



AL-Raida

الرائدة

Lebanese American University

Volume XX, No. 99 Fall 2002/2003

The Pioneer الرائدة

الجنسانية

والنساء
العرييات

مخيلة «هوليوودية»

سميرة اغاسي

ولكن، على الرغم من ذلك، فإن السنوات العشر الأخيرة شهدت روايات كثيرة تتناول قضايا شخصية، بما فيها الجنسية والجسد. بين هذه الكتابات روايات الهام منصور عن السحاق والخلاعة بالإضافة الى الجنسية الطبيعية والشاذة. كذلك نشر رشيد الضعيف عدداً من الروايات، بما فيها «ليرنغ انغش» (١٩٩٩) «تصطف ميريل ستريب» (٢٠٠١) و«إنس السيارة» (٢٠٠٢) تتناول موضوعات كالأبوة وسلطة الذكر البطركي، الممارسات الجنسية الخالية من الأحاسيس او العواطف، والهوية الذكورية مغبة الحرب. مثل هذه الموضوعات تهزّ القارئ لتجعله يعيد النظر في الآراء المقبولة اجمالاً عن الزواج والعلاقات الجنسية والبيكاره والمثلية في العالم المقلق الذي يعيشه لبنان ما بعد الحرب.

في لبنان اليوم، وفي وقت يتساءل فيه الناس عن مدى الحرية السياسية التي تُمنح الافراد والجماعات على السواء، من الواضح ان الكتاب يطبقون الكثير من الضبط النفسي فيما يتعلق بالقضايا السياسية والدينية، على الرغم من ان لبنان البلد العربي الوحيد الذي لا يخضع فيه النشر للرقابة الحكومية. في الواقع، ان العديد منهم اختار الكتابة عن الجنسية، وهو موضوع يعتقدون ان الحكومة اكثر تقبلاً له، مع انه قد يتورط في اي وقت في قضايا سياسية ودينية. كما قال الكاتب المصري ادوار الخراط بايجاز، ان الرقابة في العالم العربي «وحش» ينتظر مترصداً ويهجم على ضحيته حينما يحسب ذلك ضرورياً. حسب الخراط «فاذا أصبح هناك الآن هامش أكبر مما كان منذ نحو نصف قرن في تقبل السياق الشبكي الايروتكي الذي

بازدراء ان الضعيف يبدو اكثر علماً بما يجري وراء الابواب المغلقة^٢. كذلك حين يكتب سليمان عودة عن رواية عباس بيضون الأولى «تحليل دم» يؤكد ان «الغريزة الجنسية وحاسة الشم، هاتان هما الأداتان الوحيدتان اللتان يتواصل من خلالهما الجميع. الجنس واسطة وأداة، وثمة دائماً رائحة الشهوة التي تعبق الجو... لكنه جنس كأنما ينهل من ذاكرة بورنوغرافية، يفترق دائماً الى العاطفة الا انه متقد الغريزة»^٣

والسؤال الذي يتبادر الى الذهن هو ما سبب هذا الاهتمام الشديد بالجنسانية؟ هل لقلة الموضوعات بعد الحرب، ام للفرار من خيبة ايدولوجيات سوغت وايدت حرباً شرسة؟ في الواقع ان الاعمال التي كتبت خلال الحرب غلب عليها الالتزام بالايديولوجيا او بالنضال في سبيل عدالة اجتماعية او تحرير البلد من قوى اجنبية. فلم تبق سوى مساحة ضئيلة لاهتمامات الفرد الشخصية، الا حين صدف ان رمزت هذه الى الاخفاق او الإحباط العام. اما اليوم، فقد تحول كتاب لبنانيون كثيرون الى المشكلات الفردية، ولا سيما القضايا المتعلقة بالجنسانية والعلاقات الجندرية. والميل العام في هذا السياق هو ان تذكر الاسماء وان يصدم القارئ بكسر المحرمات. ولكن، لماذا هذا الاهتمام الشديد من قبل الكتاب اللبنانيين بان يصدمو القراء؟ قد يكون كتابة كتب رائجة اقتصادياً أحد اسباب جنسنة كتابتهم بوصف مشاهد مثيرة، الا ان هذا قد لا يصدق بالنسبة للبنان حيث يندر ان يبيع اشهر الكتاب اكثر من ٢٠٠ او ٣٠٠ نسخة. سبب آخر هو «مخيلة هوليوودية» قوية تغذيها رغبة الكتاب بتقليد كتاب غربيين وطريقة الحياة في الغرب، وخلق عالم هو، في رأي العديد، مناف لتقافتنا وقيمنا. مثلاً، شبه الشاعر شوقي بزيع رواية نجوى بركات «يا سلام» بروايات بول اوستر «الملأى بالجريمة والشهوانية والجنس والإثارة والشذوذ والحكمة البوليسية المحكمة»^٤. وسبب ثالث مخصص بالكاتبات وحدهن، وهو رغبتهن بتأكيد ان الحرية التي اكتسبها في الحرب ستبقى وتتصلب، وانهن لن يضطررن الى العودة الى المجال الخاص نظير ما اضطرت الجزائرية بعد الثورة. حين يكتب

عن المثلية تريد كاتبات مثل منصور ان يسألن عالماً منقسماً تقسيماً صارماً تكون فيه العلاقة الجنسية الغيرية هي المعيار، وان يتحررن من المنطق الذي يصم الفوارق الجندرية حيث يفضل الذكر على الأنثى. سبب آخر هو التحدي الذي يطرحه التحديث ويمثله وعي التغييرات في الجندر وعياً قوياً، ورد فعل في وجه الحرب التي نزعته صفة الرجولة. في المقابلة التي اجريت مع خوري يؤكد ان الحرب انتهت لانها ماتت، بمعنى ما. وصلت الى نقطة اصبحت معها خالية من كل معنى. هل أثر في رجوليتهم الشعور بالاخفاق الذي انتاب رجالاً كثيرين بعد الحرب؟ هل نزعته عنهم الحرب صفة الرجولة؟ في الواقع ان بعض الروايات تظهر ان رجالاً عديدين بدأوا يكتشفون ان النساء دخلن المجال الذكوري العام خلال غيابهم في الحرب، وانهن يفاوضن حول علاقات سلطة ظن الرجال انها اساسية وثابتة. في الواقع، يمكن القول ان إضعاف السطوة الذكورية قد تعود الى تأثير الحرب الخاصي وعود النساء المفاجئ وغير المنتظر. نتيجة لذلك شعر الرجال بقلق وبجاجة الدفاع عن رجولتهم، وقد فقدت العلاقات الجندرية المستقرة استقرارها. كتاب خوري «رحلة غاندي الصغير» و«حكاية زهرة» لحنان الشيخ - وقد كتبتا كلتاهما خلال الحرب - تؤكدان ان التبعج بالنصر خلال الحرب، من جهة، وبالقوة الجنسية، من جهة اخرى، مترابطان. الرجال صيادون (يستعملون بنادق شبيهة بعضهم الذكري) فيما تكون النساء حيوانات قُبض عليها.

وعليه، فيما ان حقيقة الرجل بعد الحرب الاهلية حقيقة بشعة اساساً، ومحبطة، ومخيبة على جميع الأصعدة (الشخصية والاقتصادية والسياسية والدينية) فان كل من يود التعبير عن هذه الحقيقة بشكل فني ناجح لن يستطيع ذلك بالطريقة التقليدية المقبولة اجتماعياً. انه يتضمن كسر المحرمات والبوح بالحقيقة كاملة اياً كانت المحرمات في أذهان القراء. في الواقع، ان قضية الجنسية تبقى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقضايا سياسية ودينية بحيث انه يصبح من الصعب فصل الواحد عن الآخر. بتعبير آخر،

حين يكتب الكتاب عن الجنسية فانهم يكتبون في الحقيقة بطريقة غير مباشرة عن الدين والسياسة. التحول المتزايد نحو الفردية يجعل المتعة الفردية «مقياس الاخلاق الجنسية الوحيد...»^٥ بهذه الطريقة يقوّض الكاتب صلابة علاقات السيطرة والخضوع ليس فقط على الصعيد الشخصي وانما أيضاً على الصعيدين الديني والسياسي. وعليه تشير الرغبة الجنسية على السواء الى ظواهر داخلية وخارجية، خاصة وعامة، وبذلك تعلق، لا محالة، داخل نظام من القمع والتحرير. في الواقع ان الفكرة ان الموت يلزم الرغبة الجنسية منتشرة الى حد في مجالات كثيرة من نتاج القرن العشرين والثاني مما جعل بعض النقاد يؤكدون ان بعض الرغبات، ولا سيما رغبات الذكور، هي بعد ذاتها رغبة بالقتل. بالاشارة الى بطل رواية الضعيف «انس السيارة» يشبه العويط تخليط الراوي بعلاقاته الجنسية بعمل قتل. «فالتشبيؤ القوي والهائل للجسد، مروياً يهدوء ورباطة جأش وبيرودة، يذكر بأفعال القتل الاختصاصيين الذين يرتكبون جرائمهم ثم يمسخون أفواههم بأكمام قمصانهم ويتابعون السير كأن شيئاً لم يجر.»^٦ يروي هؤلاء الكتاب قصصهم بدم بارد ليتحدوا المؤسسات التي صنعت القيود التي قيدت الفرد وحرمته الحرية الشخصية والدينية والسياسية.

المراجع

- ١ - «السياسة والثقافة في لبنان: مقابلة مع الياس خوري» <http://www.lcps-lebanon.org/pub/breview/br5/khoury>
- ٢ - «الرقابة وحش يهدد الكتابة» الآداب، ٥٠، (تشرين الثاني-كانون الاول، ٢٠٠٢)، ٧٧-٧٨.
- ٣ - ملحق النهار (٨ كانون الاول، ٢٠٠٢)، ١٠-١١
- ٤ - النقاد، ١٣٨ (١٦ كانون الاول، ٢٠٠٢)، ٢٤.
- ٥ - النقاد، ١٣٨ (١٦ كانون الاول، ٢٠٠٢)، ٢٤.
- ٦ - الآداب (آذار- نيسان، ١٩٩٩)، ٢٩.
- ٧ - Jeffrey weeks, Invented Moralities: Sexual values in an Age of Uncertainty (Cambridge: Polity Press, 1995), 29.
- ٨ - ملحق النهار، ١١.

فن الطبخ والتقبيل!

عبيرهمدر

تمزق الخس بنقمة... تقول إنها لم تعرف ان الرجل والمرأة يقبلان بعضهما بعضاً على الشفاه. تمزق المزيد من الخس. تقول انه يغضبا ان تعترف بانها لم تعرف ان الرجل والمرأة يقبلان بعضهما بعضاً على الشفاه... وتزداد غضباً حين ترى من عينيّ انني لم اصدقها. تظن ان عليها ان تمزق المزيد من الخس.

لا تعتقد انني استطيع ان اصدق... تهزّ كتفيتها بلا مبالاة. تضع الخس الممزق جانباً. تعترف بانها لم يخطر لها قط ان تتساءل عن هذا النوع من التقبيل. لم يكن هناك ما يثير التساؤل... لا تلفزيون... او بالحري، كان هناك جهاز واحد يمكنهم مشاهدته في ساعات معينة. خلال هذه الساعات لم تبت سوى مسلسلات مصرية: «لم يقبلوا الا الخدود. وحين تتزوج شخصيتان كانا يغلقان الباب في وجه المشاهدين.» انها لا تزال تتابع المسلسلات المصرية... لقد اصبح إدماناً. تناقش حول الجدل المتعلق بأخر مسلسل رمضان «اسرة الحاج متولي».

ترسل البواب لشراء بندورة جديدة. تعترف بانها كانت مغرمة بمعلم البيولوجيا. كانت مغرمة بجميع اساتذتها الذكور. لم تفكر ابداً بتقبيلهم. فكرت فقط بعصوم الذكر يلعج مهبلها... كانت تود ان تحمل اطفالهم. يدق البواب الجرس. لا تعجبها البندورة التي اشتراها. تبدأ بفرمها.

تسأل هل يمكنها ان تضيف البصل الى السلطة. بعض الناس لا يحبون البصل النيّ. لم تكن لها مثل هذه المشكلة. كانت مشكلتها الوحيدة ظاهرة التقبيل. حين عرفها زوجها بفن التقبيل للمرة الأولى فكرت كم كرهت استاذ البيولوجيا، والنجوم المصريين المفضلين لديها، ووالديها. ولكنها كرهت زوجها اكثر منهم. سرعان ما لم تعد تكره احداً وبدأت تتعود على التقبيل. ولكنها لم تتعود ابداً على الاعمال الحميمة والشهوانية التي ترافق

العلاقة الجنسية. تقول انه مضى ثلاث عشرة سنة. ثلاث عشرة سنة على زواجها... الا انها لا تزال تشعر بحرج حول علاقة جسدها بالجنس الآخر. تجاهد كي تعطيني التفاصيل. تقول ان زوجها لم ير أبداً جسدها بكامله. ترفض ان تخلع كل ملابسها الا في الظلام. وفي منتصف المضاجعة، «ابحث عن الشراشف لأخفي نفسي او اي جزء من لحمي... صحيح ان هذا سخيّف. كله سخيّف. لا اعرف كيف لا اكون سخيّف.» أهز رأسي متظاهرة بعدم الانفعال... احاول ان لا أظهر دهشتي.

تتابع مجاهدتها في وصف التفاصيل. تقول انها ترفض ان تستحم معه، تحس بالحرج حين يدلكها وتجمد حين يبيط... تؤكد انه لا يزعجها ان يلج عضوه مهبلها. ما يزعجها هو الممازحة، التقبيل... كل العملية المهيّئة للمضاجعة: «لا اعرف كيف اتمتع بها. لا استطيع ان امزح بدوري.» واهم من هذا كله: «لا استطيع ان ارتاح الى جنسنايتي وبها... هذا اذا كانت لي جنسانية.»

تقول انه ينبغي ان تتجنب فرم البصل. انه يدمع عينيها. تترك عينيها بكمي بلوزتها. تقول ان كل موضوع الجنس كان نقطة جدل مستمر بينها وبين زوجها. يتهمها بانها باردة، جافة، مملة... احياناً حين يفقد اعصابه يقول لها ان فيها لثة. فتجيب بانها حيوان، وحش جنس... لا تعتقد انه هكذا فعلاً. تعيد فرك عينيها. البصل يجعل عينيها تدمعان كثيراً.

تعصر بعض الحامض. تتكلم عن فيلم اميركي شاهده منذ سنوات. لا تتذكر اسمه. ولكنها لا تزال تتذكر المرأة في الفيلم. كانت المرأة تعري رجلاً: «استقرت ازالة جاريها ساعات. تركت البطل يقبلها على كل اجزاء جسدها... حتى على اصابع رجليها. في الصباح كانت تقف امام المرأة من غير صدرية، وتفرشي اسنانها.» تعصر بعض الحامض بقوة.

من الأردن

رنا حسيني

من قبل المحافظين وبعض الاسلاميين حين ادخلت الحكومة التعديلات للمرة الأولى في ١٩٩٩، واخفقت مرتين في نيل موافقة مجلس النواب. لم تقر المادة الا فيما بعد كقانون مؤقت في ١٢ كانون الاول/ديسمبر، ٢٠٠١. معارضو تغيير المادة ٢٤٠ - وهو قانون مأخوذ من قوانين الدولة العثمانية ونايليون - اتهموا الناشطين الذين ناضلوا لإزالته بانهم «مدفوعون من قبل الغرب للقضاء على اخلاق النساء والمجتمع.»

من جهتهم يقول الناشطون والمحامون ان ما تمّ تغييره لم تكن المادة المطلوب تغييرها، ويؤكدون ان الاهتمام ينبغي ان يوجه الآن الى تعديل او حذف المادة ٩٨ بكاملها بما انها المادة التي تستخدم لتخفيف العقوبات في كل الحالات تقريباً. «تغيير المادة ٢٤٠ دليل اهتمام الحكومة بالموضوع، ولكن هناك حاجة ماسة الى تعديل المادة ٩٨ التي تتضمن بند «سورة غضب» يقول الحديدي. ويضيف حديدي ان فترة سورة الغضب التي تمنح القاتل لقتل ضحيته تمّدد في بعض الحالات «اي ان الجريمة لم تقترف في لحظة غضب، مما يعني انهم ليسوا في حالة هياج حين يقتربون جريمتهم. وعلى الرغم من ذلك يستفيدون من القانون.»

تنص المادة ٩٨ على ان من يقترف جريمة في سورة غضب بسبب عمل غير قانوني صدر عن الضحية ينال عقوبة مخففة. الحبل خارج عقد الزواج، الخروج مع رجل غريب، مغادرة المنزل العائلي لمدة، الزواج برجل تختاره المرأة، النطق بكلمات مثل «هذه حياتي، انا حرة ان افعل ما اريد»، هذه جميعاً اعتبرت المحاكم في الاحكام التي صدرت في السنة الماضية اعمالاً غير قانونية وخطرة قامت بها الضحية - وعليه خفضت الأحكام التي اصدرتها على القتلة.

تعديلات المادة ٢٤٠ نصت على ان: اي رجل يفاجئ زوجته او إحدى قريباته وهي تزني او في سرير غير شرعي ويقتلها حالاً، ويقتل الرجل او كليهما، او يهجم عليها بشكل يؤدي الى موتها او ضرر او إعاقة دائمة، يستفيد من عقوبة مخففة. وينص البند الثاني: كذلك تستفيد الزوجة التي تقاضى زوجها يزني في منزلها او في سرير غير شرعي، وتقتله حالاً

كان الاسبوع الماضي ذكرى مرور سنة على التعديلات التي ادخلتها الحكومة على المادة ٢٤٠ من القانون الجزائي والتي اسقطت الاستثناءات العقوبية بالنسبة للقتلة المتهمين بما يسمى «جرائم شرف». التعديلات التي خفضت عقوبة الرجال خفضت ايضاً عقوبة النساء اذا اقترفن جريمة بعد اكتشافهن زنى ازواجهن.

ولكن الناشطين والمحامين يقولون ان هذا التعديل لم يؤثر كثيراً على الوضع الراهن لان اعداد جرائم الشرف التي بلغ عنها لا تزال هي هي. ويضيفون ان القتل لا يزالون ينالون احكاماً متسامحة - لا تتجاوز السنة. اثنان وعشرون شخصاً، بينهم سبعة اولاد ورجل، وفي حوادث متفرقة، كانوا ضحية جرائم قتل ادعى مرتكبوها انها كانت دفاعاً عن الشرف. حسب الرسميين كان عدد ضحايا مثل هذه الجرائم ١٩ في السنة الماضية. قال رئيس مشروع حماية الأسرة الأردنية، مؤمن حديدي: «لم تشعر بتغيير جوهري منذ إقرار المادة ٢٤٠. كثير ان تحدث هذه السنة ما بين ١٠ و ١٥ جريمة «شرف»، وهذا قريب من العدد الذي بلغ عنه في السنة الماضية.» فضلاً عن ذلك يقول الاختصاصيون القانونيون ان المحاكم لا تزال تطبق المادة ٩٨ من قانون العقوبات والتي تسجن القتلة مدة اقصر، حتى في الحالات التي لم ير فيها المجرمون قريباتهم «بالجرم المشهود».

منذ إقرار القانون كتبت الجوردان تايمز عن ثماني حالات طبقت فيها المحكمة الجنائية المادة ٩٨ إذ حكمت على القتلة بالسجن بين شهر وسنة. في اربع حالات اخرى اوردت الصحيفة خبرها صدرت على القتلة احكام بالسجن بين ١٠ و ١٥ سنة بعد ان اثبتت المحاكم انهم لا يستطيعون الاستفادة من المادة ٩٨، فحكمت عليهم بتهمة القتل المتعمد او القتل الخطأ. في كل الحالات تقريباً اسقطت أسرة الضحايا - وغالباً أسرة المتهمين ايضاً - الادعاء على المتهمين، مما أدى مباشرة الى ان يحكم عليهم بنصف العقوبة.

تاريخ المادة ٢٤٠

المادة ٢٤٠ التي اختلفت حولها الآراء واجهت مقاومة عنيفة



الى اليسار: حاكمة نيو ساوث ويلز ماري بشير مع السيدة منى شمالي خلف

منى خلف، مديرة معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، حضرت مؤتمراً في أستراليا حيث قدّما ورقة حول «مكانة وسوء حال النساء والشبان في المجتمع اللبناني». اشترك في تنظيم المؤتمر مركز الشؤون الدولية والعامّة في جامعة سيدني والجمعية الأسترالية اللبنانية المتحدة. في أستراليا قابلت خلف أيضاً حاكمة نيو ساوث ويلز ماري بشير التي تقول ان اصل عائلتها من قرية دوما اللبنانية. وتتوي بشير القيام بزيارة رسمية الى لبنان في ربيع ٢٠٠٣.

القمة الثانية للنساء العربيات، ١-٢ تشرين الثاني/نوفمبر، ٢٠٠٢

منى خلف، مديرة معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، زارت الاردن تلبية لدعوة جلالة الملكة رانيا العبد الله حيث شاركت في مؤتمر يوم واحد حول تقرير التنمية الانسانية العربية. بالاضافة الى ذلك اشتركت في صياغة التوصيات المرفوعة الى القمة الثانية للنساء العربيات التي انعقدت في الوقت نفسه والتي حضرتها كذلك.



سمو د. ريماء خلف هندي، السكرتيرة العامة المساعدة، المديرية الإقليمية، برنامج التنمية التابع للأمم المتحدة

تغيير القانون

اتفق خبراء عديدون على ان تغيير القانون لن يحل المشكلة. قال عالم النفس وليد سرحان ان تغيير القانون لا يعني بالضرورة تغيير الواقع، او اهم من ذلك، تغيير عقلية القتلة الذين يجهل الكثيرون منهم القانون. قال سرحان: «لا استغرب ان شيئاً لم يتغير منذ تعديل القانون. بل كنت سأستغرب لو تغير شيء، لأن هذه الأمور مغروسة في عمق اذهان الناس.» ووضح سرحان ان جرائم الشرف ليست ممارسة جديدة. مارسها البدو في الماضي لانه لم يكن لديهم نظام قانوني. وحين انتقل البدو الى المدن حملوا معهم هذه الممارسة حيث بقيت حتى اليوم.

عالم الاجتماع ابراهيم عثمان قال ان تراث النساء الثقافى هو الذي يحملهن قيمة الشرف. «يمكن ان يهدد سلوكهن اسرهن، فيما يسمح للرجال بان تكون لهم مغامرات خارج رابطة الزواج من غير ان تعتبر تصرفاتهم مما يهدد مجتمعهم. بل انهم يعتبرون ابطالاً.» ويوضح عثمان: «عمل واحد (غير اخلاقي) تأتيه امرأة ينعكس على غالبية (الاسرة) فتسبب ضغوطات ثقافية واجتماعية تجبرهم على التخلص من الذين يظنون انهم سبب العار - حتى لو كان ذلك اشاعة.» ويضيف عثمان: «ينبغي ان نعمل على تغيير معتقدات الناس. ليست الناحية القانونية الحل الوحيد لأن نظام القيم لا يزال مسيطراً.»

تأويلات الشريعة

حديدي يترأس المعهد الوطني للطب الشرعي حيث يتم فحص ضحايا هذه الجرائم، وقد قال ان من الضروري إحداث تغيير في تصورات الشريعة الاسلامية وتطبيقها. وأوضح: «لا ينبغي ان يتخذ المرء قراراً مبنياً على تصورات خاطئة لا علاقة لها بالشريعة.» ووافق الشيخ حمدي مراد، وهو عالم دين معتدل، قائلاً ان هذه الجرائم لا تمت الى الشريعة بصلة. وأوضح: «ان هذه الممارسة نتيجة عادة متجذرة وتسبب خطأ الى الاسلام.»

واستشهد مراد بحديث للنبي محمد. جاء النبي رجل يسأله عن نوع العقاب الذي يستحقه اذا وجد زوجته تزني مع رجل فقتلها كليهما. اجابه النبي، اما ان تأتي باربعة شهود او ان تقتل. وقد كرّر النبي كلامه مرتين. وختم عالم الدين قائلاً: « اوضح الحديث والقرآن الكريم انه لا بد من اربعة شهود ذوي سيرة حسنة يشهدون على ارتكاب زنى لكي تقبل شهادتهم. واذا ثبت الزنى يقرر الحاكم العقاب، لا الفرد.»

او تقتل المرأة التي معه او كليهما، او تهجم عليه او عليهما بشكل يؤدي الي الموت او الضرر او إعاقة دائمة. قال احد الاختصاصيين القانونيين: «تخاطب المادة ٢٤٠ ضحايا يقبض عليهم في زنى. ولم تنطبق هذه الشروط على اي الحالات التي رفعت الى المحكمة الجنائية هذه السنة. لذلك لم يطبقها القضاة في الاحكام التي اصدروها.»

القضاة القدامى والخبراء في القانون يتهمون الحكومة السابقة بانها «لم تكن جديّة في إدخال التغيير» إذ عدّلت المادة الخطأ إرضاءً لبعض الاحزاب بما ان المادة ٢٤٠ لم تطبق الا مرة واحدة خلال ٤٠ سنة تقريباً.

قيمة المادة ٢٤٠

فضلاً عن ذلك اوضح مراقب سياسي ان بعض النواب رفضوا المادة فور اقتراحها على المجلس لانهم كانوا بحاجة الى ما يعترضون عليه وقد لبى هذا القانون حاجتهم. «كانت المادة ٢٤٠ كبش المحرقة. كان الاعتراض عليها اسهل منه على غيرها في ذلك الوقت»، قال هذا المراقب الذي طلب عدم ذكر اسمه.

وقد وافقت الناشطة لحقوق الانسان اسمى خضر، مؤكدة ان تغيير المادة ٢٤٠ اعتبر تغييراً ايجابياً رمزياً «ولكنها ليست المادة التي تستخدمها المحاكم في الاحكام التي تصدرها.»

واوضحت ان المشرعين تجاهلوا اقتراحاً قدّمته المنظمة الملكية لحقوق الانسان لرفع العقوبة الدنيا في المادة ٩٨ الى خمس سنوات على الاقل بالنسبة للقتلة كحل ممكن، بالاضافة الى منع الأسر من اسقاط الادعاء على مقترفي هذه الجرائم. وقالت المحامية ريم أبو حسن: «مع ان اقتراحنا كان سيضع حداً للاحكام المخففة التي تصدر ضد مقترفي هذه الجرائم، فقد رفضها المشرعون. ولا نعرف السبب.»

وخبير قانوني، طلب هو أيضاً عدم ذكر اسمه، قال ان وجود المادة ٩٨ شلت في الواقع المادة ٢٤٠، وفتحت الباب امام القضاة لاستخدامها بما ان جرائم القتل التي درست هذه السنة لم يثبت بوضوح انها كانت بسبب زنى. ثم ان خبراء قانونيين قالوا ان بعض المحامين اشاروا على القتل بان يضيفوا تفاصيل جديدة الى اعترافاتهم الاصلية، فيقولوا في المحكمة: «ان الضحية قالت لهم: انا حرة ان افعل ما اريد، مما اغضبهم ودفعهم الى فقد اعصابهم وقتل الضحية.» وازاد الخبير: «احياناً يستدعي المتهمون من يشهدون ان الضحية كانت ذات سمعة سيئة وان لها عدداً من العلاقات المشبوهة.»

يبحث هذا الملف في الجنسانية، وهو موضوع كان تقليدياً من المحرمات في العالم العربي. بما ان المجتمعات العربية تفضل اجمالاً الهوية الجماعية على الهوية الذاتية او الشخصية، اصبحت العائلة المؤسسة الاجتماعية العليا حيث لا تزال القضايا المتعلقة بجنسانية المرأة تحت سلطة المجتمع البطرقي الذكوري. ان تحكّم ذكور العائلة بأجساد النساء يبرز علاقات السيطرة والخضوع في ثقافة تكون معايير الجندر مستبطنة ومستقطبة في جانبيين متضادين، وحيث يُعتبر الحق في اختيار حياة شهوانية من نوع معين مهدداً للبنية الاجتماعية. بناء على ذلك تُستخدم العادات والتقاليد بهدف التحكم بأجساد النساء ليمتثلن ما تعتبره الثقافة جنسانية نسائية مقبولة. في الواقع، ان المجتمع البطرقي مشحون بدلائل عدم المساواة الجندرية في كل من المساحة العامة والخاصة، حيث نجد ان قوانين السلوك الجنسي المقبول من قبل المجتمع تقيد تحركية النساء وتكفل ان يبقى ضمن حدود المساحة الخاصة حيث يكون الزواج والعائلة والحبل شغل المرأة الوحيد. في مجتمع بطرقي يكون لاستدعاء القيم التقليدية ميزة توفير اجوبة بسيطة عن اسئلة مقلقة حول الهوية، ويمكّن الرجال من التمسك بنظام اجتماعي جامد، مستقر، ثابت في وجه الجيشان القوي الذي زرع المنطقة خلال الاربعين سنة الأخيرة. ثم ان تهديد الهوية من قبل قوى خارجية، معادية قد رسّخ الحدود بين الذكورة والأنوثة. في الواقع لا يزال يُنظر الى الجنسانية كتهديد محتمل للنظام الاجتماعي والديني مما يؤدي الى إنتاج خطابات مهيمنة حول الجندر والجنسانية. ولكن، اذا تذكرنا التغييرات العنيفة التي حصلت ولا تزال تحصل على المستويات السياسية والاجتماعية والتربوية فضلاً عن العالمية، فان التضاد الجنسي اخذ يتزحزح على الرغم من المحاولات الكثيرة لمقاومة التغيير. في الواقع ان ذكورية طرازيدي متغلغلة قد فقدت استقرارها نتيجة الحداثة وتأثيرات الحروب التي اجتاحت المنطقة. مع التهديد المتزايد للسيدا والتغييرات الحاصلة داخل المجتمعات العربية، لا سيما حصول النساء المفاجئ والعشوائي على حقوقهن، تبرز الجنسانية كموضوع مناسب يستحق البحث والدراسة. فالملف الحالي وضع ضمن هذا السياق بأمل ان يساهم في النقاش حول الجنسانية والعلاقات الجندرية في العالم العربي.

في الملف عدد من المقالات. مقالة بينار الكاراكازان «النساء والجنسانية والتغيير الاجتماعي في الشرق الاوسط والمغرب» تتناول الجنسانية في الاسلام ووضع النساء المسلمات. فيما تدرس مقالة هيزيل سيمونز «الاستشراق وتقديم المسلمات كـ «موضوعات جنس» الفوارق بين نظرة المستشرقين والمسلمين الى النساء. مقالة سهام عبد السلام حول الختان الذكوري والانثوي توضح الاختلافات بينهما داخل سياق سياسة السلطة الجندرية. مقالات اخرى تتناول التحرش الخاص والعام في الاردن وقضية الإجهاض في لبنان. ماري تيريز خير بدوي ترجع الى دراسة حول جنسانية المرأة المسيحية في لبنان كانت قد قامت بها منذ ثلاث عشرة سنة وتحاول ان تحدد ما اذا كانت اكتشافاتها لا تزال صحيحة. مقالة عبد الصمد ديامي «الجنسانية الانثوية قبل الزواج في المغرب» تبين كيف يحاول المجتمع المغربي ان يوفّق بين الممارسات الجنسية قبل الزواج وإصرار الثقافة على طلب البكارة. كذلك يتضمن الملف مقابلة مع شابة لبنانية سحاكية ومقالة لايمن الغفري عن الهوية السحاكية في الثقافة العربية مع إحالة خاصة الى روايتين لبنانيتين.

أودّ ان اوجّه الى السيدة انيتا نصّار جزيل شكري على متابعتها العمل الدؤوب على هذا العدد من الرائدة. ان اسهامها يفوق كل تقدير.

تصحيح خطأ: ورد خطأ في مقالة فالنتين مغدم «المواطنة والمجتمع المدني والنساء في العالم العربي» في الرائدة، الجزء ١٩، العدد ٩٧-٩٨، ربيع/صيف ٢٠٠٢، صفحة ١٣. ينبغي ان يقرأ على الوجه التالي: «في هذه النظرة تسعى المنظمات غير الحكومية الدولية الى الضغط على الدول والمؤسسات في سوق العولة - مثل البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة الدولية - كي تكون اكثر مسؤولية.»

سميرة اغاسي



من اليسار الى اليمين: السيدة منى خلف والسيدة انيسة نجار

الفيلم الوثائقي: نساء في الزمن: الجزء الأول: وجوه من الحركة النسائية في لبنان حتى ١٩٧٥

عرض معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، الجامعة اللبنانية الاميركية، اول فيلم وثائقي عن الحركة النسائية اللبنانية «نساء في الزمن» وذلك في قاعة ايروين. الفيلم الذي اخرجه محمد سويد نال اعجاب الجمهور الذي اكتظت به القاعة. يلقي الفيلم الضوء على معالم هامة في تاريخ الحركة النسائية اللبنانية ما قبل ١٩٧٥. ويعمل المعهد الآن على قسم ثان يغطي المرحلة من ١٩٧٥ الى الآن.



الوفد اللبناني (٢٧ مشتركة) الى المؤتمر النسائي الذي انعقد في مصر في ١٩٤٤. الصورة مأخوذة من المصور ١٩٤٤، عدد ١٠٥٥، ص ٩

النساء والجنسانية والتغير الاجتماعي في الشرق الأوسط والمغرب

بينار الكراكان

النساء لحقوق النساء الانسانية - طرق جديدة

المقدمة

في عهد العولمة الحالي يتزايد الصراع في العالم ويزداد حدّة حول أجساد النساء وجنسائتهن. القوى المحافظة والسياسية الدينية اليمينية تحاول بضاورة أن تحافظ على أو تقوّي الآليات التقليدية التي تتحكم بجنسانية النساء، بل أن تخترع آليات جديدة. اربعة مؤتمرات عقدتها الأمم المتحدة في التسعينات من القرن الماضي - في ١٩٩٤ المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة، في ١٩٩٥ مؤتمر بجين، في ١٩٩٩مراجعة السنوات الخمس للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية (المؤتمر ٥)، في ٢٠٠٠مراجعة السنوات الخمس لمؤتمر بجين (بجين ٥) - وقد شاهدت هذه المؤتمرات تعاوناً غير مسبوق بين الفئات الدينية الكاثوليكية والمسلمة في معارضة وتقييد حق النساء في التحكم بأجسادهن وجنسائتهن.

في الوقت نفسه، وفي السنوات العشر الأخيرة، اتحدت النساء في العالم لمجابهة تحركات اليمين المحافظ والديني، واشتركن في نضال دولي ضد انتهاك حقوقهن الجنسية والتناسلية - نضال تخلى الحدود القومية بالإضافة إلى الثنائيات الحقيقية أو المنشأة بين الشمال-الجنوب والشرق-الغرب. نتيجة ملحوظة لهذا النضال برزت في التغيير الهام الذي طرأ على اللغة التي تستخدمها الوكالات الدولية. مع ازدياد الحركة النسائية العالمية قوة واكتساب مقاربة «الحقوق» مصداقية أكثر، حلت «الحقوق» التناسلية محل «الصحة» التناسلية و«الصحة الجنسية» وأصبحت هذه الحقوق مركز اهتمام وجزءاً من المصطلحات المتداولة. التحول من «الصحة الجنسية» إلى «الحقوق الجنسية» يكوّن آخر الحلقات في سلسلة التغيير العالمي كما أدخلته الحركة النسائية العالمية.

في هذا المضمار ازداد اهتمام الإعلام والجمهور الغربيين في السنوات الأخيرة بالعديد من الممارسات الثقافية التقليدية مثل جرائم الشرف ورجم النساء المتهمات بالزنى وإثبات البكارة وختان البنات، والتي تشكل انتهاكات مريعة لحقوق الانسان في المجتمعات المسلمة والشرق الأوسط. نقص المعلومات حول الإسلام والاختلاف الكبير بين المجتمعات المسلمة، وفي الوقت نفسه نشأة اليمين المسلم الديني الذي يدعي أن مثل هذه الممارسات العرفية هي إسلامية، والميل إلى جعل الإسلام «قضية جوهرية»، إن هذه جميعاً تشكل بعض العوامل التي أدت إلى

تصوّر مغلوّط في الغرب على أن هذه الممارسات إسلامية. تصوّر هذه الممارسات على أنها إسلامية ليس مطلقاً فحسب، وإنما مناقض تماماً لجهود الحركات النسائية في المجتمعات المسلمة والتي تناضل ضد هذه الممارسات وتحاول أن توعي الجماهير على أن هذه الممارسات مناقضة للإسلام. في الواقع، إن هذا التصوّر المغلوّط يتفق مع دعوة اليمين المسلم الديني الذي يحاول بضاورة أن يخلق وسائل متطرفة للتحكم بالنساء وجنسائتهن وذلك بان يبتني أسوأ الممارسات العرفية ويعممها باسم الدين.

إنني أبين في هذه المقالة أن الممارسات التي تؤدي إلى انتهاك حقوق النساء الجنسية في الشرق الأوسط والمغرب ليس نتيجة رؤيا إسلامية للجنسانية، وإنما مزيج من عدم المساواة السياسية والاقتصادية والاجتماعية عبر العصور. في هذا المضمار كثيراً ما يساء استخدام الدين كوسيلة تحكّم فعّالة بهدف تشريع انتهاك حقوق النساء.

في قولي هذا سأبدأ أولاً بإعطاء بعض المعلومات عن التأويلات المتناقضة لما ورد في القرآن ونصوص الفقه المبكرة حول جنسانية النساء، والتي هي أساس الجدل. بعد ذلك سأبحث في بعض العوامل التاريخية والاجتماعية-السياسية التي كان لها تأثير في جنسانية النساء في المنطقة اليوم. وسأتناول بصفة خاصة الوقع المتناقض الذي كان للتحديث في حياة النساء الجنسية؛ ايدولوجيات القرنين التاسع عشر والعشرين القومية وجهودها في أن تخلق آليات جديدة للتحكم بجنسانية النساء؛ ونشوء اليمين الاسلامي الديني الذي جعل تأويل هوية جنسية «إسلامية» للنساء في رأس جدول أعماله.

الجنسانية في القرآن وفي نصوص الفقه المبكرة؛

جدور الجدل المبدئية

باحثون عديدون أشاروا إلى التناقض بين فكرة المساواة الجندرية في القرآن وسوء التفسيرات البطرورية التي في النصوص الشرعية المبكرة والعصراوسطية التي وضعتها السلطات الدينية الذكورية، وقُبلت عرفاً على أنها أسست ممارسات الإسلام المعهودة (مرنيسي، ٤٩٨٧؛ صباح، ١٩٨٤؛ النعيم، ١٩٩٠؛ أحمد، ١٩٩١ و١٩٩٢؛ حسن، لا.ت.؛ ودود، ١٩٩٩؛ مير-حسيني، ٢٠٠١).

كما في الأديان التوحيدية الأخرى نجد ان نصوص الفقه الكلاسيكي - اي نصوص الفقه الإسلامي المبكر- تجاهلت المساواة الجندرية كما وردت في القرآن، وأدخلت تأويلات تتفق مع النظام الاجتماعي البطروري الذكوري. وعليه نستطيع أن نجد عدداً من التناقضات المنطقية في نصوص الفقه بما انها تمثل صوتين مخالفين: صوت المساواة المستوحاة من الوحي، وصوت ذكوري بطروري يستبطن النظام الاجتماعي والبرغماتيات الاجتماعية والثقافية والسياسية للزمان والمكان اللذين حاول فيهما الإسلام ان يضمن بقاءه (مير-حسن، ٢٠٠١). تحليل الخطابات المبنية على القرآن وآداب الشريعة الاسلامية المبكرة يؤدي إلى نتائج متناقضة حول تأويل جنسانية النساء في الإسلام.

مير-حسيني (٢٠٠١)، مثلاً، تؤكد ان هذا التناقض يظهر أكثر ما يظهر في القوانين التي استنبطها الفقهاء الكلاسيكيون لتنظيم الشكل الذي يعقد به الزواج ويحلّ - وهو نتاج توتر انتصر فيه صوت المجتمع الذكوري على صوت المساواة في الوحي. إن تحليلها لنصوص الفقه الكلاسيكي حول الزواج تبين ان نموذج العلاقات الجندرية في نصوص الشريعة الإسلامية المبكرة مبنية على الايدولوجيا الجاهلية البطرورية، والتي استمرت في العهد الإسلامي بشكل معدّل، وذلك في مجموعة ذكورية الطابع من النظريات والافتراضات الدينية والفقهية والاجتماعية، مثل القول «ان النساء خلقن من الرجال ولهن».

ان هذه النظريات تناقض القرآن تمام التناقض، فالقرآن يبيّن ان العلاقة بين الرجال والنساء علاقة مساواة وتبادل واحترام. في القرآن لم تشتق حواء من ضلع آدم، كما في التقاليد المسيحية واليهودية؛ بدلاً من ذلك يبيّن انهما كليهما ولدا من روح واحدة: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساء» (سورة النساء، ١:٤) وقد اقتنع الشيطان آدم وحواء معاً، لا حواء وحدها، ليأكلا من الفاكهة المحرمة^٦. وقد اعترف الاسلام بان للنساء والرجال على السواء دوافع جنسية والحق بالإشباع الجنسي، كما اعترف بان النساء يشعرون بهزة الجماع، كالرجال تماماً. نظرة الإسلام الى الحب والجنسانية - والتي تتواجد فيها معاً اللذة مع المسؤولية - تبعد عن الجنسيتين أي شعور بالذنب (بوهديب، ١٩٩٨). ولا تحتاج المضاجعة الى أن يبررّها الإنجاب، فهي مبنية على الحق بالإشباع الجنسي؛ كذلك يُسمح بمنع الحمل، والإجهاض مقبول إلى حد

(مسلم، ١٩٨٩). تعترف الأحاديث بقذف النساء، والأحاديث هي مجموعة النصوص حول ما روي وما عُرف من السيرة النبوية وعاداته وأقواله، وهي تعتبر الجنسانية النسائية ناشطة كالجنسانية الذكورية تماماً (أحمد، ١٩٨٩).

في كتاب مرنيسي (١٩٨٧) الكلاسيكي، ما وراء الحجاب، تحلل الكاتبة النظرية المزدوجة لديناميكية الجنسية في نصوص الفقه من العصور الوسطى وتأويلات الإسلام التاريخية. حسب مرنيسي، فيما تصوّر نظرية الجنسانية النسائية «الموضحة» النساء على انهن سلبيات يبحثن عن اللذة في الاستسلام والخضوع، فإن النظرية «المضمرة» كما تنعكس في تفسير الإمام الغزالي للقرآن تصوّر المرأة على انها «الصيد والرجل هو الضحية السلبية» (٢٣:١٩٨٧). ولتبرز مرنيسي النظرية المضمرة تقارن بين كتابات الغزالي وتأويلات فرويد للجنسانية النسائية على انها تمثل الثقافات الاسلامية والمسيحية-الغربية. فتنتهي الى ان الثقافة الإسلامية، على خلاف الثقافة الغربية-المسيحية، تقرّ بان الجنسانية النسائية ناشطة، وفي هذا الإقرار ما يهدّد النظام الاجتماعي. إن أمن النظام الاجتماعي مرتبط بفضيلة المرأة وبالتالي بإشباع حاجاتها. وعليه يقتضي النظام الاجتماعي سيطرة الرجل على أجساد النساء وجنسائتهن. إذ يُنظر الى الذكر والأنثى على انهما تقيضان، خاصة فيما يتعلق بالدوافع الجنسية؛ فالرجال عقلانيون ويستطيعون ضبط النفس فيما النساء عاطفيات وعاجزات عن ضبط النفس. فان لم تُضبط الجنسانية النسائية قد يؤدي ذلك الى فتنة اجتماعية.

بعض الآيات القرآنية، ولا سيما قصة زليخة ويوسف، وضعت أسس تأويلات تبين ان النساء أكثر شهوة جنسية وإغراء من الرجال - فصوّرت النساء على انهن مغويات خادعات والرجال على انهم قابلون للإغواء ولكنهم عقلانيون ويستطيعون ضبط أنفسهم^٧.

ولكن لا يمكن بالعودة الى القرآن أن يبرر العديد من الممارسات العرفية التي تهدف الى التحكم بجنسانية النساء، مثل جرائم الشرف ورجم الزانية او ختان الفتيات. يحرم القرآن الزنى كما تحرّمه الديانتان الموحدتان الرئيسيتان الثابنتان، اي اليهودية والمسيحية، وينزل عقاباً قاسياً (١٠٠ جلد) بمرتكيبي الزنى، سواء كانوا رجالاً أم نساء^٨. ولكنه يشترط اربعة شهود على الزنى^٩. فإن أنكرت المرأة التهمة يؤخذ بكلامها لا بتهمة زوجها^{١٠}. فحسب القرآن

يمكن تنفيذ عقوبة الزنى التي تُنزل بالرجال والنساء على السواء فقط اذا شهد على الزنى على الأقل أربعة شهود. فضلاً عن ان العقاب لا يكون بالرجم او الإعدام، ولو ان عقاب المتهمة جلدة عقاب قاس، على نقيض العقوبات التي يمارسها بعض البلاد الإسلامية كجرائم الشرف او الرجم. الرجم عقاباً على الزنى لم يعتبر ممارسة «إسلامية» إلا مؤخراً من قبل اليمين الديني الإسلامي في بلاد كإيران وباكستان ونايجيريا.

كذلك لا يذكر القرآن الختان، لا للصبيا ولا للبنات. ختان البنات عادة وجدت اساساً في افريقيا والبلاد التي تأثرت بالثقافة الافريقية. مع ان العادة كانت منتشرة قبل الإسلام في المجتمعات الافريقية، ومع ان هذه العادة استمرت في بعض المجتمعات المسيحية واليهودية والمسلمة بعد الاسلام، «فانها تُقرن بالأسلام لان بعض المجتمعات الافريقية المسلمة تذكرالدين كسبب لممارستها، ولأن الغربيين قرنوا ختان البنات خطأ بالاسلام.» (طويبا، ٢٠٠٠:٤٢١). في الشرق الاوسط نجد ختان البنات في مصر والسودان وفي معظم المجتمعات المسلمة - ولم يسمع بهذه الممارسة قبل ان اصبحت موضوعاً إعلامياً نتيجة جهود التجمعات النسائية في الدفاع عن المرأة.

لقد حدّد الإسلام رضا كل من المرأة والرجل كشرط مسبق للزواج. وحسب مدارس الفقه الإسلامي الرئيسية (كالشريعة الحنفية او الشيعية) تكون البنت البالغة حرّة في ان تعقد زواجها من غير موافقة والدها او اي قريب آخر، ولا يمكن أن يرغمها أحد أقاربها الذكور على الزواج (كارول، ٢٠٠٠). وعليه فان عادة «الزواج الإجباري» في المجتمعات المسلمة تشكل انتهاكاً واضحاً لفرضية الزواج الاساسية كما يحددها القرآن.

تنوع المجتمعات المسلمة يبيّن ان ليس في الاسلام تقاليد ثابتة وعلى سياق واحد. لقد تبنّى الاسلام ممارسات وتقاليد الديانتين الموحدين الثابنتين - اليهودية والمسيحية- اللتين كانتا في منطقة ظهوره، ولكنه تبنّى أيضاً ممارسات وتقاليد اخرى جاهلية من المنطقة الجغرافية التي جاهد ليبقى فيها ويكسب سلطة كنظام ثقافي وسياسي. وعليه يكون من الصعب جداً ان نحدّد ما هو من صميم جوهر الإسلام في رسم السلوك الجنسي. وتزداد القضية تعقيداً حين نحاول ان نحلل تفاعلها مع النظم الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية المختلفة. فيما يلي سأبحث في بعض هذه العوامل التي تؤثر في المعايير التي تضبط جنسانية النساء والممارسات المتعلقة بهذه الجنسانية في الشرق الاوسط والمغرب.

عدم المساواة الجندرية والجنسانية في الشرق الأوسط والمغرب
شهد القرنان الماضيان تغييرات سياسية، اقتصادية واجتماعية

جذرية في الشرق الأوسط والمغرب. منذ القرن التاسع عشر أُدخلت إصلاحات قانونية، اقتصادية واجتماعية حديثة تتعلّق بوضع النساء، وقد تزايد اشتراك النساء في الحركات والمناقشات السياسية. رافق تكوين الدول في أعقاب العهد الكولونيالي في آخر القرن التاسع عشر ووائل القرن العشرين ظهور وعي نسوي في مصر، الامبراطورية العثمانية وايران، مثلاً.^٨

في الشرق الأوسط تنوع كبير في صياغة القوانين وتطبيقها في حياة النساء اليومية، كما هي الحال ايضاً في بقية العالم الإسلامي. ويختلف كثيراً حسب البلاد مدى الإصلاحات القانونية التي أعادت تحديد العلاقات الجندرية. في تركيا، مثلاً، شمل التحديث تبنى قوانين غربية ورمى إلى علمانية كاملة،^٩ بينما احتفظ معظم بلاد الخليج بتأويلاته للشريعة الإسلامية كقانون اساسي في كل الميادين القانونية. إنه ملفت للنظر أن معظم البلاد الأخرى في المنطقة تخلّت عن الشريعة الإسلامية في كل الميادين الأخرى، إلا أنها احتفظت بالتأويل «الإسلامي» لقانون الأحوال الشخصية والتي تشمل قوانين الأسرة (اي المجال الخاص ومكانة النساء)، مع بعض الإصلاحات، كما في مصر او ايران في عهد الشاه. الإصلاحات التي أجريت في تركيا كانت اكثرها شمولاً، وتبعتها إصلاحات بورقية في تونس والإصلاحات في اليمن الماركسي، سوريا والعراق (مغدّم، ١٩٩٢؛ اسبوسيتو، ١٩٩٨؛ كدي، ١٩٩٢).

على الرغم من التأثير الايجابي الذي تركته الإصلاحات القانونية والتربوية والاقتصادية الحديثة في وضع النساء وتزايد قوة الحركات النسائية، فإن معظم النساء في المنطقة لم يستفدن من الفرص الجديدة، لا سيما في المجالات الاقتصادية والسياسية. تقرير ٢٠٠٠ لبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP) التنمية البشرية العربية يبيّن ان العالم العربي اظهر اسرع تقدم في تعليم الإناث بالمقارنة مع المناطق الأخرى، وقد ازدادت معرفة القراءة والكتابة بين الإناث ثلاثة اضعاف منذ ١٩٧٠، فيما بلغ الضعف عدد المنتحقات بالمدارس الابتدائية والثانوية. ولكن بالنسبة الى مقياس التمكين المرتبط بالجندر (GEM) الذي ادخله برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام ١٩٩٥، تحلّ المنطقة العربية في مركز ادنى من اي منطقة أخرى، باستثناء الصحراء الافريقية. فتسبة النساء المشتركات في القوة العمالية وفي التمثيل النيابي في البلاد العربية هي أدنى نسبة. أكثر من نصف العرييات أميات. نسبة الوفيات بين المولّدات ضعف ما هي في اميركا اللاتينية والكريبيان، واربعة اضعاف ما هي عليه في شرقي آسيا (برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٢). الآليات الجماعية التي تهدف الى التحكم بأجساد النساء وجنسائتهن لا تزال واحدة من اقوى وسائل التحكم الذكوري بجنسانية النساء والسبب الاساسي في عدم المساواة الجندرية في المنطقة.

التأثير المتناقض الذي تركه التحديث في حياة النساء الجنسية الحركات والجهود التحديثية كانت في صلب الخطاب السياسي في القرنين التاسع عشر والعشرين في الشرق الأوسط. وكانت مكانة النساء في صلب المحاولات التحديثية في المنطقة. خلال عشرات السنين أكد المصلحون أن مكانة المرأة في المجالات الاقتصادية والتربوية والقانونية ستؤدي حتماً الى مزيد من «التحديث»، وبالتالي الى مزيد من المساواة الجندرية على جميع الأصعدة. وكانت النساء بين الأوائل الذين أدركوا ما في الحداثة من تعقيد وتناقض، وان مشاريع التحديث لا تؤدي بالضرورة الى المساواة الجندرية بالنسبة للجميع او في كل المجالات.

الحركة النسوية الجديدة في تركيا الثمانينات تأسست نتيجة تحليل الخطاب الرسمي ونقده، هذا الخطاب الذي ادعى ان مكانة المرأة كانت قد حلّت بواسطة الإصلاحات التحديثية التي أجرتها الجمهورية الجديدة. وقد طوّر عدد من الباحثات منظورية نقدية الى تأثير التحديث في حياة النساء في الشرق الاوسط (أبو لغد، ١٩٩٨؛ حاتم، ١٩٩٧؛ حداد، ١٩٩٨). اختلف تأثير الإصلاحات في النساء باختلاف طبقتهن وعرقهن. بوجه الإجمال، كانت اللواتي استفدن من حركة التحديث نساء من الطبقات الوسطى او العليا في المدن، او من عرق مسيطر. وفي الوقت نفسه كان بإمكان التحديث ان يعني تقييد او فقد اشكال السلطة التقليدية التي تمتعت بها نساء من طبقات اخرى او من الاقلييات.

في بحثها حول امتهان الصحة في مصر القرن التاسع عشر تعطي ميرفت حاتم (١٩٩٧) مثلاً جيداً على التأثيرات المتناقضة التي تركها التحديث في حياة النساء الجنسية. مدرسة الحكيمه التي أنشئت في اوائل القرن التاسع عشر وكانت اول مدرسة رسمية للبنات في مصر، كان الغرض من تأسيسها ان تحلّ مهنيات حديثات محلّ الدايات. فيما كانت الدايات المصريات المحليات يخنّ البنات، معزّزات بذلك السيطرة الذكورية على جنسانية النساء، الا انهن كنّ في الوقت نفسه يعلّمن النساء طرقاً شعبية للسيطرة على حياتهن التناسلية، كمنعهن معلومات حول الخصوبة ومساعدتهن على إجهاض سريع ومضمون. مع ان تأسيس مدرسة الحكيمه منح نساء الطبقة الوسطى فرصة امتهان مهنة، الا انها أدت الى فقد الدايات التقليديات سلطتهن، وإلى القضاء على معرفة النساء «البلدية» وإلى سياسة حكومية تعتبر الإجهاض جريمة. بالإضافة الى ذلك كلّفت دايات الطبقة الوسطى الجديدات بمراقبة دايات الطبقة العاملة وزبوناتهن المنتميات الى الطبقات الوسطى والعاملة.

تحليل سنبل (١٩٩٧) لقوانين الاغتصاب في مصر يبيّن كيف يمكن ان يكون لإصلاحات قانونية حديثة تأثير سلبي على حياة

النساء. في آخر القرن التاسع عشر أدخلت مصر قوانين جديدة متعلقة بالاغتصاب، استوردتها من فرنسا كجزء من جهود التمرکز في بناء الدولة. توحيد معايير القانون الجزائي أدّى إلى تطبيق قوانين موحّدة واصبحت أصول محاكمات المجرمين تحت سلطة الدولة. ولكن القوانين الجديدة وضعت نظاماً لم يفعل شيئاً للتقليل من الاغتصاب وأدخل في الوقت نفسه اشكالاتاً جديدة من التمييز علي أساس الجنس او الطبقة. أصبح من الصعب جداً المطالبة بتعويض مالي عن الاغتصاب، ولم تكن العدالة الا من حظّ النساء اللواتي كان بمقدورهن استئجار محامين ودفع مصاريف القضية. من الأمثلة على التأثير السلبي للإصلاحات القانونية الحديثة على حيوات النساء وجنسائتهن نجده في وضع النساء الكرديات الحالي في تركيا. تناول بحثنا ٥٩٩ امرأة يعيش في شرقي تركيا، معظمهن من الاكراد، وقد بيّن البحث ان العديد من الممارسات العرفية، مثل الزواج الإجباري وتعدد الزوجات وجرائم الشرف لا تزال تنغصّ حيوات النساء في المنطقة، على الرغم من الإصلاحات القانونية في تركيا التي منعها منذ ١٩٢٠. بينما تستطيع الاقلية من النساء الكرديات المتعلّقات ان تستفيد من الإصلاحات القانونية، نجد ان اللواتي لم يدخلن المدرسة قط في حياتهن ولا يتكلمن التركية (١٩،٤٪) تكاد لا تكون لديهن إمكانية التقدم بشكوى لدى القضاء في حالة انتهاك حقوقهن داخل اسرهن. هذا لأن اللغة التركية هي اللغة الرسمية في كل المنظمات الحكومية، بما فيها القضاء (الكاراكان والنساء لحقوق النساء الانسانية، ١٩٩٨).

الايديولوجيات القومية وجنسانية النساء

ان الحركات والايديولوجيات الوطنية التي رافقت تأسيس الدول في الشرق الاوسط وضعت للنساء ادواراً متناقضة. من جهة سمحت للنساء، ولا سيما نساء الطقات الوسطى والعليا، بمزيد من المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، ضاربة عرض الحائط بالادوار والعلاقات الجندرية التقليدية. ولكن من ناحية أخرى أعادت تحديد دور النساء كأمهات ومنجيات للوطن وراثه الجديد (كانديوتي، ١٩٩٦؛ مهديد، ١٩٩٦؛ بيتمان، ١٩٩٦؛ سايفول، ٢٠٠٠). وهذا أدّى إلى استراتيجيات جديدة للسيطرة على النساء ولا سيما على جنسائتهن التي اعتبرت اداة للتنازل والحفاظ على «الهوية الوطنية» الجديدة و«النسيج الفريد» للمجتمع.

في تركيا، مثلاً، كان تأسيس دولة علمانية والجمهورية التركية «الحديثة» قد جعل من اولوياته تغيير الادوار الجندرية تغييراً كاملاً، وذلك للقضاء على كل علاقة بالامبراطورية العثمانية، وضرب السيطرة الدينية من الأساس. ولكن الخطاب القومي كاد يناقض الخطاب الاسلامي في حماستهما لضبط الهوية والسلوك الجنسيين بالنسبة للتركيات. قواد الحركة القومية التركية

ومنظرِها بذلوا جهوداً جبارة لوضع اخلاقية قومية جديدة بالنسبة الى جنسانية النساء يمكن على ضوئها تبرير الحقوق الجديدة التي اكتسبتها النساء في المجال العام على أنها جزء لا يتجزأ من الثقافة التركية الجديدة (كانديوتي، ١٩٨٨). منظرُ الهوية التركية الرئيسي، زيا غوكاب، بالغ الى حد ان جعل العفة فضيلة التركيات الاساسية. في الواقع كان هذا التأويل نافذاً الى حد ان التركيات لا يزلن يواجهن انتهاكات حقوق الانسان التي يسببها تأويل غوكاب. قانون المكافآت والتأديب في مدارس التعليم الثانوي الذي استُنّ في كانون الثاني/يناير ١٩٩٥يذهب الى ان «الدليل على عدم العفة» سبب كاف للطرْد من نظام التعليم الرسمي. إن هذا القانون الذي مأسسُ ممارسة عرفية أدّى إلى انتحار بنات ارسلتهن سلطات المدرسة الى ما سمّوه فحص البكارة. أُجبرت التلميذة على الخضوع لفحص البكارة حتى حين شوهدت تسير فقط مع زميل لها في الملعب. نتيجة اعتراضات الحركة النسائية التركية وحملاتها حرّمت وزارة العدل فحوصات البكارة في كانون الثاني/يناير ١٩٩٩٠٠ الا ان الفحوصات أُعيدت ثانية في تموز/يوليو ٢٠٠١ بالنسبة لطالبات التمريض بواسطة مرسوم اصدره وزير الصحة الذي ينتمى الى حزب العمل الوطني اليميني المتطرف. إعادة هذه الفحوصات ادى إلى احتجاجات واسعة من قبل الحركة النسائية التركية ومنظمات حقوق الانسان الدولية. في النهاية غيِّرت وزارة التربية عام ٢٠٠٢ قانون المكافآت والتأديب وحذفت منه شرط ان يكون «دليل عدم العفة» سبباً للطرْد من نظام التعليم الرسمي.

سايفول (٢٠٠٠) ركزتْ على صور الشهوة والايروسية ونظرة الذكر في الشعر والأغاني والمسرحيات والافلام الشعبية في باكستان. حلت كيف اصبح «الجنسي» واجساد النساء مسقط الهوية الجماعية او القومية في باكستان. واذ تؤكد ان الايديولوجيا الجندرية هي في قلب الفكر القومي والعسكري تجزم بان أجساد النساء أخذت تعني الوطن والأمة، و«غرض شهوة الذكر ونظرته»، فتعكس بذلك تحوّل الهوى الشخصي الى مساحة الأمة العامة. الاغاني التي شاعت في باكستان خلال حرب ١٩٦٥ مع الهند خدمت التأويل التناقضي ذكورة/انوثة (ايجابي، سلبي) كما عكسها ايضاً التصوّر الحربي الذي يقرن القوة والشجاعة والبسالة بالذكورة، فيما يقرن الهزيمة والضعف والحاجة الى الحماية بالانوثة، مما مكّن الشعب بكامله من تبني الايديولوجيا القومية العسكرية.

على الرغم من اشتراك النساء على نطاق واسع وفِعّال في حرب تحريرالجزائر بين ١٩٥٤ و ١٩٦٢، كان المضمّر في نظرة الثوار اليهن انهن فقط «آخر» الأمة، منجبات محاربيها بالاضافة الى حافظات ذاكرتها الثقافية وقيم أجدادها (مهديد، ١٩٩٦:٨٠).

بعد الاستقلال بسنة واحدة فقط حاولوا تمرير قانون عائلي قاعم جديد، مما دفع النساء الى اعتراضات واسعة ومظاهرات (ماهل، ١٩٩٥). ولكن اجساد النساء وجنسانيتهن اصبحتا اكثر واكثر ميدان صراع عنيف بين اليمين الديني والدولة. القانون القمعي الذي شرّع تعدد الزوجات وحرّم النساء حق عقد الزواج بانفسهن وحق ان تكون عصمتهن بايديهن، ان هذا القانون وقعته دولة الحزب الواحد في ١٩٨٤ في محاول استرضاء التقليديين. وتبيّن مهديد ان الهدف الحقيقي وراء قانون الأسرة القمعي كان السيطرة على الجنسية النسائية والحفاظ على البطركية الذكورية. (١٩٩٦:١٠٠). في ١٩٩٠ تبنّت جماعات اسلامية، كالجماعة الاسلامية المسلحة، العنف ضد النساء (بما في ذلك الاغتصاب والقتل) كاستراتيجية معلنة في الجزائر. قتلوا النساء لانهن لم يرتدين الحجاب، لانهن عبّرن عن آرائهن او مارسن مهناً معيّنة، كالحلاقة اوالكتابة. قتلوا واغتصبوا او خطفوا نساء عارضن حكمهم في المناطق الريفية (هيومن رايتس ووتش، ٢٠٠١). لقد أظهرت حالة الجزائر مثلاً في غاية المأساوية عن وقع التعاون بين من يدعون الحداثة/القومية واليمين الديني الاسلامي في محاولتهم التحكم بجنسانية النساء.

نشأة اليمين الديني الاسلامي وجهوده للتحكم بجنسانية النساء في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية اسهمت عدة عوامل في خلق جو صعب وغير ملائم لمتابعة الاصلاحات الليبرالية، بما فيها تلك التي تمس الجنسية. وهذه العوامل هي التي شجعت على نمو الحركات الدينية اليمينية في المنطقة. إخفاق الجهود التي هدفت الى اصلاحات اجتماعية واقتصادية ادى الى تزايد الفجوة بين الخاصة المغربية وغالبية الشعب مما اوصل إلى خيبة أمل بالحكام المغربين. والفجوة المتفاقمة بين الغرب والمجتمعات المسلمة فيما يتعلق بالسلطة الاقتصادية والسياسية ،بالاضافة الى التمدين والهجرة وتزايد الفقر، ان هذا كله أسهم في خلق جوٍ مكّن الحركات الدينية اليمينية من كسب تأييد الجماهير. ثم ان تأسيس اسرائيل وما نتج عن ذلك من احتلالات وحروب زاد من الحقد على الغرب، وسهّل على اليمين الديني الاسلامي تصوير الغرب وثقافته، كما يفهمها، على انه «العدو».

