ترجمات نسوية

[7]

النسوية والجنسانية

تحرير وتقديم: د. هالة كمال وآية سامي

ترجمة: د. عايدة سيف الدولة

سلسلة ترجمات نسوية

العدد ٧

النسوية والجنسانية

تحرير وتقديم: د. هالة كمال وآية سامي

ترجمة: د. عايدة سيف الدولة

مؤسسة المرأة والذاكرة

٢٠١٦

الكتاب: سلسلة ترجمات نسوية (٧)
العنوان: النسوية والجنسانية
تحرير وتقديم: هالة كمال وآية سامي
تصميم الغلاف: هبة حلمي
الإشراف العام: هالة كمال
الطبعة: الأولى ٢٠١٦
الناشر: مؤسسة المرأة والذاكرة
wmf@wmf.org.eg
www.wmf.org.eg

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٦/١٤٩٩٣
الترقيم الدولي: 978-977-5895-33-2
طباعة: بروموشن تيم

حقوق الترجمة والطبع والنشر محفوظة ©
بدعم من مؤسسة فورد

النسوية والجنسانية

تحرير وتقديم: د. هالة كمال وآية سامي

ترجمة: د. عايدة سيف الدولة

قائمة المحتويات

تصدير ٧

مقدمة: قراءات في الجنسانية من منظور نسوي — *هالة كمال وآية سامي* ٩

الجنسانية في النظرية والتاريخ

١. نظرية السياسات الجنسية — *كيت ميليت* ٢١

٢. اختراع الجنسانية — *جيفري ويكس* ٦٦

٣. مقاربات حول الجندر والجنسانية — *ستيفي جاكسون* ٩٥

٤. الهوية والجنسانية والتاريخ — *روث كاراس* ١١٥

٥. الجنسي والمقدس — *عبد الوهاب بوحديبة* ١٢١

النساء والجنسانية في سياقات شرق أوسطية

٦. الجنسانية كمجال للنزاع السياسي في الشرق الأوسط — *بينار إيلكاركان* ١٣٧

٧. التحدث والكتابة عن جنسانيتنا:
الفعاليات النسوية حول العذرية واختبارات فحص العذرية في تركيا — *عائشة غول التيناي* ١٥٢

٨. الجنسانية في المجتمع العربي المعاصر — *عبد الصمد الديالمي* ١٦٢

٩. عطايا المهبل — *نبيل القط* ١٨٤

مداخلات مصرية حول الجنسانية

١٠. الحركة النسائية والحقوق الجنسية للمرأة المصرية — *وصال عفيفي وحسام بهجت* ١٩١

١١. كيد النساء يغلب كيد الرجال: المبادلات والتكيف الاستراتيجي
في الحياة الإنجابية لنساء مصريات — *عايدة سيف الدولة وآمال عبد الهادي ونادية عبد الوهاب* ٢١٣

١٢. ناجيات ولسن ضحايا! — *أمل المهندس* ٢٦٠

١٣. التحرش الجنسي بين الحركة والحراك — *مزن حسن* ٢٦٤

١٤. استباحة النساء في المجال العام — *هند زكي وداليا عبد الحميد* ٢٦٦

تعريف بالمشاركات والمشاركين في الكتاب ٢٨٣

معجم المصطلحات (إنجليزي-عربي) ٢٨٩

شكر وامتنان ٢٩٥

تصدير

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة "ترجمات نسوية" الصادرة عن مؤسسة المرأة والذاكرة، وهي مؤسسة نسوية ثقافية تتبنى رسالة معرفية ترتكز على منظور النوع (الجندر) سعيا إلى الإسهام الفعال في إنتاج معرفة ونشر ثقافة بديلة حول النساء في مصر والمنطقة العربية. وفي إطار جهود "المرأة والذاكرة" في سبيل دعم مناهج البحث النسوي في العالم العربي، نسعى إلى إتاحة المعرفة الثقافية الصادرة في المؤسسات الأكاديمية الغربية من خلال نقلها إلى اللغة العربية بهدف التعريف بها وتشجيع التفاعل الفكري معها بالفهم والنقد والتطبيق والتفنيد. ونأمل بذلك في المساهمة في إنتاج معرفة نسوية تخلق تراكما علميا معرفيا في مجال الدراسات النسوية والجندرية وتطبيقاتها عبر التخصصات المتنوعة. ذلك إلى جانب وعينا بأهمية دور عملية الترجمة في حد ذاتها في صياغة المصطلحات والمفاهيم وإنتاج المعرفة باللغة العربية في مجال البحث النسوي ودراسات الجندر.

