مجلّة جامعة المعارف

Al Maaref University Journal

دوريّة أكاديميّة مُحكّمة مُتخصّصة في العلوم والإنسانيّات

العدد العاشر | 2023

رئيس التحرير

طلال عتريسي

مدير التحرير

فادي ناصر

المدير المسؤول

كمال لزّيق

سكرتاريا تنفيذية

ميرفت إبراهيم

الهيئة العلمية الإستشارية

(بحسب الترتيب الأبجدي)

إدريس هاني / المغرب

الهزيلي المنصر/ تونس

سيف دعنا / فلسطين

عبد الأمير زاهد/ العراق

علي زيتون / لبنان

غيضان السيد علي/ مصر

أحمد حسين شريفي/ إيران

هادي فضل الله / لبنان

التدقيق اللغوي | **هانية مسلماني**

الإخراج الفني | eight

Issn 2709-3743

www.mu-journal.com

4 الافتتاحيّة

ملف العدد

12 | مرتكزات النّسويّة وإشكاليّاتها مقاربة نفسيّة-اجتماعيّة — نزار أبو جودة

51 | أزمة الأُسرَة ومستقبل الحضارة الغربيّة — ستيفن باسكرفيل

72 | تمكين المرأة، قراءة نقديَّة في التّقارير الدّوليَّة — سحر مصطفى

103 | التّمكين النّسويّ في الفكر الغربيّ — ليلى بلخير

127 | العدالة ونطاق التّقنين الشّرعيّ — فريبا علاسوند

155 | وثائق ترويج الشّذوذ ومناهضته — إدارة التّحرير

دراسات

204 | الأساس الفلسفيّ للعلوم الطبّيَّة — ليزا سعيد أبو زيد

228 | الشّيعة ولبنان بعد الاستقلال — طليع حمدان

مراجعة كتاب

262 | الجندر المخادع من المرأة الضحيّة إلى تفكيك المنظومة الأسريّة — رشا حسين الحاج

270 | قضيَّة المرأة بين التَّحرير والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى — ميرفت إبراهيم

الافْتِتَاحِيَّة

قضيّة الأُسرَة وليس قضيّة المرأة

جعلت الحركات النّسويّة الغربيّة، منذ بدايات القرن العشرين، قضيّة المرأة وتحريرها من قيود المجتمع، ومساواتها بالرجل أهمّ من أيِّ قضيّة اجتماعيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة. وقد اتُّهمت هذه الحركات ما أطلقت عليه «المجتمع الذّكوريّ» بأنَّه سبب ما تعرَّضت له النّساء من ظلم ومن قيود عبر العصور. كما اتُّهمت «السّلطة الأبويّة» في داخل الأُسرَة بأنَّها سبب منع المرأة مِنَ التّمكين ومِنَ التّمتُّع بحرِّيَّتها واستقلالها. ولذلك، ستربط الأدبيّات الفكريّة والنّظريّة لهذه الحركات بين تحرير المرأة وتمكينها، وبين التّخلُّص من المجتمع الذّكوريّ من جهة، والقضاء على السّلطة الأبويّة الأُسريّة من جهة ثانية.

وفي الواقع، لقد تعرَّضت النّساء في أوروبا مع باقي أفراد الأُسرَة لكثير مِنَ الشّقاء والتّعسُّف في بدايات الثّورة الصّناعيَّة. ففي نهاية القرن التّاسع عشر كان العُمَّال مِنَ النّساء والرِّجال والأطفال يعملون نحو 16 ساعة يوميًّا في المصانع والمعامل، وحتَّى في المناجِم، والأسوأ من ذلك في مصانع الكبريت حيث يؤدِّي استنشاق الفوسفور إلى أمراض سرطانيَّة وإلى تشوُّهاتٍ جلديّة مُميتة، وذلك كلّه

مقابل أجور زهيدة لا تكاد تكفيهم شراء ما يسدّ رمقهم. ولذلك، كان أهمّ مطلب للعُمّال مِنَ النّساء والرّجال في تلك المدَّة هو دوام عمل ثماني ساعات بدل من ستّ عشرة ساعة. لكنَّ الحركات النّسائيّة أهملت لاحقًا ما تعرَّضَ له الرِّجال والأطفال من تعسُّفٍ وشقاء، وجعلت معاناة النّساء هي الأبرز.

أمَّا في الحربَين العالميَّتَين اللَّتَين فَقَدَت فيهما أوروبا أكثر من ستّين مليون ضحيَّة معظمهم من الرِّجال، فقد باتَ على المرأةِ أن تتحمَّلَ عبءَ العمل في المصانع في أثناء الحرب، وعبء رعاية الأُسرَة التي فَقَدَت مُعيلها بعد الحرب. وقد أدَّت هذه التّحوُّلات إلى بداية تغيير في أدوار المرأة في الغرب على الصُّعُدِ الاجتماعيّة والعائليّة، فتزايدت الحاجة إلى المرأة للعمل في المؤسَّسات والمصانع، وتراجعت حاجتها في الوقت نفسه للإقبال على الزّواج والإنجاب وتشكيل أُسرة.

ترافقت هذه التّغيُّرات في أدوارِ المرأة وفي تراجع الاهتمام بالأُسرة مع مسار اقتصاديّ ثقافيّ في الغرب، سيجعل من الفردانيّة ومن الذّاتانيّة، بعد تهميش الدِّين وصعود الرّأسماليّة، الهدف الوحيد للحياة ولمعنى الوجود. وستصبح الرّغبات وإشباعاتها، والتي لا حدود لها أو ضوابط، هي الشّغل الشّاغل للإنسان. وستوظِّف الرّأسماليّة الصّاعدة هذه الرّغبات في الماكينة الاستهلاكيّة التي تريد تحويل المجتمع إلى مجرَّدِ أفرادٍ مستهلِكين لا يفعلون شيئًا سوى الإنفاق ثُمَّ الإنفاق على رغباتهم وحاجاتهم. ومع مثل هذه الفردانيّة ستتراجع تلقائيًّا قيمة الأُسرَة والعلاقات الأُسريّة وقيمة الزّواج، وسترتفع في المقابل قِيَم الحرِّيّة الشّخصيَّة وإشباع الرّغبات، والتي ستتجاوز تدريجًا أيّ ضوابط اجتماعيّة أو أخلاقيّة.

ساهم تشكُّل الدّولة المركزيّة في الغرب في نزعِ سلطة الوالدين عن أولادهم. وتحوَّلت مركزيّة المجتمع من الأُسرة إلى مؤسَّسات الدّولة وأجهزتها وخدماتها. وهكذا، بات أولاد أيّ أُسرة هم أبناء «الجمهوريّة الفرنسيّة» على سبيل المثال، وليسوا أبناء حصريِّين لوالديهم. وبما أنَّ الدولة هي التي تعلّم هؤلاء الأولاد وتُقدِّم لهم الخدمات الطّبِّيّة، وتُوفِّر لهم أنواعًا مختلفة من التّرفيه، فهي أَوْلَى مِنَ الأهلِ بتقرير مصيرهم ومستقبلهم. وهذه هي الذّريعة التي لجأت إليها السّلطات التّعليميَّة في أكثر من مدرسة أوروبيّة للرَّدِّ على رفضِ الأهل تعليم أبنائهم الشّذوذ أو المشاركة في الأنشطة التي تُروِّج له.

لم تكن هذه التّحوُّلات الفكريّة بمعزل عن ما جرى في العالم بعد انهيار

الاتِّحاد السّوفياتيّ، والذي سينظر إليه الغربيّون على أنَّه انتصار لنموذجهم اللّيبراليّ الاقتصاديّ ولنموذجهم في تعظيم الحرِّيّات الفرديّة، وفي مقدِّمها حُرِّيّة المرأة.

وسنلاحظ كيف ستزداد وتيرة المؤتمرات الدّوليّة حول المرأة، وبرعاية الأُمم المتَّحدة نفسها بعد العام 1990م ـ أي بعد تفكُّك الاتّحاد السّوفياتيّ ـ لتأكيد «انتصار» النّموذج الغربيّ، والذي يجب ـ وفاق الرّؤية الغربيّة ـ أن يتَّبعه العالم بأسره، بعدما باتت الولايات المتّحدة هي القطب الدّوليّ المُهَيْمن من دون منازع.

كان من أبرز هذه المؤتمرات الدّوليّة عن المرأة وأهمّها المؤتمر الذي عقدته الأُمم المتّحدة في العاصمة الصّينيّة في العام 1995م، والذي تكرَّست فيه مفاهيم الجندر وتمكين المرأة والنّوع الاجتماعيّ وكلّ أشكال الأُسرة، والتي مهّدت الطّريق لمَا نشهده اليوم من ترويج للشّذوذ، على أساس أنَّ الميول والدّوافع الجنسيَّة ليست ثابتة، وأنَّ المجتمع هو الذي يصنع هذه الميول، وأنَّ الإنسان في أيِّ مرحلة عمريّة يُحدِّد الجنس الذي ينتمي إليه... وهذه الأفكار والمفاهيم كافّة هي عمليًّا من نتاجات الجندر الذي لا يعترف بالتّمييز بين الذّكورة والأنوثة، ويسوّغ تغيُّر الميول الجنسيّة وتحوُّلاتها وعدم ثباتها.

لم تُعِر الحركات النّسويّة أيّ اهتمام بقضيّة الأُسرة، بعدما جعلت المرأة قضيَّتها، وجعلت تمكينها أساس التّغيير الاجتماعيّ في مواجهة الدِّين والعادات والتّقاليد. كما لم تحظَ الأُسرة في الوقت نفسه بأيِّ اهتمام لا مِنْ مواثيق الأُمم المتّحدة ولا مِن اتّفاقيَّاتها؛ مثل اتّفاقيَّة سيداو للقضاء على كافَّة أشكال التّمييز ضِدَّ المرأة (1979م)، بل باتت المرأة فقط هي القضيّة الأساس؛ ليصبح الشّذوذ ومجتمع الشّاذِّين لاحقًا هو القضيّة، وهو الذي يستحقّ الرّعاية والاهتمام والحاجة إلى الحماية.

لم يقتصر تهميش الأُسرة على الحركات النّسويّة وعلى وثائق الأُمم المتّحدة واتّفاقيّاتها، فقد تراجعت منذ السّتِّينيَّات الالتزامات الأخلاقيّة والاجتماعيّة المحافِظة التي كانت سائدة في المجتمعات الغربيّة، في ذروة الحرب الأميركيّة على فيتنام، والتي بدأت في العام 1955م، وما شهدته هذه الحرب من اعتراض واسع في المجتمع الأميركيّ، مع ما عُرف في العام 1960م بـ«الثّورة الجنسيّة» التي دَعَت إلى التّمرُّد على القِيَم المحافظة كافّة، الاجتماعيّة والتّربويّة والعائليّة، والتي عَدَّت التّحرُّر الجنسيّ من شروط التّحرُّر السّياسيّ والتّغيير الاجتماعيّ، والتي ترافقت مع

المطالبة بالحقوق المدنيّة للسّود، وانتشار ظاهرة «الهيبّيز» التي كانت تدعو بدورها إلى التّفلُّت مِنَ القِيَم والعادات والتّقاليد في المجتمع الأميركيّ، ما شكّل انقلابًا على تلك القِيَم المحافِظة التي عرفتها الأُسرة الغربيّة طوال قرون.

لقد التقطت السّلطات هذه «الثّورة»، إنْ لم تكن هي التي شجَّعتها وفتحت لها أبواب السّينما والإعلام والبرامج الفنِّيّة، والتي بدأت تبثُّ الأفلام الإباحيّة لتُحوِّل اهتمام النّاس إلى تلك «الثّورة الجنسيّة» عن الحرب في فيتنام. ولعلَّ ما يجري اليوم في الولايات المتّحدة من تبنٍّ رسميٍّ للشّذوذ، على المستويات الدّاخليّة والعالميّة، قد لا يكون بعيدًا عن «ثورة جنسيّة» ثانية، تُحوِّل الأنظار عن الأعباءِ الاقتصاديّة التي تسبَّبت بها الحرب التي يخوضها الغرب ضِدَّ روسيا. خصوصًا، وأنَّ الانقسام السّياسيّ في الولايات المتّحدة بين جمهوريّين وديمقراطيّين يشمل أيضًا تشريع الشّذوذ الذي يقف الجمهوريّين منه موقفًا سلبيًّا.

وقد يكون من اللّافت، أيضًا، أنَّ الرّئيس الرّوسيّ نفسه هاجَمَ الغرب في قضيّة الشّذوذ، وأعلن أنَّ الأُسرة المكوّنة مِنْ زواج رجل وامرأة فقط هي الكيان المعترَف به في البلاد؛ أي أنَّ هذا البُعد الاجتماعيّ الحضاريّ لبُنية الأسرة وشكلها تحوَّل إلى جزءٍ مِنَ الصّراع والمواجهة بين روسيا والغرب، وبين الغرب والصّين التي كان لها موقف مماثل مِنَ التّمسُّك ببنية الأُسرة ورفض الشّذوذ. كما رفضت دول أفريقيّة عدَّة الدّعوات الغربيّة إلى تشريع الشّذوذ وحمايته.

انتقلت عدوى الثّورة و«الهيبّيز» إلى أوروبا، واندلعت في العام 1968م، أي بعد ثماني سنوات فقط على الثّورة الجنسيّة في الولايات المتّحدة، ما عُرف بالثّورة الطّلّابيّة في فرنسا التي رفعت بدورها شعارات ضِدَّ السّياسات الحكوميّة، وضِدَّ العادات والتّقاليد المحافظة في المجتمع الفرنسيّ. وممَّا حصل عليه الطّلّاب، على سبيل المثال، بعد هذه «الثّورة» حقّ السَّكن الجامعيّ المختلط، بعدما كان السّكن يَفصل بين الذّكور والإناث. بعد ذلك، بدأت السّينما أيضًا تعرض أفلامًا إباحيّة، وتنشر المجلّات صورًا خلاعيّة.

هكذا، توسَّعت «عدوى» التّحرُّر والتّفلُّت مِنَ القِيَم ومِنَ السّلطات العائليّة والتّقاليد الاجتماعيّة، حتَّى إلى خارج البلاد والمجتمعات غير الغربيّة، بحيث باتت «الثّورة الجنسيّة» محلَّ اهتمام كُتّاب ومُثقّفين، عرب ومسلمين، وبحيث باتت سَرَديَّة تحرير المرأة وتمكينها والتّخلُّص مِن سلطة الأُسرة ومِنَ النّظام الأبويّ... من

أهمِّ ما يجب إنجازه للِّحاق برَكْبِ النّهوض والتّقدُّم والحداثة الغربيّة.

شَكّلت الدّعوة إلى التّمكين إغواءً وجاذبيّة لبعض النّساء في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة، خصوصًا بعدما تبنَّتها الأُمم المتّحدة وجعلتها من حقوق الإنسان، وأنفقت كثير من المال للتّرويج لها عبر المنظّمات المدنيّة المختلفة، والجمعيّات النّسائيّة، بعد أن شيطنت النّظام الذّكوريّ والسّلطة الأبويّة. لكنّ هؤلاء النّسوة لم يلتفتنَ إلى أنّ:

- قضيّة المرأة هي أساسًا قضيّة غربيّة ومشكلة غربيّة، وهي ليست مشكلة عالميّة.
- الجندر الذي أخذ على عاتقه تمكين المرأة، من بدايات التّرويج له، كان مخادعًا؛ لأنّه استهدف عمليًّا تفكيك الأُسرة تارةً بتعدُّد أشكالها وطَورًا بتشريع الشّذوذ.
- بعض المشكلات الأُسريّة في مجتمعاتنا لا تعني أنَّ ما يطرحه الغرب حول المرأة هو الحلّ لتلك المشكلات. والأسوأ من ذلك الاعتقاد أنَّ حلّ هذه المشكلات يستدعي إعادة النّظر في النّصوص الدّينيّة والدّعوة إلى إعادةِ فهمها على ضوءِ الجندر.
- من غير الممكن الاجتهاد للفصل بين التّمكين والشّذوذ، فنَقبَل بالتّمكين ونرفض الشّذوذ. فالتّمكين عمليًّا هو جسر العبور إلى تفكيك الأُسرة والقضاءعليها. وما يطرحه الجندر هو مسار مترابط الحلقات، يبدأ بالتّمكين ولا ينتهي إلّا عند تعدُّدِ أشكال الأسرة وتشريع الشّذوذ، و«مجتمع الميم».
- التّمكين عمليًّا هو تحويل العلاقات الأُسريّة إلى علاقات صراع على السّلطة والنّفوذ، بدلًا من الاحترام والمودَّة والرّحمة. والتّمكين الجندريّ سيجعل الحياة الزّوجيّة حَلَبَة مواجهة وكَسْر إرادات لن يرغب كثير من الرِّجال وحتّى النّساء في خوضها، ما سيؤدِّي فعليًّا إلى تراجع الرّغبة في الزّواج، وتاليًا إلى تراجع الإنجاب، فنكون والحالة هذه، بسبب إغواء التّمكين، أمامَ نسخة جديدة مِنَ التّجربة الغربيّة التي وصلت إلى ما وصلت إليه من نهاية النّظام الأُسريّ.

إنَّ تراجع الغرب عن القِيَم المحافظة وعن العادات والتّقاليد التي كانت تعيشها مجتمعاته هو نتاج مسار فكريّ واقتصاديّ وسياسيّ انخرط فيه الغرب منذ نحو

قرنَين مِنَ الزّمن، وأدَّى إلى ما يشهده الغرب اليوم من نهاية للأُسرة بعد تفكيك أوصالها وتنوُّع أشكالها. وبما أنَّ باقي العالَم غير معنيّ بالالتحاق بهذا المسار، تحت مسمَّيات الحداثة أو التّقدُّم، فإنَّ قضيّة مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة هي الأُسرة التي كانت على مرِّ التّاريخ نواة الاجتماع البشريّ، وهي التي تتعرَّض اليوم للتّهديد وتحتاج إلى الدَّعم والتّمكين، وهي التي يُفترض أنْ تبقى بكلِّ ثقةٍ ووضوح، وليس المرأة، القضيَّة الأساس في مجتمعاتنا الإنسانيّة.

طلال عتريسي

ملف العدد

مرتكزات النّسويّة وإشكاليّاتها
مقاربة نفسيّة-اجتماعيّة

نزار أبو جودة *

مقدّمة

يُعيد المؤرّخون ظهور أوّل تيار نسويّ في العالم إلى النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر، وتحديدًا، إلى العام 1840م، في الولايات المتّحدة الأميركيّة؛ حيث انتفضت النّساء - وعلى رأسهنّ «إليزابت كيدي ستانتون» (Elizabeth C. Stanton) و«لوكريشيا موت» (Lucretia Mott) - للمطالبة بالعدالة والمساواة الاجتماعيّة بين الرّجال والنّساء. وقد رُبط حينها بين العبوديّة والقمع والتّمييز الذي يتعرّض له الرّجال كما النّساء من أصول إفريقيّة، والظّلم الذي تواجهه النّساء بشكل عامّ جرّاء التّمييز.

أمّا مصطلح «النّسويّة» (FEMINISM) فقد ظهر في اللّغة الإنكليزيّة في أواخر القرن التّاسع عشر، وهو يُطلق على الفكر المؤيّد لحقوق النّساء والدّاعي إلى تحريرهنّ من القمع الذي تمارسه ما يدعونه «السّلطة الذكوريّة» ضِدَّهنّ. وتُنسب، في بعض المراجع، إلى الفيلسوف الفرنسيّ شارل فورييه (Charles Fourier)، صياغة كلمة «نسويّة» للمرّة الأولى في العام 1837م، في حين ينظر العديد من

* أستاذ في الجامعة اللّبنانيّة.

الباحثين في هذا المجال إلى الفيلسوفة والكاتبة الإنكليزيّة «ماري وولستونكرافت» (Mary Wollstonecraft) على أنّها المؤسِّسة الفعليّة لما يُسمّى «النّسويّة»؛ وذلك بناءً على كتابها الذي صدر في العام 1792م تحت عنوان: «دفاعًا عن حقوق المرأة».

تُناهض النّسويّة ما يُسمّى «النّظام الأبويّ البطريركيّ» و«التحيّز الجنسانيّ»، وهذا الأخير هو إحدى التّرجمات العربيّة لعبارة (SEXISM)، وتُعدّه النّسويّة الرّكن الرّئيس للنّظام الأبويّ البطريركيّ القائم على المفاضلة والتّمييز بين جنس وآخر، والذي يرتكز على التّصوّر أو الاعتقاد القائل بأنَّ جنسًا معيّنًا (الذّكر) هو بشكل فطريّ جينيّ - منذ الولادة وما قبلها - أعلى شأنًا وقيمة، وله أهميّة اجتماعيّة أكبر من الجنس الآخر (الأنثى).

إنَّ «التحيّز الجنسانيّ» القائم ضِدَّ المرأة، في منظور النّسويّة، ليس مسألة شخصيّة تتعلّق بتصوّرات الفرد ومواقفه فقط، تبدأ وتنتهي عنده ويمكن التخلّص منها بمعالجة على مستوى الأفراد، إنّما تعدّى ذلك ليجسّد بنيانًا اجتماعيًّا تُشكّله ثقافات وعلاقات وتفاعلات اجتماعيّة، يتغلغل في مؤسّسات المجتمع ليُصبح جزءًا من التّفاعل الرّمزيّ الحياتيّ اليوميّ. من هذا المُنطلق، يشكّل «التّحيّز الجنسانيّ»، بحسب التّيّار النّسويّ، الحجر الأساس في «النّظام البطريركيّ الأبويّ» الذي من الممكن تفسيره لغويًّا بسلطة الأب وحكمه. وهو - وفاقًا للحركة النّسويّة- نظام اجتماعيّ يهيمن فيه الرّجال (الذّكور) على النّساء (الإناث).

من زاوية سوسيولوجيّة، يمكن القول: إنّ «النّظام الأبويّ» عبارة عن «علاقات القوّة» التي تخضع في إطارها مصالح المرأة لمصالح الرّجل. وتتّخذ هذه العلاقات صورًا وأشكالًا متعدّدة؛ بدءًا من تقسيم العمل على أساس الجنس، وحرمان المرأة من الحقّ في الانتخاب والتعلّم، وصولًا إلى عدم المساواة في الأجور وظروف العمل، وغيرها الكثير من المسائل القائمة على عدم المساواة والتّمييز.

اندفع التّيّار النّسويّ، بصفته حركة اجتماعيّة سياسيّة، في العام 1840م، في الولايات المتّحدة الأميركيّة، بهدف التّصدّي لأعمال القمع والحرمان والتّحيّز والتّمييز التي، وفاقًا لرأيه، تتعرّض لها المرأة في سبيل المطالبة بحقوقها لتكون مواطنة كاملة الحقوق والصّلاحيّات. وكان اللّقاء الكبير للنّسويّات، من كلّ أنحاء أميركا، بداية، في منطقة شلّالات سينيكا؛ حيث كانت الانطلاقة الأولى التي شكّلت

أساس النّضال النّسويّ الذي استمرّ يعارض الحال القائمة ويناهضها ويطالب بالحقوق والمساواة حتى العام 1920م. في ذلك العام، استطاع النّضال النّسويّ أن يكسب حقوقًا سياسيّة متواضعة من حقوق الإنسان؛ منها حقّ المرأة في الاقتراع، وذلك بعد تعديل أحد بنود الدّستور الأميركيّ.

انتصرت حينها المرأة الأميركيّة في معركة سياسيّة، وكسبت حقّها في الانتخاب والتّصويت، لكنّ الحرب لم تنتهِ عن هذا الحدّ. فقد ظلّت المرأة تُعاني الحرمان مِنْ كثير مِنَ الحقوق التي عدّتها من حقّها الطّبيعيّ. ولم يرضخ التّيّار النّسويّ لهذا الواقع؛ بل كان بالمرصاد متأهّبًا لمواجهة ما أعلنه من حال اللّاعدالة والتّمييز في حقّ المرأة. لكنّ الحربين العالميّتين أرغمتا صوت النّسويّة على الخفوت والانتظار، حتّى بزوغ الموجة الثّانية من النّسويّة المعروفة باسم «حركة تحرير المرأة»، والتي أعلت صوتها في ستينيّات القرن العشرين وفي بداية السّبعينيّات منه، مطالبة بالمساواة القضائيّة والاجتماعيّة للمرأة، ومكمّلة ما بدأته الموجة الأولى منذ منتصف القرن التّاسع عشر. وارتبطت الموجة النّسويّة الثّانية بشعار كارول هانيش (Carol Hanisch) الشّهير الذي أصبح مرادفًا لها: «الشّخصيّ هو سياسيّ (The Personal is political)».

استمرّت النّسويّة حتّى يومنا هذا، لكنّها تغيّرت بتغيّر الأزمنة والأمكنة، وتغيّرت معها بعض المطالب والأساليب والتّسميات. ففي التّسعينيّات من القرن الماضي، في العام 1992م، شهد العالم انجلاء نسويّة عُرفت بـ«الموجة الثّالثة»، تميّزت بتركيزها على التّفرُّد والتّنوُّع. أمّا في الزّمن الحاضر، فنجد كثير من الكلام في هذا الخصوص عن «النّسويّة الرّابعة» التي يشير البعض أنّها شهدت بداياتها في العام 2012م، وتميّزت باستخدامها وسائل التّواصل الاجتماعيّ في سبيل مكافحة التّحرّش الجنسيّ والعنف ضِدَّ المرأة و«ثقافة الاغتصاب». وأكثر الحركات التي ارتبط اسمها بالنّسويّة الرّابعة هي حركة «أنا أيضًا (Me Too)».

مرتكزات النّسويّة الفكريّة

تَبنِي النّسويّة تقديراتها للأمور الحياتيّة وتنظر إلى العلاقات الاجتماعيّة والتّجارب الشّخصيّة، لدى كلّ من الرّجال والنّساء، بوساطة عدسات «الجندريّة». و«الجندريّة» مفهوم يشير إلى الصّفات والخصائص والمكانة الاجتماعيّة التي يربطها المجتمع

بالفوارق البيولوجيّة التي تقسّم البشر إلى نوعين: أنثى وذكر.

عند محاولة تأطير مفهوم الجندريّة وتحديد نسبه، يذهب بعض العلماء في البحث والتّحليل إلى القول بوجود علاقة قويّة تربط بين المقاربات «الجندريّة» النّسويّة و«المنظور الصّراعيّ» في العلوم الاجتماعيّة، هي أشبه بقرابة من الدّرجة الأولى، تقوم على مفاهيم أساسيّة؛ مثل العلاقات والأدوار الاجتماعيّة والهرميّة والتّراتبيّة الاجتماعيّة والتّقسيم الاجتماعيّ الطّبقيّ والجندريّ، بحيث تُوزّع التّصنيفات والمراكز والأدوار بحسب الجنس والسّلطة والثّروة ومصادر قوّة أخرى.

ويربط بعض علماء الاجتماع الدّاعمين للنّسويّة بين التّقسيمين: الطّبقيّ والجندريّ، وما يتبعهما أو ينتج عنهما من تراتبيّة واختلافات اجتماعيّة تصبّ في عدم المساواة في توزيع الثّروات وتسليم السّلطة ومنح الامتيازات بين الرّجل والمرأة. فيما يذهب البعض الآخر من العلماء إلى أبعد من ذلك، فيفترض أنّ مفهوم الجندريّة ينبع أساسًا من منظور صراعيّ قوامه أنّ تاريخ الحضارة الإنسانيّة هو تاريخ الصّراع بين الرّجل والمرأة، وهيمنة الذّكر على الأنثى، ومحاولات المرأة المستمرّة للتّخلّص من هذه الهيمنة.

بحسب «فري» و«هول»، إنّ للجندريّة الأثر الكبير على الفرص والعوائق التي تصادف كلّ إنسان في حياته. وفي هذا المجال، يقول جون ماشيونس: إنّ الجندريّة تؤثّر على تصوّراتنا النّفسيّة-الاجتماعيّة وعمليّات إدراكنا للأمور الحياتيّة. فالصّورة التي نشكّلها عن أنفسنا وطريقة تفكيرنا بأنفسنا وبالآخرين ونظرتنا إلى العلاقات والوقائع الاجتماعيّة، كلّها تشكّل ما يُسمَّى بـ«الهُويّة الجندريّة». و«الهُويّة الجندريّة» مرتبطة بـ«الأدوار الجندريّة» التي تُعنى بالسّلوك الإنسانيّ وكيفيّة التّصرّف في الحياة الاجتماعيّة، وهي على علاقة وثيقة بالمركز والمكانة الاجتماعيَّين والمرتبطين بدورهما بالجنس، وهو ما يُطلق عليه تسمية «التّقسيم الجندريّ» القائم على التّقسيم الهرميّ التّراتبيّ وتوزيع الأدوار بحسب الجندر. كلّ هذه المفاهيم، بأبعادها ومؤشّراتها الاجتماعيّة العمليّة، يختصرها بعض العلماء بـ«الطّبيعة الجندريّة». وهي متجذّرة، بحسب النّسويّة، في المجتمع الإنسانيّ وفي بنيانه وحركته.

«الجندريّة»، إذًا، بحسب المنظور النّسويّ، هي بُعد رئيس من أبعاد النّظام الاجتماعيّ-الثّقافيّ، يعمد إلى صياغة أشكال التّفاعل ضمن المجتمع الواحد وبلورة طرق التّفكير، كما التّصوّرات التي نشكّلها عن أنفسنا والآخرين. أمّا الفرق

بين «الجنس» و«الجندر»، بحسب هذه المقاربة، فيكمن في طبيعة كلّ منهما، فالجنس هو فارق من «الفوارق البيولوجيّة» يتشكّل في مرحلة ما قبل الولادة، في حين أنَّ «الجندر» أو «النّوع الاجتماعيّ» هو المفهوم والمعنى بأبعادهما ودلالاتهما المختلفة التي يربطها المجتمع بواقع كون الإنسان أنثى أو ذكرًا. بكلام آخر، «الجندر» أو «النّوع الاجتماعيّ» هو مفهوم مركّب ومصطنع يُحدّده المجتمع ويُفسّره، ولا علاقة له بالجينات أو التّركيبة الفيزيولوجيّة للفرد، كما هي الحال بالنّسبة إلى الجنس.

لقد ناضلت التّيّارات النّسويّة، منذ سبعينيّات القرن الماضي، من أجل التّمييز بين «الخصائص البيولوجيّة» و«الرّموز والمفاهيم الاجتماعيّة الثقافيّة»، داعية إلى ضرورة إعادة النّظر في تعريف ما هو «أنثويّ» بشكل عامّ. فالأنوثة، بحسب النّسويّة، هي مفهوم مصطنع وضعه الرّجال الذين يعملون بجهد للمحافظة عليه. والمرأة، بحسب هذا المفهوم، هي دائمًا «الآخر»، وما يجب أن تكون عليه يُحدّده المجتمع عامّة والرّجال خاصّة. بكلام آخر، إنّ الرّجل، هو في أساس تحديد «هويّة المرأة» وتعريفها، وله الدّور الأكبر في صياغة ما يُسمَّى «الذّات الأنثويّة».

انطلاقًا من مفهوم الجندريّة والمقاربات السّابق ذكرها، تُشدّد النّسويّة، إذًا، على «دور الثّقافة» في تحديد نظرة المجتمع إلى المرأة. فالثّقافة، بحسب المنظور النّسويّ، هي ما يضفي المعاني على الأشياء بوساطة الرّموز والمفاهيم الثّقافيّة والتّصوّرات الاجتماعيّة التي تقسّم الخصائص الإنسانيّة إلى عالمين متناقضين ومحدودين: عالم المرأة حيث المشاعر والعواطف والتّعاون، وعالم الرّجل حيث العقلانيّة والقوّة والتّنافس. وتقترح النّسويّة خيارًا بديلًا لهذه الثُّنائيات تُطلق عليه عنوان «عمليّة إعادة دمج الإنسانيّة»، بحيث يكون لكلّ إنسان القدرة على الاختيار والحقّ والإمكانيّة في تطوير الخصائص والسّمات الإنسانيّة التي يريد.

بناءً على ما تقدَّم، ترفض المقاربة النّسويّة كلّ ربط للهويّة «الأنثويّة» بالإسقاطات المفاهيميّة الثّقافيّة والتّصوّرات الاجتماعيّة التقليديّة التي تقيّد حريّة المرأة وتفرض عليها عدم المساواة والتمييز بحقّها. وتطالب النّسويّة بإلغاء التقسيمات والتّراتبيّات المبنيّة على أساس الجندريّة. وتعترض، كذلك الأمر، على القوانين والمعايير الثقافيّة التي تقف عائقًا أمام المساواة في الحقوق؛ مثل الحقّ في التعلّم وتأمين فرص العمل وإلغاء الفوارق بالتّرقّي وبالأجور بين الرّجال والنّساء.

تأتي معظم الموضوعات والمقاربات والمطالبات النّسويّة، السّابق ذكرها، ضمن الإطار الفكريّ للفيلسوفة الوجوديّة «سيمون دو بوفوار» (Simone de Beauvoir)، خاصّة ما جاء في كتابها، وهو أشهر أعمالها، المعنون «الجنس الثّاني»، والذي تذكر فيه: «لا تولد المرأة امرأة وإنّما تصبح كذلك». والمقصود بهذا الكلام، أنَّ المرأة تُصبح كذلك بفعل التّأثيرات الاجتماعيّة والثقافيّة. ما هي عليه المرأة أو ما تُصبح عليه، بحسب «دو بوفوار»، هو شيء مفبرك ومصطنع ثقافيًّا في مجتمع يديره الذّكور ويسيطرون عليه، وليس بسبب «الحتميّة البيولوجيّة». هذه الفكرة الأخيرة، شكّلت ردًّا، في ذلك الوقت؛ أي في أربعينيّات القرن الماضي، على فكرة سابقة كان يتبنّاها «سيجموند فرويد» (Sigmund Freud)، وفحواها أنّ الطّبيعة أو البيولوجيا هي التي تُحدّد مصير الإنسان، سواء أكان رجلاً أم امرأة (Anatomy is destiny).

بحسب «دو بوفوار»، تتعلّم المرأة، منذ نشأتها، كيفيّة الكلام والجلوس والمشي واللّبس والأكل والتّصرّف والعمل والقيام بأيّ دور اجتماعيّ. وبهذه المعايير السّلوكيّة التي تتعلّمها وتلتزم بها، تترسّخ في المرأة معاني «الأنوثة» ومعاييرها المحدَّدة اجتماعيًّا؛ فلا تقوم بأيّ تصرّفات تناقض هذه المعايير المكتسبة. وتتبنَّى النّسويّة، في هذا المضمار، موقف «دو بوفوار» التي تؤكّد أنّ تحرير المرأة رهن بمدى استطاعتها تغيير «الصّورة» التي ينظر بها الرّجل إليها وإلى خصائصها الجسديّة والنفسيّة.

تبرز، في هذا السّياق، إحدى الأفكار الأساسيّة التي تقوم عليها النّسويّة، وهي «الصّورة النّمطيّة» المجتمعيّة تُجاه المرأة بشكل عامّ. تُطالب النّسويّة بإعادة تشكيل الصّورة الثّقافيّة-الاجتماعيّة والنّمطيّة للأنوثة، كما وتطالب بنسف النّماذج والتّصوّرات والتّحديدات والمعايير التي وضعتها الثّقافة الذّكوريّة الطّاغية على المجتمع، عن المرأة. من هنا، في إطار الأسئلة الأساسيّة التي تطرحها النّسويّة عن المرأة والأنوثة والزّواج والأمومة والأسرة والمجتمع، تُطالب النّسويّة بإعادة النّظر في النّظام العائليّ التّقليديّ الذي تعدّه الحضن الأخير لعدم المساواة بين الرّجل والمرأة. فالمؤسّسة العائليّة، بالنّسبة إلى النّسويّة، هي المصدر الأساسيّ لسلطة الذّكور المستمدّة مِنْ قهرٍ مُنظّم للإناث.

وفي مقاربة نقديّة تغييريّة، سعت النّسويّة إلى إعادة تعريف طبيعة الأدوار الأسريّة التقليديّة وتعيين كيفيّة توزيعها بين الزّوجين، وعلى رأس هذه الأدوار «دور الأمومة»،

وهو الذي، بحسب المنظور النّسويّ، استمرَّ لسنين طويلة حبيس التّقاليد والعادات الاجتماعيّة؛ يُحدّد المرأة بوظيفة يحصرها في مجرّد رحم للولادة فحسب. في هذا المجال، تشرح «دو بوفوار»، في كتابها «الجنس الآخر» أو «الجنس الثّاني»، كيفيّة تغيّر موقف المرأة تُجاه جسدها ووظائفها الجسديّة على مرّ السنين، وتأثير «المجتمع الذّكوريّ» على هذا الموقف.

بالإضافة إلى ما ذُكر، من الأمور الأساسيّة التي تَبني عليها النّسويّة مطالبها، ما تُصنّفه «واقع العنف المزمن» الذي ما زالت تتعرّض له المرأة، بسبب طبيعتها وموقعها ووضعها في النّظام الأبويّ. إنّ «العنف ضدّ المرأة» هو، بحسب النّسويّة، ركن من أركان النّظام الأبويّ والسّلطة الذّكوريّة. بناءً عليه، تدعو النّسويّة إلى تغيير النّظام الأبويّ أو استبداله بنظام آخر تسوده المساواة، وتاليًا إنهاء العنف على أنواعه وأشكاله؛ ومنها العنف الجنسيّ في حقّ المرأة. وتدّعي النّسويّة، أنّ النّظام البطريركيّ يُشوّه العلاقات بين الرّجال والنّساء ويشجّع على العنف ضدّ المرأة، تحت أشكال عدّة، منها؛ الاغتصاب والعنف المنزليّ الأسريّ والتّحرّش الجنسيّ والخلاعيّة والإباحيّة.

في هذا الميدان، تقف النّسويّة في وجه المحرّمات الاجتماعيّة الثقافيّة (Tabou)، وتنادي بالاستقلال الذّاتيّ والحرّيّة الشّخصيّة بشكل عامّ، والقرار الذّاتيّ الحرّ بشكل خاصّ. فالإنسان سيّد نفسه وجسده، رجلًا كان أم امرأة. لذلك؛ تدعم النّسويّة مسألة تحكّم المرأة بجسدها بالكامل وحقّها في اتّخاذ قرارها الحرّ في ما يخصّ ممارسة الجنس والزّواج والإنجاب، وحتّى في مسائل إشكاليّة تُعدّ حسّاسة ودقيقة على كافّة المستويات الاجتماعيّة-الثّقافيّة والدّينيّة والقيميّة؛ مثل الحقّ في اختيار الإبقاء على الجنين أو إجهاضه. وبحسب النّسويّة، للمرأة وحدها الحقّ في التحكّم بجسدها واتّخاذ القرارات المتعلّقة به. ولا يعود إلى الرّجل، أيًّا كان هذا الرّجل، سواء أكان زوجًا أم أبًا أم أخًا أم مُشرّعًا أم طبيبًا، أن يتدخّل في هذه الشّؤون الخاصّة بالمرأة أو أن يديرها.

وبناءً على مبدأَي الحريّة والاستقلاليّة الذاتيّة، تُسجّل معظم النّسويّات دعمها الكامل للشّذوذ الجنسيّ، وتضع كلّ دعمها ومناصرتها للشّاذّين في سبيل تخطّي العوائق والصّعوبات التي تعترضهم في ثقافة تسودها ما يُسمّى بـ«الجنسيّة الغيريّة»، وهي التّرجمة العربيّة لـ(Heterosexuality).

نسويّات النّسويّة

بالرّغم من أنّ التّيّارات النّسويّة المختلفة تتّفق على عناوين كثيرة، وعلى رأسها «المساواة بين الرّجل والمرأة»، إلّا أنّها تختلف أيضًا على كثير من الأمور. ومن بين النّقاط الخلافيّة، ما يتعلّق بالمفاهيم وتعريفاتها وتحديداتها، فضلًا عن طرق تحقيق المتطلّبات والأهداف المنشودة ووسائله. وبناء على هذه الاختلافات، تنقسم النّسويّة إلى نسويّات عدّة، تنطلق كلّ واحدة منها من نظريّات وأفكار معيّنة تميّزها عن غيرها. ومن أبرز الفرق النّسويّة التي يعرفها العالم: النّسويّة اللّيبراليّة والنّسويّة الاشتراكيّة والنّسويّة الرّاديكاليّة.

1. النّسويّة اللّيبراليّة:

تنطلق النّسويّة اللّيبراليّة من الفكر اللّيبراليّ الكلاسيكيّ الذي تتمحور فلسفته حول الفرديّة أو الإنسان ـ الفرد. الفرد، بحسب هذه الفلسفة، هو محور الوجود وهو الهدف والمقياس. والفرد، بحسب التّوجّه النّسويّ اللّيبراليّ، يجب أن يكون حرًّا ليتمكّن من تحقيق ذاته، وذلك بعد عمليّة بناء الذّات التي تتحقّق بتطوير المهارات والمواهب وملاحقة المصالح الفرديّة وتحقيقها.

لا تسعى النّسويّة اللّيبراليّة، مثل غيرها من النّسويّات، إلى تغيير النّظام الاجتماعيّ الاقتصاديّ القائم والمعمول به في المجتمع، لكنّها تعمل جاهدة إلى فرض التّغييرات من داخل النّظام؛ وذلك لتوسيع رقعة حقوق النّساء وفرصهنّ، وتحريرهنّ من أثقال العادات والتّقاليد وكلّ ما يقف في درب حريّتهنّ من «ثقافة ذكوريّة». بكلام آخر، تحاول النّسويّة اللّيبراليّة تحسين ظروف النّساء، ولكن من ضمن السّياق العامّ للنّظام القائم الذي وُجدن فيه، ومن دون العمل على تغييره واستبداله بنظام آخر وفاق براديغمات وقواعد اجتماعيّة جديدة.

كما تطالب هذه النّسويّة بالحريّة التّامة للنّساء، خاصّة في ما يتعلّق بالجسد والأمومة والإنجاب. تنتقد اللّيبراليّات التّفاوتات الاجتماعيّة القائمة على الاختلافات البيولوجيّة بين الرّجل والمرأة، وتسعى إلى تحسين حقّ الأمّ العاملة بفُرص أمومة ورعاية الأطفال. وانطلاقًا من إيمانهنّ بحريّة الفرد وحقوقه، لا تعتقد النّسويّات اللّيبراليّات أنّ من واجب النّساء العمل بشكل جماعيّ، ولا يُعطين أهميّة كبرى للعمل ضمن مجموعات؛ فكلّ إنسان، رجلًا كان أم امرأة، وبعمله الدؤوب، يمكنه تحسين أوضاعه وتغيير حياته، بشرط واحد، وهو إزالة

العوائـق مـن أمامـه؛ تشـريعيّة كانـت أم ثقافيّـة.

اللّيبراليّـة، كمـا أيّ نظريّـة أخـرى ارتبطـت بالنّسـويّة، هـي نتـاج المجتمـع والبيئـة الثّقافيّـة والاقتصاديّـة والسّياسـيّة التـي وُلـدت فيهـا. وتاليًـا، تتغيّـر بتغيّـر المجتمـع والسّـياقات التّابعـة لـه. وعالميًّـا، بتنـا اليـوم نختبـر نوعًـا مختلفًـا -إلى حـدّ مـا- مـن النّسـويّة اللّيبراليّـة، وهـو مـا يطلـق عليـه «النّسـويّة النّيوليبراليّـة».

نقلـت النّسـويّة النّيوليبراليّـة مركـز الثّقـل فـي العمـل النّسـويّ مـن فكـرة «تحريـر المـرأة» إلـى فكـرة عُـدّت مكمّلـة لهـا؛ ألا وهـي « تمكيـن المـرأة». رأت النّسـويّات النّيوليبراليّـات أنّ نجـاح المـرأة عمليًّـا، فـي سـوق العمـل، واسـتقلالها اقتصاديًّـا وماديًّـا، هـو السّـبيل الوحيـد إلـى تحرّرهـا. بـكلام آخـر، إنّ السّـبيل الوحيـد للتّحـرّر مـن ربقـة العبوديّـة والانعتـاق منهـا، بحسـب النّسـويّات النّيوليبراليّـات، هـو الكفـاءة الشّـخصيّة والمـال.

تدّعـي النّيوليبراليّـات أنّ الطّريقـة الأفضـل للاسـتقلال وصـولًا إلـى درجة «الاسـتغناء عـن الرّجـل» وعـدم السـماح لـه بالتّدخّـل فـي الأمـور الخاصّـة بالمـرأة، سـواء أكانـت ذاتيّـة جسـديّة أم اجتماعيّـة، هـي الاسـتقلاليّة الماديّـة. وفـي هـذا المجـال التّفكيـريّ- التّطبيقـيّ تحديـدًا، ظهـرت شـعارات تدعـو إلـى عـدّ الرّجل «لـزوم ما لا يلـزم»، وصرّحت أنّـه «فـرد يمكـن الاسـتغناء عنـه». فهـذه النّسـويّة لا تؤمـن بالتّعـاون والمشـاركة والتّكامل بيـن الرّجـل والمـرأة، وتعمـل جاهـدة، فـي مقابـل ذلـك، علـى منـع التّدخّـل فـي شـؤون حيـاة المـرأة علـى الأصعـدة كافّـة. وتعتمـد فـي ذلـك علـى دعـم مـا يُعـرف بـ«المؤسّسـات والجمعيّـات غيـر الحكوميّـة» و«منظّمـات المجتمـع المدنـيّ» وتدخّلهـا، والتـي تكـون دائمًـا علـى أهبّـة الاسـتعداد للتدخّـل فـي الأسـر وبيـن الزوجيـن للحفـاظ علـى مـا تصنّفـه حقـوق المـرأة.

أخيـرًا، إنّ النّسـويّة النّيوليبراليّـة، كمـا أختهـا الأكبـر منهـا النّسـويّة اللّيبراليّـة، لا تريـد تغييـر النّظـام القائـم ولا تسـعى إلـى تعديـل قوانيـن سـوق العمـل فيـه؛ بـل تدعـو إلـى التّعايـش مـع النّظـام الرأسـماليّ، وتضـع الكفـاح الاقتصـاديّ الفـرديّ أولويّـة. فهـي تعلـن أنّ علـى كلّ امـرأة أن تحقّـق ذاتهـا، أوّلًا، ومـن أجـل هـذا، لا بـدّ لهـا مـن أن تسـتقلّ ماديًّـا وأن تمتلـك حيـاة مهنيّـة ناجحـة، وأن تدّخـر مـا يكفـي مـن النّقـود لشـراء الحاجيّـات الأساسـيّة والكماليّـات.

مـن ناحيـة ثانيـة، وللأسـباب التـي ذكرناهـا، عـدّت النّيوليبراليّـات الـزّواج والإنجـاب

والأمومة عوائق وعقبات ليس إلّا، تقف في وجه تحقيق المرأة لذاتها. فشجّعنَ، أحيانًا، على التّريّث والتّمهّل في هذه الموضوعات، وأحيانًا أخرى، ذهبنَ بعيدًا إلى حدّ تصنيف الزّواج والإنجاب والأمومة أشكالًا من الانانيّة التي تقيّد المرأة وتمنعها من تحقيق ذاتها، وطالبن بـ«القطيعة» مع هذه المفاهيم عامّة ومفهوم الأمومة خاصّة. وترفض هذه المقاربة النّسويّة كلّ ربط للهويّة الأنثويّة بمفهوم الأمومة، فهي تؤمن أنّ الأصل في التّكوين الجنسيّ للمرأة هو الأنثويّة، أمّا الأمومة فهي حدث عارض قد يحضر أو يغيب.

2. النّسويّة الاشتراكيّة:

نشأت النّسويّة الاشتراكيّة وتطوّرت على أسس «كارل ماركس» (Karl Marx) و«فردريك إنجلز» (Friedrich Engels) وأفكارهما. من وجهة نظر هذه النّسويّة، تغذّي الرّأسماليّة النّظام البطريركيّ وتقوّيه؛ وذلك بتركيز الرأسمال والسّلطة بين أيدي قلّة قليلة من الرّجال المتحكمين.

تؤمن النّسويّة الاشتراكيّة بضرورة العمل الجماعيّ، وبنظرها إنّ الإصلاحات التي تطالب بها النّسويّة اللّيبراليّة وأخواتها غير كافية للتّغيير نحو الأفضل. وتعتقد النّسويّات الاشتراكيّات أنّ العائلات البرجوازيّة المدعومة من النّظام الرّأسماليّ تُنتج ما هو بمثابة «عبوديّة منزليّة»، خاصّة في موضوع العاملات الفقيرات من دول العالم الثّالث. ويدعينَ إلى معالجة هذا الأمر، واستبدال «عبوديّة الزّوجات» و«عبوديّة العاملات في المنازل» بطرق عمل جماعيّة تساعد كلًّا من الزّوجات والأمّهات في الأعمال المنزليّة ورعاية الأطفال.

بالإضافة إلى ذلك، تصرّح النّسويّة الاشتراكيّة أنّ استبدال العائلة التّقليديّة بأخرى تحفظ حقوق المرأة لا يتحقّق إلّا بثورة اشتراكيّة شاملة، ينتج عنها اقتصادٌ قويّ مركزيّ يكون تحت سيطرة الدّولة المركزيّة ويلبّي احتياجات الجميع. وتحوّل جذريّ مثل هذا في المجتمع، بحسب النّسويّة الاشتراكيّة، يتطلّب من النّساء والرّجال السّعي معًا، يدًا بيد، إلى تحقيق التّغيير في النّظام وتحرير المرأة. تنتقد النّسويّة الاشتراكيّة، في هذا المجال، مذهب الفرديّة عند اللّيبراليّات ودعوة هؤلاء إلى العمل والتّغيير بشكل فرديّ. فلتحقيق التّحرّر، بالنّسبة إلى الاشتراكيّات، لا بدّ من العمل على المستوى الجماعيّ.

انطلاقًا من الفكر الماركسيّ، وجّهت النّسويّة الاشتراكيّة اهتمامها نحو النّظام

الرّأسماليّ الاجتماعيّ والتّفاوت الطّبقيّ فيه، وسلّطت الضّوء على البنية الأبويّة البطريركيّة المرتبطة بالاثنين معًا؛ أي الرّأسماليّة والطّبقيّة، والسّابقة لهما برأيها، وكيفيّة مساهمتها كلّها -مجتمعة- في تدعيم قمع المرأة واستغلالها وتأييده.

ساعد الانطلاق من المنظور الماركسيّ النّسويّات الاشتراكيّات، على الرّبط بين الاستغلال الذي تتعرّض له النّساء وبنية الاستغلال الاقتصادي الرأسماليّ. فاضطهاد المرأة وعدم مساواتها بالرّجل، هما نتيجة مباشرة للـ«رأسماليّة» و«النّظام الأبويّ» و«العنصريّة». ولم يقتصر الاستقلال والتحرّر -في نظر الاشتراكيّات- على الطّبقة العاملة في ظلّ الرأسماليّة، إنّما تعداها ليطال النوّع الاجتماعيّ أيضًا. وأحد مؤشّرات الظّلم الاقتصاديّ الذي يلحق بالمرأة، بالنّسبة إلى النّسويّة الاشتراكيّة، هو فجوة الأجور بين الجنسين؛ فالرّجال يكسبون برأيهنّ أكثر للعمل نفسه الذي تؤدّيه النّساء.

3. النّسويّة الرّاديكاليّة:

تُعدّ النّسويّة الرّاديكاليّة النّسويّةَ اللّيبراليّة وملحقاتها غير ملائمة لهذا العصر وغير مجدية فعليًّا. وبالنّسبة إلى الرّاديكاليّات، حتّى الثّورة الاشتراكيّة لن تجدي نفعًا وليس بمقدورها وضع حدٍّ للبطريركيّة الذّكوريّة. بدل ذلك، وبحسب الرّاديكاليّات من النّسويّات، من الأجدى العمل على إزالة الجندريّة من أساسها، للوصول إلى المساواة.

ووفاقًا للرّاديكاليّات، إنّ دور المرأة في البيت، المتمثّل خاصّة في الإنجاب والعناية بالأطفال ولعب دور الأمّ التّقليدي المعروف والمعهود، هو في أساس تبعيّتها. ويقترحن في سبيل إزالة الجندريّة وآثارها من جذورها، اعتماد الوسائل والتّكنولوجيا المتطوّرة في المجالات المتعلّقة بالنّساء؛ مثل الحمل والإنجاب، بما فيها حريّة الوصول إلى وسائل منع الحمل والتحكّم بالحياة الجنسيّة والإجهاض، وهي ما يُعرف بالتّكنولوجيا الإنجابيّة أو التّناسليّة؛ وذلك من أجل الوصول إلى إمكانيّة فصل جسد المرأة عن المعاني الثقافيّة والأدوار والرّموز والقيم التي يُلصقها المجتمع به.

بمحو النّظرة المجتمعيّة إلى الأنوثة وحذف الأمومة وتعريتها من مفهوم مفبرك ذكوريًّا، تحاجج النّسويّات الرّاديكاليّات أنّ المجتمع سيتخلّى بشكل تامّ عن النّظام العائليّ التّقليديّ المعهود والمعمول به، وسيُعمل على تحرير المرأة من «عبوديّة

الزّواج» و«طغيان العائلة» و«أنانيّة الإنجاب» و«قيود العناية بالأطفال» و«عبوديّة الأمومة» بشكل كامل. هذه الرّؤية الرّاديكاليّة تقول بمجتمع متحرّر من الذّكوريّة والجندريّة والبطريركيّة وكلّ القيود الأخرى، بما فيها: الأمومة والعائلة والأبناء والزّوج، المكبّلة للمرأة. لذلك؛ عدّها البعض ثورة أكثر راديكاليّة من تلك التي نادى بها كارل ماركس نفسه.

بالإضافة إلى ما ذُكر، تنادي هذه النّسويّة بالحرّيّة الجنسيّة والجسديّة المطلقة. وجزء لا يُستهان به من أدبيّاتها وإعلاناتها وورش أعمالها وتدريباتها يتمحور حول الدّفاع عن المغايرين والمثليّين جنسيًّا. كما وتسلّط الضّوء، بشكل كبير، على الاستغلال الجنسيّ الذي تتعرّض له النّساء، معيدة أساس العنف الجسديّ والمعنويّ وجذوره -كما غيرها من النّسويّات- إلى النّظام الأبويّ البطريركيّ.

يتفرّع من النّسويّة الرّاديكاليّة نسويات عدّة؛ منها -على سبيل المثال لا الحصر-: النّسويّة الرّاديكاليّة التي تُسمّى بـ«التحليليّة»، والتي تحاول أن تشرح علاقات القوّة بين الرّجال والنّساء بإعادة صياغة نظريّات «فرويد» للعواطف الباطنيّة واللّاشعوريّة والمشاعر الإنسانيّة وتطوّر مسيرة الطّفولة. والمفارقة هنا، أنّ تيارات نسويّة كثيرة، عدّت التّحليل النّفسيّ، منذ «سيغموند فرويد» الذي ركّز على الطّفل وتجاهل الأم، رازحًا تحت ثقل «العقدة التّقليديّة للثّقافة الأبويّة».

4. النّسويّة التّابعة:

هي النّسويّة التي لا هُويّة واضحة لها ولا مبادىء أو مرتكزات فكريّة محدّدة. هي مُقلّدة، لا تملك شخصيّة تميّزها؛ بل تردّد ما تقوله النّسويّات، وبشكل خاصّ الغربيّات منهنّ، ولا جديد لها خاصّ بها، إنّما تتبنّى شراذم الأفكار من هنا وهناك، ومن هذه النّسويّة وتلك. وتشكّل موزاييكًا متبدلًا من المفاهيم والأهداف؛ وذلك بحسب أجندات الجهات المانحة والتّوجّهات العالميّة الطّاغية والمصالح الشّخصيّة-الفئويّة.

تُعيد بعض الانتقادات الضّياع والتّخبّط بين أفكار ومفاهيم مختلفة وعدم الرّسوّ على مبادئ واضحة لدى هذه النّسويّة إلى «التّبعيّة الكاملة» لنسويّات في دول العالم الكبرى و«التّقليد الأعمى» لهنّ. ويرجّح، بعد الغوص في التّحليل النّفسيّ-الاجتماعيّ، أنّ أسباب التبعيّة الحقيقيّة تعود إلى ما يسمّى «أزمة الهويّة» وما ينتج عنها من عدم قدرة على تحديد المصالح، وتاليًا ضياع الأهداف والقيم

وما يرافقه أيضًا من «شعور بالدّونيّة» والإحساس بالفراغ ومظاهر التّشبّه بالآخر والتّماهي معه وتقليده.

من ناحية أخرى، تُربط تبعيّة هذه النّسويّة بدوافع العمل في هذا المجال المصبوغ بالطّابع المهنيّ بعد أن كان في بداياته تطوّعيًّا صرفًا. وبحسب هذه المقاربة، لم يعد ثمّة قضايا إنسانيّة ومتطوّعون إنسانيّون وجنود مجهولون؛ «أصحاب قضيّة»، مستعدّون لبذل الغالي والنّفيس من أجلها، إنّما، يوجد اليوم «ترندات» (TRENDS)؛ وهي نزعات واتّجاهات أقرب إلى «موضة رائجة»، ولكنّها تظهر فجأة وتختفي أيضًا فجأة. إنّ ظهور هذه «الموضة» واختفاءها يتعلّق بشكل مباشر بعمليّات التّمويل وأجندات الجهات المانحة وأهدافها. هذه «الموضة-الترند» تنتهي عادة بانتهاء عمليّة التّمويل.

إنَّ «التّبعيّة النّسويّة»، وفاق بعض المحلّلين، هي في أساسها ماديّة بحت، ترتبط بمصادر التّمويل والجهات المانحة والفاعلين المحليّين الذين يعتمدون مبدأ «التّمويل ثمّ القضيّة». ويتجسّد هذا الأخير في التّفكير بالمال، ومن ثمّ البحث عن مصادر تمويل، وأخيرًا العمل على تنفيذ المشاريع. تكمن المشكلة الرّئيسة هنا في أولويّة المال؛ فهو المحرّك الرّئيس والهدف الأوّل والأخير، في حين أنّ المموّل هو صاحب الكلمة الفصل في الموضوعات المختارة والأجندة وطرق التّنفيذ المحدّدة، والتي يفرضها على الفاعلين المقبلين على تنفيذ المشاريع. أمّا المشكلة الثّانية، فتكمن بالإقبال على مشاريع تُعنى بموضوع المرأة وحقوقها والمساواة بين الرّجل والمرأة، في ظلّ غياب تامّ لرؤية شاملة واستراتيجيّة واضحة ونيّة في المتابعة والتوصّل إلى حلول فعليّة للمشاكل على أرض الواقع. فالغاية والوسيلة تتعلّقان بالمال والرّبح المادّيّ، قبل أيّ شيء آخر، والمنهج العقليّ-العمليّ التّطبيقيّ محصور بهذا الاتّجاه، لا غير.

إنّ الكلمة المفتاح لفهم التّبعيّة النّسويّة هذه هي «الدّوافع». فإذا قوربت المسألة من زاوية الدّوافع لدى معظم المقبلين والمقبلات والفاعلين والفاعلات، من أتباع النّسويّة، يُلاحظ، بشكل واضح، أنّها تتمحور بمعظمها حول المنفعة الآنيّة الشّخصيّة.

وفي ما يتعلّق بمناهج التّفكير وطرق العمل التّطبيقيّ، تقع النّسويّة التّابعة في فخاخ النّقل والاقتباس الأعميين للأفكار والمفاهيم المستوردة المبتذلة والرّائجة

التي تعمل على إسقاطها على الواقع المحلّيّ وتسويقها، من دون الأخذ بالحسبان السّياقات والبيئات الاجتماعيّة الثقافيّة المختلفة بين البلد المصدّر والبلد المستورد.

وبسبب انعكاسات العولمة وأُحاديّة النّظام الاقتصاديّ الرّأسماليّ اللّيبراليّ، بالإضافة إلى التّوجّه المصلحيّ، يتماهى خطاب النّسويّة التّابعة، إلى حدّ كبير وفي معظم الأوقات، مع الخطاب النّسويّ اللّيبراليّ الذي يتبنّى رؤية فرديّة ـ ماديّة، ويقارب الأمور من زاوية الاقتصاد الرّأسماليّ اللّيبراليّ والسّوق الحرّة، ويضع الكسب المادّيّ والاستقلاليّة الماديّة في قائمة الأولويّات، أمّا مصلحة المجتمع والعائلة والإنجاب والأمومة، فغالبًا ما يعدّها عوائق تقف في وجه المرأة وتمنعها من ممارسة دورها كاملًا. وفي أساس دور المرأة، بحسب هذا المنظور اللّيبراليّ، التفرّغ الكامل للقيام بالدّور الفاعل في الدّورة الاقتصاديّة الإنتاجيّة ـ الاستهلاكيّة، وتشكيل وسيلة فاعلة في سوق البيع والشّراء.

عوامل موحّدة للنّسويّات المختلفة

رغم الاختلافات الموجودة بين التّيّارات والتوجّهات النّسويّة المتنوّعة، إلّا أنّ ثمّة أفكارًا وقواسم مشتركة تجمع النّسويّات. وبحسب «كريس بيسلي»، في كتابه «ما هي النّسويّة؟ مدخل إلى النظريّة النّسويّة»، إنّ العامل الموحّد لجميع التّيّارات والاتّجاهات النّسويّة المتنوّعة هو اهتمامها، جميعها، بمسألة «تبعيّة الجنس الأنثويّ» و«سيطرة الجنس الذّكوريّ».

وترى «غاردنر» أنّ العامل الجامع للنّسويّات هو استكشاف «البناء الاجتماعيّ للذّكوريّة» وآثاره بهدف المساواة بين الجنسين. وعن نقطة التّوافق الأساسيّة بين النّسويّات، تقول «سوزان جيمس» أنّ: «صرح النّسويّة مشيّد على النّظرة القائلة بأنّ المرأة مقموعة ومحرومة، ولا تحظى بما يحظى به الرّجل، وأنّ هذا الوضع ليس له من مبرر قانونيّ أو أخلاقي».

النّسويّة بين مؤيّد ومعارض

إنّ الشّعوب والمجتمعات منقسمة على نفسها في ما يخصّ النّسويّة؛ فالبعض يضمّ صوته إلى صوت النّسويّة، والبعض الآخر لا يتّفق معها؛ لا بل يرى أنّ المنظور النّسويّ معوجّ ولا يصلح إلّا لزعزعة المجتمعات وتفكيكها. وقراءة

الواقع الموضوعيّ تدلّ على أنّ النّسويّة، بطروحاتها التي تربطها بالتّقدّم والحريّة والدّيمقراطيّة والمساواة، تملك نوعًا من الجاذبيّة تشدّ إليها الكثير من الأفراد، وفي الوقت نفسه تستفزّ البعض الآخر من النّاس، وتتعرّض للكثير من الانتقادات. واللّافت في الأمر، أنّها لا تثير، كما يتوقّع أو يعتقد البعض، حفيظة بعض الرّجال فقط، إنّما والكثير من النّساء أيضًا.

يربط المدافعون عن النّسويّة مسألة عدم تقبّل النّسويّة وما تطالب به، ومناهضتها وصولًا إلى درجة محاربتها، بالتّربية والتّنشئة الاجتماعيّة في المجتمعات المحافظة التقليديّة. فبالنّسبة إلى هؤلاء، إنّ منتقدي النّسويّة ومناهضيها، من رجال ونساء، هم كذلك فقط لأنّهم تربّوا بطريقة معيّنة تقليديّة، ويحملون «ذهنيّة رجعيّة» و«أفكارًا محافظة» وعادات و«تقاليد بالية» تتعلّق بالمرأة ودورها وحقوقها. بحسب هذه المقاربة، يعارض هؤلاء النّسويّة؛ لأنّها، باعتقادهم، تتعارض مع القيم التّقليديّة أو المعتقدات الدّينيّة.

وبالنّسبة إلى البعض الآخر من المدافعين عن النّسويّة، إنّ المسألة هي مسألة مصالح وامتيازات. فمن الرّجال من يعارض المساواة بين المرأة والرّجل، للأسباب نفسها التي من أجلها عارض الكثير من الرّجال البيض تاريخيًّا المساواة والحقوق الاجتماعيّة التي طالب بها الأفريقيّون المهاجرون، وكلُّ من يمتلك لون بشرة مختلف عن لون الرّجل الأبيض؛ وذلك لأنّ الرّجل الأبيض المتسلّط والمهيمن أراد المحافظة على الامتيازات الخاصّة التي يتمتّع بها.

وكما أنّ ثمّة مَن حمل راية الدّفاع عن المرأة، كذلك ظهر نساء ورجال، من مختلف الطّبقات الاجتماعيّة والدّرجات الأكاديميّة والاختصاصات العلميّة، حملوا راية مناهضة النّسويّة، والبعض منهم لم يكتفوا بذلك فقط؛ بل حملوا راية الدّفاع عن الرّجل أيضًا، وهاجموا النّسويّة بأشكالها المختلفة وفنّدوا طروحاتها وأطلقوا انتقاداتهم علنًا. وبالرّغم من أنّ صوتهم غير مسموع بقوّة مقارنة بصوت النّسويّة، نظرًا إلى عدّة أسباب أهمّها أنّ امبراطوريّة الإعلام والإعلان لا تسلّط الضّوء عليهم كما تفعل مع النّسويّة، يجد الباحث المتفحّص الكثير من التّيّارات الاجتماعيّة التي تشكّلت ردّة فعل على النّسويّة، وهي نسائيّة بمعظمها، تدعو إلى مناهضة النّسويّة وما تنشره من أفكار وتزرعه من سلوكات. ومن هذه التّيّارات المعارضة ما يُعرف بـ«التّيّار المعادي للنّسويّة» و«نساء ضدّ النّسويّة» و«سيّدات ضدّ النّسويّة» وتيّار

«ما بعد النّسويّة»، وأتباع هذه التّيّارات ينبّهون إلى أنّ أفكار النّسويّة وسلوكاتها مليئة بالتّناقضات والانحرافات، وتشكّل خطرًا على المجتمعات.

وكما خرج تيّار نسويّ يُعنى بموضوعات النّساء ويدافع عنها، لأوّل مرّة، إلى الضّوء في أميركا، كذلك ظهر إلى العلن، لأوّل مرة، وفي أميركا أيضًا، تيّار رجاليّ يُعرّف نفسه بالتّيّار «المدافع عن الرجال»؛ يُعنى بموضوعات الرّجال والدّفاع عنهم وحمايتهم، رافضًا الاتّهامات التي يعدّها ظالمة بحقّهم، والتي لا تُلصق فقط بالرّجال إنّما بكلّ من يعارض النّسويّة أو يناهضها. وهؤلاء الرّجال، المناوئون للنّسويّة والمدافعون عن الرّجل، كانوا سبّاقين ورائدين في هذا المجال، وما قالوه ويقولونه عن النّسويّة، لم يجرؤ الكثير من الرّجال والنّساء على قوله في بلاد أخرى، حتّى في أميركا نفسها. وتجسّدت في معظم الأحيان جرأة هؤلاء المدافعين عن الرّجال والمناهضين للنسويّة، على شكل أسئلة ومقاربات نقديّة إشكاليّة، تناولت في ما تناولته، مسألة الحقّ بالانتقاد عامّة وانتقاد النّسويّة خاصّة، بالإضافة إلى طرح علامات الاستفهام المتباينة على الآليّات والتّقنيّات الدفاعيّة المختلفة التي تعتمدها النّسويّة عامّة لصدّ عمليّات النّقد ومنعها.

كانت الأسئلة التي طرحوها واضحة ومباشرة؛ ومنها، بداية: هل من المسموح انتقاد النّسويّة؟ ولماذا يتردّد المرء أينما كان عند تطرّقه إلى موضوع النّسويّة، ويشعر كأنّه يلامس موضوعًا مقدّسًا ومحرّمًا، وحقيقة مطلقة وثابتة، لا يجوز الاقتراب منها وإعمال العقل فيها نقدًا وتمحيصًا؟ ولماذا يجد الإنسان نفسه، وهو يقارب موضوع النّسويّة بكل تفرّعاته، وكأنّه أمام فكر أُحاديّ يكثر الكلام عنه والإفراط في تداوله، ولكن بطريقة لا تقبل الشّكّ فيه ونقده، وبأسلوب عقابيّ على طريقة «من ليس معنا فهو ضدّنا»، وتاليًا فليتحمّل العواقب إذا كان ضدّنا؟

يضع النّقد هذه الأسئلة ضمن مجال الحريّات العامّة وحريّة التّعبير خاصّة، ويشير إلى أنّ اعتماد النّسويّة «طريقة الاستقطاب» Polarization، القائمة على تقنيّات الدّعاية؛ ومنها: التّحريض والتّخويف والتّرهيب، والتي تُقسّم المجتمعات إلى جزأين: «جزء مع النّسويّة وهو خيّر ومتقدّم» و«جزء ضدّ النّسويّة وهو شيطانيّ شرّير متخلّف»، جعل من النّسويّة فريقًا تسوده معتقدات جامدة متطرّفة لا يؤمن بالصّراع الفكريّ واحترام الرّأي الآخر.

إنّ مقاربة النّسويّات لموضوع المرأة بالأسلوب القمعيّ، التّبسيطيّ والحسابيّ،

على أساس «نحن الحريّة وهم العبوديّة» و «نحن الخير وهم الشرّ» و «إمّا معنا أو ضدّنا»، لم تترك مجالًا أمام الحوار البنّاء والتّفكير النّقديّ الموضوعي؛ لا بل، العكس تمامًا، إذ خلقت نوعًا من «الإرهاب الفكريّ» تجاه كلّ من تسوّل له نفسه طرح الأسئلة والشّكوك. والسّؤال الذي يُطرح في هذا السّياق: هل من المسموح أن يتساءل المرء، أيًّا كان هذا المرء، عن النّسويّة وأجنداتها وتوجّهاتها وسلوكاتها وأهدافها؟

بإمكان الفرد، بحسب النّقد الموجّه إلى النّسويّة، أن ينتقد من وما يشاء بكلّ حريّة وراحة بال، شرط ألّا يقترب من النّسويّة. بإمكانه أن ينتقد دولًا وحكومات ورؤساء ومنظّمات أمميّة، وسياساتها ومصالحها؛ لا بل بإمكانه انتقاد أعضاء الأمم المتّحدة الـ129 وزعماء الدّول الكبرى والصّغرى، وسيُردّ عليه بالحجج والمنطق، ولن يحكم عليه أحد بالتخلّف والعنصريّة، ولن يُواجه بأبشع الاتّهامات وأفظع الأحكام. ولكن، بمجرّد أن يقترب من النّسويّة أو يلمّح تلميحًا إليها، مشكّكًا أو ناقدًا، حتّى تقوم الدّنيا ولا تقعد ضدّه، فيُربط وكلامه بالعصور الوسطى والرّجعيّة والخشبيّة والظّلاميّة والكراهيّة والفاشيّة والتّعصّب الأعمى والجهل والتّحجّر والتّأخّر والذّكوريّة الفارغة المتخلّفة التي تحطّ من شأن المرأة وتميّز ضدّ كيانها ومصالحها، وإلى ما يتبع ذلك من أحكام واتّهامات جاهزة.

عندما ينتقد أحدهم أو يسأل عن واقع المرأة ويشكّك في بعض الأمور التي تنادي بها النّسويّة، من الواجب من النّاحية المقابلة، وعلى أساس مبدأ احترام الرّأي الآخر والحقّ في التّعبير بحريّة، أن تؤخذ هذه التّساؤلات بشكل علميّ وعلى محمل الجدّ؛ فلربّما تكون الانتقادات والتّساؤلات نتيجة تفعيل العقل والحسّ النّقديّ والشّعور بالمسؤوليّة الاجتماعيّة والأخلاقيّة وليست نتيجة نظرة دونيّة تمييزيّة تُجاه المرأة.

إنّ التّكتيك الذي تستخدمه النّسويّة، والقائم على تقنيّة «شيطنة» و«تجريم» و«ترهيب» كلّ من يجرؤ ويسأل وينتقد، مُعتمد في مجالات كثيرة، خاصّة في السّياسة والإعلام والإعلان، وهدفه التّلاعب بعقول النّاس وترويضها والحجر عليها. فهو يدين ويجرّم من يتجرّأ وينتقد، ويجعله وحشًا لا إنسانًا، فاقدًا للوعي والمسؤوليّة. ولأنّه كذلك؛ أي فاقد للوعي والحسّ بالمسؤولية، يسمح لنفسه المسّ بما يبغي أصحاب التّكتيك جعله من المقدّسات والمحرّمات التي لا يجوز الاقتراب

منها. وبهذه الطّريقة، يُتحكّم به عقلًا ونفسًا وسلوكًا؛ ليكون درسًا وعبرة للآخرين. هذه التّقنيّة الخطيرة مدروسة على المستوى النّفسيّ الاجتماعيّ، وقد أثبتت نجاحها على الصّعيد العمليّ التّطبيقيّ، وهي تعود بالنّتائج المطلوبة من مستخدميها؛ لأنّ الأكثرية -بحسب الأبحاث النّفسيّة الاجتماعيّة في هذا المجال- تنصاع وتقع في فخاخ التّضليل والتّرغيب والتّرهيب والتّهويل. أمّا الباقين، فهم يشكّلون قلّة قليلة جدًّا ممّن لا تسري عليهم تقنيّات التّلاعب والتّضليل.

هم «أقليّة»، بحسب علم النّفس الاجتماعيّ، مَن لا يقعون في شباك تقنيّات التّلاعب بالرّأي العامّ. فمن يستطيع، على سبيل المثال لا الحصر، أن يحمل صبغة أو وصمة تعرّفه بأنّه غير إنسانيّ ومتخلّف وذكوريّ متحجّر، وصاحب عقليّة ولغة خشبيّتين ضدّ المرأة وتحرّرها؟ إنّ صبغة كهذه، إذا أُلصقت بإنسان، كافية ومن شأنها، لوحدها، أن تثبّط من عزيمته وتمنعه من قول ما يفكّر به، فلا يجرؤ بعدها على الكلام المعاكس المنتقد؛ لا بل سنراه يعمد إلى المدح وطلب القرب في معظم الأحيان.

لكي تهرب من المواجهة؛ لا بل لكي تمنع عمليّة التّفكير والنّقد، تربط النّسويّة كلّ نقد لها ولأفكارها ولتوجّهاتها بـ«الميزوجينيّة» (كره النّساء ومعاداتهنّ) والذّكوريّة والبطريركيّة واللّاإنسانيّة والتّخلّف والرّجعيّة والتّعصّب الأعمى، وغيرها من الأحكام والصّفات، جاعلة النّقد والمنتقد وهذه الصّفات في خانة واحدة. إنّ عمليّة الرّبط الحاصلة هذه، من شأنها أن تقمع كلّ من يتجرّأ وينتقد. بحسب «تشاخوتين»، إنّ «الأكثريّة» من النّاس تتبع وتنصاع، وذلك تحت وقع الأحكام والاتّهامات والضّغوطات المرفقة بالإشاعات والشّعارات والصّور والألفاظ الرّنّانة الموجَّهة والموجِّهة، المبرمَجة والمبرمِجة، التي يتعرّض لها المجتمع. في حين أنّ الفئة التي لا ترضخ ولا تنصاع هي أقليّة، وتنقسم على نفسها إلى جزأين:

أ. جزء فاعل ديناميكيّ يُرفق الكلام بالفعل ويتجرّأ على مواجهة الألاعيب المعتمدة غير آبهٍ بالآثار المترتّبة عليها؛ فيعارض متحمّلًا أبشع الصّفات والصّبغات التي تُطلق عليه وتُلصق به.

ب. جزء سلبيّ غير فاعل، يفكّر وينتقد، ولكنّه ينأى بنفسه عن المتاعب و«وجع الرأس»؛ فهو يشاهد من بعيد ولا يتدخّل.

وفي ما بعد، أكّد «ستانلي ملغرام» على الفكرة نفسها، بوساطة التّجارب

العمليّة المتعلّقة بالتّبعيّة والطّاعة والانصياع في مجال علم النّفس الاجتماعيّ. فبحسب «ملغرام»، إذا وصلت عمليّات الرّبط (التي ذكرناها في ما تقدّم) والتّكرار والتّكريس (التّثبيت) والبرمجة، ببعضها البعض، سيُتوصّل إلى فرض الإذعان والانصياع عند مجموعة كبيرة من البشر الذين يشكّلون «الأكثريّة»، وسينتج - تحت ضغط هذه الأخيرة- حالة من «العدوى»، كما يسمّيها «غوستاف لوبون» في كتابه «سيكولوجيا الجماهير»، من شأنها خلق موجة عارمة -أشبه بموضة جارفة- تدفع بالأفراد غير المنصاعين نحو الإذعان والرّضوخ ومجاراة الأكثريّة. يقع الفرد، في هذه الحالة، تحت نوعين من الضّغوط:

- النّوع الأوّل: له علاقة بالأحجام والأعداد والأرقام؛ فيفكّر الفرد وفاق الشّكل التّالي: إذا كان كلّ هؤلاء النّاس، وهم يشكّلون أكثريّة ساحقة، يفكّرون ويتصرّفون بالطّريقة X نفسها ويتبنّون الموقف Y فلا بدّ من أن يكونوا على حقّ وأنا المخطئ، ومن الأفضل لي أن ألتحق بهم قبل فوات الاوان.
- النّوع الثّاني: يكون الفرد فيه -من الضّغوط- شبه واثق من صحّة معرفته، وقادرًا على التّمييز بين «الوقائع الفعليّة والوقائع المصطنعة» والوقائع والظّواهر الاجتماعيّة بشكل عامّ والدّعاية. ولكن، خوفًا من أن ترفضه جماعة «الأكثريّة» ومن أن تخرجه من صفوفها، وتجنّبًا للتّعرّض للعزلة وخسارة الشّعور بالأمان النّفسيّ والاجتماعيّ، يجاري ويمتثل لمعايير الأكثريّة وآرائها وسلوكاتها طواعيّة.

من زاوية التّحليل النّفسيّ الاجتماعيّ، لا يوجد بالضّرورة علاقة مباشرة وآليّة «أوتوماتيكيّة» بين عمليّة انتقاد النّسويّة والنّظرة الدّونيّة أو التّمييزيّة بحقّ المرأة، أو حتّى بين الانتقاد وعدم الاعتراف بحقوقها إنسانًا مثلها مثل كلّ إنسان ومواطن، في مجتمع يحفظ الحقوق ويحترم مواطنيه. وبناء على هذا التّحليل النّقديّ العلميّ، تجدر الإشارة إلى أنّه عند انتقاد النّسويّة لا يكون الانتقاد بالضّرورة متعلّقًا بطبيعتها الأنثويّة بقدر ما هو متعلّق بما تقوم به وتروّج له وتطالب به.

من الممكن، طبعًا، انتقاد الانتقاد الموجّه إلى النّسويّة وتبيان عدم صحّته، ولكنّ هذا الامر يختلف كلّيًا عن الموقف المعادي الآليّ الأوتوماتيكيّ، الحاضر الجاهز أبدًا للانقضاض على كلّ انتقاد أو حجّة أو فكرة لا تتّفق والنّسويّة، والحكم على صاحبها بالميزوجينيّة (كره النّساء ومعاداتهنّ) والجهل والتّخلّف والرّجعيّة

والتّعصّب والتّحجّر. والهدف الأخير من هذه التّقنيّة المستخدمة هو منع التفكير، وصدّ كلّ حوار أو جدل يمكن أن يوصل إلى نتائج مغايرة لما تريده النّسويّة. ولكن، بحسب بعض المنتقدين، إنّ النّسويّات، بهذه الطّريقة التي يعتمدنها، يُلحقن الضّرر بأنفسهنّ، ومع الوقت سيفقدن كلّ شرعيّة في قضيّة يحسبن أنّهنّ يدافعن عنها.

إشكاليّات ومقاربات نقديّة للنّسويّة

1. الواقع في ظلّ التّعميم والاختزال والتّفرقة:

تعمد النّسويّة - بطريقة أو بأخرى- إلى حصر كلّ المشاكل الإنسانيّة الاجتماعيّة واختزالها بجنس الإنسان، في حين أنّ الجنس ليس الممرّ الوحيد لمعظم هذه المشاكل؛ مثل عمليّات التّمييز والتّهميش والحرمان والقمع والاضطهاد والاستغلال؛ بل ثمّة ممرات ومنافذ أخرى؛ مثل الاحتلال وإرهاب الدّولة والاستعمار والإقطاعيّة والفساد على أشكاله وأنواعه واللّون والنّسل والسّنّ والعرقيّة والإثنيّة والطّائفيّة والمذهبيّة والإعاقة، وكثير غيرها مبنيّ على أسس عدّة، من أهمّها مبدأ «من يملك السّلطة أو القوّة ومن لا يملكها». يواكب هذا المبدأ نظرات ومقاربات دونيّة أو فوقيّة وأشكالًا مختلفة من العنصريّة والأفعال القائمة على التّمييز والاستغلال. فأين النّسويّة من هذه المنافذ والممرّات الإشكاليّة؟ وهل تساهم في سدّها حين تختصر كلّ هذه المشاكل وتحصرها في بعد واحد هو جنس الإنسان؟

تختزل النّسويّة كلّ المشاكل بجنس الإنسان؛ ما يدفع، بشكل إجباريّ، إلى جعل المرأة ضحيّة مؤبّدة، وفي المقابل، جعل الرّجل ظالمًا مستبدًّا وعنيفًا. حجّة المعارضين لهذا «الاختزال على أساس الجنس» تقول بوجوب الاهتمام بالإنسان كونه إنسانًا، رجلًا كان أم امرأة؛ فالنّساء بشر مثل الرّجال، وحقوق المرأة هي حقوق كلّ إنسان. وإن كان من أزمة تخصّ المرأة اليوم فهي جزء من أزمة الإنسان. المرأة إنسان والرّجل إنسان، والأولويّة للإنسان. فلا يجب أن يطغى الجنس على الإنسانيّة؛ لا جنس الرّجل على إنسانيّته ولا جنس المرأة على إنسانيّتها. تشكّل هذه المقاربة النّقديّة اختلافًا جوهريًّا عن المقاربات النّسويّة والتّعميمات التي تُطلقها، ومنها ما جاء في قول «سيمون دو بوفوار» الشّهير: «يُعرّف الرّجل عن نفسه بأنّه إنسان، بينما يُعرّف المرأة بأنّها إنسان مؤنّث».

عند هذه النّقطة تُطرح مجموع من الأسئلة الانتقاديّة: هل التّعميم والاختزال في المرتكزات الفكريّة النّسويّة عامّة، وفي هذا القول خاصّة، واقعيّان ودقيقان؟ وهل يصحّان في الزّمن الحاضر وفي مجتمع اليوم؟ وما آثارهما النّفسيّة والاجتماعيّة؟ لماذا التّركيز على الاختلافات وتضخيمها، في حين، تُتجاهل أوجه الشّبه والأسس المشتركة من النّاحية الإنسانيّة؟ فبدل التّشديد على الاختلافات والتفرقة بين الجنسين، لماذا لا يؤكَّد على التّفاعل والتّكامل بينهما؟ وعوضًا عن دفع كلّ طرف إلى التّمركز على ذاته والتّقوقع في ظلّ عباءة عنوانها «النّوع الاجتماعيّ» لم لا يُعمل في سبيل انفتاح كلّ طرف على الآخر وإعادة الاعتبار للتّفاعل الإنسانيّ؟

إذا كان لا بدّ من مناصرة للمرأة، فالأفضل بالنّسبة إلى معارضي الطّروحات النّسويّة هو «أنسنة» قضيّتها، وألّا تكون هذه المناصرة على أساس الجنس وعلى حساب أحد أو ضدّ الرّجل بالذّات، وإلّا فلا ملاذ من الوقوع في فخّ «نسويّة النّوع»؛ وهي نسويّة محبّة للمرأة وكارهة للرّجل، يقبع الرّجل فيها دائمًا في قفص الاتّهام حتّى إثبات براءته، في حين أنّ المرأة هي دائمًا أبدًا الضّحيّة المسكينة والمغلوب على أمرها.

بناءً على هذا المنطق، صرّحت الممثّلة الأميركيّة الشهيرة «إيما واتسون» في العام 2014 بما يلي: «إنّ النّسويّة أصبحت لدى الكثيرين كلمة غير مرحّب بها؛ لأنّها لم تعد تعني سوى كره الرّجال». وبالنّسبة إلى بعض المنتقدين، تتعدّى النّسويّة مجرّد مسألة «كره الرّجال» لتشكّل باب رزق للمنتفعين على حساب النّساء والرّجال معًا. وفاق هؤلاء، إنّها باختصار، مجموعة من النّساء اللّواتي يتّخذن من عداوة الرّجل صناعة، وقد راجت هذه الصّناعة ونمت وتدرّجت حتّى صارت باب رزق يدرّ الكثير من المنافع. وسنعود إلى هذه الفكرة بالتّفصيل في مرحلة لاحقة.

2. النّسويّة بين التّعميم والتّنميط المفرطين وثقافة الضّحيّة:

إنّ المقاربات النّسويّة، بتسليطها الضّوء فقط على الخلل وبتركيزها على الإساءات التي تتعرّض لها بعض النّساء فقط لا غير، وقعت وأوقعت معها النّاس في فخاخ التّعميم والتّنميط المفرطين وانعكاساتهما السّلبيّة - النّفسيّة والاجتماعيّة- على كافّة البشر. لقد جعلت النّسويّة من النّساء، كلّ النّساء، ومن كافّة الفئات الاجتماعيّة، شريحة واحدة ضعيفة ومظلومة ومتساوية في الحرمان والاضطهاد والغبن والجور، في حين أنّ الرجال، كلّ الرّجال، يشكّلون الفئة المقابلة التي، بحسب التّعميمات

النّسويّة، وكأنّها تتشارك قاطبة في جني الفوائد والتمتّع بالامتيازات وقطف العوائد.

لكنّ الواقع مختلف تمامًا عن هذا التّفكير التّعميميّ التّنميطيّ التّبسيطيّ والاستقطابيّ الاختزالي الثُنائي الذي يقسّم المجتمعات إلى فئتين: ذكر وأنثى، ويحصر التّفكير ضمن ثُنائيات على طريقة أسود/ أبيض، وليل/ نهار، ونور/ ظلام، وشرّ/ خير؛ جاعلًا الأوّل (الذّكر) شرّيرًا والثّاني (الأنثى) ضحيّة. وفي هذا المجال تُطرح الأسئلة التّالية عن مسألة «الأنثى-الضّحيّة»: هل العمل على جعل المرأة «ضحيّة» أمر مدروس ومقصود؟ هل تشجّع النّسويّة المرأة على تبنّي «دور الضّحيّة»؟ وماذا عن انعكاسات تبنّي «دور الضحيّة» على المرأة خاصّة والمجتمع عامّة؟

بناءً على بعض الأبحاث والتّحليلات النفسيّة الاجتماعيّة، تساهم النّسويّة بشكل أساسيّ في نشر ما يسمّى «ثقافة الضّحيّة». فعندما تختصر النّسويّة الإنسان أو فئة من النّاس -النّساء على سبيل المثال- بكلمة هي صفة أو عنوان «الضّحيّة»، وتربط هذه الصّفة (المرأة الضّحيّة) بالنّساء عامّة، وتحمّلها كلّ ما أمكن من المأساة والمعاني السّلبيّة، وتنشرها وتردّدها على مسامع الجميع ومرآهم، لن تلبث أن تتحوّل عمليّة التّعميم والرّبط والتّكرار هذه إلى نوع من الإيحاء فيه الكثير من الإيهام، يساعد المتلقّين، من نساء ورجال، على تقبّل فكرة «المرأة الضّحيّة» وثقافتها، واستبطانها وترسيخها في أعماق النّفوس والعقول؛ لتتحوّل تاليًا، عند النّساء خاصّة، إلى وصمة ومن ثمّ إلى تصوّر وفكرة يتبعهما سلوك يجسّد فعليًّا نظرة النّساء إلى أنفسهنّ أنهنّ ضحايا ويجذّرها، وفي المقابل نظرة الرّجال إلى أنفسهم أنّهم مستبدّون وجلّادون.

بالتّرويج لثقافة «المرأة الضّحيّة»، تقتنع النّساء بـ«هُويّة الضحيّة» ويتقمّصنَ «دور الضّحيّة»، ويتصرّفن تاليًا على أساس أنّهنّ فعلًا «ضحيّة». ومن مفاعيل التّعميم، وما يحتويه من تعتيم على بعض الوقائع التي لا يُراد لها أن تُبان حفاظًا على صحّة التعميم، بالإضافة إلى الرّبط والتّكرار، في مدّة زمنيّة محدّدة، القدرة على غرس فكرة مفادها أنّ «المرأة ضحيّة» حقيقة وواقعًا. وبعد تبنّي المرأة لهذه الفكرة والصّورة النّمطيّة النّابعة منها، ستعيش فعلًا «دور الضّحيّة»؛ وبذلك تتحوّل الفكرة الأساسيّة أنّ «المرأة ضحيّة» إلى واقع مُعاش فعليّ.

وعندما تتبنّى المرأة «دور الضّحيّة» تستسلم لهذا الدّور بكلّ أبعاده. وهذا الأمر

سينعكس على قناعاتها ونظرتها إلى نفسها وفهمها لهويّتها وسلوكها وتفاعلها مع الآخرين. وانطلاقًا من إيمانها بأنّها «ضحيّة» واقتناعها كلّ الاقتناع بذلك، سترى نفسها تتكبّد كلّ ما تحمله هذه الكلمة من مآسٍ ومعانٍ ومؤشّرات سلبيّة وسوداويّة. وعلى هذا الأساس، سترى «المرأة الضّحيّة» نفسها مسحوقة ومغمورة ومقهورة ومغلوب على أمرها، ومربكة ومشوّشة وحائرة ومتردّدة وخائفة وضعيفة؛ فتستسلم للأمر الواقع الذي أوجدته بمساعدة النّسويّة أوّلًا، وبمساهمة كلّ من وقع ضحيّة «ثقافة الضّحيّة» ثانيًا. وعندما يُعامل شخص ما أنّه «ضحيّة» ويُختصر ويُحصر بهذا المصطلح، سيصدّق -مع مرور الوقت- كلّ مؤشّرات هذا المصطلح ويقتنع بها ويتبنّاها، وسيعمد إلى التّفكير والتّصرّف كضحيّة دائمًا، وفي هذه الحال لا ينفع معه التّفكير والبحث عن حلول أو محاولة النهوض؛ بل على العكس سيتشكّل لديه شعور بالاستسلام والخمول والخنوع والوهن، وإحساس بالسّخط على الحياة، وشعور بالنّقمة على المجتمع. وفي حينها، ستكون «المرأة الضحيّة» في حال تذمّر واستياء دائمة، ولن تعرف الرّضى ولا السّلام أبدًا.

في هذا السّياق، وبهذا المعنى تحديدًا، يأتي كلام «أميتاي إتزيوني» (Amitai Etzioni) التّحليليّ النّقديّ عن «الطّفرة في المطالب» و«الطّفرة في الحقوق». والمقصود، من كلام «إتزيوني»، هو ازدياد المطالبة والمطالبين بالحقوق وتكاثر الجماعات الحقوقيّة المختصّة التي تُعنى بـ«فبركة وتظهير وتوزيع» الحقوق وتطالب بلا كلل بـ«حقوق» الأفراد والجماعات وصولًا إلى، ما يُسمّيه «إتزيوني»، واقع «تضخّم الحقوق» أو «الطّفرة والتُخمة في الحقوق». وهذه الأخيرة، من شأنها، بحسب «إتزيوني»؛ خلق «ضحايا وجناة» من جميع الجوانب والأطراف وعلى كافّة الصّعد. ويعيد إتزيوني هذا الأمر إلى سببين:

- الأوّل: استسهال الأفراد رمي التّهم على الآخرين بحجّة «التّعدّي على الحقوق». وهذه الأخيرة؛ أي الحقوق، كما ذكرنا هي كثيرة ومتنوّعة، لا حصر لها، تحضَّر وتُظهّر غبّ الطّلب.
- الثّاني: إنكار الأفراد لواجباتهم ومسؤولياتهم الشّخصيّة، في ظلّ «طفرة المطالب والحقوق»، زاعمين بدلاً عن ذلك أنّهم ضحايا.

وإذا أراد أحد طلّاب المعرفة، بعقليّة منهجيّة وبنيّة طيّبة، أن يعرّف المطالبات الحقوقيّة ويحدّدها، لما أمكن لعقله البشريّ القاصر أن يُدرك حدود المطالب

والحقوق. وحاله ستكون كحال ذاك الرّجل في «العالم المتحضّر» الذي صنع رجل الثّلج (Snowman) أمام منزله، بعد أن هطلت الثّلوج، فجاءت إليه جارته المؤيّدة للنّسويّة ولحقوق المرأة غاضبة ومعاتبة: لماذا صنعت رجل ثلج وليس امرأة ثلج؟ فما كان من الرّجل إلّا أن صنع امرأة ثلج إلى جانب رجل الثلج. أمّا الجارين المثليّين، فقد احتجّا بدورهما وطالبا بأن يصنع بدل رجل الثّلج وامرأة الثّلج، رجُلا ثلج. في حين أنّ الجارتين المثليّتين طالبتا، بدورهما، بامرأتي ثلج بدل رجليّ الثلج.

أمّا الجار، الرّجل المتحوّل إلى امرأة، فطالب بدوره برجل ثلج واحد مع أطراف يمكن فكّها وتغييرها بحسب الطّلب. وغضب الجاران النّباتيّان، فجزرة الأنف من الخضار ويجب أن تؤكل لا أن تُستخدم زينة لرجل الثّلج. كما اتّهمه الجيران، من أصول إفريقيّة، بالعنصريّة؛ لأنّ رجل الثّلج أبيض. ثمّ تجمّع حوله عدد من النّسويّات الحانقات والسّاخطات، وطالبن بإزالة المكنسة فورًا من يد امرأة الثلج؛ لأنّها توحي بأنّ المرأة هي المسؤولة عن الأعمال المنزليّة. وبعدها، حضر ممثّل منظّمة المساواة بين الجنسين، وهدّد بإخراج الرّجل من منزله. وعندما عرف جميع المطالبين بالحقوق المتنوّعة أنّ لديه عائلة، قرّروا بالإجماع أن يحموا أطفاله منه بوضعهم في أحد المراكز الاجتماعيّة. أخيرًا، خرج المتظاهرون اليساريّون واليمينيّون والمؤثّرون الاجتماعيّون والمثليّون والمتحوّلون ودعاة الحقوق والمساواة بين الجنسين مطالبين بوضعه في السّجن.

إنّ «المبالغة الحاصلة على مستوى المطالبة بالحقوق»، بحسب «إتزيوني»، لا تقوم بتنبيهنا إلى حالات الظّلم والقهر وانعدام الحقوق، بقدر ما تخلق ضحايا وهميّين وتقلّل من أهميّة تحمّل الأفراد المسؤوليّة عن حياتهم وعمّا يحصل معهم. يقول «إيرفنغ هوروفيتز» (Irving L. Horowitz)، في هذا السّياق، إنّ طريقتنا في الحياة أصبحت مبنيّة على «ثقافة الضحيّة»، إذ تحوّل الجميع إلى ضحايا لا تهمّهم الواجبات ولا يعترفون بها ولا يتحمّل أيّ أحد منهم المسؤوليّة عن أيّ شيء.

إنّ «طفرة المطالب والحقوق» تدفع بالأفراد إلى تبنّي الشّعور الدّائم بالظّلم والحرمان والطّغيان والتّخلّي عن واجباتهم ومسؤوليّاتهم، وإلى رمي كلّ التحدّيات والمشاكل التي يواجهونها في وجه «الآخر»، جاعلين من أنفسهم ضحايا مقموعة وعاجزة، ومن «الآخر» المستبدّ الظّالم والمجرم. بهذا المعنى، يأتي التّحليل النّقديّ القائل بأنّ «ثقافة الضّحيّة» و«الطّفرة في الحقوق والمطالب»، وكلّ الأسباب

السّابق ذكرها، تساهم في تحويل منظّمات وجمعيّات حقوق الإنسان عامّة، وحقوق المرأة خاصّة، إلى مراكز تعجّ بالمختصّين في فبركة المشاكل النفسيّة والاجتماعيّة وتوليدها وتظهيرها وتعميمها.

المشاكل إمّا غير موجودة أساسًا، أو وهميّة، أو موجودة ولكن على شكل وقائع جزئيّة بسيطة، فيُعمل على تسليط الضّوء عليها وتضخيمها وترسيخها وتعميمها وتكرار الكلام عنها بحيث تصبح أقرب إلى ظواهر اجتماعيّة قادرة على زرع الخلافات والفرقة والقسمة ضمن المجتمع الواحد. عندها تحديدًا يأتي النّقد الذي يطال الجمعيات والمنظّمات النّسويّة، فهي بقدر ما تُطالب بالحقوق تُولّد المشاكل وتخلقها. وحالها كحال من يختلق مشكلة ثمّ يسقطها على الواقع، لتُصبح هذه المشكلة هي الواقع أو الواقع هو المشكلة، ومن ثمّ يأتي دوره المكمّل ليقدّم نفسه فاعل خير وصاحب الحلّ للمشكلة التي هي بنفسه غذّاها واختلقها بداية. ويؤكّد إتزيوني أنّ النتيجة النهائيّة لـ«طفرة المطالب والحقوق» هي جعل الإنسان ضائعًا، تائهًا، لا يعرف ما أصابه وماذا يريد، غير قادر على التّمييز بين الحاجة الفعليّة والوهم المصطنع.

هكذا، تُصبح المرأة ـ الضّحيّة، بحسب هذا المسار النّفسيّ-الاجتماعيّ وهذه المقاربات التّحليليّة، عاجزة وضائعة، لا تعرف مرادها وغاية بحثها، تُحيط المشاكل بها من كلّ الجوانب، ومتى بلغت حلًّا لمشكلة ما، بحثت عن مشاكل أخرى أو ربما اختلقتها؛ لأنّها رضيت بـ«دور الضحيّة» وتقبّلته وأصبح بالنّسبة إليها أسلوب حياة وطريقة عيش. وعلى هذا المنوال، تدور «المرأة ـ الضحيّة»، ويدور من حولها، معها في حلقة مفرغة، ملؤها البؤس واليأس والمشاكل التي لا تنضب ولا تنتهي.

إنّ نظرة المرأة إلى نفسها أنّها ضحيّة غير قادرة على تحمّل المسؤوليّة ستدفع بها دائمًا إلى إلقاء اللّوم على الآخر، وسترمي بطبيعة الحال باللّائمة على الرّجل. والرّجل في كثير من الأحيان لا يستوعب ما يحصل، ولا يدرك بتاتًا ما يختلج في داخل عقل المرأة ـ الضحيّة ونفسها، ولا سبب اتّخاذ سلوكها هذا المنحى. إنّ التّكامل بين الحسّ الإنسانيّ والحسّ النّقديّ العلميّ يسمح بالتّنبيه إلى أنّ عمليّات صبغ الأفراد بطبيعة العبوديّة وصفات الضّحيّة، وما يترافق معها من مشاعر الخوف والإنهاك وعمليّات اللّوم والتّحريض وإلقاء المسؤوليّة على الآخر، هي أبعد ما يكون عن خلق تغييرات إيجابيّة إنسانيّة، وتوليد نهضة اجتماعيّة، أو إضرام نار ثورة

تصحيحيّة تغييريّة، خاصّة في شعوب عبثت فيها أيدي التّفرقة وسحقها الطّغيان السّياسيّ الإقطاعيّ الدّاخليّ.

إنّ تحليل مسار «ثقافة الضّحيّة» المؤدّي إلى «هويّة الضحيّة» يتقاطع ونظريّات علم النّفس الاجتماعيّ؛ مثل النّظريّة السّلوكيّة والنّظريّة المعرفيّة وغيرهما، خاصّة ما يتعلّق منها بعلم نفس الجريمة، وعلى رأسها نظريّتان: الأولى تُعرف بـ«عمليّة إطلاق وسم (وصمة أو نعت) وإلصاقه بشخص أو مجموعة معيّنة». وفي بعض المراجع تقدّم هذه النّظريّة تحت مسمّى «نظريّة الوصمة» أو «نظريّة تصنيف الأشخاص» (Labelling Theory). والنّظريّة الثّانية هي ما يُعرف بـ«نبوءة تحقّق ذاتها» (Self-fulfilling prophechy). والنّظريّتان متقاربتان في الجوهر؛ إذ تقومان على فكرة أساسيّة مفادها أنّ نظرة الآخر إلينا ستتجسّد سلوكًا وتصرّفًا تجاهنا، وفي الوقت نفسه ستساهم في تشكيل نظرتنا إلى أنفسنا، في حين أنّ سلوكه تجاهنا سيعمد إلى تثبيت نظرتنا إلى أنفسنا وإلى الآخر، والتي على أساسها سيكون سلوكنا تُجاه هذا الآخر، وهكذا دواليك. إنّها الحلقة المفرغة، بحسب «هوارد بيكر»، القائمة على النّظرات والسّلوكات المتبادلة، والتي يدور فيها كلّ إنسان بانتظار من يفهمها ويعمل على توطيدها أو كسرها.