ينتهز الاصوليون الدينيون والقوميون الى اقصى حد هذا التهديد الذي يستشعرونه ضد الهوية «المسلمة» بان ينشئوا هوية نسائية «مسلمة» او «قومية» كأخر مجال للسلطة ضد العدو الذي هو الغرب. وعليه يكون الضغط على النساء ليصبحن حاملات الهويات الجماعية التي أنشأوها والتحكم بجنسانية النساء هما الآن في صلب جدول أعمال لأصوليين. استراتيجياتهم متعدّدة، وسأحاول هنا ان ارسم بعضها. قانون اللباس الذي هو اكثر اشكال خلق الهوية ظهوراً للعيان هو في رأس جدول اعمال اليمين الديني

الذي اراد ان يستخدم اللباس كبرهان على سلطته السياسية. اودّ ان اشير الى ان سوء استخدام كلمة حجاب من قبل اليمين الديني كرمز للسلطة كان له تأثير ابعد بكثير على الجمهور الغربي منه على المسلمين. ان ردّ فعل المجتمع الغربي ظاهر في تحليل اسبوزيتو. يقول إن شكل الايرانيات المحجبات بالشادور الأسود خلال الثورة وبعدها اكثر ما أظهر تميّط العلاقات الجندرية في الاسلام وتهديد الاسلام المنبعث لمكانة النساء وادوارهن في المجتمع. بالنسبة للعديدين في العالم الغربي، وللبعض في العالم المسلم ايضاً لخصت الثورة الاسلامية في ايران حقيقة الاسلام السياسي، او الاسلام الاصولي، وتهديداته. (اسبوزيتو، ١٩٩٨:١٨)

واذ وعى اليمين المسلم الديني قوة تصوّر الحجاب كدليل على تأثيره وسلطته حاول ان يقترح او يفرض بالقوة اشكالاً متطرفة من الحجاب، اشكالاً لم تكن مألوفة الا في مجتمعات معيّنة (كالشادور او البرقة) على ان يكون لباس المسلمات كافة، وليس فقط في المنطقة، بل في العالم اجمع، حتى في الاماكن التي لم تسمع بمثل هذا الحجاب من قبل، كأوزبكستان وكاشمير او السينيغال. ممارسات ثقافية بائدة ليست في صالح المرأة أُعيد تقديرها على انها «اسلامية»، كزواج المتعة في ايران (حائري، ١٩٩٢). زواج المتعة الذي كان شكلاً من اشكال الزواج في الجاهلية ادخلته الشريعة الشيعية في ايران بعد مجيء الاسلام. وبعد ان أحيا الرئيس الايراني علي اكبر هاشمي رفسنجاني هذه الممارسة البائدة في ١٩٩٠، اعلنت الجماعات الاسلامية اليمينية انها «اسلامية» ونشروها في مجتمعات اخرى مالكية او سنية. في السودان حيث غالبية السكان من السنة ادخل زواج المتعة في التسعينات من القرن الماضي وقد شرّع في ١٩٩٢ (غرو. ١٩٩٧).

وأحكام الحدود التي ادخلت في باكستان في ١٩٧٩ تحت دكتاتورية ضياء الحق العسكرية في محاولة منه لتثبيت سلطته بواسطة حملة اسلامية، وسعت تعريف الزنى ليشمل الاغتصاب. وهذا التعريف الموسع يحوّل الملاحقة القضائية عن المعتدي الى الضحية اذ يركز على اثبات القبول او عدم اثباته، بدلاً من التركيز على الاعتداء بالقوة والاغتصاب. تبيّن عافية شيربانو زيا ان احكام الحدود سهّلت التواطؤ بين الرجال والشرطة والمحاكم حين تناولوا جرائم الجنس، فنتج عن ذلك شرعنة العنف ضد النساء، وجعل النساء اللواتي كنّ ضحايا العنف ضحايا مرة ثانية (زيا، ١٩٩٤).

في العقدين الأخيرين كانت نشأة اليمين الديني الاسلامي السبب في ان تقصد النساء في بلاد كايران والجزائر واليمن الجنوبي حقوقاً قانونية كنّ قد كسبنها سابقاً، ولا سيما داخل الأسرة. في ١٩٧٩، وبعد قضاء الثورة الايرانية على حكم الشاه باسبوعين

حُدّف قانون ١٩٦٧ لحماية الاسرة على انه غير اسلامي، وهو قانون كان قد قيّد حق الرجل بتعدد الزوجات بان يخضعه إما لإذن المحكمة او لإذن الزوجة الأولى، كما اكد حق الزوجة بالطلاق التوافقي، وحسّن فرص النساء بحضانة اولادهن، او على الاقل بزيارتهم (هودفار، ١٩٩٦). فُصلت النساء من القضاء والتعليم العالي ومُنعت دخولهما (نجميادي، ١٩٩٨). في الجزائر أُصدرت الحكومة في ١٩٨٤قانوناً للأسرة قامعاً شرّع تعدد الزوجات وألغى حقوق المرأة الجزائرية في الأسرة. عارضت الجزائريات هذا القانون بسرعة وبعنف ولكن مقاومتهن لم تسفر عن نتيجة (ماهل، ١٩٩٥؛ مقدم، ١٩٩٢). في ١٩٩٠كان توحيد اليمين الشمالي والجنوبي قد بعث أملاً في الانفتاح السياسي والديمقراطية في البلاد، الا ان النتيجة كانت خيبة أمل كبيرة بالنسبة لنساء الشمال والجنوب على السواء. كانت نساء الشمال تأمل بالاستفادة من قوانين المساواة التي كان النظام الاشتراكي في الجنوب قد أصدرتها. كانت هذه القوانين في الأساس علمانية التوجه، فقد حدّدت الزواج على انه عقد يمنح المرأة والرجل حقوقاً وواجبات متساوية، بما فيها المسؤولية المالية؛ كذلك ألغت تعدد الزوجات، واشترطت موافقة المرأة قبل عقد الزواج، وألغت حق الرجل بالطلاق من غير موافقة الزوجة. وحدّدت السن الأدنى لزواج الفتيات بـ١٥ سنة للبنات و١٦ سنة للصبيان. ولكن، بسبب الثورة القبلية والإرهاب في المدن وتخفيض برامج المساعدات التي تلقاها اليمن من الغرب وبلاد الخليج لانه رفض الانضمام الى الاتحاد ضد العراق بعد اجتياح العراق للكويت في ١٩٩٠، بسبب هذا كله نشبت في اليمنين حرب مفتوحة ساعدت على نشوء اليمين الديني الاسلامي. وكما هي الحال عادة في الحروب، كانت النساء هن الخاسرات. بعد توحيد اليمنين ألغيت قوانين الأسرة التقدمية التي كانت مطبقة في الجنوب. وبذلك خسرت نساء اليمن الجنوبي الحقوق القانونية التي كنّ يتمتعن بها منذ ١٩٧٤؛ اما نساء اليمن الشمالي اللواتي كنّ يأملن أن يتمتعن بالمساواة الجندرية التي نصّت عليها قوانين الجنوب، فقد كان على هؤلاء النساء ان يدفنّ أمالهن (بوكسبيرغر، ١٩٩٨؛ الباشا، ٢٠٠١).

تأثير تغيير القيم الاجتماعية والنشاط النسوي حول حقوق النساء الجنسية

إن الممارسات التي فُرضت بقوة والتي ادت الى انتهاكات اليمين الديني الاسلامي لحقوق النساء الجنسية تقدّم صورة مناقضة للقيم الاجتماعية المتغيّرة والمتعلقة بالجنسانية في المنطقة. مع ان العلاقات الجنسية قبل الزواج ممنوعة منعاً تاماً في بلاد كثيرة الا ان هناك دلائل من المغرب ولبنان وتونس وتركيا، مثلاً، تبين ان عدداً متزايداً من الشبان والشابات يتعاطون الجنس قبل الزواج، وان هذا أحدث صراعاً اجتماعياً بين التحكم البطركي بجنسانية النساء والتغييرات الاجتماعية الاقتصادية في المنطقة (اوبرماير،

٢٠٠٠: خير بدوي، ٢٠٠١: بلحاج، ٢٠٠١: مرنيسي، ١٩٨٢: سيندوغلو، ١٩٩٧). ختان البنات الذي من الواضح ان لا علاقة له بالاسلام ممنوع الآن نتيجة جهود النساء المناصرات للمرأة في مصر (الدولة، ٢٠٠٠). في السنوات الأخيرة ازداد نضال الناشطات ضد جرائم الشرف في فلسطين، الاردن، باكستان، مصر وتركيا، وقد نجحت منظمات النساء غير الحكومية في وضع القضية على جدول أعمال الهيئات الوطنية والدولية (الاتحاد البديل، ٢٠٠٠؛ يرمسيسوغلو، ٢٠٠٠؛ روحانا، ٢٠٠١؛ تادرس، ٢٠٠٢؛ الاتحاد الدولي لصحة النساء، ٢٠٠٠؛ كلارك، ٢٠٠١). برنامج تلفزيوني شهير في لبنان الشاطر يحكي جذب اكبر عدد من المشاهدين لمناقشاته الحية حول الجنسية، مع قضايا تتناول الاستمناء وسفاح القربى والمثلية (فوستر، ٢٠٠٠). منظمة نساء لحقوق النساء الانسانية - طرقت جديدة، والتي مركزها في اسطنبول، نظمت في ايلول/سبتمبر ٢٠٠١ اجتماعاً جمع نساء واكاديميات وممثلات من المنظمات غير الحكومية في عدد من بلدان المنطقة ليتباحثن في حقوق المرأة الاساسية المتعلقة بالجنسانية والحقوق الجنسية والسلطة والادوار الجندرية، ولكي يتبادلن الآراء والاستراتيجيات حول موضوع «النساء، الجنسية والتغيير الاجتماعي في الشرق الاوسط والبحر الابيض المتوسط». اظهر الاجتماع الحاجة الماسة الى تبادل المعلومات وجهداً مشتركاً لهدم الافكار الاصولية عن الجنسية النسائية، فضلاً عن الحاجة الى تطوير شبكات وتحالفات لوضع استراتيجية ونشاط مشتركين في سبيل الدفاع عن حقوق المرأة الجنسية في المنطقة. على نقيض الانتكاسة القانونية في ايران والجزائر واليمن فقد نجحت جهود الحركات النسائية الوطنية المناصرة للمرأة في تركيا، مصر والاردن بان تحقق اصلاحات قانونية ادت الى المزيد من المساواة الجندرية داخل الأسرة. في تركيا قضى اصلاح القانون المدني في ٢٠٠١ على تقوق الرجال على النساء في الزواج بان حذف مادة تحدد ان الرجل هو رأس العائلة. فياصلاح القانون المدني اصبحت تركيا البلد المسلم الوحيد الذي اقر قانونياً المساواة التامة بين الرجال والنساء في الأسرة. القانون المدني التركي الجديد يرفع سن الزواج الى ١٨ سنة لكل من الشبان والبنات (كان فيما سبق ١٧ للرجال و١٥ للنساء)، وكل ملكية يحصل عليه الزوجان بعد الزواج تقسم مناصفة بينهما. كذلك ألغيت فكرة ان هناك «أولاداً غير شرعيين»، فالاولاد الذين يولدون خارج عقد الزواج يكونون تحت رعاية الأم. فضلاً عن ذلك تم في تشرين الاول/اكتوبر ٢٠٠١ تعديل الدستور التركي بحيث اعيد تعريف العائلة على انها وحدة مبنية على المساواة بين الزوجين. للمرة الأولى في التاريخ الحديث نضى تعديل قانون الأسرة في ٢٠٠٠ في مصر أن يكون للرجل وحده حق طلاق زوجته. بناء على تفسير تقدمي للحديث تستطيع النساء المصريات الآن ان يطالن بالطلاق ويتلن على اساس عدم المساواة؛ ولكن في هذه الحالة

يترتب على النساء ان يتنازلن عن حقهن بالفنقة الشرعية وان يُعدن الى الزوج المهر الذي كان قد دفعه (هيومن رايتس واتش، ٢٠٠١؛ زهور، ٢٠٠٢؛ برنامج الامم المتحدة الإنمائي، ٢٠٠٢). التعديلات التي أُدخلت على قانون الزواج في الاردن في ٢٠٠١ سمحت للنساء بان يطلبن الطلاق، ورفعت سن الزواج القانوني الى ١٨ (كان سابقاً ١٥ للنساء و١٦ للرجال) وادخلت تعديلات قانونية على المادة ٢٤٠ من القانون الجزائي الذي اصبح ينص الآن على ان مرتكبي ما يسمى بجرائم الشرف ليسوا معفيين من حكم الإعدام («تستطيع النساء الاردنيات ان يطالبن بالطلاق، رفع سن الزواج، ٢٠٠١).

كذلك شاهد العقدان الأخيران ظهور خطاب إصلاحي يؤكد المساواة في الاسلام على كل الاعددة. يحاول هذا الخطاب الإصلاحي ان يحلل جنسانية النساء كما تحددها الظروف الاجتماعية، لا الطبيعة والإرادة الإلهية (مير-حسيني، ٢٠٠١: ١٢). بهذا المعنى تخرج قضية جنسانية النساء او مكانتهن من أحكام الفقه الى الممارسات والمعايير الاجتماعية التي ليست مقدسة ولا ثابتة على حال، وانما انسانية ومتغيرة. ان الحركة الجديدة تقترح نوافذ جديدة بان تبني جسراً بين من يسمون تقليديين - وفيهم المحافظون واليمين الديني - وبين من يسمون تقدميين، وفيهم النسويات، وبذلك تلمس الجبهات التقليدية الثابتة في المجتمع المسلم كما صورتها تأويلات القرن الماضي. فضلاً عن ذلك فان عدد النساء اللواتي يؤلفن في العلوم الدينية إلى ازدياد، وتقليدياً كان الرجال مسيطرين على هذا المجال.

الخلاصة

قمع النساء الجنسي في الشرق الاوسط ومناطق اخرى في العالم الاسلامي ليس نتيجة رؤيا قمعية للجنسانية موجودة في الاسلام، وانما نتيجة اتحاد عوامل تاريخية واجتماعية-سياسية واقتصادية. مع ان تحليل القرآن والآداب التي يؤخذ بها تقليدياً على انها أسست للممارسات المعهودة في الاسلام يوصلان الى نتائج متناقضة حول جنسانية النساء في اول عهد الاسلام، إلا ان العديد من الممارسات التقليدية التي تمثل انتهاكاً لحقوق المرأة الانسانية في المنطقة -جرائم الشرف، الرجم، ختان البنات، إثبات البكارة، ان هذه جميعاً لا أساس لها في القرآن، كما بينت الباحثات والناشطات في المنطقة. ثم ان وجود هذه الممارسات يختلف كثيراً بين بلد وآخر في المنطقة.

لقد بحثت هذه المقالة في ثلاثة من العوامل التاريخية والاجتماعية السياسية التي كان لها تأثير في حياة النساء الجنسية في المنطقة اليوم؛ جهود التحديث في القرنين التاسع عشر والعشرين، الايدولوجيات القومية التي رافقت تأسيس الدول الحديثة؛ ونشأة

اليمين الديني الاسلامي. يبين التحليل انه كان لجهود التحديث تأثيرات مختلفة على حياة النساء الجنسية حسب طبقتهن وعرقهن. فيما استفادت اجمالاً من الإصلاحات القانونية والتربوية والاقتصادية نساء عديدات من الطبقات المتوسطة والعليا في المدن او المنتميات الى عرق مسيطر، كثيراً ما سبب التحديث بالنسبة لنساء من طبقات اخرى او من الاقليات تقييد سلطتهن التقليدية او فقدانها. كذلك وضعت الحركات القومية ادواراً متناقضة للنساء. من ناحية سمحت الحركات القومية للنساء- ولا سيما نساء الطبقات المتوسطة والعليا- بان يشتركن اكثر في الحياة السياسية والاجتماعية في زمن تغيرت في الادوار والعلاقات الجندرية التقليدية. ومن ناحية اخرى اعادت هذه الحركات القومية تحديد دور النساء على انهن امهات وحاملات الامة وراثتها الجديد. وقد ادى ذلك الى ظهور استراتيجيات جديدة للتحكم بالنساء، ولاسيما جنسانيتهن التي كان ينبغي ان تخدم التناسل والحفاظ على حاجات الهوية القومية الجديدة وشعور المجتمع بنسيجه الفريد. واخيراً، فان نشأة اليمين الديني الذي وضع في رأس جدول اعماله تأويله لهوية جنسية «اسلامية» والتحكم بجنسانية النساء، ان نشأة هذا اليمين الديني ادى إلى خسارة حقوق كانت النساء قد اكتسبتها سابقاً في الجزائر واليمن

الجنوبي وايران؛ وق أدى كذلك الى نشر اسوأ الممارسات العرفية على انها «اسلامية» في مجتمعات وبلاد كسب فيها المسلمون السلطة.

ولكن القيم الاجتماعية المتغيرة في المنطقة وازدياد نشاط التجمعات النسائية في العقد الأخير بدأ يلعبان دوراً هاماً في إحداث التغيير، مما أدى إلى مواقف جديدة من الجنسية، لا سيما بين الشبان والشابات ، والى اصلاحات قانونية واجتماعية تقدمية جديدة. لقد وضعت هذه التحركات اسس حقوق جديدة فيما يتعلق بجنسانية النساء ومكانتهن في الأسرة، كما في تركيا ومصر والاردن. كذلك شهد العقدان الأخيران ظهور خطاب إصلاحي يجادل ان في الاسلام مساواة في كافة الميادين. هذا الخطاب الاصلاحى يحاول ان يحلل جنسانية النساء كما تحددها الظروف الاجتماعية، لا الطبيعة والإرادة الالهية (مير-حسيني، ٢٠٠١: ١٢). وعليه تخرج قضية جنسانية النساء ومكانتهن من مجال احكام الفقه الى الممارسات الاجتماعية ومعاييرها. ان هذا الخطاب يبني جسراً مع الجبهات القديمة التقليدية في صراعها للتحكم بجنسانية النساء كما في القرن الماضي.

الهوامش

١ - كل ما اقتبس من القرآن الكريم هو من ترجمة بكتال (١٩٥٢)

٢- «قلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا ** بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين» (سورة البقرة، ٣٥-٣٦) . «الأمر هنا بصيغة المشى إذ يخاطب الله آدم وزوجته: ** الامر هنا بصيغة الجمع إذ يخاطب الله آدم وشعبه.)

٣- للاطلاع على تحليل النقاش حول قصة زليخة ويوسف في التعاليم الاسلامية، والحاجة الى قراءات نسوية مغايرة وامكانيات مثل هذه القراءات، راجع ميرغريان ونجمادي (١٩٩٧).

٤- «ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً» (سورة الإسراء، ٣٢)

٥- «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين.» (سورة النور، ٢)

٦- «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون.» (سورة النور، ٤)

٧- «والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين. والخامسة ان لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين. ويدرأوا عنها العذاب أن تشهد اربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين. والخامسة ان غضب الله عليها إن كان من الصادقين.

لولا جاءوا عليه باربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكذوبون.» (سورة النور، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢).

٨- انظر، مثلاً، بدران (١٩٩٥)؛ بيدار (١٩٩٦)؛ ابو لغد (١٩٩٨)؛ والكاراكان (١٩٩٦).

٩- نُقل القانون التركي المدني عن القانون السويسري المدني في ذلك الوقت وعُدل، وعُدل القانون الجزائري التركي عن القانون الجزائري الايطالي.

١٠- مناقشة مسألة كشف البكارة في تركيا من وجهة نظر حقوق الانسان انظر هيومن رايتس واتش (١٩٩٤) وسيرال (٢٠٠٠).

١١- لمزيد من التفاصيل عن الاجتماع حول «النساء، الجنسية والتغيير الاجتماعي في الشرق الاوسط والبحر الابيض المتوسط» انظر الكاراكان (٢٠٠٢).

١٢- لمزيد من التحليل والوصف المفصلين لإصلاح القانون المدني التركي، انظر نساء لحقوق النساء الانسانية- طرق جديدة (٢٠٠٢).

REFERENCES

- Abu-Lughod, L. (1998). Introduction: Feminist Longings and Postcolonial Conditions. In L. Abu-Lughod (Ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East* (pp. 3-31). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Accad, E. (1990). *Sexuality and War: Literary Masks of the Middle East*. New York: New York University Press.
- Ahmed, L. (2000). Arab Culture and Writing Women's Bodies. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 51-65). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- _____. (1991). Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation. In N. R. Keddie and B. Baron (Eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (pp. 58-73). New Haven: Yale University Press.
- _____. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.
- Albadeel Coalition. (2000). Albadeel Coalition Against 'Family Honor' Crimes. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 399-401). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Al-Basha, A. (September, 2001). Reproductive Health in Yemen: Aspirations and Reality in Applications of Human Rights to Reproductive and Sexual Health. Paper presented at the international meeting on "Women, Sexuality and Social Change in the Middle East and the Mediterranean", organized by Women for Women's Human Rights (WWHR)-NEW WAYS, Istanbul, Sept. 28-30, 2001.
- Al-Dawla, A. S. (2000). The Story of the FGM Task Force: An Ongoing Campaign against Female Genital Mutilation. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 427-433). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- An-Naim, A. (1990). *Toward an Islamic Reformation*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Badran, M. (1995). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Bayes, J. H., & Tohid, N. (2001). Introduction. In Bayes & Tohid (Eds.), *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts* (pp. 1-15). New York: Palgrave.
- Belhadj, A. (2001). Le Comportement Sexuel des Femmes en Tunisie. Paper presented at the international meeting on "Women, Sexuality and Social Change in the Middle East and the Mediterranean" organized by Women for Women's Human Rights (WWHR) - NEW WAYS, Istanbul, September 28-30, 2001.
- Bouhdiba, A. (1998). *Sexuality in Islam*. London: Saqi Books.
- Boxberger, L. (1998). From Two Sisters to One: Women's Lives in the Transformation of Yemen. In H. L. Bodman & N. Tohid (Eds.), *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity* (pp. 119-133). Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Carroll, L. (2000). Law, Custom and the Muslim Girl in the U.K. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp.245-252). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Cindoglu, D. (2000). Virginity Tests and Artificial Virginity in Modern Turkish Medicine. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 215-228). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Clarke, L. (2001). Beijing+5 and Violence Against Women. In C. Meillon in collaboration with C. Bunch (Eds.), *Holding on to the Promise: Women's Human Rights and the Beijing+5 Review* (pp. 147-155). New Jersey: Center for Women's Global Leadership.
- Esposito, J. L. (1998). Introduction: Women in Islam and Muslim Societies. In Y. Yazbeck Haddad and J. L. Esposito (Eds.), *Islam, Gender and Social Change* (pp. ix-xxviii). New York: Oxford University Press.
- Foster, A. M. (June, 2000). Conference Report: Sexuality in the Middle East, Oxford, June 23-25, 2000. Oxford: St. Anthony's College, The Middle East Center.
- Grow. (1997). *Women and Law in Sudan*. Women and Law in Sudan Project.(n.p.)
- Yazbeck Haddad, Y. (1998). Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World. In Y. Yazbeck Haddad and J. L. Esposito (Eds.), *Islam, Gender and Social Change* (pp. 1-29). New York: Oxford University Press.
- Haeri, S. (2000). Temporary Marriage and the State in Iran: An Islamic Discourse on Female Sexuality. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 343-361). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Hassan, R. (n.d.). The Role and Responsibilities of Women in the Legal and Ritual Tradition of Islam (Shari'ah). In *Riffat Hassan: Selected Articles*.
- Hatem, M. F. (2000). The Professionalization of Health and the Control of Women's Bodies as Modern Governmentalities in Nineteenth Century Egypt. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 67-79). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Hoodfar, H. (October,1996). The Women's Movement in Iran: Women at the Crossroad of Secularization and Islamization. Paper presented at the conference on "Women's Solidarity Beyond All Borders" organized by Women for Women's Human Rights (WWHR), Istanbul, October 11-12, 1996.
- Human Rights Watch. (1994). *A Matter of Power: State Control of Women's Virginity in Turkey*. New York: Human Rights Watch.
- _____. *World Report 2000*. (2001). New York: Human Rights Watch, 2001. Retrieved from: [www.hrw.org/wr2k1/women/women6.html]
- Ilkharacan, P. (1996). *A Brief Overview of Women's Movements in Turkey: The Influence of Political Discourses*. Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- _____. & Women for Women's Human Rights. (2000). Exploring the Context of Women's Sexuality in Eastern Turkey. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp.229-244). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- _____. (Ed.). (2000). *Women and Sexuality in Muslim Societies*. Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR) - NEW WAYS.
- _____. (2000). Introduction. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 1-15). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- _____. (2002). Conference on "Women, Sexuality and Social Change in the Middle East and the Mediterranean. *Women's*

Global Network for Reproductive Rights Newsletter 75(1).

- International Women's Health Coalition. (2000). Beijing +5: Analysis of Negotiations and Final 'Further Actions' Document. Comp. F. Girard. New York: International Women's Health Coalition, 2000. Retrieved from : [www.iwhc.org/uploads/FurtherActions%2E.pdf].
- Jordanian Women can Appeal for Divorce, Raising Marriage Age. (15 December 2001). *Arabic News.Com*. Retrieved from: [www.arabicnews.com/ansub/Daily/Day/011215/2001121509.html].
- Kandiyoti, D. (2000). Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 91-106). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- _____. (1996). Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies. In D. Kandiyoti (Ed.), *Gendering the Middle East* (pp. 1-27). London: I. B. Tauris.
- Keddie, N. R. (1991). Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History. In N. R. Keddie and B. Baron (Ed.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (1-22). New Haven: Yale University Press.
- Khair Badawi, M.T. (September, 2001). Le Désir Amputé, Sexual Experience of Lebanese Women. Paper presented at the international meeting on "Women, Sexuality and Social Change in the Middle East and the Mediterranean" organized by Women for Women's Human Rights (WWHR) - NEW WAYS, Istanbul, Sept. 28-30, 2001.
- Mahl. (August,1995). Women on the Edge of Time. *New Internationalist* 270. Retrieved from: [www.newint.org/issue270/270edge.html].
- Mehdid, M. (1996). En-Gendering the Nation State: Women, Patriarchy and Politics in Algeria. In S. M. Rai and G. Lievesley (Eds.), *Women and the State: International Perspectives* (pp. 78 - 102). London: Taylor and Francis.
- Merguerian, G. K. & Afsanah, N. (1997). Zuleykha and Yusuf: 'Whose Best Story'?. *International Journal of Middle East Studies* 29, 485-508.
- Memissi, F. (2000). Virginity and Patriarchy. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 203-214). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- _____. (1987). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (June, 2001). The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform. Paper presented for the workshop on "Islamic Family Law and Justice for Muslim Women" organized by Sisters in Islam, Kuala Lumpur, 8-10 June 2001.
- Moghadam, V. M. (1993). Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Musallam, B. F. (1989). *Sex and Society in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Najmabadi, A. (1998). Feminism in an Islamic Republic. In Y. Yazbeck Haddad and J. L. Esposito (Eds.), *Islam, Gender and Social Change* (pp. 59 - 84). New York: Oxford University Press.
- Obermeyer, C. M. (2000). Sexuality in Morocco: Changing Context and Contested Domain. *Culture, Health and Sexuality* 2 (3) 239-254.
- Paidar, P. (1996). Feminism and Islam in Iran. In D. Kandiyoti (Ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (pp. 51-67). London: I.B. Tauris.
- Pettman, J. J. (n.d.). Boundary Politics: Women, Nationalism and Danger. In M. Maynard and J. Purvis (Eds.), *New Frontiers in Women's Studies: Knowledge, Identity and Nationalism* (pp. 187 - 202). London: Taylor and Francis.
- Pickthall, M. M. trans. (1953). *The Meaning of the Glorious Koran*. New York: Mentor Books.
- Rouhana, Z. (September, 2001). Obedience: A Legalized Social Custom. Paper presented at the international meeting on "Women, Sexuality and Social Change in the Middle East and the Mediterranean" organized by Women for Women's Human Rights (WWHR) - NEW WAYS, Istanbul, Sept. 28-30, 2001.
- Sabbah, F.A. (1984). *Woman in the Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press.
- Saigol, R. (2000). Militarisation, Nation and Gender: Women's Bodies as Arenas of Violent Conflict. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 107-120). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Seral, G. (2000). Virginity Testing in Turkey: The Legal Context. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 413-416). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Sonbol, A. (2000). Rape and Law in Ottoman and Modern Egypt. In P. Ilkharacan, (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 309-325). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Tadros, M. (14-20 February 2002). Like a Match Stick. *Al-Ahram Weekly Online* (73). Retrieved from: [www.ahram.org.eg/weekly/2002/573/li1.htm]
- Toubia, N. (2000). What is Female Genital Mutilation? In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 417-426). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- United Nations Development Program (UNDP). (2002). *The Arab Human Development Report 2002*. New York: UNDP. Retrieved from: [www.undp.org/rbas/ahdr/english.html]
- Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Women for Women's Human Rights (WWHR)-NEW WAYS. (2002). *The New Legal Status of Women in Turkey*. Istanbul: WWHR-NEW WAYS.
- Yirmisbesoglu, V. (2000). Sevda Gök: Killed for Honor. In P. Ilkharacan (Ed.), *Women and Sexuality in Muslim Societies* (pp. 389-391). Istanbul: Women for Women's Human Rights (WWHR).
- Zia, A. S. (1994). *Sex Crime in the Islamic Context: Rape, Class and Gender in Pakistan*. Lahore: ASR Publications.
- Zuhur, S. (Summer 2002). Empowering Women or Dislodging Sectarianism?: Civil Marriage in Lebanon. *Yale Journal for Law and Feminism* 14 (1) 177-208.

الاستشراق وتقديم المسلمات على انهن

«موضوعات جنس»

هيزيل سيمونز

يبدو انها هي ايضاً تركز على عناصر جنسية معيّنة حين تتكلم عن النساء. وفي الختام ستظنر في معلومات معاصرة لترى كيف أثرت هذه الخطابات في نساء المجتمعات العربية/الاسلامية. بما ان هذه المعلومات محدودة ركزت بحثي على ايران مع ذكر مختصر لمقابلات مع نساء في المغرب ولبنان.

كتب سعيد ان معرفة اوروبا للشرق بُنيت على اساس إمكانية السيطرة عليه. في اعمال المستشرقين استعرف آراء «ظاهرة» او واعية ابدوها في المجتمع، وآراء «مستترة» تعكس اللاوعي، «حيث تكون الاحلام، الصور، الرغبات، التخيلات والمخاوف.»^١ متنبياً افكار فوكو عن الخطاب والسلطة يوحي سعيد ان المستشرقين قدّموا طبيعة الشرق والشرقي دائماً علي انها «احطاً من الغرب»،^٢ وان معرفة الغرب للشرق كانت مرتبطة بسيطرته عليه. اذا قُدّم «الأخر» الشرقي على انه لاعقلاني، ايروسي، طريف وسلطوي، يكون «الغرب» إذا عقلانياً، ذا أخلاق، وتكون اعماله مبررة. فالاستشراق بالنسبة لسعيد لم يكن كمية من المعرفة بقدر ما كان بنية خطابية، «لا ترتبط بالضرورة بالثقافات الواقعية التي من المفترض انها وصفتها وفهمتها،» حيث يكون الشرقي «الأخر» مقتصرأ على خيال المستشرق من غير ان يتسنى له الكلام.^٣ قال فوكو «ان الخطاب هو الذي يربط المعرفة بالسلطة»^٤ وان الخطاب نفسه «ينقل السلطة ويتجهأ»^٥

يقول فوكو ان آليات السلطة في الخطاب توجهه الى الجسد، الجنسانية والعرق.^٦ ويبدو ان هذا ينطبق على الاستشراق حيث لا تكون النساء فقط الآخر العرقي، وانما ايضاً الاثني.

يكتب سعيد «ان النساء عادة كائنات تخلقها مخيلة السلطة الذكورية. يعبرن عن شهوانية غير محدودة، غيبات بنسب متفاوتة، وبالدرجة الأولى، طائعات،»^٧ لان الكثير مما يدون يكون

من وجهة نظر ذكورية، تقول مليكة مهديد ان «الاستشراق يصبح الوسيلة السردية او البصرية للتعبير عن الرغبة الذكورية واستعرافها،»^٨ حيث كان الشرق مليئاً بالوعود الجنسية والنساء المترفات. كان «مكاناً يمكن البحث فيه عن تجربة جنسية استحلال العثور عليها في اوروبا،»^٩ لا سيما في عهد الملكة فكتوريا حين كان الجنس من المحرّمات. ويقول فوكو ان الجنسانية نقطة هامة جداً تنقل اليها علاقات السلطة ليس بين الرجال والنساء فحسب، وانما بين الإدارات والشعب ايضاً.^{١٠} وتبين فيليبيا ليفين ان «معرفة العادات والأفضليات والحدود الجنسية» مكن الأوروبيين من «ممارسة بعض مظاهر السلطة في المستعمرات.»^{١١} ويبين فوكو ان جسد المرأة حلل، خاصة منذ القرن الثامن عشر، لكي تبني معرفة بالجنسانية مهتمة «باحاسيس الجسد» و«بنوع المتعة.»^{١٢} ويقول فوكو ان «التعبئة الجنسانية سببها في... انتشار الأجساد ، وتجديدها، والحقاها، وخلقها وولوجها بطريقة تزداد تفصيلاً، وفي التحكم بالشعوب بطريقة تزداد شمولية.»^{١٣}

تذهب مهديد الى ان إعادة العمل المستمرة على النصوص عن النساء العربيات، حقيقات كنّ ام متخيلات، يعني ان المؤلفين «كانوا، من خلال اعمالهم، يتملّكون جسدها وهويتها ويمتلكونها ثانية على اساس نصي وجنسي»^{١٤} متبّتين بذلك الاسطورة المحيطة بها. على خلاف سعيد، يعتقد كل من مهديد ويغينوغلو ان الجنسانية لا تلعب دوراً ثانوياً في هذا الخطاب، بل انها في الواقع «تحكم وتنظّم كل علاقات الافراد بالأخر.»^{١٥} ولعل هذا ما يصوره ادوارد لين حين كتب عند وصوله الى الشرق انه «شعر مثل عريس شرقي، على وشك ان يرفع حجاب عروسه، وان يرى، للمرة الأولى، التقاطيع التي كانت ستسحره او تخيبه او تنفّره.»^{١٦} فالشرق يصبح إذا بطريقة آلية انثي، شيئاً غامضاً لا بد من الكشف عنه، شيئاً مغرياً، جنسياً. كما ان الارض تصبح ملكية كولونiale، هكذا ايضاً يمتلك الناس فيها ولكنهم يركبون كذلك، من خلال خطاب النصوص الاستشراقية. ويحلل توقّع جنسانية المرأة الشرقية اولوية كبرى في هذه الاعمال. منذ القرن السابع عشر وصف جان ديمون النساء التركيات بانهن «مخلوقات ساحرة» يبدو انهن «خلقن للحب؛ فتصرفاتهن، وحركاتهن وخطابهن ونظراتهن كلها غرامية.»^{١٧} انتج الكّتاب الغربيون خطاباً ثقافياً لم يمزج فقط تخيلاتهم ورغباتهم بتمثيلهم للشرق واناسه عامة، وانما اخذ ايضاً المرأة العربية «وحطّ من قيمتها بانتظام.»^{١٨} هذا التحكم بالمرأة المحلية كان جزئاً لا ينفصل عن سلطة الرجل الاوروي وتحكمه بيلدها.^{١٩}

صورة المرأة الجنسية الشرقية نُقلت الى النصوص الشرقية إذ اشتوهها في عصر القمع الجنسي «كتعبير مسموح به عن موضوع محرّم» في اوروبا.^{٢٠} مع ان احداث رواية ديديرو «الجواهر غير

الحصيفة» تدور في الكونغو، وقد كتبها في القرن الثامن عشر، الا انه يضمّنها قصة الف ليلة وليلة. في هذه الرواية يكون للسلطان خاتم سحري يمكنه من معرفة «اكثر الرغبات حميمية والمغامرات الجنسية» في الحريم وذلك بان يجعل «الجوهرة»، اواعضاء المرأة التناسلية، تبوح بحقيقة خياناتهم.^{٢١} انها تظهر نوع «التخليط الذي يجد اللذة الجنسية في مشاهد الجماع»^{٢٢} ويتردد كثيراً في النصوص، ولا سيما حول الحريم الذي كان مكاناً محرماً على الرجال، فتخيّلوه. وتظهر لذة مشاهدة الجماع في بعض رسائل فلوير حيث يشير الى استغلال النساء جنسياً من قبل آخرين. رسالة الى لويس بويليه تسرد كيف أجلس مهرج محمد علي امرأة «على دقّة في دكان وجامعها امام الجميع» فقط «ليسلي الجمهور.»^{٢٣} سواء في مصر ام في تركيا يصف فلوير النساء وصفاً جسدياً خالصاً وكثيراً ما يشير الى علاقاته بالمومسات.^{٢٤} حتى في مدافن طيبا الفرعونية يركز على مشاهد «البنات بملايس شفاقة، يفوق عهر اشكالهن كل تصوّر، يعزفن على الفيثارة بطريقة شبةة. انه مشهد ماخور.»^{٢٥}

يصف فلوير المرأة الشرقية للوزير كولي على انها «ليست اكثر من آلة لا تفرّق بين رجل وأخر.»^{٢٦} المصرية كوشوك هانم «كائن ذو مظهر ملوكي، بشدين عريضين، ممتلئين، ومنخرين مشقوقين.»^{٢٧} فلوير احد الكتاب الاورويين الذين يصفون المرأة باوضح الصفات الجنسية. انها «كائن» تشارك الحيوانات مميزات متشابهة كانت احداها بدون شك «الرغبة الجنسية اللامحدودة»^{٢٨} ثم انعدام المشاعر. لم تكن فقط آلة، بل «يمكنك ان تكون على يقين من انها لم تشعر باي عواطف على الاطلاق،»^{٢٩} فهي، كما يقول سعيد، «ليست امرأة بقدر ما هي عرض انثوي مؤثر ولكنه غير معبر» يمثل الإغراء الشهواني و«جنسانية لا محدودة.»^{٣٠} انها هادئة، سلبية، ومدعنة و«تعود الى حالة الطبيعة»^{٣١} فتمكّن فلوير من إشباع حاجاته ورغباته. تقول «لو» انها في الواقع «تخيّل ذكري في خدمة شهوانية خالصة.»^{٣٢} ولعل فلوير قد استخدمها نموذجاً لشخصيته النسائيتين سلامبو وسلومي في رواياته.^{٣٣} مثبّتاً بذلك الاسطورة التي تحيط بها. تمثّل كوشوك نقيض المرأة الاوروبية التي يكتب اليها. كولي دماغية وذات اخلاق، في مقابل كوشوك «الآلة»، «الكائن»، «المومس». وهذا يعزّز مكانة كولي المسيطرة كاوروبية على الآخر الكولونالي.^{٣٤} صورة كوشوك هانم بشكلها الاصلي والمعادة كتابتها تلقي على نساء اخريات في الخطاب وتصبح صورة مجمل النساء العربيات/المسلمات.

توصف النساء «على مستوى شهوة الجماع، والشهواني وغير العاقل»^{٣٥} فعلى غرار سلامبو، شخصية فلوير الروائية، تنقتر كوشوك هانم الى «كثافة سيكولوجية.» انه لا يصف النساء الحقيقات والشخصيات الروائية كافراد ولا «دور ايجابي وكثافة

مهّد كتاب الاستشراق لادوارد سعيد لخطاب جديد حول الكولونiale والتأويلات الغربية للشرق والشرق الأوسط. خلال القرنين الثامن والتاسع عشر خاصة سجّل الاورويون الذين زاروا «الشرق» رحلاتهم في اعمال ادبية، وسير ذاتية، ولوحات وصور فوتوغرافية. يبين سعيد ان هؤلاء المبدعين ادخلوا فيها آراءهم وافكارهم المسبقة عن الشرق، وخلقوا بذلك نظرة واسطورة لا تتصل بالحقيقة وانما بفكرة كولونiale تمثل السيطرة. العديد من اعمال هؤلاء المستشرقين تعطي صورة عن الشرق على انه مختلف، «الأخر»، وتموضع وتتفحص كل عناصره. يبين سعيد ان «الثقافة الاوروبية استطاعت بهذه الطريقة ان تسوس - بل ان تنتج - الشرق سياسياً، اجتماعياً، عسكرياً، ايدولوجياً، علمياً وخيالياً.»^{٣٦} في هذا الخطاب العام كانت المرأة العربية/المسلمة موضوع تتحصّ دائم وتكفيك وإعادة بناء وتبخيس قيمتها. انها تقدّم، فيما تقدّم، كموضوع شهوة، كائن جنسي وُجد لكي يمتلك ويخضع.

بما ان موضوع الاستشراق موضوع واسع جداً ، لن نتناول هذه المقالة اللوحات الفنية لفنانين امثال جان ليون جيروم وديلاكروا، والتي كثيراً ما تركز على نساء عاريات او نصف عاريات في الحريم، والحمامات، او نساء يُيعن كجوار.^{٣٧} ولن نتناول كذلك التمثيلات الغربية المعاصرة للمسلمات كما تقدمها وسائل الإعلام. بل انها ستركز على النصوص التي كتبها الرحالون الاورويون الى «الشرق» لكي تقارنها بتلك التي كتبها الرحالون «الشرقيون» الى اوروبا. وهذا يبين ان النقاش حول المرأة «المحلية» كان أداة ذات اهمية اولي، وقد قدّمت الاساس الذي كتبت عليه كل خطابات السلطة/السياسة، وعلى ما يبدو بصرف النظر عن الثقافة. كما تقول فتنة صباح: «يبدو ان جسم المرأة كميدان للكتابة والشروع والخطاب عن السلطة والتحكم والاستغلال هو ظاهرة دائمة في المجتمعات الانسانية.»^{٣٨} ستتناول الدراسة بعد ذلك بعض النصوص العربية/المسلمة، الايروتيكية منها والمحافظة، والتي

عاطفية لهن.»^{١١} تقول مهديد ان هناك تصورين للمرأة العربية في هذه النصوص، الواحدة شهوانية، كنساء فلويير، والثانية اكثر تعاطفاً، مثل شخصيات نيرفال الذي لا يستخدم لغة فلويير التصويرية، وانما يريد «ان يتحد بالشابة البريئة»،^{١٢} ويصف النساء بأنهن «لعوبات» يتمتّعن «باستسلام طبيعي».^{١٣} ربما كان بعض النساء الرحالات اكثر تعاطفاً مع انهن ايضاً، على غرار جوليا بيردو، يلاحظن الجمال الجسدي لنساء الحريم.^{١٤} في وصفها النساء تركّز على بعض اجزاء الجسد، مثل «الصدر» و«الرقبة» او «ذراع بغمّازة» أجزاء «كاد ذكرها ان يكون مستحيلاً في الخطاب العام» في ثلاثينات القرن التاسع عشر في اوروبا.^{١٥} وعليه فان النساء بصفتهم «المستبعد الآخر» في المجتمع الغربي «يحتلن مركزاً مهيمناً ذكورياً بالنسبة للنساء الشرقيات.»^{١٦} وتبيّن مهديد انه على الرغم من وجود بعض الاختلافات في الخطاب الاستشراقي، فان «عنصر الطرافة/ الشهوانية موجود دائماً ومتجذّر في الذهن»^{١٧} وقد اكتسب الكثير منه من كتابات واعمال فنية اخرى.

تذهب بيغينوغلو الى ان الحجاب ايضاً اكتسب دلالة خاصة في النصوص الاستشراقية، إذ ولدت المرأة المحجبة إحساساً بالطريف، بالشهواني، بالمغري وبالخطر.^{١٨} الحجاب بالنسبة للعين الغربية شيء يهدّد، لأن ما خلفه لا يرى، مجهول، وعليه لا يمكن التحكم به. الا انه في الوقت نفسه مغرّب. في وصفه للنساء التركيات يقول ادموندو دي امبتشيس انه يمكنهن استخدام الحجاب «للعرض، للإخفاء، للوعد، استخدامه في فن الإغراء، مع ان فيه ايضاً «ما هو عذري ومقدس.»^{١٩} كتبت الليدي مونتيغيو ان الحجاب يمنح النساء حرية كاملة لاتباع أهوائهن من غير خطر اكتشافهن» بما ان «الشباب المتودّدين اليهن»^{٢٠} قلما يعرفون من هنّ. بكلمات اخرى تقول ان المجهولية التي يوفرها الحجاب سمحت لهن بالتمتع بغرامياتهن ومنحتهن «إذنناً جنسياً واجتماعياً.»^{٢١} وعليه يصبح الحجاب ذا صلة مباشرة بجنسانية المرأة حيث يُنظر اليها على انها عفيفة وفاسقة في الوقت نفسه.

ولكن، إلام يعود اختراع هذا الشرق الاسطوري الجنسي؟ قد يكون ناجماً، الى حد، عن اطلاع الاوروبيين على حكايات الف ليلة وليلة،المجموعة القصصية المأخوذة من الثقافات الفارسية والعربية والهندية.^{٢٢} هذا النص الذي يعكس «مخيلة الشرق العلمانية» ويتضمن قصصاً متخيّلة عن مغامرات وسحر و«فجور صريح»^{٢٣} تعرّفَت اليه اوروبا في القرن الثامن عشر حين نشرت ترجمة غالاند. حذف غالاند كل الاشارات البيديئة الى الجنس لانه اعتبرها لا تناسب مجتمعه. اما ترجمة لين التي نشرت بين ١٨٢٩-١٨٤١ فقدمت «مختارات اكثر بذاء موجّهة الى الصالونات.»^{٢٤} اما نسخة بورتون التي نشرت بين ١٨٨٥-١٨٨٦ فيبدو انها لا تركز فقط على القضايا الجنسية ضمن القصص، وانما تابع المترجم

في الهوامش مناقشاته حول الجنس متبحراً فيها.^{٢٥} تقول رنا قباني انه «شعر ان ما لا يستطيع قوله عن نساء اوروبيات، كان بإمكانه قوله من غير خجل عن الشرقيات»^{٢٦} وبذلك ينقل الى المرأة «الأخرى» دوافع جنسية لم يُسمح بها لنساء الطبقات الوسطى في اوروبا. يبدو انه يركز على الجنس لمجرد متعته الشخصية ومن المفترض لمتعة جمهوره الاوروبي ايضاً. ان هذا النص المترجم هو الذي كيّف، الى حد، العقل الاوروبي ليتصوّر المرأة الشرقية بهذا الشكل.

بصرف النظر عن الترجمات تقول قباني ان القصص بحد ذاتها بيّنت بعض «الأنماط السلبية» التي جسّدت «كل السيئات التي نيطت تقليدياً بالأنثى... انها متقلبة، غدارة وفاجرة.»^{٢٧} في المقدمة يشاهد السلطان زوجته ترمح عارية وتخونه مع عبد اسود «ضاجعها بعد ان غمرها بعناقه وقبله.»^{٢٨} والشيء نفسه كان قد حصل مع أخيه فيغادر الرجلان المدينة. عند عودتهما يقتل الملك زوجته ويقسم ان يأخذ «كل ليلة بكرأ الى فراشه وان يقتلها في صباح اليوم التالي.»^{٢٩} يقول بوهديبا ان الأخوين المخدوعين يؤمّنان بان المرأة أساساً «كائن سراق، شهواني، لا مشاعر له.»^{٣٠} في «حكاية الملك المسحور» تكون الزوجة ايضاً غدارة، يقول عنها العبيد انها «مومس سوداء الروح» و«عاهرة تقضي ليلتها في أسرة اللصوص والمجرمين»، وتزور عبداً اسود بانتظام بعد تخدير زوجها كي ينام. ثم انها تتدلّل للعبد مع انه يشتمها لانها تحتاج اليه ليشبعها جنسياً.^{٣١} كلتا المرأتين غدارتان لانهما بحاجة الى إشباع شهواتهن.

كذلك تقدم صورة المرأة العدوانية جنسياً. حين يغادر السلطان المدينة مع أخيه يلتقيان بشابة أسرها جنّي، فتطلب منهما حالاً ان «يخترقاها بسيفيهما (اي ان يضاعهاها) والا شكتهما الى الجنى. بعد ذلك تضيف خاتمهيهما الى ٩٨ خاتماً لرجال كانت قد أغرتهم بالطريقة ذاتها. في حكاية «الحمال وبنات بغداد الثلاث» نجد مرة اخرى ان النساء هن المباشرات بالعمل الجنسي. فالبينات الثلاث يتعرين على التوالي ويشرن الى ما بين فخذيهن... الى اجزائهن الحميمة، ويطلبن من الحمال تسميتها.^{٣٢} فواضح هنا ان البنات هن المبتدئات. والشيء نفسه ينطبق على النساء في القصص الثلاث التالية عن الدراويش العور. احد الدراويش يقضي سنة مع اربعين فتاة، متمتّعاً بلباليه مع كل واحدة بدورها.^{٣٣} في قصة «الخليفة والصيد» يقضي الخليفة ليلته مع جارية اعجبته مواهبها (في السرير على الارجح) الى درجة ان ترك زوجته ليلازمها.^{٣٤}

اذا كانت هذه القصص كلها تصوّر ممارسات جنسية خارج العلاقات الزوجية فكثيراً ما تصوّر الزوجة ايضاً كشريك ايجابي فعّال في المضاجعة. في قصة «معروف الاسكافي» تكون العروس هي

التي تقول لعريسها ان يدخل الفراش وان يشدّ حيازيمه للرياضة الفرحة ليلة دخلتهما.^{٣٥} ويتبع ذلك وصف ليلتهما الأولى معاً حين شدّته اليها فقابل اللسان اللسان...واخترق الحصن ونيل النصر.^{٣٦} بالاضافة الى كونهن وحوشاً جنسية تكون النساء تقريباً دائماً كاملات جسدياً، ذوات جمال فائق.^{٣٧} يلاحظ الحمال «استدارة ثديي» احدى البنات و«ردفيها الرشيقتين المترجرتين».^{٣٨} في مكان آخر تكون لهن «شفاه كالياقوت»،^{٣٩} ويكّن «اجمل من درة لا تتمنّ» «بثديين مستديرين جميلين».^{٤٠}

ترجمة بورتون تتضمن هوامش فيها معلومات مثيرة عن تفاصيل جنسية/شهوانية، كثيراً ما لا يكون لها علاقة بالقصة المترجمة. في المقدمة، حين تلتقي الملكة بالعبد الأسود، يعلّق بورتون «ان النساء العاهرات يفضلن العبيد السود بسبب حجم اعضائهم.»^{٤١} كذلك يذهب بورتون الى ان الحريم «أسرة حارة للسحاق» ويبدو ان الشذوذ الجنسي يثير حبّ استطلاعاه. تقول قباني ان المرأة بالنسبة اليه «أحيلت الى خصوصيات لكي يعبرّ عن الجنس»،^{٤٢} ولكن يبدو ان ذلك عزّز ايضاً موقفه الكولونيالي المسيطر. حتى شهرزاد، بطلة الحكايات الذكية، تصبح موضوعاً جنسياً. تبيّن فدوى مالطي-دوغلاس انها ليلة عرسها في ترجمة بورتون تحال الى موضوع شهوة، «حيث يبرز جسد شهرزاد بدلاً من ذكائها.»^{٤٣} انها «تسحر» الأخوين ويملكهما «توق الى حبها».^{٤٤} يذكر بوهديبا كتاب ديهوي (Dehoi) «الشهوانية في الف ليلة وليلة» حيث «تصف شهرزاد ملذات الجسد»^{٤٥} وتقول ان النساء «تسوقهن رغبة لا يمكنهن مقاومتها... يلهثن ويهجن نتيجة كل هذه المتعة.»^{٤٦}

تعتقد قباني ان اوروبيين كثيرين خلطوا بين «الشرق الحقيقي وشرق الحكايات»^{٤٧} وبمعنى ما اصبحت الف ليلة وليلة نصاً استشراقياً. مع ان الحكايات شرقية فالذين ترجموها وحرّروها اوروبيون كان بإمكانهم حذف او اضافة هوامش تؤكّد مظاهر معيّنة من المجتمع الشرقي ككل، ومن نسائه. هذه هي الصور التي اثرت في تصورات الاوروبيين عن الشرق اجمالاً، والتي اخذها كتاب اوروبيون آخرون وادخلوها في اعمالهم سواء كانت روايات ام سيراً ذاتية.

نوع الخطاب نفسه، نوع من «الاستشراق» المعاكس، يمكننا رؤيته في كتابة بعض رحالي القرن التاسع عشر الايرانيين الى اوروبا. كما ان تصوّرات المستشرقين للنساء الشرقيات قامت على اعتبار الجنس، هكذا ايضاً كانت تصوّرات الرحالين الايرانيين عن النساء الاوروبيات. تاهاكولي-تارغي يقول ان الجسد النسائي استخدم كاستعارة «لرسم الذات والآخر، ايران واوروبا، الاسلام والمسيحية.»^{٤٨} كما ان الشرق بالنسبة للين كان مثل «عروس» هكذا اصبحت اوروبا «سوق جمال» والنساء الانجليزيات، حسب لطف

الله «حوريات الفردوس»،^{٤٩} كلهن أذية. وقد ابتدعوا صورة للاوروبيين تمثلهم كأناس «لا عقلانيين، فاسدين ومنحرفين»^{٥٠} مبنية اساساً على انطباعاتهم عن النساء وجسانيتهن. علّق سحّافباشي قائلاً ان «النساء العذراوات نادرات»،^{٥١} وغارمرودي «ان النساء اجمالاً لا يردتين اللباس ولسن محجبات وداثمات الشهوة الى دقّاقين ماهرين»،^{٥٢} (اي الى الجنس). يقول ميرزا اعصام الدين ان «بإمكان الرجل والمرأة المضاجعة في اي مكان» بأمان.^{٥٣} انهم، على غرار المستشرقين في الشرق، يرون او يتخيّلون حرية الآخر الجنسية النسبية.

ربما كان غارمرودي يردّ مباشرة على تأويلات المستشرقين حول ايران. انه ينتقد الاوروبيين «بكل صفاتهم الناقصة وسلوكاتهم الفاسقة» لانهم ظلموا الشعب الايراني في كتبهم.^{٥٤} وينبّه الحكومة الايرانية الى البقاء بعيداً عن الاوروبيين تجنباً لما قد ينزلون بالحكومة وبالدين من ضرر.^{٥٥} فيما يقول تاهاكولي-تارغي ان هذه الصور السلبية عن الغرب في ايران «كانت مبنية على صورة المرأة الاوروبية كما تخيلها الرحالون الايرانيون»^{٥٦} وقد ألصقوها بنسائهم هم. ثم دخلت هذه الصور الخطاب الاسلامي السياسي حول «خطر السفور في العشرينات، وحقوق النساء السياسية في خمسينات وستينات القرن العشرين والاعتراض على الفساد الخلقي»^{٥٧} إذ اعتُبر السفور وحرية النساء الجنسية سبب الفساد والانحلال الخلقي في اوروبا.^{٥٨}

ولكن، حتى لو كان بعض النصوص الاستشراقية يبرز النساء ككائنات جنسية، فان بعض النصوص العربية/الاسلامية القديمة تبيّن ان جسد المرأة كان قد اصبح «رهينة في لعبة سياسة النصوص الجنسية»،^{٥٩} وقد اخفى شخصها وشخصيتها او أخضعها. تقول صباغ ان هناك خطابين في الكتابة الاسلامية: الكتابة الشبقية الموجهة الى الفرد، والكتابة المحافظة التي اوحاهها الله ولذلك يُلزم بها الجميع.^{٦٠} الا ان كلا الخطابين يصفان النساء وصفاً جنسياً.

في التراث العربي/الاسلامي اعمال شهوانية كثيرة يعود بعضها الى القرن الثامن،^{٦١} وفي معظمها تصوّر المرأة على انها موضوع جنسي ومعتدية جنسياً. ربما نجد افضل صورة لها كموضوع جنسي في كتابة ابن الوردي والجزر الاسطورية، جزر واق الواق حيث تحمل الاشجار «فاكهة كالنساء، مثل اشكال النساء واجسامهن وعيونهن وايديهن وارجلهن وشعرهن واثدائهن ومداخل فروجهن.»^{٦٢} تقول مالطي-دوغلاس انها «المرأة النهائية التي يمكن الرمي بها» لان الرجل يستطيع ان يختر متعة جنسية فريدة، مشبعاً حاجاته، فيما تموت هي بعد الجماع.^{٦٣} عملاقن اروسيان (شهوانيان) شهيران هما «الروض العاطر» للنفزاوي من

القرن الثاني عشر، و«كيف يستطيع الشيخ ان يستعيد شبابه بواسطة القوة الجنسية» لابن سليمان من القرن الخامس عشر. موضوع الكتابين هو المرأة، «جسدها، ورغباتها، وخلاعتها واسرارها.»^{٩٢} صوّرت تصويراً جسدياً خالصاً على انها المرأة الكاملة لها «فخذان وإليتان مكتئزان وردفان واسعان وممتملّان.»^{٩٣} الا ان صباغ تذهب الى ان النصوص تعني ان ما يحدّد شخصية المرأة بالأساس هو«ما بين ساقيهها.»^{٩٤} تماماً مثل تأملات فلوبيير في كوشوك هانم، نجد ان هذه المرأة «لا تتكلم وتضحك الا نادراً، ودائماً لسبب معيّن.»^{٩٥} انها توجد لشيء واحد فقط: الجنس. انها «امرأة الجنس المطلقة.»^{٩٦}

في هذه الكتابات يصبح جنس المرأة قوة بحد ذاتها، حيث «تستطيع أجناس شرهة ان تبحث عن الضحية المتاحة وان تجذبها.»^{٩٧} و«بعض مداخل الفروج التي تكون متهيّجة الرغبة والشهوة... ترمي نفسها على العضو المقترّب»^{٩٨} لتثال ذروة لذة الجماع. في القصصِ لا تضاجع النساء الرجال فقط، وانما الحيوانات ايضاً، وبذلك تحال الى كائنات يتحكم بها جنسها. في الواقع، ان المعتقد الشائع هو ان المرء لو ضاجع «امرأة ليل نهار وخلال سنوات وسنوات.... فإنه لن يستطيع إشباع عطشها الى الجماع.»^{٩٩} «ان المرأة لا تقدّر الحياة الا اذا ضاجعها احد...تتفتح ويعود اليها شبابها حين تشمّ رائحة رجل.»^{١٠٠} تمثل هذه النصوص مخيِّلة ذكورية تمّحي فيها الحواجز الاجتماعية والاخلاقية ويضاجع الرجال النساء بحرية.

في مقابل ذلك يعتبر الخطاب الاسلامي السني نفسه «مهندس الحقيقة»، والنظام الاجتماعي^{١٠١} مع انه لا يزال يقرن النساء بجنسانيتهن. تقول صباغ ان هذا الخطاب يحدّد العلاقة بين الله والرجل والمرأة؛ فالرجل يخدم الله، ويمكن المرأة ان تخدم الله عن طريق خدمتها الرجل.^{١٠٢} يستشهد الإمام مسلم بحديث نبوي يقول ان «الدنيا ملك وافضل ملك هو امرأة فاضلة.»^{١٠٣} وتذهب صباغ الى ان الجنس والجنسانية مقصوران على المجال الخاص، وداخل هذا المجال يكون دور المرأة الأهم هو التناسل.^{١٠٤} يقول الإمام البخاري والإمام الغزالي ان الرجل يذكر اسم الله قبل الجماع وحين يبلغ ذروة لذته «لإبعاد الشيطان» عنه وعن «ثمرة» الجماع.^{١٠٥} ويبدو ان هذه محاولة «لتحويل اهتمام المؤمنين عن الجسد الانثوي»^{١٠٦} الذي لا يقدّم الطفل فقط، وانما ايضاً المتعة الجسدية والرغبة الشهوانية.^{١٠٧} ولا يُطلب من الله ان يحمي المرأة لانها تُعتبر شراً تماماً كالرغبة التي تثيرها في الرجل. في الواقع، حسب الامام عبد الرحمان بن الجوزي يؤكّد ابليس ان اصوب اسهمه، «ذلك الذي لا يخطئُ ضحيته ابداً، هو المرأة.»^{١٠٨} فالمرأة ليست فقط رغبة، بل انها تقرّن بالشيطان لانها تدفع المؤمن إلى الشر. مع ان الاسلام يستنكر العزوبية،^{١٠٩}

فان المضاجعة تشكل مشكلة بالنسبة للمؤمن لان فيها بعض الافكار التي تُعتبر مناقضة للارادة الإلهية، وعليه قد تؤدي الى اختلال النظام والوضوئ. فالمرأة، إذأ، اغراء دائم بسبب المتعة التي توفرها. بما انه لا يُسمح بالمضاجعة خارج الزواج، يجب على الرجل الذي تفريه امرأة اخرى ان يتبع مثل الرسول وان «يسرع الى زوجته»^{١١٠} ليشبع رغبته.

على الرغم من ذلك يقول بوهديبا ان الفردوس في الاسلام «مكان ملذات جنسية»^{١١١} حيث يكون لكل رجل واُطلب على الصوم حورية يتزوجها، وهي داذمة البكارة وذات «جنس يفتح الشهية.»^{١١٢} هنا سيتمتع الذكرالمسلم «بذروة لذة لا نهاية لها»،^{١١٣}وتزداد قوته الجنسية ويكون «الفردوس إشباع رغبته الكامل والمطلق.»^{١١٤}فالحريات هناك لكي يضاجعهن الذكرالمؤمن؛ ليس لهن شخصية ولا يفكرن. وفي الوقت نفسه يؤكّد ترميدي ان«كل زوجة تقضي الليلة الى جانب زوجها المشبع تدخل الجنة، لا محالة.»^{١١٥} بكلمات اخرى فان المرأة التي تستطيع وتريد ان ترضي زوجها، فلا ترفض مضاجعته خلال حياتهما الزوجية، تكافأ بدخول الجنة.

وعليه يبدو ان النصوص العربية/المسلمة تفترض ان تكون المرأة في الوقت نفسه ملاكاً وعذراء، مغرية والهة جنس، حسب وضعها العائلي. من المقبول تقديم المرأة في النصوص الشهوانية الايروسية كامرأة جنس مطلق ذات شهية جنسية لاتشبع لان ذلك يثير اللذة الجنسية، ويغذي المخيِّلة الذكورية، ويعطي الرجال ما يريدون ولكنهم لا يحصلون عليه بالضرورة في الواقع. في الوقت نفسه فان المجتمع الذي قرئت فيه هذه النصوص كان يعتبر مثل هذا التصرف من قبل النساء تصرفاً غير مقبول على الاطلاق اذا حدث فعلاً. في كتاب بثينة شعبان أيمن وأيسرعلى السواءتقول امرأة لبنانية ان معظم النساء العربيات يعشن في عالمين مختلفين، قبل الزواج وبعده. «قبل الزواج يُفترض ان يكنّ قديسات، عذراوات لا يعبين ان يعرفن اوان يسمعن شيئاً عن الجنس» ولكن بعد ان يتزوجن «يفترض ان يتحوّلن بقدرة سحرية الى نساء مغريات.»^{١١٦}

في هذا السياق من الضروري ان تُحدِّد المرأة، مسببة الرغبة، وان تُضبطُ ويتحكّم بها وتُخضع، وذلك للحفاظ على نظام المجتمع.^{١١٨} في ايران القرن التاسع عشر بينّ ذلك نص لكاّتب مجهول بعنوان تأديب النساء. في الكتاب كله تحدّد فضائل النساء وسيئاتهن من وجهة تأثيرها في الرجل، وفي حالات كثيرة اقترن ذلك بالجنس. حتى الطريقة التي تمشي بها المرأة يمكن تأويلها على انها «تبحث عن متعة عرضية لان العاشقات في الشوارع وحدهن يدرن رؤوسهن ويحركن اردافهن في المشي.»^{١١٩} من هذا المنطلق يجب ان يُجتنَب جهازاُكل علامة جنسانية او حتى انثوية للحوؤل دون إثارة الرجال.

في عشرينات القرن العشرين وضعت نصوص لتعليم النساء «واجب مراقبة انفسهن» لكي لا يلفتن اليهن انظاراً غير مرغوب فيها او يقوّضن اسس النظام الاجتماعي التقايفي.^{١٢٠} يقول نجميادي ان ذلك كان يهدف الى منح النساء مزيداً من الحرية في المجال العام، مع انه يوحي بان جسد المرأة بحد ذاته بحاجة الى الضبط.

والأمر يختلف فيما يتعلق بسلوك المتزوجات. فصل من فصول تأديب النساء«خاص بما يجب ان تفعله و لا تفعله الزوجة في السرير.»^{١٢١} وهنا يُنتظر منها ان تغري زوجها اشد الإغراء. يجب ان تكون على استعداد دائم لتلبية رغباته «سواء سبقها تلطّف رقيق ومداعبة مثيرة ام لا،»^{١٢٢} واحياناً ينبغي ان تقوم هي بالمبادرة «فلا مجال للخجل في مثل هذا الوقت.» بصرف النظر عن اي شيء آخر يجب ان «تثير حواسه...تغمره بقبلها، ان تخترع له الف إثارة.»^{١٢٣} بعد ان تكون النصوص المحافظة قد علّمتها ضبط الرغبة، يقول الكتاب الآن ان «عدم الحياء في السرير افضل من الحشمة.» ويقترح مؤلف الكتاب ان تتعلم الفتيات ذلك وان يطبقنه لكي «يومّن حياة هادئة وسعيدة.»^{١٢٤} تقول مونغيسي ان جنسانية النساء وسلوكهن الاخلاقي كانا ولا يزالان «الشغل الشاغل بالنسبة للرجال المسلمين.»^{١٢٥}

تقول مونغيسي ان الاسلام يرى ان للمرأة «سلطة إغراء مفسدة»^{١٢٦} تهدد «كرامة المجتمع المحلي والاستمرارية لاجتماعية والثقافية.»^{١٢٧} فشرف الأسرة والمجتمع المحلي مرتبط بجدس المرأة، وعليه تتوقف «قيمتها» على بكارتها حتى الزواج، حين تعرّض «لعمل عام لإثبات بكارتها.»^{١٢٨} تقول امرأة لبنانية «اذا كانت المرأة عديمة الشرف تصبح الأسرة بكاملها عديمة الشرف، وكانت بكارة المرأة اهم موادّ الشرف العائلي.»^{١٢٩}وتقول ابو عوده ان المرأة معرضة لان تصبح ضحية جريمة شرف،^{١٣٠} وهي ممارسة يبدو انها «تهدف الى تجنب ممارسات جنسية هدامة» ومنع المجتمع العربي من الهبوط الى «هوة الحياة الجنسية الغربية المظلمة.»^{١٣١}

تقول ازاري ونجمادي ان محاولات «التحكم» بجنسانية المرأة في ايران منذ ١٩٧٩ شملت قوانين المخالفات الجنسية والفرز الجنسي والحجاب الإجباري.^{١٣٢} الا ان صورة «المرأة الجنسية، الفائزة بالشهوات والرغبات، التي يلجمها الحجاب من الخارج» والتي تغري الرجال، صورة ما زالت سائدة.^{١٣٣}فالحجاب الذي أوصى به القرآن لتغطية جسد المرأة،^{١٣٤} يستخدم الآن لتغطية رغباتها. قصيدة ساخرة للايراني اراج ميرزا من عشرينات القرن العشرين تظهر هذه الصور المتناقضة. في القصيدة تتمتع امرأة بممارسة الجنس مع الشاعر، ولكنها تبقي وجهها محجّباً خوف ان تُعتبر عاهرة.^{١٣٥} ويقول بوهديبا ان الصور المتناقضة التي يعطيها المستشرقون عن المرأة المحجبة العفيفة والفاسقة في آن معاً لا تزال

موجودة في الغرب وفي الشرق على السواء: «بالفعل يقضي نصف المجتمع وقته مختبئاً من الآخر، فيما يحاول ان يتخيّله او يفاجئه!» فالتلذذ بالمشاهد الجنسية اصبح «ملاذاً وتعويضاً»^{١٣٦} عما لا يمكن الحصول عليه، تماماً كما كان بالنسبة للمستشرقين.

