو الموت المعنوي.

يتجلى أحد أجمل المقاطع في السيرة الذاتية في وصفها تجاربها مع امرأة نسوية بارزة من الجيل السابق، والتي كانت -- ولا تزال -- رمزاً من رموز النضال النسوي العربي، لا سيما ذلك المتعلق بحق النساء بالتعليم. دخلت نوال السعداوي مدرسة نبوية موسى الثانوية وتعرفت إلى هذه السيدة، التي يُكتب عنها عادة في الكتابات النسوية العربية بلهجة شديدة الاحترام والخشوع. إلا أن السعداوي تكتب عنها بنفور حاد، فيظهر أنها كانت شخصية قاسية، بذيئة التصرف، لا تبتسم، ولا تضحك، طبعها يعكس السواد الذي كانت ترتديه دائماً، وتنظر إلى تلميذاتها نظرة كراهية، حتى انهن أطلقن عليها لقب «بعبع افندي».(٣٧)

نواكب نوال في سيرتها في القاهرة بعدما أمضت طفولتها في بيت والديها في الريف ونتابع بقلق وشوق وقائع حياتها، ومحيطها في عدد من بيوت أقاربها في المدينة، وثم دخولها كلية الطب وبعض تجاربها فيها. إلا أنها حين تكتب عن عملها السياسي، وعن رؤيتها السياسية، وتبتعد عن موضوع النساء، تصبح كتابتها كالوعظ، أو المحاضرة الفلسفية، وبالتالي أقل تشويقاً مما كانت عليه.

والجدير بالذكر أنها، باستثناء تجربتها السيئة مع نبوية موسى، لم يرد ذكر أي من النسويات الأخريات، مصريات كنّ -- أمثال هدى شعراوي، درية شفيق، أمينة السعيد -- أو أجنبيات --أمثال Simone de Beauvoir, Germaine Greer, Virginia Woolf -- في تكوين حسها النسوي. ولست أدري إن كانت إلى هذه الدرجة بعيدة عن أجواء الفكر النسوي.

أخيراً، وجواباً على الأسئلة التي طرحتها في بداية هذه الدراسة، يتبيّن بوضوح أن نسوية نوال السعداوي مبنية على الواقع، وعلى إحساس الفرد فيه وألمه، على تجربتها أولاً كفتاة في بيت والديها، وفي المدرسة، ثم في دراسة الطب وممارسته. كما أنها مرتكزة على تجارب نساء أخريات عرفتهن، من أقارب وخادمات وخاصة مريضاتها. ويظهر أنها تدين بشدة المجتمع الأبوي الطبقي، ولا ترى خلاصاً إلا من خلال مجتمع

(٣٧) **A Daughter of Isis**, op. cit., p. 161.

اشتراكي خال من الطبقية والسلطة والغبن والجهل. ولا بد من الذكر هنا أن في كتاباتها الصحفية الحالية، تضع نوال السعداوي النساء العربيات في دائرة واسعة تشمل ليس فقط مجتمعاتهن الفاسدة والظالمة، بل العالم بأسره، وما يتضمن من استبداد تاريخي، كالاستعمار، ومن علاقات اقتصادية عالمية تظلم الناس في جميع أنحاء العالم، ومن حركات دينية أصوليّة سواء أكانت إسلاميّة أم يهوديّة أم مسيحيّة.

فاطمة المرنيسي: السيرة الذاتية

إذا كانت نوال السعداوي تُصور الحياة المنزلية بشكل سلبي للغاية، فإن فاطمة المرنيسي تقوم بعكس ذلك. فهي أيضاً كتبت سيرتها الذاتية بعنوان: **The Harem Within: Tales of A Moroccan Girlhood** (الذي كتبته بالإنكليزية وصدر لأول مرة سنة ١٩٩٤ تحت عنوان: **Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood**. ومن المؤكّد أن ذكر كلمة «حريم» في العنوان أفاد في مبيع الكتاب في الغرب! ففكرة «الحريم» كما «الحجاب» "the veil") أسر الخيال الغربي منذ قرون.

في هذا الكتاب تدخل المرنيسي كثيراً من عالم الأسطورة إلى العالم الواقعي الذي تصفه.(٣٨)

ولدت سنة ١٩٤٠ في مدينة فاس، وتصف لنا طفولتها في «حريم» منزلها في تلك المدينة القديمة بكثير من العاطفة تجاه الشخصيات التي أحاطت بها في صغرها، ومنها أمها وجدتاها، عماتها وأولادهن، إضافة إلى معلمات، ضرّات جدتها، وعدد من الخادمات والرفيقات. ورغم نقدها الضمني لهذا العالم النسائي المغلق، فتروي قصة طفولتها بلهجة سعيدة، وتصف إيجاباً الحياة المنزلية الجامعة، المليئة بالصور، والموسيقى، والرقص، والطعام اللذيذ، والعادات السعيدة. فعلى سبيل المثال، حين تصف المشوار الجماعي الدوري إلى الحمام، وما يسبقه من تحضيرات، وكل ما يحتوي من أكل وشرب، وملابس، وروائح طيبة، وحديث، ولعب، ونوم، وتعاطٍ مع الآخرين، ترويه بغبطة. كما أنها حين تصف ليالي حنة الشعر، وغيرها من العادات التي تخدم جمال النساء، تكتب عنها كأسرار تقليدية يجب الحفاظ عليها. وفي كثير من الذي تصفه نوع من الحنان إلى عالم زال من الوجود، أو سيزول، وهذا العالم أحبّته وأسعدها.

تكتب عن جدتها ياسمينة، التي كانت إحدى زوجات جدها، ونتعرف إلى ضرّاتها اللواتي سكنّ معها، بمحبة. وتبين أن هذا النوع من التعايش طبيعي، غير قابل

(٣٨) Mernissi, Fatima. **The Harem Within: Tales of a Moroccan Girlhood** (Toronto: Bantam Books, 1997).

للاشمئزاز، فياسمينة شخصية قوية، تدير حياتها وحياة الذين سكنوا معها من ضرّات وأحفاد وخدم، بكثير من الود. لكن فاطمة تتكلم أيضاً عن شوق والدتها للخلوة، فكانت تكره الحياة الجامعة، وتدعو باستمرار ربها أن تعيش ابنتها في عائلة نووية صغيرة، لتحقق طموحاتها. من الواضح أن جدتها ووالدتها، وغيرهما من النساء اللواتي ترعرعت في وجودهن، أسهمن في زرع روح النسوية في قلبها، إما برفض حياة الحريم، كما فعلت والدتها، أو باعتناقها والتغلب عليها، كما فعلت جدتها. كما أن طفولة فاطمة واكبت الحركة الوطنية الاستقلالية، ويظهر أيضاً أن محبة الحرية زرعتها فيها هذه البيئة. وجدير الذكر أن هي أيضاً لم تذكر شيئاً عن قراءاتها في النسوية العالمية أو العربية، وبالتالي عن تأثّرها بها.

إن المرنيسي في كتابها تزيد على قصة طفولتها شيئاً من البلاغة التي تنقلنا من عالم الواقع -- هذا الواقع الذي كانت السعداوي متمسّكة به في كتاباتها الهامة-- إلى عالم الكلام الفلسفي، والحلم، والخيال. فتتكلم النساء في كثير من الأحيان بلهجة فلسفية غير واقعية، ويروين حكايات رمزية ذات هدف أخلاقي، الأمر الذي استوقفني مراراً في قراءة السيرة.

فعلى سبيل المثال، تسأل فاطمة الصغيرة أمها كيف تُخلق السعادة، فتجاوبها: «ينبغي عليكِ أن تعملي للوصول إلى الهدف. إن الإنسان ينمّي عضلات السعادة كما عضلات المشي والتنفس.»[٣٩] هل يخاطب إنسان في الواقع طفلة بهذا النوع من البلاغة؟

ومثل آخر: حين ترجع فاطمة الصغيرة إلى المنزل لابسة حجاباً، تنزعه والدتها بغضب شديد، وتقول لها: «الاختباء لا يحل مشاكل النساء. إنه يسهّل تصنيفها كضحية.»[٤٠] ومثل آخر عندما تتكلم عمتها المطلقة حبيبة لوالدة فاطمة عن طلاق الفنانة أسمهان من زوجها قائلة لها: «إذا فكرت في الطلاق، فإنه دائماً نوع من التقدم. إنه يجبرك على خوض مغامرة في أكثر الأوقات لا حاجة لك بها.»[٤١] وهناك عشرات الأمثال عن هذا نوع من الكلام، فهل يتكلم الناس على هذا النحو؟ وإذا كان الجواب سلبياً، فلماذا تكتب إذن المرنيسي بهذا الشكل؟ يخيل إليّ أن الجواب يقع في محبّتها لما

(٣٩) Ibid., p. 85. "You have to work at it. One develops the muscles for happiness, just like for walking and breathing."

(٤٠) Ibid., p. 106. "Hiding does not solve a woman's problems. It just identifies her as an easy victim."

(٤١) Ibid., p. 115. "When you think about it, divorce is always a kind of an advancement. It forces you to take an adventure, which most of the time, you could do without."

يسمى بـ«التراث»، ويجمع هذا النوع من الكلام مع ما تقوله عن الحمام والحنة والألبسة الحريرية والرقصات التقليدية، فكله تراث وكله شعر وكله يقع في عالم الحلم الجميل، وليس في عالم الواقع المرير.

في كثير من الأحيان يحس القارئ أن المرنيسي تكتب كأنها تُعرّف العالم الذي نمت فيه إلى عالم آخر، عالم قرائها، وربما كان هذا عالم الغرب، وكلا العالمين لا يعرف أحدهما الآخر. وهناك شيء من ال«استشراق» -- إذا صح التعبير --في هذا النوع من الكتابة، ففيه نوع من التفسير الانثربولوجي أكثر من كتابة ذكريات. فمن خلال صور وصفية وتفسيرات تشعرنا دائماً وكأننا في رحلة سياحية، معنا ترجمان يلفت أنظارنا إلى ما يجب لفت النظر إليه. ورغم أن قراءة هذا الكتاب ممتعة للغاية، ومفيدة جداً، إلا أنني مللت في النهاية من هذا الأسلوب. فالعالم الذي تصفه كأنه عالم «التقليد»، والعالم الآخر الذي تخاطبه عالم «الحداثة»، وأخشى أن يكون عالم التقليد العالم العربي وعالم الحديث الغربي، فكثيراً ما نرى في كتابات المرنيسي هذا النوع من المقارنة المبنية على إطلاقيات.

وكم فوجئت حين قرأت أنها قالت في كلمة ألقتها في مؤتمر نسائي في القاهرة عام ١٩٨٦ أن يجب علينا أن نتخلص بشكل نهائي من فكرة «التراث»، كما أن علينا أن نركّز على الحاضر ومتطالباته العلمانية.[٤٢] إلا أنني رأيت خلال هذه الدراسة أن هناك تناقضات أخرى في كتابات فاطمة المرنيسي.

فاطمة المرنيسي والإسلام

إن فاطمة المرنيسي حين كتبت ذكرياتها كانت مرسَّخة في الغرب ككاتبة نسوية مسلمة هامة، ومرجع عن الإسلام فيما يخص النساء. فكتاباتها الأكثر شهرة -- **Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society** (كتب باللغة الإنكليزية ونشر لأول مرة سنة ١٩٧٥، عنوانه العربي **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية**) و**The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam** (نشر لأول مرة باللغة الفرنسية بعنوان **Le hareme politique** سنة ١٩٨٧، وعنوانه باللغة العربية **الحريم السياسي: الدين والنساء**)، هما يتكونان من تفسيرات لنصوص إسلامية (القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والفلاسفة والفقهاء والعلماء) ولتاريخ الإسلام السياسي والعسكري، إلا أن كتبها في

(٤٢) Hisham Sharabi, "The Scholarly Point of View" in **Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses**, Hisham Sharabi, ed. (New York: Routledge, 1990), p. 40.

المغرب قوبلت برفض رجال الدين، وحُظرت في بلدها الأم لفترة.

إن الكتابين يختلفان كل الاختلاف في ما يتوصلان إليه من استنتاجات، وفي نظرتهما إلى الإسلام فيما يخص النساء. في **Beyond the Veil** تقدم لنا نظرية حول القيود التي وضعها الاسلام على النساء، وتبني هذه النظرية على نظرة الإسلام إلى المرأة كونها تجسِّد خطراً على تماسك الأمّة بحيث إن رغباتها الجنسية تسبب الفتن بين الرجال، وكون أن الإسلام ينظر إلى النساء بأن طبيعتهن الجنسية ناشطة وليست خامدة، كما يراها فرويد، الأمر الذي يستوجب ضبطها.(٤٣) تقول: «إن البنية الاجتماعية الإسلامية كلها يمكن رؤيتها كهجوم على القوة المشتّتة للطبيعة الجنيسة الأنوثية.»(٤٤)

وعملية ضبط النساء حصلت خاصة في بداية تاريخ الإسلام، حين حاول المسلمون القدامى أن يحافظوا على النظام الجديد، فإن الرسول، كما تكتب المرنيسي، قد جاهد ليجعل من قبائل متفرقة أمّة إسلامية واحدة متماسكة موحدة، ولذا رأى أن النساء يشكلن خطراً على ذلك. كما أنه رأى، كما تقول المرنيسي، أن الأسر المسلمة الصحيحة يجب أن يسيطر عليها رجل ليضبط فيها العلاقات الجنسية، وبالتالي لتجنب الفتن.(٤٥) كما أنه برأيها سمح تعدد الزوجات والطلاق لأن حب الرجل لامرأة واحدة يهدد أيضاً المجتمع، إذ إن بوسع علاقة خاصة أن تنافس حبه لله، وحبه للأمة وولاءه لها.(٤٦)

وتقول المرنيسي إن الإسلام حدّ من حرية التصرف التي كانت النساء في الجاهلية يتمتعن بها -- خاصة فيما يخص الزواج والطلاق، حيث كان لهن حق اختيار أزواجهن وحق الطلاق منهم.(٤٧)

كما أشرنا أعلاه، هذه النظرة إلى وضع النساء في الإسلام بنتها المرنيسي على نصوص دينية كما على تاريخ الإسلام. لكنها استندت فيها أيضاً إلى نظرية السوسيولوجي الإنكليزي جورج مردك، George Murdoch، الذي تستشهد برأيه على أن هناك نوعين من المجتمعات: الأول يصل إلى النظام الاجتماعي من خلال كبت الحرية

(٤٣) انظر إلى الفصل الأول لكتاب
Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society, Revised Edition. (London: Al Saqi Books, 1985),
وهو بعنوان .The Muslim Concept of Active Female Sexuality (pp. 27-45)

(٤٤) **Beyond the Veil**, p. 45.

(٤٥) Ibid., p. 80.

(٤٦) Ibid., pp. 113 ff.

(٤٧) Ibid., pp. 49-53.

الجنسية كبتاً ذاتياً باستبطان القوانين الدينية والاجتماعية فيما يخص العلاقات الجنسية، ومثل عن تلك المجتمعات ما تسميه «الغرب». أما المجتمعات الأخرى فتصل إلى نظامها الاجتماعي بفرض هذه القوانين فرضاً ظاهرياً خارجياً، ومثل تلك المجتمعات المجتمعات الإسلامية التي تفرض علامات خارجية كالحجاب، والخدر وغيرها، لتضبط الحرية الجنسية.(٤٨) ولتبرهن هذه الفروقات النظرية تختار مفكراً من كلتا الحضارتين لتحلل من خلال فكره نظرة حضارته إلى الموضوع. أما الخيار الذي تصل إليه فهو خيار عجيب للغاية، فالمفكر الإسلامي الذي اختارته هو الإمام الغزالي، والمفكر «الغربي» هو سيغموند فرويد -- فكيف يمكن أن يتشابه مفكر ديني من القرن الثاني عشر ومفكر علمي من القرن العشرين؟

تُظهر المرنيسي العلاقة بين هذه القراءة للإسلام والحضارة الإسلامية وبين الواقع النسائي المعاصر، الذي يتجسد بالقوانين المغربية الحديثة خاصة Code du Statut Personnel الصادر سنة ١٩٥٧.(٤٩) ونلاحظ في مقارنة هذه العلاقة أحد الفروقات بين نظريتها ونظرية نوال السعداوي: فكلتاهما ترجع إلى واقع معاصر، لكن واقع المرنيسي يظهر تجريدياً، كونه جماعياً، فرغم أنها تنقل لنا حقائق مبنية على أبحاثها، ونرى فيها قلق النساء في المجتمع المغربي،(٥٠) لم نشعر بوجود فرد يتعذب، خاصة بالنسبة إلى الواقع الذي ترسم صورته نوال السعداوي، تحسسنا من خلالها عن مشاعر الفرد، ويأسه، في الدائرة الكبيرة التي يتخابط فيها.

أما كتاب **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam** فيُفاجئ القارئ الذي سبق له أن قرأ **Beyond the Veil**، فهنا تقدم المرنيسي قراءة مختلفة تماماً عن القراءة السلبية للإسلام فيما يخص المرأة التي قدمتها في الكتاب الأول. وفي **The Veil and the Male Elite** تبرهن أن القوانين والعادات المجحفة بحق النساء ليست ناتجة من الإسلام -- نصاً وسنة وحديثاً ونظرية-- بل هي ناتجة من تاريخ الواقع أو واقع التاريخ، ومن رغبة رجال النخب في أن يسيطروا على المجتمع.(٥١)

تباشر قراءتها تاريخ الإسلام من الحاضر المرير، وتقول إن المسلمين في القرن

---

(٤٨) Ibid., p. 30.

(٤٩) انظر إلى الجزء الثاني للكتاب. **Beyond the Veil**, p. 89 ff.

(٥٠) Ibid., See Chapter 4 "The Modern Situation: Moroccan Data," pp. 89 ff.

(٥١) Mernissi, Fatima. **The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam**, Mary Jo Lakeland, tr. (Cambridge, Mass., Perseus Books, 1991), p. ix.

العشرين يعانون «ألم الحاضر» (mal du présent)، وتستشهد بكلمة المفكر المغربي محمد الجابري الذي قال إن «القارئ العربي يوجّه أنظاره إلى الماضي ليأخذ منه القوة التي ينكرها عليه الحاضر».(٥٢) والرجوع إلى الماضي، الرجوع إلى التقاليد التي يطالب بها الرجال، هو السبيل لرجوع الأمور إلى نصابها.

ولكن قراءة الماضي كما يُقرأ عادة بشكل مغلوط، ومبنيّ على تفسير النصوص على قرون من كره النساء (misogyny). وفي **The Veil and the Male Elite** تقدم صورة عن الرسول كرجل محب للنساء ومخلص لقضاياهن، كما أنه كان يحترمهن ويؤمن بقدراتهن، وبالتالي تظهر المرنيسي أن وضع النساء تقدم مع الإسلام على ما كان عليه في الجاهلية (وهذا عكس ما قالته في **Beyond the Veil**)، والخلاصة أن لا خلاف على الإطلاق بين الإسلام -- أي الإسلام الأصلي، المفهوم فهماً صحيحاً -- وبين الديموقراطية التي يطمح بها المسلمون المعاصرون. فالحقيقة، كما تقول المرنيسي، أنه بعد وفاة الرسول، وخاصة عندما استلم الحكم عمر بن الخطاب، أصبح الحكم بين أيدي نخبة من الرجال، ومنذ ذلك الوقت تدهور وضع النساء المسلمات.(٥٣)

إحدى المشاكل في كتابة فاطمة المرنيسي هاجسها بفكرة الحدود -- وهذه الفكرة تمهد بها في سيرتها الذاتية. والحدود التي تتكلم عنها أو ترمي إليها هي الحدود بين العالم الإسلامي والغرب. ورغم أنها لم تكتب في هذين الكتابين عن الحدود بمعنى عدائي ثابت، ولم تقدم لنا فيهما حرباً مستمرة بين حضارتين، أو مواجهة ضرورية، إلا أنها تفرّق بينهما بشكل مطلق لا يقنع القارئ على الإطلاق.

فما «الغرب»، مثلاً؟ وما «الإسلام»؟ (هنا أتكلم طبعاً عن الإسلام ليس كدين وعقيدة بل كحياة سياسية وتاريخية) هل هما فكرتان مطلقتان خارج الزمن وخارج المكان وخارج الواقع، من دون طبقات، أو صراعات داخلية؟ هل «غرب» جورج بوش «غرب» الستينيات من القرن الماضي؟ هل للطبقة الغنية في «الغرب» رؤية الفقراء نفسها؟ هل جميع القراءات السياسية في «الغرب» متماسكة معاً؟ هل أن فكرة واحدة سائدة في «الغرب»، تسيطر سيطرة كاملة على كل شيء؟ كيف إذاً الكلام عن «الغرب» كما تتكلم عنه فاطمة المرنيسي؟

وهل العالم الإسلامي كما يختبره عربي خليجي غني هو عالَم الفلاح المصري

(٥٢) The Arab reader turns to the past in order to draw from it the strength that the present denies him.
Ibid., p. 16.

(٥٣) Ibid., p. 39.

نفسُه؟ هل النساء في جميع البلدان الإسلامية يعشن الحياة نفسها ويخضعن للعادات الاجتماعية نفسها -- في بنغلادش كما في لبنان، في اندونيسيا كما في تركية، في باكساتان كما في المغرب؟ هل يرتدين الأزياء نفسها ويطالبن بالمطالب السياسية نفسها؟ أين الطبقات في هذا المفهوم الأحادي؟ أين السلطات السياسية والتوازنات الاثنية؟ أين كل الاختلافات التي تغني الحياة في العالم الإسلامي كما في العالم الغربي؟

وحتى لو أردنا أن نتكلم عن الإسلام كدين وعقيدة وشريعة، هل كل الآراء متماسكة في كل الموضوعات، خاصة بما يخص النساء؟ وهل الحياة المعيشية في كل مكان وفي كل الطبقات وفي جميع المجالات متطابقة ومتساوية؟ أليس هناك صراعات عقائدية داخلية تتحول في بعض الأحيان من صراعات فكرية إلى صراعات دموية؟ تلغي المرنيسي كل هذه الفروقات في كتاباتها عن «الإسلام»، كما عن «الغرب».

إن مشكلة النظرة الأحادية للعالم التي تتمسّك بها المرنيسي تصل إلى قمتها في كتابها **Islam and Democracy: Fear of the Modern World** الذي كتبته باللغة الفرنسية سنة ١٩٩١ بعد حرب الخليج الثانية، وأعيدت طباعته بعد حوادث ١١ أيلول، ٢٠٠١، تبحث فيه عن أسباب فشل العالم العربي في مواجهته مع الغرب، وتستنتج فيه أن لا خلاص للعرب إلا عن طريق النساء والنسوية، فعالم الرجال أصبح غير صالح للتطور.

لسوء الحظ، ليس هنا مكان أو مجال لتحليل هذا الكتاب من الزاوية التي حللت فيها أمل عميري أعمال نوال السعداوي. إنما الواضح أن فاطمة المرنيسي في هذا الكتاب تخاطب العالم الغربي. فعلى سبيل المثال، عنوان الفصل الخامس للكتاب «القرآن»، وكلماته الأولى «ان القرآن كتاب مؤلف من ١١٤ سورة متفاوتة الطول،... ان القرآن أنزل باللغة العربية على الرسول»(٥٤) ومن المؤكّد أن هذه المعلومات ليست موجهة إلى قارئ عربي أو مسلم! وتبدو المرنيسي كأنها الوسيط بين عالمين.

في هذا الكتاب، تقابل المرنيسي بين عالم غربي عقلاني وخيّر وحكيم وحديث، وبين عالم إسلامي رافض للعقلانية، عنيف ودموي، خائف من الحداثة، لا خيار له في تسوية صراعاته إلا من خلال الصراع العنيف. تظهر المرنيسي أن مفهوم الإسلام الصحيح للإمام الذي يجب أن يقود الأمة بحكمة وإيمان، استُبدل في الواقع عبر التاريخ بقائد استبدادي وعنيف ووحشي،(٥٥) وإن تقليد الخوارج وأسلوبهم، الذي تصل فيه

(٥٤) **Islam and Democracy: Fear of the Modern World**, Second Edition. Mary Jo Lakeland, tr. (Cambridge, MA: Perseus Publishing, 2002), p. 75.

(٥٥) Ibid., p. 37.

حكماً المواجهة مع السلطة إلى العنف والقتل، تغلّب عبر تاريخ الإسلام على خيار تقليد المعتزلة، أي المواجهة بالفكر والعقلانية.(٥٦) وتتابع قولها: «إن هذا الإسلام، إسلام القصور، مجرد من بعده العقلاني، هو الذي يضغط على وعينا اليوم.»(٥٧) أما الغرب، كما تصفه المرنيسي، فتفوّقه ليس راجعاً إلى سلاحه، بل إلى أن قواعده العسكرية أصبحت مختبرات، «وجنوده أدمغة، جيوش من الباحثين والمهندسين.»(٥٨)

هذا النوع من المقارنة الذي نواجه فيه مطلقين لا يفيد قراءتنا للتاريخ، ولا يساعدنا على تحسين عالمنا. فليس هناك حاكم مستبد في الغرب؟ أكان هتلر مسلماً، أو ستالين، أو تشاوتشيسكو؟ هل شارون مسلم؟ هل كان هؤلاء يسمحون بتسوية الخلافات السياسية بشكل عقلاني وغير دموي؟ هل كانوا يسمحون بالخلاف أصلاً؟ هل أن تاريخ بلدان الغرب خالٍ من الدم أو الصراعات الدموية؟

وفي المقابل هل مُحيت بشكل كلي ونهائي العقلانية من الصراعات العربية الداخلية؟ ماذا عن تبادل الأفكار في الكتابات والمؤتمرات العديدة التي نراها كل يوم في العالم العربي، في قطر أكثر من قطر آخر؟ ماذا عن الجامعات والمعاهد، عن دور النشر؟ أليس هناك عقلانية في العالم العربي؟ أليس هناك شيء إلا الصراعات الدموية؟ لا أريد إطلاقاً أن أدافع عن الأنظمة العربية، أو عن فشل العرب في زمننا، ولا أريد أن أنكر تفوق العالم الغربي على عالمنا من ناحية الإنتاج الفكري خاصة في العلوم، إلا أنني أفضل أن أفتش على أسباب هذا الفشل في واقع حيّ، لا مطلق كما تصفه المرنيسي. رغم موافقة المفكر نصر حامد أبوزيد المرنيسي في كثير مما جاء في كتابها، فإنه يلومها، مثلاً، على تجاهلها النتائج السلبية للاستعمار الغربي على عالمنا العربي، ولزرعها إسرائيل في وسطنا، كما أنه ينقدها مراراً على التعميم والتبسيط.(٥٩)

حين تصل إلى موضوع النساء، تكتب فاطمة المرنيسي عن النساء العربيات والمسلمات بلهجة لا يمكن لنا أن نصفها إلا بال«استشراقية،» فهي مليئة بالغريب والساحر، وكأن النساء العربيات والمسلمات لسن موجودات في عالم الواقع، بل في

(٥٦) Ibid., p. 32.

(٥٧) It is that Islam of the palaces, bereft of its rationalist dimension, that has been forced on our consciousness as the Muslim heritage today.
Ibid., p. 37.

(٥٨) Ibid., p. 43.

(٥٩) نصر حامد أبوزيد، «الإسلام والديموقراطية والمرأة: دوائر الخوف عند فاطمة المرنيسي (الخوف من التحديث والحداثة)» في **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، الطبعة الثانية (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)

عالم السحر والحلم. فالفصل العاشر من كتابها، وهو بعنوان «غناء النساء: والهدف الحرية» (Women's Song: Destination Freedom) تستهله بالكلام الآتي: «العالم العربي سوف ينطلق. هذا ليس نبأ، بل هو حدس نسائي، والله، الذي يعرف كل شيء، يعلم أن حدس النساء لا يخطئ إلا نادراً.»(٦٠)

وتتابع قولها إن الحرية والتجديد في العالم العربي سوف تحققهما النساء العربيات، اللواتي «لا يخفن من الحداثة، تُتيح أمامهن فرصة لإيجاد بديل من التقليد الذي يشكل عبئاً ثقيلاً عليهن. يشتقن إلى عالم ممكن أن تسوده الحرية. كنّ منذ قرون، مقيّدات ومحجبات، يغنين عن الحرية، إلا أن أحداً لا يسمعهن...»(٦١) وبعد فقرات قليلة، تعود لتقول: «إنهن خائفات، يقعن ويشعرن بالضعف -- فكيف يمكن أن يتحركن إذا كنّ مكبلات؟»(٦٢) وفي الصحفة التالية تصفهن «شاحبات وصارمات» (pale and grave). فهذا النوع من الكتابة يرجعنا إلى ما اعتدنا أن ندينه بالأنماط الجاهزة (stereotypes) في بعض الكتابات الغربية عن النساء العربيات.

في كتاب فاطمة المرنيسي **ملكات الإسلام المنسية The Forgotten Queens of Islam** (الذي صدر لأول مرة باللغة الفرنسية سنة ١٩٩٠ بعنوان **Sultanes oubliées** وعنوانه بالعربية **السلطانات المنسيات**) تتساءل عما إذا كانت هناك مشاركة للنساء في القيادة العسكرية والسياسية عبر التاريخ، وهذا موضوع شيّق تعلمت الكثير منه، خاصة حين تصف الملكات المسلمات أمثال شجرة الدر المملوكية والملكة عروى اليمنية وغيرهما. إلا أن المرنيسي ترجع في الكتاب إلى بعض التعميمات غير المبررة على الإطلاق، فتقول إن تقدم المجتمع العربي مقيّد بالخوف والخضوع لقائد قاسٍ ومستبد. فمع أنني أعترف بشيء من الصحة في هذا الوصف القاسي، فكيف تفسّر إذاً مقاومة الفلسطينيين -- واللبنانيين -- للاحتلال الإسرائيلي الشرس؟ وكيف تفسر الثورات والمظاهرات المختلفة وحركات المقاومة لأنظمة عربية مستبدة، وبالتالي لوجود آلاف السجناء السياسيين، إذا كان كل ما تعلمناه الخضوع؟ وليس للمسلمين والعالم الإسلامي شيء غير التقليد السياسي الذي تصفه -- ألم نقرأ، ألم نفكر، ألم نتعلم شيئاً إلا هذا التقليد؟ تقول في آخر صفحات الكتاب: «ان الغربيين يركزون على التفكير، أما

(٦٠) The Arab world is about to take off.
This is not a prophecy. It is a woman's intuition, and God, who knows everything, knows that women's intuition is rarely wrong.
Ibid., p. 149.

(٦١) Ibid., p. 150.

(٦٢) Ibid., p. 151.

(٦٣) Ibid., p. 151.