والمسار النّفسيّ-الاجتماعيّ، في ظلّ «ثقافة الضّحيّة»، يقوم بداية على أساس نظرة إلى الآخر أو الآخرين يتبعها عمليّة تلقيب هؤلاء الأشخاص وتصنيفهم وتحديدهم بصفات معيّنة، معظم الأحيان، تكون سلبيّة المنحى والمعنى. وبحسب نظريّات علم النّفس الاجتماعيّ، كلّما سلّط المجتمع (أو أيّ مجموعة مثل النّسويّة مثلًا) الضّوء على بعض الخصائص والصّفات، دون غيرها، لدى شخص (أو فئة معيّنة)، وعرّف هذا الشّخص (أو هذه الفئة) بهذه الخصائص والصّفات، وعرّف وضعه وحدّد قيمته على أساسها، واختصره بكليّته وكيانه وهويّته بها، وتعامل معه على أساسها، عمد هذا الشّخص (أو هذه الفئة) إلى تبنّي الوصمة التي أُطلقت عليه وأُلصقت به، وكذلك الأمر، يتبنّى الصّفات والتّشبيهات التي يُتعامل معه على أساسها، وسيقتنع في نهاية المطاف بتصنيف المجتمع وتقييمه له، وسيتبنّى موقف المجتمع ويتصرّف بناء عليه.

الأمر نفسه ينطبق على ما يسمّى «قوة الإيحاء» في علم النّفس. فعندما نضع طفلًا في وسط الغرفة ونُطلق عليه، مرّة تلو الأخرى، عبارة «أنت فاشل»، لن

يطول الوقت حتّى يقتنع هذا الطّفل، بعد الإعادة والتّكرار، بأنّه فاشل فعلًا. بكلام آخر، عندما نُطلق على شخص صفة معيّنة ونُلصقها به ونختصر هويّته بها، كأن نعرّف شخصًا ما على أنّه ضحيّة ونسمُه بهذا الوصف، وننظر إليه ونتعامل معه على هذا الأساس، لن يلبث أن ينظر إلى نفسه بالطّريقة نفسها، وسيتصرّف على أساس هذا الوصف. ولكنّ السّؤال الذي يطرح نفسه: هل المرأة فعلًا ضحيّة أم هي ضحيّة «ثقافة الضّحيّة»؟

يشير الباحثون في المجالات النفسيّة والاجتماعيّة إلى أنّ الميل إلى تعميم حالة الظّلم التي تتعرّض لها بعض النّساء، وعدّ هذه الحالة «حالة مجتمعيّة عامّة»، ومن ثمّ تعميم ردّة الفعل أو الاستجابة الخاصّة لإنسان معيّن على حالة محدّدة، لهو خطأ شائع تجدر ملاحظته والانتباه إليه في سبيل عدم الوقوع فيه؛ لما له من ارتدادات سلبيّة على المستويات النفسيّة والاجتماعيّة. بحسب علم النّفس الاجتماعيّ، لكلّ إنسان طريقته الخاصّة وقدرته المميّزة في الاستجابة للأحداث التي يواجهها والحالات التي يعيشها. وتاليًا، إنّ غياب التّمييز والفصل بين حالة (حدث أو واقعة) وأخرى، أو حتّى الحالة بحدّ نفسها وكيفيّة اختبار الأفراد المختلفين لها، لهو أمر في غاية الخطورة. ويحذّر في هذا السّياق، بعض العلماء من خطر تصنيف كلّ النّساء مجموعة متجانسة من الأفراد (HOMOGENE)، والتّعامل معهنّ وكأنهنّ ينتمين إلى فئة تشخيصيّة محدودة وواضحة. إنّ كلّ فرد يختلف عن الفرد الآخر، وله خصائصه التي تميّزه، وله استجابته الخاصّة لحالة معيّنة ستختلف عن استجابة الآخرين لها؛ فلا نستطيع تعميم الحالة ولا الاستجابة ولا خصائص المستجيب على الجميع.

ولكن ما تفعله النّسويّة، في كثير من الأحيان، هو العكس تمامًا. فهي تعمّم «حالة العنف» وتعمّم فاعل العنف الحاصل في حالة معيّنة وهو «الرّجل المُعنّف»، الفاعل الذّكر العنيف الذي يقع عليه التّعميم، وتُعمّم كذلك الأمر المفعول به وحالة المفعول به؛ أي «المرأة». فكلّ امرأة هي «ضحيّة» دائمة، والتّعميم يطال كلّ امرأة على أساس أنّها امرأة، فقط لا غير، مع إسقاط كلّ الخصائص الأخرى التي تميّزها كونها إنسانًا. فتُعمّم حالتها ـ بصفتها «المرأة الضحيّة» ـ على جميع النّساء، وتُعمّم تاليًا بعض الخاصيّات السّيكولوجيّة الخاصّة بشخصيّة الضّحيّة فقط على كافة النّساء.

بإيجاز، كلّ فرد يُدرك الأحداث ويستجيب لها ويقوم بردّ فعل تجاهها بشكل

يختلف عن الفرد الآخر؛ لذلك وجب التّمييز بين الأفراد والحالات وطرق الاستجابة لها. ومن هنا، تُطرح الأسئلة التّالية: أيصحّ، علميًّا وإنسانيًّا، اختصار المرأة واختزالها بكلّيتها بجرح معيّن وتعميم هذا الجرح عليها وعلى جميع النّساء، والتّعامل معها ومعهنّ جميعًا على أساس هذا الجرح فقط لا غير؟ هل من الملائم، من زاوية نفسيّة واجتماعيّة، أن تُختصر المرأة (كلّ امرأة) وهويّتها بصفة «ضحيّة»؟ وهل يجوز الكلام عن العنف، بشكل عامّ، من دون دراسة تحليليّة علميّة دقيقة لأسبابه وعلاقاته مع عوامل أخرى كثيرة متداخلة لا علاقة لها في كثير من الأحيان بواقع جنس الإنسان؟ هل العنف هو خاصيّة ذكوريّة وحكر على الرّجال، ويقوم هؤلاء عن عمد بتخصيص خاصيّتهم هذه للنّساء فقط؟ وأخيرًا، هل الرّبط بين التّساؤل عن أسباب العنف وعمليّة تبريره، كما تدّعي النّسويّة وتفعل، يشجّع الباحثين النّفسيّين والاجتماعيّين على دراسة هذا الموضوع بشكل علميّ موضوعيّ بعيدًا عن المصلحة والتوجّهات النّسويّة ودعاياتها وإسقاطاتها؟

كنّا قد أشرنا سابقًا إلى وجود تيّار أميركيّ يعدّ نفسه المحامي والمدافع عن حقوق الرّجل، وهو من المنتقدين للنّسويّة. يزعم المنتسبون إلى هذا التّيّار، وعلى رأسهم «ريتشارد دويل» (Richard Doyle)، أنّ التّمييز ضدّ الرّجل أصبح أعلى درجة وأعمق بآثاره المؤذية من ذاك الذي يمكن أن يكون موجودًا ضدّ النّساء، وإذا كان ثمّة ضحيّة فعليّة في المجتمعات المتمدّنة اليوم، فهو الرّجل وليس المرأة. في هذا السّياق، يُصرّح التّيّار المدافع عن حقوق الرّجال أنّ مخيّلة النّسويّة واسعة جدًّا، وقد استطاعت أن تقلب الكثير من الوقائع رأسًا على عقب، وأن تخترع عالمًا وهميًّا فيه رجال مستبدّون يهيمنون على كلّ شيء، وفيه نساء ضحايا لا حول ولا قوة لهنّ، في حين أنّ الواقع الاجتماعيّ الفعليّ مختلف تمامًا، و«عالم الرّجال» ليس كما تُصوّره وترسمه النّسويّات، وهو لا يحوي الامتيازات الخاصّة بالذّكور التي يتحدّثنَ عنها.

العلاقة بين النّسويّة والذّكوريّة

تشير الانتقادات الصّادرة عن تيّار المدافعين عن الرّجال في أميركا إلى أنّ الثّقافة السّائدة عالميًّا اليوم، في ظلّ عولمة الرأسماليّة اللّيبراليّة بسوقها الحرّة ومفاهيمها وصورها وإعلاناتها وأفلام هوليوودها، هي «ثقافة الكَيْل بمكيالين»؛

فالأذى اللّاحق بالرّجال يُتقبَّل وتُخفّف آثاره ويُغضّ النّظر عنه، في حين يُسلّط الضّوء بقوّة على الأذى الذي تتعرّض له المرأة، ويُرفض ويُشجب ويُستجاب بكلّ تعاطف وشفقة له.

يبدو أنّ النّسويّات قد فهمنَ «ثقافة المعايير المزدوجة» ومعادلاتها جيّدًا؛ فتراهنّ في مشهد لافت عالميًّا، خاصّة في الدّول التي شهدت ما سُمّي بـ«الثّورات الملوّنة»، يستغلِلنها بمهارة ودهاء. فهنّ «يتصدّرنَ صفوف الثّورة؛ يمشينَ في المظاهرات، يهتفنَ ويشتمنَ». «سليطات اللّسان، حريصات على إهمال شكلهنّ في معظم الأحيان وطمس ملامح أنوثتهنّ؛ ليس من باب الاحتشام إنّما رغبة في ما يدعون إليه من مساواة بين الرّجل والمرأة».

والأرجح، أنّ البعض منهنّ مدرّبات على تقنيّات مختلفة تعزّز من عمليات الاستفزاز، وهنّ يعرفنَ تمامًا تكتيكات دفع الآخر نحو المواجهة والتّغلّب عليه في اللّحظات الحاسمة. ففي اللّحظات القليلة قبل أن تحتدم المواجهة مع القوى الأمنيّة، تجد النّسويّات يعمدنَ إلى الاستفزاز وتوجيه الشتائم لهم والقيام بدفعهم، وعندما يحاول رجال الأمن توقيفهنّ عند حدّهنّ، تجدهنّ أوّل من يزعق ويصرخ عاليًا: «يا عيب الشّوم عليكم، عم تتمرجلوا على نسوان، عم تتمرجلوا على مرا!». «قبل قليل، كانت ترفض كلّ واحدة من هؤلاء النّسويّات التّعامل معها على أساس أنّها امرأة، لكنّها فجأة تذكّرت أنوثتها المنسيّة واستندت إليها؛ لتكون خطّتها البديلة في حماية نفسها».

وكأنّ هؤلاء النّسويّات يستغلِلْنَ الثّقافة التي تحترم المرأة وتجلّها وتُبعدها عن كلّ أذى، ولكن، في الوقت نفسه، يرمينَ هذه الثّقافة بالحجارة وينعتنها بالذّكوريّة المتخلّفة، وما طابَ لهنّ من أبشع الصّفات بحقّها. أتُنكر النّسويّة معروف ما تُطلق عليه لفظ «الذكوريّة» وما تقدّمه هذه الأخيرة لها من مسوّغ وجوديّ وامتيازات؟ أتجحد النّسويّة نعمة ما تسمّيه «ثقافة ذكوريّة»؟ سؤال علميّ مشروع والمعرفة واجبة: ما طبيعة العلاقة التي تربط «الذكوريّة» والنّسويّة؟

تشير تحليلات نقديّة، في أكثر من مرجع، أنّ المصلحة النّسويّة والنّسويّات عامّة بحاجة إلى «المجتمع الذّكوريّ» أكثر من الرّجال أنفسهم. وبرأي البعض من النّقّاد، إنّ ما تُطلق عليه النّسويّات عبارة «ذكوريّة» هو حاجة ماسّة لاستمرار النّسويّة، بشكل عامّ، وقصّة مأساة الضحيّة، بشكل خاصّ. كيف لا والنّسويّة تعيش

في ظلال كيان «الذّكوريّة» وبفضلها؟ وعلى طريقة جبران خليل جبران، بُعَيْدَ لقاء الخوري بالشّيطان في أحد أحراش لبنان، تُطرح الأسئلة النّقديّة على النّسويّة:

أوَ لَمْ تتّخذ النّسويّة من وجود الذّكوريّة صناعة لها ومن اسمها دستورًا لأعمالها؟ ألَا تفقد النّسويّة رزقها بِفَقد الذكوريّة وما يتّصل بها من نظام أبويّ بطريركيّ وجنسانيّة وجندريّة وغيرها؟ تحذّر النّسويّة النّاس وتُبعدهم عن مصائب الذّكوريّة، وهم يبتاعون مواعظها، فأيّ شيء يبتاعون منها غدًا إذا علموا أنّ عدوّهم - الذكوريّة- قد مات؟ أيّ وظيفة ستكون للنّسويّات إذا مات العدوّ وألغيت وظيفة محاربته؟ هل ترضى النّسويّة بموت الذكوريّة، إذا ما كانت بموت هذه الأخيرة تفقد منزلتها وينقطع رزقها؟

بمعونة ما يُسمّى «الثّقافة الذكوريّة» تُعزّز «الثّقافة النّسويّة» وما ينتج عنها من «ثقافة الضّحيّة»، وتصبح المرأة كائنًا مسلوب الحقوق، مغلوبًا على أمره، يستجدي الدّور والمركز والمكانة والعطف ممّن حوله. وأبرز النّقد في هذا المجال يمكن اختصاره بالسّؤال التّالي: ما الثّقافة التي تساهم في زرعها النّسويّة عندما تطالب بمناصب ومكتسبات للنّساء فقط لأنهنَّ نساء؟ هُنَّ يُطالبنَ بالشّيء ويردنه فقط؛ لأنّهّن من جنس معيّن هو «جنس النّساء»، ويضربنَ تاليًا عرض الحائط فلسفة الكفاءة والجدارة والاستحقاق.

تساهم النّسويّة، بهذه الطّريقة، في ابتداع هرطقة هي أشبه بـ«ثقافة الجنس»؛ تمييزيّة غير قائمة على الاستحقاق والأهليّة والإنتاجيّة، من شأنها ضرب كلّ عمليّة نهوض بالمجتمع. إنّها بدعة قائمة على امتياز جنسيّ على أساس التّمييز الجنسيّ؛ تساهم النّسويّة نفسها بشكل فعّال بفرضها وتغذيتها، وتدّعي في الوقت نفسه محاربتها. وفي هذا المضمار، يقول النّقّاد: دعوا الجدارة تحكم بين النّاس في الوظائف والمناصب. وأهلًا وسهلًا بمن هو مستحقّ وكفوء ومبارك له المسؤوليّة، سواء أكان رجلًا أم امرأة، شابًّا أم شابّة.

النّسويّة وأسطورة الجمال

استكمالًا لما سبق ذكره عن التّكامل والتّعاضد بين الثّقافة النّسويّة والثّقافة الذّكوريّة والعلاقة القائمة على الحاجة والمصالح المتبادلة بين الاثنتين، يُحلِّل بعض الباحثين ظواهر اجتماعيّة ترتبط بالتّنظير النّسويّ وكيفيّة تجسّده على أرض

الواقع. والعنوان النّقديّ الأبرز في هذا المضمار يأتي على الشّكل التّالي: النّسويّة اللّاذكوريّة/ الذّكوريّة.

لطالما واجهت العلوم الإنسانيّة؛ النفسيّة والاجتماعيّة، معضلة التّفرقة والتّمييز بين التّنظير وما يقوله النّاس من ناحية، وسلوكاتهم أو واقع الحال والأفعال على أرض الواقع من ناحية أخرى. وللباحث في علم النّفس الاجتماعيّ «لابيير» (Lapierre) كثير من الدّراسات عن هذا الموضوع، يشرح فيها سلوك الإنسان ويُحلِّل التّناقض الحاصل، في كثير من الأحيان، بين مواقف الإنسان وما يقوله، من ناحية، وكيفيّة تصرّفه من ناحية أخرى.

في ما يتعلّق بالنّسويّة، تحديدًا، لقد أُثير هذا الموضوع، خاصّة، بعد نشر مراسلات «دو بوفوار» للكاتب الأميركيّ «نيلسون ألغرين» (Nelson Algren)، وهي تقول له في إحدى الرّسائل: «أريد أن أطبخ لك وأكنس وأغسل الصّحون... أريد أن أكون لك زوجة عربيّة مُطيعة». فهي نفسها تُعدّ المرجع الفكريّ للنّسويّات ومدرسة في حقوق المرأة والمساواة ونهجًا ضِدَّ التّمييز والعنصريّة، وفي الوقت نفسه تكتب هذا الكلام الذي يضجّ بالعنصريّة والتّمييز والتّفكير النّمطيّ التّعميميّ.

في هذا السّياق، يطال النّقد ظاهرة التّناقض أو التّعارض بين الموقف النّظريّ والتّجسيد السّلوكيّ لدى بعض أتباع المنهاج النّسويّ. إذ ترصد بعض الدّراسات التّناقضات الحاصلة لدى النّسويّات عندما ينتقدنَ بحماسة وقوّة «الثقافة الذكوريّة» الطّاغية على المجتمع، ولكن في الوقت نفسه يتماهينَ و«النّموذج الذّكوريّ» ويتشبّهنَ به، أو يقمنَ بالمستطاع ليكنّ على مستوى «متطلّبات الثّقافة والعقليّة والصّورة الذّكوريّة».

في موضوع التّشبّه بالنّموذج الذّكوريّ، يشير «إيريك زيمور» (Éric Zemmour) إلى الخلط الحاصل بين «المساواة بين الجنسين» وعمليّة التّماهي والتّقليد أو التّشابه والتّماثل التّامّ مع الآخر، إذ تتشبّه المرأة بالرّجل ـ الذّكر، أو العكس، يتشبّه الرّجل بالمرأة ـ الأنثى، تحت حجّة أو بدفع ما يُسمَّى «المطالبة بالمساواة» وتشجيعها. في الحالة الأولى، يشهد المجتمع ظاهرة «النّساء المسترجلات». أمّا في الحالة الثّانية، يذكر «زيمور» ظاهرة «الرّجال المؤنّثين» ويصفها في كتابه «الجنس الأوّل» الذي يردّ فيه على بعض أفكار «دو بوفوار» في كتابها «الجنس الثّاني».

أمّا في ما يتعلّق بموضوع التّناقض الحاصل، عندما تحاول بعض النّسويّات

المستحيل لتلبية متطلّبات «المجتمع الذّكوريّ»، في حين، أنّهنّ، يُعلنَّ حربًا ضروسًا عليه. يُلاحظ، في هذا المجال، كيف تهاجم النّسويّات، بكلّ ما أُوتينَ من قوّة، «المجتمع والثّقافة الذّكوريّين»؛ فتُقيِّم المرأة على أساس الشّكل الخارجيّ والجمال الجسديّ والإغراء، وفي الوقت نفسه، يعملنَ ما أمكن للاستحصال على كافّة مقوّمات الإغراء ومعايير «مفهوم الجمال» المصنّع ذكوريًّا، والمنتشر عالميًّا ومحلّيًّا، إعلاميًّا وإعلانيًّا. هُنَّ ينتقدنَ الشّيء ويُعزّزنه في الوقت نفسه؛ يهاجمنه ويُردنَه في آنٍ. بكلام آخر، تُحارب بعض النّسويّات «ثقافة ذكوريّة» وصورة نمطيّة للمرأة، نابعة منها، في المقابل يفعلنَ المستطاع للتّوافق مع مؤشّرات هذه الصّورة المفبركة ذكوريًّا والمصطنعة، بحسب النّظرة والعقليّة والثّقافة الذّكوريّة.

معظم الإعلانات، في ما يتعلّق بعالم الجمال ومستحضرات التّجميل، والتي تفوق الـ30 بليار دولار سنويًّا، وصناعة الأنظمة والحميات الغذائيّة التي تفوق الـ60 بليار دولار سنويًّا، كلّها، تتوجّه إلى النّساء بالمجمل. والسّؤال النّقديّ الذي يُطرح في هذا المجال: أين النّسويّات من ذلك كلّه؟ كيف يُقاربنَ هذا الموضوع؟ وهل يساهمنَ في ما تُسمّيه «وولف» «أسطورة الجمال»، وهي تعني بذلك، عمليّة تقييم الإنسان لنفسه، أوّلًا، وللآخرين ثانيًا، بناءً على صورة نمطيّة مجتمعيّة لها علاقة بالشّكل، وما هو سطحيّ فقط، والمظاهر المباشرة الخدّاعة والجمال الجسديّ الخارجيّ؟

«أسطورة الجمال»، بحسب «نعومي وولف» تُلحق الأذى بالنّساء أكثر بكثير من الرّجال؛ فأين النّسويّات منها ومن الرّأسمال الذي يُصرف على هذه الأسطورة لكي تبقى وتستمر؟ أين النّسويّات من طرق العيش وأنماط التّفكير والصّور النّمطيّة التي زرعتها الشّركات الكبرى العابرة للقارّات وملحقاتها الإعلانيّة والإعلاميّة؟ أين النّسويّات من صورة المرأة ومعايير الجمال التي تنشرها هذه الشّركات، والتي تخدم «الثّقافة والمتطلّبات الذّكوريّة»؟ لماذا لا تنتفض النّسويّات ضِدّ سلطة هذه «الصّورة الذكوريّة» للمرأة وطغيانها وضِدّ هذه المعايير النّمطيّة ومن ينشرها ويعمّمها؟

إنَّ الواقع المرئيّ الظّاهر، بحسب التّحليلات النقديّة، يشير إلى أنّ العكس تمامًا هو ما يحصل: تدعم النّسويّات «أسطورة الجمال» ويتماشينَ والموضة الكاسحة ويندرجنَ في طيّاتها. والسّؤال الأبرز الذي يُطرح بعد هذا العرض: كيف تُفسّر

النّسويّات الدّعاية النّسويّة الهائلة المتعلّقة بالعنف والتّمييز والأدوار الاجتماعيّة والعائلة والأمومة وغيرها من الأمور، ولا يُؤتى على ذكر صورة المرأة القائمة على مفهوم الجمال التّجاريّ الاستهلاكيّ التّمييزيّ، وكلّ أبعاد «أسطورة الجمال» وانعكاساتها على المرأة والإنسان عامّة؟

كذلك يُطرح سؤال آخر: ما النّفع إذا انتقلت المرأة من عبوديّة إلى عبوديّة أخرى من نوع مختلف؟ والمقصود بهذا الكلام هو الانتقال من عبوديّة السّلطة الأبويّة إلى عبوديّة من نوع آخر، لكنّها، ليست أرحم أو أكثر إنسانيّة، هي عبوديّة لطريقة عيش استهلاكيّة ولسلطة الشّكل والمظهر الخارجيّ والصّورة والإعلانات ومعاييرها والشّركات العابرة للقارّات ومصالحها. في هذا السّياق، يقول «آيزنستاين» (Sergei Eisenstein): «إنّ المؤسّسات والشّركات الماليّة العالميّة تسعى إلى صنع ما يُدعى «نسويّة مهيمنة» في سبيل خدمة مصالحها وأهدافها الاقتصاديّة، فيما هذه النّسويّة تتغنّى بشعارات برّاقة؛ من قبيل محاربة الفقر والتّخلّف والجوع وتوفير فرص التّعليم والعمل للنّساء».

إنّ «أسطورة الجمال»، بحسب «وولف»، قد نشأت وتجذّرت؛ لأنّ المجتمع ومن يتحكّم به، بوساطة الرّأسمال والميديا والإعلان، شجّع النّساء على أن يُقيّمنَ أنفسهنّ بحسب الشّكل أو المظهر الجسديّ الخارجيّ. إنّ قيمتهنّ، بحسب «وولف»، ترتفع في مجتمع الصّورة والاستهلاك كلّما اقتربنَ من مقاييس مفهوم الجمال ومعاييره، والذي تنشره الميديا وتستفيد منه الشّركات التّجاريّة العالميّة. المشكلة التي تقع فيها كثير من النّساء، في هذا المجال، هي أنّ مقاييس صورة الجمال الجسديّ الخارجيّ ومعاييرها، والتي تساهم في فبركتها ونشرها صناعة مستحضرات التّجميل وما ينتج عنها من «أسطورة الجمال»، بعيدة المنال ومن الصّعب الوصول إليها والحصول عليها؛ لأنّها كما تصفها «جين كيلبورن» (Jean Kilbourne) «غير واقعيّة» وغير قابلة للتّحقيق بالنّسبة إلى أكثر النّساء؛ لأنّها صورة اصطناعيّة مفبركة ومشكّلة ومرسومة هندسيًّا تكنولوجيًّا بشكل حاسوبيّ.

ولأنّها صعبة المنال، تغرق النّساء اللّواتي يردن التشبّه بها والحصول على معاييرها، في دوّامة أشبه بالرّمال المتحرّكة؛ فكلّما حاولنَ الاقتراب من الصّورة النّموذج المثال ابتعدنَ عنها أكثر فأكثر. وكلّما نظرنَ إلى المرآة، مقارنات أنفسهنّ بالصّورة ـ النموذج، تغلّب عليهنّ الشّعور بالنّقص وعدم الرّضى (Unsatisfaction)،

وتملّكت بهنَّ عقدة الدّونيّة واستحوذت عليهنّ؛ ما يدفعهنّ إلى المحاولة من جديد، مرّة واثنتين وثلاثة، وهكذا دواليك، وكأنَّهنّ فعلًا غارقات، وكلّما غرقنَ أكثر استفادت التّجارة المعنيّة أكثر.

«أسطورة الجمال»، بحسب «وولف»، تُشجّع على استغلال الجمال من أجل إغراء الرّجال وجذبهم. وفي هذا المجال أيضًا، كيف نفسّر التّناقض عند النّسويّات بادّعائهن محاربة النّظام الذي يهيمن عليه الرّجال وفي الوقت عينه يفعلن كلّ ما أمكن لجذبهم، وبالوسائل التي يفرضها الرّجال؟ ما أسباب هذه النّسويّة اللّاذكوريّة/ الذّكوريّة؟

إنّ سعي المرأة الدّائم، بحسب «وولف»، إلى الحصول على الجمال المنشود والمنشور إعلاميًّا وإعلانيًّا يجعل منها «إنسانًا سطحيًّا» ويجبرها أن تكون «متناغمة ومتجاوبة» بشكل كبير مع الرّجال ورغباتهم. وللمفارقة أيضًا، إنّ النّساء اللواتي يقعن تحت أثر «أسطورة الجمال» واللّواتي يشغلن عقلهنّ بشكل دائم بالجمال (BEAUTY MINDED WOMEN) يسعين، وبحسب «وولف»، إلى إرضاء الرّجل ويتجنّبن مواجهته وتحدّي سلطته.

أخيرًا.. وليس آخرًا

نظرًا إلى خطورة الموضوعات المطروحة وأهميّتها؛ مثل الجندريّة والعائلة والأمومة والهُويّة، نستطيع القول: إنّنا بصفتنا مواطنين في مجتمع تعصف به المشاكل الاجتماعيّة من كلّ جانب، ما زلنا بحاجة إلى مزيد من الدّراسات النفسيّة والاجتماعيّة، وإلى الرّصد والتّحليل، بعيدًا عن «منهجيّة الشّكل» وعن طرق التّفكير الصّنميّة والنّمطيّة الشّكليّة والآليّة الحسابيّة والطّريقة النقليّة التّجميعيّة وإعادة إنتاج ما سبق قوله وتكراره، ما يعرقل معرفة طبيعة واقع اجتماعيّ مُعيَّن أو ظاهرة مُحدّدة والعمل بناءً عليها لإحداث تغييرات تصبّ في مصلحة الإنسان والمجتمع.

وباعتقادنا المتواضع، إنّ دراسة تحليليّة نقديّة، تنطلق من النّتائج التي توصّل إليها العلم، وتطرح الأسئلة المحفّزة على البحث العلميّ في إحدى إشكاليّات الواقع الإنسانيّ الاجتماعيّ الأكثر تعقيدًا، كما حاولنا أن نفعل في دراستنا هذه، من شأنها أن تؤدّي إلى فَهم أوسع لقضيّة النّسويّة، وانعكاساتها على أرض الواقع. وفي محاولات مماثلة تكمن حاجة كلّ مجتمع يريد أن يتغلّب على مشاكله ويحيا ويتقدّم.

قائمة المصادر والمراجع

- Beasley, C. (1999). What is Feminism : An Introduction to Feminist Theory. SAGE Publications Ltd; First edition .
- Becker, H. (1973). Outsiders: Studies In The Sociology Of Deviance . New York: Free Press.
- Bekhterev, V. (2013). Suggestion and its Role in Social Life. Psychiatria e Territorio.
- Bogardus, T. (2020). Evaluating Arguments for the Sex/ Gender Distinction. Springer.
- Bromley, V. (2012). Feminisms Matter: Debates, Theories, Activism. University of Toronto Press.
- Crawford, M. (2004). Women and gender : a feminist psychology. Unger, Rhoda Kesler. (4th ed.). Boston: McGraw-Hill.
- Daphne, P. (2003). Policing the academy: Anti-feminist intellectual harassment. Maryland: Lexington Books.
- De Beauvoir, S. (1949). Le deuxième sexe. Gallimard.
- De Beauvoir, S. (1999). A Transatlantic love affair: letters to Nelson Algren. The New Press.
- Delap, L. (2020). Feminisms: A Global History. University of Chicago Press.
- Doyle, R. F. (1980). A Manifest of Men's Liberation. Forest Lake, Mimm: Men's Rights Association.
- Etzioni, A. (1991). Too many rights, too few responsibilities. Society.
- Ezell, M. J. (2006). Writing Women's Literary History. Johns Hopkins University.
- Ferre, Myra Marx, Hall, Elaine. (1996). Rethinking

stratification from a feminist perspective: Gender, race, and class in mainstream textbooks (Vol. Vol. 61). American Sociological Review.

- Gardiner, J. K. (2002). Masculinity Studies and Feminist Theory. Columbia University Press.
- Gawronski, B. (2014). Theory and Explanation in Social Psychology. Guilford Press.
- Giddens, A. (2009). Sociology. Polity Press; 6th edition.
- Gilder, G. (1992). Men and Marriage. Pelican publishing.
- Gill, R. (2019). Postfeminism, popular feminism and neoliberal feminism. Canlitguides.
- Graglia, C. (1998). Domestic Tranquility: A Brief against Feminism. Dallas, Tex: Spence.
- Griffin, G. (2017). A Dictionary of Gender Studies. Oxford University Press.
- Gurnett, k. (1998). On The Forefront of Feminism. Albany Times Union.
- Hines, M. (2010). Sex-related variation in human behavior and the brain. Trends Cogn. Sc.
- Hise, R. (2004). The War Against Men. Elderberry Press, LLC.
- Hoff-Sommers, C. (1995). Who Stole Feminism? How Women have betrayed Women. Simon & Schuster.
- Hollander, P. (1995). we are all victims now. Wall sreet Journal.
- Holmes, D. (1996). French Women's Writings, 1884-1994 (Women in Context). UNKNO.
- Horowitz, I. L. (2010). Culture and Civilization. Routledge.

- Hughes, C. (2002). Key concepts in Feminist Theory and Research. SAGE Publications Ltd.
- Ion, J. (1997). La fin des militants. Paris: Editions de l'Atelier.
- James, S. (2002). Visible Women: Essays on Feminist Legal Theory and Political Philosophy. Hart Publishing.
- Kassian, M. (2005). The feminist Mistake. Crossway Books.
- Kegan, G. (2002). Masculinity studies and feminist theory. Columbia University Press.
- Kilbourne, J. (1999). DEADLY PERSUASION: Why Women And Girls Must Fight The Addictive Power Of Advertising. Free Press.
- Kimmel, M. (2004). Antifeminism: Men and masculinities. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Kolmar, W. (2014). Feminist Theory: A Reader (4th Edition ed.). McGraw-Hill Education.
- Levesque, R. (2011). Sex Roles and Gender Roles. In: Levesque R.J.R. (eds) Encyclopedia of Adolescence. Springer, New York, NY. ISBN.
- Lindsey, L. L. (2015). Gender Roles: A Sociological Perspective. Routledge.
- Luxton, M. (2016). «Marxist Feminism and Anticapitalism: Reclaiming Our History, Reanimating Our Politics». Studies in Political Economy.
- Macionis, J. (2011). Sociology (14th edition ed.). Pearson.
- Macionis, J. J. (2014). Society: The Basics (13th edition ed.). Pearson.

- Manning, J. (2018). The Rise of Victimhood Culture. Palgrave Macmillan.
- McDonald, S. N. (2014). Emma Watson: Feminism too often is seen as 'man-hating'. The Washington Post, 2.
- Meadows, R. J. (2009). Understanding Violence and Victimization (5th Edition ed.). Pearson.
- Moncrieff, J. (2007). The Power of Labelling: How People are Categorized and Why It Matters. Routledge.
- Nathanson, P., & Young, K. (2006). Legalizing Misandry: From Public Shame to Systemic Discrimination Against Men. McGill Queen's University Press.
- O'Sullivan, C. (2015). Why Humanism and feminism go hand in hand. HumanistLife.
- Owens, L. (2014). Coerced parenthood as family policy: feminism, the moral agency of women, and men's. Alabama Civil Rights & Civil Liberties Law Review.
- Papadopoulos, R. K. (2021). Involuntary Dislocation: Home, Trauma, Resilience, and Adversity-Activated Development. Routledge.
- Prügl, E. (2015). Neoliberalising Feminism, «New Political Economy». DOI.
- Riot-Sarcey, M. (2008). Histoire du Feminisme. Paris: La Decouverte, Coll. Reperes.
- Schlafly, P. (2003). Feminist Fantasies. UNKNO.
- Srinivas, N. (2022). Against NGOs: A Critical Perspective on Civil Society, Management and Development,. Cambridge University Press.

- Tailor, J. (1991). Don't blame me: the new culture of victimization. New Yorker.
- Van Lange, P. (2021). Social Psychology: Handbook of Basic Principles (Third Edition ed.). The guilford Press, London.
- Wayne, T. (2019). Women's Rights in the United States: A comprehensive encyclopedia of issues, events and people. Santa Barbara: ABC-CLIO , LLC.
- West, R. (1998). Feminism or Humanism? The Yale Law Journal.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2011). Gender in History: Global Perspectives. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Williams, C. (2015). «Sex, Gender, and Sexuality: The TransAdvocate interviews Catharine A. MacKinnon.
- Willis, E. (1984). Radical Feminism and Feminist Radicalism. Harvard University Press.
- Wolf, N. (1990). The Beauty Myth: how images of beaty are used against women. New York.
- Wolff, K. (2007). Liberal Feminism. The Blackwell Encyclopedia of Sociology.
- Zemmour, E. (2006). Le Premier Sexe. Denoel.
- المصري، أ .(2020) . معشر النّسويّات.. خفّوا علينا. الجزيرة نت.
- حسناوي، م. (2020). النّسويّة الجديدة.. كيف وضعت المرأة تحت مذبح السّوق؟. الميدان.

أزمة الأُسرَة ومستقبل الحضارة الغربيّة*

ستيفن باسكرفيل **

في نيسان 2009، استقال الدّكتور «جيمس دوبسون» (James Dobson) من رئاسة الجماعة المسيحيَّة المحافِظة المُسمَّاة «الاهتمام بالعائلة»، تاركًا رسالة تشاؤميَّة عَنِ السَّنوات التي قضاها في «الحروب الثّقافيَّة». قال دوبسون في رسالته: «نمرّ الآن في أكثر الفترات إحباطًا من ذلك الصّراع الطّويل. ويمكن القول إنَّنا إنسانيًّا خسرنا المعارك كلّها»[1]. عُدّ كلام دوبسون إقرارًا بالهزيمة، وكشفت تصريحاته عن اتّجاه لا يمكن إيقافه في العالم الغربيّ؛ ما زالت الأُسرَة التّقليديّة

---

* - عنوان المقال باللّغة الإنكليزيّة:

Freedom and the Family: The Family Crisis and the Future of Western Civilization.

تعريب: طارق عسيلي.

مصدر البحث:

Humanitas: Interdisciplinary journal (National Humanities Institute) (2011) 24:55-92.

** أستاذ جامعي وباحث في العلوم السّياسيّة، أستاذ العلوم السّياسيّة في جامعة هاوارد، ومدير معهد العلوم السّياسيّة في جامعة باتريك هنري. وصف بأنّه من روّاد الباحثين في مجال الطّلاق ورعاية الأطفال ومحاكم العائلة.

1- أضاف دوبسون: «لكنّ الله هو المسيطر ونحن لن نتخلّى الآن أليس كذلك؟».

Website of The Atlantic: http://www.theatlantic.com/politics/ archive/2009/04/did-dobson-concede-the-culture-wars/13006/.

تتفكَّك، وبدأ المُدافعون بإفساح المجال لليأس والاستسلام.

ومع ذلك، تُبيِّن القراءة التّاريخيَّة أنَّ الصّراع حول الأُسرَة ما زال في بدايته، وأنَّنا قد نكون على وشك البدء بمواجهة واسعة ستبتّ مصير بقاء الأُسرَة، كما وسيُحدِّد هذا الصّراع مسائل أساسيَّة تتعلَّق بسلطة الدّولة الحديثة وطبيعتها.

يبدو، للوهلة الأولى، أنَّ المسار التّاريخيّ لم يكن في صالح الأُسرَة. فالأزمة الحاليَّة بدأت قبل الثّورات الثّقافيَّة والجنسيَّة التي اندلعت في العقدِ السّادس مِنَ القرن الماضي. وعليه؛ يمكن تكوين وجهة نظر صارمة عن دور تراجع الأُسرَة في تقويض حضارتنا؛ وذلك بإدراك مدى محدوديّة الوعي بطبيعة التّراجع وأبعاده على مدى عقود، وحتّى قرون، بإدراكنا أنَّ يقظتنا اليوم -التي ما زالت جزئيّة على أفضل تقدير- قد جاءت متأخِّرة جدًّا.

في العام 1933م، أجرى «كريستوفر داوسون» (Christopher Dawson) في بحثه «الأُسرَة الأبويّة في التّاريخ» (The Patriarchal Family in History) مقارنة بين ما يحصل راهنًا ومراحل التّراجع في الحضارتَيْن: اليونانيَّة والرّومانيَّة[1]. كما فصّل ذلك عالِم الاجتماع في جامعة هارفارد «كارل زيمرمان» (Carle Zimmerman)، في كتاب «الأُسرَة والحضارة»[2] (Family and Civilization) (1947). وفي الوقت الذي حدثت فيه «طفرة المواليد»، حين لم يكن أحد مستعدًّا للاستماع إلى تحذيرات «كاساندرا» (Cassandra) من أزمة ستُصيب الأُسرَة، وصف «زيمرمان» الواقع على المدى الطّويل بقوله: بدأت الأُسرَة التّقليديَّة بالتَّدهور منذ عصر النّهضة، وهي الآن تقترب من نقطة اللّاعودة. ولاحظ «زيمرمان» ما لاحظه «داوسون»، وهو التّشابه الواضح بين ما يحصل اليوم وما حصل سابقًا في اليونان وروما.

راهنًا، تُعدُّ قراءة «داوسون» و«زيمرمان» مثيرة للتّفكير؛ لأنّ ما كَتَباه كان قبل تيّارات الرّاديكاليَّة السّياسيَّة والجنسيَّة في العقد السّادس من القرن الماضي، حينما

1- Reprinted in John J. Mulloy (ed.), The Dynamics of World History (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2003), http://www.catholiceducation.org/articles/printarticle.html?id=4223.

2- I have elaborated in a review of Zimmerman in Society, vol. 46, no. 4 (July 2009).

شُنَّت هجمات أيديولوجيَّة مفتوحة ومباشرة على الأُسرَة، كانت السّبب في وضعها على جدول الأعمال العامّ.

يُضاف إلى ذلك، أنَّ الثّقافة الشّعبيَّة ليست العامل الوحيد المؤثّر في تَشَكُّلِ الأُسرَة. فمنذ بداية العصر الحديث، اشتملت الثّقافة السّياسيَّة على نزعة عدوانيّة تُجاهها. يقول «فيليب أبوت» (Philip Abbott): «الهجوم على الأُسرَة في الفِكر السّياسيّ الحديث كان كاسحًا ومتواصلًا... فإذا كان لا بُدَّ مِنْ بقاء الأُسرَة كمؤسَّسة... لا مفرَّ من إيقاف تلك الهجمة العارمة التي يَشنّها الفكر السّياسيّ الحديث على الأُسرَة»[1].

في الواقع، لقد كان لكلّ مُفكّر مِمَّن تطرَّقوا إلى النّظام الكَنَسِيّ الغربيّ الحديث رأيًا خاصًّا في الأُسرَة، غالبًا ما يكون مضرًّا بها. نذكر منهم: «إيراسموس» (Erasmus) و«ميلتون» (Milton) و«هوبز» (Hobbes) و«لوك» (Locke) و«روسو» (Rousseau) و«ميل» (Mill) و«ماركس» (Marx) و«فرويد» (Freud). أمَّا المخالفون، مثل «لويس دي بونالد» (Louis de Bonald) مؤلّف كتاب «الطّلاق» (1805م)، فقد أُقصِيَ بسبب غموضه. بمعنى آخر، لم تكن أزمة الأُسرَة مُجرَّد نتاج للثّورات الجنسيَّة والنّسويَّة، على الرّغم مِنْ أنَّ تلك الثّورات ساهمت بالتّأكيد في سرعة تدهورها؛ إذ قد يكون تراجع الأُسرَة من مفرزات ما يُسمَّى عادةً بـ«الحداثة».

يبدو أنّ النّظريَّة السّياسيَّة تُفاقِم المخاطر التي تُشكّلها شاشات التّلفزة والأفلام وموسيقى الرّوك والفيديوهات، وعناصر الثّقافة الشّعبيّة الأخرى. لذلك؛ لا يمكن للمدافعين عن العائلة تجاهل معركة الأفكار السّياسيَّة. فمِنْ خلال الانسحاب إلى «الثّقافة» وإهمال الجانب السّياسيّ، يكون المدافعون عن الأُسرَة قد دَعَوْا إلى التّعطيل السّياسيّ الذي يشكو منه «دوبسون» (Dobson). يقول المُفكّر السّياسيّ «جيمس ك. ويلسون» (James Q. Wilson): «إذا كنتَ تعتقد كما أعتقد، في قوَّةِ الثّقافة، فستُدرك أنَّ ما يمكن فعله قليل جدًّا»[2].

كان «دوبسون» و«زيمرمان»، اللّذين لم يُهملا دور الثّقافة، أكثر وضوحًا من

1- The Family on Trial, p. 4, 8-9, 201.

2- «Why We Don't Marry», City Journal (Winter 2002), http://www.city-journal.org/html/12_1_why_we.html.

المدافعين الحاليّين عن الأُسرَة الذين يُشدِّدون على السّلطة التي تمارسها الحكومة. وهذا ما عَبَّرَ عنه «دوبسون» بقوله: «إنَّ الأُسرَة، كما كانت الحال عندما تراجع العالم القديم، تَفقد شكلها وأهمِّيَّتها الاجتماعيّة بشكل متزايد، والدّولة تستوعب المزيد من حياة أعضائها. انظر كيف أنَّ الوظائف التي كان يقوم بها ربّ الأُسرَة قد أصبحت اليوم من مهامِّ الدّولة؛ فهي التي تُعلِّم الأطفال، وهي التي تتولّى مسؤوليَّة تحسين ظروفهم المعيشيَّة والصّحيَّة». كتب «دوبسون» تلك العبارات في العام 1933م، وهذا ما يجعل ملاحظته التّالية صادمة: «لم يَعُد الأب يحتلّ موقعًا حيويًّا في الأُسرَة؛ فهو في كثير من الأحيان يكون غريبًا، نسبيًّا، عن أطفاله الذين لا يعرفونه إلَّا بصفة الرّجل الذي يزورهم في عطلة نهاية الأسبوع».

يعتقد «زيمرمان» أنّ الدّولة ترى في الأُسرَة تهديدًا. لذلك؛ تعمل على إفراغها من معناها، وتتعاون مع ناقديها، وتنتهج مواقف معادية لها، وترعى المثقّفين من أخصامها، ثمّ تطالب بالسّيادة على المجتمع بشكل عامّ، وعلى الأُسرَة بشكل خاصّ. وفي كلِّ مرَّة تُظهِر فيها الأُسرَة علامات على عجزها، «تُساعد الدّولة على تفكيكها». إلى جانب ذلك، تسعى الدّولة باستمرار إلى التّقليل من سلطة العائلة كي تصبح أداة لها، وترغب أيضًا في الحصول على سلطة كافية في العائلة، بقدر الحاجة إلى إنجاز «الوظائف الحكوميّة». ففي الولايات المتّحدة، في القرن التّاسع عشر، «تراكمت القوانين على القوانين، والوكالات الحكوميّة على الوكالات الحكوميّة»؛ حتّى صارت الدّولة في العام 1900م «سيّدة الأُسرَة». وكانت النّتيجة، في العام 1947م، أن أصبحت «الأُسرَة الآن، وبالفعل، وكيلًا وعبدًا وخادمًا للدّولة».

تطوَّرت الأمور، ووصلت راهنًا إلى مرحلة يمكننا فيها إعلان العام 1947م نهاية العصر الذهبيّ للأُسرَة. فقد جاء في إحدى الملاحظات الأكثر إقناعًا لـ«زيمرمان»، بشأن الأُسرَة، أنّ: «تلك التّغيّرات قد حدثت ببطء، على مدى قرون، وتقريبًا لم يلحظها أحد. لقد تطوّر تفكّك الأُسرَة بشكل تدريجيّ، لدرجة أنّ الأجيال المتعاقبة تعوَّدت على التغيّرات، وأصبحت تُساهم في تغيّراتٍ إضافيَّة ثمَّ تنقلها إلى الأجيال اللّاحقة».

هكذا، يَقبَل كلّ جيل ما يحصل من تغيُّر ويعدّه طبيعيًّا. لكن، لو حدث ذلك بشكل مفاجئ مع الأجداد، لكانت صدمتهم كبيرة بأمور؛ مثل: الجنس قبل الزّواج والمساكنة والخلوة والطّلاق والزّواج المثليّ وترك رعاية الأطفال لدور الحضانة

ووجبات الطّعام السّريعة. في الواقع، يُعدّ صدم الجيل السّابق جزءًا من الإثارة لما يمكن أن يُصنَّف مأسسة وتسييسًا لتمرّد الأبناء.

غير أنَّ التّحذيرات مِنْ أنَّ تراجع الأُسرَة قد يُؤدّي إلى تراجع «ثقافيّ»، لم تكن على قدر من الأهمّيَّة بالنّسبة إلى اللّيبراليّين والشّباب. فهذا مُجَرَّد ندب دائم من اليائسين، يُطلقه أشخاص من الطّراز القديم -المحافظين القدامى- الذين يتحسَّرُون على زمنهم الجميل. لقد تغيَّرت الأمور: «تعامل معها!»[1].

لكنَّ هذا النّوع من التّطوُّر الثّقافيّ لا يعني أنَّ كلّ ما حدث بات مقبولًا، أو كلّ ما جرى كان طبيعيًّا. فقد كان لتمرُّد الأبناء بُعدٌ سياسيّ، وهذا ما دفع «زيمرمان» للحديث عن السّياسات العائليّة المُدمِّرة التي طُبّقت في الثّورتَين الفرنسيّة والرّوسيّة، والتي أعقبت الثّورة الأميركيّة أيضًا. فتدمير الحمايات الدّستوريّة والانتهاكات المتطفّلة للحرّيّة الشّخصيَّة، والاعتداء على خصوصيَّة العائلة الذي مارسه القيِّمون على إدارة شؤون الأُسرَة، برعاية الحكومة وإشرافها، والذي يزداد اتّساعًا باستمرار، شَكّلَ صدمة لليبراليِّين والشبّان الآن، لكنّه لم يَكَدْ يُزعج المحافظين والمُسنِّين. وهكذا، برز أمرٌ شديد الأهمِّيَّة، وربّما يكون أكثر قابليَّة للإصلاح ممّا يُشير إليه اليأس الثّقافيّ لويلسون، وهو السّلطة القويَّة للدّولة.

يرى «ج. ك. تشسترتون» (G. K. Chesterton) أنَّ الأُسرَة كانت الرّقيب الرّئيس على سلطة الدّولة. لذلك؛ فإنّ إضعاف الأُسرَة سيقضي على الحرّيّة. كان «تشسترتون» يكتب عن الطّلاق، وفي هذا السّياق يظهر فارق مهمّ بين النّقاشات الحاليّة والطّريقة التي صَوَّر بها «دوبسون» و«زيمرمان»، وغيرهما من الباحثين، هذه القضيّة. ذلك أنّه عندما تظهر في كتاباتهم مسائل المثليَّة الجنسيّة والإجهاض والإباحيّة، وغيرها من المسائل الثّقافيَّة، في جدول أعمال القِيَم الأُسريّة الحاليَّة، فهي لا تكون مركزيَّة ولا تُولَّى أهمِّيّة كبيرة. والسّبب أنَّ المسألة المتكرِّرة، على مدى التّاريخ الغربيّ، والتي عُدّت السّبب المباشر لتفكّك الزّواج والأُسرَة، هي «الطّلاق».

يعرف معظم الأميركيّين أنّ التّهديد المباشر للأُسرة، والأكثر شيوعًا، راهناً، ليس زواج مثليّي الجنس، ولا هو الإجهاض أو الإباحيَّة، وإنَّما الطّلاق الذي تُعاني منه العائلات. الطّلاق يُهدِّد اليوم معظم الأُسَر، ويُقلِق جميع المجتمعات الغربيّة؛

1- Carle Zimmerman, Family and Civilization, p. 146.

لأنّ الطّلاق -بالإضافة إلى مضاعفته عدد الأُسَر التي يرعاها أحد الوالدَين بين الأغنياء، كما فعلت المعونة الاجتماعيّة بين الفقراء- فإنَّه يُشكِّل تهديدًا خطيرًا للخصوصيّة والحرّيّات المدنيَّة والحكومة الدّستوريَّة؛ إذ يُستولى على الأطفال من والدَيهم بالقوّة، وذلك بناءً على مجموعةٍ متنوّعة من الذّرائع المتعلّقة بالطّلاق، والأهل الذين يُقاوِمون هذه الإجراءات يُكبَّلون بالأصفاد. إنَّ هذا الأمر شائع لدرجة أنَّ معظم النّاس يعرفون شخصًا، على الأقلّ، وُضِع أطفاله وحياته الخاصّة تحت الإشراف الحكوميّ، بسبب الطّلاق الذي يحصل، في الغالب، من دون موافقة الزّوجَين. ومع ذلك، فإنّ كثيرًا ممّن يعدّون أنفسهم محافِظين لا يُثيرون هذا التّقييد الواضح للحرّيّة مع جملة ما يُثيرونه من مسائل عامَّة.

لا تُبيّن المناقشات العامَّة حول «قِيَم الأُسرَة» سوى قليل من مشكلات الأُسر الفعليَّة. والمدافعون عن هذه القِيَم ممَّن ينتقدون الزّواج المثليّ، لا يتحدّثون كثيرًا عن واقع العمّ بوب الذي يعيش اليوم وحيدًا في شقَّة، هذا إن لم يكن في السّجن، بدلًا من العيش مع أطفاله. سيكون الأميركيّون مندهشين ومصدومين إذا عرفوا ما يحدث اليوم تحت عنوان الطّلاق: اعتداء حكوميّ غير مسبوق على الحياة الخاصَّة، وسلطة للاستيلاء على الأطفال، ووضع اليد على مدَّخراتِ العائلة، واحتجاز الأهل من دون محاكمة. لقد أصبحت الأجهزة الموكَلَة بالطّلاق التي تُديرها الدّولة، والتي تتكوَّن من المحاكم السرِّيَّة وبيروقراطيّات الخَدَمات الاجتماعيَّة الضّخمة التي تُموِّلها الحكومة واستخدام سلطة الشّرطة، أكثر القطاعات الحكوميَّة قمعًا في المجتمع الغربيّ[1].

ثورة الطّلاق

قبل نحو أربعين عامًا، في ذروة الثّورة الجنسيّة، انطلق العالم الغربيّ في واحدة مِنْ أكثر التّجارب الجريئة في تاريخه، عندما أقرَّ قوانين وتشريعات تنهي الزّواج، وتعدّه عقدًا غير مُنفَّذ، وذلك من دون مناقشة عامّة. فلم يَعُدْ مِنَ الممكن، راهنًا، عقد اتّفاق مُلزم لتكوين أُسرة. إذ يمكن للحكومة، بطلَب مِنْ أحد الزّوجَيْن، وبكلِّ بساطة، حلّ الزّواج، حتّى مع رفض الشّريك الآخر لذلك. وتناسبًا مع هذا الأمر، أطلقت «ماجي غالاغر» (Maggie Gallagher) على كتابها عنوان: «إبطال

1- Taken Into Custody: The War Against Fathers, Marriage, and the Family.

الـزّواج» Abolition (The Marriage)، فـي العـام 1996م. وحتّى الآن، لـم تُجـرَ مناقشـة علنيَّـة تامَّـة لتداعيـات ثـورة «عـدم الخطأ»[1].

كتبـت «ملانـي فيلبـس» (Melanie Phillips): «أُصلحـت قوانيـن الطّـلاق علـى أيـدي مجموعـات غيـر تمثيليَّـة ذات أجنـدات خاصَّـة جـدًّا، لا تتماشـى مـع الـرّأي العـامّ. وكانـت المواقـف العامَّـة تتأرجـح، وفاقًـا للقوانيـن التـي كانـت تُفهـم حينهـا بأنَّهـا تعنـي شـيئًا مختلفًـا تمامًـا عمّـا جـاءت لاحقًـا لتُمثّلـه»[2].

فـي الواقـع، إنَّ مصـدر الخلافـات التـي نشـهدها حاليًّـا حـول الـزّواج هـو «ثـورة الطّـلاق». ذلـك أنَّ المطالبـة بإعـادة تعريف الـزّواج، ليشـمل الأزواج المثليّيـن، كانت مِنْ تَبِعـات التّأثُّـر بـالأزواج الذيـن يمارسـون الجنـس مـع الجنسَـين، بسـبب الطّـلاق. وعلـى الرّغـم مـن أنَّ المثليّيـن يسـتدلُّون برغبتهـم فـي الـزّواج علـى أنَّ سـلوكهم الجنسـيّ ليـس أمـرًا غيـر أخلاقـيّ بطبيعتـه، إلَّا أنَّ النّاشـط «أنـدرو سـوليفان» (Andrew Sullivan) يعتـرف بـأنَّ المثليّيـن لا يريـدون الحـقّ فـي الـزّواج؛ إلَّا لأنَّـه مسـموحٌ بـه فـي الـزّواج الحديـث. وهـو يُبيّـن «أنَّ عالَـم العلاقـات المتعـدِّدة الجنـس وغيـر المقيَّـدة، بالإضافـة إلـى مُعـدَّلات الطّـلاق التـي ناهـزت الـ50%؛ كانـت سـابقة للـزّواج المثلـيّ. كلّ مـا يقولـه المثليّـون الجنسـيّون... إنّـه، بموجـب التّعريـف الحالـيّ، لا يوجـد سـبب لاسـتبعادنا. فإذا كنتـم تريـدون إعـادة الـزّواج المتعـارَف إلـى حقبـة الخمسـينيّات، فافعلـوا. ولكـن إلـى أنْ تفعلـوا ذلـك، فـإنَّ اسـتبعاد المثليّيـن يُشـكِّل رفضًـا للمسـاواة المدنيَّـة الأساسـيَّة»[3].

لقـد توقّـف العديـد مـن المراقبيـن للتّفكيـر فـي آثـار القوانيـن التـي حوَّلـت تفـكُّك الأسـر الخاصّـة إلـى عمليّـة غيـر طوعيّـة. فالطّـلاق مـن جانـبٍ واحـد يُنفَّـذ علـى أيـدي موظَّفيـن حكوميّيـن يُخرجـون عناصـر الأُسـرَة الأبريـاء بقـوّة القانـون مـن منازلهـم، ويَسـتَوْلون علـى ممتلكاتهـم ويفصلونهـم عـن أطفالهـم. وهـذا ينتهـك، بشـكل أساسـيّ، ليـس فقـط حرمـة الـزّواج؛ بـل مفهـوم الحيـاة الخاصّـة نفسـه.

1- الطّـلاق مـن دون خطـأ هـو طـلاق يمـارس فـي البلـدان الغربيّـة؛ بحيـث يمكـن حـلّ عقـد الـزّواج مـن دون أن يرتكـب أيّ مـن طرفـيّ عقـد الـزّواج أيّ خطـأ يسـتدعي الطّـلاق.

2- Melanie Phillips, The Sex-Change Society: Feminised Britain and the Neutered Male, p. 261.

3- Andrew Sullivan, «Unveiled», The New Republic, August 13, 2001 (emphasis added).

تاليًا، حتّى لو لم يكن الزّواج شأنًا خاصًّا بالكامل، كما يصرّ المدافعون الحاليُّون عن الزّواج، فإنَّ الطّلاق الذي يحصل بالإكراه يكون بطبيعته محتاجًا إلى إشراف حكوميّ مستمرّ على حياة الأسرَة. وهكذا، يكون للطّلاق قدرة تتجاوز، بأشواط، قدرة الزّواج على تعبئة السّلطة الحكوميَّة وتوسعتها. فإذا كان الزّواج يؤسِّس منزلًا خاصًّا، قد يستدعي توقيع بعض الوثائق القانونيّة، وقد لا يحتاج ذلك، فإنَّ الطّلاق يُفكّك هذا المنزل الخاصّ؛ فعادةً يكون أحد الزّوجَين بريئًا من ارتكاب أيّ خطأ مخالف للقانون.

لذلك؛ عند حصول طلاق، نحتاج إلى تدخُّل موظفّين حكوميّين -وأحيانًا الشّرطة والسّجون- لتنفيذ حكم الطّلاق وتنظيم العلاقة بعد الزّواج؛ لأنّ عدم تدخّل الحكومة سيُتيح للطّرف الذي يُكره على الطّلاق الاستمرار في الاستمتاع بامتيازات؛ منها: الحقّ في العيش في المنزل المشترك والاستفادة من الممتلكات المشتركة، أو ـ أكثر ما يزعج ـ رعاية الأطفال المشتركين. وعليه؛ يجب شطب هذه المطالب بالقوّة، باستخدام النّظام الجزائيّ إذا لزم الأمر. وبما أنَّ 80% من حالات الطّلاق تكون من طرف واحد، فإنَّ الطّلاق اليوم لا يشتمل على شخصَين يفترقان ببساطة ويُسر، إلَّا في حالات نادرة[1].

في ظلّ قواعد «عدم الخطأ»، يصبح الطّلاق في كثير من الأحيان وسيلة يعتمدها أحد الزّوجَين لانتزاع السّلطة من الآخر، وذلك بمساعدة الأشخاص الذين يستفيدون من الدّعاوى القضائيَّة النّاشئة عنه؛ وهم: القضاة والمحامون والمعالجون النّفسيّون والمستشارون والوسطاء والمرشدون الاجتماعيّون.

أمَّا التَّبعات الأكثر خطورة، فإنّها تقع على الأطفال؛ لأنّ الإجراء الأوّل بعد الطّلاق يكون في الغالب فصل الأطفال عن أحد الوالدين، وعادةً عن الأب الذي تستولي الدّولة على أطفاله، حتّى لو كان بريئًا مِنْ أيّ خطأ قانونيّ، وحتّى لو لم يكن موافقًا على الطّلاق، وهي لا تكون مضطرَّة إلى تسويغ عملها؛ بل، على العكس تمامًا، يكون الأب مُطالبًا بالدّفاع عن نفسه وبتحمُّل التّكاليف الماليَّة، وإثبات ضرورة إعادة أطفاله إليه.

هكذا يمكن سجن الأب غير المدان قانونًا، لمجرّد تواصله مع أطفاله من دون ترخيص حكوميّ. كما يمكن إلقاء القبض عليه إثر توجيهات قضائيّة إضافيّة تنطبق

1- Frank Furstenberg and Andrew Cherlin, Divided Families, p. 22.

عليه وحده. أيضًا، يمكن سجنه بتهمة العنف الأسريّ أو إساءة معاملة الأطفال، حتّى من دون دليل على ارتكابه أيّ مخالفة من المخالفات المتّهم بها. ويمكن توقيفه بسبب عدم دفع النّفقة العائليّة، حتّى من دون دليل على أنّه فعليًّا مدين بها. ويمكن معاقبته بسبب عدم دفع أتعاب محام أو معالج نفسيّ لم يستأجره. وفي كلّ قضيّة ممّا ذكرنا، لا تُوجَّه إليه أيّ تهمة رسميَّة، ولا يُحاكَم ولا تُسعفه هيئة مُحلَّفين. بهذه البساطة، يصبح الأب سجينًا.

إنَّ من آثار هذا الإجراء القضائيّ الفريد، والذي يُشكِّل المجال الوحيد في القانون الذي يمكن فيه للنّظام الجزائيّ التدخُّل ضِدَّ مواطن بريء من أيّ اتّهام قانونيّ، أنَّه أدَّى إلى انتهاكات خطيرة وواسعة النّطاق للحرّيّات الدّستوريّة الأساسيّة، وقد بدأ الاعتراف به راهنًا بصراحة، ولكنّه لا يُنشر أو يُناقش إلّا نادرًا. ونجد أنموذجًا لهذا الاعتراف بانتهاك الحقوق في التّعليمات التي أصدرها قاضي طلاق في نيوجيرسي لزملائه: «عملكم ليس أنْ تشعروا بالقلق بشأن الحقوق الدّستوريَّة للشّخص الذي تُنتهك حقوقه، لسنا مضطَّرين للقلق بشأن الحقوق»[1].

لتبرير هذا القمع، وَجَّهت الأجهزة الموكَلَة بأمور الطّلاق اتّهامات في غاية البشاعة، حتّى لا يجرؤ أحد على التّشكيك فيها، ومن هذه الاتّهامات: التّخلّي عن العائلة، إساءة معاملة الأطفال، ضرب الزّوجة، عدم دفع النّفقة العائليّة. وكان السّبب بإثارة هذا النّوع من الهستيريا الافتراضيّة، هو الحركات النّسويَّة ونقابات المحامين وبيروقراطيّات النّاشطين في مجال العمل الاجتماعيّ، والتي يتشارَك في تمويلها -على المستوى الفيدراليّ- المؤسّسات القانونيّة الرّسميَّة. واللّافت، أنَّ المتَّهم لا يرى أحدًا من هيئة المحلَّفين، إلَّا في حالات نادرة. وهو يخسر أطفاله ببساطة. وغالبًا، يجد نفسه منبوذًا من الأصدقاء وأفراد العائلة ورجال الدّين وأتباع الكنيسة وزملاء العمل وأربابه؛ الذين يخشون الارتباط مع بـ«متحرِّش بالأطفال» أو بـ«معتدٍ على الزّوجة» أو بـ«أب لا يدفع النّفقة».

في الواقع، لا يوجد أدلَّة على أنَّ السّبب في أزمة الأُسرَة هو الآباء الذين يتخلّون عن عائلاتهم، أو الذين يَعتدون على زوجاتهم، أو يَتحرَّشون بأطفالهم؛ بل أحيانًا يمكن العثور على أمثلة مثيرة للجدل تُبيِّن عكس ذلك، وعادةً يكون هذا النّوع

1- Judicial Training: Your Job Is to Be a Wall, New Jersey Law Journal (24 April 1995), p. 14.

من الاتّهامات مُلَفّقًا. ولا يمكن لأحد أن ينكر، أنَّ إجراءات الطّلاق تنطوي على اتّهامات ملفَّقة تستخدمها محاكم الطّلاق من أجلِ فصل الآباء والأُمَّهات عن أطفالهم بالقوّة.

لا نعرف عدد الآباء الذين تُجرّمهم الأجهزة الموكَلَة بالطّلاق وتسجنهم؛ لأنّ الحكومة لا تنشر أرقامًا لهذه الظّاهرة كما تفعل في مشكلات العدالة الجنائيّة الأخرى. ولكن، ليس من الضّروريّ وجود عدد كبير من نُزلاء السّجون لإثبات أنَّه لا يمكن لأيّ مجتمع حرّ أن يسمح بقمع مواطنيه. قليلون هم الذين يُزجّون في السّجون بسبب الضّرائب، ولكن هذا لا يعني أنَّ الضّريبة لا يمكن أنْ تصبح استبداديّة. قد يكون السّجن عقوبة قصوى تُفرَض على الآباء والأُمَّهات الذين يقاومون استيلاء الحكومة على عائلاتهم. لكنّ معظم الأهل المقاضين بطلب الطّلاق لا يَتعرَّضون لعقوبة السجن؛ لأنّهم في النّهاية لا يجرؤون على تحدِّي قرار سيطرة الحكومة على أطفالهم وحياتهم الخاصّة. عندما يستلم هؤلاء الأهل أوراق الطّلاق، يتخلَّى معظمهم عن أطفالهم وممتلكاتهم.

إنَّ ما ذكرناه هو جزء من المشكلة فقط. فنحن إذا تسامحنا مع أيّ طغيان، نصبح جميعًا أقلّ حرّيّة. وعندما نذعن للظّلم الذي تتعرَّض له العائلات ويطال الجوانب الخاصّة في الحياة، فإنّنا نُساهم في إفساح المجال للاستبداد الذي يكون، في جوهره، شاملًا. ففي حالة الأجهزة الموكَلَة بالطّلاق الحاليّة، نحن نسمح باستخدام الجهاز الجنائيّ لفرض الطّلاق الإجباريّ وإبعاد الأشخاص الأبرياء عن أطفالهم، بدلًا من استخدامه لمعاقبة المجرمين المُدانين. إنَّ الصّمت أو تقديم الأعذار عندما يُتَّهم الآباء الملتزمون بالقانون، وعندما يُكبَّلون بالأصفاد ويُسجَنون من دون محاكمة، يَطرح أسئلة كثيرة عن مدى استعدادنا للدّفاع عن الحرّيّة.

فقدان الفضيلة المدنيَّة

إنَّ هذا الخضوع لا يتجلَّى فقط في الطّلاق الحديث؛ بل يَنبع منه أيضًا. يفتك الطّلاق الإجباريّ بـ«الفضيلة» المدنيّة التي كانت، وما زالت، موضوعًا في الفكر السّياسيّ الأميركيّ، من قَبل تأسيس الجمهوريَّة، وهي الاستعداد للتّضحية والقتال، وإذا لزم الأمر الموت من أجل الحرّيّة.

لقد حوَّلَ مَنْ يُسمّون بالمحافظين فقدان الفضيلة المدنيّة في أميركا إلى خطبٍ

تُلقى على المنابر، فهم يعظون بضرورة أنْ يكون النّاس أكثر «فضيلة» وأقلّ أنانيَّة وأكثر تفانيًا في الصّالح العامّ. هذه العظات الفارغة لا تستحقّ سوى السُّخرية، طالما أنَّها مقرونة بالصّمت أمام الظُّلم. فبدلًا من مقاومة ولاية الحكومة على الأُسرَة، ترى أكثرهم يشكون من «أزمة الأُسرَة»، وهم يتأسّفون؛ لأنّها ناتجة عن هبوط في المستوى «الثّقافيّ»، ويعلنون صراحة أو ضمنًا أنَّه «لا يمكن فعل شيء». لا شكَّ في أنّ الأُسرَة تأثَّرت بشكلٍ كبير وسلبيّ بالتّغيّرات «الثّقافيّة»، ولكنَّ التّغيّرات الثّقافيَّة ليست حجَّة لقبول التّدخُّل الظَّالم.

تكشف المواجهة المتزايدة بين «الأُسرَة» و«الدّولة» أنَّ العلاقة بين الأخلاق الشّخصيَّة والحرّيَّة ليست مجرّد عبارات وشعارات؛ بل هي توضيح للصِّلة المباشرة بين تَحلُّل الأخلاق التّقليديَّة والتّسامح مع تدخُّل الحكومة وسيطرتها.

تبدأ التّضحية من أجل الآخرين في الأُسرَة؛ لأنّ الأُسرَة هي المكان الذي يتعلَّم فيه الوالدان والأطفال حبّ التّضحية، وتقديم احتياجات الآخرين على رغباتهم الخاصَّة، والتّضحية من أجل رفاهيَّة الجميع وحمايتهم. وإذا لم تبدأ هذه المسؤوليَّة في بيتِكَ بين أحبّائكَ، فمِنَ المرجَّح أنَّها لنْ تبدأ على الإطلاق. إنَّ الأفراد الذين لا يرغبون في التّضحية من أجل لحمهم ودمهم، لا يمكن أنٍ يفعلوا ذلك للغرباء من المواطنين وأبناء البلد.

كتبت «ليندا ماكلين» (Linda McClain) أنَّ الأُسرَة هي «منبت الفضيلة المدنيّة»، و«أنَّ لها دورًا في مشروع إعداد الأشخاص؛ ليكونوا مواطنين قادرين على الحكم الذّاتيّ المسؤول»[1]. ويقول «ديفيد فورت» (David Forte)، بالنّسبة إلى الآباء الأميركيّين المؤسّسين، «إنَّ بناء الجسر الممتدّ من كبح جماح العواطف الخاصَّة إلى إنتاج عاطفة إيجابيّة لأجل الصّالح العامّ كان مهمَّةَ العائلة في غرس الفضيلة العامَّة»[2].

1- Linda McClain, The Place of Families: Fostering Equality, Capacity, and Responsibility p. 3, quoted in Meredith Schultz, «Remember the Ladies: Wives, Mothers, and the Democratic Experience», Patrick Henry College Senior Thesis (2009), p. 50.

2- David F. Forte, «The Framers' Idea of Marriage and Family», in The Meaning of Marriage: Family, State, Market, and Morals, ed. Robert George and Jean Bethke, p. 102.

ولكن يمكننا قول المزيد؛ ففي الأُسرَة يتعلَّم الأطفال الطّاعة واحترام سلطات أخرى غير الدّولة: الله والوالدين والأُسرَة الممتدَّة، وغيرهم من الأشخاص الذين ليسوا مسؤولين حكوميّين؛ مثل: القساوسة والكهنة والمعلّمين والجيران والمدرّبين، وأمثالهم من شخصيّات المجتمع المدنيّ. بقبول هذه السّلطات التي يتعزَّز الارتباط بها غالبًا بالحبّ، يتعلَّم الأطفال أنَّ الحكومة ليست السّلطة الوحيدة التي يجب الولاء لها، وأنَّها مؤسَّسة يمكن؛ بل يجب، تقييدها.

في الآونة الأخيرة، كان المدافعون عن الزّواج متحمّسين لإعلان الزّواج والأُسرَة مؤسّسات «عامّة»، وقد تطوَّر موضوع تصنيف الزّواج «الرّكيزة الأساسيّة للمجتمع المدنيّ» بشكل منطقيّ، ردًّا على إصرار الحركات النسويّة والمثليّين الجنسيّين على أنَّ الأسر هي شأن خاصّ تمامًا، ويمكن تعريفها وفاقًا لرغبات الأفراد. وكما قالت «ماغي غالاغر» (Maggie Gallagher): «للزّواج دائمًا علاقة بإنشاء اتّحاد جنسيّ علنيّ؛ غير سرّيّ، بين رجل وامرأة، حتَّى يكون للأطفال المقدَّرين اجتماعيًّا أُمّ وأب، وحتَّى يكون للمجتمع الجيل الآتي الذي يحتاج إليه»[1].

هذا صحيح بمعنى ما. ولكنَّ الزّواج يُحقّق هذه الوظيفة العامّة بطريقة فريدة من نوعها، ليصير امتدادًا لأصوله الخاصّة؛ إنّه وسيط بين العامّ والخاصّ، يساعد في ضمان كلّ منهما لمجاله الصّحيح. ففي الأُسرَة يتعلَّم الأطفال التّمييز بين الخاصّ والعامّ، ويعرفون قيمة الحياة الخاصّة ـ المنزل الخاصّ، الأُسرَة الخاصّة، الممتلكات الخاصّة والدّفاع عنها من انتهاك السّلطة العامّة. ويبدأ أفراد الأُسرَة الانخراط في الشّؤون العامّة؛ بوصفها امتدادًا للمسؤوليّات الخاصّة التي يتولّونها بصفتهم أهلًا ومالكي منازل وجيران وأبناء رعيَّة. وهكذا، يشارك المواطنون في الحياة العامّة؛ محبّين مرتبطين بعائلاتهم ومنازلهم ومجتمعاتهم وبلدهم، لا كنشطاء محترفين يؤدّون دورًا في برنامج حكوميّ أو أيديولوجيا مُجرَّدة. وعليه؛ فإنَّ إعلان الأُسرَة مؤسّسة «عامّة»، بطريقة تعرّضها للسّيطرة الحكوميّة، يُقوِّض دورها وغرضها الأساسيّ.

غير أنَّ الأطفال الذين يَنشؤون من دون رعاية أُسرة متماسكة لا يُدركون بسهولة مفاهيم مثل: حُبّ التّضحية، خصوصيَّة الأُسرَة، سلطة الأهل، الحكومة

1- «(How) Does Marriage Protect Child Well-Being?» in Meaning of Marriage, p. 197.

المحـدودة، الفضيلـة المدنيّـة. فـي البدايـة، ينقسـم ولاء الأطفـال لوالديهـم، وبعـد ذلـك يخـفّ هـذا الـولاء ويصبـح أمـرًا أخلاقيًّا متناقضًـا على المسـتوى الوجدانـيّ. بالإضافـة إلـى ذلـك، فـإنَّ القواعـد والقِيَـم التـي يتربّـون عليهـا تأتـي إلـى حـدٍّ كبيـر مِـنَ المسـؤولين الحكوميّيـن، وغيرهـم مِمَّـن يتولّـون السّـيادة والسّـيطرة النّهائيّـة على حياتهـم؛ مثـل: المحاكـم والمحامـون والمرشـدون الاجتماعيّـون والأطبّـاء الشّـرعيّون والجنائيّـون ومسـؤولو المـدارس الرّسـميّة والعاملـون فـي المجـال الصّحّـيّ العـامّ والشّـرطة. يتعلّـم الأطفـال مـن هـؤلاء الأشـخاص الطّاعـة لهـم بقـدر مـا يتعلّمـون الطّاعـة لوالديهـم، أو أكثـر. لا يمكـن للأطفـال الذيـن يتّبعـون مسـؤولين حكوميّيـن أنْ يُميّـزوا بيـن الخـاصّ والعـامّ؛ فهـم يتعلّمـون أنَّ الشّـأن العـامّ ليـس حقـلًا للواجـب الاجتماعـيّ المدنـيّ، ولا لقيـادة المجتمـع؛ بـل هـو حقـل للأيديولوجيـا المُجـرَّدة والتّمويـل الحكوميّ والتّوظيـف المهنـيّ، والتّطـوُّر التّقنـيّ وسـلطة الدّولـة التـي يُحقّقون فـي نُموّهـا مصالحهـم المباشـرة.

يجـب دراسـة جانـب آخـر مـن تدهـور الأُسـرَة؛ إذ ليـس مـن المصادفـة أن تُوصَـف الأُسـرَة التّقليديّـة بـ«الأبويّـة»، ولا مـن العبـث تأكيـد أنَّ الفضيلـة المدنيَّـة ترتبـط تقليديًّا بـ«الرّجولـة»، كمـا يـدلّ مصطلـح «الفضيلـة» نفسـه. كمـا ليـس مـن المصادفـة أنْ يكون تهميـش الآبـاء خطـوة أولـى فـي خطّـة القضـاء على الأُسـرَة.

أزمة الأُبوَّة الحقيقيّة

ثمّـة اهتمـام كبيـر بمحنـة الأطفـال الذيـن ينشـؤون مـن دون آبائهـم. إذ يتربَّـى اليـوم حوالـي 24 مليـون طفـل أميركـيّ بعيـدًا عـن آبائهـم. وتلـك ظاهـرة ترتبـط بشـكل مباشـر بـكلِّ الأمـراض الاجتماعيَّـة الكبـرى فـي زماننـا، مِـنْ جرائـم العنـف إلـى إدمـان المخـدّرات. وبالنّظـر إلـى أنَّ هـذه الآفـات تسـوّغ تقريبًـا كلّ إنفـاق حكومـيّ وطنـيّ، فقـد أدَّى عـدم وجـود الآبـاء إلـى تمـدُّدٍ هائـل لسـلطة الحكومـة. قـال «ويـد هـورن» (Wade Horn) فـي أثنـاء تولّيـه منصـب وكيـل وزارة فـي إدارة بـوش: «أنـا أُشـرف على 65 برنامجًـا اجتماعيًّـا مختلفًـا، بتكلفـة تقريبيَّـة تبلـغ 47 مليـار دولار سـنويًّا. انظـر إلـى قائمـة هـذه البرامـج: الرّعايـة الاجتماعيّـة للأطفـال، تطبيـق رعايـة الطّفولـة، برامـج للشّـباب الهاربيـن، برامـج مكافحـة الفقـر، تجـد أنَّ الحاجـة إلـى إنشـائها كانـت بسـبب

تفكُّك الأُسَر والزّيجات، أو بسبب الوضع السَّيِّئ الذي وصلت إليه الأمور فيهما»[1].

إنَّ التّفسير الاعتياديّ، من اليمين واليسار على حدٍّ سواء، هو أنَّ الآباء يتخلّون عن أطفالهم. وكما يبدو، لا يمكن للمرء أن يُشير إلى تخلٍّ جبانٍ عن الفضيلة أكثر من ذلك. لذلك؛ سَعَتْ إدارة كلينتون، وبعدها إدارة أوباما، إلى تعزيز الفضيلة بإقامة برامج حكوميّة تُشجّع على «الأبوَّة المسؤولة»، وتحثّ الرّجال على ممارسة «الأبوَّة الصّالحة». وقد أعادت إدارة بوش الاعتبار لهذه البرامج، وسَعَتْ إلى تشجيع الرّجال والنّساء على الزّواج، لكنَّ النّتيجة بقيت على حالها. فالنّاس يبحثون عن السّلوك الفاضل، في ظلِّ تجاهلهم للنّظام القانونيّ الذي يَنتج عنه تفكّك الأُسرَة أو تفاقم أزمتها. أمام هذا العجز عن مواجهة الأزمة، بدا كلٌّ مِنَ الدّيمقراطيّين والجمهوريّين مجرَّد ندّابين ومنتحبين، أو واعظين ومنزعجين، في الوقت الذي كانوا يُنفقون مبالغ طائلة من أموال دافعي الضرائب. وعليه؛ في ظلِّ عدم إجراء إصلاحات كبرى، فإنَّ ما تعرضه الدّعوات المعنويّة لـ«الفضيلة» و«المسؤوليَّة» يبقى مُجرَّد تزكية بائسة.

إذًا، العلاج النّفسيّ الذي تُموّله الحكومة ليس ملائمًا للتّشجيع على الفضيلة؛ لأنّه لا يُشجّع على التّضحية. بالإضافة إلى ذلك، يُزوّد التّمويل الحكوميّ المسؤولين بحافزٍ لتكريس المشكلات التي يزعمون أنّهم يسعون إلى حلّها. وليس مفاجئًا أنَّ هذه البرامج لم تفعل شيئًا يُذكر من أجلِ تحسين الأبوّة والزّواج؛ بل أسهمت في تفاقم تدهورهما[2].

يربط أحد قادة حركة «الأبوّة المسؤولة» الأبوّة بالمواطنة على نحو ملائم. يقول «دون إيبيرلي» (Don Eberly) العضو في المبادرة الوطنيّة للأبوّة: «يمكن أنْ يكون للآباء تأثير قويّ في جعل المواطنين أفضل، فالدّيمقراطيّة تطلب من مواطنيها أن يتحلّوا بما يكفي من الإيمان والقدرة وضبط النّفس للعمل بنشاط معًا، من أجل حلِّ المشكلات المشتركة... وإذا لزم الأمر: أن يكونوا مستعدّين للتّضحية من أجل رفاهيَّتهم المستقبليَّة ورفاهيَّة الأُمَّة. فالآباء يؤدّون دورًا حاسمًا في الحفاظِ

1- Testimony of Wade F. Horn, Ph.D., assistant secretary for Children and Families, Department of Health and Human Services, before the Committee on Health, Education, Labor and Pensions Subcommittee on Children and Families, U.S. Senate, April 28, 2004.

2- Stephen Baskerville, «Is There Really a Fatherhood Crisis?» The Independent Review, vol. 8, no. 4 (Spring 2004), p. 503-504.

على الطّابع الشّخصيّ الذي تعتمد عليه الدّيمقراطيّة وفي تطويره»[1].

لكن، لماذا الآباء على وجه التّحديد؟ إذا كانت الأُسرَة تطلب التّضحية من جميع أفرادها، فإنَّ الآباء هم الذين يُقدِّمون نوعًا من التَّضحية يتجاوز ما يُقدّمه أفراد تلك المجموعة. يُحبّ الأب التّضحية، وهو مستعدٌّ لها، وإذا لزم الأمر فإنَّه مستعدٌّ للموت من أجل عائلته. ولكن، هل هو مستعدّ للتّضحية والموت من أجل الغرباء شركائه في الوطن؟ يحتاج الآباء إلى حمايتنا، ليس فقط من الخطر ولكنْ مِنَ الاستبداد، وتحديدًا الاستبداد الذي يستهدف قدرتهم على القيام بوظيفتهم كآباء.

غير أنَّ الأطفال الذين يحرمهم المسؤولون في الدّولة من آبائهم، فإنَّهم بفقدان الأب يخسرون أحد الوالدَين الذي يربطهم بالنّظام المدنيّ. وتاليًا، تَفقد الأُسرَة صِلَتها بالحفاظ على الحرّيّة التي أشار إليها «تشيسترتون» (Chesterton)؛ لأنّ الآباء عندما يحمون عائلاتهم ويُوفّرون لها ما تحتاجه، فإنّهم سيقطعون الطّريق على جهود الدّولة لاستبدال هذه الأدوار. فبقيادتهم تُصبح الأُسرَة قوَّة للحدِّ مِنْ سلطة الدّولة.

خلافاً لذلك، وبشكل عامّ، لا تميل الأمّ المُطلَّقة إلى مقاومة تدخُّل الدّولة في أُسرتها؛ بل على العكس، إنَّها عادة تُطالب بذلك. إنَّها المُطالِبة الرّئيسة في مجتمعنا بمجموعةٍ هائلة من «الخَدَمات» الحكوميَّة التي لا تستطيع من دونها الاستمرار برعاية أطفالها: خدمات هدفها إبعاد الأب والحصول على الأموال منه، وتأمين الغذاء والمأوى وتلبية احتياجات الأطفال، وأخرى من أجل رعايتهم وتعليمهم والسّيطرة على سوءِ سلوكهم وإجرامهم. عندما تتولّى الدّولة أدوار الحامي والمزوِّد والمربّي، فإنَّها تصبح الزّوج والأب، حينئذٍ لن يكون لديها ما يدفعها إلى الحدِّ من السّلطة التي مُنحت لها. من الآن فصاعدًا، الدّولة هي التي تحمي وتُزوِّد، وتاليًا فإنّها تطلب الطّاعة.

هذا التّطوُّر مهمٌّ جدًّا في تفسير تطوُّر السّياسة الحديثة؛ لأنَّ الدّولة وسَّعَتْ دورها القديم والأوَّليّ في الدّفاع الخارجيّ، إذ كانت الدّولة قد بدأت، منذ فترة طويلة، بحمايتنا في الدّاخل بشكل رئيس، عن طريق الشّرطة التي بدأت محلِّيًا. ولكن، في

1- Don Eberly, «No Democracy Without Dads», in Wade Horn, et al. (eds.), The Fatherhood Movement, p. 25.

أميركا، وفي غيرها من الدّول، انتشرت حماية الشّرطة على المستوى الوطنيّ. وبعد ذلك بوقت قصير، برزت الدّولة الرّقابيَّة، وبدأت في مزاولة وظيفة الشّرطة بشكل متزايد، وقدَّمت «الحماية» للعُمّال والمستهلكين والمستثمرين، وكذلك للبيئة. وفي الوقت نفسه، بدأت الحكومة بتوفير الخدمات للمواطنين بتأدية دور دولة الرّعاية الاجتماعيَّة، وهذا ما زاد من وظائفها الشُّرطويَّة. وامتهنت فئات كبيرة من العامِلين الاجتماعيّين وظيفة الشّرطة بزيّ مدنيّ، وكان هدفها «حماية» الأطفال أو تطبيق برامج دعم الأطفال بالقوّة. فلا حاجة للاعتراض على كلّ حالات هذا التّوسّع الكبير لسلطة الدّولة، حتّى نُدرك أنّها غيَّرت أدوار الأُسرَة وأفرادها بشكل كبير.

بدائل السّلطة الأبويّة تلك أتت ببيروقراطيّات ضخمة ومُبالَغ فيها، هكذا تحقَّقت نبوءة «توكفيل» (Tocqueville) بأنّ الدّيمقراطيّة ستؤدّي إلى تدخُّل بيروقراطيّ متزايد في الحياة الخاصَّة، فقد كتب في العام 1840م: «تدخَّلَت الدّولة في الحياة الخاصَّة بشكل كبير، وجعلت نفسها المعالِج الوحيد لجميع المآسي»، ثمّ أضاف: «الإدارة العامّة ليست مركزيّة فحسب؛ بل أكثر فضولاً وتدخّلًا في التّفاصيل؛ فهي في كلّ مكان تتسلّل إلى الشّؤون الخاصَّة أكثر من السّابق، وتُنظِّم المزيد مِنَ الأفعال على طريقتها، بما في ذلك الأفعال الصّغيرة، وتُثبّت نفسها أكثر فأكثر يوميًّا إلى جانب كلّ فرد لمساعدته وتقديم المشورة له وتقييده»[1]. تتوسّع هذه البيروقراطيّات جزئيًّا، بافتعال مشاكل ستتولّى هي مسؤوليَّة حلّها في ما بعد. إنَّهم يبتدعون جرائم جديدة؛ مثل جرائم «ذوي الياقات البيضاء» غير العنفيَّة، وهي جرائم لا يمكن لمعظم النّاس، بِمَنْ فيهم المُحلّفون، فهمها. إنَّها جرائم تحتاج إلى «خبراء» مُتخصِّصين للحكم فيها، وهي جرائم آمنة للشّرطة النّسائيّة.

ومع ازدياد «التّأنيث» أو «الجندرة» في السّياسة، تبدأ هذه الجرائم الجديدة في التّشابه مع تلك المذكورة سابقًا، جرائم لا يمكن أن يرتكبها غير الرّجال والآباء. إنَّهم يُسوِّغون سيطرة الحكومة على وظائف الأُسرَة بشكل ساخر؛ بنقص الفضيلة المدنيَّة لدى الآباء. والمشكلة الأكبر أنَّنا نسير في دائرة مُفرَغة، فالدّولة، بتقويضها الأُسرَة، ربّما تقضي على المصدر الرّئيس للفضيلة.

لا يحاول الآباء الذين تستولي محاكم الطّلاق على أطفالهم إنقاذ أُولئك الأطفال بشجاعة، كما أنَّهم لا يسعون إلى تنظيم معارضة منظَّمة للأجهزة الموكَلَة بتنفيذ

1- Democracy in America, ed. Harvey Mansfield and Delba Winthrop, p. 652-653.

الطّلاق؛ لأنَّ سلطة البيروقراطيَّة الضّخمة تجعل المقاومة عديمة الجدوى. هكذا يُحيَّد الآباء سياسيًّا، ونتيجة لذلك، يُحتقرون في كثير من الأحيان من أطفالهم ومن بقيَّة النّاس. لقد تعلَّم الأطفال خدمة الدّولة وطاعتها بوصفها بديلًا فعّالًا للأب.

هدم المُثُل الأميركيّة

لقد زرع فينا الطّلاق السَّهل وغير الطَّوعيّ، ولمدَّة أربعين عامًا، ثقافة الفساد الأخلاقي والاستبداد. لكنّ معظم النّاس لا يلاحظون الاستبداد، في الأمور التي تحدَّثنا عنها، إلَّا عندما تُسيطر الحكومة على أطفالهم وتُصادر ممتلكاتهم وتقمع حرِّيَّتهم، وقد تكون هذه من أكثر الملاحظات إثارة للقلق. كتب مراسل لإحدى المجلّات الوطنيّة: «قبل تجربتي الخاصَّة، كنتُ أميل إلى النّظر باحتقار إلى المطلّقين. وبالنّسبة إلى الجزء الأكبر، كنتُ ألوم الرّجال. لكنَّ موقفي تغيَّر جذريًّا عندما حصل الأمر معي»[1].

يستولي وكلاء الحكومة، بشكل روتينيّ، على الأطفال، ويُصادرون الممتلكات، ويَحدُّون من حرِّيّة تنقُّل عددكبير من المواطنين الذين لم يرتكبوا أيّ جريمة، ونحن نوافق على ذلك؛ لأنَّ ثقافتنا جعلت ما يحدث يبدو عاديًّا. «الطّلاق» و«النّزاع على حضانة الأطفال» و«تقسيم الممتلكات»: تلك المصطلحات اللّطيفة تخفي خلفها حقيقة قاسية وصادمة.

إنَّ المنطق الذي يقوم عليه نظام الطّلاق يقضي على الفضيلة ويَحدّ من الحرِّيّة على حدّ سواء؛ لأنّه يُعلِّم الأطفال مبادئ الفساد والاستبداد، وهم الجيل القادم من المواطنين. وهنا، تتحقَّق بشكل واضح سِمَة الفكر السّياسيّ الجمهوريّ المبتذَل. لقد انتشر احتقار الوفاء بالعهود، وباتَ الثّبات على الكلمة مذمومًا؛ وهذا لأنَّ الطّلاق يسمح بالإخلال بهما، وفاقًا للمزاج. ففي ظلّ نظام الطّلاق، تكون سلطة الآباء والأهل بشكلٍ عامّ هشَّة، بسبب سهولة الحصول على أوامر المحكمة لتقويضها أو مكافحتها. وثروة الأُسرَة التي يستخدمها الآباء تقليديًّا لتحصيل طاعة الأطفال ووضع حدّ للحكومة، تصبح بشكل متزايد عديمة الفائدة للهدفَين معًا؛ وذلك بسبب سهولة حجز المحكمة لها، وتسليمها إلى أيِّ شخص تختاره هي:

1- Touchstone, April 2009, p. 8.

الزّوجة أو الأطفال أو المحامين أو الحكومة. لا يحتاج الأطفال إلى تعلُّم مسؤوليَّة امتلاك المال؛ لأنَّ الحكومة تُسلِّمه لهم من دون شروط، بعد حجزه من آبائهم. أمَّا تسوية الخلافات في الأُسرَة، فلا تجري عن طريق التّفاوض أو التّسوية أو تدخّل الأقارب أو الكنيسة؛ بل بأوامر الحكومة.

تُبيّن التّأثيرات المذكورة، بشكل عمليّ، جانبًا مهمًّا من معنى انهيار «القِيَم» الذي نسمع عنه كثيرًا بشكل نظريّ. فإذا لم يُستبدَل أولياء أطفال الطّلاق بالمسؤولين الحكوميّين بالكامل، تُستبدَل -على الأقلّ- الولاية، بتوجيهات الحكومة. يعتقد كثير من الأطفال، اليوم، أنَّ هذا شيء طبيعيّ، وأنّ الدّولة هي وليّ الأمر المحتمل؛ لأنّ الأطفال يترعرعون على التّسليم بأنَّ الطّبيعيّ هو أنْ يُوجّههم مسؤولو الحكومة في حياتهم العائليَّة، وأنْ يفصلوهم عن والديهم، وأنْ يُطالبوا أحد الوالدين -أو كليهما- بالابتعاد عنهم من دون إثبات اقترافه لأيّ ذنب، وأنْ يُوجّهوا الأوامر للوالدين، كما لو أنَّهما طفلان شقِيَّان. وهم يستخدمون الأصفاد والسّجون للتّأكّد من أنَّ الوالدين يلتزمان بالأوامر التي لا يمكن لأيّ أهل يملكون ضميرًا حيًّا أن يوافقوا عليها بإرادتهم؛ كلّ ذلك بهدف إبطال سلطة الوالدين والقدرة على اتّخاذ القرار. كما ويسمحون للأطفال والمراهقين بتحدِّي رغبات والدَيهم، لإجبار الآباء على دفع المال للحكومة من دون أيّ استحقاق، ويُشرفون على إنفاق ثروة الأُسرَة وتوزيعها.

كلّ ما سبق، وأكثر، هو جزء من واقع الطّلاق في أميركا اليوم، وهو يتسبَّب في ما يفوق الفوضى الاجتماعيَّة. إنّه يقضي على جمهوريَّتنا وحرِّيَّتنا، ويسلب إرادتنا في الحفاظ على أيّ منهما.

كان موضوع فقدان الفضيلة أكبر مخاوف مؤسّسي الجمهوريَّة الأميركيَّة. وهم لم يُركّزوا على هذا الخوف في ما يتعلَّق بالأُسرَة؛ لأنّه لم يكن ثمّة ما يُهدِّد الأُسرَة في ذلك الوقت. فقد عَدُّوها أمرًا مفروغًا منه. أمّا سبب «تجاهل» المؤسّسين لموضوع الأُسرَة، فهو أنّها لم تكن مشكلة بالنّسبة إليهم[1].

إنَّ الزّمن الذي اكتسبت فيه قضيَّة تأثير الأُسرَة على الفضيلة اهتمامًا كبيرًا كان في بداية التّاريخ المُبكِّر لجمهوريّتنا، وذلك في زمن الرّق، وهو نظام الاستبداد المنزليّ الذي يعدّه الكثيرون سببًا في تقويض الأخلاق الخاصّة بالأُسرَة والفضيلة

1- Forte, «The Framers' Idea of Marriage and Family», p. 102.

العامّة، مع العبد والسَّيِّد على حدٍّ سواء. قال «توماس جيفرسون»: «لا بُدَّ من وجود تأثير سلبيّ على معنويّات شعبنا نتيجة لوجود الرّقّ بيننا. فالعلاقة بين السَّيِّد والعبد هي ممارسة دائمة لمشاعر مضطربة، واستبداد متواصل من جانب الأوَّل، وخضوع مُذِلٌّ من جانب الأخير». ولكنّ الضّرر الأكبر في رأي «جيفرسون»، كان تأثير ذلك على الأطفال: «يشاهد أطفالنا هذا، ويتعلّمون القيام به... إذا لم يستطع أحد الوالدين أن يجد دافعًا، إمّا في إنسانيَّتِه أو في محبَّتِه الذّاتيَّة، لكبح غضبه تُجاه عبده، فيجب أنْ يكون الدّافع وجود طفله»[1].

على المستوى السّياسيّ، لم تكن الحجَّة الأقوى لرفض الرّقّ كامنة في قسوته الجسديَّة؛ بل كانت في الانحطاط الأخلاقيّ الذي سبَّبه: في العادات الاستبداديّة التي شجَّعها في السَّيِّد، والخضوع الذي زرعه في نفس العبد، والانحطاط الأخلاقيّ الذي نشأ عن ذلك في كليهما. لم تكن هذه التّصرّفات متوافقة مع الفضيلة المطلوبة للحكم الذّاتيّ الحرّ. ومرّة أخرى، كان التّأثير مضرًّا بشكل خاصّ بالأطفال. وهذا ما حذّر منه المناهض للرّقّ «تشارلز سومنر» (Charles Summer) في قوله: «إنَّ قلوبهم (أي الأطفال)، التي لا تزال رقيقة بسبب طفولتهم، حتمًا ستُصبح قاسية بسبب هذا الأمر. وقد تحمل حياتهم اللّاحقة شهادة مستمرَّة على هذا اللّاتسامح الذي يُصادق عليه القانون، لن يكونوا قادرين على استئصاله من طبائعهم... فشخصيّاتهم باتت حقيرة، ولم تَعُد ملائمة للحدّ الأدنى من الواجبات التي تحتاج إلى الطّباع الكريمة التي يجب أن يتمتَّع بها المواطن الصّالح»[2]. وما يحصل راهنًا مع أولاد الطّلاق يُشبه ما حصل في زمن الرّقّ؛ لذلك نقول: لا يمكن لشعب يتعايش مع نظام استبداديّ، أو يُربّي أولاده وفاقًا لمبادئ هذا النّظام، أنْ يبقى حرًّا.

1- Notes on the State of Virginia, chap. 18.

2- John L. Thomas (ed.), Slavery Attacked: The Abolitionist Crusade, p. 124.

قائمة المصادر والمراجع

- Andrew Sullivan, «Unveiled», The New Republic, August 13, 2001 (emphasis added).
- Carle Zimmerman, Family and Civilization (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2008).
- David F. Forte, «The Framers' Idea of Marriage and Family», in The Meaning of Marriage: Family, State, Market, and Morals, ed. Robert George and Jean Bethke Elshtain (Dallas: Spence Publishing, 2006).
- Democracy in America, ed. Harvey Mansfield and Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000).
- Don Eberly, «No Democracy Without Dads», in Wade Horn, et al. (eds.), The Fatherhood Movement (Lanham, MD: Lexington, 1999).
- Frank Furstenberg and Andrew Cherlin, Divided Families (Cambridge: Harvard University Press, 1991).
- Freedom and the Family: The Family Crisis and the Future of Western Civilization, Humanitas: Interdisciplinary journal (National Humanities Institute) (2011).
- (How) Does Marriage Protect Child Well-Being? » in Meaning of Marriage.
- I have elaborated in a review of Zimmerman in Society, vol. 46, no. 4 (July 2009).
- John L. Thomas (ed.), Slavery Attacked: The Abolitionist Crusade (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965).
- «Judicial Training: Your Job Is to Be a Wall», New Jersey Law Journal (24 April 1995).
- Linda McClain, The Place of Families: Fostering Equality,

Capacity, and Responsibility (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 3, quoted in Meredith Schultz, «Remember the Ladies: Wives, Mothers, and the Democratic Experience», Patrick Henry College Senior Thesis (2009).

- Melanie Phillips, The Sex-Change Society: Feminised Britain and the Neutered Male (London: Social Market Foundation, 1999).
- Reprinted in John J. Mulloy (ed.), The Dynamics of World History (Wilmington: Intercollegiate Studies Institute, 2003), http://www.catholiceducation.org/articles/printarticle.html?id=4223.
- Stephen Baskerville, «Is There Really a Fatherhood Crisis?» The Independent Review, vol. 8, no. 4 (Spring 2004).
- Taken Into Custody: The War Against Fathers, Marriage, and the Family (Nashville: Cumberland House, 2007).
- Testimony of Wade F. Horn, Ph.D., assistant secretary for Children and Families, Department of Health and Human Services, before the Committee on Health, Education, Labor and Pensions Subcommittee on Children and Families, U.S. Senate, April 28, 2004.
- The Family on Trial (London: Pennsylvania State University Press, 1981).
- Touchstone, April 2009.
- Website of The Atlantic: http://www.theatlantic.com/politics/ archive/2009/04/did-dobson-concede-the-culture-wars/13006/.
- «Why We Don't Marry», City Journal (Winter 2002), http://www.city-journal.org/html/12_1_why_we.html.

تمكين المرأة، قراءة نقديَّة في التّقارير الدّوليَّة

تقرير تقدُّم النّساء في العالم (2019-2020) أنموذجًا

سحر مصطفى *

ملخَّص

يتناول البحث التّداعيات التي تسبَّبت بها أنشطة تمكين المرأة من المنظور الجندريّ، وفاقًا لأجندة سيداو (CEDAW)، وذلك بتتبُّع بيانات سلسلة من التّقارير الدّوليّة التي تُصدرها هيئة شؤون المرأة في الأُمم المتّحدة، وتحليلها، وبشكل خاصّ تقرير تقدّم النّساء في العالم. ويُفهم من المسار العامّ، تلميحًا أو تصريحًا، في بعض الأحيان، أنَّ تردُّد النّساء في الإقدام على الزّواج، وازدياد الطّلاق، وتنامي ظاهرة المُساكنة والأشكال الغريبة مِنَ الأُسَر ذات الجنس الواحد، هي من إنجازات هذه الهيئة وسياساتها. فهي، على سبيل المثال، تعدّ الأمومة والزّواج من العوائق أمام تقدُّم المرأة وحضورها في سوق العمل، وأنَّ العمل الذي تقوم به المرأة في المنزل هو إلزامات أو إكراهات (obligations) غير مدفوعة الأجر، يجب أن يقوم بها آخرون حتَّى تتمكّن المرأة من التّطوّر.

---

* أستاذة علم الاجتماع في الجامعة اللّبنانيّة.

مقدمة

«خضعت مؤسَّسة الزّواج لتغيُّرات بارزة في العقود الأخيرة؛ إذ تفوَّقت النّساء على الرّجال في التّعليم وتنامت قدراتهنَّ. وترافقت هذه المكاسب غير المتكافئة مع عكس الأدوار (الجندريّة) في الخصائص الزّوجيّة، وكذلك في المنافع الاقتصاديَّة للزّواج».

بهذا المقطع، يبدأ التّقرير المعنون: «الرّجل، المرأة، والاقتصاد الجديد للزّواج»[1]، والذي يشير إلى التّغيُّرات التي طالت مؤسَّسة الزّواج، بفِعْل التّمكين الذي حصلت عليه النّساء، في المجتمع الأميركيّ، في العقود العشرة الأخيرة؛ ما جعلهنَّ يتفوَّقنَ على الرّجال في التّعليم والقُدُرات الإنتاجيَّة. ويَستعرِض التّقرير آثار هذا التّفوُّق على تراجع عدد حالات الزّواج؛ إذ وجد أنَّ المكاسب الاقتصاديَّة للمرأة مِنَ الزواج تراجعت لحساب زيادة المكاسب الاقتصاديّة للرّجل الذي أصبح يبحث عن المرأة المتعلِّمَة والعامِلَة، فتراجعت حظوظ النّساء غير العامِلات في الزّواج، وكذلك حظوظ الرّجال ذوي المستوى التّعليميّ المتدنِّي.

تَغَيُّرات الأُسرة وبرامج تمكين المرأة

اخترنا افتتاح المقال بهذا الاستشهاد من التّقرير وإيراد بعض النّتائج التي توصَّل إليها، حتَّى ندخل في تفاصيل العلاقة بين التّغيُّرات التي تطال الأُسرة ـ سواء على مستوى التّشكيل، أو شبكة العلاقات في داخلها، أو حجمها ـ والتّغيُّرات التي أحدثتها برامج تمكين المرأة الأُمَمِيَّة، وكذلك سياسات التّنميّة والحماية الاجتماعيّة المرتبطة بالهدف الخامس «المساواة بين الجنسَين».