لان الاسلام جعل من الجنس والجنسانية موضوعاً محرّماً وصورّ النساء كخلاصة للرغبة، عجزت النساء عن التعبير عن أحاسيسهن الجنسية. مسح اجراه بول فياي في ايران في ستينات القرن الماضي بينّ ان الزوجات لا يتكلمن عن متعة جنسية وان للرجل وحده حق اظهار رغبته. في الواقع ان الرجل يعتبر نفسه «الكاشف عن قوى الشهوة الدفينة في المرأة، واذا كانت في المرأة إمكانيات عظيمة للرغبة، يستطيع الرجل ان يستغلها كما يريد»^{١٣٧} ذلك لانه «يستجيب فقط لما يُنتظر.»^{١٣٨} مجموعة المقابلات التي اجرتها مرنيسي في المغرب تبينّ انه لا يُبحث في الجنس وان امرأة واحدة على الأقل «شعرت بانها أُحيلت الى شيء... شيئه» حين ضاجعها زوجها.^{١٣٩} وتؤكد مرنيسي نفسها ان «الجمال والجنسانية (بمعنى الإغراء الضيق) يُفترض ان يكونا القطبين الرئيسيين اللذين تدور حولهما حياة المرأة.»^{١٤٠} بسبب المحرّمات المحيطة بجسد المرأة داخل الخطاب والمجتمع اصبح العديد من النساء العربيات/المسلمات خائفات من الجنس. لبعضهن «يشكل شيئاً يجب ان يفعلنه من اجل أزواجهن ويشعرن بالفرج حين ينتهي.» بعضهن لا يزلن يستصعبن «اعتبار الجنس شيئاً ممتعاً، جميلاً ونظيفاً.»^{١٤١}

كما يبيّن فوكو اصبح جسد المرأة هاجساً وقد استغلّ وامتلك مادياً ونصياً «كموضوع معرفة وعامل في علاقات السلطة.»^{١٤٢} في الخطاب الاستشراقي ميّز ذلك سيطرة الغرب على الشرق. في هذه النصوص «نجد ان النساء العربيات/المسلمات صُعُن وُحدُن وفُهمن من خلال التصورات والمكبوتات والتخيّلات الذكورية» للحریم ومن خلال «تقليد متخيّل باقٍ يعمل على اثرالف ليلة وليلة الراسخ.»^{١٤٣} وإذ صيغ الخطاب أعاد توليد نفسه من خلال اضافة نصوص وإعادة كتابتها. الا ان بعض النصوص العربية–الاسلامية القديمة ركزت ايضاص على النساء كموضوعات جنس. في العديد منها تحال النساء الى «عضو تناسلي»،^{١٤٤} ويُعتبرن عدوانيات جنسيّاً يهددن النظام الاجتماعي. في بعض النصوص السنية ينظر الى النساء على انهن ضروريات للتناسل، ولكن «الجمال الانثوي في الوقت نفسه طُعِم يوصلّ الى الثبور، الى الهلاك.»^{١٤٥} في كل هذه الخطابات التي وضعها الرجال اجمالاً تصوّر النساء كعاهرات او عذراوات. يتكلم الرجل نيابة عن المرأة التي تشكل «مثالاً منعكساً في فكر الرجل.»^{١٤٦} بالنسبة للمستشرقين دلّ هذا الخطاب على سيطرتهم على الآخر؛ بالنسبة للمسلمين يبدو انه يمثل السيطرة الذكورية على المرأة.

End Notes

1. Edward Said (1995), *Orientalism Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books, p.3.
2. See <http://www.orientalist-art.org.uk> for representations of many of these paintings.
3. Fatna Sabbagh (1984), *Woman in the Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press, p. 17.
4. Meyda Yegenoglu (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 23.
5. Reina Lewis (1996), *Gendering Orientalism, Race, Femininity and Representation*. London, New York: Routledge, p. 16.
6. Ibid., p. 16.
7. Robert C. Young (1995), *Foucault on Race and Colonialism*. London: Lawrence & Wishart, pp. 57-58.
8. Michel Foucault, *History of Sexuality*, vol 1, an Introduction 1978, p. 100.
9. Ibid., p. 101.
10. Young, op.cit., p. 64.
11. Said, op.cit., p. 207.
12. Malika Mehdid (1993), *A Western Invention of Arab Womanhood: The Oriental Female*, (Basingstoke: MacMillan, p. 20).
13. Said, op.cit., p. 190.
14. Foucault, op.cit., p. 103.
15. Philippa Levine (2000), "Orientalist Sociology and the Creation of Colonial Sexualities," *Feminist Review*, no. 65, Summer: p. 7.
16. Foucault, op.cit., 1990, p. 106.
17. Ibid., p. 107
18. Mehdid, op.cit., p. 38.
19. Yegenoglu, op.cit., p. 26.
20. Lane, cited in Rana Kabbani (1994), *Imperial fictions, Europe's Myths of Orient*. Pandora, London: Harper Collins, p. 67.
21. Jean Dumont, *A New Voyage to the Levant* 1696, 273 cited in Lowe Critical Terrains French and British Orientalists 1991, 39-40.
22. Mehdid, op.cit., p. 18.
23. Rana Kabbani, (1994). p 81.
24. Ibid., p. 7.
25. Suzanne Rodin Pucci (1990), *The Discreet Charms of the Exotic: Fictions of the Harem in Eighteenth Century France*. Manchester: Manchester University Press, pp. 154-155.
26. Ibid., p. 169.
27. Flaubert letter to Louis Bouilhet December 1, 1849 in Francis Steegmuller (1980), *The Letters of Gustave Flaubert 1830-1857*, p. 107.
28. See for examples ibid pp. 110-111, 124 & 134.
29. Ibid. p. 119.
30. Flaubert cited in Said Orientalism p. 187.
31. *The Letters of Gustave Flaubert*. p.30.
32. Kabanni, p. 8.
33. Letters of Gustave Flaubert, p. 32.
34. Said, p. 187.
35. The Letters of Gustave Flaubert, p. 181.
36. Lisa, Lowe, *Critical Terrains French and British Orientalists*. 1991, p. 76.
37. Said, p. 187. For a detailed discussion of this see Lowe, pp. 80-84.
38. Mehdid, p. 32.
39. Ibid., p. 34.
40. Ibid., p. 41.
41. Cited in Mehdid, p. 42.
42. Cited in Mehdid, p. 35.
43. Billie Melman, *Women's Orient: English Women and the Middle East 1718-1918*, 1992.
44. Ibid., p. 116
45. Yegenoglu, p. 12.
46. Mehdid, p. 43.
47. Yegenoglu, p. 11.
48. Cited in Yegenoglu, p. 28.
49. Lady Montagu cited Lowe, p. 43.
50. Ibid., p. 45.
51. Dawood, N. J. *Tales from The thousand and One Nights*, 1973, p. 1.
52. Ibid., p. 1.
53. Ibid., p. 9.
54. Ibid., p. 59.
55. Ibid., p. 59.
56. Kabbani, pp. 48-49.
57. Dawood, *Tales from the Thousand and One Nights*, p. 17.
58. Ibid., p. 19.
59. Bouhdiba, *Abdelwahab Sexuality in Islam*, 1985, p. 133.
60. Dawood, pp. 99-100.
61. Ibid., pp. 247-248.
62. Ibid., p. 286.
63. Ibid., p. 312.
64. Ibid., p. 387.
65. Ibid., pp. 387-388.
66. "The Tale of the Third Dervish", in ibid., p.28.
67. Ibid., p. 248.
68. Ibid., p. 287.
69. Ibid., p. 266.
70. Richard Burton, "Thousand Nights" cited in Kabbani p. 51.
71. Kabbani, p. 59.
72. Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, 1991, p. 27.
73. Cited in Malti-Douglas pp. 26-27.
74. Bouhdiba, p. 136.
75. Cited in Bouhdiba, p. 136.
76. Kabbani, p. 29.
77. Mohamad Tavakoli-Targhi, *Women of the West Imagined: The Farangi other and the Emergence of the Woman question in Iran*, 1994, p. 99.
78. Ibid., p. 101.
79. Ibid., p. 106.
80. Ibid., p. 102.
81. Ibid., p. 107.
82. Ibid., pp. 102-103.
83. Ibid., p. 109.
84. Ibid., p. 110.
85. Ibid., p. 116.
86. Ibid., p. 110.
87. Ibid., p. 110.
88. Malti-Douglas, p. 35.
89. Sabbagh, p. 18.
90. For details of some see Gert Borg, *Lust and Carnal Desire: Obscenities Attributed to Arab Women in Arabic and Middle Eastern Literatures vol 3*, no. 2 2000, p.p. 149-164.
91. Cited in Malti-Douglas, p. 88.
92. Ibid., p. 91.
93. Sabbagh, p. 24.
94. Sabbagh p. 25.
95. Ibid., p. 25.
96. Ibid., p. 25.
97. Ibid., p. 26.
98. Ibid., p. 26.
99. Ibid., p. 27.
100. Ibid., p. 27.
101. Ibid., p. 26.
102. Ibid., p. 64.
103. Ibid., p. 66.
104. Bouhdiba, p. 88.
105. Sabbagh, p. 98.
106. Sabbagh, 1984, p. 106.
107. Ibid., p. 107.
108. Ibid., p. 111.
109. Ibid., p. 112.
110. Bouhdiba, p. 90.
111. Sabbagh, p. 113.
112. Bouhdiba, p. 72.
113. Ibid., p.75.
114. Ibid., p. 80.
115. Ibid., p. 86.
116. Sabbagh, p. 116.
117. Lebanese woman interviewed in Bouthaina Shaaban, *Both Right and left Handed: Arab Women Talk About their Lives*, 1988, p. 125.
118. Sabbagh, p. 113.
119. Cited in Najmabadi, *Veiled Discourse-Unveiled Bodies in Feminist Studies*, vol 19, no. 3, 1993, pp. 491-492.
120. Ibid., p. 509.
121. Ibid., p. 492.
122. Cited in Najmabadi, p. 492.
123. Ibid., p. 492
124. Ibid., p. 492
125. Moghissi, p. 19.
126. Ibid., p. 27.
127. Ibid., p. 35
128. Lama Abu-Odeh, *Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies in Feminism and Islam Legal and Literary Perspectives*. 1996, p. 170.
129. Bouthaina Shaaban, p. 118.
130. For details of a sexual typology of Arab women see Abu-Odeh, pp. 169-178.
131. Ibid., p. 185.
132. Azari, Farah, *Sexuality and Women's Oppression in Iran in Azari: Women of Iran the Conflict with Fundamentalist Islam* 1983.
133. Najmabadi, p. 511.
134. For example see Qur'an, "Light" cited in Bouhdiba p. 36.
135. See Iraj Mirza in Najmabadi, pp. 510-511.
136. Bouhdiba, p. 39.
137. Cited in Azari, p. 106.
138. Rabi'a cited in Fatima Mernissi, *Doing Daily Battle*. 1988, p. 58.
139. Ibid., p. 1.
140. Shaaban, p. 126.
141. Foucault, p. 107.
142. Mehdid, p. 46.
143. Sabbagh, p. 58.
144. Bouhdiba, p. 118.
145. Sabbagh, p. 58.

References

- Abu-Odeh, L. (1996). Crimes of Honour and the Construction of Gender in Arab Societies. In M. Yamani (Ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (pp. 141-194). New York: New York University Press.
- Azari, F. (1983). Sexuality and Women's Oppression in Iran. In Azari (Ed.), *Women in Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam* (pp. 90-156). London: Ithaca Press.
- Borg, G. (2000). Lust and Carnal Desire: Obscenities Attributed to Arab Women. *Arabic and Middle Eastern Literatures*, 3, (2), 149-164. Abingdon: Carfax Publishing.
- Bouhdiba, A. (1985). *Sexuality in Islam*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Dawood, N. J. (1973) *Tales from the Thousand and One Nights*. (Trans.). Penguin London; 1973
- Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality. Vol I. An Introduction*. Reprint. Harmondsworth: Penguin Books.
- Kabbani, R. (1994). *Imperial Fictions, Europe's Myths of Orient Pandorra*. London: Harper Collins.
- Levine, P. (2000). Orientalist Sociology and the Creation of Colonial Sexualities. *Feminist Review*, 65, 5-21. London: Routledge.
- Lewis, R. (1996). *Gendering Orientalism Race, Femininity and Representation*. London, New York: Routledge.
- Lowe, L. (1991). *Critical Terrains: French and British Orientalisms*. London: Cornell University Press.
- Malti-Douglas, F. (1991). *Woman's Body, Woman's Word Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Mehdid, M. (1993). A Western Invention of Arab Womanhood: The Oriental Female in Women. H. Afshar (Ed.). In *The Middle East Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (pp. 18-58). Basingstoke: MacMillan.
- Melman, B. (1992). Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. In *Sexuality, Religion and Work*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Mernissi, F. (n.d.) *Doing Daily Battle*. London: The Women's Press.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Post-Modern Analysis*. London: Zed Books Ltd.
- Najmabadi, A. (1993). Veiled Discourse: Unveiled Bodies. In *Feminist Studies*, 19, (3), 487-518. College Park, Md: Feminist Studies Inc.
- Rodin Pucci, S. (1990). *The Discrete Charms of the Exotic: Fictions of the Harem in Eighteenth Century France*. In Rousseau & Porter (Eds.), *Exoticism in the Enlightenment* (pp. 145-174). Manchester: Manchester University Press.
- Sabbagh, F. (1984). *Woman in The Muslim Unconscious*. New York: Pergamon Press.
- Said, E. (1995). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books. Reprint.
- Shaaban, B. (1998). *Both Right and Left Handed: Arab Women Talk about their Lives*. London: The Women's Press Ltd.
- Steegmuller, F. (1981). *The Letters of Gustave Flaubert 1830-1857*. London: Faber and Faber.
- Tavakoli-Targhi, M. (1994). Women of the West Imagined: The Farangi Other and the Emergence of the Woman Question in Iran. In V. Moghadam (Ed.), *Identity Politics and Women, Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press. (pp. 98-119).
- Yegenoglu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, R. C. (1995). Foucault on Race and Colonialism. *New Formations*: 25, 57-65.
- Retrieved from <http://www.orientalist-art.org.uk>

اهمية الختان بالنسبة لسياسة السلطة الجندرية

سهام عبد السلام

١- المقدمة

في بعض الثقافات يعتبر ختان الذكور والإناث كطقوس البلوغ أو التطهير (كينيدي، ١٩٧٠؛ طويبا، ١٩٩٢؛ تورنير، ١٩٨٥). ولكني ارى أن لها معنى آخر لا يصحح به الا انه ذو دلالة بعيدة: انهما من وظائف سياسة السلطة البطرورية الجندرية وألياتها. تتناول هذه المقالة نوعي الختام، الذكوري والإناثي، مع انها ستهتم اكثر بالختان الذكوري لانه قضية جندرية مسكوت عنها. ان المقالة مبنية على دراسة قمت بها في ١٩٩٩-٢٠٠٠. وهي دراسة ميدانية نوعية حول مواقف ٢٢ مثقفاً مصرياً من ختان الذكور. كل المستجوبين ناشطون ضد ختان الاناث، ولكنهم يقبلون ختان الذكور. قابلتهم واحداً واحداً. ونتيجة هامة توصلت اليها هذه الدراسة هي ان ختان الذكور كما هو ممارس اليوم في مصر مبني على سياسة السلطة الجندرية (عبد السلام، ٢٠٠٠). فيما يلي توسيع لهذه النقطة بواسطة تفسير بعض المعتقدات والممارسات التي لاحظتها والتي تتعلق بختان الذكور والإناث.

٢- عرض نظري سريع

٢-١- وصف ختان الذكور والإناث

اكثر الاشكال شيوعاً لختان البنات والذكور هو إزالة جزء او كل غرلة الذكر وبظر الأنثى والشفر الأصغر. هناك اشكال عديدة لختان الذكور والاناث في بعض الثقافات. وهذه تتضمن سلع جلد ذكر الرجل بكامله فضلاً عن جلد الجزء الأسفل من الجوف والقسم الأعلى من الفخذين، وشق السطح الأسفل من الذكر، وإزالة كل اعضاء التناسل الظاهرة لدى الانثى ثم التقطيب (هاستينغز، ١٩٨٠). الأجزاء التي تزال، حتى في اخف اشكال الختان، هي اكثر اجزاء اعضاء التناسل حساسية. ان فيها خلايا اعصاب شهوانية معيّنة، خلايا محصنة، خلايا

تفرز زيتاً طبيعياً يسهّل الجماع، ويجعله الطف والذّ بالنسبة للشريك والشريكة، و«فيرمونات» وهي روائح طبيعية تسهّل الجاذبية الجنسية (تايلور، ١٩٩٦؛ اميرمان، ١٩٩٨؛ كولد وتايلور، ١٩٩٩؛ اوهارا، ١٩٩٩). وللعلمية اخطار كثيرة. اولاً وقبل كل شيء، فقدان وظائف الاجزاء المقطوعة. وفي كل الحالات ألم شديد يؤدي في بعض الاحيان الى صدمة لا يمكن إزالتها. كذلك النزيف، التلويث، مشاكل في المجاري البولية، التسمم واحياناً الموت في بعض الحالات. لقد شكوا المختونون والمختونات عذابهم من مخاطر العملية، سواء عانوها بعدها مباشرة ام فيما بعد (اسعد، ١٩٨٠؛ طويبا، ١٩٩٣؛ نوهارم، ١٩٩٤؛ عبد السلام، ٢٠٠٠).

٢-٢- اصل الختان ووظيفته الاجتماعية

من المعترف به ان ختان البنات ابتكار ذكوري من اجل السيطرة على عفة الانثى وضمانة ان يكون الابناء فعلاً من نسل الأب لانهم سيرثون ثروة والدهم (اسعد، ١٩٨٠؛ دوركنو، ١٩٩٤؛ طويبا، ١٩٩٢). من جهة أخرى هناك جدل حول اصل الختان الذكري. ولكن مختلف النظريات حول اصله تربطه بسياسة السلطة الجندرية. تذهب احدى النظريات الى ان ختان الذكور مرتبط بحسد الذكر من خصوبة الانثى التي تظهر في حيضها، وان ختان الذكور هو تماثل رمزي مع صفة الانثى هذه. نظرية اخرى تقول ان ختان الذكر يعتبر رمزاً لتفوق الاب على الذكور الاصغر سناً الذين يهددون علاقته بالأم، ولذلك تُقطع اكثر اعضاء الذكور الصغار حساسية ليُكفل خضوعهم للذكور الاكبر سناً فيقلّ بذلك قلقهم. (بيتيهايم، ١٩٥٤). اما انا فأرى إمكانية الجمع بين النظريتين. في المجتمعات البطرورية يلعب ختان الذكر دوراً جنسياً رمزياً لان انتصاب القضيب يعتبر دلالة هامة على بلوغ الذكر. وبروز رأس القضيب

نتيجة الختان يجعله يظهر في حالة انتصاب دائم. بالتالي تحوّل العملية الولد الذي لم يبلغ بعد، فتجعله رمزياً ذكراً بالغاُ وتفصله عن عالم النساء. في التقاليد ترافق الختان طقوس معيَّنة مثل إلباس الولد الذكر ملابس نسائية وحلى، وعزله الى ان يختم الجرح، بعد ذلك يسمح له بالانضمام مجدداً الى مجتمعه كمختون وأكثر ذكورة، حسب ما يعتقد. هذه الطقوس المراقبة ذات اهمية لانها توحى بموت الولد رمزياً وبعته كذكر جديد (كنيدي، ١٩٧٠). هذه الولادة الجديدة تأتي من الأب، لا من الأم. اي ان ختان الذكور يلعب دوراً رمزياً مزدوجاً يؤكد سلطة الذكر: الدور الاول يكمن في اعطاء الولد مظهر رجل بالغ، مما يضمن ان يمتلكه المجتمع الذكوري، وفي منحه خصوصية العلامة البيولوجية/الاجتماعية للخصوبة النسائية، اي سيل الدماء التناسلية. والدور الثاني هو ان هذه الولادة الجديدة والذكورة الرمزية البالغة تُمنح الولد من قبل الاب لا الأم (بيتيلاهيم، ١٩٥٤).

برهان آخر على الاصل البطركي للختان هو ان لا ختان الذكور ولا ختان الاناث كان معروفاً في المجتمعات السابقة للبطركية والتي كانت قائمة على المساواة بين الجنسين، كمجتمعات جامعي الفاكهة. فتبني ختان الاناث والذكور كتقليد مقترن بظهور المجتمع البطركي. ويستمر ختان الذكور والاناث في ايامنا بسبب استمرار القيم البطركية القديمة علي الرغم من ان الدوافع اليه في المجتمعات القديمة ليست دوافع المجتمعات الحديثة (مونتاغو، ١٩٩١).

مظهر السلطة السياسية الذي يتضمنه الختان واضح في الممارسة نفسها كما في النظرية. من اهم الاهداف السياسية لختان الذكور هو فصل الولد عن أمه وربطه بالمجتمع الذكري من خلال تجربة مؤلمة (دي مايو،١٩٩٧). مثلاً، قام فيكتور تورنر ببحث انثروبولوجي هام يبيّن ان قبيلة «نديمبو» في زامبيا تهدف من خلال ختان الذكر الى تغيير علاقة الولد الذكر بوالديه وإعادة تنظيم هذه العلاقة. في هذه القبيلة تربط الام الاولاد بقرية واحدة، فيما يوسع الاب هذه العلاقة بان يعرفهم بفئات من قرى مختلفة يعيش فيها اولاد اخوالهم وعمومتهم. بطبيعة الحال يكون الاولاد الذكور متعلقين بأمهاتهم قبل ان يختنوا، يساعدونهن في الاعمال المنزلية، ولكن بعد الختان يصبحون اكثر تعلقاً بالوالد والاخوة وغيرهم من ذكور القبيلة الذين يشتركون في اعمال متشابهة. بسبب تعلقهم بالأم يعتبر الاولاد الذكور مدسّين وغير بالغين. وبالتالي لا يستحقون ان يرشدهم والدهم او رجل آخر. في هذه القبائل، حين يلاحظ الرؤساء ان عدد الاولاد يزداد وان هناك نقصاً في اليد العاملة، مما يخلّ بميزان قوى الذكر/الانثى في القبيلة، يستعدون حالاً

لختان الذكور. فالختان يفصل الولد عن أمه قبل ان يطوّرا علاقة اوثق بينهما يصبح من الصعب فصلها. ثم ان علاقة الأب بالابن تصبح أقوى بعد الختان. بما ان الولد اعتُبر مدنساً وغير بالغ قبل ان يختن، ولا يستحق ان يأخذ الارشادات من والده بما انه لا يزال تحت سلطة الأم. البرهان على ان ختان الذكر في قبيلة «نديمبو» يفصل الولد عن أمه هو انهم يعتقدون ان غرلة الذكر تطيرة الشفر الاكبر لدى الانثى، وبالتالي تكون إزالتها دلالة قطع علاقة الأم بالابن. الختان طقس يدعى اليه جميع الاقارب، ليس فقط الذكور، وانما ايضاً بنات الخال والخالة والعم والعمة من القرى المجاورة. وعليه تصبح علاقة الولد بالعالم اوسع لانها ليست علاقة تربطه بالأم وحدها، وانما تدخل في شبكة عالم اقارب الأب مما يقتضي التعامل مع ذكور القرى المحيطة (تورنير، ١٩٨٥).

قطع علاقة الأم بالولد بواسطة الختان، كما يظهر في هذا المثل القبلي، ينطبق ايضاً على المجتمع الحديث. لاحظت النسويات الحديثات الناشطات طبيعة السياسة البطركية وراء ختان الذكور. إحداهن هي ميريام بولوك التي تدحض ان يكون للختان دلالة دينية.

تقول ان له بوجه الإجمال خلفية سياسية وانه ذو دلالة خاصة بالنسبة لسياسة السلطة الجندرية. تقول ما مؤداه إن الختان مبنيّ على تحكم الرجال بالنساء. بهذه العملية يُفصل الولد عن أمه التي تققد كل سلطة عليه بعد ذلك. ان هذا يضرّ بالولد بما انه في هذه المرحلة بأشد الحاجة الى امه، وهي لا تستطيع ان تدافع عنه، على الرغم من العلاقة لوثيقة بينهما في هذه المرحلة المبكرة. السكين الموجه الى الولد موجه في الواقع الى قلب الأم وروحها. الختان في الحقيقة أذيةٌ للأم؛ انه يهينها بما انه يوحي بان سلطتها على الذكور محدودة، ثم ان هذا الولد ينتمي الى المجتمع الذكوري. بهذه الطريقة تختلّ العلاقة بين الرجل والمرأة، وكذلك العلاقة بين الأم والولد. فصل الولد عن الأم هو إعداد لفصله عنها حين يجنّد (الديب ابوسهليه، ٢٠٠٠).

٢-٣- اوجه الشبه بين ختان الذكور وختان البنات

هناك برهان على ان لختان الذكور الاهمية نفسها التي لختان البنات في البلاد التي يمارسان فيها. مثلاً، وجدت الانثروبولوجية هاني لايتفوت-كلاين ان التبريرات الافريقية لختان البنات هي عينها تبريرات الاميركان لختان الذكور. مثل هذا التشابه نجده في الآراء التي تذهب الى ان الختان لا يحرم الولد جزءاً هاماً من جسمه، وانما يزيل فقط قطعة جلد غير ضرورية، وانه عملية تجميل؛ وان له فوائد صحية مثل منع العدوى وامراض اخرى؛ وبما ان اطباء يوافقون عليه لا بد ان

يكون مفيداً. بين كلا الجنسين لا يجد الرجال والنساء علاقة بين مضاعفات صحية طويلة الأمد قد يشكون منها وبين ختانهم في سن مبكرة جداً. وقد شاع المعتقد ان الرجال والنساء على السواء لن يجدوا شريكاً اذا لم يكونوا مختونين (لايتفوت-كلاين، ١٩٩٤ و١٩٩٧).

٣- الختان وسياسة السلطة الجندرية

بعض المعتقدات والممارسات المتعلقة بالختان، ولا سيما ختان الذكور، تثبت انها وظيفة سياسة السلطة الجندرية وأليتها.

٣-١- انكار الألم والتمييز ضد العمر

اختلال العلاقة بين الأم والولد، والعنف الممارس على الولد بإنزال ألم غير ضروري به، كل ذلك يسهم في استمرار المجتمع البطركي (دي مايو،١٩٩٧). بعض الناشطين ضد ختان البنات يذهبون الى ان ختان الصبيان لا يحدث رضّة لان العملية تجرى في الطفولة حين لا يشعر الطفل بالألم كما يشعر به البالغون. المعتقد الشائع ان الاطفال يتحملون الألم اكثر من البالغين يبيّن التحامل على الاطفال. الالم شعور شخصي يتراوح ما بين ازعاج طفيف وألم مضمّن. والوحيد الذي يستطيع ان يقدرّ درجة الألم هو الشخص الذي يعانيه، او المراقب الحيادي الذي يلحظ علامات الألم كما تظهر على المتألم (شامبرلين، ١٩٩١). ولكن الذين يعتقدون ان بإمكان الاطفال ان يتحملوا الألم يحكمون حكماً ذاتياً على الصغار الذين في عهدهم ويحتلون مكانة اجتماعية ادنى من البالغين. بعض الدراسات الموضوعية عن شعور الطفل بالألم تبطل المعتقدات التقليدية حول احتمال الاطفال للألم. الكورتيزول، الذي هو الهورمون الذي تفرزه الغدد التي فوق الكلية استجابة للألم او الصدمة او الشدّة، قيس في دم الاطفال بعد الختان وغيره من الحالات الاقل شدّة، مثل ربط اعضاء الاولاد او وخز كما بههم. فوجدوا ان مستوى كورتيزول الدم بعد الختان يفوق مستواه بعد خبرات اخرى مؤلمة (غولمان، ١٩٩٧؛ غونار، ١٩٨٨). فعلى تقيض المعتقد الشائع بان ختان الذكور ليس مؤلماً، فان ختان الذكوروالبناات خبرة مؤلمة بالنسبة للفرد ولاهله/ها. ليست نتاذج المختبر وحدها هي التي تؤكّد ذلك وانما الدراسة الميدانية ايضاً. في البحث الذي اجرите مع المثقفين المصريين (عبد السلام، ٢٠٠٠) قصه عليّ احدهم ختان ابنه. يقول:

قضينا ثلاثة ايام باثسة. بكى كثيراً. لم تكن على الإطلاق خبرة بهيجة. تصوّري أياً يتفرج على ابنه وهو يُختن فيما يصرخ الولد المسكين بأعلى صوته. كانت تجربة فظيعة بالنسبة اليّ.

ومستجوبٌ آخر قال انهم كانوا مهمومين ومتوتري الاعصاب

خلال ثلاثة اسابيع بعد الختان لان الطفل كان يتألم كثيراً. الا ان زوجته قالت ان الفترة الصعبة كانت اطول من ذلك:

كان في حالة يرثى لها خلال شهر ونصف بعد العملية، وشعرت انه تغيّر كثيراً.كان الطفل مريضاً ومتعباً، وأنا كذلك. اصبح متوتر الاعصاب جداً ويبكي كثيراً. كانت له حركات عصبية كثيرة. حينئذ شعرت انه ربما أحسّ بصدمة فانتابني الهم والخوف.

وصفت امرأة تجربة ابنيها:

كانت مأساة في الحالتين. مهما قلت لن اجد الكلمات لوصفها. الصراخ!!! يا إلهي!!! لن اسمع مثل ذلك مرة اخرى. غادرت العيادة فيما بقي زوجي. بعد ان انتهى كل شيء نادوني لأرضع الطفل. حين دخلت الغرفة وجدت وجه زوجي ابيض «كالبفتا البيضاء» وعروق الدم منتفخة في وجه ابني، تماماً كصور الاولاد الافريقيين في المجاعة. كان وجهه ايضاً شاحباً «بفتا بيضاء». استطعت ان ارى في تعبير وجهه تعابير استفهام غريبة. أعظيته ثديي وكنت ابكي طول الوقت.

حين سألتها عن التعبير على وجه ابنها قالت:

سألني بعينه:«ماذا فعلتم بي؟ ألم ترحموني؟» لن انسى ابدأ ما حصل لابنيّ حين خُتْنَا. كان ذلك فعلاً مرعباً. حين كنت ارضعه كان يتوقف عن المص بين الفينة والفينة بسبب الألم وهو ينظر اليّ كأنه يريد ان يقول لي شيئاً. كانت فعلاً مأساة. كرهت نفسي. كرهت نفسي بسبب ختان ابنيّ.

هذا يعني ان ختان الجنسين وفي كل الاعمار شدّة قوية ومؤلمة، وإنكار هذه الحقيقة يمثل تحاملاً اجتماعياً وتمييزاً ضد الاولاد.

في بحثي (عبد السلام، ٢٠٠٠) بينت شهادات المستجوبين علاقة بين العمر والمركز وانكار مخاطر الختان. الذين كانوا اكبر سنأ واعلى طبقة ومركزاً مهنيأ انكروا ان يكون ختان الذكور مؤلماً وغير ضروري. هذا الموقف هو برهان اضافي على العلاقة بين الختان وسياسة السلطة البطركية الجندرية. في المنظمات الاجتماعية البطركية يعني العمر والوظائف والمراكز القيادية ضمناً ان صاحبها يملك سلطة. عادة يتعاطف هؤلاء الافراد الاقوياء مع الضعفاء، ولكن ضمن حدود لا تهددّ مكانتهم كanas مسؤولين عن التحكم بالمجتمع (جانواي، ١٩٨٠).

العمر كعامل من عوامل السلطة قد يفسرّ التصريحات

المتناقضة التي ادلى بها بعض اطباء الذين برّروا ختانهم للذكور من غير بنج بان غرلة الذكر لا اعصاب فيها. ولكن على الرغم من ذلك لاحظوا ان الاولاد يتألمون حين يختنون. العلامة النسوية نانسي شيبير-هيوز تصف ثلاثة مستويات في التعامل مع جسم الانسان، ابتداء بالمادي وانتهاء بالمجرد. المستوى الاول واكثرها مادية هو جسم الفرد. في هذا المستوى يعامل الجسم كجسم انسان يشعر بالألم واللذة. هذا هو المستوى الذي يمكّن الفرد من الاحساس بمشاعر شخصية ملموسة وان يستجيب لها. المستوى الثاني هو الجسم الاجتماعي حيث يعامل الجسم كشيء مجرد ليس له اية مميزات فردية. في هذا المستوى يستطيع المجتمع ان ينقش رموزه على الجسم بواسطة اعمال مادية كالختان. المستوى الثالث هو السياسي حيث يتدخل المجتمع ليحدد ويتحكم بالحدود التي يمكن ان يتصرف ضمنها الفرد بجسمه، وما هو ممنوع (شيبير-هيوز، ١٩٨٧). ارى انه في حالة الاطباء المشار اليهم اعلاه تنطلق ملاحظاتهم وتأويلاتهم لردة فعل الأولاد على الختان من مكانتين اجتماعيتين مختلفتين. تُبدى الملاحظة على مستوى جسد الفرد ومن العلاقة الشخصية بين الطبيب البالغ والولد. وبالتالي يُعترف بألم الولد. ولكن، من جهة اخرى، يُبدى التأويل على مستوى الجسم الاجتماعي الرمزي، والذي يحول تجريده دون الشعور بأحاسيس ملموسة ومن منطلق علاقة مشتركة بين البالغين والاولاد. في هذا المستوى يمثل كل من الاطباء والاولاد فئات اجتماعية مجردة لا افراداً واقعيين. وبالتالي تستطيع الفئة القوية ان تكرر بسهولة آلام الفئة الأضعف.

٢-٣- رمزية الجسد

في ابحاثي الميدانية نادراً ما اعترف المستجوبون بان ختان الإناث والذكور يستلزم فقدان انسجة حساسة جداً، وان العمليتين تنتهك سلامة الجسد. وكثيراً ما استندوا الى الانتصاب كمرجعية فيما يتعلق بمعتقداتهم حول غرلة الذكر. بعض المستجوبين قالوا انهم يعتقدون ان غرلة الذكر تمنع الانتصاب، او على اقل تقدير، تجعل العضو يبدو ضعيفاً. مثلاً، قال احدهم: «ليست الغرلة الا قطعة مدلاة مرخية.» مثل هذه المعتقدات تنم عن ايمان عميق بان غرلة الذكر ترمز الى الانوثة وبالتالي يهدد الاحتفاظ بها ذكورة الرجل. ويؤيد هذا التحليل فكرة المستجوبين عن الذكورة. اكد مظهم ان الذكورة تعني الرجولة وانهما كليهما يتمثلان في الانتصاب. يشترك في هذه الفكرة كل من المعارضين للختان الذكوري والموافقين عليه. قال مؤيدو الختان ان الغرلة تعوق الانتصاب، ولذلك تكون إزالتها شرط تحقيق الرجولة الكاملة. اما معارضو الختان فقالوا ان الغرلة لا تمنع الانتصاب، وعليه لا يكون

الختان ضرورياً لتحقيق الرجولة الكاملة. هذا النوع من التفكير يعكس تمسكاً بالتفكير البطرقي الذي يعزّز الانتصاب كرمز للقوة الجنسية، وبالتالي للسلطة السياسية (بايج، ١٩٧٨). اذهب ايضاً الى ان هذا هو اساس المعتقد بان ختان الاناث اقصى من ختان الذكور لان ختان الاناث يقتضي إزالة عضو ينتصب. بعض النسويات يتبنين ايضاً هذا المعتقد البطرقي الذي يعترف بالانتصاب فيما يفغل ان كلاً من ختان الذكور والاناث يستلزم فقدان انسجة حساسة جداً، وان العمليتين تنتهكان سلامة الجسد وحق الانسان بان يحدد كيف يعامل جسده.

وعليه فان ختان الذكور والاناث على السواء لا يخدم الرجال والنساء والاولاد بصفتهم فئات اجتماعية. بل يخدم بالحري استمرار ميزان القوى الجندرية البطركية الذي يفترض مسبقاً تكويناً رمزياً خاصاً للجسد لإقرار تفرقة جندرية واضحة. وعليه يزيل الختان الجزء الرقيق الحامي الرطب والحساس (وهي كلها مميزات انثوية) من عضو الذكر التناسلي، والجزء القوي، القاسي، الفعال (وهي كلها مميزات ذكورية) من قسم من اعضاء الانثى التناسلية. لان الختان يؤدي الى ألم غير ضروري ويؤذي الفرد فإنه ليس طريقة صحية. انه ممارسة ذات مدلولات رمزية وسياسية. اما مبرراته الصحية فليست سوى آلة لدفع الناس الى تنفيذ مثل هذه السياسة للجسد الاجتماعي.

٣-٣- اللغة

اللغة المستخدمة في المناسبة الاجتماعية التي ترافق الختان تبين دوره كألة لفصل الولد عن النساء وضمه الى الرجال. في بحثي المشار اليه اعلاه (عبد السلام، ٢٠٠٠) قال جميع من استجوبت إنهم يعتبرون ختان الذكور نوعاً من بلوغ الرجولة، وان الولد المختون حديثاً، أياً كان عمره، بهناً بجملة «مبروك، اصبحت رجلاً.»

كذلك تبين اللغة ان الختان يرمي الى تثبيت صورة ذكر عدواني متفوق على السناء. إحدى المستجوبات تذكرت جملة تهنئة ذات دلالة بعد ختان ابنها. قالت: «هنأ ابن عمي الطفل الذي ختن قائلاً. «مليش، المره دي انت اللي تتعور، بعد كدا انت اللي ح تعور.» واضافت ان هذه الجملة فاجأتها إذ شعرت ان ابن عمها عامل الولد المختون كأنه رجل بالغ مع انه كان لا يزال طفلاً. رأت هذه الأم ان ابن عمها أمل أن يصبح الطفل ذا سلطة وان يصبح رجلاً وان يؤذي النساء. وجدت ان جملته وقحة. لماذا عليه ان يؤذي النساء؟ مع ان ابن العم هذا كان يعني شيئاً جنسياً الا ان جملته كانت تحمل معنى خفياً ايضاً إذ أشعرت

الأم انه يتمنى ان يكون الولد صاحب سلطة في كل شيء (عبد السلام، ٢٠٠٠).

تجربة هذه الام المصرية تتفق مع تأويل لسعة انتشار ختان الذكور في الولايات المتحدة حيث يشجع المجتمع الرجال الاميركيين على ان يكونوا عدوانيين وعنيفين. ختان الذكور يعيد انتاج السياسة الجندرية غير المتزنة لان الرجال البالغين سيعملون للمجتمع ما عمل بهم في طفولتهم. يرى العالم النفساني الاميريكي رولاند غولدمان ان العنف ضد النساء نتيجة ختان الذكور. لان الختان الذكوري يجرى قبل ان يستطيع الأطفال ان يتكلموا، لا يستطيعون كبالغين التعبير عن الرضة باللغة، وعليه يعبرون عن هذه الرضة بسلوك يُحدث رضة للآخرين (غولدمان، ١٩٩٧).

تعبّر اللغة عن سياسة التسلط في ختان الإناث ايضاً. في مصر يسمون البظر عند الختان «زنبوراً». يظنون ان بنتاً لم تختن تكون عدوانية بسبب الحفاظ على هذا العضو الفعال. فيزيلونه لكي يجعلوها طيبة فيمكن تزويجها. البنت التي تختن حديثاً تسمى عروسة. ان كل المفردات المستخدمة في ختان الذكور وختان الإناث تثبت علاقة ذكر عدواني/انثى طيبة.

٣-٤- اشترك النساء في الختان

تعمل السياسة الجندرية بطريقة اخرى من خلال الختان. قال المستجوبون إن النساء يلعبن دوراً فعّالاً في تنفيذ الختان. اقترحت الممرضات ختان الطفل حين رأين ان الأم ميالة الى تأجيله. مستجوب آخر قال إن النساء في أسرته كنّ يمسكن الطفل بقوة كي لا يتحرك اثناء الختان. هذا المثل الأخير الذي يبين اشترك النساء في ختان الذكور الذي هو طقس لفصل الولد عن امه وقربياته، ان هذا المثل يبين ان هؤلاء النساء انفسهن يخضعن الولد للمجتمع.

وهذه هي حال ختان الإناث ايضاً. امهات عديدات يتمنين ان يجنبن بناتهن آلام الختان، الا انهن يخفن مواجهة المجتمع. وعليه اذا ترك الوالد للأم قرار ختان الذكور او الإناث يعني ذلك انه يترك القرار لرأي المجتمع. بكلمة اخرى، لا يكون للأم قرار خاص في الموضوع، حتى لو بدا في الظاهر انها صاحبة القرار فيما يتعلق بختان اولادها. تعاني الامهات الهم والحزن بسبب عذاب اولادهن، ولكنهن يسلمن اولادهن وبناتهن لسكين الختان لانهن لا يستطعن مواجهة المجتمع اذا لم يفعلن. وبذلك تسهم النساء بصمتهن في استمرار السياسة الجندرية المقررة.

لا تقدّم النساء اولادهن للمجتمع البطرقي علامة قبولهن بالخضوع لسياسة السلطة البطركية الجندرية فحسب، وانما لسن حرّات في اتخاذ القرارات الخاصة باولادهن. في المجتمعات البطركية يكون للنساء والأولاد على السواء مكانة اجتماعية دنيا بسبب عدم استقلالهم الاقتصادي (ليرنير، ١٩٨٦). في هذه الظروف لا يكون بوسع النساء اتخاذ قرارات مستقلة. احدى النساء المستجوبات قالت إن ترك قرار ختان الابن للأم يعني ترك القرار لرأي المجتمع لا لخيارها الحر فيما يتعلق بالطفل. هذا الوضع يسبب استمرار دونية المرأة لان إحدى علامات المكانة العليا ان يستطيع الفرد التحكم بنتاج عمله/ها (مور، ١٩٨٨). اكثر نتاج النساء قيمة وقبولاً هو الاولاد بسبب تقسيم العمل الجندري البطرقي التقليدي. الا ان الاولاد لا ينتسبون الى الأم ولذلك لا يكونون لها وانما للآب واقاربه بعد ان تتقضي فترة عناية الأم. وعليه تعي النساء انهن لسن حرّات في التحكم بما ينبغي ان يُصنع بأجساد اولادهن، مع ان معظم المستجوبات من الأمهات عبّرن عن هم وحزن لختان ابنائهن، تماماً كما تحس امهات كثيرات بالنسبة لختان بناتهن. بما ان النساء يشعرن بانهن مضطرات الى هذا التصرف، تحتفظ حتى النسويات بينهن بإحساس انهن موفدات من قبل المجتمع لتنفيذ القضايا الجندرية المسكوت عنها. فان تُتدب النساء لإعادة انتاج وحماية المعايير البطركية وميزان القوى الجندرية هو جزء من سياسة السلطة الجندرية التقليدية (جينواي، ١٩٨٠).

٢-٥- من يفرضه فعلاً: الرجال أم النساء؟

برهان آخر على ما للختان من دلالة على سياسة السلطة الجندرية هو الفرق بين ردة فعل كل من الرجال والنساء المستجوبين عليه. تحليل المقابلات مع الاهل يبين ان الأمهات عبّرن اكثر من الآباء عن إدراكهن لعذاب ابنائهن نتيجة الختان. كذلك كانت الأمهات اكثر تردداً من الاباء في السماح بالختان. اليك مثلاً عن الفرق بين ردة فعل أم وأب على ختان ابنهما. كلاهما من المتقفين الذين يؤيدون حقوق الجندر والتناسل ويحاربان ختان الإناث على هذا الأساس. قال الوالد:

سألت أمه لماذا ينبغي ان نخنته؟ قلت لها «لان على كل واحد ان يُختن.» لم يخطر لي على الإطلاق ان اطرح هذا السؤال. واضفت: «سيكون غريباً إن لم يختن.» أجابت: «أبدأ. من قال لك إن الجميع مختنون؟» كانت متوترة الاعصاب وقلقة جداً على ابنها. واستخدمت الحقوق الجندرية دعماً لحجتها. قلت لها إن جميع اصدقائنا الأقباط انفسهم كانوا مختونين فلماذا نكون نحن مختلفين؟ لا يستطيع ان ابقيه من غير ختان في مجتمع يختن فيه الجميع.

فيما قالت الأم:

سألت الطبيب قبل ان يبدأ العمل: «هل يجب ان يختن الصبيان؟» كنت جديّة إذ لم تكن لديّ أية افكار مسبقة. لا اعرف لماذا، ولكنني وجدت نفسي اقول ان ليس هناك سبب لختان الذكور مع انني لا اعرف ابدأ من أين جاءتني هذه المعلومات. انها خطرت لي بالصدفة. ربما لانني كنت قلقة على ابني. قال: «يقول البعض إن الختان ليس ضرورياً.» فوجئت لان الطبيب كان يمارس الطقوس الدينية كالصلاة. قلت له: «لنستغف عنه اذن.» وكنت على اهبة ان أخذ الولد واعدو الى البيت، ولكن والده اصرّ: «انتهى الأمر. إننا هنا الآن.»

قالت أم أخرى: «مع انني لم ارفض، فان والده هو الذي اتخذ القرار.»

وهذا ما نجد ايضا فيما يختص بختان الإناث. مع انه يقال ان من يختن البنات هن النساء ولا دخل للرجال فيه، فإن نساء عديدات قلن إن عليهن ختان بناتهن ليضمنّ عفتهن وإمكانية تزويجهن حين يبلغن لأن الرجال يرفضون ان يتزوجوا فتاة لم تختن. بل قال بعضهم إن الزوج قد يعيد العروس الى بيت أهلها إن لم تكن مختونة. وعليه يلعب الرجال دوراً في كل من ختان الإناث والذكور. قد يكون هذا الدور مضمراً أو صريحاً، الا انه موجود ابدأ.

٣-٦- التبريرات الطبية كلعبة السلطة الجندرية:

تعرفّ الطب الحديث بختان الذكور والإناث في انكلترا القرن التاسع عشر ايام حكم الملكة فكتوريا، وامتدّ من هناك الى كليات الطب في المستعمرات والبلاد الناطقة بالانكليزية (والرستايين، ١٩٨٠). تلعب التبريرات الطبية دوراً ثانوياً فيما يتعلق بختان الإناث الآن، على نقيض ما هو حاصل بالنسبة لختان الذكور. أرى ان تبرير ختان الذكور على انه إجراء وقائي ضد سرطان عنق رحم المرأة ذو دلالة خاصة في استخدام ختان الذكور كلعبة بطركية. انه جزء من السياسة الاجتماعية التي تحدّد كل جندر على انه يشكل خطراً للآخر فتساعد بذلك على استمرار التوتر بين الرجال والنساء. يعلمّ المجتمع البطرقي الرجال والنساء على ان يكونوا حذرين من الجندر الآخر. وبذلك يعتبر كل جندر ان الآخر خطر. وعليه يسهل على النساء ان يوسعن تحاملهن الموروث ليتخيلن ان غرلة الذكر أحد اخطار الذكورة. الاطفال من الصبيان وسيلة جيدة لتحقيق هذا الهدف لأن الطفل ذكر وصغير؛ وبالتالي

يكون أداة مناسبة وطبيّعة لتحقيق ما تهدف اليه السياسة الجندرية من خلال هذا الجرح الرمزي. اذا تُرك الذكور من غير ختان حتى بلوغهم يكونون اقل استعداداً لتصديق ان اجسامهم السليمة تشكل خطراً على النساء، او ان يسمحوا لأي طبيب بان «يحمي» المرأة من السرطان بواسطة ختانهم. أثبتت التجربة ان هذا الادعاء الوقائي خاطئ بكامله. ٨٠٪ من رجال العالم ليسوا مختونين بما ان ختان الذكور لا يمارس الا بالنسبة الى ٢٠٪ من الرجال. وحيث لا يكون ختان الذكور تقليداً ثقافياً لا تصاب النساء اكثر بسرطان عنق الرحم ولا يطلبن من شركائهن الرجال ان يُختنوا ليحمين انفسهن من السرطان. وعليه، حين تقدم النساء اولادهن الصبيان لسكين الجراح لإزالة «خطر» سرطان عنق الرحم المزعوم، يكتنّ قد اشتركن ضمناً في نسخ اداة من ادوات سياسة السلطة الجندرية إذ يثبتن ان جسد الذكر خطر على الإناث. وأذ اتضح الآن خطأ التبريرات الصحية لختان الذكور انكشف وجهه البشع والجاثر: انه ضحية من اللحم والدم تقدم للمجتمع البطرقي.

٣-٧- الشوفنية الجندرية

من المعروف ان اختان الاناث برهان علي الشوفنية الذكورية لانه يثبت ان جنسانية الانثى طبيّعة في مقابل جنسانية الذكر العدوانية (عبد السلام، ١٩٩٨؛ طويبا، ١٩٩٢). مؤيدو ختان الاناث يعتقدون ان هذه الانوثة المقطّعة تشبع الرجال اكثر، ويزعمون انها لا تمثل خسارة هامة بالنسبة للنساء. كذلك وجدنا ان العديد من المستجوبين الذين يدعون انهم نسويون او من انصار المرأة ينكرون ان تكون هناك اية علاقة بين ختان الذكور ومشكلات جنسية يعانيتها الذكر. يقولون ان الرجال، على نقيض النساء، لا يشكون من ختانهم. وتضيف النساء بينهم انه حتى اذا كان للرجال شكوى فعليهم ان يثيروا قضاياهم بانفسهم. هؤلاء المستجوبات يقلن انهن مستعدات للوقوف ضد اي ممارسة تؤذي النساء لان النساء، كفتة اجتماعية، لا يجدن عناية اجتماعية صحية كافية، الا انهن لسن مستعدات للعمل نفسه فيما يتعلق بالرجال. يتضمن هذا الموقف فصلاً جندرياً على الصعيد السياسي لانه يتعامل مع قضية سلامة الاعضاء التناسلية على اساس الجندر.

وقد اضافت هؤلاء المستجوبات النسويات انهن يترددن في إثارة مشكلة سلامة اعضاء الذكر التناسلية لان الرجال يتمتعون بحرية التعبير عن مشكلاتهم الجنسية اكثر من النساء. يتضمن هذا الموقف شعوراً بالعجز اكتسبته الانثى وهو شعور سائد في المجتمع البطرقي التقليدي، والذي يناقض فرضية تحرر النساء وتمكينهن والمساواة الجندرية. وعليه لا

تضمن الشوفينية الانثوية موقفاً اقوى للنساء.

مستجوبات نسويات عديدات يعتبرن ان قضايا الجندر بشكل عام، وقضية الختان بشكل خاص، هي مبدئياً قضايا صراع بين الرجال والنساء، وليست قضايا متعلقة بأن لكل من الرجال والنساء حقوقاً متساوية. المستجوبات اللواتي عبرن عن ترددهن في إثارة قضية ختان الذكور بررن موقفهن بان النضال ضد ختان الاناث سيؤدي الى تغيير في السياسة الاجتماعية يكون في مصلحة النساء. اما القضاء على ختان الذكور فلن يحدث تغييراً. هذا التبرير يعني ان هؤلاء النسويات يتعاملن مع الولد الذكر على انه رمز الرجال الذين يتحكمون بالنساء، وعليه فانهن لا يتعاطفن معه، مما يعني عدم مبالتهن بالأم اولادهن انفسهم.

قالت المستجوبات النسويات انهن مستعدات للنضال ضد ختان الذكور اذا صرّح الرجال بوضوح بانهم يعانون مشكلات جنسية بسبب ختانهم. يتضمّن هذا الموقف ضغطاً غير مباشر على الرجال. فالرجال، كالنساء، محاطون بحاجر من الصمت فيما يتعلق بالختان. وقد لزمّت النساء الصمت حول ختان الإناث خلال مدة طويلة. لم يتكلمن الا حين شُجمن على ذلك. وأنا أرى ان الرجال ايضا بحاجة الى تشجيع من قبل الناس والمجتمع لكي يعبروا عن آلامهم. فان يُحرموا مثل هذا التأييد هو عمل شوفينية انثوية لا تشبه النسوية.

٣-٨- التحكم بالجنسانية

احدى المفارقات التي برر بها المستجوبون اعتقادهم ان ختان الذكور لا ينبغي ان يُعتبر قضية جندرية هي ان ختان الذكور ليس جزءاً من السياسة الاجتماعية التي تتحكم بالسلوك الجنسي. لاحظ بعض المستجوبين من خلال عملهم الميداني ان معظم الناس ينوون تذكير الإناث بالآلم الذي يرافق الختان كألة من آلات التحكم الاجتماعي. بينما ليس ضرورياً ان يتذكر الذكور هذه التجربة المرعبة لانها لا تهدف الى ان تفرض مثل هذا التحكم عليهم. هذا سبب تأجيل ختان الإناث الى سن متأخرة. لا يهدف ختان الذكور الى تهيبب الاولاد من الجنس او ضمان عفتهم، كما هي حال الاناث. لذلك لا تختن البنت حين تكون طفلة إذ لن يعلمها ذلك الفضيلة، اي البكارة. وفي رأيهم ايضا أن هذا الوجه للختان يوصل رسالة مؤلمة للإناث، كما اكدت احدى المستجوبات: «حين تؤذى انثى في هذا المكان وتعي ذلك، تصبح خائفة؛ ولكن اذا حصل ذلك وهي طفلة لن تربط هذه التجربة المؤلمة بدرس تأديبي.»وقد اعتبرت المستجوبات ان هذا الدرس لا ينطبق علي الذكور، حتى اذا ختنوا بين ٧ - ١٢ سنة، بما ان ختانهم ترافقه حفلات، ويقال لهم ان هذه العملية عملية تجميل تعدّم للذكورة ، وتعزّز قوتهم

الجنسية وتبقيهم في صحة جيدة. ان هذا يختلف عن وضع ختان الإناث الذي يليه تقييد حركة البنت في المساحة العامة، ومنعها من الاختلاط بالجنس الآخر، وتثبيت الممنوعات والمحظورات الجنسية، والاصرار علي ان ختانها اجري للحفاظ على شرف الاسرة.

وعليه ظلّ بعض المستجوبين النسويين من الرجال والنساء ان ختان الذكور اقل اهمية من ختان الاناث لانه لا يفترض كبح الجنسية الذكورية والتحكم بها. ولكن الختان قد استخدم عبر التاريخ كأداة اجتماعية للتحكم بالجنسانية الذكورية ايضا. الاطباء المناصرون لختان الذكور كانوا يعون انه يكبح الجنسية الذكورية. موسى ميمون، الطبيب اليهودي الذي عاش في القرن الثالث عشر، نصح بختان الذكور لإضعاف قوة الرجال ولذتهم الجنسيتين لتحسين اخلاقهم وضمان عفتهم (الديب ابو سهلية، ٢٠٠٠). كذلك اثناء حكم الملكة فكتوريا ادخل الاطباء البريطانيون ختان الذكور والاناث في القرن التاسع عشر لـ«منع» الاستمناء و«معالجته» (والبرستايين، ١٩٨٠). مستجوبون آخرون عبّروا عن ادراك ضمني لكون ختان الذكور عنصر تحكم اجتماعي، بل اصرّوا على ان مثل هذا التحكم ينبغي ان يستمرّ باعتباره مقدساً. مثل واضح لهذا الموقف هو موقف طبيب مستجوب قال ان الختان هو ارادة الله على المستوى الفلسفي، وإرادة الوالد على المستوى العملي. هذه النظرة تخلط الله بالأب وتحاول ان تمنح التحكم الاجتماعي طبيعة مقدسة وفلسفية. وصف هذا المستجوب الختان بأنه تهذيب. واطاف ان هدف الدين هوتحقيق الانصياع للعرف. طبعا، ينطبق التهذيب والانصياع على الفئة الضعيفة، انصياع الولد للأب. فهذه النظرة توحد بين الأب، الذي هو ربّ الأسرة، وإله السماوات، ويجعل الأب ممثل الله الذي ينفذ الختان/التحكم.

٤- الختان وسياسة السلطة العامة

٤-١- الختان وروح الرأسمالية

في عصر التحوّل الرأسمالي حدّدت سياسة السلطة المسيطرة ما هو السلوك الجنسي المقبول، بل وما ينبغي ان يُكتب او يقال او لا يقال عن الجنس. بما ان الانتاج هو اهم الاهداف الرأسمالية، اقتصر التعبير عن الجنسية على ما يحقق هذا الهدف. فالعلاقة الجنسية المقبولة هي فقط تلك التي تكون بين الزوجين بهدف انتاج قوة عاملة. كل اشكال التعبير الأخرى عن الجنسية كانت غير مقبولة اجتماعياً. لم تردّد المؤسسات الدينية والطبية على السواء في التدخل لفرض التحكم بالجنسانية بما انها اعتُبرت ضعفاً فوضوياً اذا تركت من غير قوانين تنظمها اجتماعياً (فوكو، ١٩٨٤). حين نجعم

معاً الانسلاخ الاجتماعي الذي هو من مميزات علاقات الانتاج الرأسمالية والتحاملات البطركية ضد النساء والاولاد، لا يكون مستغرباً ان يمارس المجتمع تحكمه باجساد الافراد بكل طريقة ممكنة كي لا يتاح اي تحويل عن الهدف الرأسمالي الاساسي، الذي هو انتاج السلع في المصانع الاولاد في الأسر (تراسك، ١٩٨٦). هذا ما يفسر الهوس بالاستمناء في القرن التاسع عشر في الغرب والذي ادى الى جعل ختان الذكور والاناث من الممارسات الطبية.

٤-٢- الاحتذاء

السبب الاساسي لأصرار المتقنين المصريين على ختان اولادهم هو خوفهم من الاختلاف. وانه لذو دلالة بعيدة ان لا معيار متعارف عليه للختان ليتشابه جميع الرجال المختونين. وصف المستجويون درجات مختلفة لختان اولادهم. قطع بعض الاولاد شديد وقطع الآخرين رخو. بل ترك بعض الاولاد بندوب ذات اطراف غير مستقيمة. هذا برهان على ان المظهر المشترك الوحيد بين جميع الذكور المختونين هو تعرضهم لتجربة الختان. وذلك ينفي الاسطورة القائلة بضرورة تماثل شكل الولد وأشكال بقية رجال المجتمع، ولا سيما أبيه. ولكن ختان الذكور يضمن ان يخضع جميع الناس اولادهم للألم والقطع. وعليه أرى ان للختان وظيفة جديدة: انه آلة تضبط اي ميل الى الثورة او عدم الاحتذاء. أرى الاحتذاء بتقليد ختان الذكور كبقية من بقايا النظام الاجتماعي القبلي، حيث يفرض التشابه بين افراد المجتمع المحلي ويقدر كثيراً. في مثل هذا الطرف من «التضامن الآلي» يعتبر كل عصيان، وميل الى الفرديانية او تخطي التشابه فوضى مدمرة تستحق العقاب (دوركهاميم، ١٨٩٢، ١٩٨٤). ولعامل العمر اهمية خاصة بالنسبة لسياسة السلطة العامة والجندرية. القبول بختان الذكور كنوع من التمييز ضد العمر يجعل الناس يألفون مع الجماعة ويخضعون لها بان يؤدوا اولادهم. مثل هذا الخضوع يكبح تطور التفكير النقدي الذي يشكل تهديداً لنظام الحكم الظالم على مستوى الأسرة والدولة، بما ان للاولاد الذكور قيمة مميزة في نظام الاسرة البطركية. بكلمات اخرى، يكون ختان الذكور هاماً في انه يعيد قوانين المرتبية البطركية التي تقتضي خضوع الادنى مرتبة للاعلى في المكانة، السن و/او الفئات الجندرية. وبذلك يكون لختان الذكور اهمية بلغة سياسة التحكم الاجتماعي. الا اننا نجد الاحتذاء ايضاً في ختان الإناث، وإن لاسباب مختلفة. نادراً ما يذكر التشابه الشكلي كتبرير لختان الإناث.

ولكن احتذاء قانون الشرف/العار التقليدي يبرز خاصة فيما يتعلق بختان الإناث. يُفترض ان ختان الإناث يساعد على

الحفاظ على بكاره البنات وامانة الزوجات ؛ ولذلك يجب ان تخضع النساء للختان اذا اردن ان يقبلهن المجتمع.

٤-٣- اعادة انتاج العلاقات المرتبية

بالاضافة الى دوره في السياسة الجندرية يثبت ختان الجنسين علاقات السلطة المرتبية على اصعدة مختلفة من التنظيم الاجتماعي. انه يشجع على احتذاء التقاليد القديمة لا لسبب الا لانها قديمة؛ يعوق اتخاذ اي مبادرة للتغيير؛ ويتطلب عدم التعاطف مع اي آلام فردية اذا كان هذا التعاطف يتحدى التقاليد. وعليه يقر استمرار الختان نموذجاً للسلوك يميزه خضوع مطلق لأوامر الكبار وميل الى الحفاظ على الحالة الراهنة .

ان دراسة تناولت ٢٢ مجتمعاً محلياً يمارس الختان وجدت ان الذكر لا يختن بسبب صالحه الخاص، وانما من اجل اسباب الاسرة او القبيلة. كان هؤلاء الأسياد يجبرون الأب على ان يختن ابنه من غير تردد. وقد اعتبر خضوع الأب لأسياد القبيلة علامة وفاء للمجتمع البطركي. الطقس الذي عبر عن هذا الوفاء كان بيتر جزء من عضو الذكر التناسلي بدلاً من الأذن، مثلاً، لان العضو هو المسؤول عن التناسل. ومن هنا اهميته بالنسبة لاهتمامات الجماعة، بما ان رحيل ذكر بالغ مع اولاده سيضعف سلطة الجماعة، مما سيؤدّد بدوره تهديداً سياسياً واقتصادياً بالنسبة للقبيلة. تأويل قصة الخليقة عن الختان بمصطلحات سوسولوجية يبين انها تمثل صراعات داخل القبيلة التي ازداد عددها واحتاجت الى مزيد من الذكور للدفاع عنها. هذا هو السبب الذي جعل اليهود يعتبرون الختان في العهد القديم معاهدة سياسية بين الله وابراهيم، من غير ان يعطوها اي تفسير صحي او طلي، كما هي حال الاطباء اليهود وهؤلاء الذين اقتنعوا بأرائهم اليوم (بايج، ١٩٧٨).

ايأ كان الاصل الثقافي للختان، فان الناس انزلوه بالاولاد كتقليد وبالهدف نفسه: تقوى الرجال البالغين ومكانتهم الاجتماعية المميزة عن النساء والاولاد. ولذلك ينصّ الختان القانون الذي يقرر ان من الطبيعي ان تكون السلطة للأقوياء، ويجعل ذلك جزءاً ثابتاً من الواقع الاجتماعي (موتاغو، ١٩٩١).

هذه الاهداف نفسها مستمرة حتى الآن. اصل الضغط الاجتماعي لختان الاولاد برهان على دور الختان في إعادة تكوين مجتمع مرتبي. الاقارب الكبار في العمر يضغطون عادة على الأزواج الاضعف سنأ ليختنوا اولادهم.