نحن... فنضع جهودنا في فن الكلام. لكن لنقول ماذا؟ في الكثير من الأحيان لا ندري ما نقوله».(٦٤)

صدر سنة ١٩٨٢ كتاب بعنوان **La femme dans l'inconscient musulman** (النساء في اللاوعي الإسلامي) عن كاتبة تدعى فتنا أ. صباح (Fatna A. Sabbah) ويقال إنها حقيقة فاطمة المرنيسي.(٦٥) يحتوي الكتاب على تحليل لبعض النصوص الأدبية العربية الجنسية (erotic) وبعض النصوص الدينية فيما يخص النساء والجنس، وهذا الكتاب يعاني أيضاً برأيي تعميمات غير مبررة. فحين قرأت الكتاب كنت أتساءل ما معنى «اللاوعي الإسلامي؟» فهل هناك لاوعي إسلامي ولاوعي مسيحي مثلاً، أو هندوسي؟ ربما كان الجواب إيجابياً فقط فيما يخص الذكريات الدينية من الحياة التعبّدية -- كصورة الصليب عند المسيحيين مثلاً، أو الأيقونات ورائحة البخور وأنغام الموسيقى الكنائسية وغيرها. أما إذا تكلمنا عن اللاوعي الإسلامي فيما يخص الجنس، فلم أرَ الفرق بين الحضارات. حين قرأت هذا الكتاب كنت أتذكر في كل صفحة معرضاً حضرته منذ بعض الوقت في أحد متاحف لندن لصور جنسية erotic paintings للفنان الاسباني الكبير بيكاسو، فكانت تلك اللوحات تشبه الصور التي تتكلم عنها فتنا أ. صباح في كتاب **النساء في اللاوعي الإسلامي**.

إن الكاتبة تعمّم من أول صفحة، فتتساءل لماذا صفات الجمال عند النساء في المجتمع الإسلامي الصمت، والجمود، والطاعة؟ وثم تستشهد بالإمام الغزالي كما وصف المرأة المثالية.(٦٦) إلا أنني لم أر أن هذه الصفات محصورة بالحضارة الإسلامية، فماذا مثلاً عن مريم العذراء، التي تشكل عذريتها أحد أركان المسيحية؟ وبوسعي أن أستشهد بعشرات من أبيات الشعر من الأدب الإنكليزي لأبرهن أن الصفات نفسها كانت تعتبر أيضاً مثالية في تلك الحضارة -- وسأكتفي ببيت شعر واحد من مسرحية شكسبير، **الملك لير**، حين يصف لير ابنته المحبوبة كورديليا بعد وفاتها:

Her voice was ever soft, gentle, and low, an excellent thing in woman.

كان صوتها دائما ناعماً، ولطيفاً وخافتاً، وهذه ميزة ممتازة عند النساء.

أخيراً، ان كتابة فاطمة المرنيسي النسوية، التي فيها كثير من الصحة والعلم والمثير، والإثارة ترتكز أولاً على تحليل ديني وتاريخي للواقع، وهذا التحليل مشوّه إلى

(٦٤) Ibid., p. 188.

(٦٥) Hisham Sharabi, op. cit., p. 41.

(٦٦) Sabbah, Fatna A. **Woman in the Muslim Unconscious**. Mary Jo Lakeland, tr. (New York: Pergamon Press, 1984), p. 3.

درجة ما بالتعميم، تقارن بين عالمين مطلقين، إسلامي عربي من جهة وغربي من جهة أخرى، وتصور في كثير من الأحيان النساء العربيات وعالمهن بشكل سحري، غير واقعي. الخلاص كما تراه يتطلّب أولاً قراءة صحيحة للإسلام، وفهماً عميقاً للتاريخ، وعناقاً للنموذج الغربي للحداثة.

الخلاصة:

تضع كلتا الكاتبتين المرأة العربية والمسلمة في إطار سياسي لتفسّر وضعها السيّئ، وكلتاهما تشكو من عدم الديموقراطية في المجتمعات العربية، ومن الاستبداد السياسي كما من الغبن والتفكير المغلوط. لكنهما تختلفان بتفسير هذه الظواهر. نوال السعداوي تلوم الأبوية السلطوية ورأس المالية في المجتمع العربي والدولي، وتلوم أيضاً التركيبة الدولية وتاريخ الاستعمار. أما فاطمة المرنيسي فهي تلقي اللوم على المفهوم المغلوط للإسلام، و«الميسوجينية» التي نتجت منها، كما أنها ترى جذور المجتمعات العربية غير الديموقراطية في التاريخ السياسي الإسلامي.

في الصفحات الأولى من هذه الدراسة ذكرت أن إحدى الوظائف النسوية السعي إلى تغيير المجتمع ليصبح أقل إجحافاً في حق النساء، وبالتالي جميع المواطنين، وهذا ما تفعله نوال السعداوي بامتياز، فتكتب في أعمالها الهامة جداً عن واقع صعب، وتحرك العصبية عند القارئ ليحس كما تحس بثورتها على عدم العدالة في المجتمع.

وظيفة أخرى للنسوية أن تكون آلية لتحليل المجتمع والتاريخ، كما الآداب والفنون وغيرهما، وهذا ما تهدف إليه فاطمة المرنيسي. والسؤال الآن أية وظيفة من الوظيفتين تهمنا كنساء عربيات؟ والجواب، طبعاً، إن الوظيفتين بالغتا الاهمية، ولا غنى لواحدة عن الأخرى. وإذا طرحنا سؤالاً آخر وتساءلنا عما إذا كانت إحدى الكاتبتين تتفوّق على الأخرى كنموذج للعمل النسوي المستقبلي في العالم العربي، فالجواب سيكون نفسه: فإن الكاتبتين مهمتان جداً، ولا غنى لواحدة عن الأخرى. فكلتاهما فتحت بجرأة فائقة أبواباً مغلقة، وبذلك قد أثبتتا أن ليس هناك موضوع ممنوع التداول فيه، كما أن ليس هناك حقل معرفي ممنوع للنساء أن يخضنه، وهذا إنجاز مهم بحد ذاته.

أما إذا طرحنا سؤالاً ثالثاً وتساءلنا عما إذا كانت إحدى الكاتبتين تتفوّق على الأخرى كنموذج للعمل النسوي المستقبلي في العالم العربي --وأتكلم هنا عن المستقبل القريب-- فالجواب سيكون مختلفاً.

إن الحركة النسائية حين تتخذ لها أهدافاً اجتماعية أو سياسية ملموسة -- كتغيير قانون غير عادل أو حق النساء في التصويت -- وتصب جهودها عليها، تصل في النهاية إلى تحقيق نسبة لا بأس بها من النجاح. بمعنى آخر، ان الطريق إلى النسوية

الناشطة التي يكون مصدرها واقعاً قائماً على أذيّة آلاف النساء المتورطات في هذه القضايا المؤثرة فيهن بشكل مباشر، تجعل من هؤلاء النساء قوام جيش يناصر هذه الحركة، ما يؤدي إلى تغيير ملموس في المجتمع. وهذا ما حصل مراراً في تاريخنا المعاصر.

في المقابل يجب الاعتراف بأن حركة نسائية من دون فكر نسوي يمهّد طريقها ويحلل أسباب مشاكل النساء، ويرفع مستوى الوعي العام، ستكون لها طموحات متواضعة، وجهود خجولة، وبالتالي سوف تحقق نجاحاً محدوداً بالنسبة إلى ما بوسعها أن تصل إليه لو كانت الحركة قائمة على الفكر النسوي.

وهذا يوصلنا إلى تقييم كتابات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي. رأينا أن نوال السعداوي بَنَت كتاباتها وأفكارها على واقع اختبرته بشكل مباشر، وهذا الواقع واقع ملايين النساء اللواتي يشكلن جيشاً. أما فاطمة المرنيسي فبعدت عن الواقع اليومي لحياة النساء، وعن حياة الفرد، وركزت على تحليل التاريخ والدين والفلسفة. ولكلتا الطريقتين حسنات وسيئات، ولكلتيهما فخاخهما الخاصة، لكن الفخاخ التي تقع فيها فاطمة المرنيسي في رأيي أخطر على مستقبل النسوية العربية، فمجرد ما وضعنا المشكلة النسائية في إطار الدين، خاصة في يومنا هذا الذي تنشط فيه الحركات الدينية الأصولية، فإن المشكلة أصبحت دينية، لا تحلها إلا المؤسسة الدينية، وهي حكماً مؤسسة لا يسيطر عليها سيطرة شبه كاملة الرجال فقط، (وهذا ليس فقط في الإسلام بل في المسيحية واليهودية أيضاً) بل يحكمها في معظم الأحيان محافظون، لا يرحبون بالتغيير أو الانفتاح. وهذا الموقف أخذته ليس جبناً مني، وخوفاً على سلامة النسويات، بل خوفاً من الدخول في الجدل الديني الذي لا نهاية له، كما يبرهن بوضوح من خلال المناقشات الحادة التي تنقلها لنا كل يوم المحطات الفضائية العربية، والموضوعات نفسها تُناقش سنة بعد سنة، والنصوص الدينية نفسها تُستَخدم في النقاش، وتُستدعى أيضاً المراجع الدينية ذاتها، وهذا في الوقت الذي تعاني فيه النساء العنف والفقر والتعذيب النفسي والقوانين المجحفة بحقهن، كما تعاني الأمة أيضاً الفقر والعنف والإحباط والكآبة، فما الجدوى منه؟

هذا ليس معناه أن علينا أن نجهل الدين والنصوص الدينية والتاريخ وطبيعة المجتمعات الإسلامية أو الأسلوب الفلسفي، كما أن ذلك لا يعني أنه يجب التعامل مع المفيد فقط من دون الفلسفة والفكر والتنظير-- لا، على الإطلاق. لكن معناه برأيي أن النسوية الناشطة، المبنية على فهم ماضينا وحاضرنا وعلى فكر نسوي سليم، قد تكون في الوقت الحاضر مفيدة في تغيير الواقع، وفي إعادة خلق ما يسمح لنا بأن نشارك في صنع القرار في مجتمعاتنا، وبذلك نسهم في ولادة عالم جديد.

الخطابات المتباينة لـ«النّسويّة والإسلام» والخوف من «الازدوجيّة في المعايير»

حُسن عبود

يثير الخطاب الأكاديمي المهتم بالنِّسويّة والإسلام[1] عند البعض الحذر من إزدواجية في المعايير أو اجتماع «لفظتين متناقضتين: نِسويّة (فمينيزم) وإسلام»! فتطرح أسئلة مثل ما جدوى أن تدرس النساء الإسلام من وجهة نظر قضايا المرأة؟ وكيف يتّفق التراث الديني التوحيدي ونظامه الأبوي مع المنظور النِّسوي؟ وهل هناك مُسلِمات نِسويّات حقيقة؟ أم هو ترف أكاديمي أو «موضة» لأن خطاب الإسلام حديث الساعة ويقع تحت مجهر أبراج مراقبة. إن مصطلح «النِّسويّة» نسبة إلى «نِسوة»، هو مصطلح يشير إلى تجمّع نِسوة لأمرٍ ما[2].

وقد كنا نقرأ أوائل القرن الماضي في النِّسائيّات (١٩١٠) لباحثة البادية (ملك حفني ناصف) وهي عبارة عن مقالات صحافية عالجت قضايا اجتماعيّة تتعلّق بالحجاب والسفور وتربية وتعليم البنات والزواج وتعدد الزوجات والعلاقة بين الرجل والمرأة والمقارنة بين المرأة المصرية

(١) انظر إلى تاريخ استخدام «الفمينيزم» و«الفمينيست» في الحركة النسائيّة المصريّة في
Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*, (Princeton University Press, 1995), p. 19-20.
وقد بدأ استخدام مصطلح «النِّسويّة» في التسعينات من القرن العشرين بينما كانت النساء العربيات يستخدمن سابقاً «النسائيّات»، «تحرير المرأة» ثمّ «قضيّة المرأة العربيّة» الخ... وتتحيّر النساء اليوم فيما تستخدم مصطلح «الجنوسة» أو تعريب «الجندر» والجندر «صياغة المعرفة بين التأنيث والتذكير» وهي رؤية متطوّرة للنّسويّة.

(٢) إن مصطلح «النِّسوية» نسبة إلى «نِسوة» والتي يشار إليها مثلا في القرآن الكريم تشير إلى تجمّع نِسوة بقصد أمر ما «وقال نِسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه» (القرآن: سورة يوسف) وقد أقرّ مجمع اللغة العربية النسبة إلى الجمع.

والمرأة الغربية. آنذاك كان هذا الوعي بـ«النِّسائيّات» يمزج بين قضايا المرأة المصريّة والأمة والاستقلال،[٣] ولم يكن خطاب تحرّر المرأة كما رفعته النساء المِصريّات خطاباً في المرأة المسلمة إنما كان للمرأة المصرية المسلمة والقبطية على حد سواء. وحين حاضرت بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان) في «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» (١٩٦٧) كانت تميّز بين المفهوم الإسلامي وغير الإسلامي لتحرير المرأة العربية، وبذلك تحدّد منطلقاتها وحقّ الآخر بمنطلقات أخرى. لكن مع ظهور الصحوة الإسلاميّة[٤] في الأوطان العربية والعالم الإسلامي، برز النموذج الإسلامي الديني الصريح والمتحمّس، وأمام هذا الإسلام النموذج الذي سار سائداً، برزت نساء مسلمات أكاديميّات وناشطات في حقوق المرأة أخذن زمام قضايا المرأة بأيديهن. والأجواء التي ساعدت النساء على أخذ المبادرة بأنفسهن عديدة منها: أنهن معنيات أكثر بقضاياهن ومسألة تهميشهن بسبب الرجل أو بسبب نظام أبوي له علاقة مباشرة مع الأنظمة السياسية الفاسدة أو غير ديمقراطية. ثانياً: أن النساء العربيات في الوطن أو في الشتات بتن يمتلكن الثقافة العلمية والتدريبات المنهجية، لطرح المساءلة والتنظير لأنواع القمع وأسبابه. فبدأ خطاب نسائيّ نِسوي[٥] لا يختبئ تحت عباءة عصرنة الإسلام أو الاستقلال الوطني[٦] ليطرح قضاياه، بل يريد وضع يده على الجروح خاصة في التراث الديني الإسلامي الذي أصبح غطاءً لكل التناقضات في المنطقة وهويّة يستعان بها تعويضاً عن فقدان هويّات أخرى.

إن دراسة كتابات نِسويّة صادرة عن نساء من مصر (بنت الشاطئ) والولايات المتّحدة الأميركية (عزيزة الهبري وليلى أحمد) والمغرب (فاطمة المرنيسي) ستساعدنا بلا أدنى شكّ على تفحّص بعض مفاصل المعرفة النِّسويّة للإسلام وتطوّرها. وهذه المفاصل ساهمت في تشكّل خطاب «النِّسويّة والإسلام» الأكاديمي

(٣) ملك حفني ناصف، النسائيّات، ط١(١٩١٠) القاهرة: ملتقى المرأة والذاكرة، ١٩٩٨. ط٣.

(٤) يقول الدكتور رضوان السيّد إنه «ليس ممكناً تعليل الصحوة أو الإقبال على أسلمة المجتمع بطرائق شعائريّة ورمزيّة بفشل الدولة أو قمعها. إنها حركة شاملة وعالميّة وتتجاوز ديار الإسلام إلى ديار الأمم الأخرى وأديانها.» د. رضوان السيّد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات، (دار الكتاب العربي، ١٩٩٧) ص ١٦٨.

(٥) من أكثر الأمور غرابة أن يحتفل المجلس الأعلى للثقافة في مصر (عام ١٩٩٩) على مئة عام على تحرير المرأة باستدعاء قاسم أمين عوضاً عن ملك حفني ناصف. لذلك أميّز هنا بين خطاب رجالي نِسوي وخطاب نسائي نِسوي.

(٦) كانت حركة التجديد الإسلامي بقيادة الشيخ محمد عبده وحركة الاستقلال بقيادة سعد زغلول والحركة النسائية بقيادة هدى الشعراوي في مصر أوائل القرن العشرين غير مستقلة بعضها عن بعض. انظر بدران.

العلمي الذي وسّع أطره إلى خطاب «الجنوسة والإسلام» هذه «الجنوسة (الجندر)» التي تقدّم معرفة واسعة عن النساء كنوع اجتماعي وتاريخي بعيداً عن الطبيعي وحجج الجوهر.(٧)

في هذا البحث سنركّز على الكتابات الصادرة عن النساء العربيات النِّسويّات المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات).(٨) سنقرأ في القسم الأول: تفسير وتحليل بنت الشاطئ وعزيزة الهبري لموضوع «القوامة»، ثم نتابع الموضوع في القسم الثاني مع فاطمة المرنيسي من منطلق نقد نِسوي لتقريب السلطة من المقدّس إلى الإنساني. أما في القسم الثالث فسنطّلع على مصادر الجنوسة (الجندر) في الإسلام في دراسة لليلى أحمد. وفي القسم الرابع سنتابع استخدام مصطلح «النِّسويّة» لدى هؤلاء الناشطات ونتفحّص شرعيّة أطروحاتهنّ. أما في القسم الأخير فسنتعرّف على «النِّسويّة الإسلاميّة» كما بدأت تعرض لها مارغو بدران وأماني صالح. وهذا البحث هدفه التعريف بخطاب «النِّسوية والإسلام» الأكاديمي ومن ثم إزالة الغموض عن العلاقة بينهما (بين النِّسويّة والإسلام). فهل العلاقة هي لمعرفة نِسويّة للإسلام أم هي استراتيجية أو نقلة نوعية لأجيال تتماثل اليوم بالهوية الدينية في موقف الدفاع عن النفس؟ أم هي خطاب لأجل المرأة يسيّس قضيّتها للتحرّر والديمقراطيّة؟

مفهوم «القوامة» القرآني عند بنت الشاطئ وعزيزة الهبري

عندما قدّمت بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمان، ت ١٩٩٨)(٩) محاضرتها «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة» (١٩٦٧) في جامعة أم درمان، ركّزت في مقالتها على تحرير مفاهيم قرآنية عن الأنثى والمرأة كان الرجل قد أساء فهمها واستغل سوء الفهم هذا لصالحه. لذلك انكبّت في البداية على إثبات مسلَّمات منها «أن حقها في الحياة هو ذاتي وأصيل ومفهوم إسلامي حرّ دون أن يتعلّق هذا الحق بإرادة رجل، أو يتقيّد

(٧) انظر، «الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير»، ألف، مجلة البلاغة المقارنة الصادرة عن الجامعة الأميركية في القاهرة، ١٩ (١٩٩٩).

(٨) أميّز هنا بين المجتهدة التي تعمل داخل التراث لتطوّر القوانين التشريعيّة والعلمانيّة التي لا تعني اللادينيّة إنما «تعني ببساطة فصل الدين عن الدولة، وتطبيقها العملي «أنسنة» السياسي، أيّ جعل شؤون الحكم مباراة سلميّة بين ساسة بشر لا كهنوت يزعمون العصمة بينهم.» (انظر، خالد شوكت، «شيراك اختار العلمانيّة اللادينيّة ورفض العلمانيّة المتديّنة.» النهار، ٨ كانون الثاني(٢٠٠٤) ص.١٩

(٩) تُعتبر بنت الشاطئ وهي أستاذة في الدراسات القرآنية من النساء اللواتي اهتممن بقضية المرأة المصرية والعربية والمسلمة. وكانت أول امرأة كتبت عن الفلاحة المصرية وعن الشاعرة العربية وسير نساء الرسول.

بكوني ألد أو لا ألد، أنجب ذكوراً أو لا أنجب!.»[١٠] وحددت كمال إنسانية المرأة بكل ما يتعلّق بهذه الإنسانية من حقوق، وما تحتمل من تكاليف وتبعات. ولم تدعُ بنت الشاطئ إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وحجّتها في ذلك: «أن أي مساواة تظلّ محكومة حكماً صارماً بمنطق الفطرة وقانون الطبيعة التي لا تعرف المساواة التامة بين الرجل والرجل ولا بين امرأة وامرأة، فضلاً عن أن تعترف بها بين جنس وجنس.»[١١] ثم تشير إلى أن هذا الحقّ في المساواة، بهذا الفهم، يرجع إلى أصل إسلامي مقرّر بنصوص صريحة من «الكتاب المحكم»، فلم يقل القرآن قط «لا تستوي المرأة والرجل» وإنما الذي فيه: «لا يستوي الخبيث والطيب» و«لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة» و«لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون». فمدار المساواة أو عدمها على الطيب والخبيث، والإيمان والكفر، والهدى والضلال، والجهاد والبذل والعلم والجهل وليس على الذكورة أو الأنوثة. وهذه اللفتة من بنت الشاطئ إلى المساواة الأخلاقية والدينية بين الرجل والمرأة التي أُقِرّت في القرآن تختلف بطبيعتها عن الأمور التشريعيّة التي أَقرَّت للرجل نظامَه الأبوي في أمور عديدة كالقوامة وحق الطلاق وتعدد الزوجات الخ... لنرَ كيف تحلل بنت الشاطئ مسألة قوامة الرجل على المرأة وهذه تعدّ من أولى المسائل التي تأخذها النِّسويات المسلمات وغير المسلمات بعين الاعتبار حين يعالجن قضيّة «النِّسويّة في الإسلام».

تطلب بنت الشاطئ من المرأة السويّة الفطرة أن تعترف «بأن للرجل حقه الشرعي والطبيعي في القوامة عليها مستشهدة بالآية: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجل عليهن درجة» (البقرة: ٢/٢٢٨). لكنها تطلب من الرجال أن يفهموا أن مناط القوامة هذه، ليس مجرّد الذكورة كالتوريث «للذكر مثل حظ الأنثيين» وإنما القوامة، في المفهوم الإسلامي حقّ للرجولة، وتزيد: «وليس أحب علينا نحن المسلمات الحرائر، من أن نقرّ لرجالنا بهذه القوامة عن رضى وارتياح.» لكن تعود فتحذّر الرجال أن يفهموا «أن حقّهم الشرعي في القوامة علينا ليس مطلقاً، للرجال عموماً على النساء عموماً»، وإنما هو مقيّد «بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» فإذا أخلّ رجل بهذا القيد سقط حقّه في القوامة.» وهنا نلاحظ أمرين: أولاً أنها تفرّق بين الرجولة والذكورة كما تقدّمها النصوص لكن لا تشرح المفهومين، وثانياً أنها تفرّق بين المطلق والمحدّد بمعنى أن هناك من لا يتحمل المسؤولية فتسقط عنه القوامة. ولو دخلت بنت الشاطئ

(١٠) بنت الشاطئ، «المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة»، محاضرة ألقيت في جامعة أم درمان (القاهرة: مطبعة منحيمر، ١٩٦٧) ص ٥.

(١١) بنت الشاطئ، ص ١١.

في معايير الرجولة والذكورة والمروءة (من امرأة)[١٢] والأنوثة كما تمثّلها النصوص، لقرأنا فهماً لثقافة وخطاب كان يتشكّل في زمن الإسلام المبكّر. هذه المعايير لو حلّلت في محيطها الطبيعي ثم لوحق تطوّرها في الثقافة العربية الإسلاميةّ ستكشف عن أوجه التسيّس التي شملت تفسير كثير من التشريعات فيما بعد وعلى مدى قرون من الزمن.

سنة ١٩٨٢ استقطبت عزيزة الهبري مجموعة من النساء الأكاديميّات، وحررت كتاب النساء والإسلام.[١٣] نذكر من المشاركات على سبيل المثال ليلى أحمد في مقالة «النِّسويّة والحركات النِّسوية في الشرق الأوسط» وفاطمة المرنيسي في مقالة «العذريّة والنظام الأبوي» وعزيزة الهبري في «قصّتها الإسلاميّة: كيف دخلنا أساساً في هذه «اللخبطة؟»[١٤] أهمية الكتاب أنه استقطب الأكاديميات المسلمات (الهبري، المرنيسي، أحمد) إضافة إلى أكاديميّات غربيات نشطن في الدراسات الإسلامية ودخلن قضية المرأة المسلمة من الباب العريض.[١٥] وهنا سأترك معالجتَي المرنيسي وأحمد ذلك انني سأراجع أهم أعمالهما فيما بعد، وأقدّم هنا معالجة محرّرة الكتاب، عزيزة الهبري، في مقالتها: «قصّتها الإسلاميّة...»

تعود الهبري إلى بداية الإسلام فمراجعة البدايات تفتح المجال للتأويلات الجديدة ولإعادة صياغة المفاهيم. فتقرأ عن سيطرة النظام الأبوي على العرب قبل الإسلام في حقبة كانت لا تزال هناك آثار لممارسات تشير إلى نظام أمومي قديم، ومنها طبعاً عبادة الآلهة الإناث كما ذكر القرآن عن «اللآت والعزت ومناة». وتأتي على ذكر مشاركة النساء في الحروب وظواهر أخرى بقيت من هذا الإرث الأمومي. وترى أن صراعاً ديناميّاً بين النظامين الأبَوي والأُمومي قد سبق ظهور الإسلام بفترة مائة عام، لكن

(١٢) لا يوجد مفهوم للمرأة يقابل مفهوم «الرجولة» للرجل أما المروءة أيّ «الإنسانيّة» والقيم التي اشتهر بها العرب من الكرم والشجاعة والعفة والوفاء فهي للرجل والمرأة على حدٍّ سواء. وقد اقترح الزميل تركي على الربيعو أن نستخدم مصطلح «المروءة» للمرأة لأنه بنظره المرأة مشتقّة منه والمرء أيضاً لكن اليوم المستخدم الرجل بدل المرء في الثقافة الحالية فلماذا لا نستعيد هذا المفهوم ونطرحه لمفاهيم مروءة المرأة. لكن المعجمي الأستاذ أحمد الخطيب لم يقبل هذا الطرح لذلك هو قيد الدراسة وننتظر توليد مفهوم لقيم المرأة تقابل «الرجولة» عند الرجل. وهذه المفاهيم تعبّر عن قيم اجتماعيّة وثقافية ولا علاقة لها بالذكورة والأنوثة أيّ الفروقات الطبيعيّة.

(١٣) Aziza al-Hibri, Editor, *Women and Islam*, (Pergamon, 1982).

(١٤) لن أشير إلى مقالة نوال السعداوي عن «المرأة والإسلام» لأن السعداوي تبدو موزَّعة فكريّاً بين عدة محاور.

(١٥) هناك مقالات ثلاث لمختصّات في الإسلاميات:
Jane Smith and Yvonne Haddad, ''Eve: Islamic image of woman,'' and AnneMarie Schimmel, ''Women in mystical Islam,'' and Kenneth Jan Dorph, ''Islamic Law in contemporary North Africa: a study of the laws of divorce in the Maghreb.''

سرعان ما فقدت النساء موقع القوة في هذا الصراع. وتلوم السيطرة الأبوية التي أتاحت للرجال الحصول على تقنيّات الحرب والتجارة التي توفّرت لهم في الصراع الدائر بين البيزنطيين والفرس، فتراجعت النساء نتيجتها إلى أعمال الحياكة ورعاية القطعان وتربية الأولاد. وهكذا يتعلّق الأمر لدى الهبري بمن يحارب ويربح الصراع الاقتصادي والعسكري. وهي تقدم مثلاً على ذلك الصراع بين الدول التي تملك التقنيات المتطوّرة ودول العالم الثالث التي غُلِبت على أمرها بسبب افتقارها إلى تقنيّات القوّة الاقتصادية والعسكرية. فهل يا ترى المسألة هي مسألة صراع قوة واقتصاد فقط علماً أن رسالة محمد في عمقها كانت رسالة دينيّة تدعو إلى التوحيد الديني واللغوي والسياسي؟ (السؤال لكاتبة المقال). وتشير الهبري إلى الرابط بين تطوّر النظام الأبوي الجديد في بنية قبلية قويّة ترتكز على النسب الأبوي، «فالقبيلة كمجموعة تحدّد اجتماعها على أساس النسب الأبوي، فالأعمام وذريّتهم ينتمون إلى نفس القبيلة التي يرأسها رئيس القبيلة. وتلجأ القبيلة في الحرب إلى أقربائها الأعمام وليس إلى الأخوال ما قد تعني أحياناً طلب المساعدة من الغرباء. وحيث إن القبيلة هي السلطة السياسية والاقتصادية والعسكرية والتشريعيّة العليا، وحيث لا أهمية للفرد في هذه العشائرية المطلقة، أصبح «الرابط الأبوي» هو السلطة المطلقة في المجتمع الجاهلي يعمل على سير كل أوجهه والبحث عن كل القوى داخله. وأصبح نتيجة لذلك الأساس والجوهر للنظام الأبوي».[١٦]

تقدّم عزيزة الهبري الإيجابيات التي أتى بها الإسلام معتمدةً في أكثرها على أصولها القرآنية (وفي القليل منها على أصولها الفقهيّة؟) متكلمةً باسم الإسلام مع أن الخطاب الذي تستعمله قرآني. والكثير من هذه التشريعات باتت من طراز قديم لأن العودة إلى حسنات الماضي لا تكفي في الحجاج لضعف الحاضر ولأن تطور الأحوال والأزمان يعيب هذه الإيجابيّات. هي تذكّرنا بالإصلاحات التاليّة:

أن الإسلام حدد للرجال المدة الزمنية لهجر نسائهم في المضاجع، ومنع النساء من الحداد على الرجل مدة سنة، وحدد التعدد بأربعة نساء بعد أن كان الرجال لا يتقيّدون بحدود، وأقرّ للمرأة والطفل حقاً في الإرث، ومنع الرجال من اعتبار المرأة إرثاً يرثها مثل الأشياء البيتية وقد يرث الابن زوجة أبيه ويتزوجها بعد وفاة الأب، ومنعوا من الاتّجار بالنساء للمتعة وما إلى هنالك مما ساقته الهبري من كتاب عمر رضا كحالة، المرأة، قبل التطرّق إلى النقد الذي اختصرته ب:

«أن المساهمة الكبرى للإسلام في قهره للنظام الأبوي لا يقع في هذه الإصلاحات

(١٦) الهبري، ص ٢١٢.

فحسب إنما في الاستبدال الكلّي لـ«الرابط الأبوي» في الجاهليّة بـ«الرابط الديني» حيث الكل: الذكر والأنثى، الأسود والأبيض، الصغير والكبير والغني والفقير على قدر من المساواة واحد.» وأن الرسول محمداً حاول بشجاعة ونجاح أن يقتطع جزءاً من النظام الأبوي ليثبّت بعض الحقوق التي فقدتها النساء. ثمّ سيطرت الأبوية من جديد على رجال السلطة بعد وفاة الرسول حين لم تكن الفرصة مؤاتية للنساء لاستعادة قاعدتها فعادت سيرورة السيطرة إلى عادتها القديمة. وما تقوله الهبري ينطبّق دائماً على بدايات الرسالات الكبرى التي تستقطب النساء والرجال حول العقائد الكبرى والمساواة بين البشر لتعود عند مأسستها إلى التغاضي عن روح الرسالة الأولى ومُنشِئها. لكن بقدر ما هناك من رابط قوي بين القبلية والنظام الأبوي (كما ذكرت الهبري) فإن هناك علاقة قويّة بين النظام الأبوي والنظام التوحيدي[١٧] التي كانت في جوهر الدعوة الإسلاميّة وهذا مما لم تغوص الهبري ببنيته وأسبابه.[١٨] ثم بدأت فجأة تورد تارة مساوئ الأبويّة الإسلامية (البطركيّة الإسلاميّة) وتارة مساوئ الأبويّة العربية (البطركيّة العربية) وتعطي أمثلة على تمظهرها حتى وقعت الهبري بنفسها في هذه اللخبطة.