إنَّ أساسَ مصطلح «التّمكين» هو الاستقلال المادِّيّ للمرأة، الذي يتيح لها أن تستغنيَ عن التّشاركيَّة مع الرّجل. ومن خلال المنظور الاقتصاديّ دون سواه، العاطفيّ أو النّفسيّ، عَدَّت أدبيَّات الأُمم المتّحدة والجندر عمل المرأة المنزليّ

1- Richard Fry، D'vera Cohn, Women Men and the new economics of marriage, p. 1. Un Women, The Paths To Equal Twin indices on women's empowerment and gender equality,

هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة، التّمكين الاقتصاديّ للمرأة في عالم العمل المتغيِّر، نيويورك.

الأُمم المتّحدة، هيئة الأُمم المتّحدة للمساواة بين الجنسَين وتمكين المرأة (هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة: الخطَّة الاستراتيجيَّة للفترة 2022-2025).

الأُموميّ «عملًا غير مدفوع الأجر»[1]. وتنفي هذه الأدبيَّات ـ عن عمل الأُمّ في البيت ـ أيّ دورٍ تنمويّ إنسانيّ؛ بل أكثر من ذلك تتعاطى معه على أنّه إكراه، وإلزام يُعيق المرأة عن العمل والتّقدُّم، وتدعوها إلى العمل الذي يعدّه البنك الدّوليّ والأُمم المتّحدة منتجًا دون غيره، وهو العمل خارج المنزل.

إنَّ العلاقة التي تدعو إليها هذه الأدبيَّات، بين المرأة والرّجل، هي علاقة نزاع يجب أن تُعزِّز فيها المرأة موقعها التّفاوضيّ عبر الاستقلال المادِّيّ. ولا تأبه هذه الدّعوات إلى وضع الأسرة أو المرأة على مختلف المستويات؛ النّفسيّة والعاطفيّة والاجتماعيّة[2].

إنَّ المواثيق والاتّفاقات الدّوليَّة التي تخصُّ المرأة والأُسرة والسّكّان تُصاغ اليوم في وكالات ولجان تُسيطر عليها فئات ثلاثة: «الأنثويَّة المُتطرِّفة، أعداء الإنجاب والسُّكّان، الشَّاذُّون والشّاذَّات جنسيًّا». وإنَّ لجنة المرأة في الأُمم المتّحدة شكّلتها امرأة إسكندنافيّة كانت تؤمن بالزّواج المفتوح ورفض الأُسرة، وكانت تعدّ الزّواج قَيْدًا، وأنَّ الحرِّيَّة الشّخصيَّة لا بُدَّ من أنْ تكون مطلقة[3]!

بعد مراجعة العديد من التَّقارير التي تصدرها الأُمم المتّحدة حول التّقدُّم في مجال تطبيق المساواة وإلغاء جميع أشكال التّمييز ضِدَّ المرأة، وكذلك التّقارير حول سياسات الحماية الاجتماعيّة، والتي تلتزم مندرجات سيداو[4]، اخترنا التّقارير التي تنشرها هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة[5]؛ لتتبُّع التّقدُّم الذي تُحرزه النّساء في

1- طلال عتريسي، الجندر المخادع: مِنَ المرأة الضّحيَّة إلى تفكيك المنظومة الأُسريَّة، ص 167.

2- المصدر نفسه، ص 178.

3- مثنى الكردستانيّ، حركات تحرير المرأة مِنَ المساواة إلى الجندر: دراسة نقديَّة إسلاميَّة، ص 8-7.

4- مجموعة البنك الدّوليّ، الطّبيعة المُتغيِّرة للعمل، واشنطن.
أُسامة دياب، سلمى هندي، الحماية الاجتماعيَّة والجندر في برنامج صندوق النّقد الدّولي بمصر، القاهرة.

5- هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة، بحسب التّعريف الذي يذكره موقعها على الإنترنت، هي منظَّمَة الأُمم المتّحدة المعنيَّة بالمساواة بين الجنسَين وتمكين المرأة، والهيئة هي النَّصير العالميّ الرّئيس لقضايا المرأة والفتاة؛ إذ نشأت بغرض التَّعجيل بإحراز تقدُّم في ما يتَّصل بتلبية احتياجاتهنَّ على الصّعيدِ العالميّ. تدعم هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة الدّول ←

العالم[1]، بناءً على أجندة سيداو[2] والهدف الخامس من أهداف التّنمية المُستدامة «المساواة بين الجنسين»[3]. وقد حمل تقرير العام 2019ـ2020 الذي سنقوم بتحليله ونقد ما جاء فيه عنوان «العائلات في عالم مُتغيِّر»[4].

يقع التّقرير في 285 صفحة، تتوزَّع على مقدّمةٍ وثمانية فصول، ويتناول موضوع العائلة في ظِلِّ التّغيُّرات التي تعرَّضَت لها. وقد كان لافتًا العنوان المتعلِّق بالعائلة لهذا العدد من التّقرير، وخصوصًا أنَّ كُلَّ أدبيَّات التّقارير التي تُصدرها هيئة الأُمم

← الأعضاء في الأُمم المتّحدة في وضع معايير عالميَّة لتحقيق المساواة بين الجنسَين، وتعمل مع الحكومات والمجتمع المدنيّ لتصميم القوانين والسّياسات والبرامج والخدمات اللّازمة؛ لضمان تنفيذ تلك المعايير بشكل فعَّال؛ لتعود بالفائدة بحقّ على النّساء والفتيات في مختلف أنحاء العالم. تعمل المنظَّمة على الصّعيد العالميّ لجعل رؤية أهداف التّنميّة المستدامة حقيقة واقعة بالنّسبة إلى النّساء والفتيات، وتقف وراء مشاركة المرأة على قَدَم المساواة في جميع جوانب الحياة... كما تقوم هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة بتنسيق عمل منظومة الأُمم المتّحدة وجميع المداولات والاتّفاقيَّات المرتبطة بخطَّة العام 2030، في مجال النّهوض بالمساواة بين الجنسَين وتعزيزها. وتعمل الهيئة على جعل المساواة بين الجنسَين جزءًا لا يتجزّأ من أهداف التّنمية المستدامة، وخطوة نحو عالمٍ أكثر شمولًا.
https://arabstates.unwomen.org/ar/about-us/about-un-women

1- «Progress of the world's women» هو تحقيق دوريّ لـ«UN Women»، حول التّقدُّم المحرز نحو عالم يعيش فيه النّساء بحرِّيَّة مِنَ العنف والفقر والتّفاوت. هذه السّلسلة هي نتاج بحوث تستغرق عدَّة سنوات وتحليلات معمَّقة واستنتاجات بيانات تستند إلى خبرة المنظَّمات الرّائدة والخبراء والأكاديميّين.
https://www.unwomen.org/en/digital-library/progress-of-the-worlds-women

2- سيداو (CEDAW) وهي مختصر لاتّفاقية إلغاء جميع أشكال التّمييز ضِدَّ المرأة، لمعرفة المزيد حولها يمكن مراجعة:
https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf

3- Web-Arabic2, Dpi. أهداف التّنمية المستدامة. **التنمية المستدامة** (blog). تاريخ الوصول 29 يوليو، 2023
/https://www.un.org/sustainabledevelopment/ar/sustainable-development-goals

4- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT.
https://www.unwomen.org/sites/default/files/Headquarters/Attachments/Sections/Library/Publications/2019/Progress-of-the-worlds-women-2019-2020-fr.pdf.

المتّحدة للمرأة، تتمحوَر حول المرأة والتّقدُّم الحاصل في مجال المساواة، فيما تمحور هذا العدد حول موضوع الأسرة. إلّا أنَّ مجرَّد الاطِّلاع على فَهرس التّقرير يُبدِّد التّعجُّب، فهو يعالج الموضوع من بوَّابة المرأة وحقوقها والتّقدُّم المحرَز على صعيدِ تمكينها، ويُركِّز في أكثر من موضع على إظهار الزّواج والأمومة، ويصنّفها ضمن المعوّقات في طريق عمل المرأة وانطلاقها. كما يتحدَّث عن الاعتراف القانونيّ بالاتِّحادات المدنيَّة، وقد سمَّاها التّقرير (union civil)، لا الزّواج المدنيّ، ويطرح المُساكنة بصفتها إنجازًا يعمل على تعزيز حقوق النّساء، وذلك في سياق شرح علاقة أنواع الارتباط بحرِّيّة المرأة.

يحمل التّقرير، مثل كثير من أدبيَّات الأُمم المتّحدة، كمًّا من التّناقضات، ولكنَّها في هذا التّقرير كانت أكثر وضوحًا؛ فيحاول تبرئة أنشطة الأُمم المتَّحدة والمنظَّمات التّابعة لها في مجال تمكين المرأة من تُهمة تفكيك العائلة، في حين تُبيِّن كُلّ النّتائج التي يسوقها عكس ذلك.

ففي الوقت الذي يجري التَّأكيد، في سياق التّقرير، على أنَّه يحقّ لأيٍّ كان أنْ يُؤسِّس أُسرة، بغضِّ النّظر عن توجُّهه الجنسيّ أو هُويَّته الجنسيّة، لا يحقّ ـ وفاقًا للتّقرير نفسه ـ لِمَن هُمْ دون سنّ الـ18 الزّواج، ويُعدّ ذلك عنفًا بحقِّ المرأة. وفي الوقت الذي يجابه التّقرير تعدُّد الزّوجات، لا يبدو أنَّ لديه أيّ إشكال في تعدُّدِ الشّركاء من توجُّهات جنسيَّة مختلفة في بناءِ أُسرة!

هذا فضلًا عن الاستنسابيّة في قراءة الأرقام والنّسب والدّراسات التي يعتمد عليها، فتارةً تكون نسب مثل 8% و9% نسبًا معبّرة يُعتدّ بها، وذلك عندما يكون الحديث عن مدى انتشار زواج مثليّي الجنس، أو عند إثبات تعرُّض المرأة للتّمييز، في حين تكون نسبة 38%، وهي نسبة انتشار الأُسر النّواتيّة، ليست مرتفعة. وكذلك بالنّسبة إلى إغفال نسبة 27% من انتشار الأُسر الممتدَّة. ناهيك عن التّخبُّط في النّظرةِ إلى تراجع الخصوبة، فهو يُعدّ في الدّول في طَور النّموّ إنجازًا لسياسات تمكين المرأة، فيما يجري التّعامل معه على أنّه مظلوميَّة للمرأة في الدّولِ المتقدِّمة.

والسّؤال المهمّ الذي يتبادر إلى الذِّهنِ هو: لماذا يتناول تقرير لهيئة المرأة في الأُمم المتّحدة موضوع الأُسرة، وهي التي تتبنَّى أجندة سيداو بالكامل، وتتابع في

تقاريرها التّقدُّم الحاصل في مجال تمكين المرأة؟ ولماذا مَثُل هذا الموضوع في العام 2020، بعد عشرين سنة من بدء سلسلة تقاريرها؟

لماذا الأُسرة؟ ولماذا الآن؟

يفتتح التّقرير فصله الأوَّل بعنوان «لماذا الأسرة؟ ولماذا الآن؟». وللإجابة عن سؤال: لماذا الآن؟ لم نكتفِ بما جاء في هذا الفصل، وإنَّما راجعنا المنشورات الإعلاميَّة المرافِقَة للتّقرير، ووجدنا الإجابة بشكل صريح وواضح في كلمة المديرة التّنفيذيَّة لهيئة الأُمم المتّحدة للمرأة، السّيِّدة «فومزيلا ملامبو ـ نجوكا» (Phumzile Mlambo-Ngcuka)، في المؤتمر الصّحفيّ الذي عُقد في 25 ـ 6 ـ 2019 لإطلاق التّقرير، والذي تقول فيه: «إنَّنا نشهد جهودًا مكثَّفة في جميع أنحاء العالم لحرمان النّساء مِنَ القدرة على الفعل ومِنْ حقّهنَّ باتِّخاذ قرارات خاصَّة بهنَّ، وذلك باسم حماية (قيم الأسرة). بَيْدَ أنَّنا نعلم، مِنَ الأبحاث والأدلَّة، أنَّه لا يوجد شكل (معياريّ) للأسرة، ولم يوجد هذا الشّكل مِنْ قبل أبدًا»[1].

يتصدَّى التّقرير لهذه «الانتكاسة» بأن يُظهر أنَّ بوسع الأُسر، بكلِّ تنوّعها، أن تكون مُحرِّكًا أساسيًّا للمساواة بين الجنسَين، إذا ما طَبَّق صانعو القرار سياسات مستندة إلى الواقع الذي يعيش فيه النّاس اليوم، وإذا كانت حقوق المرأة تكمن في صميم هذه السّياسات.

يجب، إذًا، تغيير شكل الأُسر وقِيَمها، لا تعديل سياسات المساواة وآليَّات التّمكين التي تتَّبعها الجهات الدّوليّة المختلفة.

نجد هذه المُقارَبة في محطَّات كثيرة مِنَ التّقرير الذي يُبيِّن في طيَّاتِه كيفيَّة التّغيير الذي يجب أنْ يحصل في الأُسر؛ حتَّى تزول المعوّقات أمام المرأة، ولكي تتقدَّم في سوقِ العمل. فالنّساء، بحسب التّقرير، يواصلن دخول سوق العمل بأعدادٍ كبيرة، بَيْدَ أنَّ الزّواج والأُمومَة يُقلِّصان معدَّلات مشاركتهنَّ في سوقِ العمل، ما يُقلِّص الدَّخل والاستحقاقات المصاحِبَة للعمل.

1- UN Women - Headquarters. «Press Release: New UN Women Report Puts Forth Policy Agenda to End Gender Inequalities within Families», 25-2019 يونيو. https://www.unwomen.org/en/news/stories/2019/6/press-release-progress-of-the-worlds-women-2019.

يؤكِّدُ التّقرير، في الصّفحة 28، على ضرورة التَّصدِّي للموجة الجديدة المواجهة لجهود الجهات الدّوليّة، في تحقيق المساواة وإلغاء أشكال التَّمييز ضِدَّ المرأة، بحسب وجهة نظر هذه الجهات. فقد ذكر أنَّ ثمَّة حاجة ضروريَّة إلى وجود هذه الدَّعوات لحقوق المرأة، والتَّأكيد القويّ على قِيَم حقوق الإنسان، أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، في سياق يتزايد فيه ردّ الفعل المعاكِس على المكاسبِ التي تحقَّقت يومًا بعد يوم.

كما يشير التّقرير إلى إنَّ الجهود المتضافرة لأولئك الذين يَحرمون المرأة من حقِّها في اتِّخاذِ قراراتها الخاصَّة، لدَحْر إنجازات عقود عديدة مِنَ العمل مِنْ أجلِ المساواة بين الجنسَين ومحاولة التّراجع عنها، تجري تحت مسمَّى «القِيَم العائليَّة»؛ أي إنَّ كُلَّ النّداءات والأصوات التي تُطالب بإعادة الالتفات إلى الأنشطة التي تُنفَّذ في مجال تمكين المرأة وتداعيات ذلك على العائلة، هي عراقيل بوجه إنجازات الجهات الدّوليّة والمنظَّمات التي تدور في فلكها، تحت شعار القِيَم العائليَّة.

وهذا يعني أنَّ الاهتمام بالعائلة أو تخصيص هذا العدد من التّقرير لموضوع العائلة، لم يكن بدافع الدّراسة العلميَّة، أو محاولة إنقاذ العائلة أو دعمها في مواجهة التّغيُّرات التي تحدُث في عالَم اليوم، وإنَّما لمواجهة الجهود التي تبذلها بعض الجهات التي تَرفع الصَّوت في مَواجهة السّياسات الدّوليَّة، والتي تؤدِّي إلى زعزعة أركان الأسرة، تحت شعار تمكين المرأة والدّفاع عن حقوقها. بل يتَّهم التّقرير الجهات المدافِعة عن العائلة بمحاولة سرقة كُلّ الإنجازات التي تبذلها الأُمم المتّحدة، والجمعيّات التّابعة لها، في سبيل «تعزيز فرص المرأة في سوق العمل، والمساواة بين الجنسَين...»، وكأنَّ المعركة خرجت إلى العلن، ولم تَعُدْ مستترة أو مقنَّعة. كان ينقص فقط القول بصريح العبارة «لا يوجد شيء اسمه أُسرة ولم يَكُنْ موجودًا من قبل، وإنَّما هو نزاع تعاونيّ بين شركاء، يجب أن تقوم المرأة في خِضَمِهِ بتعزيز فرصها التّفاوضيّة عبر العمل والدَّعم الذي تُقدِّمه لها الجهات الرّسميّة والقوانين المرعيَّة الإجراء في الدّول».

وعليه؛ سنقوم بمعالجة الفصول وإبراز النّقاط الرَّئيسة الواردة فيها وتحليلها؛ لنصل إلى خلاصة عامَّة تُمكِّننا من رَصد تداعيات ما جاء في هذا التّقرير.

يُمرِّرُ التّقرير الأفكار بطريقة ذكيَّة ومُبطَّنة، وقد احتجنا العودة إلى نسختَيّ

التّقرير باللّغتَين الفرنسيّة والإنكليزيّة للتّأكّد مِنَ المعاني التي وردت في نسخته العربيّة، حفاظًا على المصداقيَّة العلميَّة. كما حاولنا أن يكون التّعليق على العبارات الواردة وتحليلها من داخل النّصّ ومن دون تأويل، ما احتاج عمليًّا إلى بذل جهود مضاعفة.

لا بُدَّ مِنَ الإشارة إلى أنَّ كُلَّ فصلٍ مِنَ التّقرير كان مسبوقًا بمجموعة نقاط بارزة، أُريدَ لها أنْ تبقى في ذهن القارئ، وقد سلَّطنا الضّوء عليها، لمَا لها من دلالات مهمَّة في موضوعنا. وقد خُصّص الفصل الأخير من التّقرير، بعد فصوله الثّمانية، لتقديم التَّوصيات التي تضمن الوصول إلى أُسر أكثر دعمًا للمساواة بين الجنسَين، بالإضافة إلى الملحقات.

يُشير التّقرير، في بدايته، إلى وجود دلائل عدَّة على أنَّ النّساء أصبحنَ أكثر قدرة على مشاركة السّلطة وإسماع أصواتهنَّ في داخل أُسرهنَّ، ويتَّضح ذلك من ارتفاع سنّ الزّواج والاعتراف الاجتماعيّ والقانونيّ، بشكل أكبر، بمفهوم تنوُّع أشكال الشّراكة ـ أشكال مختلفة من الأُسر ـ وانخفاض مُعدَّلات المواليد[1]. ويتكرَّر هذا الرّبط في أكثر من مكان في التّقرير.

في شرح ما تقدَّم، يُشير التّقرير إلى أنَّ النّساء أصبحنَ أكثر قدرة على اختيار ما إذا كُنَّ سيُنجبنَ الأطفال، وعدد هؤلاء الأطفال، وأوان إنجابهم، وإلى زيادة الاستقلاليَّة الاقتصاديَّة للمرأة. وهذا كلّه من نتاج التّغيُّرات الدِّيموغرافيّة الكبيرة والتّحوُّلات المثيرة في حصول النّساء والفتيات على التّعليم والعمل، وهو نتاج التّغيُّرات الفكريَّة والمعياريَّة والإصلاح القانونيّ. علمًا أنَّ مثل هذه التّغيُّرات والإصلاحات غالبًا ما تكون مدفوعة أو مستوحاة من دعوات الحركات النّسويّة.

كما يصرّح التّقرير أنَّ ضمان أنْ تصبح العائلات مكانًا يتَّسم بالمساواة وخاليًا من التّمييز، أمرٌ ضروريٌّ لتحقيق أهداف التّنمية المُستدامة؛ إذ يتطلَّب تحقيق الهدف الخامس من أهداف التّنمية المُستدامة والمساواة بين الجنسَين وتمكين جميع النّساء والفتيات، على سبيل المثال، القضاء على العنف ووضع حدٍّ للممارسات الضّارَّة، وضمان حصول المرأة على الموارد الاقتصاديّة من خلال حقوق الميراث المتساويَة والمساواة في قوانين العائلة، وتشجيع المسؤوليّة

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 14.

المشتركة على توفير الرّعاية غير مدفوعة الأجر، والعمل المنزليّ الذي يقع على عاتق النّساء بشكل غير متناسب[1].

إنَّ ضمان أنْ تكون الأُسر كيانًا للمساواة لا يُشكِّل فقط ضرورة أخلاقيَّة، بحسب التّقرير، وإنَّما هو أمرٌ حيويٌّ لتحقيق أهداف التّنمية المُستدامة التي تُمثِّل الخطَّة العالميّة الأكثر شمولًا لضمان التّقدُّم الإنسانيّ. لكنَّنا، مع ذلك، لا نجد في التّقرير أيّ معطيات عن التّقدُّم على صعيد التّنمية المُستدامة أو التّقدُّم الإنسانيّ الذي أحرزته سياسات الدّول التي جعلت الأُسر كيانًا مناسبًا للمرأة وحقوقها.

يتوسَّع التّقرير في مفاصِله كافَّة في شرح هذه النّقاط والتّركيز عليها. وقد ذكر المُلخَّص، صراحةً، أنَّه يتعاطى مع العائلة بوصفها مكانًا للتّعايش والتّضامن، وكذلك للنّزاعات وعدم المُساواة والعنف[2]. ولكنَّ المُتتبِّع للتّقرير، يجد أنَّ التّركيز كان على البُعدِ الثّاني فقط؛ أي على العائلة بوصفها مكانًا للتّنافس والنّزاع.

يتناول الفصل الأوَّل مِنَ التّقرير الأسرة البطريركيَّة أو الأبويَّة، بين الأمس واليوم، ويُقارب النّزاعات في داخل هذه الأُسرة مِنْ منظور حقوق الإنسان، ثُمَّ يصل إلى تطوُّرِ العائلات في ظِلِّ عالم يتغيَّر، ويختم مع المستقبل الذي يُعنونه بسياسات ملائمة للأُسر متمحورة حول حقوق المرأة.

الأسرة ساحة للتّفاوض

يصف التّقرير الأُسرة بالرَّكيزة التي يتمكّن الأفراد في داخلها من التّشارك في موارد كثيرة؛ مثل السَّكن والدَّخل، والعناية بالمرضى والضّعفاء، بالإضافة إلى التّكاثر[3]. إنَّ مفهوم الشّراكة والتّشارك وتقاسم الموارد وساحة التّفاوض، يَطغى في تفاصيل التّقرير على مُقاربةِ الأسرة وعلى شكل العلاقات في داخلها. وقد ذكر في المقدَّمة نفسها، أنَّه في غياب الأنظمة التّضامنيَّة وعدم اتِّخاذ إجراءات جماعيّة، من أجل تمويل وبناء الخدمات العامَّة الشّاملة والبنى التّحتيّة ونظم الحماية الاجتماعيّة،

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 14.

2- Ibid, p. 15.

3- Ibid, p. 22.

تصبح الأُسرة وسيلة رئيسة لنقل التّفاوت من جيل إلى جيل[1]. ما يعني أنَّ الأُسرة من دون هذه التّدخُّلات لا يمكن أن تكون إلّا مكانًا للظّلم، والتّمييز.

يجري التّركيز على الأُسرة البطريركيَّة بوصفها المكان الذي يَظلم المرأة ويمنع تقدُّمها ونيل حقوقها. ويعطي التّقرير أمثلة عن الاختلافات بين الأنظمة الأبويَّة، وبشكل خاصّ بين الدّول التي يُسمِّيها «في طَوْرِ النّموّ». ويُركِّز على أنَّ الأهمِّيَّة الكبيرة المُعطاة لموضوع «عفَّة النّساء» شكَّلَتْ عائقًا أمام انفتاح المرأة على المجتمع؛ لأنَّها ساهمت في قمع مشاركة النّساء في الحياة العامَّة. ويشير إلى التّغييرات المهمّة التي فرضتها المطالبات والتّحرُّكات النّسويَّة، على الصُّعدِ القانونيَّة والثّقافيَّة والاقتصاديَّة، في هذه المنظومة، وإنْ لم تنتهِ تمامًا[2].

إنَّ تدمير فكرة العفَّة، والتّشجيع على العلاقات الجنسيَّة وعلى حرِّيّة تصرُّف المرأة بجسدها، هي أفكار محوريَّة في الاتّفاقات الدّوليَّة الخاصَّة بتمكين المرأة. وتُركِّز برامج الصّحَّة الإنجابيَّة والتّوعية الجنسيَّة ووسائل منع الحمل والممارسة الآمنة للجنس، كما سيتبيَّن في ما بعد، على الوصول إلى الفتيات الصّغيرات، في حين تحارب هذه الاتّفاقيَّات زواجهنَّ المُبكر، وتجهد لإقرار قوانين تمنع الزّواج دون سنّ 18 في مختلف البلدان، وتَعدُّ ذلك من مؤشّرات التّقدُّم على سُلَّمِ التّنميَة، وفاق الهدف الخامس.

يُركِّز التّقرير على عدم وجود شكل واحد من أشكال العائلة ومن تنظيم العلاقات القرابيَّة، في أيِّ وقتٍ من الأوقات، وكأنَّه يريد أن يُرسِّخ فكرة أنَّ التّغييرات في أشكال الأُسرة هي سياق طبيعيّ؛ لأنَّ الأُسرة لم تكن نموذجًا ثابتًا على مدى العصور، وتاليًا لا إشكال في تغييرها. وقد صرَّح بذلك في أكثر من موضع، وإن بطريقة غير مباشرة، ودائمًا استنادًا إلى المصادر والدّراسات التي أجرتها الحركة النّسويّة.

يفرد التّقرير، في أجزاء متعدِّدة منه، حيِّزًا كبيرًا لإثبات أنَّ التّغيُّر الذي يطال شكل الأُسر ومنظومة العلاقات في داخلها، لا يتَّجه إلى شكلٍ نمطيٍّ سائد أو

1- هيئة الأمم المتحدة للمرأة، تقدم النساء في عالم متغير 2019-2020 ملخص: العائلات في عالم متغير. باللغة العربية، ص 22.

2- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 24.

نمـوذج طبيعـيٍّ مُعتـاد، كمـا بيَّنـت دراسـات سـابقة. ويجهـد للاسـتدلال بـأنَّ نمـوذج الأُسـرة النّواتيَّـة المؤلَّفـة مـن أب وأُمّ وأبنـاء، لا يُشـكِّل اليـوم على صعيـدِ العالـم ككُلّ أكثـر مـن 38% مـن الأشـكال الموجـودة للأسـر[1].

كمـا يؤكِّـدُ أنَّ نمـوذج العائلـة البطريركيَّـة، أو قانـون الأب/ الـزَّوج، هو الخاسـر الأكبر في القـرن العشـرين. ومع ذلـك، لا يـزال ثمَّـة عمـل كثير للوصـول إلى المسـاواة القانونيّة الكاملة بيـن الرِّجـال والنّسـاء، ويجـري التّركيـز في هـذا المجال على المسـاواة في مـا يخـصُّ الإرث وتجريـم مـا يُسـمَّى بالاغتصـاب الزّوجيّ؛ مـا سـيُمكّن مـن توجيـه الضّربـة القاضيـة لهـذا النّمـوذج. فقوانيـن الإرث التّمييزيّـة، بحسـب التّقريـر، في العديـد مـن دول العالـم[2]، تَحـدُّ مِـنْ حقـوق المـرأة في الحصـول على الأراضي وتُعرقـل رفاهيَّتهـا واسـتقلاليَّتها. ويسـتعرِض، فـي مقابـل ذلـك، مجموعـة الإنجـازات التـي حقَّقتهـا الحركات النّسـويَّة ومُعاهـدة «سـيداو» في محاربـة هـذا النّمـوذج من الأُسـر، ويؤكّـد أنَّ شـيوع أشـكال مختلفـة مـن الأُسـر هـو الأفضـل لحقـوق المـرأة[3].

أمَّـا فـي موضـوع حـقَّ المـرأة بإعطـاء جنسـيَّتها لأبنائهـا، فيُقـارب الأمـر مـن بوَّابـة تأثيـره علـى حظوظهـا فـي سـوقِ العمـل. وهنـا، يظهـر أنَّ المُحـرِّك الأسـاس لهـذا

1- ظهـر موضـوع التّنـوُّع أيضًـا بوضـوح فـي الدّراسـات الاجتماعيَّـة حـول العائلـة. كان الأمريكـيّ ويليـام جـي. غـود الـذي اهتـمَّ بأنمـاط الأسـر فـي المناطـق الكبـرى فـي العالم فـي الخمسـينيَّات مِـنَ القـرن الماضـي، يتوقَّـع أنْ تتطـوَّرَ أنمـاط الأُسـر تحـت تأثيـر التّصنيـع، وأنْ تضعـف روابـط القرابـة، وأنْ يَحـدُث تقـارب نحـو نمـوذج «العائلـة النّوويّـة الغربيّـة» (أي: الـزّوج والزّوجـة مـع الأطفـال). علـى الرّغـم مـن أنَّ أبحاثـه مـا زالـت تعـدّ عملًا كبيـرًا، إلَّا أنَّ فرضيَّـة التّقـارب التـي قدَّمهـا لـم تتحقَّـق بالمعنـى الكامـل. أصبـح مـن المُعتـرَف بـه علـى نطـاق واسـع الآن، أنَّ العائلة النّوويَّـة الغربيَّـة فـي الخمسـينيَّات كانـت نموذجًـا زائـلًا، حتَّـى فـي أوروبـا وأمريـكا الشّـماليّة. بـدأ هـذا النّمـوذج العائلـيّ «يتلاشـى» بعـد ذلـك قليـلًا، نتيجـةً لارتفـاع مُعـدَّلات الطّـلاق فـي السّـتينيَّات والسّـبعينيَّات، وتراجُـع معـدَّلات الإنجـاب، وزيـادة مُعـدَّلات الـولادات خـارج الـزّواج، ودخـول الأُمَّهـات فـي سـوق العمـل بكثافـة. فـي كُلِّ أنحـاء الغـرب، كان الـزّواج أكثـر سـيادة فـي الحيـاة العائليَّـة، فـي منتصـفِ القـرنِ، ممَّـا كان عليـه فـي السّـابق، وممَّـا هـو عليـه حاليًّـا. ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 24.

2- واحـد مـن كلِّ خمسـة (20%) يتوفَّـر علـى بيانـات، خاصَّـة فـي شـمال أفريقيـا وغـرب آسـيا وجنـوب الصّحـراء الكبـرى ووسـط آسـيا وجنـوب آسـيا.

3- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, op. cit., p. 25.

الموضـوع اقتصـاديّ وليـس حقوقيًّـا، كمـا يدَّعـون.

يذكـر التّقريـر تعريـف النّسـويّة للأُسـرة، بأنَّهـا «أماكـن يكون فيهـا الانتمـاء والتّضامن متزامنيـن مـع القمـع والاضطهـاد»، و«متاهـات الحـبّ والسّـيطرة»، وذلـك فـي سـياق الإجابـة عـن السّـؤال التّالـي: كيـف تؤثّـر الدّينامكيَّـة العائليَّـة علـى ممارسـة حقـوق المـرأة؟ والـذي ورد في الفقـرة التـي تُحـدِّد الإطـار المعيـاريّ للتّقريـر[1]. وهـذا يُبيِّـن أنَّ محـاولات التّقريـر ليظهـر أنَّـه لا يحـارب الأُسـر وإنَّمـا يحـاول حمايتهـا عبـر تمكيـن المـرأة، هـي مُجـرَّد تضليـل واهٍ، كمـا يتبيَّـن أنَّ نظرتـه إلـى الأسـرة هـي مقاربـات النّسـويَّة نفسـها مـن دون أيِّ تغييـر.

يُشـير التّقريـر فـي طيّاتـه إلـى أنَّ معظـم الاقتصاديّيـن يبتعـدون أكثـر فأكثـر عـنِ النّمـاذج الاقتصاديَّـة التّقليديَّـة ـ المعروفـة أيضًـا بالنّمـاذج الوحدويَّـة ـ التـي تَعدّ الأُسـرة وحـدةً متماسـكةً؛ تتجمَّـع فيهـا المـوارد ويوزِّعهـا «رئيس الأُسـرة الـذي يتمتَّـع بالإيثار»[2] بشـكل عـادل. ويعمـل علـى تفنيـد هـذا الطَّـرح الـذي قدّمـه مَـن وصفهـم بالاقتصاديِّيـن الأُرثوذوكسـيِّين، ويتحـدَّث عمَّـا يُسـمِّيه النّـزاع التّعاونـيّ فـي داخـل الأُسـرة، والـذي يُحتِّـم علـى المـرأة تعزيـز مقدَّراتهـا ومواردهـا الاقتصاديَّـة بمـا يدعـم موقعهـا التّفاوضـيّ، كمـا جـاء في أكثـر مـن مـورد، ضمـن فقـرة الإطـار المعيـاريّ للتّقريـر.

فـي مقطـع آخـر، يذكـر التّقريـر أنَّ السّـبيل إلـى فهـم الأُسـرة المعاصـرة يكمـن فـي قـراءة السّـياقات الحاليَّـة والتّغيُّـرات القانونيّـة والاجتماعيّـة التـي حَدَثـت عبـر سـنوات. وبهـذا الفَهـم، يربـط التّقريـر حمايـة الأُسـرة ومسـاعدتها بالسّـياق الـذي تفرضـه اتّفاقيّـة «سـيداو»، والـذي يضـع مسـألة المسـاواة بيـن الجنسَـين وتقويـة المـرأة فـي محـور المقاربـة[3].

مـن سُـبُل الحمايـة التـي يذكرهـا التّقريـر، التّغييـرات المرتبطـة بحمايـة الأطفـال خـارج إطـار الـزّواج، والأُسـرة الأحاديَّـة الوالدَيـن؛ ويطرحهـا إنجـازًا في سـياق التّغييرات

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 28.

2- (Altruiste)، إنَّ فكـرة رَبّ الأسـرة المُعيـل الـذي يتمتَّـع بالإيثار، والسّـعي المسـتمرّ للتّوسـعة على العيـال، هـي فكـرة تتبنَّاهـا المنظومـة الإسـلاميَّة، ولكـن لـم يَجْـرِ التّنظيـر لهـا بالشّـكل الكافـي لتصبـح نموذجًـا يضمـن أن لا تتحـوَّل القيمومـة مـن مسـؤوليَّة إلـى تسـلُّط، المصـدر نفسـه.

3- Ibid, p. 31.

التي تهدف إلى حماية الحقوق وإلغاء التّمييز[1]! ولكنَّنا لم نعلم كيف سيكون التّعويض النّفسيّ والاحتضان العاطفيّ للأطفال الذين سيتربُّونَ خارج إطار الزّواج، أو مع أُمَّهات عزباوات. بل كيف ستُدير الأُمّ العزباء أُسرَتها، وما كَمّ الأعباء التي ستتحمَّلها، نفسيًّا واقتصاديًّا وصحِّيًّا؟ وهل يمكن لهذه الحماية المُفترَضَة أن تقوم بتخفيف الأعباء؟ أليس مِنَ الأجْدَى، منطقيًّا، والأقلّ كلفة ماديًّا، دعم الأسرة الطّبيعيَّة المكوَّنة من أب وأُمّ؛ لتتمكّن من أداء وظائفها الأساسيَّة؟

الأسرة أشكال مختلفة

يخلص الفصل الأوَّل إلى تصريح ما ورد تلميحًا في أكثر من مَوْرد، وهو ما سيجري تفصيله في الفصول اللّاحقة: «لاستعادة مندرجات بكين، فإنَّ الأُسر تأخذ أشكالًا مختلفة، وهذا تطوُّرٌ مقبولٌ من خلال السّياقات الثّقافيَّة والسّياسيَّة والاجتماعيَّة، مع أو من دون زواج قانونيّ أو شرعيّ»[2]. هذا التّنوُّع في أشكال الأُسر، والذي يصرُّ التّقرير على أنَّه لطالما كان موجودًا، إنَّما يحصل ضمن إطار تطوُّر المجتمعات.

في السّياق نفسه، يفيد التّقرير أنَّ لجنة حقوق الطفل أكَّدت وجوب فَهم مصطلح «العائلة» بمعناه الشّامل، والذي يضمّ الأبوَين البيولوجيَّين والأبوَين المتبنِّيَين أو أُسر الاحتضان، أو حسب الاقتضاء، أفراد العائلة الموسَّعة أو أفراد المجتمع[3]. ويضيف: «يتعيَّن التّعامل مع العائلات (في القانون والسّياسات العامَّة)، بناءً على الوضع الحاليّ والعناية بضمان حماية حقوق كلّ فرد في كُلِّ عائلة بالمستوى نفسه»[4]. ولكنَّ التّقرير لا يُخبرنا مآل التّربية ومصيرها، في ظِلِّ إلغاء أيّ علاقات هَرَميَّة في داخل الأسرة، ولا آثار ذلك على توازن الأطفال وتنشئتهم الاجتماعيّة.

يتناول التّقرير في أكثر من مكان ـ كما سيرد لاحقًا ـ موضوع تحديد النّسل أو ما يُسمِّيه تنظيم الأُسرة؛ «قد يكون الوصول إلى التّنظيم الأُسريّ صعبًا في العديد

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 31.

2- Ibid, p. 34.

3- Ibid.

4- Ibid.

مِـنَ البلـدان، سـواء لأسـباب تتعلَّـق بالتّكلُفَـة، أو المسـافة، أو سـوء الخدمـات أو قلّـة جودتهـا، أو لأنَّـه يُعـدّ حكـرًا على النّسـاء المتزوِّجات، سـواء في الواقع أو في العقـول، مـا يضـع صحَّـة النّسـاء وحقوقهـنَّ الجنسـيّة والإنجابيّـة في خطـر»[1].

ومـع ازديـاد معـدّلات تعليـم النّسـاء وانخفـاض معـدَّلات الخصوبـة وتطـوُّر التّوقُّعات يتلاشـى تدريجيًّـا، وإنْ ببـطء، نمـوذج الرَّجـل المُعيـل، بالإضافـة إلـى تغيُّـر القواعـد الاجتماعيّـة، ودخـول عـدد كبيـر مِـنَ النّسـاء إلى سـوق العمـل[2].

تُشير الأبحـاث، بحسـب التّقريـر، إلى أنَّـه عندمـا يُـؤدِّي تحسـين فـرص عمل النّسـاء إلـى زيـادة أعبـاء عملهـنَّ، فإنهـنَّ فـي كثيـر مـن الأحيـان يشـعرنَ بأنَّهـنَّ يَعشـنَ وضعًـا أسـوأ، على الرّغـم من زيـادة دخلهـنَّ. ويضيـف إلى أنَّ تلاشي نمـوذج الرَّجـل المُعيـل والمـرأة ربَّـة المنـزل، لـم يَحـلّ مكانـه تقاسـم للأعمـال المنزليَّـة، والتـي يُسـمِّيها التّقريـر «عمـل المـرأة غيـر المدفـوع الأجـر»؛ بـل شـكّلت هـذه الأعمـال عبئًـا إضافيًّـا على المـرأة، وأنَّ الحـلّ يكمـن فـي تولِّـي الأب شـؤون رعايـة الأبنـاء والأعمـال المنزليَّـة، وليـس تفـرُّغ المـرأة للأعمـال المنزليَّـة وانتظـار أنْ يقـوم الـزّوج بإطعامهـا[3].

السّياسات الفضلى للأُسر المُتَمَحْوِرَة حول حقوق النّساء

عنـد قـراءة التّفاصيـل التـي جـاءت تحـت هـذا العنـوان، سـنجدُ التّركيـز علـى المطالبـة بحمايـة الأُسـر ودعمهـا، مـع اسـتعراض سُـبُلِ ذلـك، ومـع التّأكيـد دائمًـا على موضـوع المسـاواة وعـدم التّمييـز بيـن الجنسَـين، وصـولًا إلى القـول بـأنْ لا تُـؤدِّيَ قواعد الحصـول على الإعانـات وشـروطه، إلى اسـتثناء أُسـر معيَّنـة أو أشـخاص معيَّنيـن. والمَثَل الـذي يُعطى هـو حـول شـرط وجـود زواج قانونـيّ؛ مـا سـيُؤدِّي إلى اسـتثناء مـن يعيشـون حيـاة المُسـاكنة مـن دون زواج. كمـا يُبيِّـن سـياق الشّـرح، ومـا سـيرد مـن أمثلـة أخـرى، أنَّ مـا يريـده التّقريـر هـو تعويـم مـا يُسـمِّيه الأشـكال المختلفـة للأُسـر، وهـي: المُسـاكنة والأُسـر المثليَّـة، وأشـكال أخـرى لا يُحدِّدهـا التّقريـر.

وتحـت عنـوان «الأُسـر: الاسـتمراريّة، التّغييـر والتّنـوُّع»، تنـاول الفصـل الثّانـي

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 36.

2- Ibid.

3- Ibid.

معطيات عن الخصوبة وعلاقتها بالمساواة، وكيفيَّة دخول المرأة إلى العلاقة الزّوجيّة وكيفيَّة إنهاء هذه العلاقة، ومكان عيش النّساء والفتيات.

وفي مقدَّمة الفصل الثّاني، جاء في النّقطة الرّابعة التي وُضِعَت ضمن النّقاط التي يَجدر الانتباه إليها: «إنَّ التّقدُّم الحاصل على صعيد المساواة بين الجنسَين غَيَّر، بشكل جذريّ، صورة الأزواج وأنماط الحمل في أمريكا اللّاتينيَّة ومنطقة البحر الكاريبّي، بالإضافة إلى البلدان المُتقدِّمة. وقد أدَّى هذا التّغيير إلى انخفاض معدَّلات الإنجاب والزّواج وزيادة معدَّلات الطّلاق والمُساكنة»[1].

مِنَ اللَّافت في صياغة النّقطة الخامسة أيضًا ما يرد حول «الأسف؛ لأنَّ الأنماط التّقليديَّة للأُسر مستمرَّة وصامدة، في غالبيَّة الدّول في طَوْرِ النّمو، حيث بقي الزّواج هو القاعدة والمعيار، والطّلاق نادر ويتعرَّض للتّنديد والاستنكار»[2].

لقد حدثت تغيُّرات مهمَّة على مدى العقود الثّلاثة الماضية، في تشكيل العلاقات الحميمة لدى النّساء والرِّجال، وفي تحديد وقت هذه العلاقات وأطرافها، وأصبح الرِّجال والنّساء في جميع مناطق العالَم يؤخّرون الزّواج. وقد مَكَّنَ ذلك النّساء من إكمال تعليمهنَّ وإثبات أنفسهنَّ بشكل أقوى في سُوقِ العمل ودعم أنفسهنَّ اقتصاديًّا[3]. كما أنَّ فكرة التّعايش من دون أُسرة آخذة في الازدياد في بعض المناطق، مع ازدياد عدد النّساء اللّائي يخترنَ عدم الزّواج.

ويذكر الفصل أنَّ البيانات المنشورة تُشير إلى أنَّ العقود الأخيرة، من 1980 إلى 2010، شَهِدَت تأخيرًا في العمرِ عند الزّواج الأوَّل للنّساء، وزيادة في الاتّجاه نحو المُساكنة والانفصال والطّلاق والعزوبيّة. ورغم وجود تباين كبير بين المناطق وفي داخل كُلِّ منطقة، تُعرض هذه البيانات ـ في سياق الفصل ـ كأنَّها إنجازات تدلُّ على مدى النّجاح المحقَّق في التّقدُّمِ على طريق المساواة، كما سبق وأشارت النّقطة الرّابعة[4].

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 41.

2- Ibid.

3- H. Becker, Evidence.

4- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, op. cit., p. 50.

في موقع آخر، يذكر التّقرير أنَّ الزّواج مدى الحياة أصبح، في بعض أجزاء العالم، ينتمي إلى الزّمنِ الماضي. ثمَّ يعود ليقول بأنَّه على الرّغم من هذه التّغييرات، ثمّة أماكن أخرى مِنَ العالم لا يزال فيها الزّواج المغاير (heterosexual)، والذي يستمرّ لفترة طويلة، هو المنتشِر، ثمَّ يردفه بالقول: «في هذه الأماكن لا تزال القضايا المتعلِّقة بحقوق المرأة غير محلولة»[1]، وكأنَّه يدعو إلى تحصيل هذه الحقوق بإشاعة المُساكنة والزّيجات التي تنتهي في وقتٍ قصير؛ لكي يُعاوِد الأشخاص الزّواج أو المُساكنة.

أمَّا في ما يتعلَّق بالعمر عند الزّواج لأوَّل مرَّة، فيذكر التّقرير أنَّ تزايد مستوى تعليم النّساء والبحث عن العمل من العوامل الرَّئيسة التي تُفسِّر الارتفاع الكبير في سنِّ الزّواج الأوَّل في شمال أفريقيا وغرب آسيا. ويَعدّ التّقرير ارتفاع نسبة العمر عند الزّواج للنّساء في أنحاء العالم كافّة، إنجازًا من إنجازات تعزيز المساواة وإلغاء التّمييز، ولو أنَّ الارتفاع في معدّل السّنِّ عند الزّواج لا يزال عند الرِّجال أعلى منه عند النّساء. وعلى الرّغم من أنَّ النّساء في الدّولِ المذكورة آنفًا، يتزوَّجنَ في عمرٍ أكبر من السّابق، إلَّا أنَّ الزّواج لا زال يُشكِّل طقس عبور مهمّ لمعظمهنّ، إذ تتزوَّج غالبيَّة النّساء في النّهاية[2].

وكأنَّ من المؤسف، بالنّسبة إلى واضعي التّقرير، أنَّ النّساء لا زلن يتزوَّجن، وأنَّ الهدف النّهائيّ الذي تسعى إليه الجهود الأُمَمِيَّة هو القضاء على ذلك.

أمَّا في ما يتعلَّق بفَقَرة الخصوبة وعلاقتها بالمساواة بين الجنسَين، فتبدأ هذه الفقرة القول بأنَّ اتّجاه انخفاض الخصوبة هو الاتّجاه الحاكم في العالم. ويتبعه بأنَّ قدرة النّساء على اتِّخاذِ قرارات حُرَّة ومسؤولة بشأن عدد الأطفال الذي يرغبنَ في إنجابه، وتنظيم المسافة بين الولادات، لهما تأثيرات إيجابيَّة على رفاهيَّتهنَّ، وفرصهنَّ، وممارسة حقوقهنَّ الإنسانيَّة. ويذكر في مكان آخر، أنَّ التّقدُّم على صعيد المساواة بين الجنسَين وتمكين المرأة؛ مثل تحسين مستوى تعليم الفتيات، ومشاركة النّساء في سوقِ العمل، والوصول إلى الرّعاية الصّحِّيّة، هي

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 50.

2- Ibid.

الأسباب الرّئيسة وراء انخفاض معدَّلات الخصوبة المسجَّلة في أنحاء العالم كافَّة[1].

تراجع الزّواج بوصفه إنجازًا

يتعامل التّقرير مع موضوع انخفاض الخصوبة بوصفه إنجازًا، ثمَّ يعود في نهاية الفقرة ليقول بأنَّ معدَّلات الخصوبة المنخفضة المسجَّلة في أوروبّا وأمريكا الشّماليَّة، بالإضافة إلى بعض الدّول ذات الدَّخل المرتفع في شرق آسيا، تعكس الاختيارات الصّعبة التي يجب على النّساء ـ وشركائهنَّ ـ اتِّخاذها لمصالحة الأمومة والعمل المأجور، وذلك في سياق الاضطرابات الاقتصاديّة. هذه الصّعوبات تكون خاصَّة بالنّساء اللّاتي عندما يعملن في وظائف مأجورة، مِنَ المفترض أن يتحمَّلْنَ معظم الرّعاية والأعمال المنزليَّة غير المدفوعة؛ وكأنَّ انخفاض الخصوبة يشكّل إنجازًا يُسجّل لموضوع المساواة في دول العالم الثّالث، فيما يشير إلى صعوبات تعترض المرأة في الدّول المتقدِّمة[2].

يتعرَّض التّقرير، في فقرة خاصَّة، إلى مستوى الخصوبة الذي لا يزال مرتفعًا في أفريقيا، ومدى استطاعة النّساء الحصول على وسائل منع الحمل، والعوامل التي تَحُول دون لجوء العوائل إلى تنظيم الأسرة، مِنَ الوَصْمَة الاجتماعيّة إلى الكلفة المرتفعة لوسائل منع الحَمْل، وعدم إمكانيَّة الحصول عليها، ويَذكُر التّقرير الضّغط الذي يُمارسه الأقارب على العائلة النّواتيَّة للإنجاب[3].

ثمّ يعلّق التّقرير على الخصوبةِ المنخفضَةِ جدًّا (دون مستوى الإحلال)[4] في الدّول المتقدِّمة، بوصفها مظهرًا من مظاهر عدم المساواة. ومن اللّافت أنَّ عنوان الفقرة هو: «مُعدَّلات الخصوبة المنخفضة في البلدانِ المتقدِّمة: العمل والأسرة يَصعُب التّوفيق بينهما»[5].

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 56.

2- Ibid, p. 57.

3- Ibid, p. 59.

4- وهو عدد الأولاد المفترَض أن تُنجبه كلّ امرأة؛ لكي يتمّ إحلال الجيل السّابق بالجيل اللّاحق؛ أي الآباء بالأبناء. 2.1 طفل لكلّ امرأة.

5- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, op. cit., p. 60.

في التّفاصيل، تذكر الفقرة أنَّ في بعض مجتمعات الدّول المتقدِّمة لم تُشجَّع المستويات العالية من التَّعليم والنّشاط للنّساء، بمساعدة من الجهات الرّسميَّة في رعاية الأطفال. وتاليًا، فإنَّ النّساء يَخْتَرْنَ إنجاب عدد أقلّ مِنَ الأطفال أو عدم الإنجاب. وحاليًّا، إنَّ أقلّ بقليل من نصف سكّان العالم (46%) يعيشون في بلدان معدَّلات الخصوبة فيها أقلّ من مستوى الإحلال؛ أي بمعدّل 2.1 ولادة حيَّة.

تفسِّر الفقرة الرّبط بين عدم المساواة ومعدَّلات الإنجاب المنخفضة، بأنَّ عدم دَعْم المرأة، وتحميلها أعباء المنزل إضافةً إلى العمل، هما من الأسباب الرّئيسة التي تُؤدِّي إلى ذلك، وقد يكون خلافَ رغبتها بإنجاب عدد أكبر من الأطفال. ويحاول التّقرير نفي التّرابط الآليّ بين انخفاض الخصوبة وزيادة نشاط المرأة، مع أنَّه يُقرُّ بأنَّ بعض البلدان تَشهد ارتفاعًا في معدَّلِ نشاط النّساء، وفي الوقت نفسه، انخفاضًا في معدَّل الخصوبة، إلَّا أنَّ هذا لا يعني بالضَّرورة وجود ارتباط مباشر بينهما .

في بعض البلدان التي تشهد نموًّا اقتصاديًّا سريعًا وتطوّرًا اجتماعيًّا، قد يزداد مُعدَّل نشاط النّساء نتيجةً لفرص العمل المتاحة لهنَّ، وفي الوقت نفسه، قد تتحسَّن مستويات التّعليم لديهنَّ. وعلى الجانب الآخر، قد يؤدِّي ازدياد الضّغوط على المرأة للدَّمج بين الحياة المهنيَّة والأُمومة إلى تأخير أو تقليل الرَّغبة في الإنجاب.

يورد التّقرير أنَّ ثمَّة عوامل متعدِّدة تؤثِّر على معدَّلاتِ الخصوبة، بما في ذلك العوامل الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثّقافيَّة والسّياسيَّة، بالإضافةِ إلى توافُرِ خدماتِ رعاية الأطفال والدَّعم الحكوميّ للأُسر. ولكنّ المَثَل الذي يُعطيه حول الدّول التي قدَّمت خدمات مُساندة للنّساء، ووصلت النّساء فيها إلى مستوى خصوبة يوافِق رغباتهنَّ، لم يكن مَثَلًا مُوفَّقًا؛ فالزّيادة التي حصلت في معدّلات الخصوبة رغم كُلّ الخدمات المُساندة، لم تتخطَّ (1.9) طفل لكلِّ امرأة، وهو معدَّل متدَنٍّ لا يزال بعيدًا عن مستوى الإحلال[1]. مع الالتفات إلى أنَّ التّقرير لم يَذْكُر إذا كان هذا المعدَّل العامّ متأثِّرًا بخصوبة المهاجرين.

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 60.

هـذا ويتخبَّـط التّقريـر بيـن عـرض إنجـازات تمكيـن المـرأة ونشـر المسـاواة وعـدم التَّمييـز فـي خفـضِ الخصوبـة علـى أنّـه إنجـاز فـي بعـض الـدّول، وبيـن عـدّه تكريسًـا لعـدم المسـاواة، وفـي مواجهـة رغبـة النّسـاء فـي دولٍ أخـرى. فيحـاول تَبرِئَـة أنشـطة تمكيـن المـرأة وعَدِّهـا سـببًا لخَفـض هـذه الخصوبـة. على الرّغـم مـن أنَّ الفقـرة «الثّانية/ خامسًـا» مـن التّقريـر تتحـدَّث عـن مـكان إقامـة النّسـاء والفتيـات[1]، إلَّا أنَّهـا تُذكِّـر فـي بدايتهـا أنَّ رعايـة الأطفـال والأعمـال المنزليّـة، والتـي سـمّتها «الإلزامـات غيـر مدفوعـة الأجـر»، يجـب أن تتـوزَّع بيـن الرّجـل والمـرأة، فـي تكـرار يبـدو خـارج سـياق النّـصّ. ومـع أنَّ فقـرات عـدّة، تحـت هـذا العنـوان، تُؤكِّـد علـى الدَّعـم الـذي تحصل عليه النّسـاء اللَّواتـي يترأَّسْـنَ الأُسـر «الفاقـدات للمُعيـل»[2]، عندمـا يَكُـنَّ ضمـن الأُسـرة الممتـدَّة، إلَّا أنَّ الفقـرة تسـتدرك بـأنَّ هـذا الدَّعـم محـدود، ولا يمكـن أنْ يحـلَّ محـلَّ نُظُـم الحمايـة الاجتماعيَّـة العالميَّـة والخدمـات العامَّـة وفـرص العمـل اللّائقـة. وقـد جـاء فـي سـياق الفقـرة اسـتخدام معطيـات عـدَّة، مـن دول مختلفـة، حـول الدَّعـم الـذي تحصـل عليـه النّسـاء اللَّواتـي يرأسـنَ أُسـرًا مـن خـلال وجودهـنَّ ضمـن الأُسـر الممتـدَّة، إلَّا أنَّ الفقـرة تعتمـد فـي النّهايـة علـى دراسـة إثْنُوجرافيَّـة جـرت فـي نيكارغـوا، لتُحتِّـم بمحدوديَّـة هـذا الدّعـم[3].

فـي خلاصـةِ الفصـل، يركّـز التّقريـر مُجـدَّدًا علـى تنـوُّع أشـكالِ الأسـرة، وعلـى أنَّ شَـكْلَ الأُسـرة النّواتيّـة المؤلَّفـة مـن أب وأُمّ وأولاد ليـس الشَّـكل المسـيطر، وأنَّـه يوجـد بالإضافـة إلـى الأسـرة الممتـدَّة، الأُسَـر الأحاديَّـة الوالدَيـن، والأُسـر مِـنْ جنـسٍ مماثـل، والآبـاء والأُمَّهـات الذيـن يعيشـون مـع أطفالهـم البالغيـن، والأطفـال الذيـن يعيشـون مـع أجدادهـم[4].

ينتقـل التّقريـر إلـى الفصـل الثّالـث الـذي يتنـاول العلاقـة بيـن تشـكيل الأُسـرة وحرِّيَّة

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 61.

2- والتـي يضعهـا التّقريـر تحـت عنـوان «الأُسـر الأحاديَّـة الوالدَيـن»، حيـث تكـون المـرأة العزبـاء والأرملـة أو المُطلَّقـة أو التـي هاجـر زوجهـا للعمـل فـي الخـارج هـي التـي تُديـر الأسـرة.

3- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, op. cit., p. 67.

4- Ibid, p. 69.

الفعل لدى النّساء. وثلاثة من ضمن أبرز النّقاط الخمسة الواردة في مستهلِّ الفصل، تتحدَّث بشكلٍ صريح عن أنَّ انخراط المرأة في الزّواج يُشكّل عائقًا أمام فاعليَّتها الاجتماعيّة، والنّقطة الأولى تقول بالنّصِّ الصّريح ما حرفيَّته:

«تكوين الزّوجيَّة والحَمْل هما الرَّكيزتان الأساسيَّتان في الحياةِ الأُسريَّة. هذان الحَدَثان يُشكّلان عبئًا ثقيلًا على مسار حياة المرأة، ورفاهيَّتها، وفرصها وممارسة حقوقها»[1].

أمَّا النّقطة الثّانية، فقد جاء فيها أنَّه في حالات كثيرة (trop souvent)، لا تختار النّساء الزّواج وإنجاب الأطفال، إنَّما يجدنَ أنفسهنَّ مُكبَّلات ضمن علاقات قِوَى غير متكافئة مع الشّريك، وحتَّى مع أعضاء آخرين من العائلة، بسبب عمرهنَّ وجنسهنَّ.

ما مصادر المعلومات التي أَوْصلت إلى هذا الاستنتاج؟ وما مَدَى انتشار مثل هذه الحالات التي يُشير إليها التّقرير؟ خصوصًا وقد سبق ولاحظنا في مواضع عدَّة، في الفصول السّابقة، استنسابيَّة في قراءة الأرقام بما يخدم توجُّهات واضعِي التّقرير تُجاه طبيعة الأُسر وأوضاع النّساء. فتارةً تكون نسب مثل 8% و9% نسبًا معبّرة يُعتدُّ بها، عندما يكون الحديث عن مدى انتشار زواج مثليّي الجنس، أو عند إثبات تعرُّض المرأة للتّمييز، وتارةً يكون رقم 38% الذي يُمثّل نسبة انتشار الأُسر النّواتيّة ليس مرتفعًا، بالإضافة إلى إغفال نسبة 27% من انتشار شكل الأُسر الممتدَّة.

إنَّ القانون الخاصّ بالأسرة الذي يُنظِّم الزّواج والطّلاق وحضانة الأطفال والتّبنِّي والميراث، كما جاء في النّقطة الرّابعة، يتضمَّن وضعيّات تمييزيَّة بحقِّ المرأة في العديد من أنحاء العالَم. وعلى الرّغم من أنَّ المساواة بين الرّجال والنّساء تُحقِّق تقدُّمًا في أنحاء العالم كافَّة، إلَّا أنَّ المطلوب هو المزيد من التّقدُّم على هذا الصّعيد. والمقصود من هذا المَزيد هو التّصدِّي بفاعليَّة أكبر لمجابهة القوانين العائليَّة. وهذا ما ستُبيِّنه النّقطة الخامسة.

إنَّ التّقدُّم المطلوب الذي تُؤكِّد عليه النّقطة الخامسة نموذجًا، هو ما يجري في 42 بلدًا من أصل 185 يتتبّعها التّقرير، وقد شرَّعت زواج «المثليّين». وهو نموذج

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 76.

بلدان اتَّخذت إجراءات للاعتراف بشكل قانونيّ بأشكال مختلفة من العلاقات، وخاصَّة المُساكنة، لحماية المرأة وضمان حقوقها في هذا النَّوع من العلاقات.

فيما تُركِّز النّقطتَان السّادسة والسّابعة على ضرورة حصول المرأة على الثّقافة الجنسيَّة الكاملة التي تُمكّنها من أخذ خياراتها المناسبة، في ما يتعلَّق بالعلاقة مع الشّريك والحَمْل. كما أنَّ السّياسات الحكوميَّة يجب أن تُمكّن النّساء مِنَ الحصول على موانع الحَمْل، وبشكلٍ خاصٍّ المراهقات، ومواجهة القواعد الاجتماعيَّة التي تمنع النّساء من اتِّخاذ خياراتهنَّ الخاصَّة في ما يتعلَّق بالحَمْل. واللَّافت أنَّ الجهود التي تُبذَل لتعزيز فرص حصول المراهقات على موانع الحَمْل والثّقافة الجنسيّة، تترافق مع محاربة شديدة لزواجهنَّ، مع تشجيع على المُساكنة.

ففي مقدَّمة الفصل الثّالث، يورد التّقرير أنَّ النّساء لا يُمكن أنْ يَزدهِرْنَ ويتطوَّرْنَ، إلَّا في حال كُنَّ قادرات على ممارسةِ حرِّيَّتهنَّ بشكلٍ كامل، والتّعبير عن أنفسهنَّ بشكلٍ كافٍ في العلاقة الزّوجيّة. «يتعلَّق الأمر بممارسةً السَّيطرة الاستراتيجيَّة على حياتِهِنَّ (حُرِّيَّة التّصرُّف والعمل)، بما في ذلك تحديد الأهداف واتِّخاذ الإجراءاتِ اللَّازمة لتحقيقها، والتّفاوض على العلاقات مع الآخرين»[1]. ويعود، في مكانٍ آخر من المقدَّمة نفسها، ليربط بين الزّواج التّقليديّ وضعف حرِّيَّة المرأة في العمل والتّصرُّف.

إنَّ شرعة حقوق الإنسان، بحسب ما جاء في التّقرير، ترفض كُلَّ أشكال التّمييز ضدَّ (LGBT)[2]، والدّول مُلزَمة بحمايتهم. ويستشهد بإعلان «مبادئ جوجاكارتا»[3]،

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 77.

2- Ibid, p. 78.

3- مبادئ جوجاكارتا هي مجموعة من المبادئ المتعلِّقة بتطبيق القانون الدّوليّ لحقوق الإنسان في ما يتعلَّق بالتّوجُّه الجنسيّ والهُويَّة الجندريّة. جرى تطوير هذه المبادئ خلال اجتماع لخبراء دوليِّين في جوجاكارتا، إندونيسيا، في نوفمبر 2006. تهدف هذه المبادئ إلى توضيح حقوق الإنسان للأشخاص المثليّين والمزدوجِي الميول الجنسيّة والمتحوّلين جنسيًّا وأصحاب الجندر الذين يُميَّزون عن باقي الأفراد (LGBTI)، وتعزيزها، من خلال التّركيز على حماية حقوقهم الأساسيّة وحمايتهم من جميع أشكال التّمييز والعنف والاضطهاد. تُعَدُّ أسس جوجاكارتا غير ملزمة قانونيًّا، ولكنَّها حَظِيت بالاعتراف الواسع واستُخدمتها منظَّمات حقوق الإنسان والحكومات والمؤسَّسات الدّوليَّة مرجعًا لتعزيز حقوق الأشخاص (LGBTI) وحمايتها.

الـذي يؤكّـد على أنَّـه يحـقّ لأيٍّ كان أنْ يُؤسِّـس أسـرة، بغـضِّ النّظر عـن توجُّهه الجنسيّ أو هُويَّتـه الجنسيَّة. وفي حيـن يمنـع التّقريـر حـقَّ الـزّواج لِمَن هُـم دُونَ 18 سـنة، وكذلك حـقّ تَعـدُّد الزّوجـات، لا يُبـدي، في الوقـت نفسـه، أيّ إشـكال فـي تعـدُّد الشّـركاء مِـن توجُّهـات جنسيَّة مختلفـة في بنـاء أُسـرة! حتَّى أنَّ الفقـرة التّاليـة تُدينُ مُجـرَّد كَـوْن عمر الإنـاث عنـد الـزّواج أقـلّ مِـنْ عمـر الذّكـور[1].

في مـكانٍ آخـر، يذكـر التّقريـر أنَّه مِـنَ الصّعب إصلاح قانون الأُسـرة، في ظِـلِّ البيئات الدِّينيّـة، وخصوصًـا عندمـا يكـون الدِّيـن مُتجَـذِّرًا فـي الدّولـة. في هـذه السّـياقات، يمكن أن تكـون القوانيـن والمعاييـر الأُسـريَّة مرتبطـة ارتباطًـا وثيقًـا بالمعتقـدات والممارسـات الدّينيّـة المُحـدَّدَة، مـا يجعـل إجـراء الإصلاحـات القانونيّـة أمـرًا مُعقَّـدًا وقد يُثيـر جدلًا[2].

يعـود التّقريـر فـي الصّفحـة 80 للحديـث عـن تشـريع زواج «المثليّيـن»، وعـدّه الخطـوة الأولى على طريـق الاعتـراف بالـ(LGBT) وإلغـاء التّمييـز ضدَّهـم. كمـا يعـدّ التّعديـلات القانونيّـة، بشـكلٍ عـامٍّ، خطـوة مهمَّـة لإنشـاء إطـار عمل معيـاريّ، ويشـير إلى أنَّهـا لـن تكـون كافيـة للتّغييـر.

مـن ثـمّ، تحـت عنـوان: «حرِّيَّـة التّصـرُّف عند النّسـاء في موضـوع اختيار الشّـريك»[3]، يذهـب التّقريـر إلى سَـرْدِ السّـياق الـذي يُوحي بـأنَّ ازديـاد نسـبة العزوبيَّـة وارتفـاع معـدَّل العمـر عنـد الـزّواج، وزيـادة المسـاكنة، هـي مؤشّـرات إيجابيّـة تُعبِّـر عَـنِ ازديـاد حرِّيّـة المـرأة فـي التّصـرُّف، وتراجـع التّمييـز ضدّهـا. ويُشـيد بالتّطـوُّرات التـي حصلـت فـي الـدّول المتقدِّمـة؛ مِـنْ قوانيـن تُسـهِّل الطّـلاق، وانتشـار موانـع الحمـل الـذي مَكَّـنَ المـرأة مـن إقامـة علاقـات جنسيَّة مـن دون خـوف مِـنَ الحمـل. فقـد عـزَّز ذلـك كُلّـه تحرُّرهـا مـن إلزامـات الـزّواج والأمومـة.

بالإضافـة إلـى تحديـده سـنًّا أدنـى للـزّواج، صـرّح التّقريـر أنَّ الاسـتثمار فـي التّربيـة الجنسـيَّة الشّـاملة (L'éducation sexuelle complète) (ESC)[4]، هـو مِـنَ

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 78.

2- Ibid.

3- Ibid, p. 80-84.

4- يقصـد بـ«التّثقيـف الجنسـيّ الشّـامل» نمـوذج لتعليـم الصّحَّـة الجنسـيَّة والإنجابيَّـة الشّـامل والشّـموليّ، يهـدف إلـى توفيـر معلومـات ومهـارات للأفـراد بشـأن الجنـس والجنسـانيّة، ←

العوامل المهمَّة التي يُمكن أن تُعزِّز حرِّيَّة المرأة في التّصرُّف والعمل.

لقد كانت عقود الزّواج تاريخيًّا، بالنّسبة إلى التّقرير، تنطوي على تجريدِ النّساء من حقوقهنَّ الفرديَّة، وهذا الأمر ما زال قائمًا في بعض البلدان. ومِنَ المعايير التي يقاس بها دعم البلدان لحرِّيَّة المرأة في التّصرُّف: حرِّيّة اختيارها مكانَ سكنها، وتجريم الاغتصاب الزّوجيّ، وغياب القوانين التي تنصُّ على طاعة المرأة لزوجها[1].

يتكرَّرُ في فقرات التّقرير التّركيز على العلاقة بين العمر عند الزّواج وموضوع حرِّيّة المرأة بالتّصرُّف، مَعَ التّشديد على ضرورةِ رفع العمر عند الزّواج.

إنَّ الاعتراف القانونيّ بالاتّحادات المدنيَّة، وقد سمَّاها التّقرير (union civil)؛ وليس الزّواج المدنيّ، بالإضافة إلى المُساكنة، يعمل بالتَّأكيد على تعزيزِ حقوق النّساء. هذا ما يذكره التّقرير في بدايةِ الفقرة المتعلِّقة بشَرح علاقة أنواع الارتباط بحرِّيَّة المرأة[2]. وتتابع الفقرة بالتّركيز على محاربةِ تعدُّدِ الزّوجات وعَرْض محاسنَ المُساكنة وأفضليَّتها على الزّواج، في ما يتعلَّق بحرِّيَّة المرأة.

أمَّا في ما يتعلَّق «بالقدرة على اتِّخاذِ القرارات بشأن الإنجاب»، فيُظهر التّقرير عدم الرِّضى عن ربطِ مكانةِ المرأة في بعض المجتمعات بالإنجاب، ويُشير إلى الحقِّ بالإجهاض[3]. ولا يقتصر الموضوع على تنظيم الأُسرة وتحديد النَّسل، إنَّما يتطرّق إلى موضوعِ التّلقيح الصّناعيّ. ففي الدُّول المتقدِّمة، وفاق التّقرير، تعاني النّساء من صعوبة فَي الإنجاب بشكل أكبر، فقرارهنَّ تأجيل الإنجاب بسبب التَّعليم وتحسين مكانتهنَّ في العمل، يجعل فرص الحَمْل أكثرَ محدوديَّة، ويجعلهنَّ عرضةً للّجوء إلى التّلقيح الصّناعيّ للإنجاب. وبالإشارة إلى تجارة تجميد البويضات وبيعها

← والعلاقات الإنسانيّة، والجنس الآمن، والحماية من الأمراض المنقولة جنسيًّا، وتنظيم الأُسرة، والاحترام والمساواة بين الجنسَين. التّثقيف الجنسيّ الشّامل يهدف إلى تمكين الأفراد من اتِّخاذ قرارات صحيحة وآمنة بشأن جسدهم وصحَّتهم الجنسيّة، ويسعى إلى تشجيع المعرفة العلميَّة والمسؤوليَّة الجنسيَّة. ويتطرَّق إلى مواضيع عديدة؛ مثل الطّمأنينة بالنّفس، وتحديد المخاطر، والمساواة الجنسيّة، والاعتراف بالتّنوُّع الجنسيّ والجندريّ واحترامه.

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 85.

2- Ibid, p. 89.

3- Ibid, p. 90.

مِـنَ النّسـاء فـي البلـدان فـي طَـوْرِ النّمـوّ إلى البلـدان المتقدِّمـة بشـروط غيـر مُنصِفَـة[1]، يُطالـب التّقريـر بتغطيـة هـذه المصاريـف ضمـن التّقديمـات الصّحِّيّـة للمـرأة، خصوصًـا أنَّ مثـل هـذا التّلقيـح يمكـن أن يُسـاعد الأُسَـر المثليَّـة فـي الحصـول علـى أبنـاء.

تتنـاول الفقـرة الخامسـة والأخيـرة مـن الفصـل الثّالـث، قـدرة النّسـاء علـى اتِّخـاذ القـرارات بتـركِ الشّـراكة. ويُسـمِّيها التّقريـر «تـرك الشّـراكة»؛ لأنَّـه يَصرُّ علـى تكريس كُلّ أشـكال العلاقـة بيـن المـرأة والرّجـل وتأطيرهـا بنـوع مـن الشّـراكة الاختياريَّـة التـي يمكـن فكّهـا ببسـاطة. فيُسـمِّيها «حـلُّ العلاقـة» (La dissolution d'une relation).

ويتحدَّث عن ثلاثة عوامل تُحدِّد قدرة المرأة على ترك شريكها:

- النّظام القضائيّ الذي يُنظِّم الطّلاق وحضانة الأطفال.
- مستوى الوصمـة الاجتماعيَّـة التـي تلحقهـا المجتمعـات بالمُطَلَّقـة أو المُنفصِلـة عـن شـريكها.
- قدرة وصول المرأة إلى الموارد.

أمومة المرأة حرمانٌ اقتصاديّ

تحـت عنـوان «مـردود لهـنَّ» يشـرح التّقريـر فـي فَصلِـهِ الرّابـع أهمِّيَّـة وضـرورة أن يكـون للنّسـاء اسـتقلالهنَّ المـادِّيّ وعملهـنَّ المدفـوع الأجـر. ومـن النّقـاط المهمَّـة التـي يذكرهـا:

- إنَّ إتاحـة سـيطرة النّسـاء علـى المـوارد الاقتصاديّـة، بمـن فيهـنّ الأُمَّهـات والجَـدَّات، يمكـن أنْ يُعـزِّز رفاهيَّـة الأُسـرة وصحَّـة الأطفـال وتعليمهـم.

مِـنَ اللّافـت أنَّ المتتبِّـع لسياسـات الحمايـة الاجتماعيّـة، سـيُلاحظ أنَّ التّركيـز فـي تقاريـر عِـدَّة علـى ضـرورة تصميـم التّحويـلات علـى نحـوٍ يُعـزِّز التّمكيـن الاجتماعـيّ والاقتصـاديّ للمـرأة، كمـا أنَّ التّحويـلات التـي وَضَعـت النّقـود مباشـرة فـي أيدي النّسـاء، أدَّت أيضًـا إلـى زيـادة مكانـة المـرأة فـي داخـل الأُسـرة المعيشـيَّة وإلـى تقويَـة اعتزازهـا بنفسـها وتمكينهـا الاقتصـاديّ[2].

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 95.

2- يمكـن مراجعـة: منظَّمـة الأغذيـة العالميّـة، حالـة انعـدام الأمـن الغذائـيّ فـي العالـم، ص 40. ويمكـن أيضًـا مراجعـة: منظَّمـة العمـل الدّوليَّـة، الحمايـة الاجتماعيَّـة مـن الامتيـازات إلـى الحـقّ.

- إنَّ الوصول إلى دَخْلٍ من خلال العمل أو الممتلكات أو الحماية الاجتماعيَّة مهمٌّ لضمان المساواة بين النّساء في العلاقة الزوجيّة؛ إذ يُعزِّز موقفهنَّ التّفاوضيّ ويُساعدهنَّ على إنهاء العلاقة في حالِ الحاجة.
- تملك النّساء فرصًا أقلّ بكثير للوصول إلى دَخلٍ شخصيٍّ مقارنة بالرّجال. ولَوْ لَمْ يَكُنْ عدد النّساء العامِلات بالارتفاع نفسه سابقًا، إلَّا أنَّ الزّواج والأمومة غالبًا ما يُعيقان وصولهنَّ إلى وظائف مدفوعة.

يتبيَّن، ممَّا سبق، مدى التّأكيد على إظهار الزّواج والأُمومة واحتسابهما معوّقات في طريق عمل المرأة وانطلاقها.

يتناول الفصل الخامس موضوع اهتمام الأُسر بأفرادها، وكيف أنَّ عبء الاهتمام بالأعمال المنزليّة يقع على عاتقِ المرأة بشكلٍ أكبر بكثير، وأنَّ أعمال الرّعاية بالآخرين في الأُسرة يمكن أن تكون شيئًا جيّدًا ومفيدًا، إلَّا أنَّها قد تكون أيضًا مرتبطة بالاضطهاد والاستغلال والحرمان من الفرص والحقوق في بعض الحالات. ويعدّ الاهتمام بالآخرين «منفعة عامَّة»؛ ولذلك يجب على الدّولة أن تستثمر في تأمين رعاية للأطفال وغيرهم من الفئات. ونستعيد في هذا المجال ما ذُكر في الفصل الأوَّل من التّقرير، من أنَّ التّغييرات التي حَدَثَت في البلدان المتقدِّمة، والتي عُدّ بعضها ثوريًّا؛ مثل وصول النّساء إلى مناصب ونشاطات كانت في السّابق محجوزة للرِّجال، لم يقابله إقبالٌ للرِّجال نحو المِهَن النّسائيَّة، ويَعْزُو التّقرير ذلك إلى انخفاض التّقدير الاجتماعيّ للمِهَن النّسائيَّة. ويظهر ذلك واضحًا في التّوزيع غير المتكافئ للأعمال المنزليّة غير مدفوعة الأجر بين النّساء والرِّجال، حتَّى في البلدان المتقدِّمة[1].

يظهر الفصل، وكأنَّه يُؤكِّد على دعم الأسرة على أنّها حاضن للخدمات التي تُقدَّم للآخرين، ولكن بتتبُّع ما جاء في فقراتِه، يتبيَّن أنَّ المقاربة هي مقاربة داعمة بشكلٍ رئيس لتوزيع الرّعاية على أطراف مختلفة، ومنها الجهات الرّسميَّة والقطاع الخاصّ، والهدف الرّئيس من ذلك هو إعفاء المرأة ممّا يوصَّف دائمًا بأنَّه عمل غير مدفوع الأجر، والذي يُشكِّل نوعًا من الإكراه الذي يُعيق تقدُّم المرأة.

ويتبنَّى التّقرير في فصلِهِ الخامس، المقاربة النّسويّة التي تربط أساس العنف

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 28.

ضِدَّ النّساء بالنّظام الأبويّ، وبالظّروف السّوسيوسياسيَّة التي تُعزِّز عدم المساواة بين الجنسَين[1].

ويلفت الرّسم البيانيّ الذي يُقدِّمه التّقرير عن تسويغ العنف في الأسرة، أنَّ نسبة النّساء اللّواتي يوافقنَ على العنف الزّوجيّ ويُعطينَه تسويغًا؛ مثل: إهمال الأطفال، وعدم تلبية الحاجات الجنسيَّة للزّوج، والخروج من دون علم الزّوج، هي أعلى بما يصل إلى ضعف نسب الرِّجال الذين يعطون تسويغًا لهذا العنف في بعض الحالات[2]. ويعزو التّقرير هذا الفارق إلى تربية النّساء على تقبُّلِ ذلك.

يعود التّقرير مُجدَّدًا إلى أنَّ التّمكين الاقتصاديّ للمرأة هو الضّمان لحصولها على سلطةٍ وعدم تعرُّضِها للعنف، وهذا نتاجٌ طبيعيّ لتبنِّي المنظور النّسويّ في هذه المقاربة، فتُهمَل العوامل الاقتصاديّة والسّياسيّة التي قد تُسبِّب الظّلم أو الاستبداد الذي يقع على أفرادِ المجتمع كافَّة، وكذلك غياب الخدمات والقلق على المستقبل، وتُستبعد من قائمة العوامل المؤجِّجة للعنف في العلاقات بين النّاس.

يذكر التّقرير في هذا الفصل، أنَّ جعل الأسرة فضاءً خاصًّا لا تتدخَّل فيه الدّولة، يُساهم في تسويغ العنف وتطبيعه[3].

إنَّ مقاربة العنف ضِدَّ المرأة هي مقاربة قائمة على أساس الاقتصاص، وليس الإصلاح، ويظهر ذلك واضحًا بالتّركيز على وضع قوانين تعاقب الزّوج أو الأب الذي يقوم بتعنيف زوجته أو ابنته، من دون الإشارة إلى الحاجة لبذل الجهود لمعالجة العوامل المؤدِّيَة إلى العنف، على الرّغم من أنَّ تجارب عدَّة تُفيد بأنَّ الرِّجال خرجوا مِنَ السّجن أكثر تصميمًا على الاقتصاص من المرأة، وبعضهم وصَلَ به الأمر إلى قَتلِها انتقامًا على سجنه، ولم يؤدِّ السّجن إلى ردعِهِ عن تعنيفها. حتَّى الانتصار الذي يَدَّعيه التّقرير، من خلال تعديل القوانين المرتبطة بالاغتصاب، وإلغاء الفَقَرة المرتبطة بتخفيف عقوبة المغتصِب في حالِ تزوّج من ضحيَّته[4]،

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 184.

2- Ibid, p. 187.

3- Ibid, p. 188.

4- يُشيد التّقرير بإنجازات منظَّمة (أبعاد) في لبنان، ومنظَّمات أخرى في تونس والأردن والمغرب، في مجال تعديل القوانين المتعلِّقة بالاغتصاب، ص ص 27 - 171.

والتّهليل بأنَّ هذا انتصار للمرأة، يحتاج إلى قراءة اجتماعيَّة ونفسيَّة متأنِّية، للتّحقُّق: هل هو حقًّا لصالح المرأة واستقرارها وتحسُّن وضعها النّفسيّ والاجتماعيّ؟ أم أنَّ ما يهمُّ هذه الجهات الدّوليَّة هو معاقبة الرّجل لا استقرار الأُسرة والمرأة والرَّجل والأطفال، طالما أنَّ الأُسرة في نظرهم هي مؤسَّسة قهريَّة؟

يُعلِّل التّقرير استمرار العنف في البلدان في طَوْرِ النّموّ، على الرّغم مِنَ الجهود المبذولة مِنَ المنظّمات الدّوليّة، ويشير إلى أنَّه لا يزال أمام هذه الدّول الكثير من القوانين التي يجب أن يُدفع لإقرارها، وأنَّ العنف متجذِّرٌ في المجتمع ومحميٌّ من المنظومة الدّينيَّة والاجتماعيَّة، بحسب ادِّعائه. ولكنّ التّقرير نفسه لا يُعطينا أيّ تفسير لاستمرار العنف ضِدَّ المرأة في البلدان المتقدِّمة، والتي أنجزت كُلَّ التّعديلات القانونيَّة التي تُقدِّمها الوصفات الدّوليّة النّسويّة، وتضمن تنفيذها عبر آليَّات عمليَّة وقدرات هائلة.

يدعو التّقرير في فصلِهِ الثّامن والأخير إلى التَّأكُّد من توفُّرِ الموارد للعائلة، والتي يجب أن تهدف إلى تحقيق المساواة بين الجنسَين وإلى تمكين المرأة[1]. ومن التّوصيات التي وَرَدَت في نهاية هذا الفصل، ضرورة تعديل قوانين الأُسرة وإصلاحها، بما يضمن تبنِّي قوانين مبنيَّة على التّنوُّع وعدم التّمييز، والتَّنوّع الذي سبق وذُكر في أماكن مختلفة من التّقرير، يعني تقَبُّل كُلّ أشكال الأُسرة؛ ومنها «مثليَّة الجنس» والمُساكنة. ومِنَ التّوصيات أيضًا ضمان وصول النّساء إلى تأمين مردود مستقلّ وكافٍ، يُعزِّز موقعها التّفاوضيّ في الأسرة[2]، على أساس أنَّ الأُسرة هي ساحة نزاع يحتاج كُلّ طرف فيها إلى تعزيز موقعه التّفاوضيّ. وقد تكرَّرت هذه الفكرة 52 مرَّة في متن التّقرير.

لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ النّسخة العربيَّة المتوفِّرة مِنَ التّقرير اقتصرت على «المُلخَّص التّنفيذيّ»[3]، ولا توجد نسخة كاملة باللّغة العربيّة، في حين أنَّها متوفّرة باللّغات الإنكليزيَّة والفرنسيَّة والأسبانيَّة. وعندما نقرأ ما ورد في النّصِّ الأجنبيّ،

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 25.

2- Ibid, p. 237.

3- هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة، تقدُّم النّساء في عالَمٍ مُتغيِّر 2019-2020، ملخَّص: العائلات في عالمٍ متغيِّر. باللّغة العربيّة.

سنلاحظ وجود الكثير من البيانات والمُقاربات التي لم تُنشر في النِّصِّ العربيّ، كما سنلاحظ أنَّ المصطلحات بالعربيّة كانت أخفُّ وطأة؛ مثال العمل غير مدفوع الأجر، والذي استُبدل في النّسخة العربيّة بأعمال الرِّعاية، كما باتَتِ المُساكنة هي «التّعايش من دون أُسرة»، وقد وردت مرَّة واحدة في التّرجمة العربيّة في 28 صفحة، بينما ذُكرت المُساكنة 66 مرَّة في 241 صفحة، بنسبة 27.4% في التّقرير باللّغة الأجنبيَّة.

خلاصة

على الرَّغم مِنْ محاولة التّقرير تأدية دور الحامي للأُسرة، والدَّاعم لتعزيز العلاقات في داخلها، إلَّا أنَّه أظهر بوضوح التّداعيات التي تركتها سياسات تثبيت المساواة، وإلغاء أشكال التَّمييز والتَّمكين الاقتصاديّ للمرأة على ارتفاع معدَّل العمر عند الزّواج، وتراجع منظومة الزّواج، وازدياد حالات الطّلاق، وتراجُع الإنجاب، وازدياد العلاقات خارج إطار الزّواج أو الزّنى، وتنامي الاعتراف بزواج «المثليّين»، فتعاطى مع هذه التّداعيات بشكل إيجابيّ، وكأنَّه يتباهى بأنَّها منجزات عمل سنوات.

وفي الوقت الذي يتباهى التّقرير بأنَّ النّساء يدخلن في سوق العمل بأعدادٍ كبيرة، يُشدِّد في كُلِّ محطَّة على أنَّ الزّواج والأمومة يُقلِّصان معدَّلات مشاركتهنَّ في سوقِ العمل، ما يُقلِّص الدَّخل والاستحقاقات المصاحِبَة للعمل.

هذه هي إنجازات تمكين المرأة، شعورٌ عالٍ بالتّقصير والذّنب لخروجها من المنزل، والتّقصير تُجاه أفراده حتَّى في البلدان المتقدِّمة. لكنَّ التّقرير يحاول أنْ يَنسب تَشكُّل هذه المشاعر إلى المجتمع وثقافته[1]، وكذلك إقبال النّساء على عمل الرِّجال من دون أنْ يحدث العكس حتَّى في الدّول المتقدِّمة.

إنَّ التَّعاطي مع الأسرة من منظور «حقوق الإنسان» وحقوق المرأة الفرد، ومن ثَمَّ «حقوق الطّفل الفرد»، لن يكون أبدًا في صالح تعزيز هذه المؤسَّسة التي تقوم على الانصهار، لا على مجرَّد الشّراكة. وعندما يجري الحديث عن «حقِّ المرأة في العمل»، وحصرًا العمل مقابل أَجر، أو العمل الذي يؤدِّي إلى منتج مادِّيّ، سيصبح ـ حُكمًا ـ التّعاطي مع الأمومة والأعمال المنزليَّة بوصفها أعمالًا غير مدفوعة الأجر أو غير منتجة. يجب إعادة تعريف العمل؛ ليصبح «العمل الإنسانيّ» الذي يجعل

1- ONU Femmes, LE PROGRÈS DES FEMMES DANS LE MONDE 2019-2020: LES FAMILLES DANS UN MONDE EN CHANGEMENT, p. 29.

الأمومة أهمّ الأعمال المنتجة التي تقوم خلال بضع سنوات بتحويل الطّفل الطّبيعيّ إلى إنسان اجتماعيّ[1].

إنَّ زعزعة توازن السّلطات داخل الأُسرة، والتّعاطي معها على أنّها ساحةَ نزاعٍ تحتاج المرأة فيها إلى تعزيز وضعها التّفاوضيّ، بحصولها على عملٍ ذي مردودٍ مادِّيّ، وإلى دعم الدّولة وحتَّى القطاع الخاصّ؛ لإزالة كُلّ الموانع لحصولها على هذا العمل، سيُحوِّل الزّواج والأُمومة حكمًا إلى صفّ الموانع التي تعيق حصول المرأة على المكانةِ الاقتصاديّةِ والاجتماعيّةِ التي يفترضها الخطاب المُتمركز حول الأنثى.

كم أنّ الخطاب التّشكيكيّ بقدرة الزّوج على إدارة الأُسرة بطريقة عادلة، ووضعه دائمًا في صورة المُعنِّف والمصادِر لحقوق الزّوجة، وكذلك الأجواء التّنافسيَّة بين الطرَفين التي يحضُّ عليها خطاب المساواة وإلغاء التّمييز، أوجَدَت شرخًا بين الذّكور والإناث، وحَذَرًا تُجاه تشكيل الأُسرة الطّبيعيَّة المؤلَّفة مِنْ زوجَين (ذَكَر وأُنثى) وأبنائهما، والتي يُسمِّيها التّقرير أحد الأشكال، ويتحفَّظ على تسميَتِها بالطّبيعيَّة، ويُفضِّل مُصطلح التّقليديَّة. مع عدم إغفال أنَّ من الأسباب الرَّئيسة لتنامي اختيار النّساء عَدَم الزواج، هو خطاب الكراهيَّة تُجاه الزّواج والعلاقات الأُسريَّة والتّشكيك بجدواها. فقد يكون هذا الخطاب أحد الأسباب أو المسوِّغات التي استُخدِمَت للتّرويج لتقبُّل زواج «المثليّين».

1- عبد الوهاب المسيريّ، قضيَّة المرأة بين التّحرير والتّمركُز حول الأنثى، ص 40.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللّغة العربيّة

- الأُمم المتّحدة، هيئة الأُمم المتّحدة للمساواة بين الجنسَين وتمكين المرأة (هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة): الخطّة الاستراتيجيَّة للفترة 2022ـ2025، 2021.
- عتريسي، طلال، الجندر المُخادع: من المرأة الضحيَّة إلى تفكيك المنظومة الأُسريَّة، بيروت، جامعة المعارف، 2023م.
- الكردستانيّ، مثنى، حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر: دراسة نقديّة إسلاميّة، 2004م.
- مجموعة البنك الدّوليّ، الطّبيعة المتغيِّرة للعمل، واشنطن، 2019م.
- المسيريّ عبد الوهّاب، قضيَّة المرأة بين التّحرير والتّمركز حول الأنثى، ط2، مصر، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2010م.
- مُنظَّمة الأغذية العالميّة، حالة انعدام الأمن الغذائيّ في العالم، 2012م.
- مُنظمَّة العمل الدّوليّة، الحماية الاجتماعيّة مِنَ الامتيازات إلى الحقّ، 2014م.
- هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة، التّمكين الاقتصاديّ للمرأة في عالمِ العمل المُتغيِّر، نيويورك، 2017م.
- هيئة الأُمم المتّحدة للمرأة، تَقدُّم النّساء في عالم مُتغيِّر 2019ـ2020، ملخَّص: العائلات في عالمٍ مُتغيِّر، 2019م. باللُّغة العربيّة.

المراجع باللّغة الأجنبيّة

- Becker, H. (2017). Evidence. Chicago et London: University of Chicago Press.
- Fry, Richard, Cohn, D'vera, , Women Men and the new economics of marriage, Pew Reserach Center, 2010.
- ONU Femmes, Le progrès des femmes dans le monde 2019ـ2020: les familles dans un monde en changement, États-Unis, 2019.

- Un Women, UNDP, THE PATHS TO EQUAL Twin indices on women's empowerment and gender equality, 2023.

المواقع الإلكترونيَّة

- https://www.un.org/sustainabledevelopment/ar/sustainable-development-goals/.
- https://www.unwomen.org/en/digital-library/progress-of-the-worlds-women.
- https://www.unwomen.org/en/news/stories/20196//press-release-progress-of-the-worlds-women-2019.
- https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/0360793A.pdf.

التّمكين النّسويّ في الفكر الغربيّ
بين عالميّة المصطلح وخصوصيّة المجتمع العربيّ المعاصر

ليلى بلخير *

المقدّمة

تتوجَّه استراتيجيَّات الخطاب العالميّ الجديد نحو تعزيز ما يُسمَّى الرّأسماليَّة النّاعمة؛ أي تمكين المرأة وجعلها مُهيمنة على مراكزِ القوَّة والسّيطرة وصُنع القرار في الإدارة والسّياسة والأدب والفكر والاقتصاد، عبر التّمركز حول نفسها وتمجيد الإنجاز الفرديّ. وأصبح طابع «النّعومة» مثل السَّيل الكاسر، يأخذ كلّ شيء ولا يترك شيئًا: الإدارة النّاعمة، الجامعة النّاعمة، الاقتصاد النّاعم، الكتابة النّاعمة، الزّمن النّاعم والمكان النّاعم. والعالم كلّه عائمٌ في حالةٍ مِنَ السُّيولَة والتَّشظِّيَ والشّتات والتّبعثُر؛ إذ تحضر أحاديث شفط الدّهون واللّياقة وبهارج الأزياء والجسد جنبًا إلى جنبٍ مع قضايا الفكر والثّقافة السّياسيَّة، والبرامج والموضوعات الدّينيّة.

لذلك؛ جاء موضوع التّمكين في الفكر الغربيّ محاولة لتقديم قراءة في المرجعيَّاتِ والأُسُس المعرفيَّة من جهة، ولفهم التَّحوُّلاتِ الاجتماعيّة المعاصِرَة من جهة أخرى، بهدف تعزيز البُعد النّقديّ للمصطلح من أصوله المعرفيَّة الغربيّة،

* دكتوراه في النّقد النّسويّ المعاصر، جامعة الإخوّة مانتوري، قسنطينة الجزائر.

وتفعيل القراءة المنتجة الفاعلة النّابعة من رؤيتنا الخاصَّة وهُويَّتنا الثّقافيَّة، حتّى نفهم القضايا الكلِّيَّة والنّهائيَّة الكامنة في النّصوص فهمًا شموليًا، ونستفيد منها في واقعنا المعاصر[1].

وتحقيقًا لهذا الهدف، ننطلق وفاق أسئلة محدَّدة تساعدنا في التَّأطيرِ المنهجيّ للموضوع:

ما مفهوم التّمكين النّسويّ في المنظور الغربيّ؟ وما مقتضياته ومرجعيَّاته الفكريَّة؟

كيف نفهم مصطلح التّمكين ومستوياته لوضعه في الأُطُرِ الوظيفيَّة للمفهوم؟

ما مراحل تطوُّر «التّمكين النّسويّ»؟ وما خطواته في الواقع الاجتماعيّ؟

كيف تتمثَّل الأبعاد العلميَّة للمصطلح من خلال فهم وتنظيم مجالات التّمكين؟

كيف نستنتج المآلات ونقف على الآثار بعد مناقشة جميع المحطَّات منهجيًا وعلميًا؟

مفهوم التّمكين النّسويّ في الفكر الغربيّ

يقول السّيّد عمر في كتابه «بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأُمَّة»: «بَوْنٌ شاسعٌ بين تعريف (التّمكين النّسويّ) وبناء ذلك المفهوم. فالأمر ليس مجرَّد مفهوم مُركَّب من كلمتين، إنَّما هو مستودع كبير للمعاني»[2]، له علاقة بأُسس فلسفيَّة ومرجعيَّات فكريَّة، تَحْضُر مع بناءِ النّموذج المعرفيّ الخاصّ بمفهوم «التّمكين النّسويّ» في الفكر الغربيّ. «ومن ثَمَّ، فعمليَّة بناء المفاهيم هي أبعد ما تكون عن البحث في مرادفاتٍ تقرّب معانيها أو الوقوف عند دلالاتها المنطقيَّة بمنأى عن معطيات بيئتها. وتُعدّ الحرب المفاهميّة الحاليَّة أخطر من الحرب النّوويَّة، ما يجعلنا في أمسّ الحاجة إلى (التّمشيط المفاهيميّ) في العلوم كافّة، وإلى نقاط (فكريّة جمركيّة) في جميع نقاط التَّماسّ الحضريّ تأمينًا لسلامة الذّات»[3].

تاليًا، إنَّ لضبط المفهوم أولويَّة كبرى، ليكون منطلقًا أساسيًّا للوصول إلى الأهداف العمليَّة والمآلات، «فعندما يُهَيْمِن مفهوم على مستوى النّقاش الفكريّ،

1- عبد الوهاب المسيري، قضيّة المرأة بين التحرير والتّمركز حول الأنثى، ص 3.

2- السّيّد عمر، بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأُمَّة، ص 11.

3- سيّدة محمود محمّد، مفهوم التّمكين النّسويّ من المنظورين: الغربيّ والإسلاميّ.

ويصبح موضوعًا للجدال المعرفيّ، فإنَّ ذلك الحضور يحمل معه طبيعة الهُويّة المعرفيَّة للمفهوم. كما يُعبِّر عن كون الظّاهرة المعرفيَّة ذات المفهوم محور النّقاش تعرف تحوُّلات بنيويَّة، سواء في مستوى منطق نظامها أو في مستوى الوعي بها»[1].

أهمّ مرتكز لمفهوم التّمكين هو «منح السّلطة empowerment. ويعني هذا المفهوم، في سياق الفكر النّسويّ، منح النّساء ما يلزم ليُشكِّلْنَ قوَّة في المجتمع يُحسب لها حساب اقتصاديّ واجتماعيّ وسياسيّ»[2]. ولذلك؛ يُعدّ التّمكين النّسويّ مدخلًا أساسيًّا مِن مداخل النّسويّة المعاصرة في بسط فكرة الهَيْمَنة الأنثويَّة وتعزيز النّفوذ والسّلطة على مواقع صنع القرار.

وعليه؛ فإنَّ مدخل التّمكين يُركِّز على توضيح الوعي لدى النّساء باللّامساواة أو العنف أو التّمييز الواقع عليهنَّ، ورفع استعدادهنَّ وثقتهنّ بأنفسهنَّ بأنَّهنَّ قادرات على أداءِ جميع الأدوار ذات القيمة المجتمعيَّة العليا، سواء أكان المجال سياسيًّا أو تشريعيًّا أو قانونيًّا أو تعليميًّا أو اقتصاديًّا أو صحّيًّا. وأنَّ قدراتهنَّ يمكن، إذا أتيحت لهنَّ الفرصة المتساويَة أو الموارد المتساويَة، أن ترتقي إلى قدرات الرّجال نفسها[3].

هذا في الظّاهر فقط؛ لأنَّ الباطن شيء آخر تمامًا، فكلَّما زاد الاحتفال بإصدار الوثائق العالميّة المتضمّنة «إلغاء التّمييز ضِدَّ المرأة»[4] نجد العنف في تزايد، وكلَّما كان التّقدُّم رهيبًا في إخراج الأبحاث المتعلِّقة بتحسين وضع المرأة في المجتمع، ظلَّ التّخلُّف أكثر حدَّة في الممارسات والسّلوكات؛ لأنَّ مجال التّصورات والمفاهيم أساسًا يعرف اضطرابًا كبيرًا وبلبلة غير منتهية بين الإكراهات والتّحدّيات والإنجازات.

أسالت النّسويّة الغربيّة الحبر في نضالات غير مسبوقة، من أجل اكتساب القوَّة بأيِّ شكل من الأشكال، وابتعدت عن خطاب الاسْتِكَانة والضّعف، واستجداء الحقوق والمكتسبات؛ إذ أصبحت المرأة حاليًّا محورًا للتَّوجُّه البحثيّ والعلميّ في

1- مجموعة من المؤلّفين، النّسويّة الإسلاميّة، سلسلة ملفات بحثيّة في الدّين وقضايا المجتمع الرّاهنة.

2- خديجة العزيزي، الأسس الفلسفيّة للفكر النّسويّ الغربيّ، ص 37.

3- أُميمة أبو بكر، وشيرين شكري، المرأة والجندر: إلغاء التّمييز الثّقافيّ والاجتماعيّ بين الجنسَين، ص 107.

4- اتّفاقيّة سيداو.

العالَم كلّه في المجالات كافَّة[1]. إنَّ حقيقة الأمر، هي أنَّ المرأة تحكُم العالَم اليوم، وتسيطر على العقول وتتحكَّم بها، والواقع لا يُغيِّر شيئًا في أن تكون سيطرتها في مكان[2]، وإنَّما المهمّ الوصول إلى عالم نسويّ خالص[3].

إنَّ مفهوم التّمكين النّسويّ، مِنَ المنظور الغربيّ، هو السّعي الحثيث لاتّخاذ الإجراءات اللّازمة لتمكين المرأة ومنحها القوَّة لبسط سيطرتها على الموارد والمعرفة، عبر شراكة ومساواة تامَّتين مع الرَّجل في جميع المجالات، على الصَّعيدين الأُسريّ والعامّ، وتولّي مناصب القيادة، وبالأخصّ في المجالات الذّكوريَّة، بما يُمكِّنها من التّأثير على اتّجاه التّغيير الاجتماعيّ للوصول إلى نظام اقتصاديّ واجتماعيّ أكثر دعمًا لها[4].

لذلك؛ لا بُدَّ من قراءة المفهوم وفاق اشتغاله أو في بنياتِه الفكريَّة وأُسُسه المعرفيَّة، وخصوصًا في الرَّبط بين الفكر النّسويّ الغربيّ والنّتاج الفلسفيّ لمَا بعد الحداثة والسَّرديّات الكبرى[5]؛ لأنَّ العلاقة واضحة بين النّتاج الفكريّ الفلسفيّ في الزَّمن ما بعد الحداثيّ والأعمال الرّوائية المعبّرة عن قِيَم تمكين النّساء، وصور المرأة القائدة ونماذجها في المسلسلات والأفلام ، والبطلة الخارقة في الألعاب الإلكترونيَّة، والمؤثّرات ورائدات الأعمال في وسائط التّواصل الاجتماعيّ (السّوشال ميديا). وكلّ الأعمال الإبداعيَّة في زمننا تجسيد كبير لأفكار النّقد النّسويّ الغربيّ المعاصر.

الأيديولوجيَّة الأنثويَّة والثّقافة السّائلة

بدايةً، نُسجِّل فشل المنظومة الفكريَّة الغربيّة فشلًا ذريعًا في تاريخها الطّويل، لإيجاد مفهوم عادل يجمع بين المرأة والرَّجل؛ إذ أقرَّ معظم فلاسفة العصور السّالفة بدُونيَّة المرأة وحقارتها، وأنَّها تحالفت مع الشّيطان لإخراج آدم من الجنَّة؛ بل هي

1- مجموعة من المؤلّفين، المرأة والفنّ والإعلام مِنَ التّنميط إلى التّغيير، ص 91.

2- فلاديمير ف. جيكارنتسيف، اكتساب القوة: الرجل والمرأة.

3- أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، نقض مركزيّة المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد استعماري ونسوي.

4- سّيّدة محمود محمّد، مفهوم التّمكين النّسويّ من المنظورين الغربيّ والإسلاميّ.