الذين استجوبتهم في بحثي الميداني وكانوا اهل اولاد ذكور، لم

يعتبروا انهم يجنون اي فائدة شخصية من ختان ابنائهم. انهم تألموا لألم اولادهم. الا انهم خنتوهم لانهم خافوا من اتباع عقلهم وتحدي التقاليد المحافظة. بهذه الطريقة تصرف هؤلاء المتقفون الذين كانوا يحاضرون ضد ختان الاناث على اساس «منطقي»، تصرفوا تماماً مثل عامة الشعب الذين يختنون بناتهم. تحليل تجربة المستجويين مع ختان ابنائهم يبين انه ليس في صالح الولد. تذكروا النزف، الشدة، الألم، التهاب المجاري البولية، وتغييرات سلوكية بعد ختان الذكور، تماماً كما استعادت النساء ذكريات ختان بناتهن. مستجوب واحد قال انه تمكن من التغلب على صدمة ختانه لانه نال الكثير من الدعم النفسي والمكافأة الاجتماعية خلال حفلة ختانه وبعدها، ولكن حتى هذا اكد ان الصبيان الآخرين الذين ختنوا معه صدموا فعلاً على الرغم من الحفلة المشجعة. بعض رفاقه قاوموا، حاولوا ان يهربوا وعبروا عن رفضهم بالكلام وبغير الكلام. ولكن حين اصبح جميع هؤلاء رجالاً بالغين ختنوا اولادهم. بذلك يحافظ على المرتبية كبير/صغير وتستمر.

٤-٤- الختان والنظام الاجتماعي

لكي ينفذ النظام في مجتمع بطركي لا بد من ان تحدّد بوضوح خطوط الفرز الجندري. والختان إحدى طرق تحقيق هذا الفرز، ولو على صعيد رمزي. مثلاً، في بعض القبائل الافريقية يمكن تفسير الختان على انه رمز الثنائية الجنسية للخليقة. حسب هذا المعتقد يولد الانسان بصفات ذكورية وانثوية بما ان الانثوية موجودة في غرلة الذكر كما ان الذكورية موجودة في البظر. وعليه يعتبر الختان تطهيراً للذكر من المميزات الانثوية. يرون ان الروح الانثوية تمنع الذكر من القدرة على التفكير العقلاني، وعليه يعدّ الذكر الذي لم يختن عديم الكفاية اجتماعياً. كل من الذكورة والانوثة مبني اجتماعياً على علاقة الواحد منهما بالآخر. وبناء على ذلك يعتبر الرجل رجلاً ما دام بإمكانه ان يخترق امرأة. وحسب المعتقد التقليدي لا يستطيع ذلك الا بعد إزالة الجزء الأنثوي من جسمه بواسطة الختان.

ثم ان الذكر يفقد فردانيته بواسطة الختان ويصبح كائناً اجتماعياً. يعتبر الختان قطعاً لوحدة الانسان حين يبتز الجزء الانثوي من جسمه؛ لذلك يبحث الذكر عن عودة التّام لا يمكن ان يتحقق الا بالزواج. وعليه يكون هدفاً أساسياً للزواج. كذلك الانثى التي سلّبت مميزاتها الذكورية عند الختان تقبلها حين تقتش عن زوج. بناء على ذلك تصبح عملية الختان عملية تحوّل الفرد الى كائن اجتماعي يسعى الى الاستمرارية بواسطة الزواج وولادة الاطفال (موتاغو، ١٩٩١). الملاحظات الميدانية في مصر تشهد بان ختان الذكور والاناث لا يزال محتفظاً بهذه الوظيفة. يقول الناس ان ختان الجنسين من

المفروض ان يجعل الرجل رجلاً والمرأة امرأة. بل ان هناك معتقداً شائعاً يذهب الى ان رجلاً غير مختون لن يستطيع ان يخترق امرأة في الجماع، وعليه ستزول البشرية اذا لم يختن الرجال.

٥- كيف الخروج من هذا المأزق؟

اهمية حركة الجسد السوي بالنسبة للتغيير الاجتماعي حركة الجسد السوي حركة عالمية ينفذها اناس يروجون لحق الجميع بالسوية الجسدية، ويناضلون بالتالي ضد ختان الذكور والإناث ويعتبرونهما كليهما تشويهاً للاعضاء التناسلية. نسويات كثيرات يشاركن في هذه الحركة. والنسوية تختلف عن الشوفينية النسائية بما انها تهدف الى إحداث تغيير اجتماعي ومجتمع أكثر عدالة بالنسبة لفئات المجتمع الضعيفة وغير المحصّنة (لينون وويتفورد، ١٩٩٤). من وجهة النظر النسوية ينبغي مثل هذا التغيير الاجتماعي ان يخدم النساء بالدرجة الأولى، أخذاً بعين الاعتبار خصوصيتهن الطبقيه والاثنية. ولكن من المفروض ان يستفيد من التغيير الاجتماعي كل الفئات الاجتماعية المهمشة والتي تحرمها البطركية حقوقها كاملة. تشمل هذه الفئات الاولاد من الجنسين (ساكس، ١٩٥٩). ليست النسوية للنساء فقط، انها موجودة لبناء سياسة اجتماعية جديدة واعدل بالنسبة للجنسين ، وخاصة الاولاد. الفكرة النسوية المعترف بها ان «الشخصي سياسي» لا تنطبق فقط على النساء وانما على كل الفئات الدونية التي تأتي اولوياتها عادة في اسفل جدول الاعمال في سياسة السلطة البطركية.

لإنهاء التحامل الاجتماعي ضد النساء والاولاد لا يمكننا إغفال القضايا الجندرية او تهميشها على اعتبار انها تافهة وان الاولوية ينبغي ان تعطى لقضايا التنمية الاقتصادية في المجتمعات التي في طور النمو. هذا المنطق تسيط مبالغ فيه بما انه يفصل سياسة السلطة الاجتماعية البطركية. ولذلك لا يمكن ان تكون التنمية كاملة من غير اخذ القضايا الجندرية بعين الاعتبار (حاتم، ١٩٨٦). فضح التقاليد الاجتماعية المتعلقة بالجنسانية يعزز التغيير الاجتماعي لصالح الضعفاء (فوكو، ١٩٨٤). وينطبق هذا التحليل على الاولاد من الجنسين، فضلاً عن النساء. لذلك لا يجوز ان تبقى النساء صامتات حيال قضايا تتعلق بالضرر الذي يصيب اولادهن، متذرعات بان ذلك ليس من الاولويات في تحسين وضع النساء الاجتماعي. حين تراجع النساء موقفهن سيحصلن على كسب شخصي مباشر إذ يحمين اولادهن من إصابة غير مفيدة، خطيرة وقد تكون مميتة. ثانياً سيحصلن على فائدة عامة لان موقفهن الجديد سيثبت ان حركة حقوق النساء مفيدة للنساء والرجال والمجتمع ككل.

References

- Abd el Salam, Seham. 1998. *Female Sexuality and the Discourse of Power: The Case of Egypt*. Cairo: AUC/ MA Thesis.
- Abd el Salam, Seham. 2000. *Male Genital mutilation (MGM): A Feminist Study of a Muted Gender issue*. Cairo: non published research with the support a fellowship post-masters grant from Sociology Anthropology Department, AUC.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami. 2000. *Male and Female Circumcision Among Jews, Christians and Muslims: Religious Debate* (khitaan al-zukoor wal-inaath 'and yahud, wal-masihyyin wal-muslimin: al gadal al diny), Riyad El-Rayyes, Beirut, 2000.
- Assaad, Mary B. 1980. "Female Circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research, and Prospects for Change". *Studies in Family Planning*. 1980 Jan. 11(1): 3-16.
- Bettelheim, Bruno. 1954. *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male*. Illinois: The Free Press.
- Chamberlain, David B. 1991. "Babies Don't Feel Pain: A Century of Denial in Medicine". A Paper presented to the *Second International Symposium on Circumcision*. April 30-May 3 1991. San Francisco, California.
- Cold, C.J; and J.R. Taylor. 1999. "The Prepuce". *The British Journal of Urology*. Vol. 83. supplement 1. January 1999. Pp:34-44.
- DeMeo, J. 1997. The Geography of Male and Female Genital Mutilations. In Denniston, George C. and Marilyn Fayre Milos (eds.) 1997. *Sexual Mutilations: A Human Tragedy*. New York: Plenum Publishing Corporation. Reproduced at website: <http://www.noharm.org/geography.htm>
- Dorkenoo, Efu. 1994. *Cutting the Rose*. London: Minority Rights Publications.
- Durkheim, Emil. 1893. *The Division of Labor in Society*. Published in 1984 by the Free Press. New York.
- Foucault, Michel. 1984. *The History of Sexuality* (Vol. 1). London: Penguin Books.
- Goldman, Ronald. 1997. *Circumcision The Hidden Trauma: How an American Cultural Practice Affects Infants and Ultimately Us All*. Boston: Vanguard Publications.
- Gunnar, M. et. Al., 1985. "Coping with Adversive Stimulation in the Neonatal Period: Quite Sleep and Plasma Cortisol Levels During Recovery from Circumcision". *Child Development*. 56 (1985): 824-834. Reproduced at website: <http://www.cirp.org/library/pain/gunnar1985/>
- Gunnar, M. et. Al., 1988. "Adrenocortical Activity and Behavioral Distress in Human Newborns". *Developmental Psychobiology*. 21(1988). 297-310. Reproduced at website: <http://www.cirp.org/library/pain/gunnar1988/>
- Hastings, James; et.al. 1980. "Circumcision". In *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Vol. 3. Edinburgh: Clark.
- Hatem, Mervat. 1986. "The Enduring Alliance of Nationalism and Patriarchy". *Feminist Issues*. Spring 1986, 6(1): 20-43.
- Immerman, Ronald S. and Wade C. Mackaey. 1998. "A Biocultural Analysis of Circumcision". *Social Biology*. Vol. 44, No. 3-4, pp:267-273
- Janeway, Elizabeth. 1980. *Powers of the Weak*. New York: Alfred A. Knopf.
- Kennedy, John G. 1970. "Circumcision and Excision in Egyptian Nubia", *Man*, Vol. 5, No. 2, June 1970, pp. 175-191.
- Lennon, Kathleen, and Margaret Whitford (eds.) 1994. *Knowing the Difference: Feminist Perspectives in Epistemology*. London: Routledge.
- Lerner, Gerda. 1986. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- Lightfoot-Klein, Hanny. 1994. "Erroneous Belief Systems Underlying Female Genital Mutilation in sub-Saharan Africa and Male Neonatal Circumcision in the United States: a Brief Report Updated". Paper presented to the *Third International Symposium on Circumcision*. May 22-35 1994. University of Maryland College Park, Maryland.
- Lightfoot-Klein, Hanny. 1997. "Similarities in Attitudes and Misconceptions about Male and Female Sexual Mutilations". In Denniston, George C. and Marilyn Fayre Milos (eds.) 1997. *Sexual Mutilations: A Human Tragedy*. New York: Plenum Publishing Corporation.
- Montagu, Ashley. 1991. "Mutilated Humanity". A Paper presented to the *Second International Symposium on Circumcision*. April 30-May 3 1991. San Francisco, California.
- Moore, Henrietta. 1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NOHARM. 1994. *Awakening: A Preliminary Poll of Circumcised Men*. San Francisco: the National Organization to Halt Abuse and Routine Mutilation of Males (NOHARM).
- O'Hara, K. and J O'Hara. 1999. "The effect of Male Circumcision on the Sexual Enjoyment of the Female Partner". *The British Journal of Urology*. Vol. 83. supplement 1. January 1999. Pp:79-85.
- Paige, Karen Erickson. 1978. "The Ritual of Circumcision". *Human Nature*. May 1978. Pp:40-48. Reproduced at web-

الرجال على كسر حاجز الصمت حول ختان الذكور، ان يساعدهم ويتهمهم حين يظهر بعضهم مقاومة او انكاراً. إنهاء الصمت الذي لازم هذا المحرم منذ آلاف السنين يحتاج الى صبر وجهود ومثابرة حتى يُنقل ختان الذكور من مجال الصراع السياسي والايديولوجي الى مجال حق الجميع بسلامة جسدية لأنه حق اساسي من حقوق الانسان. دفاع النساء عن حق الرجال بالسلامة الجسدية ونضالهن ضد ختان الذكور لن يكون ذا تأثير سلبي على النضال ضد ختان الاناث. بل بالعكس، العمل ضد ختان الذكور سيثبت خطأ ذريعة بعض الاطباء الذين يدعون ان بإمكانهم إجراء نوع من ختان الاناث ثانوي وشبيه بختان الذكور، مفترضين ان هذا الأخير «تجميل» بسيط وعملي لا تضر.

* نفذت هذه الدراسة بدعم مادي لايحاث ما بعد الماجستير قدمه قسم العلوم الاجتماعية/الانثروبولوجية في الجامعة الاميركية في القاهرة.

حين يعترف النساء بان القضايا الجندرية تشمل حقوق الرجال ايضاً سيدعم حقوق المرأة عدد اكبر من الرجال المنفتحين.

لا ينبغي ان تنسى المصريات ان اول المروجين ضد ختان الاناث في مصر منذ ١٩٢٠ كانوا اطباء رجال. قدّم هؤلاء الرواد معرفتهم للمجتمع كله. المعرفة في حد ذاتها سلطة، ولكنها ايضاً حق بلوغ الهدف، الا انها تحت حكم شبكة صانعي القرارات الذين يتمتعون بسلطة تقديم المعلومات للأفراد والمجتمعات او حرمانهم منها. ولذلك لا يصح ان تخفي النساء عن الناس اية معلومات مفترضة ان هذه المعلومات متعلقة بسلامة الجسد الذكوري، الذي ليس من اولوياتهن او اهتماماتهن. النساء اللواتي يفعلن ذلك يمارسن الدور القمعي عينه الذي مورس ضدهن والذي يناقض تحريرهن الكامل.

وعليه ننصح النساء بضمّ جهودهن لمحاربة ختان الذكور والاناث على السواء. ينبغي ان يأخذن المبادرة فيشجعن

site: <http://www.noharm.org/paige.htm>

- Sacks, Karen Brodtkin. 1989. "Towards a Unified Theory of Class, Race, and Gender". *American Ethnologist*, 16(3) Aug. 1989: 534-550.
- Schepers-Hughes, Nancy. 1987. "The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly*. 1. N.s.: 6- 41.
- Taylor, J.R., A.P. Lockwood and A.J. Taylor. 1996. "The Prepuce: Specialized Mucosa of the Penis and its Loss to Circumcision". *British Journal of Urology*. 1996, 77: 291-295. Reproduced on website <http://www.cirp.org/library/anatomy/tailor/>
- Toubia, Nahid. 1993. *Female Genital Mutilation: A Call For Global Action*. New York: Women Ink.
- Trask, Haunani- Kay. 1986. *Eros and Power: The Promise of Feminist Theory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Victor. 1985. *On The Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tuscan: The University of Arizona Press.
- Wallerstein, Edward. 1980. *Circumcision: An American Health Fallacy*. New York: Springer Publishing Company.

* This study was sponsored by a post-masters grant from the sociology/anthropology department of the American University in Cairo.

«بعد ذلك قذفته بالمزهرية وهربت»

التحرش، الشرف، الشائعات، وسمة الشابات في الأردن

جوليا دروبر

الأردن من ١٩٩٧ الى ١٩٩٩. على غرار معظم الشابات اللواتي قابلت واللواتي شاركت حياتهن الى حد بعيد، كانت سلوى متعلمة ومن طبقة وسطى. قبل ان تقصّ عليّ قصّتها كنّا قد اصبحنا صديقتين حميمتين نبوح لبعضنا البعض بتفاصيل حميمة عن حياتنا. ثم إنني، قبل الآن، كنت قد سمعت وقرأت كثيراً عن «جرائم الشرف» المشهورة، والتي يُقتل فيها كل سنة أكثر من عشرين امرأة بسبب الادعاء انهن دنّسن «شرف» عائلاتهن. منذ مدة كنت افكر بصلات ممكنة بين هذه الجرائم، بفكرة «الشرف»، التحرش الجنسي بالشابات بشكل يومي، وقدرة الشائعات على التدمير.

ولكن قبل ان ادخل في هذا النقاش، لأتابع ما تبقى من قصة سلوى. بعد الحادث عادت مباشرة الى المنزل وقصت على والديها ما حدث. ولكن بدلاً من ان يؤاسياها ويؤيذاها، كما كنت قد انتظرت، ويخاها على تصرفها. صدمتهما ما حصل، كما كان قد صدمها هي. الا ان والديها اتهماها بانها مسؤولة، ولو الى حد، عمّا حصل. طبعاً، منعاهما من الشغل، لا في هذا المكتب ولا في غيره، قبل ان تنهي دراستها. سلوى نفسها قاست من نتائج هذا الحادث خلال اشهر - هزلت، شكت من كوابيس، صداع، وغثيان، فقدت ثقّتها بنفسها الى حد بعيد وخطر لها ان تنتحر. ربما أكثر من الحادث نفسه كان سبب ما عانت اتهامات والديها وسوء ظنهما بها. ظلت تطرح على نفسها عدداً من الاسئلة: «لماذا حصل ذلك لي؟ اين اخطأت؟ هل انا فعلاً ملامة؟ ماذا كان بإمكانني ان افعل غير ما فعلت؟ كيف سمح الله بان يحصل ذلك؟ لماذا اراد سبحانه وتعالى ان يعاقبني؟»

في الوقت نفسه لم استطع ان اعطيها اجوبة، ولكنني حاولت ان اعزّيها وان اقول لها ان لا تأخذ ما حصل بشكل شخصي أكثر من اللزوم. حين افكر في ذلك الآن اظن انني ارى صلة ما بين هذه الحادثة واشكال اخرى من التحرش بالشابات في الأردن: الخطاب حول «الشرف»، الخوف من المسّ بالسمة، وقدرة الاشاعات على التدمير. طبعاً، ان هذه المشكلات معقدة ولها جوانب عدة وينبغي تناولها على اصعدة مختلفة: العنف ضد النساء وقتلهن، التحرش (الجنسي) بالنساء في الاردن في اماكن عملهن، في المنزل، في

سلوى التي تدرس اللغات في الجامعة كانت تؤدّ ان تكسب بعض المال خلال عطلة نصف السنة. كانت صديقة قد اعطتها عنوان مكتب يبحث عن سكرتيرة لجزء من الدوام. مع انها تردّدت في أول الأمر، تقدّمت للوظيفة في نهاية الأمر (مع موافقة والديها) لأنها كانت في حاجة ماسّة الى المال. كان موقع المكتب مناسباً، في مبنى مكاتب كبير بين منزلها والجامعة، فكان بإمكانها ان تصل اليه بالباص وان تذهب الى المكتبة بعد انتهاء دوام عملها.

بعد ان بدأت العمل ببضعة ايام بدا انها كانت راضية إذ قالت لي إن العمل «لا بأس به». الشيء الوحيد الذي حيرها كان صغر حجم المكتب وان فيه رجلاً واحداً فقط وسكرتيرة اخرى. لم تكن قد عملت كسكرتيرة من قبل وانشغلت بتعلّم ما ينبغي ان تفعل، ولكن ظهر انه لم يكن صعباً، وبسرعة اصبح العمل مملاً بعض الشيء. الا ان ذلك لم يزعجها بما انها كانت مهتمة اكثر بالمال الذي ستكسبه.

لم نلتق خلال بضعة ايام، ولكن حين رأيتها بعد ذلك لاحظت ان شيئاً ما كان قد أزعجها. فسألوا التي كان من عاداتها ان تثرثر كثيراً كادت لا تتلق بكلمة. بعد ان سألتها ثلاث مرات على الأقل عمّا بها قصّت عليّ قصّتها في النهاية:

منذ يومين في المكتب طلب مني المدير ان أدير المكتب وحدي إذ بدا انه لم يكن راضياً عن عمل السكرتيرة الأخرى. ارتبكت جداً ولم اعرف ماذا افعل. لم اكن قد ادرت مكتباً من قبل، لم ارتح الى الفكرة خاصة لانني لن استطيع ان اتابع العمل حين اعود الى الدراسة. ولكنني قلت لنفسي إنه المدير، ويعرف ما يفعل. فلم أقل شيئاً. فقصّلت السكرتيرة الأخرى من العمل واصبحت وحدي في المكتب مع المدير. تبعني حيثما ذهبت وكاد يلتصق بي. ثم قال لي اذا كنت اريد ان ابقى في الوظيفة عليّ ان انام معه. صدمت، وطبعاً رفضت، ولكن حين اردت الخروج قبش على ذراعي. بطريقة او بأخرى تمكنت من الانفلات، تناولت مزهرية صينية كانت على خزانة ذات جوارير. قذفته بها وهربت...

كانت سلوي احدى الشابات اللواتي كنت اقوم بينهن ببحث في

الاماكن العامة، والكلام حول هذه القضايا، والاشاعات كتوة تستطيع ان تدمر السمعات وحيوات بكاملها.

ما يسمّى بـ«جرائم الشرف» في الأردن وغيره ظاهرة فظيعة مع ان النقاش حولها محتدم ويثير اهتماماً كبيراً. بما انه كُتب عنها الكثير،^١ حتي في هذه المجلة؛^٢ لن اكرر هنا الوقائع والقصص حول هذه الجرائم الشنيعة. يكفي القول إن معظم الأردنيين، وبفضل التقارير الكثيرة التي نشرت في الداخل وفي المجتمعات الدولية، يعون تماماً هذه الأحداث ويفكّرون في اسبابها ونتائجها. ما يهمنا هنا هو قناعة القتل ان النساء اللواتي يقتلونهن (وهن عادة من الاقارب) يسلكن، بطريقة او بأخرى، سلوكاً غير محتشم مع الرجال - وتأويلهم لـ «غير المحتشم» يتراوح ما بين الزنى ومجرد الكلام مع رجل غريب او الشك في انهن فعلن ذلك. مع ان الضحايا لسن عادة من الطبقة الاجتماعية نفسها، يبدو ان هذه الجرائم اقل في طبقات المجتمع الاردني المتوسطة والعليا وتستهدف خاصة الشابات العزباوات.^٣

يمكننا تناول هذه الجرائم من وجهات نظر مختلفة. منها انها تمثل العنف ضد المرأة بوجه الاجمال، وهذا ايضاً موضوع يزداد النقاش العام حوله في الاردن بما ان عدد الحوادث وعنفها يرتفع، حسب ما يبدو.^٤ شاهدت عدداً من الحالات كانت فيها النساء الشابات ضحية ضرب من قبل الأب والإخوة (معظمهن لم يكنّ متزوجات) وأحياناً الزوج. فسّر البعض «جرائم الشرف» هذه بعلاقات اقتصادية،^٥ ولكن يمكن اعتبارها ايضاً من وجهة نظر ما هو سائد في المجتمع الأردني عن فكرة «الشرف». ان هذا المفهوم المعقد جداً شغل علماء الاجتماع منذ عقود. قيل إن مفاهيم «الشرف» كانت (ولا تزال) قوة حاسمة في المجتمعات البحرأوسطية، تتوقف عليها الحيوانات، وتقع خاصة على كاهل النساء اللواتي يستطعن بواسطة سلوكهن (الجنسي) ان يقضين على «شرف» اقاربهن الذكور وبالتالي على شرف أسرهن.^٦ انتقد علماء علم الإنسان تجريدية هذه الافكار وبعدها عن تجارب الحياة اليومية، لاسيما بالنسبة للنساء، وبيّتوا ان تصوّرات «الغيب» أوثق صلة بحيوات النساء (والرجال)، وانها أكثر مرونة من النظريات السابقة حول الافكار الثابتة والتجريدية عن «الشرف».^٧ يبيّنون ان كلمة «غيب» أكثر شيوعاً في الخطاب اليومي من كلمة «شرف»، وان «قانون الشرف»، إن وجد، يتغير حسب الزمان والمكان، كما ان تطبيقه يتغير من مكان الى آخر. ربما كان انساب التعامل مع فكرة «وجه» لتسويد الوجوه، او تبييضها، اوحفظ مائتها، ولكن هذه قضايا تخرج عن نطاق هذه المقالة.

هنا وادّ ان أدقّق في الصلة بين افكار «الغيب» والتحرش بالنساء في اماكن عملهن، والخطاب الذي يتناول هذه الحوادث. أمل ان

أبيّن ان هذه الخيوط المختلفة تلتقي حيث التفاوض حول علاقات السلطة والمرتببة في نظام مجتمع بطركي. لكي افعل ذلك لأقُلّ، أولاً، شيئاً عن حوادث تحرش بالنساء في الأردن شاهدتها اثناء إقامتي هناك. ذكرت خبرة سلوى في العمل. كانت حالتها الحادث «الجدى» الوحيد في مكان عمل سمعت به خلال اقامتي في الاردن؛ ولكن هذا لا يعني ان حوادث شبيهة لا تحدث أكثر - بل الغالب ان الفئة التي اخترتها لدراستي (شابات وطالبات في معظم الاحيان) لم تطلعي على عدد اكبر من الحالات. على خلاف العنف المنزلي و«جرائم الشرف»، فان التحرش في اماكن العمل والاماكن العامة لا يقتصره اقارب وانما اغراب. معظم الشابات اللواتي قابلتهن تعرّضن للتحرش في اماكن عامة، ولكن بما انهن يخفن من التحذيرات المتعلقة بسمعتهن، لا يجرؤن أجماً على الكلام عن هذه الحوادث، وكم بالحري عن مواجهة مقترفيها. هذا الحذر من التعبير عن الاعتراض والكلام عنه قد يكون سببه الفكرة الشائعة من ان النساء هن المسؤولات اجماً عن هذه الحوادث، إذ يقال انهن يستفززن الرجال بشكل من الاشكال، مما يسبب بدوره هجوماً، تماماً كما انهن يعتبرن مسؤولات في ما يؤدي الى «جرائم الشرف».

ميريام، مثلاً، كان يتحرّش بها رجل كلما مرّت في شارع معيّن في طريقها من الجامعة عائدة الى البيت. اخبرت الشابة والديها بذلك. وبدلاً من مؤاساتها ومساعدتها أخذ والدها يصرخ في وجهها ويقول لها إن الحق عليها في الاساس. قال لابنته: « غالباً ما تكون ملابسك هي التي تثير مثل هذا التصرف.» فيما بعد قالت لي ميريام: « في الحقيقة لا يهم ما ترتدين، او اذا كنت تسيرين وحك او مع جماعة من الاصدقاء. لا يوقفهم شيء عن التحرش بك!» شعرت ان شوارع عمان اصبحت منطقة خطيرة بالنسبة للنساء، وان «التحرش بالنساء في الاماكن العامة اصبح شائعاً جداً، وهو امر لا يستكره معظم الناس.» كما ان مقترفي «جرائم الشرف» لا يسجنون الا لفترة وجيزة، هكذا ايضاً يقبل اناس كثيرون برحابة صدر سوء تصرف الرجال، اي مهاجمة النساء والتحرش بهن في الاماكن العامة. وفي الحاليتين يعتزّ المهاجمون عادة بما يفعلون، فيما تشعر الضحايا بالذنب ظناً منهن انهن اللواتي سببن هذه التحرشات.

الامثلة كثيرة. نسرين كانت جالسة الى جانب أخيها في الباص. فجأة شعرت بان أحداً يقصرها من خلف. فاحتارت فيما تفعل. لم يكن بإمكانها ان تجابه الرجل، بما ان أخاها كان جالساً الى جانبها (ويصبح مضطراً الى مجابته) ولم ترد ان تقول لأخيها ما يحدث كي لا تسبب ضجة. خلال فترة لم تقل شيئاً ولكنها ظلت تقترب من أخيها أملة ان يكفّ الرجل وراءها. ولكنه لم يتوقّف، وبدأ أخوها يشك في ان شيئاً ما يحدث. سأل نسرين هل من

مشكلة، ولكنها اصرت على النفي. في النهاية تطلع أخواها خلفه وصوب إلى الرجل الوقح نظرة تهديد. فكانت بقية الطريق إلى البيت هادئة.

ولكن هذا ليس الوجه الوحيد للمشكلة. يتزايد عدد النساء اللواتي يعين ان ما يحدث لهن لا ينبغي ان يُحتمل بصمت. كثيراً ما يُصحن بان يواجهن المتحرشين بصوت مرتفع، وبوجه الاجمال يدافع عنهن من حولهن من الناس. قالت لي باسمه انها كانت تسير في سوق عمان مع ابنة عمها التي كانت في العاشرة من عمرها. فجأة ظهر امامهما شاب واخذ يقول لها كلاماً قذراً. غضبت باسمه وشعرت يا حراج، ولكنها في الوقت نفسه فكرت انها لا تستطيع ان تسكت عن هذا السلوك الوقح. اوقفت الرجل وواجهته بما كان قد قال. بدأ الناس يتجمعون لكي يروا ما يحصل، وأخذوا يصرخون في وجه الشاب ويسألونه ما اذا كان يود ان يوجه احد مثل هذا الكلام إلى إحدى اخواته أو أمه. لم يستطع المهاجم ان يقول شيئاً ، فاستدار محرراً.

لاحظتُ شابة اخرى في باص صغير كان نصف فارغ. كانت تجلس وحدها وخلفها رجل. فجأة التفتت إلى الورااء وصرخت انه لا ينبغي ان يفعل ذلك ثانية، انه لا يجب ان يتجرأ ثانية على لمسها، وارذفت ذلك بسلسلة من المسبات انتهت بالسؤال: «هل فهمتني؟!» شعر بالحرج وحاول ان يعتذر، متذرعاً بأنه كان يريد فقط ان يزيح الستارة. ولكن الركاب الآخرين كانوا قد استداروا يرمونه بنظرات استتكار واضحة. لم تمد الشابة تنظر اليه واستطاعت ان تتابع طريقها بسلام. اما المهاجم فكان قد «اراق ماء وجهه» في هذا الحادث.

اختبرت بنفسى عدة مرات حالات شبيهة، ولكن هذه تعتبر من نواع آخر بما ان الناس لاحظوا عادة انني «غريبة»،^١ وعليه افترضوا ان معايير وقيماً اخرى تنطبق عليّ. بعد ظهر يوم أربعاء، فيما كنت عائدة من الجامعة إلى البيت، اوقفني رجل وعرض امامي عضوه الذكري. قررت تجاهله، ولكنه امسك ذراعي بعنف، وحين بدأت اصرخ اوقفني على الأرض وحاول خنقي. لا اعرف كيف، ولكني تمكنت من تحرير نفسي، نهضت وهربت. فيما كنت اركض لاحظت رجلاً لم يكن بعيداً عن مكان الحادث، وكان قد سمع صراخي من غير شك، الا انه لم يتدخل. حين قصصت ذلك على أردني من معارفي، وكان كبيراً في السن، غضب وذهب حالاً إلى مركز الشرطة وبلغ عن الحادث. في رأيه ورأي غيره من الناس، كان ذلك الحادث قد تحطى عدداً من الحدود - فالمعتدي لم يتجاوز فقط القانون الأردني، بل اقترف أيضاً إثماً بالنسبة لمفاهيم المجتمع عن السلوك في الاماكن العامة، والسلوك الذكوري «الشريف»، والسلوك مع النساء، ومعاملة الاجانب.

قبل ذلك بعدد من السنوات رفعت مجموعة من المراهقين في سوريا تنورة صديقتي فيما كنا نلتحق درجاً امامهم، مما أدى إلى ردات فعل مشابهة. حين سمع مضيفنا بالحادث لاحق المعتدين وشكاهم إلى الشرطة. بما انه كان علينا ان نشهد في مركز الشرطة عوقب هؤلاء الشباب بقساوة للأسباب نفسها التي ذكرت اعلاه، أي تجاوز القانون السوري، وقانون السلوك المقبول بالنسبة إلى الآخرين بصفة عامة، والنساء والأجانب بصفة خاصة، وكان ضباط الشرطة معنا. كما ذكرت سابقاً تختلف هذه الحالات عن التي تكون فيها الاردنيات ضحايا تحرش. ولعلنا يمكننا النظر إليها باعتبارها «استشراقاً مقلوباً»^٢ أوبيئة كولونيالية جديدة.^٣ الا انها تبيّن التحرش في الاماكن العامة بالنساء، اياً كان محيطهن، وان هذه التحرشات شائعة إلى حد بعيد. صديقة اردنية اخرى من اصدقائي، وكانت في لباس «شعري»، قالت ان رجلاً تبعها من موقف الباص حتى بيتها وهو يصفر ويبيدي تعليقات معيئة.

مثل هذه الأحداث تشكّل نسيج قصص حول الاخطار التي تترىص بالشابات في الاماكن العامة ، في الظلام، او اذا كنّ يمشين وحدهن، وتساعد على خلق إحساس بالذنب عند الشابات بما انهن يلمن دائماً، كما في حالتني سلوى او مريم، على انهن أثرن تحرش الرجال. الا ان هناك ايضاً قصصاً عن اعتراض النساء على مثل هذا التصرف الشائن، ورفضهن تحمّل مسؤولية ما حصل. كما ان النقاش حول العنف المنزلي و«جرائم الشرف» يزداد احتداماً، كذلك اصبح مألوفاً اكثر ان تتضح الشابات حالات التحرش. مع انهم يدعون ان هذا الشكل من التحرش لم يظهر الا مؤخراً - في الماضي لم تكن النساء لتظهر بهذه الكثرة في الاماكن العامة - يمكن حله ب «قانون الشرف» عينه الذي يتبناه كثيرون من مسيبي التحرش والعنف. شعور المتفرجين بالخجل إن لم يتدخلوا لتوبيخ المتحرش قد يساعد الشابات على ان لا «يخجلن» او يشعرن «بانه منقوم عليهن».

كما ذكرت آنفاً، ان تكون الشابة ضحية تحرش قد يجعلها تخجل خجلاً شديداً اذا اعتُبرت مسؤولة ولو إلى حد عن إثارة المتحرش. وحسب الخطاب والكلام حول التحرش، جرائم الشرف والسمعة، يمكن ان يؤدي «الخجل» إلى نتائج وخيمة بالنسبة للشابات - بدءاً بأن لا تجد عريساً وانتهاءً بالموت.^٤ ولذلك يقترن «الخجل» بسمعة الضحية، واكثر من ذلك بكلام الناس الذي يتناول شخصاً معيئاً فتصبح سمعته عرضة للتشنيع. الخطاب حول التحرش يساعد على ان يفرض على الشابات سلوك لا غبار عليه ولا يدعو للخجل لأنهن يعين النتائج المحتملة. ويمكن لكلام الناسان يلعب دوراً محذراً شبيهاً (بالنسبة للذين ليسوا معنيين مباشرة)، الا انه ذو قدرة كبيرة على التدمير بالنسبة للمعنيين.

مع ان «جرائم الشرف» تجربة بعيدة عن الشابات اللواتي قابلت، كما ذكرت آنفاً، وكثيراً ما تثير الاشمئزاز بينهن، الا انها جزء من خطاب التحرش الذي يتبادلته الجميع، ولا سيما الشابات انفسهن والنساء الاكبر سناً. لا تُعدّ الحالات التي حُذرت فيها او سمعت شابات اخريات يحذرن بعضهن بعضاً، أو أمهات يتبهن بناتهن إلى ما قد يحدث اذا تحطين قوانين معيئة. وقد شملت هذه القوانين اكثر بكثير من هم الأمن، لان الأردن، بالنسبة لبلاد أخرى، لا يزال مكاناً آمناً إلى حد بعيد. كانت هناك إشارات إلى «محاولات اغتصاب» في حديقة جامعة اقلقت ليلاً مع ان الحراسة حولها شديدة، اي احذروا أخطار المشي منفردات، بصرف النظر عن المكان، إرجعن حالاً إلى البيت بعد الشغل، ولا تخرجن ابدأ بعد غياب الشمس.

اثناء كتابتي هذه المقالة قرأت مقالة لأن ستولير (٢٠٠١) تبيّن، في سياق كولونيالي آسيوي، ان التحكم بالنساء في مجتمع معيّن يشكل عنصراً اساسياً في المحافظة على الوضع الراهن. بناء على ما كتبت فإن تهديداً خارجياً للنظام المجتمعي الكولونيالي في جنوبي شرق آسيا، مثل تغيير انماط الهجرة، تغيير الظروف السياسية او الاقتصادية، لم تؤد فقط إلى تزايد شكاوى تدعي الاغتصاب والتعدي على النساء البيضاوات من قبل رجال محليين، وسجنهم ومعاقبتهم نتيجة لذلك، بل ايضاً إلى مزيد من التحكم بالنساء البيضاوات ومراقبتهن من قبل السلطات الكولونيالية. ما يظهر هنا كما في دلالة خطاب التحرش بالنسبة للشابات الاردنيات انه ليس بالضرورة ان يكون فقط لاحداث تحرش وعنف حقيقية تأثير على حيواتهن، بل قد يكون لجملة الأخبار عنها تأثير ابعده. يبدو انها تُستخدم لإعادة نظام اجتماعي يعرّز الرجال ويضع الشابات في المكان «المناسب» لهن. ولكن يبقى قابلاً للمناقشة ما إذا حدث ذلك كرد فعل في وجه تهديد خارجي او ما يُظنّ خطراً على الحالة الراهنة. يقول الاردنيون والاوروبيون على السواء ان الشعور بمزيد من تأثير السلطة «الغريبة» السياسية والمالية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية يُنظر اليه كتهديد للنظام الاجتماعي وللمعايير والقيم «الاصيلة». ان هذا سيؤدي بالنتيجة إلى العودة إلى «الجدور»، إلى مزيد من المحافظة، وتحكم اقسى بالنساء (ولا سيما الشابات) اللواتي يُنظر اليهن عادة كحاملات «التقاليد».

ليس لديّ براهين كافية على صحة هذا الافتراض، بما انني لم اتكلم مع رجال يتحرشون او يستخدمون العنف ضد النساء. ولكنها فرضية قابلة للتصوّر في رأبي. اذا اكتسب كلام عن «القيم التقليدية الاصيلة» تأييداً جديداً، فاننا نستطيع ان نتخيّل تجويز القتل اذا قتل القتلة لسبب من الاسباب فيقال إنهم اقترفوا جريمتهم باسم «الشرف»، ويزداد اعتداد المجرمين بأنفسهم

نتيجة لذلك. قال اخرون إن التحرش بالشابات في الاماكن العامة هو بالدرجة الأولى قضية طبقة اجتماعية ونتيجة الهجرة من الأرياف إلى المدينة - فالرجال من البيئات الريفية الذين انتقلوا حديثاً إلى المدن يرون اعداداً كبيرة من النساء في الشوارع، على خلاف الوضع في قراهم التي تركوها، ويشعرون انهن «لهم، ما عليهم الا ان يقطفوهن كما يقطفون الفاكهة من الشجرة.»^٥ بصرف النظر عن التكهات فان الشابات اللواتي قابلتهن في الاردن هن فعلاً خائفات من العنف والتحرش. تقريباً كلهن قلن إن العنف إجمالاً يرعبهن. نصفهن يُزعجن العنف في الأسرة، فيما يخاف النصف الآخر ان يكنّ ضحايا السرقة والغش. وليس مستغرباً انهن يشكون ايضاً من الانهيار والعصبية والتوتر والإجهاد، وقد فقدت الكثيرات الأمل بالمستقبل. نصف النساء يشكون صداماً متكرراً، فيما يشعر النصف الآخر بالقلق وهموم دائمة.

بتأكيدي على الكلام عن التحرش (في مقابل الحوادث التي تحصل فعلاً) لا انوي ان اقلل من اهمية المشكلة - فالتحرش اجمالاً والتحرش الجنسي بصفة خاصة ورطتان جديتان في حيوات الشابات في الاردن (كما هي في بلاد أخرى). كذلك ليس هدفي ان اقول ان هؤلاء الشابات مسؤولات عن كونهن الضحية بما انهن يشتركن اشتراكاً فعالاً في نشر هذه القصص. كونهن يفضحن الفاعلين ويعترضن على التحرش يبيّن انهن يرفضن اعتبارهن «ضحايا». ولكن ترددهن في الكلام عن هذه الحوادث ، كما في حالة سلوى، قد يكون احدى الاستراتيجيات في عدم الاسهام في استمرار هذا الكلام عن التحرش والعنف ضد النساء، مع انها استراتيجية ضارة بأصحابها. ولكن لا يمكننا ان ننكر ان هذه القصص التي تعاد باستمرار بالاضافة إلى حوادث التحرش الفعلية تساعد على تعزيز المرتبة البطركية في المجتمع.

إحدى طرق التعامل مع هذه الحوادث وما يدور حولها من كلام، تكون في عدم خروج الشابات إلى الاماكن العامة، وان يُخضعن انفسهن لسلطة الاسرة (وخاصة الذكور). ومن الواضح ان هذا ليس خياراً مقبولاً. طريقة اخرى للتعامل مع هذه الحوادث، وهي استراتيجية يبدو ان الشابات يتبنينها اكثر واكثر، هي وصم سلوك هؤلاء الرجال وإدخاله في قانون «الشرف» او بالحري «العار». إذا اعتُبر تحرش الرجال «عاراً» وفي شرائح واسعة من المجتمع، قد يكون هذا حلاً للمشكلة. ويبدو ان الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي متابعة النقاش حول هذه القضايا.

الهوامش

- ١- نسخة اقصر بكثير من هذه الورقة نُشرت في رسالة أخبار حرة في شباط ٢٠٠١.
- ٢- استخدم أسماء مستعارة في هذه المقالة لحماية النساء اللواتي قابلت.
- ٣- UNICEF, (1997) *The Situation of Jordanian Children and Women* Rights-Based Analysis. Amman. Middle East (1999) no.295, November, p.45ff.
- Faqir, Fadia (2001) "Intrafamily femicide in defence of honour: the case fo Jordan", *Third World Quarterly*, vol. 22, no. 1, pp65-82.
- Nasser, Lamis, Bashir Belbeisi and Diana Atiyat (1999), "Violence against women in Jordan: Demographic characteristics of victims and perpetrators", *The Human Forum for Women's Rights*, Jordan Press Foundation .
- Abu-Odeh, Lama, (1996) , "Crimes of honour and the construction of gender in Arab societies" in: MaiYamani (ed.) , *Feminism and Islam: Legal and literary perspectives*, Reading : Ithaca Press.
- اخبار في The Jordan Times, The Star, Al-'Arab al-Yawm
- انظر أيضاً: المركز العربي للمصادر والمعلومات حول العنف ضد المرأة على موقع الانترنت www.amanjordan.org
- ٤- Husseini, Rana,(2001/2) , "Imprisonment to Protect Women Against "Crimes of Honour". A Dual Violation of Civil Rights", *Al-Raida*, vol. 95-96, Fall/Winter, pp. 42/3.
- ٥- UNICEF (1997) ; Kawar, Mary (1997) *Gender, Emploment and the Life Course: The Case of Working Daughters in Amman, Jordan*. Unpublished PhD-thesis, Lonson, p. 180.
- ٦- حسب دراسة UNICEF (١٩٩٧:٧٩) في الفترة ما بين ١٩٨٩ و ١٩٩٠ أبلغ رسمياً عن ٤٦٩٤ حادث عنف منزلي ضد النساء، وقد ارتفع العدد الى ٤٩٦٢ في ١٩٩١-١٩٩٢؛ بين ١٩٩٠ و ١٩٩٥ أبلغ عن معدل ٣٤ حادث اغتصاب في السنة بالاضافة الى ٤١٣ حادث تعدد جنسي، مما يعادل ١١٪ من مجمل الجرائم في الأردن. تبيّن هذه الزيادة، طبعاً، ارتفاع عدد الحوادث التي يبلغ عنها ولكنها لا تبيّن شيئاً عن عدد الحوادث التي تقع فعلاً - هذه الحالات لا تمثل سوى جزء ضئيل من العدد الفعلي لسوء المعاملة بما ان النساء يذهبن الى الشرطة او الطبيب كملجأ أخير في أسوأ الحالات فقط.
- ٧- ادعي صديق اردني ان النساء في الواقع عبء اقتصادي على أسر كثيرة، وهذا من اهم اسباب قتلهن.
- ٨- Peristiany, John George (ed.) (1965) *Honour and Shame*. London: Weidenfeld &Nicolson; Peristiany, John George and Julian Alfred Pitt-Rivers (eds.) *Honour and Grace in Anthropology*. Cambridge University Press; Pitt-Rivers, Julian Alfred (1971) *The People of Sierra*. London, Chicago:University of Chicago Press; Stewart, Frank Henderson (1994), *Honor*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- ٩- Wikan, Unni (1984), "Shame and Honour: A Contestable Pair", *Man*, vol 19, pp. 635-652; Reichenbach, Anke (2001), (2001), "Mit Suesser Zunge, Hoeflichkeit und Nachbarschaft im Damaszener Christenviertel B B T m. Gehren: Escher Verlag.
- ١٠- بصفتي ألمانية ذات عينين خضراوين وبشرة فاتحة وشعر اشقر كنت نموذج «المرأة الغربية» على الرغم من الملابس الملازمة التي ارتديتها؛ فقط حين بدأت اتكلم بالعربية ضاع الناس وبدأوا يتساءلون إن كنت شركسية او لبنانية.
- ١١- Sadik Jalal al-"Azm (2000) , "Orientalism and Orieantism in Reverse", in: A.L.Macfie (ed.) *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.217-238.
- ١٢- للاطلاع على تحليل واضح ودقيق لمشكلة التحرش (المزعوم) بنساء المستعمرين من قبل ذكور مستعمرين راجع Stoler, Ann Laura, (1991). "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia" in: Di Leonardo, Micaela (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. pp. 51-101.
- ١٣- احياناً كثيرة لا توازي النتائج العملية للسلوك «المخجل» التهديدات الكلامية، وتعالج بطريقة براغماتية اكثر مما يُطلب نظرياً، انظر أيضاً (1994) Wikan (1984) , Stewart
- ١٤- مقابلة شخصية مع فريدة حياة.

صورة الجسد وسرطان الثدي

ايڤلين عقاد

توفي والدي ودُفن يوم بدأ شعري يهرّ. شعرت انها لم تكن مجرد صدفة ان يهرّ شعري في ذلك اليوم بالذات. كنت في حداد على والدي. كنت حزينة على فقد جزء عزيز من ماضي.

كنت تحت «الدوش» في مبنى الرياضة البدنية بعد ان سبحت مع زهرتي الصغيرة «زهرة»، حين بدأت تقع خصل من شعري. خفت. اتذكر انني حين بدأت أقرأ كتاب الدكتور «لوف» عن سرطان الثدي لم استطع ان اقرأ عن تأثير العلاج الكيميائي. كان قد أربعني. لم أعرف انه كان عليّ ان اتحملة ثانية. شددت شعري برفق وظلّ في يدي. كتل وكتل من الشعر كانت تقع في كل مكان وكنت أرى زهرة الصغيرة تنظر اليها من غير ان تتحرك كي لا تقلقني. حين خرجت من المركز حاولت ان اخفي جمجمتي وشعري المذبوح الذي كنت حتى الآن دائمة الاعتزاز به.

بعد ذلك ببضعة ايام جاءت زهرة تساعدني على حلق رأسي. غادرتني قلقي مع آخر خصل من الشعر ازيلت من جلدة رأسي. شعرت أنني خفيفة، حرّة، من غير شيء على رأسي. قالت لي زهرة الصغيرة إن رأسي رأس طفل. صحيح؛ كان غريباً على الملمس، مثل رؤوس الاطفال. كان ناعماً ، غريباً بشكل يصعب وصفه، احساس غريب، كان يتموّج.

بيتينا: صورة رأس طفل جميلة جداً. توحى بان الحياة تُقدّم لك من جديد. انها مثل بعث.

بدأ جسدي يتأثر بكل الادوية التي كنت آخذها. ثديي كان يلسعني ويؤلمني. ظل الورم الخبيث يستجيب ويصغر. تعلمت بعض التقنيات التخيلية التي تساعد على ضموره، على أمل اختفائه. علمتني صديقتي الرائعة سميرة بعض هذه التقنيات، وصديقتي سيندي ارسلت اليّ بعض الافكار والأشرطة. من

طبعاً لا تشوّه أجساد النساء فقط بسبب هذا المرض، ولكن معالجة السرطان يقدّم للجراح كل الحجج الضرورية. بغض النساء شائع في هذا المضمار حيث يكاد لا يوجد اختصاصيون بسرطان النساء مشهورون. كم علينا ان ننتظر قبل ان تتشكل لجنة تبحث في تشويه النساء، وليس فقط في ختان البنات، نموذج الاختلافات الثقافية، وانما تبحث في كل انواع التشويه التي تُبلى بها النساء ، الختان باسم الثقافة، استئصال الثدي باسم السرطان، مع أمل استئصال الرحم! جان هيفرارد، Le Cercan (ص ١٦٨).

خلال معاناتي من سرطان الثدي وعلاجه المشوّه شجعتني الفيلسوفة/الكاتبة النسوية فرنسواز كولان ان اذهب بتحليلاتي الى ما هو أبعد، ان اتكلم عن علاقتي بجسدي، عن الأثر الذي تركه فيّ استئصال ثديي. قالت لي إن النساء ينقسمن الى فئة تحب اجسادها وفئة تتنكر لها، وانني انا بين الفئتين. قبل ذلك كنت اشعر مرتاحة الى جسدي، والان اصبحت اشعر مشوّهة، مجافاة. عدم ارتياح المرأة الى جسدها يؤدي الى مشكلات جنسية. قالت لي فرنسواز إن عليّ ان أحلّل هذا كله. سيساعد ذلك نساء أخريات على فهم أشياء معيّنة عن اجسادهن وعلاقتهن بها أثناء المرض والتشويه. سيساعدهن على إكمال طريقهن. فرنسواز العزيزة ساعدتني على التفكير وعلى ان اخطو بتفكيري وتحليلي خطوات ابعد.

خلال المرض وعلاجه كانت أفكارني مشتتة في كل الاتجاهات. بعض الاستعارات وصفت السرطان بانه نضال، حرب. لم أحبّ صور العنف هذه، الا انني شعرت ان عناصر غريبة تقنم جسدي، خلايا تنقسم بسرعة، بإمكانها ان تأكل خلاياي الأخرى ، أن تقتلني بذلك. كانت الفكرة مرعبة.

أحبها اللى كان ان اتصور انني في بالون بنفسجي فاتح، شعرت بالامان في ذلك المكان، محاطة بالضوء والصمت. أخذ نفساً عميقاً فيغمرنى الانسجام الذي منحني اياه اللون والصمت، ثم انفتحت مع نفسي كل السموم التي كانت لا تزال في داخلي. كنت افضل ذلك الى ان أحس ان جسدي لفظ كل السموم. خرجت من البالون واصبحت عصفوراً على غصن الشجرة التي كان بإمكانها رؤيتها من المقعد حيث كنت أستلقي. شعرت بالحرية وانني مستعدة للطيران فوق الغيوم. هل كان لهذه التقنيات فاعليتها حقاً، ام كان ذلك من باب التمني؟ على كل حال، ساعدتني على الاسترخاء واهممتني بأنه يمكن ان يكون لإرادتي بعض التأثير على جسدي، وبالتالي سلطة على مرضي.

بسبب العلاج الكيميائي أخذ جسدي يتغير ولم تكن لي سلطة عليه. بدأت انتفخ، وبطني يكبر، فقدت كل شعر عانتي ورأسي. حتى رموش عيني بدأت تقع. شعرت انني تغيرت، ولم احب ما رأيت. فاستخدمت جميع أنواع الحيل لأبدو جميلة، مثل شعر مستعار، لفاعات، مساحيق، ملابس مختلفة. ظن كثيرون انني في احسن حال. يا ليتهم استطلعوا ان يروا ما تحت هذا كله وكيف كانت مشاعري! ولكن ساعدني ان يثني الناس على «جمالي» لانني وجدت صعوبة في ان اتعامل مع معاناة التعدي على جسدي، انهياره، وحقيقة منظري البشع.

كنت اظن انه كان يمكن تخليص ثديي بفضل العلاج الكيميائي الذي كان من الفروض ان يقلص الورم الى حجم يستوجب فقط استئصال كغرة صغيرة. فحين دخلت غرفة العمليات لم اعرف ما اذا كنت سأصحو محتفظة بثديي. فيما بعد عرفت ان الجراح، الدكتور كوتي، حاول ان يستأصل كعرة. ولكن حين أرسل الورم الى المختبر وقالوا له ان الانسجة الايجابية حول الورم كثيرة جداً، جاء وقت اتخاذ القرار. رأى انه كان، على كل حال، قد استأصل ربع ثديي، فاقفل الشق واستأصل الثدي بكامله. منذ تلك اللحظة انضمت الى جميع أخواتي المشوهات الثدي. امازونات يجترن امازونيا بأحد الثديين مبتوراً والثدي الثاني يتحرك حراً في الريح.

ثديي الذي قُدم ضحية لآلهة الحضارة الحديثة. والدكتور كوتي الذي يحاول عبثاً تخليصه. من غير جدوى! العملية أخفقت! جراح رائع يحاول جهده، مستعد لأن يسمع ويتكلم، يحاول ان يعطي أجوبة، يعترف حين لا يعرف! ولكن من جهة المشروط المصوب اللى لم يكن أكثر من جزأ ماهر، او أحد الكهنة الذين كانوا يقدمون اضاحيهم حسب طقوس معينة.

ويعد ذلك علاج الأشعة. ما جعله صعباً جداً كان تتابعه كل يوم،

بدون انقطاع. كنت أفكر فيه طول النهار. لا يغادر فكري أياً كان العمل الذي اقوم به. كان عليّ كل يوم ان اذهب تحت هذه الآلات، تحدث إحداها صوت شواء كأنها تحرق جلدي. ذات يوم بكيت حتى عميت، لا اعرف لماذا، وكلما نظرت الى ثديي المشوه ازداد بكائي.

اثناء خضوعي للعلاج كنت افكر بالتقنيين الذكور وهم ينظرون الى صدري، لم يكن حتى صدر خنثوي بما انني فقدت الحلمة، صدر شوته الحضارة. وفكرت: «هنا صدر بترت جنسانيته، صدر ازالوا عنصر الشهوة منه.» شعرت ان وعيي الكامل لهذا كله كان صعباً جداً. تقى الى خلاص، ان لا افكر فيه طوال الوقت، ان اكون اكثر ثقة بالاطباء والطب.

حين كنت تحت الآلة الأولى رأيت تينك العينين تنظران إليّ، عينين حمراوين في وسط صليب، اضواء تضرب جسدي المشوه بأسهم البرق. قبل ذلك كنت اعتزّ بجسدي، والآن اصبحت مشوهة، مرفوة ومرممة. في الغرفة الثانية كانت الآلة تخرج اصوات الشواء، الالكترونات التي كانت تقتحم جسدي شوت جلدي، جعلت أسناني تصطك.

كرهت صور «البولارويد» التي التقطها لي التقنيون ليضموها الى سجلّي. كانت تشبه صور المعتقدلين. وظل الشبه بالمحرقة يظهر فجأة امام مخيلتي. كانت عليّ ندبات كبيرة جداً ظهرت لي غير متناسبة. وضاق خلقي بالعلاج.

نظرت الى صدري. في الجهة اليمنى كنت لا ازال محتفظة بثدي ناعم رقيق، في الجهة الأخرى كان جلدي أحمر ومحرور قاً. غضبت! يا ليتني لم أخذ الاستروجين، الهرمونات التي ألهبت ونشطت الخلايا الجيدة والسيئة التي كانت مستكنة في جسدي.

لحسن الحظ كان لي اصدقاء رائعون احاطوني بحبهم وعنايتهم. احدهم كانت مصورة فوتوغرافية، ايفا، من السويد، وكانت قد جاءت لزيارتي. قضينا معاً اوقاتاً جميلة جداً. التقطت صوراً حساسة ومؤثرة جداً لصدري المشوه، لجرحي، للندبة التي بدأت تلتئم، لآثار الأشعة، لكامل شخصي كما عبّر عن الجلجلة التي كنت اجتاها. الصور التي التقطتها لي كانت استشفائية بالنسبة لي، إذ شاركتني ما كنت أحاول ان اقله بواسطة جسدي المجروح، بروحي الدامية، مخاوفي لهذا الجسد الذي لم أتعرف اليه، ورغبتي بان يعرف العالم بأكمله عنه، عما تفعله هذه الحضارة بالناس، ولا سيما بالنساء. كانت وسيلة للسيطرة على قلتي ومخاوفي، لأقول:«انظروا إليّ. أنا

هنا. هذا ما فعلتم بي، كيف سمّمت حضارتكم المسممة ثديي، اقتحمت كامل جسدي بخلاياها المجنونة.» فكّرت في جميع هؤلاء النساء: خالة ايفا، عميدة جامعتها... ما اكثرهن بأذرعهن المعطّلة بسبب سرطان الثدي. كانت فظيعة، طريقة تورّم اذرعهن، كيف فقدت خالة ايفا إمكانية استعمال ذراعها. كان عليها ان تستعين بالذراع الثانية لكي تحرك الذراع المعطّلة، ترفعها، تحملها، تغير مكانها. لم أكن قد سمعت بذلك من قبل. لماذا لم تتكلم النساء عن عذابهن؟ اكتشفت عالماً كاملاً لم اكن اعرفه من قبل، عالماً من الألم والعذاب الصامت، عالماً من الدموع المخفية، مرضاً لا يزال يقتل ربع ضحاياه، ولم تتغير الإحصاءات على الرغم من كل ادعاءات التقدم في هذا المضمار.

ساعدتني صور ايفا على التغلب على عدم التوازن والقلق اللذين استشعرتهم بسبب جسدي. بواسطة هذه الصور استطعت ان اقول: «ها أنا ذا، مشوهة، بدون شعر، بندبة كبيرة، بأثار الكي حول الندبة، الا انني ما زلت جميلة، لست خائفة من النظر الى عين الكاميرا والتعبير عما اشعر به!»

الا ان بعض الناس استصعبوا النظر الى هذه الصور. حزنت ان روز لم تستطع ان تنظر اليها. قلت لها إن النظر الى مثل هذه الصور قد يفيد فنها (كنت افكر في ايفا التي التقطتها والتصريح الفني الذي صرّحت به). وألمني قول بعض الناس إنهم لم يستطيعوا النوم بعد ان رأوها، وانه لا ينبغي ان اعرضها لانها مزعجة. لماذا هذا الاختباء من حقائق الحياة المؤلمة؟ هل كنت انا ايضاً هكذا قبل ان أمرض؟ هل كنت أتجنّب النظر الى العذاب؟ لا أظنّ، ولكن لا شك ان النظر الى العذاب بات يحمل لي معنى مختلفاً.

(حين فكرت في ذلك فيما بعد تذكرت انني فعلاً كنت قد رفضت النظر الى ثديي ريزا المرممتين حين عرضت عليّ ان تريني اياهما في باريس قبل ذلك باثنتي عشرة سنة في المستشفى حيث كانت تتعافى بعد العملية. غريب، كيف يتغير المرء مع الوقت وتجارب الحياة، وباية سهولة ينسى الانسان رذات فعله. لذلك اجد انني حسناً ما فعلت بأن أدون قدر الإمكان ما كان يحصل لي كل يوم.)

دجاين: يجد الناس ان هذه الصور مزعجة لاننا تربينا على ان ننظر الى صور مغرية لأتداء كاملة في أجساد كاملة، او لوحات الفنانين وتمثيلهم لاجساد مثالية. لذلك نشعر بعدم الارتياح حين ننظر الى صورة أجساد «بشعة» مع انها تكون في تمام الصحة، فكّم بالحري صور جسد مريض ومشوه. لا يتحمل

مجتمعنا كثيراً تمثيل القصور عن الكمال. (كانت أمي قد «أصلحت» أسنانها لا لأنها كانت فاسدة بل لأنها لم تبد جميلة في صور العائلة!) وهذا هو سبب كون صور «ديان أربوس» مريعة الى هذا الحد. كثيراً ما تصور من يعثرون عجيبه طبيعية، المجانين، المهمشين جداً.

إحدى قصائد ناديا تويني (والتي ترجمتها بنفسها ل شيكاغو تريبيون بتاريخ ١٥ تموز/يوليو ١٩٨٢. توفيت ناديا في ١٩٨٢) ساعدتني ايضاً على تقبل نفسي المشوهة. القصيدة مأخوذة من تموز تذكري، وهو مجموعة قصائد جمعت في ١٩٩١ «كألبوم ذكرى، هدية ناديا لفلك البروج: ولدت في برج السرطان، ولكنها ولأسباب معروفة، قدّمت آخر قصائدها لتموز.» ملاحظة الناشر، ص ٤):

جسد في صحة كاملة، سالم، هو الجمال للناظر اليه.

بعد اللهة الأخيرة

تستمر حياتي، تقاوم

مثل شمس ماتت مرات عدة.

افتحوا اذن النافذة على مصراعها؛

اتركوا اصوات الليل تدخل.

انها ستكون نعشي،

ستكون كفني.

انزلوا الستارة على لبنان.

اتركوا الذكرى وحدها تبقى

والتي تمتزج بالهواء

لتعيد ربيع عمري القصير.

اتركوا الجبل ينشر عليّ

حصاه، هواءه والصعتر.

سأصبح اسماً مطبوعاً على الشاطئ،

ولك، أحياناً، فراشة الليل

التي يزمزم جناحها المحلقان من لبح النور. (ص ٣١)

وجدت العيش صعباً مع جسدي المشوه. حين وضعت ثدياً اصطناعياً أوجعني لانه كان ثقيلاً، يحفّ جلدي ويخدشه، وحين لم اضعه تدلت ملابسي من جهة واحدة. كان جسدي قد فقد كامل اتزانته. أخذت أفكر في جسدي، كيف كان سابقاً. كنت احب شكله. عشت بثديين لأكثر من ٣٥ سنة، والآن اصبحت جهة من صدري بدون ثدي، كما في طفولتي، ولكن أيضاً من غير حلمة. كان من الصعب جداً ان اتعايش مع مثل هذا التغيير الجذري. حتى عندما قلت لنفسني انه قد يحدث ما هو أسوأ لم استطع ان أتكيّف.

رأيت جسدي كما لو كان ذكورياً من جهة لانه فقد ثدياً (بل لم يكن حتى ذكورياً بما ان الحلمة ازليت ايضاً وكان هناك ندب مكان الثدي) ومن الجهة الثانية ثديي الذي ذكّرني بذلك الذي فقدت - جسد خنثوي؟ وكان هناك شعري ايضاً: بدأ ينمو مجدداً مثل الصوف. لم احبّ رأسي.

أحياناً شعرت اني هرمت. كيف يمكن ان تتغير في أقل من سنة واحدة علاقة المرء بجسده؟ حقاً لم تتقدّم الاشياء ببطء او بدقة مرهفة فيما يتعلق بالهورمونات. بكيت علي الوقت الضائع، مع انني كنت قد أنجزت الكثير في حياتي. لماذا كنت مرضوخة الى هذا الحد؟

في رحلة الى بيروت تابعت عرض أزياء على شاشة التلفزيون في الطائرة. شعرت انني احببت ان ارى العارضات في أزيائهن الفاتئة الأناقة ولكن بثدي واحد، متحديات الحضارة التي اعطتني هذا المرض المريع! انا متأكدة من ان هذه الحضارة سبب مرضي. ومتحديات الطرازالعادي المقبول للأزياء. طالما كنت ناثرة وقدرت الذين مثلي. أمنت بالثورة. شعرت انها صحيّة. تساعد الانسان على النمو، والنضج، والابداع، لا ان يتبع الآخرين مغمض العينين، كالخراف.

هل كان ثديي يمتلّ؟ هل سيمثّل الثدي الآخر ايضاً؟ لماذا تتأثّر الانداء هكذا بالبيئة؟ هل هي تلك المساحة ذات الحساسية الفائقة التي حرّكها التلوّث؟ لماذا لم تتأثّر بها كل الأنداء؟ لماذا ثدي واحد بين كل سبعة؟ هل هي ككل شيء آخر في الطبيعة البشرية، بعضها اكثر حساسية من غيرها؟ هل شدّة الحساسية مستحسنة إذا كانت توصل الى الموت؟ هل يمكن ان يكون المرء حساساً، مبدعاً، ولكن من غير ان يهدده الجنون والموت؟

كنا نقترّب من بيروت. ستحط الطائرة بعد قليل. كان الليل يهبط على بيروت، بيروت المدينة السحرية. بيروت، المدينة الحساسة، التي اقتربت من الجنون والموت في كثير من الاحيان. بيروت التي يأكلها السرطان، حرب مدمرة انتصرت عليها. بيروت، مدينة طفولتي ومراهقتي. افتقدت والدي، والدي الذي لن يكون هناك في استقبالي بابتسامته العريضة. والدي الذي عدّبني خلال طفولتي ومراهقتي ليعتذر اليّ فيما بعد ويقول لي انني كنت طفلة ذات حساسية مرهفة، وما كان ينبغي ان يقسو معي كما فعل. بكيت فقدان والدي وفقدان شبابي.

في بيروت قال لي الحلاق الذي جاء لتصفيف شعر أُمي إنه تعودّ ان يرى شعراً كشعري نتيجة علاج السرطان. انها الأشعة بصفة

خاصة التي جعلته يتجمّد بهذه الطريقة الغريبة المكهربة. قال لي إن الكهرباء تولّد الكهرباء. لم أكن اصدق الناس حين كانوا يقولون لي إن الشعر يستجيب لهذا العلاج بطرق مختلفة، فالشعر الذي كان أجعد يصبح أملس، والأملس يصبح أجعد. كنت اظنها خرافات عجائز. وكنت أرى ان الناس لم يصدقوني حين اقول لهم إن شعري لم يكن أجعد من قبل. في الواقع، صعب عليّ ان أقبل رأسي لان شعري كان في حالة بين بين لم احبها، نسيجه الصوفي ازعجني.