تحدّد الهبري إشكاليّات ثلاثاً تعتَبر العودة بها إلى القرآن أصح من الأخذ بها من التفاسير البطركية المخزية. وتغض النظر عن موضوع الحجاب مبررة أن الموضوع قد عولج كثيراً من منطلق أصوله غير الإسلامية. ومع أنني لا أوافق الهبري على هذا الاختزال السريع للحجاب الذي يتّصل بعمق في الثقافة العربية الإسلامية، إلا أن المقالة هذه ليست للرد على التبرّؤ من الحجاب بقدر ما هي لدرس طروحات وخطاب لتفعيله ونقد ما يجب أن ينقد. وتختصر الهبري المشاكل الملحّة في وضع المرأة المسلمة بتعدّد الزوجات والطلاق وقوامة الرجل والشهادة والإرث وكلها أمور قانونية أو فقهية رأت العودة بها إلى أصلها القرآني حلاً للاجتهاد الذي تصبو إليه. وسأذكر معالجتها لقوامة الرجل على المرأة لنقيس تطوّر الأفكار من بنت الشاطئ إلى الهبري مع فاصل الزمن القصير بين تاريخ كتابة المقالتين.

تفسّر الهبري «القوامة» على أساس الرشد الأخلاقي والرعاية، وتُظهر أن تفسير الرجل للآية على أساس أن الرجل «مسؤول عن المرأة لأن الله خلقه متفوّقاً على المرأة بالقوّة والعقل، ولأنه يعيل المرأة» هو تفسير غير صحيح، لوجهين: أوّلاً لأنه غير مبرّر

(١٧) تقول غادة كرمي إن «القرآن يقرّ ويشرعن البنية الأبويّة من خلال منظومة قوانين تضع الرجل على رأس العائلة والمجتمع.»
See, Ghada Karmi, "Women, Islam and Patriarhalism," in Mai Yamani ed., *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, (Ithaca Press, 1996) p. 79.

(١٨) See, Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy*, (Oxford, 1986).

في النص نفسه، وثانياً لأنه يتعارض مع التعاليم الإسلامية الأخرى. فليس هناك أي إشارة في الآية إلى قوّة الرجل الجسديّة أو تفوّقه العقلي. ثانياً إذا كان الرجال قوّامين على النساء بما أعطى الله بعضهم أكثر من البعض وبما أنفقوا من أموالهم فيستنتج بوضوح أن الآية لا تقرّ للرجال كطبقة أنهم قوّامون على النساء كطبقة (لا يمكن للنساء أن تشكل كجنس طبقة لأن الانتماء إلى الفئة الاجتماعية والاقتصاديّة هو المعيار الغالب عادةً). وتحدد شروط القوامة بظاهر الآية أن الرجال قوامون على النساء حين يعطون أكثر من النساء وحين ينفقون على نسائهم، ثم تضيف في مقالة أخرى للهبري «ان الرجال ليسوا قوّامين على النساء المستقلّات اقتصاديّاً وان الرجال الجهّل ليسوا قوّامين على النساء المتعلّمات» ثم توجه إصبع الاتّهام إلى الرجال الذين ترجموا آية مقيّدة على أنها مطلقة وآية التكليف على أنها تشريف.[١٩] وتشير إلى استخدام الرجال هذه الآية لممارسة سلطة مطلقة على النساء، إلى حدّ محاججتهم في أن «تفوّقهم متأصّل وقد أقرّ بأمر إلهيّ». ثم تنبّه إلى تعارض هذا التفسير مع نصوص الآيات الأخرى التي تؤكّد أن المؤمنين والمؤمنات «بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر الخ الآية» (القرآن: ٩/ ٧١) وهنا بعد أن تشرح معنى كلمة «الأولياء» التي توازي كلمة «قوّامون» تطرح السؤال التالي: « إذا كان الرجال متفوّقين على النساء بالقوّة الجسمانيّة والعقليّة، فكيف تكون بعض النساء أولياء على بعض الرجال؟»

فاطمة المرنيسي وتحويل السلطة من المقدّس إلى الإنساني

حين ظهرت الترجمة الإنكليزيّة عن الفرنسيّة لكتاب فاطمة المرنيسي الشهير، الحريم السياسي: النبي والنساء، (١٩٨٧)[٢٠] تحت عنوان، الحجاب والنخبة الذكوريّة: التفسير النِّسوي لحقوق المرأة في الإسلام (١٩٩١)، كان هذا الظهور حدثاً على مختلف الصعد. ولا أنسى في مؤتمر «اتّحاد الدراسات الشرق أوسطية» الذي عقد في نورث كارولاينا عام ١٩٩٤ كيف استقبِلت المرنيسي وكأنها تتوّج على عرش بلقيس. ولا أنسى كيف حذّرَت إحدى الزميلات المسلمات من قراءة الكتاب خوفاً عليهن من التعرّض لأزمة إيمان. وتقع أهميّة العمل، أولاً: أنه ليس بمقال كما اعتدنا من دراسات النساء المسلمات في النِّسويّة، وثانياً أنه كتاب بمنهجية نقديّة نِسويّة تطبّق لأوّل مرّة على النصوص الإسلاميّة المقدّسة خاصة الأحاديث التي تسيء لكرامة المرأة أو قدرات

(١٩) Aziza al-Hibri, "An Introduction to Muslim Women's Rights," in *Windows of Faith*, edited by Gisela Webb, (Syracuse University Press, 2000) pp. 63-64.

(٢٠) ظهرت الترجمة العربية بعنوان الحريم السياسي: النساء والنبي، ترجمة عبد الهادي عبّاس، (دمشق: دار الحصاد،١٩٩٣).

المرأة العقلية أو الدينية أو النفسية. ويصبّ اهتمام المرنيسي النِّسوي في هذا العمل على نقد مشاركة المرأة السياسيّة الضئيلة في الإسلام، واعتبار أسباب ضعف المشاركة هذه في تاريخ طويل من:

– كراهية الرجال لمشاركة النساء السياسية في الثقافة العربية الإسلاميّة.

– التلاعب بالنصوص المقدّسة التي تعتبر ميزة بنيويّة في ممارسة القوة في المجتمعات الإسلاميّة. «فكل القوة، من القرن السابع ميلادي وفيما بعد كانت تشرعن سلطتها عن طريق الدين والقوة السياسية والمصلحة الاقتصادية فقط وعن طريق اختلاق المزيد من الأحاديث الباطلة.»(٢١)

– خلط السياسي بالمقدّس وتداخلهما إلى درجة لا يمكن تمييز الواحدة عن الأخرى مما يجعل قراءة النص المقدّس غير سهلة.»(٢٢)

– «التفكير كجماعة، فالثقافة التقليدية نادراً ما تعترف بالشخصيّة الفرديّة الّتي قد تهدد الجماعة، وفكرة الشخصيّة الفرديّة في حال الطبيعي وبالمعنى الفلسفي للكلمة غير موجودة (علي أومليل). فالمجتمع التقليدي ينتج مسلمين يخضعون حرفيّاً لإرادة الجماعة، فلا يشجع هذا المجتمع الشخصيّة الفرديّة بل يقف بوجهها.» لذلك تسعى المرنيسي إلى تحويل السلطة من المقدس إلى الإنساني، من الوجود الإلهي الغيبي إلى الفرد العادي الذي يعيش الحياة اليومية. «وتظهر للمرأة المهجورة والمبرقعة والمغيّبة في رموزها في الجدالات على الساحة السياسيّة التي تحتل مركزاً رئيسيّاً الإشكاليّة التالية: **فالديمقراطية والمساواة بين الجنسين تُسائل عدم المساواة الاجتماعية والسياسية والجنسية مجتمعة** مما تكفهر له وجوه الاستبداد.»(٢٣) وتعرّف المرنيسي أهميّة الأحاديث النبويّة التي تعتبر الأصل الثاني للشريعة الإسلاميّة بعد القرآن الكريم، ومقياس التمييز بين الحق والباطل، والمسموح والمكروه، والتي حددت أخلاقيات المسلم وقيمه. ثم تشمّر عن ساعدها لتنقد حديثين من الأحاديث المروية عن الرسول، ينتقصان من حقّ المرأة السياسي، عن طريق منهجية تسمى «علم الرجال» أو «علم الجرح والتعديل». ومهمة هذا «العلم» أو منهجيّته هي الكشف عن تاريخ ومكان ولادة المحدّث، وعلاقاته العائليّة وتعليمه ومعلّميه وتلاميذه ورحلاته العلمية وأشغاله التجارية والاجتماعية، وما قيل عن نزاهته الأخلاقية والتزامه الديني، ودقّته العلمية وأعماله الأدبية وتاريخ وفاته. هذا التحرّي عن راوي الحديث أو أهل السند (جهاز رواة الحديث

(٢١) Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's rights in Islam*, translated by Mary Jo Lakeland, (Wesley Publishing Company, 1991) p. 9.

(٢٢) المرنيسي، المرجع نفسه، ص ١٠.

(٢٣) المرنيسي، ص ٢٢–٢٣.

من الرجال) كانت المعيار الذي استخدمه علماء الحديث للتّأكد من صحة الخبر وذلك لكثرة ما وضع على لسان الرسول من الأحاديث غير الصحيحة. وبالطبع لم تسلم المرأة من حصة من هذه الأحاديث التي تشكّل إشكالية للمرأة اليوم، أوّلاً لأنها مرفوضة كمبدأ ومنطق لا ينسجمان مع الرسالات الدينية الكبرى، وثانيّاً لأنها أصبحت داخل أدبيات الموروث مثل صحيحَي البخاري ومسلم، وأصبحت داخل خطاب الرجل الذي يستعين به على المرأة صواباً أم خطأً. وتعتبر المرنيسي أول امرأة مسلمة تستخدم علم الرجال (الرأي لكاتبة المقال) أي تستخدم السلاح نفسه الذي يستخدمه الرجل لنقده للأحاديث التي وضعت على لسان الرسول. وتبدأ المرنيسي رحلة التحرّي عن الراوي أبي بكرة، نافع ابن الحارث، الذي روى عن لسان الرسول الحديث التالي:

«لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أيّام الجمل بعدما كدتُ ألحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم. قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلّم أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» (كما ورد في فتح الباري للعسقلاني). هذا الحديث رواه أبو بكرة، الصحابي الذي عرف الرسول في حياته وقضى بعض الوقت في صحبته مما يجعله ثقة في رواية الأحاديث. والحديث كما برهنت المرنيسي في مقدّمة الكتاب الشيّقة هو «حجّة أو مطرقة بأيدي الذين يريدون إقصاء المرأة من السياسة.»[٢٤] وبدأت المرنيسي التحرّي عن أبي بكرة وأمانته العلمية كمحدّث، على طريقة علماء المسلمين في علم «الجرح والتعديل»، فاكتشفت أن أبا بكرة تذكّر الحديث بعد ربع قرن على وفاة الرسول، في يوم المعركة التي دخلتها عائشة بنت أبي بكر الصدّيق وزوجة الرسول ضد علي بن أبي طالب. وقد تذكّر أبو بكرة الحديث بعد أن أخذ علي البصرة وخسرت عائشة وقعة الجمل. بل تذكّر الحديث بعد أن كاد ينضمّ إلى عائشة وصحبها وطبعاً بعد أن غُلِبت عائشة على أمرها. لكن تذكُّر أبي بكرة الحديث بعد ربع قرن من الزمن، وفي ظرف خسارة الصحابية عائشة بنت أبي بكر الصدّيق المعركة ضد الصحابي علي بن أبي طالب، يكفي لاتّهام أبي بكرة بأنه وصولي ولكنه لا يكفي لاتّهامه بعدم الثقة والنزاهة بنقل الأحاديث النبويّة. لكن سرعان ما اكتشفت المرنيسي في إحدى موسوعات التراجم[٢٥] أن الخليفة عمر بن الخطاب اتّهم أبو بكرة بالقذف في تهمة الزنى التي وقعت على الصحابي والشخصية السياسية القديرة، المغيرة بن شعبة. ونتيجة لذلك اتّهم أبي بكرة بالقذف فجُلِد بأمر من الخليفة عمر بن الخطّاب الذي كان حريصاً على حماية كرامة العائلة

(٢٤) المرنيسي، ص ٤.

(٢٥) ابن الأثير، أسد الغابة في تمييز الصحابة، (دار الفكر للطباعة والتوزيع) ج ٥، ص ٣٨.

وعلى القصاص للذين يتهمون الناس بالقذف جزافاً. باختصار، وكما تستنتج المرنيسي وحسب «علم الرجال» والفقه المالكي، فإن أبا بكرة غير ثقة في نقله الحديث الذي ينتقص من حق المرأة السياسي.

وإذا أردنا متابعة رأي علماء المسلمين المعاصرين في هذا الشأن، فسنلاحظ تطوّراً في النظرة إلى مشاركة المرأة السياسيّة. فالإسلامي محمد عمارة يشرح أن حديث أبي بكرة يعمل ضد مشاركة المرأة في السياسة على صعيد الولاية العامة فقط، وبرأيه، أن الفقهاء المسلمين أجمعوا على الرجولة كشرط للإمامة العظمى أو الولاية العامة.[٢٦] لكنه يعود فيؤكّد أنه عدا هذا الاستثناء للولاية العامة، تستطيع المرأة أن تشارك في السياسة على كل المستويات. أما هبة رؤوف عزّت، مؤلّفة كتاب المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية (١٩٩٥) فترى أن الفقهاء المسلمين لم يصلوا إلى إجماع على هذا الأمر وأن الخلاف بين الفقهاء يعود إلى اختلاف الأدلة الشرعيّة التي ترتكز في ذلك على آية القوامة في النصّ القرآني، أيّ، الآية التي تجتهد النِّسويّات في قراءتها من جديد (بنت الشاطئ والهبري). والظاهر أن الإجماع يتعلق بـ«الممانعة» بسبب الصراع الذي قد تدخل به المرأة بين واجباتها في السلطة السياسية العليا ومصلحة الأمة وواجبات العائلة، هذا بالإضافة إلى قاعدة «سدّ الذرائع» الفقهيّة التي لا تبيح للمرأة المسلمة الظهور العلني والاختلاط بالرجال.

إن ما فعلته المرنيسي بأبي بكرة لا يقلّ شأناً عما فعلته بأبي هريرة الذي روى وحُدِّث على لسانه المئات من الأحاديث عن لسان الرسول وبعضها يسيء للمرأة فكرة ولفظاً كحديث «أن الأسباب الثلاثة، الكلب والحمار والمرأة تقطع الصلاة.» وقد جاءت المرنيسي بردّ عائشة بنت أبي بكر الصدّيق وزوجة الرسول على أبي هريرة بالحديث التالي: «والله لقد رأيت النبي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي فأنسل من عند رجليه.» وقد اشتهرت عائشة كمحدّثة، بسبب عشرتها وحياتها مع الرسول، وقامت بتوضيح كثير من أحاديث الصحابة وما روي على لسان الرسول، وقد سجل الإمام الزركشي بعض استدراكات عائشة على الصحابة.[٢٧] أما المرنيسي وإن لم تأتِ بجديد بالنسبة إلى ذمّ بعض رواة الحديث من الصحابة (فقد فعل كثيرون ذلك من قبل مثل الأستاذ محمود أبو ريّة الشهير في ذمّ الصحابي المحدث أبي هريرة) لكن للمرنيسي الفضل في توظيف نقد

(٢٦) محمد عمارة، «التحرير الإسلامي للمرأة»، الحياة، ٣١ تموز (١٩٩٤) ص ٢١.

(٢٧) انظر، الإمام الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، قدم له سعيد الأفغاني، (المكتب الإسلامي، ١٩٨٠).

الحديث، لأول مرة، لمصلحة النقد النّسوي الذي سيفتح أبواباً كثيرة وتأويلات جديدة لمشاركة المرأة في السياسي وغير السياسي.

ليلى أحمد ومصادر الجنوسة (الجندر) في الإسلام

بعد استدعاء بعض النصوص المقدّسة التي تعارض مشاركة المرأة السياسية في الإسلام والتي يبدو أنها شكلت التحدّي الأكبر للمرنيسي، بدأ موضوع الجنوسة أو «الجندر» ينتظم في الدراسات النسائية، ويأخذ حيّزاً لا يغفل عنه في خطابات عصريّة متعدّدة وفي مختلف التدريبات العلمية. ويعدّ كتاب ليلى أحمد المرأة والجنوسة في الإسلام (١٩٩٢)[٢٨] من المراجع الرائدة لدراسة الجذور التاريخية لهذه القضية الجدليّة في الإسلام. سأذكر بعض المعالجات النافذة البصيرة في الجزئين الأول والثاني من دراسة ليلى أحمد التي تظهر المحيط الثقافي لنشأة الإسلام كخطوة لفهم الخطابات المؤسّسة للزواج ونظام العائلة والتي لا تزال في بعض أوجهها سائدة إلى اليوم. ولن أعرض هنا معالجة أحمد في شأن «الاستخدامات السياسيّة لفكرة أن الإسلام يضطهد المرأة» وفي طرحها «دخول الخطاب الاستعماري عن المرأة والإسلام في التيّار الرئيسي للخطاب العربي» في مصر (أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين) كما حصل مع ردّة فعل قاسم أمين تجاه خطاب المستعمِر حول المرأة، إلاّ أنني أنصح بفتح الحوار حول هذا الموضوع خاصة بين ليلى أحمد ومارغو بدران المؤرّخة للحركة النسائيّة المصريّة.

تضع ليلى أحمد جذور النظام الأبوي والسلطة المتحيّزة ضد المرأة في الثقافة الإسلامية داخل ثقافات المنطقة السائدة قبل الإسلام: في بلاد الرافدين وفي الثقافتين الهيلينية والمسيحية. والعودة التاريخية إلى الثقافات المسجّلة في تاريخ المنطقة القديم أتاح للباحثة ملاحقة تبعية المرأة وقد وضعت في إطار مؤسسي مع نشأة المجتمعات المدنية وقيام نظام الدولة القديم، وليس لأن الوضع الاجتماعي المتدني للمرأة يرجع إلى «الطبيعة» والفروق البيولوجية. وقد نجحت أحمد في الضرب على أوتار كثيرة عندما عادت إلى الأعراف المتعلّقة ببعض ثقافات المنطقة للبحث عن الأصل الثقافي للإسلام الذي جاء في القرن السابع ميلادي، «ليتّخذ شكل الديانات القائمة على الوحدانية مثل اليهودية والمسيحية، بل وفي صورة جديدة لهاتين الديانتين». وتشرح ليلى أحمد نوع التحيّز الشديد ضدّ المرأة في الفكر المسيحي في القرون السابقة

(٢٨) Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Root of a Modern Debate* was first published by Yale University Press in 1992 and was translated into Arabic by Mona Ibrahim and Hala Kamal in 1999 under the auspices of the Supreme Council of Culture in Egypt.

مباشرة على ظهور الإسلام. فعلى سبيل الذكر ان «القيمة التي ألحقها الفكر الديني تحديداً في بدايات المسيحيّة بشأن العذريّة كان إلى حدٍّ كبير تعبيراً عن رفض للجوانب الجسديّة وخاصّة الجنسيّة، وهو رفض اشتمل على قدر من التحيّز ضد المرأة الذي يرى المرأة بوصفها مرتبطة بالجوانب الجسدية أكثر من الرجل، حيث كان التعريف الثقافي للمرأة هو أنها في الأساس كائن جنسي بيولوجي.»

أما الخطابات المؤسسة للمرأة والجنوسة في الإسلام فإن العودة إلى صور الزواج في المنطقة العربية ما قبل الإسلام وبدايات الدعوة ومسارها يتيح الفرصة لفهم التغييرات التي لحقت بوضع المرأة وكذلك بالقيود التي فُرضت على النساء مع نشأة الإسلام.[٢٩] فمثلاً لم يكن الانتساب إلى عائلة الأب قد اتّخذ شكلاً مؤسسيّاً بوصفه الزواج الشرعي الوحيد، لكنه أخذ تدريجيّاً يتحوّل إلى النموذج السائد للزواج. وقد كان الانتساب إلى عائلة الأم القائم على الانتساب إلى عائلة الزوجة وانتساب الأطفال إلى قبيلة الأم مستمراً جنباً إلى جنب مع نظام الانتساب إلى عائلة الأب.[٣٠] ومع هذا فإن الانتساب إلى عائلة الأم لم يعن بالضرورة أنها تتمتّع بسلطة أكثر أو نصيب أكبر من الثروة الاقتصادية أو غياب التحيّز ضدّها كما يُظهر القرآن في حالات وأد البنات التي كانت تُمارَس في بعض القبائل. فيبدو أن النظام الأمومي الذي كان سائداً في زمن ما قد بقي من آثاره هذا الانتساب إلى الأم وسلطة التصرف بالثروة الاقتصاديّة والاتّجار بالمال كما كانت عليه خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأولى التي تنتسب إلى جدّتها من أمها،[٣١] وتمتلك قافلة للتجارة بين مكة والشام. وقد تنبّهت ليلى أحمد إلى التغييرات التي طرأت على ممارسات الزواج في مجتمع الجاهلية ما قبل الإسلام عندما قارنت بين خديجة زوجة الرسول الأولى وعائشة بنت أبي بكر الصدّيق زوجة الرسول الثانية. فبين الزواج الأوّل الذي يعبّر عن مجتمع «الجاهليّة» قبل الإسلام والزواج الثاني

(٢٩) تستخدم ليلى أحمد المراجع الإسلامية الكلاسيكيّة وهي مطلعة على النقاشات الدائرة في حقل الدراسات الإسلامية الأكاديمية. مثلاً فيما يدور حول مرجعية الحديث النبوي الشريف كمصدر علمي تعرف «ان بعض الباحثين المقيمين في الغرب (الألمان) قد توصّلوا إلى رأي مفاده أن بعض الأحاديث ربما ترجع إلى بدايات العصور الإسلامية، أي الفترة التي تلت وفاة محمد مباشرة حين كان معظم الصحابة لا يزالون على قيد الحياة.» (ص ٥٠) وتدرس مساهمة النساء في التراث الإسلامي ذلك أن الجيل الأول من الرجال في الإسلام المبكرّ لم يجدوا غضاضةً في تقبل سلطة النساء المعرفية، كما يعني ذلك أن التراث القديم يتضمن على الأقل بعض المادة التي تعبر عن وجهات نظر النساء (كحديث عائشة في صحيح البخاري عن احتجاجها على استجابة رب محمد لمحمد في تعدّد الزوجات).

(٣٠) هذا الرأي القائل إن الظاهرتين (الانتساب إلى الأب والانتساب إلى الأم) استمرت جنباً إلى جنب مع نشأة الإسلام هي لمونتغمري واط في كتابه *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon, 1956)

(٣١) قارن بانتساب خديجة بنت خويلد إلى جدّتها لأمها في الجزء الثامن من طبقات ابن سعد، تحقيق إحسان عبّاس (بيروت، ١٩٦٠–٦٨)

من عائشة، غابت استقلاليّة النساء وأحادية الزواج في حياة النساء اللاتي تزوجهن محمّد بعد أن أصبح نبي الإسلام وزعيم الأمّة. وأصبحت النساء تحت سيطرة الأوصياء من الرجال وحصل الرجال على حق تعدّد الزوجات الذي لم يكن جديداً على العادات العربيّة، وفرض الحجاب (بمعنى القرار في البيوت والعزل) على نساء الرسول كما أقرّ حقّ الطلاق للرجل والتمتّع بالإماء الخ. وقد حسّن الإسلام من وضع المرأة في مسألة تنظيم علاقات الزواج والطلاق التي كانت فضفاضة وغير مربوطة بإحكام[٣٢] وفي إلغاء أنماط زواجات أو علاقات بين الرجل والمرأة باتت لا تعبّر عن التغييرات الجديدة الاجتماعية والاقتصاديّة التي دخلت مكة[٣٣] وبالتالي لا تعبّر عن النظام الأبوي الذي ينسجم أكثر مع المجتمع الجديد بعد الهجرة إلى المدينة. ومع هذا فـ«القول إن الإسلام حسّن وضع المرأة في كافّة المجالات، يبدو، في نظر ليلى أحمد، رأياً على درجة من التبسيط وعدم الدقّة.»[٣٤] وتشير ليلى أحمد أيضاً إلى أن الإسلام أقرّ:

بعض العادات المختارة مما كان سائداً بالفعل في المجتمعات القبليّة العربيّة، مع تحريم البعض الآخر من العادات والممارسات. ولعلّ من المسائل ذات الأهمية الكبرى التي أنشأها الإسلام هي **المكانة المميّزة التي اكتسبها مفهوم الأبوّة، وكذلك إكساب الرجل حقّ ملكية جنسانية المرأة** وكل ما هو متعلّق بها. وهكذا تمّ الاعتراف بالعادات الموائمة مثل تعدّد الزوجات، بينما تمّ تحريم العادات المنافية لسلطة الرجل، وقد قام الإسلام من خلال التغييرات بإعادة صياغة جذريّة لعلاقة الجنسانية والسلطة ما بين الرجل والمرأة..

ولا تنسى أحمد التشديد على أهمية «**الرؤية الأخلاقية الإسلامية، الرؤية القائمة على المساواة بما في ذلك المساواة بين الجنسين،[٣٥] التي تبدو في حالة صراع بل ويمكن القول بأنها تقوم بتقويض البناء التراتبي للزواج الذي تمّ**

(٣٢) See, Hosn Abboud, "The Need for Elements of Stability in Marriage Relationships in Early Islam: Mecca and Medina," unpublished paper submitted to the department of Middle Eastern and Islamic Studies, University of Toronto, 1993.

(٣٣) انظر إلى حديث عائشة بنت أبي بكر الصدّيق في صحيح البخاري.
The translations of the Meanings of Sahih al-Bukhari, (in Arabic English), 9 Vols., trans. Muhammad M. Khan (al Medina: Dar al-Fikr, 1981), 7:44.

(٣٤) أحمد، ص ٤٦.

(٣٥) يقدّم القرآن رؤية أخلاقية تساوي بين الرجل والمرأة في الخَلق (قرآن ٤٥:٥٣-٤٦) من نفس واحدة (قرآن ١:٤) وفي غضّ البصر وعدم التبرّج (قرآن ٢٤: ٣٠-٣١) وفي المغفرة والأجر (قرآن ٣٥:٣٣ وقرآن ١٩٥:٣) وهناك رؤية تراتبية في الزواج والطلاق والإرث وقصاص الزاني والنشوز وكلها تنسجم مع النظام الأبوي والفكر التوحيدي.

تأسيسه من منطلق عملي براجماتي في المجتمع الإسلامي الأوّل.»[٣٦] لكن على مدى التاريخ لم تكن السلطة في يدّ الفئة التي تركّز على الأبعاد الأخلاقيّة والروحيّة لجوهر الرسالة. ولم تستمع السلطة القانونية والسياسية والدينيّة في الفترة العباسيّة مثلاً وتحديداً سوى إلى الصوت الرجولي للإسلام، وهي الفترة التي شهدت تبلور التراث القانوني والتفسيري الذي علق بالإسلام منذ ذلك الحين محدّداً معالمه. وقد قامت تلك السلطة بتفسير الدين بوصفه مشرّعاً لقوانين الرجوليّة بل ورؤية رجولية شاملة لكل مجتمعات المسلمين عبر الزمان.[٣٧]

وتثير أحمد مسألة تفسير النصوص الدينية المؤسسة للإسلام وأهميّة المفسّر ذلك أن العلاقة بيننا وبين هذه النصوص المقدّسة هي علاقة غير مباشرة، علاقة تقوم بالواقع بيننا وبين المفسّر الذي يلعب دور الوسيط.[٣٨] فسور القرآن الكريم وبنية آياتها بين الشفاهية والمكتوب، وتاريخ النصّ القرآني بين المكي والمديني وتطوّر الرسم والكتابة العربية، وأسلوب القرآن المتعدد الخطاب، وتوضيح مدى التعقيد وتعدديّة المعنى والتورية الموجودة في النصّ القرآني أمور تستعصي على القارئ غير المختصّ (التفاصيل لكاتبة المقال). ولم تكن النساء في عصر مأسسة الإسلام منتجات للنصوص مثلما كان الحال في العصر الإسلامي الأول (عائشة مثلاً كانت تحدّث وتفسّر) وكان علينا أن ننتظر إلى نهاية القرن العشرين لتُدخِل المرأة علوم القرآن باهتماماتها. وهناك نِسويّات يعملن اليوم على قراءة نصوص أساء المفسّرون بقراءتها للمرأة وقد تعزّز إعادة القراءة هذه روح النصوص المساوية أخلاقيّاً بين المرأة والرجل وتُظهر أثر ثقافة المفسّر السلبية على معنى النصّ الذي يمتاز بروح التغير وتطوّر الرسالة.[٣٩] وقد يفضحن المفارقة بين التحيّز الرجولي الشديد في الفقه مقابل المساواة الروحية بين الرجل والمرأة وبالنهاية يفككن الخطاب المنحرف في أدبيات التفسير خاصّة فيما يتعلّق بالأمور القانونية المشتقّة من القرآن (فقه التعدّد ومشروطية العدل به كمثل على عدم التقيّد بروح العدل).

وفي المرحلة التاريخية التي جاءت بمؤسسات الإسلام تشير ليلى أحمد الى:

«أن الأهمية التي وضعها المجتمع العبّاسي بالنسبة إلى **التعاليم الرجولية والتي فاقت التعاليم الأخلاقيّة في الإسلام** فيما يتعلّق بالعلاقات بين الجنسين جاءت نتاجاً

(٣٦) أحمد، ص ٦٨.
(٣٧) أحمد ص٧١.
(٣٨) انظر، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ط٣(بيروت، ١٩٩٦) ١٦٠-١٦١.
(٣٩) كانت رسالة محمد تتطوّر مع تغير الأحوال وقد كان براغماتيًا إلى أقصى درجة.