5- مجموعة من المؤلّفين، الفلسفة والنّسويّة في فضح ازدراء الحقّ الأنثويّ ونقضه والتّمركز الذّكوريّ ونقده، ص 480.

الشّيطان نفسه. وفي وقتنا الحاليّ، سار الأمر إلى النّقيض، وخصوصًا مع اشتغال المنظِّرين لتمكينها من مواقع صنع القرار، وتحفيزها لصياغة أيديولوجيّة خاصَّة بها مختلفة عن كلّ ما هو ذكوريّ؛ أي «مسألة تأثير الوضع الاجتماعيّ للذَّات العارفة على إنتاج المعرفة»[1]، والوضع الاجتماعيّ للأنثى كي تُهندس أيديولوجيَّتها الخاصَّة حتَّى يكون لها امتياز معرفيّ، فخرجت من النّقيض إلى نقيض أشدّ؛ من فكرة «المرأة شيطان» إلى فكرة «المرأة إلَه»؛ إذ اعتمدت معظم الكاتبات المنظّرات على الأساطير للتّأريخ لأموميّة الكون كلّه، وانطلقت من قصّة بداية الخليقة لتسجّل نقضًا لفكرة «المرأة شيطان» ولمسحها، ولتأكيد مركزيّة الأنثى. يقول عبد الوهاب المسيري: «فهذه الحركات الجديدة تؤكِّد فكرة الصّراع بشكل متطرِّف، فكلّ شيء ما هو إلَّا تعبير عن موازين القوى وثَمَرة الصّراع المستمرّ، والإنسان هو مجرَّد كائن طبيعيّ يمكن ردّه إلى الطّبيعة ـ المادَّة، ويمكن تسويته بالكائنات الطّبيعيّة. وبالفعل، يجري تسوية الإنسان بالحيوان، والنّباتات بالأشياء إلى أن يُسوَّى كلّ شيء بكلّ شيء آخر، فتتعدَّد المراكز ويتهاوى اليقين ويسقط كلّ شيء في قبضة الصّيرورة، ومن ثمَّ تظهر حالة من عدم التّعدُّد والسّيولة والتّعدديّة المفرطة»[2]؛ ما يوضح لنا خطّ الفكر النّسويّ الغربيّ العبثيّ في أعمق تجلِّياته، وبلغة بسيطة محكمة.

تحدِّي المفهوم الجنوسيّ للإنسان

تأسَّست المنظومة الفكريَّة الغربيّة على أنقاض الأسطورة والفكر الغربيّ، وقامت على إعلاء شأن المادَّة وإبعاد الدِّين بشكل كُلِّيّ. «لقد انغلق العقل في نسقه وانتظم في ذاته وأعاد ترتيب الكلمات والأشياء ـ بلغة فوكو ـ وفاق اختلال توازنيّ مرعب بين الذّات في العالم؛ إذ ظلَّ الإنسان سجين مخطَّطات وبرامج مجهولة تُنجز في داخل وحدات قياس زمنيَّة أفقدت الإنسان صلته بذاته وبالآخر. لقد انصهر الإنسان في علاقات كمِّيَّة حوَّلته إلى قيمة تبادليّة قاذفة به خارج وجود عالم الحياة نحو الاغتراب والتّشيّؤ»[3].

1- مجموعة من المؤلّفين، قضايا المرأة العربيّة الشّريعة-السّلطة-الجسد.

2- عبد الوهاب المسيري، قضيّة المرأة بين التّحرير وحركة التّمركز حول الأنثى، ص 9.

3- مجموعة من المؤلّفين، الفلسفة والنّسويّة في فضح ازدراء الحقّ الأنثويّ ونقضه والتّمركز الذّكوريّ ونقده، ص 499.

وبطبيعة الحال، كان لفكر «ميشال فوكو» (Michel Foucault)[1] اليد الطّولى في خلخلة المفهوم الجنوسيّ للإنسان، بشقَّيْه الطّبيعيَّيْن (الذّكر والأنثى)، وإعلاء حقوق الشّواذّ جنسيًّا وتشويه الفطرة السَّويَّة، والضّرب على وترِ تفسير العلاقات الطّبيعيّة الزّواجيّة بين النّساء والرّجال بكونها علاقات مفروضة بدافع السّيطرة، ولا بُدَّ من مقاومتها، وضرورة قلب الموازين الثّابتة والدّعوة إلى الميوعة بفرض التّخنُّث على مجتمع الأسوياء، فقط من أجل تحدِّي المفهوم الجنوسيّ للإنسان[2]، وتشجيع الأسوياء على ضرب البنيَة البيوثقافيّة للذّكورة[3] وتحويل الأنوثة المتعارَف عليها إلى ثقافة داعمة للخنثويّة[4] بلا ضوابط أخلاقيّة، وإنَّما بعيدة كلّ البُعد عن العقل والمنطق.

«لقد جعل من الممكن حدوث تقدُّم قويّ في أشكال السّيطرة الاجتماعيّة في هذه المنطقة من الانحرافيّة، لكنَّه أيضًا جعل مِنَ الممكن تشكيل خطاب معاكِس. فقد بدأت الجنسانيّة المثليّة بالكلام عن ذاتها والمطالبة بشرعيَّتها وطبيعتها، غالبًا بالمفردات نفسها، وباستعمال المقولات نفسها التي جُرّدت بها طبَّيًّا من أهليَّتها»[5].

من هنا، نفهم كيف تأثَّرت النّسويّات الغربيّة بمقولات «فوكو»، وكيف شَرَعت لمحاربة الأنظمة الاجتماعيّة الثّابتة، كنوع من المقاومة أو السّعي الحثيث لتحطيم المفهوم الجنوسيّ للإنسان (ذكرًا أو أنثى)، بإدراج صيغة أخرى (لا ذكر ولا أنثى)، وصيغ أخرى لا تعرف نهاية لمشوَّهين حرفيًّا ومتحوّلين جنسيًّا[6]، وتبجيل العلاقات الشّاذّة، ووسم العلاقات الطّبيعيَّة بكونها مجرَّد ابتداع إنسانيّ لشبكة علاقات اجتماعيّة اتَّخذت على مرّ التّاريخ طابع الهيمنة والسّيادة، وجعلها فكرة إعلاء الأنوثة والتّشديد على مركزيَّتِها الطُّعم لتحييد المرأة من منظومة الأسرة وفرصة لإخراجها منها للأبد، وتحدّيًا سافرًا لمفهوم بناء الجنسَين (الذّكر والأنثى)، وتشويهًا للعلاقة

1- خديجة العزيزي، الأسس الفلسفيّة للفكر النّسويّ الغربيّ، ص 123.

2- أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، نقض مركزيّة المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد استعماري ونسوي، ص 4.

3- محمّد علي الكيسيّ، ميشال فوكو، ص 63.

4- جوزيف بريستو، الجنسانيّة، ص 299.

5- ميشال فوكو، تاريخ الجنسانيّة، ص 96.

6- محمّد بكاي، جدل النّسويّة: فصول نقديّة في إزاحة الدوغمائيّات الأبويّة، ص 85.

الطّبيعيّة بينهما، وكأنَّها إقرار بوجود جنس واحد فقط هو الجنس الأنثويّ[1]، وعدّ المرأة المبدأ والغاية، مثلما قال عبد الوهاب المسيري: «فالمرأة المتمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكتفيَة بذاتها، تُعيد اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج أيّ إطار اجتماعيّ»[2].

وهذا تفسير لكثرة الأشخاص الذين قاموا بعمليّات تسمح لهم بالتّحوُّل مِنَ الذّكورة إلى الأنوثة، خصوصًا في الغرب، والتّصريح بذلك في وسائط التّكنولوجيا لأغراض تجاريّة، والتّكسّب من الفضائح وصناعة القبول بطرق مشبوهة ملتويَة، لرفع أعداد المتابعين. ولا فرق بين النّماذج المشهورة ومَنْ يسيرون في طريق الشّهرة. وهي في الحقيقة ضربة موجِعَة للفكر النّسويّ ككلّ، مع إعلان بعض النّسويّات أنَّ هذا الموقف هو موتٌ للنّسويّة، وسقوط لدواعي النّضال النّسويّ وأسبابه.

في هذا الصّدد، يُعدّ «ميشال فوكو» من أهمّ المنظّرين للفكر النّسويّ الغربيّ، خصوصًا في دعوته إلى النّهوض ومقاومة الأبنيَة الاجتماعيّة والثّقافيّة الثّابتة، وتقنين الشّذوذ أينما كان وبأشكاله كلّها، وأيضًا في ربطه العلاقة بين الخطاب والمعرفة والسّلطة والجسد؛ فالهيمنة والسّيطرة لمن امتلك الجسد والسّلطة لا تكون إلّا بامتلاك الخطاب، وإدراك هذه العلاقات حريٌّ بتغيير رؤية العالَم كلّه، وإعادة النّظر في مرتكزاته وثوابته وبُنى أنظمته الاجتماعيّة والثقافيّة.

تأنيث الإبستمولوجيا

من أهمّ الأُسس المعرفيّة لمصطلح التّمكين النّسويّ هو إنجازات المنظّرات النّسويّات الباحثات في مجال الإبستمولوجيا من أجل التّأسيس لفلسفة العلم النّسويّة، وذلك من منظور أوسع وأشمل، من منظور نقّاد ما بعد الحداثة وفلاسفتها الذين لم يهتمُّوا بأثَر مقولة الجنس[3] ودورها في إنتاج المعرفة، والتي قامت بتقويض أُسُس الإبستمولوجيا الوضعيَّة، ومحاولة طرح أسئلة حول طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها، وحول دور الذّات العارفة في تأطير التّوجُّه العامّ للتّنظير للإبستمولوجيا النّسويّة، وذلك بطرح تساؤلات: هل الأنوثة امتياز معرفيّ؟ وما موقع الذّات العارفة؟

1- عبد الوهاب المسيري، قضيّة المرأة بين التحرير والتّمركز حول الأنثى، ص 23.

2- ليلى بلخير، خطاب المؤنّث في الرّواية الجزائريّة، ص 54.

3- نيدا جين شيفرد، أنثويّة العلم من منظور الفلسفة النّسويّة، ص 255.

وما الموضوع عند الإبستمولوجيّة النّسويّة؟ ما موقع الأنثى في مجال فلسفة العلم التي كانت حكرًا على الرجال؟ وهل تتأثّر بالوضع الاجتماعيّ للمؤنَّث؟

سنحاول في هذه العجالة فهم أهمِّيَّة طرائق النّسويّات في مجال فلسفة العلم، بكونه مظهرًا من مظاهر التّمكين النّسويّ، ومحاولتهنّ وضع أسس جديدة تحمل بصمة الأنثى؛ وذلك من باب التّشديد على إبستمولوجيّة غير متحيِّزة لجهة الذكورة، وإعلاء الأنوثة وجعلها مركزيّة، ومقاطعة النّظريّات المعرفيّة السّابقة التي لا تُلبِّي سوى المصالح الذّكوريّة[1]. ومن أشدِّ المفارقات هي رغبة المنظّرات في خوض غمار الإبستمولوجيا من وجهة أُنثويّة، ومقاطعتهنّ في الوقت نفسه التّوجّه لأيِّ شكلٍ من أشكال التّنظير والتّأسيس، فقط لأنَّ فيه الشّروط والقوانين الذّكوريّة.

وعلى الرّغم من هذه المفارقة، ومع تزايد الاشتغال الأكّاديميّ بمجال الفكر النّسويّ، نشطت بعض الباحثات في مجال فلسفة العلم النّسويّة، لمناقشة المهيمنات الثّقافيّة الكبرى وتقويضها؛ مثل السّيطرة الذّكوريّة، لتكون مبدأ انفتاح أنثويّ على الأبعاد الأخلاقيّة لفلسفة العلم، ما دام لا يمكن زعزعة شروط هذه الأبعاد الموضوعيّة الصّارمة، وإعادة النّظر في موقع الذّات العارفة المؤنثّة بالنّسبة إلى موقع سادَ فيه الرّجل ووضع شروطه الموضوعيّة وخبراته لحقب طويلة.

حاولت المفكّرات النّسويّات ولوج عوالم مختلفة، مثل ما قدَّمته الباحثة «دونا هاراوي» (Donna Haraway) حول «إبستمولوجيا السّايبورج»، والتي تعني انطلاقة وثّابة وأرضيّة لكلّ السّجالات الفلسفيّة التي جاءت بعدها وإلى يومنا هذا. «السّايبورج كائن سايبرنيتيكيّ (معرفي) هجين، بمعنى أنَّه يجمع بين الآلة والكائن الحيّ»[2]، وهذا يُعدّ التّأسيس المعرفيّ لمرحلة ما بعد الجندر، وفيه تطلّع إلى إذابة الحدود بين الشّروط التي ميَّزت «الذّكورة» عن «الأنوثة».

في الأخير، يمكن القول: «وإنْ لم يكن للباحثة والمفكّرة النّسويّة قدرة على مواكبة الشّروط الموضوعيّة في المجال برمَّته، فإنَّ مجرَّد الولوج في مجال فلسفة العلم هو محاولة جادَّة لدور محوريّ للإسهام في عمليّة المعرفة، ولو بالاهتمام بالقِيَم وأخلاقيّات العلم، وتعزيز الحوار العابر للثّقافات. ولذلك؛ كان الاشتغال

1- مجموعة من المؤلّفين، قضايا المرأة العربيّة الشّريعة-السّلطة-الجسد، ص6.

2- أوما ناريان، وساندرا هاردنغ، نقض مركزيّة المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد استعماري ونسوي، ص 40.

الفكريّ الفلسفيّ للمنظّرات النّسويّات مؤثِّرًا في المجال الثّقافيّ، وفي ذلك دعامة كبيرة تؤسّس لمصطلح التّمكين النّسويّ في المنظومة الفكريّة الغربيّة»[1].

مستويات التّمكين النّسويّ وأبعادها الوظيفيّة

يمكن أن يتقاطع مصطلح التّمكين النّسويّ بشكل أفضل مع مصطلح القيادة النّسويّة؛ إذ قالت فهيمة شرف الدّين: «المرأة والقيادة، نحن أمام حقلَين معرفيَّين منفصلَين ومتّصِلَين، ولا تزال حدودهما المعرفيّة غير محدَّدة المعالم»[2]؛ بمعنى صعوبة الرّبط بين «القيادة»، كونها شأن رجاليّ عتيد، وتاء التّأنيث، من جهة، ومن جهة أخرى لما فيها من أمل لتقريب المسافة بين الحقلَين حتَّى يتحقّق تقدُّم ونهضة اجتماعيّة.

في هذا الصّدد، سنتعرَّف على الجانب العمليّ لمصطلح التّمكين النّسويّ، ضمن ثلاثة مستويات:

1. التّمكين النّسويّ الذّاتيّ:

وله علاقة بالفرد والفردانيّة، ويتمثَّل بمدى ما تتَّصف به المرأة من حقوق واستقلاليّة، وما تملكه من قدرات ومؤهّلات على المستوى الذّاتيّ الخاصّ. ويمكن أن نوضّح الموضوع أكثر؛ إنَّ هذا التّفكّك والتّعامل مع المرأة على أنّها عنصر لا وظيفة له في داخل الأُسرَة ولا هُويّة ولا مرجع، تعامُلٌ يجعلها تهتمّ بالإنجازات الفرديّة في العِلم والعمل فقط، ويجعلها بلا غاية وهدف محدَّدين في داخل البيت، وبلا رسالة في الحياة. وفي هذه الحالة، يصبح التّمكين خطرًا على المرأة؛ يستهلك طاقتها في سنِّ العطاء، ويجعلها نسيًا منسيًّا بعد ذلك.

2. التّمكين النّسويّ الاجتماعيّ:

في هذا المستوى، يصبح المجتمع، بفاعليّاته كلّها، مجرَّد وسيلة لغايه واحدة: دعم مركزيّة الأنثى، لتصبح الأخلاق والقيم مجرَّد وجهة نظر، قابلة للنّقاش والأخذ والرّدّ. ولو تحدَّثنا عن وضع المرأة في داخل الأسرة، سنجد أنّ مفهوم التّمكين قد

1- وائل أحمد عبد الله صبره، ومحمد سليم محمد حنفي، إبستمولوجيا السّايبورج عند دونا هاراوي: دراسة في فلسفة العلم النّسويّة، ص 3.

2- أماني أبو رحمة، قراءة في بيان السّايبورغ العلم والتّكنولوجيا والنّسويّة الاشتراكيّة أواخر القرن العشرين.

تحوَّل إلى دلالات عديدة؛ منها دلالة «الاستقواء» و«الاستعلاء» على الرّجل في داخل البيت، فلا توجد مرتكزات وثوابت تحتكم إليها[1].

3. التّمكين النّسويّ الدّوليّ:

هذا الأخير يعكس قدرة النّساء على مأسَسة مطالبهنَّ في داخل الوطن في مجالس استشاريّة عُليا، أو تنظيمات تشريعيّة تضطَلع بسنِّ القوانين وإلزام الجميع بتطبيقها، أو بتشكيل هيئة دوليّة جامعة للعناصر النّسويّة الفاعلة، وباحثات متخصِّصات في صياغة الاتّفاقيّات، وتسطير البرامج والخطط والاستراتيجيّات والمواثيق الدّوليّة والمعاهدات. ويظهر التّمكين الدّوليّ في سيطرة قرارات الدّول العظمى على الدّول الفقيرة، واستعمال المساعدات وسيلة ضغط لتوقيع الاتّفاقيّات، ولو كان فيها بنود تُخالف الخصائص الثّقافيّة ومقوّمات هُويّة البلد المُسيطَر عليه. فالتّمكين الذّاتيّ يندرج ضمن ما تتَّصف به الأنثى من مؤهّلات القيادة وزعامة تُمكنها من تبوُّأ مراتب سامية.

أمَّا التّمكين الاجتماعيّ، فيتحدَّث عن وضع المرأة المتميِّزة في داخل الأسرة، ومقدار مساهمتها ومشاركتها في النّهوض بالمجتمع، ويكون التّركيز فيه على وضع المرأة داخل مؤسّسات العمل، والدّور الاستراتيجيّ المكلَّفة به في مواقع صنع القرار[2]. ولا نغفل عن نشاط الباحثات والأكاديميّات في الهيئات الكبرى، والمراكز المؤثّرة على مستوى العالم برمَّته في صياغة البرامج، والاتّفاقيّات، وسنِّ القوانين والسّعي إلى تعميم تطبيقها بمنطق الهَيْمَنة، في إطار حوار عابر للقارّات، ومن أجل محو الخصوصيّات الثّقافيّة.

مراحل التّمكين النّسويّ

مرَّ مصطلح التّمكين النّسويّ بمراحل وخطوات ساعدت على تشكّله وبلورته.

1. المساواة:

هي بمثابة البذرة التي ستعرف النّماء لمراحل مديدة، إذ كان المبتغى الأوَّل هو التّخفيف مِنَ النّظرة الدّونيّة إلى المرأة، والحصول على قدر من الإنصاف المادِّيّ والمعنويّ. كتبت «بيتي فريدان» (Betty Friedan) كتابها «اللّغز الأنثويّ» في

1- خديجة العزيزي، الأسس الفلسفيّة للفكر النّسويّ الغربيّ، ص 123.

2- فهيمة شرف الدّين، قضايا المرأة العربيّة المرأة والقيادة ملاحظات أوّليّة، ص 73.

نيويورك، في العام 1962م، وأوضحت فيه هذا المطلب البسيط والمُلِّح الذي يظهر غريبًا في زمننا هذا: «قد تُقلق أجوبتي الخبراء والنّساء على قَدم المساواة؛ لأنَّها تقتضي ضمنًا التّغيير الاجتماعيّ، لكن ما كانت كتابة هذا الكتاب لتحمل أيّ معنى لو لم أكن مقتنعة بأنَّ النّساء يمكن أن يؤثِّرنَ في المجتمع كما تأثَّرن به، وأنَّ المرأة في النّهاية شأنها شأن الرّجل؛ تملك القدرة على الحياة وعلى صناعة جنَّتها وجحيمها»[1]. خاصَّة وأنَّ المرأة في تلك المدّة قد عانت المرأة من ظلم وقهر على الأصعدة كافّة، وكان كلّ أملها المساواة مع الرّجل في الأجور وفي التّعليم وفي الثّقافة والمشاركة الاجتماعيّة.

«إنَّ المساواة وحقوق الإنسان إنَّما هما قِيمتان غربيتان يقينًا، قد تعقَّد أمرهما بفعل حقيقة تاريخيّة مفادها أنَّ المبادئ الغربيّة بالمساواة والحقوق قد وَجدت، على مدى عقود من الزمن، جماعات تأييد العبوديّة والاستعمار، وأنَّ تلك المساواة والحقوق، قد أُنكرت على النّساء وعلى الأقلِّيّات العرقيّة والدّينيّة والأثنيّة في داخل الأُمم الغربيّة»[2]. في هذا النّصّ إقرارٌ أنَّ مطالب النّساء بالمساواة ظهرت مع وَطْأَة الحرمان مِنَ الحقوق عند الغرب، وتناسبت تناسبًا كبيرًا مع موجة القهر والاستعباد التي عانت منها المرأة في تلك الدّيار. وعلى العكس تمامًا، فالإسلام قد حرّر المرأة من الوَأْد حيَّة وأعطاها مؤهّلات الحياة كاملة غير منقوصة[3].

2. الجندر:

إنّ ترجمة كلمة (Gender) هي النّوع الاجتماعيّ. وهي مقولة ثقافيّة وسياسيّة تختلف عن الجنس بكونه مفهومًا بيولوجيًّا. ويهتمّ الجندر بنوعيّة الأدوار بين الجنسَين، وبتحديد المسؤول عن توزيع الأدوار بين المرأة والرّجل. «ومن هذا المنطلق، فإنَّ مصطلح النّوع الاجتماعيّ أو الجندر، وتحديد الأدوار الثّلاثة: الإنجابيّ والإنتاجيّ والمجتمعيّ، المبنيّة على النّوع الاجتماعيّ، ومصطلح التّمكين، كلّها ارتبطت بأُطُرٍ نظريّة»[4].

1- ناجية الوريمي، زعامة المرأة في الإسلام المبكر بين الخطاب العام والخطاب الشّعبيّ، ص 4.

2- سيّدة محمود محمّد، مفهوم التّمكين من المنظورين: الغربيّ والإسلاميّ، ص 78.

3- بيتي فريدان، اللّغز الأنثويّ، ص 24.

4- أُميمة أبو بكر، وشيرين شكري، المرأة والجندر إلغاء التّمييز الثّقافيّ والاجتماعيّ بين الجنسَين، ص 108.

عندما نتحدَّث عن الدّراسات الجندريّة، فهذا معناه الاشتغال بقضايا النّوع الاجتماعيّ، ولا علاقة له بالجنس (ذكر أو أنثى)، وإنَّما بالآليَّات الثّقافيّة المؤثّرة في الدّور الاجتماعيّ الذي تُمارسه المرأة. ومن هذا المنطلق، جاء مشروع تمكينها مِن كلّ أدوار الرّجل، وخصوصًا مواقع صنع القرار، لتبدأ التّساؤلات عن مناقشة الأدوار النّمطيّة لكلٍّ مِنَ الرّجل والمرأة: لماذا يكون الفضاء الخارجيّ للرّجل والمساحة الدّاخليّة للمرأة؟ لماذا توجد أدوار محوريّة ومهمّة للرّجل وأدوار أقلّ أهمِّيّة للمرأة؟ وجاء على أثرها مصطلح التّمكين النّسويّ في البُعد الاجتماعيّ. ولإعادة النّظر في مسألة الدّور، لا بُدَّ من إقرار المساواة في قيمة الأدوار نفسها، وليس الخضوع للتّقسيم النّمطيّ التّقليديّ، مع استخدام المفكّرات النّسويّات مفهوم منح السّلطة أو القوّة empowerment؛ أي اختيار الدّور الاجتماعيّ المواكِب لهاتين السّلطة والقوّة، خصوصًا مواقع صنع القرار في الأصعدة والقرارات كافّة.

بدأ مفهوم الجندر مع مقولة «سيمون دي بوفوار» (Simone de Beauvoir) التّاريخيّة: «المرأة لا تولد امرأة؛ بل تصير امرأة»[1]، ثُمَّ عَرف المفهوم تطوّرًا على يد نسويّات ما بعد الحداثة، في تشديدهنّ «على ضرورة القضاء على كلّ أشكال التّمييز ضدَّ المرأة»، مثلما جاء في «اتّفاقية سيداو» الشّهيرة التي عملت لتحطيم أيّ نوع من أنواع الخصوصيّة في الوظيفة الاجتماعيّة للمرأة وللرّجل. وفي ذلك إشارة بالغة الأهمِّيّة لاحتساب المرحلة الجندريّة خلفيّة أساسيَّة لمرحلة التّمكين النّسويّ؛ إذ كانت البداية بمناقشة مسألة نوعيّة الأدوار وضرورة إلغاء التّراتبيّة النّخبويّة التي يمارسها كلٌّ من المرأة والرجل، وصولًا إلى تمكين المرأة من أدوار الرّجل برمَّتها.

3. الهُويّة أو ما بعد الجندر:

مرحلة الهُويّة من أكثر المراحل أهمِّيَّة، وتُسمَّى أيضًا: مرحلة ما بعد الجندر. ومن مجرَّد المطالبة بالمساواة والنّدِّيّة إلى مرحلة التّأسيس لمبدأ الهُويّة الأنثويّة، والتي بدأت مع توطيد فكرة الجنس وأثرها في العمل الأدبيّ[2]، وتطوَّرت على يد «جوليا كريستيفا» (Julia Kristeva) عبر ربط الهُويّة باللّغة، ودراسة النّظام السّيميوطيقي لأبنية الكلام، والتّقنيّات الأسلوبيّة التي تُصاغ بها الهُويّة في مستوى اللّغة، لتشجّع

1- ليلى بلخير، قضايا المرأة في زمن العولمة، ص 23.

2- سيف الدّين عبد الفتّاح، العولمة والإسلام رؤيتان للعالَم، ص 64-111.

الكاتبة على تجاوز لغة الرّجل وأساليبها، وبناء لغة خاصَّة بها، لغة مؤنَّثة[1].

عند ذلك، تدرَّجت مسألة الهُويّة من الاحتفاء بخصوصيّة الذّات الأنثويّة إلى التّركيز على جماليّات الأسلوب الأنثويّ؛ أي من تركيز البحث في مسألة كينونة الأنثى إلى بسط فكرة التّمركز حول الذّات الأنثويّة، وتفخيم الأنوثة وطغيانها على الأصعدة كافّة. أصبحت الأنوثة مزيَّة وقيمة عُليا واستراتيجيّة أسلوبيّة[2]. ويمكن الحديث عن الهُويّة بمنطق الاختلاف الجنسيّ واستحضار الآخر، أو «الغير يقول عنها» «ألان تولين» (Alain Touraine) متحدّثًا عن الهُويّة البيوثقافيّة للنّساء، ويقصد الهُويّة الجنسيّة البيولوجيّة والثّقافيّة، بوصفها أداة لتحقيق الذّات، في ظلِّ تكافؤ فرص مطلوب في الحياة الاجتماعيّة والثّقافيّة[3].

اتَّخذت مسألة الهُويّة والتّكنولوجيا حيِّزًا إشكاليًّا خطيرًا في وقتنا الحاليّ، ما شكَّل تحدِّيًا كبيرًا للهُويَّة الجندريّة؛ إذ أصبح الكلّ مشاركًا في عمليَّة تطويع النّوع والتّعاطي مع تركيز هُويّات كثيرة متعدِّدة من خلال المتابعة غير الواعية لحسابات أشكال هجينة وأمساخ لنماذج شبه أنثويّة، وأنصاف رجاليّة، ومتحوّلين جنسيًّا من هنا إلى هناك، ومثليّين، وكائنات سيبرنيطيقيّة، حسب ما جاء في كلام الباحثة الأمريكيّة «دونا هاراوي» (Donna Haraway)[4]، وهي كائنات حيَّة افتراضيّة مركَّبة بأعضاء صناعيّة؛ كائنات هجينة في هُويّات شديدة الميوعة والسّيولة.

يمكن القول إنَّ مسألة الهُويّة في زمن انهيار القِيَم عرفت منعرجات خطيرة، في ظلِّ الهندسة الوراثيّة والتّكنولوجيا الإنجابيّة وعمليّات التّحوُّل الجنسيّ وانتحال الشّخصيّات، وشيوع أشكال التّخنُّث على الأنظمة الطّبيعيّة للجنسَين، بحيث تموقعت المرأة وفرضت سيطرتها في الحياة الرّقميّة؛ ما ساهم في بناء هُويّات هجينة متعدّدة تُهدِّد الطّبيعة الأنثويّة والذّكوريّة بالدّمار الشّامل.

4. الجسد والتّمكين النّسويّ:

هذه المرحلة متداخلة كُلّ التّداخل مع الهُويّة، لنصل إلى هيمنة الجسد على المجالات الطّبيعيّة والرّقميّة كافّة في الواقع، وفي المواقع التّكنولوجيّة، وسيطرة

1- دروسلا كورتل وآخرون، مفاهيم عالميّة التّذكير والتّأنيث الجندر، ص 62.

2- Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe, pp. 13-36.

3- جانيت تود، دفاعًا عن التّاريخ الأدبيّ النّسويّ، ص 62.

4- سارة جامبل وآخرون، النسوية وما بعد النسوية، ص 202.

كاملة على الأدب والفنّ والاقتصاد والإعلام والثّقافة والسّياسة، وتتعامل مع الجسد بكونه بؤرة ورهانًا على أنَّ السلطة لا تتجمَّع إلَّا لمَنِ استغلَّ الجسد وامتلكه، وامتلاكه يمرُّ حتمًا وضرورة بامتلاك الخطاب؛ لذلك يقول فوكو: «من امتلك الخطاب امتلك السّلطة»[1]. وهذا أيضًا وفاق ما قاله «نعوم تشومسكي» (Noam Chomsky) و«إدوارد هيرمان» (Edward Herrmann) في كتاب «قواعد صناعة الموافقة والقَبول»، ومعناه التّحكّم وتوجيه السّياسة والرّأي العامّ بوساطة الدّعاية المضلِّلة، والاعتماد على قوى السّوق وثقافة الصّورة والإشهار والتّرويج لتزيين كلّ ما هو غير مقبول وزرع الألفة معه؛ فيصير مقبولًا من دون إكراه ولا ضغط[2].

في ظلِّ كلّ هذه التّغيّرات في القِيَم، وانسحاب الحياء الفطريّ من المشهد، وطغيان الإباحيّة والبهيميّة والحوار العابر للثّقافات، مِنَ الصّعوبة أن يثبت الاختلاف الثّقافيّ ذاته، ما يُعدّ بمثابة حال استنفار كبرى تُدقّ فيها نواقيس الخطر لحماية الأطفال وعناصر الأسرة كافّة، من حمأة الفواحش ومستنقع الرّذائل، واستعمال المتع الشّاذّة والبهيميّة باسم إعلاء حرِّيّة الجسد، وامتلاك الإنسان لجسده، وإشاعة التّخنُّث والشّذوذ وتشويه الطّبيعة الإنسانيّة. وخصوصًا مع انتشار ثقافة الصّورة والأعمال الفنِّيّة التي تُمجِّد الجسد وتجعله صنمًا مقدَّسًا، وخاصّة الموجَّهة إلى الأطفال على شكل ألعاب إلكترونيّة، ورسوم متحرِّكة مشبَعَة بالعنف والتّحرُّش والاغتصاب، ما يشكّل استهدافًا مباشَرًا لنشر التّوحّش والحيوانيّة بشكل كبير ولأجيال مديدة، ويجعل مستقبل الإنسانيّة في خطر.

نصل بعد هذا العرض إلى نتيجة مهمَّة، وهي أنَّ فعل التّمكين النّسويّ هو في الحقيقة فعلٌ تدميريّ للطّبيعة الأنثويّة، يجعل منها أرضًا مفتوحة ومستباحة، يُذهلها الرَّيع فلا تتمكّن من الاستفادة منه، خصوصًا بإعلاء سيطرة الجسد، وتمييع الهُويّة وبناء هُويّات هجينة ومتجاوزة للفطرة السّليمة، والدّعوة إلى إحلال المساواة وعدم التّمييز بين الأنماط المخنّثة والشّاذة كافّة، وإعلاء مقامها على الأبنيَة الاجتماعيّة الثّابتة والأصيلة.

1- مجموعة من المؤلّفين، المرأة والفنّ والإعلام مِنَ التّنميط إلى التّغيير، ص 161.

2- مجموعة من المؤلّفين، الفلسفة والنّسويّة في فضح ازدراء الحقّ الأنثويّ ونقضه والتّمركز الذّكوريّ ونقده، ص 479.

مجالات التّمكين النّسويّ

أهم مجالات التّمكين:

1. الاقتصاد والتّنمية:

تحت شعار النّساء والتّنميَة من أجل عالم جديد، لا شكَّ في أنَّ الصِّلَة وطيدة بين فكرة التّمكين النّسويّ والتّنميَة الاقتصاديّة. إنَّ الغطاء الأساسيّ لأهليَّة التّمكين النّسويّ ولتعزيز سطوته هو الجانب الاقتصاديّ، «إذا ربطنا عمليّة التّنميّة التي تهدف إلى الارتقاء بالعنصر البشريّ من دون تمييز بالتّمكين، المعنيّ بتحقيق وحضور الذّات بالفعل والاختيار من دون إقصاء أو تهميش»[1].

إنَّ نصَّ التّمكين كلّه يُركِّز على إبعاد الهُويّة مِنَ التّنمية، ويشترط حضور الذّات فعلًا وتمكينًا، بغضّ النّظر إنْ كانت الهُويّة متجاوزة ما هو طبيعيّ ـ خنثويّة أو متحوّلة ـ هذا في باطنه، وفي الظّاهر يُعلن لنا أنَّ التّمكين هو إعطاء المرأة المزيد من الحِظْوَة، والسَّعي إلى تحسين مركزها الاقتصاديّ، وإعطائها مواقع السّلطة والنّفوذ حرصًا على التّنمية الاقتصاديّة الشّاملة.

2. الفنّ والإبداع:

يتمظهر المجال الخصيب للتّمكين في فعلِ إعلاء اللّغة المؤنّثة وجعلها محوريّة، ويصبح الشّأن النّسويّ موضوعًا جاذبًا يلتقي عليه العالم كلّه إبداعًا ونقدًا، وتمتاز الذّات الكاتبة بالقدرة على التّعبير الفذّ عن أزقة الأنثى. وفي هذا السّياق، تجد التّناغم العجيب بين طروحات ما بعد الحداثة وإرهاصات الفكر النّسويّ الغربيّ والأعمال الفنِّيّة الكبرى، وفي جميع المجالات، خصوصًا مع استغلال الوسائط التّكنولوجيّة في إبراز صوت الأنثى وصورتها، وحتّى تفاصيل حياتها الخاصّة، واستخدامه نوعًا من التّسويق لأعمالها الفنِّيّة.

3. الإعلام الجديد وثقافة الصّور:

تصاعد تأثير الوسائط الجديدة (السّوشيال ميديا)، خصوصًا في مناقشة قضايا التّمكين النّسويّ، لمَا لخصائص الإعلام الجديد في ما يُقدِّمه من مساحات كبيرة، والسّرعة والفوريّة والقدرة على التّخفِّي وعدم وجود القيود، خاصّة قيادة المرأة لزمام المبادرة، في إدارة حوارات فكريّة ومدوّنات أدبيّة. وساعد في ذلك قلَّة التّكلفة وسرعة الانتشار؛ ما جعل قضيَّة التّمكين تأتي في إطار عمليّ أكثر من

1- مجموعة من المؤلّفين، المرأة والفنّ والإعلام مِنَ التّنميط إلى التّغيير، ص 335.

الإطار التّنظيريّ، وأصبحت وسائل التّواصل فرصة لريادة الأعمال، وزيادة الدّخل.

استطاعت مجموعة من النّساء إنشاء علامات تجاريّة، وثمّة من استطعنَ صناعة نماذج للتّأثير بتقديم نصائح لتطوير العيش. لكنَّ وسائل التّواصل الاجتماعيّ لا تؤدِّي دورًا مهمًّا في مناقشة قضايا تمكين المرأة، وتُقدِّم في الفيديو نماذج نساء وفتيات قويّات في مجالات عدّة، أصبحنَ مؤثِّرات ولَهُنَّ متابعون ومتابعات. وهي عبارة عن تسويق منوَّع للأفكار وتجاذبات من كلِّ حدبٍ وصوب، تكون للمرأة اليد الطّوْلَى في إدارة الموضوع وصناعة التّأثير إيجابًا أو سلبًا، خصوصًا في استعمال الصّورة والجسد للتّأثير وصناعة القبول وزرع الألفة، وتسويغ الفحش والتّرويج للرّذيلة.

التّواصل والعلاقات الأُسريّة والاجتماعيّة

نحاول في هذا الطّرح الابتعاد عن عالميّة مصطلح التّمكين النّسويّ والتّركيز على خصوصيّة المجتمع العربيّ المعاصر. لذلك؛ لا بُدَّ من إثارة فكرة ضرورة تجديد خطابنا حول المرأة، وخطابنا الموجَّه إلى المرأة، كي يرتقي إلى مناقشة إشكالات الأُسرة والمجتمع بصورة كلِّيّة شاملة؛ لأنَّ النّسويّة الغربيّة تخاطب العنصر المستقلّ بذاته، تخاطب المرأة «الفرد» وترفض المؤسَّسة المنظومة الأُسريّة برمَّتها، وترفض الزّواج؛ إذ التّمركز كلّه حول المرأة والتّعامل معها بوصفها كيانًا مستقلًّا ليست له مرجعيّة ولا رسالة في الحياة. ونجد في ظلِّ التّمكين النّسويّ، والسّعي لمركزيّة الأنثى انهيارًا كاملًا لقِيَم التّكافل والتّضامن والتّراحم، وتسارعًا لترسيم القيادات النّسويّة غاية وهدفًا، على حساب طبيعتها الأنثويّة في إطارِ عولمة الأفكار وحوار عابر للثّقافات يهدف إلى إلغاء الخصوصيّات الثّقافيّة والحضاريّة.

التّمكين النّسويّ وعالميّة المصطلح

بناءً على الخطوات السّابقة، يمكن القول بأنَّ النّسويّة الغربيّة تعمل بلا هوادة لضرب قِيَم الأُسرَة تحت مِظلَّة التّنميَة، باستخدام شبكة كبيرة من المنظَّمات والجمعيّات وتسخير كوادر من الباحثات المثقّفات والنّاشطات الحقوقيّات المتخصِّصات في تغيير القوانين الخاصَّة بالأسرة، وبذل الجهد في عقدِ المؤتمرات العالميّة، وصياغة المواثيق الدّوليّة التي تتمحور جُلّها حول إظهار انتهاكات الدّين

لحقوق المرأة، ومن ثَمَّ التّركيز على تغيير المصطلحات من أجل تغيير الطّريقة التي يُفكر فيها العالَم تُجاه الأسرة.

من المساواة، إلى الجندر والهُويّة الأنثويّة والجسد، إلى التّمكين النّسويّ والتّمركز حول الأنثى... هذه المصطلحات التي درسناها في بحثنا هذا، هي مجال معرفيّ خصب لإدارة دوليّة للصّراع الفكريّ والحضاريّ.

إنَّ التّلاعب بالمصطلحات هو فنُّ التّمويه الذّكيّ لتمرير رسائل فكريّة، مُتَّخذًا أشكالًا عدَّة؛ إذ نجد تفريخًا كبيرًا لمُسمَّيات بأسماء في الظّاهر هي متفاوتة ولكنّ مضمونها واحد، تأخذ طابعًا تدافعيًّا تراكميًّا فوريًّا استقراريًّا وبعيدًا عن المعقوليّة. وعلى الرّغم من ذلك، تُسخَّر جميع إمكانات الصّورة لممارسة التّضليل؛ لتزايد الإقبال عليها في الأخبار والمواد التّرفيهية والمسلسلات والمسابقات، وحتّى في البرامج الثّقافيّة والدّينيّة.

نحن لا نبتاع من السّوق المعروضات التّافهة والرّديئة، ظنًّا منَّا أنَّنا وقعنا في فخِّ الدّعاية الكاذبة، لكنَّنا في الحقيقة نشتري مع السّلعة أسلوب الحياة، فلكلّ سلعة معروضة نمط العيش الذي انحدرت منه، وهو الذي تؤدِّيه بأمانة فائقة. ولكلّ مصطلح مرجعيَّات تحكمه وسياق ثقافيّ انحدرت منه، وهذا ما تحدَّثنا عنه في الأُسس المعرفيَّة لمصطلح التّمكين النّسويّ. والهدف الأساسيّ هو اختراق الخصوصيّة وإذابة الهُويّة، وإحلال مفاهيم غير واضحة المعالم محلّها. وكلّها دعوة إلى تقنين الشّذوذ وتبرير الفحش، وتقطيع أواصر الأسرة وضرب ما تبقَّى من وظائفها.

وفي ذلك، تقول «سارة جامبل» (Sarah Gamble): «النّسويّة أضاعت حقّ المرأة في الحياة في أنْ تكون جذّابة جنسيًّا، وفي أنْ تلهوَ وتتمتَّع بنِعَم الحياة المنزليّة. لقد دمَّرت الأُسرَة وتركت الأطفال ينشأون بلا ضوابط أخلاقيّة سليمة، وأدَّت إلى العنف ضِدَّ المرأة وحوادث قتل النّساء»[1]. ولذلك؛ نجد تفاقم إحصاءات العنف والصّراع في ظلِّ التّمكين النّسويّ. فالأصل في الأسرة الرّوابط والعلاقات، مثلما قال طه عبد الرّحمن في كتابه «روح الحداثة»: «الأسرة هي المحلّ الذي يتعلَّق فيه الإنسان بغيره تعلُّق نَسَب، ويتخلَّق فيه بحسب هذا التّعلُّق»[2].

ومن أهمّ خصائص الأسرة الحديثة أنَّها مبنيَّة على القطيعة مع الأخلاق التّقليديّة؛

1- مجموعة من المؤلّفين، المرأة والفنّ والإعلام مِنَ التّنميط إلى التّغيير، ص 334.

2- طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة.

إذ جعلتها بعيدة عن المضمون الذي أُنشئت من أجله. لقد استُبعد الدّين في داخل هذه الأسرة تمامًا، وكان التّركيز على العقل وهيمنة الذّات، فكانت النّتيجة الوقوع في البهرجة والابتذال وغياب العقل تمامًا، بحيث «تُقام العلاقة الغامضة بين (فاسق لا قانون له)، تُسيطر عليه مع ذلك القوانين القاهرة لذاته النّادرة، و(ضحاياه الذين يخضعهم لها). هكذا امتلكت الصّورة الغربيّة الحقّ في قلبِ كلّ حقٍّ مبنيّ على قوّة الأهواء وحدها، فتبدو في فوضاها حاملة في الآنِ ذاته نظامًا جديدًا»[1]. وهي منظومة سيّئة مِنَ الفوضى والعنف المادِّيّ والمعنويّ.

التّأسيس لمجتمع ما بعد الجندر

في مجتمع ما بعد الجندر، ستُهدم مقوِّمات البناء الاجتماعيّ القائم على الثّنائيّة الكونيّة «ذكورة وأنوثة»، ويُرسم الانفتاح على هُويّات هجينة متعدِّدة. وذلك كلّه نتاج هيمنة المادِّيّة وفصل الأخلاق عن الدِّين؛ إذ أضحت أخلاقنا لا دينيّة، بعيدة عن المرتكز الثّابت، ومجرَّد وجهات نظر وحرِّيّة شخصيَّة ونسبيَّة غير قطعيّة، تحت مِظلَّة الخصوصيّة، خصوصيّة في قلَّةِ الأدب، ونظامًا جديدًا للتّفاهة «يختزل النّشاط المتعلِّق به إلى مجرَّد حسابات مصالح متعلِّقة بالرّبح والخسارة الماديَّين (المال والثّروة)، أو المعنويَّين؛ مثل السّمعة والشّهرة والعلاقات الاجتماعيّة، إلى أنْ يُصاب الجسد الاجتماعيّ بالفساد بصورة بنيويّة، فيفقد النّاس اهتمامهم بالشّأن العامّ، وتقتصر همومهم على فرديَّاتهم الصّغيرة. وهكذا، نحن نلعب لعبة أعظم من أنفسنا، أو نتظاهر بالخضوع لها، نوسّع من نطاق قواعدها طول الوقت أو نخترع لها قواعد جديدة حسب الحاجة!»[2].

عندما أُفرغت الأسرة من مضمونها الرّساليّ؛ وهو تعمير الأرض بقِيَم الخير والفلاح، صارت أقرب إلى اللّعبة الشّكليّة، يؤدّيها الأطراف بصورة مادِّيّة قسريّة يعرفها الجميع ولا يتكلَّم عنها أحد؛ لأنَّه مستغرق فيها. ويكون طابع اللّعبة شكليًّا ما دامت القِيَم والأخلاق مستبعدة تمامًا.

«لقد حوَّلت الحضارة النّساء إلى موضوع إعجاب أو استغلال، ولكن حَرَمَت المرأة من شخصيَّتها، وهي الشّيء الوحيد الذي يستحقّ التّقدير والاحترام. وهذا

1- بيار ماشيري، بِمَ يُفكّر الأدب؟، ص 228.

2- آلان دونو، نظام التّفاهة، ص 3.

الوضع مشهود بشكل مطَّرد، وقد أصبح أكثر وضوحًا في مواكب الجمال أو في بعض المِهَن النسائيّة؛ مثل عارضات الأزياء. في هذه الحالات، لم تعد المرأة شخصيّة ولا حتّى كائنًا إنسانيًّا، وإنَّما هي لا تكاد تكون أكثر من حيوان جميل»[1]. وهذا من أبشع مآلات التّمكين النّسويّ، وهو التّردِّي الوضيع لدَرك البهيميّة وتسليع الجسد وعودة إلى سوق النّخاسة في صورٍ جديدة، منافيَة تمامًا للذّوق الإنسانيّ الرّفيع.

فالتّمكين النّسويّ مصطلح برَّاق ظاهره ينادي بسيادة النّساء، وباطنه عبوديّة ودونيّة وابتذال، ومؤشّر لفقدان العقل، فأن «تجد نفسك في وسط أجواء من البهرجة والابتذال، ومؤشّرات غياب العقل، وفي حاجة إلى إذهال العين للفت الأنظار وشغلها عن إدراك الفراغ الكبير الذي تركه غياب العقل»[2]، هو بداية نهاية إنسانيّة الإنسان وطغيان البهيميّة الحيوان.

انتفاء القداسة عن الزّواج

تغلغلَتْ صور أخرى دخيلة على مجتمعنا ضِدَّ الفطرة السّليمة، تُمهِّد لمجتمع مخنَّث من جهة، وديوثة اجتماعيّة عامَّة من جهة أخرى، مجتمع مادِّيّ بخصوصيّات نوويّة ذاتيّة تجزيئيّة فردانيّة، لا يحفل بهُويّة ولا نسب، مقطوع الأواصر، سائر في طريق تمجيد الإباحيّة الجنسيّة بكلّ صورها؛ الخفيّة والمُعلَنة، ويضمّ أطراف المجتمع كافّة؛ رجالًا ونساءً وأطفالًا. إنَّه زمن تمكين المرأة، وجعلها راعية رسميّة لحقوق الشّواذّ والمنبوذين.

يقول «ميشال فوكو» (Michel Foucault): «إنَّها اللّحظة التي تكون فيها آليَّات القمع قد بدأت تتراخى، وفيها نكون قد انتقلنا من محظورات جنسيّة مُلِحَّة إلى تساهل نسبيّ حيال العلاقات (ما قبل الزّواج)، أو (خارج الزّواج)، ويكون احتقار الشّواذّ قد فَقَدَ كثيرًا من حدّته، وتكون إدانتهم بالقانون قد انمحت جزئيًّا، ونكون قد رفعنا جزءًا كبيرًا من (التّابوهات) التي كانت تثقل كاهل جنسانيّة الأطفال»[3].

في هذا النّصّ توضيح صريح لمصطلح تمكين المرأة، وهو تحييد الأخلاق، وإعادة النّساء إلى مرحلة تجارة الرّقيق، مع هدر طاقتهنَّ في مهامٍّ بعيدة عن

1- علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشّرق والغرب، ص 255.

2- آلان دونو، نظام التّفاهة، مصدر سابق، ص 61.

3- ميشال فوكو، الجنسانيّة، ص 97.

طبيعتهنَّ، للتّمكُّن من إحلال الصّبغة الحيوانيّة والتّوحُّش على المجتمع برمَّته.

في زمن التّمكين، تعزف المرأة عن ممارسة أشرف دور أُنيط بها، ولا يملك أيّ مرفق أو جهاز أو دار رعاية أو مؤسَّسة تربويّة القيام به، طبعًا هو الدّور التّربويّ وتنشئة الأطفال على الإيمان بالله والقِيَم الأصيلة، من صدق وأمانة وتعاون وتسامح وروح المسؤوليّة، وحبّ الخير ونفع الآخرين، وإصلاح المجتمع. لقد فتح هذا العزوف الباب على مصراعَيه للشّذوذ والفوضى والعبثيّة والجنون والضّنك والفساد العريض، من تشويه الفطرة، إلى مخالفة الطّبيعة، وإماتة الضّمير.

إنَّها الحرب يا سادة، الحرب العالميّة الجديدة والحاسمة، إذ لا يبقى في العالم إنسان واحد طبيعيّ. حرب تحمل في طيّاتها رؤية أكثر من تخريبيّة لإنسانيَّة الإنسان، ودوره الرّياديّ ورسالته في الحياة، وفاق استراتيجيَّة تفكيكيَّة للرّوابط الأُسريّة في الواقع، وتشجيع الانفتاح على بيئات ثقافيّة غير آمنة وغير حقيقيّة منهكة جدًّا، تُسبِّب الأمراض العصبيّة والنّفسيّة، والسَّير بالأفراد لحفرِ قبور حياتهم الأُسريّة والاجتماعيّة بأيديهم. يعيشون موتًا حقيقيًّا، وهم يسيرون بين جَنَبات بيت لا انتماء لهم فيه، ومع أفراد لا يعرفون عنهم شيئًا. هذا هو الخطر الدّاهم، العزلة والانهزاميّة، الموت البطيء، فقدان لدواعي النّهوض واليأس من الحياة...

تأسيس ذلك كلّه يعود إلى عدم فهم حقيقيّ وشموليّ لموقع المرأة في الأُسرة والمجتمع، فهي ليست فردًا ولا عنصرًا مستقلًّا حتّى ننظر إلى مسألة التّمكين وكأنَّها طوق النّجاة، إنَّها أُمَّة كاملة متماسكة العناصر، مُتَّسِقَة الأركان، صافية الأعراق، ومتوحِّدة العقيدة ورفيعة الأخلاق، هي مسؤولة عن تواصل الأجيال ولادةً وتنشئة. المرأة لا تحتاج إلى تمكين يُبعدها عن هُويَّتها ولا يحفظ ماء وجهها، هي تحتاج إلى فهم دورها ومعرفة موقعها، فهي مسؤولة عن المحافظة على حياة الأُمم واستقرارها واستمرارها ثقافيًّا وحضاريًّا أجيالًا مديدة.

ولكن، هل يحقّ لنا أن نسأل: «ما الذي يحصل إذا حدَّدتَ موقعكَ في المكان الخطأ؟ سوف تُوجِّه قواك إلى الاتّجاه الخطأ، ولن تصل إلى المكان المطلوب، ستدور وتدور إلى أنْ تفقد في آخر المطاف توجُّهك، وتضلّ طريقك، وهذا هو بالضّبط ما يحصل للنّاس اليوم. إنَّ مصاعب العلاقات بين الرّجل والمرأة تنشأ اليوم من عجزهما عن رؤية موقعهما، فهما لا يعرفان أين يقع كلّ منهما»[1].

1- فلاديمير ف. جيكارنتسيف، اكتساب القوة: الرجل والمرأة، ص 298.

هذا تصوير دقيق للتّفكُّك في داخل الأُسرة المعاصرة، ولعظيم المشكلات بين طرفَيها «الرَّجل والمرأة»؛ لأنَّ كلّ طرف فاقدٌ لموقعه، ويعيش التّخبُّط بصوره كافّة، لا يفقه منهجًا واضحًا يعضد سَيْره ولا يعرف وجهة المسير، وأيّان تنتهي الرّحلة.

الخاتمة

بناءً على ما سبق، نخلص إلى النّتائج الآتية:

يُعدُّ موضوع التّمكين النّسويّ في النَّقد العربيّ، بين عالميَّة المصطلح وخصوصيَّة المجتمع العربيّ المعاصر، مِنَ المواضيع العابِرَة للتّخصُّصات أو الدّراسات البينيَّة. وهذا ما شَكَّل صعوبة في جمع أواصره، وترتيب عناصره وإخراجه في شكلِهِ المنهجيّ.

إنَّ قراءة مفهوم التّمكين النّسويّ، وفاقَ سياق اشتغاله ومرجعيَّاته وأُسسه المعرفيَّة، يجعلنا أمام ضرورة ربط الصّلات الكبرى بين فلسفة ما بعد الحداثة والنقد النّسويّ، والأعمال الفنِّيَّة الكبرى في تعبيرها عن فكرة التّمركُز حول الأنثى.

مِنْ أهمّ الأُسس المعرفيَّة لمصطلح التّمكين تحدِّي المفهوم الجنوسيّ للإنسان، وربط العلاقة بين اللّغة والسّلطة والجسد، وتأنيث الإبستمولوجيا.

يندرج التّمكين النّسويّ في ثلاثة مستويات:

١. التّمكين الفرديّ (إعلاء الذّات المؤنّثة).

٢. التّمكين الاجتماعيّ (تحسين وضع المرأة في داخل الأسرة والمجتمع).

٣. التّمكين الدّوليّ (مأسَسَة النّضال النّسويّ في ظلِّ حوار عابرٍ للثّقافات).

يمرّ التّمكين النّسويّ في النّقدِ العربيّ بمراحل عدَّة، نذكر منها: مرحلة المساواة والإنصاف، مرحلة الجندر، مرحلة الهُويّة وما بعد الجندر، مرحلة الجسد والتّمكين.

من أهمِّ مجالات التّمكين النّسويّ في ظلِّ الهيمنة الرّقميَّة والوسائط التّكنولوجيَّة:

١. الاقتصاد والتّنميَة.

٢. الفنّ والإبداع.

٣. الإعلام الجديد وثقافة الصّورة.

٤. تأثيراته على العلاقات الأُسريّة والاجتماعيّة.

هذا الأخير جامع لكلّ مراحلِ البحث السابقة، وهو أُمّ النّتائج؛ أي أثر مصطلح التّمكين النّسويّ في تغيير قِيَم الأُسرَة والمجتمع العربيّ المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللغة العربيّة

- أبو بكر، أُميمة، وشكري، شيرين، المرأة والجندر: إلغاء التّمييز الثّقافيّ والاجتماعيّ بين الجنسَين، ط1، لبنان، دار الفكر المعاصر، 2002م.
- أبو رحمة، أماني، قراءة في بيان السّايبورغ العلم والتّكنولوجيا والنّسويّة الاشتراكيّة أواخر القرن العشرين، لقاء نظّمته دار الفنون، عمان، عبر الإنترنت، بتاريخ 5 مايو 2020م.
- اتّفاقيّة سيداو.
- بريستو، جوزيف، الجنسانيّة، ترجمة عدنان حسين، ط1، سوريا، دار الحوار للنشر، 2007م.
- بكاي، محمّد، جدل النّسويّة: فصول نقديّة في إزاحة الدوغمائيّات الأبويّة، ط1، لبنان، منشورات ضفاف، 2019م.
- بلخير، ليلى، خطاب المؤنّث في الرّواية الجزائريّة، لا ط.، قسنطينة، مكتبة اقرأ، 2016م.
- بلخير، ليلى، قضايا المرأة في زمن العولمة، ط1، الأردن، دار الكتاب الحديث، 2010م.
- بيغوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشّرق والغرب، ط8، مصر، دار الشّروق، 2021م.
- تود، جانيت، دفاعًا عن التّاريخ الأدبيّ النّسويّ، ترجمة ريهام حسين إبراهيم، ط1، مصر، المجلس الأعلى للثّقافة، 2002م.
- جامبل، سارة، وآخرون، النسوية وما بعد النسوية، ترجمة أحمد الشّامي، مصر، المجلس الأعلى للثّقافة، 2002م.
- جيكارنتسيف، فلاديمير ف.، اكتساب القوة: الرجل والمرأة، نقله للعربيّة حسّان مخائيل إسحق، ط1، سوريا، دار الفرقد للطباعة والنشر، 2020م.
- دونو، آلان، نظام التّفاهة، ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري، ط1، لبنان، دار السّؤال، 2020م.
- شرف الدّين، فهيمة، قضايا المرأة العربيّة المرأة والقيادة ملاحظات أوّليّة، لا ط.، لا مكان، لا ناشر، لا تاريخ.

- شيفرد، نيدا جين، أنثويّة العلم من منظور الفلسفة النّسويّة، سلسلة عالم المعرفة، العدد(706)، سنة 2004م.
- صبره، وائل أحمد عبد الله، وحنفي، محمد سليم محمد، إبستمولوجيا السّايبورج عند دونا هاراوي: دراسة في فلسفة العِلم النِّسوية، مجلّة الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، المجلّد 32، العدد(60)، يوليو 2023م.
- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ط1، المغرب، المركز الثقافيّ العربيّ، 2006.
- عبد الفتّاح، سيف الدّين، العولمة والإسلام رؤيتان للعالَم، تحرير منى أبو الفضل ونادية مصطفى، دمشق، دار الفكر، 2009م.
- العزيزي، خديجة، الأسس الفلسفيّة للفكر النّسويّ الغربيّ، ط1، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، 2005م.
- عمر، السّيّد، بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأُمَّة، ط1، دمشق، دار الهدى للنشر والتوزيع، 2014م.
- فريدان، بيتي، اللّغز الأنثويّ، ترجمة عبد الله بديع الفاضل، ط1، دمشق، الرحبة للنشر والتوزيع، 2018م.
- فوكو، ميشال، تاريخ الجنسانيّة، ترجمة محمد هشام، لا ط.، المغرب، أفريقيا الشرق، 2004م.
- الكيسيّ، محمّد علي، ميشال فوكو، لا ط.، الإمارات، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، 2008م.
- كورتل، دروسلا، وآخرون، مفاهيم عالميّة التّذكير والتّأنيث الجندر، ترجمة أنطوان أبو زيد، ط1، المغرب، المركز الثّقافي العربيّ، 2005م.
- ماشيري، بيار، بِمَ يُفكّر الأدب؟، ترجمة جوزيف شريم، لا ط.، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2009م.
- مجموعة من المؤلّفين، الفلسفة والنّسويّة في فضح ازدراء الحقّ الأنثويّ ونقضه والتّمركز الذّكوريّ ونقده، الرّابطة العربيّة الأكاديميّة للفلسفة، ط1، الرباط، دار الأمان- الجزائر، منشورات الاختلاف، 2013م.
- مجموعة من المؤلّفين، المرأة والفنّ والإعلام مِنَ التّنميط إلى التّغيير، منظَّمة المرأة العربيّة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2021م.

- مجموعة من المؤلّفين، النّسويّة الإسلاميّة، سلسلة ملفات بحثيّة في الدّين وقضايا المجتمع الرّاهنة، إشراف: بسّام الجمل، تنسيق: أنس الطّريقي، 13 يونيو 2016م.
- مجموعة من المؤلّفين، قضايا المرأة العربيّة الشّريعة ـ السّلطة ـ الجسد، سوريا، مجلّة المواقف ودار البدايات، 2008م.
- محمّد، سّيّدة محمود، مفهوم التّمكين النّسويّ من المنظورين الغربيّ والإسلاميّ، ط1، لا مكان، لا ناشر، 2021م.
- المسيري، عبد الوهاب، قضيّة المرأة بين التحرير والتّمركز حول الأنثى، إشراف: داليا محمّد إبراهيم، ط2، مصر، شركة نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2010م.
- ناريان، أوما، و هاردنغ، ساندرا، نقض مركزيّة المركز: الفلسفة من أجل عالم متعدّد الثقافات بعد استعماري ونسوي، ترجمة يمنى طريف الخولي، لا. ط.، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012م.
- الوريمي، ناجية، زعامة المرأة في الإسلام المبكر بين الخطاب العام والخطاب الشّعبيّ، لا ط.، تونس، دار الجنوب، 2016م.

المراجع باللغة الأجنبيّة

- Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, éditions: Gallimard, 1949, renouvelé en 1976.

العدالة ونطاق التّقنين الشّرعيّ
أحكام المرأة والأُسرَة نموذجًا

فريبا علاسوند*

الملخّص

تَسَالَمَ علماء أصول الفقه الإسلاميّ على إرجاع جميع الأحكام وتعليلها بحُسْنِ العدل وقُبْحِ الظُّلم، على الرَّغم مِنْ عدم تصريح النّصوصِ الدّينيَّة برَبْطِ الأحكام الاجتماعيّةَ بمفهوم العدالة، سَوى في عدد قليل من الموارد. وقد أدَّى التَّسليم بالإرجاع والتّعليل المُشار إليه، إلى وزن الأحكام الشّرعيَّة بميزان العدالة، مع أنَّ عددًا منها قَدْ لا ينسجم مع العدالة بمعناها الرَّائِج والمُتداوَل. وأَفْضَى ذلك إلى تفسير العدالة واقتراح معنًى لها، رُبَّما لا ينسجم مع المعنى المقبول عند علماء المسلمين.

يتركّز هدف هذه المقالة في إثبات أنَّ معالجة قضيَّة العدالة في الأحكام الشّرعيّة بالطَّريقةِ المعمول بها هو أمرٌ غير صحيح. وتحاول هذه الدِّراسة التّأسيسيَّة تحليل النّصوص الحديثيَّة والأصوليَّة والكلاميَّة، للوصول إلى فَهم صحيح للعدالة في مجالِ أحكامِ المرأة والأُسرَة، أو على الأقلِّ لتفتح الباب لتحقيقٍ مثل هذا الهدف.

---

* أستاذة مساعدة وعضو هيئة التدريس بمعهد بحوث المرأة والأسرة في إيران.
ترجمة: محمد أبو الحسن.

مقدّمة

إنَّ التّساؤل عن تعليل أحكام الشَّريعة وتوزيع الحقوق والمسؤوليَّات كان مطروحًا في عصرِ النّصّ، كما هو مطروح في يومنا هذا. ولذلك؛ نلاحظ وجود عدد غير قليل من الرّوايات يتضمَّن أسئلة موجَّهة إلى المعصومين، وحوارًا مع النّاس عن هذه الأمور. والقاعدة الأساس التي كانت تنطلق منها هذه الحوارات هي الحاجة العقلانيَّة إلى معرفةِ مباني التّشريع ومبادئه. يُضاف إلى ذلك أنَّ بعض النّصوص الدِّينيَّة يتضمَّن إشارات أو تصريحًا بأنَّ للأحكام الشّرعيَّة عِلَلًا وغايات، وكلّ حكم له «مِلاكٌ» (علَّة أو معيار).

تُعدُّ هذه الفكرة قاعدة أساسيَّة من قواعد الفِكر والكلام الشِّيعيّ، وهي مأخوذة من النّصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام. ففي رواية صحيحة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه أجاب مَنْ سألَهُ عن شيءٍ مِنَ الحلال والحرام بقوله: «لم يجعل شيئًا إلّا لشيء»[1]. وفي عدد من الرّوايات الواردة عن الأئمَّة عليهم السلام، في مقام الجواب عن السّؤال عن علل الأحكام، ورد الحديث عن تنوُّع العلل والأهداف المقصودة من الأحكام، وأشير إلى أنَّ بعض هذه العلل يمكنَ أن يعرفه النّاس، وبعضها متروك لعِلم الله تعالى. ولكن، لم يرد في أيّ حديث أنَّ الأحكام ليست مُعلَّلة، أو أنَّ الله شرَّعها لغير علَّة[2].

إنَّ الأسئلة التي طرحها النّاس على الأئمَّة عليهم السلام متنوّعة، ومجالها واسع، وعددٌ كبيرٌ منها متعلّقٌ بعِلَل الأحكام أو حكمتها، والإجابات عنها كذلك متنوّعة، ليست على نمطٍ واحدٍ. ولا غروّ أنَّ بعض إجابات المعصومين عليهم السلام عن الأسئلة التّعليليَّة تبدو متناسبةً مع الأوضاع الثّقافيَّة والاجتماعيَّة لعصر الصّدور، وملائمة للفضاء الفكريّ للمخاطَبين المباشَرين. فبعضها تضمَّن تعليلات بسيطة يَغلب عليها الطَّابع الإقناعيّ، وبعضها الآخر اشتمل على ما هو أعمق ممَّا يمكن عدُّه عِلَّةً أو حكمةً للحكم وغايةً له. ويُشكِّل مجموع هذه النّصوص ما يمكن تسميته «نظام التّبرير» للتّعاليم التّشريعيَّة الإسلاميَّة.

في ما يرتبط بموضوع هذه المقالة، فإنَّ العدالة ليست حاضرةً حضور عِلَّةٍ عامَّةٍ وملاكٍ شاملٍ للأحكام الشّرعيَّة؛ بل ليست علَّة غالبةً. ومع هذا، فإنَّ الرَّبط بين

1- ابن بابويه، علل الشّرائع، ج 1، ص 8.

2- المصدر نفسه، ص 252.

الأحكام الشّرعيَّة والعدالة حاضرٌ بقوَّة في المباني الأصوليَّة، عند عددٍ كبير من علماء الأصول والفقه الإسلاميّ. وهذا الحضورُ أدَّى إلى اشتهار القضيّة القائلة: «العدالة تقع في سلسلة العِلَل، وليست في خانة المعلولات».

لقد أدَّى هذا الأمر إلى مواجهة الفقه الإسلاميّ، عمومًا، بإشكاليَّة المقارنة بالنّظام الحقوقيّ والقانونيّ المعاصر الذي يَدَّعي أنَّه يرجع في تفاصيله ومفرداته إلى «العدالة» ويهدف إلى تحقيقها. بعبارة أخرى، إزاء هذا الموقف النّظريّ من كَوْنِ «العدالة» عِلَّةً للأحكام، يضطرُّ الفقهاء المسلمون إلى تسويغ مفردات الأحكام والنّتائج الفقهيَّة بالعدالة، وفي بعض الأحيان يصعب عليهم التّوفيق بين بعض الأحكام ومصاديق العدالة المتغيِّرة، ما يُشعِر ـ عند ذلك ـ بضرورة إخضاع النّظام الفقهيّ للتّحوُّل والتّغيير، لتأمين هذه علّة «العدالة».

على ضوءِ ما تقدَّم، يظهر أنَّ معالجة هذه القضيّة وإخضاعها للبحث والتَّحليل يَحْظَيان بأهمِّيَّةٍ فائقة، وخصوصًا في ما يرتبط بفقه المرأة والأُسرَة، بالنّظر إلى أنَّ أهمَّ تحدٍّ للاتِّجاه الإسلاميّ في حقوق المرأة هو تحدِّي العدالة. وقد تَبَنَّى بعض المُفكرين وجهةَ نظر حاصلها أنَّ الشَّريعة أفردت تعريفًا خاصًّا للعدالة، ربّما يختلف عن المعنى الرّائج في الدِّراسات القانونيَّة، والهدف من هذا الطَّرح هو الوصول إلى قراءة تسمح بِعَدِّ الأحكام الشّرعيَّة عادلة، وإنْ كانت عدالة بمعنى خاصٍّ وشرعيٍّ.

يبدو لنا أنَّ هذا الادِّعاء فيه نوعٌ من المُكابَرة ومحاولةُ تسويغٍ غير موفَّقة، ويزداد الأمر تعقيدًا عندما نلاحظ أنَّ العدد الأكبر من الفقهاء والمُتكلِّمين وعلماء الأصول يَرَوْنَ أنَّ مفهوم العدالة مفهومٌ عُرفيٌّ، وليس للشَّريعة تعريفها الخاصّ له. وفي رأينا، إنَّ محاولة إرجاع مفردات الأحكام وجزئيّاتها إلى العدالة وتسويغها بها هما، أيضًا، محاولة غير موفَّقة.

هذا ما يستدعي السّؤال الأهمّ في هذه المقالة، وهو: لماذا غَلَبَ على علماء الأصول والفقهاء تَبَنِّي وجهة النَّظر التي أشرنا إليها آنفًا، وهي أنَّ العدالة هي العِلَّة الغالبة لجميع الأحكام الشّرعيّة، أو أكثرها؟

للإجابة عن هذا السّؤال نحتاج بادئ ذي بدء إلى توضيح الحاجة إلى التّنظير للعدالة في الفقه والفِكر الإسلاميَّين على مستوى المبادئ، وبعد ذلك ننتقل إلى دراسة نصِّيَّة للرّوايات التي يُستند إليها في فقهِ الأُسرَة والمرأة، للنَّظر إليها من زاوية العدالة، بهدف تقويم الحجم ووزن الدَّور الذي تؤدِّيه العدالة بوصفها عِلَّة

لهذا القطاع مِنَ الفقه الإسلاميّ. وعلى ضوءِ ذلك، ننتقل إلى تقويم آراء الأصوليِّين الذين يَرَوْنَ وجوب إرجاع الأحكام الشّرعيَّة إلى العدالة وتعليلها بها.

إنَّ المنهج الذي اعتمدناه في هذه المقالة هو منهج تحليل النّصوص والبحث النّظريّ في الأصول والمباني الكبرى. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الوارد فيها، من منهج ومعلومات، مُستلٌّ من مشروع بحثيّ حول العدالة والجنوسة، أُنجِز لمصلحة «مركز دراسات المرأة والأُسرَة» (پژوهشکده زن وخانواده). وسنتجنَّب الدّخول في المباحث المفهوميَّة للعدالة، وللتّعرُّض لنظريَّات فلاسفة القانون الغربيّين، وإنّما سنكتفي بالبحث في مفهوم العدالة من زاوية كونها مَلاكًا للأحكام الشّرعيَّة وعِلَّةً لها أو حكمةً.

أمَّا التّعرَّض البحثيّ لهذا الموضوع، فهو قديمٌ وله تاريخٌ طويلٌ في الفكر الإسلاميّ، هذا من جهة. ومن جهةٍ أخرى، وخصوصًا من الزّاوية التي أشرنا إليها، هو بحثٌ طريفٌ لم يُبحَث مِن قبلُ، أو قَلَّما بُحِثَ. وكثيرةٌ هي المصادر والدّراسات التي عالجت قضيَّة العدالة في القانون، وكذلك من زاويةٍ جنوسيَّةٍ.

فمع بدايات العقد الخامس من القرن الماضي؛ أيّ سبعينيَّات القرن العشرين الميلاديّ، بدأت هذه الدّراسات تنتشر في إيران، وتكشف عن رؤيتها النّقديَّة للقوانين المرتبطة بالمرأة وحقوقها في الفقه والقانون الإسلاميَّين. وقد وصلت إلى أوجِّها مع بداية ظهور إرهاصات ما يُعرف في إيران بـ«التّجديد الدّينيّ» (نو انديشى دينى) والطّروحات النّسويَّة. والمحور الذي كانت تدور حوله كثيرٌ من هذه الأفكار هو الدّفاع عن الأحكام الشّرعيَّة المرتبطة بالمرأة والأُسرَة؛ ببيان أنَّ العدالة هي المَلاك الذي تستند إليه في تشريعها، أو نقد هذه الأحكام على ضوءِ العدالة المذكورة ومحاولة إرجاعها إليها.

في الحقيقة، كانت العدالة في هذا الوسط البحثيّ والفكريّ سيفًا ذا حدَّين، يستعمله الطَّرَفان. وقد أُنجزت في هذه المعمعة البحثيَّة سّلة من الدّراسات، في قوالب وأوعية مختلفة؛ مثل: الكتب والرّسائل الجامعيَّة والمقالات. ويَصعب في هذه المقالة تقديم جردة إحصائيَّة عنها. من جهة أخرى، لم تتجاهل كتب علم أصول الفقه قضيَّة العدالة، وإنَّما خصَّها العلماء بالبحث، في القسم المعنون بـ«المستقلّات العقليَّة» في كتب علم الأصول عند الشّيعة. ومن هذا الباب تسرَّب الاهتمام إلى الفقه الإماميّ، ورُبِطت أحكام شرعيَّة عِدَّة بالعدالة، وعُدَّت ملاكًا

للتّشريع في موارد عدَّة.

أمَّا الرّؤية التي تنطلق منها هذه الدّراسة فتختلف عن رؤية طرفَيّ النّقاش للعدالة، ونحن نَدَّعي جِدَّتها وعدم وجود تاريخ لها في النّقاشَين الفقهيّ والحقوقيّ. وإذا كان لا بُدَّ من بيان الغايات التي نتغيّاها، فهي إثبات أنَّ العدالة، على الرّغم من أهمِّيَّتها في الفقه السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ، علاقتها ضعيفة ـ إلى حدٍّ كبيرٍ ـ بتفاصيل الأحكام المرتبطة بالمرأة والأُسرَة.

بناءً عليه؛ إنَّ عرض هذه الطائفة من الأحكام على محكِّ العدالة أمرٌ لا مسوّغ له، ولا يمكن اعتماده. ولمَّا كان هذا الرّأي غير مسبوقٍ في تاريخ البحث الفقهيّ والقانونيّ الإسلاميّ، فإنَّ الهدف منه هو التّوسُّع في التّنظير للعدالة في الفقه الإسلاميّ، بهدف تحديد مستوى تأثيرها في أحكام المرأة والأُسرَة.

النّظريَّة الإسلاميّة حول العدالة والحاجة إلى تأسيس المبادئ والأصول

يستند بعض المُفكّرين، لإثبات اهتمام الإسلام بالعدالة الاجتماعيَّة وضرورة إقامة العدل الاجتماعيّ، إلى عددٍ من الآيات والأحاديث التي تُبيّن قِيام الكَوْن على العدلِ والتّوازنِ. ويترتّب على ذلك ضرورة سَرَيان العدالة وجريانها في نظام التّشريع، كما هي الحال في نظام التّكوين. و«الحدّ الوسط» لهذا البرهان هو أنَّ النّظامَين، التّشريعيّ والتّكوينيّ، نَاظمهما واحدٌ؛ وهو الله خالق الكَوْن والمُشَرّع للإنسان فيه[1]. وبعبارة أخرى، إنَّ العدالة التي يريد الإسلام جريانها في الاجتماع الإنسانيّ، هي شكلٌ من أشكال العدالة في عالَم التّكوين؛ أي إنَّ العدالتَيْن (إنْ صحَّ التّعبير) تَنْبَعانِ من مَنْبَعٍ واحد، وكُلّ واحدة منهما تعيش مع الأخرى بانسجام واتّساق. هذه العدالة هيَ التّوازن في جميع الأمور، وتاليًا يجب على العالَم الأصغر، وهو عالَم الاجتماع الإنسانيّ، أن يقوم على عينِ ما قام عليه العالَم الأكبرَ (الكون)؛ أي على قاعدة العدالة.

يعتقد «مسكويه»، وهو أحد فلاسفة المسلمين، بوجود مراتب هرميَّة للعدالة. أولى مراتب العدالة وأعلاها هي العدالة الإلهيَّة التي تكشف عن وحدة الوجود الكامل. وإذا هبطنا طبقة في هذا الهرم، نجد العدالة الطّبيعيَّة التي تتجلَّى وتظهر في الأجرام السّماويَّة وجميع الأجسام الدّنيويّة، وفي الطّبقة الدّنيا تقع العدالة

1- محمّد رضا حكيمي، الحياة، ج 6، ص 572.

الاختياريّة. وهذه الأخيرة تتجلّى وتظهر في التّعادل بين مَلَكات النَّفس الثّلاثة، وهي: العاقلة والغضبيّة والشّهويّة. أمّا الطّبقة الأدنى، فهي طبقة العدالة التّعاقديَّة التي تتجلّى في التّعاملات التّجاريّة وأمثالها. ويحتمل أنَّ مرادَ «مسكويه» من هذَين النّوعَين الأخيرَين مِنَ العدالةِ، العدالةُ في ساحة الاجتماع الإنسانيّ وجميع علاقاته. وهو يصرّح بأنَّ العدالة بكونها فضيلة ترتبط بهذَين النّوعين[1].

هذه النّظريّة فيها إشارة إلى الرَّبط والانسجام بين العدالتين التّشريعيَّة والتّكوينيَّة، ولكن لا يمكن عَدّها نظريَّة كاملة في هذا المجال. ويعتقد «مسكويه» بأنَّ على الإنسان، في حياته الأخلاقيَّة، أنْ يسعى إلى الاقتراب من العدالةِ الإلهيَّة، وإذا استطاع ذلك فسيتحقَّق التَّوازن والتَّعادل في حياته. ويمكن تفسير وجهة النّظر المسكويَّة هذه، بأنَّ العدالة الأخلاقيّة والقانونيّة تصير عمليَّة وواقعيَّة عندما يسعى الإنسان نحو العدالة الإلهيَّة والانسجام مع العدالة الطّبيعيَّة.

هذه الرّؤية لقضيَّة العدالة وأسلوب معالجتها، يقعان في النّقطة المقابلة لوجهة النّظر التي يتبنَّاها اللّيبراليون؛ من حيث الاعتقاد بأنَّ العدالة تحتاج إلى تأسيس مبادئ نظريَّة وفكريَّة. ومِنَ الأمثلة الدّالَّة، يمكن الإشارة إلى «راولز» الذي يُصرِّح بأنَّ العدالة الاجتماعيّة ليست واجبة، ولا حاجة لبنائها على ملاحظة الكمالات المعنويَّة والثقافيَّة، ولا على المبادئ الفلسفيَّة لتبرَّر بها[2]. وهو يرى أنَّ الحقَّ مُقدَّمٌ على الخير[3]، ونظريَّة العدالة لا ينبغي أن تكون مدينة للقَبَليَّات الفلسفيَّة أو الدّينيَّة حول السّعادة. وهو لا ينظر إلى العدالة بعين التَّقويم المُسبَق وبمنظار الفضيلة. وفي رأيِه، لا محلّ للخير إذا أُخِذَ بوصفه معطًى مطلقًا وأساسًا للقانون. ومراده من تقدُّم الحقّ على الخير أنَّ للدّعاوى المرتبطة بالحقِّ أولويَّة على تلك المرتبطة بالخير، والحقّ هو الذي يُقيّد الخير ويُعيّن حدوده.

إنَّ فكرة تقدُّم الحقّ على الخير واحدةٌ من القضايا التي استند إليها النّسويّون في مسائل مثل الإجهاض. وعمومًا، غالبًا ما يستند اللّيبراليّون، في الدّفاع عن وجهة نظرهم في تسويغ الإجهاض، إلى هذه الفكرة؛ وهي فكرة تقديم الحقّ على

1- محمّد اركون، انسانگرایی در تفکر اسلامی، ص 455-454.

2- J., Rowls, A theory of justice, p. 44.

3- Ibid, p. 348.

الخير[1]. وهذا المثال، على الرّغم من نقاش عددٍ كبير من المفكّرين والمنظّرين له، وعدم التّسليم به، إلّا أنّه مثال بارزٌ يكشف عن الآثار التي تترتّب، في ساحة الاجتماع الإنسانيّ، على الدّعوة إلى عدالة غير مبنيَّة على مبادئ فلسفيَّة أو دينيَّة أو أخلاقيَّة.

نحن نؤيّد ضرورة التّنظير للعدالة على ضوء الرّؤية الكونيّة، وبناء النّظرة إليها على مبادئ نظريّة ومناشئ تحليليّة. وربّما يمكن تعليل الضّعف في الفكر الإسلاميّ، في مجال التّنظير للعدالة، إلى هذا الأمر. فقد أدّى الإرجاع الدّائم لمفهوم العدالة الاجتماعيّة إلى التّعادل والتّوازن، وجعلها على مستوى المعنى مدينة لهذين المفهومين، إلى صيرورته مفهومًا انتزاعيًّا، وحال دون البرمجة الدَّقيقة لحلّ المشكلات الاجتماعيَّة على ضوءِ الفهم الواضح للعدالة.

لا شَكّ في أنَّ دخول العدالة إلى ميَدان الحاكميَّة، بهدف إصلاح الأوضاع الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة، يحتاج؛ بل يتوقّف على، مبادئ عملانيَّة ومبنيَّةٍ على قواعد قريبة من السّياسة والاقتصاد والقانون. وتاليًا، إنّنا نحتاج إلى نظريّة تشتمل على المبادئ النّظريَّة الإسلاميَّة، ورؤية الإسلام إلى الخير والسّعادة والإنسان والمجتمع؛ ما يُمكّن من طرح الإجراءات العمليَّة وسائر الأبعاد ذات الصِّلّة.

وعلى الرّغم من أنَّ مفهوم العدالة كان موضع اهتمام العلماء المسلمين منذ فجر التّفكير الإسلاميّ، وذلك بالنّظر إلى ما احتلّه في النّصوص الدّينيَّة مثل القرآن والسُّنَّة، إلّا أنّه يمكن القول بأنَّ الفارابي، الفيلسوف المُسلِم، هو أوّل من اقترب من طرح تعريف عملانيّ للعدالة، ينطوي على رؤية اجتماعيَّة. وقد تضمّن مفهوم العدالة عنده المعاني الآتية: الخاصّيَّة الماهويَّة للنّظام الحاكم على الكائنات، احترام الأهليَّة والمراتب الاجتماعيّة، المَلَكة الأخلاقيَّة عند الفرد في ما يرتبط بالعمل بالفضائل الأخلاقيَّة، الاعتدال وتجنُّب الإفراط والتّفريط في تقسم الخيرات المشتركة العامَّة في المدينة الفاضلة؛ مثل: الأمن والسَّلامة والكرامة والمراتب والرّتب[2].

يُلاحَظ في طرح الفارابي نظرته الهرميَّة، وإنزاله مفهوم العدالة من عليا ءِ البحث الانتزاعيّ النّظريّ إلى المستويات الوسطى والدّنيا، مع التفاته إلى مصاديق

1- M.J., Sandel, Liberalism and the limits of justice, p. 15.

2- بهرام اخوان كاظمي، عدالت در انديشه‌هاى سياسى اسلام، ص 179-178.

العدالة الاجتماعيَّة في رؤيته للمدينة الفاضلة. يُنظر في هذا العصر إلى مجالات السّلامة والكرامة الإنسانيَّة على أنّها جزء أساسيّ من الحقوق الإنسانيَّة، وتُعدُّ من الموضوعات والمعايير المهمَّة أو الشَّواخص البارزة لقياس العدالة الاجتماعيّة. ولو توفّر من يُتابع هذه النّظرة ويتبنّاها لوصلنا إلى نظريَّة إسلاميَّة لمفهوم العدالة، تحوي أصولًا ومبادئ وميادين وبُنى متكاملة.

لقد ارتبط مفهوم العدالة في آيات كتاب الله تعالى بطائفةٍ من المفاهيم، كان يمكن اعتمادها لتشييد نظريَّة غنيَّة في العدالة الإسلاميّة. ومع الأسف، فإنَّ مثل هذا الأمر المهمّ لم يتحقَّق. إذ يمكن لسُنَّة النّبيّ ﷺ ولتجربة الإمام عليّ عليه السلام في الحكم أن تكونا مصدر إلهام قويّ لتشييد رؤية عملانيّة للعدالة في مجال إدارة المجتمعات. فلو توفّر من يعملٍ بهذهِ النّظريَّة؛ لكُنَّا نملك اليوم نظريَّة للعدالة مبنيَّة على مصادر ثبتت حجّيَّتها وثبت جواز الاستناد إليها.

لقد أُشير مرارًا إلى السِّمَة العملانيَّة والصَّبغة الواقعيَّة التي صبغت الفكر والتّفكير في عصر الحداثة. وكما تَحَوَّل العلم التّجريبيّ إلى «تقانة»، كذلك انجرَّت العلوم الإنسانيّة إلى ميدان العمل واصطبغت بالصَّبغة العملانيَّة. ولأجل هذا، أشار أحد الباحثين في مسألة العدالة، وهو «أحمد واعظي»، إلى أنَّ البحث في مسألة العدالة له وجوه عدَّة، أهمّها: البحث المفهوميّ لشرح المفهوم وتوضيحه، الوجه المعرفيّ، الوجه التّقويميّ، تحديد الوضعيَّة؛ أي اكتشاف موقع العدالة في العلوم والدّراسات التّوصيفيّة والتّبيينيّة لمعرفة وسائل الشّعور بالعدالة وأساليبها من عَدَمها والوجه المعياريّ القيميّ. وأحد ميادين البحث الأساسيَّة في العدالة، بحسب وجهة نظره؛ هو البحث عن سُبُل تحقُّقِها، والبحث في النّظريَّات المطروحة وتقويمها قبولًا أو رفضًا. كما يرى أَنَّ التّقليد البحثيّ الإسلاميّ اشتغل على العدالة في أبعادِها المعرفيَّة والتّقويميَّة، وأنتجَ المُفكِّرون المسلمون فِكرًا مقبولًا يمكن الاعتداد به، أمَّا البحث في الجهات والأبعاد الأخرى فما زال ضعيفًا في بداياته.

من العلماء الذين لاحظوا هذا الوجه من العدالة ونظروا إليه أيضًا «الشّهيد مطهَّري»، فهو يعتقد بأنَّ العدالة في الرّؤية الإسلاميَّة هي مقياسٌ ومعيارٌ. وبحسب تعبير الأصوليّين، تقع العدالة في سلسلة عِلَل الأحكام وليس في سلسلة معلولاتها[1]. وعلى ضوءِ التزامه بلوازم هذه النّظرة، يرى أنّه، بحسب الفقه الإسلاميّ، وعلى

1- مرتضى مطهّري، يادداشتهاى استاد مطهرى، ج 1، ص 52.

الأقـلّ بحسـب الفقـه الشّـيعيّ، إذا ثبـت أنَّ العـدل يقتضـي ويوجـب إلغـاء القانـون الفلانـيّ أو تشـريعه فـلا بُـدَّ مـن السَّـير بمـا يقتضيـه العـدل، ولا بُـدَّ مـن الاعتقـاد بـأنَّ مـا يقتضيـه العـدل بحسـب الفـرض هـو شـرع اللـه وحكمـه[1]. ويـرى «الشّـهيد مطهَّـري» بـأنَّ عـدم الاهتمـام بمبـدأ العـدل وسـيطرة النّظـرة الأشـعريَّة والأخباريَّـة على الفكر حـال دون تدويـن فلسـفة اجتماعيَّـة وفقهيَّـة تتناسـب مـع مبـادئ الإسـلام وأصولـه[2]. كمـا يـرى بـأنّ بـاب المسـتقلّات العقليَّـة وإدخـال العدالـة عِلّـةً للتَّشـريع أوسـع مـن واقعـه الحاليّ، وأنّ الالتفـات إلى العدالـة وملاحظتهـا يرفـع التّضـادّ الموهـوم بيـن الفقـه وتكامـل الحيـاة[3].

للعلَّامـة «الطّباطبائـيّ» تصـوُّر آخـر عـن العدالـة، فهـو يـرى بـأنّ العدالـة الاجتماعيَّـة ومجالهـا وطبيعـة القـول فيهـا تختلـف عـن مجـال العدالـة الكلاميَّـة والفقهيَّـة وطبيعـة القـول في المجالَيـن المذكورَيـن. والتّعريـف الـذي طرحـه للعدالـة موسـومٌ بسِـمَةٍ واقعيَّـة. إنّ العدالـة الاجتماعيَّـة، وكـون الإنسـان اجتماعيًّـا، هـي نحـوٌ مـن أنحـاء الاضطـرار، ولـولا اضطـرار الإنسـان إلـى العيـش فـي جماعـة لمَـا توصَّـل إلـى الحكـم بوجـوب العدالـة. مـن هـذه الزَّاويـة، يطـرح السّـيّد «الطّباطبائـيّ» نظريَّـة الاسـتخدام، ويُرَتِّـب على هـذه الطّريقـة مـن المعالجـة رأيـه فـي أنَّ الإنسـان كُلّمـا ازداد قـوَّة وشـوكةً قَلَّـت عنايتـه بالاجتمـاع التّعاونـيّ، وقـلَّ التفاتـه إلـى العـدل الاجتماعـيّ؛ ولهـذا نـرى أنَّ كثيـرًا مـن الأقويـاء يُبيحـون لأنفسـهم هضـم حقـوق الضّعفـاء[4].

العدالـة حسـنة؛ لأنّهـا تتـلاءم مـع سـعادة الإنسـان والاجتمـاع الإنسـانيّ، والظّلـم قبيحٌ بسـبب منافرتـه وتضـادّه مـع سـعادة الإنسـان وإعاقتـه الاسـتفادة التّامَّـة مـن الاجتمـاع. وحيـث كانـت هـذه الملاءمـة مـن جهـة العـدل، والمنافـرة مـن جهـة الظّلـم دائمتيْـن ومسـتمرّتيْن، اسـتمرَّ الحكـم عليهمـا بالحسـن والقبـح. وتجـدر الإشـارة إلـى أنَّ هـذا الإقـرار بحُسـن العـدل وقبـح الظّلـم لا يمنـع مـن الاختـلاف في بعـض المصاديـق مـن مجتمـع إلـى آخـر، فمـا يـراه مجتمـع ظلمًـا وقُبحًـا قـد لا يـراه مجتمعٌ آخـر بهـذه الصّفة[5].

يقتضـي التّعـاون الاجتماعـيّ مجموعـة مـن العمليَّـات والإقدامـات، والعواطـف التـي

1- مرتضى مطهّري، عدل إلهيّ، ج 19، ص 138.

2- مرتضى مطهّري، يادداشتهاى استاد مطهرى، ج 3، ص 250.

3- مرتضى مطهّري، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، ص 57.

4- محمّد حسين الطّباطبائيّ، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 2، ص 121.

5- محمّد حسين الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 7-6.

أُعطيت للإنسان تقتضي مجموعة من التّعاملات، والعدالة واحدة منها، وإلى جانبها مجموعة أخرى من القِيَم؛ من قبيل: محبَّة النّوع والرّحمة والمروءة والإحسان، وما شابه من قِيَم. وهذه الرّؤية التي يتبنّاها العلّامة «الطّباطبائي» يتوفّر فيها منطق رؤيويّ تُجاه موقع الإنسان في العمليَّات التي تنتهي إلى السّعادة أو الشّقاء، ومن جهة اعترافه بإمكان تبدُّل مصاديق العدل والظّلم من مجتمع إلى آخر، تنفتح أبواب التّكامل والتّطوّر في وجه رؤيته ونظرته إلى العدالة. وهذه المرونة في تعيين مصاديق العدالة تجعل نظريَّة العدالة أكثر واقعيَّة وعملانيَّة.

ما تقدَّم يكشف لنا أنَّ عددًا من العلماء والمفكّرين الذين خاضوا محاولات بناء نظريَّة في العدالة وخطوا خطوات في هذا المسار، وحاولوا استخراج المبادئ والأصول التي تسهم في تشييد هذه النّظريَّة، لم يهتمّوا بالتّفكيك بين مجالات العدالة، ويظهر من كلامهم الاعتقاد بأنَّ العدالة واحدة في جميع المجالات، ومبادئها مبادئ مشتركة لا تختلف من مجال وميدان إلى آخرين. وهذا يَحُول دون قدرتنا على التّمييز بين العدالة بوصفها عِلَّة للأحكام الجزئيَّة والفرديَّة، والعدالة من حيث هي علَّة للقوانين والأحكام الاجتماعيّة.

العدالة بوصفها علّة أو حكمة للأحكام الشّرعيّة: ميدان أحكام النّساء

على الرّغم من تعدُّدِ الأسئلة المطروحة على أئمَّة أهل البيت عليهم السلام وتنوّع إجاباتهم عنها، فإنَّنا لا نلاحظ إرجاعًا إلى العدالة إلّا في موارد قليلة موسومة بالسّمَة الاقتصاديَّة والسّياسيَّة. وفي رواية مُفضَّلة يرويها الفضل بن شاذان النّيشابوريّ، وُضّحت فيها عِلَلُ عددٍ من الأحكام الشّرعيّة والتّعاليم الدّينيّة، وبُيّن الحكم والعِلَل للإلزامات الجوارحيَّة والجوانحيَّة، لا نجد أيَّ إشارة إلى الرّبط بين الأحكام الشّرعيّة التي تتعرَّض لها الرّواية والعدالة بوصفها عِلَّة لهذه التّشريعات محلّ السّؤال والبحث. والإشارة الوحيدة في الرّواية هي الإشارة إلى تعليل حكومة الإمام بالحقّ، وهو أمرٌ سياسيٌّ واجتماعيٌّ كما لا يخفى.

في ختام الرّواية، يسأل محمّد بن قتيبة النّيسابوري الفضل بن شاذان بعد أنْ سمع منه هذه العِلَل: «أخبرني عن هذه العِلَل التي ذكرتها عن الاستنباط والاستخراج؛ هي من نتائج العقل أو هي ممَّا سمعتَه ورويتَه؟»، فأجاب الفضل: «ما كنتُ أعلمُ مُراد الله بما فَرَضَ ولا مُراد رسول الله صلى الله عليه وآله بما شَرَّع وسَنَّ، ولا أُعلِّلُ ذلك من

ذات نفسي؛ بل سمعنا من مولايَ أبي الحسن عليّ بن موسى الرّضا عليه السلام مرّةً بعد مرَّة والشّيء بعد الشّيء، فجمعتها»، واستوثق منه وسأل هل يُحدِّث بها عن الإمام نفسه عليه السلام، فأجابه بالإيجاب[1].

إنّ عدم ذكر العدالة عِلَّةً أو حكمة للحكم، وعدم الاستفادة منها في تسويغ الأحكام، لا يعني بأيّ وجهٍ أنَّ بعض هذه الأحكام الشّرعيَّة مبنيَّة على الظّلم؛ بل المراد أنَّ العدالة ليست جزءًا من العِلَل التي تقع في خلفيَّة التّشريع، وأنَّ هذه الأحكام لم تُشرَّع من أجل العدالة؛ وإنَّما شُرِّعت لغايات أخرى. وقد شرحَ علماء المنطق أنَّ المورد الذي لا تَصْدُق فيه العدالة لا يَصْدُق فيه الظّلم؛ وذلك لأنَّ العلاقة بين المفهومَين هي علاقة المَلَكة والعدم[2]. والأحكام التي لوحظت العدالة في مَلاكات تشريعها، ذكرت هذه العِلَّة أو هذا الملاك بوضوح في الأدلَّة التي أجابت عن التّساؤل حولها، أو الأدلَّة التي دلَّت على تشريعها. ومن الأمثلة التي يمكن أن تُساق لموارد من هذا النّوع ما ورد في تشريع تعدُّد الزّوجات في القرآن الكريم، والرّوايات الواردة في هذا المجال، إذ إنَّ المحور الأساس في هذه الأدلَّة هو الكلام عن الحقوق والعدالة في توزيعها. وهذا ينطبق على جميع الأحكام؛ ومنها أحكام النّساء والأحكام المرتبطة بالأُسرَة.

من الأمثلة، أيضًا، ما ورد في المكاتبة بين محمَّد بن سنان والإمام الرّضا عليه السلام، إذ سأله عن عِلَل بعض الأحكام، ومنها: «عِلَّة إعطاء النّساء نصف ما يُعطى الرّجال من الميراث؛ لأنَّ المرأة إذا تزوَّجت أَخَذَتْ والرّجل يُعطي؛ فلذلك وفّر على الرّجال. وعلَّة أخرى في إعطاء الذَّكر مثليّ ما تُعطى الأنثى؛ لأنَّ الأنثى في عيال الذَّكر إنِ احتاجت، وعليه أن يعولها وعليه نفقتها، وليس على المرأة أنْ تعول الرّجل، ولا تُؤخَذ بنفقته إنِ احتاج، فوفّر على الرّجل لذلك، وذلك قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾[3]»[4].

1- ابن بابويه، علل الشّرائع، ج 1، ص 274.

2- من المعروف أنّ صدق عدم الملكة مشروط بقابليّة الملكة للصّدق، فالحجر لا يوصف بأنّه أعمى على الرّغم من أنّ البصر معدومٌ فيه؛ وذلك لأنّ البصر ملكة والعمى عدمها، ولما لم يكن من شأن الحجر أن يكون مبصرًا، فليس من شأنه أن يكون أعمى. (المترجم)

3- سورة النّساء، الآية 34.

4- ابن بابويه، علل الشّرائع، مصدر سابق ج 2، ص 815 .

ويسأل عبد الله بن سنان الإمام الصادق عليه السلام عن علّة التّفاوت بين الذَّكر والأنثى في الميراث، بحيث تُعطى المرأة سهمًا والرّجل سهمين؟ فبرَّر الإمام عليه السلام ذلك بأنَّها تُعطى الصّداق. وشبيه هذه المقابلة في الحقوق بين شيء يُعطى للمرأة فيُعطى في مقابلِه شيء للرّجل تعويضًا له، ما ينقله هشام بن سالم أنَّ ابن أبي العوجاء قال للأَحْول: ما بال المرأة الضّعيفة لها سهمٌ واحدٌ وللرّجل القويّ الموسِر سهمان؟ قال: فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام؛ فقال: «إنَّ ليس لها عاقلة ولا نفقة ولا جهاد، وعدّ أشياء غير هذا، وهذا على الرّجال. فلذلك؛ جُعل له سهمان ولها سهم»[1]. ففي هذه الموارد لم تُرجَع الاختلافات الحقوقيَّة إلى العدالة، على الرّغم من أنّ بعض النّاس قد يرى في تعليل هذه التّشريعات مراعاة الله تعالى لروح العدالة، وأنّه ـ عزّ وجلّ ـ لاحظ المواجهة والتّقابل بين الحقّ والتّكليف.

في ما يرتبط بعدم توريث المرأة من العقارات التي يملكها الزَّوج وتوريثها من غيره، يُروى عن الإمام الصّادق عليه السلام أنّه قال: «لهُنَّ قيمة الطَّوب والبناء والخشب والقصب، فأمَّا الأرض والعقار فلا ميراث لهنَّ فيهما. قلت: الثّياب لهنَّ؟ قال: الثّياب نصيبهنَّ فيه، قلت: كيف هذا ولهنَّ الثمن والرّبع مسمًّى؟ قال: لأنَّ المرأة ليس لها نَسَبَ ترث به، وإنَّما هي دخلت عليهم، وإنَّما صار هذا هكذا لئلَّا تتزوَّج المرأة فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيُزاحمون هؤلاء في عقارهم»[2].

وورد عن الإمام الرّضا عليه السلام في جوابه عن أسئلة محمّد بن سنان ما يُشبه التّعليل المتقدِّم المنقول عن الإمام الصّادق عليه السلام، تقول الرّواية: حدَّثنا القاسم بن الرّبيع الصّحَّاف عن محمّد بن سنان أنَّ الرّضا عليه السلام كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله علَّة المرأة أنَّها لا ترث من العقار شيئًا، إلَّا قيمة الطَّوب والنّقض؛ لأنَّ العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنَّه لا يمكن التّفصّي منهما، والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثها في ما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه، وكان الثَّابت المقيم على حاله، لمن كان مثله في الثّبات والمقام[3].

1- ابن بابويه، علل الشّرائع، ج 2، ص 817.

2- المصدر نفسه، ص 819.

3- المصدر نفسه، ص 821.

أيضًا، سُئل الإمام الصّادق عليه السلام عن العلَّة التي إذا طلَّق الرّجل امرأته، وهو مريض في حال الإضرار، ورثَتْه ولم يَرثْها، وما حدُّ الإضرار؟ قال: «هو الإضرار، ومعنى الإضرار منعه إيَّاها ميراثها منه فأُلزِم الميراثَ عقوبةً»[1]. تشير هذه الرّواية إلى أنَّ الشارع لاحظ الإضرار والحيلولة دون وقوعه بعقوبة شرَّعها لمصلحة المرأة، وهذه الرّواية، والتّعليل الذي تشتمل عليه، يمكن فهمهما وتفسيرهما بأنَّ التّشريع يهدف إلى تحقيق العدالة، على الرّغم من أنَّ الرّواية لم تشر بصراحة إلى قضية العدالة وكونها علَّة لهذا التّدبير التّشريعيّ.

لقد كشف تدقيقنا في عددٍ من الأخبار والرّوايات، أنَّ العدالة لم تُذكَر في مصافِّ علل التّشريع، وهذه الموارد الرّوائيّة المشار إليها هي: روايات القذف[2]، وتحريم اللّواط والسّحق[3]، وعدَّة الطّلاق[4]، والبَيْنونة في الطّلاق الثّالث[5]، وقبول شهادة النّساء في عدد من الموارد المنصوص عليه في بعض الأخبار وعدمه[6]، وحرمة القذف للنّساء المحصنات[7]، والشّهادة في الزّواج[8]، وحرمة الجمع بين الأُختين في الزّواج[9]، وإلزام الزّوج بالمَهر دون المرأة[10]، والتّوصية بعدم تزويج البنت من الرّجل الذي يتجاوز الحدّ في الشّكِّ وسوء الظّنّ وتجويز ذلك بالنّسبة إلى المرأة المُبتلاة بمثل هذه الخصلة[11]، وجواز تعدُّد الزّوجات وعدم جواز تعدُّد

1- ابن بابويه، علل الشّرائع-مترجم، ج 2، ص 633.

2- ابن بابويه، علل الشّرائع، ج 2، ص 547 .

3- المصدر نفسه، ص 560.

4- المصدر نفسه، ص 507.

5- المصدر نفسه.