(دجاين وغيرها أحببن شعري هكذا، لا سيما اني كنت في تونس في صيف ١٩٩٥؛ قالت دجاين ان شكلي ملائكي! ولكنني استصعبت الوضع. لماذا كان إحساسي بمظهري اهم مما قال الناس؟)

قال لي حلاق بيروت إن هناك نوعين من السرطان: الانثوي والذكري وان الانثوي اخبت بكثير من الذكري. الانثوي عدواني جداً وقتاك. فكّرت في ملاحظته: الاختلافات الجندرية مطبقة على الامراض. كنت دائمة الاهتمام بالفروقات الجندرية. وكانت موضوع أحد كتبي. حلّلت فيه كيف كانت الاختلافات الجندرية ذات صلة وثيقة بالحرب. الجنسانية والحرب متداخلتان. والصورة الشعبية عن السرطان اكدت تحليلي إذ بيّنت ان خوف الرجال من النساء تجلى حتى في هذا التصوير للمرض. نوع المرض الانثوي (هل هذا موجود علمياً؟) كان اخطر بكثير من الذكري. انه يفتك بسرعة اكبر. من اين جاءت هذه الفكرة؟ هل بسبب انقسام الخلايا الجنوني السريع؟ ولماذا يكون ذلك انثوياً لا ذكوريا؟ أتساءل هل سأجد أفكاراً اخرى مثل هذه، اقوالاً شعبية، امثالاً، قصصاً شعبية، وماذا قد تعلمني عن المرض.

بعض الكتب التي قرأت والمحاضرات التي حضرت ، المقابلات التي أجريت والصدقات اللواتي شاركنني خبرتهن، او كتبن اليّ رسائل تشجيع، كل ذلك ساعدني على إيجاد أجوبة عن بعض اسئلتني حول علاقة صورة الجسد بالسرطان.

قرأت كتباً كثيرة عن السرطان، ومنها يوميات سرطان لاندريا لورد.تكتب فيها ان النساء اللواتي استؤصلت أنداؤهن يجب ان يرفضن ترميم أنداّتهن، فلو سارت نحو «كابيتول هيل» (مجلس النواب الاميركي) جميع النساء اللواتي شوّهن، كاشفات عن أنداّتهن، مطالبات بتغييرات جذرية فيما يتعلق بأساليب تسميم البيئّة، لا ريب ان ذلك سيؤدي الى مزيد من الوعي والتغييرات. شعرت انها على حق. وصف لا يصدّق وصفها للممرضة من مؤسسة «صلن الى الشفاء» التي جاءت الى غرفة المستشفى

بعد استئصال ثديها لتعلمها كيف تخفي مكان ثديها المبتور. وصفت كيف درّبت هؤلاء الممرضات على التفاوض فيدخلن بملايس تبرز ثديهن الاصطناعي فيخفين مأساة المرض بكاملها بجعل المرض حالة طبيعية معهودة. إذا ظهرت طبيعية تكونين طبيعية ويكون كل شيء على ما يرام! احببت وعيها السياسي للمرض وإثارتها القضايا على هذا المستوى. شعرت ان علينا ان نعمل على التوعية لنتمكن من تغيير المجتمع وهذا العالم البالي.

ذهبت يوماً مع روث الى مؤتمر فرنسواز كولان. كانت «اورلان» تمرض شريط فيديو وتحدثنا عن التغيير الذاتي لجسدها (لم ترد ان تسميه تشويهاً). كان عنوان محاضرتها : «وهبت جسدي للفن.» جاء بعض الناس لدقائق قليلة ثم تركوا. لم يستطيعوا ان يتحملوا صورة وجه يُقصّ بالسكاكين والمقصات، ومسح الدم. وجدت انا ايضاً ان من الصعب النظر الى هذه الصور، ولكن تحليلها وخطابها الذي رافق القصص وإصلاح اجزاء مختلفة من جسدها قام به اطباء كانوا قد وافقوا على إجراء العملية، ان ذلك التحليل وهذا الخطاب سمحا باتخاذ مسافة وبالتفكير في الهوية والجسد (شيء شبيه بما اختبرت انا عند استئصال ثديي وتمكنت من التعبير عنه خلال النقاش). نوقشت المعايير التقليدية لجمال الجسد، لما هو الفن، او ما يجب ان يكون، او ما اصبح عليه الآن، وقدرة الانسان على تحويل جسده، على التسامي به.

لأوضّح لقرائي ما اقول. كانت اورلان امرأة اشتهرت بانها طلبت من اطباء، ووافقوا، ان يجروا لها عمليات، ليست بالضرورة تجميلية، كأن يضيفوا كتلاً صغيرة من اللحم على الجبهة فوق الحاجبين. طلبت اقل كمية ممكنة من المخدر لكي تبقى واعية خلال العملية (أجري لها عدد من العمليات حولت جسدها، ولا سيما وجهها). وطلبت من اناس ان يصوّروا المعاناة كلها، فيما كانت هي تتكلم اثناء هذا كله. بعد ذلك كانت تعلق على العملية، لماذا أجرتها، لماذا وكيف وهبت جسدها للفن، كيف سمحت لها بان تعبّر عن نوع آخر من الفن!

ولكن بعض اصدقائي لم يعجبهم عرض اورلان. وجدوه افتضاحياً بلا مبرر. في رأيهم كانت تقرض علينا صوراً قاسية فرضاً. كانت عنيفة معنا وتتمتّع بذلك، تجد فيها لذة. كانت «رحلتها» الخاصة التي أملت ان تخلّد نفسها وان يذكرها التاريخ.

إحدى صديقاتي وزميلاتي، كاريل، دعنتني لالقي محاضرة في جامعتها في الجنوب، وقصت عليّ قصة إحدى صديقاتها التي

كان قد استؤصل ثديها مؤخرأ. رمّمت ثدييها حالا، وطلبت ان تكون حلماتها بشكل قلبيّين. اقامت حفلة ودعت كل اصدقائها لتأمل ثدييها الجديدين بالقلبيين. لقد اضحكتني القصة.

كنت بحاجة الى سماع قصص شبيهة بدلاً من ان ارى اناساً ييكون حين يروني، او يحزنون عليّ، او يتصرفون كما لو ان طاعوناً اصابني او لعنة يجب إبعادها. كنت باشد الحاجة الى رؤية او سماع نساء مثل كاريل او صديقاتها، نساء ناضلن من أجل حياتهن وحيوات غيرهن، من اجل قيم مختلفة، لمزيد من النور والعدالة في هذا العالم. اما كاريل، فاشتغلت لتحيي ذكرى نساء منسيات، ذكرى نساء مضطهدات، نساء معذبات. وصفت ذلك وحلته في الادب الذي كانت تتلّم، وفي كتاباتها التي تشابك فيها الشعر والالتزام. تعتقد كاريل ان الغضب ضروري أحياناً؛ انه يساعد المرء على تولّي امر حياته.

كان لرواية اندريه شديد الولد المضاعف اهمية خاصة بالنسبة لي بما انها تناولت ندوب الحرب بالمعنى الحقيقي كما خلّفت آثارها في الجسد، ومحاولات إخفاء هذه الندوب باستخدام الاعضاء الاصطناعية. فعمر-جو هو الولد المضاعف الذي ولد من اب مصري مسلم وام لبنانية مسيحية. فقد الولد ذراعاً في الحرب الاهلية اللبنانية، ولكنه كان يعتزّ بتشويبه، بجذّمته المجروحة. حين لجأ الى باريس عرّضت عليه اعضاء اصطناعية لتحل محل ذراعه المبتورة بهدف ان تجعله ثانية ولدأ «سويا»، الا ان عمر-جو رفض:

رفض عمر-جو بكل جسده، بكل كيانه تلك الآلة، العضو الاصطناعي الذي كان سيُرِبط بلحمه المشوّ ولكن الذي كان لا يزال حياً. كان الولد قد تعود شيئاً فشيئاً على جذّمته. حتى القطب التي كانت قد ذابت الآن في الجرح المختوم، اصبحت جزءاً منه. كان ينسى العضو مؤقتاً لكي يستطيع ان يتابع حياته وان يتصرف بشكل افضل. ولكن، في الوقت نفسه، يجب ان يعيش فيه دائماً كصورة لبتّر، لصرخة دائمة. لا يمكنك ان تقايض هذه الذراع بأخرى ولا ان تخون صورتها. غيابها يذكر بكل الغيابات، بكل الاموات، بكل الاحزان (ص ٢١٧-٢١٨).

تعبّر اندريه شديد هنا عما كنت اشعر به حين بُترّ ثديي، الاسئلة التي كنت اطرحها فيما يتعلّق بالترميم، بالغرس وبعلاقتي بوطني المشوّ.

ذات يوم نزلت الى السوق. رأيت عدداً كبيراً من الصديريات بجيوب صغيرة تحت الثدي يمكن ملؤها : انها ترفع الثدي وتدفعه الى فوق. كان اسمها «ووندر برا» (اي صديريات

البلف

عجيبة) او شيئاً شبيهاً. يبدو انه كان دارجاً في حينه ان تظهر الالثناء مستديرة وخارجة من الصديرية. لاحظت انه لم تكن هناك صديريات بجيوب لأثناء اصطناعية. إن عشر السكان لا يعون هذا المرض! نظرت الى هذه الصديريات التي لم يعد بإمكانني ان ارتديها، و«تعجبت» بدوري!

دجاين: اذا تابعت حفلة توزيع جوائز الالوسكار كل سنة، يبدو انها مباراة في كمية الثدي التي يمكن الممثلة ان تدلقها خارج صديرتها العجيبة من غير ان يخرج الثدي بكامله. انها فعلاًعمل هندسي بارع! عجيبة! امي تضحك دائماً اثناء حفل توزيع جوائز الكرة الذهبية. تقول ان الكرات الوحيدة التي يراها المشاهد هي تلك المندلقة من فساتين النساء. ومن المثير للاهتمام ان نلاحظ ان هذه الالثناء كثيراً ما يفرس فيها السليكون لتبدو النساء ذوات اثناء اكبر مما وهبتها اياها الطبيعية. لديّ صديقتان من ايام الشباب غرسن في أثدائهن ما جعلها تبدو اكبر، وذلك بعد ان كانتا قد تزوّجتا! شيء يلعب به الزوجان؟ شيء يجعلهما تبدوان مغريتين في العمل او في الشارع؟ (وكأن لاميركا شارعاً، بعد!!) إنه لغز بالنسبة اليّ لماذا تجازف المرأة بان تغرس السليكون في جسدها لكي تبدو مثل لعبة «باربي».

في الختام أودّ ان اقول ان علاقتي بجسدي تغيّرت تماماً مع السرطان. في الماضي كانت العلاقة آلية، لم اكن افكر فيها قط. كان جسدي جزءاً مني، يتعايش تماماً مع ذاتي، لم افكر فيه ابدأ. ولكن كل شيء تغيّر مع السرطان. استحوذت عليّ صورة جسدي وكأنه اصبح شيئاً غريباً عني. وسواس الخوف الذي أثاره فيّ جسدي تغلغل في الكتاب الذي كتّ كتبه عنه. ولكن في الوقت نفسه رفضت بإباء هذا الخوف الذي فُرض عليّ من الخارج، مصدر قلتي الدائم هذا. صرفت وقتاً طويلاً افكر في جسدي، ولكن ايضاً في العلاقة بين الجسد، جسدي، والعالم. اجسادنا تنتمي الى الطبيعة والى المجتمع، والمجتمع ينتمي ايضاً الى الطبيعة. التشويه الذي تعرضت له اثناء علاجي يعيدني دوماً الى السؤال نفسه: من اين جاء هذا النوع من التعدي؟ لم يجعلني اترك العالم، انطوي على نفسي، انتكس، بل بالعكس، جعلني احاول ان افهم علاقتي، علاقة جسدي، بالطبيعة والمجتمع. حاولت ان اثيرفي نفسي، او ان اعيد إثارة الوعي بهذه العلاقة، والذي حاول المناخ الايديولوجي السائد ان يقطعها، ان يحولّها، في المجتمع اجمع، بكل وكلائه، من اطباء وغيرهم، الذين كرروا ان السرطان ينبع من الفرد، إما من جيناته او من عقله، ان الفرد هو المسؤول، وان لا دخل في ذلك للطبيعة ولا للمجتمع. ان هذا الوعي هو ما حاول اناس مثل توييانا، وهو طبيب وكاتب، ان يحطّموه بان

يجاربوا جهراً فكرة انه قد يكون هناك جديد فيما يختص بالسرطان، وبان يضيّعوا الناس إذ يؤكّدون لهم ان الذين يعملون في المؤسسات الطبية لا يفكرون بغير صالح مرضاهم ويعرفون ما يفعلون. هكذا تمكّنوا من تكوين افراد انسحبوا تماماً في أجسادهم، منشغلين بوظائفهم الجسدية، مقررّين ان متطلبات العناية الصحية التي فرضتها عليهم اجسادهم تلزمهم بان يتجاهلوا علاقتهم بالعالم، ان ينكروا وجودهم كناس في العالم، في المجتمع. وتكمن السخرية في ان هذا الانكار جاء حين كانت سلبيتهم قد ازدادت نتيجة رفضهم المتواصل لهذه العلاقة. بكلمات أخرى، انهم كانوا قد تحوّلوا الى مستهلكي أدوية من الطراز الاول.

جان هيفرارد- ما نثيره ليس مشكلة جهل الانسان او عجزه في وجه المرض؛ اننا لا نشعر بمرارة في هذا المضمار. بل ان ما نثيره بالحري هو ان قسم الاطباء يخضعنا لمعاملة بربرية تركتنا ضعفاء، من غير ان يطلعونا على هذه التأثيرات او ان يسألونا عن رأينا. هذا موقف مرفوض اصلاً. ما نثيره هو انهم لا يحذروننا، لا يتركون لنا خياراً (مع ان الارجح اننا كنا سنختار العلاج). (ص١٧٤)

References

Accad, Evelyne. *Des femmes, des hommes et la guerre: Fiction et réalité au Proche-Orient*. Paris : Côté femmes, 1993. Prix France-Liban 1993. Edition espagnole : Sexualidad y Guerra. Bogota : Indigo ediciones, 1997. *Sexuality and War: Literary Masks of the Middle East*. New York : New York University Press, 1990 and 1992, SoftLine, Web Site Women R., 1997.
-----. “Feminist Perspective on the War in Lebanon,” *Women’s Studies International Forum*, Vol. 12, No. 1, pp. 91-95, 1989.
Hyvrard, Jeanne. *Le cercan*. Paris: Des femmes, 1987.
Chedid, André. *L’enfant multiple*. Paris: Paris: Flammarion, 1989.
-----. (translated by Judith Radke) *The Multiple Child*. San Francisco: Mercury House, 1995.
Love, Susan M. Dr. *Susan Love’s Breast Book*. New York: Addison-Wesley Publishing Co., 1993.
-----. *Dr. Susan Love’s Hormone Book*. New York: Random House, 1997.
-----. “Sometimes Mother Nature Knows Best,” *The New York Times*, Thursday, March 20th, 1997, p. 19.
Lorde, Audre. *The Cancer Journals*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1980.
Tuéni, Nadia. *July of My Remembrance*. Beirut: Editions Dar An-Nahar, 1991.
-----. *La prose: auvres complètes*. Beyrouth: Editions Dar An-Nahar, 1986.
-----. *Les auvres poétiques complètes*. Beyrouth: Editions Dar An-Nahar, 1986.

الإجهاض في لبنان: ممارسة وشرعية؟

كدور افاميا، علامة حسن، ملكيان خاتون والشريف ميا

كلية العلوم الصحية في الجامعة الاميركية في بيروت

٤٦ مليون امرأة تُجهض كل سنة في العالم تعيش ٢٠ مليون منهن في بلاد تمنع فيها القوانين الإجهاض او تحدده ضمن شروط (AGI,1999). يُعتقد ان هذه الاجهاضات يجريها غير مهنيين ولاسيما في البلاد النامية (Kleinman, 1989). مؤخراً قدّر تقرير منظمة الصحة الدولية عدد الإجهاضات غير السليمة في غرب آسيا بـ ٥٠٠.٠٠٠ في السنوات ما بين ١٩٩٥ و٢٠٠٠. وقد ادت هذه الإجهاضات الى وفاة ١١٠٠ أم (منظمة الصحة الدولية ١٩٩٨).

عوامل اجتماعية واقتصادية عدة تسبب حاجة اللبنانيات الى الإجهاض. بالنسبة للعزباوات تكمن العوامل الاجتماعية في ان المجتمع لا يقبل العلاقات الجنسية قبل الزواج، كما ان هناك حالات الاغتصاب او سفاح القربى التي قد تؤدي الى حمل غير مرغوب فيه. بالنسبة للمتزوجات تكمن العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تسبب الحاجة الى الاجهاض في الفقر الذي يحول دون تربية المزيد من الاولاد، او اكتفاء الأسرة بما لديها من أولاد، او الرغبة في فصل حمل عن الآخر فضلاً كافيّاً (ATWI, 2001). فضلاً عن ذلك فان جنيناً غير طبيعي قد يكون سبباً كافيّاً للإجهاض بالنسبة لبعض الأزواج. قد يكون هناك بعض الأزواج الذين يختارون إجهاض الجنين الانثى حتى حين يكون ذلك ضد القانون لانهم ينتظرون الولد الذكر. نتيجة الضغوطات التي تسببها مكانة النساء الدونية في مجتمعاتهن قد تختار المرأة إجهاض جنينها الانثى. هذا ليس في مصلحة المجتمع ككل، وطبعاً، لا يمكن ان يؤدي الى تقدّم قضية النساء عموماً (Brown, 1999).

النساء اللواتي يخترن الإجهاض يتحمّلن نتائج قيامهن بعمل غير شرعي. تتراوح هذه النتائج ما بين مضاعفات طبية وعبء اقتصادي، وتصنيف اجتماعي وملاحقة قانونية. إجهاض غير سليم يسبب العديد من المضاعفات الطبية الخطرة مثل التسمم والنزيف وتثقيب الرحم وعدوى في الجهاز التناسلي (منظمة الصحة الدولية، ١٩٩٨). حيث يسمح بالإجهاض تقل

يشير الإجهاض العمّد الى قطع الحبلّ عمداً (CDC, 2001). والنقاش حول جعله شرعياً او لا اصبح قضية سياسية في العالم كله، ولا سيما لان التغييرات الاجتماعية ادت الى تغيير دائم في القوانين والمواقف الاجتماعية من الإجهاض. اما في لبنان، فمع ان الإجهاض من المشكلات الصحية الرئيسية يبدو ان القضية لا تهم الجمهور ولا صانعي القرارات. منذ عشرات السنين نص القانون اللبناني على ان الإجهاض ممنوع. منذ ذلك العهد لم يحاول احد إصلاح هذا القانون، وليس هناك اية ابحاث حول تأثيره على المجتمع، مما يدل على ان الإجهاض ليس قضية عامة تهمّ الناس. نظرياً يلبي هذا القانون حاجات اللبنانيين ويبدو ان الجميع يطبقونه. الا ان الصورة الحقيقية مختلفة تماماً. اختصاصيون في هذا الحقل يعتقدون ان اللبنانيات يخالفن القانون باستمرار تمشياً مع حاجاتهن الواقعية (LFPA, 2001). ويدعون ايضاً ان صانعي القرار يعرفون تماماً بهذه المخالفات. ولكنهم ليسوا مستعدين لان يفعلوا شيئاً. لاسباب كثيرة، ليسوا مستعدين لتغيير القانون؛ وفي الوقت نفسه لا يفرضون تنفيذه، وانما يتجاهلون مخالفه.

ينص القانون اللبناني على ان «المرأة التي تطرح نفسها، بوسائل تستعملها هي أو يستعملها غيرها برضاها، فتعاقب بالحبس من ستة أشهر الى ثلاث سنوات، ويعتبر عملها جنحة» (Nazer, 1971). كذلك يعاقب القانون كل من أجهض، او حاول إجهاض امرأة (Nazer, 1971). لا يسمح بالإجهاض الا اذا كان الوسيلة الوحيدة لإنقاذ حياة امرأة حامل، شرط ان يوافق عليه طبيباً غير الطبيب المشرف عليها (DIB, 1975). تبين هذه النصوص ان اية امرأة تجهض نفسها او اي انسان يجهبها، الا في حالات استثنائية، يعتبران مخالفين للقانون ويستحقان العقاب. الإجهاض العمّد يمارس في لبنان، حسب اختصاصيي الصحة التناسلية (LFPA, 2001). ولكن ليس لدينا ارقام دقيقة حول مدى انتشاره. في البلاد النامية ٢٦٪ من حالات الحمل غير مرغوب فيها، وينتهي ٢٠٪ منها بالأجهاض (AGI,1999). بين

عادة المضاعفات الصحية والوفيات، وذلك لان الذين يجرون الإجهاض يكونون اطباء مدربين، وهذا آمن ومتوقّر (Rahman et al., 1998).

ثمن الإجهاض مرتفع. ويتردد الاطباء عادة في تقديم هذه الخدمة (Rahman et al., 1998). ثم ان الاختصاصي الذي يقوم بالإجهاض يقبض ثمن عمله فضلاً عن مجازفة تعرّضه للملاحقة القانونية. حين لا يكون الإجهاض في متناول المرأة تدفع اي ثمن يطلبه الذي يجهضها. لإعطاء فكرة تقريبية عن ثمن الإجهاض في لبنان استشرنا عشرة اطباء يمارسون المهنة في بيروت فقالوا انه يتراوح بين ٣٠٠ و ١٢٠٠ \$ اميركي. وهذا يتوقف على مكان العملية، اذا كان في عيادة او غرفة عمليات في مستشفى. معظمهم يقبضون ٦٠٠ \$ اميركي لإجراء الإجهاض في غرفة عمليات. وقال طبيب إن من الممكن التفاوض حول ثمن الإجهاض بناء على وضع المرأة الاقتصادي. ولكن من المهم ان نلاحظ ان هذه المصاريف لا يغطيها اي تأمين صحي.

مجتمع محافظ كالمجتمع اللبناني يدين امرأة عزباء تحبل لان هذا برهان لا يُدحض على ممارستها الجنس قبل الزواج. فيكون الإجهاض خلاصها الوحيد كي تتجنب العار ووصمة المجتمع. الا ان الإجهاض بحد ذاته مستنكر لان الغالبية تعتبره لا أخلاقي. وعليه تبقى المرأة وحيدة لاتخاذ قرار الحل. ثم ان عدم شرعية الإجهاض يزيد الوضع سوءاً لانه يعرّض المرأة للملاحقة القانونية. كل ذلك يجعل الإجهاض تجربة رضية.

على خلاف ما حصل في البلاد المجاورة لم يعدلّ قانون الإجهاض مؤخراً في لبنان. صدر القانون اللبناني في ١٩٤٩ وعدلّ مرة واحدة في ١٩٦٩؛ بينما صدر القانون المصري في ١٩٢٧ وعدلّ في ١٩٩٤ (AGI, 1990). يبدو ان لا النتائج الحاصلة ولا النتائج السلبية للقانون الحالي كافية لجعل صانعي القرار يعيدون النظر في قضية الإجهاض. أفاد ممثل عن جمعية تحديد الاسرة اللبنانية (LFPA, 2001) في مقابلة معه ان موظفي وزارتي الشؤون الاجتماعية والصحة العامة يرفضون إدراج قضية الإجهاض في جدول أعمالهم مع انهم يعون خطورتها تماماً. بهذه الطريقة يفضون النظر عن انتهاكات القانون، وفي الوقت نفسه يرفضون تعديله ليلبي الحاجة التي يعترفون بها. ان هذا التباين هو نتيجة النظام السياسي والطائفي المعقد في المجتمع اللبناني.

الجدل حول الإجهاض، كما يظهر في بلاد اخرى، يعكس نضالاً حول الادوار الجندرية، والقوانين، والعلاقات بين رؤساء الدين والدولة، والنظام المتبع في اتخاذ القرارات

(Kulczycki, 1999). في لبنان، كما في العديد من البلاد النامية الأخرى، يميّز النظام الحالي بشراكة محدودة، وانعدام التجاوب مع حاجات الناس، وانعدام المسؤولية والتدقيق من قبل الشعب انعداماً كاملاً تقريباً (Iskandar, 1996). وهذا يفسح المجال للخاصة السياسية ذات الصلات الوثيقة برؤساء الدين الذين يؤيدونها بان يبقوا قوانين الإجهاض كما هي من غير ان يحولوا تعديلهما لتناسب حاجات المجتمع الفعلية.

القدرة والجهود لتعزيز السلطة عنصران اساسيان في الجدل المحلي والوطني او الدولي حول الخطط المتعلقة بالاهتمامات الجندرية (Lane and Cibula, 2000). الإجهاض قضية نسائية، ذات صلة وثيقة بجسد المرأة في الثقافات الدونية التي تضع الذكر في مقابل الانثى. قرار الإجهاض ليس من حق المرأة حسب قانون الإجهاض اللبناني الحالي. ليس للنساء في مثل هذا المجتمع حق قانوني في اختيار ما اذا اردن الابقاء على الجنين او لا. بالتالي لا يتمتعن بممارسة حقهن التناسلي الذي يحدّد بانه حق الفرد في ان يتخذ قراراته بحرية ومسؤولية (Obermeyer, 1995). هذا القانون يحابي وجهة نظر الرجال اصحاب السلطة في مثل هذا المجتمع البطرقي. تغيير القانون في صالح النساء يعني تمكينهن، مع العلم ان النساء إجمالاً لا يؤيدن الإجهاض. بعض النساء اللواتي يتمسكن بمعتقداتهن الاخلاقية والدينية يعتبرن ان الإجهاض قتل روح بريئة. وعليه تضحي هؤلاء النساء بحقوقهن التناسلية والطبيعية في سبيل المحافظة على قيمهن الأخلاقية.

تقاسم السلطة بين رؤساء الدين والسياسيين في لبنان عامل آخر هام في عملية اتخاذ القرارات. في نظام طائفي يتكل السياسيون على تأييد رؤساء الدين. في المقابل تتأثر القرارات الى اقصى حد بطموحات رؤساء الدين، مما لا يترك مجالاً كبيراً لتدخل فئات ضاغطة اخرى. بناء على ذلك ينص قانون الإجهاض اللبناني على ما يتفق مع رغبات الفئات الدينية، مع ان هناك فئات دينية لا تحرم الإجهاض. في الإسلام يسمح بعض الفئات بالإجهاض شرط ان يكون خلال ١٢٠ يوماً من الحمل (ATWI, 2000). في المسيحية يوافق معظم البروتستانت على الإجهاض ويعتبرونه قراراً خاصاً؛ الكاثوليك يرون انه خطيئة، ولكن لا ينبغي اعتباره غير قانوني لان «الخطيئة ليست جريمة» (AGL, 1990). اوبرماير (١٩٩٥) يقول إنه يجب ان نعيّن بين «مثال الدين» وتطبيقاته في الطوائف المختلفة. ذلك لان هناك فئات مناضلة تتنافس لتحكّر الدين احتكاراً كاملاً ولو على حساب الحقيقة. الخوف من تشجيع العلاقات الجنسية قبل الزواج هو السبب الأساسي

لرفض رؤساء الدين تشريع الإجهاض. ثم انهم يخافون من تهمة تهدد مشاركتهم في السلطة السياسية. كما يبيّن اوبرماير (١٩٩٥) ان ادوار النساء وحقوقهن التناسلية متأثرة بالسياسة المحلية والدولية اكثر منها بالدين.

من جهة أخرى، لا يشكل الإجهاض اولوية في بلد غير مستقرّ سياسياً ويعاني من صعوبات اقتصادية كبرى. عدم الاستقرار السياسي يحولّ اهتمام الناس عن قضايا اقلّ اهمية كالإجهاض، الى مشكلات أخطر كالتزاعامات حول الحدود والاضطرابات المتزايدة في الشرق الأوسط. الاقتصاد يتدهور، البطالة تتزايد، كما ترتفع نسبة الذين يعيشون تحت خط الفقر، والدين القومي يزداد تزايداً مخيفاً (Korm, 2001). هذه العوامل جميعاً حوّلت اهتمام الناس الى تحسين الوضع الاقتصادي بدلاً من ان يركزوا على تفاصيل ليست على قائمة الاولويات الرسمية.

على الرغم من هذه المشكلات فان التغيير الاجتماعي ضروري لمساعدة النساء الحوامل على تقرير ما يردن عمله؛ والمجتمع ككل يجب ان يقرر ما هي الخيارات التي يتقبلها. الحاجة الى الإجهاض تتبع مباشرة من مشكلة الحمل غير المقصود والذي يشكل عبئاً، وهذه يمكن اعتبارها مشكلة شخصية واقتصادية على السواء. لذلك يساعد على التقليل من حالات الحمل غير المقصود ان يُعمل، أولاً، على التوعية فيما يتعلق بالتربية الجنسية وتنظيم الأسرة.

الا ان تطبيق هذه القضايا لا يكون دائماً عملياً. ادخال التربية الجنسية في برامج التعليم اللبنانية على مختلف مستويات التعليم وتدريب المعلمين لا يمكن تنفيذه في لبنان. ولكن لا بد من توعية المعلمين والاهل والمجتمع ككل على اهمية إعداد الأحداث ليتحمّلوا مسؤولسة سلوكهم الجنسي. مدى استخدام وسائل منع الحمل خاضع لإمكانية الحصول عليها أكثر منه لخيار الأفراد. وإمكانية الحصول على وسائل منع الحمل تختلف كثيراً باختلاف المناطق، والدخل، وموافقة الرفاق والاهل، العمر، التقييد القانوني، وحتى الوقت الذي قدّم فيه الطلب. ولذلك لا بد من الاعتراف بأن عقبات شخصية وبنوية تعرقل منع الحمل. قد لا تفضل المرأة الإجهاض، ولكن تواجهها صعوبة او استحالة استخدام وسائل منع الحمل. قد لا تكون الوسائل او الوسائل الفعّالة متوقّرة حيث تسكن، او اذا كانت متوفرة قد يكون سعرها باهظاً، او قد تكون معلوماتها عن وسائل منع الحمل خاطئة، او لا تُشجّع على استخدامها.

بصرف النظر عن كل الاجراءات التي تتخذ لمعالجة مشكلة الحمل غير المرغوب فيه من جذوره، الا انه لا تزال هناك

حاجة الى التركيز على المرحلة النهائية حيث يكون قد تمّ الحمل. يمكن ان تلعب المؤسسات دوراً فعّالاً في هذه المرحلة بان توفر العناية الطبية والدعم النفساني والاعتناء بالطفل بعد ان تغادر الأم. «الراعي الصالح» هي المؤسسة الوحيدة من هذا النوع في لبنان. انها تقدم الملجأ والدعم لنساء غير متزوجات خلال حملهن. تقديم مثل هذه الخدمات لعدد اكثر من النساء قد يكون بديلاً عن الإجهاض. لذلك نحتاج الى عدد اكبر من المؤسسات الشبيهة ويجب ان تشجّع وان يسهل الوصول اليها. في الكلام عن حاجات النساء العاملات، مثلاً، فان مراكز لرعاية الاطفال خلال النهار ومؤسسات لدعم الولد تقلل من التوتر بين المهنة والأسرة، وبالتالي من الحاجة الى الإجهاض.

من المفروض ان تصاغ القوانين لتلبي حاجات الناس. الا ان من العادة ان يميّز بين القانون من جهة وبين الاخلاق والعدالة من جهة أخرى (Rodee et al., 1983). الجمود الاجتماعي يشكل عائقاً في وجه تغيير قانون ظالم، وعليه ليس من الضرورة ان يقبل صانعو القرار بحجج مقنعة جداً تطالب بالتغيير. والحجج التي تؤيد الوضع الراهن تسهم في استقرار «عربة التفاح» القانونية (Rodee et al., 1983). ولذلك فان القانون اللبناني الحالي عن الاجهاض لا يمثل بالضرورة الرأي العام السائد. القوانين المقيدة التي يتجاهلها الناس تبقى حبراً على ورق حين يشيع الاجهاض على نطاق واسع بين الناس.

في الختام، ان الرغبة بالاجهاض تستلزم الإخفاق، سواء كان إخفاق العلاقات الشخصية، ام منع الحمل، ام قدرة المجتمع على مسامحة الذين لا يحافظون على قواعده الاخلاقية. فقضية الاجهاض تدور في دائرة مفرغة: مشرّعون يفضون النظر عن تطبيق القانون ومستفيدون يستغلون كليا عدم تطبيقه ويتصرفون كأنه غير موجود. وفي الوقت نفسه تقاوم الفئات التي ضد الإجهاض كل محاولات كسر هذا التراضي المسكوت عنه. ويبدو ان هناك تقاهماً بين الفئات المختلفة لإبقاء الوضع كما هو، وضع يناسب الجميع.

شكر:

نودّ ان نشكر السيدة سهى شدياق على اسهامها في هذه الورقة. وكذلك نشكر الدكتورة جودي مخول على نصائحها القيّمة.

References:

1. The Alan Guttmacher Institute (AGI) 1999. *Closing the Gap Between Women's Aspirations and Their Reproductive Experiences*. New York: AGI.
2. The Alan Guttmacher Institute (AGI) 1990. *The Case for Legalized Abortion*. Berkley California: AGI.
3. Atwi F. 2001 *Abortion in Divine Legislations, Laws and Medical Necessity*. Beirut: Sader.
4. Brown D. "A Wiser view of abortion". *Free Inquiry* 1999; 20(1): 11
5. Center for Disease Control. Abortion. National Center for Health Statistics [serial online] 2001. Available from: URL: <http://www.cdc.gov/nchs/datawh/nchsdefs/abortion.htm>.
6. Dib GM. *Law and Population in Lebanon*. Massachussets: Law and Population Programme; 1975.
7. Iskandar A. "Politics and Administrative Reform in Lebanon." *Politics and Administrative Reform* 1996: 181-190.
8. Kleinman RL. "The Risks of Unwanted Pregnancy". *IPPF Medical Bulletin* 1989; 23(1):1.
9. Korm G. 2001. *The Lost Chance of Financial Reform in Lebanon*. 2nd edition. Beirut: Publications
10. Kulczycki A. 1999. *The Abortion Debate In The World Arena*. Hampshire: Macmillan press.
11. "Lane SD and Cibula DA. Gender and Health". In Albrecht GL, Fitzpatrick R and Scimshaw SC, editors. 2000 *Social Studies in Health and Medicine*. 217-228 London: Sage Publications.
12. Nazer IR, editor. 1971. *Induced Abortion: A Hazard to Public Health*. Beirut: International Planned Parenthood Federation .
13. Rahman A, Katzive L, & Henshaw S.K.1997, *A Global Review of Laws on Induced Abortion*. International Family Planning Perspectives.
14. Obermeyer CM, editor. 1995. *Family, gender and population in the Middle East*. Cairo: American University of Cairo.
15. Personal communication with the Lebanese Family Planning Association; 2001.
16. C. Rodee, et al. *Introduction to Political Science*. 4th edition. New York: McGraw-Hill; 1983.
17. World Health Organization (WHO) 1998. "Unsafe Abortion: Global and regional estimates of incidence of and mortality due to unsafe abortion, with a listing of available country data" (WHO/RHT/MSM/97.16). Geneva: WHO.

لنتكلم

على البكارة

رنا حسيني

موضوعات محرمة مثل اهمية البكارة بالنسبة للنساء الاردنيات ومعلوماتهن عن الجنس طُرحت لنقاش عام خلال مناقشات جرت مؤخراً في المملكة. مستشفى خاص نظم مؤخراً محاضرة عن قضايا البكارة فاستقطب جماهير غفيرة اشتركوا في حوار مفتوح وصريح. للمرة الأولى في تاريخ المملكة قدم اطباء وعلماء نفس القضية من زاوية المجتمع وعلم النفس وعلم التشريح. اتفق خبراء الطب ان البكارة لا ينبغي ان تكون شرطاً مسبقاً لاختيار الرجال شريكاتهم.

قال احد علماء النفس، محمد حياشنة، ان الدم ليلة العرس لإثبات عذرية المرأة كان دائماً مصدر خوف وقلق بالنسبة للرجال والنساء في الاردن وغيره في العالم العربي. ووافق احمد بني هاني، الاختصاصي في علم الامراض في المعهد الوطني للطب الشرعي: النساء يخفن ان لا ينزفن والرجال يخافون ان ولوجهم ليلة العرس لن يجعل زوجاتهم ينزفن. يعطي الناس اهمية كبرى «لجزء بسيط من الجسد غشاء البكارة» من غير ان يعوا نتائجها الوخيمة على صحة النساء العقلية، قال حياشنة للجمهور. وتابع: «ان النساء في هذا الجزء من العالم يلاحظن هاجس الرغبة في إثبات بكارتهم منذ ان يبدأن يعين هذه القضية وحتى ليلة عرسهن.»

النتائج المترتبة على المرأة إن لم تنزف ليلة عرسها قد تكون

وخيمة، كالطلاق، وفي بعض الحالات القتل على يد أسرهن: «جاءتنا أسر الى المعهد الوطني عند بزوغ الفجر بعد ليلة العرس طالبين فحص المرأة لانها لم تنزف»، يقول بني هاني. ويتابع مخاطباً الحضور: «ان هذه عملية مهينة جداً للمرأة. ان الرجال لا يواجهون مثل هذه اللحظات الحرجة والضاغطة، واحياناً يكونون عتبيين الا انهم لا يريدون الاعتراف بذلك.»

من الناحية الاجتماعية، قال الاختصاصي في علم الامراض ان النزف ليلة العرس يتقدم على قضايا اهم بكثير مثل حياة زوجية سعيدة وبنائة واولاد. ووافق حياشنة على ملاحظات بني هاني قائلاً ان الثقة بين الزوجين لا ينبغي ان تؤسس على «نقط دم، ولكن يبدو ان النساء في هذا الجرم من العالم متهمات بأنهن لسن عذراوات حتى إثبات العكس.»

وقال بني هاني: «ليس غشاء البكارة برهاناً مئة بالمئة على البكارة.» ووضحت طبيبة النساء رندة ابو زورور: من وجهة نظر طبية قد لا تنزف النساء ليلة عرسهن لان غشاوات البكارة ليست كلها بحجم واحد. بعض النساء يولدن من غير غشاء بكارة، او يكون غشاء بكارتهم مطاطاً فلا يتمزق. و اشار حياشنة الى ان لا القرآن الكريم ولا الاحاديث النبوية تبين ضرورة نزف المرأة ليلة عرسها. ولكن احد الموجودين اعترض قائلاً: «لقد عنى الاسلام ضمناً وبطريقة غير مباشرة ان النساء يجب ان ينزفن ليثبتن انهن لم يمارسن الجنس قبل الزواج.»

وسأل رجل آخر الاختصاصيين هل للحيوانات غشاء بكارة «لانني اريد ان اعرف ما اذا كان الله قد خلق غشاء البكارة في النساء لسبب معين.» لم يتمكن الاختصاصيون من الاجابة عن هذا السؤال. احد الحاضرين من الرجال قال ان قضية البكارة سخيفة لان النساء هن «امهاتنا واخواتنا وبناتنا وزوجاتنا. فأفضل ما يمكن عمله هو نسيان القضية جملة وتفصيلاً وإطباق عينيك ليلة العرس.» ولكن مشاركاً آخر نصح باخضاع الزوجة لفحص البكارة قبل ليلة العرس «لكي أتأكد من ان زوجتي عذراء فاتزوجها وانا مرتاح البال.» في آخر المحاضرة قالت إحدى الحاضرات: «ان كل قضية الشك ببكارة المرأة امر مهين. اذا اراد زوجي ان يأخذني الى قسم الطب الشرعي

ليتأكد من كوني عذراء فاني لا احتاج الى مثل هذا الرجل أبداً معه حياتي وأنجب منه اولاداً.»

نشر عالم النفس الاردني وليد سرحان مؤخراً دراسة مستقلة حول معرفة الجنس بين النساء المتزوجات وموقفهن منه وسلوكهن الجنسي. وقد أظهرت هذه الدراسة أفكاراً مغلوطة حول الموضوع. قال العالم انه وجد ان الأزواج المتعلمين العاديين في المدن يظنون انهم يعرفون عن الجنس ما فيه الكفاية، الا ان ما يميز حياتهم الجنسية هو قلة الانسجام وعدم التواصل. بناء على نتائج دراسته والفحوصات التي اجراها على مريضاته قال سرحان ان عدم الرضى الجنسي لدى الانثى متأثر الى حد بعيد بمعرفة الذكر الجنسية... وفي معظم الحالات يكون هذا التأثير سلبياً. ويضيف: «من النادر ان تُناقش قضايا الجنس في العالم العربي، والبحث في هذا لمضمار محدود جداً.» حاولت دراسته ان تحصل على معلومات عن معرفة الاردنيات بالجنس ومواقفهن منه وسلوكياتهن وممارساتهن الجنسية.

ركزت الاسئلة على المعرفة الجنسية القياسية وموضوعات ذات علاقة بها. وُرُعت ١٥٠ استبيانة على نساء متزوجات في عمان تتراوح اعمارهن بين ١٨ و ٥٦ سنة مضى على زواجهن ٤٠ سنة او اقل. من النساء الـ ١٥٠ اللواتي شملتهن الاستبيانة قدرت ٢١ ان معرفتهن الجنسية ممتازة. ٦٥ قدرن ان معرفتهن جيدة جداً، ٥٠ انها جيدة و١٤ انها ضعيفة. عن السؤال حول مدى اهمية الجنس بالنسبة للمرأة المتزوجة اجابت ٥٧ انه مهم جداً، ٧٧ انه مهم، ١٢ قررن انه غير مهم فيما قالت ٤ انهن لا يعرفن. ثم قالت ٢٧ امرأة انهن يوقرن لاولادهن تربية جنسية، فيما قالت ٨٨ انهن لا يفعلن ذلك، ولم يكن للاخريات اولاد. ولكن في الإجابة عن سؤال منفصل قالت ١٢٤ ان الدين لن يمنعهن من الحصول على تربية جنسية، فيما قالت ٩ فقط انه سيمنعهن، و٧ انهن لا يعرفن. قال سرحان، وهو المدير العام لمستشفى الرشيد للعلاج النفسي ان التربية الجنسية ناقصة في العالم العربي وتكاد تخلو منها البرامج المدرسية: «عادة يغفل الاساتذة الموضوع لانهم يجدون فيه احراجاً ويخافون مواجهة مشكلات في الصفوف.»

«الرغبة المبتورة، خبرة النساء اللبنانيات الجنسية*» بعد خمس عشرة سنة.

ماري تريفز خير بدوي

استاذة ومديرة ابحاث في جامعة القديس يوسف، بيروت، عالمة نفس عيادية،

محللة نفسية وعضوة في «جمعية التحليل النفسي في باريس».

هيفيل انه «لا يمكن اتيان عمل عظيم في هذه الدينا من غير شغف.»

عمّ كنت ابحث؟ ماذا وجدت؟ ماذا بقي منها اليوم؟ هذا هو الخط الذي انوي اتباعه بعد هذه السنوات كلها.

عمّ كنت ابحث؟ الاشكالية والفرضية.

تضمنت اشكالية بحثي منظورية مزدوجة: فهم الطريقة التي «تعيش» بها النساء في اجسادهن الشهوانية، ونور الافكار التي عندهن عن الجنسانية، افكار تأتيهن عادة عن طريق التربية، ولا سيما التربية الجنسية، وان اكتشف السبب او الاسباب التي تجعل امرأة اكثر اكتفاءً جنسياً من غيرها.

من منطلق هذه المنظورية افترضت الفرضية التالية: اذا كُبت النشاط الجنسي الاساسي سيعبر هذا الدافع الحيوي عن نفسه ويحرق المحرّم، فلا يمكن لجم الرغبة. في الواقع، ان الرغبة تحاول ان تجد مسلكاً على الرغم من محرّمات التربية المانعة.

لكن كيف كان عليّ ان ادرس مثل هذا الموضوع المشحون بكل هذه الاحاسيس؟ بعد عشر مقابلات تمهيدية كان استخدام الاستبيان هو الطريقة الوحيدة الممكنة. رغبة بالايجاز لن اتناول هذا الآن، مع انني مستعدة للاجابة عن اي سؤال لمن يهمه الأمر.

كان عليّ ان اواجه مشكلة اختبار النماذج. في امنية متخيّلة وددت في اول الامر ان تكون لي عيّنة تمثل كل النساء اللبنانيات. الا ان مجابهة الحقيقة قيّدت طموحي الاول. هناك فسّرت ايضاً بتفصيل كل الخطوات التي اتخذتها لأنتهي، بعد عدد من التنازلات المتتابة، الى العمل على عيّنة تمثل فئة واحدة من

مضت ثلاث عشرة سنة ونصف على نشر «لراماتان» كتابي «الرغبة المبتورة» حول الخبرة الجنسية للمرأة المسيحية في مجتمع لبناني تقليدي، وخمس عشرة سنة ونصف على تقديمه رسالة لنيلي درجة الدكتوراه. منذ ذلك الوقت كثرت الطلبات حول الموضوع نفسه في اجتماعات ومجلات، فكانت السبب في منشورات اخرى حول التربية الجنسية، علاقة الذكر/الانثى، تجربة الجسد، الخ.

حينذاك سبب عملي فضيحة، ولا شك انه سيسببها اليوم ايضاً. واوضح برهان على ذلك رداً الفعل على كل كلام حول الموضوع، سواء نشر في الصحف ام بث بالتلفزيون. وقد ركّزت ردود الفعل على الفكرة نفسها: الاخلاق. الكلام عن الجنسانية ضد الاخلاق. فانا، كامرأة تعيش في مجتمع شرقي حيث لا يُذكر ما يتعلق بالجنس او يحكى عنه، لا يمكن الا ان اكون شريرة ولااخلاقية. منذ ذلك الزمن غيرت التعليقات والتأملات الكثيرة النقاشات الجماعية لتشمل الفردي الشخصي، فتساءل من انا، طريقة عيشي، أمومتي، دوري كزوجة، وحتى سلامة خلقي...

هكذا بدأت كتابي: «في الواقع، انا امرأة...» ان اكون امرأة في هذا الجزء من العالم، اجري ابحاثاً، اتكلم عن الجنسانية، وفوق كل ذلك عن جنسانية المرأة، يحرق محرّمات ومكبوتات كثيرة.

لانني كنت امرأة احتجت الى ان اتخلّص من النظرة العامة الى النساء على ان احساسيهن وعواطفهن هي التي تتحكم بهن. لا شك ان مصدر هذا الكتاب كان دافعاً شخصياً، شديد الشغف، تجلى في البحث العلمي. في مقدمته لكتابه تاريخ الفلسفة يؤكد

النساء، وقد كانت الوحيدة المتوقّرة لمثل هذا الموضوع: المرأة المسيحية القاطنة في المدينة، والمنتمية الى الطبقة المتوسطة او العالية اجتماعياً وثقافياً. بمعنى ادقّ، عيّنة تشمل ١٠٠ امرأة (ارسلت ٤٥٠ استبياناً)، ٤٦ منهن متزوجات و٥٤ عزباوات، منقسمات حسب اعمارهن الى ثلاث فئات: ٢٥/١٨ سنة، ٣٢/٢٢ سنة و٤٢/٣٤ سنة.

يجب ان تؤخذ عيّنتي كما هي. انها تمثل سكاناً معيّنين، في فترة زمنية معيّنة، ولا تدعي الشمولية.

ماذا وجدت: بروز المتغيرات

استطلعت ان اظهر اربعة متغيرات رئيسية ميّزت الخبرة الجنسية لنساء عيّنتي. بدا لي خلال البحث ان هؤلاء النساء كنّ نموذجاً يمثل تمثيلاً كافياً تأثير التربية التقليدية على خبرة النساء الجنسية. لقد نقلت هذه التربية اخلاقية معيّنة عبر المدرسة والأسرة والتعاليم الدينية والبيئة الاجتماعية اجمالاً، وخلقت هالة من العار والذنب والخوف حول الجنسانية، كما امكنني ان ابيّن. في الواقع ان هذه الروايع هي التي تحول دون نضج النساء اجتماعياً وجنسياً، فتسبب مشكلات جنسية في المستقبل، كما بيّنت فرانسواز دولتو

(F.Dolto, "Sexualite feminine", Scarabee & Co/A.M.Metaille, 1983)

وعليه، فانه يجب ان نتابع حاملين هذا العبء: تأثير التربية التقليدية على خبرة النساء الجنسية.

ما هي المتغيرات الاربع التي برزت؟ (المتغيرات الاربع تعيد صياغة النص المرجعي مع بعض الفروقات. راجع (Le desir ampute, pp. 158-160)

المنام التربوي

الظروف الاجتماعية لبيئة الطفولة - موقف الوالدين والمعلمين في مجتمعنا التقليدي- تجهل وتشوّه كل ما يتعلق بالجنس. لا تعطي اي معلومات متعلقة بالجنس (لنضرب مثلاً واحداً فقط: كان الإعداد للحيض الذي هو حدث فيزيولوجي لا يمكن تجنّبه معدوماً بالنسبة لنصف نساء العيّنة، ٢٨٪ منهن لم يعرفن حتى بوجوده!). حتى حين اعطين معلومات، كانت اما خاطئة، او توصيات متكررة او توجيهات اخلاقية. ولكن، من غير الالتفات الى محتوياتها، بدا ان الاصغر سناً كنّ اكثر علماً من اللواتي كبرنهن. للاطلاع على الارقام بالتفصيل، راجع البحث الاصيل.

العزراوات والرغبة الجنسية

البكارة تكوّن بعد ذاتها ميداناً كاملاً في خبرة النساء الجنسية

بسبب المحرّمات والممنوعات المحيطة بها. نصف العزباوات في العيّنة لم يعدن عذراوات، واللواتي ما زلن كذلك لم يغازلن اطلاقاً (٧،٤٪)، فيما غازل قليلاً ٢،٢٠٪. وكان لأخريات علاقات جنسية من غير ولوج (١٦،٦٪) او بولوج الشرج (٣،٧٪).

وجدت رغبة بعلاقة جنسية كاملة عند العذراوات واللواتي بقين عذراوات حتى الزواج، الا ان الخوف من الاخلاقية الاجتماعية هو الذي يمنح البكارة قيمة للزواج، ويمنعهن من الذهاب الى ابعد.

وعليه لا يزال محرّم البكارة سارياً. حتى هؤلاء اللواتي لم يعدن عذراوات فقدن بكارتهم مع الشريك الذي انتهين الى الزواج به، كما تظهر عيّنة النساء المتزوجات اللواتي فقدن بكارتهم قبل الزواج. فالزواج لا يزال المؤسسة الوحيدة التي تسوّغ العلاقات الجنسية.

ممارسة الإثارة الذاتية للشهوة

الاستمناء يلعب دوراً كبيراً في الحياة الجنسية بما انه يثير حساسية الجسد الشهوانية. اللواتي مارسنه هن اللواتي كانت لهن اكثر العلاقات الجنسية قبل الزواج، واللواتي يتمتعن اكثر من غيرهن بإثارة المناطق المغلّمة من اجسادهن، واكثرهن اكتفاءً جنسياً. اكتشاف جسدها يقود المرأة الى الاعتراف بميلها الى الشهوانية، الى توظيف افضل للجسد المغلّم والبحث عن شريك للجنس. وهذا يظهر الدور الهام الذي يلعبه الاستمناء والجنس قبل الزواج في توفير اكتفاء جنسي في المستقبل.

الزواج عامل كبت؟

يبدو ان الزواج والاكتفاء الجنسي لا يتلاءمان. هذا المتغيّر، القاسي بسبب علاقته المؤسسية، فرض نفسه عليّ على عكس ما انتظرت. فقد ظهر ان المتزوجة اقل اكتفاءً جنسياً من غير المتزوجة التي كانت لها علاقات جنسية، والتي، وفي العمر نفسه، تعيش جنسانيتها بطريقة اكثر تفتحاً، ولو انهما كلتيهما غير مكثفيتين اذا قيّمنا خبراتهما الاجمالية.

في الواقع، بيّن معظم الملاحظات ان هناك علاقة نسبية معكوسة بين الاكتفاء الجنسي والعمر بالنسبة للعزباوات والمتزوجات:

- مع العمر يبدو ان العزباء صاحبة المهنة (١٠٠٪) تتغلب تدريجياً على الممنوع، بما ان البكارة لا اهمية لها على الإطلاق (حسب ترتيب الفئات العمرية ٢، ٢٥٪، ٨، ٤٢٪، ٦، ٦٦٪). انها

لم تعد عذراء (٨٢٪)، ولا ترفض العلاقات الجنسية حين تتاح لها الفرصة (٦٦,٦٪). بما انها محبّطة بسبب عدم توفر الشركاء بانتظام والاماكن التي يمكنها ان تمارس فيها الجنس، تبحث عن علاقات متكرّرة (٦٦,٦٪). حين تكون مع شريك تُدخله في رغباتها الشهوانية (٨٢,٣٪). تحب المداعبة التمهيدية، إثارة الشدي، إثارة بظرها بالضم (حتى إن لم تجرؤ على طلب ذلك)، ولوج المهبل (١٠٠٪) وفي معظم الاحيان تبلغ ذروة لذة الجماع.

اما المتزوجة فلا تعود تشغل مع العمر (٦٨,٧٪) او لم تشغل من قبل، وتبدو اكثر تمسكاً بالأراء المسبقة العامة حول الجنسية: تعتبر البكارة هامة جداً (٦٨,٧٪)، بما انه لم يكن لها الا علاقات جنسية قليلة جداً قبل الزواج. وقد كانت عذراء ليلة عرسها(حسب ترتيب الفئات العمرية ٥٧,٢٪، ٦٩٪، ٧٥٪). ويكون الشريك هو البادئ بالعلاقة الجنسية، ونجد هنا اعلى نسبة لنبذ الشريك اياها (٦٨,٧٪). شريكها يصبح تدريجياً اقل اهتماماً بلذتها هي (٧,١٪، ١٢,٥٪، ٣٧,٥٪)، ولا تجرؤ ان تطلب منه ما يثيرها جنسياً (٧٢,٢٪). ومع الوقت يقلّ الجماع ويتركها غير مكثفة. تظن انها باردة (٥٠٪ في الفئة العمرية ١٣٠/٢٥) مع انها تحب المداعبة التمهيدية وإثارة الشدي، ولكن مع العمر لا تحب التماسّ الاكثر جرأة (١٤,٢٪، ٤٢,٧٥٪، ٦٢,٥٪ لا يحببن اثارة البظر بالضم)، لا تجد لذة في ولوج المهبل (١٨,٧٥٪) ومن النادر ان تبلغ ذروة لذة الجماع.

هؤلاء النساء المتزوجات والعزباوات واللواتي هن من الجيل نفسه، لم يتلن الا القليل من المعلومات الجنسية: نصف اللواتي تعدى عمرهن ٢٥ سنة (متزوجات او عزباوات) لم تتوفر لهن معلومات جنسية، وإن توفرت، ففي سن متأخرة؛ اضعف الى ذلك الطريقة القديمة في منع الحمل، بما ان الاصغر سناً وحدهن هن اللواتي يستخدمن وسائل اكثر فعالية.

يبدو ان بعض الاشكال السلوكية مرتبطة بالوضع العائلي:

- احياناً يصادفنا بقاء رد الفعل السلبي للمضاجعة الأولى (البكاء، الألم)، (١٢٪)، ولكنه لا يوجد عند العزباوات اللواتي فقدن بكارتهن.

- قلة من النساء تقول انها لا تحب ولوج المهبل، ولكن فيما لا تقول عزباء واحدة انها لا تحبه، فان كل اللواتي لا يحببنه هن متزوجات ويزداد عددهن مع العمر (٧,١٤٪، ١٢,٥٪، ١٨,٧٥٪).

- كذلك تقول كل العزباوات انهن «يحببن كثيراً»، او «الى حد»، اثارة بظرهن بالضم، اما المتزوجة فلا تحب هذا النوع من

الاثارة الا قليلاً او ابدأ، ويزداد عددهن مع العمر (١٤,٢٪، ٤٢,٧٥٪، ٦٢,٥٪).

-الشريك خارج الزواج يفكر اكثر بشريكته، ولكن بين المتزوجين نجد رجالاً لا يهتمون كثيراً بلذة زوجاتهم، ويزداد عددهم مع العمر (٧,١٪، ١٢,٥٪، ٣٧,٥٪).

وعليه يبدو ان الزواج يشكل عامل كبت في شهوة النساء: وتبدو المتزوجة اقل اكتفاءً في حياتها الجنسية من العزباء بالعمر نفسه والتي لها علاقات جنسية، مع انهن جميعاً، في التقييم العام لخبرتهن، لسن مكثفيات.

في الواقع يبدو ان وظيفة الأمومة، ولا سيما في الشرق، تستحوذ على كل نشاطهن وقد تجعلهن يستغنين عن جنسانية اعضائهن التناسلية. من جهة أخرى، ليست الدوافع الجنسية هي التي تحرم النساء الاكتفاء، وانما جعل الانسان (رجلاً وامرأة) اجتماعياً هو الذي يلعب الدور الاساسي في كبت الدوافع (كما اظهر فرويد، ولا سيما في «قلق الحضارة» و«مقدمة للتحليل النفسي»)، وهذا اشدّ في حالة النساء لانهن يعشن في عالم ينظم الرجال قوانينه. (راجع الفصل ١٢ والخلاصة من كتاب (Le desir ampute).

ماذا يبقى اليوم:

تحديث المتغيرات التي برزت

في ذلك الوقت كنت قد اجريت ابحاثي من أجل أطروحة دكتوراه، وكان عليّ ان اقيّم، اقيس، أعيّن الكميات واقارن، لكي احصل على متغيرات علمية. اليوم اظن انه ربما كان بإمكانني ان افعل ما فعلت بطريقة مختلفة. في ذلك السياق كان الكلام على الجنسية يعني تحويل الجنس الى سلوك وصفي، من غير بعده النفسي. فيما تكون الجنسية قبل كل شيء نفسجنسية، «لها جانب بيولوجي في تجلياتها الجسدانية، وجانب نفسي في تعبيرها العاطفي؛ ذات صلة بالإحساس والعلاقات؛ شهوانية في إفصاحها عن الجسد والرغبة؛ تاريخية واجتماعية في وظيفتها في خلق بنية العلاقات العائلية والزوجية لمجرد وجود البشر عبر التاريخ؛ وأخيراً، جانب متعلق بالاخلاق التي تتحكم بالجنسانية عبر مجموعة من القواعد تكون بمثابة قوانين والتي تتصل بكل ثقافة كما بيّن علماء الاعراق البشرية M.T/Khair Badawi, "Pedagogie morale et ethique de la sexualite" tome 3.)

منشورات المكتب التربوي للقلبيين الأقدسين، بيروت، (١٩٩٢). اهتمام دائم بالبحث في هذا الميدان يجب ان يربط باستمرار بين ما يلاحظ وبين النفساني والاجتماعي. هذا ما حاولت ان

افعل، وما احاول ان افعل اليوم بتحديث المتغيرات التي برزت. فالمشكلة المطروحة هي ان اجد ما اذا كانت هذه المتغيرات لا يزال ممكناً إثبات صحتها، بناء على تجاربي العيادية.

الجو التربوي (الانشطار الذي يتعدّر قياسه)

النظام التربوي لم يفضّ النظر عن التربية الجنسية التي تبقى جزءاً من المنهج. وعليه أُدخل تمهيد للجنسانية في الكتب المدرسية تدريجياً حسب مستوى الصف. في الواقع، بدلاً من تجاهل الجنسية تسمرها الكتب، تحللها، تفكّكها كأنها كلوة او دماغ، وذلك في إطار فصول تركّز بالدرجة الاولى على التناسل، والذي تتضمنه مناهج الصفين الثالث والرابع. الا ان المنهج اللبثاني يتجاهل ان الجنسية هي قبل كل شيء نفسجنسية، وانها بالاضافة الى الجانب البيولوجي والجسدي تتضمن بعداً نفسانياً وعاطفياً منسّقاً بالنسبة للانسان الذي يعيش في مجتمع. ان هذا الجانب المتصل بالعواطف هو الذي يخيف المرثيين ويجعلهم يتجاهلونه، مهتمين فقط بالجانب العلمي لما يسمونه تربية جنسية. لا شك ان المعلومات التي يعطونها هامة، الا انها لا يمكن ان تُعطى الا كجزء من النفسي والعاطفي والاجتماعي. لقد ناقشت هذا الموضوع مفصلاً في مقالتي في ١٩٨٩ و ١٩٩٢

Les jeunes filles et leur famille face a la sexualite" in "La generation de la releve" une pedagogie nouvelle pur la jeunesse libanaise de notre temps", tome 1 Publications du bureau des Saints Coeurs, Beirut, 1989, et "Pedagogies morale et ethiqu et de la sexualite," 1993).

كلما اجتمعت بالشابات لا يسعني الا ان الاحظ ان معظم اسئلتهن تتصل بالجانب العاطفي: في اي عمر نستطيع ان نقبل ولداً (بنت)؟ ما هي المغازلة؟ لماذا يجب ان احتفظ ببيكارتتي؟ هل يسبب الاستمناة جنوناً؟ وتساءل فتاة في الثانية والعشرين: «هل صحيح ان وجه الفتاة يفضح كونها فقدت بكارتها؟» بعد محاضرة جاءتني طالبة في العشرين من عمرها وقالت لي ان صديقها قبلها على فمها في الليلة الماضية فلم تغمض لها عين طوال الليل. ماذا سيقول عنها؟

في الوقت نفسه تقابلنا فتيات محافظات بقدر ما تقابلنا فتيات جريئات. سأذكر مثل فتاة في العشرين من عمرها قالت لي مرعوبة انها حبلى. وكانت قد اجهضت في سن الثامنة عشرة! هذا يرينا ان لا تجانس في فئة الشباب. كل شيء ممكن كما تأكد منذ ١٥ سنة، بما في ذلك الجهل! في هذا السياق اودّ ان اذكر حالة فتاة في الثالثة عشرة من عمرها، من أسرة

برجوازية ومتعلمة، جاءني بها والداها لانها تعاني الأرق وفقدان الشهوة الى الطعام بسبب حيضها الاول. بعد بعض المقابلات ادركت ان الفتاة لم تكن تعرف شيئاً على الاطلاق عن الحيض قبل ان جاءها، وان منظر الدم صدمها صدمة عنيفة.

في الصف يطرح الطلاب اسئلة متعلقة بحياتهم العاطفية. الا ان أجوبة الأساتذة علمية وبيولوجية من غير ادنى اشارة الى العامل العاطفي. لم يتغيّر سوى المظهر، لا الجوهر، وقد وُدّ ذلك انشطاراً وسوء تفاهم.

ولكن حتى المعلومات التي انتقدت مضمونها حُذفت من المناهج. في الواقع ان مرسوماً صدر عن وزارة التربية الوطنية حذف من مناهج البيولوجيا الفصول المتعلقة بالخصوبة، وذلك لاسباب اخلاقية ونتيجة ضغوطات بعض السلطات الدينية المتنفذة. ولذلك نجد اننا نطالب مجدداً بإعادة إدخالها في المناهج المدرسية. فيما يتعلق بهذا الموضوع اودّ ان ابيّن انني اثناء نقاش أذيع مع السلطات الدينية المشار اليها اكتشفت انهم لا يزالون عند مستوى انكار لمجرد وجود جنسانية الطفل! ثم ان هذا النقاش مكّنني من ان اكتشف كم لا يزال الاطار الديني فعالاً على مستوى المجتمع في لبنان، ولا سيما في حقل التربية والتعليم. ولذلك لا يسعني الا ان استشهد بفرويد في هذا المضمار: «الإصلاح مستحيل ان لم نغيّر اساسات النظام بكامله.» (س. فرويد، مقالة: "Les explications sexuelles donnees aux enfants", 1907, in "La vie sexuelle", PUF, 1972, p. 13).

مع ان التحليل النفسي علّمنا ان المعلومات الجنسية التي يتلقاها الولد لا تمنعه من اختراع تخيلات جنسية طفولية تتماشى مع مرحلة نموه (مقالة س. فرويد

Les theories sexuelles infantiles," 1908, in "La vie sexuelle," PUF, 1971)

فقد علّمنا ايضاً ان لاشيء يبرّر إغفال معلومات يجب ان تُعطى له. يؤكد فرويد: «لا اظن ان هناك سبباً وجيهاً يمنعنا من ان ننسرّ لاولاد يرغبون بان يعرفوا... إن لم يحصل الاولاد على التفسيرات التي يسألون عنها الكبار، ستظلّ هذه المشكلة تعذبهم في السرّ وسيظلون يبحثون عن حلول تكون فيها الحقيقة التي ختموها ممزوجة مزجاً غريباً بتحويل خاطئ؛ او انهم سيهمسون فيما بينهم بمعلومات تطبع الحياة الجنسية بطابع المرعب والمقرف، وذلك بسبب احساس هؤلاء الباحثين الصغار بالذنب.» (س. فرويد

"Les explications sexuelles donnees aux enfants," pp.11, 12)

العذراوات والرغبة الجنسية (قبضة الأمهات)

حتى اذا بدت الصبايا اليوم اكثر نشاطاً جنسياً، فان تقدير البكارة وغيائها اكثر مما يستحقان لا يزال موجوداً. انه يشكل نوعاً من الفتشية، (من التقديس الاعمى، من الانحراف الذي يتمثل في تركيز الشهوة الجنسية على جزء من الجسد) بما ان غشاء البكارة يوازي تماماً تعريف فرويد لموضوع الفتشية،

حسب التفسير الذي تعطيه فرنسواز كوشار

("Emprise et violences maternelles," Dunod, 1991, p. 108) Pouvoir sur le corps),

وكما بيّنت في مقالة سابقة في كتاب تجمع الباحثات اللبنايات السنوي، العدد ١، ١٩٩٥).