للتفاسير الجماعية التي عكست بدورها أعراف المجتمع وتوجّهاته.»[٤٠] ولسوء الحظ فإن **الدور الحاسم الذي يقوم به التفسير والمفسرون واضح في القراءة المتحيّزة ضد النساء التي كانت بلا شك هي القراءة التي قد تمّ توظيف الإسلام من أجلها**. أو حتى في القراءة التي لا تلتفت إلى الجانب الأنثوي في الخطاب القرآني لأنه إما يغيب بطبيعته عن تجربة الرجل وإما لأن المفسّر يغض النظر عنه لأنه لا يعبّر عن التراث السائد كما حصل للتفسير الصوفي وتفسير الخوارج في أمور تتعلق بروح النصوص أو مشاركة المرأة السياسية.[٤١]

إن معالجة «مشكلة تفسير الكتب المؤسسة للإسلام» شيّقة وتسهّل على المرأة المسلمة عدم الانصياع لأحكام تضعها في موقع الضعف والدونية تبرّرها مرجعيّة التراث الإسلامي الفقهي. ولدى ليلى أحمد مقولة مهمة وخطرة في آن واحد ربّما هي التي تسبّبت بإشكالية عند ترجمة الكتاب إلى اللغة العربية بعد سبع سنوات من إصداره باللغة الإنكليزية.[٤٢] تقول فيها:

«لقد اعتبرت بعض الطوائف المعارضة أن تعاليم الإسلام الأخلاقيّة هي أساس رسالة النبي محمد كما **اعتبروا ممارسات النبي وتوجيهاته متّصلة أساساً بسياقها الاجتماعي المباشر وبالتالي غير مفروضة بالضرورة** (بينما كان التقليديون يرونها ملزمة) على مجتمعات المسلمين **في كل زمان ومكان**».[٤٣] فهذه المقولة قد تنسف كثيراً من السياسات الذكوريّة التي تعدّ اليوم في بعض المجتمعات العربية سنّة نبويّة.

و«أن قراءة القرآن في مجتمع أقلّ تعصّباً رجوليّاً وتحيّزاً ضد النساء، أي مجتمع يسمح لنفسه بالإنصات إلى الصوت الأخلاقي الدفين في القرآن كان بوسعه، أن يؤدي أو لعلّه يؤدي في يومٍ من الأيام إلى صياغة المزيد من القوانين التي تنصف المرأة.»[٤٤]

* * *

(٤٠) أحمد ص ٩٤.

(٤١) «إن كون النصوص الأساسيّة تحتمل التفسير هو بالضبط ما يحرص الموقف التقليدي من الفقه الإسلامي حرصاً تاماً على نفيه ومحوه تماماً من وعي المسلمين.» (١٠٢)

(٤٢) انظر، وائل عبد الفتّاح، «عودة سيناريوات التكفير»، المستقبل، ٢٦ (٢٠٠١) ص. ١٨.

(٤٣) أحمد، ص٩٤.

(٤٤) أحمد، ص ٩٨.

«نِسويّة» الهبري والمرنيسي وأحمد وشرعية أطروحاتهن

هل تعتبر كل من عزيزة وفاطمة وليلى نفسها نِسويّة «feminist»؟

ترفض الهبري أن تلقّب بالنِّسويّة وذلك لتكوّن شخصيّة نسائيّة مميّزة بمنظورها الإسلامي عن النِّسويّة الأميركية. ولن تمانع المرنيسي هذه التسميّة التي لم تكن غريبة أساساً في مدلولاتها عن النساء العربيات والمسلمات تاريخيّاً.(٤٥) بينما لا أعرف عن موقف أحمد الشخصي من هذا الدال الذي تعارضه بعض النساء لتمييز «نِسويّتهن» عن النِّسويّة الغربية. النساء الثلاث مسلمات وبينما يكتبن باللغة الإنكليزية (الهبري وأحمد) والفرنسية (المرنيسي) إنما يخاطبن جمهورين في الوقت نفسه، أي القارئ الأوروبي أو الأميركي والقارئ العربي والمسلم. والهبري أستاذة قانون الشركات والفقه الإسلامي في جامعة رتشمند/ فرجينيا في الولايات المتّحدة. وهي ناشطة على صعيد حقوق المرأة المسلمة في أميركا الشماليّة، وشاركت في تأسيس منظّمة «كرامة: المسلمات المحاميات لحقوق الإنسان». أما فاطمة المرنيسي فهي أستاذة علم الاجتماع في جامعة محمد الخامس في الرباط، المغرب. وقد أثار كتابها الحريم السياسي: النبي والنساء، الذي ظهرت ترجمته العربية بعد ست سنوات من صدوره بالفرنسية، تحدّياً مهماً. فقد قدّمت المرنيسي لأول مرّة تفسيرات وتحليلات لآيات قرآنية في الحجاب والإرث والنشوز والرقّ تعدّ نِسويّة وسفّهت بعض الصحابة كأبي بكرة وأبي هريرة بما لا يقرّها عليه الكثيرون.(٤٦) وهي ناشطة في قضايا حقوق المرأة العربية والمغربية الإنسانية، وشاركت في إعداد كثير من ورش العمل ومراكز اتّصال لمساندة المرأة وتمكينها وحمايتها في المغرب العربي. أما ليلى أحمد فقد درست الجذور التاريخية لنظام «الجنوسة في الإسلام» لمدة عشر سنوات، وهي أستاذة في الدراسات النسائيّة ودراسات الشرق الأدنى في جامعة هارفرد، حيث تدير برنامج دراسات المرأة.

تشترك الهبري والمرنيسي وأحمد في التالي: أنهن غير قادمات من الدراسات الإسلاميّة مما يجعل العودة إلى النصوص المؤسسة للإسلام ليس بالأمر السهل. وقد قمن بمراجعة ودراسة وتحليل بدايات الإسلام في محاولات لإعادة قراءة النصوص خاصّة القرآنية من منطلقات حقوق المرأة القانونية والفقهية والسياسية وذلك لتفكيك

(٤٥) لم تكن النساء خارج تكوّن وسيرورة الإسلام المبكّر وحتى في إسلام العصور الوسطى خاصة في الأندلس فقد لعبت المرأة المسلمة دوراً ناشطاً لذلك لا يمكن أن نعتبر المرأة المسلمة خارج بنية التراث الإسلامي أو غير مشاركة فيه إنْ في كتابة النصوص الدينية أو المشاركة في نقل رواية الحديث. وحتى في أيام المماليك كانت هناك مساهمة نسائيّة في الإنشاءات الإعمارية لا تزال تشهد عليها الأحياء في المدن العربية كدمشق وطرابلس.

(٤٦) انظر، خيريّة السقّة، أضواء على الحريم السياسي، (دار الفكر: دمشق،١٩٩٧).

الخطاب التقليدي والمتحيّز للرجل. وحسب ميادين تدريباتهن تصب اهتماماتهن: فتهتم الهبري بقوانين الأحوال الشخصيّة وتسعى بفهمها الجديد إلى تقديم عدد من الاقتراحات إلى بعض الدول الإسلامية في سبيل تغيير وتطوير قوانينها العائليّة والزوجية.(٤٧) لكن الهبري متحفّظة تجاه مصطلح «النِّسويّة» وتلقي على بعض النِّسويّات تهمة العلمانية دون الالتفات إلى الصلة اللصيقة بين الإسلام والعلمانية، وتدخل الإيمان في خطابها حول المرأة ولها مقال شيّق في كيف تركت شركة المحاميات التي كانت تعمل لديها في وول ستريت في نيويورك واتّجهت نحو التعليم لأن إيمانها بدأ يتزعزع في ذلك المحيط. أما المرنيسي، صاحبة الحريم السياسي وتفكيك خطاب العداء المبطّن للمرأة في الثقافة العربية الإسلاميّة فهي نِسوية بامتياز وتكتب لجمهورين: جمهور مسلم وجمهور لا يعرف عن الإسلام والمرأة شيئاً. ولها أسلوب شيّق في الكتابة تشارك به القارئ في اكتشافاتها. وهي منفتحة بتوجّهاتها على الآخر وقد تثير القلق للمسلمات اللواتي قد لا يتقبّلن جرأتها ونقدها للنصوص الإسلاميّة وربما قد يبرّرن ما فعله عبد الحليم أبو شقة في كتابه تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، ١٩٩٠)؛ فقد برّر أبو شقة حديث «النساء ناقصات عقل ودين» لأنه من صحيح الأحاديث، أي أن فاطمة المرنيسي لا تجامل النصوص المرفوضة لغةً ومنطقاً في هذا العصر. أما ليلى أحمد فقد سدّت فراغاً في دراستها التاريخيّة الرائدة في مواجهة دراسات أخرى سبقتها بعقود (بدأ النساء اليهوديّات والمسيحيات دراسة النظام الجنوسي في التراث اليهودي والمسيحي منذ الستينات). ويستفيد القارئ كثيراً من مراجع أحمد التاريخيّة للثقافة الهيلينية والبيزنطية والعربية والإسلامية الكلاسيكية، والأنثربولوجيّة (روبرتسون سميث) والنِّظام الأبوي (غيردا ليرنر) والاستشراقيّة (سعيد) التي استخدمتها ليصبح كتابها المرجع الذي نبدأ به موضوع المرأة والنظام الجنوسي في الإسلام. إن التدريبات العلمية المختلفة التي جاء منها هؤلاء تعطي شرعية لأطروحاتهن، وإن هويّة هذا الخطاب معولم يصدر عن النساء العربيات المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات) في غير العربية في أوطان الشتات (خاصة الولايات المتّحدة). لكن بفضل جهود المجلس الأعلى للثقافة في مصر في الترجمة، تتوافر كثير من هذه المراجع للقارئ/ة العربي وهي ضخمة وتستحق العناء بسبب منهجياتها التجدّديّة.

(٤٧) انظر، عزيزة الهبري، «مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصيّة في بلدان عربية مختارة»، ضمن سلسلة دراسات عن المرأة العربية في التنمية ترعاها اللجنة الاقتصاديّة والاجتماعية لغرب آسيا: الأمم المتّحدة، (نيويورك، ١٩٩٧).

بدران وصالح و«النِّسويّة الإسلاميّة»

والآن ماذا عن «النِّسوية الإسلاميّة» التي بدأت تُسرّ أو تقلق العديد من النساء؟ لقد قرأنا أول ما قرأنا عن هذه التسميّة الجديدة من مارغو بدران المؤرّخة «للحركة النّسائيّة المصريّة» في مقالتها: «نحو نِسويّة إسلاميّة متعدّدة: نظرة إلى الشرق»(٤٨) (1999) "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East" تقترح بدران بأن «النِّسويّة الراديكالية في المجتمعات الإسلاميّة، خاصة في مجتمعات الشتات، مع بداية القرن الحادي والعشرين، هي «النّسويّة الإسلاميّة».» وبرهانها على ذلك التالي:

١ – سيصبح الإسلام نموذجاً حضاريّاً وسياسيّاً ذا سلطة أعلى.

٢ – حصول النساء المسلمات على ثقافة علمية عالية وبأعداد كبيرة دفعتهن لقراءات جنوسية– تطوّرية للمصادر الإسلاميّة المؤسسة والتي ستحقّق بل حققت إلى الآن اختراقاً وتقدّماً مفاجئاً في المعرفة النِّسويّة.

٣ – ان لغة «النِّسويّة الإسلاميّة» هي التي تستطيع الوصول إلى نساء الطبقات المختلفة عبر تقاطع الحضر/الريف أو بعبارة أخرى أن أكثرية المسلمات يستطعن التماهي مع «نسويّة» هي بصراحة «إسلاميّة».

٤ – بسبب العولمة المتزايدة وتكاثر المجتمعات الإسلاميّة في الشتات، فإن النساء المسلمات الملتزمات واللاتي يردن تبنّي النِّسويّة هن بحاجة إلى «النّسويّة الإسلاميّة.»

٥ – ان الإعلام المعولم والثورة التقنية تولد نسوية غير مركزيّة وغير وطنيّة وتربط النساء المسلمات بعضهن ببعض خارج الأوطان ومجتمعاتهن الأصليّة.

وتؤمن بدران أن هذه «النِّسويّة الإسلاميّة» ستلعب دوراً بارزاً في (١) مراجعة الإسلام، (٢) تكوين الحداثة الجديدة في القرن الواحد والعشرين (٣) وتغيير النِّسويّة ذاتها.

لكننا نسأل بدران السؤال التالي: كيف تصبح «النِّسائيّات» (المصطلح القديم للنِّسويّة التي حملت لواءه ملك حفني ناصف) و«خطاب تحرير المرأة» (مصطلح قاسم أمين وجماعته)، و«النِّسويّة العربية» (خطاب المرأة العربية المعاصر) خطاباً في «نِسويّة دينيّة» علماً أن النِّسويّة هي استراتيجيّة إصلاحيّة وتغييريّة تسيِّس قضية المرأة لصالح هوية ذاتيّة مستقلة ومتحرّرة (التعريف لكاتبة المقال). حتى أيام ملك حفني ناصف أي

(٤٨) Margot Badran, "Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East," in *Hermeneutics and Honor*, edited by Asma Afsaruddin, (USA, 1999).

أيام الإصلاحية الإسلامية وأيّام بنت الشاطئ أي أيام الصحوة الإسلاميّة كانت النِّسويّة تخلط خطابها بخطابات أخرى علمانية ووطنية. فكيف تَسقُط هذه الخطابات حول النِّسويّة ليصعد خطاب ديني كما تفترض بدران. هل تراجعت العلمانية والليبرالية الوطنية واليسار أمام الإحيائيّين ليصبح الإسلام الخطاب السائد أم أن الإسلام يعود ليفرض نفسه كثقافة وحضارة كردّة فعل على الهيمنة الغربية الأميركيّة على ثقافة المنطقة ومصير مجتمعاتها السياسية. أم أن ما تقصده بدران هو خطاب يريد إسلاماً حديثاً إسلاماً لا تصادره الأصولية الإسلاميّة المتطرّفة، إسلاماً يضمن حركة تجدّدية تدعو إلى إعادة صياغة المفاهيم. لنقرأ ما كتبته الدكتورة أماني صالح في «نحو منظور إسلامي للمعرفة النِّسويّة» صدرت في نشرة عن جمعيّة دراسات المرأة والحضارة (٢٠٠٠).

تقول أماني صالح:

تنبثق الحاجة إلى توليد هذه المعرفة من نوعين من الأسباب؛ الأول **سبب طارد أو سلبي يكمن في صميم المعرفة الغربية المهيمنة**. ويرجع ذلك إلى المسارات التي انتهت إليها، وهي مسارات تثير في النهاية شعوراً بالرفض والاغتراب وعدم الرضا لدى قطاع كبير من النساء غير الغربيات إما **لتناقضها مع رؤيتهم** الخاصّة للعالم ولذواتهم وللأهداف المرجوّة لحركة النساء، أو **لتناقضها مع أطرهن المرجعية** الأصليّة. من بين تلك العوامل **تفاقم نزعة التطرّف وغلبة الاتّجاهات النِّسويّة الراديكاليّة** على مجمل الحركة النِّسويّة؛ الأمر الذي يتجلى في تخلّي عديد من النِّسويّات الغربيّات عن النزعات الإصلاحيّة الرامية لإصلاح البنى القائمة نحو هدمها تماماً، يستوي في ذلك بنى المجتمع وعلى رأسها الأسرة الطبيعيّة أو بنى المعرفة والعلوم المختلفة. كما يظهر في تجاوز غاية إقامة أو تحقيق العدل الغائب في ظلّ الأنظمة الأبويّة إلى **السعي لإقامة بنى انحيازيّة أو ظلم تاريخي بديل**.

الطائفة الأخرى من الدواعي هي **دواع ذاتيّة** تتعلّق بتشخيص **واقع ومشكلات النساء في العالم الإسلامي والجذور الثقافية لتلك المشكلات**. إذا كانت المعرفة النِّسويّة تهدف إلى تحرير العلم والثقافة من مكوّنات الانحياز الذكوري، والبحث عن الأسس والركائز والحجج التي تدعم مفهوم العدل والمساواة الإنسانيّة بين البشر وترفع الغبن عن النساء، فإن هذا التعريف في حدّ ذاته **يفرض بالضرورة خصوصيّة المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة؛ ذلك أن الثقل الأشدّ وطأة على النساء** في العالم الإسلامي **إنما ينبع من منظومة الثقافة** (شعبية كانت أو نخبويّة مقروءة)...وباختصار فإن **الظلم الواقع على النساء في العالم الإسلامي إنما يرجع إلى منظومات**

المعرفة البشريّة التي نُسجت حول الدين واكتسبت قداسة مزعومة من مجرّد اقترابها منه رغم بشريّته الأصليّة وتاريخيّتها... وبناء عليه يمكن القول بأن حركة إنصاف المرأة لا يمكن أن تتمّ إلا بتوافر ذلك الشقّ المعرفي الذي يهدف بوضوح ودون التباس إلى **تفكيك التاريخي- البشري عن النصوص المقدّسة المجرّدة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلاميّة من قرآن وسنّة مما ألصق بها من عناصر بشريّة تأويليّة وبناءات فكريّة** مصدرها الحقيقي هو الأعراف والانحيازات البشرية. أما خصائص المعرفة النِّسويّة كما تضعها صالح في تصوّر مبدئي فهي:

١. **أصالة المكوّن الميتافيزيقي** جنباً إلى جنب مع المصادر الماديّة للمعرفة.

٢. إن المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة **تستند إلى إطار مرجعي عقيدي أكبر**، في هذا الإطار تقترب، تصنيفاً، من الاتّجاهات النِّسويّة الليبراليّة والماركسيّة، وتتباعد عن الاتّجاهات النِّسويّة ما بعد الحداثيّة التي ترفض المعرفة ما قبل النِّسويّة.

٣. المعرفة النِّسويّة في المنظور الإسلامي هي معرفة نقديّة في جوهرها ومضمونها، إصلاحيّة في هدفها.

٤. نحو ثقافة واحدة لا ثقافتين ومجتمع واحد لا مجتمعين. فالمعرفة النِّسويّة الإسلاميّة هي اقتراب مستقلّ للإصلاح الفكري والثقافي والاجتماعي، ولكنه يهدف في النهاية للتأكيد على **وحدة واندماج المجتمع والثقافة** لا انفصامهما على أسس عنصريّة أو نوعيّة.

٥. إن المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة محكومة **بالضوابط** الموضوعيّة والمنهجيّة الإسلاميّة. من بين تلك الضوابط على سبيل المثال ذلك الطرح الوظيفي الأخلاقي للعلم الذي عبّر عنه إسلاميّاً **بمفهوم العلم النافع الذي يرى الحق قواماً بين المتقابلات**، فالنفع محققاً لصيغة تجمع بين الفرد والجماعة. وضابط آخر هو «**العدل**» الذي يرفض وبالقدر نفسه تجاوز النساء حدود الإنصاف.

٦. المعرفة النِّسويّة الإسلاميّة هي بالضرورة معرفة تحرّريّة ضدّ السلطة المطلقة لفرد أو جنس أو رأي أو نظام وحيد. فالحرية وفق المنظور الإسلامي هي **التحرّر من الخَلْق لا من الخالق** حيث يرى الإسلام أن العلاقة المباشرة بلا وسيط أو مهيمن بين الإنسان المسؤول وخالق كامل القدرة والعلم الخ.. أما الطرح الحداثي الغربي لمفهوم الحريّة الذي ينزع من الكون وجود مرجعيّته المطلقة الصفات ويستبدلها بالإنسان ذاته فإنها وفق المنظور الإسلامي نزعة وهميّة فوضويّة تضرّ بالإنسان وتفكك روابطه بالمجتمع وتجعله فريسة الاغتراب، فضلاً عن أنها لا تحرّر الإنسان بل تجعله خاضعاً لمنظومات وسلطات إنسانيّة قاصرة دون مخرج.

٧. نمو المعرفة النِّسويّة رهين بنمو تيار ثقافي اجتهادي في نسج المعرفة والثقافة الإسلاميّة عموماً. فهذه المعرفة **هي جزء** لا يتجزّأ **من ثقافة الاجتهاد والتجديد في الفكر والثقافة الإسلاميّة** بفروعها المختلفة. إنها دعوة إلى إحياء ثقافة الاجتهاد في مختلف مجالات المعرفة الإسلاميّة.

إنّ المعرفة «النِّسويّة الإسلاميّة» هذه، كما يبدو من دعوة أماني صالح إليها، تأتي من واقع المجتمعات الإسلامية: **فالبعد الميتافيزيقي محافظ عليه** مع الإلمام أنه بعد إيديولوجي. ثم مع أن هناك التزاماً بالمنهجية النقدية فهناك **دعوة إلى الإصلاحية** لا التغيريّة، وهنا لا أعرف لماذا يوجد خوف مبطّن من مصطلح التغييريّة. لكن بالتأكيد هناك خوف من الانفصام وعدم اندماج المجتمع في ثقافة واحدة، وكأن صالح تفترض أن تعدّد الثقافات في المجتمع الواحد ستولّد حتماً انفصاماً اجتماعيّاً، وهذا دليل على استمرار الخوف على ضياع الهوية الذي يعبّر عنه اليوم كثير من المجتمعات حتى الأوروبية منها (فرنسا). وحين تضع صالح للمعرفة النّسويّة ضوابط موضوعيّة ومنهجية إسلاميّة مثل «**العلم النافع**» (الذي يرى الحقّ قواما بين المتقابلات وقواماً لصيغة بين الفرد والجماعة) و«**العدل**» الذي لا يقصي الآخر (الرجل) فهذه ضوابط ليست حكراً على المرجعيّة الإسلامية والدليل على ذلك أن دراسات النِّسوية بصيغة الجمع «الفمينيزمز» في الغرب تحولت إلى «الجندر» بسبب هذه الضوابط. أما في دعوتها إلى ثقافة الاجتهاد والتجدّد في الفكر والثقافة الإسلامية فهذا غير بعيد عن منطلقاتها أساساً وهي «المنظور الإسلامي للمعرفة النِّسويّة»، وهو مطلب لا غنى عنه ضمن ثقافة لا تزال حيويّة وتُستدعى في أوقات الأزمات. وهذه الدعوة إلى المعرفة النِّسوية كما أشارت إليها بدران ووصّفتها صالح ربما تنسجم مع دعوات عالمية ومن أقصى الشرق إلى أقصى الغرب، لنساء مسلمات بدأن يأخذن مواقف لنِسويّة خاصة بهن لا يرين إشكاليّة بتسميتها «النّسويّة الإسلاميّة». منهن أمينة ودود محسن الإفريقية الأميركيّة في القرآن والمرأة (الصادر باللغة الإنكليزيّة: كوالا لامبور،١٩٩٢). الإيرانيّات اللواتي يساهمن في إصدار مجلّة زنان في إيران (أسست في طهران عام ١٩٩٢) والمشاركات في كتاب مي يماني النِّسوية والإسلام الصادر باللغة الإنكليزيّة (بريطانيا، ١٩٩٦). وبعض الأكاديميّات التركيّات مثل يسيم أرات وفريدة آكر ونليفور غول في كتابها: *The Forbidden Modern* (نشر باللغة التركية ١٩٩١ وبالإنكليزية في ١٩٩٦).[٤٩]

(٤٩) See, Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a name?" Al-Ahram Weekly 17-23 (2002).

الاستنتاجات

أظن أن هذا البحث قد أظهر أن النساء المسلمات (مجتهدات وعلمانيّات) الأكاديميات الناشطات للنِّسوية والإسلام لا تعمل على ازدواجية في المعايير وإنما تعمل بمنهجيّة علمية حداثيّة لأجل مزيد من الحقوق للمرأة المسلمة. وقد أظهر البحث أن المرأة بدأت تسأل الأسئلة الصحيحة التي قد تدفع إلى خطوات إيجابيّة باتّجاه إسلام أكثر اهتماماً بالحريّة والعدالة وحقوق المرأة. وحيث لا يمكن للمرأة العربيّة أن تتخلّى عن التراث الإسلامي بأكمله أو التبنّي الكامل لثقافة أخرى كملجأ وحيد، فإن دراسة هذا التراث وموقع المرأة فيه أصبح ضرورة وقابلاً للتطبيق.

الطروحات التي قدّمتها كل من بنت الشاطئ والهبري والمرنيسي وأحمد وبدران وأماني، ساعدتنا على تتبّع تطوّر المصطلحات التي تولّدت عن هذا الخطاب من النسائيّة، النِّسويّة، الجنوسة، المنظور النِّسوي، إلى المعرفة النِّسويّة. وقد تمّ اختيار هذه المجموعة من الأكاديميّات لأن أعمالهن اعتبرناها مفصلاً للتنظير للخطابات المتباينة لـ«النسويّة والإسلام». فقد استطاعت هذه النِّسوة الناشطة لحقوق المرأة الإنسانيّة أن تنظّر للمعرفة النِّسويّة وإن بدت في الأول حائرة ومتحفّظة. فلم تدعُ بنت الشاطئ مثلاً إلى المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة وحجّتها في ذلك: «ان أي مساواة تظلّ محكومة حكماً صارماً بمنطق الفطرة وقانون الطبيعة التي لا تعرف المساواة التامة بين الرجل والرجل ولا بين امرأة وامرأة فضلاً أن تعترف بها بين جنس وجنس.» ولا تفسّر بنت الشاطئ ما معنى منطق الفطرة أو قانون الطبيعة الذي انتقدته نظريّات النِّسوية أصلاً عندما ناقشت أن عدم المساواة لا دخل له بالطبيعي وحين ميّزت بين ما هو جوهري وما هو منوط بالتاريخي والاجتماعي. وتعطي بنت الشاطئ المساواة في التكليف والبعد الأخلاقي الفسحة الكبيرة من اهتماماتها للمساواة بين الجنسين وذلك بسبب اهتماماتها الكلاميّة (الاهوتيّة). لكن لا تقابل هذه المساواة بالتراتبية المتسلّطة في علاقات الزواج كما فعلت ليلى أحمد فيما بعد عندما بدأ الوعي في هذه الدراسات والتنظير لها ينشط. وتقرّ بنت الشاطئ للرجل حقه بالقوامة التي تراها شرعية وطبيعية بسبب مرجعيّتها الأرثودوكسية القرآنية (البقرة: ٢/٢٢٨). ولكنها تفهم آية القوامة أنها حق للرجولة، لا الذكورة، وأنها مقيّدة بشرط وليست مطلقة. وهنا تفرق بنت الشاطئ بين الرجولة التي تراها مسؤولية وبين الذكورة التي تراها من الجوهر ولكنها لا تغوص في هذه المفاهيم التي أصبحت جزءاً من دراسات الجنوسة (الجندر) اليوم.

أما الهبري فقد أبعدت النظام الأبوي (البطركية) عن قصد أو غير قصد عن الإسلام، الذي بتوجّهه إلى التراث التوحيدي، تبنّى النظام الأبوي الذي أقرّ للرجل الكثير

من الحقوق التشريعيّة وانتقص للمرأة من حقوقها في الزواج والمال والشهادة الخ... وقد لاحظنا كيف أن بنت الشاطئ استشهدت بالآية التي تعطي للرجل حق درجة على المرأة بينما استشهدت الهبري بالآية التي تعطي حق الولاية للرجل والمرأة بعضهما على بعض. وبهذا نرى أن من الممكن استدعاء آيات بعضها ضد بعض والسبب أن القرآن «حمّال أوجه» وآياته تختلف حسب تناسب الآيات فتستخدم الأولى لقضايا الطلاق مثلاً بينما تستخدم الثانية في أمور الإيمان وليس في أمور القوامة.

وعادت كل من بنت الشاطئ والهبري إلى آية «القوامة» لأنها مطرقة بيد الرجل يستخدمها في تجريحه للمرأة وفي استبعادها من المشاركة السياسية، وقد رأينا أنّ الاتّصال بالنصوص المؤسسة للإسلام في مرجعيّة القرآن مباشرةً تابعته المرنيسي بنقدها لأحاديث نبويّة شكّلت عاملاً آخر في إقصاء المرأة من السياسي. والمرنيسي محقّة في اتّهامها الرجل والثقافة التقليديّة التي تتلاعب بالنصوص المقدسة وتخلط المفاهيم (السياسي بالمقدّس والفقهي بالأخلاقي) وتقضي على الشخصيّة الفردية. والمرنيسي لا تنزّه ولا تجامل ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى النقد الذاتي. أما ليلى أحمد فإن المساهمة التي أتت بها بالنسبة إلى: مقابلة المساواة (بين الرجل والمرأة في القبول الروحي والمشاركة الدينية وفي الجزاء والعقاب) الخلقي بالرؤية التراتبية المتسلّطة (في الزواج والطلاق والإرث وغيرها) تريح المرأة المسلمة من التناقض الذي قد تقع فيه حين تكتشف أن دينها وحده (المتمثّلة بالتشريعات الحاليّة) لا يحميها في حقوقها القانونيّة وحين تميّز بين القواعد التي يجب أن تكون الأبدية وما يجب أن يجتهد بتطوّره.

إن «النِّسويّة الإسلاميّة» التي تتنبّأ لها مستقبلاً بدران وتحكي باسمها نساء متعدّدة الجنسيّات لا يمكن أن نعرضها هنا كخطاب خاصّةً بالطريقة التي مررت عليها مرّ الكرام، وبسبب طروحاتها المتنوّعة والموزّعة من ماليزيا– الشرق الأوسط – بريطانيا – فالولايات المتّحدة. وقد تتعارض هذه النِّسويّة مع الخطاب الأكاديمي لـ«النِّسوية والإسلام» من حيّز منطلقاته وقد لا تتعارض لكن الهموم واحدة. وإذا وجّهنا إصبع الاتّهام إلى هذه النِّسويّة الجديدة على أساس أنها مؤدلجة فحتى الخطاب الأكاديمي الصرف ليس بالمنزّه عن الإيديولوجية السياسيّة (علاقة السلطة بالمعرفة).

وقد قصدنا في هذا البحث أن نضع الهبري مع المرنيسي (وإن كانت الثانيّة أهم إنتاجاً في تطوير النقد النِّسوي) وذلك لنعكس الثانية على الأولى (العلمانية على المجتهدة) لتشجيع تحاشي الدفاع عن التراث دون إعمال النقد فيه. لكن هناك حاجة إلى مزيد من العمل على الأرض وفي الذهن، والحالة بعد أحداث ١١ أيلول تتطلّب أضعاف

وأضعاف الجهود في شتّى الميادين العلميّة (دراسة الأديان المقارنة وأنثربولوجية الأديان والدراسات النسائيّة أو الجندر). وأخيراً ان التفكير الذي يرى في الإسلام الموروث إشكاليّة والتفكير الذي يرى في المنظور الإسلامي لمعرفة جديدة حلّ لا يختلف عن واقع اليوم الاصطدامي بين المحلّي والعالمي، خصوصية الثقافة والثقافة المهيمنة، الإسلام الرحب أو الإسلام الإرهابي. عندما ننظر إلى هذا الواقع السياسي لا نتعجب عندها من السؤال الذي طرأ عليّ خلال البحث: **كيف يكون الإسلام المشكلة والمظلة في الوقت نفسه؟**

الخطاب التربوي والجنوسة في كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية

الحلقة الأولى الأساسية من التعليم العام في لبنان

فوزي أيوب

مقدمة:

هل المرأة «مظلومة» في كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية في لبنان، وكيف نصنّف هذه الكتب من زاوية «جندرية»[1]؟ إن من طبيعة الأشياء أن تدفع المدرسة تلاميذها، من خلال المناهج والكتب المدرسية وغيرها، نحو قيم معينة، دون غيرها، بواسطة عملية التشريب الإيديولوجي (Inculquation idéologique) الموجّه إلى عقل التلميذ ووجدانه بحيث تنمي لديه مواقف واتجاهات محددة ومنها الموقف من المرأة. من هنا تأتي أهمية تضمين الكتب المدرسية صوراً ومفاهيم تؤدي إلى تكوين اتجاهات إيجابية نحو المرأة وعلاقتها بالرجل.