6- المصدر نفسه، ص 509.

7- المصدر نفسه، ص 480.

8- المصدر نفسه، ص 498.

9- المصدر نفسه.

10- المصدر نفسه، ص 501.

11- المصدر نفسه، ص502.

الأزواج[1]. ففي الموارد السّابقة كلّها لا نلاحظ تبرير هذه الأحكام بتحقيق العدالة بين الطّرفين: الرّجل والمرأة.

منطلق الدخول إلى بحث العدل والظّلم في مجال التّقنين الشّرعيّ

ما تقدّم من تأمّل في آراء علماء الأصول والمفسّرين يكشف عن الحاجة إلى مزيد من التّدقيق ومتابعة البحث في هذه المسألة؛ وذلك لأنّ السّؤال الذي يواجه الباحث هو: ما منشأ اهتمام علماء المسلمين العلميّ، البارزين في مجالات علميَّة متنوّعة، ومن أهمّها علم الأصول، بقضيَّة العدالة وربطها بالتّشريع، على الرّغم من أنَّ عددًا من الرّوايات التّعليليّة التي استعرضنا بعضها لا يُشير إلى العدالة معيارًا أو ملاكًا من ملاكات التّشريع؟!

يكشف البحث في كتب أصول الفقه أنَّ علم الكلام في الإسلام من القنوات التي تسرّب منها الاهتمام الأصوليّ بالبحث عن العدل، في ما يُعرف بباب المستقلّات العقليّة التي أولاها الأصوليّون شطرًا مهمًّا من عنايتهم. ولا يخفى أنّ العنوان الذي عولجت تحته هذه القضيّة هو عنوان التّحسين والتّقبيح العقليّين. ومن أبرز التّحسينات والتّقبيحات العقليّة التي تُذكر مصاديقَ للإدراك العقليّ: حُسن العدل وقُبح الظّلم. وقد أعيد كلّ وجوب في تشخيص الأحكام وموارِدها الجزئيّة إلى حُسن العدل ووجوبه، وكلّ تحريم إلى قبح الظّلم وحرمته. هذا ويُفهم من كلمات بعض العلماء أنّ العدل ليس المعيار الوحيد والمحكّ الأوحد لبروز الأحكام وقياس نجاعتها أو صحّتها. فالأحكام الشّرعيّة لا تُشرَح أو تُعلّل دائمًا بمفهوم العدالة، وقد بيّنّا آنفًا إمكان وجود ملاكات أخرى ومصالح متنوّعة يمكن استناد الأحكام إليها وتبريرها بها[2].

كما يُستفاد من كتب الأصول التي دوّنها فقهاء وأصوليّون كبار وجود ثلاث قضايا لا بُدَّ من التّمييز بينها، وأنّ الخلط بينها سيفضي إلى تحليل خاطئ للعلاقة بين العدالة والأحكام الشّرعيّة:

القضيّة الأولى: أنَّ الأحكام تابعةٌ للمصالح والمفاسد الواقعيّة.

القضيّة الثّانية: أنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان ولا يظلم عباده.

1- ابن بابويه، علل الشّرائع، ج 2، ص 611.

2- ناصر مكارم الشّيرازي، تفسير نمونه، ج 2، ص 456.

القضيّة الثّالثة: أنَّ العقل الإنسانيَّ قادرٌ، وبالاستقلال عن الأمر والنّهي الشّرعيّين، ولو على نحو الإجمال، على إدراك الحسن والقبح. وفي مثل هذه الموارد، وعندما يدرك وجود المصلحة أو المفسدة، ويدرك كونها علَّة تامَّة للحكم؛ فإنّه يأمر أو ينهى. وفي الوقت نفسه، يدرك أنّ الشّارع يوافقه في الإيجاب والتّحريم، وفاقًا لما أدرك الإنسان بعقله المستقلّ. وفي هذا المجال، ثمّة قضيّتان يتّفق العلماء على قدرة العقل على إدراك الملاك فيهما؛ وهما قضيّتا حسن العدل وقبح الظّلم[1]. أمّا لو كان منشأ الحكم بالحسن أو القبح عند العقلاء أمورًا من قبيل الرّقَّة والعاطفة أو التّعصّب والتّكبّر، فإنَّ الشّارع لا يوافق العقل والعقلاء، بالضّرورة، في أحكامهم المبنيّة على مثل هذه الملاكات والمعايير[2].

تنحصر دلالة القضيّة الأولى على أنّ من الواجب توفّر ملاك لكلِّ حكم شرعيّ، ولا يمكن أن يشرّع الله تعالى حكمًا من دون مصلحة أو مفسدة (ملاك)، وليس بالضّرورة أن يكون هذا الملاك هو تحقيق العدالة؛ بل قد تكون الغاية من التّشريع أمرًا آخر[3]. ولكن، في علم الأصول، عند الشّيعة الإماميّة، حصل ربطٌ بين العدالة والظّلم من جهة، وبين الأحكام الشّرعيّة من جهة أخرى، وصُوِّرت العلاقة والرّبط بأنحاء شتّى. ولا بأس من الإشارة إلى الرّأي المعروف الذي يتبنّاه المرحوم الأصفهانيّ الذي يرى بأنّ حسن العدل وقبح الظّلم من «القضايا المشهورة» (التّأديبات الصّلاحيّة)؛ بمعنى أنّ فاعلها يستحقّ المدح والذّمّ. وإن كان ثمّة تفصيلٌ في المراد من استحقاق المدح والذّمّ، فقد اختُلف في هذا الأمر بين من يرى أنَّ المراد هو تحقّق المدح والذّمّ، ومن يرى أنَّ المراد هو مجرّد الاستحقاق. وهذا الاختلاف لا يؤثّر في محلِّ كلامنا، فهذه القضايا تختلف في ما بينها. يقول المرحوم «الأصفهانيّ»، في ما يرتبط بقضيّتي حسن العدل وقبح الظّلم:

«إنّما النّزاع في حسن العدل وقبح الظّلم، بمعنى صحّة المدح على الأوّل وصحّة الذّم على الثّاني. والمدَّعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما في الفعل على حدّ اشتماله على المصلحة والمفسدة... والثّاني في ما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذّمّ حفظ النّظام وبقاء النّوع، بلحاظ اشتمال العدل والإحسان

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 3، ص 32-31.

2- المصدر نفسه، ص 348.

3- المصدر نفسه، ص 349 و352.

على المصلحة العامّة، والظّلم والعدوان على المفسدة العامّة. فتلك المصلحة العامّة تدعو إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بذمّ فاعل ما يشتمل عليها. فيكون التّحسين والتّقبيح من العقلاء موجبًا لانحفاظ النّظام ورادعًا عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلائيّ الذي يصحّ نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثّاني، دون الأوّل الذي لا يناسب الشّارع؛ بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يصح التّعبير عنه بالتّأديبات الصّلاحيّة. فإنّ الحكم بالمدح والذّمّ على العدل والظّلم موجب لما فيه صلاح العامّة، دون المدح والذّمّ المترتّب عليهما لداعٍ حيوانيّ، فإنّهما لا يترتب عليهما مصلحة عامّة، ولا يندفع بهما مفسدة عامّة»[1].

يُفهم من كلامه أنَّ الأثر الذي يترتّب على هذه الأفعال هو المصلحة والمفسدة العامّتين، لا أنّ الفعل في حدّ ذاته مشتملٌ على المصلحة أو المفسدة. وهو يرى أنّ التّحسين والتّقبيح العقليّين؛ أي الحكم بالحسن والقبح من هذه القضايا أيضًا[2]. وملاحظة المصلحة العامّة في اتّصاف العدل بالحسن وإدخال هذه الأحكام أو القضايا في دائرة «المشهورات» رأي يراه ابن سينا، ويعبّر عنه في كتابه الإشارات، والشّيخ الأصفهانيّ أحال إلى هذا الكتاب في مطاوي كلامه[3].

في مقام بيان المراد من كون الحسن والقبح ذاتيّيْن، يقول الشّيخ الأصفهانيّ إنّ المراد هو عدم توقّف الحكم بحسن العدل على واسطة في العروض. فالعدل والظّلم بنفسيهما، لا من حيث اندراجهما تحت عنوان آخر، محكومان بالحسن والقبح، بخلاف الصّدق والكذب؛ فإنّهما قد يوصفان بوصف غير الوصف المتوقَّع لهما. مثلًا، قد يكون الصّدق قبيحًا إذا كان سببًا للإضرار بمَنْ لا يجوز الإضرار به، أو فلنقل إذا كان الصّدق ظلمًا صار قبيحًا، وإذا اندرج الكذب تحت عنوان العدل صار حسنًا[4]. ويعطي الشّيخ الأصفهانيّ (رحمه الله) مثالًا آخر: الصّلاة، فيقول إنّ الصلاة حسنة من حيث هي تعظيم لله تعالى، وذلك عدلٌ في العبوديّة، إذ إنَّ

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 3، ص 336-335.

2- المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

3- المصدر نفسه، ج 3، ص 334.

4- المصدر نفسه.

تعظيم العبد لمولاه من مقتضيات الرّقّيّة ورسوم العبوديّة، فالجري على وفاقها عدلٌ وينحفظ به النّظام، إلّا أنّها غير محبوبة بلحاظ انحفاظ النّظام بها؛ بل من جهة استكمال المكلّف بها؛ فهي من المعدّات لزوال ذمائم الأخلاق المعبّر عنها بأنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر[1].

وعلى الرّغم من تصريحه بأنّ بعض ما ذكره ينطبق عليه الحكم بالحسن أو القبح، بالنّظر إلى دخوله تحت عنوان العدل أو الظّلم، ولكن ليس بالضّرورة أن يكون هذا البعد سببًا لتشريع الأحكام، فقد يكون وراء التّشريع ملاكٌ آخر سوى العدل والظّلم[2]، ولكنّه في جميع الأحوال ربط بين هذه الموضوعات وأحكامها والعدل والظّلم.

بعد ما سبق، يأتي السّؤال: ما الفائدة التي تترتّب على ربط هذه المسألة بالحسن والقبح، والتّحسين والتّقبيح العقليّين، وكيف يمكن للعقل أن يحكم، على نحو الاستقلال، باندراج فعل أو مفهوم تحت مفهومَيّ العدل أو الظّلم، ويحكم في الوقت نفسه باستحقاق فاعله للمدح أو الذّمّ؟ والحقيقة أنّه لا يمكن الحكم بأنّ فعلًا مثل الصّلاة هو أمرٌ حسن ما لم تحكم به الشّريعة، بكونها مصداقًا من مصاديق التّعظيم والتّكريم؛ وذلك لأنّ الصّلاة، بما هي مجموعة من الأفعال، لا تندرج تحت عنوان العدل في حدّ ذاتها. والأمر نفسه ينطبق على عدد من الأمور الأخلاقيّة، بحيث لا يتمكّن العقل من الحكم في جميع الموارد والمصاديق، ولا يقدر على إدراك جميع القيود والاستثناءات.

يُضاف إلى ما تقدَّم، أنّ مثل هذا التّوجّه في مقاربة المسألة؛ أي الجهد العقليّ لإدخال موضوعات الأحكام الشّرعيّة تحت عنوانيّ العدل والظّلم، يجعل الدّين والقضايا الدّينيّة قابلة للقياس بميزان العدالة، ويجبر الفقهاء على إعطاء العدالة معنًى شرعيًّا، ويتحوّل هذا إلى تحدٍّ لفكرة التّحسين والتّقبيح الشّرعيّين. وذلك أنّه إذا قلنا من باب المثال: إنّ حكم وجوب الصّلاة، إلى قوانين الإرث، إلى جواز تعدّد الزّوجات، إلى قوّاميّة الرّجل في الأُسرَة، إلى غير ذلك من الأحكام الشّرعيّة... قد أُدخلت في دائرة العدالة وعددناها من مصاديقها، عندها لا بُدَّ من افتراض معنًى شرعيٍّ للعدالة يشمل جميع هذه الموارد، ويسمح بانطباق مفهوم

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 2، ص 378.

2- المصدر نفسه.

العدالة عليها؛ ذلك لأنّ المعنى العرفيّ للعدالة لا يتوفّر في جميع هذه الموارد. وإذا اشتققنا للعدالة معنًى شرعيًّا نقترب من الرّأي الأشعريّ الذي حاصله أنّ كلّ ما يأمر به الشّرع هو عدلٌ، وهذا ما يجعل العدالة أمرًا لاحقًا للدّين وليس سابقًا عليه، كما يؤمن العدليّة.

وتجدر الإشارة إلى وجود مَنْ يقبل هذا الرّأي ويؤمن به، ويصرّح بأنّ كلّ ما أمر به الشّارع من أحكام، وخاصّة الإلزاميّة، يمكن إرجاعه إلى العدل. وهذا تعبير آخر عن قضيّة: كلّ ما أمر به الشّارع عدلٌ[1]. وفي النّتيجة، يكون مضمون آيات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[2]، أنَّ كلّ ما أمر به الشّارع هو عدلٌ، ولا يكون معناها كلّ ما هو عدلٌ أمر به الشّارع، ويمكن للعقل تمييز كون هذا الفعل مصداقًا للعدل من عدمه! ولا بدّ من معالجة هذه النّتيجة والتّأمل فيها للإجابة عن هذا السّؤال: كيف يمكن تسويغ هذه النّتيجة القريبة أو المطابقة للنّظرة الأشعريّة في علم الكلام؟

إنَّ إرجاع جميع الأحكام والتّشريعات إلى العدل والظّلم، بناء على نظريّة المرحوم «الأصفهانيّ»، وغيره ممّن يرى رأيه ويتّفق معه، يوجب البعد عن المبنى الشّيعيّ المسلّم به، أو المشهور على الأقلّ، في ملاكات الأحكام؛ وذلك لأنّه، بناء على وجهة النّظر هذه، يكون مبنى الحسن والقبح والتّحسين والتّقبيح هو التّوافق العقلائي. وإذا صحّ هذا، لا يكون، بالضّرورة، وراء حكم العقلاء واقعٌ يستندون إليه في حكمهم[3]. وهذه النّتيجة تقع في الجهة المقابلة تمامًا للاعتقاد بواقعيّة ملاكات الأحكام وكونها تابعةً للمصالح والمفاسد. ويبدو أنّنا نواجه تحدّيًا فلسفيًّا ومعرفيًّا، في مقام تبرير الأحكام الشّرعيّة، لا بُدَّ من حلّه والتّغلّب عليه.

وبعبارة أخرى: يُستفاد من كلام المحقّق «الأصفهانيّ»، ومن يوافقه الرّأي؛ أنَّ حسن العدل وقبح الظّلم من الآراء المشهورة، ولا يرجع الحكم على الشّيء بالحسن أو القبح بالضّرورة إلى مصلحة في الفعل؛ بل إلى توافق العقلاء واشتهار ذلك

1- حسنعلی علي اكبريان، قاعده عدالت در فقه اماميه: گفتگو با جمعی از اساتيد حوزه و دانشگاه، ص 114.

2- سورة النّحل، الآية 90.

3- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 3، ص 195 و334.

بينهم[1]. وبناءً على هذا التّصوّر للمسألة، لا يمكن استبعاد اتّفاق العقلاء على قبح أمرٍ لم يكن قبل الآن معدودًا من مصاديق الظّلم، أو نفيه، أو توافقهم على حسن فعلٍ لم يكن، حتّى حينه، معدودًا من مصاديق العدل. وهذا يوصلنا إلى نقطة اصطكاك واحتكاك بين فهم العقلاء وأحكام الشّارع.

هذا وإنّ ربط الأحكام الشّرعيّة بالعدل والظّلم، في بحث المستقلّات العقليّة من كتب أصول الفقه، وعلى ضوء الرّأي المشهور الذي يحكم بالحسن والقبح الذّاتيّين للأفعال، ويحاول تعليل الأحكام بملاكات موجودة في الفعل نفسه، يثير تساؤلات أخرى مضافة إلى ما ذكرنا، وتحتاج هذه التّساؤلات إلى تحليل وتدقيق.

أحد المؤمنين بهذه النّظرية والمدافعين عنها المرحوم «الآخوند الخراسانيّ»، الشّيخ محمّد كاظم. وللعلّامة «الطّباطبائيّ» نقاشٌ معه ووقفة انتقاديّة. وفي سياق نقده لرأي صاحب الكفاية، يُبيّن العلّامة «الطّباطبائيّ» وجهة نظره ورؤيته إلى الحسن والقبح، ويصرّح بقوله: «إنّ الأفعال، بالمقدار الموجود منها في الخارج، لا يجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن والقبح؛ إذ كلّ فعلٍ نفعله أو نفرض وجوده يمكن أن يقع حسنًا إذا تعَنْوَن بعنوان حسنٍ أو قبيح. فالفعل في الخارج غير حاملٍ لوصف معيّن خارجي يُسمى بالحسن أو القبح، إذ الوصفان اعتباريّان، تُعلّل بهما الحركات الاعتباريّة، فهما الغاية الأخيرة وخلافها[2] في الاعتباريّات. وهما عنوانا موافقة الفعل للكمال الأخير المقصود بالاعتبار، وإن شئت قلت بالنّظام الاجتماعيّ. وحينئذٍ، فالعقل هو مبدأ الإدراك الإنسانيّ من حيث إنّه واقع في ظرف الاعتبار ووعاء الاجتماع. وإن شئت قلت: إنّ العقل هو القضيّة المشهورة، كما قيل. فالمآل واحد»[3].

ولمزيد من التّوضيح، إنَّ العلّامة يرى: «حقيقة الأمر، أنّ [التّحسين والتّقبيح]، ونظائرهما، أمورٌ اعتباريّة وضعيّة لها أصلٌ حقيقيٌّ؛ وهو أنّ الإنسان وسائر الحيوانات الاجتماعيَّة ـ كلّ على قدره ـ في مسيره الحيويّ الذي لا يريد به إلّا إبقاء الحياة ونيل السّعادة، ناقصٌ محتاجٌ. ولذلك؛ يرفع جهات نقصه وحاجته

1- محمّد حسين أصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكافية، ج 2، ص 313.

2- كذا في المصدر الأصليّ. والمعنى: وهي على خلاف ذلك في الاعتباريّات.

3- محمّد حسين الطّباطبائيّ، حاشية الكفاية، ج 1، ص 113-111.

بأعماله الاجتماعيّة الصّادرة عن الشّعور والإرادة. وقد اضطرّه ذلك إلى وصف أعماله، والأمور التي تتعلَّق بها في طريق الوصول إلى غاية سعادته والتّجنّب عن شقائه، بأوصاف الأمور الخارجيّة، من حسنٍ وقبح، ووجوب وحرمة وجواز، وملك وحقّ، وغير ذلك... ويُجري فيها نواميس الأسباب والمسبّبات؛ فيضع في إثر ذلك قوانين عامّة وخاصّة، ويعتقد لذلك نوعًا من الثّبوت الذي يعتقده للأمور الحقيقيّة، حتّى يتمّ له بذلك أمر حياته الاجتماعيَّة. فترانا نعتقد أنَّ العدل حسنٌ كما أنَّ الورد حسن جميل، والظّلم قبيحٌ شأنه شأن المِيتة النّتنة كذلك... وعلى هذا القياس»[1].

إنَّ حقيقة موقف العلَّامة من الحسن والقبح هي اعتقاده بأنَّ الإنسان، بالقياس إلى غاية من الغايات التي يجعلها نصب عينيه، يُقدِّر، على أساس حاجاته الواقعيّة للوصول إلى تلك الغاية، الحسن والقبح. وعلى ضوء تلك الحاجات، يعدُّ فعلًا ما حسنًا وآخر قبيحًا. وكُلَّما كانت تلك الحاجة أوسع دائرة وأشمل، كان الحكم بالحسن أوسع دائرة وأشمل. ويمكن القول إنّ الحسن والقبح عند العلامة «الطباطبائيّ» اعتباريّان، بواسطة أمر واقعيّ. مثال ذلك العدالة التي تتّسم قيمة اجتماعيّة عامّة عند جميع النّاس، وكلّ فردٍ يمكنه الاستدلال على قيمتها الاجتماعيّة وعموم الحاجة إليها. ثمّ إنّ العلامة «الطّباطبائيّ» يعترف بإمكان وقوع الخطأ في تشخيص الغاية أو الغايات التي يتبنّاها النّاس. وبالخطأ في تشخيص الغاية يقع الخطأ في الحكم بالحسن أو القبح على بعض الأفعال. وهو يرى أنّ الاختلاف في الأحكام الأخلاقيّة يدخل من هذا الباب.

بعبارة أخرى، على الرّغم من اعتماد العلّامة «الطّباطبائيّ» منافرة الطّبع الإنسانيّ وملاءمته معيارًا لتقويم الحسن والقبح[2]، وانتهائه إلى اعتباريّة هذين المفهومَين وإمكان تغيّرهما، فإنَّه في ما يرتبط بالعدل والظّلم يعتقد أنَّ حسن الأوّل وقبح الثّاني مرتبطان بأغراض الإنسان الاجتماعيّة. ولذلك؛ يتّصف الحسن والقبح فيهما بالثّبات[3]. وفي تحليله لدوام الحكم بالحسن على العدالة وعمومه؛ يرى أنّ الإنسان يريد منفعته، ومن أجل الحصول على منفعته يريد انتفاع سائر النّاس، وفي سبيل

1- محمّد حسين الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص ص 123-121.

2- المصدر نفسه، ج 2، ص 108-107؛ محمّد حسين الطّباطبائيّ، الرّسائل السّبعة، ص 165.

3- محمّد حسين الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 11-9.

تحقّق مصلحة الجميع، يرغب في العدل الاجتماعيّ ويريده (عدّ الحسن والقبح للعدل والظّلم)[1]. هذا ويرى العلّامة أنَّ الذين يعتقدون بأنَّ الحُسن والقبح أمران يخضعان للتغيُّر والتّبدُّل يخلطونَ بين المصداق والمفهوم[2].

من جهته، يشترك الشّيخ «جوادي آملي» مع سائر العلماء في الاعتقاد بالحسن والقبح والذّاتيّ للأفعال، ويُرجع، مثل غيره، الحسن والقبح إلى العدل والظّلم، ويرى أنّ كلَّ فعلٍ ينطبق عليه عنوان العدل يكون حسنًا في حدّ ذاته. وأما الحُسن الفاعليّ، فإنّه يتوقّف على صدور الفعل عنه بالإرادة والاختيار من جهة، والمعرفة والوعي من جهة أخرى[3]. وهو يصوّر القضايا التي محمولها الحسن والقبح على النّحو الآتي: يتولّى العقل الحكم بثبوت الموضوع والمحمول في المرتبة الأولى. ثمّ بعد ذلك، وفي المرحلة الثّانية، يحتسب النّسبة والعلاقة بين المحمول والموضوع وينزّلهما منزلة الأمر الواقعيّ. وإذا كان الحسن، مثلًا، هو المحمول على موضوع مثل العدل، يبقى الموضوع والمحمول متّحدان، ويكون أحدهما للآخر ذاتيًّا اعتباريًّا، مع الالتفات إلى الاختلاف والتّفاوت بين ذاتيّ باب البرهان وذاتيّ باب الكلِّيّات الخمسة (إيساغوجي)[4].

لكنّ مسألتنا الأصليّة، في بحثنا هذا، ليست حسن العدل وقبح الظّلم؛ بل سائر الأحكام والقوانين، سواء كانت شرعيّة أو أخلاقيّة. ومثل هذا التّحليل يفي بالغرض في ما يرتبط بالعدل والظّلم، ولكن ننقل الكلام إلى سائر العناوين التي قد تكون موضوعًا لحكم شرعيّ، فإنّ الإشكال يتكرَّر ويظهر فيها مجدّدًا.

لقد قارب الشّهيد «مطهَّري» بحث العدل والظّلم في التّشريع الإسلاميّ من زاوية مختلفة. وفي هذا المجال، يرى أنَّ ربط العدل بالتّشريع والتّقنين على درجة عالية من الأهمّيَّة. وعليه؛ يُشكِّل العدل معيار معرفة القانون ونصابه. من هذا الباب، يدخل العقل على خطِّ التّشريع، ويكون مصدرًا لمعرفة الأحكام إلى جانب الكتاب والسُّنَّة، وقد كان الأمر كذلك فترة طويلة من فترات الاجتهاد الإسلاميّ[5].

1- محمّد حسين الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 208-206.

2- المصدر نفسه، ج 5، ص 10.

3- عبد الله جوادي آملي، محاسبه نفس، ص 61.

4- المصدر نفسه، ص 54.

5- مرتضى مطهّري، عدل إلهيّ، ص 38.

ويكتب في هذا المجال ما نصّه: «... على هذا، صارت المبادئ الآتية؛ مثل: مبدأ العدل، ومبدأ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة، وبالطّبع أصل الحسن والقبح العقليّين أو مبدؤهما، ومبدأ حجّية العقل بوصفه قاعدة وجزءًا أساسيًّا من البنية التّحتية للفقه الإسلاميّ الشّيعيّ، كلّها معتبرة وحجّة في الفقه الشّيعيّ، واستعاد أصل العدل موقعه وتأثيره في الاستنباط الفقهيّ»[1].

إذا كان مراد الشّهيد «مطهَّري»؛ أنَّ أصل العدل وأصل تبعيَّة الأحكام للمصالح والمفاسِد مُتَّحدا المضمون، فنحن نرى أنَّ هذا الكلام محلّ إشكال. وإذا تجاوزنا، وغضضنا النّظر عن الشّكّ في صلاحيَّة العدالة وجعلها محكًا ومعيارًا عامًّا للواجبات والمُحرَّمات، فإنَّ هذه الرّؤية لها تبعاتها التي تترتَّب عليها. وأولى هذه التّبعات أنَّ موافقة الشّهيد «مطهَّري» في مبناه ستؤدّي إلى أنْ لا تكون العدالة شرعيّة وبعديّة؛ بل ستكون بالمعنى العرفيّ الذي يفهمه النّاس. وبالنّتيجة، فإنّ الموافقة على هذا المبتنى تفضي إلى الموافقة على تغيير مصاديق العدالة التي بعضها، على الأقلّ، أحكام شرعيَّة وتشريعات إلهيَّة. ولن يقتصر الأمر على الأحكام الاقتصاديّة والسّياسيّة. وهذا ما صنّفناه مشكلة في تقويم مجال الأحكام.

أمّا الإشكال الثّاني، فهو أنّ هذا الكلام المنقول عن الشّهيد «مطهّري» لا ينسجم مع المباني التي أسّسها ودافع عنها في كتبه؛ مثل كتاب: «نظام حقوق المرأة في الإسلام»؛ وذلك لأنّه لم يُعلّل عددًا مِنَ الأحكام الخاصّة بالمرأة بالعدالة ولم يرجعها إليها؛ بل نلاحظ أنَّه ناقش الفهم العرفيّ للعدالة في أحكام عِدَّة؛ من قبيل الحقّ في الطّلاق، وتعدُّد الزّوجات، والزّواج المؤقَّت... من جهة ثالثة، إنَّ الأمثلة التي يطرحها الشّهيد «مطهّري» لتوضيح نظرته إلى العدالة هي، في الأعمّ الأغلب، من ميدانَيّ السّياسة والاقتصاد[2]. ولكنّ أمثلة هذه الأحكام الجزئيّة لا تثبت أنّ العدالة هي الغاية والعلّة للتّشريع. وعليه؛ فإنّ الرّبط بين هذه الأحكام ومبحث الحسن والقبح لا يجدي نفعًا.

1- مرتضى مطهّري، عدل إلهيّ، ص 34.

2- المصدر نفسه، ص 35.

العدالة والتّساوي في قوانين النّساء والأُسرَة في رؤية بعض المفكّرين

يمكن الإشارة إلى أنَّ كُلًّا من العلّامة «الطّباطبائيّ» والشّهيد «مطهَّري» هما اثنَان من مِنْ علماء الفترة المعاصرة الذين أظهروا اهتمامًا وحساسيَّة تُجاه قضيَّة العدالة، وحاولوا تشييد نظريَّة في العدالة. ويمكن أن ندَّعي أنَّ تحليل العلّامة «الطّباطبائيّ» للعدالة يشتمل على فالقٍ نظريّ، أو فلنقل على انفصال وقطيعة نظريَّة. فمن جهة، لم يُتابع العلَّامة بحثه الفلسفيّ–الإناسيّ (الأنثروبولوجيّ) حول طبيعة الرّجل والمرأة ومعيار الاختلاف بينهما، ومن جهةٍ أخرى، لم يتجاوز في بحثه عن العدالة سطح التّعريف الرّسميّ وينتقل إلى العمق. ولعلَّ كلامه من هذه الزّاوية، وبلحاظ تنظيريّ (theoretic)، أقلّ كمالًا ودقَّة من كلام الشّهيد «مطهَّري» الذي سعى في تشييده لرؤيته عن العدالة إلى بيانِ منطق الاختلاف والتّفاوت بين الرّجل والمرأة، بوساطة التّنظير الفلسفيّ. أمَّا العلَّامة «الطّباطبائيّ»، فقد استند إلى النّصوص والخطاب لتسويغ الاختلاف بين الطّرفَين.

على الرّغم من اختلاف منطق توزيع الحقوق في العدالة الاجتماعيَّة عن منطقِ العدالة القانونيَّة والحقوقيَّة الإسلاميَّة، فإنَّ العلّامة «الطّباطبائيّ» استفادَ من التّعبيرَين لتبيين معيار عدم التّساوي في العدالةِ ووجه استحقاق الحقوق والاختلاف بين الجنسَين. فهو في تعريفه للعدالة والتّساوي المرتبط بحقوق الجنسَين، يتحدَّث عن الوزن والعدالة الاجتماعيَّين، وهو موضوع وقضيَّة مهمَّة في الفلسفة السّياسيَّة. فمنذ القِدَم، بُنِيَ التّمييز بين الجنسَين وتوزيع الحقوق بينهما، على قاعدتَين وأساسَين، هما: الامتيازات الاكتسابيَّة، والاختلافات التّكوينيَّة في القدرات الجسميَّة بين الأعراق والأجناس. والأساس الأخير كان، بدءًا من القرن التّاسع عشر والعشرين، محلَّ مناقشة لدى تيّارات وتوجّهات متنوّعة. ومن هذا المدخل يَدلف العلَّامة إلى العدالة الحقوقيَّة في القراءة الدّينيَّة[1].

إنَّ عدم التّمييز بين ساحتَيّ العدالة يجعل الاستدلال مشوَّشًا، ومُهدَّدًا بالنَّقد النّظريّ. فالنّظام الحقوقيّ في القراءةِ الدّينيَّة هو نظامٌ إلهيٌّ وثابتٌ إلى درجةٍ كبيرة. ويُربط هذا النِّظام الحقوقيّ والقانونيّ بالنّظام الأحسن الإلهيّ، والحكمة الإلهيَّة... وإذا عملنا على ربط هذا النّظام بالعدالة، بغضِّ النَّظر عن صحَّة من عدمه، عندها سنضطرّ إلى تبنّي معنًى شرعيٍّ للعدالة أصوله ثابتة، لا تقبل التّغيير بسهولة. والقوانين

1- محمّد حسين الطّباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 274.

التي تنجم عن هذه الأصول موسومة بهذه السِمَة من الثّبات أيضًا. والتّفاوت في الحقوقِ بين الجنسَين سيبقى ثابتًا، والحال أنَّ العدالة الاجتماعيَّة مرتبطة إلى درجةٍ كبيرة بحالات الإنسان وأوضاعه من حيثُ هو كائنٌ مختارٌ، ومرتبطة أيضًا بالبُنَى الاجتماعيَّة التي هي عرضةٌ للتّغيير. ووجود مثل هذه التّغييرات في حياةِ النّساء مشهودة وواضحة.

بناءً عليه، إذا تغيَّر الوزن الاجتماعيّ وميزان التّأثير الخاصّ بالنّساء، ينبغي أنْ نتخلَّى عن النّظام الحقوقيّ القائم على التّمييز بين الرّجل والمرأة على أساس الوزن الاجتماعيّ السّابق. وترتفع أهمّيَّة هذا التّحليل عندما نلاحظ أنَّ العلَّامة «الطّباطبائيّ» يُقرُّ بتغيُّر مصاديق العدالة عبر التّاريخ.

من باب المثال، يبني العلَّامة «الطّباطبائيّ» موقفه مِنْ كَوْن القضاء منصبًا ذكوريًّا خاصًّا بالرّجال، بسبب السِمَة العاطفيَّة الغالِبَة على المرأة، والحال أنَّ التّحوُّلات التي طرأت على أمر القضاء، من قبيل: دراسة العلوم المرتبطة بالقضاء، وعِلم الجريمة وأساليب اكتشاف المُجرِم، وغير ذلك من العناصر المساعِدَة في الحكم؛ كلّ هذه الأمور تجعل من تربية قاضيات أمرًا ممكنًا لا تَحُول دونَه الخصائَص الطّبيعيَّة التي يتَّصِفْنَ بها. أمَّا إذا ثَبَتَ وجودُ نصّ صريح يمنعُ المرأة من تولّي منصب القضاء، ويُلقي هذه المهمَّة على عاتِقِ الرِّجالِ، وأنَّه لا دَخْلَ للعاطفة وحيلولتها دون القضاء العادل، ففي هذه الحال لا تتحقَّقُ العدالة، ولا ينفع مفهوم الوزن الاجتماعيّ المتساوي أو المختلف بين الجنسَين. وهو يُرجِعُ الأحكام إلى الاختلاف في الطّبيعة، ويبني الاختلاف بين النّساء والرّجال في الأحكام على القاعدتَين المذكورتَين آنِفًا، وفي الوقت عينه يرى أنَّ هذا النّظام الحقوقيّ عادلٌ. وهو أيضًا يفسِّر العدالة بالتّساوي ويستوحي نظرته إلى العدل من الشّرع.

بناءً على ما سبق، فإنَّ تحليله للعدالة ليس تحليلًا تبيينيًّا؛ بل تحليل تسويغيٌّ، والتّعريف الذي يتبنَّاه للعدالة هو تعريف مضيّقٌ، ومؤدَّاه أنَّ كلَّ ما تُقرُّه الشّريعة من توزيعٍ للحقوق والتّكاليف بين الرّجل والمرأة هو توزيعٌ عادلٌ مهما كان؛ لأنَّ الشّريعة هي التي أقرَّته وأَوْصَت به. ومن النّتائج التي تترتّب على رؤية العلّامة «الطّباطبائيّ» عدم الاقتصار في التّقنين والتّشريع على الموارد التي ورد النّصُّ فيها على الاختلاف والتّفاوت بين النّساء والرّجال في الحقوق وشمول هذا التّفاوت لساحات التّقنين وبناء المؤسّسات، وهذا يعني تضخُّم حالات التّفاوت والتّمييز.

وبالنّظر إلى ثبات الشّريعة، فإنَّ أشكال التّفاوت هذه لا يمكن المساس بها أو تغييرها.

هذا والحال أنَّ الأيسر والأسهل من كلِّ ما تقدَّم هو عدم إرجاع الأحكام والقوانين الخاصَّة بالنّساء والرّجال إلى العدالة؛ وذلك لأنّ تنوُّع الملاكات ومعايير تقويم الأحكام يفسح المجال في طرح مسوَّغات للتّفاوت والاختلاف. ودليلنا على هذه الدّعوى هو أنَّ كلَّ حكم يمتاز به الرّجل عن المرأة، أو العكس، أو يتّحدان فيه، له منطقه الخاصّ بهً، وليس بالضّرورة أن يكون كلّ حكم قابلًا للوصف بأحدِ الوصفَين: «العدل» أو «الظّلم». ومن جهة أخرى، عندما تكون «العدالة» هي المعيار الوحيد لتقويم الأحكام والحكم عليها، فهي تصلح للتّوسعة والتّضييق، وهذا له آثاره ونتائجه؛ وذلك لأنَّ الاستناد إلى «العدالة» لتبيين الأحكام وتفسيرها يطرح على الدّوامِ احتمال تغيير الحكم عندما لا يكون مطابقًا للعدالة المفترضة.

النّتائج

إنَّ البحث في الأحكام الشّرعيَّة ينبغي أنْ يكون خارج دائرة «العدالة» بالمعنى الاصطلاحّي، ولا ينبغي أن تكون «العدالة» بمعناها الرّائج والمُتداوَل المعيار الوحيد لتقويم الأحكام والحكم عليها. وثَمَّة شواهد عدَّة عرضناها في هذه الدِّراسة، في مجالات متنوّعة، تُعلِّل بعض الأحكام الشّرعيَّة ولا تُشير إلى «العدالة» بوصفها علّة للحكم أو مَلاكًا له. وبعض هذه الأحكام ذو طابع سياسيّ واقتصاديّ، وبعضها في مجال الحقوق الفرديَّة؛ مثل حقوق الزَّوجات في حال التّعدُّد.

لا يعني هذا الكلام أبدًا اتِّصاف التّشريع الإسلاميّ بالظّلمِ؛ وذلك لأنَّ العلاقة بين العدل والظّلم، بحسب مصطلح علم المنطق، علاقة «المَلَكة وعدمها»، فحيث لا يصحّ وصفُ أمرٍ أو فعل بأنَّه عدلٌ لا يَصْدق عليه الظّلم ولا يصحّ وصفه به[1]. وكلّ حكم من الأحكام الشَّرعيَّة شُرِّع بناءً على ملاكٍ خاصٍّ به، ولأجل تحقيق مصلحة مُحدَّدة أو دفع مفسدةٍ كذلك، وقياس جميع الأحكام بمقياس «العدالة»

1- وقد أوضحنا، في هامش سابق، أنَّ حال العدل والظّلم تشبه حال العمى والبصر؛ فالحجر لا يُوصَف بأنَّه أعمى (عدم البصر) وإنْ كان البصر معدومًا فيه؛ لأنّ البصر مَلَكَة لا تقبل الوجود والصّدق على الحجر، فلا ينطبق العمى في حالة عدمها. (المترجم)

وحدها غير صحيح، ويضع التّشريع الإسلاميّ في مواجهة النّظرة المعاصرة إلى الحقوق والقوانين.

وقد بيَّنَّا في هذه الدّراسة بالتّفصيل الفروض المُسبَقَة الكلاميَّة والأصوليَّة التي أدَّت إلى دخول مفهوم «العدالة» بالصّورة التي دخل بها إلى ساحة الشّريعة والفقه، وناقشنا المناشئ التي أدّت إلى هذا الدّخول. والنّتيجة التي انتهينا إليها هي أنَّ عدم إرجاع الأحكام والقوانين المرتبطة بالرّجال والنّساء إلى «العدالة»، يُسهِّل عمليَّة تقويمها والنّظر فيها، ويفتح الباب أمام تسويغات متنوّعة للتّفاوت بين النّساء والرّجال في الأحكام والقوانين. ومستندنا في هذه الدّعوى هو أنَّ كلَّ حكم من الأحكام المشتركة والمختلفة له منطقه الخاصّ، ولا شيء يُلزم الباحث أو الفَقيه بالنّظر إلى هذه الأحكام بمنظار «العدالة» و«الظّلم» فقط.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع باللّغة الفارسية

- بهـرام اخـوان كاظمـي، عدالـت در انديشـه‌هاى سياسـى اسـلام، قـم، بوسـتان كتـاب، 1386 هـ.ش.
- جـوادى آملـي، عبـد اللـه، «محاسـبه نفـس»، مجلـة: پاسـدار اسـلام، 1377 هـ.ش.، العـدد 202، 14ـ17.
- حكيمي، محمّد رضـا، ، محمـد، علـى، الحيـاة، احمـد آرام، تهـران، دفتـر نشـر فرهنـگ اسـلامى،1380 هـ.ش.
- سـيد محمـد حسـين طباطبايـى، اصـول فلسـفه و روش رئاليسـم، قـم، مركز بررسـى هـاى اسـلامى، 1397 هـ.ش.
- سـيد محمـد حسـين طباطبايـى، الميـزان فـى تفسـير القـرآن، بيـروت، اعلمـى، 1390 هـ.ش.
- سـيد محمـد حسـين طباطبايـى، حاشـية الكفايـة، قـم، بنيـاد علمـى فرهنگـى علامـه طباطبايـى، لا تاريـخ.
- سـيد محمـد حسـين طباطبايـى، رسـايل سـبعه، قـم، بنيـاد علمـى فرهنگـى علامـه طباطبايـى، 1362 هـ.ش.
- علـي اكبريـان، حسـنعلى، قاعـده عدالـتّ در فقـه امامیـه: گفتگـو بـا جمعـى از اسـاتيد حـوزه و دانشـگاه، قـم، پژوهشـگاه علـوم و فرهنـگ اسـلامى، 1386 هـ.ش.
- محمّـد اركـون، انسـانگرايى در تفكر اسـلامى، احسـان موسـوى خلخالـى، تهران، طـرح نقـد، 1395 هـ.ش.
- محمّد بن عليّ ابن بابويه، علل الشّرائع، قم، داورى، 1385 هـ.ش.
- محمّـد بـن علـيّ ابـن بابويـه، علـل الشّـرائع، محمـد جـواد ذهنـى تهرانـى، قـم، مؤمنيـن، 1380 هـ.ش.
- محمّـد حسـين أصفهانـيّ، نهايـة الدرايـة في شـرح الكفايـة، بيـروت، مؤسسـه آل البيـت لإحيـاء التّـراث، 1429 هـ.ق.
- مرتضى مطهّري، عدل إلهيّ، قم، صدرا، 1394 هـ.ش.

- مرتضـى مطهّـري، مجموعـه آثـار اسـتاد شـهيد مطهـرى، قـم، صـدرا، 1372 هـ.ش.
- مرتضى مطهّري، يادداشتهاى استاد مطهرى، تهران، صدرا، 1390 هـ.ش.
- مـكارم شـيرازى، ناصـر و جمعـى از نويسـندگان، تفسـير نمونـه، تهـران، دار الكتـب الإسـلاميّة، 1371 هـ.ش.

المراجع باللّغة الأجنبيّة

- Rowls, John, A theory of justice, Harvard, Harvard College press, 1990.
- Sandel Michael J, Liberalism and the limits of justice, Cambridge, Cambridge university press, 1998.

وثائق ترويج الشّذوذ ومناهضته*

لـم تكتـفِ الولايـات المتّحـدة، ومعهـا دول أوروبيَّـة عـدَّة، بتشـريع الشّـذوذ فـي مجتمعاتهـا، بعدمـا عملـت حتّى على إرغـام الأطفـال فـي المـدارس على تقبُّـلِ فكـرة الشّـذوذ، وعلى تعلّمهـا فـي الكتـب المدرسـيّة، وعلى المشـاركة في ممارسـة أنشـطة وفي رفع أعـلام، فـي مناسـبات مؤيِّـدة للشّـذوذ. لـم تكتـفِ الـدّول الغربيّـة بهـذه الممارسـات؛ بـل عملـت، أيضـاً مـن خـلال مـا أطلقت عليـه مبـادئ، وعهـود، ووثائقَ، لتشـريع الشّـذوذ وحمايتـه ودعمـه حتّى خـارج الغـرب، فـي أيِّ بلـد مـن بلـدان العالـم.

لـم يأبـه الغـرب إلى مـا هـو معلـوم مـن حقـوق الـدّول فـي تنوُّعِهـا الثّقافـيّ، والتـي لا تتَّفـق مـع هـذا التّوجّـه الغريـب لإرغـام النّـاس على تقبُّـلِ الشّـذوذ. ففي معظـم مجتمعات العالـم وشـعوبه قِيَـم دينيَّـة وأخلاقيَّـة وعـادات وتقاليـد لا تقبَل الشّـذوذ، ولا تسـمح أصلًا لا بالاعتـراف بـه، ولا حتَّـى بالتّشـريع للجمعيَّـات أو الهيئـات التـي تُـروّج لـه أو تدَّعـي حمايـة الشّـاذّين أو مـا يُطلـق عليـه «مجتمـع الميـم». وهـا هـي مذكّـرة الرّئيـس بايـدن لدَعـم الشّـذوذ تؤكّـد: «سـنواصل التّعامـل مـع الحلفـاء والشّـركاء لتعزيـز حقـوق الإنسـان لأفـراد مجتمـع الميـم هنـا فـي الولايـات المتّحـدة، وفـي جميـع أنحـاء العالـم».

يتعمّـد الخطـاب الغربـيّ فـي ترويجـه للشّـذوذ اسـتخدام مصطلحـات تُثيـر الجوانـب العاطفيّـة والإنسـانيّة تُجـاه الشّـاذين، إذ يحـقّ لـكلِّ فـرد، كمـا جـاء فـي وثيقـة بايـدن المرفقـة، «التّمتّـع بالكرامـة والمسـاواة، بغـضِّ النّظـر عـن هُويَّتـه أو مَـن يحـبّ أو كيفيَّـة

* الوثائق من إعداد وترجمة مركز الاتّحاد للأبحاث والتّطوير، بيروت.

تحديد هُويّته». فتتحوَّل قضيَّة الشّذوذ إلى حقوق إنسان، وإلى قضيَّة حبّ ومساواة، وإلى حقِّ الإنسان في أنْ يختار من يُحبّ.

لم يَعْبَأ كثيرون في المجتمعات غير الغربيَّة بمثل هذا التّلاعب العاطفيّ بالمفردات والمصطلحات، ولم يتراجعوا أمام التّهديد بفرض العقوبات ووقف المساعدات. فها هو برلمان العراق يدرس مشروع قرار لتجريم الشّذوذ، كما وقفت دولة مثل أوغندا في أفريقيا، ضدَّ الشّذوذ وأصدرت القوانين، في وثيقة منشورة تمنع ممارسته. ولم يتراجع الرّئيس الأوغنديّ أمام حَمَلات التّنديد الغربيّة من منظّمات حقوق الإنسان الدوليّة. وها هو الرّئيس الرّوسيّ فلاديمير بوتين يصدر بدوره وثيقة تعديلات للسّياسة الثّقافيّة للدّولة الرّوسيّة، «يدعو فيها إلى تهيئة الظّروف لتنشئة الأطفال ونموّهم على أساس القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة وحماية مصالح الأطفال»، و«حماية القيم العائليّة التّقليديّة ومؤسّسة الزّواج بصفتها اتّحادًا بين رجل وامرأة».

تُحاول ماكينة الإعلام الغربيّ ومؤسّساته الفنِّيّة والدّعائيّة والدّيبلوماسيَّة والسّينمائيّة وسواها الإيحاء بأنَّ العالم كلّه مؤيِّد للشّذوذ ومتعاطِف مع الشّاذين. لكنَّ الوثائق المرفقة تُثبت أنَّها محاولات مخادعة، وأنَّ العالَم من أفريقيا إلى روسيا والصّين، إلى المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة، هو على نقيض ذلك تمامًا، يرفض الشّذوذ ويتمسَّك بنموذج الأسرة الإنسانيَّة من رجل وامرأة. وحتَّى في الغرب نفسه، يتبيَّن يومًا بعد يوم أنَّ أكثر النّاس والأُسَر غير موافقين على هذا الإكراه على تقبُّلِ الشّذوذ والانحراف.

إدارة التّحرير

مشروع بايدن لنشر الشّذوذ حول العالم

مذكّـرة بشـأن النّهـوض بحقـوق الإنسـان للمثليّـات والمثليّيـن ومزدوجـي الميـل الجنسـيّ والمتحوّليـن جنسـيًّا والعابريـن للجنـس فـي جميـع أنحـاء العالـم[1]

البيت الأبيض 4 فبراير/ شباط 2021م[2]

تؤكِّـد هـذه المذكّـرة مـن جديـد، وتكمـل المبـادئ المنصـوص عليهـا فـي المذكَّـرة الرّئاسـية المؤرَّخـة فـي 6 ديسـمبر/ تشـرين الثّانـي 2011م، حـول المبـادرات الدوليّـة للنّهـوض بحقـوق الإنسـان للمثليّـات والمثليّيـن ومزدوجـي الميـل الجنسـيّ والمتحوّليـن جنسـيًّا. وجَّهـت تلـك المذكـرة، لأوَّل مـرَّة، لـلإدارات والـوكالات التّنفيذيّـة العاملـة فـي الخـارج لضمـان أن تعمـل دبلوماسـيّة الولايـات المتّحـدة والـوكالات الخارجيّـة علـى تعزيـز وحمايـة حقـوق الإنسـان للمثليّـات والمثليّيـن ومزدوجـي الميـل الجنسـيّ والمتحوّليـن جنسـيًّا فـي كُلِّ مـكان. وتسـتند هـذه المذكّـرة إلـى هـذا الإرث التّاريخـيّ، وتحديـدًا تحديـث مذكّـرة 2011م.

يجـب معاملـة جميـع البشـر باحتـرام وكرامـة، ويجـب أن يكونـوا قادريـن علـى العيـش مـن دون خـوف، بغـضّ النّظـر عمَّـن هـم أو مَـن يُحبّـون. فـي جميـع أنحـاء العالـم، بمـا فـي ذلـك هنـا فـي مجتمعنـا. يناضـل النّشـطاء الشّـجعان مـن المثليّـات والمثليّيـن ومزدوجـي الميـل الجنسـيّ والمتحوّليـن جنسـيًّا والعابريـن للجنـس (LGBTQI+) مـن أجـل المسـاواة فـي الحرّيّـة بموجـب القانـون، والتّحـرُّر مـن العنـف، والاعتـراف بحقـوق الإنسـان الأساسـيّة الخاصَّـة بهـم. تنتمـي الولايـات المتّحـدة إلـى طليعـة هـذا النّضـال. نصـرّح علانيّـة، ونقـف بقـوَّة مـن أجـل قِيَمنـا العزيـزة. يجـب أن تكـون سياسـة الولايـات المتّحـدة هـي السّـعي لإنهـاء العنـف والتَّمييـز علـى أسـاس الخيـار الجنسـيّ أو الهُويّـة الجنسـيّة أو التّعبيـر عـن ذلـك، أو الخصائـص الجنسـيّة. ومثالنـا هـو القيـادة بقـوَّة فـي قضيّـة النّهـوض بحقـوق الإنسـان للعابريـن جنسـيًّا (LGBTQI+) حـول العالـم.

1- المصدر: مركز الاتّحاد للأبحاث والتّطوير، تاريخ الإصدار: 14 تشرين الثّاني/ نوفمبر 2022.

2- https://www.whitehouse.gov/briefing-room/presidential-actions/2021/02/04/memorandum-advancing-the-human-rights-of-lesbian-gay-bisexual-transgender-queer-and-intersex-persons-around-the-world/

من خلال هذه المذكّرة، أوجِّه جميع الوكالات العاملة في الخارج للتّأكّد من أنَّ دبلوماسيّة الولايات المتّحدة والمساعدات الخارجيّة تُعزِّز حقوق الإنسان الخاصَّة بأفراد مجتمع الميم وتحميها. على وجه التّحديد، أوجِّه الإجراءات التّالية، بما يتوافق مع القانون المعمول به:

أوّلًا: مكافحة تجريم الـ (LGBTQI+) الوضع أو السّلوك في الخارج

تُوجَّه الوكالات العاملة في الخارج لتعزيز الجهود الحاليَّة لمكافحة تجريم الحكومات الأجنبيّة لوضع (LGBTQI+) أو سلوكهم، وتوسيع الجهود لمكافحة التَّمييز ورهاب المثليّة الجنسيّة ورهاب المتحوّلين جنسيًّا والتّعصّب على أساس وضع (LGBTQI+) أو سلوكهم. يتعيَّن على وزارة الخارجيّة، سنويًّا، في جزء من التّقرير السّنويّ المقدَّم إلى الكونغرس، وفاقًا للقسمين 116 (د) و502 (ب) من قانون المساعدة الخارجيّة للعام 1961 (22 U.S.C. 2151n (d)) و2304 (ب)، تقديم تقرير عن انتهاكات حقوق الإنسان التي يتعرَّض لها أفراد مجتمع الميم على مستوى العالم. يجب أن تتضمَّن هذه التّقارير قوانين مكافحة (LGBTQI+)، بالإضافة إلى العنف والتَّمييز اللّذين يرتكبهما كلّ مِنَ الجهات الفاعلة الحكوميّة وغير الحكوميّة ضِدَّ الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا.

ثانيًا: حماية المهدّدين والمعرَّضين للخطر من مجتمع الميم واللّاجئين وطالبي اللّجوء

يواجه الأشخاص من مجتمع الميم الذين يلتمسون اللّجوء من العنف والاضطهاد تحدِّيات هائلة. من أجل تحسين الحماية للّاجئين وطالبي اللّجوء من مجتمع الميم في جميع مراحل النّزوح، يجب على وزارتَيّ الخارجيّة والأمن الدّاخليّ تعزيز جهودهما المستمرَّة لضمان حصول اللّاجئين وطالبي اللّجوء من مجتمع الميم، على قدم المساواة، على الحماية والمساعدة في اللّجوء، ولا سيّما في البلدان الأولى. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن تضمن وزارات الخارجيّة والعدل والأمن الداخليّ توفير التّدريب المناسب حتَّى يتمكّن موظّفو الحكومة الفيدراليّة ذات الصّلة والشّركاء الرّئيسون من تحديد الاحتياجات الخاصَّة للّاجئين وطالبي اللّجوء من مجتمع الميم (LGBTQI+)، والاستجابة لها بشكل فعَّال، بما في ذلك توفيرهم المساعدة الكافية والتّأكّد من أنَّ الحكومة الفيدراليّة تتَّخذ جميع الخطوات المناسبة؛ مثل الاستخدام المتزايد المحتمل لإحالات السّفارة

ذات الأولويّة الرّقم 1؛ لتحديد إعادة توطين الأشخاص المعرّضين للخطر بشدَّة وتسريعه، ممّن لديهم احتياجات حماية عاجلة.

ثالثًا: المساعدة الخارجيّة لحماية حقوق الإنسان وتعزيز عدم التَّمييز

يجب على الوكالات المعنيَّة بالمساعدات الأجنبيّة وبرامج التّنمية أن توسّع من جهودها المستمرَّة لضمان مشاركة الحكومة الفيدراليّة المنتظمة مع الحكومات والمواطنين والمجتمع المدنيّ والقطاع الخاصّ؛ لتعزيز احترام حقوق الإنسان لأفراد مجتمع الميم ومكافحة التَّمييز. يجب على الوكالات المعنيّة بالمساعدات الأجنبيّة وبرامج التّنمية أن تنظر في تأثير البرامج التي تموّلها الحكومة الفيدراليّة على حقوق الإنسان، بما في ذلك حقوق الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا والعابرين جنسيًّا، عند اتّخاذ قرارات التّمويل، حسب الاقتضاء، وبما يتَّفق مع القانون المعمول به.

رابعًا: ردود الولايات المتّحدة السّريعة والهادفة على انتهاكات حقوق الإنسان ضِدَّ الأشخاص المثليّين في الخارج

ستقود وزارة الخارجيّة مجموعة دائمة، مع تمثيل مناسب بين الوكالات، للمساعدة في ضمان استجابة الحكومة الفيدراليّة السّريعة والهادفة للحوادث الخطيرة التي تُهدّد حقوق الإنسان الخاصّة بأفراد مجتمع الميم في الخارج. عندما تتحرَّك الحكومات الأجنبيّة لتقييد حقوق الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا (LGBTQI+)، أو تفشل في إنفاذ الحماية القانونيّة المعمول بها، وتاليًا تساهم في مناخ من التّعصّب، يجب على الوكالات العاملة في الخارج النّظر في الاستجابات المناسبة، بما فيها استخدام مجموعة كاملة من الأدوات الدّبلوماسيّة والمساعدة عند الاقتضاء، والعقوبات الماليّة، وقيود التّأشيرات والإجراءات الأخرى.

خامسًا: بناء تحالفات مع الدّول ذات التّوجّه المشترك وإشراك المنظّمات الدوليّة في مكافحة التَّمييز ضدّ مجتمع الميم

العلاقات الثّنائيّة مع الحلفاء والشركاء، وكذلك المنتديات المتعدّدة الأطراف والمنظّمات الدوليّة، هي وسائل أساسيّة لتعزيز احترام حقوق الإنسان للأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا وحرّيّتهم، وجلب الاهتمام العالميّ لهذه الأهداف. يجب على الوكالات العاملة في الخارج تعزيز العمل الذي قامت به، وبدء جهود إضافيّة مع الدّول الأخرى، على المستوى الثّنائيّ وفي داخل المنتديات

المتعدّدة الأطراف والمنظّمات الدوليّة، من أجل:

- مكافحة التَّمييز على أساس وضع مجتمع الميم أو سلوكه.
- توسيع عدد البلدان الرّاغبة في دعم حقوق الإنسان الخاصَّة بأفراد مجتمع الميم، والدّفاع عنها.
- تعزيز دور دعاة المجتمع المدنيّ، ومن ضمنها المنتديات متعدّدة الأطراف، نيابة عن حقوق الإنسان للمثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا والعابرين للجنس.
- تعزيز سياسات المؤسّسات المتعدّدة الأطراف وبرامجها، بما في ذلك ما يتعلَّق بحماية اللّاجئين وطالبي اللّجوء من المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا.

سادسًا: إلغاء السّياسات غير المنسجمة والإبلاغ عن التّقدّم المحرز

في غضون 100 يوم من تاريخ هذه المذكّرة، أو في أقرب وقت ممكن بعد ذلك، يجب على جميع الوكالات العاملة في الخارج مراجعة الخطوات لإلغاء أيّ توجيهات أو أوامر أو لوائح أو سياسات أو توجيهات غير متوافقة، واتّخاذها حسب الاقتضاء، وبما يتَّفق مع القانون المعمول به في مذكَّرة التّفاهم، بما في ذلك تلك الصّادرة في المدَّة من 20 يناير/كانون الثّاني 2017م إلى 20 يناير/كانون الثّاني 2021م. يجب على رؤساء هذه الوكالات أيضًا، في غضون 100 يوم من تاريخ هذه المذكّرة، تقديم تقرير إلى الرّئيس عن التّقدّم المحرز في تنفيذ هذه المذكّرة والتّوصية بفرص وإجراءات إضافيّة للنّهوض بحقوق الإنسان لأفراد مجتمع الميم في جميع أنحاء العالم. يجب على كُلِّ الوكالات العاملة في الخارج إعداد تقرير في غضون 180 يومًا من تاريخ هذه المذكرة، وسنويًّا بعد ذلك، عن التّقدّم الذي تحرزه نحو تقدّم هذه المبادرات. يجب على جميع هذه الوكالات تقديم هذه التّقارير إلى وزارة الخارجيّة، والتي ستجمع تقريرًا عن التّقدّم الذي أحرزته الحكومة الاتّحاديّة في دفع هذه المبادرات لإحالتها إلى الرّئيس. يجب على وزارة الخارجيّة إرسال نسخة من التّقرير السّنويّ المجمّع للكونغرس والجمهور.

سابعًا: التّعاريف

أ- لتحقيق أهداف هذه المذكّرة، تشمل الوكالات العاملة في الخارج وزارات الخارجيّة، والخزانة، والدّفاع، والعدل، والزّراعة، والتّجارة، والعمل،

والصّحّة والخدمات البشريّة، والأمن الداخليّ، والوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة (USAID)، ومؤسّسة تمويل التّنمية الدوليّة الأمريكيّة (DFC)، ومؤسّسة تحدّي الألفيّة، ومصرف التّصدير والاستيراد بالولايات المتّحدة، ومكتب الممثّل التّجاريّ للولايات المتّحدة، والوكالات الأخرى التي قد يعيّنها الرّئيس.

ب- لأغراض هذه المذكّرة، تشمل الوكالات المعنيّة بالمساعدات الخارجيّة والمساعدات وبرامج التّنمية وزارات الخارجيّة، ووزارة الخزانة، والدّفاع، والعدل، والزّراعة، والتّجارة، والعمل، والخدمات الصّحيّة والإنسانيّة، والأمن الداخليّ، الوكالة الأمريكيّة للتّمية الدوليّة، و(DFC)، و(MillenniumChallenge Corporation)، و(Export-Import Band of the United States)، ومكتب الممثّل التّجاريّ للولايات المتّحدة، والوكالات الأخرى التي قد يعيّنها الرّئيس.

ثامنًا: أحكام عامّة

أ- لا يوجد في هذه المذكّرة ما يمكن تفسيره على أنّه يضعف أو يؤثّر بطريقة أخرى على:

- السّلطة الممنوحة بموجب القانون لإدارة تنفيذيّة أو وكالة أو رئيسها.
- مهامّ مدير مكتب الإدارة والميزانيّة، أو الإدارة أو التّشريعات.

ب- تنفَّذ هذه المذكّرة بما يتّفق مع القانون المعمول به ورهنًا بتوافر الاعتمادات.

ج- لا تهدف هذه المذكّرة إلى إنشاء أيّ حق أو منفعة، موضوعيّة أو إجرائيّة، قابلة للتّنفيذ بموجب القانون أو الإنصاف من قبل أيّ طرف ضدَّ الولايات المتّحدة أو إداراتها أو وكالاتها أو كياناتها أو مسؤوليها أو موظّفيها، أو الوكلاء، أو أيّ شخص آخر.

د- وزير الخارجيّة مفوَّض وموجّه لنشر هذه المذكّرة في السّجلّ الفيدراليّ.

جوزيف ر. بايدن الابن

البرنامج الأمريكيّ لنشر الشّذوذ في المدارس «دمج (LGBTQI+) اعتبارات في البرمجة التّعليميَّة»[1]

المصطلحات والاختصارات

1. «المعلّمون»:

يشير المصطلح إلى جميع المتخصّصين في مجال التّعليم والمساعدين المهنيّين العاملين في البيئات التّعليميَّة، بدءًا من مرحلة ما قبل الابتدائيّ وحتّى التّعليم العالي، بمن فيهم مديرو المدارس، أو غيرهم من رؤساء المدارس والمعلّمين وأعضاء هيئة التّدريس، وكذلك أعضاء هيئة التّدريس المحترفين؛ مثل: الموظّف المُشارِك في تطوير المناهج الدّراسيَّة وتطوير طاقم العمل، أو تشغيل المكتبة وإدارة الإعلام ومراكز الكمبيوتر، وموظّفي خدمات دعم التّلاميذ؛ على سبيل المثال: مستشارو التّوجيه، والممرّضات، وأخصّائيُّو أمراض النّطق، وغيرهم. إلى جانب مجموعة من الإداريّين الآخرين؛ مثل: المدراء المساعدين، والعمداء، والمتخصّصين في الانضباط، والمساعدِين المهنيّين؛ مثل: المعلّمين المساعدِين والمساعدين التّعليميّين.

2. «الإنصاف»:

هو المعاملة المتّسقة والمنظّمة والعادلة والحياديَّة لجميع الأفراد، بمن فيهم مَن ينتمون إلى المجتمعات المحرومة من هذه المعاملة. علاوة على ذلك، يتناول الإنصاف الاحتياجات المحدَّدة والمتناسبة لبعض الأشخاص أو السّكّان لتحقيق معاملة عادلة ونتائج منصفة، على عكس المساواة التي تؤكّد على المعاملة نفسها أو المعاملة المتساوية لجميع الأشخاص أو المجموعات، بغضّ النَّظر عن الظّروف أو الاحتياجات المحدَّدة.

3. (GSM):

هو اختصار يشير إلى الجنس والأقلّيَّات الجنسيّة. إنَّه مصطلح شامل يشير إلى جميع الأشخاص من الأقلّيَّات بناءً على ميولهم الجنسيّة و/أو هُويَّتهم الجنسيّة

1- المصدر: USAID ، تاريخ الإصدار: 2023-7-31.

و/أو تعبيرهم و/أو خصائصهم الجنسيّة. الأشخاص (GSM) هم (LGBTQI+): المثليّات والمثليّون ومزدوجو المَيل الجنسيّ، وهم أقلِّيَّات على أساس ميولهم الجنسيّة؛ المتحوِّلون جنسيًّا هم أقلِّيَّات على أساس هُويَّتهم الجنسيّة و/أو تعبيرهم، والأشخاص ثنائيّو الجنس هم أقلِّيَّات على أساس خصائصهم الجنسيّة.

من المهمّ أنْ نلاحظ أنَّه في حين أنَّ جميع (LGBTQI+) هم من (GSM)، فليس كلّ (GSM) يتعرَّف أو يستخدم مصطلح (LGBTQI+). قد يصف نظام (GSM) أنفسهم بطرق عدَّة، بناءً على الثّقافة واللُّغة والسِّياق المحلِّيّ. تشمل الأمثلة: الرّجال الذين يمارسون الجنس مع الرّجال (MSM)، النّساء اللَّواتي يمارسنَ الجنس مع النّساء (WSW)، والأشخاص غير الثّنائيّين، ومجموعات سُكّانيّة مُحدَّدة لا تتناسب بدقَّة مع تصنيف (LGBTQI+) تتضمّن بعض الأشخاص الذين يُعدّون «جنسًا ثالثًا» ولكنَّهم لا يتناسبون بالضّرورة مع (LGBTQI+)؛ مثل: «هجرة» في الهند، و«خواجة سارا» في باكستان، و(waria) في إندونيسيا، و«ففافين» في ساموا.

تستخدم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة مصطلح (LGBTQI+) للتّوافق مع حكومة الولايات المتّحدة. ومع ذلك، تهدف برمجة الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة إلى دعم جميع شبكات (GSM)، بما فيها تلك التي لا تستخدم علامة (LGBTQI+) أو تتعرّف عليها.

4. (LGBTQI+):

هو اختصار يشير إلى المثليّات والمثليّين ومزدوجي الميول الجنسيّة والمتحوِّلين جنسيًّا والمثليّين وثنائيّي الجنس، وأشخاص آخرين من مختلف الأجناس والجنس. توجد أيضًا اختلافات في هذا الاختصار تضيف الأحرف أو تُسقطها؛ مثل (A) لـ«اللّاجنسيّ». ويشير مصطلح «السّحاقيّات» إلى النّساء اللَّواتي يَنجذبنَ عاطفيًّا ورومانسيًّا إلى نساء أُخريات. فيما يشير مصطلح «مثليّي الجنس» إلى الرّجال الذين ينجذبون عاطفيًّا ورومانسيًّا إلى الرّجال، وغالبًا ما يُستخدم مصطلحًا شاملًا لجميع الأشخاص الذين يُعانون من انجذاب إلى الجنس نفسه. أمّا مصطلح «ثنائيّ الميول الجنسيّة»، فيشير إلى الأفراد الذين ينجذبون عاطفيًّا ورومانسيًّا إلى كلٍّ مِنَ الرّجال والنّساء.

بالنّسبة إلى مصطلح «المتحوّلين جنسيًّا»، فهو مصطلح شامل يشير إلى جميع

الأشخاص الذين تختلف هُويَّتهم الجنسيّة (الخبرة الدّاخليَّة والفرديَّة التي يشعر بها الشّخص بعمق عن الجنس بناءً على التّوقُّعات المجتمعيَّة) عن جنسهم البيولوجيّ (الخصائص الكروموزوميّة والهرمونيّة والتّشريحيَّة المستخدَمة لتصنيف الفرد على أنَّه أُنثى أو ذَكَر أو ثنائيّ الجنس). وأفضل طريقة لشرح هذه الفكرة بضرب مثال؛ لنفترض أنَّ طفلًا وُلِدَ فنظر الطّبيب إلى جسم الطّفل وقال: «إنَّها فتاة». في هذه الحال، نقول بأنَّ الفرد «جرى تعيينه أُنثى عند الولادة». ومع ذلك، عندما يكبر هذا الطّفل إلى رضيع وطفل ومراهق وبالغ، فإنَّه يُدرك أنَّه على الرّغم من أنَّه يملك أجزاء جسم أُنثويَّة مِنَ الخارج، إلَّا أنَّه مِنَ الدّاخل يتعرَّف إلى نفسه على أنَّه رجل، وأنَّ أفكاره وعواطفه ومشاعره هي مشاعر الرّجل. هذا مثال على رجل متحوِّل جنسيًّا.

يتَّخذ الأشخاص المتحوِّلين جنسيًّا، في بعض الأحيان، خطوات لمواءمة مظهرهم الخارجيّ مع هُويَّتهم الجنسيّة. لاحظ أنَّ (cisgender) يشير إلى الشّخص الذي تكون هُويَّته الجنسيّة هي نفسها الجنس المُحدَّد عند الولادة؛ أي ليس شخصًا متحوِّلًا جنسيًّا.

5. (Queer):

هو مصطلح شامل يستخدمه بعض الأشخاص للإشارة إلى الهُويَّات ضمن مجموعة واسعة من الميول الجنسيّة والهُويَّات والتّعبيرات الجندريَّة التي تُعدّ خارج التّيّار السّائد، والتي تعني عادةً أشخاصًا من جنسين مختلفين و/أو غير متواطئين مع الجنس. تاريخيًّا، استُخدم المصطلح فتنة ضِدَّ المثليّين، ولكن استعاده مجتمع (LGBTQI+). ومع ذلك، قد لا يزال بعض النّاس يجدون المصطلح مُسِيئًا. أصبح (Queer) الآن ذا صلة خاصَّة بالأفراد الذين يرفضون التّعريفات الثّنائيَّة للذّكور/الإناث، والمثليّين/المستقيمين، والمذكَّر/المؤنَّث، وأيّ نوع آخر من تصنيفات الهُويّة (عادةً ما يتعلَّق بالهُويّة الجنسيّة).

يشير مصطلح «ثنائيّي الجنس» إلى الأشخاص الذين لا يتناسب جنسهم البيولوجيّ مع التّعريفات النّموذجيَّة للذَّكر أو الأنثى. على سبيل المثال، يُولَد بعض الأشخاص بأعضاء خارجيَّة تكون نموذجيَّة للذّكور مع أعضاء داخليَّة نموذجيَّة للإناث، أو العكس. فنكون أمام التَّشريح الذي يبدو أنَّه يقع بين تشريح الذّكور والإناث النّموذجيّ، أو الكروموزومات التي ليست نموذجيَّة للذَّكر أو الأنثى.

6. «التّنمية الشّاملة»:

هو المفهوم القائل بأنَّ كلّ شخص، بغضِّ النّظر عن هُويَّته، له دورٌ فعّالٌ في تحويل مجتمعه، وإدماجه في جميع مراحل عمليَّة التّنمية يؤدِّي إلى نتائج أفضل.

7. العنف القائم على النّوع الاجتماعيّ المرتبط بالمدرسة:

يشير «العنف القائم على النّوع الاجتماعيّ المرتبط بالمدرسة» إلى الأفعال أو التّهديدات بالعنف الجسديّ أو الجنسيّ أو النّفسيّ، أو الإساءة التي تستند إلى القوالب النّمطية الجنسانيّة، أو التي تستهدف الطّلّاب على أساس جنسهم أو حياتهم الجنسيّة أو هُويَّتهم الجنسيّة. يُعزِّز العنف القائم على النّوع الاجتماعيّ المرتبط بالمدرسة الأدوار الجنسانيّة، ويديم عدم المساواة بين الجنسين. ويشمل الاغتصاب، واللّمس الجنسيّ غير المرغوب فيه، والتّعليقات الجنسيّة غير المرغوب فيها، والعقاب البدنيّ، والتّنمّر، وغيرها من أشكال التّخويف أو الإساءة غير الجنسيّة؛ مثل التّحرّش اللفظيّ أو العمل الاستغلاليّ في المدارس.

8. (SOGIESC):

هو اختصار يشير إلى «الميول الجنسيّة» و«الهُويّة الجنسيّة» و«التَّعب الجنسيّ» و«الخصائص الجنسيّة». توجد أيضًا اختلافات في هذا الاختصار (إسقاط الأحرف). يتعلق «التَّوجُّه الجنسيّ» بمَنْ ينجذب إليه الشّخص جسديًّا وروحانيًّا وعاطفيًّا. تشمل الفئات مغاير الجنس وثنائيّي الميول الجنسيّة والشّذوذ الجنسيّ. «الهُويّة الجنسيّة»؛ هي تجربة داخليَّة وفرديَّة يشعر بها الشّخص بعمق في ما يتعلَّق بالجنس. ومن الأمثلة على ذلك، أنَّ الشخص يمكن أن يتماهى مع الدَّور المجتمعيّ للمرأة أو الرجل أو لا أحد منهما. يتعلَّق «التّعب الجنسيّ» بكيفيَّة إظهار الشّخص لجنسه. على سبيل المثال، الطّريقة التي يتصرَّفون بها ويلبسون ويتصرَّفون ويتفاعلون اجتماعيًّا. تشمل الأمثلة أن تكون مؤنَّثًا أو ذكوريًّا أو لا أحد منهما. تشير «الخصائص الجنسيّة» إلى الخصائص الصّبغيَّة والهرمونيَّة والتّشريحيَّة المستخدَمة لتصنيف الفرد على أنَّه أُنثى أو ذَكَر أو ثنائيّ الجنس.

الغاية

الغرض من هذا المستند هو دعم موظَّفي الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة العاملين في قطاع التَّعليم؛ لدمج اعتبارات المثليّات والمثليّين ومزدوجي الميل

الجنسيّ ومغايري الهُويّة الجنسانيّة وثنائيّي الجنس (LGBTQI+1) في البرمجة وعبر دورة البرنامج. ويستند إلى بحث مكتبيّ حول المعايير الدوليّة وجهود منظّمات التّنمية الأخرى، ومقابلات مع متخصّصين في مجال التّنمية في هذا القطاع. تُحدِّد هذه الوثيقة بعض التّحدِّيات والعقبات التي يمكن أنْ يواجهها أفراد (LGBTQI+) في قطاع التَّعليم، وتوفِّر مناهج يمكن استخدامها لدمج اعتبارات (LGBTQI+) في قطاع التَّعليم، وتُسلِّط الضّوء على أفضلِ الممارسات والعديد مِنَ الأمثلة البرامجيَّة من بعثات الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة.

خلفيَّة الإدماج والتّنمية الشَّاملة

الإدماج هو إحدى القِيَم الأساسيّة للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة. تُعزِّز الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة نهجًا غير تمييزيّ وشامل للتّنمية يضمن أنَّ جميع الأشخاص ـ بمن فيهم أُولئك الذين يواجهون التَّمييز، وتاليًا قد يكون لديهم وصول محدود إلى مزايا الدّولة أو الحماية القانونيّة أو المشاركة الاجتماعيّة ـ مشمولون بالكامل ويمكنهم المشاركة في عمليَّات التّنمية والاستفادة منها. وأنشطة التّنمية الشّاملة هي المفهوم القائل بأنَّ كلّ شخص، بغضِّ النّظر عن هُويّته، له دورٌ فعَّال في تحوُّلِ مجتمعه. تُظهر مجموعة متزايدة من الأدلَّة أنَّ نهج التّنمية الشّاملة يؤدِّي إلى نتائج إنمائيَّة أفضل.

نظرة عامَّة على قضايا (LGBTQI+)

يؤثِّر العنف والتَّمييز والوصم والتَّجريم سلبًا على حياة الملايين من الأشخاص من مجتمع الميم في جميع أنحاء العالم، ويساهم في الفقر. يواجه الأشخاص (LGBTQI+) التّجريم في حوالي 70 دولة ـ العديد منها يمكن أنْ يَفرض عقوبة الإعدام ـ ويمكن أن يكون العنف ضِدَّ (LGBTQI+) مُهدِّدًا للحياة. غالبًا ما يُحرم (LGBTQI+) من الوصول إلى الخدمات الأساسيّة، مثل التَّعليم والصّحَّة.

تعمل الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة على المساعدة في حماية الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا في البلدان النَّامية مِنَ العنف والتَّمييز والوصم والتّجريم. وكما هو مذكور في رؤية عمل (LGBT)، فإنَّ رؤية الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة تتّجه نحو عالم تُحترم فيه حقوق الإنسان للمثليّين

وثنائيّي الجنس والمتحوِّلين جنسيًّا (LGBTQI+)، حيث يمكنهم العيش بكرامة حياة خالية من التَّمييز والاضطهاد والعنف. في هذا العالم، تُدعم حقوق الإنسان للأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوِّلين جنسيًّا والشخصيّات، ليكونوا قادرين على المشاركة الكاملة في صنع القرار الدِّيموقراطيّ في أُسرهم ومجتمعاتهم ودولهم. وتكون لديهم فرص متساوية للوصول إلى سُبُلِ العيشِ المستدامة والأصول الاقتصاديّة والموارد، ولا يُمنعون من الوصول إلى التَّعليم والصّحَّة والخدمات الأخرى التي يتمتَّع بها المواطنون، والتي تُعدّ ضروريَّة للرّفاهيَّة الشخصيّة والنّموّ.

تشير أحدث الأبحاث إلى أنَّ الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوِّلين جنسيًّا والجنس والأقلِّيَّات الجنسيّة (GSM)، يُشكّلون على نطاقٍ واسع ما يقرب من 3ـ5% من سكّان العالم، وأنَّهم موجودون في كلِّ بلدٍ ويُشكّلون جزءًا من كلِّ دين وثقافة ومجتمع. وفي التَّقديرات، ثمّة ما بين 180 إلى 300 مليون شخص من مجتمع المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا والشخصيّات (LGBTQI+) يعيشون في البلدان التي توجد فيها برامج للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة. في كثير من الأحيان ـ بسبب العنف والتَّمييز والوصم والتّجريم الذي يواجهونه ـ يُعدّ أفراد مجتمع الميم+ «مجموعة غير مرئيَّة»، وقدرتهم على الوصول إلى الخدمات الأساسيّة والمشاركة الكاملة في برامج التّنمية تكون محدودة.

على الرّغم من الحقائق الصّعبة للغاية التي يواجهها الأشخاص من مجتمع (LGBTQI+)، ثمّة قادة شجعان وأذكياء واستراتيجيّون وعاطفيّون ومَرِنُون من (LGBTQI+). وإنّ منظّمات المجتمع المدنيّ (CSOs) في كلِّ بلدٍ تقريبًا تعمل بلا كَلَل لحماية الأشخاص من (LGBTQI+) من العنف والتَّمييز والوصم والتّجريم.. بفضل جهود هؤلاء جميعًا، أصبح التغيّير الهادف ممكنًا. من الجدير بالذّكر أنَّ أفراد (LGBTQI+) ليسوا مجموعة متجانسة، وقد تواجه مجموعات سكّانيّة فرعيّة مختلفة تحدِّيات متنوّعة في بيئات التَّعليم. تُدرك الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة أنَّ ثمّة تنوُّعًا كبيرًا بين أفراد مجتمع الميم. بينما يواجه العديد من الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوِّلين جنسيًّا (LGBTQI+) حواجز وقضايا مشتركة في قطاع التَّعليم، قد تواجه مجموعات فرعيَّة معيَّنة؛ مثل المثليّات والمتحوّلين جنسيًّا والأشخاص ذوي الإعاقة والمثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا وأفراد الأقلِّيَّات العرقيّة أو الدينيّة، حواجز وقضايا محدَّدة. البيانات المتعلّقة

بتجارب مجموعات سكّانيّة فرعيّة معيّنة من (LGBTQI+) واحتياجاتها محدودة للغاية؛ ونتيجة لذلك لا تحاول هذه الوثيقة تحديد طرق لمعالجة جميع القضايا التي تواجهها كافّة الفئات الفرعيّة من مجتمع (LGBTQI+) الأوسع.

تطوير التَّوجُّه الجنسيّ والهُويّة الجنسانيّة وإدراكهما

يعدّ تطوير الميول الجنسيّة والهُويّة الجنسيّة للفرد وإدراكهما عمليَّة وليسا حدثين منفردين. هذا يعني أنَّ التّعريف الذَّاتيّ للتّوجّه الجنسيّ والهُويّة الجنسيّة قد يتغيّران بمرور الوقت وقد لا يكونان متطابقين، وقد يحتاج الشّباب إلى مستويات مختلفة من الدَّعم والمساحة والاهتمام في أثناء هذه العمليّة. تُظهر الأبحاث أنَّ الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا (LGBTQI+) يميلون إلى إدراك ميولهم الجنسيّة وهُويَّتهم الجنسيّة في وقتٍ مبكّر من الحياة، عادَةً في فترة المراهقة، لكنَّ مشاركة هذه الهُويّة مع الآخرين قد تأتي لاحقًا في الحياة.

في العام 2013م، سأل مركز بيو للأبحاث الأمريكيّين مجموعة ممّن يعُرفون بأنَّهم من مجتمع الميم عن عمرهم عندما أدركوا لأوَّل مرَّة أنَّهم قد لا يكونون مستقيمين أو من جنسَين مختلفين. أجاب متوسّطو العمر أنَّهم كانوا على دراية بميولهم الجنسيّة لأوَّل مرَّة بعمر 12 عامًا، على الرّغم من وجود اختلافات ذات مغزى داخل المجموعات الفرعيّة وفي ما بينها. أفاد الرّجال المثليّون بأنَّهم أدركوا في سنِّ العاشرة تقريبًا أنَّهم قد لا يكونون من جنسين مختلفين، فقد ذكر 38% من المستجيبين أنَّهم كانوا على دراية بتوجّهاتهم قبل سنّ العاشرة. بالنّسبة إلى المثليّات ومزدوجي الميول الجنسيّة على حدٍّ سواء، كان متوسّط العمر 13. بعد إدراك ميولهم الجنسيّة، استغرق الأمر بعض الوقت لدى معظم النّاس لمشاركة هذه المعلومات مع الآخرين. كان متوسّط عمر «الخروج» بالهُويّة الجديدة للأصدقاء والعائلة من بين المستجيبين 18 للرّجال المثليّين، و21 للسيّدات المثليّات، و20 للمخنَّثين (Pew 2013).

تشير الأبحاث التي تدرس الهُويّة الجنسيّة بين المراهقين من الأقلِّيَّات الجنسيّة المتنوّعين عرقيًّا في الولايات المتّحدة إلى أنَّ العمليّة قد تختلف، إذ يتنقَّل المراهقون في كلٍّ من هُويَّات الميول العرقيّة والجنسيّة (معهد الطّبّ، 2011). في الواقع، قد يمتلك هؤلاء الأفراد تحدِّيات فريدة أو تجارب مختلفة عن الأفراد الذين ينتمون إلى أغلبيَّة عرقيَّة أو دينيَّة أو مجموعة هُويَّة أخرى في بلدٍ ما. في

حين أنَّ عيِّنة دراسة بيو، أعلاه، من المتحوّلين جنسيًّا كانت صغيرة جدًّا بحيث لا تُوفّر بيانات دقيقة.

يبدو أنَّ بعض الأشخاص قد يُدركون أنَّ هُويّتهم الجنسيّة تختلف عن أقرانهم في سنٍّ مبكّرة تتراوح بين 3 و5 أعوام (المحيط الأطلسي)، وفاقًا للأكاديميَّة الأمريكيّة لطبّ الأطفال. بينما قد يبدأ الأطفال، بشكل عامّ، في ملاحظة أنَّ هُويَّتهم الجنسيّة «مختلفة» في سنِّ السّادسة تقريبًا، ولا يتوصَّل الكثير منهم إلى وعيٍ كامل حتَّى يبلغوا سنّ المراهقة أو البلوغ. تشير الأبحاث الإضافيَّة إلى أنَّ نسبة صغيرة نسبيًّا من الأطفال المختلفين جنسيًّا قد يُطوِّرون هُويَّة البالغين المتحوّلين جنسيًّا (معهد الطّبّ، 2011)؛ ما يشير إلى أهمِّيّة إنشاء مساحة مفتوحة ومرحّبة وآمنة لاستكشاف التّعريف الذاتيّ.

تداخل التَّعليم وقضايا (LGBTQI+)

يمكن أن يواجه الطّلّاب والمعلّمون من مجتمع الميم في البلدان النّامية العنف والتَّمييز والوصمة في قطاع التَّعليم. كما يمكن أن يتسبَّب ذلك في حصول طلّاب (LGBTQI+) على نتائج تعليميّة أقلّ، ومواجهة فرص عمل ونموّ أقلّ على مدار حياتهم. يمكن أن يتسبَّب أيضًا في معاناة معلّمي (LGBTQI+) من فقدان العمل أو ما هو أسوأ.

قد يواجه طلّاب (LGBTQI+) العديد من التّحدِّيات التي يمكن أن تقوّض خبرتهم التَّعليميّة ونتائجهم. على سبيل المثال، قد يُحرم طلّاب (LGBTQI+) من الالتحاق بالمدارس. في صربيا، كان الأولاد الإناث (الذين يُنظر إليهم على أنَّهم مثليّون) أكثر عرضة بثلاث مرَّات على الأقلِّ لرفض الالتحاق بالمدارس الابتدائيَّة مقارنة بالأولاد الذين لا يُنظر إليهم على أنَّهم مِنَ الإناث (كولر، 2018). بالإضافة إلى ذلك، الطّلّاب الذين يعُرفون بأنَّهم (LGBTQI+)، أو الذين يُنظر إليهم على أنَّهم (LGBTQI+)، هم أكثر عرضة من أقرانهم للمضايقة؛ التّعرُّض للإساءة اللّفظيّة والجنسيّة والجسديَّة وغيرها من أشكال الصّدمات؛ وأن يكونوا ضحايا للعنف الجنسانيّ المرتبط بالمدرسة. بما في ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، التّنمُّر (البنك الدوليّ، 2019، GLSEN 2017).

وفاقًا لدراسة، يتعرَّض طلاب (LGBTQI+) للتّمييز من أقرانهم (29.8%)، ومن

عائلاتهم (51.2%)، وفي داخل مدارسهم (61.2%) (اليونسكو، 2016)، نظرًا إلى وصمة العار المناهضة لـ(LGBTQI+). وغالبًا ما لا يحصل طلّاب (LGBTQI+) على دعم المعلِّم للمساعدة في معالجة العنف أو التّنمُّر ضِدَّ (LGBTQI+). مِنَ المرجَّح أن يشعر طلّاب (LGBTQI+) بعدم الأمان في المدرسة، وتاليًا يتجنَّبون الأنشطة المدرسيَّة، ويتسرّبون من المدرسة، ويكون أداؤهم الأكاديميّ منخفضًا مقارنة بأقرانهم (مفوضيّة الأُمم المتّحدة السّامية لحقوق الإنسان، 2019). وبالمثل، فإنَّ طلّاب (LGBTQI+) هم أكثر عرضة من أقرانهم للإصابة بالاكتئاب وأكثر عرضة للتّسرّب من المدرسة والتّشرّد (Ragg، 2006)، ومعرّضون أكثر بمرّتين إلى ثلاث مرَّات من أقرانهم لمحاولة الانتحار (جيبسون ،1989).

علاوة على ذلك، يمكن أن يؤدِّي التَّمييز ضِدَّ (LGBTQI+) في بيئات التَّعليم إلى ارتفاع معدلات الغياب والتّسرّب من الدّراسة لدى طلّاب (LGBTQI+)، وتحقيق نتائج تعليميَّة أقلّ، ومعاناة مشاكل الصّحَّة العقليّة والبدنيّة، وقلَّة الاستثمار في تعليمهم. فقد أظهرت دراسة أجراها البنك الدوليّ ارتفاع معدّلات الانقطاع عن الدّراسة والانتحار والتّشرّد بين طلّاب مجتمع الميم على مستوى العالم (كورتيز، 2019).

في بعض البلدان، تحتوي النّصوص الأكاديميّة على علامات جنس لا يمكن تحديثها أو تغييرها؛ ما يُجبر الطّلّاب المتحوّلين جنسيًّا على الاستمرار في استخدام النّصوص مع علامات الجنس التي لا تعكس جنسهم. ويمكن أن يؤدِّي هذا إلى «إخراج» المتحوّلين جنسيًّا عن غير قصد، وفي بعض الحالات تشويه سمعتهم أو عدم الاعتراف بإنجازاتهم الأكاديميّة.

قد يواجه معلّمو (LGBTQI+) أيضًا تمييزًا في الأوساط التَّعليميّة. فقد أظهرت دراسة أستراليّة من العام 2018 أنَّ 43% من المعلّمين الذين حُدّدوا أنَّهم (LGBTQI+) قد أبلغوا عن تعرّضهم للتّحرّش أو التَّمييز في مكان العمل (Ullman 2018). في الولايات المتّحدة، يتمتَّع المعلّمون في 28 ولاية بحماية قانونيّة محدودة، ويمكن أن يفقدوا وظائفهم بسبب ميولهم الجنسيّة/ الهُويّة الجنسيّة (Wright 2019). بينما تُناقش التّحدّيات التي تواجه الطّلّاب بشكل متكرّر، لا ينبغي التّغاضي عن العقبات التي يواجهها المعلّمون من مجتمع (LGBTQI+) حول العالم.

تدعم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة التَّعليم الجيِّد والشّامل والمُنصِف، وذلك تعزيز ثقافة السّلامة والاحترام والانتماء في المدرسة. تنعكس هذه السِّمات في الهدفين الرّئيسين المذكورين في استراتيجيّة الحكومة الأمريكيّة بشأن التَّعليم الأساسيّ الدوليّ للسّنوات الماليّة 2019-2023:

1. تحسين نتائج التّعلّم.
2. توسيع فرص الحصول على التَّعليم الأساسيّ الجيّد للجميع، ولا سيّما الفئات السّكّانيّة المهمَّشة والضّعيفة.

تشير سياسة التَّعليم الخاصّة بالوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة، على سلّم الأولويّات، إلى أنَّ «الأطفال والشّباب، ولا سيّما الأكثر تهميشًا وضعفًا، لديهم إمكانيّة متزايدة للحصول على تعليم جيِّد وآمِن وملائم ويُعزّز الرّفاهيّة الاجتماعيّة».

تدعم سياسة التَّعليم للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة أيضًا أنظمة التَّعليم في الدّول الشّريكة في تمكين جميع الأطفال والشّباب من اكتساب التَّعليم والمهارات اللّازمة؛ ليكونوا أعضاء منتجين في المجتمع.

يُعدّ تعزيز المساواة والإدماج من المبادئ الأساسيّة للسّياسة، ويعكس التزام الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة بالوصول إلى السّكّان المهمَّشين. على وجه التَّحديد، حدَّدت الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة مجالات الأولويّة التّالية للبرمجة والاستثمار: «الأطفال والشّباب، ولا سيّما الأكثر تهميشًا وضعفًا، لديهم إمكانيَّة متزايدة للحصول على تعليم جيِّد وآمن وملائم ويُعزِّز الرّفاهيّة الاجتماعيّة».

تدعَم الجهود المبذولة لتحسين نتائج التّعلّم وتوسيع الوصول إلى تعليم جيِّد ومُنصف وشامل لطلّاب (LGBTQI+)، عبر سلسلة التَّعليم المستمرّ، استراتيجيّة حكومة الولايات المتّحدة بشأن التَّعليم الأساسيّ الدوليّ وسياسة التَّعليم التّابعة للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة. يتمثَّل موقف الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة في أنَّ كلَّ طالب، بغضِّ النّظر عن توجّهه الجنسيّ أو هُويَّته/تعبيره الجنسيّ، يجب أن يتمتَّع بفرص متساوية للحصول على تعليم جيِّد ومنصِف وشامل من دون خوف من العنف أو التَّمييز أو وصمة العار. يمكن للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة إنشاء برامج تعليميّة أقوى وأكثر شمولًا بأخذها بالحسبان التَّمييز والحواجز التي يواجهها الطّلّاب والمعلّمون من مجتمع الميم، ومن ثمّ تصميم البرامج التي تزيل هذه الحواجز أو تُخفّفها.

مناهج الإدماج (LGBTQI+)

1. التزام الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة بإدماج (LGBTQI+):

الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة ملتزمـة بالتّنميـة الشّـاملة. فـي العـام 2014، أصـدرت الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة (USAID) رؤيـة (LGBT) للعمـل، وهـي وثيقـة تعكـس التـزام الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة بحمايـة (LGBTQI+) مـن العنـف والتَّمييـز والوصـم والتّجريـم وتعزيـز حقـوق الإنسـان الخاصَّـة بهـم. تُحـدّد رؤيـة عمـل (LGBT) أهـداف المشـاركة التّاليـة:

أ. لحساب السّياق القطريّ والثّقافيّ.

ب. لضمان الانفتاح والسّلامة للحوار.

ت. لدمج قضايا (LGBTQI+) في عمل الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة.

ث. لدعم مجتمعات (LGBTQI+).

ج. لبناء شراكات وخلق حلفاء وأبطال.

للوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة تاريـخ طويـل فـي النّهـوض بحقـوق الإنسـان، بدعـم السّـكّان المهمَّشـين ومسـاعدتهم. تدعـم الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة حقوق الإنسـان، وأفـراد مجتمـع الميـم علـى وجـه الخصـوص، وذلـك بدمـج مبـادئ الإدمـاج وعـدم التَّمييـز فـي سياسـات الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة وبرامجهـا، لا سـيّما فـي البرامـج التـي تتعامـل بشـكل خـاصّ مـع العنـف ضِـدَّ مجتمـع الميـم والتَّمييـز والوصـم والتّجريـم.

2. المبادئ التّوجيهيَّة:

عنـد العمـل علـى قضايـا (LGBTQI+)، تتبـع الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة مبدأيـن إرشـاديّين: «لا تـؤذِ» و«لا تفعـل شـيئًا حيالهـم مـن دونهـم».

- تعنـي عبـارة «عـدم إلحـاق الضّـرر» اتّخـاذ تدابيـر لضمـان أنَّ جهـود الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة لا تُعـرّض أفـرادًا أو مجموعـات مـن مجتمـع الميـم إلـى خطـر متزايـد، أو تضـرّر صورتهـم العامَّـة بطريقـة قـد تـؤدِّي إلـى ردِّ فعـلٍ عنيـف. هـذا المبـدأ مهـمّ، بشـكل خـاصّ عنـد العمل فـي السّـياقات التـي يتعرَّض فيهـا أفـراد مجتمـع الميـم للعنـف و/أو التَّمييـز و/أو وصمـة العـار و/أو التّجريـم. «لا تـؤذِ» لا تعنـي «لا تفعـل شـيئًا» بـدلًا مـن ذلـك. فهـذا يعنـي أنَّ الوكالـة الأمريكيّـة للتّنميـة الدوليّـة يجـب أن تأخـذ فـي الحسـبان مخـاوف السّـلامة

والأمن للمستفيدين الذين تسعى الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة إلى دعمهم. تتضمَّن أمثلة مبدأ «عدم الإضرار» عقد اجتماعات مع أصحاب المصلحة من (LGBTQI+) في أماكن آمنة، وعدم مشاركة أسماء المستفيدين أو المجموعات من (LGBTQI+) أو صورهم، وضمان النّظافة الرّقميّة والتّقنيّة الجيّدة، واستخدام إعفاءات العلامات التّجاريّة لـ(LGBTQI+) ـ الأنشطة ذات الصّلة، وتدريب الشّركاء المنفّذين المنخرطين في قضايا (LGBTQI+) حول كيفيَّة ضمان السّلامة/الأمن لكلّ مِنَ الموظّفين والمستفيدين.

- تعني عبارة «لا تفعل شيئًا حيالهم من دونهم»؛ أنَّ الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة يجب أن تتشاور مع أفراد ومجموعات (LGBTQI+) قبل أيّ مشاركة مصمَّمة لدعمهم وخلالها، بدلًا من تبنِّي مفاهيم مسبقة عمّا هو مطلوب، أو النّهوض بجدول أعمال مُحدَّد مسبقًا. يجب على الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة أن ترى نفسها حليفًا للمجموعات المحلِّيّة، ويجب أن تسعى إلى دعم جهودهم. من النّاحية العمليّة، هذا يعني أنَّ الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة يجب أن تشارك في عمليّة مدروسة ومستمرَّة من المشاورات مع أصحاب المصلحة مع مجموعة متنوِّعة من أفراد (LGBTQI+) ومجموعاتهم، وفَهم احتياجاتهم وأولويّاتهم واهتماماتهم وإرشاداتهم. وأن تُعزّز مشاورات أصحاب المصلحة هذه فعاليّة مشاركتنا، وتُعزّز مبدأ «عدم إلحاق الضرر». تتضمَّن الأمثلة على اتّباع مبدأ «لا تفعل شيئًا حيالهم من دونهم» فقط الإدلاء ببيانات عامَّة حول قضايا (LGBTQI+) عندما تدعمها المجموعات المحلِّيّة، وسؤال مجموعة واسعة من مجموعات (LGBTQI+) عن نوع دعم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة الذي سيكون أكثر فائدة، والمتابعة وفاقًا لذلك، والتّحقّق من الوصول مع مجموعات (LGBTQI+) وأفرادهم طوال فترة تنفيذ المشروع لضمان أن تكون جهودنا مفيدة وفعَّالة.

3. استشارات أصحاب المصلحة:

يجب أن تساعد مبادئ «عدم إلحاق الضرر» و«عدم القيام بأيّ شيء حيالهم من دونهم» على إعلام جهود دمج (LGBTQI+). غالبًا ما تكون الطّريقة الأكثر فاعليَّة لتحديد مكان تكامل (LGBTQI+) وكيفيّة تطبيقها لتكون أكثر

فعاليّة وأمانًا ومُرحّبًا بها، هي التّحدث مع مجموعات/أصحاب المصلحة المحلّيّين (LGBTQI+) وسؤالهم عن أولويّات دمج (LGBTQI+) في قطاع معيّن واحتياجاتهم.

يكون التّشاور مع منظّمات المجتمع المدنيّ المحلِّيّة 6 (LGBTQI+)، والقادة، والأعضاء بطريقة واسعة وشاملة لضمان:

أ. تفهّم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة الأولويّات والاحتياجات المحلِّيّة.

ب. أنّ جهود الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة لا تزيد من مخاطر الضّرر أو ردّ الفعل العكسيّ.

ج. دعم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة مُرحَّب به من المجموعات المحلِّيّة والمصمَّمة لتكون أكثر فعاليّة.

غالبًا ما تتطلَّب المشاركة الهادفة مع أصحاب المصلحة المحلِّيّين من (LGBTQI+) بناء علاقة وثيقة، الأمر الذي قد يستغرق وقتًا والتزامًا. يساعد إنشاءُ علاقات ثقة مع أصحاب المصلحة المحلِّية من مجتمع الميم (LGBTQI+) ورعايتهم، الوكالةَ الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة على فهم السّياق المحلِّيّ، ويمكن أن يؤدِّي إلى شراكة أفضل على المدى الطّويل وفرص تعاون.

يجب إجراء مشاركات أصحاب المصلحة من (LGBTQI+) بطريقة آمنة ومأمونة. كما هي الحال مع السّكّان الآخرين الذين يعانون من ارتفاع معدَّل الإصابة بالصّدمات، يجب أن تكون هذه المشاركة قائمة على علم بالصّدمات، ما يعني أن تكون حسّاسة لمخاوف السّلامة والأمن وتُقلِّل من مخاطر التّسبّب عن غير قصد، أو تفاقم الآثار العاطفيّة للصّدمة التي قد يتعرَّض لها أصحاب المصلحة من (LGBTQI+). في أثناء عملية التّشاور، قم بإدارة توقّعات أصحاب المصلحة بعناية؛ على سبيل المثال، لا تعِد المجموعات أو لا تقُدها إلى توقّع التّمويل أو البرمجة. وضّح أيضًا أنّ الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة تهدف إلى تلبية الاحتياجات المحلِّيّة ودعم الأولويّات المحلِّيّة.

كيفيَّة دمج اعتبارات (LGBTQI+) في البرمجة التَّعليميَّة

ثمّة العديد من التّحدِيات للنّهوض بإدماج (LGBTQI+) في قطاع التَّعليم. قد يواجه طلّاب (LGBTQI+) في جميع المستويات تحدِّيات إضافيّة لا

يواجهها أقرانهم من جنس مختلف ومتوافق مع الجنس البيولوجيّ. وتشمل هذه التّحدّيات:

1. العنف والتّمييز ووصمة العار:

- قد يتعرَّض طلّاب (LGBTQI+) لمستويات أعلى من العنف القائم على النّوع الاجتماعيّ المرتبط بالمدرسة (SRGBV)، والتّمييز والتّحرّش والوصم على أساس التّوجّه الجنسيّ الحقيقيّ أو المتصوَّر أو الهُويّة الجنسيّة. قد يمارس الأقران و/أو المعلّمون والإداريّون والموظّفون ومدرّبو الفرق الرّياضيّة والآباء العنف والتّمييز ووصمة العار على هؤلاء الطّلاب.
- غالبًا ما يُعاقب الطّلّاب الذين يعانون من العنف والتّمييز والوصم على أساس التّوجّه الجنسيّ والهُويّة/ التّعبير الجندريّ و/أو يستهدفون و/أو يفحصون عند الإبلاغ عن الحوادث. وبدلًا من معاقبة الجناة أو مساءلتهم، قد تُطرد النّاجيات أو يعاقبن بطريقة أخرى، مع عدم تقديم الدّعم الكافي لهنّ.
- في العديد من البلدان، تُجرَّم الأفعال الجنسيّة المثليّة بالتّراضي، ويجرَّم التّعبير غير المعياريّ عن النّوع الاجتماعيّ، و/أو يجرَّم نشر المعلومات المتعلّقة بتنوّع الميول الجنسيّة والهُويّات والتّعبيرات الجنسانيّة. في هذه السّياقات، من المحتمل أن يكون طلّاب (LGBTQI+) والمعلّمون (LGBTQI+) عرضة لزيادة العنف والتّمييز والوصم.