كما تبين عيّنتي فاننا لا نزال نجد اليوم ان البنات اللواتي لم يفقدن بكارتهم اكثر من اللواتي فقدنهن، الا ان اللواتي لم يفقدنهن كانت لهن علاقات جنسية ولكن من غير تمزيق غشاء البكارة. «خوف ان لا يستطعن الزواج»، حتى اذا رغبين بالذهاب الى ابعد. غير ان المعزباوات اللواتي يحافظن على بكارتهم في انتظار الزواج، «يعملنهن» في عمر حوالي ٣٥ سنة بعد ان يكن قد فقدن كل امل في الزواج، في مجتمع كمجتمعنا ينصح بزواج مبكر وحيث تجبر الضغوطات الاجتماعية البنات على ان يتزوجن في سن مبكرة.

سأذكر اننا في عياداتنا نلاحظ ان العلاقة بالأم تثار حالاً حين نتكلم عن البكارة. اودّ ان استشهد بكلمات فتاة في الثانية والعشرين من عمرها تصف اول علاقة جنسية لها بخطيبها (الذي ستتزوجه بعد ذلك بستة اشهر): «حين فقدت بكارتي بعد مضاجعة صديقي تخيلت انني اسمع خطوات امي في الرواق، مع اننا كنا على بعد اميال من البيت وكان مستحيل ان تعرف ما افعل!» وفتاة اخرى في الرابعة والعشرين تؤكد: «خفت خوفاً شديداً ان تكتشف امي انني لم اعد عذراء بمجرد نظرها اليّ وانا امشي! كانت تردّد على مسمعي ان للعذراء مشية تختلف عن مشية التي فقدت بكارتها!» وهذا يذكرنا بالمثل الذي ذكرناه آنفاً عن الفتاة التي في الثانية والعشرين من عمرها وتظن ان امها ستكتشف من مجرد النظر الى وجهها انها فقدت بكارتها. فتاة اخرى في الثامنة عشرة من عمرها تذكر ايضاً أمها حين تتكلم عن الجنسية: «تقول لي امي دائماً انها تعرف من نبرة صوتي انني اكدب عليها حول ما افعله مع اصدقائي الصبيان. تقول لي دائماً ان انتبه الى الحدود، ولكنها لم تقل لي قطّ ما هي هذه الحدود.»

هذا يرينا مدى قبضة الأم على جسد ابنتها مما يسهم في الحصول على أنا عليا أمومية، كثيراً ما تتدخل وتضطهد (وقد

فضّلت ذلك في مقالتي المذكورة في كتاب تجمع الباحثات اللبنايات). في الواقع ان رغبة العذراء بعلاقة جنسية لا تزال موجودة، ولكن العامل الذي يبدو مرتبطاً بها ارتباطاً مباشراً هو تحكّم الأمهات بأجساد بناتهن، على ما يظهر.

ممارسة الإثارة الذاتية للشهوة (الاستمنا)

استخدمنا خطأ الاستمنا مرادفاً للإثارة الذاتية للشهوة، ولكننا نعرف الآن اننا نستطيع ان نسمي السنتين الاوليين سنتي إثارة ذاتية للشهوة، وان نسمي استمنا ما يأتي بعد ذلك بما انه مرفقّ بخيالات ويشكل «وسطاً بين الشهوة الذاتية والحب» (فرويد. Les premiers psychanalystes, Minutes. de la Societe Psychanalytique de Vienne," 1912-1915, tome IV, Gallimard, 1983, p.43). كنت قد وجدت في عيّنتي علاقة بين الاستمنا (ترافقه دائماً الخيالات) وتفتح حساسية الجسد الشهواني الذي يولّد رغبة البحث عن شريك ويسمح بتقييم الجنسانية تقيماً يرضي اكثر. الا اننا، على الرغم من ذلك، نجد في عياداتنا ان الاستمنا مشربّ بالذنب، ويمارس عادة عند شعور بالإحباط، وكدافع اولي للبحث عن شريك، كما يبين المثليين التاليين. (لم اقابل في النساء استمنا متكرراً اضطرارياً يؤدي الى حجز الانسان، الا في ظروف اظهرت أعراض مرض شديد. من جهة اخرى، يبدو عادة ان الاستمنا اكثر اضطرارية بالنسبة للرجال).

بعد ان تردّدت فترة قالت فتاة في العشرين: «استمني ليلاً في سريري وانا افكر في ... كم اودّ ان يلاحظني وان يخرج معي... ولكن في هذه الاثناء، وبعد ان اكون قد فعلت ذلك، اتساءل إن كان هذا طبيعياً.» وامرأة اخرى عذراء في السادسة والثلاثين تقول: «هناك لحظات تكون فيها الرغبة برجل في فراشي قوية الى حد انني لا استطيع الا ان استمني وانا افكر في أمور. بعد ذلك أقتزّر من نفسي.»

العلاقات التي نتكلم عنها تبدو اليوم برهاناً واضحاً منذ ان فسّر التحليل النفسي فكرة الاستمنا على انه ولادة جنسانية الانسان. في الواقع ان الجنسية الطفولية هي، في اول اتجاهاتها، إثارة ذاتية للذة. الدوافع الجنسية جزئية بما انها تأتي من عدد من المصادر العضوية: الفم ومنطقة الخدين، الشرج والمناطق المغملة (س.فرويد، essays sur la theorie de la sexualite" op.cit.). إثارة هذه الأعضاء، في البحث عن اللذة الذاتية بواسطة اللمس والاستمنا، تميّز الجنسية الطفولية. فقط تدريجياً توصل هذه الدوافع الجنسية جزئياً الى بلوغ الحياة الجنسية وتعمل في علاقة جنسية مع شريك. : «عند

اول ظهورها (اي الدوافع الجنسية) تبني على دوافع المحافظة... وتتبع ايضاً اكتشاف الموضوع، الطرق التي تبين دوافع الأنا» (Pulsions et destins des pulsions 1915, Gallimard, 1912-1915, p. 24)

وعليه يمكننا ابتداءً من هذه النقطة ان نفهم الدور الذي يلعبه الاستمنا في عملية التطور. الاستمنا مع بناء عملية الدوافع الجنسية، يساعد على جعل الجسد المغمّل حساساً ويسهم في توجيه الدوافع الجزئية تدريجياً نحو البحث عن شريك.

الزواج، عامل كبت؟ (الزوجان، الاسرة، المجتمع)

كنت قد وجدت في عيّنتي ان الزواج واستمراريته يبدو مع الوقت عامل كبت لشهوة النساء، والمرأة المتزوجة تصبح مع الوقت اقل رضى عن حياتها الجنسية من العذراء في السن نفسه والتي لها علاقات جنسية. مع ان التقييم العام يدلّ على ان عدم الرضى هو شعورهن إجمالاً.

اعترف بان هذه هي المتغيّرة التي درستها بتفصيل اكثر من غيرها، والتي علّلتها اكثر من غيرها. ولكنني لم افهم قبل اليوم، مع انه ربما خطر لي منذ البدء، انني بلا وعي حاولت ان ابني «حصناً دفاعياً»، قائماً على آراء اردتها ان تكون راسخة، موضوعية وعلمية إحساساً مني بكل العدوانية التي ستثيرها ابحاثي بما انها تمس مؤسسات مختلفة.

وما كنت اتخوّفه حصل. فهذه المتغيّرة هي التي صدمت العقول التقليدية واثارت غضب الاوساط الدينية: إنني مسست بمؤسسة الزواج. ولكن كما اشرت مراراً انها متغيرة فرضت نفسها عليّ ولم يكن لي خيار غير تطويرها، وإبراز أدقّ معانيها ومحاولة تفسيرها... وخلال هذه السنوات كلها برهنت التجارب العيادية على صحتها!

في الواقع ان النساء المتزوجات هن اللواتي يتكلمن عن البرودة، عن قلة الرغبة في علاقاتهن الجنسية مع ازواجهن، عن الزوج الذي «يشبع شهوته ثم يدير ظهره». وفي المقابل تبحث العذراوات عن اللذة مع شريك يهتم بلذتهن، الخ... كلمات امرأة في الاربعين من عمرها لا يبدو ان عهدها انقضى: «بعد ان يكون قد نال لذته يرخي كل ثقله عليّ واشعر بنوع من النفور... انه لم يعد يهتم بي، ينقلب وينام.» كذلك تتكلم امرأة في الخامسة والثلاثين (متزوجة منذ ١٢ سنة) عن «واجب شهري مملّ». ظننت انها كانت تتكلم على عاداتها الشهرية ولكنني اكتشفت فيما بعد انها عنت مضاجعة زوجها الشهرية على نقيض خبرة النساء المتزوجات، تصف عذراء في الثلاثين

من عمرها علاقتها الجنسية مع شريكها بانها «الطيران بعد الحب والشكر على وجود شريك.»

هذا المثل الأخير يطرح قضية تواتر المضاجعة. كما يبين الاستفتاء، يقلّ تواتر المضاجعة كلما طالت الحياة الزوجية. الا انني اودّ ان اؤكد انني خلال تجربتي العيادية قابلت ازواجاً كثيرين، ولهم اولاد، لم يقل تواتر مضاجعتهم فحسب، وانما توقف بالكامل. بالنسبة للبعض يبدو ان الصلة قُطعت، وان الزوجين يعيشان بلا ميلااة متبادلة. من جهة ثانية، يبدو ان الصلة بالنسبة لآخرين لا تزال متينة، وان الزوجين يتبادلان الحنان في كنف اسرة منسّقة: «تحوّل الميول الجنسية المباشرة التي لا تعيش طويلاً الى علاقة حنان بسيط دائمة، هو ايضاً امر عادي جداً، والزواج الذي عقّد بناء على حب مشبوب يعتمد غالباً على هذه العملية.» (س.فرويد،

Psychologie" des foules et analyses du MOI", 1921, in "Essais de psychanalyse 1915-1922, Payot, Paris, 1981, p.212.

ولهذا علاقة بوظيفة ظاهرة النقلة، حيث يوظّف النشاط في موضوعات يقدرها المجتمع، الحياة المهنية، الاولاد...الخ.

ولكن لماذا «النقلة» حين نعيش كزوجين ويكون الدافع الجنسي حقيقة؟ ثم ألا يلتقي الزوجان ليحققا الدوافع الجنسية بالطريقة الوحيدة التي يسوّغها مجتمعنا التقليدي، اي بالزواج وتأسيس عائلة؟ ولكن حتى في هذه الطريقة يبدو ان الدافع الجنسي قد تضرّر نهائياً كما يقول فرويد: «التربية المتحضرة تميل فقط الى كبت مؤقت للدافع حتى موعد الزواج...واحياناً كثيرة يبالغ بالكبت مما يوصل الى هذه النتيجة غير المرغوب بها، وهي ان الدافع الجنسي، حين يُفرج عنه، يبدو متضرراً على المدى الطويل...بسبب هذا التأجيل الاصطناعي لوظيفة الحب، لا يجني الرجال من النساء سوى الخيبة... انهن باردات...فالتربية التقليدية تخلق هذا النوع من النساء...والإعداد للزواج يساعد على إخفاق اهداف الزواج.» (س. فرويد، La morale civilisee et la maladie nerveuse des temps modernes," 1908, in "La vie sexuelle," 1907-1927, PUF, 1972, p.41

ثم اننا نلاحظ ان الخصوصية الجنسية للزوجين في الزواج تمتصها العائلة مع الوقت ويبدو انها تتحلّ في كيان العائلة. فالعائلة التي ينبغي ان تُبنى اساساً حول الزوجين تنتهي الى احالة العلاقة الجنسية بين الزوجين الى استمراريتها هي في عملية حتمية. وهذا يفرض بنا الى ان نضيف الى العوامل التي اشرنا اليها اعلاه (الزواج والأمومة كعاملين يقللان من وظيفة اعضاء المرأة الجنسية التناسلية، والتوصل الى الحضارة عبر

العائلة التي تقترض الاستغناء عن الدوافع الجنسية، ولا سيما قمع النساء) ان نضيف عاملاً جديداً يلقي الضوء على مشكلة العائلة التقليدية.

في الواقع انفتح امامنا ميدان فهم جديد. ويبدو، فوق ذلك، انه يربط بين المتغيرات الاربعة: العائلة هي أداة المناخ التربوي الأولى التي تنكر الجنسية؛ انها تمتص جنسانية الزوجين وتكون الخط المنحرف الذي تسعى الأم بواسطته ان تقبص على جسد ابنتها، فجامعة كل الظواهر الجنسية سواء كانت بشكل اتصالات ام علاقات اولية. نتيجة لذلك نستطيع ان نقول ان العائلة التقليدية تشكل قوة قمع جماعية وتسهم في تكوين احساس طاع بالذنب، الأنا العليا.

وعليه، هل ننتظر ان تحل العائلة وتموت؟ هذا الموت الذي كثيراً ما تتبأوا به لن يحدث ابداً بما ان العائلة كانت ولا تزال وستبقى اساس تكوين الفرد وفرديته وانتمائه الضروري الى مساحة مشتركة مؤهلة للمجتمع. ولكن لا بد من ان نعترف بانه حان وقت بدء الشك في صحتها.

ألا تضحي العائلة كوحدة بالخاص في سبيل المشترك، قاضية بذلك على الفردية في صالح الجماعة؟ الا تستطيع العائلة ان تعطي الفرد مساحة تنفس بان تسمح بفتح الجنسية بدلاً من انكارها؟ الا يمكن ان تُبنى العائلة حول الزوجين وان تظل محافظة عليهما ككيان حي، بدلاً من ترقيق هويتها ومحوهما؟ للعائلة دور في عملية قمع الدوافع الذي يفرضه التأهيل للمجتمع. ولكن بالطريقة نفسها، الا ينبغي للعائلة ان تحترم إمكانيات نمو الفرد وان تسهم بالتالي في منح أنا عليا حامية تحرر، بدلاً من ان تقمع، وتحل محل هذه الأنا العليا المذكورة اعلاه؟

من الواضح ان العمل على جنسانية المرأة ينتهي الى التساؤل عن العلاقة بين الرجل والمرأة في العائلة وضرورة دمجها بالمجتمع ككل. صحيح انني تحيزت لعلاقة

الجنسانية/المجتمع في معظم محاولاتي للفهم، بدءاً بالضغط الذي تشكله «الآلات» الاجتماعية، المدرسة، العائلة، والزواج والتي اعتبرتها منذ زمان مضللة. ولكنني حاولت ان اجد اجوبة عن هذه الاسئلة لانني اكتشفت اهمية الصلة بين الثقافة العامة والتجربة التي يبدو انها لا تمس سوى الحميمية الفردية. على اية حال، ان التضحية - بمعنى القمع - بجنسانية الرجال والنساء والتي تفرضها الحضارة، كما بين فرويد منذ البداية، ان هذه التضحية تساعدنا على فهم الدور الاساسي الذي تلعبه الجنسية في تكوين نمو الفرد النفساني والصلة الاجتماعية والوصول الى الثقافة.

من غير ذلك لا نستطيع ان نفهم ان مجتمعاً معيّنًا، في زمن معين، يستخدم مؤسساته (المدرسة، الزواج، العائلة...) التي تكون قوى القمع المشتركة، للحفاظ على الوضع الراهن. حينئذ نستطيع ان نفهم، على ضوء المتغيرات الاربعة التي كشفناها، ان شدة القمع تال النساء اكثر من الرجال في نوع مجتمعنا. في الواقع ان من المنتظر ان تضحي المرأة اكثر من الرجل (راجع الخلاصة العامة لكتابي "LE desir ampute").

ولكن لماذا يكون هذا هو مصير المرأة في هذا الجزء من العالم؟ محللون نفسيون عديدون - ومعظمهم من النساء - حاولوا ايجاد جواب، ولم يحن الوقت بعد للوصول الى قرار قاطع. يتكلم البعض عن «النكران الانثوي»، وآخرون عن «خوف الإيابة من قبل الأم البدائية» وآخرون عن «خوف الخصاص». ان تنوع هذه الآراء يظهر تعقيد القضية.

* ماري تريز خير بدوي :

"LE desir ampute vecu sexuel de femmes
Paris,Novembre. 1986. libanaises" L"Harmattan,
قرأت هذه الورقة في مؤتمر «الجنسانية في الشرق الاوسط»،
والذي نظمته الجامعة الاميركية في بيروت وجامعة اوكسفورد،
من ٢٢-٢٥ حزيران ، ٢٠٠٠، في مركز الشرق الاوسط، كلية
القديس انثوني، اوكسفورد.

مائدة مستديرة:

الجنسانية

ميريام صفير

ماكسيم: في رأيي، وبناء على ملاحظاتي، ان معظم العلاقات الجنسية قبل الزواج بين افراد جيلي سببها القمع (الممنوع) في المجتمع. فالقيام بنشاط جنسي بالنسبة للشبان هو ثورة على المعايير والتقاليد التي يفرضها المجتمع. بما اننا نريد ان نكون متحررين، يفرينا ان نعمل ما نريد فعله بصرف النظر عن النتائج. وعليه ليس لثورتنا رؤيا او هدف غير تنفيذ ما نحب ان نعمل. لي اصدقاء اجانب كثيرون، ولا سيما فرنسيون، وهم صريحون جداً فيما يتعلق بجنسائهم لان القمع الجنسي اقل في فرنسا. في لبنان يجعل القمع ما قُمع مرغوباً فيه، ويدفع الفرد المقموع الى تحقيق رغباته بالسر.

ماري تيريز: هل يصرّح الناس حولكم بتجاربهم الجنسية قبل الزواج وهل يذيعونها؟

ماكسيم: في الواقع ان معظم صديقاتي اللواتي لهن نشاط جنسي قبل الزواج يخفين ذلك او لا يصرحن به الا امام اصدقاء حميمين.

جمال: قبل ان اعيش في الخارج كنت اظن ان الحرية الجنسية في الغرب تجعل النساء اكثر رضى متاً. لكن حين سافرت، وبعد ان كانت لي مناقشات كثيرة حول الجنسية، ادركت ان الحرية الجنسية التي يتمتعن بها لا تساعدن على التغلب على مشاكلهن. النساء يعانين صعوبات مختلفة من الصعب التغلب عليها. مثلاً، الاغتصاب منتشر وتعاني النساء كثيراً نتيجة لذلك.

سحر: اوافق مع جمال. ان تكون لنا حرية التعبير جنسياً لا يعني بالضرورة ان لا مشكلات لنا. نساوي خطأ بين حرية العلاقات الجنسية وغياب المشكلات، وهذا غير صحيح. كذلك اعتقد اننا نحن النساء لسنا المشكلة الحقيقية، المشكلة كامنة في الرجال. تطالب النساء بالتححرر والحرية، ولكنني اعتقد اننا قبل ذلك

نظمت مائدة مستديرة حول الجنسية في معهد الدراسات النسائية في العالم العربي، في الكاجتمة اللبنانية الاميركية اشترك فيها طلاب متخرجين وغير متخرجين من جامعات لبنانية مختلفة. وقد ادارت النقاش الدكتورة ماري تيريز خير بدوي.

ماري تيريز خير بدوي: لماذا نجد ان الجنسية موضوع محرم، في رأيكم، خاصة عندما تتعلق القضية بجسد المرأة؟

علي: اعتقد ان القضيتين اللتين سبقي محرمات النقاش فيهما خلال حياتنا هما الجنس والموت. لولم يكن الجنس وسيلة التنازل ومصدر الحياة غير المباشر، لما اهتم به الناس الى هذا الحد. وعليه أجد ان اهمية الجنس لا تنبع من عملية الجنس نفسها واللذة التي تولدها، وانما من نتيجتها. ولذلك تكون النتائج المترتبة على العمليات الجنسية هي التي تعطيها هذا الدور المقدس، سواء على المستوى الديني او الاجتماعي او التربوي. ثم ان اهمية المرأة نابعة من كونها مصدر الولادة. فأهمية جسدها، في رأيي، لا علاقة لها باللذة بل بالحياة، على الرغم من ان مجتمعنا يحتقر كل ما له صلة باللذة الجسدية ويساويه بالعار او الحرام.

جمال: صحيح ان المجتمع والدين صرّحا قديماً بان الجنس مهم فقط من اجل التنازل. الا ان الوضع قد تغير اليوم. فالنساء يبحثن عن اللذة الجنسية ليس فقط ضمن حدود الزواج ومن اجل التنازل. والجماع لم يعد مقتصرأ على الزواج؛ فالنساء يضاجعن قبل الزواج وينظرن الى الجنس نظرة مختلفة. انهن يعترفن بان لهن رغبات ويتكلمن عنها. ولكن نظرة المجتمع البطرقي الى الجنس لم تتغير. ثم ان الرجال يخافون هذا التغيير ويخافون سلطة جنسانية النساء. فسلطة النساء الجنسية اعظم من سلطة الرجل، وعليه يريد المجتمع والرجال التحكم بها وقمعها لانها تخيفهم.

بحاجة الى تحرير الرجال. اذا تقدّمت النساء وبقي الرجال كما هم لن يتغيّر شيء. النساء في الواقع يعين تماماً حاجاتهن الجنسية ورغباتهن؛ الا انهن يقمعنها او يحققنها بالسر خوفاً من المجتمع والرجال. يخاف الرجال الشرقيون سطوة قوى النساء الجنسية، ولذلك يُخضعونهن ويحاولون السيطرة عليهن من خلال المحرمات التي يفرضها المجتمع.

ماري تريز: كيف نعرف ما اذا كانت المرأة فعلاً عذراء، او اذا كانت قد رتقت غشاء البكارة؟ كيف تحكمون على امرأة تضاجع رجلاً تحبه معتقدة انهما سيتزوجان، الا انها يفترقان؟

سمر: هل يمكنني ان اقول شيئاً قبل ان نجيب عن هذا السؤال؟ اظن اننا نركّز على النتيجة النهائية ناسين ما سبب المشكلة بالدرجة الاولى. اظن ان المشكلة الاساسية في مجتمعنا ليست في الحقيقة الجنسية والانسانية والبكارة اللتين من المحرّمات، وانما الفجوة بين جيلنا وجيل اهلنا. هناك مشكلة اتصال بين الجيلين؛ لا نستطيع ان نتكلم فعلاً مع اهلنا، ولذلك اصبحت موضوعات حساسة مثل الجنسية والبكارة وموضوعات محرّمة لا ينبغي البحث فيها. يتردّد جيلي في الكلام عن الجنسية حتى بين بعضهم البعض لان دماغهم عُسلت حول الكلام عن هذه القضايا. وعليه تكون المشكلة الاساسية هي مشكلة الاتصال. اذا استطعنا ان نعبر عن آرائنا وإزالة الحواجز المفروضة على هذا النوع من الاتصال، ينحلّ نصف المشكلة. انني اتحفظ في التعبير عن آرائي حول الجنسية لان الناس سيحكون عليّ بناء على ما يستخلصون. وقد يكون ما يفترضون خطأ. ولكن، اذا كنت صريحة وصادقة في آرائي سيعرف الناس موقفي تماماً. مع ان لأناس عديدين علاقات جنسية قبل الزواج الا ان احداً لا يتكلم عنها.

ماري تريز: اذا كنا لا نتواصل مع اهلنا ولا يعبر اهلنا عن آرائهم، فمن يكون مسؤولاً عن غسل الدماغ هذا؟

ميساء: الأمنهات هن اللواتي يفرسن مثل هذه القيم في بناتهن (البكارة). تربي البنات على ان يعتبرن الجنس محرّماً، ونظرة النساء الي الجنسية تؤثّر كثيراً في نظرة الرجال الي العلاقة التي يقيمونها. لا اعرف لماذا، ولكن اللواتي يحاولن إخفاء علاقاتهن الجنسية هن اللواتي تشيع اخبار هذه العلاقات اكثر من اخبار علاقات غيرهن.

سمر: اظن الجواب بسيطاً جداً: هذه المائدة المستديرة موضوعها الجنسية والبكارة، وبطريقة آلية نفترض انها تستهدف النساء.

ماري تريز: النساء هن اللواتي يملكن غشاء البكارة التي

يفترض ان يسيل دمها حين تمرّق. هن اللواتي يفقدن بكارتهن، لا الرجال.

سمر: البكارة في رأبي مبدأ اكثر منها شيء جسدي.

صوفيا: هذا صحيح ولكن لا بالنسبة لأناس كثيرين، لان هناك نساء كثيرات يمارسن مختلف انواع النشاط الجنسي (الجنس من السرج، الجنس بالضم، المداعية التمهيدية) حيث يكون كل شيء مسموحاً به الا عملية الولوج نفسها. باعتبار ان غشاء البكارة يثبت بكارة المرأة يعني تمرّقها انها لم تعد عذراء.

جمال: اعتقد ان البكارة اكبر كذبة على الارض. كيف تُعرّف البكارة؟ افهم النساء اللواتي يخيطن غشاء بكارتهن او يمارسن الجنس ولكن من غير الولوج. لقد فرض الرجال مثل هذا الشرط الزائف ويستحقون البكارة الزائفة التي يتسلمونها.

سمر: انا لا اوافق. لماذا اريد ان اكون على علاقة بشخص تستحوذ عليه فكرة ان اكون عذراء او لا. لماذا اريد ان اتظاهر بما يخالف الحقيقة فقط لأرضي رجلاً او اتزوجه؟ لا يمكن ان افعل ذلك وأمل ان لا تفعله إحدى المشتركات في هذه المائدة المستديرة.

ماري تريز: لماذا؟

سمر: لانني لا يمكن ان اتمكّر لمبادئتي. هذا انا، وإن لم يجب الرجل ما يرى فمع الف سلامة. يقلقنا دائماً كلام الناس، كيف ينظر اليها المجتمع، افساد سمعنا، الخ. وهذا غلط في رأبي. فلكل انسان حرية ان يفكر كما يريد ولكن شرط ان لا يفرضوا آراءهم عليّ. اريد ان اعيش حياتي حسب قوانيني انا لا حسب القوانين التي يفرضها عليّ المجتمع. قررت ان اعيش خارج المجتمع وارفض الخضوع لقوانينه. من قال ان المجتمع وما يمثّله على حق؟ الا يمكن ان يكون المجتمع مخطئاً؟

ماري تريز: من المجتمع؟

سمر: انه الناس حولنا.

ماري تريز: قالت ميساء ان ما يفرض هذه المكبوتات ليس المجتمع ولا الرجال وانما العلاقة بين الأم والبنات وان الأم هي التي تغرس هذه القيم في ابنتها.

سمر: لا اوافق. لا تفعل كل الأمهات ذلك.

ميساء: اوافق تماماً مع سمر على ان الانسان يجب ان يتحمّل نتائج اعماله. ولكن في لبنان مشكلة تمنع النساء من ذلك وهي نظام قوانيننا. القانون الذي يستطيع ان يتدخل، والشخصان المعرّضان لدخول السجن لانهما يمارسان الجنس قبل الزواج. هذه هي المشكلة في لبنان.

علي: لنعد الى مشكله البكارة. بناء على دراساتي وعلى بحثي عن سبب اعتبار الرجال البكارة شرطاً، توصلت الى نتيجة انه، بصرف النظر عن الانتماء الديني، لا يجب ٩٥٪ من الرجال ان تقارنهم شريكاتهم بغيرهم من الرجال. يفقدون صوابهم اذا ناموا مع امرأة ذات خبرة جنسية وقارنت بينهم وبين رجال آخرين. هذا هو سبب رفض الرجال ان يتزوجوا امرأة ذات خبرة.

ماري تريز: هل يخطر لك ان تخرج مع امرأة ذات خبرة او ان تتزوجها؟

علي: لا مشكلة لدي بالخروج مع امرأة ذات خبرة جنسية او تزوّجها. بالعكس، افضل ان تكون لزوجتي خبرة. ولماذا يقلقني ان تقارن بيني وبين رجال آخرين؟ قد لا يكون بننا تلاًؤم جنسي، وقد لا اكون الرجل المناسب لها. فليريح افضل الرجال.

ماري تريز: ما سبب اختلافك عن الرجال الذين قابلت؟

علي: لا اعرف لماذا. اكره التمييط واشتغلت كثيراً على نفسي.

ماري تريز: لو كان جميع الرجال مثلك لما كانت لدينا مشكلة.

سمر: المسألة لا تتعدى التخلص من المنمطات والعادات المغروسة في الذهن.

علي: ليس في لبنان مجتمع واحد وانما مجتمعات مختلفة تشكل اتحاداً تحكمه قوانين فاسدة. في لبنان مجتمع سري. لا يُعتبر عمل ما سيئاً الا اذا شاهده احد. وبالتالي ما دمت اقوم بعمل بالسر لا يكون سيئاً. ولكن بمجرد ان يكتشفه احد تكون المشكلة.

ماري تريز: تدعي ان لا مشكلة لديك مع قضية فقدان البكارة، هل ينطبق ذلك ايضاً على أختك؟

علي: أومن بالحرية الشخصية، وبالتالي لا يحق لي ان اقول لأختي ما تفعل بحياتها شرط ان تكون ناضجة وتعرف ما تفعل. اذا كانت تعرف الفرق بين الخير والشر، واختارت الشر تكون المشكلة مشكلتها.

سحر: استخدمت الكلمة الغلط. ماذا تعني بفقد البكارة؟

علي: من المفروض اننا نتكلم عن امرأة ناضجة، وفي هذه الحالة لا يحق لي ان اتدخل. اذا قررت اختي التي في الخامسة والعشرين من عمرها ان تقيم علاقة جنسية قبل الزواج فهذا خيارها. ولكن لنفترض ان اختي في السادسة عشرة من عمرها وتعتقد انها تعرف ما تفعل في هذه السن المبكرة. في هذه الحالة اتدخل لأجعلها تعقل. فالمهم ان يعي الانسان النتائج. ولنواجه الحقيقة، النتائج وخيمة ولا نهاية لها حين لا يعرف المرء لأي شيء يتعرّض/تعرض (امراض معدية جنسياً، الحبل في سن المراهقة، الاجهاض، اولاد غير شرعيين، الخ). من الظلم ان تأتي الى العالم بولد غير مرغوب به. والحبل خارج الزواج جريمة. لماذا يجب ان يعاقب طفل/لة على ذنب لم يقترفه؟ الاولاد غير الشرعيين يعدّون منبوذين اجتماعيين وهذا النيد يؤثّر عليهم مدى الحياة. من المهم ان نلاحظ ان الانسان لايستطيع ان يعيش خارج المجتمع واننا لا نعيش في البرية.

ماري تريز: انك متحرّر جداً. من النادر ان نجد رجلاً مثلك.

علي: لا اظن انني سأتزوج لبنانية. اللبنانيات عاجزات عن التخلص من العادات الراسخة في اذهانهن والتي اكتسبناها من تربيتهن والمجتمع. وهن اضعف من ان يحاربنها.

صوفيا: والشيء نفسه ينطبق على الرجال. كثيرات من صديقاتي يرفضن ان يتزوجن رجلاً لبنانياً لانهن يعتبرنهم متخلفين، تقليديين وذكوريين. هناك مشكلة تواصل بين الرجال والنساء.

مكسيم: حين يختار الرجل زوجة تكون اقل المتغيرات اهمية كونها عذراء او لا. النضج العقلي، التوافق الروحي، الاخلاق، الخ. هذه هي المعايير التي ينبغي ان يفكر فيها. لا يُبحث في قضية الجنسية بصراحة لان الناس يخافون التعبير عن آرائهم بصراحة. نتيجة لذلك يأخذ المرء بمراقبة ذاته خوف ان ينبذه المجتمع.

ماري تريز: من هو المجتمع، في رأيك، مكسيم؟

مكسيم: اوافق مع سمر. المجتمع هو الناس حولنا.

علي: هناك فجوة بين ما اريد ان اكون وبين ما ينتظره مني المجتمع. المجتمع يفرض علينا اشياء.

ميساء: لا يعتقد احد من المشتركين في هذه المائدة المستديرة ان العلاقات الجنسية قبل الزواج خطأ. انا شخصياً اتكلم بصراحة عن الجنسية حتى امام اهلي المحافظين.وقد نجحت في ان

الهفت

اغْيَرهم مع الوقت، وقد قبلوا ان لا اكون ضد العلاقات الجنسية قبل الزواج. والدي يعرف اني نشيطة جنسياً مع انني لم اذهب اليه لاقول له ان لي علاقات جنسية.

ماري تريز: تقولين ان والدك يعرف ان لك علاقات جنسية وان هذه ليست مشكلة بالنسبة اليه؟

ميساء: ليست القضية ما اذا كان ذلك مشكلة بالنسبةاليه. توصلنا الى اتفاق. كان والدي حازماً جداً معي ومع اخواتي حين كنا صغاراً. كانت هناك قائمة طويلة بالمسموحات والمحرمات. ثم ان التمييز كان واضحاً في اسرتي بين البنات والصبيان. الا ان الأمور بدأت تتغير تدريجياً. اصبحت مستقلة اقتصادياً واشترت حريتي. عملت بجد لأكسبها. في رأيي يكون الاستقلال الاقتصادي عامل تحرير، ولكن كون الانسان مستقلاً اقتصادياً لا يعني بالضرورة انه/ها حر/ة. اعرف الكثير من الصديقات المستقلات اقتصادياً الا انهن لا يزلن تحت تأثير اهلهن.

سمر: لا استطيع ان ابحث مع والدي في الجنس الا عن طريق المزاح.

صوفيا: احياناً لا يراقب الاهل تصرفات اولادهم، ولكن تكون هناك مراقبة ذاتية.

ماري تريز: من اين جاء ذلك؟

جمال: من المضحك ان نتكلم عن النساء على انهن ضحايا.

ماري تريز: لماذا تكون النساء دائماً متأذيات؟

ميساء: اعتقد انه حان وقت ان تتحمل النساء مسؤولية افعالهن. انها مشكلتنا وينبغي ان نكف عن لوم الرجال. لنبدأ بالكلام عن انفسنا ونتوقف عن لوم الآخر.

علي: يشترك النظام التربوي ايضاً في هذه المراقبة الذاتية. اذكر حين كنت طالباً كان استاذ البولوجيا يغفل فصول التناسل. كان ذلك في مدرسة الحكمة، مدرسة مسيحية، لا في المقاصد. سحر: ماذا تعني؟ ما الفرق؟

علي: أرى انك حين تكونين في مدرسة ارسالية مسيحية تعلم بلغة اجنبية يكون الكلام عن الجنسية اسهل منه بالعربية. ثم ان ذلك مناسب ومنمظر. كذلك اظن ان المقاصد اكثر تشدداً من الحكمة.

ماري تريز: اوافق مع علي، حين لم تعد التربية الجنسية مادة إلزامية قررت المدارس التي تعلم بالعربية ان تلغيها فيما بقيت

تُدرس في المدارس التي تعلم المادة بالانكليزية او الفرنسية.

سحر: اظن اننا تركنا جانباً متغيراً هاماً جداً وهو الدين. بما ان الدين يلعب دوراً هاماً جداً في هذا الجزء من العالم يكون مسؤولاً الى حد عن القمع الموجود. مع انتشار العلمانية في الغرب اصبح الناس اكثر تحراً وحرية. هناك سؤال واحد اود ان اوجهه الى ميساء: تظن كثيرات ان اقامتهن علاقات جنسية ستحلّ مكشلاتهن. هل هذه هي حالك؟ هل عمل الجنس قبل الزواج على حل مشكلاتك كامراً في العالم العربي؟

ميساء: لم يكن لديّ انطباع قطعاً انني حين اكون نشيطة جنسياً ساتخلص من كل مشكلاتي. كانت لدي مشكلات عامة مثل اي مراهقة اخرى إذ لم تكن لي حرية الخروج ولم يسمح لي بحضور الحفلات الخ. الا ان نشاطي الجنسي لم يحل مشكلاتي ولم يزداه. كذلك أخالفك في قضية الدين. صحيح ان الغربيين علمانيون، ولكن تأثير الدين والهالة المحيطة به لم يختفيا. الشعور بالذنب الذي يلازم الجنسية لا يزال موجوداً على الرغم من الحرية الجنسية النسبية السائدة في الغرب. وبالتالي لا يزال للدين تأثير في الغرب، مع فارق وحيد هو درجة هذا التأثير.

مكسيم: اظن القضية متعلقة بالمجتمع اكثر منها بالدين. اذا اخذنا باريس، مثلاً، لا احد هناك يعرف او يهमे ان يعرف ما يفعل الآخرون بحياتهم. وعلى نقيض ذلك نجد ان الجميع في لبنان يعرفون الجميع، والتعبير عن جنسانية المرء بصراحة يؤدي الى فضيحة. الاشاعات او ما يقوله الناس من ابعد الوسائل تأثيراً التي يستخدمها المجتمع لتقييد العلاقات الجنسية. يتكلم الناس عن بعضهم البعض لانهم لا يجدون ما يفعلون افضل من ذلك.

جمال: ليس هذا السبب الوحيد. ان العقلية مختلفة تماماً. في الولايات المتحدة وفي ذروة الثورة الجنسية، كانت النسويات تزور الاطباء طالبات منهم ان يمزقوا غشاء بكارتهن. وهنا يحصل العكس تماماً: تذهب النساء الى الاطباء ليرتقوا لهن غشاء بكارتهن قبل ان يتزوجن.

صوفيا: الذنب الذي يحيط بالجنس نتيجة تأثير الدين لا يزال شائعاً جداً. لي صديقة تزوجت مؤخراً رجلاً كان صديقها منذ سنوات. بما ان العريس كان يعيش في فرنسا تزوجا هناك وعقدا زواجاً مدنياً. تقول ان كونها لم تتزوج زواجاً كنسياً ازعجها كثيراً وحال، مؤقتاً، دون اشتراكها اشتراكاً كاملاً في عملية المضاجعة. لقد عانت مشكلة ان تضاجع زوجها قبل ان تعقد زواجاً دينياً. تشريع الجنس عبر الزواج كان امراً وجدناه، انا وهي، غربياً. ومن المهم ان اذكر ان هذه الصديقة علمانية وتربت في بيئة علمانية.

شفاه حمراء

مي غصوب

أعلن منشور الفنانين ما يلي:

أنا في عداد تجهيز تركيب حول موضوع اللاجئين. في قسم من التركيب اغراض يمكنك حملها اذا اضطررت الى ترك بيتك بسرعة، ولا تعرف المستقبل الذي ينتظرك. الاغراض التي ارسلت الى الفنانين حملت إجمالاً ذكريات البقاء على قيد الحياة: مفاتيح، سندات، شهادات، راديو، اكياس للنقود... الا ان غرضاً واحداً بدا غريباً ولم يناسب ما اعتبر ضرورياً للهجرة الى المجهول: قلم حمرة حمراء حادة وفاقعة! هل كانت ذكرى خفيفة وفاضة نحو المستقبل؟

لا بالنسبة اليّ. فهمت حالاً من اين استمدّ المرسل مصدر ردّ فعله للبقاء على قيد الحياة. انها، وهي دون ريب امرأة، او رجل يشعر كامرأة، كانت مستعدة لدخول طريق مظلمة وهي تحمل رسالة قوية للحياة ونشاط يتحدّى. فهمت بسبب علامات قلم الحمرة الحمراء التي لا تزال تتاب زاوية في ذاكرتي، مخبئة مثل حلم متفجر في دير مهجور الآن كان يقف بتحفظ على رابية مرتفعة في جبال لبنان...

كنت مراهة وأستعدّ لامتحان البكالوريا مع صديقتي ندى وجمانة؛ كان الموقع مثالياً بتشجيعه على الهدوء والتركيز الذهني. كان الصمت والبعد عن المدينة وإغراءاتها عاملين حاسمين جداً بالنسبة لهدفنا الدراسي. كان ديراً تديره راهبات ايطاليات لمتربينات شابات منعزلات عن الوجود الذكوري، كما احتجنا نحن ان ننعزل (لأسبوعين فقط فيما يتعلق بنا). مُمز كانت الكلمة التي استخدمناها في تلك

الايام: اعتزال، انسحاب من الحياة العادية، من الروتين، ولكن، بصفة خاصة، من خفة الوجود العادي.

كان يخيم على الدير صمت كأنه محصور بالأرواح، وقد قالت لنا راهبة ايطالية اقل تزمناً إن في الدير شابات صغيرات جداً ينتمين الى أسر «محترمة» كانت قد فقدت ثروتها ففقدت بالتالي بناتها «دوطهن» ولم يعد تزويجهن ممكناً. وقد كان الدير انسب مكان لهؤلاء اللواتي كان العنوس مستقبهن، ولا سيما هذا الدير الذي لم يستقبل الا بنات من أسر محترمة. كان الصمت الذي احاطنا كاملاً بفضل القسم الذي كان على كل فتاة جديدة ان تأخذه -فتاة محظوظة كما قالت راهبتنا- قسم يفرض عليها ان تبقى بكماة خلال ستة اشهر. الراهبات القلائل اللواتي كن يدرن المكان تكلمن نادراً وبصوت منخفض قدر الإمكان احتراماً لقسم المترهينات وحباً بدموع مريم وآلام ابنها يسوع المسيح».

كان في الدير عشرات المترهينات يسرعن بصمت في الأروقة المظلمة. كنا نلمحهن ونحن في طريقنا الى غرفة الطعام، وقد بحثت أعيننا بفضول عن وجوههن التي توارت دائماً عن انظارنا. أعينهن تجنبتنا، مسمرة الى بلاط الأرض كلما مررن بنا. بدت أجسادهن صغيرة ورقيقة تحت أثوابهن السوداء المتقنة. رئيسة الدير وحدها بدت طويلة ومستقيمة القامة في هذا الدير. منذ اليوم الاول لمحيثنا، ومن خلال شفتين دقيقتين، صدرت اوامرها لي ولندي وجمانة، وكانت بصرامة القوانين التي تحكمت بحيوات هذه المجموعة من النساء المعزولات الصامتات.

كان من المفروض ان نقضي اسبوعين في هذا الملجأ المعزول تماماً، ولكن في اليوم السابع حدث ما لا تزال تعاودني ذكراه مثل حلم احمر قانئ حين اعجز عن النوم في الليل. هذا المشهد قلب الدير رأساً على عقب ووضع حداً لمحاولاتنا الدراسية القيّمة. بسبب هذا المشهد، في اليوم السابع في هذا الدير النائي، فهمت كيف تستمتع لاجئة ان ترفع باعتزاز قلم حمرة في وجه مستقبل يهددها.

الاحمر هو المطلق: انه ظاهر. سلطته الباهرة تمثل حرارة الشمس ولغز الحياة. **الاحمر هو التجاوز.** الاحمر هو النشاط.

انفجرت شفتا رئيسة الدير عن ابتسامة سعيدة حين اخبرتنا ان اليوم هو عيد البابا، وان بإمكان المترهينات ان يتجوّلن بحرية في الدير، ان يلهون بالطريقة التي تروق لهن، شرط ان لا يتقضن قسم الصمت. حالاً وقفت بضع مترهينات قرب باب الغرفة الكبيرة التي كنا نشغلها انا وندى وجمانة. كانت خطواتهن مترددة وخجولة في اول الامر ولكنها اصبحت اكثر ثقة حين اصررنا على استضافتهن. استغربن دون شك الفوضى وكثرة الأغراض في غرفتنا، واحمرّت وجوههن ثم انفجرت حين اخرجت ندى علبة كبيرة ملأى بالسكوت. كتمن ضحكاتهن، اخفين افواههن خلف ايديهن فيما كانت ندى تتصارع مع طبقات من الثياب والكتب المختلطة بعدات المساحيق لكي تفكّ علبة ملأى بالحلويات والشوكولا. فلت قضيب يشبه الرصاصة ووقع متدحرجاً على البلاط العاري. رفعته جمانة واقتربت من المرأة. لم يكن بمقدورجمانة ان تقاوم قلم حمرة. فتحت غطاءه الذهبي لتكشف عن لون ارجواني زاهٍ لماع مدته بمهارة على شفيتها المتعطّلتين.

منذ قدماء المصريين والنساء يصبغن شفاههن بكل شيء، من عصير الصعاريير الى الحناء، من عجيب سخور حمراء الى خليط الشمع. كان قدامى المصريين يُدفنون وشفاههم مطلية بالاحمر.

لا اتذكر تماماً كيف بدأ كل شيء. كل ما استطيع ان اراه الآن هو غرفة قلبها رأساً على عقب هياج جنوني. كانت المترهينات يخمشن وجوههن بكل اقلام الحمرة التي كانت معنا، هجمن على عدات مساحيقنا مثل طيور كاسرة اشتدّ بها الجوع فتبارت في الانقضاض على ضحاياها. كنّ يتخاطفنها، يبحثن عن غيرها تحت الشراشف وخلف الكتب، تحت الطاولات. احمر، احمر كرزي، احمر توتي، معجون نبيذي في كل مكان، حول شفاه المترهينات. احمر مثل عصير الزعرور، مثل الجراح. احمر

الشعارات التي ترسم على الحيطان، رقع برتقالية قانية على بشرات بيضاء ورقاب شاحبة. بعد قليل بدأت المترهينات يتبادلن درجات من الحمرة من شفة الى شفة، يتسارعن نحو المرأة وينظرن الى انعكاساتهن بفخر، نزعن خميرهنّ وقبّاتهن، فظهرت جماجمهن المحلوقة المبقعة، يمسحن المرأة التي كن قد قبّلنها مراراً لكي يؤمّن مكاناً جديداً لعلامات اخرى من الحمرة، بقع حمراء طازجة على وجوها.

الاحمر، لون النار والدم. انه النار التي تحترق داخل الانسان... تحت صفحة الارض الخضراء وسواد التراب، يقبع الاحمر، مقدس وسريّ قبل كل شيء. انه لون الروح، لبيبدو القلب. انه لون المعرفة الباطنية المحرّمة على غير المطلعين.

مترهينة قصيرة ذات عزيمة قوية بوجهها الطفولي المحمر بدأت تأتي بحركات هائجة سكرى. كانت تنثني جسمها، تدفع برأسها المحلوق الى اسفل، ثم تتنفض مستقيمة ملوّحة بذراعيها في كل الاتجاهات. كانت تبدو وكأنها تقوم برقصة طقوسية غاضبة ومفككة، ناسية الضجيج والفوضى حولها. كانت الاصوات تصدر من الوجوه الحمراء التي كانت تدور وتتراكض في الغرفة تملأها بأزيز ملرطقة جنونية. اصوات تشبه صرخاً ضاحكاً كانت تخرج من حلوق حلوى حمراء وألسنة بنية لماعة. صراخ كصراخ محاربين يبحثون عبثاً عن النصر خرج من الرؤوس المحلوقة المكشوفة الآن لهؤلاء المترهينات المسعورات. كانت بقع الشعر مبعثرة فوق جماجمهن مثل حشيش لم يقص بعناية. فجأة ادركت ان مترهينات اخريات كنّ قد انضممن الى الحفلة المجنونة، وقد حوّلن غرفتنا الى منظر مخيف من المساحات البنفسجية والنبيذية القانية.

يجسدّ الاحمر حمية الشباب وحماسته. انه لون الدم، حرارة الطبع، يمنح الإثارة والحالة الجسدية المتهيجّة نشاطاً. برمزيتة الشبيهة بالحرب سيكون الاحمر دائماً غنائم الحرب او الجدل المنطقي بين السماء والارض. انه لون ديونيسيوس، المحرر والمهيّج.

قامة الرئيسة الطويلة القاتمة انتصبت واضعة حداً مفاجئاً للحيوية الجامحة في الغرفة. لا ريب انها كانت هناك منذ مدة من غير ان تنتبه اليها الى ان حل الصمت على المكان الذي شابه ساحة معركة مهجورة وموحشة. صمت طويل وثقيل ابرز عناقاً فاتراً لمترهينتين لم تنتبهها الى التغيير المفاجئ حولهما. بعينين نصف مغمضتين ورأس مسند الى الحائط قدّمت إحداهن بشهوانية رهبنتها المغطاة بعلامات شفاه حمراء لتقبلها الثانية بشغف.

زمت الرئيسة شفيتها بغضب يشبه أسهماً حمراء حارقة مما زاد بشرتها شحوباً. ظهرت مثل قناع لا لون له داخل ثوبها الأسود، جامدة مثل سائر على حيلة جمده التقاط صورة فوتوغرافية. كفى!! استطاعت ان تصرخ في النهاية. كان لصرختها تأثير صفعمة على وجهي المترهينتين. فكّنا جسديها واسرعتا خارج الغرفة.

الأحمر لون القلب. احمر كما في المحرّم، الحر، المندفع. ورد احمر مثل بتلات الشهوة. هل تعلمون ان البرلمان البريطاني سنّ قانوناً في القرن الثامن عشر يدين حمرة الشفاه وينصّ على ان "النساء اللواتي يقترفن ذنب اغراء الرجال بالزواج بواسطة استخدام المساحيق قد يحاكمن بتهمة السحر. كيف استقبّل هذا القانون في "الحي الأحمر"؟

رنتّ كلماتها في الغرفة الساكنة وكأنها تشرط الهواء. كان جلدها زهريّ اللون نتيجة غضبها المحبط، اما خذاها فبلا لون، مريعان. خرجت مثل عماد يجمع جيشه في ساحة حرب موحشة وفي فوضى محكمة. المترهينة التي كانت ترقص وتدور مثل فزاعة سكرى كانت ممتدة الآن على الارض، تبسم بشفيتها نصف المفتوحتين - شفتين قرمزيتين زهريتين- في غياب هادئ وراضٍ في نظرها الى الفوضى في غرفتنا بدت الرئيسة تجسيدا للغضب، غضب عنيد مضبوط.

الأحمر غضب. الاحمر يحذّر، يمنع ويوقظ الترقّب. الاحمر دم، الاحمر نار، الاحمر مثل النبيذ القوي هو خيار الشيطان. شر. قذارة. شر خرجت الكلمات من أعماق فمها وكأنها تصارع شفيتها الدقيقتين. غلب الشيطان على ارواحكن واجسادكن. ارحام امهاتكن لفظتكن وقد وقعتن في هاوية مظلمة. عار، عار عليكن وعلى أسركن. بنات قبيحات. شفاهكن حمراء كشفاه الخطاة. لن يضحى بالمسيح مرتين. لن تثلن الخلاص. لقد ثقب دمك الفاسد جلدك ولوّث اثوابك. ستحرقن في الجحيم، في لهيب احمر قان. لن ينظف غير النار شفاهكن المتورّمات وبراءتكن التي فسدت. كان لسان الرئيسة يتحرك بسرعة، يدور مثل افعى مجروحة داخل وجهها الشاحب كالشمع. كانت تتنفض ولكنها ظلت مستقيمة، جامدة وغاضبة؛ كانت تحذّر مصادر الشر التي كانت قد سحرت مترهياتها. عدن الى غرفكن واقفلنها عليكن. انكن جرحتن يسوع المسيح وانتهكتن حرمة منزله.

احمر الليل هو لون النار التي تحترق داخل الانسان والأرض. انه لون ضحك الشيطان، لون لهيب الجحيم. الاحمر هو الثورة.

نشبت الحرب ولم يعد الدير هناك. يقال ان مترهينتين ظلتا

هناك. استأجرتنا منزلاً قريباً من الدير المهجور. يدعي القرويون ان امرأتين لا تزالان تعيشان في بيت القرميد القريب من الدير، انهما لا تختلطان بالناس وتعيشان مثل النساك. ولكن كل الذين يقتربون من بيتهما يحلفان ان شفاههما دائمة اللمعان وكثيرة الدهان.

الجنسانية الانثوية قبل الزواج في المغرب

د. عبد الصمد ديالي

في العالم العربي ازجعت دراسة الجنسانية «غير الشرعية» و/أو «الشاذة» السلطات السياسية. في الواقع، ان دراسة هذه الجنسانيات كظاهرة اجتماعية تشكل طريقة للاعتراف بوجودها والصعوبات التي تواجهها السلطات الدينية في جعل الجنس محصوراً في مؤسسات الزواج. لذلك قد تصبح دراسة هذه الجنسانيات سلاحاً ايديولوجياً لمعارضة شرعية السلطة السياسية العربية/الاسلامية.

هذا الوضع يفسر الصعوبات التي قد تواجه الباحثين في موضوع الجنسانية. في الواقع، ان ظهور السيدا (مرض نقص المناعة المكتسبة) في العالم العربي اضعف مقاومة الدول لهذه الابحاث إذ بدأت ترى ضرورة الدراسات الجنسية. بل ان تهديد السيدا اجبر بعض الدول العربية على دراسة التصرفات الجنسية بصرف النظر عن شرعيتها وطبيعتها لكي يفهموا منطقتها وينتجوا وسائل وقاية ملائمة.

الجنسانية الأنثوية قبل الزواج هي لبّ ما يُعتبر جنسانية «غير شرعية». فالبكاورة تبقى الشرط والبرهان اللذين لا يدحضان على رفض الناس الجنسانية الانثوية قبل الزواج رفضاً قاطعاً. ولتُسّر هنا الى الحصر البطرقي للجنسانية في النشاط التناسلي وفضّ البكاورة. في الواقع ان هذه النظرة الى الجنسانية ذات اهمية بالنسبة لوظيفة هذا النظام بما انها تحدد البنية والميراث. اشكال الجنسانية الأنثوية الأخرى قبل الزواج، تلك التي لا تكون تناسلية ولا تفض البكاورة، لا تهدد. وفي سياق حدائث ناقصة، تمّ تدريجياً إجماع صريح على تعريف العذراء بانها تلك التي لم تقض بكاورتها. مثل هذا الإجماع يعني اعترافاً فعلياً بالأشكال الأخرى للجنسانية الانثوية قبل الزواج.

في سياق هذه الحدائث الناقصة يجعل الطب نفسه شريك الفتاة والنظام البطرقي معاً جامعاً بين نقيضين، إذ يمنع الحمل ويخيط غشاء البكارة. بالنسبة للفتاة يوفر الطب امكانية الممارسة الجنسية من غير خطر الحمل وفرصة استعادة «البكارة»، وبالنسبة للنظام البطرقي يوفّر الطب المحافظة على الشرف الذكوري ويكفل صفاء النسل.

هذه المقالة التي تهدف الى توليف نتائج الدراسات حول الجنسانية الانثوية قبل الزواج في المغرب تنقسم الى ثلاثة اقسام. القسم الاول يبين ان الجنسانية الانثوية قبل الزواج هي نتيجة غير مباشرة للنسوية المغربية، حتى ان لم تناضل مثل هذه النسوية في سبيل حق المرأة بالمتعة الجنسية كحق انساني اساسي بصرف النظر عن الوضع العائلي. في القسم الثاني سنتناول الممارسة الانثوية قبل الزواج كنتيجة مباشرة للسنة عند عقد الزواج الاول، ونصفها على انها ممارسة جنسية بديلة بسبب محرّم البكاورة. وسنعرض بعض المشكلات المتعلقة بهذه الجنسانية مثل تعدد الشريكات، المثلية، البكاورة والدعارة.

١- النضال النسوي

ظهر اهتمامي بالجنسانية بعد كتابتي ببيولوجياها تناولت تصورات العائلة، المرأة والجنسانية (من ١٩١٢ الى ١٩٩٦). بسبب ظهور السيدا اكتسب موضوع الجنسانية الآن نوعاً من الاستقلالية المعرفية، بمعنى ان الجنسانية بدأت تدرس من غير ان تكون مستقلة عن موضوع العائلة والمرأة، ومن غير تحذير «اخلاقية» العائلة او المرأة.

من ناحية الكم، تحتل الموضوعات الجنسية البحتة مكانة ثانوية بالنسبة للعائلة والمرأة، كما يتجلى في الشكلين التاليين:

الشكل ١: توزيع الكتابات حول العائلة-النساء-الجنسانية

الفترة	الاستعمار	الاستقلال	الوطنية الجديدة
الموضوع	١٩١٢-١٩٥٥٪	١٩٥٦-١٩٧٥٪	١٩٧٦-١٩٩٦٪
العائلة	٤١,٢	٣١,٣	١٥,٦
المرأة	٤١,٠	٤٧,٣	٥٨,٤
الجنسانية	١٧,٨	٢١,٤	٢٥,٠
المجموع	١٠٠	١٠٠	١٠٠

الشكل ٢: توزيع الكتابات حول الجنسانية

الفترة	١٩٥٦-١٩١٢	١٩٧٥-١٩٥٦	١٩٩٦-١٩٧٦
الموضوع	٪	٪	٪
السلوك	١,٦	١,٩	٧,٥
بكارة الجسد	٣,٢	١,٩	٣,٥
الدعارة	٣,٢	٠,٠	٢,٥
الخصوبة	٩,٨	١٧,٦	٤,٥
دراسة السيدا	٠,٠	٠,٠	٧,٠
المجموع	١٧,٨	٢١,٤	٢٥,٠

كما يلاحظ من هذين الشكلين اكتسبت موضوعات الجنس مؤخراً اهمية احصائية نسبية. في البداية (١٩١٢ - ١٩٧٥) كانت الجنسانية تدرس اساساً من المنظور السكاني (الخصوبة ومنع الحمل). لم تقل اهمية المنظور السكاني الا في الفترة الثالثة لتستقطب تصورات السلوك الجنسي والمجازفة الجنسية اهتماماً اكبر. في الواقع، ان تركيز الاهتمام على العائلة اقتضى درس الجنسانية فقط في اشكالها المؤسساتية. مختلف الدراسات الاجتماعية التي تناولت العائلة لا تنظر في السلوكات والممارسات الجنسية خارج الزواج.

وقد ازدادت الدراسات النسائية في الفترتين الأخيرتين، بعد الاستقلال (١٩٥٦-١٩٧٥) وفي عهد الوطنية الجديدة (١٩٧٦-١٩٩٦). تركزت هذه الدراسات بالدرجة الأولى على موضوعات كالحجاب، التعليم، التوظيف، استخدام وسائل منع الحمل والبكاورة. بالتالي شكّل موضوع المرأة مرحلة في اكتشاف الدراسات الاجتماعية التدريجي للجنسانية ك«موضوع».

ظهور الموضوع «امرأة» ذو صلة بالعرض العلني لجسد المرأة في مجتمع اضطرّ الى التخلي عن احد اسسه الايديولوجية، اخفاء جسد المرأة من الساحة العامة. التعليم والتوظيف يثيران مشكلة الحجاب بصفة خاصة، اما غياب وسائل منع الحمل فيعزّز بالمعنى نفسه الوظيفة التناسلية الخالصة لجسد المرأة التي

يكون الحمل مهمتها الوحيدة. الحجاب هو في الواقع الآلية الاجتماعية -الدينية التي تعمل على إخفاء جسد المرأة عن الساحة العامة المدنية التقليدية. فكان طبيعياً جداً ان يتناول المجتمع المغربي بعد الاستقلال قضية الحجاب حين واجه مسألة تعليم النساء وتوظيفهن. لم يكن ممكناً بناء مغرب حديث بشكل فعال في مجتمع منقسم الى عالين تراتبيين، عالم عام وذكوري والآخر خاص وانثوي. فالسلطات الوطنية التي رغبت في منح المرأة دوراً في عملية التطوير اضرمت حرباً ضد الحجاب وعزل النساء. في هذا السياق كتب علال الفاسي منذ ١٩٥٢ ان المرأة المحجبة ليست أقل عرضة لخطر الدعارة من المرأة السافرة. وخطا خطوة ابعد ليؤكد ان الممارسات المثلية ذات علاقة بفصل الساحتين. لا شك ان الفاسي كان متأثراً في ذلك بالاصلاحيين المصريين (امثال محمد عبده) او النسويات المصريات مثل هدى شعراوي. الا ان هناك ايضاً تأثير نموذج الأسرة الغربية على الأسرة المغربية. نتيجة لذلك لم يعد الحجاب رمز مقاومة الاستعمار بعد ان نال المغرب استقلاله. النضال ضد الحجاب ذو دلالة رمزية كبرى لانه ترجم الضرورة التاريخية لظهور المرأة كجسم منتج في الساحة المنتجة. التحرر من الحجاب كان نوعاً ما تحرراً من الخضوع، من الصورة البطركية للبيت على انه مجال المرأة. في الواقع ان سفور المرأة مع الانتشار التدريجي لاستخدام وسائل الحمل رفض التعريف القديم لجسد المرأة على انه «جذع حمل متكرر» كما اشار اليه الدكتور شريبي، ليصبح آلة لذة شهوانية. ان تكرار موضوع البكاورة يبين رغبة المرأة الحديثة بان تتمتع بالجنس قبل الزواج مما يعارض المؤسسات البطركية.

هذا العرض العلني لجسد المرأة بدأ بالنضال ضد الحجاب ويستمر من خلال النضال ضد البكاورة. ا. بوهديبا يؤكد ان النسوية العربية اجتازت مرحلتين: التحرر من الحجاب بين الحربين العالميتين، والحق بالمغازلة والجنس (انتقاد العفة والبكاورة). ولكن حسب ج. بيرك^١ رفع علال الفاسي منذ ١٩٢٧ عريضة الى مجلس مدينة فاس مطالباً بان يمنع عرض ملابس العروس الداخلية ليلة عرسها. تظهر العريضة ان الاصلاح المغربي كان ميكراً إذ تبني منذ عشرينات القرن العشرين نقداً نسوياً لمحرّم البكاورة.

طبعاً، ان الحجاب والبكاورة موضوعان اساسيان متصلان اتصالاً مباشراً بالجسد والجنسانية، مما يثير السؤال العام حول ملاءمة تحرر المرأة (الحدائث) للاسلام. بالنسبة للنسوية المغربية الحالية التي تعبّر عنها بالدرجة الأولى جمعيات نسائية إصلاحية^٢ ليس هناك تناقض بين تحرر المرأة والإسلام. ترى هذه الحركة النخبوية للمتقنات المغريبات انه

يمكن تحقيق تحرير المرأة ودمجها بالتنمية مع المحافظة على الاسلام ، لا ضده. بكلمات اخرى لا تدعي النسوية المغربية العلمانية ابدأ. ولكن، على الرغم من ذلك لا يقبل الاصوليون ببعض المطالب النسوية - إذ يصر هؤلاء على ان الحجاب لا يعني ان المسلمات قد رفضن الحداثة. نتيجة حصول اعداد كبيرة على التعليم الجامعي تدرس المرأة الاصولية المحجبة العلوم الغربية مع المحافظة على الأخلاق الاسلامية.^{١٢} ان هذه الاخلاق هي الاطار الذي ينبغي ان يستفاد فيه من العلوم الغربية؛ انها ايضاً الاطار الذي يحدد تصرف الاناث في المجتمع. وعليه يكون الحجاب الاصولي^{١٣} الرمز الذي تكون به المرأة مسلمة وحديثة معاً في المساحة العامة المختلطة، من غير ان تثير خطر الفتنة التي تسببها شدة إغراء الجسد النسائي.^{١٤} حسب بعض الطلاب الاصوليين المنتمين الى العدل والإحسان الذين اجريت معهم مقابلة في جامعة فاس^{١٥} يعني الحجاب التقليدي فعلاً عزل المرأة، ولكن الحجاب الاسلامي «الحقيقي» «يحمي» المرأة من ان يُنظر اليها على انها جسد عام معرض للشهوة. هذا الحجاب «الجديد» لا يمنع المرأة من الاشتراك في الانتاج والعلم والسلطة، ويكفل لها حركة حرة في المناطق العامة من المدينة. وبذلك يضمن ان لا تتحول المساحة العامة الى مكان للإثارة والتحرش الجنسي. لذلك ينبغي ابتكار تصور النسوية المحجبة^{١٦} لكي تفهم منطق النسوية الاصولية. انهم لا يقولون ابدأ إنهم ضد النسوية، بل يعتبر الاصوليون الحجاب رمزاً يؤكد رفض المرأة تحويلها الى شيء-جسد للجنس والإغراء. بذلك يحافظ على العلاقات الاخلاقية بين الجنسين بواسطة ترويض جسدي يمثله الحجاب. ولكن على الرغم من ذلك نجد فجوة بين المثال والواقع: حسب ديامي ان ١٢ بالمئة من البنات المحجبات يؤيدن الجنس قبل الزواج.^{١٧}

بالاضافة الى هذا العائق تقصر النسوية الاسلامية فيما يتعلق بمطالب الجمعيات النسوية المغربية المرتبطة بسبع نقاط اساسية متصلة بوضع الاسرة وبالصحة الجنسية والتناسلية. قُدمت هذه النقاط في مشروع الخطة الوطنية لدمج النساء في التنمية^{١٨} (١٩٩٩) على انها مطالب غير علمانية ويمكن ان تكون خيارات اسلامية. هذه النقاط هي: رفع سن الزواج للبنات الى ثماني عشرة سنة، ازالة وكيل الزوجة، ازالة تعدد الزوجات، تحويل النبد الى طلاق، تقسيم الثروة الزوجية بعد الطلاق بين الزوجين، تأمين توزيع الواقي الذكري، حماية الإجهاض خارج الزواج. ولكن رفض عامة الاسلاميين^{١٩} لهذه النقاط يظهر حدود النسوية الاسلامية في المغرب ومقاومة التشريع الاسلامي لحقوق النساء الجنسية والتناسلية، مظهراً بذلك تعريفاً غير تاريخي للجنسانية والأسرة الاسلاميتين. في وجه هذه المقاومة لا تستطيع النسويات المغربيات ان تطالب بحق جنسانية حرة

لغير المتزوجات والمتزوجين. قد يكون كتاب ديامي نحو ديمقراطية جنسية اسلامية^{٢٠} العمل الوحيد الذي يبين ان ضرورة حماية الجنسانية قبل الزواج ضد خطر السيدا لا يناقض الشريعة الاسلامية وروح الاسلام. في الفصل بعنوان «الصحة الجنسية والاجتهاد» يبين ديامي ان الاجتهاد فيما يتعلق بالنصوص المقدسة وبغيرها ضروري لحماية الصحة الجنسية كعنصر اساسي من الصحة العامة. بما ان التعنف قبل الزواج غير واقعي، يكون استخدام الواقي الذكري اقل خطراً، خاصة وان العلاقات الجنسية تمارس سرّاً قبل الزواج بالواقي الذكري اوبدون. وعليه تكون ممارسة الجنس باستخدام واقي ذكري اقل ضرراً.