أولاً: إشكالية البحث وأهدافه

تم تسليط أضواء كثيرة في السنوات القليلة الماضية على مسألة التحيّز الجنسي في المدرسة عموماً، وفي الكتب المدرسية بوجه خاص، وأصبح لدى النخبة المتعلمة، على الأقل، إجماع على نبذ أي شكل من أشكال التمييز ضد المرأة

(١) بانتظار الترجمة الدقيقة لمصطلح الجندر (Gender) نقدم المحاولة التعريفية التالية لهذا المصطلح: «الجندر هو مجموعة الخصائص والصفات النفسية والفكرية والاجتماعية التي تنسبها الإيديولوجيا السائدة، عند جماعة أو فرد معين، إلى جنس النساء أو جنس الرجال. ونستطيع اختصار مفهوم الجندر بالتمييز الجنسي الإيديولوجي الذي يمكن أن يتخذ شكل تحيّز جنسي (Sexisme) صريح ضد المرأة أو الرجل، ويمكن أن يكون التمييز موضوعياً إلى هذا القدر أو ذاك. وحسب إيديولوجية الفرد فإنه يمكن أن يحمل نظرة جندرية إيجابية أو سلبية أو محايدة تجاه المرأة أو الرجل.»

أو تبخيس دورها. وانسحبت هذه المواقف على طريقة تقديم المرأة في الكتب المدرسية حتى أن مؤسسة كالمركز التربوي للبحوث والإنماء بادرت، عشية الشروع بتأليف الكتب المدرسية الجديدة، إلى تزويد المؤلفين بقائمة توجيهات تهدف إلى استبعاد كل ما يتناقض مع مبدأ المساواة بين الجنسين في الكتب. لذلك نقول إن فكرة مناهضة التمييز ضد النساء مختمرة في أذهان المسؤولين والاختصاصيين التربويين في لبنان، قبل الدخول في ورشة التطوير الشامل الذي طال مجمل أركان الشأن التربوي والتعليمي من المنهج إلى الكتاب المدرسي إلى طرائق التعليم وأساليب التقييم.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات ومن عوامل أخرى كثيرة، يفترض الباحث أن الكتاب المدرسي اللبناني الجديد لا بد أن يكون كتاباً متقدماً يخلو من أي نزعة سلبية معادية للمرأة. فهل التزم المؤلفون اللبنانيون بالتوجيهات الرسمية عند قيامهم بتأليف كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية في الحلقة الأولى من التعليم الأساسي؟ إلى أي مدى يتحقق هذا الالتزام، وإلى أي حد تظهر في هذه الكتب صورة المرأة المساوية للرجل؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي الهدف الأساسي لهذا البحث الذي يستهدف أيضاً الخروج بمجموعة من المقترحات التي يمكن أن تساعد مؤلفي الكتب التعليمية للوصول إلى كتاب مدرسي ناجح ومتطور من شأنه أن يفيد في تصويب نظرة المتعلم والمعلم معاً إلى المرأة وفي تفادي الوقوع في فخ المقولبات (stéréotypes) الذكورية المتخلفة التي تعاني منها أغلب المجتمعات الشرقية والعربية.

ثانياً: طريقة البحث

نظراً لطبيعة البحث الذي نسعى من خلاله لاستخراج صورة المرأة (والرجل) في كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية، فإن المنهج الوصفي التحليلي هو الأكثر ملاءمة للوصول إلى الهدف المطلوب وذلك عبر طريقة تحليل المحتوى (analyse de contenu) بوجه عام وتقنية تحليل الموضوعات (analyse thèmatique) بوجه خاص، والموضوعة (thème) هي كل دلالة أو معنى يظهر في نص كتابي أو جزء من النص (فقرة – جملة – عنوان...). وما يهمنا من الموضوعات، وهي كثيرة، هو ما يتصل بموضوع المساواة بين الجنسين في الكتب من أفكار ومفاهيم لتحديد ما إذا كان يوجد تحيّز للرجال على حساب النساء أو العكس.

عملياً قمنا بقراءة الكتب مادة البحث مرات عديدة فحددنا كافة العناصر ذات الصلة بقضية المساواة بين الجنسين، ثم قمنا بتنسيقها وتقريب بعضها إلى البعض الآخر، على ضوء هدف البحث، حتى توصلنا إلى تصنيفها في عدد من الفئات (catégories)

تشكل في مجموعها، شبكة للتحليل (grille d'analyse) خاصة يتم من خلالها تحليل أو «تفريغ» مضامين النصوص والكتب بصورة موضوعية تسمح بالكشف عن طبيعة الحضور الخاص بالمرأة والرجل كمّاً ونوعاً وذلك عبر المستويات التالية:

١- الحضور المادي للجنسين في النصوص والصور

٢- علاقات الجنسين

٣- مهام المرأة والرجل

٤- العمل والوظيفة

٥- النشاطات

٦- المبادرة والقرار

٧- المظهر الخارجي للمرأة والرجل

وبالنسبة لوحدة القياس (unité de mesure) التي اعتمدناها في معالجة النصوص وتحليلها فقد تراوحت بين العنوان والسطر والفقرة والجملة والدرس والصورة.

ومن خلال هذه الوحدات نستطيع تحديد هوية بطل النص، أو الشخصيات الفاعلة فيه، وتحديد مستوى أو حجم البطولة الخاصة بشخصية معينة أو بمفهوم أو بفكرة معينة. وتندرج حالات أو مستويات البطولة في النص (أو الصورة) من حالة البطل الوحيد المهيمن على الدرس مع تثقيل (pondération) حددناه بست درجات، إلى حالة البطل الرئيسي المتوسط الأهمية مع تثقيل درجتين لأنه يحتل حيّزاً هو بحدود ربع الدرس عادة، إلى حالة البطل الثانوي الذي يحظى بتثقيل يبلغ درجة واحدة لأن فكرة البطل الثانوي تظهر في فقرة أو فقرتين في العادة.

وفي ما يخص مادة البحث فقد تكونت من كتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية الصادرة مؤخراً عن المركز التربوي للبحوث والإنماء في صفوف الحلقة الأولى من التعليم الأساسي في لبنان. وقد جاء اختيارنا لمادة التربية والتنشئة لأنها مشبعة بالقيم والمواقف الإيديولوجية المختلفة ومنها الموقف من المرأة والمساواة بين الجنسين.

ثالثاً: الصورة العامة للخطاب التربوي عن المرأة

ما هو موقع المرأة بين مؤلفي كتب التربية والتنشئة؟ وما هي حصتها من عناوين الدروس وفي النصوص كما في الصور واللوحات والرسوم التي تتضمنها الكتب؟

أ – المرأة والمؤلفون:

يمكن استخلاص حجم الحضور النسائي بين مؤلفي كتب التربية والتنشئة، ونوعية هذا الحضور، من خلال الجدول التالي:

جدول رقم ١: توزيع المؤلفين حسب الجنس

هيئة التأليف	رجل		امرأة		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
مستشار عام	١٨		–		١٨	
مستشار خاص	١		٢		٣	
منسق عام	٣		–		٣	
منسق خاص	٤		–		٤	
مشرف عام	٢		–		٢	
مقرر عام	٣		–		٣	
محرر	١٠		٩		١٩	
قارئ	١		٣		٤	
المجموع	٤٢	٪٧٥	١٤	٪٢٥	٥٦	٪١٠٠

تشير معطيات الجدول الأول إلى أن حصة الرجل أكبر ثلاث مرات من حصة المرأة وسط مجموعة المؤلفين بمستوياتها المختلفة، وتظهر النزعة الذكورية أو التحيز الجنسي ضد المرأة في تفريعات هيئة المؤلفين حيث تقتصر وظيفة الاستشارية العامة للتأليف على الرجال وحدهم دون النساء ولا توجد امرأة واحدة بين ١٨ مستشاراً عاماً لتأليف الكتب. ويتكرر استبعاد المرأة في مستوى المنسق العام للكتب والمنسق الخاص والمشرف العام والمقرر العام ولا تظهر المرأة بين هيئة المؤلفين إلا في مستوى المستشار الخاص والمحرر والقارئ أو المراجع. فلماذا هذا الحضور الضعيف جداً للمرأة بين مجموعة مؤلفي كتب التربية؟ ولماذا استبعاد المرأة تقريباً عن المشاركة في التخطيط لإنتاج الكتب والإشراف عليها؟

إن حضور البنات في المدارس اللبنانية مساوٍ تقريباً لحضور الصبيان، وحضور

النساء المعلمات أكبر من حضور المعلمين الذكور في التعليم الابتدائي على الأقل. فلماذا لا يكون للمرأة حضور مميز بين مؤلفي كتب التربية؟ ربما يرجع السبب الرئيسي إلى اعتبار المرأة عنصراً تنفيذياً في التعليم لما يخططه الرجال ويرسمونه للناشئة. فوظيفة الاستشاري والمنسق والمشرف تحمل في طياتها معاني السلطة والقرار والتخطيط والإدارة والتوجيه، ومن هذه المواقع بالذات جاء الأشخاص الذين أنيطت بهم الأدوار التي نتحدث عنها داخل هيئة التأليف.

ب – المرأة في العناوين

لا شك في أن للعنوان وقعاً خاصاً في نفس التلميذ والقارئ عموماً لما في العنوان من تكثيف وتركيز ولأنه يكون بخط أكبر وفي مكان بارز وبلون مميز أحياناً كثيرة. فما هي حصة المرأة، سواء كانت بنتاً أو فتاة أو امرأة راشدة، من العناوين الرئيسية والعناوين الفرعية في كتب التربية للحلقة الأولى من التعليم؟ بعد دراسة المعنى المتضمن في كل عنوان استخلصنا هوية الشخص أو «البطل» الذي يتمحور العنوان حوله فجاءت المعطيات الإحصائية للعناوين من زاوية جندرية كما يلي:

جدول رقم ٢: توزيع العناوين في الكتب حسب جنس الأشخاص(٢)

الجنس / العنوان	ذكر		أنثى		مختلط		محايد		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
رئيسي	٦	٦	–	–	١٠	٩	٩٢	٨٥	١٠٨	١٠٠
فرعي	–	–	–	–	–	–	٦٣٠	١٠٠	٦٣٠	١٠٠
المجموع	٦	١	–	–	١٠	١	٧٢٢	٩٨	٧٣٨	١٠٠

يشير الجدول الثاني إلى أن الغالبية العظمى من العناوين في كتب التربية والتنشئة ذات طابع محايد جنسياً، مع الإشارة إلى فروقات ولو محدودة على صعيد العناوين الرئيسية. فبينما يحظى الذكور، صغاراً وكباراً، بستة عناوين رئيسية خاصة بهم، نجد أن الإناث، صغيرات وكبيرات، لا يحصلن على أي عنوان رئيسي مقابل عشرة عناوين مختلطة بين الجنسين من أصل ١٠٨ عناوين رئيسية في الكتب الثلاثة. ولا

(٢) قد ترجع «ذكورة» العنوان إلى ذكورة اللغة نفسها وليس إلى موقف جندري ذكوري، والشيء نفسه يقال عن الأنوثة.

تظهر مشكلة تحيز جنسي في مستوى العناوين الفرعية لأن الكتب تتبع نظاماً نمطياً محايداً ومتكرراً بالطريقة نفسها من درس إلى آخر. وهكذا نجد أن هنالك غبناً جزئياً يلحق بالمرأة وحصتها من عناوين الدروس.

ج – المرأة في النصوص

إلى أي حد تتمحور نصوص كتب التربية حول شخصيات مذكرة أو مؤنثة أو مختلطة، ومن هم أبطال النصوص؟ عندما يكون شخص ما هو البطل الوحيد في النص نجد أن هنالك تركيزاً كاملاً عليه وعلى دوره(٣). وعندما يتركز الدرس بدرجة ملحوظة أو لا بأس بها، على شخص ما معين فإننا نعتبر أن هذا الشخص «بطل رئيسي» في النص(٤). أما عندما يتركز النص بصورة جزئية أو محدودة على شخص فإننا نصنفه في خانة «البطل الثانوي» للنص(٥). وقد تكون بطولة النص مشتركة بين الجنسين أو قد يكون النص محايداً من الناحية الجندرية، أي لا صلة له بالذكورة والأنوثة(٦).

وانطلاقاً من هذه القواعد التي نعتمدها في تحليل نصوص الكتب نحاول استخراج هوية الأشخاص الذين يظهرون على مسرح الدروس وجنسهم ودرجة تركيز الدروس عليهم خلال الجدول التالي:

جدول رقم ٣: توزيع نصوص الكتب حسب جنس أبطالها
(وحدة القياس: الشخص ومستوى حضوره في النص)

الجنس / بطولة النصوص	ذكر		أنثى		مختلط أو محايد		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
٥٦٤٨	٥٢٤	٤	٥٢	–	٥٦٢٢	٩٦	٥٦٤٨	١٠٠

يتبين من الجدول الثالث أن معظم دروس كتب التربية والتنشئة هي إما مختلطة أو محايدة جندرياً مع وجود ميزة محدودة لجنس الذكور (بحدود ٤٪) على جنس

(٣) نعطي هذا التركيز تثقيلاً (Prondération) بمقدار ٦ درجات هي كل الدرجات التي يمكن أن نحسبها لدرس واحد.

(٤) نعطي البطل الرئيسي تثقيلاً بمقدار درجتين لأنه يحتل حيزاً هو بحدود ربع الدرس.

(٥) نعطي البطل الثانوي تثقيلاً بمقدار درجة واحدة لأن فكرة البطل الثانوي تظهر على مستوى فقرة أو فقرتين عادة.

(٦) في كلا الحالتين نحسب للبطولة المشتركة أو للحيادية الكاملة للنص تثقيلاً ٦ درجات أيضاً.

الإناث. فالنصوص التي قمنا بتحليلها تتوجه غالباً إلى الإنسان الفرد أو المواطن دون تحديد هويته الجنسية (Discours asexué) بحيث تجد المرأة حيّزاً لها إلى جانب الحيّز الخاص بالرجل مع مسحة ذكورية في الكتب لا يمكن تجنبها، لغوياً على الأقل[٧]، لأن كلمات الفرد والإنسان والمواطن والتلميذ وغيرها، هي مفردات مذكرة بطبيعتها. ويمكن التغلب على ذكورة اللغة في النص من خلال اعتماد صيغة المتكلم الفرد «أنا» وصيغة المتكلم الجمع «نحن». أما التمارين والأسئلة فيمكن فيها طرح السؤال بصيغة مزدوجة كأن نقول: أجب (أجيبي) أو اذكر (اذكري)... فإذا اكتفيت بكلمة «اذكر» تصبح الفتاة التلميذة غير معنية لغوياً بالأمر، وإذا اكتفيت بالقول «اذكري»، يصبح الفتى التلميذ غير معني بالأمر من جانبه[٨]!

وإذا وضعنا هذه الإشكالية اللغوية جانباً ودخلنا في تفاصيل النصوص وهوية أبطالها وجنسهم فإننا نجد أن الغلبة الجزئية للرجال على النساء في بطولة الدروس تتم وفق «الخريطة» التالية: تحظى البنت والمرأة بتركيز محدود أو جزئي على الصبي في تسعة نصوص، وتركيز ملحوظ عليه في درسين آخرين: «سأل سليم أباه عن الدولة اللبنانية، فقال الأب إنها تتألف من اللبنانيين الذين يقيمون على أرض وطننا لبنان وتنظم حياتهم حكومة...»[٩].

وبالإضافة إلى الصبي نجد أنه يوجد تركيز محدود (أو ثانوي) في الدروس على دور الرجل الراشد في تسعة نصوص مع نص واحد ينطوي على دور ملحوظ للرجل: «يضبط قائد الشرطة مع فريقه الأمن ولا يستطيع أي شرطي التصرف دون أمر من قائده...»[١٠].

د- المرأة في الصور واللوحات والرسوم

تتزين كتب التربية والتنشئة بما مجموعه ٧٨٠ صورة أو رسم أو لوحة ملونة، جيدة الإخراج، مع شروحات خاصة بكل صورة، مما يزيد من القابلية الإيحائية

(٧) كما لا يمكن تجنبها لأسباب أيديولوجية واجتماعية ودينية وسياسية أيضاً. فلكل نظام تربوي أيديولوجيا خاصة به، سواء كانت معلنة أم مستترة، يراعيها مؤلفو الكتب، تلقائياً أو بعد تدخل من فوق، عند قيامهم بمهمة التأليف.

(٨) من أمثلة ذكورية اللغة في الكتب ما يلي: «هل في صفنا تلميذ جديد؟»، أو «أنا لبناني...»، حتى أنه يكاد لا يخلو درس واحد من ذكورية الكلام. وعلى هذا الصعيد نشير إلى أننا نعتبر حديث النصوص عن «التلاميذ» موجهاً إلى الجنسين معاً وليس إلى الصبيان وحدهم. ولكن الأمر مختلف عندما يدور الحديث عن تلميذ أو رفيقه ورفاقه.

(٩) ك٣-ص٦٩ (أي كتاب الصف الثالث).

(١٠) ك٣-ص٣٢.

لمضمون الصورة. فكم مرة تظهر المرأة في هذا المشهد البصري قياساً على ظهور الرجل فيه؟

جدول رقم ٤: توزيع الصور واللوحات حسب جنس أشخاصها (وحدة القياس: الصورة)

الجنس / الصورة	ذكور		إناث		مختلط		محايد		غير محدود		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
٧٨٠	١٦١	١٢	٦٥	٨	٢٠٠	٢٦	٣٤٣	٤٤	١١	١	٧٨٠	١٠٠

يستفاد من الجدول الرابع في بحثنا أن أكثر الصور واللوحات ذات مضامين محايدة جندرياً تليها حجماً الصور المختلطة التي يظهر فيها الجنسان معاً صغاراً وكباراً. أما الصور واللوحات التي تخص جنس النساء في الكتب فهي أقل من نصف حصة جنس الرجال من الصور، كما هو واضح في الجدول الرابع. ومع أن المرأة تحتل في الصور والرسوم التوضيحية موقعاً لا بأس به، فإن الملاحظة التي يمكن تسجيلها هنا هي امتداد لما سبق أن لاحظناه في العناوين والنصوص، حيث يحظى الذكور بموقع أفضل من الإناث ولكن بنسبة محدودة لأن حضور المرأة كبير في المواضع الثلاثة دون أن يصل مع ذلك إلى المستويات التي بلغها الرجل. وعلى صعيد مؤلفي الكتب كان الفارق بين الجنسين أكبر لصالح الرجل كما لاحظنا. إذن نحن أمام ظاهرة ممتدة من موضع إلى آخر ولو بنسب مختلفة.

فما هي خلفية هذه الظاهرة وما الذي يرجح كفة الميزان دائماً لصالح الجنس الذكر؟ هل هي ذكورية اللغة؟ ولكن في هذه الحالة لماذا تبرز ظاهرة تبخيس موقع المرأة في الصور واللوحات وفي هيئة مؤلفي الكتب؟ هل هو الواقع المجتمعي للمرأة اللبنانية؟ هل هي التصورات اللاواعية الموجودة في أذهان المؤلفين عن المرأة ودورها في المجتمع والحياة عموماً؟ لا نملك إجابة دقيقة عن هذه التساؤلات لأن الأمر يحتاج إلى دراسة خاصة.

رابعاً: صورة البنت والفتاة

كيف تبدو صورة البنت والفتاة في كتب التربية قياساً على الصبي والشاب؟ وهل يوجد تحيّز لواحد من الجنسين في عالم الطفولة والمراهقة بوجه خاص؟ للإجابة عن تساؤلات كهذه تندرج ضمن سعينا للكشف عن مظاهر التحيّز الجنسي ضد المرأة في

كتب التربية سوف نركز على نقطتين أساسيتين في هذا السياق وهما: الإطار العلائقي للبنات والصبيان، وطبيعة المهام والأعمال المناطة بكل جنس.

أ – الإطار العلائقي

مع من تظهر البنت وأين يحصل ذلك وفي أية وضعية؟ وقبل هذا وذاك، ما هو حجم شبكة العلاقات التي تنسجها البنات والصبيان كما يتحركون في ثنايا نصوص التربية؟

نستطيع الرد على هذه الأسئلة من خلال المعطيات التفصيلية الواردة في الجدول التالي:

جدول رقم ٥: شبكة علاقات البنات والصبيان
(وحدة القياس: السطر)[١١]

العلاقة	الجنس	
	الصبي	البنت
مع تلميذ	٩٤	١
مع تلميذة	–	١
أخ	٥	–
أخت	٢	–
صديق	٣	–
صديقة	–	٢
أم	٥	–
أب	١٢	–
الأهل معاً	٢١	–
الجد	١	–
الجدة	٣	٢

(١١) في حسابنا لحجم ونوعية العلاقات التي يسجلها الذكور والإناث في الكتب، أسقطنا من الحساب العلاقات المختلطة أو تلك التي لا تنتمي بوضوح إلى هذا الجنس أو ذاك ويمكن أن ننسبها للصبي أو البنت كما في المثال التالي: «في المدرسة أتعرف إلى الكثير من الرفاق» (ك٢ ص٢٣).

معلم	٢٥	–
معلمة	٢	–
إدارة مدرسة	٢	–
رجل أمن	٤	–
مختلف	٤	–
المجموع	١٨٣	٦
النسبة	٪٩٧	٪٣

تدفع بنا المعطيات المستخلصة من الجدول الخامس إلى الشعور بالصدمة لضيق المدى العلائقي عند البنات مقابل اتساع المدى العلائقي للصبيان الذين يستأثرون بحوالي ٩٧٪ من المساحة[١٢] التي يدور فيها حديث عن علاقات الصغار من الجنسين مقابل ٣٪ فقط تخص البنات من تلك المساحة.

هذا الخلل الكبير في التوازن بين دائرة علاقات الصبي ودائرة علاقات البنت يشكل مفارقة تتعلق بالتوجه العام لكتب التربية وتحتاج إلى تفسير. من جهة ثانية تشير هوية الأطراف الذين يدخل معهم البنات والصبيان في علاقات معينة إلى أن التواصل العلائقي بين الجنسين محدود جداً حتى بالنسبة للصبي. فإذا استثنينا علاقات الصبي بالأم والجدة سنجد أن علاقاته تكاد تنحصر بالرجال تقريباً. فليست لديه أية علاقة مع تلميذة أو صديقة مقابل ٩٧ من السطور التي تشير إلى علاقاته مع تلميذ أو مع صديق. ومقابل حوالي عشرين علاقة مع المعلم، يقيم الصبي صلة بالمعلمة مرتين فقط. من جهتها تقيم البنت علاقة واحدة مع كل من الجدة والصديقة وإحدى التلميذات دون أن تكون لها مع الجنس الآخر سوى علاقة وحيدة مع تلميذ في صفها[١٣].

ومن حيث مضمون العلاقات تقتصر علاقات البنت على التنشئة الخلقية والرعاية العامة بينما تتسع مضامين علاقات الصبي لتشتمل على التنشئة الخلقية أولاً (في ٢٧ حالة) ثم الرعاية العامة (١٠ حالات) فالتعليم (٨ حالات)، تليها حالات التعاون والمساعدة (٦ مرات) وحالات اللعب والتسلية (٦ مرات) وصولاً إلى النشاط البيئي والتدريب على العمل (مرة في كل حالة).

(١٢) هذه المساحة مقدّرة بالأسطر.

(١٣) قد تكون محدودية علاقات الصبيان والبنات واحداً من الأسباب التي تجعل كثيراً من نصوص الكتب قليلة الحيوية وتتّسم بالجمود وبتقطيع الأوصال بين أجزاء الدرس الواحد.

وبالنسبة للمكان الذي تنعقد فيه علاقات البنت والصبي مع الآخرين فإننا نجد أن الحيّز المكاني لعلاقات الصبي يتسع ليشمل المدرسة أولاً (في ٢٧ علاقة) ثم البيت (٢٠ علاقة) فالطبيعة في (٤ علاقات) وصولاً إلى السيارة والشارع. أما علاقات البنت فتحصل إما في المدرسة أو في البيت (في علاقتين لكل منهما).

ب – المهام والأعمال:

ما هي المهام والأعمال التي يقوم بها الصغار من الجنسين، وما هو مدى التكافؤ بينهما في هذا المجال؟[١٤] هل تعكس الكتب صورة نمطية للبنات والصبيان بحيث تقوم البنات بمهام مصنّفة تقليدياً على أنها مهام أنثوية، بينما توكل إلى الصبيان مهام مختلفة، مصنّفة على أنها مهام ذكورية؟

في بحثنا عن أجوبة لهذه الأسئلة قمنا بتسليط الأضواء على المهام أو الأعمال الخاصة بكل جنس على حدة[١٥] كما يظهر في الجدول التالي:

جدول رقم ٦: مهام الصبيان والبنات
(وحدة القياس: الفقرة + الصورة)

الجنس / المهام	صبي		بنت		المجموع	
	فقرة	صورة	فقرة	صورة	الفقرات	الصور
تغذية	١	٣	–	–	١	٣
ترتيب وتنظيف	٩	١٣	١	١٨	١٦	٢٥
دراسة	١	١٦	–	١٥	١	٣١
رعاية عامة	٢	–	–	–	٢	–
زراعة وبيئة	–	٨	–	٢	–	١٠
صناعة وحرف	٢	١	–	–	٢	١
هندسة وبناء	–	٢	–	١	–	٣
مختلف	–	١	–	–	–	١
المجموع	١٥	٤٤	١	٣٦	٢٢	٧٤

(١٤) المهام هي أعمال غير مدفوعة الأجر تتم داخل البيت أو خارجه بصورة منتظمة. إنها ليست ممارسة لوظيفة أو لعمل مأجور أو لمهنة محددة.

(١٥) لم نحسب المهام المشتركة بين الجنسين.

يكشف الجدول السادس عن أن نصوص كتب التربية والتنشئة تعطي مهمة وحيدة للبنت هي الترتيب والتنظيف: «أرتب ثيابي وكتبي ومكان نومي لكي لا أُتعب إخوتي ووالدي بأعمالي الخاصة»(١٦). أما مهام الصبي فتصل إلى ١٥ مهمة موزعة على الترتيب والتنظيف والصناعة والحرف، والرعاية، والدراسة، وإطعام الآخرين. جاء في كتاب التربية للسنة الأولى الأساسية: «كلفتك أمك الاهتمام بأخيك الصغير أثناء غيابها. عمّ تبعده للحفاظ على سلامته؟»(١٧). أما مشاهد الترتيب والتنظيف فتتكرر عند الصبي مرات كثيرة كما في المثال التالي: «خلع زياد ثوب المدرسة ورماه على الكرسي. في اليوم التالي وجده غير مرتب، لبسه وهو يشعر بالخجل وقرر أن لا يهمل ترتيبه بعد ذلك»(١٨).

وإذا كانت دائرة مهام البنت ضيقة وتكاد لا تُرى في نصوص الكتب، فإن هذه الدائرة تستعيد الوضع الطبيعي على صعيد الصور (٣٦صورة) وتتسع إلى درجة تقترب كثيراً من دائرة الصبي (٤٤ صورة)(١٩).

بل إن مهام البنت تعود إلى حالتها التقليدية المعروفة في عالم التنظيف والترتيب (١٨ مرة) فتزيد عن مهام الصبي بصورة جلية.

هذا الاختلاف بين وضع البنت في النصوص ووضعها في الصور يجعلنا نرجح أن تغييب البنت عن القيام بمهام معينة في النصوص يرجع إلى مفارقة معينة أكثر مما يرجع إلى موقف للمؤلفين من المرأة ودورها لأن هؤلاء يقدمون للمتعلم صورة صبي عصري جداً في مهامه وكثيراً ما يقوم بدور مخصص للبنات في العادة، خارجين بذلك عن نطاق النظرة التقليدية لتقسيم العمل والمهام والأدوار بين الجنسين.

خامساً: المرأة العاملة

ما هو موقف كتب التربية من عمل المرأة ودورها الإنتاجي، وما هي الأعمال والمهن التي تقوم بها المرأة عبر النصوص والصور؟ نشير بداية إلى أن المساحة المتروكة للعمل ضعيفة أصلاً سواء كانت تخص المرأة أو الرجل. وأكثر ما يبرز في الكتب هو اسم مهنة ما تخص هذا الجنس أو ذاك في سياق ليس العمل والإنتاج محوره الأساسي. والجدول التالي يبيّن لنا حجم الحيّز الخاص بالعمل في الكتب ونوعية

(١٦) ك١ – ص.١٣.
(١٧) ك١ – ص.١٩.
(١٨) ك٣ – ص .١٩.
(١٩) نعرف طبيعة المهام في الصور واللوحات من خلال التعليق الخاص بكل صورة ومن خلال تفاصيل الصورة نفسها أيضاً.

الأعمال المناطة بكل جنس:

جدول رقم ٧: عمل المرأة والرجل
(وحدة القياس: الفقرة + الصورة)

الجنس / المهام	صبي		بنت		المجموع	
	فقرة	صورة	فقرة	صورة	الفقرات	الصور
تدريس	٢٣	٨	٣	٩	٢٦	١٧
تجميل	–	١	–	–	–	١
تمريض	–	–	١	١	١	١
طب	٢	٤	–	–	٢	٤
هندسة وبناء	–	٤	–	٢	–	٦
تجارة وبيع	١	٣	–	–	١	٣
صناعة وحرف	٥	١٠	–	٢	٥	١٢
زراعة	١	١١	–	–	١	١١
أمن	٥	١٣	–	–	٥	١٣
إدارة وسكرتارية	٢	–	–	١	٢	١
فن وأدب	٢	٥	–	٤	٢	٩
تغذية وطبخ	–	٥٣	–	–	–	٣
المجموع	٤١	٦٢	٤	١٩	٤٥	٨١

يثير الجدول السابع تساؤلات كبيرة. فحصة الرجل من العمل أكبر ١٠ مرات من حصة المرأة في النصوص وأكبر ٣ مرات من حصة المرأة في الصور واللوحات. ونتساءل مجدداً عن سر هذا التفاوت الملحوظ بين حضور المرأة العاملة في النصوص وحضورها في الصور، وهي ظاهرة سبق أن برزت أيضاً على صعيد المهام الخاصة بالصبيان والبنات في الكتب نفسها. هل يرجع السبب إلى أن موقف منتجي الكتب، المسؤولين عن الصور، أكثر تقدماً وإنصافاً حيال المرأة من موقف المؤلفين؟ أم أن ذكورية اللغة تلعب دورها من جديد وفي غير صالح النساء؟

هذا من ناحية حجم الأعمال والمهن النسائية. أما من حيث نوعيتها فإنها تكاد تنحصر في التدريس بينما الأعمال والمهن عند الرجل متنوعة. فهو مدرّس قبل كل شيء ورجل أمن بعد ذلك، ثم هو حرفي أو عامل في الصناعة والزراعة والطب والتغذية وغيرها من جوانب العمل في الحياة والمجتمع.