2. التّنمّر:

- أفاد الطّلّاب الذين يُعرَفون بأنّهم من مجتمع الميم، أو مَن يُنظر إليهم على أنّهم من مجتمع الميم (LGBTQI+)، عن ارتفاع معدّل انتشار التّنمّر عن أقرانهم، وشعورهم بعدم الأمان في المدرسة، وازدياد احتمال تركهم للمدرسة (اليونسكو، 2016).
- وجد تقرير لليونسكو أنَّ أكثر من نصف طلّاب (LGBTQI+) قد أبلغوا عن تعرّضهم للتّنمّر بناءً على ميولهم الجنسيّة الفعليّة أو المتصوَّرة أو الهُويّة/ التّعبير الجندريّ في البلدان التي شملها الاستطلاع، بما فيها تشيلي (68%) وغواتيلا (53%) والمكسيك (61%)، وبيرو (66%).
- وجدت دراسة استقصائيّة شملت 2500 مُدرِّس في الولايات المتّحدة أنَّ المعلّمين كانوا أقلّ راحة في التّدخّل لوقف التّنمّر أو منعه على أساس

التّوجُّـه الجنسيّ والهُويّـة الجنسيّة، مقارنـة بالتّنمُّـر على أسـاس العـرق والقـدرة والدّيــن (مينيــرو، 2018).

3. مناهج تكون فيها قضايا مجتمع الميم غير مرئيَّة أو شيطانيَّة:

- قـد يتعلَّـم الطّـلّاب مـن المناهـج التـي لديهـا تمثيـل ضئيـل أو معـدوم لأفـراد (LGBTQI+) أو إشـارة إلـى قضايـا (LGBTQI+).
- قـد يتعلَّـم الطّـلّاب مـن منهـج يُصـوِّر أفـراد مجتمـع الميـم أو قضاياهـم بطريقـة سـلبيَّة أو نمطيَّـة للغايـة.
- تتجاهـل مناهـج الصّحّـة الجنسيّة على نطـاق واسـع، أو تحتـوي على معلومـات غيـر دقيقـة في مـا يتعلَّـق بالصّحَّـة الجنسيّة لأفـراد مجتمـع الميـم؛ مـا يـؤدِّي إلى عـدم اتّخـاذ شـباب مجتمـع الميـم قـرارات مسـتنيرة بشـأن صحّتهـم الجنسيّة.

4. المعلّمـون الذيـن لا يفهمـون، أو غيـر مسـتعدين لتقبّـل، أو متحيّزيـن ضِـدَّ، أفـراد مجتمـع الميـم:

- قـد لا يغطّـي تدريـب المعلّميـن تضميـن (LGBTQI+)؛ نتيجـة لذلـك، قـد لا يفهـم المعلّمـون أو لا يكونـون مسـتعدّين لتقديـم الدَّعـم بشـأن المشـكلات/ التّحديـات التـي يواجههـا طـلّاب (LGBTQI+).
- قـد يكـون بعـض المعلّميـن متحيّزيـن أو يصـدرون أحكامًـا ضِـدَّ طـلّاب (LGBTQI+)، وقد لا يتمكّنـون من إنشـاء بيئة شـاملة أو تقديـم الدّعم لطلاب (LGBTQI+)؛ أي المعلّميـن الذيـن لا تدعـم معتقداتهـم الشـخصيّة أو الدّينيَّـة دمـج (LGBTQI+)، والمعلّميـن الذيـن يعتقـدون أنَّ دمـج (LGBTQI+) ليـس الخيـار المناسـب.
- وجـدت دراسـة فـي الهنـد وبنغـلادش أنَّ 50% مـن طـلّاب (LGBTQI+) تعرَّضـوا لمضايقـات من الطّلّاب أو المعلّمين في المدرسـة أو الكلِّيّة (اليونسـكو، 2012).

5. المعلّمـون الذيـن قـد يتعرَّضـون لوصمـة العـار أو التَّمييـز أو العنـف على أسـاس ميولهـم الجنسـيّة أو هُويّتهـم الجنسـيّة:

- تتجاهـل معظـم الأبحـاث حـول قضايـا (LGBTQI+) فـي التَّعليـم، أو تذكـر فقـط بإيجـاز، تجـارب المعلّميـن الذيـن يعُرفـون بـ(LGBTQI+). ومـع ذلـك، قـد يشـعر اختصاصيّـو (LGBTQI+) بضغـط مـن المجتمـع، بسـبب القوانيـن

المحلِّيّة، أو بناءً على تصريحات مباشرة من أقرانهم/ المشرفين، وذلك للبقاء منغلقين على هُويّتهم؛ ما قد يؤدِّي إلى القلق (Gray، 2016).

- في العديد من البلدان، قد يُطرد معلّمو (LGBTQI+) أو يجُبرون على الاستقالة إذا أعلنوا ميولهم الجنسيّة و/أو هُويَّتهم الجنسيّة.

6. بيئة تعليميَّة غير آمنة:

- قد يفشل اختصاصيّو التّوعية في التّصرّف ردًّا على العنف و/أو التّنمّر المتجذِّر في التَّمييز القائم على الميول الجنسيّة أو الهُويّة الجنسيّة المتصوَّرة أو الفعليّة.
- تَجمع قلَّة من المدارس، ومن ضمنها مؤسّسات التَّعليم العالي، بيانات عن طبيعة العنف أو تأثيره وانتشاره ضِدَّ مجتمع الميم في المدارس؛ ما يساهم في انخفاض الوعي بالمشكلة ونقص الأدلَّة اللّازمة للتّخطيط للاستجابات الفعَّالة.

7. عدم الوصول إلى المرافق:

- قد لا يتمكّن المعلّمون من استيعاب الطّلّاب المتحوِّلين جنسيًّا بشكل صحيح في استخدامهم لمرافق دورات المياه و/أو مرافق غرفة تغيير الملابس.
- قد يُطلب من الطّلّاب المتحوّلين جنسيًّا استخدام الحمّامات ذات الاستخدام الفرديّ، والتي يمكن أن تعزلهم أو تهمّشهم، وتعرّضهم للتّنمّر و/أو المضايقة.

8. عدم وجود دعم لطلّاب (LGBTQI+):

- قد يفتقر الطّلّاب المعرَّضون للتّنمُّر أو العنف ضِدَّ (LGBTQI+) إلى الوصول إلى أنظمة الدّعم.
- قد يلجأ بعض طلّاب (LGBTQI+) الذين تعرَّضوا للتّنمُّر إلى المعلّمين للحصول على الدَّعم فقط، ليجدوا أنَّ المعلّمين أنفسهم غير داعمين أو مُتحيِّزون.
- قد تؤدِّي قواعد اللّباس المعياريّة على أساس الجنس المحدَّد عند الولادة إلى تهميش الطّلّاب المتحوّلين جنسيًّا وعزلهم. يمكن للقوانين والسّياسات والممارسات التي تحظر على الطّلّاب ارتداء ملابسهم أو تقديم أنفسهم بطريقة تمكّن من التّعبير عن النّوع الاجتماعيّ أن تُسبّب قلَقًا كبيرًا بين الشّباب من مجتمع الميم.

9. التّعليق/ الطّرد من المدرسة:

- غالبًا ما ينعكس التَّمييز في السّياسات والإجراءات التّأديبيّة. قد يتعرَّض المتعلّمون المهمَّشون، مثل المتعلّمين (LGBTQI+)، للتّأديب أو التّعليق أو الطّرد بشكل غير عادل وغير متناسب.
- ثمّة حوادث في الولايات المتّحدة وفي جميع أنحاء العالم يواجه فيها طلّاب (LGBTQI+) تأديبًا أو طردًا غير مبرَّر بسبب ميولهم الجنسيّة الحقيقيّة أو المتصوَّرة أو هُويَّتهم الجنسيّة.
- أظهرت دراسات متعدِّدة أنَّ الشّباب (LGBTQI+) يُفصلون من المدرسة بمعدَّل ضعف معدَّل الأطفال من جنسين مختلفين ومترابطين بين الجنسين (O'Malley، 2018).

أفضل الممارسات من أجل (LGBTQI+) الاندماج في التّعليم

عند تصميم برامج تعليميّة شاملة لمجتمع الميم (LGBTQI+)، ضع في حسبانك تشجيع الشّركاء المنفّذين للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة على دمج بعض الاستراتيجيّات التّالية في البرامج. لن تكون كلّ هذه الاستراتيجيّات مناسبة في كلِّ سياق قطريّ، ويجب تنفيذ تلك الاستراتيجيّات فقط عندما لا تُسبِّب ضررًا إضافيًّا للمستفيدين. بالإضافة إلى ذلك، قد تكون بعض الاستراتيجيّات المحتمَلة ذات صلة إلى حدٍّ ما بمستويات مختلفة من استمراريّة التَّعليم؛ أي ما قبل الابتدائيّ، والإعداديّ، والثانويّ، والتَّعليم العالي، وتنمية القوى العاملة. يجب أن تكون أيّ استراتيجيّة مُصمَّمة لكلّ من السّياق المحلِّيّ، وأن تُنشر بطريقة مناسبة لعمر المتعلِّمين وتطوّرهم.

1. تعزيز مفاهيم التّنوّع والشّمول والاحترام:

يمكن للمعلّمين مساعدة الطّلّاب على فَهم تنوُّع الإنسانيّة وقبوله؛ أي التّنوّع في العرق والدّين والجنس والعمر والتّوجُّه الجنسيّ والهُويّة والقدرة والوضع الاجتماعيّ والاقتصاديّ وما إلى ذلك، وتعزيز الاندماج واحترام جميع الناس، احتفاءً بالاختلافات. يمكن أنْ تُعزّز المناهج الدّراسيّة والأحداث والمناقشات هذه المفاهيم، وأن تُشجِّع الطّلّاب على تحدِّي القوالب النّمطيّة والافتراضات التي يتَّخذونها عن الأشخاص بناءً على اختلافاتهم.

أمثلة على كيفيّة تعزيز التّنوّع والشّمول والاحترام للمتعلّمين الصّغار من «الاستعداد والاحترام» (GLSEN 2016):

توسيع معرفة الطّلّاب بالتّنوّع بتعريضهم لنماذج يُحتذى بها من خلال الأدب والدّروس وضيوف الفصول الدّراسيّة:

- تدخّلْ عندما يدُلي الطّلّاب تعليقات سلبيّة حول مظهر طالب آخر أو تصرّفه أو اختلافه.
- تأكّدْ من أنَّ التّشابهات والأمثلة ومشكلات الكلمات تحتوي على مجموعة متنوِّعة من الأفراد؛ أي الأشخاص ذوي الإعاقة، والأشخاص ذوي الهياكل الأسريّة المختلفة، وأعضاء المجموعات العرقيّة والدينيّة المختلفة.
- في وقت نشاط الاختيار، تأكَّدْ من عدم إجبار الطّلّاب على فصل أنفسهم حسب الجنس أو العرق أو الدّين أو أيّ شكل آخر من أشكال الهُويّة.

2. معالجة العنف القائم على النّوع الاجتماعيّ المرتبط بالمدرسة، بما في ذلك التّحرُّش والتّسلّط والإيذاء:

تتبّعْ التّنمّر ضِدّ (LGBTQI+) في إعدادات المدرسة والتَّعليم لفَهم المدى الكامل للمشكلة وطبيعتها وتأثيرها.

زوِّد المعلّمين بالإرشادات والمهارات الواجب اتّباعها إذا شاهدوا أو اشتبهوا أو أُبلغوا بحوادث الوصم الاجتماعيّ والتّسلط ضِدَّ مجتمع الميم.

ضعْ إجراءات للإبلاغ عن العنف وسوء المعاملة.

طوّر مساحة آمنة؛ حيث يمكن للطلّاب الإبلاغ عن التّنمُّر. راجع تقرير اليونسكو هذا أو صفحة موارد (UNGEI) لمزيد من أفضل الممارسات لمكافحة التّنمُّر ضِدَّ (LGBTQI+).

وُلد مفهوم إنشاء «مساحات آمنة» لطلّاب (LGBTQI+) من الاعتراف بأنَّه على الرّغم من أنّنا لا نستطيع أبدًا ضمان أنَّ المؤسّسة التَّعليمية ستكون «آمنة»، وتأكيد ذلك بنسبة مئة بالمئة من الوقت، إلَّا أنَّ وجود المجموعة أو المجتمع، أو المكان الذي يعمل عن قصد لدعم الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا والشخصيّات (LGBTQI+) سيساعد في تقليل الخوف وتعزيز الاندماج. بشكلٍ عامّ، تشمل «الأماكن الآمنة» ما يلي:

- تدريب الكبار الدّاعم (المعلّمين أو الإداريّين أو غيرهم من الموظّفين) في ما يتعلَّق بالتّحدِّيات والاحتياجات الفريدة لطلّاب (LGBTQI+).
- صورة أو رمزًا أو أيّ شعار آخر لتعيين مساحة مكتبيّة أو فصلًا دراسيًّا أو مجموعة أو فردًا ليكون مساحة داعمة للطّلّاب.
- موارد للمشاركة مع الطّلّاب والمعلّمين عن موضوعات (LGBTQI+). لمزيد من المعلومات، راجع مجموعة أدوات الفضاء الآمن من (GLSEN) ودليل مستشار شبكة (GSA)، وكلاهما مرتبط في قسم المراجع.

3. تقديم برامج التّطوير المهنيّ للمعلّمين والتي تُركّز على الإدماج:

في كلٍّ من برامج التّدريب، قبل الخدمة وفي أثنائها، درّب المعلّمين على فَهم المشكلات التي تواجه طلّاب (LGBTQI+) وزوّدهم بالدّعم المناسب. يجب أن توفِّر هذه البرامج للمعلّمين فَهمًا للقضايا المتنوِّعة التي تُواجه طلّاب (LGBTQI+)، واستراتيجيّات لدعم سلامتهم ومشاركتهم الكاملة في المدرسة.

4. تعليم/ استخدام المصطلحات المفضّلة والشّاملة:

تعزيز الوعي بالمصطلحات التي يُفضّلها طلّاب ومعلّمو (LGBTQI+)، وشرح المصطلحات التي تُعدّ مسيئة أو غير مناسبة لبيئة المدرسة. درّب المعلّمين والطّلّاب في ما يتعلَّق بكيفيَّة السّؤال عن الاسم والضّمائر؛ أي: هي/ هو/ هم، التي يستخدمها الفرد. عند الاقتضاء، شجِّع المؤسّسات التَّعليميّة على التّفكير في تحديث النّماذج التي تشير إلى أولياء أمور الطّلّاب لاستخدام «الوالد/ الوالد» أو «الوالد/ الوصيّ» بدلًا من «الأمّ/ الأب»، والتي لن تكون دقيقة للطلّاب الذين يكون آباؤهم من الجنس نفسه. درّب المعلّمين على نموذج استخدام اللّغة

الشّاملة؛ أي الأسماء والضّمائر والصّفات، بشكل مناسب في البيئات المدرسيّة.

5. تعزيز القوانين أو السّياسات المناهضة للتّمييز المطبَّقة على التَّعليم أو تطوير القوى العاملة:

يمكن تطبيق ذلك على عدد من المستويات المختلفة. قد يتضمَّن معالجة التَّمييز، بشكل صريح في داخل المدرسة والأوساط التَّعليمية، وضع سياسات تحظر التَّمييز على أساس الميول الجنسيّة الفعليّة أو المتصوَّرة أو الهُويّة الجنسيّة. يمكن أن يشمل ذلك أيضًا العمل على المستوى دون الوطنيّ أو الوطنيّ لدفع السّياسات أو التّشريعات التي تمنع التَّمييز في التَّعليم على أساس التّوجُّه الجنسيّ والهُويّة الجنسيّة.

6. إنشاء منهج شامل وموادّ تعليميّة:

شجِّعْ على إزالة الكتب والمحتوى من المناهج الدّراسيّة التي تُصوّر بشكل سلبيّ أو تُشيطن أفراد مجتمع الميم. حيث كان ذلك مناسبًا، اعْمل مع شركاء حكومة البلد المضيف على إنشاء موادّ تعليميَّة، وصور في الفصول الدّراسيّة والممرَّات، تعكس تنوُّع الأفراد والهياكل الأسريّة، ودعم نظرائهم في الدّولة المضيفة لمعرفة فوائد الشّموليّة. حيث كان ذلك مناسبًا ومناسبًا، ضَع في حسبانك تضمين أمثلة علنيَّة لأفراد (LGBTQI+) من البلد/ المنطقة المضيفة في المناهج الدّراسيّة. ملاحظة: قُمْ بذلك فقط بموافقة الأفراد.

7. تأكَّد من أنَّ المعلومات المتعلّقة بالتّعريف الذّاتيّ، والصّحَّة العامَّة، والصّحَّة الجنسيّة، والعلاقات، وتكوين الأسرة تشمل الأشخاص والهُويّات من مجتمع الميم:

يجب تضمين المعلومات حول الميول والهُويّات الجنسيّة المتنوّعة في مناهج التّربية الجنسيّة وتكوين الأسرة. عندما يُدرّس النّشاط الجنسيّ، وتُعطى فصول تنمية النّوع الاجتماعيّ والصّحَّة الجنسيّة، يجب على المعلّمين السَّعي إلى تضمين محتوى عن الأشخاص المثليّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا والجنس (LGBTQI+) والتّنوّع والموافقة. لا ينبغي التّعامل مع هذا المحتوى بشكل منفصل، أو على جدول زمنيّ مختلف، عن المحتوى الآخر. يجب تقديم جميع المحتويات المتعلّقة بالتّعريف الذّاتيّ، والصّحَّة الجنسيّة، والعلاقات، وتكوين الأسرة بطريقة من التّفاصيل يتناسب مع عمر المتعلّمين ومستواهم.

8. جعل المدارس آمنة للجميع:

حدِّد المناطق غير الآمنة وفكّر في كيفيّة جعل المدارس أكثر أمانًا في خارج الفصل الدّراسيّ؛ على سبيل المثال، في الممرَّات والمناطق النّائية والمَرافق الرّياضيّة وفي أثناء أوقات الرّاحة. طوّر نظامًا لرصد جميع أماكن المدرسة التي حدث فيها التّنمُّر والعنف. تأكَّد من أنَّ المستشارين والمعلّمين والمشرفين الآخرين يستفسرون بحساسيّة عن العنف والوصمة والتَّمييز التي يتعرَّض لها طلّاب ومعلّمو (LGBTQI+) في خارج إطار المدرسة، إذ تؤثّر هذه التّجارب على التّدريس والتّعلّم. يجب أن يكون جميع البالغين الذين يتفاعلون مع الطّلّاب مستعدّين لتقديم الدّعم الكامل، والاستماع، وإعطاء الموارد لشباب (LGBTQI+) الذين يستكشفون هُويّاتهم، بطريقة تتبنَّى عدم الحكم وتحتفي بالتّنوّع.

9. حماية خصوصيّة الطلّاب:

تأكَّد من أنَّ مسؤولي التَّعليم لا يكشفون عن الميول الجنسيّة أو الهُويّة الجنسيّة للطّالب من دون إذنه حتّى لعائلته. قد يختار الطّلّاب إخفاء توجّههم الجنسيّ أو هُويّتهم الجنسيّة عن العائلة والأصدقاء المقرّبين، ما يُحتِّم على المعلّمين احترام حقّ الطّلّاب في الخصوصيّة.

10. الانخراط مع منظّمات المجتمع المدنيّ المحلّيّة (LGBTQI+):

الانخراط مع مجموعات (LGBTQI+) المحلِّيَّة أو منظّمات المجتمع المدنيّ، أينما وُجدت. سيكون لهذه المجموعات موارد خاصَّة بالبلد وصدى ثقافيّ من شأنها معالجة العنف ضِدَّ مجتمع الميم والتَّمييز والوصم. قد يكون لديها أيضًا أدوات وخدمات دعم يمكن أن تساعد في زيادة الحضور وتحسين تجربة طلّاب (LGBTQI+).

11. الامتناع عن السّياسات الإلزاميّة القائمة على ثنائيّة النّوع الاجتماعيّ:

السّياسات المدرسيّة التي تعتمد بشكلٍ صارم على فَهم ثنائيّ للجنس؛ أي الأولاد والبنات المتوافقين مع الجنس فقط أو الرِّجال والنّساء المتوافقين مع الجنس، تضرّ بالطّلّاب والمعلّمين المتحوّلين جنسيًّا وبالجنس الثّالث والجنس غير المطابق. على سبيل المثال، قواعد اللّباس التي تُقدّم خيارَين فقط من الملابس يُحدّدان حسب الجنس المحدَّد عند الولادة، أو السّياسات التي تحظر الشّعر الطّويل أو الأظافر الطّويلة لبعض الطّلّاب، يمكن أن تعزل وتهمّش المتحوّلين جنسيًّا، والجنس الثّالث،

والجنس غير المطابق للطلّاب والمعلّمين. يجب دعم الطّلّاب الذين يرغبون في التّعبير عن جنس مختلف عن ذلك الذي عُيّن عند الولادة للقيام بذلك.

أمثلة على برامج التّعليم للمثليّين وثنائيّ الجنس والمتحوّلين جنسيًا

تهدف الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة إلى تعزيز المساواة والإدماج في برامجها التّعليميّة. بعض الأمثلة على برامج التّعليم الجامِع للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة (LGBTQI+) مذكورة أدناه:

1. **كوسوفو:** في إطار برنامج التّعليم الأساسيّ التّابع للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة، شارك أكثر من 140 مديرًا في كوسوفو في التّدريبِ على حقوقِ (LGBTQI+) وإدماجها، في برنامجها السّنويّ لإدارة المدرسة والقيادة. يهدف البرنامج إلى زيادة وعي مديري المدارس بالتّحدّيات التي يُواجهها الطّلّاب والمعلّمون (LGBTQI+)، وواجبهم في رعاية الطّلّاب والموظّف.
2. **هندوراس:** يهدف برنامج (Empleando Futuros)، التّابع للوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة/ هندوراس، إلى زيادة فرص العمل وتوليد الدّخل للشّباب المُعرَّض للخطر في المناطقِ الحضريّة عالية الجريمة في هندوراس. كما أنّه يدعم معهد هندوراس الوطني للتّدريب المهنيّ. ساهم البرنامج في توعية الشّباب والمُعلّمين بحقوق المثليّين والمجتمعات العرقيّة والسّكان الأصليّين للالتحاق بخدمات التّعليم الرّسميّ وغير الرّسميّ وتعزيز عدم التّمييز في التّوظيف.
3. **جامايكا:** دعمت الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة/ جامايكا تطوير برنامج جامعيّ؛ لتعزيز الاحترام والتّسامح الاجتماعيّ، لا سيّما تجاه مجتمع الميم. الهدف من البرنامج، هو بناء الاحترام والتّسامح الاجتماعيّ للتّنوُّع بواسطة مبادرات التّوعية العامّة وأنشطة مشاركة الطّلّاب. أقام البرنامج ندوات ومجموعات تركيز حول الوصمة والتّمييز، وأربعة نقاشات حول الاحترام والتّسامح في المنتديات العامّة، ونشر 18 مقالة طلّابيّة، وأقام منحوتات وجداريّات في الحَرَم الجامعيّ وحفل توزيع جائزة جوهر العلوم الإنسانيّة. بالإضافة إلى ذلك، سَاعد المشروع في تعزيز سياسة عدم التّمييز الشّاملة لـ(LGBTQI+) في إحدى الجامعات المحلّيّة.

الخاتمة

التَّعليم هو القطاع الذي يُمكن لبرامج التّنمية فيه إمَّا تضخيم التّفاوتات الحاليَّة التي يُعاني منها طلَّاب ومعلِّمو (LGBTQI+)، أو العمل بنشاط لمعالجة الوضع وتحسينه. إنَّ تأثير العنف والتَّمييز ووصمة العار والتَّجريم والتَّسلُّط على الطّلّاب والمُعلِّم من مجتمع الميم في بيئة تعليميَّة بعيدة المدَى، يُمكن أنْ يُسهم في مناخ تعليميّ معادٍ أو غير آمن، ويُمكن أنْ يُعرِّض طُلَّاب ومعلِّمي (LGBTQI+) لخطر أكبر من مشاكل الصِّحَّة البدنيَّة والعقليَّة، بما في ذلك تعاطي المخدّرات والاكتئاب والقلق والتّفكير والسّلوك الانتحاريّ. يُمكن أنْ تؤدِّي هذه الآثار السَّلبيَّة في أثناء التَّعليم إلى آثار مدى الحياة على التَّوظيف والرَّفاهيَّة الاقتصاديّة والصّحَّة العقليَّة والاندماج في المجتمع.

يُمكن أنْ يدعم دمج (LGBTQI+) والتَّعليم الشَّامل الطّلّاب والمُعلِّم من (LGBTQI+)، ويؤدِّي إلى نتائج تعليميَّة أفضل للجميع، من خلال معالجة اعتبارات (LGBTQI+) في مشاريع التَّعليم. لدى الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة فرصة للمساعدة في بناءِ عالم يستطيع فيه طلَّاب ومُعلِّمو (LGBTQI+) العيش بكرامة حياةً خالية من التَّمييزِ والوصم والعنف.

مستند حقائق: إدارة بايدن-هاريس

تعمل على النهوض بحقوق الإنسان لمجتمع الميم في الولايات المتّحدة وعبر العالم[1] [2]

البيت الأبيض 17 أيار/ مايو 2021

«يحقّ لكلّ فرد التّمتّع بالكرامة والمساواة، بغضّ النّظر عن هويته أو ميوله العاطفيّة أو كيفيّة تحديد هويّته، وسنواصل التّعامل مع الحلفاء والشّركاء لتعزيز حقوق الإنسان لأفراد مجتمع الميم هنا في الولايات المتّحدة وفي جميع أنحاء العالم». (الرّئيس جو بايدن)

تنضمّ الولايات المتّحدة إلى المجتمع الدوليّ في احتفاله باليوم الدوليّ لمناهضة رهاب المثليّة الجنسيّة ورهاب العابرين جنسيًا وثنائيّي الميل الجنسيّ. وتطبّق إدارة بايدن-هاريس، بثبات، المذكّرة الرئاسيّة بشأن النّهوض بحقوق الإنسان للمثليّات والمثليّين ومزدوجي الميل الجنسيّ ومغايري الهُويّة الجنسانيّة والمثليّين وثنائيّي الجنس والعابرين جنسيًّا (مجتمع الميم +LGBTQI) في جميع أنحاء العالم. توضح المعلومات الواردة أدناه كيف تعمل الدبلوماسيّة الأمريكيّة والمساعدات الخارجيّة على تعزيز حقوق الإنسان وحمايتها لمجتمع الميم بما يتماشى مع المجالات المختلفة لمذكّرة الرّئيس:

مكافحة تجريم أعضاء مجتمع الميم أو سلوكهم في الخارج

تستخدم وزارة الخارجيّة ووزارة العمل والوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة (USAID) المشاركة الدّبلوماسيّة والمساعدات الخارجيّة لتعزيز الممارسات والسّياسات التي تحترم حقوق الإنسان، بما في ذلك الجهود التي تقود إلى إلغاء تجريم وضع المثليّين بالتّراضي. وتدير وزارة الخارجيّة «صندوق المساواة العالميّ» (GEF)، وهو عبارة عن شراكة بين القطاعين العامّ والخاص من الحكومات والشّركات والمؤسّسات ذات التّفكير المتشابه، والتي تدعم برامج المجتمع المدنيّ

1- https://www.state.gov/translations/arabic

2- للاطّلاع على مضمون البيان الأصلي يرجى مراجعة الرّابط التّالي:
https://www.whitehouse.gov/briefing-room/statements-releases/2021/05/17/fact-sheet-the-biden-harris-administration-is-advancing-lgbtqi-human-rights-at-home-and-across-the-globe/

لحماية حقوق الإنسان لمجتمع الميم. ويقدّم الصندوق المساعدة للجهود المحلّيّة للنّهوض بالإصلاحات القانونيّة. تشمل الأنشطة المحدّدة توثيق حقوق الإنسان، ودعم المناصرة القانونيّة، والدّورات التّدريبيّة لمجموعة واسعة من الأطراف المعنيّة، بمن فيها المحامون والشّرطة وغيرهم. وتدعم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة أيضًا بناء القدرات لمنظّمات حقوق الإنسان المدافعة عن مجتمع الميم.

حماية اللّاجئين وطالبي اللّجوء من أعضاء مجتمع الميم الضّعفاء

تدعم وزارة الخارجيّة مفوضية الأمم المتّحدة لشؤون اللّاجئين (UNHCR) زيادة مستوى الحماية للّاجئين من مجتمع الميم في الخارج، وإعادة التّوطين العالميّ لأولئك اللّاجئين، في أفريقيا جنوب الصّحراء والشّرق الأوسط. كما تدعم الوزارة منظّمات المجتمع المدنيّ لحماية اللّاجئين من مجتمع الميم في البيئات الحضريّة، بينما تراجع دائرة الهجرة والجمارك (ICE) التّابعة لوزارة الأمن الداخليّ الأمريكيّة سياساتها وبرامجها بشكل مستمرّ لتلبية احتياجات الأشخاص العابرين جنسيًّا بطريقة عادلة وإنسانيّة؛ ما يضمن توافقنا مع مذكّرة الرّئيس.

المساعدة الخارجيّة لحماية حقوق الإنسان وتعزيز عدم التّمييز

منذ إطلاقه في العام 2011، قدّم صندوق المساواة العالميّ أكثر من 83 مليون دولار من التّمويل على شكل منح صغيرة، وقدّم العون في الحالات الطارئة والاستجابة السّريعة. كما دعم أكثر من 50 مشروعًا للمساعدة الفنّيّة في أكثر من 100 دولة حول العالم. إلى ذلك، تدير الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة مبادرة حقوق الإنسان العالميّة لأعضاء مجتمع الميم، والتي تستفيد من المساهمات الماليّة والتّقنيّة التي تقدّمها السّويد وكندا لدعم منظّمات مجتمع الميم ذات القيادة المحلّيّة. في سياقٍ موازٍ، تراجع كلّ من وزارة العمل ومؤسّسة تحدّي الألفيّة وبنك التّصدير والاستيراد ومؤسّسة تمويل التّنمية الدوليّة الأمريكيّة برامجها، لتشمل أعضاء مجتمع الميم بشكل أكثر فعّاليّة.

استجابات فورية على انتهاكات حقوق أعضاء مجتمع الميم في الخارج

تحدّثت وزارة الخارجيّة مرارًا دفاعًا عن حقوق الإنسان للمثليّين وثنائيّي الجنس والعابرين جنسيًّا في الخارج، بمن فيهم المستهدفون في أوزبكستان والشّيشان

وروسيّا وأماكن أخرى. كما تقدّم وزارة الخارجيّة، من خلال صندوق المساواة العالميّ، المساعدة الطّارئة للمدافعين عن حقوق الإنسان في الخطوط الأماميّة، ومن ضمنها التّدريبات الأمنيّة، بينما تدعم الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدوليّة أيضًا التّمويل الطارئ لأفراد مجتمع الميم في منطقة البحر الكاريبيّ وأفريقيا وآسيا.

بناء تحالفات دوليّة

أعادت بعثة الولايات المتّحدة لدى الأمم المتّحدة مشاركة الولايات المتّحدة في المجموعة الأساسيّة لمجتمع الميم، عن طريق ضمان دعم الولايات المتّحدة لكلّ بيان تصدره «المجموعة الأساسيّة»، منذ اليوم الأوّل لإدارة بايدن-هاريس. كما شاركت وزارة العدل في الاجتماع الافتراضيّ الذي نظّمته منظّمة الأمن والتّعاون في أوروبا حول جرائم الكراهيّة القائمة على النّوع الاجتماعيّ، وسلّطت خلاله الضّوء على قانون شيبرد/بيرد لمنع جرائم الكراهيّة في الولايات المتّحدة للعام 2009، وعلى جهود الولايات المتّحدة لتلبية احتياجات أعضاء مجتمع الميم على نطاق أوسع، بينما أطلقت وزارة الخارجيّة مجموعة عمل مشتركة بين الوكالات الأمريكيّة لتحديد فرص دمج حقوق الإنسان لمجتمع الميم في عمل كلّ من منظّمة الدول الأمريكيّة، والاتّحاد الأفريقيّ، ورابطة دول جنوب شرق آسيا.

إلغاء السّياسات غير المتّسقة

ألغت إدارة بايدن-هاريس سياسات الإدارة السّابقة التي تتعارض مع مذكّرة الرّئيس بشأن تعزيز حقوق الإنسان لأعضاء مجتمع الميم في جميع أنحاء العالم. فعلى سبيل المثال، أصدرت وزارة الدّفاع توجيهات مؤقّتة لوقف أيّ إجراءات شخصيّة معادية تستهدف العابرين جنسيًّا كانت بدأت في ظلّ الإدارة السابقة. وراجعت الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدّوليّة أيضًا «المساواة بين الجنسين وسياسة تمكين المرأة» و«سياسة مكافحة الاتّجار بالأشخاص من 2017 إلى 2021»، والتي ألغت أو قلّلت من القضايا الخاصّة بأفراد مجتمع الميم. وأعادت الوكالة الأمريكيّة للتّنمية الدّوليّة، والمسؤولون الحكوميّون الآخرون المسؤولون عن حقوق الإنسان لمجتمع الميم، إقامة علاقات وثيقة مع البرامج المسؤولة عن القضايا الأوسع نطاقًا المتعلّقة بحقوق الإنسان والنّوع، كما أعادوا مشاركتهم مع البعثات في جميع أنحاء العالم.

مقتطفات من مرسوم رئيس الاتّحاد الرّوسيّ فلاديمير بوتين بشأن التّعديلات على أساسيّات السّياسة الثّقافيّة للدّولة، للحفاظ على القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة[1]

25 كانون الثّاني/ يناير 2023م

1. يتكوّن الإطار القانونيّ لهذه الأساسيّات من دستور الاتّحاد الرّوسيّ، والقانون الاتّحاديّ المؤرّخ 28 يونيو 2014 الرّقم 172، «بشأن التّخطيط الاستراتيجيّ في الاتّحاد الرّوسيّ»، واستراتيجيّة الأمن القوميّ للاتّحاد الرّوسيّ، وأساسيّات سياسة الدّولة في مجال التّخطيط الاستراتيجيّ في الاتّحاد الرّوسيّ، فضلًا عن القوانين المعياريّة الأخرى للاتّحاد الرّوسيّ التي تنظّم تطوير مجال الثّقافة في الاتّحاد الرّوسيّ.
2. تُحدّد هذه الأساسيّات أهداف السّياسة الثّقافيّة للدّولة وغاياتها، والمبادئ الأساسيّة لتنفيذها.
3. صُمّمت السّياسة الثّقافيّة للدّولة لضمان التّنمية الثّقافيّة والإنسانيّة ذات الأولويّة، لتكون أساسًا للازدهار الاقتصاديّ وسيادة الدّولة والهُويّة الحضاريّة للبلد، وتعزيز الهُويّة المدنيّة لروسيا بالكامل، ووحدة المجتمع الرّوسيّ وتماسكه، وتحسين نوعيَّة الحياة في الاتّحاد الرّوسيّ.
4. تُنفَّذ السّياسة الثّقافيّة للدّولة من أجل ضمان احترام الحقوق الدّستوريّة للمواطنين في مجال الثّقافة، بما في ذلك الحقّ في الوصول إلى القيم الثّقافيّة، والحفاظ على التّراث التّاريخيّ والثّقافيّ، وكذلك تحقيق الأهداف والمهامّ في مجال ضمان الأمن القوميّ والتّنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة للاتّحاد الرّوسيّ.

أُسس تطوير السّياسة الثّقافيّة للدّولة

1. المسار التّاريخيّ لروسيا حَدّد هُويّتها الثّقافيّة، وخصائص العقليّة الوطنيّة، وأسَّس القِيَم في حياة المجتمع الرّوسيّ مُتعدّد الجنسيّات ومُتعدّد الطّوائف.

1- المصدر: مركز الاتّحاد للأبحاث والتّطوير، تاريخ الإصدار: 27 شباط/ فبراير 2023.

2. أساس الهُويّة المدنيّة لروسيا بالكامل هو النّظام الرّاسخ تاريخيًّا للقِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة، والذي يُوحِّد الثّقافات الأصليّة للشّعب مُتعدّد الجنسيّات في الاتّحاد الرّوسيّ.
3. يقرّ دستور الاتّحاد الرّوسيّ مكانة الثّقافة بكونها تراثًا فريدًا للشّعب مُتعدّد الجنسيّات في الاتّحاد الرّوسيّ، وتحميه الدّولة وتدعمه، ويأذن لحكومة الاتّحاد الرّوسيّ بضمان تنفيذ نهج اجتماعيّ موحّد في سياسة الدّولة في مجال الثّقافة.

في الماضي القريب، كان من الواضح أنَّ هذه الاستثمارات لم تكن غير كافية، ما خلق خطر حدوث أزمة إنسانيّة.

تشمل أخطر مظاهر هذه الأزمة على مستقبل روسيا ما يلي:

أ. تدمير القيم الرّوحيّة والأخلاقية الرّوسيّة التّقليديّة، وإضعاف وحدة الشّعب مُتعدِّد الجنسيّات في الاتّحاد الرّوسيّ.
ب. انخفاضًا في المستوى الفكريّ والثّقافيّ للمجتمع.
ج. نموّ العدوان والتّعصّب في مظاهر السّلوك الاجتماعيّ.
د. تشويه الذّاكرة التّاريخيّة، وتقييم سلبيّ لفترات مهمَّة من التّاريخ القوميّ، وانتشار فكرة خاطئة عن التّخلف التّاريخيّ لروسيا.
هـ. تفتيت المجتمع، تمزُّق الرّوابط الاجتماعيّة (الصّداقة، الأسرة، الجوار)، النّموّ الفرديّ، تجاهل حقوق الآخرين.

4. يشارك عدد مِنَ الدّول غير الصّدِيقة، والمنظّمات الدّوليّة والشّركات غير الوطنيّة، والمنظّمات غير الحكوميّة الأجنبيّة، فضلًا عن مختلف المنظّمات المتطرّفة والإرهابيّة في أنشطة تهدف إلى تقويض السّيادة الثّقافيّة للاتّحاد الرّوسيّ، وتدمير القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة، بما في ذلك المساهمة في تفاقم النّزاعات في فضاء المعلومات العالميّ.
5. يتطلَّب تطوير السّياسة الثّقافيّة للدّولة وتنفيذها الصّلاحيّةَ العلميّة للتّغييرات الجارية، وأولويّة تطوير العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وتُنفَّذ بتفاعل وثيق بين الدّولة والمجتمع.

السّياسة الثّقافيّة للدّولة

تعريف: هي الأنشطة التي تُنفّذها السّلطات العامَّة بمشاركة مؤسّسات المجتمع المدنيّ، بهدف دعم جميع فروع الثّقافة والحفاظ عليها وتطويرها، وجميع أنواع النّشاط الإبداعيّ للمواطنين الرّوسيّين، وتكوين الشّخصيّة على أساس نظام القِيَم المتأصِّل في المجتمع الرّوسيّ.

- **موضوعات السّياسة الثّقافيّة للدّولة:** هي السّلطات العامَّة، والمنظّمات الثّقافيّة، والمؤلِّفون ومجتمعات المؤلِّفين، والمنظّمات المشاركة في الأنشطة التّعليميَّة والعلميَّة، ومؤسّسات المجتمع المدنيّ، بما في ذلك الاتّحادات الإبداعيّة، والمنظّمات العاملة في مجال الفنّ والصّناعات الإبداعيَّة، إلى جانب العلم والتّعليم والتّربية والعلاقات الأُسريَّة والعمل مع الأطفال والشباب.
- **السّيادة الثّقافيّة:** مجموعة من العوامل الاجتماعيّة والثّقافيّة التي تسمح للناس والدّولة بتشكيل هُويَّتهم، وتجنُّب الاعتماد الاجتماعيّ والنّفسيّ والثّقافيّ على التّأثير الخارجيّ، والحماية من التّأثير الإيديولوجيّ والإعلاميّ المدمّر، والحفاظ على الذّاكرة التّاريخيّة، والالتزام بالقِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديَّة.

تتمثَّل الأهداف الرّئيسة لسياسة الدّولة الثّقافيّة في:

أ. تكوين شخصيّة متطوّرة، بشكل متناغم، تُشارك القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة، وتعزيز وحدة المجتمع الرّوسيّ وتماسكه من خلال التّنمية الثّقافيّة والإنسانيّة ذات الأولويّة.

ب. تعزيز الهُويّة المدنيّة الرّوسيّة بالكامل، والحفاظ على فضاء ثقافيّ واحد للبلد، وضمان السّلام والوئام بين الأعراق والأديان.

ج. تهيئة الظّروف لتعليم شخصيّة متناغمة ومسؤولة اجتماعيًّا.

د. ضمان السّيادة الثّقافيّة للاتّحاد الرّوسيّ.

هـ. تعزيز دور الاتّحاد الرّوسيّ في المجال الإنسانيّ والثّقافيّ العالميّ.

و. تهيئة الظّروف لتنشئة الأطفال ونموّهم على أساس القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة وحماية مصالح الأطفال.

ز. حماية القِيَم العائليّة التّقليديَّة ومؤسّسة الزّواج، بصفتها اتّحادًا بين رجل وامرأة.

ح. الحفاظ على الهُويّة الثّقافيّة لجميع الشّعوب والمجتمعات العرقيّة في الاتّحاد الرّوسيّ، والتّنوُّع العرقيّ والثّقافيّ واللّغويّ.

ط. دعم الدّولة ذي الأولويّة للأنشطة الثّقافيّة التي تهدف إلى الحفاظ على القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة والذّاكرة التّاريخيّة وحماية الحقيقة التّاريخيّة.

ي. تنفيذ السّلطات العامَّة الرّقابةَ على أنشطة مسؤوليها؛ من أجل امتثال الأنشطة المموَّلة لأهداف السّياسة الثّقافيّة للدّولة وغاياتها ومبادئها.

ك. تشكيل نظام الدّولة لإنشاء الأعمال الأدبيَّة والفنِّيّة، وتقديم الخدمات التي تهدف إلى الحفاظ على القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة التّقليديَّة الرّوسيّة ونشرها، والحفاظ على الهُويّة المدنيّة الرّوسيّة بالكامل، والتّصدِّي للتّهديدات الاجتماعيّة والثّقافيّة والتّطرّف، وكذلك ضمان مراقبة الجودة لتنفيذ أمر الدّولة هذا.

ل. اتِّخاذ تدابير لحماية المجتمع الرّوسيّ مِنَ التّوسُّع الأيديولوجيّ والقيمة الخارجيّ، والتّأثير الإعلاميّ والنّفسيّ المدمّر.

م. تكوين بيئة معلومات آمنة من خلال التّرويج لمصادر المعلومات التي تنشر معلومات موثوقة، تُساهم في التّنوير الثّقافيّ والتّاريخيّ، والتّعليم القائم على القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة.

ن. تحييد المعلومات المدمّرة والأثر النّفسيّ الهادف إلى تآكل القِيَم الرّوحيّة والأخلاقية الرّوسيّة التّقليديّة.

س. تعزيز وحدة المجتمع الرّوسيّ وتماسكه على أساس هُويَّة مدنيَّة روسيّة بالكامل، والحفاظ على القِيَم الرّوحيّة والأخلاقيّة الرّوسيّة التّقليديّة.

ع. ضمان السّيادة الثّقافيّة، والحفاظ على مساحة ثقافيَّة واحدة للبلد والهُويّة الرّوسيّة.

أحكام هذه الأساسيّات قابلة للتّعديل مرَّة واحدة على الأقلّ كلّ ستّ سنوات.

يُعمل بهذا المرسوم من تاريخ التّوقيع عليه.

رئيس الاتّحاد الرّوسيّ ف. بوتين

موسكو الكرملين

25 كانون الثّاني/ يناير 2023م

قانون مناهضة الشّذوذ الجنسيّ في أوغندا 2023م[1]

صادق الرّئيس الأوغنديّ «يوري موسيفيني» على قانون مناهض للشَّاذين جنسيًّا ولمثليّي الجنس والمتحوّلين جنسيًّا، ينصّ على فرض عقوبات مشدَّدة على العلاقات المثليّة أو الشّذوذ الجنسيّ، أو «التّرويج» للمثليّة، في خطوة أثارت موجة واسعة من ردود الفعل المنـدِّدة، خاصة من الدّول الغربيّة (أمريكا ودول أوروبا)، ومنظّمات حقوق الإنسان الدوليّة التي عدَّت هذا القانون ضربة قاسية، وانتهاكًا صارخًا - كما تدَّعي- للحرّيّات ولحقوق الإنسان، بالإضافة إلى أنَّها تُحرِّض على التَّمييز ونشر الكراهية ضِدّ الشّاذّين جنسيًّا والمثليّين، أو ما يُطلِق عليهم الغرب «مجتمع الميم».

دخل القانون حيّز التّطبيق بعد التّصويت عليه في البرلمان الأوغنديّ في 21 أيّار/ مايو 2023م. وقد أثارت المصادقة البرلمانيّة على مشروع القانون، بعد فشل الضّغوط الغربيّة في حثِّ أوغندا على التّراجع عن إصداره، موجة استنكار واسعة من الجهات الغربيّة الدّاعمة لثقافة الشّذوذ الجنسيّ، والمدافعة بشراسة عن المثليّين والشاذّين وثنائيّي الجنس والمتحوّلين في العالم؛ مثل الولايات المتّحدة، ودول الاتّحاد الأوروبيّ، والمنظّمات الدوليّة وعلى رأسها الأُمم المتّحدة وغيرها.

اللّافت في هذا القانون أنَّه يحظر أيّ شكل من أشكال العلاقات الجنسيّة بين الأشخاص من الجنس نفسه، ويحظر التّرويج للشّذوذ الجنسيّ أو الاعتراف به، والعلاقات بين أشخاص من الجنس نفسه بصريح النّصّ. بالإضافة إلى أنَّه أقرَّ جملة من العقوبات الصّارمة والمشدَّدة في هذا الأمر؛ بين أحكام بالإدانة من 20 سنة سجنًا إلى مدى الحياة، وصولًا إلى إقرار عقوبة الإعدام بحقِّ الشّاذّين والمثليّين جنسيًّا المدانين بتهمة الاغتصاب، أو ممارسة الجنس مع قصَّر، أو أشخاص يعانون من إعاقات أو أمراض عقليّة ونفسيّة.

في المقابل، يمكن أنْ تصل عقوبة السّجن إلى مدَّة تبلغ 20 عامًا لمَنْ يدافعون - من الأشخاص أو الجماعات أو المنظّمات- عن أفراد مجتمع الميم؛ إذ ينصّ القانون على أنَّ أيَّ طرف «يُروِّج للمثليّة الجنسيّة وللشّذوذ الجنسيّ عن قصد» يواجه عقوبة سجن تصل إلى 20 عامًا، سواء كان شخصًا أو منظّمة، وإذا كانت

1- المصدر: مركز الاتّحاد للأبحاث والتّطوير، تاريخ الإصدار: تموز 2023.

منظّمة فإنّه يمكن حظرها لمدّة 10 سنوات. تجدر الإشارة إلى أنّه، وقبل صدور هذا القانون، كان الشّذوذ الجنسيّ غير قانونيّ، ويُعاقَب عليه بالسّجن مدى الحياة منذ صدور قانون يعود إلى حقبة الاستعمار البريطانيّ.

يُعدُّ هذا القانون خطوة جريئة من دولة أفريقيّة تنتمي في التّصنيف العالميّ إلى دول العالم الثّالث؛ إذ تبدو الأزمات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأمنيّة كبيرة ومتفاقمة. لكنّه خطوة تُعبّر أيضًا عن شعور بالقلق، ووعي بمخاطر هذه الآفة الاجتماعيّة التي تُهدِّد قِيَم المجتمعات، والتي أصبحت، اليوم، مصدر اهتمام وتشجيع مِنَ الغرب، ومن حكومات ودول غربيّة كانت في السّابق ترفض الاعتراف بالشّاذّين جنسيًّا والمثليّين، لتنقلب، اليوم، الصّورة وتصبح هذه الجهات نفسها الدّاعم والمموّل والمدافع الأوّل عن «حقوقهم». ولم تكتفِ بذلك، وإنّما بدأت بحثّ الدّول على الاعتراف بهم ومنحهم كلّ الامتيازات تحت غطاء الحرّيّات وحقوق الإنسان، وشعارات نبذ الكراهية والتّمييز العنصريّ.

إنَّ الخطوة الأوغنديّة الجريئة لردع هذه الآفة، وبشكل صارم، عبر قانون يُناهض ويُجرِّم ويُقرّ بشكل صريح أنَّ المثليّة والشّذوذ الجنسيّ، وبأيّ شكلٍ من الأشكال، جريمة تستوجب العقاب المشدَّد، مثال يُحتذى به ويُبنى عليه، خاصَّة بالنّسبة إلى الدّول العربيّة والإسلاميّة المستهدَفة اليوم، والمُخترَقَة بهذه الآفة المدمِّرة للإنسان والفطرة.

تمهيد

تحديد المصطلحات:

إنَّ تحديد المصطلحات في هذا القانون، ما لم يقتضِ سياق النّصّ خلافًا لذلك، تعني:

- **«السّنّ المتقدِّم»**؛ خمسة وسبعون عامًا فما فوق.
- **«الطّفل»**؛ يعني الشّخص الذي لم يبلغ الثّامنة عشرة من عمره. تشمل «مؤسّسة رعاية الأطفال»، دارًا للأيتام أو دارًا للأطفال، أو مأوى مفتوحًا، أو مؤسّسة تعليميّة، أو أيّ مؤسّسة رعاية أطفال داخليّة، سواء كانت مرخَّصة أو غير مرخَّصة، أُنشئت لأغراض توفير الرّعاية والحماية للأطفال الذين يحتاجون إلى مثل هذه الخدمات.

- **«الإعاقة»**؛ تعني تقييدًا كبيرًا لأنشطة الحياة اليوميّة؛ بسبب الإعاقة الجسديَّة أو العقليَّة أو الحسِّيَّة والحواجز البيئيّة التي تؤدِّي إلى مشاركة محدودة.
- **«الأنثى»**؛ تعني الشّخص المولود بعضو جنسيّ أنثويّ.
- **«الشّذوذ»**؛ أيّ شخص يتورَّط في فعل من أعمال الشّذوذ الجنسيّ. و**«المثليّة الجنسيّة»** هي قيام شخص بفعل جنسيّ تُجاه شخص آخر من الجنس نفسه.
- **«السّجن المؤبَّد»**؛ الحبس مدى الحياة لشخص من دون إمكانيَّة الإفراج عنه.
- **«خدمات نظام المعلومات»**؛ تشمل: توفير التّوصيلات، ومرافق التّشغيل لأنظمة المعلومات، توفير الوصول إلى أنظمة المعلومات، ونقل رسائل البيانات بين النّقاط المحدَّدة من المستخدم ومعالجتها وتخزينها، بناءً على الطّلب الفرديّ لمتلقّي الخدمة.
- **«ثنائيّ الجنس»**؛ أي الشّخص المولود من ذكر وأنثى الأعضاء التّناسليّة أو مَنْ وُلِد بأعضاء تناسليّة ملتبسة.
- **«الشخص الذّكر»**؛ يعني المولود بعضو جنسيّ ذكر.
- **«الوزير»**؛ الوزير المسؤول عن الأخلاق والنّزاهة.
- **«المنظّمة»**؛ تعني منظّمة غير حكوميَّة مُشكَّلة قانونيًّا، مُسجَّلة تحت المنظّمات غير الحكوميَّة.
- **قانون المنظّمات للعام 2016م**؛ ويتضمَّن مجموعة تطوُّعيَّة خاصَّة من الأفراد أو الجمعيَّات التي أُنشئت لتقديم خدمات تطوُّعيَّة إلى مجتمع أو أيّ جزء من المجتمع، ولكن ليس لأغراض الرّبح أو التّجارة.
- **«شخص في السّلطة»**؛ أي الشّخص المكلَّف بواجب أو مسؤوليّة الحفاظ على صحَّة الشّخص أو رفاهه أو الإشراف عليه.
- **«الجاني المُتسلسل»**؛ يعني الشّخص الذي لديه قناعات سابقة لارتكاب جريمة المثليّة الجنسيّة أو الجرائم ذات الصِّلَة.
- **«الجنس»**؛ يعني الحالة البيولوجيَّة للشّخص، من ذكر أو أنثى. وفي حالة الشّخص الثّنائيّ الجنس، يُعيَّن الوضع الذي يتبنَّاه الشّخص الثنائيّ الجنس؛ بكونه مهيمنًا إمَّا بشكل طبيعيّ أو بالتّحوُّل الطِّبّيّ، ولكنّه لا يشمل التّوجُّه الجنسيّ.

- **«وسائل منع الجنس»**؛ أي جهاز أو شيء يُستخدم لتحفيز العضو الجنسيّ أو لمحاكاة الاتّصال الجنسيّ بين أشخاص من الجنس نفسه.
- **«الفعل الجنسيّ»**؛ الإثارة أو الإيلاج الطفيف، والمقصود:

أ. من فتحة الشّرج أو الفم لشخص ما بوساطة عضو جنسيّ لشخص آخر من الجنس نفسه.

ب. في فتحة الشّرج أو العضو الجنسيّ أو الفم عن طريق وسيلة جنسيّة من شخص من الجنس نفسه.

ج. في فتحة الشّرج أو العضو الجنسيّ لأيّ جزءٍ من جسم شخص من الجنس نفسه.

- **«العضو الجنسيّ»** يعني: المهبل عند الأنثى، أو القضيب عند الذّكور.
- **«التّوجُّه الجنسيّ»**؛ هُويَّة الشّخص في ما يتعلَّق بالجنس الذي ينجذب إليه جنسيًّا.
- **«المرض العضال»**؛ أي المرض الذي لا يوجد له علاج علميّ.
- **«ضحيَّة الجريمة»**؛ المقصود به:

أ. الطّفل الذي ارتُكِبَت ضِدَّه جريمة الشّذوذ الجنسيّ المُشدَّد.

ب. أيّ شخص يُعاني من مرض عقليّ أو أيّ شكلٍ آخر من أشكال الإعاقة التي ارتُكِبَت ضِدَّه جريمة الشّذوذ الجنسيّ المُشدَّد.

ج. أيّ شخص آخر ارتُكِبَت ضِدَّه جريمة المثليّة الجنسيّة أو الشّذوذ الجنسيّ المُشدَّد:

- عن طريق التّهديد أو القوَّة أو الخوف من الأذى الجسديّ أو الإكراه أو التّأثير غير المبرَّر أو التّرهيب من أيّ نوع أو بتحريف طبيعة الفعل.
- عندما يكون فاقدًا للوعي أو في حالة إرباك في الوعي بسبب تأثير الأدوية أو المخدّرات أو الكحول أو أيّ مادَّة أخرى أضعف حكمه أو حكمها.

- **«الشّخص المُسْتَضْعَف»**؛ أي الشّخص الذي يحتاج إلى حماية خاصَّة نتيجة العمر أو الجنس أو المرض أو الإعاقة الجسديَّة أو العقليَّة، الحالة الاجتماعيّة أو الشّخصيّة، أو أيّ وضع آخر. ويشمل اللّاجئ أو المُشرَّد داخليًّا أو الشّخص عديم الجنسيّة، أو طالب لجوء، أو ضحيَّة العنف القائم على النّوع الاجتماعيّ، أو شخصًا أُمِّيًّا أو مُسنًّا.

الشّذوذ الجنسيّ والممارسات ذات الصّلَة

1. جريمة الشّذوذ الجنسيّ:

أ. يرتكب الشّخص جريمة الشّذوذ الجنسيّ إذا قام بفعل جنسيّ أو سمح لشخص من الجنس نفسه بممارسة فعل جنسيّ معه.

ب. مَن يرتكب جريمة الشّذوذ الجنسيّ هو عرضة للإدانة بالسّجن مدى الحياة.

ج. الشّخص الذي يحاول القيام بفعل جنسيّ، في الظّروف المشار إليها في الفقرة (1)، يرتكب جريمة ويُعاقَب عند الإدانة بالحبس لمدَّة لا تزيد على عشر سنوات.

د. ارتباطًا بالفقرة (3)، يُعدّ الشّخص مُدانًا عندما يحاول ارتكاب جريمة ويعتزم تنفيذ نيَّته بوسائل مناسبة لإنجازها، ويُظهر نيَّته بفعل صريح، لكنَّه لا يُدرك نيَّته إلى حدِّ ارتكاب الجريمة.

هـ. لتجنُّب الشكّ، فإنَّ الشّخص الذي يُزعم أو يُشتبه في كونه مثليًّا، ولم يرتكب فعلًا جنسيًّا مع آخر من الجنس نفسه، لا يرتكب جريمة المثليّة الجنسيّة بموجب هذا القسم.

2. الشّذوذ الجنسيّ المُشدَّد:

أ. الشّخص الذي يرتكب جريمة الشّذوذ الجنسيّ، في أيّ مِنَ الظّروف المحدَّدة في القسم الفرعيّ (1)، يرتكب جريمة مُشدَّدةً ويكون عرضة للحكم بالإعدام عند إدانته.

ب. الظّروف المشار إليها في القسم الفرعيّ (1) هي:

- إذا كان الشّخص الذي ارتُكبت الجريمة ضدَّه طفلًا.
- إذا كان الجاني والدًا أو وصيًّا أو قريبًا للشّخص الذي ارتُكبت الجريمة بحقّه.
- إذا أصيب الشّخص الذي ارتُكبت الجريمة بحقّه بمرض عضال نتيجة الفعل الجنسيّ.
- إذا كان الجاني مجرمًا متسلسلًا.
- إذا كان الجاني شخصًا له سلطة على الشّخص الذي ارتُكبت الجريمة بحقّه.

- إذا كان الشّخص الذي ارتُكبت الجريمة بحقّه شخصًا معاقًا أو يُعاني من إعاقة نتيجة الفعل الجنسيّ.
- إذا كان الشّخص الذي ارتُكبت الجريمة بحقّه شخصًا مصابًا بمرض عقليّ أو أُصيب بمرض عقليّ نتيجة الفعل الجنسيّ.
- إذا كان الشّخص الذي ارتُكبت بحقّه الجريمة كبيرًا في السّنّ.
- إذا ارتُكب الفعل الجنسيّ ضدَّ شخص ما عن طريق التّهديد أو القوَّة أو الخوف من الأذى الجسديّ أو الإكراه أو التّأثير غير المبرَّر أو التّرهيب من أيّ نوع، أو بتحريف طبيعة الفعل.
- إذا كان الشّخص الذي ارتُكبت بحقّه الجريمة، وفي وقت ارتكاب الجريمة، فاقدًا للوعي أو في حالة إرباك في الوعي بسبب تأثير الأدوية أو المخدّرات أو الكحول أو أيّ مادَّة أخرى أضرَّت بحكمه.

ج. الشّخص الذي يحاول القيام بفعل جنسيّ في الظّروف المشار إليها في القسم الفرعيّ (1)، يرتكب جريمة ويكون عرضة عند إدانته للسّجن لمدَّة لا تزيد على أربعة عشر عامًا.

د. ارتباطًا بالفقرة (3)، يُعدّ الشّخص مُدانًا عندما يحاول ارتكاب جريمة ويعتزم تنفيذ نيَّته بوسائل مناسبة لإنجازها، ويظهر نيَّته بفعل صريح، لكنَّه لا يُدرك نيَّته إلى حدّ ارتكاب الجريمة.

هـ. لتجنّب الشّكّ، فإنَّ الشخص الذي يُزعم أو يُشتبه في كونه مثليًّا، ولم يرتكب فعلًا جنسيًّا مع شخص آخر من الجنس نفسه، لا يرتكب جريمة المثليّة الجنسيّة المُشدّدة بموجب هذا القسم.

3. معاقبة الطّفل «الجاني»:

الطّفل المُدان بارتكاب جريمة، بموجب القسم 2 أو 3 من هذا القانون، بدلًا من العقوبة المنصوص عليها في القسم ذي الصّلة، يكون عرضة عند إدانته، للسّجن لمدَّة لا تتجاوز ثلاث سنوات.

4. الحماية والمساعدة ودفع التّعويض لضحيَّة الشّذوذ الجنسيّ:

أ. يجب على أيّ شخص يشارك في التّحقيق أو الملاحقة أو المحاكمة في جريمة، بموجب هذا القانون، أن يساعد الضحيّة في هذه الجريمة على تقديم آرائه وشواغله في المراحل المناسبة، طبقًا للإجراءات الجنائيّة.

ب. إذا أُدين شخص بارتكاب جريمة المثليّة الجنسيّة أو الشّذوذ الجنسيّ المشدّد، بموجب هذا القانون، يجوز للمحكمة، بالإضافة إلى أيّ عقوبة مفروضة، أن تأمر الشّخص بدفع تعويض لضحيّة الجريمة بمبلغ عادل تُقدِّره المحكمة، مع الأخذ في الحسبان الضّرر الجسديّ أو الجنسيّ أو النّفسيّ الذي لحق بضحيّة الجريمة، ودرجة القوّة المُستخدَمة والنّفقات الطّبّيّة وغيرها، والتي تكبَّدتها ضحيّة الجريمة نتيجة الفعل.

ج. يعدّ الأمر إليه في القسم (2) مرسومًا بموجب قانون الإجراءات المدنيّة، ويُنفّذ بالطّريقة المنصوص عليها في هذا القانون.

5. الرّضى عن الفعل الجنسيّ لا يجعله فعلًا مباحًا:

لا يُعدّ رضى الشّخص بارتكاب فعل جنسيّ مباحًا بموجب هذا القانون.

6. السّرّيّة:

أيّ مُحرِّر أو ناشر أو مُراسِل أو كاتِب عمود في الموادّ المطبوعة، أو مذيع أو منتج في التّلفاز والرّاديو، أو منتج أو مُخرج فيلم في صناعة السّينما، أو أيّ شخص يستخدم وسائل أو تكنولوجيا المعلومات أو الوسائط التي تُنشر أو تتسبَّب في نشر الأسماء والظّروف الشخصيّة، أو أيّ معلومات أخرى تميل إلى إثبات هُويَّة ضحيّة الجريمة من دون رضى الضّحيّة أو المحكمة يرتكب جريمة ويكون عرضة، عند الإدانة، إلى غرامة ماليَّة لا تتجاوز مائتين وخمسين بحسب العملة (شيلينغ).

الجرائم والعقوبات ذات الصّلَة

1. العناية بالطّفل:

الشّخص الذي:

أ. يجنّد طفلًا أو ينقله أو يؤويه أو يستقبله لأغراض إشراكه في المثليّة الجنسيّة أو أيّ سلوك آخر محظور بموجب هذا القانون.

ب. يعرض أو يوزّع أو يزوّد الطّفل بأيّ مادَّة توضّح أو تُصوِّر فعلًا جنسيًّا بين أشخاص من الجنس نفسه، أو أيّ سلوك آخر محظور بموجب هذا القانون.

ج. يعرض أو يستفيد من صورة طفل أو مقطع فيديو أو فيلم، يعرض أو

يصوّر فعلًا جنسيًّا بين أشخاص من الجنس نفسه أو أيّ سلوك آخر محظور بموجب هذا القانون.

د. يقوم، بحضور طفل، بفعل جنسيّ، أو يجعل شخصًا آخر ينخرط في فعل جنسيّ.

يرتكب جريمة ويكون مسؤولًا عند الإدانة:

أ. في حالة مخالفة الفقرة (أ)، إلى السّجن مدى الحياة.

ب. في حالة مخالفة الفقرات (ب) أو (ج) أو (د)، بالسّجن لمدَّة لا تزيد على عشرين سنة.

2. موافقة الطّفل أو موافقة والد الطّفل أو الوصيّ عليه، أو شخص في السّلطة أو أيّ شخص آخر لديه مسؤوليّة أبويَّة على الطّفل على الأفعال المنصوص عليها في القسم (1) لا يمكنه دفع التّهمة بموجب هذا القانون.

2. الأماكن:

الشّخص الذي يسمح، عن علم، باستخدام أيّ مكان، من أيّ شخص، لأغراض الشّذوذ الجنسيّ أو لارتكاب جريمة بموجب هذا القانون، يرتكب جريمة ويكون عرضة، عند إدانته، للسّجن لمدَّة لا تتجاوز سبع سنوات.

3. تحريم الزّواج بين شخصين من الجنس نفسه:

الشّخص الذي:

أ. قصد عقد زواج مع شخص من الجنس نفسه.

ب. يترأس أو يُدير أو يشهد أو يُوجّه مراسم يُزعم أنَّها زواج بين شخصين من الجنس نفسه.

ج. يحضر عن علم أو يشارك في الإعداد لزواج مزعوم بين شخصين من الجنس نفسه، ويرتكب جريمة ويكون عرضة، عند الإدانة، للسّجن لمدَّة لا تتجاوز عشر سنوات.

في هذا القسم، يقصد بمصطلح «الزواج» الاتّحاد، سواء أكان رسميًّا أم غير رسميّ، بين شخصين من الجنس نفسه.

4. التّرويج للشّذوذ الجنسيّ:

أ. الشّخص الذي يُروِّج للشّذوذ الجنسيّ يرتكب جريمة ويكون عرضة، عند إدانته، للسّجن لمدَّة لا تزيد على عشرين عامًا.

ب. يُروِّج الشّخص للشّذوذ الجنسيّ حين:
- يُشجّع أو يقنع شخصًا آخر على القيام بعمل جنسيّ أو القيام بأيّ فعلٍ آخر يُشكِل جريمة بموجب هذا القانون.
- يُعلنّ عن علم أو ينشر أو يطبع أو يوزّع أو يتسبَّب في الإعلان أو النّشر أو الطّباعة أو البثّ أو التّوزيع بأيّ وسيلة، بما في ذلك استخدام الكمبيوتر أو نظام المعلومات أو الإنترنت، لأيّ مادّة تُروِّج أو تُشجِّع على الشّذوذ الجنسيّ أو المثليّة الجنسيّة أو ارتكاب جريمة بموجب هذا القانون.
- يُقدِّم الدّعم الماليّ، سواء كان عينيًّا أو نقديًّا، لتيسير الأنشطة التي تُشجِّع على الشّذوذ الجنسيّ أو المثليّة الجنسيّة أو التقيّد بالسّلوك أو تطبيع السّلوك المحظور بموجب هذا القانون.
- يؤجّر من الباطن أو يستخدم أو يسمح لشخص آخر باستخدام أيّ منزل أو مبنى أو منشأة لغرض القيام بأنشطة تشجّع على المثليّة الجنسيّة أو الشّذوذ أو أيّ جريمة أخرى بموجب هذا القانون.
- يُدير منظّمة تروّج أو تشجّع على المثليّة الجنسيّة/ الشّذوذ الجنسيّ أو ترعى وتطبّع السّلوك المحظور بموجب هذا القانون.

ج. عندما يرتكب كيان قانونيّ جريمة منصوص عليها في هذا القسم، يجوز للمحكمة:
- فرض غرامة لا تتجاوز خمسين ألفًا (عملة/ شيلينغ) لخرق أيّ من أحكام هذا القسم.
- تعليق ترخيص المنشأة لمدَّة عشر سنوات.
- إلغاء التّرخيص الممنوح للمنشأة.

متفرّقات

1. الحرمان مِنَ العمل عند الإدانة:

يُحرم الشّخص المُدان بارتكاب جريمة المثليّة الجنسيّة أو الشّذوذ الجنسيّ المشدّد مِنَ العمل في مؤسّسة لرعاية الأطفال، أو في أيّ مؤسّسة أخرى تضعه في موقع سلطة أو رعاية طفل أو شخص ضعيف إلى حين تحديد مسؤول الشّؤون

الاجتماعيّة أنَّ الشخص قد تمَّت إعادة تأهيله بالكامل، أو أنَّه لم يَعُدْ يُشكِّل خطرًا على طفل أو شخص ضعيف.

2. إفشاء سجلّ الجرائم الجنسيّة:

أ. يجب على الشّخص المُدان بارتكاب جريمة بموجب هذا القانون الإفصاح عن الإدانة عند التّقدُّم للعمل في مؤسّسة لرعاية الأطفال أو أيّ مؤسّسة أخرى تضعه في مركز سلطة أو رعاية لطفل أو شخص ضعيف آخر.

ب. يرتكب أيّ شخص يخالف الفرع (1) جريمة ويكون عرضة، عند إدانته، للسّجن لمدَّة لا تزيد على عامين، ويبطل توظيف ذلك الشّخص.

3. واجب الإبلاغ عن أفعال الشّذوذ الجنسيّ:

أ. يجب على أيّ شخص يعرف أو لديه اشتباه معقول بأنَّ شخصًا ما قد ارتكب أو ينوي ارتكاب جريمة الشّذوذ الجنسيّ أو أيّ جريمة أخرى بموجب هذا القانون، إبلاغ الشّرطة بالأمر لاتّخاذ الإجراء المناسب.

ب. يتمتَّع الشّخص الذي يمنعه الامتياز من تقديم تقرير، بموجب القسم الفرعيّ (1)، بالحصانة من أيّ إجراء ينشأ عن الكشف عن المعلومات من دون الحصول على الموافقة أو التّنازل عن الامتياز أوّلًا.

ج. الشّخص الذي يعرف أو لديه سبب للاعتقاد بأنَّ شخصًا ما قد ارتكب أو ينوي ارتكاب جريمة بموجب هذا القانون ضدَّ طفل أو شخص ضعيف، ولا يُبلِّغ الشّرطة عن الأمر، يرتكب جريمة ويكون مسؤولًا عند الإدانة بغرامة لا تزيد على خمسة آلاف (العملة شيلينغ) أو بالسّجن لمدَّة لا تزيد على خمس سنوات.

د. يُعامل الشّخص الذي يُقدِّم بلاغًا، مشار إليه في هذا القسم، على أنّه مبلّغ عن المخالفات وفاقًا لقانون حماية المبلّغين عن المخالفات للعام 2010م، ويتمّ حمايته من الإيذاء.

هـ. لا تسري هذه المادَّة على المحامي بموجب قانون المحاماة.

4. الادّعاءات الجنسيّة الكاذبة:

أ. أيّ شخص يتعمَّد تقديم ادِّعاءات كاذبة أو مُضلّلة ضدَّ شخص آخر مفادها أنَّ هذا الشّخص قد ارتكب جريمة بموجب هذا القانون

يرتكب جريمة ويكون عرضة، عند إدانته، للسّجن لمدّة لا تزيد على سنة واحدة.

ب. في هذا القسم، يكون الادِّعاء كاذبًا أو مضلّلًا إذا ثبت في أيّ مرحلة من مراحل التّحقيق أو الملاحقة أنَّ الفعل المزعوم لم يقع أو أُبلغ عن المعلومات بشكل فيه ضرر.

5. تأهيل الشّاذّين جنسيًا:

أ. يجوز للمحكمة عند إدانة شخص بجريمة الشّذوذ الجنسيّ أن تأمر بتقديم خدمات اجتماعيَّة، بهدف إعادة تأهيل المحكوم عليه.

ب. يمكن تقديم الخدمات - المُشار إليها في القسم الفرعيّ (1) - من مصلحة السّجون أو من ضابط مراقبة، وموظَّف اجتماعيّ ورعاية اجتماعيَّة في المنطقة التي يقضي فيها الشّخص المُدان عقوبته.

6. اللّوائح:

يجوز للوزير، بموجب صكّ قانونيّ، وضع اللّوائح لتحسين تنفيذ أحكام هذا القانون.

7. نقطة العملة:

نقطة العملة الواحدة تُعادل عشرين ألف شيلينغ.

المراجع المعتمَدة في هذا القانون:

- دستور جمهوريَّة أوغندا 1995م.
- قانون المحاماة، 270.
- قانون الإجراءات المدنيّة، 71.
- قانون المنظّمات غير الحكوميّة، 2016، القانون الرّقم 5 للعام 2016م.
- قانون العقوبات، الفصل 120.
- قانون حماية المبلّغين عن المخالفات، 2010م، القانون الرّقم 6 للعام 2010م.

دراسات

الأساس الفلسفيّ للعلوم الطبِّيَّة
أزمة الطّبّ المعاصر وما لم يكتبه «هايدغر»

ليزا سعيد أبو زيد*

«ليس الجسد أداة أو وسيطًا شفَّافًا بين الذَّات والعالَم؛ بل هو الأصل لأيِّ علاقة بالعالَم وبالآخرين».

«كاساندرا فالكه» (Cassandra Falke)

مقدِّمة

كثيرًا ما شَكا الباحثون والمُفكِّرون مِنَ الصّعوبة والغموض اللَّذَين يكتنفان لغة «هيدغر» (Martin Heidegger)، ودروبه الوَعِرة التي يأخذنا عبرها إلى غايتِه، وأحيانًا إلى غير غاية على الإطلاق، بحسب ما يتراءى للعين العجلى! حتَّى لقد اعترفَ هو نفسه، في أكثر من موضع، بأنَّ اللّغة كثيرًا ما تخذله وتقصر به عن بلوغ غايته في بلورة الموضوعات والقضايا التي يتناولها، والتي تتَّسم بالجِدَّة والابتكار، والابتعاد عن التّمثُّل والمباشرة. من أجل ذلك؛ فإنَّ الشَّطر الأعظم من سهام النّقد التي تلقَّتها كتاباته إنَّما كان مُنصَبًّا على لغته وأسلوبه.

بَيْدَ أنَّ أفكار «هيدغر»، ولحسن الحظّ، قد وجدت سبيلها إلى قالب لغويٍّ آخر

* باحثة في الفلسفة الحديثة، جامعة القاهرة، جمهوريَّة مصر العربيَّة.

فيه من التّحديد والوضوح وصفاء الرّؤية ما افتقدته لغته الأصليَّة؛ ما أتاح لواردي هذا النّبع الهيدغريِّ، من الباحثين والقرّاء غير المتخصِّصين، أن يجدوا بُغيتهم في غير عناء كثير. ونشير هاهُنا إلى ما لم يكتبه «هيدغر» بقلمه وأسلوبه المعهود، وإنَّما تَحَدَّثَ به طويلًا مسلسلًا في مجموعة محاضرات ألقاها بحضور ذوي خلفيَّات علميَّة بعيدة عن الفلسفة: مجموعة من الأطباء الباطنيّين والنّفسيّين. فلم يكن له مفرٌّ ـإذًاـ من الابتعاد عن معهوده اللّغويِّ الغائر في الغموض، والإفصاح عن أفكاره بلغة سلسلة قريبة المأخذ لمن ليست لهم أيَّ صلة بالفلسفة من قريب أو بعيد.

ولحسن الحظِّ ـأيضًاـ أنَّ هذه المحاضرات قد توثّقت كتابةً على يد صديقه «ميدارد بوس»، والذي عقد ـابتداءًـ هذه الصِّلات والجلسات بين «هيدغر» من ناحية، وزملائه الأطباء من ناحية أخرى، في ما عُرِف بـ «ملتقيات زوليكون»[1] (The Zollikon seminars 1959-1969) ترجمها من الألمانيَّة إلى الإنكليزيَّة «فرانز ماير» (Franz Mayr) و«ريتشارد أسكاي» (Richard Askay)؛ أي أنَّه قد قُيِّض لهذه المحاضرات الهيدغريَّة أن تُكتَب بغير لغة «هيدغر»، ويا له من فتح مبين في التّاريخ الفلسفيِّ المعاصر!

إنّ لهذه المحاضرات المكتوبة بغير قلم «هيدغر» أهميَّة فريدة من نوعها؛ فلقد أتاحت ـمن ناحيةـ أن تُظهر أفكاره في ثوب من الوضوح والتّحديد والتّرابط، لأجيال الدّارسين والباحثين الذين جاءوا ويجيئون من بعده ولم يروه رأيَ العين، ولم يلتقوا به ويتلقّوا عنه بشكل مباشر. ومن ناحية أخرى، لم يُحاضر «هيدغر» في أيِّ مكانٍ آخر ـسوى هذه النّدواتـ لذوي الخلفيَّة العلميَّة البحتَة، والذين يبتغون مآرب عمليَّة ممّا يَردونه من أيِّ نبع نظريٍّ. لذلك؛ فهي تُرينا أبعادًا تطبيقيَّة، بالغة الحيويَّة في فكره، عزّت أن تتراءى لنا في كتاباته الأساسيَّة الموغلة في التّجريد والترفُّع عن كلِّ ما هو عمليٌّ ملموس. وهو بفعله هذا يضرب في مقتل تلك الأسطورة القائلة بصعوبة تطبيق أفكاره عمليًّا!

ولسوف تكشف لنا هذه التّحليلات ـولا عجبـ عن الذّات الحقيقيَّة للإنسان، وتُقدِّم رؤى مبتكرة في الطِّبِّ، كما تُقدِّم مادَّة خصبة، وتطرح الصّعوبات الحقيقيَّة

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters. Zollikoner Seminare, Protokolle-Gespräche-Briefe Herausgegeben von Medard Boss (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1987).

لبعض الإشكالات الطّبيَّة. وكذلك، تؤكِّد أنَّ لها خصوصيَّة جسديَّة وروحيَّة بحاجة إلى فَهم أنطولوجيٍّ مختلف عن الفَهم المادّيِّ للإنسان، ولكنَّه ضروريٌّ ومؤسِّس له. لقد قدَّمَ «هيدغر» تحليلات عن الإنسان وجسده تتعارض مع الوضع الطّبِّيِّ القائم الذي يختزل الإنسان في نواحٍ مادِّيَّة وبيولوجيَّة بحتَة، متجاهلًا وضع الجسد الحيّ (the lived body)، الجسد كما عاش وتفاعل، وهذا مناط اهتمام فينومينولوجيا الجسد، والحديث فيها يطول. غير أنَّ ما يهمُّنا في بحثنا هو تحليلات «هيدغر» عن الأساس الفلسفيِّ للعلوم الطّبِّيَّة، وتفنيده لرؤية ديكارت التي ما زالت تعتمد عليها العلوم الطّبِّيَّة والنّفسيَّة.

وعلى الرّغم من تعدُّد موضوعات المحاضرات والرّسائل والمحادثات التي عرضها وناقشها «هيدغر» في ملتقيات «زوليكون»، فإنَّ تركيزنا في هذا المقال، سينصبُّ على الجسد الإنسانيِّ (Human body)، وهو الموضوع الذي نفى البحث الفلسفيُّ المعاصر وجود أيّ أفكار لـ«هيدغر» حياله؛ بل وعدّه الفلاسفة ـ رغم أهمِّيَّته ـ موضوعًا قد غاب عن فكره. فقد تناول «هيدغر» فكرة الوجود العامّ وفهمه، وفكرة الكينونة (معنى أن تكون موجودًا). وعلى الرّغم من بحثه المعمَّق في كلِّ ما يتَّصل بالكينونة وما يحيط بها في العالم من أدوات وأشياء، إلَّا أنَّه قد أغفل الجسد؛ اللُّحمة الحيَّة للموجود الإنسانيّ.

لقد تلقّى «هيدغر» كثيرًا من النَّقد والاستنكار لهذا الإغفال المزعوم لمقولة الجسد، وثارت حوله موجات واسعة من الجدال والنّقاش. ولكن أتُراه قد تجاهل الجسد حقًّا، وهو الذي تناول كلَّ ما يحيط بالكينونة حتَّى الأدوات؟ وما هي ملتقيات «زوليكون» التي احتلَّ فيها الجسد بؤرة الاهتمام؟ وما الجديد الذي أتت به هذه الملتقيات ولم يذكره «هيدغر» في كتابه المهمّ والمؤسِّس «الكينونة والزّمان» (Being and Time) (1927)؟

ملتقيات زوليكون

كان «ميدارد بوس» (Medard Boss) (1903-1990) طبيبًا نفسيًّا سويسريًّا، عمل بالتّحليل النّفسيِّ، وطوَّر شكلًا من أشكال العلاج يُعرف بتحليلات العلاج النّفسيّ (Daseinanalysis)، مزَج فيه بين هذا العلاج والفينومينولوجيا الوجوديَّة لـ«هيدغر». وهذا ما أصبحنا نُعرفه بـ«العلاج بالفلسفة»، أو «الإرشاد الفلسفيِّ»،

أو «الاستشارة الفلسفيَّة»[1]، والذي يرتكز على منهج التّأويل والفينومينولوجيا لفَهم حياة الأفراد، ومعرفة تفاصيلها الدّقيقة في سبيل التّغيير الإيجابيِّ لنظرتهم إلى العالم والحياة وإلى أنفسهم، في سبيل بناء رؤى أكثر عمقًا وتماسكًا لظواهر مثل: الحياة والموت والقلق، وغيرها من المشكلات الوجوديَّة التي تعصف بالإنسان وتُهدِّد كيانه. وتعتمد هذه الرّؤى على مدى نموِّ الوعي؛ فبتوسِعَة هذا المدى يتَّسع الفهم الوجوديُّ لحقيقة وضعنا البشريِّ، ومن ثَمَّ كان ميسورًا إعادة بناء ذات صلبة في العالم على أساسٍ راسخ متين، وعلى نحو يعصم جذورها الوجوديَّة من عواصف القلق وشعور الضَّياع والتّناهي.

بدأت القصَّة حين التحق «ميدارد بوس» بالجيش ليؤدّي الخدمة العسكريَّة، وفي أثناء ذلك كان يقضي أوقاتًا طويلة بين أحضان الملل من فَرطِ الفراغ. فهو الطّبيب النّفسيُّ الذي كان، قبل التحاقه بالخدمة العسكريَّة، يشكو وقته الذي لا يكفيه للوفاء بجدول أعماله والتزاماته؛ حتَّى لطالما أفزعه عَدْو الوقت السّريع. من أجل ذلك؛ شعر بحاجة عميقة إلى فَهم طبيعة الوقت، وطبيعة التّجربة التي يمرُّ بها، فوقع بين يديه كتاب «هيدغر» الشّهير «الكينونة والزّمان»، وعبثًا حاول فكَّ طلاسمه بقراءته مرارًا وتكرارًا.

وقد عبَّر «بوس» ـ في مقدِّمة كتابه «ملتقيات زوليكون» ـ عن مشاعر الدّهشة التي انتابته إزاء موقفه من كتاب «هيدغر»، والذي تَمثَّل في إصراره العنيد على محاولة فهمه بدلًا من تركه ببساطة ما دام مستعصيًا عليه فهمه إلى هذا الحدِّ، وكيف أنَّ في سطوره وصفحاته غموضًا محفوفًا بالسّحر! فلقد كان يدعوه كلَّما أودعه، ومن ثَمَّ سرعان ما كان يشعر بالضّجر كلَّما لبَّى الدّعوة بالقراءة، وهو مَن كان شديد الحماسة عند قراءته أوَّل مرَّة؛ فهو أوَّلًا: لم يفهم إلَامَ يرمي، وثانيًا: وجده حمّالًا لتساؤلات تقود إلى تساؤلات أخرى، فيما كان يبحث عن إجابات، فتركه. إلَّا أنَّه سرعان ما عاد إليه ثانية، محاولًا أن يفهم. وقد عبّر بدقيق العبارة: «لقد كان كتاب الكينونة والزّمان أبعد أثرًا في نفسي من أثر الحرب»[2]!

بعد طول تفكير، وبعدما نال منه الفضول كلَّ منال، قرَّر «بوس» مراسلة «هيدغر»، ولحسن حظِّه ـ وحظِّنا معه ـ أنَّه تلقَّى ردًّا منه، على الرّغم من الرّسائل

1- للاطّلاع على الموضوع انظر: بيتر ب. رابه، الاستشارة الفلسفيّة: النّظريّة والتّطبيق.

2- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. xvi.

الكثيـرة التـي يتلقَّاهـا مـن شـتَّى أرجـاء العالـم. فقـد كان مـنِ القِلَّـة القليلـة التـي تسـلَّمت ردًّا، ثُـمَّ تطـوَّرت الصِّلـة بينهمـا لتصبـح زيـارات، وتكـررت الزّيـارات حتّـى توطَّـدت صداقـة. وسـرعان مـا شـعر «بـوس» بثقـل المسـؤوليَّة، وبـأنّ عليـه أن يُشـرِك معـه زمـلاء آخريـن في مجـال الطـبِّ لسـماع هـذا الفيلسـوف العظيـم ومناقشـته، وأن لا يسـتأثر وحـده بهـذا المعيـن الثّميـن؛ فدعـى 50 إلـى 70 أسـتاذًا مـن الأطبّـاء الباطنيّيـن والنّفسـيّين؛ ليتباحثـوا معـه في أفـكاره، ويسـتمدُّوا منـه العـون في بنـاءِ أسـاس فلسـفيٍّ سـليم لممارسـاتهم الطّبِّيَّـة.

بـدأت النّـدوات بثـلاث سـاعات، لمرَّتيـن أسـبوعيًّا. وكان «هيدغـر» يحتـاج يومًـا كاملًا للإعـداد لـكلِّ نـدوة. «بـدأت سلسـلة النّـدوات في 8 سـبتمبر 1959م، بمحاضـرة في القاعـة الكبيـرة لعيـادة الطّـبِّ النّفسـيِّ بجامعـة زيـورخ، المعروفـة باسـم بورجولزلي (Burghölzli). وتبيّـن أنّ اختيـار هـذا الموقـع مُنفِّـر لـ«هيدغـر» ومُنـافٍ للأفـكار التـي يزمـع طرحهـا إلـى حـدٍّ بعيـد؛ إذ كان للقاعـة ـ التـي جُـدّدت مؤخـرًا ـ مظهـر تكنولوجـيٌّ مسـرف في الحداثـة، حتَّـى أنَّ جوَّهـا لـم يكـن ـ ببسـاطة ـ مواتيًـا لتفكيـر هيدغـر»[1]. لذلـك؛ جـرى العـدول عـن المـكان إلـى منـزل «ميـدارد بـوس»، واسـتمرَّت اللّقـاءات والحلقـات الدّراسـيّة اللّاحقـة هنـاك طـوال العقـد التّالـي. ولكـن، منـذ العـام 1970م، بـدأت الأحـوال الصّحِّيّـة لـ«هيدغـر» في التّراجـع؛ لذلـك قـرَّر «بـوس» أن يكتفي بطلب المسـاعدة الفكريَّـة مـن الفيلسـوف عـن طريـق البريـد أو في أثنـاء زياراتـه لمنزلـه في فرايبـورغ.

وتتويجًـا للمهمَّـة، وبدافـع مـن جـلال المسـؤوليَّة تُجـاه التّركـة التـي يُخَلّفهـا هـذا الفيلسـوف العظيـم، دوّن بـوس النّـدوات وأرسـلها إلـى «هيدغـر»، مـن أجـل تصويبهـا وتدقيقهـا وتنقيـح مـا قـد يعتريهـا مـن أخطـاء أو زلّات، ومـن ثـمَّ إيداعهـا بيـن دفّتـي كتـاب يحفظهـا للتّاريـخ مـن زوال اللّحظـة.

الأساس النّظريُّ لملتقيات زوليكون

في بدايـة كتابـه «ملتقيـات زوليكـون»، يُحلِّـل «ميـدارد بـوس» الرّؤيـة الجديـدة للإنسـان وعالمـه التـي قدَّمهـا «هيدغـر» مـن خـلال التّفكيـر الفينومينولوجـيِّ في الوجود

1- See, Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. Xviii.

وفي «الدّازاين الإنسانيّ» (Human Dasein). فلم يعد الموجود الإنسانيُّ ـ وفاقًا لهذه الرّؤية ـ موجودًا كأيِّ موجود آخر في عالمنا، كما أنَّه لم يعد معطًى جاهزًا سلفًا في العالم كسائر الأشياء والأحياء، وإنَّما غدا ذا وجود متفرِّد وحقيقيٍّ؛ «بل يمكن عدّ الموجود الإنسانيِّ كائنًا لا يمكن تشييئه، وإنَّما هو في انفتاح دائم على العالم، وذو قدرة على إدراك ما يعترضه في هذا العالم. إنَّ هذا الانفتاح هو ما يُمَكِّن الموجود الإنسانيَّ من أن يُخرِج أيًّا من حقائق العالم، بما فيها نفسه، من طوايا التّحجُّب إلى حالة الحضور»[1]. وهكذا تتكشَّف مهمَّة هذا الموجود، وهي إتاحة المجال للإنسان كي يتفتّح ويخرج من طوايا تحجُّبه ليحضر.

لكن، كيف يمكن لهذا الموجود الإنسانيِّ أن ينهض بهذه المهمَّة؟ كيف له أن يتيح للوجود أن يتفتّح ويحضر؟ لكي يمضي في هذا الأمر، عليه أوَّلًا أن يعرف نفسه! يعرف أنَّه إنسان وليس بشيء ثابت محدَّد، وهو بلا هُويَّة مسبقة، وإنَّما هو إمكانيَّة دائمة للتّشكُّل والتّحقُّق. هو انفتاح ـ كما ذكرنا ـ على العالَم؛ لأنَّه بغير ذلك يكون قد ارتضى لنفسه أن يخضع لأحكام ماهيَّته المُعَدَّة سلفًا، ويكون قد عزل نفسه بحدود صارمة وسياج عالٍ عن الوجود؛ فلا فَهِمَ هذا الوجود أو تركه يحضر ويتفتّح، ولا استجاب لدواعي التّطوُّر والرّقيِّ في كيانه، واللّذين يفرضهما انفتاحه الدّائم على الوجود، وعلى إمكانات لا حصر لها، في مقابل تمسُّكه ـ حدَّ الموت ـ بهُويَّته وصورته عن ذاته. إذًا، لا ينفتح الوجود للإنسان إلّا إذا انفتح هو للوجود أوَّلًا، ولا ينفتح الإنسان للوجود إلّا عبر إدراكه ـ أوَّلًا ـ أنَّه ليس بماهيَّة ثابتة، وإنَّما هو في جوهره مجال من الانفتاح الدّائم على الوجود.

وفاقًا لذلك، يتمتَّع الموجود الإنسانيُّ بقدرات خاصَّة، تُهيّئه لأنْ يكون على صلة دائمة بمحيطه، وتُمَكّنه من الإدراك والمعالجة الدّائمة لحصيلة هذا الاتّصال. لذلك؛ فإنَّ فهمه ـ كما يرى «هيدغر» ـ ينبغي أن يأخذ مناحيَ جديدة مختلفة عن مناحي الفلسفة والأنطولوجيا وعلم النّفس. فـ«هيدغر» يرفض النّظر إلى الإنسان بوصفه ذاتًا أو «أنا» أو وعيًا، وإنَّما هو إدراك مخفيٌّ وقوى محتجِّبة؛ فالموجود الإنسانيُّ لا يوجد على النّحو الذي توجد به سائر الأشياء، مثلما يصوِّر علم النّفس، وإنَّما يوجد بطريقة مميَّزة وغامضة. فأن توجد كدازاين (Dasein)، «يعني الاحتفاظ بمجال مفتوح من خلال قدرة هذا الدّازاين على استقبال الأشياء التي تُمنح له

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. x.

وإدراك أهميَّتها تلك التي يتعامل معها ويعالجها. فهو، بكونه مجالًا، يملك القدرة على الاستقبال والإدراك، وليس مجرَّد شيء موجود في متناول اليد، ليس شيئًا يمكن تجسيده على الإطلاق تحت أيِّ ظرف من الظّروف»[1].

يُقدِّم «هيدغر» تحليلًا مبسَّطًا لمَا يُطلق عليه مصطلح «دازاين»، ويستعين برؤى «كانط» عن الوجود، وتحديدًا تلك التي ضمّنها كتابه «نقد العقل الخالص»؛ إذ يرى «كانط» أنَّ العقل البشريَّ غير مؤهَّل بطبيعته لإدراك الوجود في ذاته، بَيْدَ أنَّ ذلك لا ينفي عن هذا الوجود صفة الوجود. كذلك، فأنت موجود ـ بالمعنى الأنطولوجيِّ ـ دونما إثبات لذلك أو برهنة عليه. يحاول «هيدغر» أن يُفرّق بين الفرض والبرهان أو الدّليل، وليس كلّ افتراض بحاجة إلى دليل. ولو أنَّنا ظللنا ننهج بالطّريقة نفسها في التّفكير، لما أُتيح لنا أن نتعلَّم جديدًا أو أن نصل إلى نتائج أفضل. كما يوضح أنَّ الظّواهر الأنطولوجيَّة يجب أن تسبق الظّواهر المحسوسة، ويضرب لذلك مثلًا، فيقول: «قبل أن نتمكّن من تصوّر إذا ما كان شكل طاولة مثل هذه أو تلك الطّاولة، يجب أن نتلقَّى وندرك أنّ ثمة شيئًا ما يسبق رؤية الطّاولة. وتاليًا، فإنَّ الظّواهر الأنطولوجيَّة أساسيَّة، بَيْدَ أنَّها ثانويّة في التّفكير والرّؤية»[2]. الأمر الذي يُلزمنا بفهم الموجود الإنسانيِّ أنطولوجيًّا قبل الشّروع في فهم ما يتَّصل به من ظواهر محسوسة وقابلة للاختبار والتّجريب على نحو طبّيٍّ ونفسيّ.

من أجل ذلك، ينتقد الآراء الفلسفيَّة لكلٍّ من «فرويد» في علم النّفس، و«ماكس بلانك» في الفيزياء، والتي تتلخَّص في تحديدهما لماهيّة «الحقيقيّ». فـ«ماكس بلانك» يرى أنَّ «الحقيقيَّ هو فقط ما يمكن قياسه»، وخلافًا لذلك يرى «هيدغر» أنَّه يمكننا التّساؤل: «لماذا توجد أشياء حقيقيَّة ومع ذلك غير قابلة للقياس الدّقيق؟»[3]. ويضرب لذلك أمثلة لبعض الظّواهر التي نقرُّ بوجودها حقيقة، ومع ذلك لا يمكننا قياسها؛ مثل الألم والحزن والشّعور بالخجل.

ويفنِّد هذه النّظرة ـ التي تريد أن تُخضع كلّ ما هو حقيقيّ للقياس ـ بتحليله لظاهرة الخجل. فيذهب إلى أنَّنا لو اعتمدنا احمرار الخدّين تعبيرًا عن الخجل،

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 4.

2- Ibid, p. 6.

3- Ibid, p. 7.

فإنّنا سنقع في مأزق يتمثّل في هذا السّؤال: هل يُعَدُّ هذا الاحمرار تعبيرًا جسديًّا أم نفسيًّا؟ وتاليًا، كيف لنا أن نُميّز بين احمرار الخدّين خجلًا أو نتيجة حرارة الحُمّى اللّاهبة، أو جرّاء برودة الجوّ القارسة؟ وهذا ما يقودنا إلى حقيقة وجود ظواهر حقيقيّة مثل الخجل، مع تعذُّر قياسها. بعد هذا الطّرح، شعر الأطبّاء بالحَيرة الشّديدة إزاء معتقداتهم التي أخذت تتزعزع، حتّى لقد بدا ذلك جليًّا من خلال التّساؤلات التي طرحها المشاركون بعد ذلك[1].

هكذا أخذ «هيدغر» بأيدي الأطبّاء رويدًا رويدًا؛ لكي يُبيِّن لهم أنَّ الجسد البشريَّ ليس سوى تصميم للموجود الإنسانيِّ الذي يعملون على دراسته ومعالجته. وهذا الموجود هو بُعد أنطولوجيٌّ بالغ الأهميَّة، وبالرّغم من أنَّه غير متعيّن ولا يقبل القياس، إلّا أنَّه حقيقيٌّ حقيقيَّة الخجل والوجل والقلق والشّجن. لذلك؛ علينا نحن أن نُغيّر نظرتنا التي تُحَكّم القياس في حقيقة وجود الأشياء، وتجعله دليلًا وبرهانًا عليها. بل لقد ذهب «هيدغر» إلى أبعد من ذلك، حين قدَّم تحليلات فينومينولوجيَّة لبوّاباتنا الإدراكيَّة للظّواهر والأشياء؛ فتناول طبيعة البرهان والدّليل والافتراض والقبول، والتي من خلالها نقبل أو نرفض ما يعنُّ لنا من أفكار، وعلى أساسها تتحدَّد رؤيتنا للعالم. وقد أدَّت هذه التّحليلات، في نهاية المطاف، إلى زعزعة قناعة الأطبّاء بشأن تلك الظّواهر وما يتَّصل بها من إدراكات.

يتَّضح لنا، من خلال التّفكير التّأمُّليِّ البديل الذي اقترحه «هيدغر» للتّفكير في الموجود الإنسانيِّ، أنَّه يكشف حقًّا عن المعنى والهدف الحقيقيّين من وجوده، ويُقدِّم رؤى أكثر عمقًا عن الإنسان وعالمه، كما يضعنا على حافَّة إجابات أكثر إقناعًا عن الأسئلة المتعلِّقة بهذا الموجود ومهمَّته الوجوديَّة ودوره في العالم وعلاقته بالموجودات. غير أنَّ هذه الطّريقة في التّفكير أثارت الخوف لدى كثيرين؛ إذ كيف يُسْلمون أنفسهم لهذا التّصدُّع الهائل في ما لديهم من معرفة موثوقة ومطْمئِنة عن الإنسان، والتي تتمثَّل في اختزال الإنسان في أنَّه «الأنا» التي تمثّل مركز الشّخصيَّة، وأنَّه كائن جسديٌّ منفصل. فكيف يخرج الإنسان من حصن الأمان المعرفيِّ والوجوديِّ هذا ليلقي بنفسه في عراء العالَم، ويفكّر من جديد في مَن يكون. لذلك؛ يؤكِّد أنَّه سرعان ما لجأ العديد منهم إلى النّظرة الفرويديَّة الآمنة، على ما يبدو، إلى دور الجهاز النّفسيِّ في القيام بذلك، ناسين أنَّ «فرويد» نفسه قد

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 75-78.

وصف فكرته عن الجهاز النّفسيِّ بأنّها مجرَّد «خيال» يتظاهر فقط لإعطاء التّفكير البشريِّ أساسًا صلبًا[1].

يبرهن «هيدغر» اختلاف وجود الإنسان في العالم، بالمقارنة مع وجود طاولة في غرفة موضوعة في متناول اليد، بحيث يمكن الجلوس عليها أو تركها في الغرفة من دون استخدام. أمَّا الإنسان، فهو وإنْ كان موجودًا في العالم، إلَّا أنَّه ليس في متناول اليد، وإنَّما هو الذي يُحقِّق وجوده من خلال الحضور. ومع الأسف، فإنَّ العلوم الطّبيَّة تتعامل مع وجود الإنسان كتعاملها مع وجود الطّاولة، وهذا نهج بعيد عن الصّواب. كما أنَّ فكرة المكان بوصفه فضاءً نوجد فيه ونشغل حيّزًا منه مثل سائر الأشياء، إنَّما هي بعيدة عن الدّقَّة؛ بل عن الصّواب أيضًا[2].

ولئِنْ كان تحليل «الدّازاين الإنسانيِّ» هو منطلق «ملتقيات زوليكون»، فإنَّ الطّريق قد تشعَّب بروّاد هذه الملتقيات بعد ذلك إلى تحليل تصميم الدّازاين؛ أي الجسد، ثُمَّ انعطف باتّجاه اللُّغة، ثمَّ إشكاليَّة الزّمن ومعنى الوقت في الطّبِّ النّفسيِّ، ثُمَّ طبيعة الحقيقة العلميَّة والموضوعيَّة، وغيرها من المحطّات الضّروريَّة على طريق المعرفة الإنسانيَّة.

الأساس الفلسفيُّ للعلوم الطّبِّيَّة

أوَّل ما يسترعي الانتباه ويدعو للدَّهشة والحيرة، هو الزَّعم أنَّ ثمَّة صلة يمكن أن تقوم بين الطّبِّ والفلسفة. فلقد جَمُدَت عاداتنا العقليَّة على الفصل التّامِّ بين المجالات العلميَّة والمجالات الأدبيَّة، باحتساب الطّبِّ منتميًا إلى الأولى بينما الفلسفة إلى الثّانية، غير واعين بالآثار الكارثيَّة لهذا الفصل الفادح بين المجالات والتّخصُّصات، وغير دارين بأنَّه ما من مجال من المجالات إلَّا وتحيط به الفلسفة من كلِّ جانب كما يحيط رحم الأُمّ بجنينها، وغير منتبهين إلى أنَّ لفظيّ «حكيم» و«حكماء» كثيرًا ما كان يُشار بهما قديمًا إلى الأطبّاء؛ نظرًا إلى أنَّ أطبّاءنا القدامى كانوا يشتغلون بالفلسفة كما يشتغلون بالطّبّ. وما أضيَعَ إنسان العصر وشتاته الوجوديِّ حين أخذت معارفه تتشظَّى وتمضي إلى التّخصيص والتّجزيء لتغيب النّظرة الكلّيَّة ويتيه في خضم التّفاصيل، فيفقد الاتّجاه ويضلّ الطّريق!

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. X-XL .

2- Ibid, p. 8.