المقاومة الدينية لمطالب النسويات المغربيات السبعة يظهر ان لا فرق بين الاسلام الرسمي (وزارة الشؤون الاسلامية والعلماء) والاصولية الاسلامية فيما يتعلق بالنساء والجنسانية. احدى الجماعات الاسلامية التي قررت النضال ضد التحرر الجندري تؤكد ان هذه النقاط السبع قد اجاب عنها الاسلام بصراحة: الجنسانية تعتمد على الزواج، والمرأة تعتمد على الرجل. حسب الشريعة الاسلامية المسيطرة لا يتغير هذا الاعتماد المزدوج . فالعلماء المسلمون والاصوليون على السواء يرفضون التصوف الاسلامي^{٢١} الذي يبين إمكانية تعريف إسلام قد يتضمن حقوقاً جنسية وعائلة قائمة على المساواة.

٢- النشاط الجنسي قبل الزواج

تزايد النشاط الجنسي قبل الزواج لا بد ان يؤدي الى فصل الجنس عن الزواج في رأي علم الاجتماع. يتميز هذا النشاط بممارسات جنسية بديلة توفيق بين مبدأ المتعة الحديث والمبدأ الاسلامي البطركي بعدم فض البكارة.

٢-١ تزايد الزواج في منتصف العمر

تجعل التقاليد الاجتماعية المغربية زواج البنت عنصراً أساسياً في الاستراتيجية الجنسية والتناسلية المستوحاة من القراءة البطركية للاسلام. الا ان للزواج المبكر عدداً من الحسنات. انه يوقر على الوالدين إطعام فم إضافي، ويجنبهما خطر فض بكارة ابنتهما قبل الزواج، اي خطر جلب العار. وعليه فان نسبة النساء العزباوات اقل من نسبة الرجال العازبين؛ بل ان المجتمع اكثر تقبلاً لعزوبة الرجل. اقل من ١٪ من النساء يبقين عزباوات في آخر حياتهما التناسلية.^{٢٢}

الشكل ٣: الوضع العائلي حسب الجنس

الوضع العائلي	رجال	نساء
مطلق	٠,١	٠,٠
متزوج	١,٠	٥٤,٢
اعزب	٥٤,٢	٢٩,٠
ارمل	١,٠	٥٣,٨
غير محدد	٠,٦	٥,٥

ولكن بعض العوامل الاجتماعية والاقتصادية أدت الى ارتفاع عدد النساء اللواتي يتزوجن في سن متأخرة. ان التمدين والعلم، مع انهما لا يزالان ناقصين، يعملان تدريجياً على تقويض المثال البطركي للزواج في سن مبكرة. أظهرت الدراسات الاجتماعية المختلفة للسكان منذ ستينات القرن العشرين ان هناك ميلاً الى تأجيل الزواج. بناء على آخر بحث وطني حول صحة الأم والطفل (ENSME/PAP child 1999) ٢٤ تدنت نسبة النساء اللواتي يتزوجن قبل ٢٦ سنة من ٨٦٣ الى ألف بين النساء البالغات ٢٥-٢٩ سنة. كذلك تدنت النسبة اكثر بين النساء المتزوجات في العشرين من عمرهن، من ٦٢٨ الى ألف بين النساء اللواتي يبلغ عمرهن الآن بين ٤٥-٤٩ سنة، الى ٢٧٣ الى ألف بين اللواتي بين ٢٠-٢٤ سنة. وينقص بسرعة زواج المراهقات. اظهرت البحوث ان سن الزواج يختلف باختلاف اجيال النساء: الزواج في سن ١٨ يشمل ٤٥٪ من النساء؛ و١٩٪ من اللواتي بين ٢٥-٢٩ سنة؛ و فقط ١٦٪ من اللواتي يتراوح عمرهن بين ٢٠ و ٢٤ سنة. اما نسبة اللواتي يتزوجن قبل ١٥ سنة فقط ٨,٤٪.

متوسط عمر الفتاة عند زواجها الأول يؤكد تراجع الزواج.

الشكل ٤: ارتفاع عمر الفتاة عند الزواج الاول

السنة	متوسط العمر
١٩٦٠	١٧,٣
١٩٨٧	٢٣,٤
١٩٩٤	٢٥,٨
١٩٩٧	٢٦,٤

بين ١٩٩٦-١٩٩٧ كان متوسط سن المرأة المدنية عند زواجها الأول ٢٧,٨ سنة (في مقابل ٢٤,٧ في المناطق الريفية). بين ١٩٩٤ و ١٩٩٧ زادت نسبة العزباوات : من بين كل ١٠ نساء في حوالي الثلاثين من العمر كانت ٤ عزباوات. كذلك يزداد عدد النساء اللواتي يفضلن العزوبة على تعدد الزوجات. فقد تدنى عدد النساء اللواتي كنّ زوجات لرجال متزوجين من ٥,١٪ في ١٩٩٢ الى ٣,٦٪ في ١٩٩٦-١٩٩٧. ويقل تعدد الزوجات خاصة بين النساء المتعلمات.

احدى النتائج الاساسية الناجمة عن ارتفاع متوسط سن النساء

عند الزواج الاول هو بروز الجنسانية الانثوية قبل الزواج، وهي احياناً مبكرة جداً، إذ تبدأ بـ ١٤ سنة.^{٢٣} في اواخر سبعينات القرن العشرين بين اول مسح للجنسانية أجراه ديامي في المغرب^{٢٤} ان فقط ٨,٧٪ طبق الشريعة الاسلامية عن الجماع قبل الزواج (٢,٢٪ بين الذكور و١٨,٢٪ بين الاناث). ثم ان الجماع قبل الزواج لا يمهّد بالضرورة لمشروع زواج بل يمارس لذاته، للمتعة (٦٧,٧٪ بين الرجال و٤٥٪ بين النساء). وقد بينت نعامني-غيسوس ان معظم الشبابات (٦٥,٢٪) في الثمانينات من القرن العشرين كنّ قد مارسن الجماع مرة واحدة على الاقل.^{٢٥}

الا ان الجنسانية قضية عويصة جداً. حسب القانون يحرم الجنس قبل الزواج على الذكور والاناث، ولكن التقاليد اقل تسامحاً من الاناث. فالاناث اكثر عرضة للضغط العائلي والاجتماعي فيما يتصل بالعلاقة بين الجنسانية والزواج. وعادة يمارس ذكورا العائلة هذا الضغط، وتقيم رجولة هؤلاء الذكور بناء على مدى تحكّمهم بنسائهم ووضعتهم عليهن.^{٢٦}

الا ان بعض الرجال يتبنون الآن موقف النسويات من الجنس.^{٢٧} بالنسبة لهذه الاقلية من الرجال تشكل الجنسانية الانثوية قبل الزواج حق المرأة، او واقعاً ينبغي الاعتراف به. فالفتاة التي تمارس الجنس بطريقة معقولة ومحترمة تعتبر فاضلة تماماً كالتى لا تمارس الجنس. الاستقرار الجنسي خارج الزواج قد يقلل من استنكار المجتمع اذا كان الجنس نتيجة حب.

٢-٢ الممارسات الجنسية

الممارسات التي توصف ادناه خاصة بالنشاط الجنسي للمراهقين والشبان.

٢-١ الاستمنا

يبدأ الاستمنا مع الصبيان قبل البلوغ بمدة طويلة، منذ سن الثامنة،^{٢٨} ويحدث من غير قذف. والاستمنا الجماعي هو ايضاً لعب، تحدٍ لتحديد من يمكنه ان يضايين اكثر من الآخرين.^{٢٩}

الفتيات يتكلمن اقل عن استمناهن وانما اكثر عن احتكاكهن باشياء كالمخدة، والوسادة او الطاولة.^{٣٠} والعوامل التي تثير الرغبة بالاستمنا متنوعة جداً. العاملان الاساسيان هما مشاهدة افلام جنسية، وضيق المنزل العائلي. في الواقع ان كثيرين من الصبيان والبنات يشعرون بإثارة جنسية قوية حين يشاهدون او يسمعون والديهم يمارسون الجنس.^{٣١}

٢-٢-٢ خفقة الفرشاة

من التعابير المألوفة لدى شبان المغرب ان عضو الذكر يعمل مثل الفرشاة بين شفتي المهبل الكبيرتين او بين فخذي البنت، بما ان الولوج كثيراً ما يكون مرفوضاً أو مخوفاً. في هذه الحالة يمكن القول إن كلاً من الاناث والذكور مقتنعون بقيمة البكارة لعدم فضها.

تجد البنات في خفقة الفرشاة وسيلة تمكنهن من ان يجتزن بنجاح امتحان «السلوك الجنسي الحسن قبل الزواج»، وهذا يعني المتعة الجنسية من غير فض البكارة. حين يرفضن تجربة الولوج يشعرن بشيء من الاعتزاز^{٢٦} وينسين العار والاثم اللذين يقرنهما المجتمع بالنشاط الجنسي قبل الزواج.

٢-٢-٣ اللواط

اللواط المشتبهى للمغاير شائع بين الذكور، ولكن معظم الاناث يندمن على اللواط. السبب الاساسي في ذلك عائد الى نظرة المجتمع والدين الى «السوي جنسياً» فيستكر اللواط بناء عليها. ولكن كثيراً ما تستسلم الاناث لمن يلوطهن^{٢٧} بما ان اللواط بديل لولوج المهبل. انه بديل يساعدهن على الاحتفاظ بالمحبيب ويسمح للرجل بالقذف في الداخل. بعض الاناث يعترفن بانهن مارسنه ولكنهن يعبرن إجمالاً عن اشمئزازهن وشعورهن بالندم.^{٢٨} لا تعترف اي انثى بانها تمتعت باللواط.

٢-٢-٤ الجنس بالفم

يشكل الجنس بالفم مخفماً آخر لفض البكارة. رفض المرأة ان يلجها الرجل يعطيه فرصة الضغط عليها لينال لعق قضيبه.^{٢٩} ولذلك يكون لعق القضيب بوجه الاجمال ممارسة بديلة مرتبطة بالجنسانية قبل الزواج، او في بعض الحالات بنشاط خارج العلاقة الزوجية.^{٣٠} ولكن في الحياة الزوجية نفسها تقبل فتة من اصحاب العلوم العالية بلعق القضيب كممارسة عادية، مع ان غيرهم يعتبرون ان لعق القضيب يظهر الانانية الجنسية للذكر المسيطر.^{٣١}

٢-٣ الاشباع الجنسي

نتيجة ازدياد النساء المتعلمات وانتشار التلفزيون منذ سبعينات القرن المنصرم اصبحت الشابات اكثر اطلاعاً على موضوعات الحب الرومنسي والاستهلاك الجنسي.^{٣٢} كذلك شجع انتشار دكاكين الفيديو في ثمانينات القرن الماضي على استهلاك الافلام الإباحية التي تلمب دوراً تربوياً في مضمار الشهوة الجنسية^{٣٣} واكتشاف الفتيات المغربيات للمتعة الجنسية. تحدث فتاة عن ليلة حب: «كان جميع افراد عائلتي نائمين. تركت البيت وانضمت الى سائق الشاحنة. نزلنا صوب النهر، على بعد ٥٠٠

متر من منزلنا. قلت له انني اشرب نبيذاً... سعد الى الشاحنة وجاء بعدد كبير من زجاجات النبيذ... واخرج فراشاً ايضاً. بدأنا نشرب، ثم مارسنا كل اوضاع الجماع. كانت ليلة حب رائعة. وقد توقرت جميع المقومات: القمر، النهر، اصوات الحيوانات، النبيذ، الموسيقى والجنس...كانت الليلة رومنطيقية على الرغم من غياب الحب...لقد تمتعنا اربع مرات... لم نمص بعضنا بعضاً، شريكي لم يكن سوى قروي.»^{٣٤}

الشابة «الجديدة» تقدّر العشيقة اوالزوح المحتمل بناء على قدرته الجنسية والاقتصادية، ويبلغ ببعض العزباوات الشابات ان يسعين الى الاستشارة عن البرودة الجنسية.^{٣٥}

٣- المشكلات الاجتماعية-الجنسية

اربع مشكلات جنسية متصلة بالجنسانية قبل الزواج تبدو هامة جداً: تعدد الشركاء، المثلية، البكارة والدعارة.

٣-١ نموذج تعدد الشركاء

بالنسبة لمعظم الشبان يبدو ان العلاقات المتعددة الشركاء هي المعيار. ولكن يمكن التمييز بين علاقة بشركاء متعددين متتابعين، اي علاقة يتغير فيها الشريك، وبين علاقة بشركاء متعددين يكونون معاً في الوقت نفسه.^{٣٦} النوع الاول اكثر وروداً في كلام البنات، مثل هذه الطالبة التي تقول: «حين كنت في الخامسة كان معلمي. بعد ذلك قبّلني اولاد عمي كثيراً. حين كنت في الرابعة عشرة كان تلميذاً في صفي. بعد ذلك قابلت سائق تاكسي، احد اساتذتي في غافساي، ثم ابن عم آخر اراد ان يتزوجني. ثم كان ولداً في الثانوية، ثم استاذ آخر، الطالب الذي تزوجت، استاذ آخر في الجامعة، والآن رجل متزوج يعمل في مصرف.»^{٣٧} كانت علاقاتها الجنسية بالثلاثة الاخيرين معاً.

فتاة اخرى تؤكد انها تحاول ان لا يكون لها شركاء كثيرون في الوقت نفسه. الفتاة غير الثابتة في علاقاتها تدعى «غزّلة». في الواقع انها تشبه بمومس مع انها لا تكثر من الشركاء في سبيل جمع المال. يقال انها مومس بسبب سلوكها. احياناً تضطر العائلة الى ترك المنطقة لانها لا تقوى على مواجهة نظرات الناس المتهمة. سلوك الفتاة المتحلل من قيود الاخلاق «يهين عزة الرجال الذكورية في العائلة ويحوّلهم الى ذكور فاقد السطة.»^{٣٨}

اما الصبيان فيتكلمون اكثر عن العلاقات بشريكات متعددت في الوقت نفسه، لهم خطيبة «عفيفة» و«بين حين وآخر» عدد من الشريكات القذرات . هذا النوع من العلاقات المتعددة الشريكات يصون الاخلاق من جهة، ويشبع الحاجة الى الأمن

من جهة ثانية، إذ يحفظ «الانا» التي تخضع ثقافياً لأمر الفحولة.

٣-٢ المثلية

البنات متحفظات في هذا الموضوع ولا يشرن اليه الا من طرف خفي. بالنسبة اليهن لا تشكل المثلية بديلاً أسلم من الحب المنجذب الى الجنس الآخر(مع ان لا خطر فيه بفض البكارة او الحبل اذا قيس بالجماع مع الجنس الاخر)، وانما يعتبرنه سلوكاً غير اخلاقي، شذوذاً.^{٣٩} سئلت تلميذة عن المثلية بين المراهقين، فاعتبرت السؤال إهانة وقالت بغضب:

«انك مجنون...لم اجامع الصبيان وتريد ان اجامع البنات؟... مستحيل!» موقف الناس من المثلية موقف سلبي اجمالاً: ٩٠٪ يرفضون المثلية بين الذكور، فيما ينتدّه ٢, ٨٧٪^{٤٠} اليوم يسمي العرب المثلية «شذوذاً» مما يبيّن انهم يعتبرونه امراً غير طبيعي. ولا بد من التنويه بان المثلية الذكورية لا يشار اليها بكلمة «لواط» ولا المثلية الانثوية بكلمة «سحاق» على الرغم من وجود الكلمتين في العربية. والسبب هو ان كلمتي «لواط» و«سحاق» وصفيتان واقل دلالة على الشذوذ.

الا ان المثلية مقبولة حين يواجه الافراد مشكلات اقتصادية. باعتبار الهجرة مخرجها الوحيد كانت مومس مستعدة لكل انواع «الشذوذ». «مارست الجنس مع النساء. صعقت في اول الامر. كانت الأولى امرأة غربية علمتني ما افعل. قالت لي: اذا تمتعت معك سأخلصك من هذه المهنة وأخذك معي الى فرنسا. قضينا خمس ساعات في الفراش.»

اما الرجال فيمارسون المثلية كوسيلة للبرهان على فحولة مزدوجة. المثلي اللوطي يجامع النساء والرجال من غير ان يعتبر نفسه خنثوياً. لذلك لا يتكلم المغربي عن علاقته المثلية الأولى الا اذا كان هو الفعال، هو الوالج. لا يذكر احد تجربته المثلية الأولى اذا كان شريكه هو الذي ولجه.^{٤١} في الواقع، ان وضع الهساس (اي الذي يحب ان يولج) والزامل (البغي الذكر المثلي) مختلف، وكلاهما مثليان «سليبيان». فممارساتهما الجنسية لا تؤخذ بعين الاعتبار لانهما محترمان اجتماعياً.^{٤٢} ويحقر الهساس اكثر لانه يحب ان يولج. فيما يُعتبر الزامل مثل عامل، بغي. بالنسبة لبعض المثليين قد يكون البغاء حيلة لممارسة مثليتهم بطريقة اقل خطراً.

٣-٣ البكارة وغشاء البكارة الاصطناعي

يؤكد ديمالي ان من المهم التمييز بين البكارة القرآنية والبكارة الرضائية^{٤٣} لكي نفهم تطوّر الجنسانية كظاهرة اجتماعية-

تاريخية. البكارة في القرآن تعني ان لا يكون للفتاة اية تجربة جنسية، فيما تعني البكارة الرضائية ان يبقى غشاء البكارة سليماً. فيما يتعلق بالبكارة الرضائية يكون النشاط الجنسي من غير فضّ البكارة ذا فوائد جمّة بالنسبة للمرأة. تبرهن لشريكها وللمجتمع انها سيدة نفسها، تستحق الثقة، تستطيع ان تلتزم بمتطلبات بيئتها الاجتماعية، وتحترم محرّماتها. فمن ظاهر التناقض، اذاً، ان الجنسانية من غير فض البكارة يكون برهاناً على سلوك الفتاة الحسن، وعنصراً في استراتيجيتها للزواج. انها تقدم لشريكها تجربة اولية للمتعة التي تنتظره، وتمنح اللذة من غير فقدان رأسمال غشاء البكارة.

فالجنسانية من غير ولوج تأويل البنت للبكارة الرضائية. تقول عاملة في فاس: «عندما كنت صغيرة علمتني امي ان الجنس عيب، محرّم، مؤلم... وعلمتني خاصة اهمية البكارة والخوف من الرجل.» هذه التربية تعتبر «الرجل عدو المرأة الحقيقي» لان «البنت كثيراً ما تكون ضحية العلاقة الجنسية المستمرة... الرجال ذئاب... البكارة اهم سلاح في يد الفتاة... بفضل البكارة تستطيع الفتاة ان تبرهن على انوثتها، عفتها، طهارتها. انها المقياس الوحيد الذي يمكّن الرجل من التمييز بين المومس وبنت العائلة المحترمة.» (طالبة حقوق، فاس).

توفّق البكارة الرضائية بين الرغبة بالجنس قبل الزواج وبين رغبة الرجل البطرقي الجديد ومطالبة الاسلام بالبكارة. انها تجربة حلّ وسط، دليل فضيلة اجتماعية، برهان على تمالك النفس مع الرجل المحبوب. الا ان البنات ييقن، رغم ذلك، ضحيات نظام اجتماعي بطرقي جديد. التحديث الجنسي لا يزال عملية ناقصة جداً. بالنسبة للاكثرية الساحقة «هدف الجنس هو الزواج! والجنس ينبغي ان يمارس فقط مع الزوج، ان يكون قانونياً... لا في الطرقات كالحيوانات... من الأفضل ان تعاني الفتاة على ان تمارس الجنس وهي خائفة من الشرطة، من الاشاعات، من الحبل...»

حين يؤدي الجنس قبل الزواج الى فض البكارة يصبح الزواج واجباً لتجنب فضيحة اجتماعية، لا سيما بالنسبة للمرأة. غشاء البكارة نوع من رأس المال لأسرة الفتاة، تنال بواسطته الشرف والريح. اذ يمكن تحويل غشاء البكارة الى رأسمال اقتصادي اثناء مفاوضات الزواج، فمهر الفتاة البكر تقوق دائماً مهر الفتاة التي فضّت بكارتها.^{٤٤}

لذلك يعتبر الرجال ان ممارسة الجنس مع البنات قبل الزواج خطر. يعتبرونها فحاً تنصبه البنات لإجبارهم على الزواج. في

بعض الحالات حين تطلب البنت من شريكها ان يفض بكارتها يرى رجال عديدون في ذلك حيلة انثوية اكثر تدميراً من اية حيلة ذكورية.

ولكن اطباء نسائيين عديدين يؤكدون ان الكثير من البنات اللواتي قُضت بكارتهن لا يشعرن بأي حرج.^{٥٦} ترى ٩٪ فقط من البنات اللواتي يتابعن دراسة جامعية^{٥٧} انه ينبغي الحفاظ على البكارة حتى الزواج، و٤٠٪ منهن بعد الخطبة. طبعاً تقل فرص الزواج بالنسبة للبنات اللواتي من طبقات اجتماعية متدنية او من الريف. في هذه الحالة لا تكون البكارة الرضائية «تفصيلاً جسدياً» بسيطاً، وانما تكون «رأس المال» الوحيد. في هذه البيئات ينبغي ان تقدم شهادة العذرية اثناء الاحتفالات بالعرس.

وعليه تختار البنات في هذه الظروف بكارة اصطناعية. حسب مديرة نساء المغرب رتق غشاء البكارة اكثر العمليات الجراحية انتشاراً.^{٥٨} انها تجارة طبية مزدهرة في الدار البيضاء والرباط، وتكلف كل عملية ما بين ٥٠٠ و٦٠٠ دولار اميركي. بعض الاطباء العموميين يتقاضون مبلغاً اقل على العملية،^{٥٩} ما بين ٥٠ و٦٠ دولاراً اميركياً، ولكن الخيط قد ينفث فيكتشف الزوج الحيلة. بالنسبة للنسويات يتمسك الاطباء الذين يمارسون رتق غشاء البكارة بفكرة مغلوطة عن الشرف فيعززون بذلك النظام البطرقي.^{٦٠} هل يرتقون الغشاء ليجنبوا الفتاة الفضيحة، ام يفعلون ذلك لاسباب انسانية؟ هل يجرون العملية لاسباب مادية خالصة؟ لا بد من متابعة البحث في هذا الموضوع للاجابة عن هذه الاسئلة.

٣-٤ الدعارة

بيع الجنس متصل بفقر النساء وإفطار الأسر.^{٦١} كثيراً ما تكون الدعارة نتيجة الحاجة الي البقاء على قيد الحياة وإعالة آخرين (الاسرة)، وتظلّ اهون السبل لمواجهة البطالة وعيش غير مؤمن.

٣-٤-١ بين البطالة والاستهلاك

التجارة بالجنس هي احدى الوسائل لمواجهة الأزمة الاجتماعية والاقتصادية (التي سببتها خطة التعديل البنوي منذ ١٩٨٢)، واصبح الجنس وسيلة لكسب المال والارتقاء الى مستوى معيشي اعلى. إفطار الأسر يجبر العديد من البنات والصبيان، من الشباب والشبان على بيع اجسادهم في سوق يتزايد تنظيمها داخل شبكات غير رسمية. في الواقع، تبقى الدعارة ايجابية غير رسمية عن البطالة والفقر،^{٦٢} وتخص البنات، النساء، الرجال والاولاد. بما ان الاقتصاد المغربي ينجح الى هذا الحد بواسطة

الجنس، نستطيع ان نتكلم على «اقتصاد دعارة». في غياب سياسة تنمية يمكن دعمها، يمثل عمل الجنس حلاً او فرجاً من مشكلات البطالة. انه يخلق نوعاً من الاستهلاك الديناميكي في بعض المناطق والقطاعات (السياحة)، ويساعد على جذب ممولين اجانب. اذا اخذت جميع الامور بعين الاعتبار يبقى تحمل الدعارة الخيار الوحيد بالنسبة لسياسة اقتصادية واقعية.

في المغرب اصبح الجنس تجارة، سوقاً ونشاطاً اقتصادياً مربحاً يوفر وسيلة عيش للعديد من الفئات الاجتماعية. بنات (من سن ١٤)، نساء منبذات، طالبات، خريجات عاطلات عن العمل، مثليون، عاملات في المصانع، هذه جميعاً تعتبر الفئات الاجتماعية المتصلة بهذه الظاهرة. حتى ضحايا الامراض المنتقلة جنسياً (كالسيدا) يخفون عدواهم من الزبون لكي لا يفقدوه. بين الفينة والفينة تمارس الامهات الدعارة، في اول السنة المدرسية لكي يستطعن شراء الادوات والكتب المدرسية لاولادهن، او في عيد الاضحى ليستطعن شراء الاضحية.^{٦٣} دعارة الذكور ٦١ مثلية وغيرية. فالنساء (وليس الاجنبيات وحدهن) يدفعن للرجال مقابل خدمات جنسية، وقد اصبحت هذه الظاهرة معروفة في المجتمع.^{٦٤} اما المثليون، فمن المعترف به ان اعدادهم تتزايد.

احياناً تلبى ممارسة الجنس حاجة الى الكماليات والاستهلاك. مبدئياً، تخرج المرأة مع الرجال لانها بحاجة الى توفير بعض الضروريات الاساسية كأحمر الشفاه، العطر، هدية لعيد ميلاد. بالنسبة للبنات من الطبقات الوسطى ليست الدعارة وسيلة لكسب المال، وانما وسيلة لمزيد من الاستهلاك وللحصول على اشياء افضل، على حياة اكثر راحة ورفاهية.^{٦٥} بعض النساء المستقلات مادياً يستعملن الجنس للتمتع بمزيد من البهجة الاقتصادية. لكي يستطعن شراء ملابس افضل؛ والسكريتيرات اللواتي تكون رواتهن دون الحد الادنى يجامعن بسهولة عدداً من الرجال (مع انهن لا يعتبرن انفسهن مومسات). تلازم الجنس والمال ازدهر كثيراً بسبب السياحة من الخليج العربي.^{٦٦}

٣-٤-٢ استعمال الواقي الذكري

في عالم الدعارة تعي اقلية ضئيلة خطر الامراض التناسلية كالسيدا، ولذلك لا يستخدمون الواقي الذكري. تؤكد مومس: «حين اشك في احد الزبائن اطلب منه ان يستخدم الواقي... اشك حين ارى زبوناً شديد الهزال، شاحب اللون، او زبوناً يقشر جلده.»

ولكن معظم المومسات لا يفكرن في القيام باي فحص بسيط

لانهن يعرضن انهن قد يخسرن الزبون اذا اردن فرض الواقي الذكري. يفضلن غض النظر عن امكانية كون الزبون مريضاً بما انهن يعتبرن انفسهن من الاموات. تبين العلاقة بين الزبون والمومس ان «امكانية حماية النفس محدودة (...) حين لا تقوم العلاقة على المساواة»^{٦٧} المومس المغربية تسلم قدرها لله تسليماً شبه صوتي، وموقفها موقف استسلام وجبرية، مما يجعلها تعترف بانها ليست سيدة مصيرها. بما انها عاجزة عن التحكم بوضعها تصبح عاجزة عن اتخاذ وسائل وقائية.

٣-٤-٣ تحذيرات اجتماعية وسياسية

يتم تحويل الجنس الى كسب اقتصادي بموافقة اجتماعية، اي بموافقة المجتمع والاسرة. في غياب سياسات تنمية كافية لا يبقى امام بعض الاسر الفقيرة غير دفع اولادها الى الدعارة. احياناً تشجع الاسر اولادها (بما فهم الذكور) بصراحة على الدعارة.^{٦٨} في بعض المناطق تظاهر القرويون ضد مدهامات الشرطة أماكن الدعارة، «بما انها تساعد الناس على العيش» وتحسن التجارة المحلية.^{٦٩}

واضح ان السلطات الادارية تعي الدور الذي تلعبه الدعارة في اقتصاد بعض المناطق. في الواقع ان منع الدعارة في هذه المناطق سيؤدي الى أزمة حقيقية ولذلك يتجاهلها صانعو القرارات السياسية.^{٧٠} ان الدعارة عامل يؤجل انفجاراً اجتماعياً محتملاً. فهذا الارتضاء والمشاركة من قبل السلطات العامة برهان كاف على ان الدعارة اصبحت عاملاً في التحرر الجنسي المقبول. سياسة القبول هذه التي تتظاهر بعدم رؤية الدعارة تعترضها احياناً أنشطة وحملات محدودة من قبل الحكومة تخدم عدداً من الاهداف في الوقت نفسه: الضغط على العاملين في هذا الحقل، تذكير الناس بان السلطات تستطيع ان تفقد صبرها، وان تثبت للاصوليين ان الدولة تحارب الفساد. مع ان الدعارة والتحرر الجنسي غير مقبولين اجمالاً، الا انهما يظهران نية اكيدة من قبل الحكومة لمحاربة الاصولية. في الواقع «الدعارة افضل من الفقر» و«الدعارة افضل من الحجاب» قد يكونان شعاري الادارة المضمّرين.^{٧١}

الخلاصة

الدراسات الانثروبولوجية- الاجتماعية التي تصف السلوكات الجنسية في المغرب دراسات نوعية اجمالاً. في الواقع فقط اربع دراسات^{٧٢} حاولت ان تقدر السلوكات والممارسات الجنسية من حيث الكم، وليست عينتها تمثيلية. واضح ان السلطة السياسية والقوى الدينية ليست مؤهلة لتخمين الجنسانية المغربية. تخمين كمية السلوكات والممارسات الجنسية «غير القانونية» و«الشاذة» يكون اعترافاً رسمياً بوجودها واهميتها، وهذا امر غير مقبول بالنسبة لمنطق دولة تحكم باسم الاسلام الاصولي المتمسك بما ينبغي ان يكون.

هذه الدراسات النوعية تنتهي الى نتيجة واحدة اساسية: السلوكات والممارسات الجنسية تتميز بانها لا يمكن ضبطها، بل بفوضاها.^{٧٣} من الطبيعي ان يزجج مثل هذا الكلام دولة اسلامية عاجزة عن اثبات العكس. فسلحها الاخير هو ان تعلن ان نتائج الدراسات النوعية غير تمثيلية.

ولكن السلوكات والممارسات التي وُصفت اعلاه تناولتها ايضاً صحيفتان مغربيتان «الابحاث المغربية» باللغة العربية و«الرأي» باللغة الفرنسية. «من القلب الى القلب» و«فوق المحرمات» هما العمودان اللذان نقلتا قصص تجارب جنسية شخصية مرتين في الاسبوع وخلال سنتين. كذلك تناول مجلة «نساء المغرب»^{٧٤} بانتظام موضوعات جنسية نسائية. بهذه الكتابات تولد هذه المطبوعات الشعبية نقاشاً عاماً حول الجنسانية بواسطة قصاص وقارئ وعالم جنس،^{٧٥} او عالم نفس، قاضية بذلك على المحرم الاجتماعي والسياسي الذي يحيط بالجنسانية.

الدرس الاساسي الذي تعلمنا اياه هذه الورقة هو ان العلاقة الترتيبية التقليدية بين الجنسين بدأت تتحول الآن. ان تطور المجتمع المغربي ولا سيما تطور الجنسانية والتناسلية أثارا مشكلة الانشقاق التقليدي بين هويتي جنسين ترتبيين. فقد تمكنت الجنسانية الانثوية من إثبات نفسها خارج مؤسسة الزواج، انها جنسانية غير مؤسسية بدأت تطالب بحق تقرير المصير والاستقلال.

40. E. Evers Rosander: *Women in Borderland: Managing Muslim Identity Where Morocco Meets Spain*, Stockholm Social Studies in Social Anthropology, Stockholm, 1991.
41. A. Dialmy: *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, p. 143.
42. A. Dialmy: *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, p. 92.
43. Ibid. p., 19.
44. Ibid. p., 104-110.
45. Ibid. p., 105.
46. Ibid. p., 117.
47. A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, pp. 75-76.
48. A. Dialmy : *Logement, sexualité et Islam*, p. 229.
49. Ibid. p. 78.
50. S. Davis : *Asolescence in a Moroccan town*, Rutgers University, New Brunswick, NJ, 1989.
51. Ibid., pp. 86 et 220.
52. A. Dialmy : «L'échange matrimonial. Mariages et divorces à Fès », in *Féminisme, islamisme et soufisme*, Paris, Publisud, 1997, pp. 89-112
53. A. Dialmy: *Sexualité et politique au Maroc*, pp. 17, 18, 35.
54. A. Dialmy: *La femme et la sexualité au Maroc*, pp. 133-134.
55. Ibid., p. 43.
56. Ibid., p. 43.
57. Ibid., p. 44.
58. Ibid., p. 37.
59. A. Dialmy: *Sexualité et politique au Maroc*, p. 37.

٦٠ - بناء على مقابلات كثيرة مع امهات في جريدة الأحداث المغربية.

61. L. Imane: "La prostitution masculine au Maroc", *Kalima*, n° 24, March 1989.
62. A. Dialmy: *Sexualité et politique au Maroc*, p. 33.
63. Ibid., p. 35.
64. Ibid., p. 36.
65. B. Spencer : «Jeunes hétérosexuels : les obstacles culturels au safer sex», *Transcriptase*, 8, 1992, 35-37.
66. A. Dialmy: *Sexualité et Politique au Maroc*, p. 37.
67. Ibid., p., 37.
68. Ibid., p., 38.
69. Ibid., p., 39.

٧٠ اشير هنا الى كتب ا. ديامي المرأة والجنسانية في المغرب

70. (Casablanca, Editions Maghrébines, 1985, in Arabic) and *Logement, sexualité et Islam* (Casablanca, Eddif, 1995) and to Naamane-Guessous's book *Au delà de toute pudeur* I refer also to Dialmy's study *Identité masculine et santé reproductive au Maroc*.
71. A. Dialmy : *Sexualité et Politique au Maroc*, p. 27-28.
72. See A. Dialmy : "Les champs de l'éducation sexuelle au Maroc : les acquis et les besoins ", in *Santé de reproduction au Maroc : facteurs démographiques et socio-culturels*, Rabat, Ministry of Plan and Economic Prevision, CERED, 1998, p. 289.
73. The sexologist A. Harakat was the consultant of L'Opinion newspaper regarding "Au-delà des tabous" file. This sexologist recently gathered some letters and his responses that occur between May 1999 and June 2000 in a book which took the title of the file. "Au-delà des tabous. Réflexions sur la sexualité au Maroc", Casablanca, Editions Axions Communication, without date.

1. A. Dialmy: "Le champ Famille-Femme-Sexualité. Les voiles de la sexualité", in *Les Sciences Humaines et Sociales au Maroc*. University Institute of Scientific Research, Rabat, 1998

2. G.Tillion: *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1965, M. Chebel : *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, PUF, 1984.

٢. علال الفاسي: «النقد الذاتي» الرباط، ١٩٧٩، الطبعة الرابعة، ص ٢٧٢.

٤. المرجع السابق، ص ٢٧٢.

5. D. Masson : "Les influences européennes sur la famille indigène au Maroc", *Entretiens sur les pays de civilisation arabe*, n° 7-10, 1937.
6. D. Chraïbi : *Le passé simple*, Paris, Seuil, 1954.
7. A. Bellarbi : "Soins corporels féminins : entretien ou séduction?", in *Corps au féminin*, Casablanca, Le Fennec, 1991.
8. N. Bradley : "Le scandale de la virginité", *Lamalif*, n° 25, 1968; F. Mernissi : "Virginité et patriarcat", *Lamalif*, n° 107, July 1979; S. Naamane Guessous : *Au-delà de toute pudeur*, Casablanca, Soden 1987.
9. A. Bouhdiba : *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975, p. 286.
10. J. Berque : "Ca et là dans les débuts du réformisme religieux au Maghreb", in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, T. II, p. 484.
11. Z. Daoud : *Féminisme et politique au Maghreb*, Casablanca, Eddif, 1993.
12. A. Dialmy : *Féminisme, islamisme et soufisme*, Paris, Publisud, 1997, pp. 131-182.
13. Dale F. Eickelman : " Mass higher education and the religious imagination in Contemporary Arab societies ", *American Ethnologist*, 19, 4, 1996; Christiansen C. Caroe and L. Kofoed Rasmussen: "The Muslim Woman- A Battlefield ", in *Contrasts and Solutions in the Middle East*, Ole Hoiris and Sefa Martin Yurukel (edited by), Aarhus University Press (Denmark), 1997.
14. H. Taarji : *Les voilées de l'Islam*, Paris, Balland, 1990.
15. F. Mernissi : *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Schenkman, Cambridge, 1975, p. 49.
16. A Dialmy: "L'université marocaine et le féminisme ", in *Mouvements féministes: origines et orientations*, Faculty of Arts and Human Sciences of Fez, Fez, 2000.
17. Ibid. p. 56.
18. A. Dialmy, *Logement, sexualité et Islam*, Eddif, Casablanca, 1995, p. 183.
19. Project of National Plan of Women Integration in Development, Secretary of State in Charge of Social Protection, Family and Childhood, 1999.

٢٠. عبر عن هذا الرفض كل من وزارة الشؤون الدينية، العلماء، والاصوليون وبعض الاحزاب السياسية. وقد عبرت عن هذا الرفض بالدرجة الاولى مسيرة الدار البيضاء في ١٢ آذار/مارس، ٢٠٠٠.

٢١. ا.ديالمي: نحو ديمقراطية جنسية اسلامية ، فاس، إنفو-برينت، ٢٠٠٠. لا بد من الاشارة الى ان الاصوليين منعوا طباعة الكتاب، ولم يطبع منه سوى ٤٠٠ نسخة أمكن الحصول عليها.

22. A. Dialmy : *Féminisme soufi*, Casablanca, *Afrique-Orient*, 1991; Leila Ahmed (ed) : *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.
23. Azelmat, Ayad et Housni: *Enquête de Panel sur la Population et la Santé (ENPS-II) 1995*, Ministry of Health/Macro International Inc, Calverton, 1996.
24. *Enquête Nationale sur la santé de la mère et de l'enfant (ENSEME) 1997*, Ministry of Health/ PAPchild, 1999.
25. A. Dialmy : *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, p. 80.
26. Ibid., pp. 133-134.
27. S. Naamane Guessous : *Au delà de toute pudeur*, p. 44.
28. A. Dialmy: *Identité masculine et santé reproductive au Maroc*, p. 112.
29. Ibid., p. 113-114.
30. Ibid., p. 72.
31. Ibid., p. 72.
32. Ibid., p. 73.
33. Ibid., p. 73.
34. Ibid., p. 86.
35. Ibid., p. 88.
36. Ibid., p. 89.
37. Ibid., p. 87.
38. A. Khatibi: *Blessure du nom propre*, Paris, Denoël, 1974, p. 50.
39. A. Dialmy: *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*, p. 88.

مواقع سحاقيات عربيات على شبكة الانترنت؛

ملخص سريع

مراجعة عبير همدرد

قبل سنتين اغلقت قوى الامن الداخلي في لبنان موقعا للواطيين والسحاقيات على شبكة الانترنت وحاولت ان تعرف اصحابه. طالت القضية واستقطبت انتباه مختلف منظمات حقوق الانسان الدولية. بعد ذلك بسنة نظمت الحكومة المصرية حملة كبيرة على اللواطيين هناك. نتيجة لذلك اقلقت مواقع شبكة الانترنت لان اصحابها كانوا معتقلين او خائفين من الاعتقال. وليس لبنان ومصر وحيدين. تقريبا كل البلاد العربية تمنع او تراقب او تحرم اتصالات لواطية وسحاقيات عبر البريد الالكتروني ومواقع اتصال على شبكة الانترنت. يعتقدون ان هذه المواقع تغذي الاتصال بين المثليين، مما يجعلهم اقل هامشية. على الرغم من ذلك فان الوحدة الخاصة بجرائم الانترنت التي اسسها بعض البلاد العربية لم تستطع ان تمنع هذه الجماعة من الاتصال عبر الانترنت ولا ان يصرحوا بوجودهم. ثم ان العديد من هذه المواقع مؤسسة في الخارج. وفيما بين بحث واسع على الانترنت ان مواقع اللواطيين العرب اكثر من مواقع السحاقيات، فقد تمكنت هؤلاء من تأسيس منتداهن الخاص للاتصال. ونورد ادناه ملخصا لمواقع السحاقيات العربية. هذه المعلومات لا تسعى الى تشجيعها او تقويضها. ان هدفه الوحيد هو تقديم ملخص عنها.

بنت الناس

كما تصرح صفحته الفرنسية والانكليزية والعربية فان بنت الناس موقع رسالته «ان يخدم حاجات نساء لواطيات، سحاقيات، خنثويات، متحولات الجنس، و/او شاذات في حالة من التحول ايا كانت... واللواتي يتم تعيينهن عرقياً او ثقافياً كمنتميات الى العالم العربي، بصرف النظر عن مكانة اقامتهن.» ويدعي الموقع ان هذه الرسالة متوفرة بفضل بنات

المجدرة، وهو مشروع يدعمه مركز الثقافة الشاذة في سان فرانسيسكو. بالنسبة للفئتين يتلخص الهدف النهائي في امر واحد: تأسيس مساحة تتحدى «الصور الضيقة والمتلوية للشاذين والعرب والنساء» ومساحة «تخلق شيئاً جديداً: صور شاذات عربيات.» الى الآن يبدو ان الموقع التزم برسالته. فلقد خلق مجلة انترنت ثقافية جديّة تمكن النساء من البحث والتركيز على قضية معيّنة تهتمن بصفة خاصة - ولكل عدد مخرج ضيف ينظم محتويات العدد. بعض القضايا التي بحثت تشمل الاحلام، الله، الجنس والمجتمع المحلي. ولكن اهمها كان العدد السابع - الذي هو احدها - بعنوان «ارض الوطن، ارض المنفى: البحث عن ارضنا.» من خلال شهادات شخصية ومقالات وقّعت باسم الشخص الاول و/او باقلام كتاب مجهولين- يتفحص العدد ما معنى ان تكون سحاقيات عربية في بلاد الوطن او الغربية. وتعالج كذلك مفهوم البيت والمنفى والارض من وجهة نظر هؤلاء النساء. لعددها الثامن تنوي بنت الناس ان تعالج موضوع «الجسور»، آملة ان يجيب عن اسئلة مثل: «كيف تختبرين الجسور بين تنوع النساء العربيات الشاذات، وعبر مِداد الجندر، ومع هويات وعوالم غير عربية؟ من غيرنا هنا؟ من، او ماذا، موجود على الجهة الأخرى من «النحن» الذي هنا؟» في الختام يعد الموقع بانه، في المستقبل القريب، سيضم معلومات متعلقة بالفيلم والصور الفوتوغرافية والفنون الجميلة.

سحاقيات

سحاقيات، مثل سابقتها، موقع ثقافي/فكري على شبكة الانترنت يستهدف السحاقيات العربية والافريقية الشمالية. هذا الموقع المتعدد اللغات (فرنسي، انكليزي، عربي، وبربر) هو نتاج

جماعة تدعى «نديسييس» (N'DeeSsees)، قد ظهر في أعقاب هجوم ١١ ايلول/سبتمبر. توضح «سحاقيات» في موقعها ان هجوم ١١ ايلول بدأ «صعود الوسواس ضد العرب والاسلام في العالم اجمع.» وعليه، فني وجه «هذا السياق السياسي الدولي وفي سياق الوضع المساوي للسحاقيات واللواطيين في العالم العربي» وجدت «سحاقيات» ان من الضروري ان ترفع السحاقيات العربيات والشمال افريقيات اصواتهن. باختصار، اعتبرنه امراً حاسماً ان «ننظم انفسنا في تجمع كمكان للتأمل والعمل والابداع.» وان تُسمع لغة البلاد العربية والمسلمة وثقافتها. نتيجة لذلك يحاول الموقع ان يسلط الضوء على كل نتاج النساء اللواتي يمثلن هذه البلاد، سواء كان معارض فنية، منشورات او مشاريع سمعية. واهم من ذلك، ان الموقع يقدم معلومات قانونية وقضائية «لتستخدمها سحاقيات او نساء في وضع حرج.»

أحباب

على نقيض سحاقيات وبنت الناس ليس احباب موقعاً خاصاً بالسحاقيات العربيات فقط. بل انه موقع يستهدف اللواطيين والسحاقيات العرب ككل. يدعم *GLAS الموقع الذي يدعي انه «يعلم ويسلي» في الوقت نفسه. وعليه يتضمن ارشيف مقالات واخبار عن المثليين التي نشرت سابقاً في صحف ومجلات عربية. ويوفر كذلك قائمة بأخر المنشورات حول موضوع المثلية فضلاً عن معلومات ونصائح حول السيدا في العالم العربي. ولكن القسم الخاص بالتسلية هو الذي يكون الجزء الاكبر من المضمون. صفحات التسلية هذه تنقسم الى انواع مختلفة: صفحة محطة الإذاعة حيث يستطيع زوارها ان يتحدثوا مع زملائهم، وان يطلبوا او يستمعوا الى اغنية. صفحة شخصية

حيث يستطيع الافراد «الذين يبحثون عن الحب، والاصدقاء او مجرد اللهو» ان يتصلوا بغيرهم من المثليين، وان يتصفحوا صوراً دعوية (للسحاقيات واللواطيين عروض صور فوتوغرافية مستقلة) وان يتعرفوا باصدقاء جدد. طبعاً يصّر احباب على ان يفاد علماء باي قصة ناجحة عن العثور على السيد المناسب او الانسة المناسبة.

لذيذة

لذيذة مشروع آخر لـ GLAS. مع انه لم يفتح رسمياً استطاع الموقع ان يقدم موجزاً عما ينوي وماذا ينوي ان يكون. يبدو ان لذيذة اسم جماعة من السحاقيات العربيات تأمل في تقديم مواد ثقافية ومسلية للنساء السحاقيات. ولذلك طلبت لذيذة من متخصصات وممن يهتمن الامر ان يساعدن في إقامة الموقع والاسهام في مواد المضمون. وفي الوقت الذي يستلزمه هذا العمل وفرت لذيذة لزوارها قائمة وصلات بمواقع سحاقيات عربية اخرى ومصادر سحاقيات على الانترنت. ولكن لا يزال من الصعب ان نحدد ما اذا كانت لذيذة ستقدم مواد جديّة او ستكتفي بتقديم تسلية رخيصة.

* تعني GLAS الجمعية العربية للواطيين والسحاقيات. انها منظمة دولية تأسست في ١٩٨٨ في الولايات المتحدة ولها فروع في العالم كله. انها تخدم كشبكة للواطيين والسحاقيات من اصل عربي او يعيشون في بلد عربي. توضح سءجا انها فرع من حركة اللواطيين والسحاقيات العالمية التي تسعى الى منع التمييز المبني على الميل الجنسي.

يظهر قريباً العدد المئوي للرائدة عن الحركة النسائية العربية

هل من هوية سحاقية في الثقافة العربية؟

د. ايمن الغفري

قسم اللغة الانكليزية وأدابها

جامعة تشرين، اللاذقية، سوريا

موضوع المثلية الانثوية كانت دائماً اما غائبة او مرفوضة في التقاليد الثقافية العربية. ويمكن تحليل ذلك بان الجنسانية الانثوية تُعتبر بالدرجة الأولى حب الجنس الآخر في ثقافة تغلب عليها الذكورية. وعليه تقلل من قيمة العلاقات الشهوانية بين النساء على انها بديل مؤقت لحب الرجال، ولا تُعدّ تهديداً حقيقياً لنظام حب الجنس الآخر السائد مادامت مستترة، مخبأة. لان الرغبة في الحب المثلي «يتحدى المعايير الاجتماعية، ويكسر النماذج وما يتوقع من علاقات» (Hart 69)، فان المثلية موضوع محرّم من النادر ان يعالجه الأدب العربي. وعليه يكون همي الاساسي في هذه الورقة ان افحص الهوية السحاقية القاعدية في الخطاب النسوي، وان اقرن تمثيل السحاقيات في بعض منشورات الدراسات السحاقية بروايتين عربيتين حديثتين: «مسك الغزال» (1986) لحنان الشيخ و«أنا، هي، انت» (2000) لإلهام منصور.

في الخطاب الغربي عامة، والنسوي خاصة، تعتبر الهوية السحاقية نتيجة ما يسمّى «النسوية الراديكالية». ولكن هذه الفرضية تنكر جوهر الهوية السحاقية التي وُجدت منذ فجر التاريخ، وقبل ظهور الحركة النسوية في القرن العشرين. كرد فعل في وجه الرجال تبنت النسويات مصطلح النسوية «الانفصالية»، و«الراديكالية» كوسيلة لإظهار ثورتهم على سلطة الرجال والنظام الذكوري البطرقي القائم فقط على حب

الجنس الآخر. هذا الميل النسوي، الذي يُنظر اليه احياناً على انه سحاقي، لا يمت بصلة الى السحاق الذي هو جاذبية فطرية نحو النساء. في معظم الكتابات النسوية لا يزال السحاق يعتبر ردّ فعل سياسي على حب الرجال. في خضم المناقشات النسوية حول الجنس كسلطة ظهر إقرار بان السحاق خيار سياسي، وسيلة للتخلص من علاقات يقرها الرجال ويتحكمون بها. وبقي الاعتقاد ان السحاقية المنفصلة التي ارادت ان يكون لها اقل ما يمكن من صلة بالرجل هي التي كانت القدوة.

مع تعرض الثقافة العربية للثقافات الغربية من خلال الإعلام ومواقع الفجور على الانترنت اخذ السحاق يقترن اكثر واكثر في أذهان المشاهدين العرب بالجنس المنجذب الى المخالف في الجنس حيث يحل عضو اصطناعي محل العضو الذكري. كما تبين تيريزا دي لوريتيس «ان اشكالا مشاعة لتخيلات» متعلقة برغبة النساء بالنساء غير متوفرة ومكبوتة، و«الثقافات الغربية» المسيطرة تقدّم «السحاق على انه تمويه قُضبي او تماثل ذكوري». (de Lauretis 75, 308). وبالتالي يوضع نموذج الجنس المنجذب الى الجنس الآخر في وسط كل تمثيل لعلاقة انثوية مثلية. لا اثر للبظر في اي خطاب حول النساء عموماً، والسحاقيات خصوصاً، وذلك لسببين اساسيين: جهل وجوده، وسيطرة ايديولوجية حب الجنس الآخر الذي يفكر من منطلق المهبل. تصوّر فرويد ان شهوة البظر غير ناضجة وان بلوغ المهبل

ذروة اللذة بواسطة الولوج هو الأمر «الناضج والطبيعي» لا يزال يؤخذ به عشرين سنة بعد بدء الحركة النسائية. ونجم عن ذلك ان كلاً من الرجال والنساء الذين ينجذبون الى الجنس المخالف ينظرون الى العضو الذكري على انه «آلة اللذة» ويعمّمون هذه النظرة لتشمل كل المثليين الذين يقدمون على انهم يمثلون ادواراً توازي دور الرجل الايجابي الفعال والمرأة السلبية.

نتيجة لذلك تتمطّ السحاقيات على انهن يلعبن دور الرجال او دور النساء، وهذا تصنيف ترفضه سهام، سحاقية إلهام منصور، التي تجد انه يساء اليها بأنّها انها تمثل دور الرجل الذي يكون دوره الوحيد ان يشبع رغبة النساء، من غير ان تتال الحب الذي تلمح اليه - حب سحاقي خالص لا اثر فيه معنى حب الجنس الآخر، او حب الغير، المرسوم على جسدها. لذلك ترفض دور الرجل الذي يجعلها تظهر كوسيلة لإشباع رغبات نساء يحبن الجنس الآخر ويشتتهين مضاجعته، فيما لا تتال هي الحب السحاقي الحقيقي واللذة اللذين تلمح اليهما. (166) كما تقول جوديث باتلير، ان تصوّر السحاقية الرجل/السحاقية المرأة هو الذي يفضح التعصب لحب الجنس الآخر إذ يعتبر جنسانية حب الجنس الآخر طبيعياً (Butler, 1990). وعليه، لكي توجد الهوية السحاقية لا بدّ من تحرير السحاق من فرضيات حب الجنس الآخر ومن فرضيات النسويات اللواتي سيّسن علاقات السحاق على انها علاقات رجل/امرأة. في الواقع ان الخطاب النسوي الذي يحوّل السحاق الى خيار سياسي ليس خطاباً محرراً. بل بالعكس، انه يضع السحاقيات في موقف مزعج حيث عليهن ان يلعبن دوراً اساسياً في إشباع رغبات وتخيلات بعض النسويات المنجذبات الى الجنس الاخر على حساب رغباتهن السحاقية الحقيقية.

لان اللغة الغالبة في ثقافة حب الجنس الآخر، او المشتهي للمغاير، هي «لغة البطركية المغايرة» على حدّ تعبير سيليا كيتسينغر (34, Mohin)، تصبح كلمات مثل «البظر» خالية من المعنى، لانه لا يوفر اي لذة للذكر النموذجي الذي يجب الجنس الآخر ويكون هدفه الوحيد ان يلج المهبل لكي يثبت ذكورته. وعليه يكون فرق القضيب/المهبل هو اساس الرغبة البطركية المغايرة. هذا الفرق الذي يميز حب الجنس الآخر هو في صميم الخطاب حول السحاق الذي يصبح تقليداً لنموذج «معيّار» حب الجنس الآخر. يجعلون من الاختلافات الجسدية ما يثير الشهوة، وعليه تصبح «الرغبة الطبيعية» هي التي تشتهي «مكماً شهوانياً»؛ اي فتحة مهبل تلمح الى ان يملأها القضيب (Hart, 70). حسب نيت هارت، «البطركية المغايرة تحمل الاختلاف معنى الشهوة. انها تخلق الآخرين، ثم تجعل هؤلاء الآخرين موضوع «رغبتنا»... تجعل الاختلاف شهوانياً، فتصبح

«الرغبة الطبيعية» رغبة بمكمل شهواني». (Hart, 70)

ولكن الهوية السحاقية لا وجود لها في العالم العربي، لا لانهن غير موجودات، بل لان الممارسات التي تسميها الثقافة الغربية سحاقية لا اسم لها في الثقافة العربية. من النادر ان تستخدم كلمة «سحاق» باللغة العربية، وحين تستخدم تحمل معاني سلبية، مما يجعل معظم السحاقيات يتجنبن الافصاح عن هويتهم امام الناس. ثم ان من السهل ان لا تسمى مشاعر السحاقيات العربيات العاطفية والجسدية الحميمة سحاقاً، لان من المألوف في الثقافة العربية المحافظة التي تدعو الى الفصل بين الجنسين، ان توجد علاقات حميمة بين افراد الجنس الواحد من غير ان تسمّى هذه العلاقات مثلية. ولذلك يستطيع المثليون ان يسيروا مع التيار العام، الا اذا قرروا الافصاح عن ميولهم المثلية. ولكن هوية سحاقية تصحح مستحيلة في ثقافة تفصل بين الجنسين وتتقبل مظاهر الحب بين افراد الجنس الواحد، اي كانت المعاني الضمنية التي تحملها بالنسبة للمراقب الغربي. وعليه فان المخالطة الاجتماعية المثلية الانثوية العربية هي التي تسهل الشهوانية المثلية الانثوية.

بما ان الجنسانية متممة لمعظم تحليلات السحاق، فهناك حاجة ملحة الى البحث في طرق تصوير الجنسانية السحاقية في الرواية. حسب بوني زيمارمان ينبغي ان تُكتب الرواية السحاقية المعاصرة بقلم سحاقية تصرّح بذاتها لان «طبيعة السحاقية تجعل من المستحيل فصل النص عن الخيال الذي يبتكره» (Professions of desire, 52). وعليه تضع الرواية السحاقية «الحب بين النساء، بما في ذلك الشهوة الجنسية، في صلب القصة». على اساس هذا التعريف، يبدو ان الرواية السحاقية لا توجد في الرواية العربية، باستثناء، الى حد، رواية الهام منصور انا انت حيث تركّز الروائية بالدرجة الأولى على سحاقية تواجه مشكلات كثيرة في محاولتها ان تصرح بهويتها في مجتمع اناس يحب فيه الانسان الجنس الآخر. مع ان منصور تستخدم صيغة السيرة الذاتية في سردها الاحداث، الا انها تتمكن من فصل نفسها عن البطللة السحاقية سهام. بتعبير آخر، يستطيع القارئ ان يميّز بسهولة بين هوية سهام السحاقية وهوية الرواية التي تحاول ان تظل مستقلة. في هذا السياق نستطيع القول إن الكاتبة/الرواية لا يمكن ان تعدّ سحاقية تصرّح بذاتها.

مما يزيد من الجمع بين نقيضين في رسم الهوية السحاقية هو انها تصوّر تقريباً دائماً من منظورية ذكورية، حتى حين تكون بقلم كاتبات، فهن يملن احياناً الى تأكيد المنظورية المنجذبة الى الجنس الآخر بان يقدمن صورة مشوهة للسحاق على انه وسيلة

الهلف

لغاية أخرى، كما في رواية حنان الشيخ مسك الغزال. يمكن تأويل هذا العمل على انه تشويه آخر للسحاق في الثقافات المتماثلة مع الرجال. مع ان العلاقات المثلية مقبولة في الثقافات المحافظة القائمة على الفصل بين الجنسين اكثر من العلاقات المنجذبة الى حب الجنس الآخر، فان الشيخ تتبَّنى الايديولوجيا الغربية المتماثلة مع الرجال، وتحاول ان تدافع عن شخصيتها المحظوظة ضد تهمة السحاق. بتعبير آخر، يبدو انها تعي ان كلمة سحاق استُخدمت كإهانة. مع انها لا تشجب السحاق، الا ان موقفها من العلاقة السحاقية بين السعودية نور واللبنانية سهى يثير إمكانية ان تكون الكاتبة متماثلة مع الرجال. فروايتها تؤكد الوصمة التي أُلصقت تاريخياً بالسحاق الذي يقترن بمواقف سلبية غير مرغوبة، لا سيما بالنسبة لامرأة مستغرِبة ترى ان مشهد امرأتين ترقصان معاً مشهد «غريب» و«غير طبيعي»، وارتعاشتها طرباً حين تقبلُها امرأة يتبعها حالاً إحساس بالذنب والمرض والاشمئزاز. وعليه تبقي الكاتبة العلاقة السحاقية ملتزمة ايديولوجيا الجنس المنخذب الى الغير الذي يحتفل بنوع الحب القائم على الاختلاف البيولوجي.

بتعبير آخر تميل رواية الشيخ الى المنظورية الذكورية التي تعتبر السحاق نتيجة بنية اجتماعية محافظة تمنع النساء من الاتصال بالرجال. وعليه لا تعتبر العلاقات السحاقية خياراً متعلقاً بميل فطري، وانما تعتبرها مفروضة على النساء بسبب غياب الرجال، او عجز بعض الرجال عن إشباع رغبات النساء الجنسية. في كلتا الحالتين يُقلل من قيمة السحاق باعتباره مجرد بديل لحب الرجال، يمكن الاستغناء عنه بمجرد ان تجد النساء شركاء رجال، وبمجرد ان يتعلم الرجال كيف يمتعون النساء. مثل هذه المنظورية تغفل كون السحاق بالنسبة لبعض النساء هدفاً مرغوباً به، وتعبيراً حقيقياً عن اعمق مشاعرهن ورغباتهن الجسدية والتي لا تمت بصلة الى غياب الرجال او حضورهم.

بإعطاء صورة مشوّهة عن السحاق تؤكد الروائية منظورية حب الجنس الآخر التي تسهم في تمويه صورة السحاقيات في معظم الثقافات. إسكات الخطاب السحاقي في رواية الشيخ يبدو كمحاولة من قبل الروائية لتأكيد القيم المقبولة اجتماعياً والتي تستلزم ان تحب النساء الرجال، لا النساء. هذه القيم لا تتقبل العلاقات السحاقية الا في غياب الرجال. وهذا يخلق مأزقاً بالنسبة لشخصية السحاقية في رواية منصور انا انت التي تشعر ان النساء يسئن اليها ويستغللنها إذ يستخدمن حاجتها الى علاقات حميمة كوسيلة لإرضاء حاجاتهن الجنسية التي لم تتحقق، الا انهن يتركنها بمجرد ان تلبّى هذه الحاجات. مثلاً، حين تعبّر عن رغبتها بحب سحاقي حقيقي، تتذكر نفسها وهي

تقضي سبع ساعات او ثماني في السرير مع امرأة مختلّة...
وحين قررت ان تنام على صدرهذه المرأة كالطفل، ان تختبئُ فيه، اهتمتها بانها لا تصلح للعناق... (١٦٦).

بتعبير آخر، تُحرم السحاقية من فرصة التمتع بالأمن والحماية اللذين تقدمهما علاقة بالجنس نفسه، علاقة تكون فيها الذات والآخر واحداً.

اهمية رواية إلهام منصور تكمن في انها تبيّن الفرق بين الرغبة السحاقية النابعة من الجسد وتلك النابعة من السياسة النسوية. تُعتبر الأولى اصيلة، طبيعية، وصریحة، كما هي في العلاقة بين الام والطفل؛ انها تنتمي الى عالم العلامات بما انها لا تحتاج للتعبير عن نفسها الى غير لغة الجسد. اول ما اكتشفت بطلّة منصور احاسيسها السحاقية كان في طفولتها، اولاً حين كانت امها تلمسها، وفيما بعد حين كانت معلماتها يعانقنها ويقبلُنها. الا ان حبها السحاقي يتجاوز علاقة الام بالابنة. تصف منصور سحاقتها على انها ذات عقل ذكوري، ترفض الانوثة التقليدية، ويشار اليها ك «بنت غلامية». حيضها الأول كان بمثابة نهار حداد بالنسبة اليها (منصور، ١١). مع ان امها حاولت ان تقسر لها انها اصيحت الآن امرأة، وان هذا أمر طبيعي بالنسبة لكل البنات، رفضت سهام ذلك الواقع وبدأت تعبر عن كرهها للملابس النسائية. كانت ترتدي دائماً قميصاً وبنطلوناً، وكانت الأحذية الرجالية اريح لها. وعليه اعتبرت ارتداء ملابس رجالية وسيلة لتجاوز هويتها الانثوية وتعبيراً عن جنسانيتها السحاقية.بالنسبة لها كان اللباس النسوية الواضحة، إن لم يكن بمقدورها ان تعبّر عن رغبتها بالمرأة كما يعبّر الرجل، يمكنها على الاقل ان تخطي الفوارق الجنسية بالملابس التي تصرّ على ارتدائها.

في رواية منصور انسجام بين قوانين اللباس الجندري وهوية الانسان الجندرية التي تتفق وميله الجنسي. وعليه يظهر تمثيل الذات السحاقية على افضل وجه في شخصية سهام التي تصوّرُها الكاتبة كانطوائية حقيقية لا يمت انجذابها الى النساء بصلة الى الرجال الذين لا يشكّلون موضوعات رغبة بالنسبة اليها. تقول ان الذكور لم يجذبوها ابداً (٧٥). وانها وجدت جاذبيتها الرئيسية في الجسد الأنثوي: في انوثته ونعومته ودقّته. (٢٧). فالانثى وحدها هي التي تستطيع ان تثير كائنُها بكامله، وكل مشاعرها وأحاسيسها (٧٦). على الرغم من التشديد على الملابس، تبقى الجنسانية السحاقية نوعاً من الانجذاب الجنسي والعاطفي والجسدي نحو النساء – انجذاب ذي علاقة اكثر ب «جينات» الانسان، كما يؤكّد الدكتور لايلال. (٧٦).

في رواية الشيخ يُنظر الى السحاق كتجربة جديدة يمكن التمتعّ

بها كبديل عن رغبات بالجنس الآخر لم تتحقق. وعليه يصبح جسد السحاقية مُسيّساً بمعنى انه يمكنه التأرجح بين الرغبة بالجنس الاخر والمثلية، بناء على خيار المرأة وظروفها. في هذه الرواية استُخدم السحاق كوسيلة للثورة على نظام الجنس الذي يشتهي الآخر والذي تكون فيه النساء المشتهايات هذا الآخر عاجزات عن إخضاع الرجال، فيتجهن الى النساء في الحريم. بتعبير آخر، تصبح السحاقيات موضوعات جنس تعوّدن على تحقيق رغبات نساء منجذبات الى الجنس الآخر يستغللنهن اما باسم «الخنثوية»، او باسم «النسوية الراديكالية».