إن الغبن واضح في تقييم العمل بين الجنسين في كتب التربية وهو تقسيم جندري بالمعنى السلبي للمرأة اللبنانية وموقعها. وقد كان حرياً بالمؤلفين أن يزيدوا من حجم ونوع الأعمال والمهن المنوطة بالنساء اللواتي يعملن كطبيبات وصيدلانيات وممرضات ومحاميات فضلاً عن المجال الإعلامي الذي يكاد يغص بالنساء اللواتي يعملن فيه وبنجاح ظاهر للعيان.

سادساً: النشاطات

لا تتم النشاطات أثناء قيام الفرد بعمله، ومن شروطها أيضاً أن تتم خارج البيت وبمشاركة أكثر من شخص واحد[٢٠]. وأهمية النشاطات تكمن في أنها تدلنا على الحدود التي ترسمها كتب التربية للحياة الاجتماعية للنساء والرجال والبنات والصبيان. وعموماً فإن النشاطات الواردة في الكتب تظهر من خلال الجدول الإحصائي التالي:

جدول رقم ٨: نشاطات الصغار والكبار من الجنسين
(وحدة القياس: الفقرة + الصورة)

الجنس / النشاط	ذكور		إناث		مختلط		المجموع	
	فقرة	صورة	فقرة	صورة	فقرة	صورة	فقرة	صورة
ثقافي علمي	–	٣	–	–	٢	٤	٢	٧
اجتماعي	–	١	–	–	٨	٤	٨	٥
ترتيب وتنظيف	–	–	–	–	٥	٢	٥	٢
رياضي	–	٢	–	–	–	١	–	٣
مدرسي عام	–	١	–	–	٢	٣	٢	٤
بيئي زراعي	١	١	–	–	٩	٣	١٠	٤

(٢٠) هنا يكمن الفارق بين النشاطات والمهام إذ إن الأخيرة فردية الطابع.

ترويح وتسلية	٢	٤	–	٣	١	٦	٣	١٣
وطني	–	١	–	–	٤	٣	٤	٤
كشفي ندوي	–	–	–	–	٥	٣	٥	٣
مختلف أو غير محدد	٤	١	–	–	–	٤	٤	٥
المجموع	٧	١٤	–	٣	٣٦	٣٣	٤٣	٥٠

يشير الجدول الثامن إلى أن معظم النشاطات في كتب التربية ذات طابع مختلط سواء في النصوص أم في الصور واللوحات. فإلى جانب مجموعة صور يبرز فيها العلم اللبناني، نقرأ في كتاب السنة الأولى ما يلي: «نصنع العلم اللبناني بواسطة أجزاء ورقية محضّرة لهذه الغاية» (ص ٦٥). كما نقرأ أيضاً: «نقوم مع معلمنا بجولة يشرح لنا فيها قواعد نظام الأماكن العامة» (ص٥١).

وبينما لا نجد نصاً واحداً يتضمن نشاطات تقوم بها البنات أو النساء عموماً، تتحدث سبعة نصوص عن نشاطات الذكور: «في يوم العطلة، ماذا تفضل: البقاء في المنزل قرب التلفزيون، أم الخروج في رحلة مع الرفاق؟» (ك ٢ – ص ٧٣). وفي كتاب السنة الثالثة الأساسية نقرأ: «اجتمع فريق لتزيين الصف، فقال نبيل: هذا الأسبوع أحتفل بعيد ميلادي...» (ك ٣– ص٢٧). وفي مكان آخر يبرز النشاط البحثي للصبيان: «كلف المربي هؤلاء المتعلمين الثلاثة للقيام ببحث حول الزراعة في لبنان» (ص ٢٩). هذا في نصوص الكتب، أما في الصور واللوحات فإن الوضعية الجندرية تتعدل كالعادة بحيث تشكل نشاطات المرأة ثلث النشاطات الخاصة بالرجل وهذا أفضل بكثير من غياب أي نشاط للمرأة في النصوص.

سابعاً: المبادرات والقرارات[٢١]

إذا كان موقع النساء في كتب التربية أقل شأناً من موقع الرجال في معظم المستويات التي تحدثنا عنها، فمن المنتظر أن تكون حصتهن من المبادرات أو القرارات أقل من حصة الرجل أيضاً. ويظهر من تحليل محتوى الكتب أن الرجال يقومون بخمس مبادرات أو يتخذون خمسة قرارات تقريباً مقابل كل مبادرة أو قرار من جانب النساء.

(٢١) المبادرة هي رد عملي فردي على وضعية مستجدة، أما القرار فهو فردي أيضاً يمكن أن يكون نظرياً أو عملياً ويمكن اتخاذه في أي وقت.

ومن أمثلة المبادرات النسائية: «شاهدت منى إحدى رفيقاتها ترسم على جدار الصف بقلم الرصاص. أقنعت منى رفيقتها بمحو ما رسمت» (ك ٣ – ص ٤٩)، وبالمقابل تكثر الأمثلة على مبادرات الرجال وقراراتهم: «طلب إليك أنت ورفاقك تنظيم رحلة إلى الحرج المجاور للمدرسة سيراً على الأقدام. ماذا حضرتم لهذه الرحلة؟» (ك١ – ص٤٦). وأمام لوحة تصور المشهد نقرأ التعليق التالي على لسان صبي يوبخ صبياً آخر: «امنع الغير من الإساءة إلى بلادي» (ك١ – ص٦٢). ونقرأ أيضاً: «يدعو معلم الصف موظف التنظيفات في المدرسة، ليشرح للتلاميذ كيف يمكنهم أن يساعدوه...» (ك٣ – ص٤٩).

هذه الأمثلة وكثير غيرها تشير إلى حال الغلبة الذكورية الصريحة في مجال المبادرة والقرار في كتب التربية. وقد تزداد هذه الغلبة عندما نصنف المبادرات والقرارات إلى ما هو أساسي أو هام أو ثانوي لنجد، على الأرجح، أن القرارات الأساسية أو الهامة هي من حصة الرجال والباقي، أي المبادرات والقرارات الثانوية، هي حصة المرأة.

ثامناً: المظهر الخارجي

يشتمل المظهر الخارجي على الثياب والملابس والزينة الظاهرة للمرأة (والرجل) ويرتبط هذا المظهر عند المرأة والرجل بالصور والرسوم الواردة في الكتب. ومع أن الرجل يظهر مرتين وأكثر في الصور، كلما ظهرت المرأة فيها لمرة واحدة، فإن حضور البنات والنساء لا بأس به في كتب التربية اللبنانية.

وعند النظر في كيفية ظهور المرأة نجد أنها ترتدي ثياباً عصرية[٢٢] في ٩٤٪ من الحالات التي تكون فيها شخصية وحيدة في الصور. والحال نفسه يتطابق مع كيفية ظهور الرجل في الصور وما يرتديه من ثياب كما يبدو في الجدول التالي:

جدول رقم ٩: المظهر الخارجي للجنسين في الصور والرسوم

المظهر / الجنس	محافظ تقليدي		مزيج وسط		عصري غربي		المجموع	
	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪	عدد	٪
ذكور	٧	٥	٢	١	١٥٢	٩٤	١٦١	١٠٠
إناث	٣	٥	١	٢	٦١	٩٤	٦٥	١٠٠
مختلط	٣	٢	٧	٤	١٩٠	٩٥	٢٠٠	١٠٠

(٢٢) الثياب العصرية هي تلك الشائعة في أوروبا والعالم الغربي عند الرجال والنساء.

يبين هذا الجدول أن الزي العصري هو السائد في الصور والرسوم ويرتفع درجة في خانة الصور المختلطة بين الجنسين ليصل إلى ٩٥٪ من هذه الصور. وتكشف هذه المعطيات عن وجود صورة عالمية عصرية عن المرأة والرجل من حيث الشكل الخارجي، في أذهان المسؤولين عن إعداد كتب التربية والتنشئة في لبنان. ويعبر هذا الموقف عن عقلية تحديثية علمانية صريحة لدى واضعي الكتب التي نحن بصددها، أو لدى مخرجي هذه الكتب على الأقل. فلأول مرة من بداية البحث، نقع على جانب تتساوى فيه المرأة مع الرجل من حيث نوعية المظهر الخارجي الذي تطغى عليه النزعة العصرية في الحالتين. فمن أصل ٦٥ صورة للمرأة لا نجد زياً تقليدياً محافظاً للمرأة إلا في ٣ حالات تخص المرأة التراثية اللبنانية، أي لا تعني المرأة اللبنانية المعاصرة. إن عدم وجود ولو حالة واحدة لامرأة محجبة مثلاً يكشف عن أن مفهوم القيم والأخلاق عموماً في الكتب له طابع ليبرالي سافر. وهكذا تشيع في الكتب صورة الفتاة التي ترتدي التنورة القصيرة أو التي تسبح بالمايوه مثلاً. ثمة مساواة إذاً بين الجنسين في نوعية ظهورهما في الصور والرسوم تتحقق من خلال الزي العصري الغربي السائد في الكتب وهو ما قد نفتقده في الكتب المدرسية لمعظم الدول العربية.

تاسعاً: استنتاج

ما هي خلاصة الموقف الجندري للخطاب التربوي لكتب التربية الوطنية والتنشئة المدنية في لبنان، وما هي الآفاق المفتوحة أمام المرأة في هذا المجال؟

إن موقع المرأة في الكتب محدود بالمعنى الكمي للكلمة وخاصة في النصوص التي تبدو مجافية للنساء بينما الصور والرسوم تنصف المرأة وتبدو صديقة لها. وقد يكون هنا مكمن التحيز الأبرز للرجل على حساب المرأة، إذ إنه عندما تظهر الإناث في الكتب تستقيم الأمور نسبياً، من زاوية جندرية، وتتحرك المرأة بطريقة مساوية للرجل أحياناً كثيرة. فقد وجدنا أن للنساء ربع حصة الرجال بين صفوف من تولوا مهمة تأليف الكتب وأن حصة النساء تتركز في المستويات التنفيذية من هذه المهمة. وفي مستوى العناوين يحظى الرجل بعناوين خاصة به دون أن تنال المرأة أي عنوان خاص بها. أما في نصوص الكتب فإن الذكور يحظون بنصيب يفوق ١٢ مرة نصيب الإناث، بينما يتقلص الفارق في الصور والرسوم إلى صورتين للذكر مقابل صورة للأنثى تقريباً.

وعلى المستوى العلائقي تتفوق علاقات الصبيان بصورة كاسحة في الكتب على العلاقات التي تنسجها البنات ويتسع إطارهم العلائقي إلى كافة الأشخاص في البيت والمدرسة والمجتمع.

وعلى صعيد المهام تغيب البنات عن الساحة بصورة شبه تامة في النصوص مقابل مهام شتى وكثيرة يقوم بها الصبيان، إلا أن الأمر يعود فيستقيم إلى حد كبير في الصور والرسوم.

وبالنسبة للعمل والمهن والوظائف تكاد المرأة لا تظهر في النصوص بينما يسبح الرجل في فضاء واسع من الأعمال والأشغال. أما في الصورة فإن وضع النساء، يصبح مقبولاً إلى حد ما.

من جهة أخرى تغيب نشاطات المرأة تماماً عن النصوص وتصل إلى ثلث نشاطات الرجل في الصور. وتفوق حصة الرجل من المبادرات والقرارات حصة المرأة بصورة جلية. ولا يستوي وضع المرأة والرجل في كتب التربية والتنشئة إلا من حيث سيطرة المظهر الخارجي العصري والبعد عن الزي المحافظ أو التقليدي في هذا المجال.

نستنتج من هذه الخلاصات التفصيلية أن كتب التربية تنصف المرأة تماماً في نقاط معينة، وتنصفها جزئياً في نقاط كثيرة أخرى، ولا تنصفها في بعض المواقع. وبين مستوى الحد الأدنى المتمثل في عدم تقديم صورة متخلفة للمرأة، ومستوى الحد المتقدم المتمثل في تبني قضية المرأة وحمل راية الدعوة إلى المساواة بين الجنسين، يمكن وصف الكتب بأنها تقف في نقطة وسط بين هذا وذاك ويصح فيها ما قيل في المناهج الجديدة من أنها «منفتحة على موضوع المساواة» لا أكثر. فرغم أن صورة المرأة في كتب التربية لا تزال تقليدية بوجه عام إلا أنها تعكس، إجمالاً، تطوراً إيجابياً في النظرة إلى المرأة، وتظل أكثر انفتاحاً من مثيلاتها في الكتب المدرسية العربية حسب ما نعتقد. فالمسار الطبيعي للكتب المدرسية في بلد يحكمه توجه ليبرالي مثل لبنان هو أن تعكس في مضامينها واقع المجتمع والنماذج النسائية والرجالية الفاعلة فيه وأن تتضمن دعوة، مباشرة أو غير مباشرة، للتلميذ لكي يسير ولو قليلاً على طريق المساواة بين الجنسين[٢٣]. إن المدرسة لا تعبر فقط عن الصورة الراهنة للمجتمع اللبناني بل تعبّر أيضاً عن الصورة المستقبلية المتوخاة لهذا المجتمع كما ترسمها الإيديولوجيا المسيطرة فيه.

من هذه الزاوية يعكس الخطاب التربوي في لبنان واقع المرأة اللبنانية في مواضع

(٢٣) يظهر هذا النمط من الدعوة عندما تتجه حركة المجتمع نحو الانفتاح والتقدم الاجتماعي. أما عندما يتجه المجتمع إلى الوراء فإن الدعوة تتجه نحو الحد من مظاهر المساواة بين الجنسين، بل ونحو إلغائها تماماً في حالات التطرف الرجعي، كما هي الحال اليوم في النموذج الأفغاني مثلاً. أما في الحالة الأولى أو التقدمية فإن الكتب تصور المرأة في مواقف إيجابية بحيث تتحمل المسؤولية وتتخذ القرارات وتعمل وتبادر وتشارك في النشاطات العامة.

كثيرة، ويتجاهله في بعض المواضع كما هي الحال مثلاً بالنسبة للمرأة المحجّبة التي لا تظهر في الكتب، مع أنها تمثل نسبة لا بأس بها من نساء البلد حالياً. وممّا له أهميته في هذا السياق أن تكون لدى مؤلفي الكتب فكرة دقيقة عن واقع المجتمع بحيث لا يخترعون صورة مثالية عصرية عن المرأة في الكتب الدراسية مثلاً عندما تبيّن الدراسات الاجتماعية عكس ذلك.

خطاب الجمعيات النسائية اللبنانية

طاولة مستديرة

إدارة: فاديا حطيط - نهوند القادري

مقدمة

«إن خطاب الجمعيات النسائية غالباً ما يعتمد أسلوب الشكوى «النق»، نظراً لانحيازه إلى إبراز الوقائع السلبية في عيش النساء»... «هذا عدا عن تحوله إلى خطاب مُقفَل قامع للمُسيطِر والتابِع معاً لأنه يقيد الرؤيا..» هذا ما ورد في مسودة مشروع الكتاب الحالي المحالة إلى الباحثين والباحثات للمساهمة فيه. فهل هذا فعلاً واقع حال الجمعيات النسائية في لبنان؟ هل هو خطاب مقفل وجامد؟ أم هو آخذ في التغير والتلون؟

هذه الأسئلة دفعتنا إلى عقد هذه الطاولة والاستماع إلى خطاب الجمعيات[1] من أفواه ممثلاتها مباشرة. ولقد آثرنا هذه الطريقة على إجراء بحث عن الجمعيات بالعودة إلى النصوص، لأنها تهيّئ فرصة أكبر لالتقاط نبض الخطاب وتوتره.

بعد نقاش فيما بيننا راحت فكرة إقامة هذه الطاولة تتبلور لدينا أكثر واتفقنا على الابتعاد قدر الإمكان عن المقاربة المعيارية للموضوع. رغبنا في الاستماع إلى هذه الجمعيات الساعية لتثبيت موقعها في المجتمع ولدى المؤسسات

(١) الجمعيات المشاركة هي: المجلس النسائي، التجمع النسائي الديمقراطي، لجنة حقوق المرأة، الاتحاد النسائي التقدمي، اللجنة الأهلية لشؤون المرأة، الهيئة الوطنية لشؤون المرأة، المصلحة النسائية في حزب الكتائب، المصلحة النسائية في جمعية المبرات.

المانحة، بغض النظر عن التفاوت في أحجامها وفي أقدميتها وبغض النظر عن قدراتها وإمكاناتها على إنتاج خطاب جديد أو تطوير الخطاب السائد بما يتلاءم مع المستجدات. ما هي مقاربة هذه الجمعيات لموضوع المرأة؟ المحطات البارزة في مسيرة خطابها؟ المنعطفات وما رافقها من أساليب عمل؟ الأدوار التي رسمتها للنساء والاستراتيجيات الآيلة لتحقيقها؟

كان هدفنا أن نسمع وجهات نظر ممثلاتها معاً. كيف ينظرن إلى لامبالاة الدولة في صياغة خطاب وطني عن النساء، تُحفِّزُنا أسئلة ضمنية: هل سيجدن في هذا الغياب عامل إعاقة أم حافزاً للعمل بحرية؟ كيف سينظرن إلى الممولين والمؤتمرات والمواثيق الدولية؟ هل سيجدن فيها خشبة خلاص أم عاملاً مربكاً؟ كيف سينظرن إلى أنفسهن، بعضهن إلى بعض، إلى النساء العاديات، إلى الأحزاب؟ هل خطابهن موضع مراجعة وإلى أي مدى ولماذا؟.

وكي نهيّئ المناخ الملائم لإجراء القول بحرية ودون إيحاءات أو استفزازات تُحوِّر الخطاب، حاولنا ألا نتدخل وأن يكون دورنا مستمعات وحاولنا ألا نكثر عدد الأسئلة وألا نعقدها. ولمزيد من المصداقية ألزمنا أنفسنا بإعادة نصوص المداخلات لأصحابها للاطلاع عليها قبل البدء بتحليلها ونشرها في الكتاب. وهكذا كان(*).

دعوناهن فاستجبن بود وبرغبة في التعاون وبالتزام. وأتين في الوقت المحدد(٢) متحمسات للكلام عن خطابهن، منهن من كانت قد أعدت ورقة مكتوبة ومحسوبة بدقة ومنهن من تداخلت ارتجالاً. ولم تخلُ المداخلات من بث رسائل ضمنية بعضهن إلى بعض في معرض كلام الواحدة منهن عن جمعيتها. منهن من أعلنّ يأسهن من الأحزاب، وقلقهن من النظام العالمي الجديد، ومنهن من دافع عن الأحزاب مع شيء من المرارة. ومع ذلك توافقن على الاعتراف بعضهن بجهود بعض. كما توافقت الأغلبية على عدم جدوى الخطاب الرسمي المتمثل باللجنة الوطنية، وأبدين حماساً لنقد طريقة تكونها وعملها. بَدَوْنَ واقعيات وأقل ميلاً للأدلجة من السابق ربما بما يتناسب مع المرحلة الراهنة، من هنا أخذت أساليب العمل الرائجة ومواصفاته حيزاً كبيراً في اهتمامهن.

أما وقائع الطاولة المستديرة فنستعرضها فيما يأتي وفقاً لتتابعها الزمني في الجلسة.

(*) قام البعض بإعادة كتابة المداخلة مما جعلها تبدو أقل عفوية، وأقل حرارة.

(٢) عُقدت الطاولة في مركز تجمع الباحثات اللبنانيات في ١٦-١-٢٠٠٤ بين الساعة السادسة والثامنة مساء.

المجلس النسائي اللبناني ممثلاً برئيسته حالياً إقبال دوغان

السؤال الأول: ما هي مقاربتكن اليوم لموضوع المرأة؟

المجلس النسائي اللبناني ليس جمعية واحدة وإنما يضم عدداً كبيراً من الجمعيات من مختلف أنحاء لبنان. كل ما هو مشترك أو متفق عليه بين الجمعيات يأخذ به المجلس ويعمل من أجله. وكل ما هو موضع اختلاف يتخلى عنه ويدعه لخصوصيات كل جمعية.

وبصفته هيئة عامة يتوجب عليه أن يضع الاستراتيجية العامة. ونحن نعتبر دائماً أن المجلس لا يمثل المرأة فقط وإنما الوطن ككل؛ الوطن بكل قضاياه بما فيها قضية المرأة.

والمجلس النسائي هو الأكثر تمثيلاً. وهذا ما يجعل المجلس نسوي التكوين ونسائي الاتجاه. لذلك نعتبر أن للمجلس دورين: الأول وطني لأن قضية المرأة جزء من القضايا الوطنية الكبرى انطلاقاً من وعينا لخطورة تهميش نصف المجتمع ومنعه من ممارسة دوره. والثاني نسوي بمعنى النهوض بالمرأة. فالمرأة لم تزل قضية أساسية والدليل أن غالبية الأميين الذين يمثلون ١٩٪ من الأفراد هم من النساء. ولشدة ما تكلمنا بهذ القضية أصبحنا نشعر أن الكلام لم يعد له معنى. تدل الأبحاث والدراسات الحالية أن المرأة في لبنان اليوم أصبحت في وسط السلم من ناحية العلم والوظائف والوعي. غير أن قسماً آخر من النساء العاديات ما زال لا علاقة له بقضايا المرأة والوطن. والمشكلة أن من هن في الوسط لم يتمكنّ من الوصول إلى النساء العاديات.

السؤال الثاني: ما هي المنعطفات التي مر بها خطاب جمعيتكن وهل ترين ضرورة لإعادة النظر في هذا الخطاب؟

نحن نرى أن الحركة النسائية في لبنان لم تصبح جماهيرية. إن نساءنا لا تمشي وراءنا. وبعدما رأينا أن النظام السياسي القائم في لبنان يعيق تقدم المرأة تكونت لدينا قناعة بأهمية العمل على إيصال النساء إلى مراكز القرار ولكن بعد تمكينهن وتوعيتهن. وهذه القناعة شكلت منعطفاً في خطابنا الذي راح يبتعد عن التنظير وعن الأساليب الفوقية كالمحاضرات وغيرها التي لا تصل إلى الشرائح الكبرى من النساء. فنحن ليس لدينا وسائل إعلام لإشاعة خطابنا وإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من الناس. وأصبح خطابنا يقترب أكثر من معاش النساء وحياتهن وتوعيتهن على مصالحهن وتمكينهن ليتمكنّ فيما بعد من أخذ القرار والوصول إلى مراكز صنعه. ونحن كمجلس نسائي يمكننا أن نكون بمثابة مرجعية وهيئة دعم لهؤلاء النساء. تجلى ذلك مثلاً في العمل على

رصد مشاكل النساء والمطالبة الملحّة بحقوقهن ومنها الحق بالضمان الصحي للموظفات وغيرها. وهذا التحول في الخطاب استدعى منا كمجلس وضع خطة جديدة تعمل على خطين: توعية المرأة من ناحية، وتمكينها من خلال تدريب حقيقي من ناحية ثانية. يجب أن تشعر النساء بأنهن لسن وحيدات بل مسنودات. اليوم نحن مقبلون على انتخابات بلدية. ومثلاً أنا أؤمن بالكوتا لأنها تساعد على تحسين وضع المرأة، والدليل أن العالم والدول الراقية أخذت بها، ولكننا رأينا أن المطالبة بالكوتا غير كافية لوحدها إذا ما لم تقترن بعمل على الأرض. فلا بد من تحضير ورش عمل في المناطق لدفع النساء للمشاركة ترشيحاً وانتخاباً.

والمنعطف الآخر تمثَّل بالخروج من العزلة ومخاطبة الذات، والاتجاه نحو فتح حوار مع الأحزاب وإجراء اتصالات مع النواب، وتحريك الهيئات النسائية للتحاور مع القيادات الحزبية بأشكالها وأطيافها كافة. فنحن النساء لا نؤمن بالطائفية ولا بالمذهبية، والنساء إذا ما وصلن إلى مراكز القرار هن شفافات ونظيفات.

وتمثَّلت إعادة النظر في الخطاب راهناً بأهمية الوصول إلى النساء وإلى مصالحهن. بما معناه اختصار الطريق لإشعارهن أنهن معنيَّات بالأمر ولهن مصلحة في ذلك.

الهيئة النسائية في جمعية المبرات الخيرية ممثلة بالشابة آيات نورالدين

السؤال الأول: المقاربة

الهيئة النسائيّة في جمعيّة المبرّات الخيرية هي إحدى الهيئات التطوّعيّة المساندة لعمل الجمعيّة، وقد تشكّلت الهيئة بعد مرور عشر سنوات على تأسيس الجمعيّة التي يرأسها المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله.

تضمّ الهيئة النسائيّة عدداً من النساء المتطوعات الفاعلات في عدّة مجالات أهمّها الانشطة الثقافيّة والفنّية (المسرح) وأيضاً في مجال العلاقات العامّة.

في ما يتعلّق بمقاربة موضوع المرأة فالهيئة ـ كما الجمعيّة ـ تهتدي بفكر المؤسّس، والذي يُعتبر من الطليعيّين الإسلاميّين في أطروحاته تجاه المرأة، والتي تقوم على قراءة جديدة لحقوق المرأة في الإسلام انطلاقاً من النصوص الدينية.

وعلى سبيل المثال فإنّ السيّد فضل الله فيما يتعلّق بالفتاة الراشدة، يعتبر بأن لا فرق بينها وبين الفتى الراشد في مختلف الأمور، ومن بينها موضوع الزواج بحيث تكون الفتاة، هي الوحيدة المعنية باختيار الزوج، وبهذا الطرح يكون السيد فضل الله قد

حدّ من سلطة الأب التي يعتبرها البعض أساساً والتي قد يزيد عليها آخرون سلطة الأخ أو الجد أو غيرهما.

أما في ما يتعلّق بعقد الزواج، فإن السيد فضل الله يعتبر أن المسألة تنطلق من مبدأ «العقد شرعة المتعاقدين» وبالتالي فإن عقد الزواج في الإسلام لا يفرض على المرأة (الزوجة) سوى الجانب الجنسي كحق للطرف الآخر (الزوج) كما أن لها هذا الحق نفسه بالدرجة نفسها.

وأكّد السيّد فضل الله في أطروحاته على أنّ بإمكان المرأة أن تحضر بقوّة فاعلة في المجتمع، والمشاركة الإيجابيّة في رصد الخلل الاجتماعي وتغييره، مستهدياً في ذلك بالآية القرآنية: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر). بل إنّ الإسلام ـ من منظور السيّد فضل الله ـ لا يجد مانعاً من أن تتبوّأ المرأة المناصب القيادية في المجتمع، فمن الممكن أن تكون قاضية وأن تكون من المرجعيّات الدينية أو غيرها من المناصب.

وشدّد السيّد فضل الله على المشاركة في الحياة العائليّة بين الرجل والمرأة؛ سواء فيما يتعلّق بالتربية لأنّه إذا كانت الأمومة من شؤون المرأة فالأبوّة من شؤون الرجل؛ أو فيما يتعلّق بالجانب الخدماتي داخل الأسرة، والمشكلة أنّ المرأة خرجت إلى ميدان العمل إضافة إلى شؤونها المنزليّة، في حين أن الرجل لم يدخل إلى البيت، مع الإشارة هنا إلى أنّ الإسلام اعتبر مسؤوليّات العائلة ـ من الناحية القانونية ـ على عاتق الزوج.

في الوقت الذي أراد فيه الإسلام أن تسير الأمور بين الزوجين على أساس المودّة والرحمة لا على أساس صرامة القانون وجدّيته.

السؤال الثاني: المنعطفات

في ضوء تلك القاعدة الفكرية المنبثقة من مرجعية ثابتة، فإنّ الهيئة النسائيّة ـ كما الجمعيّة ـ هي الوحيدة ربما في هذه الجلسة غير معنية بقضية المرأة على صعيد القول. وهي تجاوزت موضوع النقاش في حقوق المرأة؛ إذ أصبح من بديهيّات الأمور، وانتقلت منذ فترة طويلة إلى التطبيق العملي، حتى أصبح الواقع اليوم ـ على سبيل المثال ـ أنّه من بين ١٤ مؤسسة تعليمية لجمعيّة المبرّات هناك ست منها تديرها نساء وصلن بجدارتهنّ وليس على أساس «الكوتا». وأخيراً نستطيع القول إنّ قضيّة المرأة حاضرة ـ على صعيد جمعية المبرّات ـ عمليّاً أكثر من حضورها نظريّاً.

اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المراة، ممثلة برئيستها د. إيمان شعراني

السؤال الأول: المقاربة

بعد خبرة بالعمل كرئيسة للمجلس النسائي لمدة أربع سنوات، تبّين لي أن الجمعيات النسائية وحدها لا يمكن أن تحقق هدفها في رفع شأن المرأة ومشاركتها في الشأن العام، دون مساندة المجتمع المدني، بنسائه ورجاله، وبمؤسساته المختلفة، والعمل معاً، لقضايا المرأة، لأن قضاياها مجتمعية وليست نسائية. استدركت اللجنة الأهلية هذا الأمر أثناء التحضير وفي المشاركة في مؤتمر بكين عام ١٩٩٤ وتألفت من مجتمعات نسائية، ونقابات واتحادات، ومؤسسات مجتمع مدني وأساتذة جامعات من الجنسين، وأخذوا يعملون معاً في رؤية ترتكز على قضايا تمس المرأة مباشرة كالحرية والمساواة والمشاركة. وهذا ما جعل مقاربتنا في اللجنة الأهلية لقضايا المرأة تهدف أولاً إلى تطوير مشاركة النساء على جميع المستويات وتعديل أدوارهن، وإلغاء أشكال التمييز ضدهن، وثانياً تعزيز القيم التي تحترم حقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المرأة، وثالثاً التركيز على التوعية والتمكين كأدوات تغييرية لتحقيق تكافؤ الفرص بين الجنسين (في السابق كان الخطاب طابعه مطلبياً يتمظهر في أساليب احتجاجية كالمظاهرات).

اكتشفنا أن هذه المقاربة الجديدة في رؤيتنا تستدعي استخدام آليات جديدة في العمل تتناسب معها ومن الآليات التي اعتمدناها: العمل على بناء القدرات وتكوين مهارات قيادية، وضع استراتيجيات وأولويات لحاجات المرأة اللبنانية، تحضير مناهج تثقيفية في مجالات سياسية وتربوية وقانونية، تأسيس منبر ثقافي لإقامة حوارات ومناقشات، تأسيس نواة من ضباط الاتصال (Gender focal points) من المنظمات غير الحكومية للتواصل وتعميم المعرفة في المناطق، مأسسة اللجنة الأهلية وإقامة شبكة اتصال بين وحدات المناطق والهيئة المركزية، تأسيس مركز للنوع الاجتماعي (Gender) للتوعية والتثقيف والتدريب، التنسيق بين الهيئات والمنظمات الرسمية وغير الحكومية، محلياً وإقليمياً ودولياً، بالإضافة إلى القيام بدراسات وبيانات وأبحاث، وتقارير، عن أوضاع المرأة اللبنانية.