مـن أجـل ذلـك، كانـت ملتقيـات «زوليكـون» تعبيـرًا عـن أزمـة حاقـت بالطّـبّ. وتتمثَّـل هـذه الأزمـة فـي حالتـيّ التَّيـه والضّيـاع اللّتيـن يعانيهمـا الأطبّـاء إزاء اختفـاء المضمـون الإنسـانيِّ والبُعـد غيـر الجسـميِّ وراء الجسـد المسـجّى أمامهـم، والـذي يمضـون فـي تمحيصـه وتفصيصـه إلـى أجـزاء، ومـن ثـمّ كلّ جـزء بـدوره يجـري تفصيصـه إلى أجزاء أكثـر من أجـل مزيـد مـن التّمحيـص والفَهـم. لذلـك؛ مـن الطّبيعيِّ أن يحتـلَّ الجسـد الإنسـانيُّ صـدراة الاهتمـام فـي هـذه اللّقـاءات. لقـد ناقـش «هيدغـر» المشـكلات الطّبّيَّـة مـن منظـور أنطولوجـيٍّ، كمـا حلّـل الوضـع الطّبّـيِّ القائـم ونظرتـه إلـى الجسـد الإنسـانيِّ؛ مـا لفـت أنظارنـا إلـى بعـض الحقائـق الغائبـة والمهمَّـة. ولكـن، علينـا أوَّلًا التّقديـم لإشـكاليَّة الجسـد عنـده، وتمحيـص النّظـر فـي اتّهـام المجتمـع الفلسـفيِّ لـه بعـدم تقديـم تحليـلات لجسـد الموجـود الإنسـانيِّ، وهـو الـذي حلَّـل كلَّ مـا يحيـط بالإنسـان، حتَّـى الأدوات! فهـل غابـت حقًّـا مشـكلة الجسـد عـن فكـره؟

غياب تحليلات الجسد

أثـار تجاهـل «هيدغـر» مناقشـة جسـد الموجـود الإنسـانيِّ تسـاؤلات واسـتنكارات عـدَّة، كانـت بدايتهـا مـع الفينومينولوجيـا الفرنسـيَّة؛ إذ نجـد «ألفونـس دو ويهلنـز» (Alphonse De Waehlens) يأسـف لغيـاب الـدّور الأساسـيِّ والجوهـريِّ الـذي يُمثّلـه الجسـد والإدراك فـي فَهمنـا اليومـيِّ للأشـياء مـن حولنـا فـي فكـر «هيدغـر». كمـا نجـد «سـارتر» (Sartre) قـد سـار فـي الاتّجـاه النّقـديِّ نفسـه الـذي يـرى أنَّ هيدغـر تجاهـل دور جسـد الموجـود الإنسـانيِّ، وقـد كان مـن أوائـل علمـاء الظّاهريَّـات الفرنسـيّين الذيـن صرّحـوا أنَّ «هيدغـر لا يُقـدِّم أدنـى إشـارة إلـى الجسـد فـي تحليلـه الوجـوديِّ؛ مـا أظهـر لنـا الموجـود الإنسـانيَّ بـلا جنـس»[1]. فلقـد أكَّـد علـى أهمِّيَّـة دور الجسـد كونـه أُولـى نقـاط الاتّصـال بيـن البشـر وعالمهـم.

أمَّـا «ميرلوبونتـي» (Merleau-Ponty)، فهـو أوَّل مـن قَـدَّم تحليـلًا منهجيًّـا لـلإدراك الجسـديِّ؛ إذ نجـد فـي تحليـل «هيدغـر» للواقـع المـادّيِّ للموجـود الإنسـانيِّ حديثًـا فقـط عـن المكانيَّـة مـن دون ذكـر للجسـد. ولكـن، بالرّغـم مـن ذلـك، علينـا وضـع القضيَّـة فـي إطـار تحليلاتـه المبتكـرة عـن الحيـاة الإنسـانيَّة والوضـع البشـريّ، وكذلـك

1- Jesus Adrian Escudero, Heidegger and the Hermeneutics of the Body, pp. 16-25, 17.

نقده ورفضه للميتافيزيقا التّقليديَّة التي اعتمدت ثنائيَّة الجوهر عند «ديكارت»، مسوِّغًا عدم خوضه في موضوع الجسد بشكل مباشر أنَّه يُعيد بناء الميتافيزيقا ككلّ، ويُعيد تحليل الموجود الإنسانيِّ بشكل مبتكر وبعيد على الميتافيزيقا الغربيَّة. فلم يَعُد الكائن البشريُّ عنده يُفهم وفاق مقولات «الرّوح» و«الموضوع» و«الأنا» و«الوعي»، وإنَّما من حيث هو كيان يتميَّز من النّاحية الوجوديَّة بفهم غريب ـ ومن نوع خاصّ ـ لذاته ووجوده بشكل عامّ[1].

الجسد عند هيدغر

في معرض تناول موضوع الجسد في أحد ملتقيات «زوليكون»[2]، نوقِش الفيلسوف الكبير في ما وُجِّه إليه من نقد فرنسيٍّ لتجاهله دور الجسد الإنسانيّ. فقدَّم «هيدغر» ردودًا على انتقادات «سارتر»، وإنْ كان قد تجاهل انتقادات «ميرلوبونتي». كما قدَّم تصوُّرًا للجسد، حاول من خلاله تحديد فكرته في العلوم الطّبيَّة وعلم النّفس وتفنيدها، والتي ما زالت تتَّبع تصنيف «ديكارت» وتسير على إحداثيَّاته. فحاول تفكيك النّظرة الطّبيعانيَّة للجسد بكونه مجرَّد وجود موضوعيٍّ ومادِّيٍّ، ورفض أن يكون مجرَّد شيء فيزيائيٍّ ومادّيٍّ تحكمه قوانين ميكانيكيَّة بحتة، وأن تتعامل معه العلاجات الطّبيَّة ـ بأجهزته وأعضائه ـ كأنَّما هو مجرَّد آلة ميكانيكيَّة تديرها القوانين. كذلك، رفض التّفكير في الجسد على أنَّه مجرَّد شَغْل لحيّز مكانيٍّ مرتبط بالحركة، وإنَّما يساويه بالأشياء، وفي هذا مجانبة للصّواب.

من أجل ذلك، دعا إلى تجاوز هذه النّظرة؛ لأنَّ الجسد الحيَّ (the lived body). أكثر من ذلك: فهو في تواشج مع العالم واتّصال به، ونشاط موجَّه نحوه، وفي حالة ترابط وتفاعل مع الآخرين والأشياء من حوله[3]. فليس الجسد الحيُّ

1- Jesus Adrian Escudero, Heidegger and the Hermeneutics of the Body, pp. 16-25, 17.

2- تتركَّز تحليلات «هيدغر» عن الجسد في «ملتقيات زوليكون» هنا: May 11 and 14,1965, at Boss's Home 75
II. May 11, 1965.
III. May 14, 1965.

3- انظر: المرجع نفسه.

بالمـاديِّ؛ لأنَّ هـذه النّظـرة مـن شـأنها أن تجعـل لـه حـدودًا هـي الجلـد. أمّـا الجسـد الحيُّ فلـه أفـق تفسـيريٌّ، تحـدِّده المشـاركة مـع الموجـودات والأشـياء فـي العالـم، تلـك التـي يتفاعـل معهـا ويعبّـر عنهـا بشـكل يخلـق أُفُقًـا للمعنـى، أفـق قوامـه الإدراك والإيمـاءة. وهـو ليـس بالثّابـت أو المحـدَّد، كمـا أنَّـه ليـس مجـرَّد حركـة محسـوبة ومحـدَّدة، وإنَّمـا يتغيَّـر بقـدر مـا نضطـرب فـي المواقـف المختلفـة فـي الحيـاة.

يقـول «هيدغـر»: «إنَّ النّظـرة الماديَّـة تحيـل إلـى أنَّ الحـدَّ المادِّيَّ للجسـد هو الجلد. وعلـى النّقيـض مـن ذلـك، يمتـدّ الجسـد الحيُّ إلـى مـا هـو أبعـد مـن ذلـك، بحركاتـه وإيماءاتـه. الحـدُّ الجسـديُّ والحـدُّ المـادِّيُّ ليسـا مختلفيـن عـن بعضهما البعـض اختلافًا كمِّيًّا؛ بـل نوعيًّـا»[1].

فوفاقًـا للنّظـرة المادِّيَّـة للجسـد، حينمـا نتحـدَّث عـن الحركـة والمسـافة، نقـول ـ مثـلًا ـ بـأنَّ جـدولًا مـن المـاء يبعـد 500 مترًا مـن المنـزل؛ ولكـي أصـل إليـه عليّ أن أتحـرَّك فـي اتّجـاه كـذا، وأسـلك طريـق كـذا. بينمـا الجسـد الحيُّ لا يتعامـل بالطّريقـة نفسـها، وإنَّمـا تُقَـدِّم الأشـياء نفسـها فـي البدايـة مـن حيـث الألفـة الإقليميَّـة؛ إذ لا تُختَزل المسـافة إلـى مجـرَّد علاقـة كمِّيَّـة خارجيَّـة بيـن الأشـياء، وإنَّمـا تتحـدَّد مـن خـلال المشـاركة المسـبقة، مـن الانخـراط فـي المواقـف التـي تبقينـا مشـغولين بشـكل منتظـم ويومـيّ. لذلـك؛ فـإنَّ «حـدّ جسـدي هـو أفـق التّواجـد فـي داخلي»[2]. وهـذا يغيّـر معنـى الجسـد ودوره وأهمِّيَّتـه كمـا عرفناهـا فـي التّاريـخ الفلسـفيِّ. فنحـن وفاق نظـرة «هيدغـر» ليـس لدينـا جسـد، بـل نحـن الجسـد: «إنَّنـا ليـس لدينـا «جسـد» علـى نحـو مـا لدينـا سـكّين أو مطـواة أو مِشـبَك فـي جيوبنـا. بالمعنـى الدّقيـق للكلمـة: ليـس لدينـا جسـد، وإنَّمـا نحـن «جسـديّون». نحـن نعيـش إلـى الحـدِّ الـذي ننمـو فيـه»[3].

وعليـه؛ مـن الطّبيعـيِّ، إذًا، أنَّنـا لـن نفهـم معنـى «الجسـد» مـن دون فهـم معنـى «المـكان». فمـا دام الإطـار النّظـريُّ التّقليـديُّ الـذي أرسـاه أسـاطين الفلسـفة والعلـم الحديثيـن؛ مثـل «ديـكارت» و«نيوتـن» وغيرهمـا، قـد ميّـز بحـزم بيـن المـادَّة/ الجسـم مـن ناحيـة، والفـراغ/ المـكان مـن ناحيـة أخـرى، بإعطـاء المـادّة امتـدادًا محـدّدًا بحـدود

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 86.

2- Ibid, p. 87.

3- We live to the extent that we are bodying forth, Aaccoding to, Heigegger and Hermeneutics of the Body, Ibid, p. 18.

حاسـمة، وبتصنيـف الفـراغ أو المـكان مجـرَّد مسـرح محايـد تتحـرَّك عليـه المـوادُّ والأجسام الجامـدة، والتـي مـن بينهـا الجسـد الإنسـانيُّ؛ فمـا عسـى أن يكـون المـكان وفاقًـا للنّظـرة الوجوديَّـة؟

المفهوم الوجوديّ للمكانيَّة

يذهـب «ميرلوبونتـي» إلـى أنَّ لأجسـادنا معرفـة ضمنيَّـة بمكانهـا فـي العالـم؛ فلكـي نقـوم بأنشـطتنا اليوميَّـة، يتطلّـب الأمـر جسـدًا اعتـاد على فعل ذلـك، ولديه معرفـة من قبل بهـا؛ إذ «تسـبق هـذه المعرفـة الضّمنيَّـة وعينـا الموضوعـيّ بالأشـياء. إنَّ تجربتنا الجسـديَّة فـي الحركـة ليسـت حالـة معرفـة معيَّنـة... إنَّهـا توفّـر لنـا طريقـة للوصـول إلـى العالـم والكائنـات»[1]. ويؤكّـد «ميرلوبونتـي» أنَّ للجسـد عالمـه، وهـو يدركـه مـن دون الحاجـة إلينـا ومـن دون الحاجـة إلـى قوانـا المفكّـرة، ومـن دون وظيفتنـا الرّمزيَّـة والتّشـكيليَّة؛ فالبشـر يتحرَّكـون فـي شـبكة مـن العلاقـات، وليـس على شـبكة الإحداثيَّـات المكانيَّـة الثّابتة.

أمَّـا تحليـل «هيدغـر» للجسـد فـي «ملتقيات زوليكـون»، فيبدأ بمقولتَين لـ«نيتشـه»، أولاهمـا، أنَّ: «فكـرة الجسـد مذهلـة أكثـر مـن الفكـرة القديمـة عـن الـرّوح»، وثانيهمـا، أنَّ: «ظاهـرة الجسـد أكثـر ثـراء وتميُّـزًا وأقـرب منـالًا للفهـم مـن أيِّ ظاهـرة أخـرى. لذلـك؛ يجـب أن يكـون لهـا أولويَّـة منهجيَّـة، مـن دون أن نقـرِّر أيَّ شـيء حـول أهمِّيَّتهـا النّهائيَّـة»[2].

يتَّفـق «هيدغـر» مـع المقولـة الأولـى، ولكنَّـه يـرى فـي المقولـة الثّانيـة مجانبـة للدِّقَّـة؛ لأنَّ فكـرة الجسـد ليسـت مفهومـة كمـا ينبغـي. و«هنـا يبـدأ فـي تحليـل مـا تعنيـه المكانيَّـة للجسـد بكونهـا بدايـة الطّريـق للفهـم». ويرفـض أن يختـزل علاقـة الموجـود الإنسـانيَّ بالمـكان فـي مجـرَّد تجسُّـد هـذا الموجـود وشَـغْله حيّـزًا مكانيًّـا؛ ويصـرّح ـ بـدلًا مـن ذلـك ـ أنّ الجسـد إمكانيَّـةٌ داخليَّـةٌ للدّازايـن؛ ذلـك أنَّ «الموجـود الإنسـانيَّ مكانـيّ فـي حـدِّ ذاتـه، بمعنـى مكانيَّـة الموجـود الإنسـانيِّ فـي طبيعتـه الجسـديَّة. فهـو ليس مكانيًّـا لأنَّه متجسِّـد، وإنَّمـا جسـده ممكـن فقـط لأنَّـه مكانـيٌّ؛ أي لأنَّـه مجـال مفتـوح على الفـراغ»[3].

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 18.

2- Ibid, p. 80.

3- Ibid, p. 81.

بعبارة أخرى، إنَّ مفهوم المكانيَّة، كما طرحه «هيدغر» في كتابه «الكينونة والزّمان»، إنَّما يحيل إلى معانٍ وجوديَّة، ليست ماديَّة أو هندسيَّة. وهو، من ثمَّ، يرفض أن يكون الموجود الإنسانيُّ مجرَّد شَغْلٍ لحيّز مكانيٍّ يمكن قياسه. فالمكانيَّة ـ كما أسلفنا ـ إنَّما هي مساحة معيشة عمليَّة وعامَّة يشترك فيها مع الموجودات، والفراغ بالنّسبة إليه يختلف عنه بالنّسبة إلى سائر الأشياء. فلقد بيَّن «هيدغر» أنَّ «الفراغ ليس موضوعًا قائمًا بذاته، ولا العالَم بالذي يقع في الفراغ، وإنَّما كلمة الفراغ تكشف عن فكرة الوجود في العالم؛ ما يعني أنَّ الجسد لا يوجد مثل سائر الأشياء المادِّيَّة في داخل مساحة معيَّنة، وإنَّما هو يظهر كأفق من التّداخل والتّرابط بين الموجود الإنسانيّ والأشياء»[1]. ويضرب لذلك مثلًا بإحساسنا بالألم، فهو لا ينتمي إلى المكان ولا يشغل حيّزًا أو سطحًا مكانيًا، على الرّغم من أنَّنا نستطيع أن نُحدِّد موضع الألم، ولكنّ هذا الموضع لا يعني المكان بالمعنى المألوف أنَّه سطح ويشغل حيّزًا من الفراغ. أمَّا عن ارتباط الموجود الإنسانيّ بالجسد، فهو لا يعني أنَّه وعاء يوضَع فيه.

يرى «دريدا» أنَّ ارتباط الموجود الإنسانيِّ بالجسد لا يعني حلولًا فيه ولا صفة له، وإنَّما يعني «إمكانيَّة داخليَّة». كما يؤكِّد أنَّ «ارتباط الدّازاين بالجسد أو حلوله فيه ليس حدثًا طارئًا أو عرَضًا واتّفاقًا. إنَّه بنية أصيلة، تؤثِّر في دازاين وجسد، وتاليًا مع الاختلاف الجنسيّ»[2]. ما يصل بنا في النّهاية إلى تصوُّر مفاده أنَّ الجسد أيضًا مشار إليه «mentioned» بدلًا عن مستخدم «used» في فلسفة «هيدغر»، وتحديدًا في كتابه «الكينونة والزّمان».

ينفي «هيدغر» المكانيَّة بالمعنى المعتاد عن الجسد، فيقول: عندما تُعاني من آلام في الظّهر، هل تكون ذات طبيعة مكانيَّة؟ ما نوع المكانيَّة الغريبة للألم المنتشر على ظهرك؟ هل يمكن مساواته بالامتداد السّطحيِّ لشيء مادّيٍّ؟ ولئن أبدى انتشار الألم طابع الامتداد، إلَّا أنَّه لا يشمل سطحًا. فالمرء ـ بطبيعة الحال ـ يستطيع أن يفحص الجسم كشيء مادّيٍّ؛ لأنَّه قد تعلَّم ذلك في علم التّشريح وعلم

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 81.

2- See: Ruben Berezdivin (T), Geschlecht, Sexual Difference, Ontological Difference Jacques Derrida, In: Feminist Interpretations of Martin Heidegger, see: Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 64-65.

وظائف الأعضاء كونه طبيبًا؛ أي إنَّك مع التّركيز على فحص الأجسام، ربَّما تنظر إلى حالات الجسم بطريقة مختلفة عن الطّريقة التي ينظر بها «الشّخص العاديّ». ومع ذلك، فإنَّ تجربة الشّخص العاديِّ ربما تكون أقرب إلى ظاهرة الألم؛ لأنَّها تشمل خطوط جسدنا، حتَّى ولو كان من الصّعب وصفها بمساعدة حدسنا المعتاد بالمكان[1].

كما يذهب «هيدغر» إلى أنَّ الجسد هو سكن الموجود الإنسانيِّ، ولا ينبغي أن يحيلنا مفهوم السّكن إلى مألوفنا الذّهنيِّ لهذه اللَّفظة؛ لأنَّه يقصد أنَّه سكنٌ بمعنى شاعريّ. ويفسِّر معنى «السّكن الشّاعريِّ»؛ فيُرجع علاقة «الموجود الإنسانيِّ» بالكينونة إلى نوع من التّجربة الجسديَّة، تمدُّ حدود الجسد بالمعنى المادّيِّ وتوسِّعها كي يقترب في مضمونه من معنى «المسكن الشّاعريِّ»، حتَّى يصل إلى نفس معنى «الوجود»؛ فلا يمكن فصل الجسد عن وسطه وبيئته.

يظهر ـ ممَّا سبق ـ أنَّ «هيدغر» يدعونا إلى تغيير أنماطنا في التّفكير، وأن نهتمَّ بتفعيل قدراتنا الحقيقيَّة على التّفكير، وهو ما سمَّاه بالتّفكير التأمُّليِّ، والذي من خلاله نستطيع الوصول إلى كنه الأشياء، فما هو تفكيره التأمُّليُّ؟

التّفكير عند «هيدغر»

كثيرًا ما تردَّد عن «هيدغر»، وتناهى إلى مسامعه، هذا السّؤال: لماذا لم يَكتب هذا الفيلسوف بلغة واضحة؟ وبدافع من حاجة قويَّة للإجابة عنه، أُعيد طرح هذا السّؤال في «ملتقيات زوليكون»، وكانت إجابته هي نفسها لم تتغيَّر: «فبعد كلِّ شيء، لا يسعنا أن نتحدَّث إلَّا كما نفكِّر، وأن نفكِّر أثناء ما نتحدَّث. فإذا ما برز للفكر الأساس المطمور لموضوع ما مجدَّدًا، أو برزت منه منظورات وسمَات مختلفة ومهمَّة ـ حتَّى لو كان هذا الموضوع هو الكائن الإنسانيّ نفسه ـ فإنَّ هذا يتطلَّب خطابًا جديدًا مواتيًا»[2]. من أجل ذلك، كان حريًّا به أن يوضّح ـ منذ البداية ـ نوعيَّة التّفكير التي يقصدها، ولا سيَّما أنَّ له رؤية وتفسيرًا. وقد قدَّم لنا التّفكير التّأمُّليّ الذي غاص القرَّاء والمفسِّرون في معرفة ماهيَّته[3].

1- Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 84.

2- See: Ibid, p. Xix..

3- قدَّمت «ساندرا لي بارتكي» (Sandra lee bartky) عدَّة محاولات تفسيريّة في محاولة ←

طرح «هيدغر» مفهومًا وآليَّة جديديَن للتّفكير؛ فقد أوضح ما يعانيه الإنسان المعاصر ممَّا يمكن تسميته بـ«فقر التّفكير». فنحن، وإن كنَّا نمتلك التّفكير بوصفنا كائنات مفكِّرة، إلَّا أنَّنا لم نعد نستخدمه كما ينبغي؛ فلقد أصبح مفروضًا علينا من الخارج؛ إنَّنا لا نفكِّر حقًّا. وما يحدث في عالمنا المعاصر هو أنَّنا نُفكِّر استجابة لواجب ما أو بدافع من مهامَّ منوطة بنا. وليس هذا بتفكير أصيل، وإنَّما هو محض توهُّمات؛ «فغالبًا ما نكون جميعًا ذوي تفكير فقير، أقول: جميعًا، ومن ضمنهم أولئك الذين يفكِّرون استجابة لواجب مهنيّ. وهكذا نسقط جميعًا، وبسهولة، في فقر التّفكير. إنَّ فقر التّفكير ضيف ثقيل ينتشر حاليًّا في العالم بأسره؛ لأنَّ كلَّ شيء اليوم يُتَعلَّم بالطّريقة الأكثر سرعة والأكثر اقتصادًا. وفي اللَّحظة التي تليها يُنسى كلُّ شيء بالسّرعة نفسها»[1].

على أنَّ «هيدغر» يؤكِّد أنَّ الإنسان في عمق كيانه ما زال يمتلك القدرة على التّفكير، وما الهروب الذي يحتمي به إلَّا تعبيرٌ عن حاجتنا الحقَّة إلى التّفكير، وكشفٌ عن أنَّنا في عمق كينوناتنا نفتقر إليه ونبحث عنه، وإن كنَّا نتجاهل هذا الصّوت الصّادر من أعماقنا، ساردين في التّفكير كما اعتدنا. وهكذا يؤكّد على أنَّنا ما زلنا نستطيع ـ متى أردنا ـ العودة إلى طبيعتنا الحقَّة من التّفكير الأصيل. فعلى الرّغم من أنَّنا «محرومون من التّفكير، لم نقطع ذلك مع قدرتنا على ممارسته، فنحن نستخدمها بالضّرورة، وإن كان ذلك يحدث بطريقة غريبة، بحيث نترك، في غياب التّفكير، قابليَّتنا للتّفكير تخلد إلى الرّاحة. لكن وحدها الأرض الخصبة تُترك لتستريح؛ كالحقل مثلًا. فالطّريق السّيَّار الذي لا ينبت فيه شيء لا يمكن أن يصبح أرضًا خصبة تستريح. هذا الهروب من التّفكير يُفسِّر حاجتنا إلى التّفكير»[2].

ولكن ما هو التّفكير حقًّا؟ يميِّز «هيدغر» بين التّفكير الحقّ، وهو التّفكير التأمُّليّ، والتّفكير الذي نَغرق فيه في حياتنا اليوميَّة، وهو التّفكير الحاسب. فيؤكِّد

← منها لتوضيح مقصد «هيدغر» بالتّفكير التّأمّلي، من خلال مقالها: «التّفكير الأصيل في فلسفة هيدغر المتأخِّرة» (1970) «Originative Thinking in the Later Philosophy of Heidegger».

1- مارتن هيدغر، السّكينة، ص 200.

2- المرجع نفسه.

أنَّ «ثمّة نوعَين من التّفكير، كلٌّ منهما مشروع وضروريّ: الفكر الحاسب، والفكر المتأمِّل. والأخير هو حينما نشير إلى أنَّه يسبح في الأعلى وأن لا صلة له بالواقع، وأنَّه لا يساعد على إنجاز الأعمال المألوفة، ولا يساهم في تحقيق الإنجازات ذات الطّابع العمليّ»[1].

ولمزيد من الوضوح، فإنَّ التّفكير «الحاسب»، هو التّفكير ذو التّخطيط المسبق والافتراضات والإشكالات التي يعمل في إطارها. أمَّا «التّأمُّل المحض والمجرَّد، فهو تفكير بطيء ويتطلَّب صبرًا، كما أنَّه «متعال» على الفَهم العاديّ. من بين هذه الذّرائع لا نقبل إلَّا بشيء واحد، وهو أنَّ الفكر المتأمِّل أقل تلقائيَّة من الفكر الحاسب. الفكر المتأمِّل يتطلَّب مجهودًا وتمرينًا طويلًا، كما يتطلَّب عناية دقيقة أكثر من أيِّ مهنة رسميَّة. وهو يتطلَّب أيضًا ما يفعله الفلَّاح؛ أن يتعلَّم انتظار الحبَّة حتَّى تنمو والسّنبلة حتَّى تنضج»[2].

إنَّ هذا الضّرب من الفكر إنَّما يتطلَّب صبرًا وأناة لم يعد يطيقهما عالمنا المعاصر المتسارع الوتيرة، والذي يُمجِّد النّتائج العمليَّة العاجلة والمباشرة؛ ما يوقعنا في فخّ التّفكير الفقير الذي أصبح سمَة أساسيَّة لعصرنا.

وربَّما يُسوِّغ لنا هذا إنكار البحث الفلسفيّ المعاصر لدور «هيدغر» ومساهمته التّفسيريَّة للجسد؛ لأنَّ في كتاباته تطبيقًا لرؤيته في ما ينبغي أن يكون عليه التّفكير الحقّ، وهي من ثمَّ ـ وكما أسلفنا ـ عزَّت عن أن تبوح بأسرارها لأولئك الذين يقرأون بنفوس توَّاقة للإشارات الزّاهية والثّمرات الدّانية. وإنَّما هي بحاجة إلى تفكير متأمِّل وصبر وتروٍّ؛ لأنَّه لا يقدِّم لنا الثّمرات، وإنَّما هو يحرث الأرض، ويدعونا معه لأنْ نحرث أرض العقل، ومن ثمَّ بذرها وريّها ورعايتها حتّى تنمو البذور وتزدهر، إذ ذاك، وليس قبل ذلك، تأتي الثّمار غزيرة يانعة.

وبتطبيق ما سبق في سياق العلوم الطّبيَّة، جاز لنا أنْ نتساءل: إذا كان لكلٍّ من التّفكير الحاسب والتّفكير التأمُّليّ ضرورته ومشروعيَّته، حسبما يقتضي السّياق، فهل تأخذ المجالات الطّبيَّة بكِلَا النّوعَين مِنَ التّفكير، أم أنَّها ترى أنَّ حاجة المريض للعلاج أعجل من أن نتروّى؟ لنتأمّل.

في الواقع، يُعدُّ التّعجُّل في الاعتداء على الجسد الإنسانيّ، بإجراء الجراحات

1- مارتن هيدغر، السّكينة، ص 201.

2- المرجع نفسه.

التي كان يمكن تفاديها، أبلغ تعبير عن الفكر الحاسب الذي يقوم على النّظر إلى النّتائج العمليَّة العاجلة، متمثِّلةً في القضاء الظّاهريِّ على المرض أو التّخلُّص السّريع من الألم؛ ما ينجم عنه آثار سلبيَّة كبيرة تصيب الإنسان، كان من الممكن تفاديها لو أنَّنا مكّنَّا التّفكير التأمُّليِّ أن يأخذ حظَّه من الوجود؛ بالتّروّي والدّراسة وطرح بدائل متعدِّدة للعلاج، وإن كانت هذه البدائل تحتاج إلى وقت. كما أنَّ «الصّحَّة الوجوديَّة» عامل مهمٌّ في تحديد كلِّ ما سبق، والتي لا تعرف العلوم الطّبيَّة عنها شيئًا من الأساس؛ فهي ما زالت سائرة على ثنائيَّة الجوهر عند «ديكارت» إلى الآن كما أوضحنا، فما عسى أن تكون هذه الصّحَّة الوجوديَّة؟

الصّحَّة الوجوديَّة

لماذا نقصد الأطبّاء ولا نشفى؟ ولماذا نقصدهم ونشفى لبعض الوقت، ثُمَّ لا نلبث أن نُصاب بما يفوق حالتنا المرَضيَّة الأولى؟ حتَّى لكأنَّ الذّهاب إلى طبيب لم يَعُدْ سبيلًا إلى الشّفاء، وإنَّما هو سبيل لعدَّة من أمراض أُخَر، في سلسلة جهنميَّة محبوكة الحلقات. ولقد عَبّر مثل شعبيٌّ شهير عن تلك الحالة أبلغ تعبير، إذ يقول إنَّ جسم الإنسان مثل جهاز الجوّال، إذا فُتح مرَّة بـ«عمليَّة جراحيَّة» فلن تنتهي إلى أن ينتهي هو! ولا يمكننا تجاهل هذه العبارات والإشارات الشّعبيَّة على الرّغم من بساطتها؛ لأنَّها نُسِجت على نوْل التّجارب والخبرات المعيشة للبشر في حيواتهم ومعاناتهم ومعاياتهم اليوميَّة. وهي خبرة يُقرُّها المنهج الفينومينولوجيُّ ويعتمدها، فلا توجد خبرات مهدورة أو غير مهمَّة: كلّ خبرة معيشة تستحقُّ أن تُروى. ولقد طرح «هيدغر» جذور الأزمة الحاليَّة بين الطّبِّ والجسد الإنسانيِّ، كما طرح صعوبات الطبِّ النّفسيِّ ومحاولاته اليائسة للنّفاذ إلى روح الإنسان ومداواتها.

من هنا، تبرز الحاجة الماسَّة إلى دراسة «الأسُس الفلسفيَّة التي تقوم عليها العلوم الطّبيَّة»؛ كيما يتسنَّى لنا دراسة الجسد الإنسانيِّ من جوانبه وأبعاده كافَّة، وليس البُعد المادّيّ البيولوجيّ فحسب. كما تبرز أهمِّيَّة دراسة ما تعنيه ظواهر الصّحَّة والمرض والحالة الطّبيعيَّة والحالة الشّاذَّة وغيرها من التّحليلات التي تُقدِّمها فينومينولوجيا الجسد، وفهمها، بالإضافة إلى ضرورة فَهم الصّحَّة الوجوديَّة والأبعاد النّفسيَّة؛ فلربَّما استلزم موقف طبّيٌّ ما إجراء جراحة، غير أنَّ الثمن النّفسيَّ يكون

فادحًا؛ ما يُهدِّد بإنهاء المريض لحياته. فهل يتحتَّم إجراء جراحة تؤدّي في النّهاية إلى الانتحار[1]؟!

لسنا نغالي، إذًا، في ما ننسبه إلى «الصّحَّة الوجوديَّة» من أهمِّيَّة بالغة، فلها أثر لا يُستهان به في الحالة البيولوجيَّة التي هي مناط اهتمام الطّبِّ وعلم النّفس. فالجانب الوجوديُّ جانب أساسيّ ومهمٌّ في حياة الموجود الإنسانيِّ. ومن أسف، ليس له ذكر في العلوم الطّبيَّة ولا اهتمام؛ فالطبُّ المعاصر لم يبارح رؤية «ديكارت» التي تخطَّتها الفلسفة، والتي تنظر إلى الجسد على أنّه آلة مكوَّنة من أجزاء؛ فإذا تعطّل جزء، فإمَّا أن نصلحه بمفرده، أو نستأصله! غير عابئين بالنّظام ككلّ، والذي يختلُّ إذا عُبِث بأحد أجزائه. فهذه «زائدة» دورها ضئيل، وتلك «مرارة» لا مشكلة كبيرة تتوقَّف على إزالتها... وهلمّ جرًّا.

فحتَّى إذا نظرنا من الزّاوية البيولوجيَّة والفسيولوجيَّة البحتَة، الجسد عبارة عن وحدة فسيولوجيَّة لا تنحلُّ إلى أجهزة وأعضاء وأنسجة وخلايا، وإنَّما الكلّ العضويّ يشترك في أداء وظيفة العضو الواحد، والعضو الواحد يؤدّي وظيفته من أجل الكلِّ العضويّ. «وما يحدث أنَّ العلوم الطّبيَّة تفتقر إلى الأساس الفلسفيِّ، كما تفتقر إلى التّفكير التأمُّليِّ الذي يحتاج إلى وقت وجهد وتروٍّ قبل إصدار الحكم العمليّ»، فقد قال أبو الطّبّ «أبقراط» (Hippocrates)[2]: «اجعل غذاءك دواء لك، واجعل دواءك غذاء لك»، وإن لم يفلح ذلك تبدأ بالعقاقير الطبيَّة البسيطة أوَّلًا، ثمَّ المركَّبة... وهكذا. ما يعني تسلسلًا منطقيًّا يحتاج إلى حكمة ومراقبة وتحليل.

ولكن مَن يفعل ذلك الآن؟ فدائمًا تتسرَّع التّدابير الطّبيَّة في اتِّخاذ إجراءات

1- يمكننا هنا ضرب أمثلة عدَّة من الدّراسات النّسويَّة التي تنتقد الممارسات الطّبّيَّة للنّساء والعمليّات الجراحيّة التي تُسبِّب آثارًا نفسيَّة مدمّرة تودي بحياتهنَّ في النّهاية، مثل: استئصال الثّدي أو الرّحم وغيرهما. وتحاجج الدّراسات النّسويّة، بالتّعاون مع العلوم النّفسيّة وبالاعتماد على الأساس الفلسفيّ للعلوم الطّبّيَّة، أنَّ ثمَّة بدائل تغيب عن الممارسات الطّبّيَّة التي لا ترى إلَّا الجانب البيولوجيّ للإنسان، والتي تنجم عمَّا أوضحناه سلفًا: فقر التّفكير. انظر:

Holmes, Helen B. and Purdy, Laura M. (Eds.), Feminist Perspectives in Medical Ethics.

2- أبقراط هو -بلا نزاع- من أعظم أطبّاء العالم في التّاريخ، وقد سمّاه العرب «أبو الطّبّ»، ورفعوا نسبه إلى عائلة أسقلبيوس، ولا يتردَّد ابن أبي أصيبعة الذي خصَّص له ترجمة طويلة في تاريخه أن يشير إلى ما كان عليه من «التأييد الإلهيّ».

حاسمة، ولكنَّها غير ضروريَّة في أحيان كثيرة؛ وذلك لانتهاج الأطبَّاء للتّفكير الحاسب العجول، فتأتي العواقب وخيمة من حيث لا يشعرون. وكلُّ هذا لماذا؟ يجيبونك بالمقولة الأكثر شهرة واستفزازًا في الوقت نفسه: «ربّما خطأ طبّيّ»! ثمَّ لا ينفكّون يؤكّدون أنَّه غير مفهوم! وكأنَّ على المريض أن يُخمِّن بنفسه أسلوب الجسد الإنسانيِّ في العمل، أو أنَّهم يزيدون الطّين بلّة حين يُرجعون ذلك إلى القضاء والقدر والمشيئة الإلهيَّة، كنوع من الإخراس والإلجام.

ولنضرب مثلًا بسيطًا عمَّا يُسمَّى بالزّائدة الدّوديَّة عند الإنسان، ودلالة الاسم الذي أطلقته عليها العلوم الطّبيَّة، «زائدة»، بتصنيفها غير ذات أهمِّيَّة، فهي ببساطة زائدة على النّظام وفضول عن الحاجة، ومن ثمَّ يمكن استئصالها بسلاسة إن أحدثت ضررًا. فكيف يُعقل أنَّ الجسد الإنسانيّ ـ الذي يُمثِّل معجزة بكلِّ المقاييس ـ فيه جزء زائد يمكننا اقتطاعه ببساطة هكذا؟ وما زال الأمر كذلك إلى أن ثبت حديثًا في الأوساط الطّبيَّة نفسها أنَّها ليست بزائدة كما كان يشاع، وإنَّما لها دور، ودور مهمّ. ولكن كم مِنَ الأجساد قد اعتُدِيَ عليها حتَّى تناهى ذلك إلى فطنة الطّبّ؟ والأمر واضح منذ البداية إذا راعينا أساسه الفلسفيّ. وكم يا تُرى غيرها ممَّا لا يزال ساريًا من إجراءات الاستئصال الجراحيَّة حتّى يفطن الطّبُّ لأهمِّيَّة ما يستأصل؟ وإذًا، فما أحراه أن يفطن للأهمِّيَّة الكبرى للأسُس الفلسفيَّة التي يقوم عليها الطّبُّ ذاته، وآليَّة التّفكير التي يجب أن يتحلَّى بها من يمتهن الطّبّ.

ووراء هذه الوحدة العضويَّة الجسديَّة ـ الفسيولوجيَّة، يكمن الجسد الحيُّ على النّحو الذي أشرنا إليه وأفضنا فيه؛ «فما الجسد الفسيولوجيُّ آخر الأمر إلَّا انعكاسٌ لذاك الجسد الأنطولوجيِّ»؛ أي الجسد الحيّ. إمّا الجسد في مجال الانفتاح على العالم والاتّصال به وإدراكه، أو ـ على العكس تمامًا ـ الجسد في برزخ ينحبس في داخله الإنسان عن العالَم، وتاليًا عن الوجود. وعلى ذلك، ينجلي لنا كيف أنَّ الأطباء يحارون في ظواهر مرضيَّة ليس لهم عليها من سبيل؛ لأنَّ وراء هذه الظّواهر المرضيَّة ـ الفسيولوجيَّة ـ تقبع أزمات وجوديَّة فادحة، هي أشفُّ وأخفى من أن تراها الأعين الطبيَّة التي لا ترى إلّا ما تريد رؤيته وما اعتادت عليه، والتي لا تنفذ إلى ما وراء المادَّة والبيولوجيا؛ لا تنفذ ببساطة إلى الإنسان ذاته!

علينا، إذًا، أن نُغيّر من طريقة تفكيرنا تُجاه كلِّ ما هو علميٌّ وموضوعيٌّ، ولا سيَّما أنَّ سيادة الرّأي اليوم للعلم، بإعطائه وحده القدرة على تقديم الحقيقة الموضوعيَّة،

حتّى بات «العلم هو الدّين الجديد»[1]. وبالمقارنة مع ذلك، فإنَّ أيّ محاولة مختلفة للتّفكير تبدو اعتباطيَّة و«باطنيَّة». أن «تكون»، أمر لا يمكن أن يلمحه العلم. فالوجود يتطلَّب برهانًا فريدًا لا يَكْمُن في تقدير الإنسان، ولا يمكن للعلم القيام به. وبكوننا بشر، لا يمكننا أن نوجد إلَّا على أساس هذا الاختلاف بين الوجود والكائنات.

إنَّ الشّيء الوحيد الذي يساعدنا في إلقاء نظرة على الوجود هو الاستعداد الفريد للاستقبال والإدراك. فالسّماح للنّفس بالاستقبال والتّصوُّر هو خَصيصة إنسانيَّة بامتياز. إنَّه يعني تحوُّل الوجود، فما من تخلٍّ عن العلم، وإنَّما على العكس من ذلك؛ يعني التّوصُّل إلى علاقة مدروسة مع العلم والتّفكير الحقيقيِّ من خلال حدوده. غير أنَّ ما يسيطر علينا، من موقعنا البشريّ، هو رغبتنا في السّيطرة والتحكُّم في ما حولنا لكي نشعر بالأمان؛ فنجد الرّغبة ـ وقد تملَّكت العلم اليوم ـ في أن تكون الطّبيعة تحت تصرُّف المرء، لجعلها مفيدة؛ أي أن نكون قادرين على حسابها مقدَّمًا، وأن نُحدِّد مسبقًا كيفيّة حدوث العمليَّات الطّبيعيَّة حتَّى نتمكّن من التّواصل معها والتحكُّم فيها بأمان[2].

ما كان لـ«هيدغر» أن يُكرِّس كثيرًا من الوقت والجهد لتعليم الأطبّاء، كما فعل في ندوات زوليكون، لو لم يعتقد أنَّ تفكيره الجديد والبديل ـ التّفكير التّأمُّليّ ـ كان ذا فائدة أساسيَّة لجميع العلاجات الطّبيَّة. كما نوّه بأنَّ المعالجين إذا سمحوا لهذه الطّريقة الجديدة في التّفكير والرّؤية بأن تتَّخذ سبيلها سربًا إلى نفوسهم، فإنَّ الفوائد المترتِّبة عليها يمكن تلخيصها بكلمة واحدة: «التّحوُّل الذّاتيّ». ومن هنا سيفهمون أنفسهم من موقعهم أفرادًا مدعوّين لخدمة جميع الكائنات، بمن فيهم المرضى، أولئك الذين يواجهون المعالج في انفتاحهم على العالَم كمكان للكشف عن الذّات. كما أنَّ المعالج في تحليل المواقف المختلفة للموجود الإنسانيِّ، سيسمح للمرضى بافتراض جميع الإمكانات السلوكيَّة المتاحة لهم وتنفيذها سلفًا، بطريقة تأمُّليَّة ومسؤولة. هذا هو المعنى الأساسيُّ والهدف المتأصِّل لجميع العلاجات الطبيَّة، سواء كانت جسديَّة أم نفسيَّة في طبيعتها[3].

1- جورج شحاتة قنواتي، تاريخ الصّيدلة والعقاقير: في العهد القديم والعصر الوسيط، ص 61.

2- See: Martin Heidegger, Zollikon seminars: Protocols-Conversations-Letters, p. 18-19.

3- Ibid.

تعقيب

بعد وفاة أبقراط، تولّى تلامذته مهمّة إكمال المسيرة، ولكنّهم لم يُوَفّقوا فيها تمامًا؛ فنهضت مدرسة الإسكندريَّة التّجريبيَّة (empirical school) ضدَّ هذا التّيَّار العقليِّ المتزمِّت، آخذة على نفسها أن لا تهتمَّ بعلل الأمراض كاهتمامها بعلاجها: «ليس المهمُّ، ـ على حدّ قولهم ـ أن نعرف ماهيَّة الهضم؛ بل ما هو سهلُ الهضم»[1]. ومنذ ذلك الحين بدأت الأُسُس النّظريَّة التي كان ينبغي أن تؤسِّس لكلِّ ما هو عمليٌّ تتراجع. وهكذا، تقدَّم «الفكر الحاسب» على «الفكر المتأمِّل» الأصيل.

منذ العهد اليونانيّ، وربَّما قبله بكثير، ونحن نعرف ببساطة واضحة أنَّ الصّحَّة تعني التّوازن والانسجام العامّ، والمرض يعني خَلَلًا في جزءٍ معيَّن أدَّى إلى فقدان هذا التّوازن. وعليه؛ حينما نُصاب بالمرض فهذا يرجع ببساطة إلى خللٍ في التّوازن بين الأجزاء التي تُشكِّل الكُلّ الإنسانيّ. ولذلك؛ «حينما نعالج الجزء يجب أن ننطلق من الكلِّ، لا أنْ نُركّز على الجزء بمفرده كما تفعل العلوم الطّبيَّة التي تنطلق وتُركِّز على الجزء بمفرده؛ ما يؤدِّي إلى فقدان التّوازن العامِّ بصورة أكبر، ويُحدث الخلل في أجزاء أخرى». وربَّما فسَّر لنا هذا ظاهرة باتت مألوفة لدينا، وهي أنَّنا حينما نتعاطى الأدوية أو نخضع لجراحات طبِّيَّة لنشفى من مرض ما، لا يلبث أن يظهر مرض آخر في مكان آخر في سلسلة غير مفهومة، ويكون رأي الطّبِّ حينذاك أنَّه غير مبرَّر.

لقد قدَّمت فينومينولوجيا الجسد العديد من التّحليلات التي تُوضح وتُحلِّل الحالات التي يمرُّ فيها الجسد الإنسانيُّ ولا تولى الأهمِّيَّة؛ مثل ظواهر الألم والعنف والاعتداء وغيرها، على قاعدة أنَّها تُشكِّل وضعنا في العالَم، وتُحدِّد طريقة وجودنا فيه. ولذلك؛ ظهر ما يُسمَّى «طبّ المجتمع» (Community Medicine) الذي يُعالج هذه الطّرق المجهولة، والتي تُؤثِّر بشكل كبير على حال جسدنا في العالَم وتُعيد بناء مفهوميّ الصّحَّة والمرض.

1- جورج شحاتة قنواتي، تاريخ الصّيدلة والعقاقير: في العهد القديم والعصر الوسيط،، ص 68.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربيّة

- رابه، بيتر ب.، الاستشارة الفلسفيَّة: النّظريَّة والتّطبيق، ترجمة عادل مصطفى، مصر، دار رؤية، 2021م.
- قنواتي، جورج شحّاتة، تاريخ الصّيدلة والعقاقير: في العهد القديم والعصر الوسيط، مصر، مؤسّسة هنداوي، 2019م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبيّة

- Aho, K., Heidegger's Neglect of the Body. Albany: State University Press of New York, 2009.
- Askay, R., Heidegger, the Body, and the French Philosophy. Continental Philosophy Review, 32, 29-35, 1999.
- Bordieu, P., Outline of a Theory of Practice.New York: Cambridge University Press, 1997.
- Butler,J.,SexualIdeologyandPhenomenologicalDescription: A Feminist Critique of Merleau'sPonty Phenomenology of Present. In J. Allen, & I. Young (Eds.), The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Heidegger,Martin,MedardBoss(Ed),FranzMayrandRichard Askay (tro) Zollikon seminar S: Protocols -Conversations-Letters, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2001.
- Holmes, Helen B. and Purdy, Laura M. (Eds.), Feminist Perspectives in Medical Ethics, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992.
- James Aho and Kevin Aho, Body matters: a phenomenology of sickness, disease, and illness, Lexington Books, rowman &

littlefield publishers, INC, United Kingdom, 2008.

- Jesus Adrian Escudero, Heidegger and the Hermeneutics of the Body, International Journal of Gender and Women's Studies, American Research Institute for Policy Development, June 2015, Vol. 3, No. 1.
- Moi, T., Sex, Gender, and the Body: The Student Edition of What is a Woman? New York: Oxford University Press, 2005.

المصادر والمراجع الإلكترونيّة

- مارتـن هيدغـر، السّـكينة، ترجمـة رشـيدة السّـائحي، مجلّـة مـدارات فلسـفيّة، منشـور علـى موقـع حكمـة، 2004.

https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%83%D9%8A%D9%86%D8%A9-%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D9%86-/%D9%87%D9%8A%D8%AF%D8%AC%D8%B1

الشّيعة ولبنان بعد الاستقلال
التّهميش السّياسيّ والاجتماعيّ والأمنيّ (1943م - 1959م)

طليع حمدان *

مقدّمة

يعكس الواقع التّاريخيّ للوجود الشّيعيّ اللّبنانيّ كمًّا هائلًا من التّحدِّيات والاضطهاد والتّهميش الذي عاناه الشّيعة اللّبنانيّون على امتدادِ العصور الوسيطة والحديثة المختلفة. وعلى الرّغم من ذلك، استطاعوا الحفاظ على هُويَّة ثقافيّة ودينيّة خاصَّة، ساعدتهم في سعيهم الدّائب لكَسْر التّهميش والحرمان، وامتلاك أسباب القوّة وصنع التّحوُّل المنشود، خصوصًا في المئة سنة الأخيرة.

تستعرض هذه الدراسة أهمّ التّحدّيات التي واجهها الشّيعة في لبنان ما بين 1943م ـ 2005م، وما نتج عنها من تحوُّلاتٍ أساسيَّة، سنقوم بتتبُّعها وتقسيمها إلى ثلاث حلقات بحثيَّة؛ تكون الأولى فيها هي هذه الدّراسة الممتدَّة من العام 1943م إلى 1959م؛ لرسم صورة علميَّة دقيقة عن واقعِ التّشيُّع في لبنان ومساره التّاريخيّ وأهمّ محطّاته التي ينبغي التّأمُّل فيها عن كثَب، خلال الخمسين سنة الأخيرة.

* أستاذ التّاريخ في جامعة المعارف-لبنان.

إنَّ الإشكاليَّة الرَّئيسة التي تطرحها هذه الدّارسة، هي حول ماهيَّة العوامل التي ساهمت في نهضة التّشيُّع اللّبنانيّ بعد الاستقلال، وأبرز المحطَّات التي ساهمت في تشكُّل الشّيعة السّياسيّ والاجتماعيّ، ولا سيَّما بعد نيل لبنان استقلاله السّياسيّ في العام 1943م، وسعي الشّيعة بقوَّة إلى إزالة تهميشهم المتعمَّد على المستويات السّياسيّة والاجتماعيّة والأمنيّة، ومن ثمَّ الارتقاء بدورهم إلى مصافّ التّأثير بعدما ركنوا لقرون عدَّة في دائرة التّهميش والاستتباع.

إنَّ تحليلًا موضوعيًّا للمسار التّاريخيّ الذي سَلَكَهُ الشّيعة اللّبنانيّون في الخمسين سنة الأخيرة، يقتضي التّوقّف عند أبرز المحطَّات المفصليَّة وتحدِّياتها، ولا سيَّما تلك التّحدِّيات الفارقة التي تركت ندوبًا عميقة، وأثَّرت في الجغرافيا السّياسيّة والدّيموغرافيا اللّبنانيّة على السّواء، وصنعت تحوُّلات سلبيّة أو إيجابيّة على أرض الواقع، إضافةً إلى أبرز الأحداث التي واكبت النّهضة الشّيعيّة المعاصرة منذ الاستقلال، وصولًا إلى خروج آخر جنديّ سوريّ في نيسان 2005م.

ثمّة مراحل تاريخيَّة ثلاثة تُحتِّم علينا قراءة مشهد تطوُّر الواقع الشّيعيّ اللّبنانيّ، وأبرز التّحدِّيات التي تعرَّض لها في تاريخه الحديث والمعاصر:

1 ـ مرحلة التّهميش السّياسيّ والاجتماعيّ والأمنيّ (1943م ـ 1959م)؛ والتي تفترض أنَّ الشّيعة كانوا طائفة مغلوبٌ على أمرها، هامشيَّة في السّياسة والإدارة والأمن، ومناطقها تعاني حرمانًا على مستوى البُنَى التّحتيَّة الضّروريّة للحياة الكريمة، اقتصاديًّا واجتماعيًّا.

2 ـ مرحلة التّحوُّلات الفارقة (1960م ـ 1990م)؛ والتي يُفترض أنَّها شهدت تحوُّلات عميقة في البنيَة السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، نتيجة عوامل تتَّصل بالبنيَة السّياسيّة والاجتماعيّة التي عرفت اهتزازًا كبيرًا في بنيَتها التّقليديّة وصولًا إلى سقوطها، إذ ساهم في بروزها حراك الإمام الصّدر الاجتماعيّ والسّياسيّ منذ بداية السّتّينيَّات إلى جانب مجموعة من العلماء الذين تبنّوا الإسلام الحركيّ، يليه انتصار الثّورة الإسلاميّة في إيران في أواخر السّبعينيَّات، وما تلاه من انطلاقة المقاومة الإسلاميَّة في لبنان في النّصف الأوَّل من الثّمانينيَّات، الأمر الذي طبع تلك المرحلة بتحوُّلات عميقة ووَثَبات فارقة.

3 ـ مرحلة التّثبُّت والاقتدار (1991م ـ 2005م)؛ والتي تفترض أنَّ الشّيعة حقَّقوا فيها الثّبات السّياسيّ العامّ، وأضحوا شركاء في بنيَة النّظام اللّبنانيّ السّياسيّة، وشركاء

أساسيِّين في القرارات الكبرى، فضلًا عن تحقيقهم انتصارًا تاريخيًّا على إسرائيل بعد أنْ خرجت مدحورة من الجنوب اللّبنانيّ بعد سنوات طوال من الاعتداءات والمقاومة، الأمر الذي منح الشّيعة اللّبنانيّين مصداقيَّة وقوَّة، تجاوزتا في تأثيرهما الجغرافيا اللّبنانيّة، في ظلِّ تطوُّرٍ كبير في البنيَة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، انتفَت على أثره صفة «الطّائفة المحرومة» عنهم، بعدما لازمتهم عقودًا وسنوات طويلة.

في هذا البحث سنصبّ تركيزنا على المرحلة الأولى؛ مرحلة التّهميش السّياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ، على أنْ نتناول المباحث الأخرى في دراسات لاحقة، بإذن الله.

الشّيعة اللّبنانيّون في ظلِّ الاستقلال (1943م - 1959م)

حاول الشّيعة في لبنان أن يحجزوا مكانًا متقدِّمًا في التّركيبة السّياسيّة والاجتماعيّة اللّبنانيّة، والتّأثير على مجرياتها في ذلك الحين، بما يضمن لهم مكانتهم كونهم ثالث أكبر طائفة في لبنان، بعد استقلال العام 1943م ـ اعتمادًا على آخر إحصاء شامل للعام 1932م ـ، ويعوّض ما حُرموا منه من حقوق سياسيّة وإداريّة وتنمية مناطقيّة في ظلِّ الانتداب الفرنسيّ، ولا سيَّما بعد اتِّساع الهوّة التّنمويّة بينهم وبين الطّوائف الأخرى، وصدارة الموارنة والسُنَّة لقيادة العمل الوطنيّ والسّياسيّ، من خلال الأحزاب المتصارعة والكتل النّيابيّة المنقسمة بين الدّستوريّين بزعامة بشارة الخوري وحلفائه مِنَ المسيحيّين والمسلمين والكتلويِّين الإدِّيّين بزعامة إميل إدّه وحلفائه من المسيحيّين والمسلمين.

غيّرت مسارات الحرب العالميّة الثانيّة في المشرق العربيّ موازين القوى لمصلحة بريطانيا والولايات المتّحدة الأميركيّة، خصوصًا بعد هزيمة الألمان في «معركة العلمَيْن» في خريف العام 1942م، ما زاد في النّفوذ البريطانيّ على حساب النّفوذ الفرنسيّ في الشّرق (سوريا ولبنان)[1]، وبدأت تظهر للعيان معالم قسمة سياسيّة في

1- أدّى وقوع فرنسا تحت الاحتلال الألمانيّ في الحرب العالميّة الثّانية، إلى انقسام الفرنسيِّين بين تيّارين داخليَّين: حكومة موالية للألمان في العاصمة باريس، وحكومة معارضة تعيش في المنفى مقرّها لندن؛ فأنتج ذلك ضعفًا بيِّنًا في سياسة فرنسا الخارجيّة لمصلحة النّفوذ البريطانيّ المتزايد، ضمن نطاق مستعمراتها ومناطق نفوذها في المشرق العربيّ، بعد أنْ سيطرت الحكومة الموالية للألمان عليها. لذلك؛ جهدت حكومة فرنسا الحُرَّة بقيادة «شارل ديغول» (Charles de Gaulle) إلى استمالة الشَّعبين اللّبنانيّ والسّوريّ بوعود استقلاليَّة ←

لبنـان مغايـرة لمـا سـبقها، برعايـة بريطانيّـة، طرفَاهـا الرَّئيسَـان: بشـارة الخـوري زعيـم الحـزب الدّسـتوريّ مـن الجهـة المسـيحيّة، وريـاض الصّلـح الزّعيـم السُّـنِّيّ ذو الخلفيّـة القوميّـة والهـوى الإنكليـزيّ، بعـد صيـرورة بيـروت مقـرًّا للجنـرال السِّـير «إدوارد سـبيرز» (Edward Spears) الوزيـر الإنكليـزيّ المفـوّض في لبنـان وسـوريا، الـذي عمـل بقوّة على إيجـاد توافـق مسيحيّ-إسـلاميّ وسـطيّ، مسـتغلًا التّسـويف الفرنسـيّ بعـد وعـد الجنـرال «جـورج كاتـرو» (Georges Catroux) بـ«الاسـتقلال». ومـا إنْ حلَّ ربيـع العـام 1942م، حتَّـى حصـل التّفاهـم بيـن الدّسـتوريِّين وكبـار القـادة المسـلمين على نقطـة التقـاء تضـع حـدًّا للصّـراع بينهمـا حـول هُويَّـة لبنـان وخياراتـه، وهـو مـا سيُعرف في مـا بعـد بالميثـاق الوطنـيّ.

كان أوّل تجلِّيـات التّفاهـم تصريـح بشـارة الخـوري عـن سياسـة حزبـه وكتلتـه الدّسـتوريّة في مسـتقبل العلاقـة بيـن لبنـان والعـرب، في أثنـاء زيارتـه لمصـر في حزيران 1942م، واجتماعـه مـع جميـل مـردم بيـك ـ أحـد زعمـاء الكتلـة الوطنيّـة السّـوريَّة ـ في منـزل مصطفـى النّحَّـاس، رئيـس وزراء مصـر آنـذاك، قائـلًا: «إنَّ لبنـان يريـد اسـتقلاله التّـامّ ضمـن حـدوده الحاضـرة، وإنَّنـا نريـد التّعـاون مـع الـدّول العربيَّـة إلـى أقصـى حـدٍّ علـى هـذا الأسـاس»[1]. ثـمّ جـاء اجتمـاع «عاليـه»، فـي صيـف 1943م، بيـن بشـارة الخـوري ورياض الصّلـح عـن وجـوب «التّفاهـم المسيحيّ-الإسـلاميّ في لبنـان»، وقـد

← (وعـد الجنـرال كاتـرو 1941م). ثُـمَّ عملـت فرنسـا، بعـد اسـتعادة تلـك المناطق، على تسـويف تلـك الوعـود والالتفـاف عليهـا، وقـد ظهـر ذلـك بشـكل واضـح فـي كلمـة الجنـرال ديغـول، فـي 28 آب 1941م فـي نـادي الاتّحـاد الفرنسـيّ؛ إذ أقـرّ فيهـا أنّ «شـروط الحـرب القاسـية لا تسـمح، فـي الواقـع، لبلـدان المشـرق النّاشـئة أنْ تُمـارس الآن اللّعبـة الطّبيعيّـة لمؤسّسـاتها الدِّيموقراطيّـة.. فليـس مـن الإنصـاف، ولا حتَّـى بالإمـكان -إلَّا فـي ظـروف نـادرة جـدًّا واسـتثنائيَّة جـدًّا-، أن يُصـار إلـى اعتمـاد الاستشـارات الشّـعبيّة».

ذلـك كلّـه، أثـار حفيظـة اللّبنانيّيـن وانطلقـت الشّـرارة الأولـى مـن بكركـي فـي 24 كانـون الأوّل 1941م، بعـد أنْ ألقـى البطريـرك أنطـوان عريضـة خطبـة شَـدَّد فيهـا: «نريـد اسـتقلالًا ناجـزًا يطابـق رغبـات الشّـعب اللّبنانـيّ، مضمونًـا مِـنَ الـدّول التـي سَـعَتْ بإعلانـه، مبنيًّـا علـى العـدل فـي الأحـكام ونفـي الظّلـم والعـدل فـي توزيـع المناصـب والمنافـع.. نريـد اسـتقلالًا مخدومًـا بحكومـة تَنْتَقـي أشـخاصًا صالحيـن لا زُنـاة، ولا سَـكِّيرين، ولا مُقامِريـن، ولا طَمَّاعيـن.. نريـد اسـتقلالًا مبنيًّـا علـى المسـاواة بالحقـوق؛ تأخـذ كلّ طائفـة فيـه حقوقهـا بنسـبة أهمِّيَّتهـا...». إدمون ربّاط، التّكوين التّاريخي للبنان السّياسيّ والدّستوريّ، ج2، ص 726-725، 730-729.

1- بشارة الخوري، حقائق لبنانيّة، ج1، ص 245.

وصفه بشارة الخوري في مقابلته مع يوسف إبراهيم يزبك في العام 1960م، بأنَّه استمرَّ «وقتًا طويلًا بتعقّل وصراحة وبلا خبث ولا كذب.. ثُمَّ افترقا وهما على اتِّفاقٍ نبيل. سَجَّل التّاريخ أنَّه أعظم صفحة في حياة لبنان.. ألَا وهو التّعهُّد المسلم والمسيحيّ على بناءِ لبنان مستقلٍّ، حُرٍّ، وطنًا لجميع ساكنيه»[1].

أدَّت بريطانيا دورًا كبيرًا في التّمهيد للتّقارب بين الوسطيِّين (المسلمين والمسيحيّين)، وفي السّعي إلى إجراء انتخابات نيابيَّة وعودة الحياة الدّستوريّة في لبنان وسوريا، لإيجاد طبقة سياسيَّة منسجمة مع تغيُّرِ موازين القوى الدّوليّة. وهذا ما يُفسِّر دفع الجنرال «سبيرز» البلاد نحو انتخابات نيابيَّة جديدة، على الرّغم من مماطلة الجنرال «كاترو»، ولا سيَّما بعد الإعلان الفرنسيّ «الشَّكليّ» لاستقلال سوريا ولبنان، ومسارعة بريطانيا إلى إعلان اعترافها باستقلال البلدَين[2]، وضغطها باتّجاه إجراء الانتخابات النّيابيّة التي جرت على مرحلتَين، في أواخر صيف 1943م.

جاءت التّحالفات النّيابيَّة في أوساط المسلمين والمسيحيِّين؛ لتؤمِّن الاتّجاه التّوافقيّ والفوز بأكثريَّة من الدّستوريِّين وأصدقائهم على حساب خصومهم من الكتْلَويِّين؛ فتحالف رياض الصّلح وصائب سلام وعبد الله اليافي وعبد الحميد كرامي زعيم طرابلس مع الزّعماء الشّيعة أحمد الأسعد وصبري حمادي وعادل عسيران؛ ليؤمِّن لهم مع حلفائهم: بشارة الخوري وكميل شمعون (الموارنة)، وهنري

1- بشارة الخوري، حقائق لبنانيّة، ج 1، ص 264.
انظر أيضًا: يوسف إبراهيم يزبك، مقابلة أجراها يوسف إبراهيم يزبك مع الرّئيس بشارة الخوري، مجلَّة الأسبوع العربيّ البيروتيّة، العدد(66)، تاريخ 12 أيلول 1960م.
للتّوسّع حول الميثاق الوطنيّ، انظر: إدمون ربّاط، التّكوين التّاريخيّ للبنان السّياسيّ والدّستوريّ، ج2، مرجع سابق، ص 825-848.

2- أصدر الجنرال «كاترو» نداء إلى اللّبنانيّين والسوريّين وَعَدَهم فيه بمنحهم الاستقلال في حال وقفوا إلى جانب الإنكليز وقوّات فرنسا الحُرَّة في مسعاها لطرد القوّات الفرنسيَّة الموالِيَة للألمان في سوريا ولبنان في 8 حزيران 1941م.
انظر: صحيفة المقطّم، القاهرة، العدد (16203)، الصّادر مساء يوم الأحد 8 حزيران 1941م.
لكنّ السّلطات الفرنسيَّة الحُرَّة، بعد إعادة السّيطرة على لبنان وسوريا على لسان الجنرال «كاترو» (المندوب السّاميّ العامّ)، أعلنت استقلال سوريا رسميًّا في 27 أيلول واستقلال لبنان في 26 تشرين الثّاني 1941م، ولكنَّه كان إعلانًا اسميًّا خاليًا من أيِّ مضمون استقلاليّ حقيقيّ، بعد أن احتفظ الفرنسيّون بكامل سلطاتهم وامتيازاتهم ووجودهم العسكريّ بحجَّة الحرب.

فرعون وحبيب أبو شهلا (أرثوذكس)، وسليم تَقْلا (كاثوليك)، ومِنَ الدّروز كمال جنبلاط، أغلبيَّة برلمانيَّة في الانتخاباتِ البرلمانيَّةِ التي جَرَتْ على دورتَيْن في 29 آب و4 أيلول 1943م، وسمحت لهم بالسَّيطرة على رئاسة الجمهوريَّة والحكومة والمجلس النّيابيّ، والتّمهيد للتَّعديلات الدّستوريَّة وإعلان الاستقلال.

لقد عكس الميثاق الوطنيّ الشّفهيّ، بين بشارة الخوري ورياض الصّلح، الوجهة السّياسيّة والثّقافيَّة التي اختار اللّبنانيّون سلوكها في طريقهم إلى بناءِ الدّولة الجديدة[1]، مستفيدين من تراخي القبضة الفرنسيَّة المُحْكَمة على لبنان؛ ما دفع عددًا من السّياسيّين اللّبنانيّين والسّوريّين، بمَنْ فيهم السّاسة الشّيعيّون الذين أصبحوا يُشكّلون جزءًا مِنَ الانقسام اللّبنانيّ، إلى إعادة تموضعهم السّياسيّ بين معسكرَين سياسيَّين: الدّستوريِّين بقيادة بشارة الخوري وكميل شمعون ورياض الصّلح، والكتْلَويِّين الإدِّيِّين بقيادة إميل إدِّه وخير الدّين الأحدب ويوسف الزّين.

مَثَّل الميثاق الـ«كلمة السّواء» اللّبنانيّة بين طرفَين كانا يَشدّان الواقع المحلِّيّ على طرفَيّ نقيض[2]، مُبرزًا فلسفةً للتّعايش بين الطّوائف على خطٍّ دقيق يُوازن ما بين الدّاخل والخارج؛ لكونه أفضل الخيارات الممكنة لحلِّ مشكلة الهُويَّة الوطنيّة[3]،

1- لم يكن الميثاق الوطنيّ مُعبِّرًا عن تسوية بين الطّوائف برعاية إنكليزيَّة فحسب؛ بل كان تسوية إيديولوجيَّة بخلفيَّة اقتصاديَّة، تعكس توافق البرجوازيَّتين المسيحيَّة والمسلمة، وتُرضي الطّبقة الحاكمة بغالبيَّة مكوِّناتها الإقطاعيَّة والإداريَّة والكهنوتيَّة. انظر:
Corm G., Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles, p. 277.

2- لم يكن الميثاق الوطنيّ مُعبِّرًا عن تسوية بين الطّوائف برعاية إنكليزيَّة فحسب؛ بل كان تسوية إيديولوجيَّة بخلفيَّة اقتصاديَّة، تعكس توافق البرجوازيَّتين المسيحيَّة والمسلمة، وتُرضي الطّبقة الحاكمة بغالبيَّة مكوِّناتها الإقطاعيَّة والإداريَّة والكهنوتيَّة. انظر:
Ibid.

3- «وكان الهدف منه إيجاد صيغة للتّلاقي بين الطّوائف اللّبنانيّة ولو على السّلبيَّة، ما دامت ظروف التّوحُّد المباشر على الإيجابيَّة غير متوافرة. لقد كان الاستقلال في لبنان استقلالًا برأسَين وبطرحَين متباينَيْن ومتقاربَيْن في آنٍ معًا. فلم يكن استقلالًا كلاسيكيًّا يتمحوَرْ حول النّزاع مع المستعمر، كما هي الحال في معظم دول العالم الثّالث؛ بل كان ثمّة أيضًا اختلاف داخليّ بين الطّوائف في مفهومها لمضامين الاستقلال. وهذا الواقع عكس قراءتَين مختلفتَين -واحدة مارونيَّة (لبنانيَّة)، وأخرى سُنِّيَّة (عربيَّة)- للبنان ما بعد 1920م، سواء قبل الاستقلال أو بعده».
فريد الخازن، الميثاق الوطنيّ في أبعاده الدّاخليَّة والخارجيَّة وفي ميزان التّفسير والتّطبيق، في «اليوبيل الذّهبيّ لاستقلال لبنان»، ص 618.

ومنسجمًا مع مصالح البرجوازيَّة المسيحيَّة والإسلاميَّة. فهو، من الزّاوية الأدقّ، كان «ميثاقًا بين الطّائفتَين المارونيَّة (بشارة الخوري) والسُّنِّيّة (رياض الصّلح)، اللَّتَين تتصدَّران مواقع التّوتُّر الإسلاميّ-المسيحيّ»[1]، أو «اتِّفاقًا بين سياسيِّين لبنانيِّين (خصوصًا موارنة وسُنَّة) وقادة عرب (خصوصًا سوريّين ومصريّين) وقوى غربيَّة (فرنسا وبريطانيا بالتَّحديد)»[2]، وجدوا الوقت ملائمًا لقيام دولة مستقلَّة في العام 1943م، تكون منسجمة مع النّظام العربيّ الموالِيَ للغرب وتدور في فلك السّياسة البريطانيّة آنذاك.

على الرّغم من نجاح الميثاق بإيجاد تسوية مرحليَّة، إلَّا أنَّه لم يؤسِّس لاستقرار داخليّ طويل الأمد، ولا لهُويَّة وطنيَّة مُتراصَّة؛ بل إنَّ لصْق صفة الوطنيّ عليه لا تصحّ إلَّا على سبيل المجاز لا الحقيقة، خصوصًا مع انعدام البرهان على أنَّ «الطّوائف الأخرى أو حتَّى الجموع المارونيَّة والسُّنِّيّة، قد استُشيرت بصدده، أو دُعِيَت إلى إبداء الرّأي فيه»[3].

في هذه اللّحظة الحاسمة والفارقة، لم يُعارض الشّيعة اللّبنانيّون الميثاق، لا على مستوى القيادة ولا القاعدة، وإنَّما وقفوا في «الظِّلِّ» الإسلاميّ، منخرطين في العمل الوطنيّ لاستكمال مندرجات الاستقلال، وداعمِين لتوجُّهات حكومة رياض الصّلح داخليًّا وخارجيًّا، ولا سيّما مع تماهي السّلطات الدّستوريّة الجديدة مع الأنظمة العربيَّة المحيطة، والتي كانت كلّها تدور في فلك النّفوذ البريطانيّ-الأميركيّ[4] الذي ساعد في تسريع دخول لبنان المستقلّ عضوًا مؤسِّسًا في الأُمم المتّحدة 1944م، وعضوًا مؤسِّسًا في جامعة الدّول العربيّة 1945م، وفي المفاوضات مع الفرنسيّين التي طالت ثلاث سنوات، ليتحقَّق بعدها الجلاء العسكريّ الكامل عن الأراضي اللّبنانيّة في 31 كانون الأوَّل 1946م.

كان الزّعماء الشّيعة، بأكثريَّتهم السّاحقة، من عائلات المكانة التّقليديَّة وتفرّعاتها، سواء مَن يمثِّل الشّيعة في الجنوب أو البقاع أو جبل لبنان، ولم تكن مشروعيَّتهم قائمة على أساس مشروع سياسيّ أو برامج حزبيَّة؛ بل على جدليَّة الولاء والخدمات.

1- إدمون ربّاط، التّكوين التّاريخيّ للبنان السّياسيّ والدّستوريّ، ج2، ص 841.

2- فريد الخازن، الميثاق الوطنيّ في أبعاده، ص 620.

3- إدمون ربّاط، التّكوين التّاريخيّ للبنان السّياسيّ والدّستوريّ، ج2، مرجع سابق، ص 841.

4- كمال صليبي، تاريخ لبنان الحديث، ص 233.

لـم يكـن بيـن الأحـزاب المعروفـة فـي لبنـان آنـذاك، قبيـل الاسـتقلال، حـزبٌ «شـيعيّ» أو حـزبٌ تتزعَّمـه شـخصيّة شـيعيّة. فمِـن بيـن الأحـزاب الطّائفيّـة، كان حـزب «النّجّادة» المرتبـط بالسُّـنَّة اللّبنانيّيـن وبالحركـة القوميَّـة والوحدويَّـة مع سـوريا، وحـزب «الكتائب» المرتبـط بالموارنـة والمنـادي باسـتقلال لبنـان والارتبـاط العضـويّ مـع الغـرب. وحتَّـى الأحـزاب القوميَّـة والأُمَمِيَّـة؛ مثـل حـزب البعـث العربـيّ الاشـتراكيّ والحـزب القوميّ السّـوريّ والحـزب الشّـيوعيّ اللّبنانـيّ، لـم يكـن مـن بيـن قياداتهـا الأولـى رجـالٌ مـن الطّائفة الشّـيعيَّة.

لكـنَّ المفارقـة الحزبيَّـة الشّـيعيَّة تشـكّلت بيـن العاميـن 1944م و1951م، مـع مـا عُـرف بـ«الأحـزاب الإقطاعيّـة»، مـع تأسـيس رشـيد بيضـون حـزب «الطّلائـع»[1] فـي العـام 1944م. ثُـمَّ بعـد سـنتَين، لحـق بـه أحمـد الأسـعد مؤسِّسًـا حـزب «النّهضـة» فـي العـام 1946م، قبـل أن يُحـلَّ الحزبـان فـي العـام 1951م، بعـد الاشـتباكات الدّمويَّـة التـي نشـبت بينهمـا نتيجـة التّنافس الانتخابيّ والسّياسـيّ. فشـكّلت هـذه التّجربـة الحزبيَّة القصيـرة، إضافـة إلـى تجـارب الشّـباب الشّـيعيّين فـي الأحـزاب القوميّـة والأُمَمِيَّـة والطّائفيّـة فـي مـا بعـد، جسـرًا بيـن مرحلتَيـن: مرحلـة الـولاء للزَّعيـم الإقطاعـيّ الصَّـرف، ومرحلـة الانتمـاء الحزبـيّ الصَّـرف[2].

لـم يكـن للشّـيعة اللّبنانيّيـن، بيـن العاميـن 1943م و1958م، سياسـة خاصَّـة بهـم خـارج إطـار «المطلوبيَّـة الخَدَماتيَّـة والشَّـراكة»، والتـي كانـت تتَّصـل بمشـروعيَّة زعامتهـم لمناطقهـم واسـتمراريَّتها؛ فكانـت أدوارهـم ترتبـط بالتّـوازن بيـن الكتـل المتصارعـة الكبيـرة داخليًّـا والتـي يتزعّمهـا الموارنـة والسُّـنَّة. ومَـن يراجـع خطابـات النّـوّاب الشّـيعيّين فـي البرلمـان فـي تلـك المـدّة، يجـد صوتًـا شـيعيًّا عاليًـا مُركِـزًا على التّخفيـف مِـنَ الحرمـان المُزْمِـن للمناطـق الشّـيعيَّة والعدالـة الوظيفيّـة، ولكنَّهـم فـي الموقـع الاسـتراتيجيّ، كانـوا لاعِبـي احتيـاط فـي بُنيـةِ النّظـام اللّبنانـيّ العميقـة، يفتقـدون إلـى المشـروع السّياسـيّ الجامِـع وإلـى الزّعامـة الوطنيَّـة.

1- للتّوسّـع حـول حـزب النّهضـة والاطّـلاع علـى مجموعـة مـن وثائقـه الخاصَّـة، انظـر: سـمير صبرا، مجلَّـة الشّـراع، تحقيـق مـن 3 حلقـات بعنـوان «أحـزاب سـادت ثـمّ بـادت»، العـدد (185) تاريـخ 30/9/1985م، ص 70-66، العـدد (186) تاريـخ 7/10/1985م، ص 73-68، العدد (187) تاريـخ 14/10/1985م، ص 70-68.

2- طليـع حمـدان، تطـوّر البنيَـة المجتمعيَّـة فـي الجنـوب اللّبنانـيّ (1943م - 1975م)، ص 246- 260.

وعليه؛ أدرك الشّيعة موقعهم الهامشيّ في التّركيبة الجديدة، وارتضوا بالموقع الثّاني خَلْفَ السُّنَّة؛ لأنَّ موازين القوى في ذلك الوقت وفعّاليّة الحضور المدينيّ والوزن السّياسيّ والاقتصاديّ والحضور الإقليميّ والدّوليّ، حتَّمَت عليهم التّموضع المذكور، مع تأييدٍ للمناخ الإسلاميّ العامّ في مواجهةِ العدوان الصّهيونيّ الذي حَضَرَ بقوّة بعد النّكبة الفلسطينيّة في العام 1948م، مع ما تركته من آثار سلبيَّة على المنطقة العربيّة عمومًا، وعلى المنطقة الجنوبيّة اللّبنانيّة ذات الأكثريَّة الشّيعيّة خصوصًا. ثمّ بعد ذلك في تأييد ثورة يوليو/تمّوز النّاصريّة، في العام 1952م، والتي كانت رأس حربة في مناهضة المشاريع الغربيّة الزّاحفة إلى المنطقة، والتي شكّل حلف بغداد في العام 1955م واجِهَتها تحت حجَّة مواجهة المدّ الشّيوعيّ.

كان على عموم الشّيعة أن يُشكّلوا الطَّرف الاستقلاليّ «الأكثر غُرمًا والأقلّ غُنمًا». فعلى الرّغم من تضحياتهم الجسيمة في النّضالِ ضِدَّ الفرنسيّين ومشاركتهم الشّعبيَّة والرّسميَّة في معركةِ الاستقلال[1]، فإنَّهم عانوا من «ثلاثيَّة التّهميش»:

1- كان لرشيد بيضون كلامًا معبّرًا في مجلس النّوّاب في هذا الخصوص -كان نائبًا عن الجنوب في تلك المدّة 1944م- يقول فيه: «أنا أيُّها الزّملاء لستُ متعصّبًا ولا أدعو إلى التّعصُّب، ولكنَّني أدعو إلى العدلِ والإنصافِ، أدعو إلى أن لا يكون هنالك تفاوت في الحقوق والواجبات، وإلَّا فما معنى هذه الحال؟ لقد بلغ السَّيل الزّبى... إنَّ أبناء الطّائفة الشّيعيَّة هم في طليعة الذين جاهدوا وناضلوا في سبيل استقلال لبنان. وما كُتب هذا الاستقلال إلَّا بدماء شهدائهم الكُثُر الذين فاقت نسبتهم نسبة بقيّة الطّوائف، فخرّوا في ساحات الشّرف يتخبَّطون بدمائهم الزّكيّة.

بماذا تريدون أيُّها السّادة أن نُجيبَ مُنتخبينا إذا سألونا عن الدّاعي إلى هضم حقوقهم والاستخفاف بها؟ هذا الاستخفاف الذي لا ينطبق على العدل والإنصاف. بماذا تريدون أيُّها الزّملاء أنْ نُجيب مُنتخبينا ومنتخبيكم إذا قالوا: أَلَمْ نَكُنْ في طليعةِ المجاهدين في أزمَة تشرين؟ ألم تَفُقْ نسبة ضحايانا نسبة ضحايا بقيَّة الطّوائف؟ أَلَمْ نُعلن العصيان ونُؤلِّف جندًا وحرسًا في كفردونين كما جرى في بشامون؟ ألم يُحِطْ الشّباب العامليّ بمحافظ الجنوب عندما غادر صيدا وذهب إلى كفرحتَّى يحرسه الشّباب من عاديات المعتدين الذين أرادوا به سوءًا؟

أَلَمْ يكن النّوّاب الشّيعيّون في طليعة المجاهدين يوم الأزمة اللّبنانيّة، عندما كانوا يَجوبون المدينة مُحرِّضين ومُناضلين؟ وهل اجتمع المجلس النّيابيّ مرَّة في تلك الظّروف إلَّا وكانوا فيه مِنَ السّابقين؟ ألم يكن رئيس المجلس النّيابيّ عطوفة صبري بك حماده في بشامون؟ أَلَمْ يضع نفسه وعشيرته تحت تصرُّف الحكومة الشّرعيّة؟ أَلَمْ يُصِبْ وزيرنا مِنَ الاعتقال والامتهان ما أصاب غيره؟ فما الدّاعي، إذًا، إلى حرماننا والاستخفاف بنا وبمقدراتنا إلى هذا القدر، حتَّى أصبح علينا الغُرم ولسوانا الغُنم؟ وها حوادث 27 نيسان 1944م،←

السّياسيّ والإنمائيّ والأمنيّ[1].

فالتّهميش السّياسيّ كان حاضرًا بالأدوار الخجولة في تركيبة النّظام الطّائفيّ (الرّئاسة الأضعف بين الرّئاسات، ولا حياة حزبيَّة حقيقيَّة، وتَبَعيَّة سياسية لأحد أقطاب الثّنائيَّة المارونيّة-السُّنِّيّة)، ولا «حصَّة موازيَة لحصص الطّوائف الأخرى في إدارات الدّولة ومؤسَّساتها العسكريّة والمدنيّة». والتَّهميش الإنمائيّ كان حاضرًا في الواقع الكارثيّ على مستوى خدمات الدّولة والبنيَة التّحتيَّة الضّروريَّة، وبالفوارق بين مناطقهم في الجنوب والبقاع ومناطق بيروت وجبل لبنان، تنمويًّا واقتصاديًّا، وتربويًّا وصحِّيًّا. ويُضاف إليه وقوع الجنوب اللّبنانيّ ذي الأغلبيّة الشّيعيَّة بين مطرقة اعتداءات العصابات الصّهيونيّة، قُبَيْل تأسيس الكيان الصّهيونيّ في العام 1948م وبعده، وسندان الإهمال المزمن لكلّ السّلطات اللّبنانيّة وامتناعها عن تأمين مقوِّمات الصّمود وتمكين الجنوبيّين من الدّفاع عن أنفسهم؛ ما حرم سُكّان هذه المناطق مِن نعمة الأمن، وتَرَكها عرضة لنهب العصابات الصّهيونيّة واعتداءاتها، الأمر الذي «فتّق وعيًا مبكّرًا» بمقاومة المشروع الصّهيونيّ[2]، أَمْلَتْهُ

← ففيها الشّيء الكثير وعندها الخبر اليقين عن موقف أولئك الأبطال السّبعة الذين لولاهم لجاس الدّساسون خلال قدس الأقداس وانتهكوا حُرمته الغالية؟

أتدرون مَن الذي ألهبَ نفوس هذه الفئة الطّيّبة التي لم تَترُك نافذة يطلب منها النّار إلّا وأخرستها برصاص بنادقها؟ إنْ كنتم تودُّون معرفة هذا كلّه، فدونكم وعطوفة رئيس المجلس، فلديه الخبر اليقين والقول الفصل. أمّا هؤلاء الأفراد، فقد كان جُلُّهم من الطّائفة المهضومة الحقوق...».

محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعيّ الخامس -العقد العاديّ الأوّل للعام 1944م- محضر الجلسة التّاسعة، يوم الخميس الواقع في 11 أيّار العام 1944م، مُقتطَفَ من نصّ كلمة النّائب رشيد بيضون في مجلس النّوّاب، موجّهًا كلامه للنّوّاب ولحكومة رياض الصّلح.

1- طلال عتريسي، ماذا يريد الشّيعة من دولتهم؟، مقال منشور في جريدة النّهار، 25/8/2010م.

2- في مداخلة للنّائب محمَّد صفيّ الدِّين باسم نوّاب الجنوب تعقيبًا على كلام المطران أغناطيوس مبارك المؤيِّد لقيام دولة يهوديَّة في فلسطين، قال: «في هذا اليوم؛ حيث يعمّ الرّأي العامّ الاستياء من المذكَّرة التي تكلَّم بصددها الزّملاء الكرام. ولا يسعني إلَّا أنْ أشاركم الرّأي والاستياء خصوصًا وأنَّ منطقة الجنوب التي لي شرف تمثيلها لها بحكم موقعها الجغرافيّ أنْ تكون بمقدّمة من ضحّوا في سبيل القضيَّة الفلسطينيَّة إبّان ثورتها الأولى، وأنَّها الخطّ الدّفاعيّ الأوَّل لصدِّ الصّهيونيَّة عن لبنان، كما أطلق عليها فخامة ←

ظروفهم الواقعيّة وخلفيّتهم الأيديولوجيّة والقوميّة.

لذلك؛ برزت النّداءات من النّوّاب الشّيعيّين في البرلمان إلى ضرورة الأخذ بأسباب القوّة لمواجهة الخطر الصّهيونيّ باكرًا، وعدم الرّكون إلى القرارات الدّوليّة. فتعقيبًا على بيان وزارة رياض الصّلح ـ مع بداية الولاية الثّانية للرّئيس بشارة الخوري في 15 تشرين الأوّل 1949م ـ أكّد النّائب عادل عسيران على العمل لنصبح أقوياء في مواجهة الاعتداءات الإسرائيليّة قائلًا: «نريد أن نكون محترَمين وعظماء وكلّ شيء، ولكنَّ الإرادة بالكلام لا تُفيد، فعلينا أنْ نعمل لكي نصبح أقوياء، وعلينا أن نفهم اللّغة الدّوليَّة التي لا تَعرف إلّا أنَّ الحقّ للقوّة. فلو أَثْبَتنا قوَّتنا في الدّفاع عن حدودنا وفي معركة فلسطين لكُنَّا أقوياء، ولكنَّنا أثبتنا أنَّنا لا شيء. وهكذا، لن تُفيدنا شيئًا هذه الصّداقات الدّوليّة، فنحن إنَّما نطلب العطف، وإذا شاءت ذلك الدّول الكبرى لكفَى اللّه المؤمنين شرَّ القتال..»[1].

على الرّغم من الخسائر التي تسبَّبت بها الاعتداءات والمجازر الإسرائيليّة،

← رئيس الجمهوريَّة بخطابه في صيدا.

أجل يا سادة، إنَّنا قدَّمنا شهداءنا في صيدا وبنت جبيل في ذلك الحين. هؤلاء الشّهداء الذين كانوا فخر لبنان بمؤتمر بلودان؛ حيث اسْتَشْهَدَ بهم دولة رياض بك الصّلح في خطابه حينذاك، مدلّلًا على عروبة هذا البلد. وإنَّنا لنحرص كلّ الحرص أنْ نقوم بواجب الدّفاع عن عروبة فلسطين في مطلع هذا العهد الاستقلاليّ الميمون، كما كنَّا يوم كان المستعمر مُسلِّطًا سيفه فوق رؤوسنا. وإنَّي وزملائي نوّاب الجنوب سنكون، متى دعا الواجب، في مقدّمة المحاربين المدافعين في خطِّ الدّفاع الأوّل.

وهنا، لا بُدَّ لنا من أن نشكر الحكومة على موقفها المشرِّف من هذه القضيّة، ونطلب إليها أن تضرب بيد من حديد على أيدي كلّ من تخوِّله النّفس بالكَيْد أو الدّسّ على هذه القضيّة، مهما سَمَت منزلته أو ارتفع مقامه. فإنَّ قضية فلسطين أقدس وأسمى، وفي موقف حرج لا يُجيز للحكومة أن تتقاعس في مثله إذا جوَّزت لنفسها التّقاعس في غيره. والقضيَّة ليست قضيَّة فلسطين فحسب؛ بل هي قضيَّة لبنان قبل أن تكون قضيَّة فلسطين. عاش لبنان وعاشت فلسطين عربيَّة مستقلَّة».

محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعي السّادس -العقد الاستثنائيّ الأوَّل العام 1947م- محضر الجلسة الثّالثة، الإثنين 29 أيلول 1947م. كلمة للنّائب محمَّد صفيّ الدّين باسم نوّاب الجنوب مستنكرًا كلام المطران أغناطيوس مبارك المؤيِّد لقيام دولة يهوديّة في فلسطين.

1- محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس -العقد الاستثنائيّ الأوّل للعام 1949م- محضر الجلسة الخامسة، السّبت 15 تشرين الأوَّل 1949م. مداخلة للنّائب عادل عسيران في جلسة مناقشة البيان الوزاريّ لحكومة رياض الصّلح.

وإغلاق الحدود الفلسطينيّة التي مثّلت لقرون العمق الاقتصاديّ والاجتماعيّ للجنوبيّين، ونزوح العائلات باتّجاه العاصمة ومناطق أخرى، وزيادة وتيرة الهجرة الخارجيّة باتّجاه أفريقيا (السّنغال، سيراليون، ساحل العاج) والولايات المتّحدة الأميركيّة (ديربورن)، كان الشّيعة اللّبنانيّون مِنَ المنخرطين باكرًا في مواجهة العصر الإسرائيليّ، منذ ثورة القسّام في العام 1936م وما تلاها من مناوشات وحروب بين العرب والمستوطنين الصّهاينة. وكانت الحدود الجنوبيَّة المُتاخِمة لفلسطين خير مُعين على مستوى الدَّعم اللّوجستيّ والتّطوّعي للمقاومة الفلسطينيّة.

بعد ذلك، كان قرار الانفصال الجمركيّ عن سوريا في العام 1950م، بعد رفض الحكومة اللّبنانيّة الوحدة الاقتصاديّة الشّاملة مع سوريا، وقرار الحكومة السّوريّة في 15 آذار 1950م القطيعة بينها وبين لبنان، بعد أن أصدرت قرارًا مَنَعَت بموجبه مرور المسافرين والبضائع مِنَ الحدود السّوريّة، فكان «لهذا القرار السّوريّ أثر سيِّئ على الوضع الاقتصاديّ اللّبنانيّ، نظرًا إلى أهمِّيّة الحدود السّوريّة، وأهمِّيَّة العلاقة الاقتصاديّة القائمة بين البلدين أو عبرهما..»[1]؛ ما زاد مِنْ معاناة البقاعيِّين الاقتصاديّة ودَفَعَ مجموعات منهم دفعًا باتّجاه بيروت وضواحيها، وهو ما سنقوم بشرحه وتفصيله في العناوين اللّاحقة.

التّحدّيات التي عايشها شيعة لبنان

ما تقدَّم يُشير إلى مجموعة مِنَ التّحدِّيات عايشها اللّبنانيّون عمومًا، والشّيعة اللّبنانيّين خصوصًا، في تلك المدّة العصيبة. نورد أهمّها:

1. فقدان التّأثير في السّياسة الدّاخليّة:

تموضع الشّيعة في خانة التّأثّر بقطبَيّ الرّحى السّياسيّة الدّاخليّة الموزَّعة بين الموارنة والسُّنَّة، وافتقدوا التّأثير في وجهة السّياسة الدّاخليّة. كما أنَّ شركاءهم الدّاخليِّين، وتحديدًا الموارنة والسُنَّة، تردَّدوا في تقبُّلهم على وجه المساواة في إدارة السّلطة المركزيَّة، والاستفادة من مخرجاتها وعوائدها. فكان الموارنة والسُنَّة ينظرون إليهم على أنَّهم ملحقون بهم سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا. لقد كان لكلٍّ زعيم مارونيّ رجالاته من الشّيعة، وكذلك لزعماء السُّنَّة. وعندما كان رئيس الجمهورية ملكًا دستوريًّا، كان رئيس المجلس ناظرًا ومديرًا للمداخلات، ينتخب سنويًّا؛ ما يجعله

1- حسّان حلّاق، تاريخ لبنان المعاصر (1913م - 1952م)، ص 336.

تحت رحمة التَّبَعيَّة والولاء للكتل الوازنة التي يُهيمن عليها السُّنَّة والموارنة، فكانوا عددًا مكمّلًا للنّصاب الوطنيّ لا مقوِّمًا للسّياسة الوطنيّة، ودائمًا إلى جانب الطّرف الغالِب. وعلى الرّغم من وقوفهم إلى جانب بشارة الخوري في سنوات الاستقلال، فقد أيَّدوا بغالبيَّتهم كميل شمعون في انتخابات الرّئاسة في العام 1952م (74 صوتًا لشمعون مقابل صوت لعبد الله الحاج، وورقة بيضاء)[1].

عندما دارت الدّائرة على شمعون في العام 1958م، كان الشّيعة في صفوف الثّورة الأولى، ولا سيَّما أحمد الأسعد الذي كان أهمّ الزّعامات الشّيعيّة آنذاك، وأكثرها نفوذًا وأقلّها كلامًا في مجلس النوّاب. وعندما بدأ التّململ من الحكم الشّهابيّ، كان أكثر الزّعامات الشّيعة مِنَ التّقليديّين، ممَّن أزعجهم تدخُّلات الشّعبة الثّانية في الحياة السّياسيّة، ولا سيّما على مستوى بروز أسماء جديدة. وبعد ذلك، في عهد شارل الحلو وإلياس سركيس، ثُمَّ سليمان فرنجية، كانوا كما يقول المَثَل بالعاميَّة اللّبنانيّة: «رِجل بالبور ورِجلْ بالفلاحة». لذلك؛ كانوا ـ الشّيعة ـ الطّرف المفضَّل للتّضحية بهم في التّمثيل الوزاريّ أو عند الخلاف على الوظائف؛ لأنَّ الشّركاء في الوطن كانوا يتصرَّفون على قاعدة عدم وجود رأي عامّ شيعيّ، وإنّما زعيم أو زعيمان يسهل إرضاؤهما.

لقد بلغ عدد الحكومات اللّبنانيّة التي تشكَّلت بين العامين 1943م ـ 1960م ثلاثين حكومة، ستَّة منها كانت من دون تمثيل شيعيّ بالكامل. فحكومة الرّئيس رشيد كرامي الأُولى (حكومة الأربعة)[2]، في عهد الرّئيس فؤاد شهاب، دامت أكثر من سنة ونصف من دون تمثيل شيعيّ، في حين لم يغبْ التَّمثيل المارونيّ أو السُّنِّي عن أيّ واحدة منها؛ ما يشير إلى هامشيَّة الموقع الشّيعيّ في السّياسة الدّاخليّة اللّبنانيّة، وضَعف تأثير الشّيعة على المسار السّياسيّ العامّ. ويُدلّل الجدول الرّقم (1) إلى الحكومات التي لم تضمّ أيّ وزير شيعيّ في تلك المدَّة:

1- محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّابع -العقد الاستثنائيّ الأوّل- محضر الجلسة الثّانية، الثّلاثاء 23 أيلول العام 1952م.

2- حكومة الأربعة. تشكَّلت من أربعة أشخاص: رشيد كرامي، حسين العويني (سُنَّة)، بيار الجميّل، إميل إدّه (موارنة).

الجدول الرّقم (1) جدول الحكومات اللّبنانيّة من دون تمثيل شيعيّ 1943 ـ 1960[1]

الحكومة	التّاريخ	الوزير	الحقيبة	ملاحظات
حكومة: حسين العويني	من: 1951/2/14 إلى: 1951/6/7	لا وزير شيعيّ		الدّور التّشريعيّ السّادس
حكومة: ناظم عكّاري	من: 1952/9/9 الى: 1952/9/14	لا وزير شيعيّ		الدّور التّشريعيّ السّابع
حكومة: صائب سلام	من 1952/9/14م إلى 1952/9/18م	لا وزير شيعيّ		الدّور التّشريعيّ السّابع
حكومة: فؤاد شهاب	من 1952/9/18 إلى 1952/9/30م	لا وزير شيعيّ		الدّور التّشريعيّ السّابع
حكومة: صائب سلام	من 1953/4/30م إلى 1953/8/16م	لا وزير شيعيّ		الدّور التّشريعيّ السّابع
حكومة: رشيد كرامي	من 1958/10/14م إلى 1960/5/14م	لا وزير شيعيّ		الدّور التّشريعيّ التّاسع

وإذا جرى التّدقيق في الحقائب الوزاريّة التي مُنِحَت للوزراء الشّيعيّين بين العامين 1943م و1960م، في الحكومات الأربعة والعشرين التي شاركوا فيها، نجد أنَّ الحقيبتَين السّياديَّتَين الأساسيَّتَين؛ الماليَّة والخارجيَّة، لم تُمنَحا لهم ولو مرَّة واحدة، بينما كانت وزارة الدّاخليَّة من حصَّتهم مرّة واحدة، وأمَّا الدّفاع فثلاث مرّات، فيما بقيَّة الحقائب التي عرفت حضورًا شيعيًّا على رأس وزاراتها، كانت الإعلام والاتّصالات 8 مرّات، الأشغال العامَّة 6 مرّات، الزّراعة 6 مرّات، ولا سيَّما في عهد الرّئيس كميل شمعون، الصّحَّة والإسعاف 6 مرّات، الاقتصاد والإعاشة 3 مرّات، التّربية مرّتان، الشّؤون الاجتماعيّة مرّتان.

اللّافت في الأمر، أنَّه على الرّغم من الحضور الوزاريّ في الحقائب الخدماتيّة، عانَت المناطق الشّيعيّة في الجنوب والبقاع شحًّا خدماتيًّا كبيرًا، جعل تلك المناطق تحمل صفة «المناطق المحرومة والمُهمَلَة»؛ حيث لم تعرف تلك المناطق بين

1- الجدول من إعداد الباحث اعتمادًا على وثائق جلسات مجلس النّوّاب، ومراسيم تشكيل الحكومات الواردة على المجلس لأخذ الثّقة، بحسب التّوزيع المفصَّل للأدوار التّشريعيَّة بين 14/2/1951م و24/5/1960م.

(1943م ـ 1959م) نهضة في شقِّ الطُّرُق وتعبيدها، ولا في تمديد الكهرباء والهاتف، ولا في بناء المستشفيات ولا المدارس؛ ما يُشير بوضوح إلى الهامش المحدود الذي كان مسموحًا للوزير الشّيعيّ أن يتحرَّك فيه إنمائيًّا وخدماتيًّا.

2. التّأزُّم الاجتماعيّ والاقتصاديّ والأمنيّ:

إنَّ الواقع الشّيعيّ المأزوم سياسيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا وأمنيًّا، ولا سيَّما بعد النّكبة وتأسيس الكيان الصّهيونيّ، في أيّار 1948م، وبعد الانفصال الجمركيّ عن سوريا في العام 1950م، وبعد تبنِّي الطّبقة السّياسيّة الحاكمة لبُنية اقتصاديّة خَدَماتيّة، وتعويم قطاعات المصارف والسّياحة على أنواعها على حساب القطاعَين الزّراعيّ والصّناعيّ، أَوْقَعَ مناطق الأغلبيَّة الشّيعيَّة في أزمَةٍ اقتصاديَّة ـ اجتماعيَّة مزدوجة، لناحية إقفال المناطق التّاريخيَّة الحيويَّة لهم في الشّرق والجنوب، وعدم مردوديَّة إنتاجهم الزّراعيّ وقدرته على منافسة الزّراعات التّصديريَّة التي نشأت على السّواحل؛ ما دفع أعدادًا كبيرة من الشّيعة إلى النّزوح باتّجاه بيروت وضواحيها، عزَّزه توجُّه الإدارة السّياسيّة في بيروت نحو اقتصاد الخدمات على حسابِ القطاعات المنتجة الزراعيَّة والصّناعيَّة.

فعندما ننظر إلى التّوزُّعِ النّسبيّ لقطاعات الإنتاج الرّئيسة في لبنان بين (1950م ـ 1957م)، نجد أنَّ نسبةَ مساهمة القطاع الزّراعيّ في النّاتجِ الوطنيّ في العام 1950م كانت 19.8% وتراجعت في العام 1957م لتصبح 15.8%، ولتصل في تدهورها في العام 1970 إلى 10%. بينما كانت مساهمة قطاع الصّناعة والبناء في العام 1950م 17.6%، وانخفضت في العام 1957م لتصل إلى 15.3%، فيما احتلَّ قطاع الخدمات والتّجارة موقع الصّدارة بنسبة تجاوزت الثّلاثة أضعاف 62.6% في العام 1950م، لترتفع في العام 1957م إلى 68.9%[1]؛ ما يُؤكِّد هيمنة قطاع الخدمات والتّجارة على القطاعات الإنتاجيّة الأخرى، مع ما تختزنه هذه النّسبة من إهمال متعمَّد للمناطق الطّرفيّة على صعيد موردها الأساسيّ القائم على الزّراعة والصّناعات الحرَفيّة.

1- أحمد بعلبكي، الزّراعة اللّبنانيّة وتدخُّلات الدّولة في الأرياف مِنَ الاستقلال حتَّى الحرب الأهليّة، ص 23.

وللتّعرّف أكثر على سمات البنية الاقتصاديّة في لبنان بين (1943م - 1975م)، انظر:

طليع حمدان، تطوّر البنيَة المجتمعيَّة في الجنوب اللّبنانيّ (1943م - 1975م)، ص 156-123.

3. الإقطاع السياسيّ:

عندما نُدقِّق في جدول النّوّاب والوزراء الشّيعيّين الذين انتُخبوا في الدّورات الانتخابيّة في الجنوب والبقاع وجبل لبنان، أو الذين جرى اختيارهم لتمثيل الشّيعة في مجلس الوزراء بين (1943م ـ 1959م)، نجد أنَّ عائلات المكانة التّقليديَّة قد حافظت على مكانتها في الاستحواذ على غالبيَّة مقاعد المجلس النّيابيّ المخصَّصة للشّيعة في لبنان، إذ كانت حاضرة مباشرةً أو عبر أسماء تزكّيها في دوائر تأثيرها المباشر، فلم يستطع أحد خَرق لوائح تلك العائلات مِن خارج النّادي التّقليديّ الإقطاعيّ؛ بل كان بعضها يجمع ما بين الوزارة والنّيابة.

فالنّائب أحمد مصطفى الحسينيّ (1881م ـ 1963م)، استمرَّ ممثّلًا لشيعة جبل لبنان في دورات (1943م، 1947م، 1951م)، محافظًا على مقعدِهِ منذ الانتداب (عضو مجلس الشّيوخ 1926م، ثمَّ انتخب نائبًا في زمن الانتداب الفرنسيّ 1929م، 1937م). وعلى الرّغم من كونه من المحسوبين على إميل إدّه، فقد تقلَّدَ وزارتَين في عهد بشارة الخوري (وزيرًا للعدل)، ووزارة في حكومة سامي الصّلح في بداية عهد كميل شمعون (وزيرًا للأشغال). بينما يوسف الزّين الذي انتُخب في أوَّل مجلس تمثيليّ في العام 1922م، وحافظ على تمثيله لمنطقته طوال عهد الانتداب الفرنسيّ، باستثناء انتخابات 1937م، وعهود الاستقلال لغاية وفاته في العام 1962م، لم يُعيَّنْ وزيرًا قطّ. في حين استحوذ أحمد الأسعد على الكتلة الأكبر للتّمثيل الشّيعيّ في الجنوب، وكان الأكثر تمثيلًا في وزارات عهد بشارة الخوري، وغابَ بالكامل عن وزارات عهد كميل شمعون، ما يُؤشِّر إلى طبيعة العلاقة المأزومة بين الرّجلين، فكان التّمثيل مداورة بين كاظم الخليل وسليم حيدر.