لا يزال ينظر الى الهوية السحاقية في العالم العربي من خلف حيطان ومرايا لا تعكس الجوهر الحقيقي للجنسانية السحاقية. ولكن، على الرغم من ذلك، فُتحت الأبواب للقراء العرب الذين طالما حُرّموا حق الاقتراب من مثل هذه القضايا المحرّمة. في رواية إلهام منصور انا انت تتخطى الكاتبة اللبنانية الحواجز التي احاطت بالجنسانية النسائية خلال قرون. على نقيض منصور، تجعل الشيخ كل النساء على استعداد لان يكنّ سحاقيات. عنوان رواية منصور تذكّر بكلمات النسوية الفرنسية لوس اريغاري: «بين شفاهنا، شفتيك وشفتيّ، اصوات متعدّدة، طرق كلام متعدّدة تتردّد بلا انقطاع، الى الخلف والى الأمام. واحدتا لا تتفصل ابداً عن الأخرى. انت/انا: انا دائماً، حالاً، عديدات.» (Iragaray, 1985, 209).

الطريقة القديمة في النظر الى السحاقيات لا تساعد الهوية السحاقية؛ انها، على العكس، تقوِّض كل امكانية وجود شرعي. اذا كان بإمكان كل النساء ان يكنّ سحاقيات، يستطعن ايضاً ان يصبحن راغبات بالجنس الآخر، وهذا التفكير الكُنهّي يعزز الايديولوجيا السائدة، اديولوجيا حب الجنس الآخر.

يبدو مهماً ان نعيد خلق «الهوية السحاقية» التي شوّهتها تأويلات النسويات المغلوطة. حين جعلت النسويات السحاق خياراً سياسياً اغفلن الهوية السحاقية الموجودة منذ الازل، والتي تتعلق بالسياسة الجسدية اكثر منها بالسياسة النسوية. اذا كان السحاق خياراً سياسياً بالنسبة للنسويات، يمكن ان يكون الانجذاب الى الجنس الاخر بديلاً ممكناً بالنسبة للسحاقيات، مما يناقض الهوية السحاقية الحقيقية. باختيارهن السحاق خياراً سياسياً، سينتهي الامر ببعض النسويات الى إنكار هوية انجذابهن الفطري الى الجنس الآخر، وذلك فقط ليثبتن نظريتهن، وليتبنّين سياسة جنسية معيّنة. من هذا المنطلق يمكن اتهامهن بالكهنية: اي اعتبار كنه النساء المنجذبات الى الجنس الآخر فقط انجذاباً الى ذلك الجنس، من غير ان تكون لهن رغبات وميول اخرى. بما ان السحاق وجد

قبل ظهور النسوية، يمكننا التمييز بين هويتين سحاقيتين: الواحدة التي يكون جسدها السحاقي مصيراً بيولوجياً، والثانية التي يكون خيارها تعبيراً عن سياستها النسوية. الهوية المبهمة التي لا تزال مقفلة داخل الاثنتين هي جمع بين السياسة الجسدية والسياسة الجندرية: نوع من السحاق عبرالجنس والجندر.

على ضوء ما سبق، لا ينبغي ان نميز فقط بين السحاقيات اللواتي كان انجذابهن الجنسي الى النساء فطرياً، والسحاقيات الثقافيات التي كان سحاقهن خياراً سياسياً، بل يجب ان ندرک ضرورة تمكين السحاقيات الفطريات من جعل سياستهن الجسدية وطبيعتهن السحاقية امراً عادياً. في الخطاب النسوي تؤوّل العلاقات السحاقية داخل نظام الانجذاب الجنسي الى الآخر حيث تُستخدم المثلية وسيلة لتهديد الرجال، لإظهار ان للنساء طرقاً أخرى لتحقيق رغباتهن الجنسية. في مسك الغزال تصرّ النسوية سهى ان انجذابها الأول «الطبيعي» هو الى الرجال، وان اكتشافها السحاق مخرج مؤقت، على الرغم مما فيه من لهو. اذا انتصرت النسوية بهذا الشكل في حربها على الرجال، سيخسر السحاق حتماً شرعيته، بمعنى ان لا مبرر لوجوده من منظورية الانجذاب الى الجنس الآخر. لحسن الحظ كان لخطابات نسوية اخرى نظرة مغايرة الى الجسد السحاقي، وقد مكّنّ السحاقيات من استرجاع الجسد الانثوي من مجال التجريد الى تمثيل الاجساد تمثيلاً حقيقياً، اجساد بصيغة الجمع، اجساد تتكلم لغات مختلفة.

على الرغم من ذلك، فان هوية سحاقية لا تزال مستحيلة في الظروف الراهنة حيث يبقى إظهار السحاق مشكلة. الا ان خصوصية الهوية السحاقية كما تظهر اليوم توحى ان هناك شيئاً منسجماً مشتركاً بين جميع السحاقيات، بصرف النظر عن اختلاف ممارساتهن ورغباتهن. طبعاً، ان مشكلة الكهنية لا تسهم فقط في تمويه الهوية النسائية اجمالاً، بل ايضاً في تمويه هوية السحاقية بصفة خاصة، باعتبار ان حيوات السحاقيات خفية، وان التمويه يطال السحاقيات في الإعلام الغربي. يفترض الإعلام اموراً عن العلاقات بين النساء كعلاقة تمثيل الرجل/المرأة، او «الاستخدام المستمر للسحاقيات في المجلات والسينما الفاجرة التي يخرجها رجال. هذه الانماط لتمثيل الرجل/ المرأة تقدّم على انها جميلة جداً وعلی الموضّة ضمن معايير الاحكام المنجذبة الى الجنس الآخر في هذه القضايا.» (Mohin, 87).

كذلك يبدو ان الهوية الجنسانية غير موجودة في الثقافة العربية، وحتى حين نجدها في بعض الروايات يتناولها الكتاب إما كحالة مرضية تعكس عجز الذكر عن تحقيق رغبات الانثى،

النابفة من اجسادهن، لا من توقعات الذكور وافتراضات المجتمع. على الرغم من محاولات بعض الروائيات العربيات إلقاء الضوء على حيوات السحاقيات وممارساتهن، لا تزال هناك حاجة ملحة الى القاء ضوء على الحب السحاقي يكون اكثر ايجابية؛ ضوء لا يعيد اختراع قالب الانجذاب الى الجنس الآخر بكل ما فيه من أضاليل واوهام. القضية المتنازع عليها هي خلق سياسة جسد وطريقة حياة جديدة تتبع من فهم تلك السياسة لجنسانية السحاق، وطبعاً المجيء بطريقة جديدة في فهم المعايير والقوانين والتنظيمات السائدة.

او كنتيجة للفصل بين الجنسين في بعض الثقافات العربية المحافظة. وعليه نجد ان رواية منصور نفسها، التي تعكس بشكل افضل من غيرها تخيلات سحاقية حقيقية، حتى هذه الرواية يمكن ان يؤولها بعض القراء الذكوري التوجه على انها درس تربوي يفسر للرجال كيف يمكنهم إرضاء النساء جنسياً. وبذلك يوضع الرجل في قلب كل خطاب سحاقي، إما بصفته قارئ يجب ان يتعلم، او شخص غائب يُعتبر غيابيه السبب في مثل هذا التصرف. في كلتا الحالتين يُنكر على السحاقيات حق الوجود بالطريقة التي تحلوهن، والتعبير عن رغباتهن الفطرية

المراجع

- Abelove, H., M.A. & Halperin, M.D. (eds), (1993). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York & London: Routledge.
- الشيخ، حنان (١٩٩٦). مسك الغزال. بيروت: دار الآداب. الطبعة الثانية.
- Buttler, J. (1990). *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge
- Doan, L. (1994). *The Lesbian Postmodern*. New York: Columbia University Press.).
- Haggerty, G. & Zimmerman, B. (eds). (1995). *Professions of Desire*. New York: The Modern Language Association of America.
- منصور، الهام (٢٠٠٠). أنا، هي، أنت. بيروت، لبنان: دار رياض الرئيس.
- Mohin, L. (Ed.) . *An Intimacy of Equals: Lesbian Feminist Ethics*. London: Only Women Press, Ltd. Radical Feminist Lesbian Publishers.
- Igrigaray, L. (1999). When our Lips Speak Together. In JPrice, & M. Shildrick, (eds.), *Feminist Theory and the Body: A reader* . New York: Routledge.

شابة لبنانية تتحدث عن هويتها الصحافية، علاقتها ونظرتها الى المثلية

عبير همدان

تلفنت لتقول انني استطيت ان اقابها في مركز تجاري سينمائي في بيروت. وصلت بسرعة لاجدها جالسة في مقهى انترنت تتحدث مع صديقات صحافيات اخريات عبر الشبكة. حيتني، وسألت ما اذا كان بإمكانني ان انتظر قليلاً فيما تابعت الدق على المفاتيح. حاولت ان لا استمع الى حديثها الالكتروني، الا ان من الصعب القيام ببعض المهمات. ولذلك لم اعد اتظاهر باللامبالاة، واخذت اسجل بعض الحديث الذي دار بين بينو والمرأة الأخرى التي كانت تدعى لذيذ.

بعد ان انتهت الحديث اقترحت بينو ان نجلس في محل حلويات قالت انه مكان تلاقي اللوطيين والصحافيات. جلسنا هناك خمس ساعات. خلال هذه المدة دخل اناس عديدين... غمزوا بينو وسألوها عني، يريدون ان يعرفوا ما اذا كنت صديقتها الجديدة... شعرت بشيء من توتر الاعصاب. وبعد قليل شعرت فعلاً بفرع حين دخل رجل - من المخابرات كما قالت لي بينو - واخذ يراقبنا. حسب بينو كان هؤلاء المخبرون يزورون المكان بانتظام. كانوا يراقبونه بحثاً عن المثليين، ومشاريعهم لليالي الفحش، وتجارة المخدرات. هذا جعلني افزع فعلاً، لا سيما وانني كنت قد نسيت بطاقتي الصحافية في اسرعي الى مقابلة بينو خوف ان تغير رأيها. لحسن الحظ تابعت المقابلة من غير ان يتدخل المخبر. وقد اوردت أدناه ما كتبه بينو لصديقاتها عبر الشبكة، ما قالت وما حاولت ان تقول. تعلمت بعض الامور عن بينو الا انه لا يمكنني كتابتها لانها طلبت ان لا اذكرها خوف ان يتعرف اليها احد من خلالها. ثم يبدو ان كرامتها تحول دون اعترافها بالصعوبات التي قابلتها في حياتها.

لذيذ: ما اسمك؟

بينو: بينو. انت صحافية؟

لذيذ: نعم.

بينو: تحبين المسترجلات، ام فقط البنات الانثويات المظهر؟

لذيذ: المسترجلات؟

في السنوات الأخيرة شهد لبنان تزايد عدد اللوطيين والصحافيات. ؛ على الاقل هذا تعميم يوافق عليه كثيرون. ولكن الموافقة على ذلك شيء، وإعطاء معلومات دقيقة شيء آخر. في غياب مثل هذه المعلومات لا بد ان تبقى القضية ضمن العموميات. هذا ما اتضح لي بصفتي صحافية تبحث عن معلومات في هذا الموضوع. كذلك اتضح لي ان جهودي تكاد تذهب سدى فيما يتعلق بالمجتمع الصحافي. كانت هناك صعوبات ومعوقات تفوق التصور. استحال ان يبحث في هذا الموضوع كما يبحث في غيره. كان علي ان احتاط... ان احتاط فعلاً. قالت لي صديقتي بصراحة قاسية: «سيظن الناس انك صحافية اذا تجولت تسألين عن الصحافيات»، ولم تكن الوحيدة. سمعت مثل هذه التوجسات من كل من طلبت مساعدته. ثم بدأت التحذيرات المتكررة تؤثر في، ووجدت نفسي بطريقة لاشعورية ابدي الكثير من السرية. الا ان ذلك لم يوصلني الى شيء... اللهم الى طرق عديدة مسدودة. فادركت ان علي ان لا استمع الى اقوال الناس. ولكن المشكلة لم تنته هنا. لم تقبل اية من النساء الصحافيات الأربع عشرة اللواتي استطلعت الاتصال بهن ان تتحدث عن تجاربها. في الواقع رفض معظمهن ذلك رفضاً قاطعاً. ولم اذكر عدد الصحافيات اللواتي اتصل بهن بعض معارفي. والغريب ان هؤلاء الصحافيات لم يترددن في اطلاق الاصدقاء والمعارف على هويتهن الصحافية. ولكن بمجرد ان يكون الحديث مع وسائل الإعلام، يختلف الأمر. بصفتهم صحافيات لبنانيات شعرن انهن اقلية ضمن اقلية. كذلك ادعين ان الكلام امام الناس لا بد ان يؤدي الى فضيحة. لحسن الحظ وجدت استثنائياً واحداً: متخرجة في قسم الفنون الجميلة، في الثالثة والعشرين من عمرها، طلبت مني ان اسميها بينو. علي ان اعترف انني، منذ اللحظة التي وافقت فيها بينو على المقابلة وحتى لحظة إجراء المقابلة، كنت واثقة كل الثقة انها ستغير رأيها. الا ان ذلك لم يحدث. كل ما في الأمر ان بينو احتاجت الى بعض الوقت لتوافق على الزمان والمكان. قالت انها كانت مشغولة بإعادة تصميم غرفتها وطرشها، ولذلك ماطلت في تعيين الموعد. وذات يوم

معالم خاصة

بينو: انها اعلم...حين تتفقين مع بنت يحدث نوع من التخاطر.
هذا احد الأمور التي تعطي هذه العلاقة تلك الخصوصية. ما
يمكنك عمله مع بنت لا يمكنك عمله مع صبي.

ع.هـ.: اي اشياء؟

بينو: كل شيء. النساء ممتع جداً. ماذا يتمتع في صبي؟ اهتمامه
بسياق السيارات؟ بالسيارات؟ بلاه، بلاه...انهم ليسوا عميقين.
اسمعي، يجب ان تأتي وتعيشي معي.

ع.هـ.: لماذا؟ اتريدين ان تغيريني؟

بينو: (تضحك) هناك اشياء معينة لا استطيع ان اقولها او
افسرهما حالاً. احتاج الى وقت... اتظنين يدي انثويتين؟ تقول
الايدي الكثير عن هوية الانسان.

ع.هـ.: لا اعرف، لا يبدو انك تهتمين بهما كثيراً.

بينو: (تأمل يديها ثانية) الاتشبهان يدي رجل؟

ع.هـ.: ربما...

بينو: ذكريني باسم المجلة التي ستظهر فيها المقابلة.

ع.هـ.: الرائدة.

بينو: (تتكلم عن علاقاتها الأخرى، احياناً بتفاصيل كثيرة).

ع.هـ.: هل يعرف كثيرون انك سحاقية؟

بينو: مع السويين اكون سوية. مع المثليين اكون سحاقية.

ع.هـ.: اذاً، لا تتكلمين عن ذلك امام الناس؟

بينو: اظن من الافضل ان اسكت. انه امر لا يعني احداً. يدعي
الكثيرون انهم يريدون جعلك جزءاً من المجتمع، ولكنهم في
الحقيقة لا يريدون...

ع.هـ.: اذاً من الصعب ان تكوني كما انت في لبنان؟

بينو: الناس طبيعويون جداً معي. اعني ان الناس لا تفهم بنات
ذكوريات. هناك بنات ذكوريات كثيرات. اظن ان الأمر اصعب
بالنسبة لسببان انثويتين. لا يطيق الناس ذلك. (تبدأتخربش على
الورقة).

ع.هـ.: حين تكون لك علاقة ببنت هل يمكنك التودد اليها
ومغازلتها كما يفعل زوجان آخران؟ هل يمكنكما الخروج لعشاء
رومنطقي؟ تتلامسان امام الناس؟ لبنان لا يزال يمنع مثل هذه
العلاقات.

بينو: نعم، نتعشى معاً. استطيع ان اتمسها امام الناس، ولكن فقط
في اجزاء معينة من جسمها... في الواقع هناك شيء لذيذ في ذلك.
كوننا لا نستطيع ان نلمس بعضنا بعضاً امام الناس يجعل العلاقة
كلها اكثر شهوانية... تشعرين بحرارة شديدة حين لا يمكنك ان
تلمسها كما تريدين. هل تعرفين ان السحاقيات هاجس ٩٠٪ من
الذكور؟ يحبون ان يراقبوا سحاقيات يضاجعن بعضهن بعضاً.
هذا شيء يثيرهم فعلاً. ذكور كثيرون من معاريفي توسلوا اليّ
لأسمح لهم بان يراقبوني مع صديقتي.

ع.هـ.: صحيح؟

بينو: نعم، وأن كنت لا تصدقيني اعطيك البرهان. هل تريين

الشباب الجالس هناك؟ ساذهب واسأله وسترين ما يقول.

ع.هـ.: هل راقبك احد، انت وصديقتك؟

بينو: (سكوت...) لا، طبعاً لا. اتظنين انه كانت لي علاقات اكثر
من اللزوم؟

ع.هـ.: حياتك الجنسية نشيطة جداً.

بينو: لا تذكرني كل العلاقات التي حدثتك عنها! اذكرني فقط
الرئيسيات.

ع.هـ.: ماذا عن الزواج، الاولاد...الا يعني ذلك شيئاً بالنسبة
اليك؟

بينو: انه يوم خروج الاطفال. هل رأيت الفيلم؟ احب الاولاد، ولكن
إنجابهم ليس من شأني. انا لم اولد لذلك....انني حتى ضد ان
يتبنى زوجان مثليان ولداً. انه امر صعب بالنسبة للولد.

ع.هـ.: والزواج؟

بينو: اريد ان اجد وظيفة، ان اجد فتاة أعزّم بها فعلاً، وان نعيش
معاً.

ع.هـ.: هل تستطيعين ذلك في لبنان؟

بينو: ليس في لبنان قوانين تمنع بنتين من العيش معاً. حتى ان كانت
هناك مشكلة استطيع ان اخترع تغطية. استطيع ان اتزوج لوطياً
وتتزوج صديقتي آخر، فنعيش معاً. على اية حال، ما رأيك فيّ،
اعني كإنسان؟

ع.هـ.: لا اعرفك الا منذ ساعات قليلة. ولكن يبدو انك انسان
لطيف...يقولون ان هناك عدداً كبيراً من اللوطيين والسحاقيات
في لبنان؟

بينو: (تصفر) دعيني اقول لك شيئاً. اي انسان ترينه في الطريق
قد يكون لوطياً او سحاقية... (تضحك). قد يزعجكن ذلك ايها
السيدات. إذ يمنعكن من العثور على رجل سوي تخرجن معه.

ع.هـ.: لماذا تظنين ذلك؟

بينو: لا اعرف. ولكن لا بد ان يحصل. من منظورية واسعة، من
الحسن ان يوجد ازواج مثليون. انه احدي وسائل تحديد النسل. انه
في لبنان «على الموضة». طلبت مني بنات عديدات اقامة علاقات
جنسية معهن. انهن سويات، الاانهن يردن ان يجربن هذا النوع
من العلاقة... انا اكره هؤلاء البنات. لماذا تكونين غير ما انت؟
الرجال السويون يجربون ذلك للسبب نفسه. هل صدق ان
اطرتك سحاقية يوماً؟

ع.هـ.: لا.

بينو: يجب ان يسرّك ذلك إن حصل. سيعني انك فعلاً شخص
مميز. اطراء سحاقية امر مهم جداً...لا تسي.

ع.هـ.: هل هناك ما تحبين اضافته؟

بينو: اذا خرجت بنت مع عدد كبير من الشبان، تذكرني انها قد
تكون غير مكتمية. وقد تكون ايضاً سحاقية. بعض البنات لا
يستطعن بلوغ ذروة اللذة مع شاب. وتذكرني ايضاً ان العلاقة مع
البنت تكون دائماً روحانية اكثر، اعلم... للبنات خيال اوسع.

صحفيات عربيات يصفعن حصار فلسطين والعراق ويحثن على تحسين المهارات

ماجدة ابوفاضل

الاول/اكتوبر، ٢٠٠٢، والذي شمل جلسات في البتراء، تلك المدينة التاريخية، وزيارة للعقبة، ميناء البحر الاحمر.

في الجلسة الافتتاحية قالت الاميرة بسمة، الرئيسة الفخرية لمركز الاعلاميات العربيات: «اننا فخورون بما حققته الصحفيات العربيات حتى الآن، الا ان الطريق امامنا طويلة ما دامت هناك تحديات كثيرة وقضايا ملحة لا بد من معالجتها. ومنها رؤيا إعلامية واضحة تتناول القضايا النسائية بعيداً عن الاضطرابات الموسمية والتردد.»

كذلك مدحت جهود الصحفيات العربيات التي عملت على تقدم القضية إذ ندّدت بالتمييز وركّزت على قضايا كالسياسة والاقتصاد والثقافة واطهار تفوق النساء في هذه المضامير.

واشارت الاميرة بسمة الى ان اكبر التحديات كامن في التغلب على الصورة المشوهة التي يرسمها الإعلام الغربي للمرأة العربية والمسلمة، وهذا يقتضي جهوداً منسجمة ومتواصلة.

وتابعت: «انكن، أخواتي، افضل من يستطيع إعطاء صورة المرأة العربية الواثقة بنفسها، والاشترك في تصحيح هذه الصورة المشوهة عن مجتمعنا العربي والاسلامي.»

في كلمتها الترحيبية قالت محاسن الإمام، مديرة مركز

بيروت، تشرين الثاني/نوفمبر، ٢٠٠٢- الصحفيات العربيات المجتمعات في الاردن في هذا الخريف صفعن الحصار الذي تعرّض له الصحفيون في فلسطين والعراق، وطالبن ببرامج تدريبية لتسحين المهارات التقنية لممارسي المهنة وتطويرشبكة الانترنت الخاصة بمركز الاعلاميات العربيات، ولا سيما بواسطة رسالة اخبار الكترونية باللغتين العربية والانكليزية.

في نهاية المؤتمر نصّ إعلان البتراء على ما يأتي: «حيثّ المشتركة العربيات نضال وشجاعة وصمود المرأة العربية الفلسطينية والاعلامية الفلسطينية التي تتصدى للعدوان الاسرائيلي، نددن بالحصار والتهديدات الاميركية المتواصلة على الشعب العراقي.

كذلك اشاد البيان بنضال النساء السوريات في مرتفعات الجولان المحتلة ومقاومة النساء اللبنانيات في منطقة مزارع شعبة.

دام المؤتمر اربعة ايام وكان قد نظمه الاعلاميات العربيات تحت رعاية الاميرة بسمة بنت طلال. اشتركت فيه ٣٥ صحافية من بلاد مختلفة، باستثناء اراضي فلسطين المحتلة، حيث منعت القوات الاسرائيلية الصحفيات من الحضور.

٥٥ صحافية اردنية اشتركن في المؤتمر ما بين ٢٤-٢٧ تشرين

الاعلاميات العربيات، ان الديمقراطية واحترام حقوق الانسان الاساسية، وتوفر ضمانات ممارسة الانسان لحقه في الرأي والتعبير لم تعد خياراً ان تكون لنا المكانة التي نستحق بين الأمم.

وأضافت، الحرية هي جوهر العمل الصحفي الاعلامي، وعندما نتحدث عن حرية الصحافة، فإننا لا نتحدث عن قضية مهنية بامتياز، لأن الهم حق المواطن في الحصول على المعلومة والخدمة الصحفية الصادقة والموضوعية.

والإمام اكثر من يعرف. في ٢٠٠٢ نالت جائزة مؤسسة نايت للصحافة الدولية في واشنطن تقديراً لعملها المميز في ظروف صعبة واحياناً خطيرة.

كانت الإمام اول رئيسة تحرير لجريدة اردنية في ١٩٩٤، عقدين بعد اقتحامها مجالاً كان تحت سيطرة الذكور، وبرزت في تحديها تقييدات الحكومة وفي تغطيتها الحرب العراقية الايرانية على حسابها الخاص حين رفضت ادارة صحيفتها ان ترسلها.

في ١٩٩٩ اسست الإمام مركز الاعلاميات العربيات، وهو منظمة غير حكومية، لتساعد على تدريب صحافيات، وتوفير فرص عمل من خلال شبكة الانترنت وتنظيم اجتماعات تهدف الى تمكين هؤلاء المحترفات في شؤون الإعلام.

اسفرت جهود الإمام عن تنظيم مؤتمرات للصحافيات العربيات وسلسلة من ورش العمل التدريبية تهدف جميعاً الى تحسين اوضاع الاعمال في الإعلام المطبوع والمُذاع والالكتروني.

الاوراق والمدخلات خلال المؤتمر الثاني في تشرين الاول/اكتوبر ٢٠٠٢ تناولت قوانين الصحافة في العالم العربي وتأثيرها على النساء، ومختلف الصعوبات التي تواجه الإعلام، ودور الصحافيات في الدفاع عن حقوق الانسان، والإعلام عن الحروب، والصحافة الالكترونية، ودور الإعلام تحت الاحتلال.

الورقة الاولى من لبنان والتي قدمتها كاتبة هذه السطور اكدت اهمية الصحافة الالكترونية وتطوير الصحافة العربية.

كتبت: «لا نستطيع ان نتعامل مع الصحافة والمهارات المهنية في القرن الحادي والعشرين كما تعاملنا معها في القرن العشرين. لقد تغيرت التكنولوجيات وتغيرنا الكميات، وعليه ينبغي ان

تتغير استراتيجياتنا لكي نستطيع التحكم بهذا السيل الجارف.» حثّ الناشرين على استخدام شبكة الانترنت لنشر ملاحق لصحفهم ومجلاتهم، الى جانب النسخ المطبوعة، على الا تكون مجرد نسخ عن المطبوع وان تكون اكثر جاذبية بالنسبة للقراء من الشابات والشبان.

كذلك بحثت المؤلفة في خدمة الأخبار على محرك البحث «غوغل» الجديد ونموذج كولومبيا للخبر الصاعق (Newsblaster)، والذي يختار اهم الاخبار ويوجد لها ادوات ربط - من غير اللجوء الى العنصر البشري في التحرير - او الذي يكتب الذكاء الاصطناعي نفسه الاخبار.

خيارات اخرى للصحافة الالكترونية تشمل مواقع خاصة بالصحافة تسمح له بان ينشر مقالاته حين تمنعه وسائل إعلامه من ذلك. وأخيراً، لا أخراً، يأتي البحث والإعلام بالانترنت وتصميم مواقع عليه. يتبع هذا المقال النص الكامل للورقة ويمكنكم الحصول عليها كذلك على موقع الانترنت <http://ipj.lau.edu.lb/200210/jordan1.html>.

متكلمة أخرى من لبنان كانت تانيا مهنا الإعلامية ومراسلة محطة تلفزيونية التي أثرت الى اقصى حد في الحضور بوصفها الحي والفيديو الذي عرضته عن تغطيتها لنزع الالغام من جنوبي لبنان إثر انسحاب الاسرائيليين من المنطقة في ٢٠٠٠، وتأثير الالغام المنفجع في حياة القرويين هناك.

قالت وهي تعرض خلفها الشريط الذي صور آلاف اللاجئيين الهاربين من دمار الصراع: «معاناة الانسان من جراء الحروب ليست موضوع يخصص حصرياً لبلد أو لمنطقة فالانسان هو هو اينما كان لعل اكثر الأماكن التي أثرت في خلال السنتين الاخيرتين كانت تغطية الحرب في باكستان وأفغانستان لحوالي ٢ أشهر».

نشرت في الحياة التي خاطرت فيها بجسدها وحياتها اظهرت المأساة الانسانية التي قد لا يستطيع غير امرأة ان يصورها بهذه الطريقة الموحجة. كذلك تجرأت على دخول مناطق تحت سيطرة الطالبان، معرضة نفسها لقنابل لم تنفجر، ولسرقة معدّات فريقها وربما لهجوم من قبل مناصري تنظيم القاعدة.

ملتمقة الى التاريخ اطلعت الامين العام جمعية الصحافيات السودانيات، حنان بلة حسن، المشتركات على تطور الإعلام المطبوع المُذاع في وطنها.

قالت: «ومن إشرافات مساهمة المرأة في صناعة الصحافة في السودان تشكيل وظهور أول جسم لجمعية الصحافيات السودانيات التي تشكلت وتكونت عام ٢٠٠١ لتحقيق العديد من الأهداف منها:

- توسيع قاعدة الوعي الاعلامي تركيزاً على دور الصحفيات.
- تعزيز القدرات المهنية للعضوات والسعي الحثيث لفتح قنوات للتأهيل والتدريب.
- خلق وتعزيز علاقات تبادل مع الجهات ذات صلة.

سونيا دبوس من مصر، وهي مساعدة تحرير جريدة اخبار اليوم وتدرّس الصحافة في الجامعة الاميركية في القاهرة، قدّمت دراسة حالة النساء في الإعلام في بلدها، ماضياً، حاضراً ومستقبلاً.

بالنظر الى المستقبل قالت دبوس ان التكنولوجيا والعولمة وقّرتا فرصاً خاصة بالنسبة للنساء. «تكون السلطة حيث يلتقي النساء والاخبار والانترنت.»

واضافت ان النساء في الإعلام ينظرن الى الانترنت كمخرج مهني لتثبيت مصداقيتهن المهنية.

ثلاث مشتركات من سوريا بحثن في وجود النساء في الإعلام الرسمي الى حد بعيد، فوصفت حنان الفيل تجربتها ونضالها كمديرة إذاعة حلب التي تقدم برامج خاصة بسكان هذه المدينة الهامة.

راغدة الأحمد، من سوريا ايضاً، تناولت تغطية جرائم الشرف وكيف اضطرت نساء مثلها الى النضال لمحوها بواسطة تقديم حجج منطقية وتأسيس خطوط اتصال برجال دين قد يصفحون عن هذه الجرائم.

ورقة مجد الهاشمي من العراق كانت خطبة عنيفة للهجة ضد ما اسمته بالحرب الإعلامية الاميركية ضد بلدها.

قالت: «لم تتعرض أي دولة في العالم في سلمها وحربها لأضخم حرب إعلامية ودعائية لها أسطول من المحاربين في حقل الإعلام والدعاية مثلما تعرض لها العراق في حرب الخليج ولحد الآن لتمرير ضربة عسكرية أخرى».

متكلمات اخريات في المؤتمر كنّ من اليمن، والامارات العربية المتحدة والاردن وتونس والمملكة العربية السعودية وعمان والولايات المتحدة الاميركية.

ماجدة ابوفاضل صحافية في الإعلام الدولي أمضت ٢٥ سنة في الولايات المتحدة والشرق الاوسط. وهي حالياً مديرة المطبوعات الجامعية ومديرة معهد الصحافيين المحترفين في الجامعة اللبنانية الاميركية.

المصادر

الصحافة الالكترونية وتطوير أداء الإعلام العربي
ماجدة ابوفاضل

مؤتمر الإعلاميات العربيات الثاني

٢٤-٢٧ / ١٠ / ٢٠٠٢

الأردن

الصحافة الإلكترونية وتطوير أداء الإعلام العربي

ماجدة أبوفاضل
<div>مديرة معهد الصحافيين المحترفين و مديرة المطبوعات</div>
<div>الجامعة اللبنانية الأميركية -- بيروت - لبنان</div>

يعني أن صحافيين أو كتاباً يضعون أخبارهم ومقالاتهم على مواقعهم. وهذا يساعد الصحافيين الذين لا يتمكنون من نشر أعمالهم في الإعلام الرئيسي، أي الجرائد الكبرى مثلاً، لكن نقاد هذه الظاهرة يشككون في مصداقية الأخبار فيها.

وأخيراً، هناك زاوية الأخبار المولدة ذاتياً على مواقع مثل غوغل، حيث الإِتجاه السائد هو أن يستخدم الكمبيوتر نظام العد العربي أو النظام الخوارزمي للأرقام، الفوريثم، فيختار أهم أخبار اليوم من ٤٠٠٠ مصدر على الإنترنت ويوجد لها أدوات للربط، لينكس، للمضمون والمادة الإخبارية بحيث لا يكون هناك أي محرر من العنصر البشري. وأصبحنا نرى أيضاً الكمبيوتر الذي يكتب الأخبار والعناوين.

لكنني سأعكس الترتيب لأتحدث أولاً عن الزاوية الأخيرة لأنها تثير فضولي ولأنها تستخدم نضام العد العربي. ويظهر أننا ننسى أن كثيراً من المعلومات التي نعتمد عليها اليوم ترجع إلى جذورنا العربية الغنية. ونسهب أيضاً في الحديث عن أمجادنا التاريخية لكن لم نتعلم بعد الإستفادة من الأدوات التي تساعدنا على التمكن من هذا العلم وهذه المعلومات لمصلحتنا.

فكل الأسلحة في العالم لا تستطيع أن تهزم ما يوجد في عقولنا لأنه في آخر المطاف، القوة في العلم والمعرفة فالننهض بهما.

١) أخبار النظام الخوارزمي والعناوين والمقدمات المكتوبة بنظام الخبر الصاعق، نيوزبلاستر:

يعني النظام الخوارزمي الحسابات التكرارية المستخدمة لإيجاد أكبر عدد من الأخبار المقسوم عليها المشتركة ويتبع نظام المحاسبة بأي عدد من الأرقام.

وحسب تقرير في مجلة إيديتور أند بابلিশور، أدخلت نسخة معدلة من خدمة الأخبار على محرك البحث غوغل تجمع الأخبار من ٤٠٠٠ مصدر على الإنترنت وتعمل على تحديثها كل ربع ساعة دون اللجوء الى العنصر البشري في التحرير لكن بواسطة جهاز الكمبيوتر. ويختار الكمبيوتر أهم الأخبار لليوم المعني وأفضل تغطية إعلامية ويوجد أدوات الربط، لينكس، لها بطريقة ممكنة. وهذا ما يسميه ستيف أوتينغ من مجلة إيديتور أند بابلিশور كشك الصحف الرقمي العالمي.

يقول: «خدمة غوغل للأخبار تحسب ما هي أهم الأنباء التي تنشر في وقت معين وتبين تسلسلها بحسب الوقت الذي نشرت فيه وعدد أدوات الربط، لينكس، للخبر ومصداقية المؤسسة الإعلامية التي تنشر الخبر. ويعرض غوغل الأخبار بطريقة تظهرها حسب أهميتها.»

وتعتبر صفحة غوغل الرئيسية بمثابة صفحة أولى لجريدة عالمية أو وكالة أنباء عالمية على شبكة الإنترنت تصنف أخبارها بحسب أهميتها في تغطية الشؤون الأميركية والعالمية، والرياضة، والإقتصاد، والعلوم والتكنولوجيا، والصحة، والترفيه، حسبما يقول أوتينغ.

وتحتوي قاعدة المعلومات، داتابيس، لخدمة غوغل على مقالات يرجع تاريخها إلى ٣٠ يوماً ويقال إنها تحتوي على أكثر من مليوني مقال.

لكن يتساءل النقاد: أين المحررون من العنصر البشري؟ من هو المؤهل لتقدير الأهمية الإخبارية للمقال؟ ألن توجد أخطاء في هذه الطريقة لجمع الأخبار؟ كيف يستطيع المحررون أن ينتجوا إذا إضطرتناهم إلى التنافس مع روبوت إخباري؟

يقول البعض إن غوغل فشل في تبيان تسلسل الأخبار بحسب جودتها وجاء في تقرير لإذاعة البي بي سي البريطانية أن غوغل لا يعتمد على أي صحافيين، فيعتمد نظام غوغل على إنتقاء المقالات بحسب حداثة نشرها، وعدد المقالات المكتوبة عن موضوع ما وشهرة مصدر الخبر.

يعترف أوتينغ بأن أخطاءً قد ترتكب ولكن يقول إن المقالات المختارة بنظام العد الخوارزمي قد تم إنتقاؤها من قبل محررين من العنصر البشري في ٤٠٠٠ مؤسسة إعلامية وهم قرروا صلاحيتها للنشر في جرائدهم أو علي مواقعهم.

ويقول أوتينغ: «يتم اختيار موضع كل خبر في خدمة غوغل على

أساس الذكاء الجماعي للتحرير وبذلك تقل نسبة التحيز من قبل المحررين الذين يقررون مواقع الأخبار في مطبوعاتهم مثلاً.»

أما كريس شيرمان، محلل محركات البحث، فيقول إن هذا التطور سيعير طريقة حصولنا على الأخبار عبر الإنترنت ويناشد أصحاب الصحف أن يستغلوه لمصلحتهم.

يقول: «إن أخبار غوغل تدعم المؤسسات الإعلامية ذات السمعة الطيبة لأن مادتها ومضمونها الإخباري دائماً في الصدارة لدى غوغل، وخدمة غوغل جيدة أيضاً للمواقع الصغيرة التي تستطيع عرض مادتها على جمهور كبير جداً.»

ونشرة غوغل مفيدة للصحافيين الذين يريدون معرفة أخبار زملائهم الإعلاميين أو معرفة ما كتبه عن موضوع ما. والتطور المثير هو استعمال الذكاء الإصطناعي لكتابة الأخبار. فالكمبيوتر يستطيع كتابة مقدمة المقال بفضل باحثين في قسم علم الكمبيوتر في كلية الهندسة والعلوم التطبيقية في جامعة كولومبيا في نيو يورك.

سمي النموذج الأول للبرنامج «الخبر الصاعق»،كولومبيا نيوزبلاستر، وهو يفحص تقارير من عدة مصادر، وهو أداة يستعملها الصحافيون لغرلة أمتنان من المعلومات، حسب نشرة أونلاين جورناليزم ريفيو.

ويلخص الذكاء الاصطناعي لنضام نيوزبلاستر مقالات حسب تويب معين باستعمال تقنيات عمليات تستخدم اللغة الطبيعية لقراءة ما كتب في الأخبار المنشورة، كما قال جون بافليك.

ويضيف بافليك أن نيوز بلاستر يترجم أهمية المعلومات المختلفة على أساس تقييمه الإخباري، ويعكس ذلك حسب موضع المعلومة في التقارير المنشورة وتكرارها في تقارير أخرى عن الموضوع ذاته والقيمة الإخبارية للمعلومات المنفردة مثل عدد القتلى أو الجرحى وكمية الخسائر للممتلكات.

وزاد معدو البرنامج عوامل تقييمية تحريرية أخرى باستعمال «عنكبوت» أو عامل برنامج ذكي للبحث في كل المواقع التي تتواجد فيها المصادر للحصول على آخر الأخبار ومن ثم لترتيبها وتلخيصها حسب أبواب أو موضوعات.

وعندما يهضم المعلومات، عند نذ يكتب الذكاء الاصطناعي مقدمة المقال. ويقول بافليك إن بإمكان نيوزبلاستر الحصول

على الصور ومستقبلاً سيتمكن من تشغيل وسائل الإعلام المتعددة مثل المرئي والمسموع والتفاعلي.

ويضيف: «بإمكان الصحفيين الربط بين المعلومات والوقائع أو المقالات التي تضيف السياق على تقرير حديث، وهذا شيء لا يستطيع أن يفعله نظام نيوزبلاستر.»

وقد تقع الدقة ضحية هذه الوسيلة لجمع الأخبار ونشرها، خاصة إذا جاء في تقرير أن عاصفة قتلت ١٠ أشخاص بينما يقول تقرير آخر إن القتلى كانوا ٢٥.

ويشير الكاتب أيضاً إلى الخطر الذي نواجهه إذا كتبت آلة مقدمة الخبر أو المقال لأنه بعد أيام من جمع الأخبار يصبح الكمبيوتر يقدم تقارير مبتذلة تفقد عنصر الأفضلية الذي يستخدمه الصحفيون والمحرون في فقراتهم لجذب القراء.

(٢) بلوغ:

إذا أحس بعض الصحفيين أنهم مقيدون من قبل مؤسساتهم سيجدون مخرجاً، وهو إمكانية تصميم مواقع على الإنترنت خاصة بهم ومن خلالها سيستطيعون نشر مقالاتهم وإفسح المجال للمناقشات مع الآخرين عبر منتديات مخصصة لهم.

وقد تكون هذه المواقع مستقلة، أو تكون جزءاً من موقع تابع للمؤسسة الإعلامية التي يعمل لديها الصحافي، أو تابعة لمؤسسة أخرى مثل معاهد تدريب الصحفيين.

وجاء في تقرير للنيويورك تايمز أن صحافياً فصل من وظيفته بعدما اكتشف مديره أنه كان يكتب أخباراً سلبية على موقعه الخاص، بلوغ، عن شخص يغطي أخباره في الجريدة التي يعمل لديها، أي أن هناك تضارباً في المصالح.

وربما كانت الحادثة تطورت إلى كارثة لو كان الصحافي يكتب الأخبار السلبية على موقع بلوغ التابع لجريدته ولكانت رفعت ضده الدعاوى القضائية وتكبدت مؤسسته الخسائر منها.

وجاء في تقرير للتايمز أن المؤسسة الإعلامية التي تتدخل وتحرر موقع بلوغ التابع لها بذلك تقفده عفويته وتصبح مسؤولة عن مضمونه.

كيف تم تطوير هذا النظام الصحافي؟

بدأ البلوغ في أواخر التسعينيات من القرن الماضي بوجود برامج

كمبيوتر تسمح للمستخدم أن ينشر أخباره على شبكة الأنترنت وأن يحدثها بشكل منتظم وفي حينه.

كتب ديفيد غالاجر في النيويورك تايمز أن أي شخص يستطيع أن يكون صحافياً عندما يربط أو يتصل بمواقع بلوغ ويشرح المقالات المنشورة حديثاً ويرفع صوته للنقاش الوطني حول موضوع ما. ويعتقد المعلقون في شؤون الإعلام أن مواقع بلوغ قد تكون تحدياً محتملاً للشركات الإعلامية التقليدية.

وأضاف الكاتب أن البرنامج يلقي نجاحاً من الصحفيين المحترفين الذين ينشرون مقالاتهم على مواقع بلوغ كمهرب للإبداع أو كوسيلة للشهرة أو كجزء من عملهم. وما يساعد أنهم غير مجبرين على أن يتقيدوا بالأنظمة ويتمسكوا بالشكليات في أسلوب الكتابة كما يفعلون في الإعلام التقليدي، إضافة إلى زيادة مدخولهم.

إلا أن مواقع بلوغ لا يندم فيها التحرير، فهي ليست خالية تماماً من الطوابط. يدرك الصحفيون أنهم إذا أهانوا قرائهم سينتهي عملهم. وعليهم أن يقرروا أيضاً أين يضعون المضمون غير التقليدي -- على موقع الجريدة التقليدي أو على موقع بلوغ، أي أن يقرروا أولوية وضع الخبر.

وبحسب إحصائيات غير رسمية، يقدر عدد مواقع بلوغ ب ٢٠٠٠٠٠-٥٠٠٠٠٠ ويوم ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ توجه الآلاف من مستخدمي الإنترنت إلى المواقع التقليدية للحصول على مزيد من المعلومات عن الهجوم على نيويورك وواشنطن فتعدى عدد الأشخاص طاقة هذه المواقع التي أخفقت في إستيعاب الإستفسارات ولم تتمكن من تحديث الأخبار بسرعة كافية، كما كتبت رينيه توا في جريدة لوس أنجلس تايمز. لكن مستخدمي مواقع بلوغ تمكنوا من تداول المعلومات والآراء عبر البريد الإلكتروني ونشرت هذه الآراء من الجمهور في شكل بريد القراء ولكن دون أن يتم تحريره أو تغيير شيء فيه.

وكانت النتيجة أن مستخدمي البلوغ أصبحوا طوراً صحفيين وباحثين عن مصادر، وطوراً جامعي معلومات للآخرين.

وأبرز مزايا هذه الموضة تقديم جامعة كاليفورنيا في بركلي مادة البلوغ ضمن المنهاج وسيصمم الطلاب موقع بلوغ التابع لهم الشهر المقبل. وسيدرس الطلاب حقوق النشر وحمايتها على هذه المواقع لأن الربط بينها وبين مواقع أخرى قد يعني التعدي على حقوق الآخرين في المواد المنشورة سابقاً كما يقول بول غرابويتز، أستاذ المادة في الجامعة.

ويشير سكوت روزنبرغ في مجلة سالون دوت كوم إلى أن البلوغ وسيلة إعلامية أنشئت عن طريق الإنترنت.

(٣) البحث والكتابة مع الإنترنت، كار:

يعتمد أساتذة الصحافة وبخاصة في الولايات المتحدة على آلة الكمبيوتر لتدريس مادتهم فيستعملون أدوات خاصة للتعليم اسمها ويب كورس تولز، أو ويب سي تي، وهي توجد على صفحات الأساتذة على الإنترنت. ويستطيع الطلاب من خلال هذه الأدوات والصفحات التواصل مع الأساتذة من خلال البريد الإلكتروني وشبكة العنكبوت وأن يجدوا المنهاج والمادة المعطاة خلال الفصل الدراسي، ولائحة المطبوعات المطلوب قراءتها، وأحياناً الامتحانات.

عام ١٩٩٩ تبادلت دروس طلابي في الجامعة اللبنانية الأميركية مع دروس طلاب زميل لي وأستاذ إعلام في جامعة ميزوري فصحننا الدروس عبر الإنترنت والبريد الإلكتروني وعرضنا نتائج هذه التجربة خلال مؤتمر إعلامي نظمته في بيروت. حدث كل ذلك رغم فرق الوقت بين بيروت وميزوري (٨ ساعات) ورغم هجوم إسرائيلي على محطة توليد الكهرباء على مرأى من منزلي مما تسبب في إنقطاع الكهرباء لعدة ساعات كل يوم وفي انعدام الطاقة لإنارة المنزل وتشغيل الكمبيوتر. ولحسن الحظ لم يتأثر الهاتف فاستطعت الإتصال بزميلي في ميزوري لإنهاء المشروع.

كما نرى أصبح الإنترنت يوفر كمأ هائلاً من المعلومات من مصادر إعلامية وغيرها، ما يعني أن الصحافة بالمفهوم التقليدي قد تغيرت، مما يضطرنا إلى أن نغير أساليب تعليمها.

وتشير نورا بول وكاري ووك من معهد بوينتر في فلوريدا إلى أن هذه النوعية الجديدة من الصحافة بحاجة إلى أسس متينة وأخلاقيات، كما هي الحال في الصحافة التقليدية. ويقول كريس هارفي، مدير مكتب موقع كلية الإعلام في جامعة ماريلاند إن البحث يحتاج إلى الوقت والصبر، ورغم توافر معلومات مهمة على الإنترنت، يوجد أيضاً ما لا يصلح للإستعمال.

واقترح هارفي إستعمال أكثر من محرك بحث للمشاريع الكبيرة لأن المحركات الأحادية لا تبوب أكثر من ٢٠٪ من مضمون الإنترنت.

نصح الكاتب زملاءه الصحفيين بتقييم صفحات البلوغ بالتمعن في خلفية الكتاب والمحرفين وإذا ما كانوا أخصائيين في

الموضوعات التي يكتبونها، وإذا كانوا غير منحازين إلى موضوع أو شخص، أو إذا كانوا يستعينون بمصادر أو أدوات ربط، لينكس، أو يحدثون المعلومات المنشورة على موقعهم بانتظام لأن التحديث مهم جداً.

ويختم هارفي بالقول إن الموقع يجب أن يحتوي على رقم هاتف وعنوان بريد إلكتروني لتسهيل الإتصال من القراء والمتصفحين.

تملاً القواعد المعلوماتية أجواء شبكة الإنترنت لكن البراعة هي في إيجادها بسرعة. وتعتبر الحكومة الأميركية من أكبر مستعملي الشبكة. ومنذ أحداث ١١ أيلول/سبتمبر أزلت كثيراً من هذه المصادر والمعلومات التي اعتبرتها ذات أهمية أمنية خوفاً من تداولها بين الإرهابيين في أعمال عدائية ضد الولايات المتحدة.

يستعمل الصحفيون هذه المحفوظات أو المعلومات للبحث عن أشخاص، أو لمراجعة دليل الهاتف، أو للتفتيش عن مبيعات عقارية، أو للبحث عن محترفين ووظائفهم، أو للإستعلام عن عالم الأعمال، أو للبحث عن الأحزاب السياسية، أو المسائل الإقتصادية، أو غير ذلك من الموضوعات.

أما في الجامعات فيتعرف الطلاب إلى مبادئ برامج التصفح على الإنترنت، والأزرار المعتمدة، والطريق المختصرة لوظائف البرنامج، والصفحات المفضلة، والبحث عن المعلومات، وإيجاد الأفكار، وتقييم المعلومات ونوعيتها ومصداقيتها، وإجراء مقابلات مع مصادر هذه المعلومات. وتدرس مواد أخرى في الجامعات تهتم بكتابة وتحرير الأخبار لمواقع إعلامية على الإنترنت بالإضافة إلى تصميم شكل الموقع.

ونحن في معهد الصحفيين المحترفين في الجامعة اللبنانية الأميركية في بيروت ندرس وندرّب زملاءنا الإعلاميين من مخبرين ومحرفين ومذيعين ليواكبوا كل هذه التطورات الصحافية.

كتب الأستاذ ستيفن كوين من جامعة زايد في دولة الإمارات المتحدة والخبير في شؤون الإنترنت والصحافي المخضرم أن على طلاب الإعلام وأساتذة الصحافة أن يغيروا تفكيرهم وأن يتقبلوا فكرة الحاجة إلى تعليم وتدريب مستمر. وينصح كوين طلابه أن يحصلوا على مهارات جديدة للقرن الجديد، وأن يصمموا ويديروا مواقع خاصة بهم على الإنترنت، وأن يرسلوا بريداً إلكترونياً وسيرهم الذاتية، وأن يتعلموا لغة تصميم

الموقع، وأن يفهموا ويستوعبوا لغات أخرى مستعملة على الإنترنت، وأن يواكبوا ما هو شائع تقنيا، وأن يساهموا في حلقات نقاش على الإنترنت، وأن يعرفوا مهارات تصميم المواقع، وأن يبحثوا خارج المؤسسات الإعلامية وأن يكتبوا إلى المواقع من غير إرتباط بشركة صحافية معينة.

يقول كوين: «سيبرهن الإنترنت على أنه أهم تطور بشري منذ إختراع غوتنبرغ لألة طباعة الكتب في القرن الخامس عشر وربما أهم تطور منذ إكتشاف النار. وتحدد إمكانياته للصحافة بحدود خيال الصحافيين.»

لذلك أطلقت مؤسسة نيويورك تايمز برنامجاً في الولايات المتحدة لتوفير المعلومات والادوات اللازمة لتلاميذ ومدرسي المدارس ليتمكنوا من نشر جرائد خاصة بالمدارس على الإنترنت. لكن جون لنغر يذكر قراءه في مجلة كولومبيا جورناليزم ريفيو أن شبكة الإنترنت لا تحل كل مشاكل الإعلام، ويقول: «من منا تعلم مهنة الصحافة قبل ١٩٩٠، عندما بدأ الإنترنت بالإنشثار، يدرك أن كل المعلومات في العالم غير متوفرة على جهاز الخادم، سيرفر، ولن تتوافر.»

٤) أخبار للإنترنت

ونقاط الالتقاء الإعلامي، كونفيرجنس:

كتب مايك ويندلاند في شباط/فبراير ٢٠٠١ عن أول نموذج حي للالتقاء الإعلامي، كونفيرجنس، الذي أصبح مثالاً يقتدى به في كثير من المؤسسات الصحافية الغربية والاسيوية وينظر إليه بجدية في الشرق الأوسط. وأشار وندلاند إلى جريدة تامبا تريبيون في ولاية فلوريدا الني أنفقت ٢٤ مليون دولار على مبنى ومركز يتضمن الجريدة ومحطة تلفزيون وموقعاً للإنترنت تملكها جميعاً الشركة.

يعمل الصحافيون في هذه المؤسسة بطريقة تمكنهم من إعطاء وتوزيع الأخبار التي يجمعونها ويكتبونها للأقسام المختلفة مثل الجريدة والتلفزيون والموقع. فعلى سبيل المثال يقف الصحافي أمام كاميرا التلفزة ويذيع خبره ثم يكتبه بطريقة تناسب الجريدة ثم يعيد صياغته لمتطلبات موقع الإنترنت. كذلك يكتب مخبر الجريدة، ريبورتر، في تامبا خبره ثم يلتفت نحو الكاميرا ليظهر على شاشة التلفزيون ليتحدث مع محررين ويتبادل وإياهم الآراء. وكلهم (المخبرون، والصحافيون والإذاعيون والمحررون) يغيرون سير أعمالهم قليلاً ليكتبوا إلى موقع الإنترنت.

هذا الاختلاط والتنوع الإعلامي يعني أنك تحصل على الأخبار

حينما تريد وحيثما تريد وكيفما تريد. ويعني أيضاً أن الصحايفي والمحرر لا يجدان الوقت الكافي لتحليل وتقييم الأخبار والمصادر ويصبح الضغط أكبر على المؤسسات الصغيرة ذات الموارد الضئيلة.

في مؤسسة أخرى يرسل محرر الجريدة صحافياً تلفزيونياً، في جاي، أو فيديو جورناليسست، يغطي الخبر ويصوره ويرجع إلى المحطة ويحرر الخبر للجريدة والتلفزيون باستعمال كاميرا فيديو رقمية وبرنامج تحرير تلفزيوني على الكمبيوتر وجهاز كمبيوتر.

وطبيعي أن يستاء أعضاء نقابات الصحافة والمصورون لأنهم يرون زوال وظائفهم لصالح جيل من المحترفين المتمكنين من جميع أشكال الإعلام.

الجدير بالذكر أن كلية إعلام أنتبرغ في جامعة جنوب كاليفورنيا تدرس مادة الالتقاء الإعلامي، كونفيرجنس، وتهيء خريجيهما لهذا العمل القابل للتكيف.

سئل رئيس برنامج الصحافة الالكترونية في الجامعة عما إذا كان بإمكان الطلاب التفوق في المجالات المختلفة في آن واحد فأجاب أن هدف البرنامج توفير معلومات كافية حتى يتسنى للطلاب القيام بعدة مهام معاً، كما هي الحال عندما يطلب من صحايفي إعلام مكتوب أو في الإنترنت أن يقدم مقطع فيديو لنشرة الموقع على الإنترنت.

وعلى الصحايفي أن يتعلم فن الكتابة للإنترنت والصحافة المكتوبة والمرئية والمسموعة مع الاحتفاظ بمعايير الدقة، والمصدقية، والتوقيت، والتفاعلية والعلم أن الكتابة تكون أفقية وليست عمودية لأن المقالات والمصادر مربوطة بمصادر أخرى للمعلومات.

وتقول أستاذة الإعلام في جامعة الاسكا كارول ريتش إن التحدي الأكبر هو اعتبار الإنترنت وسيلة إعلام مختلفة، وليس فقط إمتداداً للجريدة.

دلائل المستقبل والتوصيات:

أين نجد أنفسنا في العالم العربي بالنسبة إلى كل هذه التطورات؟ هل تستطيع الصحافة أن تتطور وتتقدم وتخدمنا وتبقى على مصداقيتها؟

يجب ن نبدأ بانفسنا، وبالرغبة في التغيير والتحسين والتعلم. لا

نستطيع التطلع إلى الصحافة والاحتراف في القرن الحادي والعشرين بنفس النظرة التي اعتدناها في القرن العشرين. لقد تغيرت التقنيات ونجد أنفسنا غارقين تحت كمية المعلومات المتوافرة، لذلك يجب أن نغير استراتيجياتنا لنسيطر على الموقف.

لم يعد بإمكاننا أن نتعامل مع المتغيرات كالديناصورات، خاصة وأن هذه الحيوانات انقرضت. إما أن نتأقلم أو نزول. وأنا لستمتعدة أن أزول الآن. وأنتم؟

لذلك أتوجه إلى محرري وناشري الجرائد على سبيل المثال وأناشدهم أن يستعملوا موقعهم على الإنترنت كملحق للجريدة الأساسية وليس كنسخة منها. لا تعيدوا نفس المادة، فهي قد تكون مملة وخالية من الحيوية. أناشدكم أن توسعوا سوقكم الإعلامي بجعل الجريدة والموقع شيقين لجذب جمهور أصغر سنأ.

إن أطفالنا وشبابنا أحد أهم مصادر ثروتنا، ومع ذلك نوجه لهم أخباراً مصوغة للديناصورات. وتظهر دراسة عن الموضوع أن الشباب غير مقتنعين أن الجرائد تلبى حاجاتهم. وماذا نفعل نحن بهذا الصدد؟

هذه الأجيال ستكبر وتصبح مستهلكة بضائع وخدمات يوماً ما، فلم لا نبدأ بتوفير خدمات إخبارية جيدة لهم والحفاظ عليهم كمستهلكين مخلصين للمستقبل؟

رأينا كيف أن الإنترنت سيف ذو حدين، وأقول هنا إن علينا أن

نبقى الحدة لقطع كل المضمون التافه غير المفيد لمستهلكي الأخبار.

علينا أن نحافظ على المعايير العالية والأخلاقيات المهنية للحفاظ على مصداقيتنا في عالمنا الكبير المليء بالمعلومات المتوافرة بسرعة تفوق سرعة الصوت والضوء.

وهذا يعني إعادة النظر في أدوارنا. فمن هو الصحايفي ومن هي الصحافية؟ هل هو جارك المراهق بالكاميرا الرقمية وجهاز الكمبيوتر المحمول المتصل بخادم، سيرفر، الإنترنت؟ أم هو رئيس تحرير الجريدة الذي لا يزال يجهل طريقة استعمال الكمبيوتر ويضعه كقطعة ديكور في مكتبه ويطلب من سكريترته أن تحصل على رسائله من البريد الإلكتروني؟ هل هو فعلاً صحايفي في عالمنا المتغير اليوم؟

أعتقد أن خير الأمور أوسطها وعلينا أن نهج هذا النهج في العالم العربي. علينا أن نواكب التطورات التقنية والتكنولوجية بسرعة فائقة وأن نستفيد منها، لكن علينا أيضاً أن نحافظ على أسس الدقة، وأهمية الوقت، والأخلاقيات، والبحث المبني على أساس متين، والمصادر الجيدة والإنصاف.

ونستطيع من خلال هذه العوامل أن نساهم في تكوين الصحافيات العظيمات. وعندنا منهن البعض، لكن نحتاج إلى جيوش أكبر لمواجهة الحملة الشريرة على ثقافتنا ومعتقداتنا.

وإذا أخفق الرجال في خوض هذه المعركة فلتقدها النساء.

وشكراً.

فيلم وثائقي

نساء في الزمن

الجزء الأول:

وجوه من الحركة النسائية في لبنان

حتى ١٩٧٥

متوفر الآن للبيع. الاتصال بـ:

معهد الدراسات النسائية في العالم العربي،
الجامعة اللبنانية الأميركية، ص.ب. ١٣-٥٠٥٣
شوران، بيروت، ١١٠٢٢٨٠١
البريد الإلكتروني iwsaw@lau.edu.lb

ENDNOTES

1. News by Algorithms; Headlines and Leads by Newsblaster:
Editor & Publisher: "Stop the Presses -- Google News Could Change Online News Industry," by Steve Outing, Sep. 25, 2002.
Webster's New World Dictionary, Second College Edition.
Al Mawrid English-Arabic Dictionary.
The Oxford English-Arabic Dictionary of Current Usage.
BBC News World Edition -- BBCi: "Google Enters News Arena," Sep. 24, 2002.
Online Journalism Review: "When Machines Become Writers & Editors: Will Newsblaster Produce Tomorrow's Leads?" by John V. Pavlik, Feb. 5, 2002.
Washington Post: "Google News, Untouched by Human Hands," by Leslie Walker, Sep. 25, 2002.
Slate: "Automated News: The New Google News Site, News Untouched by Human Hands," by Jack Shafer, Sep. 24, 2002.

2. Blogs, or Web Logs:

The New York Times: "Reporters Find New Outlet, and Concerns, in Web Logs," by David F. Gallagher, Sep. 23, 2002.
Los Angeles Times: "Crashing the Blog Party," by Renee Tawa, Sep. 12, 2002.
Online Journalism Review: "Bloggers Surf the Weblog Rise," Sep. 12, 2002.
The Mercury News: "Internet Weblogs Offer Alternative View of the News," by Dennis Rockstroh, Sep. 17, 2002.
The New York Times: "The Ancient Art of Haranguing Has Moved to the Internet," by Emily Eakin, Aug. 10, 2002.
Salon.com: "Much Ado About Blogging: Is it the End of Journalism As We Know It?" by Scott Rosenberg, May 10, 2002.
International Herald Tribune: "Adieu Editors? Blogs Let Writers Post Ideas on Web Easily and Quickly," by Lee Dembart, Apr. 15, 2002.
The Guardian: "Time to Blog On," by Ben Hammersley, May 20, 2002.
Wired News: "Blogging Goes Legit, Sort Of," by Noah Shachtman, June 6, 2002.
Cyber Journalist: "The Post-9/11 Rise of Do-It-Yourself Journalism," Sep. 6, 2002.
American Journalism Review: "Online Uprising," by Catherine Seipp, June 2002.

3. Computer-Assisted Research/Reporting, or CAR:

Poynter Institute: "Reporting with the Internet," Seminar Announcement, October 1999.
Newsline, University of Maryland College of Journalism: "Using the Web as a Reporting & Research Tool," June 12, 2002.
Online Journalism Review: "Researching People on the Internet," by Paul Grabowicz, Aug. 8, 2002.
Computer-Assisted Research: A Guide to Tapping Online Information, Fourth Edition, by Nora M. Paul, The Poynter Institute for Media Studies & Bonus Books, Inc., 1999.
Columbia Journalism Review: "If a Tree Doesn't Fall On the Internet, Does it Really Exist?" by John Lenger, Sep./Oct. 2002.
Editor & Publisher: "NY Times to Help High School Newspapers Get Online," March 25, 2001.

4. News for the Web & Convergence:

Knowledge Management in the Digital Newsroom, by Stephen Quinn, Focal Press, 2002.
Poynter Institute: "Convergence: Repurposing Journalism," by Mike Wendland, Feb. 26, 2001.
Editor & Publisher: "USC J-School to Teach Convergence to All," by Steve Outing, Mar. 27, 2002.
Online Journalism Review: "The Rise of Digital News Networks," by J.D. Lasica, April 12, 2002.
American Society of Newspaper Editors: "Writing for the Web: Different, But How?" by Carole Rich, Aug. 1, 2002.

AL-Raida

المجلة

الجزء ٢٠ العدد ٩٩ خريف ٢٠٠٢ / ٢٠٠٣

فهرس المحتويات

«الرغبة المبتروة، خبرة النساء اللبنايات الجنسية»: بعد خمس
عشرة سنة
مأدة مستديرة: الجنسية
شفاه حمراء
الجنسانية الانثوية قبل الزواج في المغرب
مواقع سحاقيات عربيات على شبكة الانترنت: ملخص سريع
هل من هوية سحاقيات في الثقافة العربية؟

معالم خاصة

شابة لبنانية تتكلم عن هويتها السحاقيات، علاقاتها ومنظوريتها
الى المثلية

تقارير محاضرات

صحفيات عربيات يصنعن حصار فلسطين والعراق ويحتثن
على تحسين المهارات
الصحافة الالكترونية وتطوير إداء الإعلام الصحافي

الافتتاحية

رأي
نقاط بحث
اقتباس/ انهاؤه
اخبار موجزة
اخبار معهد الدراسات النسائية في العالم العربي

الملف

مقدمة الملف
النساء، الجنسية والتغيير الاجتماعي في الشرق الاوسط
والمغرب
الاستشراق وتقديم النساء المسلمات ك «موضوعات جنس»
اهمية الختان بالنسبة لسياسة السلطة الجندرية
التحرش، الشرف، الشائعات وسمعة الشابات في الاردن
صورة الجسد وسرطان الثدي
الاجهاض في لبنان: ممارسة وشرعية
نتكلم على البكاره

الرائحة

مجلة تصدر اربع مرات في السنة عن معهد الدراسات النسائية
في العالم العربي، الجامعة اللبنانية الاميركية.
ص.ب.١٢- ٥٠٥٣ شوران، بيروت، لبنان
الهاتف: ١٨٦٧٦١٨ ٩٦١ ١٢٨٨
فاكس ٩٦١ ١٧٩١٦٤٥
البريد الالكتروني: al-raida@lau.edu.lb

المحررة: سميرة اغاسي
محررة مساهمة: ماري تريبز خير بدوي
محررة مساعدة: ميريام صفير
اعضاء المكتب الاستشاري: سميرة اغاسي - الجامعة اللبنانية الاميركية
نجلاء حمادة - باحثات
ماري قعوار - منظمة العمل الدولية
منى خلف - معهد الدراسات النسائية في العالم العربي
اديل خضر - منظمة الأمم المتحدة للطفولة
لين معلوف - صحفية
اوجين سينسينغ دبوس - الجامعة اللبنانية الاميركية
فواز طرابلسي - الجامعة اللبنانية الاميركية