السؤال الثاني: المنعطفات

في البدء أسمح لنفسي بأن أستغل كتابكم هذا للقول بأنه أثناء التحضير لبكين ١٩٩٥، تشكلت الهيئات الوطنية في البلاد العربية من ممثلين معنيين بالخطاب النسائي. أما في لبنان فلم تتشكل اللجنة الوطنية للتحضير لذلك المؤتمر إلا بعد سعي اللجنة

الأهلية التي طالبت أن تتمثل فيها بنصف أعضائها، ولكن جابهت معارضة من أصحاب القرار، ممّا جعلها تناضل من أجل تحقيق مطالبها إيماناً منها بالتعاون المتوازن بين القطاعين الرسمي والأهلي. ولكن بعد بكين، جاء تعيين أعضاء اللجنة الوطنية لشؤون المرأة مغيباً ممثلي الجمعيات النسائية وجاء التعيين أسيراً لاعتبارات شخصية وفئوية وارتجالية، قائمة على مدى القرب أو البعد من السلطة. وظلت أعمالها ونشاطاتها بعيدة عن المطالب المتراكمة للحركة النسائية، وبقي عملها قائماً ليس على أساس القانون والنظام الداخلي، وإنما على المزاجية والتفرد في القرار.

ورغم الجديد في رؤية اللجنة الأهلية لمتابعة قضايا المرأة، وحرصاً منها على عدم بعثرة الجهود، كانت مبادرتها مؤخراً عام ٢٠٠٣ الانضمام إلى الشبكة النسائية والتنسيق لخطاب نسائي موحد ينطلق من رؤية لقضايا المرأة، تتماشى مع روح العصر وتسارعه، وتعمل على تغيير يؤدي إلى المساواة الكاملة، وإزالة التفاوتات بين الجنسين، واعتماد آليات تقنية ومعرفية وتمكينية.

على صعيد المعوقات

لا شك أنه كانت هناك تحديات تواجهها المرأة اللبنانية في عصر العولمة الذي تعيش فيه، فغالباً ما كانت تتمتع بمعرفة محددة، وغالباً ما تكون مسيَّسة أو بالأحرى مطيَّفة وتابعة، وطوراً مسؤولة في أسرتها لغياب زوجها بالإضافة إلى معاناتها من البطالة والفقر والتمييز. لذلك جاء تركيزنا في العمل كلجنة أهلية على التمكين، والتوعية، نحو المساواة والمشاركة بين الجنسين.

ومع كل منعطف كان يعترضنا العديد من المعوقات منها ما هو عائد لطبيعة النظام السياسي وموقف أصحاب القرار السلبي من قضايا المرأة، وصعوبة توفر رؤية مشتركة إزاء المرأة، وغياب الممارسات الديمقراطية ليس فقط على صعيد النساء فقط، إنما على صعيد المواطنين من الجنسين، وعدم وجود مساحة إعلامية تعمل لتنمية المرأة. ومنها ما هو عائد إلى الرجل وعدم رغبته في تفهم قضايا المرأة، وعدم تقبله لها كمشاركة أو كمنافسة. ومنها ما هو عائد للمرأة نفسها: عدم رغبتها في الاندماج بالشأن العام- عدم تحررها من الرواسب الطائفية تردّدها في اتخاذ المواقف- ازدواجية سلوكها بين التقليد والرجعية- إيمانها الضعيف في التغيير- ضعف الالتزام لديها - ميلها إلى العمل الفردي على حساب العمل الجماعي- لا قيمة للوقت لديها - تَرفُّع الأكاديميات والباحثات عن الخوض والمشاركة في قضايا المرأة، ومحدودية التواصل بينهن وبين الناشطات في قضايا المرأة.

هذه المعوقات لا تعني أن الهيئات النسائية ومؤسسات المجتمع المدني لم تسجل

نقاط اختراق. ومن أبرزها: ارتفاع جزئي وبسيط في نسبة التمثيل في الانتخابات البلدية وفي التعيين في الإدارات العامة. وفي المجال الثقافي الاجتماعي، تكونت نواة مجتمعية تغييرية مؤلفة من الجنسين للعمل على رفع أشكال التمييز في النصوص القانونية والنفوس. وتمكّنا من تعديل بعض هذه القوانين منها مؤخراً في (الضمان، التجارة، العقوبات)، ومن الضغط على المسؤولين لمثابرتنا على المطالبة لإبرام اتفاقية إلغاء أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٩٦. كما تمكنّا من متابعة التوصيات لقضايا المرأة في المؤتمرات الإقليمية والدولية واتخاذ مواقف في قضاياها الساخنة.

رغم ذلك بقيت أمامنا مجالات لا تزال عصية وتتطلب عملاً متوصلاً منها ما هو في المجال الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والقانوني والإعلامي للمرأة. مثلاً حق الأم في إعطاء جنسيتها لأولادها – قوانين الأحوال الشخصية– قانون العقوبات. استحداث قوانين جديدة لحماية المرأة. كما نواجه صعوبات في المجال المالي– ذلك يتمثل في الأجندة المفروضة علينا من قبل الممولين والتي تأتي ببرامج جاهزة. ولا نزال نواجه صعوبات في التمثيل في المجال الهيكلي، مثلاً لم تتمكن المنظمات غير الحكومية أن تكون مُمثَّلة في هيكلية مؤسسة قمة المرأة العربية، ولا في هيكلية الهيئة الوطنية اللبنانية لشؤون المرأة. وأخيراً في المجال التعبوي ما زلنا غير قادرين على استقطاب الشباب والشابات بشكلٍ كافٍ ولم نتمكن كمجتمع مدني من تشكيل آليات ضغط على المسؤولين لنيل المطالب.

الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية، ممثلة ب د. عزة شرارة بيضون

السؤال الأول: المقاربة

الهيئة الوطنية هي، خلافاً للمنظمات التي تجتمع ممثلاتها أو قياداتها حول هذه الطاولة، منظمة حكومية تابعة لرئاسة الوزراء. وهي أُنشِئت تنفيذاً لمقررات مؤتمر بكين التي أوصت بإنشاء هيئة حكومية لمتابعة قضايا المرأة في كل واحد من البلدان المشاركة. ويصرّح القانون رقم ٧٢٠ الذي يقضي بتشكيل هذه الهيئة بأنها تتألف «من شخصيات مشهود لهم بنشاطهم المتصل بشؤون المرأة» بالإضافة إلى «السيدات من الوزراء والنواب طوال مدّة ولايتهن..».

ولهذه الهيئة مهام استشارية لدى رئاسة الحكومة وكل الإدارات الرسمية والمؤسسات العامة التي تتناول الشؤون المتصلة بقضايا المرأة؛ ويشتمل ذلك «إبداء الرأي والملاحظات واقتراح خطط متكاملة على الحكومة» بشأن الأهداف التي أنشئت من أجلها.

وتقوم الهيئة بمهام ارتباطية تنسيقية مع الإدارات والمؤسسات العامة، مع مختلف الهيئات الأهلية والمدنية، ومع الهيئات العربية والعالمية. ويناط بها مهام تنفيذية تشتمل على إعداد استراتيجية وطنية خاصة بشؤون المرأة اللبنانية وتطويرها عند الاقتضاء، تنفيذ برامج وأنشطة، القيام بدراسات، تنظيم ورشات عمل ومؤتمرات، حفلات ومعارض إلخ.

إن توصيف الجوانب المختلفة لهيكلية ومهام «الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية» يجعلنا ننظر إليها كحيّز لتفاعل مختلف قوى المجتمع، وبؤرة لتفعيل خطاب رسمي وصريح للدولة اللبنانية حول المرأة، مفترض أن يكون معبِّراً عن واقع النساء اللبنانيات.

من هنا تكمن أهمية هذا الخطاب لكونه يحمل إمكانات غير قليلة لصياغة مواطنة المرأة/الفرد في بلادنا صياغة واقعية مفترض بها أن تتم بمشاركة قوى نسائية واعية لقضايا المرأة المطروحة.

هذا من حيث الوظيفة والأدوار المحتملة. لكن واقع الحال مختلف. والهيئة التي تعيش، حالياً، تشكيلتها الثالثة (كانت التشكيلة الأولى بصيغة «لجنة»، ثم شكّلت بعد صدور القانون «هيئتان») قدّمت القليل في ما افترضنا وجوب تقديمه، بل يسعنا التأكيد بأنها غير منظورة على ساحة التأثير العامة.

السؤال الثاني: المنعطفات

ويمكن رصد خطابين شبه منفصلين في نشاط الهيئة في شكلها الذي استقرّت عليه راهناً:

الأوّل: وهو مبثوث في ثنايا الكلام المُرسَل في الوثائق الرسمية التي أنتجتها «الهيئة» على امتداد وجودها. وهذه ليست قليلة. هذه الوثائق صاغها خبراء وخبيرات في مجالات مختلفة، أو ناشطات في الحركة النسائية وتحمل، بالإجمال، مفردات الخطاب العالمي المعاصر حول المرأة كما وثّقتها أدبيات الأمم المتحدة، بخاصة. وحيث تشكّل الاستعانة بالخبراء والناشطات نهجاً ثابتاً للهيئة، فإن السعي لبث مضامينها على الملأ الأعم شبه غائب، بل إن إدماجها في الرؤية العامة والتفصيلية لنشاطات الهيئة لا يشكّل همّاً صريحاً لها.

الثاني: يسع المرء تلمّس معالمه في الأنشطة الداخلية والعامة التي تكاد لا تختلف عن نشاطات أية جمعية أهلية أخرى. والخطاب الذي تنطوي عليه هذه الأنشطة، برأيي، غائم الوجهة ومستغرق في التفاصيل، ومنشغل بالانتباه لتوزيع الصلاحيات وتأمين التوازنات المختلفة إلى ما هنالك من شوائب العمل العام في مجتمعاتنا.

وقصور الهيئة عن الشروع في ما افترضناه وظيفة رئيسية لها يكمن، برأينا، في أنماط خلل بنيوية، متداخلة:

أولاً: أعضاؤها. وهي مؤلّفة، حالياً، من نساء مرموقات وأكثرهن يحملن شهادات أكاديمية عالية ويتبوّأن مراكز متقدّمة في القطاعات الثلاثة، الخاص والعام والأهلي. لكن أكثريتهن، وبعكس النص الصريح في القانون المذكور أعلاه، على هامش «الحركة النسائية»(*)، وغير معنيات بالخطاب النسائي الراهن. بل إن بعضهن لا يخفين جهلهن المطبق بقضايا النساء اللبنانيات، ويحملن تصوّراً غائماً لوظيفة الهيئة التي قبلن منصبهن فيها. وحيث هن متطوّعات ومنهمكات، في الوقت نفسه، بمهامهن المهنية، فهن لا يملكن الوقت الضروري للشروع بتصحيح هذا الخلل. وأنا اقترحت تنظيم ورشة عمل من أجل ذلك، فقوبل الاقتراح بالترحيب.... الكلامي!

ثانياً: الهرمية الشديدة التي يتصف بها تنظيم الهيئة. وهذا من صنع النساء أنفسهن. فقد أوكلت الحكومة إليهن مهمة صياغة نظامهن الداخلي فجاء هرمياً ذا رأس مدبب. ويضع هذا النظام صلاحية اتخاذ القرار بيد الرئيسة المعيّنة، بدورها، من قبل رئيس الجمهورية. وهو أمر ينهك اللجان الفنية ويستغرق وقتها في متابعة مصير توصياتها. وعلى سبيل المثال فإن «لجنة الأبحاث والتوثيق» التي عيّنت «رئيسة» لها (انتباه... لم أنتخب!) تنتظر نقاشاً أكثر من توصية تقدّمت بها إلى المجلس التنفيذي المثقل بالمهام، والمحدود الصلاحيات، هو أيضاً. (إنصافاً، قُبلت توصية إنشاء «مركز المرأة اللبنانية للمعلومات» وهو قيد التنفيذ).

ثالثاً: غياب الحوار بين منظمات «الحركة النسائية» و«الهيئة». وحيث يلمس المرء قصور الهيئة عن أداء مهامها الارتباطية/التنسيقية مع قيادات أو منظمات هذه الحركة، فإن هؤلاء يحملن، برأيي، مسؤولية المبادرة في إطلاق ذلك الحوار، وحض «الهيئة» على العمل بمقتضى مهامها الموصوفة. وذلك لأنهن، تحديداً، الأسبق في القيادة النسائية عندنا، والأكثر إلماماً بأهمية وظيفة الهيئة، وبكونها، مبدئياً، الحيّز الجامع لإرساء مشروعية الخطاب النسائي؛ ولأن إنشاء هذا الموقع هو من بعض نضالهن، بل جاء نتيجة حتمية لخطابهن. وهو ما يجعلهن، أخيراً، «أم الطفل» الشرعية، والحفاظ على حياته من بعض واجباتهن.

(*) استُخدم تعبير «الحركة النسائية» بمعناه الفضفاض. وهذا يتمثّل بالتعبيرات السياسية والتنظيمية (بالمعنى الأشمل للسياسة) لفئات نسائية نخبوية لوعيهن لذواتهن كفئة فاعلة في المجتمع، أو يسعها أن تكون فاعلة، وتسعى لعقلنة هذا الوعي ولوضع نشاطها في مجرى حركة المجتمع والعمل على استنهاض الفئات النسائية الأوسع للمشاركة في هذا الوعي وذلك النشاط، والعمل على خلق شروطهما وتحسينها.

إذا كانت «الهيئة الوطنية لشؤون المرأة اللبنانية» هي، بمقتضى موقعها المتميّز الذي افترضنا، الحيّز الأمثل لإنتاج الخطاب الرسمي والجامع حول المرأة اللبنانية، فإن تحقيق ذلك يبقى في مجتمعنا اللبناني– مفارقة– من تحديّات «الحركة النسائية». فإذا كان واحد من شعارات هذه الحركة هو «الوصول إلى مراكز اتخاذ القرار»، فإن النضال من أجل جعل النساء الناشطات في الحركة النسائية اللبنانية أكثرية في هذه «الهيئة» هو من بعض ذلك الوصول. وخلاف ذلك، بمثابة انطفاء تدريجي لوظيفة «الهيئة» المتوخاة، وخسارة مجانية لمسيرة نضال المرأة اللبنانية.

مداخلة رئيسة التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني الأستاذة وداد شختورة

السؤال الاول: المقاربة

إن رؤيتنا لقضية المرأة تنطلق أساساً من واقع التمييز المجحف بحقها في المجتمعات العربية بشكل عام، وفي المجتمع اللبناني بشكل خاص.

ونعتبر أن قضية المرأة هي قضية عدم المساواة في شتى ميادين الحياة: ضمن العائلة، وفي العمل، وفي الحياة السياسية والعامة. فإن إمكانية تطوير وضع المرأة نحو المساواة يصطدم بالبنى الذهنية الراسخة في المجتمع؛ هذه البنى التي ما فتئت تتغذى من طبيعة نظامه السياسي القائم على تكريس سلطة الطوائف على مقدرات الحياة الشخصية والعامة. لذا فإن مقاربتنا لقضية المرأة مرتبطة أساساً بالتغيير في طبيعة هذا النظام وفي تطوره الديمقراطي.

ولقد عرّفنا التجمع، منذ نشأته، على أنه تنظيم نسائي لا طائفي، يؤمن بالديمقراطية والعلمانية والمساواة، ويسعى إلى رفع مستوى وعي المرأة لحقوقها، وإلى تفعيل مشاركتها في الشأن العام، يناضل من أجل تحقيق المساواة على جميع الصعد، في النصوص وفي النفوس، ومن أجل تغيير الذهنية السائدة في المجتمع بشأن الأدوار النمطية المرتبطة بالجنس.

السؤال الثاني: المنعطفات

ليس هناك من منعطف فعلي، في التجمع النسائي الديمقراطي اللبناني، على صعيد الرؤية والقيم والرسالة. إنما السؤال يُطرَح دائماً على صعيد الممارسة: هل آليات العمل والنشاطات التي يقوم بها التجمع تخدم الرؤية، وتصب دائماً في تحقيق الأهداف المرجوّة؟ لذا فإننا نعيد النظر باستمرار بهذه الآليات والنشاطات آخذين بعين الاعتبار الإمكانيات المتوافرة لدينا.

عندما بدأنا عملنا في المجال النسائي، في بداية السبعينات، كان التجمع ينطلق من حركة اجتماعية ديمقراطية سياسية ناهضة أفرزت في القضية النسائية اتجاهات فكرية متقدمة، متأثرة بما وصلت إليه الحركة النسائية العالمية، كما أفرزت كوادر نسائية مثقفة قادرة على النقاش الجدي ومتخطية كل الحواجز الطائفية والاجتماعية.

لقد شكلت الحرب في لبنان زلزالاً كبيراً في المجتمع اللبناني ما انعكس سلباً على الحركة النسائية بشكل عام، وعلى التجمع بشكل خاص، فخسر التجمع معظم عضواته لأسباب شتى أهمها الإحباط بسبب الفراغ الفكري والثقافي في القضايا العامة كما في القضايا النسائية وذلك بدءاً من الثمانينات، إذ تجلى الصراع الأهلي الطائفي واضحاً بعد الاجتياح الإسرائيلي.

ومنذ أوائل التسعينات، صار من أولويات العمل في التجمع إعادة بناء كادر نسائي بثقافة نسائية كسقف لمقاربتنا لقضية المرأة تعتمد على المواثيق الدولية:

– الشرعة العالمية لحقوق الإنسان ومن ضمنها حقوق المرأة.

– المواثيق الدولية المعنية بقضية المرأة ومنها الإعلان العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة.

– إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

وذلك وصولاً إلى التعمق في درس حاجات المرأة وإغناء الحركة النسائية بعناصر دافعة وواعية. فبرأيي ما زلنا في الحركة النسائية نفتقر إلى نقاش فعلي وجدي حول قضايا خلافية وأهمها:

أولاً: قضية الكوتا

إذا كنت أؤيد طرح الكوتا كتمييز إيجابي في بعض المجتمعات الحديثة والمتقدمة في العالم حيث إن المرأة فيها حققت مكتسبات هامة على طريق إلغاء التمييز ضدها، ولكنني أرى أن هكذا مطلب غير قابل للتحقيق في لبنان لأنه يتجاهل طبيعة قوانين الانتخابات واستهدافاتها والمصالح التي تمثلها كما أنه يدخل مشاركة المرأة في نفق المساومات على قاعدة الإلحاق بما هو سائد ولا يضع تلك المشاركة على طريق تجاوز الواقع أو تغييره، إذ إن لذلك شروطه المختلفة ليس أقلها حجم القوى ووضوح البرامج والتحالفات وهي أمور ما زلنا نفتقدها في حركتنا النسائية لغاية الآن.

ثانياً: القانون المدني للأحوال الشخصية

اصطدم هذا المطلب بقوى النظام والسلطات الطائفية وانعكس سلباً على بعض قوى الحركة النسائية التي أحجمت عن طرحه. ونحن في التجمع نرى ضرورة

الاستمرار في حمل هذا المطلب والعمل على تحقيقه عبر تجديد النقاش حوله ضمن أطر الحركة النسائية بالنظر إلى أن تحقيقه يفتح الأفق للانتقال من مجتمع أهلي طائفي إلى مجتمع مدني يفصل الدين عن الدولة، علماً أننا على قناعة أن هذا الأمر يفرض تحقيقه صراعاً مريراً تخوضه قوى اجتماعية وتيارات ديمقراطية أوسع وتشكل الحركة النسائية أحد روافدها.

إنني مؤمنة مثلي مثل بعض الزميلات في الحركة النسائية بضرورة العمل المشترك ليصبح وعاء لإمكانية إنتاج خطاب نسائي جديد يعبّر فعلياً عن حاجات المرأة في المجتمع اللبناني.

مداخلة لجنة حقوق المرأة ممثلة برئيستها السيدة ليندا مطر

السؤال الأول: المقاربة

إن قضية المرأة هي من صلب اهتمام لجنة حقوق المرأة منذ لحظة تأسيسها عام ١٩٤٧ مثلما هو واضح في قانونها الأساسي وأهدافها، وهذا ما أخّر نيلها «العلم والخبر» مدة خمسة عشر عاماً...

أما مقاربتنا فهي اجتماعية/ قانونية/اقتصادية/ سياسية/ نضالية وصدامية إذا اقتضى الأمر (كالقيام بالمظاهرات مثلاً...). وفهمنا لموضوع المرأة يطال كل ميادين الحياة، لأن المرأة أينما كانت هي قبل كل شيء إنسان ومواطن. والإنسان المواطن، ذكراً كان أم أنثى، أردنا أم أبينا، يسير بخط واحد بدءاً من ولادته وصولاً إلى شيخوخته. أما المفارقة الأساسية في حياة الإنسان/المواطن فهي ما إذا كان يستطيع التعاطي بوعي وبحكمة مع الإيجابيات والسلبيات التي يواجهها من خلال تطوير الأولى وتجنب الثانية. هذا هو الفرق بين إنسان وإنسان وإمرأة وامرأة ورجل ورجل.

إن هذا التعاطي، إما أن يسهم في بناء شخصية الإنسان ويساعده على اجتياز العقبات التي تواجهه وإما أن يبقيه على هامش الحياة. إن المرأة هي الأكثر تعرضاً للسلبيات، وذلك ناتج عن التراكم التاريخي للنظرة الدونية للمرأة والتي ما زالت حتى اليوم تتحكم بنسب متفاوتة بوضع المرأة وفكرها ومستقبلها. صحيح أن ثمة تغيراً يحصل ولكنه ما زال جزئياً ولا يطال مجمل النظرة.

السؤال الثاني: المنعطفات

قبل كل شيء إن التغير في خطاب جمعيتنا يعكس تغير وضع المرأة. ومن هذا التغير نستنبط وسائل جديدة للعمل من أجل التوافق مع المتغيرات الاجتماعية

والسياسية السريعة الحاصلة بنتيجة التطورات أو التراجعات. وعندما يتراجع البلد اقتصادياً واجتماعياً، فإن الخطاب النسائي يجمد.

إن صحة مفهومنا لهذه التحولات تسهم في إمكانية اختراق الجدار الذي يحاولون أن يسجنونا في داخله للقضاء على أي تطور في وعينا ومعرفتنا وقدرتنا والحد من استعدادنا للسير قدماً، إن كان بخطابنا الفكري أو بنضالنا العملي، حتى تحقيق، لا أقول المساواة مع الرجل، بل تحقيق إنسانية المواطن في وطننا، أو لجعل المواطنية عملية حضارية عصرية، تضمن للمرأة كما للرجل الحق في حرية الرأي والتعبير وبتوفير الحقوق الإنسانية في العلم والعمل والصحة والسكن والاستقرار وإيجاد الفرص المتكافئة في المشاركة في صنع القرار.

ما أتمنى بالنسبة للخطاب النسائي أن يسهم كتابكن هذا في شحذ همم مؤسسات المجتمع المدني المهتمة بقضية المرأة، وبالتالي، بجعل هذا الخطاب، إن لم يكن موحداً، فعلى الأقل ألا يكون متناقضاً وذلك ليصبح مصدر قوة بهدف تجميع القوى المتقاربة فكرياً وعملياً. هناك صعوبة كبيرة لتوحيد خطابنا (الكوتا مثلاً) يجب أن نسعى لمقاربة فكرية تجمع بين القوى القادرة على تخطي العقبات، القوى التي تتمتع بالجرأة وليس التهور، لإعلان الحقائق، وبالاستعداد لمواجهة التحديات الآخذة بالازدياد، دون المبالغة بالإمكانات المتوافرة.

أما بالنسبة للتحديات المطروحة أمام هذه المقاربات فهي كثيرة. فالمرأة على امتداد العالم العربي تواجه تحديات البنى الثقافية والفكرية والعقائدية وتواجه الأعراف والتقاليد التي اتخذت صفة الذكورية. والذكورية ليست حصراً بالذكور، ونراها موجودة لدى النساء. وأسبابها التربية الأسرية والمدرسية والمجتمعية والقوانين على أنواعها، ووسائل الإعلام المسموعة والمقروءة والمرئية التي توجه المرأة ناحية الجنس وتُغيِّب دورها الإنتاجي الفكري والاقتصادي والتربوي والسياسي. وهنا أشير إلى عدد من الأدباء والأديبات الذين يسهمون، ربما عن غير قصد، من خلال أعمالهم في تعميق الفصل بين الجنسين، باعتبار أن للذكور أفضلية القيادة وحصر مسؤولية الإناث داخل البيت والعائلة فقط.

ومن أهم العوامل المساندة لعملنا هي الحركات العالمية والدولية التي تساعد فعلاً من خلال أنشطتها المتعددة حول حقوق الإنسان والديمقراطية والمساواة في الحقوق والواجبات، وأكثرها تأثيراً الاتفاقيات الدولية مثل اتفاقية إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة. وعلى الرغم من التجويف الحاصل من حيث تحفظات الدول العربية عليها إلا أنها تبقى أكثر تقدماً من القوانين الوطنية. ويؤسفنا أن نشير إلى أن الدول العربية تتغافل عن التطوير والتغيير وتنتظر أن تأتيها رياح التغيير الإجبارية من الخارج.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، لقد صدر عن الأمم المتحدة عشية التحضير لمؤتمر بكين إعلان يقضي بضرورة تشكيل لجنة وطنية نصفها من القطاع العام والنصف الآخر من القطاع الخاص، وهذا ما تم بالفعل. أما بعد مؤتمر بكين في العام ١٩٩٥، فلقد أصدرت الدولة اللبنانية قانوناً جديداً يقضي بإنشاء الهيئة الوطنية لشؤون المرأة، دون الأخذ بالاعتبار ما تم قبل المؤتمر.

ومن الإنجازات التي استطعنا تحقيقها نذكر مثابرتنا على تصديع الحواجز القانونية بالتعاون مع الجمعيات النسائية. ولجنة حقوق المرأة لها تاريخ نضالي طويل فهي بدأت تأسيسها بالنزول إلى الشارع من أجل المطالبة بفتح المدارس وتعرض أعضاؤها للاعتقال، ومن أجل الاحتفال بيوم المرأة العالمي أيضاً سارت في الشارع بعد منع الحكومة من إقامة هذا الاحتفال في التياترو الكبير وكان ذلك في العام ١٩٤٨. وعندما كانت اللجنة التنفيذية التي شُكِّلت في بداية الخمسينات للمطالبة بحق المرأة السياسي، أسهمت اللجنة في التحرك الذي كان قائماً. وعندما صدر قانون إعطاء المرأة المتعلمة فقط الحق بذلك، تابعت اللجنة تحركها وقامت بحملة جمع تواقيع تطالب بإقرار المساواة التامة في هذا الحق بين جميع المواطنين، من دون تمييز.

أما المجالات التي تمكّنا من اختراقها فهي تعديل بعض البنود في قانون العمل وقانون الضمان الاجتماعي، ونظام التقاعد والصرف من الخدمة، نظام المنافع والخدمات في تعاونية موظفي الدولة وقانون العقوبات.

والمجالات العصية فهي أكثر ما يعوق تطور المرأة ويحد من حريتها ومن مواطنيتها أي قوانين الأحوال الشخصية وقانون الجنسية والمشاركة في صنع القرار السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

مداخلة الاتحاد النسائي التقدمي ممثلاً برئيسته السيدة سلمى صفير

السؤال الأول: المقاربة

إن الاتحاد النسائي التقدمي هو جمعية نسائية تعمل في كنف الحزب التقدمي الاشتراكي، تعنى بقضية المرأة بالدرجة الأولى ولها وجهة نظر بقضيتها. منطلقنا كان وطنياً في الأحداث، ودعوتنا للمرأة كانت للمشاركة من أجل استقلال لبنان ووحدته وعروبته. شاركت جمعيتنا في النضال ثم أرادت أن نستمر في هذا النضال فوجدت أن هناك معوقات كثيرة. هذه المعوقات هي مشكلة المرأة.

انطلق الاتحاد من تشخيصه لقضية المرأة ودراسته لواقعها وتصوره لحلول من أجل تمكينه للمشاركة في الحياة العامة وفي القرارات (الطائفة والعائلة) من أجل أن

تتساوى المرأة والرجل وأن تحصل على كل الحقوق التي تنص عليها شرعة حقوق الإنسان. كما أن الاتحاد أخذ على عاتقه النضال من أجل معالجة قضية المرأة وتطوير دورها، ومن أجل تطور المجتمع ككل، بحيث يكون مناخاً ملائماً لاستثمار قدرات المرأة وتفتح طاقاتها والتعبير عن نفسها كمجموعة إمكانيات وقدرات.

من هنا تصورنا الحل على قاعدة حل سياسي شامل لمجتمع ومن ضمنه قضية المرأة والمساواة في المواطنية وعدم التمييز، وعلى الديمقراطية والحرية واحترام الإنسان ، نظرة تهميش دور المرأة. عدا عن المطالبة بإيجاد نظام سياسي يضمن تفتح الفرد ويضمن إمكانية تطوره، بالإضافة إلى نضال نسائي خاص من أجل تمكين المرأة في الحياة العامة ومن أجل تغيير الذهنية، بحيث تلغى نظرة الوصاية على المرأة من قبل الرجل.

وكان هناك ميثاق للاتحاد يشخِّص قضية المرأة ويقدم الحلول ويدرس واقع المرأة العربية عبر التاريخ وواقع المرأة في لبنان منذ ولادتها وفي جميع مراحل حياتها.

السؤال الثاني: المنعطفات

العقبة التي وقفت أمام الاتحاد النسائي في تطوير وضع المرأة هو المجتمع المتخلف القائم على الطائفية والتشرذم وعدم الديمقراطية وعدم الحرية. من المهم كثيراً أن نغيِّر ولكن ليس في الخطاب وإنما في أساليب عملنا. أهم الأساليب التي نركِّز عليها اليوم هو تحفيز النساء على الانخراط في الأحزاب وحمل كل الأحزاب على حمل قضايا المرأة. ولتتفضل النساء وتدخل الأحزاب. ومقولة أنه ليس لدينا أحزاب ليست صحيحة. لا بل إن جزءاً من المؤامرة على بلدنا كان ضرب الأحزاب نفسها. ومن مهمات النساء بالدرجة الأولى الدخول إلى الأحزاب وأن يشتغلن على تحسين وضع المرأة بداخلها، لا حل بدون تغيير وضع المرأة. من هنا فإن انخراط النساء في الأحزاب هو عمل مهم.