لذلك، لم تكن الوزارة من نصيب الأقوى انتخابيًّا أو تمثيلًا؛ بل الأكثر قربًا من العهد الرّئاسيّ الذي كان فيه رئيس الجمهورية مَلِكًا دستوريًّا؛ ما يُفسِّر اختيار بعض الوزراء لتمثيل الشّيعة في الحكومة، على الرّغم من كونهم يُمثّلون أصغر تجمّع سكّانيّ للشّيعة في لبنان، مثل حال النّائب والوزير أحمد مصطفى الحسينيّ، ومحمّد صبرا الذي مثّل الشّيعة في الوزارة 3 مرّات في عهد كميل شمعون من دون أن يكون نائبًا، فيما استُبعد أحمد الأسعد أو مَن يُمثِّله طيلة العهد الشّمعونيّ على الرّغم من قوّة تمثيله في الجنوب وحليفه صبري حمادي في البقاع.

في ما يتعلّق بالسّلطات المحلِّيّة (المجالس البلديّة، المجالس الاختياريّة)، فقد عكست البنيَة الاجتماعيّة لأعضاء تلك المجالس في انتخابات 1952م[1]، سِمَات البنيَة التّقليديّة التي ترتكز على قوّةِ العصبيّةِ العائليّة وحجم الثّروة الاقتصاديّة؛ ما جعلها مرتبطة أشدَّ ارتباط بالبنيَة الاجتماعيّة لأعضاء المجلس النّيابيّ. خصوصًا، أنَّ تلك المجالس، كانت مرآة لموازين القوى الموزَّعة في المجلس النّيابيّ؛ لأنَّ «النّفوذ الاجتماعيّ السّياسيّ للعائلات المحلِّيَّة على مستوى القرى والأرياف الزّراعيّة وأحياء المدن، هو جزء أساسيّ من نفوذها الزّعاميّ التّاريخيّ؛ بل إحدى الدّعامات الأساسيّة في إعادةِ إنتاج هذا النّفوذ واستمراره»[2].

4. تهميش الحقوق:

مَن يُراجِع محاضر الحكومات المتعاقبة بين (1943م ـ 1958م) ومجلس النّواب اللّبنانيّ، يجدْ فيها من المداخلات ما يؤكّد ذلك الحرمان على المستوى التّنمويّ والإداريّ. ففي إحدى جلسات المجلس النّيابيّ في 11 أيّار 1944م، قدَّم رشيد بيضون (نائب عن الجنوب) مداخلة أكّد فيها على مُثلَّثِ التّهميش الذي تتّبعه دولة الاستقلال بعد أنْ دَفَعَ الشّيعة الفاتورة الأغلى من دمائهم في سبيل تحقُّقه (1943م)، قائلًا:

«نحن اليوم نريد حقّنا من هذا الاستقلال، نريد حقًّا غير منقوص، نريد إنصافًا نشعر منه أنّنا مِن لبنان وأنَّ لنا ما للّبنانيِّين، وعلينا ما عليهم... أَنْصِفوا هذه الطّائفة وامنحوها حقَّها مثل غيرها: في الوظائف وفي العلوم والمعارف. مدُّوا الطّرقات، وسهِّلوا المواصلات في أرجائها المحرومة، عزِّزوا فلّاحيها وعُمَّالها، تعهَّدوها بالعناية اللّازمة، وانظروا إليها نظرة احترام، كما تنظرون إلى غيرها وإلّا...»[3].

1- لم تَجْرِ الانتخابات البلديَّة والاختياريَّة سوى مرَّة واحدة بين (1943م - 1959م)، وذلك في كانون الأوَّل 1952م بالنّسبة إلى البلديّات، وخلال شهرَيْ نيسان-أيّار 1953م بالنّسبة إلى المجالس الاختياريَّة. ثُمَّ جَرَت الانتخابات للمرَّة الثّانية بعد عشر سنوات، وذلك في العام 1963م، بعدها توقَّفت العمليَّة الانتخابيَّة لمدَّة 35 عامًا، من دون إجراء انتخابات بلديَّة واختياريَّة حتَّى العام 1998م. فكانت هذه المجالس عرضة للتّعيين والتّمديد لمرّات عدَّة.

2- محمَّد مراد، المجالس البلديَّة والاختياريَّة، تطوّر وظائف السّلطة القاعديَّة في المجتمع اللّبنانيّ، ص 143.

3- محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ، الدّور التّشريعيّ الخامس -العقد العاديّ الأوَّل للعام 1944م- محضر الجلسة التّاسعة، 11 أيَّار 1944م.

وبعد سنة على مطالعته الأُولى، يَستنكر تصرّفات وزير الخارجيّة ووزير العدل في حكومة رياض الصّلح على عدم تعيينهما بُدلاء شيعة عن موظّفين شيعة تركوا الوظيفة، مستهجنًا سكوت وزير الأشغال آنذاك أحمد الأسعد:

«لقد خسرت الطّائفة الشّيعيّة مركز المرحوم وديع بك عسيران رئيس المحكمة البدائيّة في بيروت، ومركز السّيِّد حسن الأمين قاضي محكمة النّبطيّة الذي قدَّم استقالته، فما كان من معالي وزير العدل ـ وهو المُطالِب بإلغاء الطّائفيَّة ـ إلَّا أنْ أَسنَدَ هذَين المنصبَين إلى شخصَين مِنَ الطّائفة الكاثوليكيَّة. لقد راجعتُ وزير الخارجيَّة بشأن تعيين رجل شيعيّ لا تربطني به إلَّا علاقة الطّائفة، وكان هذا الرّجل قد قدَّم الامتحان المطلوب للسّلك الدّبلوماسيّ ونَجَح، وطلبتُ مِنَ الوزير أن يُرسله إلى إحدى المُدُن المصريّة، فكان جوابه: إنِّي لا أُرسله إلى هذا المركز، لأنِّي أريد إرسال شخص مسيحيّ إليه. أهذه هي الأُسس الصّحيحة التي تريدون إلغاءَ الطّائفيّة بها يا معالي الوزير؟!...»[1].

كما أنَّ التّعيينات في وظائف الفئة الأولى والسّلك الخارجيّ، لم تمنحهم سفيرًا في دولة كبرى أو صغرى. ففي الوقت الذي عُيِّنَ وزراء مفوَّضون للحكومة اللّبنانيّة في عواصم القرار، خَلَتْ تلك التّعيينات مِنَ الشّيعة، باستثناء تعيين القاضي سليم حيدر قائمقام في إيران في العام 1946م، ما استدعى مِنْ مجلَّة العرفان أن تحتفل بالمناسبة قائلة: «عيَّنت الحكومة اللّبنانيّة، ولله الحمد والمجد، شيعيًّا في السّلك الخارجيّ، وهو الدّكتور سليم حيدر، الأديب الكبير والشّاعر الموهوب، عيَّنته في إيران لا وزيرًا مفوَّضًا؛ بل قائمًا بأعمال المفوَّضيّة، مع أنَّه خير كُفء لهذا المنصب، فلم نكن نريد أن يخسر القضاء قاضيًا نزيهًا مثله»[2].

أمّا في ما يتَّصل بالسّياسات التّنمويّة للأماكن الطّرفيّة، ومنها: البقاع والجنوب، فكانت أقلّ بكثير من المطلوب نظرًا إلى عدم وجود بنيَة تحتيَّة خدماتيَّة واجتماعيَّة مقبولة تساعد المواطن على البقاء في منطقته. فالإحصاءات التي طالت تلك المناطق، في تلك المدَّة، تُعطي صورة واضحة عن الواقع الاجتماعيّ الصَّعب على مستوى البنية التّحتيَّة التّربويّة والصّحِّيَّة.

ففي العام 1948م، بدأ إنشاء مستشفى تبنين الحكوميّ، ولم يُنجَز إلَّا بعد

1- انظر: مداخلة النّائب رشيد بيضون، بتاريخ 14/8/1945م.

2- مجلَّة العرفان، خلاصة الأنباء، ص 302-301.

سنوات، ما استدعى من النّوّاب توجيه أسئلة بهذا الخصوص. وعلى الرّغم من وعود الحكومات المتعاقبة بإنجازه، فإنَّه لم يُدرَج بندًا في موازنةِ العام 1953م، ما استدعى سؤال أحد نوّاب الجنوب للحكومة عن الأسباب الكامنة وراء عدم تخصيص بندٍ له في موازنة العام 1953م لإنجازه وإدخاله الخدمة الفعليّة[1].

كما أنَّ التّوزيع الجغرافيّ للمستشفيات في لبنان، والذي أحصته بعثة «إيرفد» في العام 1959م، كشف وجود مستشفَيَيْن حكوميَّتَين في لبنان الجنوبيّ وستّ مستشفيات خاصَّة، ووجود مستشفى واحدة حكوميَّة في البقاع وثلاث مستشفيات خاصَّة، مقابل 74 مستشفى (مستشفى حكوميّة 1 + 73 مستشفى خاصّة) في بيروت، و25 في جبل لبنان (مستشفى حكوميّة 1 + 24 مستشفى خاصّة) و28 في لبنان الشّماليّ (مستشفى حكوميّة 1 + 27 مستشفى خاصّة). وقد بلغ عدد الأطبّاء في لبنان في العام 1959م، 1440 طبيبًا، توزَّعوا بالنّسب على الشّكل التّالي: 62% في بيروت؛ أي لكلّ 504 مواطنين طبيبٌ، وفي جبل لبنان 15%، وفي الشّمال 12%، أمَّا الجنوب فلم تتجاوز النّسبة 6%؛ أي لكلّ 2754.6 مواطنًا طبيب واحد، بينما انخفضت النّسبة في البقاع لتصل إلى 5%؛ أي لكلّ 3166.6 مواطنًا طبيب واحد[2]؛ ما يظهر حجم الفوارق والفرص المتاحة في القطاع الصّحّيّ بين المحافظات اللّبنانيّة.

تاليًا، إنَّ تَوْق تلك المناطق إلى زيادة عدد الأطباء والمستشفيات؛ لتوفير الطّبابة اللّائقة بالمواطنين هناك، يؤشّر إلى مدى النّقص الحاصل في القطاع الصّحّيّ جنوبًا وبقاعًا، خصوصًا مع النّقص الهائل في المستوصفات الحكوميّة. ففي دراسة أعدَّتها النّجدة الشّعبيّة اللّبنانيّة حول الأوضاع الصّحّيَّة في لبنان لغاية العام 1977م، أشارت الأرقام المتعلِّقة بسنوات (1947م ـ 1955م) إلى عدم وجود سوى مستوصف خاصّ واحد في الجنوب، وستّة مستوصفات خاصّة في

1- النّائب محمّد علي الغطيمه، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّابع -العقد الاستثنائيّ الثّاني- الجلسة السّابعة عشرة، الثّلاثاء 10 آذار العام 1953م.

2- Mission (IRFED). Besoins et possibilités de développement du Liban; Tome II, p 56, 71.

البقـاع، مع خلـوّ المنطقتَيـن مـن أيٍّ مسـتوصف حكوميّ واحـد[1].

يضـاف إلى ذلـك، واقـع الكهربـاء والطّـرق والهاتـف. ففـي مطلـع السّـتّينيَّات، لـم يكـن فـي الجنـوب اللّبنانـيّ تيّـار كهربائـيّ سـوى في 7 مـدن وقـرى فقـط من أصـل 452 قريـة وبلـدة. فكانـت صيـدا وصـور تتـزوَّدان مِـنَ الكهربـاء مـن بيـروت. وأمَّـا النّبطيَّـة ومرجعيـون وجزّيـن وروم وحاصبيـا، فـكان لهـا محرِّكاتهـا الخاصَّـة التـي تعمـل فـي اللَّيل لبعـض الوقـت. فيمـا كانـت بقيَّـة القـرى والبلـدات تسـتنير بالطّـرق التّقليديَّـة القديمـة[2]. ولـم تكتَمِـلْ إنـارة الجنـوب إلَّا فـي نهايـة العـام 1973م.

أمَّـا الطّـرق، فكانـت فـي واقـع سـيِّئ، فحتَّـى أواخـر الخمسـينيَّات، كانـت طريـق صيـدا وصـور مُعَبَّـدة، وأمَّـا بقيَّـة الطّـرق فتنقسـم بيـن «القادوميّـات» لأكثـر مـن 85 قريـة، وطـرق ترابيّـة تحتـاج إلـى تعبيـد وتزفيـت[3].

فـي السّـياق ذاتـه، تأتـي المطالعـة الواسـعة والشّـاملة للنّائـب الجنوبـيّ محمَّـد علـي الغطيمـه فـي العـام 1947م، والتـي فنّـد فيهـا الواقـع الخدماتـيّ المُـزري الـذي كان يعيشـه الجنـوب الـذي كان يُعـدّ متقدِّمًـا خدماتيًّـا على البقـاع؛ إذ لا وجـود للمـدارس الثّانويّـة، والمـدارس الابتدائيّـة مُهمَلـة، والقطـاع الصّحّـيّ شـبه مُنْعَـدِم، والطّرقـات حـدّث ولا حـرج. إضافـةً إلـى مطالبتـه بتوفيـر هاتـف، ولـو هاتـف واحـد فـي كلّ قريـة فـي بيـت المختـار. «فبلـدة تبنيـن مثـلًا تتبعهـا عشـرون قريـة، وليـس فـي هـذه القـرى كلّهـا هاتـف واحـد. ومعنـى ذلـك أنَّ المريـض الذي يسـتوجب مرضـه العلاج السّـريع، يضطرّ أن يتحمَّـل الآلام المبرحـة وقتًـا طويـلًا حتَّـى يُتمكّـن مِـن اسـتدعاء طبيـب. وأنَّ مَـن لـه حاجـة فـي مدينـة مـا، يجـب أن يتكبَّـد مشـقَّة السّـير سـاعات طـوال؛ كـي يسـتطيع الاتّصـال هاتفيًّـا بِمَـن يرغـب[4]». واسـتمرَّت المناطـق الجنوبيّـة مـن دون هاتـف حتَّـى العـام 1952م، بعـد إنشـاء الحكومـة بعـض مراكـز للهاتـف فـي بعـض مناطـق الجنـوب: عدلـون، تبنيـن، الخيـام[5].

1- مؤسَّسة البحوث والاستشارات، دراسة حول الأوضاع الصّحّيَّة في لبنان، ص 145.

2- غالب التّرك، محافظة الجنوب في: كتاب لبنان في محافظاته، ص101-100.

3- المرجع نفسه، ص 99.

4- انظـر: النّـصّ الكامـل لكلمـة النّائـب محمَّـد علـيّ غطيمـه، فـي شـهر أيلـول مِـنَ العـام 1947م، فـي مجلـس النّـوّاب اللّبنانـيّ، والتـي تحـدَّث فيهـا عـن الواقـع الخدماتـيّ المُـزريّ فـي قـرى الجنـوب التـي كانـت متقدِّمَـة خَدَماتيًّـا عـن قـرى البقـاع.

5- سـؤالان وجَّههمـا النّائـب محمَّـد علـيّ غطيمـه عـن خلـوّ الموازنـة مـن بنـود تتعلَّـق بدَعـم ←

5. غياب الإستراتيجيّة الدّفاعيّة:

لقد غابت الإستراتيجيَّة الدّفاعيّة بالكامل في مواجهة الخطر الصّهيونيّ والاعتداءات المتكرّرة على الجنوب ما بعد 1948م؛ بل حتَّى ما بعد توقيع اتّفاقية الهدنة في 23 آذار 1949م. فقد بلغت الاعتداءات الإسرائيليّة على الجنوب من 8 آب 1949م، عندما قامت القوّات الإسرائيليّة باحتلال بلدة يارون الجنوبيّة، وحتَّى 21 تشرين الثّاني 1959م، عندما أُجبرت إسرائيل طائرة ركّاب مدنيَّة لبنانيَّة على الهبوط بالقوّة في فلسطين المحتلَّة، ما يقرب من مئة اعتداء مسلَّح[1].

هذا الأمر زاد في وعي الشّيعة اللّبنانيّين لخطورة المشروع الصّهيونيّ، وهو ما دلّت عليه الأحداث على أرض الواقع؛ من دَعم شعبيّ للمقاومة الفلسطينيّة ولجيش الإنقاذ، ومن مواقف عالية النّبرة لممثّلي الشّيعة في البرلمان بضرورة التّصدِّي والمقاومة، ما يشير بوضوح إلى تجذُّرِ فكرة مقاومة المشاريع الصّهيونيّة وقيام الكيان الغاصب، والتّحذير من خطره وضرورة مقاومته بين الشّيعة اللّبنانيّين، سواء على الصّعيد الرّسميّ أو الشّعبيّ.

وعليه؛ فقد أخذت مواجهة العصابات الصّهيونيَّة بُعدًا عقائديًّا قوميًّا، ما فرض تحدِّيات كثيرة تتَّصل بسبل المواجهة والدّعم والصّمود، وكانت الدولة اللّبنانيّة عبر حكوماتها المتعاقبة معنيَّة بالدّفاع عن الجنوب؛ كونه أرضًا لبنانيَّة، وعن الجنوبيِّين؛ كونهم مواطنين لبنانيِّين، إلَّا أنَّ الحكومات اللّبنانيّة كانت تتهرّب من تلك المواقف.

لكنَّ مواقف النوّاب الشّيعيّين في المجلس النّيابيّ، بعد قرار التّقسيم 1947م، دلَّت على مدى الالتزام بالقضيَّة الفلسطينيَّة، والوقوف إلى جانب الشّعب الفلسطينيّ؛ بتصنيف قضيَّة فلسطين تتقدَّم على سائر القضايا التي تشغل اللّبنانيّين، كما صرّح النّائب عبد الله الغطيمه الذي دعا المجلس النّيابيّ: «أن يعمل كلّ ما في وسعه لنصرة القضيّة الفلسطينيّة من تخصيص اعتمادات وتقديم مدرّبين وشراء أسلحة وعتاد،

← مراكز الهاتف المنشأة في العام 1952م، في بلدات: عدلون وجويّا وتبنين والعدَيْسة والخيام، وآخر يتعلَّق برصد مبالغ في الموازنة لاستكمال مشروع مستشفى تبنين الحكوميّة التي بدأ بناؤها في العام 1948م.

محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّابع -العقد الاستثنائيّ الثّاني- الجلسة السّابعة عشرة، الثّلاثاء 10 آذار 1953م.

1- المركز العربيّ للمعلومات، لبنان (1949م - 1985م): الاعتداءات الإسرائيليَّة، يوميات-وثائق-مواقف، ص 28-11.

حتَّى يعلم العالَم العربيّ، أنَّ قضيّة فلسطين فوق جميع القضايا اللّبنانيّة الشّاغلة، وأنَّ لبنان سيعمل حتَّى المستحيل على تقويض صرح الصّهيونيّة المتطفِّلة...».

في حين عكس السّيِّد محمّد صفيّ الدّين عميق المشاعر التي يحملها الشّيعة الجنوبيّون دعمًا للفلسطينيّين ورفضًا لقرار التّقسيم، عندما قال: «إنِّي لا أتكلَّم الآن لأستثير الحماس لقضيّة فلسطين، ولا لأُعلن عزم لبنان وإجماعه على نصرة فلسطين العربيَّة بالدّم والمال، فذلك أمرٌ قد فرغنا منه، ووهبنا له أنفسنا وما نملك، ولن نرجع عنه ولو تبدَّلت الأرض غير الأرض والسّماء غير السّماء»[1].

هذا الموقف المتقدِّم لممثِّلي الشّيعة في مجلس النّوّاب اللّبنانيّ ضِدَّ الحركة الصّهيونيّة وقرارات تهويد فلسطين، كشف عن مدى التّناغم الشّعبيّ والرّسميّ الشّيعيّ في الوقوف إلى جانب الفلسطينيِّين في محنتهم بتصنيفها محنة مشتركة، ما جعل منطقة الجنوب عرضة لاعتداءات العصابات الصّهيونيّة قبيل إعلان الكيان الغاصب في العام 1948م وبعده.

شكلّت مجزرة حولا، في العام 1949م، ذروة الهمجيَّة الصّهيونيَّة ضِدَّ الشّيعة اللّبنانيّين، وجعلت العداء مستحكمًا مع الصّهاينة، وهذا ما تعكسه مواقف السيّد عبد الحسين شرف الدّين الذي أفتى بوجوب الجهاد في فلسطين، ووجَّه نداءً مفتوحًا إلى رئيس الجمهوريّة آنذاك، بشارة الخوري، والذي كان بمثابة تقريع على تقصير الدّولة اللّبنانيّة، ذكَّره فيه بوجوب دفاع الدّولة اللّبنانيّة عن الأراضي اللّبنانيّة

1- بينما دعا -في الجلسة نفسها- النَّائب يوسف الزين إلى تشكيل لجنة برلمانيَّة لدعم فلسطين بالمال والرّجال؛ لأنَّ قرار التّقسيم يعكس إرادة القويّ على الضّعيف. للتّوسّع في مداخلات النّوّاب الشّيعة على قرار التقسيم، انظر: محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعي السّادس -العقد العاديّ الثّاني العام 1947م، محضر الجلسة العاشرة، الجمعة 5 كانون الأوَّل العام 1947م.

وفي الجلسة الحادية عشرة، كانت مداخلة للنّائب أحمد الأسعد أكَّد فيها على دعم القضيَّة الفلسطينيَّة والوقوف ضدَّ قرار التَّقسيم قائلًا: «وبصفتي نائبًا عن جبل عامل، أقول باسم الشَّعب الذي أُمثِّله: أنَّ العامليّين، على اختلاف طبقاتهم وبأجمعهم، مجاهدون ومتطوِّعون لكي يَفْدوا فلسطين وعروبتها ووحدتها بكلّ غالٍ ونفيس، بالمُهَج والأرواح، مقتفين خطى رجالات العرب الأحرار وسائرين على النّهج اللّبنانيّ؛ لكي يكون جبل عامل تُجاه الخطر في الرَّعيل الأوَّل للنّضال عن عروبة فلسطين ووحدتها».

محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ 1922م - 2012م، الدَّور التّشريعي السّادس -العقد العاديّ الثّاني العام 1947م- محضر الجلسة الحادية عشرة، الإثنين 29 كانون الأوَّل 1947م.

والمواطنين اللّبنانيّين، ورعاية الموجودين على الحدود: «فإنْ لم يكن مِنْ قدرة على الحماية، أَفَلَيْسَ مِنْ طاقةٍ على الرّعاية؟ وإذا لم تُؤَدَّ الحقوق، فلماذا يستمرّ العقوق؟ فإذا قرأتم السّلام على جبل عامل فقُلْ السّلام عليك وعلى لبنان»[1].

كما أنّ الرّئيس عادل عسيران، وفي مداخلة له، تعقيبًا على بيان وزارة رياض الصّلح مع بداية الولاية الثّانية لرئيس الجمهوريّة بشارة الخوري، والتي حجب فيها الثّقة عنها في جلسة 15 تشرين الأوّل مِنَ العام 1949م، يتّهم فيها حكومة رياض الصّلح بالتّقصير في سياسة الدّفاع عن فلسطين وحدود لبنان، ويدعو إلى الأخذِ بأسباب القوّة، فقد قال:

«فأنا لا أنكر على الذين حَكَموا في أثناء محنة فلسطين أنّ رائدهم في إنقاذها كان حُسن النّيّة، ولكنّهم قادوها إلى الفشل المحتوم، إمّا لأنّهم ليسوا أهلًا لتلك القيادة، أو لأنّهم تمشّوا على سياسة غير رشيدة أدّت إلى هذه النّتيجة... إنّنا فقدنا فلسطين وسطّرنا فيها أبشع ما يمكن أنْ يُسطِّره تاريخ أُمّة من الأُمَم، ومَحَوْنا ماضيًا مِنْ أَمْجَد الصّفحات سجّله العرب عبر التّاريخ، ودَحَضْنا روايات كُنّا نتباهى بها، وحمّلْنا أنفسنا والأجيال المقبلة عبئًا ثقيلًا. مهما ربّيناهم على التّضحية، هيهات، أنْ يتمكّنوا من زحزحته عن كاهلهم، وهيهات، أنْ يتمكّنوا مِن إنقاذ فلسطين مِنَ الدّولة الصّهيونيّة التي عرفنا جيّدًا مدى نفوذها... ولكن قولوا لي: ماذا تفيد علاقاتنا مع الدّول الأجنبيّة والقريبة بعد أنْ أُصبنا بهزيمة فلسطين واختراق اليهود لحدودنا؟ وإذا كانت هيئة الأُمم قد أَجبرت الصّهيونيّين على الجلاء عن حدودنا، فإنّ أُفُق الصّهيونيّين أَوْسَع بكثير ممّا نتصوّر... نُريد أنْ نكون محترمين وعظماء وكلّ شيء، ولكنّ الإرادة بالكلام لا تُفيد، فعلينا أنْ نعمل لكي نصبح أقوياء، وعلينا أن نفهم اللّغة الدّوليّة التي لا تعرف إلّا أنّ الحقّ للقوّة. فلو أثبتنا قوّتنا في الدّفاع عن حدودنا وفي معركة فلسطين، لكنّنا أقوياء وأثبتنا أنّنا لا شيء. وهكذا، لن تفيدنا شيئًا هذه الصّداقات الدّوليّة، فنحن إنّما نطلب العَطف وإذا شاءت ذلك الدّول الكبرى لكفى اللّه المؤمنين شرّ القتال...»[2].

1- عبد الحسين شرف الدّين، موسوعة الإمام السّيّد عبد الحسين شرف الدّين، الوثائق والخطب والمراسلات الإجازات والتّقريظات، ج9، ص 507.

2- عادل عسيران، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م - 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس -العقد الاستثنائيّ الأوّل للعام 1949م- محضر الجلسة الخامسة.

التّحوُّلات الكبرى في الواقع الشّيعيّ

يظهر من تتبُّع الأحداث والوقائع التي جَرَت على المسرح اللّبنانيّ بين العامَين (1943م ـ 1959م)، بأنَّ مرحلة الاستقلال وما تلاها، شهدت مجموعة من التّحدِّيات أفرزت تحوُّلات كبيرة في واقع الشّيعة اللّبنانيّين، أهمّها:

1. قبول الشّيعة وعيًا وممارسة بالهوية اللّبنانيّة:

لم تَعُدْ الهُويَّة اللّبنانيّة محلَّ تجاذب بين قاعدة الشّيعة الشّعبيّة ونُخَبهم السّياسيّة والاجتماعيّة والدّينيّة المتنوّعة، ولا سيّما أنَّ المناخ الإسلاميّ عمومًا، وَجَدَ في الميثاق بين بشارة الخوري ورياض الصّلح إطارًا تواصليًّا مع الجوار العربيّ والإسلاميّ يجعل من لبنان الجديد دولة شراكة بين مكوّناته الطّائفيّة المختلفة. لذلك؛ اندفعوا في نضالهم السّياسيّ بالعمل ما أمكن لتحصيل حقوق الشّيعة على أنّهم مواطنين لبنانيِّين، لهم ما لغيرهم من حقوق وعليهم ما على غيرهم من واجبات، مدافعين عن الشّرعيّة الوطنيّة في الزَّود عن مؤسّساتها ومطالبة الحكومات المتعاقبة القيام بواجباتها تُجاه المناطق التي يعيشون فيها، والتي عانت مِنَ الإهمال والتّهميش المُزمِنين.

هذا القبول لم يترافَقْ مع تطوُّر الحضور الشّيعيّ في أجهزة الدّولة وإدارتها، ولا في حضور الدّولة وأجهزتها الفاعلة في المناطق الشّيعيّة في تلك المدَّة (1943م ـ 1959م)؛ بل يمكن رصد برودة الشّركاء الرّئيسين ـ مِنْ مسلمين ومسيحيِّين ـ في منح الشّيعة ومناطقهم ما يستحقُّون مِنْ خدمات ومواقع في بنيَة الدّولة العميقة، الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأنَّه خلال المدَّة الفاصلة بين (1943م ـ 1959م) «لم يكن ثمّة فاعل سياسيّ اسمه الطّائفة الشّيعيّة. كان ثمّة زعماء شيعيّو المذهب، ما يُقسِّمهم أكثر بكثير ممّا يُوحِّدهم. انقسامهم الأكبر كان بين شيعة الجنوب وشيعة البقاع الذين تتحكّم «العشيرة» بتنظيمهم الاجتماعيّ...»[1]. مع خصوصيَّة منطقة جبيل الملحقة بالزّعامة المارونيّة في المنطقة، وشيعة بعبدا ـ المتن الجنوبيّ (البرج، الغبيري، الحارة)، فقد كانوا متأثِّرين سياسيًّا بتوجّهات الغالبيَّة المارونيَّة في جبيل والمتن الجنوبيّ، واجتماعيًّا بسبب التّعليم والوظيفة الرّسميّة، فباتوا يُشبهون جيرانهم الموارنة اجتماعيًّا، نتيجة التّعليم والوظيفة.

1- حازم صاغية، «الصّراع على الزّعامة الشّيعيَّة في لبنان (1)»، موقع درج .https://daraj.com، 25 كانون الثّاني 2019.

ذلك كلّه، أضعف التّأثير السّياسيّ الشّيعيّ في السّياسة العامَّة في لبنان، وأبطأ مِنَ التّغيير الإيجابيّ في الواقع الشّيعيّ الخدماتيّ والوظيفيّ والأمنيّ. فظهر الشّيعة في صورة المطالِب بالاعتراف بموقعه الوطنيّ ضمن القسمة الطّائفيَّة الجديدة.

2. الانتقال من سياسة المطلوبيّة الصّرفة إلى سياسة تثبيت الشّراكة:

مثّلت الاحتجاجات الشّعبيّة الّتي نظّمت في العام 1946م، بعد إقصاء صبري حمادي عن رئاسة مجلس النّوّاب لمصلحة النّائب الأرثوذكسيّ حبيب أبي شهلا، تجربة اعتراضيّة نيابيّة وشيعيّة، على «المؤامرة المُحاكة» ضِدّ الطّائفة الشّيعيّة[1]. كما أنَّ تقدُّم ثلاثة من النّوّاب الشّيعة باستقالتهم من المجلس النّيابيّ: عادل عسيران ورشيد بيضون وكاظم الخليل، في 16 كانون الأوّل 1946م، رفضًا لطريقة اختيار الوزراء وتشكيل الحكومة التي كانت برئاسة رياض الصّلح، واعتراضًا على عدمِ الأخذ برأيهم، والاكتفاء برأي أحمد الأسعد وحلفائه، كانت مؤشّرًا واضحًا علىَ طريقة عمل عهد الرّئيس بشارة الخوري وحليفه رياض الصّلح بالاعتماد في تحالفاته الشّيعيّة على قوّة أحمد الأسعد دون سواه، ما أثار حفيظة مناوئيه الذين عبّروا عن رفضهم بطريقة غير مسبوقة، على الرّغم من رفض المجلس النّيابيّ بالإجماع هذه الاستقالة[2]. وهكذا تصرَّف كميل شمعون مع مناوئيه من الزّعامات

1- MAE, Syrie-Liban Cabinet Politique, No 785, Octobre 29, 1946, Revendication de la Communauté Chiites, Lettre de Armand de Cayla, Ministre de France au Liban à Bidault, présent du gouvernement provisoire de la République Française.
تمارا الشّلبي، «جبل عامل ونشوء الدّولة اللّبنانيّة»، ص 260.

2- نصّ استقالة النّوّاب الشّيعة الثّلاثة:
«حضرة رئيس مجلس النّوّاب الأفخم، لقد حاولنا منذ بدء حياة هذا المجلس أنْ نُحوِّل مجرى السّياسة مِنَ الاتّجاه الذي سَرَتْ عليه إلى اتّجاه أفضل يكون بمصلحة الوطن. واتَّبعنا مختلف الوسائل والطّرق والأساليب الشّخصيّة والبرلمانيّة؛ لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، علَّنا نتمكَّن مِنَ النّهوض بهذا الوطن إلى المستوى اللّائق بأبنائه بعد أنْ تحقَّق هذا العهد الاستقلاليّ. فكنَّا نُمنَى بالفشل، وظلَّت العَقَبات العديدة تَحُول دون تحقيق أهدافنا ودون فوز رغبات الأُمَّة. إنَّ هذا الأسلوب الذي اتُّبِعَ في تشكيل الحكومة الحاضرة لا يختلف عن الأساليب والأهداف التي اتُّبِعَت في تشكيل الحكومات السّابقة، وكلّ ذلك لا يترك مجالًا في مستقبل أصلح. فاحتجاجًا على هذه السّياسة والأساليب المتَّبَعة، نُقدِّم استقالتنا مِنَ المجلس الكريم؛ لنعود إلى الشَّعب فنرى رأيه بما يجب أن تسير عليه البلاد مع قبول فائق الاحترام.
16 كانون الأول سنة 1946 ←

التّقليديّة الشّيعيّة، أحمد الأسعد وصبري حمادي، بعد أن استبعدهما عن الوزارة، وحاول إقصاء ما تيسَّر باعتماد الدّوائر الانتخابيّة الصّغيرة؛ ما عزَّز من مواقع حلفائه عادل عسيران وكاظم الخليل ومحمود عمّار في داخل الطّائفة.

ولكن، كان الشّيعة على الدّوام، في تلك المدَّة، «الصّدى» لصوت الأقوى مارونيًّا وسُنّيًّا؛ ما أبرز وعيًا ذاتيًّا شيعيًّا على المستوى الشّعبيّ، وبنسبة أقلّ عند النّخب بالتّفاوت بينهم وبين الآخرين، بضرورة التّغيير، ولا سيّما بعد موجات النّزوح باتّجاه بيروت، والهجرة تُجاه الدّول الأفريقيّة والأميركيَّتين. وهذا ما ستشهده المرحلة اللّاحقة مع بداية العهد الشّهابيّ، ومجيء الإمام موسى الصّدر إلى لبنان واستقراره فيه نهائيًّا.

3. التّحوُّل في البنيَة الاجتماعيّة للطّائفة الشّيعيّة في لبنان:

شكَّلَ النّزوح الشّيعيّ مِنَ البقاع والجنوب تحوُّلًا في البنيَةِ الاجتماعيّة الشّيعيَّة، وشكّل فرصة لكثير من العائلات والأفراد النّازحين باتّجاه بيروت والمُدُن الأخرى؛ لقياس حجم الفوارق بينهم وبين الآخرين. فقد أدرك هؤلاء حجم التّفاوت بينهم وبين اللّبنانيّين الآخرين، ومدى الغُبن اللّاحق بمناطقهم، بعد أنْ سَكنوا في أحياء الصّفيح في برج حمّود والنَّبْعَة وحيّ اللّجا، والمناطق المجاورة للعاصمة (أحزمة البؤس)، وشكّلوا في سنوات قليلة خزّانًا جماهيريًّا لكلّ حركات التّغيير، ظهرت نتائجه في الحراكِ الشّيعيّ في ثورة 1958م ضِدَّ كميل شمعون، والتي عكست حماسة المناطق الشّيعيّة للمشاركة فيها مدى تأثُّر الشّيعة آنذاك بالمدِّ القوميّ، وطَوْقهم إلى التّوازن ورفع الحرمان المناطقيّ، ولا سيّما وأنَّ جوهر الثّورة المذكورة كان على خلفيَّة سياسيَّة ـ قوميّة، مناطقيّة ـ اجتماعيّة؛ ثورة الأطراف على المركز، وغضب المواطنين المسحوقين في الشّمال والجنوب والبقاع على الأقلِّيَّة الحاكمة.

ولكن، على الرّغم من قساوة النّزوح على الشّيعة، فقد حوَّلهم بالتّدريج إلى طائفة مدينيَّة، تأثَّرت بحياة المدينة من تعليم وطبابة ووظيفة، الأمر الذي ساعد في ما بعد في إيجاد نخب مِن خارج إطار عائلات المكانة الإقطاعيّة وتفرُّعاتها، وحوَّل النّزوح مِن نقمة إلى نعمة. فالإحصاءات المتعلِّقة بالمدَّة الزّمنيّة الفاصلة بين

← عادل عسيران، رشيد يوسف بيضون، كاظم الخليل».

محاضر مجلس النّوّاب 1922م2012-م، الدّور التّشريعيّ الخامس -العقد العاديّ الثّاني للعام 1946م- محضر الجلسة الثّانية عشرة، السّبت 21 كانون الأوَّل 1946م.

مـا قبـل الاسـتقلال ومـا بعـده، لغايـة 1959م، تؤكّـد أنَّ سياسـة الحكومـات المتعاقبـة الاقتصاديّـة، سـاهمت فـي إفـراغ الرّيـف اللّبنانـيّ، ولا سـيَّما فـي البقـاع والجنـوب مِـنْ سـاكِنيه؛ فـإنّ التّـوزّع النّسـبيّ لسـكّان لبنـان بيـن المـدن والأريـاف بيـن (1932م ـ 1970م)، يُظهـر بوضـوح أنَّ سُـكّان المُـدُن زادوا بنسـبة أكبـر مِـنَ الضّعـف على حسـاب سُـكّان الأريـاف. فبعـد أنْ كان سـكّان المُـدُن في لبنـان لا يتجـاوزون في العـام 1932م نسـبة 32.6%، وسـكّان الأريـاف 67.4%، تسـاوت تقريبًـا نسـبة سُـكّان المُـدُن في العـام 1959م مع سـكّان الأريـاف، 50.75% مـن نسـبة السّـكّان في المُـدُن مقابـل 49.25% في الأريـاف، لتصـل في العـام 1970م إلى 61.2% مقابـل 38.8% لسـكّان الأريـاف[1]؛ مـا يعطـي دلالـة واضحـة على حجـم الاسـتقطاب المدينـيّ لسـكّان الأريـاف.

4. بداية تَشكُّل بُنيَة سياسيَّة رديفة ومواجهة للبُنيَة التّقليديَّة:

شـكّلت تلـك المُـدَّة، (1943م ـ 1959م)، الإرهاصـات الأُولـى لبدايـة الانزيـاح ـ ولا سـيَّما في صفـوف الشّـباب ـ عـن البنيَـة السّياسـيّة التّقليديّـة، فأضحـت الأحـزاب اليسـاريّة واليمينيّـة اللّبنانيّـة[2] تتَّصـف بجاذبيَّـة اسـتقطابيَّة إلـى صفوفهـا، مسـتفيدة مـن طَـوْقِ هـؤلاء الشّـباب إلـى التّغييـر الشّـامل؛ مثل نمـوذج الملتحقِيـن بالأحزاب اليسـاريّة، أو إلـى امتـلاك «للـدّور» المؤثِّـر فـي النّظـام والإدارة اللّبنانيّـة؛ مثـل المنخرطيـن فـي الأحـزاب اليمينيّـة، وتمنحهـم مِظَلَّـة سياسـيّة وخدماتيَّـة بعيـدة عـن قبضـة عائـلات المكانـة الإقطاعيَّـة وزعامتهـا التّقليديَّـة، خصوصًـا فـي الأماكـن المختلطـة أو التي تشـهد حضـورًا ديموغرافيًّـا ضعيفًـا.

ذلـك كلّه، أوقع السّـاحة الشّـيعيَّة في ثالوث الاسـتقطاب المثلَّث، بيـن الزّعامة التّقليديَّة والأحـزاب اليمينيَّـة والأحـزاب اليسـاريَّة، مع تفـوُّق واضـح في تلـك المـدَّة، (1943م ـ 1959م)، للزّعامـة التّقليديَّـة، ونجاحهـا فـي إبقائهـا على العصـب القبلـيّ عبـر جدليَّـة الحمايـة والـولاء، وتسـجيل خروقـات طفيفـة لأحـزاب اليسـار المتنوِّعـة على مسـتوى

1- République Libanaise Ministère de L'agriculture : Direction des études et de la coordination (L'agriculture Libanaise stratégie et politique agricole), Annexe III, l'espace rural Libanais par Michelle Khouzami.

2- انخـرط الشّـباب الشّـيعيّ بشـكل متزايـد فـي إطـار جديـد -لـم يعهـده فـي غالبيَّتِـه- هـو إطـار الأحـزاب غيـر التّقليديَّـة اليسـاريَّة: الحـزب الشّـيوعيّ اللّبنانـيّ (1924م)، الحـزب القوميّ السّـوريّ (1932م)، حـزب البعـث العربـيّ الاشـتراكيّ (1947م)، الحـزب التّقدُّمـيّ الاشـتراكيّ. والأحـزاب اليمينيَّـة: حـزب الوطنيِّيـن الأحـرار، حـزب الكتلـة الوطنيَّـة، حـزب الكتائـب.

استقطابها للنّخب الشّابَّة الشّيعيَّة الصّاعدة؛ مثل حزب البعث والحزب الشّيوعيّ، ونجاح الأحزاب اليمينيَّة؛ مثل حزب الوطنيِّين الأحرار (الشّمعونيَّة)، وحزب الكتلة الوطنيّة (الكتلويِّين)، في استقطاب بعض رموز عائلات لها مكانتها المدينيّة.

هذا «الهجوم» مِنَ اليمين واليسار على السّاحة الشّيعيّة، أوجَدَ ارتباكًا في الاجتماع الشّيعيّ في تسييل المفاهيم السّياسيّة والاجتماعيّة العابرة إليه من تلك الأحزاب؛ لكنَّها في المقابل أوجدت مناخًا جدليًّا، وقابليَّة لنشر وعي سياسيّ وأفكار تقدُّميَّة جديدة، ولا سيَّما تلك التي حملتها الأحزاب اليساريّة النّاشطة في السّاحة الشّيعيَّة؛ مثل حزب البعث والحزب الشّيوعي، وحمْل تلك الأحزاب لشعارات مطلبيَّة وصدامها مع الزّعامة التّقليديَّة، ما أثار الأسئلة على مشروعيَّة رجال الإقطاع التّقليديِّين، وأوجد حالة من الاهتزاز في صورتهم، ولا سيَّما لدى جيل الشّباب، الأمر الذي فتح الباب واسعًا في ما بعد، أمام بعض القيادات الدّينيَّة الشّيعة، وعلى رأس هؤلاء الإمام موسى الصّدر، لإدارة عمل سياسيّ-اجتماعيّ-دينيّ منذ بداية السّتِّينيَّات، سحب بساط الزّعامة بالتّدريج من تحت البنيَة السّياسيّة التّقليديّة، وصولًا إلى إسقاطها بالكامل بعد الطّائف.

في الخلاصة، وبعد تتبُّع الأحداث التّاريخيَّة ما بين (1943م ـ 1959م)، وتحليل الواقع الشّيعيّ اللّبنانيّ على المستويات السّياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والأمنيّة، يمكن القول: إنّ هذه المرحلة كانت استمرارًا للحقبة التي سبقتها في عهد الانتداب، على مستوى التّهميش المجتمعيّ للتّشيُّع اللّبنانيّ. ولكنَّها، في الوقت نفسه، حملت بذور الوعي الذّاتيّ والنّهضة الشّاملة للتّشيُّع اللّبنانيّ، والتي ستشهد المرحلة الزّمنيَّة الثّانية 1960م ـ 1990م قفزاتها النّوعيّة، إذ ارتكزت على ثلاثة مداميك أساسيَّة:

1. حركة الإمام موسى الصّدر السّياسيّة والثّقافيَّة والاجتماعيّة التي زعزعت الحرمان الاجتماعيّ والوظيفيّ.
2. انتصار الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، والتي شكلّت غطاءً إقليميًّا للتّشيُّع اللّبنانيّ على غرار بقيَّة الطَّوائف.
3. انطلاقة المقاومة الإسلاميَّة (1982م ـ 1985م) التي حقَّقت الانتصارات ورسَّخت معادلات جديدة في الصّراع مع العدوّ، شعر فيها اللّبنانيّون عمومًا، والشّيعة خاصَّة، بالأمن والأمان بعد سنوات من الاعتداءات والاجتياحات والقتل والتّدمير.

قائمة المصادر والمراجع

1. محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م2012-م):

- أحمد الأسعد، محاضر مجلس النواب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس ـ العقد العاديّ الثّاني العام 1947م ـ محضر الجلسة الحادية عشرة، الإثنين 29 كانون الأوّل 1947م.
- رشيد بيضون، محاضر مجلس النواب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ الخامس ـ العقد العاديّ الأوّل للعام 1944م ـ محضر الجلسة التّاسعة، يوم الخميس الواقع في 11 أيّار العام 1944م.
- رشيد بيضون، محاضر مجلس النّواب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ الخامس ـ العقد الاستثنائيّ الأوّل للعام 1945م ـ محضر الجلسة الأولى، الثّلاثاء 14 آب العام 1945م.
- عادل عسيران، رشيد يوسف بيضون، كاظم الخليل، محاضر مجلس النّواب (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ الخامس ـ العقد العاديّ الثّانيّ للعام 1946م ـ محضر الجلسة الثّانية عشرة، السّبت 21 كانون الأوّل 1946م.
- عادل عسيران، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس ـ العقد الاستثنائيّ الأوّل للعام -1949 محضر الجلسة الخامسة، السّبت 15 تشرين الأوّل العام 1949م.
- محمّد صفيّ الدّين، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس ـ العقد الاستثنائيّ الأوّل العام 1947م ـ محضر الجلسة الثّالثة ـ الدّورة الثّانية، الإثنين 29 أيلول 1947م.
- محمد علي غطيمه، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس ـ العقد الاستثنائيّ الأوّل للعام 1947م ـ محضر الجلسة الثّانية، الدّورة الثّانية، 27 أيلول 1947م.
- محمد علي غطيمه، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّابع ـ العقد الاستثنائيّ الثّاني ـ الجلسة السّابعة عشرة، الثّلاثاء، 10 آذار 1953م.
- محاضر مجلس النّواب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّابع

ـ العقد الاستثنائيّ الأوّل ـ محضر الجلسة الثّانية، الثّلاثاء 23 أيلول 1952م. (نتائج التّصويت لانتخاب كميل شمعون رئيسًا للجمهوريّة).
- يوسف الزين، محاضر مجلس النّوّاب اللّبنانيّ (1922م ـ 2012م)، الدّور التّشريعيّ السّادس ـ العقد العاديّ الثّاني العام 1947م، محضر الجلسة العاشرة، الجمعة 5 كانون الأوّل 1947م.

2. الكتب

- بعلبكي، أحمد، الزّراعة اللّبنانيّة وتدخُّلات الدّولة في الأريافِ مِنَ الاستقلال حتّى الحرب الأهليّة، ط1، بيروت ـ باريس، منشورات البحر الأبيض المتوسّط ـ عويدات، لا تاريخ.
- حلّاق، حسّان، تاريخ لبنان المعاصر 1913م ـ 1952م، ط2، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1994م.
- حمدان، طليع، تطوّر البنية المجتمعيَّة في الجنوب اللّبنانيّ 1943م ـ 1975م، ط1، بيروت، دار الفارابيّ، 2016م.
- الخازن، فريد، الميثاق الوطنيّ في أبعاده الدّاخليَّة والخارجيَّة وفي ميزان التّفسير والتّطبيق، في اليوبيل الذّهبيّ لاستقلال لبنان، مجموعة باحثين، ط1، بيروت، منشورات الجامعة اللّبنانيّة، 1996م.
- الخوري، بشارة، حقائق لبنانيَّة، لا ط.، بيروت، منشورات لبنانيَّة، ج1، لا تاريخ.
- ربّاط، إدمون، التّكوين التّاريخيّ للبنان السّياسيّ والدّستوريّ، لا ط.، بيروت، منشورات الجامعة اللّبنانيّة، ج2، 2002م.
- شرف الدِّين، عبد الحسين، موسوعة الإمام السّيِّد عبد الحسين شرف الدِّين: الوثائق والخطب والمراسلات الإجازات والتّقريظات، تحقيق مركز العلوم والثّقافة الإسلاميَّة، قسم إحياء التُّراث الإسلاميّ، ط2، ج9، 1431هـ/2010م.
- الشّلبي، تمارا، جبل عامل ونشوء الدّولة اللّبنانيَّة، ط1، بيروت، دار النّهار، 2017م.
- صليبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث، ط7، بيروت، دار النّهار، 1991م.
- مراد، محمَّد، المجالس البلديَّة والاختياريَّة، تطوُّر وظائف السّلطة القاعديَّة في المجتمع اللّبنانيّ، ط1، بيروت، دار الفارابي، 1997م.

- Corm G., Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles, Librairie générale de droit et de jurisprudence (L.G.D.J), Paris, 1971.

3. دراسات وأبحاث:

- Mission (IRFED). Besoins et possibilités de développement du Liban; Tome II, République Libanaise Ministère du plan: Liban 1960-1961, p. 56, 71.
- MAE, Syrie-Liban, Cabinet Politique, Nº 785, Octobre 29, 1946, Revendication de la Communauté Chiites, Lettre de Armand de Cayla, ministre de France au Liban à Bidault, président du gouvernement provisoire de la République Française.
- République Libanaise Ministère de L'agriculture: Direction des études et de la coordination (L'agriculture Libanaise stratégie et politique agricole), Annexe III, l'espace rural Libanais par Michelle Khouzami.
- النّجدة الشّعبيّة اللّبنانيّة، مؤسَّسة البحوث والاستشارات، دراسة حول الأوضاع الصّحّيَّة في لبنان، عدد الصّفحات 510، بيروت، 1984م، ص 145 .
- المركز العربيّ للمعلومات: «لبنان (1949م ـ 1985م) الاعتداءات الإسرائيليَّة، يوميّات ـ وثائق ـ مواقف»، بيروت، الطّبعة الأولى، 1986م.

4. مقالات ومقابلات:

- حازم صاغية، «الصّراع على الزّعامة الشّيعيّة في لبنان (1)»، موقع درج https://daraj.com، 25 كانون الثّاني 2019م.
- سمير صبرا، مجلّة الشّراع، تحقيق من 3 حلقات بعنوان «أحزاب سادَتْ ثُمّ بادَتْ»، العدد (185)، 1985/9/30م، العدد (186)، 1985/10/7م، العدد (187) 1985/10/14م.
- صحيفة المقطّم، القاهرة، العدد (16203)، الصّادر مساء يوم الأحد 8 حزيران 1941م.

- طلال عتريسي، «ماذا يريد الشّيعة من دولتهم؟»، مقال منشور في جريدة النّهار، 2010/8/25م.
- مجلّة العرفان، «خلاصة الأنباء»، العدد (3)، الأوّل من شباط 1946م.
- يوسف إبراهيم يزبك، مقابلة أجراها يوسف إبراهيم يزبك مع الرّئيس بشارة الخوري، مجلّة الأسبوع العربيّ البيروتيّة، العدد (66)، 12 أيلول 1960م.

مراجعة كتب

الجندر المخادع من المرأة الضحيّة إلى تفكيك المنظومة الأسريّة

الكاتب: طلال عتريسي.
النّاشر: جامعة المعارف.
الصّفحات: 283 صفحة.
سنة النّشر: 2023م.

مراجعة: رشا حسين الحاج*

مقدّمة

«الجندر (Gender Equality) هو مسار مخادع يبدأ بدعوة إلى المساواة، وعدم ثبات الأدوار بين الجنسين ليصل إلى تشريعات تطال كلّ أشكال الأسرة والشّذوذ والهويّة الجندريّة (Gender Identity). وهو مسار مترابط ومتكامل لا يتوقّف عند نقطة، أو مرحلة معيّنة».

هكذا طرح د. طلال عتريسي، في كتابه «الجندر المخادع؛ من المرأة الضّحيّة إلى تفكيك المنظومة الأُسريّة»، مسألة الجندر التي تجاوزت «المصطلح»، وتحوّلت من دعوة اختياريّة إلى «مشروع» إلزاميّ، يستلزم تغيير القوانين والتّشريعات

* ماستر تاريخ - الجامعة اللبنانيّة.

والعادات التي تتعارض معه، فضلًا عن مناهج التّعليم التي لا تراعي منطقه. فبات الشّذوذ أيديولوجيّة تهدف إلى إلغاء ثنائيّة الذّكر والأنثى التي يستند إليها العمران البشريّ. كما وباتت رعاية حقوق «مجتمع الميم»؛ أي المثليّين والمثليّات ومغايري الجنس ومتحوّلي الجنس ومزدوجي الجنس، من أولويّات مكتب حقوق الإنسان في الأُمم المتّحدة.

المرأة «قضيّة»، المرأة «ضحيّة»

دُمج مصطلح «الجندر» في المواثيق الرّسميّة، وتكرَّر، بُغية تثبيته، في المؤتمرات والنّدوات التي تعقدها الأُمم المتّحدة بالتّعاون مع مُنظّمات المجتمع المدنيّ وجمعيّاته التي تستطيع ممارسة الضّغوط على الحكومات وشنّ حملات إعلاميّة؛ لتشكيل قضيّة رأي عامّ وتحويلها إلى مطالب شعبيّة، وتشجيع الأفراد على تقديم شكاوى ضِدَّ حكوماتهم في حال عدم تطبيقها المعاهدات الدوليّة.

لقد عُدّ الإنسان، بناءً على مصطلح الجندر، «نوعًا» اجتماعيًّا، ولم يُعترَف له بأيّ ثوابت بيولوجيّة. ووَجَّهت أدبيّات الأُمم المتّحدة النّقد والاتّهام إلى المنظومة الأُسريّة «التّقليديّة»، وحمّلتها مسؤوليّة التّردّي في واقع المرأة التي تُعدّ من منظور الجندر «ضحيّة»، وقضيّتها قضيّة عالميّة، لها أهمّيّة القضايا الأخرى التي يُفترض أن يجتمع العالم ويتعاون لمواجهتها؛ للانتقال ـ بزعمهم ـ من التّخلُّف إلى الحداثة وللالتحاق بحركة التّاريخ العالميّ. فقدّم الجندر نفسه في بداياته مشروعًا لإنقاذ «الضحيّة»، بعد أن حوّل الذّكورة والأنوثة إلى أدوار اجتماعيّة غير ثابتة، وجعل خلاص المرأة من تلك الحال واستعادة مكانتها مرتهنَيْن بمغادرتها المجال الخاصّ إلى المجال العامّ (المجتمع)، إلى جانب استقلالها الاقتصاديّ.

طالبت الموجة الأولى للحركة النّسويّة، من القرن التّاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، بحقّ التّصويت والتّعليم للمرأة. أمّا الموجة الثّانية (1960م ـ 1980م)، فركّزت على عدم المساواة في القوانين وعدم المساواة الثّقافيّة، وعلى دور المرأة في المجتمع. فيما كانت الموجة الثّالثة (1990م ـ 2000م) امتدادًا للموجة الثّانية، وصنّفت النّساء «ضحايا الرّجال». وتلك الفرضيّة تعني أنّ المرأة «كائن سلبيّ» يتعرّض للعنف والتّمييز من دون أيّ ردّة فعل.

لكن، في الواقع، إنّ وضع المرأة هو نتاج عمليّة من التّفاعلات في علاقتها

بذاتها وبأسرتها وبالمجتمع، ولا يمكننا أن ننتزع المرأة من ذلك الكلّ المركَّب والمتداخل من حيث التّأثير. كما تحتاج فرضية «وحدة قضيّة» المرأة إلى النّقاش؛ لأنّها تتجاوز الاختلافات الثّقافيّة بين المجتمعات والتّفاوت في التّشريعات والقوانين، فتتجاهل الأُمم المتّحدة التّنوّع في مواثيقها الدّوليّة، وتفرض بأساليبها المتعدّدة توحيد الرّؤية الثّقافيّة بشأن المرأة. ولكن، على سبيل المثال، هل المرأة الفلسطينيّة «ضحيّة» في الأراضي المحتلّة مثلما المرأة الإسرائيليّة في المستوطنات «ضحيّة» وهي تحتلُّ الأرض الفلسطينيّة؟! إنّما قضيّة المرأة ليست واحدة، وهي ليست ضحيّة في كلّ زمان ومكان.

الجندر النّوع الاجتماعيّ

برز مفهوم «الهُويّة الجندريّة» ليضفي أهمّيّة على شعور الإنسان بنفسه بكونه ذكرًا أو أنثى، وليس على تكوينه البيولوجيّ. وللفرد حرّيّة الاختيار في تعديل مظهر جسده أو وظائفه بوسائل طبّيّة أو غيرها. كذلك تبلور مفهوم «التّوجّه الجنسيّ» (Sexual Orientation) للإشارة إلى «انجذاب» الفرد ـ عاطفيًّا وجنسيًّا ـ إمّا إلى جنس آخر؛ فيطلق عليه «مغاير الجنس»، وإمّا إلى الجنس المماثل؛ فيطلق عليه «مثليّ الجنس»، وإمّا إلى الجنسين؛ فيطلق عليه «ثنائيّ الجنس». ومع التّوسّع في مضامين الجندر وتوجّهاته، نُزع الثّبات والمشروعيّة عن العلاقة ذات الاتّجاه الواحد، سعيًا إلى إقرار الشّذوذ بشكل رسميّ على المستوى العالميّ.

إنَّ الغموض الذي يكتنف مفهوم الجندر يؤهّله لخدمة أنواع شتّى من المطالبات؛ مثل الاعتراف رسميًّا بحرّيّة الأفراد، ووضع الدّولة الأُسرَ المثليّة تحت غطاء حقوق المواطنة. وفي سبيل ذلك، أطلق مكتب حقوق الإنسان في الأُمم المتّحدة حملة عالميّة تعليميّة جماهيريّة، بُغية احترام الشّواذ وإعلاء الهُويّات الذّاتيّة فوق قواعد المجتمع. وأسهمت هيئات دوليّة؛ مثل: وثائق الأُمم المتّحدة، صندوق الأُمم المتّحدة الإنمائيّ للمرأة، منظّمة الصّحّة العالميّة، إضافة إلى قاموس الحركات النّسويّة، في التّرويج لتعريفات «الجندر» وإضفاء مشروعيّة دوليّة عليها، رغم أنّها ليست إلّا فرضيّات، ولا يمكن الرّكون إليها علميًّا. أمّا في الواقع، فإنّ الجمعيّة العموميّة للأُمم المتّحدة، والتي تَبنَّت الاتّفاقيّة، تسعى إلى تغيير ثقافة المجتمعات والعادات العرفيّة لتقضي على الأدوار النّمطيّة للرّجل والمرأة.

لقد ربطت «اتّفاقية سيداو» (CEDAW)، وهي اتّفاقيّة «القضاء على جميع أشكال التّمييز ضِدَّ المرأة»، المساواة بين الرّجل والمرأة بالسّلام الدّوليّ وبرفاهيّة العالم. ولكنّنا نعلم أنّ السّلم العالميّ يخضع من حيث شروط تحقّقه لسياسات الدّول، وليس للاختلاف في الأدوار بين الرّجل والمرأة. فهل وقعت الحرب الباردة بين الاتّحاد السّوفياتيّ والولايات المتّحدة أو الحرب الروسيّة على أوكرانيا بسبب عدم المساواة بين الرّجل والمرأة؟!

من المعلوم أنّ الحركة النّسويّة لم تكن واحدة، ورغم إسهامها في جعل «الجندر» أطروحة دوليّة ورسميّة على مستوى الأمم المتّحدة، إلّا أنّها تفتقد الانسجام الدّاخليّ بين نظريّاتها. ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح، مثلاً، بين تيّار «النّسويّات الإنجليّات» الذي يلحظ النّساء البيض ويُركّز تحليلاته العنصريّة على الرّجال السّود، وتيّار «النسويّة السّوداء» الذي يلحظ ظُلم النّساء البيض اللّواتي يتجاهلنَ مشاكل النّساء ذوات البشرة السّوداء الخاصّة. إلّا أنَّ النّسويّة، عمومًا، ترفض فكرة التّكامل بين الرّجل والمرأة، وتؤكّد أنَّ رفع الظّلم الاجتماعيّ مرهون بثورة المرأة على سلطة الرّجل، كما تؤيّد إقامة نظام عائليّ جديد لا يلحظ قوامةً لأحد على أحد، وتريد تحقيق ذلك بالعائلة غير التّقليديّة؛ مثل العائلة المِثليّة.

المجتمع الذّكوريّ - النّظام الأبويّ

وفاق الأدبيّات النّسويّة، إنّ «النّظام الأبويّ» هو نظام عالميّ شموليّ متجذّر في التّاريخ، وبواسطته تعزّز مختلف أشكال الظّلم والتّمييز في الأنظمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة. وعمليًّا، لقد كانت الإطاحة بسلطة الكنيسة بعد الثّورة الفرنسيّة دعوة إلى الإطاحة بسلطة الأب «الذي هو في السّماوات» والأب الذي هو على الأرض. فقد قال البعض: إنّ ما جعل حال المرأة متدنِّيَة في المجتمع هو المنظومة التّربويّة الغربيّة المُستمدّة من الدّين المسيحيّ، والتي جعلت المرأة رمز الخطيئة والشّر. ثمّ أضافوا «الدّاروينيّة» التي هيمنت على الفكر التّاريخيّ، إلى تفسيرهم لنشأة النّظام الأبويّ؛ كونها سوّغت للرّجل بقاء سيطرته.

كما أنّ اتّجاهات جندريّة نقدت التّاريخ بوصفه «تاريخ الرّجال»، وعدّت اللّغات في كلّ المجتمعات «ذكوريّة»، وكذلك العلوم. لذلك؛ طرحت نظريّات تحت عنوان «النّظريّة المعرفيّة النّسويّة» وعمدت إلى «جندرة اللّغة». وذهب

الخطاب الجندريّ ليدَّعي وجود ترابط بين الذّكوريّة والتّخلُّف، ولكن كيف لنا أن نفسّر ازدهار الحضارة اليونانيّة ومزايا نتاجها الفكريّ، وهي التي استبعدت المرأة بالكامل من الحضور الاجتماعيّ والثقافيّ والسّياسيّ؟!

التّمكين في «مجتمع أبويّ»!

تلجأ أطروحة «الأبويّة والذكوريّة» الجندريّة في دفاعها عن مظلوميّة المرأة إلى التّعميم لمجرد أنّها أنثى؛ أي من دون تحديد المرأة المستهدفة من «المجتمع الذكوريّ»، أهي أمّ، زوجة، بنت أو أخت؟! وهذا يثير الشّكّ في أُسُس الأطروحات النّسويّة عن النّظام الأبويّ و«تسلُّطه»، كما يخالف البدَهيّات النّظريّة والاجتماعيّة والثّقافيّة التي تربط سلوك الفرد بظروف البيئة التي يعيش فيها أو ينحدر منها. فالنّظام الأبويّ الذكوريّ هو نظام متنوّع، قد يكون ظالمًا وقد يكون رحيمًا!

وبالاعتماد على مقياس تعليم الفتيات، بوصفه مؤشّرًا تنمويًّا ونسويًّا ومعتمدًا لدى الأمم المتّحدة، للدّلالة على مدى تحيّز النّظام الأبويّ وتسلُّطه وذكوريّته، تَبيَّن، في المجتمع اللّبنانيّ، أنَّ نسبة الفتيات اللّواتي يذهبنَ إلى المدرسة مساوية تقريبًا لنّسبة الذّكور، وأنَّ نسبة التحاق الفتيات بالتّعليم العالي في تزايد (من 65% في العام 2012م إلى 71% في العام 2016م). كما أنّ التّزويج المبكر الذي تُحذِّر منه «الجندريّة» لا أثر له على الإطلاق في المجتمع اللّبنانيّ.

وعليه؛ أثبتت الأرقام أنَّ الخطاب النّسويّ الذي يفترض عرقلة المجتمع الذكوريّ للتّقدم النّسويّ نحو التّعليم ليس له أساسٌ من الصّحّة في واقع هذا المجتمع. لذلك؛ لا يصحّ التعميم، مع وجود اختلاف في طبيعة النّظام الأبويّ الثّقافيّ الاجتماعيّ بين بلد وآخر، ولا يصحّ القول إنّ قضيّة المرأة هي قضيّة واحدة.

تُطالب النّسويّة بالكوتا السّياسيّة للمرأة من دون الأبعاد الأخرى في الحياة الاجتماعيّة. ولكنّ السّؤال الذي يطرح نفسه: هل ستسمح نساء الطّبقة العليا في المجتمع أن تُشاركهنّ الكوتا نساء الطّبقة الشّعبيّة؟ وهل ستصوّت النّساء للمرأة المرشّحة، أم ستتّجهنَ إلى إعطاء أصواتهنّ للرّجل الذي يطرح برنامجًا سياسيًّا؟ فالكوتا «المجّانيّة» ليست حلًّا لتمكين المرأة، ومن دون أيّ برامج سياسيّة وجهد لن تكون الكوتا، واقعًا، إلّا «هبة» من المجتمع «الذّكوريّ» للمرأة.

لقد عدّت أدبيّات الأمم المتّحدة والجندر عمل المرأة في بيتها «عملًا غير

مدفوع الأجر»، لا قيمة فعليّة له. فلم ترَ أنَّ تواجد المرأة في البيت أساس لتوازن الأسرة النّفسيّ والعاطفيّ، ولم ترَ في الأمومة أيّ دور تنمويّ إنسانيّ. وقد رفضت بعض الاتّجاهات النّسويّة عدّ الأمومة خصوصيّة أو امتيازًا، وطرحت فكرة منح المختبرات دور خصوبة النّساء، في ظلّ التّطوّر التّكنولوجيّ.

لذلك؛ ترفض الجندريّة عمل المرأة في داخل بيتها، وتعدّه خضوعًا للسّلطة الذكوريّة؛ في حين أنّها تُشجّع المرأة على العمل في خارج البيت، من دون أن تنتقد السّلطة الذّكوريّة في المؤسّسات أو تدعو إلى الإطاحة بها. فبعمل المرأة في خارج البيت، تُتاح الفرصة للسّوق الاستهلاكيّ الاستفادة من المال الذي تجنيه.

في مواجهة «مجتمع السّوق»

تُروِّج الاقتصادات الكبرى في العالم، بوساطة التّحفيز النّفسيّ والاجتماعيّ، لثقافة الإنفاق الدّائم والاستهلاك. وقد باتت السّوق، ببنيتها الاقتصاديّة، مرجعيّة أساسيّة في تشكيل صور الأفراد عن ذواتهم وعن مكانتهم الاجتماعيّة، وأصبح «مجتمع السّوق» يحكم على السّلوك الاستهلاكيّ لأعضائه. وعليه؛ فإنّ الدّعوة إلى خروج المرأة من بيتها إلى العمل، لا يهدف، واقعًا، إلى تمكين المرأة ولا إلى ملء شواغر خاصّة بها؛ بل إلى جني المال وإنفاقه لتعزيز النّزعة الاستهلاكيّة. فالإحصاءات الدّوليّة تشير إلى ارتفاع مستويات البطالة العالميّة، ودخول المرأة إلى سوق العمل سيزيد من نسبة ارتفاع البطالة؛ كما وإنّ الرّؤية الجندريّة تنفي وجود وظائف خاصّة ومحدّدة بالنّوع الأنثويّ؛ لكي تملأها النّساء.

لقد أشار صندوق النّقد الدّوليّ إلى أنَّ عدم مشاركة المرأة مشاركة كاملة في قوّة العمل يؤدّي إلى سوء توزيع موارد الاقتصاد وانخفاض نموّه. ومعايير الصّندوق هذه ليست أخلاقيّة أو اجتماعيّة أو إنسانيّة، إنّما هي اقتصاديّة بحتة. ويستخدم خبراء الصّندوق مصطلح «مُحرّكات التّحرير» لتحرير المرأة من أعباء البيت والأمومة والتّرويج لسياسة مشاركة الرّجل؛ وذلك بهدف ارتفاع نسبة مشاركتها في القوّة العاملة خارج البيت. فثقافة السّوق والعرض والطّلب، في ظلّ منظومة الحداثة الغربيّة، أعادت صياغة الإنسان على ضوء المنفعة المادّيّة والجدوى الاقتصاديّة؛ لذلك كان لزامًا أن تصبح المرأة «طاقة إنتاجيّة».

كما وانتقل المجال الخاصّ إلى العامّ، جرّاء ما تعرضه وسائل الإعلام والسّينما

عـن العلاقـات الحميمـة. بالمـوازاة، بـدأت القوانيـن فـي تشـريع حرّيّـة التّصرّف بالجسـد وباختيـار جنـس الشّـريك؛ حتّـى إنّ المـدارس الأوروبّيّـة تُربّـي أطفالهـا علـى اختيـار الجنـس الـذي يريدونـه لأنفسـهم. وروَّجـت الشّـركات والمصانـع التّجاريّـة «للـزّيّ الموحّـد» الـذي لا هُويّـة أنثويّـة أو ذكوريّـة لـه؛ مثـل «الجينـز»، إيذانًـا بالانتقـال إلـى مرحلة جديـدة فـي نظـرة النّسـاء إلـى أنفسـهنّ، بعـد أن فرّغـت النّسـويّة مفهـوم المـرأة مـن جميـع الصّفـات والخصائـص والأدوار التّقليديّـة.

لقـد جعلـت الحـركات النّسـويّة مـن «سـيمون دي بوفـوار» (Simone de Beauvoir) أيقونـة ومرجعيّـة، فـي ظـلّ ظـروف دعـت إلـى التّمـرّد علـى القيـم الاجتماعيّـة، وعظّمـت قيمـة الاسـتهلاك. وتنـادي دي بوفـوار أنّ الأخـلاق والمبـادئ والقوانيـن التّقليديّـة صُممـت خدمـة لمصالـح الرّجـل، وأنّ الهـروب مـن الجبـر البيولوجيّ الموجـود فـي بـدن المـرأة، باعتمـاد تنظيـم الإنجـاب والقضـاء علـى موانـع الإجهـاض، أمـرٌ واجـبٌ. وفـي المقابـل، همّشـت هـذه الحـركات النّسـويّة «كريسـتيان كولانـج» (Christiane Collange) التـي تـرى فـي الأمومـة امتيـازًا، وترغـب فـي «العـودة إلـى البيـت»، والتـي صرّحـت أنّ المـرأة إذا فقـدت دورهـا الاقتصـاديّ فلـن تتصـرّف مثـل الرّجـل الـذي سيشـعر بتهديـد عميـق لشـخصيّته، فهـي سـتعوّض عـن ذلـك بحضورهـا «الأنثـويّ» النّشـط فـي داخـل بيتهـا.

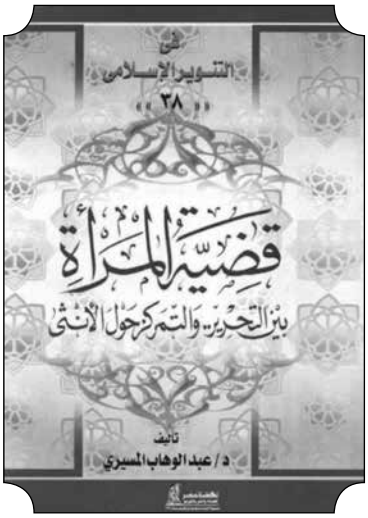
أيّ أنموذج للتّغيير؟

جليٌّ أنّ التّجربـة الغربيّـة ليسـت أنموذجًـا يُحتـذى؛ لأنّهـا فكّكـت الأسـرة، وشـجّعت علـى المسـاكنة والمثليّـة وعـدم الإنجـاب، ونقلـت العلاقـات الحميميّـة إلـى الحيّـز العـامّ. ففـي عصـر النّهضـة والأنـوار، بـات الإنسـان مركـز الكـون، واسـتُبعد الدِّيـن بوصفـه «الظّلمـات»؛ فحـلّ الانحطـاط المعنـويّ، بعدمـا عَلَـت الأصـوات بالتّأكيـد علـى فردانيّـة المـرأة وذاتيّتهـا وبالعمـل علـى الإطاحـة بصورتهـا النّمطيّـة. وقـد أدّت التّحوّلات الفكريّـة والمعرفيّـة مـا بعـد «النّهضـة» إلـى أزمـات إنسـانيّة وأخلاقيّـة فـي ممارسـة السّياسـة والاقتصـاد والعسـكر؛ لأنّ الحرّيّـة والرّغبـات باتـت معبـودًا.

لقـد كتـب فلاسـفة الغـرب أنفسـهم عـن «مـوت الغـرب» و«نهايـة الغـرب» و«أفـول حضـارة الغـرب» وعـن مـأزق «الحداثـة». فلقـد قـدّم الغـرب أنموذجًـا اقتصاديًّـا يقـوم علـى النّهـب والعقوبـات، وقـدّم أنموذجًـا سياسـيًّا يقـوم علـى التّدخّـل والهيمنة واسـتخدام

القـوّة والاسـتتباع، ولـن يقـدّم تاليًـا إلّا أنموذجًـا تربويًّـا أو أخلاقيًّـا فاسـدًا. فليـس مـن المنطـق أن تسـتجيب الشّـعوب لفـرض أنموذج الغـرب الآفل، عبر المواثيـق والمؤتمرات الدوليّـة والجمعيّـات والهيئـات المدنيّـة وغيـر المدنيّـة، ولا أنْ تسـمح بالاسـتعلاء على ثقافتهـا المحلِّيَّـة وباسـتفزازها وبالاسـتخفاف بهـا.

ولأنّ الأسـرة، فـي ثقافـة المجتمعـات العربيّـة والإسـلاميّة، هـي البنيـة التّأسيسـيّة للعلاقـات الإنسـانيّة، فلـن تكون مرجعيّتهـا إلّا المرجعيّـة الدّينيّة والأخلاقيّـة، والمحافظة على بقائهـا هـي فقـط «القضيّـة»!



قضيَّة المرأة بين التَّحرير والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى

الكاتب: عبد الوهاب المسيريّ.
النّاشر: شركة نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع.
الصّفحات: 57 صفحة.
سنة النّشر: 2010م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم *

عن الكتاب

تُمثِّل قضيَّة المرأة أكثرَ القضايا جدلًا في عصرنا الحاليّ؛ فبين مُطالِبٍ بحقوقها، لدَفْعِ الظُّلم والتَّفاوت الاجتماعيّ بينها وبين الرّجل، ومعاملتها على أساسِ الإنسانيَّة المشتَرَكة بينهما، وبين مُطالِبٍ بمساواتها المُطلَقة مع الرّجل، لتذوب الفروقات كافّة بحيث تختفي معايير الحكم التي تُميِّزه عنها، بَرَزَتْ حركَتَا تحرير المرأة و«الفيمينيزم» (النَّسويَّة) (Feminism). للوهلة الأولى، يمكن عدُّ الحركة الثّانية مرادفة للحركة الأولى وامتدادًا لها، ولكن هل هي حقًّا كذلك أم أنَّ ثَمَّة اختلافًا

* طالبة دكتوراه في العلوم الدّينيّة، تخصّص علاقات إسلاميّة مسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف.

جوهريًّا بينهما؟ وما هو أثر كلّ مِنَ الحركتَين على النّظام العالميّ الجديد؟ وبأيِّ صبغة تصبغانه؟

يشكّل كتاب «قضيّة المرأة: بين التَّحرير والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى» محاولة موضوعيَّة للإجابة عن هذه الأسئلة؛ إذ يُسلِّط الكاتب فيه الضّوء على تلك الحركتَيْن: حركة تحرير المرأة وحركة «الفيمينيزم»، موضِّحًا الاختلافات الجوهريَّة بينهما، في سبيل تقديم رؤية واضحة لخطورة حركة «الفيمينيزم» أو حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى، كما أسماها الكاتب، مُقدِّمًا بعض البدائل التي مِنْ شأنِها أنْ ترسم خارطة طريق لطرح قضيَّة المرأة بما يُحقِّق لها تحصيل حقوقها ومطالبها ضمن أُطُر الأُسرَة ومركزيّتها.

قضيّة المرأة: بين التَّحرير والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى

يُعالِج الكتاب مقولة: المرأة بين حركتَيّ التَّحرير والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى، في ثمانية عناوين وخاتمة، على التّفصيل الآتي:

بين الإنسان والإنسان الطَّبيعيّ

يوضّح الكاتب ضمن هذا العنوان منهجيَّة المسار الذي تتَّبعه حركات التَّحرُّر في إطارِ منظومةِ التَّحديث والعلمنة الغربيَّة. فيُميِّز بدايةً، بين الحركات التَّحرُّريَّة في الغرب، في عصر ما بعد الحداثة بشكلٍ عامّ، والحركات التَّحرُّريَّة القديمة التي تصدر عن الرُّؤية الإنسانيَّة المُتمركِزَة حول الإنسان، مُركِّزًا على مَواطِنِ الاختلاف الجوهريَّة بين الإنسان والطّبيعة. فالإنسان يحوي في داخله مِنَ التَّركيب ما يُمكِّنه من تجاوز الطَّبيعة (المادَّة)، ويوضّح الكاتب أنَّ مقدرة الإنسان على التّجاوزِ هي السَّبب في إعطائِهِ مركزيَّتِهِ في هذا الكَوْن.

يُبيِّن الكاتب كيف أنَّ منظومة التَّحديث والعَلْمَنة الغربيَّة تَدُورُ في إطارِ «الحلوليَّة الكمّونيَّة المادِّيَّة». ومفادها أنَّ المبدأ الواحد المُنَظِّم للكَوْن حالٌّ فيه، غير متجاوزٍ له، وذلك ضمن نمط يبدأ بالواحديَّة الهيومانيَّة (عالَم مركزه الإنسانيَّة جمعاء)؛ أي إنَّ الإنسان سَيِّد الكَوْن ومركزه، فتكون ذاته مرجعيَّته ومعياريَّته، ما يجعله مُسَيْطرًا على الطَّبيعة، مُسخَّرة له. ثُمّ الواحديّة الإمبرياليَّة (عالم مركزه الذَّات الفرديَّة)، والتي بفعلها يكون الإنسان فردًا منغلقًا على ذاته، ليس بكونه ذاتًا إنسانيَّة؛ بل

بصفته ذاتًا فرديّة تكون موضعَ الحلول، فيؤلِّه نفسه في مواجهة الطّبيعة والآخرين. بعدها الثّنائيَّة الصَّلبة (صراع بين الإنسان والطّبيعة)؛ إذ يُدرك الإنسان مرجعيَّة الطّبيعة لذاتها واكتفائها بنفسها، فتظهر ازدواجيَّة صَلبة متصارعة. بعدها الواحديَّة الصَّلبة (عالم مركزه الطّبيعة)، وتكون نتيجة لحلول الطّبيعة محلّ الواحديَّة الإنسانيَّة؛ وتصبح فيها مرجعيّة الإنسان لمعياريّته، فيظهر الإنسان الطّبيعيّ، ويجري الانتقال مِنْ عالَم يَتَّسم بالثّنائيَّة إلى عالَم واحديٍّ مركزه الطّبيعة، وحسب. ويختم هذا النَّمط بالواحديَّة السَّائلة (عالَم بلاً مركز سقط في قبضة الصَّيرورة)، والتي تتصاعد فيها مُعدَّلات الحلول والتَّفكيك؛ ليصبح التَّغيُّر هو نقطة الثَّبات الوحيدة، وتُسيطر النِّسبيَّة، فيتحقَّق عالَم مُفكَّك لا مركز له. وهذا العالَم يَتَّسِم بالحركة الدَّائمة، وتتحقَّق فيه مرحلة السُّيولة الشَّاملة.

المساواة والنَّسويَّة

يوضّح الكاتب في هذا العنوان خلفيَّات حركات التَّحرُّر الجديدة، كما أسماها، وكيفيّة تأكيدها بشكلٍ متطرِّف على فكرة الصّراع، مُركِّزةً على مساواة الإنسان بالكائنات الطّبيعيَّة، في سبيل تغييب الإنسان وتفكيكه وتقويضه وتذويبه؛ إمَّا في عالم مركزه الطَّبيعة أو في عالم لا مركز له.

يتأتّى العالَم الذي لا مركز له عن تَعدُّد المراكز. فبهذا التَّعدُّد يتهاوى كلّ شيءٍ ثابت، ولا يكون ثَمَّة معيار لتحديد الأمور، ويدخل العالَمُ في وحدة شاملة سيَّالة؛ كلّ شيء فيها مُباح لغياب المعايير التي قد يُحكم وفاقًا لها. ويبدأ البحث عن أشكال جديدة للعلاقات بين البشر، وتصبح الأُطُر مفتوحة على الاحتمالات كافَّة، ويُتحرَّر مِنْ مفاهيم الإنسانيَّة المشتركة، ومن عبء المخزون المعرفيّ والقيميّ التّاريخيّ، فتَرفع جماعات التَّحرُّر الجديدة راية الدِّفاع عن الفقراء والسّود والشّواذّ جنسيًّا والأشجار والحيوانات والأطفال والعراة والمخدّرات والانتحار...

بهذا، يتوضَّح الهدف مِنَ الدِّفاع الشَّرِس عن الشّذوذ الجنسيّ، بكونه تمييعًا للطّبيعة الإنسانيَّة الاجتماعيَّة، وإلغاء دور الإنسانيّة المشتركة بعد أن كانت مرجعيَّة نهائيَّة، ومعيارًا ثابتًا لإصدار أحكام إنسانيَّة، ولتحديد ما هو إنسانيّ ممّا هو غير إنسانيّ. ويتحوَّل الشّذوذ، تاليًا، إلى أيدولوجيا تهدف إلى إلغاء ثنائيَّة أساسيَّة، هي ثنائيَّة الذَّكَر والأُنثى التي يستند إليها العمران الإنسانيّ والمعياريَّة الإنسانيَّة.

كما يتوضَّح أنَّ الحديث المتواتر والمتوتّر عن «حقوق الإنسان»، والذي تقوده وتُموِّله وتدعمه الولايات المتّحدة، والمفهوم الجديد للأقلِّيَّات ـ الذي يُروِّج له النّظام العالميّ الجديد وهيئة الأُمم المتّحدة وبعض الجماعات التي تدور في فُلكها ودعاة نظريَّة الحقوق الجديدة ـ، ليس في جوهره إلَّا هجومًا على مفهوم الإنسانيَّة المشتركة، فيُعامل الإنسان معاملة وحدة مستقلَّة؛ غير مرتبطة بأُسرَة أو بمجتمع أو بدولة أو بمرجعيَّة تاريخيَّة أو أخلاقيَّة. وعلى هذا المنوال، يصبح الكلّ أقلِّيَّة، وتختفي الأغلبيَّة، وتنتفي المعياريَّة الإنسانيَّة والثَّوابت، وتسود النِّسبيَّة والفوضى المعرفيَّة والأخلاقيَّة.

السّياق الحضاريّ والمعرفيّ لحركَتيّ تحرير المرأة والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى

يوضّح الكاتب في هذا العنوان الفرق بين حركتيّ تحرير المرأة والتَّمركُز حَوْلَ الأُنثى، ويُبيِّن أنَّهما ليستا مترادفتَين، لما بينهما من اختلافات مدلوليَّة جوهريَّة، يذكرها بشكل مفصَّل في السّياق.

يذكر الكاتب أنَّه حين تقوم حركة تحرير المرأة على محوريَّةِ الإنسان في الكونِ ومركزيَّته، وعلى فكرة الإنسانيّة المشتركة التي تشمل كلّ الأجناس والألوان، فتشمل الرّجال والنّساء بفكرة الإنسان الاجتماعيّ الذي يستمدّ إنسانيَّته من انتمائه الحضاريّ والاجتماعيّ، والتَّحرُّك تاليًا في إطار من المفاهيم المشتركة التي صاحبت الإنسان عبر تاريخه الإنسانيّ، مثل مفهوم الأسرة بصفتها أهمّ المؤسّسات الإنسانيّة التي في كنفها يحتمي الإنسان، ويُحقِّق جوهره الإنسانيّ؛ يَتبيَّن أنَّ المحور الأساس في حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى هو إزاحة الإنسان من مركز الكون، وهيمنة الطّبيعة عليه؛ ليصبح كلّ من الذكر والأنثى متمركزين حول ذاتيهما، لتحلّ واحديّة مادِّيّة سائلة لا تعرف فارقًا بين ذكر وأنثى، فيذوب الجميع في كيان سديميّ واحد لا معالِم له ولا قسمات.

يضيف الكاتب، أيضًا، أنَّ حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى تسعى إلى إزاحة الإنسان من مركز الكون، وفرض سيطرة الطّبيعة (المادَّة) عليه، ضمن مرحلتَين: مرحلة واحديّة إمبرياليّة وثنائيّة وواحديّة صلبة، يكون فيها الذّكور متمركزين حول ذكوريّتهم والإناث حول أنوثتهنَّ؛ ومرحلة واحديّة مادِّيّة سائلة لا تعرف فارقًا بين ذكر أو أنثى.

الواحديّة الإمبرياليّة، والثّنائيّة والواحديّة الصّلبة، والتّمركُز حَوْلَ الأُنثى

بعـد أن أَسَّـس الكاتـب لمرحلتَـيّ حركـة التَّمركُـز حَـوْلَ الأُنثـى، وهمـا الواحديّـة الإمبرياليّـة والثّنائيّـة والواحديّـة الصّلبـة، والواحديّـة المادِّيّـة السّـائلة، يفـرد هـذا العنـوان للتّحـدُّث عـن المرحلـة الأولى؛ فيوضّـح كيـف تكـون المـرأة في هـذه المرحلـة متمركـزة حـول ذاتهـا، في صـراع كونيّ أزليّ مع الرّجـل الـذي بـدوره يكـون متمركـزًا حـول ذاتـه؛ مـا يفضـي إلى نفي المرجعيّة الإنسـانيّة المشـتركة التي تجمعهمـا، فتُعاد صياغـة تعريف جديـد مخالـف في الجوهـر لمقولـة المـرأة ويناقـض التّعريـف المتـوارَث عبـر التّاريـخ الإنسـانيّ، مـا يجعـل دور المـرأة في الأمومـة وتأسـيس الأُسـرَة عبئًـا لا يُطـاق.

وبذلـك؛ يصبـح تاريـخ الحضـارة البشـريّة تاريـخ صـراع بيـن الرّجـل والمـرأة، ومحاولـة دائمـة لهيمنـة الذَّكـر على الأنثى، في مقابـل سـعيها الدّائـم للتّمـرّد على هـذه الهيمنـة. وعليـه، تذهـب بعـض النّظريّـات التّاريخيّـة الأيدولوجيّـة المتمركـزة حـول الأنثـى إلـى أنّ هيمنـة الذَّكـر على الأنثى تمَّـت على أثـر معركـة، أو مجموعـة مـن المعـارك، حدثـت في عصـور موغلـة في القـدم؛ لذلـك يـرى دعـاة هـذه الحركـة ضـرورة وضـع نهايـة لهـذا التّاريـخ وتفكيـك العالـم الذّكـوريّ الـذي صنعـه؛ فتذهـب هـذه الحركـة ـ في ظِـلِّ عمليـة التّفكيـك هـذه ـ إلـى الإفـراط في التّفريـق الكامـل بيـن الرّجـل والمـرأة، بمـا ينعكـس حتّى على اللّغـة، لترفـض حتّى أن تدعـى الـذّات الإلهيّـة بصيغـة المذكّـر، وتدعـو إلى الإشـارة للـذّات الإلهيّـة بصيغتَـيّ الذّكـر والأنثى. يتوضّـح مـن مسـار هـذه الحركـة الغايـة الكامنـة فيهـا في هـذا السّـياق، فهي تظهـر إلى العلـن على أنّهـا حركـة إصلاحيّـة تريـد تعزيـز مكانـة المـرأة وتحقيـق ذاتهـا، ولكنّهـا في جوهرهـا لا تعـدو عـن كونهـا هجومًـا على اللّغـة البشـريّة وحدودهـا، وعمـلًا على تشـويهها.

بعدهـا، يشـير الكاتـب أنَّـه، بمعاملـة المـرأة على أنّهـا أقليّـة كمـا الـكلّ، تتوضّـح رؤية الواحديّـة والثّنائيّـة الصّراعيّـة الصّلبـة، فتـذوب الأغلبيّـة في وحول التّسـوية بيـن الجميع، ويتعـذَّر حينهـا إصـدار الأحـكام في ظِـلِّ غيـاب معيـار الحكـم، فتصبـح المـرأة مسـتقلّة فـي وجودهـا وحيثيّاتـه عـن الرجـل، وتدخـل فـي مـدار الواحديّـة الأنثويّـة الصّلبـة، والتّمركـز غيـر الإنسـانيّ حـول الـذّات الأنثويّـة.

الواحديّة السّائلة وذوبان الأنثى

في هذا العنوان، يستعرض الكاتب المرحلة الثّانية من مرحلتَيّ رؤية حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى، والتي تتساوى فيها المرأة مع الرّجل في كلِّ شيء، وتصبح فيها مادِّيّتهما هي ما يجمعهما، لا إنسانيّتهما، ويُختزلان إلى مستوى طبيعيّ مادِّيّ واحد، لا يكترث بذكورة الذّكر أو أنوثة الأنثى، أو يساوي بينهما. ففي هذا المستوى، لا يُكترَث بالخصوصيّة أو الثّنائيّة، وذلك بحسب ما يقتضيه العالم المتعدِّد المراكز الذي لا يُكترث فيه لأيّ فروق ظاهرة أو باطنة؛ فهو عالم سائل لا مركز له، لا يمكن في ظِلِّه إصدار أيّ حكم على أيِّ شيء. ويستدعي كلّ ذلك ظهور الجنس الواحد، أو الجنس الوسط بين الجنسَين. ومن الصّعب، بحسب الكاتب، تحديد إذا كان الأمر سيقف عند هذا الحدّ، أم ينظر البشريّة المزيد.

حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى والنّظام العالمي الجديد

في ظِلِّ ما سبق ذكره، يشير الكاتب في هذا العنوان إلى مظهر العالم الجديد الذي سوف يتأتَّى من طغيان حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى، وذلك بالمقارنة بين ما كانت عليه وما تُمثِّله حركة تحرير المرأة، وما هي عليه وما ستستجلبه حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى في رسم معالم النّظام العالميّ الجديد.

ففي حين تدرك حركة تحرير المرأة الحقيقة البديهيّة الإنسانيّة البسيطة والاختلافات بين الرّجل والمرأة، وتجهد للحيلولة دون تحوُّل هذه الفروقات إلى ظلم وتفاوت اجتماعيّ يوسّع الهوَّة بين الذّكور والإناث؛ تُركِّز حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى إمَّا على توسيع الهوّة، أو على التّسوية المطلقة بينهما، وتؤكّد على استحالة التقائهما، منكرة فكرة العدل. ومن ثمّ تستبيح للذّكور أن يكونوا آباء وأُمَّهات في الوقت نفسه، وللإناث كذلك، في ما تكون الهندسة الوراثيّة خير مساعد في هذا الأمر.

تتبنَّى حركة تحرير المرأة وجود إنسانيّة مشتركة بين كلّ البشر، تُشكِّل المحور الأساس الذي تُحاور على أساسه لتحقيق مساواة عادلة بين الرّجل والمرأة، في ما تُنكر حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى هذا الأصل المشترك، فلا تترك مجالًا للتّنوُّع، ولوجود الإنسانيّة كما نعرفها. وبهذا، يتوضَّح برنامجها الذي يهدف إلى تغيير الطّبيعة البشريّة ومسار التّاريخ والرّموز واللّغات.

حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى والصّهيونيَّة

يُشير الكاتب ضمن هذا العنوان إلى أوجه الشّبه والتّقارب بين حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى والصّهيونيّة التي تنكر الإنسانيّة المشتركة، وتتقوقع على ذاتها معادية كلّ مغاير لها. فهذا التّفرّد الذي ينتهجه اليهود وفكرة عداء الأغيار، لا تختلفان كثيرًا عن اتّجاه حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى نحو إعلان الحرب على الرّجال. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تختلف كثيرًا المحاولة النّشطة التي تُبذل لدمج اليهود في عالم الأغيار والذّوبان فيه، عن محاولة الأنثى الذّوبان في الرّجل.

وتلتقي كلتا الحركتين عند الدّعم الغربيّ الذي يقدَّم لهما، فكما نجد المؤازرة الغربيّة للصّهيونيّة نجدها حاضرة لحركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى. فبعد أنْ فشلت المحاولات العسكريّة المباشرة مع العالم الثّالث، كان التّفكيك هو البديل والحلّ العمليّ الوحيد، وما شكّل سدًّا منيعًا أمام تلك المحاولات هو تماسك المجتمعات، في ظِلِّ بناء أُسريّ قويّ يحمل منظومة قيميَّة، وخصوصيّات قوميَّة تستشري في أبناء المجتمع، جعلتهم محتفظين بذاكرتهم التّاريخيّة ومتمسِّكين بها، وبوعيهم وبهُويَّتهم الثقافيّة، مُشكّلين وحدة صلبة يصعب اختراقها.

البحث عن البديل

تحت هذا العنوان، يضع الكاتب بين يديّ القارئ بعض البدائل التي يعدّها طروحات أوَّليَّة في هذا السِّياق، فيطرح فكرة دراسة قضيَّة المرأة في إطارها التّاريخيّ والإنسانيّ، وعدم اختزالها وإفرادها في خارج إطار الأُسرَة. وبدل المطالبة بحقوق المرأة والطّفل من موقع الفرديّة، ينبغي الانطلاق من النّواة الأساسيّة التي تجمع كليهما، وهي الأُسرّة. عندها، نتحدّث عن حقوق الأُسرَة لتكون نقطة بدء، ومن ثمّ نتطرّق إلى حقوق الأفراد تحت سقفها وضمن مرجعيّتها.

يجد الكاتب أنَّه من المفيد، بدل الحديث عن تحرير المرأة لتُحقِّق ذاتها وتُشبع ميولها ورغباتها، أن تُدرس المرأة كجزء من أزمة الإنسان المعاصِر في العصر الحديث، فهي أزمة مُشترَكة للإنسان، سواءً كان ذكرًا أم أنثى، في ظلِّ نمط الاستهلاك الذي طغى على هذا العصر، والذي يَفرض على المرأة خوضَ غمار سوق العمل، ما يستدعي عمليَّة ترشيد لوظائفها في داخل البيت وخارجه؛ لتستطيع أن تقوم بالأدوار الموكَلَة إليها من دون أنْ يطغى دورٌ على آخر. فمِنَ الممكن أنْ

يُتَوصَّل، على سبيل المثال، إلى يوم عمل يُقسّم بما يتناسب مع مؤسّسة الأُسرَة، ولا يتعارض مع دورها أُمًّا وزوجة. كما يُمكن أن يتمّ بعث الاقتصاد العائليّ الذي أثبت كفاءته ومقدرته على الاستمرار والإنتاجيَّة العالية في المجتمعات الحديثة.

يقترح الكاتب أنْ يُواكبَ كُلّ ذلك دراسة جادَّة ومُعمَّقة، نقديَّة وخلّاقة لظاهرة تحرير المرأة في الغرب، ويُؤكِّد على أهمِّيَّة عدم إغفال المشاريع التَّنمويَّة التي يفرضها البنك الدُّوليّ، والتي تهدف بعمقها إلى تحطيم الدّول القوميَّة، ومؤسَّسة الأُسرّة؛ كونها أكبر مُعوّقات التَّنمية والتَّقدُّم. ويشير بعدها إلى ضرورة دراسة الدَّور المُدمِّر لبعض الشَّركات العالميَّة، ويرى أنَّه مِنَ المفيد إدراك العلاقة بين حركة التَّمركُز حَوْلَ الأُنثى وظواهر جديدة في المجتمع.

خاتمة

في خاتمة كتابه، يُؤكِّد الكاتب أنَّه، وفي طرحه هذا، لا يَسْعَى إلى إنكار ما تتعرَّض له المرأة من التَّمييز ضِدَّها، والقمع لها؛ بل إنَّ كُلّ ما يطرحه هو توجيه طرح قضيَّة المرأة بتركيز الهدف على قضيّة الأُسرَة في إطار الإنسانيَّة المشتركة، وأنْ تكون الأُسرة هي الوحدة التَّحليليَّة ونقطة الانطلاق.

ويُطالِبُ الكاتب بردِّ الاعتبار لوظيفتيّ الأمومة والزَّوجيَّة، ويعدّهما مُقدَّمتين على غيرهما من الوظائف. كما ويدعو إلى الحفاظ على الاختلاف بين الجنسَين، على ألَّا يتحوَّل هذا الاختلاف إلى خِلافٍ يؤدِّي إلى الظُّلم والتَّفاوت الاجتماعيّ.

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والانسانيات
2020 1
الجامعة
بين انتاج المعرفة
وسوق العمل
وظيفة الجامعة
التطور التاريخي و الجغرافي للجامعة
نشأة الجامعة و حقولها المعرفية
بين ثقافة السوق و الجامعة
الخطاب التعليمي و إشكالية الجهل التعلمي
الجامعات العربية بين تحديات الواقع و إمكانات المستقبل

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والانسانيات
2020 2
عالم ما بعد
كـــــورونا
أسئلة العلم وخوف الإنسان
والتغيير الثقافي
إمبراطوريات وأوبئة
كورونا يستدعي الميتافيزيقا
مطاردة السحرة في الفايروس الصيني
كورونا في المجتمع الإيراني
الثورة الثقافية في أوروبا قادمة
مستقبل التعليم بعد كورونا

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 3
تحديات
الحضارة الغربية
مقاربات عربية وإسلامية
الدين في العملية الحضارية بين الإسلام والغرب
الغرب والشرق تحولات القوة والضعف
رؤى غربية لمستقبل الغرب
الاستتباع التأعم والقوة العلية في الهيمنة الغربية
اتجاهات الرفض والاستقلال عن الحضارة الغربية
المشروع الحضاري البديل

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 4
سؤال الدين
في العلوم الإنسانية
الغربية
أزمة المنهج في معرفة الإنسان
علوم إنسانية وليدة القطيعة مع الدين
فك السحر عن العالم
علوم اجتماعية غربية قاصرة
أزمة العلوم الاجتماعية
الحداثة الأوروبية والتأويل السوسيولوجي

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2022 7
حاكمية الأخلاق في إدارة المجتمع
مكانة الأخلاق من الحياة الإنسانية
أخلاقيات العلم وكرامة الإنسان
الإقتصاد والأخلاق
سوسيولوجيا الانحدار الأخلاقي
النتائج الأخلاقية للأخوة الإنسانية
التربية الأخلاقية في المنهاج التعليمي

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
2022 6
الحداثة وأزمات الإنسان المعاصر
علمنة الغرب في جذورها الإغريقية المسيحية
هوية التفكير بين المعرفتَيْن الدينية والحداثوية
تحولات الحداثة والحاجات الأساسية للإنسان المعاصر
تأثيرات الحداثة على الأسرة إعادة بناء أم انهيار
الارهاب والحداثة والعولمة الحرب التي لا يمكن ربحها
نقد ما بعد الحد الوبائه في التعامل مع الأديان

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة بالعلوم والإنسانيات
2021 5
البحث العلمي بين النهضة الثقافية والتبعية الأكاديمية
التأسيس المبكر للعلم الاستعماري
الاستعمار الأكاديمي وأزمة إنتاج المعرفة
نقد الذهنية الاستعمارية وثقافة الاستعلاء
فلسفة البحث العلمي ودور الجامعة في بناء الانسان
نظام المعرفة والتنمية المتصاعية الإنسان والمجتمع
مراكز التفكير الاستراتيجي وصنعة النبوءات الكاذبة

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2023 9
التقدّم الغربي ووهم السعادة
تبدد الوعد العظيم
العلمويّة الكلية
استهلاك المشاعر في عصر السعادة
أسس التقدّم والتنمية في الفكر الإسلامي
كيف باعت الحكومات والشركات الرفاهية
النقد التاقص للحداثة

مجلـــة
جامعة المعارف
Al Maaref University Journal
دورية أكاديمية محكمة متخصصة في العلوم والإنسانيات
2022 8
أزمة الإنسان المعاصر
معرفة الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي
الحداثة الغربية وأزمة الإنسان
أزمة الأنثروبولوجيا في فهم الإنسان
الإنسان في المحيط التكنولوجي المعاصر
مقام الإنسان الوجودي
أزمة العالم الحديث

قواعد النشر في المجلّة

- تخضع الأبحاث التي ستنشر في المجلّة الى التحكيم العلمي.
- يحق لهيئة التحكيم بعد قراءة البحث المقترح للنشر: إما طلب تعديلات محدّدة من الباحث، أو رفض البحث، أو قبوله للنشر كما هو.
- تلتزم الأبحاث بالمعايير الأكاديمية المتعارف عليها للنشر مثل؛ ذكر المراجع والمصادر، والدّقة في كتابة الهوامش عند ذكر المرجع (كتاب أو مجلة أو مؤتمر). كما يجب ذكر اسم المؤلف كاملاً، ثم ذكر اسم المرجع كاملاً وعدد الأجزاء إذا وجدت، واسم الناشر، وتاريخ النشر (الطبعة) ومكانه، ورقم الصفحة.
- إذا كان المرجع موقعاً الكترونياً، يذكر اسم الموقع واسم صاحب الموضوع، وعنوان الموضوع، وتاريخ النشر إن وجد، ويُذكر رابط الموقع والموضوع على شبكة الإنترنت.
- ألا تتجاوز كلمات البحث الذي سينشر في ملف العدد 5000 الى 7000 كلمة.
- ألا يكون البحث المقدّم للنشر قد نشر سابقاً أو قدّم للنشر أو للتّحكيم في دورية أخرى في الوقت نفسه.
- أن يتضمّن البحث رؤية تحليليّة أو نقديّة للموضوع المقترح.
- ترفض المجلّة نشر أي بحث يتبيّن أنه اعتمد على مجرّد النقل والنسخ.
- هيئة التحرير غير ملزمة بإعادة الأبحاث التي لا تقبل للنشر الى أصحابها.
- المقالات التي تنشر تصبح ملكاً للمجلة يحقّ لها التصرّف بها من خلال إعادة نشرها في كتاب على سبيل المثال، أو بأي طريقة أخرى، مع الإشارة الى المؤلّف كمصدر للدراسة.
- ترتيب المقالات في المجلة يخضع لضرورات لها علاقة بمحور العدد، وليس بمكانة الباحث الأكاديمية أو العلمية.
- الآراء الواردة في الأبحاث المنشورة تعبّر عن رأي أصحابها ولا تلزم المجلّة بها.