أبرز التحديات المطروحة على العمل النسائي هي العقلية الذكورية، وذهنية المجتمع. يجب أن «تطحش» المرأة وأن تناضل وليس أن تنتظر أن تأتيها مطالبها على طبق من فضة. النساء اللواتي يقفن على هامش القضية، ولا شغل لهن سوى الذهب والمجوهرات، يجب أن يعين. حان الوقت كي تعتبر المرأة نفسها مشاركة في بناء الوطن أكثر من أن يعتبرها الغير. ونشير إلى أن المسؤولية الكبيرة لا تقع على المرأة كفرد وإنما على المنظمات النسائية، بحيث تحوِّل نفسها كقوة ضاغطة للتغيير في المجتمع. إلى الآن الحركة النسائية ليس لها دور فاعل على صعيد مشاركة المرأة في العمل المنتج ودعوة النساء العاملات للدخول في النقابات وفي قطاعات العمل كافة.

علينا أن نجد فرص عمل للشباب والشابات، وأن نعمل على بقائهم في المجتمع. على الحركة النسائية أن تناضل من أجل قضايا المجتمع عامة، ويجب أن تشكل مرجعية.

الأحزاب أخذت قرارها بحمل قضايا المرأة، وتسهيل المجال أمام النساء للانخراط وتولّي المسؤوليات. والأمم المتحدة تدعم قضية المرأة وتفرض بعض القوانين والممارسات على الحكومات. ومن العوامل المساندة أيضاً هو رقي المرأة وتغير وعي الرجل.

ما الذي استطعنا اختراقه؟

عملنا على نشر الوعي بدور المرأة في الحياة العامة والسياسية، وفي الانتخابات ترشيحاً واقتراعاً. قررنا بالتنسيق مع الحركة النسائية كلها، واستطعنا أن نحفِّزهنّ على الترشيح للبلديات وقام الرجال بدعمهن.

الآن الحملة من أجل المشاركة في الأحزاب والانتخابات النيابية. مطلوب نضال كبير. المطلوب تغيير في الذهنية، تغيير في ظروف المجتمع السياسية والاجتماعية.

مداخلة المصلحة النسائية في حزب الكتائب ممثلاً بالسيدتين إيفا أبي عازار ونهلة الديك

السؤال الأول: المقاربة

إيفا أبي عازار

نحن ننتمي إلى حزب سياسي. لذلك في صلب اهتماماتنا تحفيز المرأة للعمل السياسي وإيصالها لأكثر مراكز ممكنة. كانت المصلحة النسائية قد وصلت إلى مجد عملها في السبعينات، ولكن مع الحرب حدث تراجع كبير. حدث فرز في العمل وزاد الميل للعمل العسكري. في التسعينات وبعد السلام واتفاق الطائف تراجعت المرأة وصار هناك نوع من الضياع على صعيد لبنان وعلى صعيد الحزب. أصبحت هناك صعوبة لإعادة إقناع الناس بالعمل ودفع المرأة للعمل السياسي.

بدأنا نبني شيئاً فشيئاً. عدنا لحضور اجتماعات المجلس النسائي بعدما ذللنا الصعوبات. أعدنا تأسيس الأقاليم، قمنا بتشجيع كبير للجان التنظيمية في الأقاليم. المرأة الحزبية لديها آفاق أوسع. ومن تجربتي الشخصية عندما أصبحت نائبة رئيس منطقة واجهت نوعاً من المعارضة، وقالوا: «ألم يعد هناك رجال لكي يمثلوا المناطق»؟.

ليس فقط تأخرنا على صعيد التنظيم وإنما أيضاً تأخرنا على صعيد لبنان، فلم يجر تعديل القوانين، لذلك سبقتنا الدول العربية في احتلال النساء للمناصب السياسية

والحزبية. يجب أن نقر الكوتا لنلحق بها. في مؤتمرنا الأخير أصدرنا توصية لكي يصبح هناك نسبة محددة في المكتب النسائي من ٢٠ إلى ٣٠ ٪ كحد أدنى.

نهلة الديك:

رئيس الحزب كريم بقرادوني لديه هم دائم لتشجيع النساء والطلاب على الانخراط. ولقد انتسب مؤخراً ٢٨٠ امرأة خلال المؤتمر الأخير في تشرين الثاني ونسبة كبيرة منهن متعلمات وعاملات.

ونحن ننسق مع الأستاذة إقبال دوغان في المجلس النسائي من أجل متابعة النضال وتحفيز النساء للترشيح وللمشاركة في الانتخابات.

السؤال الثاني: المنعطفات

إيفا أبي عازار: أولاً أودّ أن أسجل اعتراضي على الاستهتار بوجود الأحزاب. علينا ألاَّ ننسى أن الأحزاب هي المجموعات الضاغطة الوحيدة لدعم قضايا المرأة وهي مكونة من رجال ونساء. ربما الأحزاب ليست اليوم في حالة جيدة ولكن علينا أن نخلق أحزاباً أفضل. إذا لم يأتِ أحد ليأخذ التحدي لن يصبح لدينا أحزاب مثالية. والحرب التي قامت كان مشروعها إلغاء الاحزاب. الأحزاب هي فعلاً وطنية وهي ليست طائفية. علينا أن نحترم الأحزاب. وما قالته وداد هو انعكاس لواقع المجتمع.

بالنسبة لتحوُّل خطابنا. في الأصل كانت المصلحة النسائية تضم حُكماً كل نساء الحزب. وبنتيجة التطور رأينا أنه يجب أن يكون للمرأة في الحزب حرية الاختيار، وأن تنضمّ إلى المصلحة النسائية بإرادتها ويمكنها الانضمام إلى هيئات أخرى.

كان هناك اتجاه لنوع من laisser aller. فالمرأة يجب أن تهتم بالتربية وبالأسرة. أما الأمور السياسية فهي من اختصاص الرجال، نحن في المصلحة النسائية تطورنا وخلقنا أجهزة تهتم بكل القضايا الاجتماعية ومنها جهاز الطفولة والأمومة، جهاز الشؤون الاجتماعية، وهي أجهزة مختلطة مع أن رئاستها نسائية. وبقيت المصلحة النسائية تهتم بالقضية النسائية وأهم أهدافها التعاطي بالسياسة مباشرة. يجب على النساء أن يكنّ مُطَّلِعات على الاتجاهات السياسية المختلفة، ونحن نحمِّس الصبايا على الاهتمام بالسياسة.

ولقد انفتحنا على كل الأحزاب، وعلى الرغم من نقاط الاختلاف، ولكننا قمنا باجتماعات عديدة. ونحن كحزب تحمّلنا عتاب المجتمع لنا. وجرى تحميلنا مسؤولية الحرب، كما نواجه أسئلة عديدة اليوم كيف تجتمعون مع فئات أخرى مختلفة كلياً، نحن نجيبهم بأننا نشتغل لصالح المرأة، ومن أجل توصيل رأيها، وعندما نلتقي على مصلحة

معينة نعمل سوية من أجل هذه المصلحة تحديداً وليس من الضروري أن نلتقي على الوجهة العامة. واجهنا أحياناً صعوبات كمثل دفع الأطراف النسائية الحزبية الأخرى لنا لاتخاذ مواقف مشابهة لمواقفها وإن كنَّا غير مقتنعات بتلك المواقف (مثلاً في مسألة الحجاب ومهاجمة القانون الفرنسي).

استنتاج وتعقيب(*)

تقدم لنا هذه المداخلات العديد من الملاحظات. ليس هناك من خطاب موحد للجمعيات النسائية اللبنانية، كما أنه ليس هناك من مرجعية واحدة يستند إليها خطاب الجمعيات، ولا من محطة بارزة واحدة شكلت منعطفاً واحداً لخطاب كل الجمعيات. ولكن ومع أن نقاط الاختلاف تبدو الأكثر بروزاً، فإن ذلك لا يعني أنه لم يكن هناك نقاط تلاقٍ. لذلك حرنا بين إعطاء الخطاب صفة نسائي أم نسوي، وأتت رئيسة المجلس النسائي في كلامها عن المجلس النسائي اللبناني، الذي من المفترض به أن يعمل توليفة للاختلافات والتباينات لتسهل علينا عبء هذه الحيرة بالقول: المجلس النسائي نسوي التكوين نسائي الاتجاه. فهل هذا القول يعبِّر عن الخطاب النسائي اللبناني عموماً؟

إين كمنت نقاط الافتراق ونقاط الاجتماع؟

أولاً – نقاط الافتراق:

١ – في ما يتعلق بالمسار:

أ – النشأة: ربما تكون النشأة مُعبِّرة خير تعبير عن ملامح خطاب كل من هذه الجمعيات المتداخلة في هذه الجلسة والتي يمكن تصنيفها على الشكل التالي:

جمعيات وُلِدت في كنف أحزاب يسارية، اضمحلت هذه الأحزاب وتراجعت لدرجة اختفاء بعضها وبقيت هذه الجمعيات مستمرة في النضال لقضية المرأة. جمعيات وُلِدت أيضاً في كنف أحزاب متلونة ضمناً بلون محلي ربما طائفي عاشت الحرب وعانت من هزّات وانقسامات. ومنها من عادت لتولد مع ولادة الانشقاقات الجديدة. جمعيات ولدت عشية مؤتمر بكين وترسخت بعدها. وهيئات أخرى ولدت في كنف جمعيات دينية خيرية رغبت أن يكون لها حيزاً نسائياً من باب الفصل الجسدي وليس الفكري.

ب– المحطات: في الكلام عن المحطات التي اعتبرتها المشاركات في اللقاء بارزة

(*) قمنا بالاستنتاج والتعقيب على المداخلات الشفوية قبل أن يجري تعديلها من قبل أصحابها، وفضلنا الإبقاء عليها لأنها أقرب إلى التقاط الحساسيات الكامنة في خطاب الجمعيات.

لكونها أدت إلى منعطفات في الخطاب وانعكست على طريقة العمل، يبرز الاختلاف واضحاً.

تعتبر دوغان أن ثمة قناعة جديدة تولَّدت لديها بأهمية العمل على إيصال النساء إلى مراكز القرار بعد توعيتهن وتمكينهن. لا سيما وأن النظام السياسي اللبناني أعاق تقدم المرأة. ونورالدين تعتبر أنه ليس هناك من محطات ما دامت المرجعية نهائية وثابتة بالأصل. أما شعراني فنستشف من كلامها أن بكين كانت المحطة المفصل إلى جانب الزمن المتسارع الذي نعيش فيه. بينما ترى شختورة أن الحرب شكلت زلزالاً كبيراً. في حين تجد مطر في المتغيرات السياسية والاجتماعية الحاصلة في ظل النظام العالمي الجديد معلماً بارزاً. وبالنسبة إلى صفير لم توجد محطات ذلك أن المجتمع المتخلف القائم على الطائفية والتشرذم وعدم الديمقراطية وعدم الحرية ما زال بالنسبة إليها هو الشعار الذي يصلح لكل الأزمنة. بينما رأت أبي عازار أن المحطة البارزة كانت في داخل الحزب نفسه وتمثَّل ذلك في تزايد عدد المنتسبات وفي أن يكون للمرأة داخل الحزب حرية الاختيار في الدخول إلى الهيئة النسائية.

ج- **المنعطفات:** وفيما يتعلق بالمنعطفات في مسار عمل الجمعيات، يتبين أنها تمثَّلت لدى المجلس النسائي بالابتعاد عن التنظير والنخبوية والاقتراب من معاش النساء ومصالحهن عبر التوعية والتدريب والتمكين، وبمحاولة الخروج من العزلة وفتح حوار مع الأحزاب بتلاوينها كافة. وتمثّل الانعطاف لدى المبرات على صعيد الممارسة العملية وليس التصورات. بينما تتمثل لدى اللجنة الأهلية بالسعي للملاءمة بين الأهداف والخطط، والتنسيق بين الجمعيات والاهتمام بالحاجات الأساسية التي ولدتها الظروف. أما بالنسبة إلى التجمع النسائي الديمقراطي فليس هناك من منعطف فعلي على صعيد الرؤيا وإنما على صعيد الممارسة، ومن خلال العمل مع الجمعيات الأخرى: «نحن بمفردنا لا يمكننا أن نحقق شيئاً». أما المنعطف الأساسي بالنسبة إلى لجنة حقوق المرأة فهو صعوبة توحيد الخطاب وضرورة السعي لمقاربة فكرية تجمع بين القوى القادرة على تخطي العقبات دون تهور ودون مبالغة في الامكانات والمثابرة على تصديع الحواجز القانونية بالتعاون مع الجمعيات. وفي ما يتعلق بالاتحاد النسائي التقدمي، كمن المنعطف ليس في تغيير الخطاب وإنما في أساليب العمل، التي تتجسد في تحفيز النساء على الانخراط في الأحزاب، ودفع الأحزاب لحمل قضايا المرأة. بينما تمثَّل المنعطف لدى الكتائب في التحوُّل باتجاه الاهتمام بالقضايا السياسية إلى جانب الاجتماعية، وبالتنسيق مع دوغان لتحفيز النساء على المشاركة في الانتخابات، وبالانفتاح على الأحزاب الأخرى.

٢ – في ما يتعلق بالرؤى:

أ – المقاربات:

وفي عملية استعراض للمقاربات تتبين لنا تباينات خطاب الجمعيات: رؤى مستقرة، رؤى تتطور مع تطور الاوضاع، رؤى جديدة تستدعي آليات عمل مختلفة تتناسب معها، ورؤى تترتب بما يتناسب مع آليات العمل الرائجة والمستحدثة.

المجلس النسائي: المجلس لا يمثل فقط المرأة إنما الوطن بكل قضاياه بما فيها قضية المرأة. الهيئة النسائية في جمعية المبرات: «مقاربتنا هي مقاربة السيد فضل الله.. المرأة هي كالرجل في كل الأمور». اللجنة الأهلية: «تهدف مقاربتنا إلى الانفتاح على الجنسين بهدف تطوير المشاركة وإلى تعزيز قيم حقوق الإنسان وإلى توعية وتمكين المرأة». الهيئة الوطنية بحكم تركيبتها لم تتمكن لغاية الآن من تحديد مقاربتها. التجمع النسائي الديمقراطي: «مقاربتنا أساساً مرتبطة بالواقع السياسي للبلد، وتطور وضع المرأة مرتبط بتطور الوضع الديمقراطي فيه، والمواثيق الدولية سقف لها». لجنة حقوق المرأة: «مقاربتنا اجتماعية اقتصادية سياسية نضالية صدامية إذا اقتضى الأمر لتحقيق إنسانية المواطن في وطننا». الاتحاد النسائي التقدمي: «تصورنا لحل مشكلة المرأة قائم على قاعدة حل سياسي شامل للمجتمع والمساواة في المواطنية». حزب الكتائب: «تحفيز المرأة للعمل السياسي وانخراطها به وإيصالها إلى أكثر مراكز ممكنة».

ب– المواقف:

تبرز مواضع الاختلاف خصوصاً في مسألة «الكوتا». «أنا اؤمن بالكوتا لأنها تساعد على تحسين وضع المرأة والدليل أن العالم والدول الراقية أخذت بها» (دوغان). «يجب أن نقر الكوتا» (أبي عازار). «أنا ضد أن نناقش نحن اللبنانيين مسألة الكوتا لأنها لن تغير كثيراً في الواقع الاجتماعي» (شختورة). « هناك صعوبة كبيرة لتوحيد خطابنا، الكوتا مثلاً يجب أن نسعى لمقاربة فكرية تجمع بين القوى» (مطر).

البارز أن الحركة النسائية لم تخض نقاشاً فعلياً حتى اليوم فيما يتعلق بالكوتا، مع أنها من المسائل الرئيسة لأي عمل نسائي. ولا يبدو أن ثمة تقليداً في العمل على بلورة أفكار محددة يتم تبنيها استراتيجياً أو مرحلياً. وإذا كان من طبيعة عمل المجلس النسائي، الذي هو مظلة العمل النسائي في لبنان، أن يصل إلى نوع من التسويات، فإن ما يجري الاتفاق عليه هو المشترك، وأما ما هو موضع خلاف فيترك. «خطابنا راح يبتعد عن التنظير» (دوغان). وبالإجمال يمكن الاستنتاج بغياب أو بضآلة المحاولات الجدية فعلاً للتوصل إلى قناعات مشتركة.

ج- في ما يتعلق باستراتيجية العمل:

لكل جمعية نسائية استراتيجيتها للعمل. ويمكن تصنيف هذه الاستراتيجيات بحسب طبيعة تشكيل الجمعية وأهدافها. فالجمعيات النسائية المنبثقة عن قوى سياسية حزبية عامة (مثل الاتحاد النسائي التقدمي والمصلحة النسائية في حزب الكتائب) ترى أن المسار الحزبي هو الذي يؤدي إلى نضال حقيقي «أهم الأساليب التي نركز عليها اليوم هو تحفيز النساء على الانخراط في الأحزاب... و«من مهمات النساء بالدرجة الأولى الدخول إلى الأحزاب» (صفير). «في صلب اهتماماتنا تحفيز المرأة على العمل السياسي وانخراطها به». «المرأة الحزبية لديها آفاق أوسع». «علينا ألاَّ ننسى أن الأحزاب هي المجموعات الضاغطة الوحيدة لدعم قضايا المرأة» (أبي عازار). وتقترب اللجنة النسائية في المبرّات من هذا الطرح لكون قضية المرأة هي محصلة عمل أوسع يطال المجتمع بأكمله.

بمقابل الطرح الحزبي الذي يجيّر قضية المرأة لقضية أوسع وأعم، فإن ثمة جمعيات ذات توجه نسائي «نضالي». يضم هذا التوجه كل من التجمع النسائي الديمقراطي ولجنة حقوق المرأة. تقول شختورة «حالياً لا يوجد أحزاب... هناك طوائف.... السلطة الأساسية هي لرجال الدين وللطوائف وفقاً لمفهومهم الخاص ولا إمكانية للمناقشة مع السلطة الدينية لأنها مقدسة». وبالنسبة لها فإن استراتيجية العمل النسائي يجب أن تقوم على تطور المجتمع الديمقراطي «إن تطور وضع المرأة مرتبط بتطور الوضع الديمقراطي في لبنان. والسبيل إلى ذلك هو من خلال نشر الثقافة المستمدة من المواثيق الدولية ومن خلال حلّ العقدة الأساسية المتمثلة بالقوانين التي تُميِّز بين الجنسين وبالفكر الموجود في المجتمع حول الأدوار». وفي نوع من الاتفاق الضمني مع هذا الطرح ترى ليندا مطر بأن «المرأة هي أكثر تعرضاً للسلبيات وذلك ناتج عن التراكم التاريخي للنظرة الدونية للمرأة التي ما زالت حتى اليوم تتحكم، بنسب متفاوتة، بوضع المرأة وفكرها ومستقبلها» وتضيف مطر أن سعي جمعيتها هو «لتحقيق إنسانية المواطن ولجعل المواطنة عملية حضارية عصرية تضمن للمرأة كما للرجل الحقوق...»

التوجه الثالث هو التوجه النسائي غير «النضالي» ويتمثل بكل من اللجنة الأهلية وباللجنة الوطنية. فتشكيل هاتين اللجنتين تم بناء على نموذج «أمم متحدي»، أكثر مما هو تعبير عن تطور واقع العمل النسائي محلياً. إنهما استجابة لخطاب نسائي دولي، قام بعد مؤتمر بكين وتسعى عضواتهما لتبيئة هذا التوجه وترسيخه في الواقع المحلي. وبسبب تشابه المرجعية فإن اللجنتين تتشاركان في بعض المهمات «ذات الصدى

العالمي» مثل تأسيس ما يسمى بمراكز أو ضباط اتصال جندري (Gender focal points) أو تمكين النساء (Empowerment) أو بناء القدرات (capacities building). والجمعيتان تضعان نصب أعينهما تشكيل خطاب «وطني» نسائي في شقيه الرسمي/ الحكومي أو المدني/ الأهلي. وإن كان توجه اللجنة الأهلية هو لناحية العمل الحقلي في المناطق، في حين يبدو توجه الهيئة الوطنية ناحية إصدار بحوث ووثائق واستراتيجيات.

وكانعكاس طبيعي لهذا الاختلاف الاستراتيجي نلاحظ اختلافاً حول أساليب العمل: شعراني «المظاهرات لم تعد مجدية. والمقاربة تستدعي آليات جديدة في العمل تتناسب معها. علينا تشكيل خطابنا الإعلامي، أن تكون لنا أجندتنا، أن نكون في موقع الشراكة مع السلطة، أن نستقطب الشباب وأن تكون لدينا آليات ضغط على المسؤولين». في حين أن مطر ترى بأن لجنة حقوق المرأة ما زالت مستعدة للقيام بالأساليب النضالية «نحن إذا استدعى الأمر نقوم بها». وبالنسبة إلى «دوغان» فإن المحاضرات أسلوب فوقي في العمل لا تنفع، ويجب الذهاب إلى النساء مباشرة. وتحسيسهن بوجود سند داعم لهن.

د- المواقف من المرأة والرجل:

ثمة تباينات دقيقة في الموقف من المرأة، نستشفها بصعوبة من كلام المتداخلات. الموقف منها لدى دوغان يبدو متسامياً: «نحن النساء لا نؤمن بالطائفية والمذهبية. والنساء إذا ما وصلن إلى مراكز القرار هن شفافات نظيفات». ويبدو طوباوياً لدى نور الدين «المرأة هي كالرجل في كل الأمور». أما لدى شعراني فالمرأة بشكل عام تتحمل تبعة وضعها فهي «غير راغبة في الاندماج بالشأن العام، غير متحررة من الرواسب الطائفية، مترددة في اتخاذ المواقف، ذات سلوك رجعي تقليدي. إيمانها بالتغيير ضعيف وبالالتزام أيضاً، ميالة للعمل الفردي، لا قيمة للوقت لديها، والأكاديميات والباحثات مترفعات عن الخوض في قضايا المرأة». بينما المرأة لدى مطر تبدو مُستضعَفة: «المرأة هي الأكثر تعرضاً للسلبيات وذلك ناتج عن التراكم التاريخي في النظرة الدونية إليها».

بالمقابل فإن موقف نساء الجمعيات من الرجل ينم عن توافق أكبر: نور الدين الرجل لم يدخل إلى البيت حينما خرجت المرأة إلى العمل. شعراني: الرجل لا يتقبل المرأة كشريكة ومنافسة وغير راغب في تفهم قضايا المرأة. مطر: الرجل في بلادنا ليس بوضع جيد لنطمح للتساوي به. صفير: نناضل لتغيير الذهنية بحيث تلغى نظرة الوصاية على المرأة من قبل الرجل. وأبرز التحديات هي العقلية الذكورية. أبي عازار: عندما أصبحت نائبة رئيس منطقة قالوا معترضين ألم يعد هناك رجال ليمثلوا المناطق؟

ثانياً – نقاط الاتفاق:

١ – التنسيق:

قد يبدو أمراً مفارقاً أن تتفق معظم الحاضرات على ضرورة التنسيق، مع ما لاحظناه من ميل لعدم النقاش الفعلي والمُعمَّق بالنسبة لمسائل الكوتا وأساليب العمل والموقف من المرأة. إذن على أي أسس يتم التنسيق؟ ما هي مواضيع التنسيق؟ بالنسبة للمجلس النسائي يظهر التنسيق كهدف أصيل وهام، ولكن كما ذكرنا على قاعدة الاتفاق على المشترك وعدم التدخل في الاختلافات. أما اللجنة الأهلية فهي تُنسِّق على قاعدة المشاركة في المهمات (أصدرنا بالتعاون مع المجلس النسائي التقرير الوطني)، في حين أن التنسيق المطلوب من الهيئة الوطنية هو ما بين الحكومة والمجتمع عموماً (وليس الجمعيات النسائية بوصفها هكذا). وتعاون لجنة حقوق المرأة ذات النضال النسائي العريق مع الجمعيات النسائية يركّز على تصديع الحواجز القانونية. والاتحاد النسائي التقدمي قرر التنسيق مع الحركة النسائية كلها فيما يتعلق بتحفيز النساء على المشاركة في الانتخابات ترشيحاً واقتراعاً. كذلك الأمر بالنسبة للمصلحة النسائية في حزب الكتائب التي تنسِّق مع المجلس النسائي من أجل متابعة النضال وتحفيز النساء للترشيح والمشاركة في الانتخابات.

يبدو التنسيق في المهمات العملية أكثر مما هو على صعيد الرؤى والتصورات. ويشذ عن هذا المنحى كل من التجمع النسائي الديمقراطي ولجنة حقوق المرأة اللتين تقرّان بضرورة إجراء نقاش فعلي جدي مع إقرارهما بصعوبة إجرائه. تقول شختورة: «أنا مؤمنة بعمل مشترك يكون وعاء لإمكانية إنتاج خطاب جديد يعبّر فعلياً عن حاجات المرأة في المجتمع اللبناني» وتقول مطر: «يجب الوصول إلى مقاربة فكرية تجمع بين القوى القادرة على تخطي العقبات دون تهوّر».

٢ – العوامل المعيقة لتقدم المرأة:

تلاقت نساء الجمعيات على أن النظام السياسي/الاجتماعي/الثقافي هو المعيق الأساسي أمام تطور وضع المرأة. وتمثلت هذه الإعاقة لدى نورالدين بعدم وعي المجتمع لحقوق المرأة، ولقدرتها على المشاركة في كل المجالات وتبوؤ المناصب القيادية والتصرف بحريتها. أما المشكلة الرئيسية بالنسبة إلى شختورة فهي في عدم إمكانية مناقشة السلطة الدينية لأنها مقدسة. في حين تعدد مطر ما تتعرض له المرأة من معيقات في كونها تواجه تحديات البنى الثقافية والفكرية والعقائد وتواجه الأعراف والتقاليد التي اتخذت صفة الذكورية، والذكورية ليست حصراً بالذكور. أما صفير

فتلخِّص المشكلة في العقلية الذكورية وذهنية المجتمع. وشعراني ترى بأنه إلى جانب العوامل الذاتية المتعلقة بالنساء أنفسهن، فإن التأرجح ما بين الأعراف والتقليد هو أيضاً من العوائق، كما أن الإعلام يلعب دوراً مخرباً لقضية المرأة.

٣ – العوامل الداعمة لعمل المرأة:

في العبارات التي تردد ذكرها بين المشاركات ظهرت المشاركة السياسية ترشيحاً وانتخاباً كخطوة ضرورية في مسار تطور المرأة. كما لاحظنا نوعاً من التلاقي حول أهمية الاستناد إلى المواثيق الدولية. وتُفصِّل شعراني عوامل الدعم من أجل عمل نسائي متقدم في «المشاركة في المؤتمرات الدولية والانتساب إلى مؤسسات دولية والحصول على تمويل للدراسات والتدريب وغيرها». وترى مطر أنها تتلخص في العمل مع الحركات العمالية والدولية ووفقاً للاتفاقات الدولية. كذلك الأمر بالنسبة إلى شختورة، التي ترى ضرورة «الاعتماد على المواثيق الدولية كسقف لمقاربتنا لتعميق ثقافة حقوق الإنسان».

٤ – القصور:

يعترف العديد من ممثلات الجمعيات بأن ثمة قصوراً في العمل النسائي، وأنه لم يستطع الوصول إلى الشرائح الكبرى: «الحركة النسائية لم تصبح جماهيرية... نساؤنا لا تمشي وراءنا» (دوغان). «عدم رغبة المرأة في الاندماج بالشأن العام وترفّع الأكاديميات والباحثات عن الخوض والمشاركة في قضايا المرأة... ما زلنا غير قادرين على استقطاب الشابات والشباب» (شعراني). «أكثرية عضوات الهيئة الوطنية وبعكس النص الصريح في القانون المذكور أعلاه، على هامش «الحركة النسائية»، وغير معنيات بالخطاب النسائي الراهن. بل إن بعضهن لا يخفين جهلهن المطبق بقضايا النساء اللبنانيات» (بيضون). «هناك فقر فعلي في الثقافة والنقاش الفعلي، في القضايا العامة كما في القضايا النسائية» (شختورة). «أتمنى أن يسهم كتابكن في شحذ همم مؤسسات المجتمع المدني المهتمة بقضية المرأة»، «بعض الأدباء والأديبات يسهمون في تعميق الفصل بين الجنسين» (مطر). «إلى الآن الحركة النسائية ليس لها دور فاعل» (صفير). «تراجعت المرأة وصار هناك نوع من الضياع» (أبي عازار).

إذن أجمعت المشاركات في العمل النسائي (باستثناء ممثلة جمعية المبرّات) على وجود قصور في هذا العمل. ومنهن من رأى هذا القصور ذاتياً ناجماً عن الخطاب النسائي نفسه (المجلس النسائي واللجنة الأهلية والهيئة الوطنية والاتحاد النسائي التقدمي) ومنهن من حمّل المجتمع نفسه هذه التبعة إما بسبب طغيان التقليد أو

«الترفع» (اللجنة الأهلية ولجنة حقوق المرأة) أو بسبب الحرب والتراجع الذي أدت إليه على الصعيد الفكري (التجمع النسائي الديمقراطي) أو على الصعيد السياسي (حزب الكتائب).

في مقابل هذا القصور، أجرت المتداخلات نوعاً من النقد الذاتي. فتعترف رئيسة المجلس النسائي أنه لشدة الكلام بقضية المرأة أصبحنا نشعر أن الكلام لم يعد له معنى. ولم نتمكن من الوصول إلى النساء العاديات، والخروج من العزلة وفتح حوار مع الجميع. كما تقر شختورة «ما زلنا نردد الماضي بشكل ما ولم نستطع الانطلاق بشكل مضبوط».

أما إعادة النظر المطلوبة فتلخصها كل من مطر وشختورة بقولهما على التوالي «يجب أن يحصل تغيير على أرض الواقع ليحصل تغيير في الخطاب. ربما مستقبلاً نستطيع أن نُغيِّر تبعاً لإفرازات المجتمع اللبناني». أما الحزبيات فكن متحمسات ليس لتغيير الخطاب إنما لتغيير أساليب العمل. وتتفق دوغان مع هؤلاء حول ضرورة إعادة النظر بحيث يمكن الوصول إلى النساء وإلى مصالحهن من خلال تشكيل مرجعية داعمة.

في الختام، وعلى الرغم مما سجلناه من نقاط التقاء أو افتراق، فإن ثمة تقدماً جزئياً على صعيد واقع المرأة اللبنانية ومعاشها يفرض نفسه: مشاركة أكبر وتَعلُّم أكبر وإمكانيات أكبر، وقوانين أقل قهراً. كما أن المطلوب ما زال كبيراً على صعيد تعديل قانون الأحوال الشخصية أو إيجاد قانون مدني للأحوال الشخصية، حق الأم في إعطاء الجنسية لأولادها، والمشاركة في صنع القرار... مما يعني أن «الحركة النسائية» موجودة بالقوة وبالفعل. غير أن القوة والفعل يكونان أحياناً في مسار غير ملائم من حيث الشروط الموضوعية، وأحياناً الذاتية، وأن تصويبهما يستلزم نقاشاً وتفكيراً دائماً ومعمَّقاً. ونأمل أن تكون هذه الطاولة مساهمة في ذلك التفكير، وردّاً غير مباشر على الاتهام الذي طال الباحثات بالترفع عن القضية النسائية. وكتابنا الحالي هو أبلغ دليل.