ويجيء هذا الكتاب من السلسلة بعنوان "النسوية والجنسانية"، من تحرير وتقديم هالة كمال وآية سامي. ويتضمن مجموعة من المقالات حول الجنسانية من منظور نسوي، تجمع بين النظرية والتحليل والتجربة الذاتية. وبالتالي جاءت المقالات في ثلاثة أجزاء. يتناول الجزء الأول دراسات نظرية ومقاربات منهجية حول الجنسانية. ويتضمن الجزء الثاني دراسات عن الجنسانية في سياقات معاصرة، مع التركيز على منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي. أما الجزء الثالث والأخير فيضم مجموعة من المقالات البارزة التي تناولت جوانب تمس حياة النساء المصريات تحديدا فيما يتعلق بالحقوق الجنسية وتجارب العنف الجنسي وتواجد النساء في المجال العام.

ونحن إذ نصدر هذا الكتاب ضمن سلسلة ترجمات نسوية، ونرى أهميته بالنسبة للمكتبة العربية عامة والمتخصصة في الدراسات النسوية والجندرية، فإننا نستشرف فيه أيضا إمكانيات استخدامه كمرجع دراسي في برامج الدراسات العليا في المؤسسات الأكاديمية العربية.

مؤسسة المرأة والذاكرة

يوليو ٢٠١٦

مقدمة
الجنسانية من منظور نسوي
هالة كمال وآية سامي

"الجنسانية" مصطلح يشير إلى خطاب يتجلى في العديد من التخصصات، ما بين علم النفس والطب والتاريخ والدراسات الدينية والعلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية والدراسات النسوية ودراسات الجندر، وغيرها. وتنطلق اختياراتنا للدراسات والمقالات التي يتضمنها هذا الكتاب من داخل الدراسات النسوية، بما تمثله من مساحة معرفية بينية تحتوي على خطابات متنوعة وتتقاطع مع تخصصات علمية وتوجهات فكرية عديدة وتحمل أجندة سياسية. ومن هنا جاء انتقاؤنا لمحتويات هذا الكتاب من منظور نسوي، بحيث تلقي سلسلة الدراسات والمقالات الموجودة هنا أضواء على الجنسانية كمفهوم ثقافي في الأساس وممارسات تتشكل اجتماعيا، وتتصادم مع سلطات المجتمع الاجتماعية والدينية والسياسية، مع تسليط الضوء تحديدا على تداعياتها على حياة النساء.

إن مصطلح "الجنسانية" (sexuality) يعود استخدامه كمفهوم ثقافي إلى كتاب ميشيل فوكو الرائد "مدخل إلى الجنسانية" (Michel Foucault, *An Introduction to Sexuality*) الذي صدر بالفرنسية في عام ١٩٧٦ قبل أن تتم ترجمته إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٧٨، ثم إلى لغات عديدة. وقد كان مدخل فوكو ثقافيا تاريخيا ركز فيه على تتبع خطاب الجنسانية وتجلياته من خلال علاقات القوى بين الرغبة الجنسية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، وتحديدا في أوروبا منذ صعود الطبقة البرجوازية وقيمها الفيكتورية المحافظة في القرن الثامن عشر وما تبعه من تقييد للتعبير عن الهوية والممارسات الجنسية في العصر الحديث وصاعدا.[١] ولكن الحديث عن الجنسانية لم يبدأ عند فوكو، فقد سبقته دراسات عديدة، تناولت جوانب متعددة تتصل بالهويات الجنسية والممارسات الجنسية والسياسات الجنسية، وإن لم تستخدم حينها مصطلحات "الجنسانية" أو "الجندر".

---

[١] Michel Foucault (1976), *The History of Sexuality*, Vol.1: An Introduction, trans. Robert Hurley, N.Y.: Pantheon Books, 1978, pp. 3-13.

الجنسانية (sexuality) مصطلح مشتق من الجنس (sex) ويشير بالتالي أساس إلى الذكورة والأنوثة، وتتنوع تعريفاته تبعا للمرجعية التي ينطلق منها، طبية كانت أو نفسية أو دينية أو ثقافية، وتبعا أيضا للمنظور الذي يتم تناوله منه، أي المنظور الاجتماعي أم التنموي أم السياسي أم النسوي أم الجندري، وهلم جرا. وتتصل الجنسانية بدورها بمفهوم الجندر (gender) الذي يشير إلى علاقات القوى القائمة على أساس الجنس. ومن التعريفات المباشرة للجنسانية والجندر ما يرد هنا في دراسة ستيفي جاكسون "مقاربات حول الجندر والجنسانية" إذ تقول: "استخدم مصطلح الجندر منذ أوائل السبعينيات ليشير إلى المنظومة الثقافية التي تشكل الأنوثة والذكورة في مقابل الفروق البيولوجية بين الجنسين. وفي العادة يتضمن مفهوم الجنسانية الهويات والرغبات والممارسات الحسية باعتبارها مفهوما مميزا ومغايرا للجندر وإن كان مرتبطا به. والمفهومان، الجندر والجنسانية، ينطلقان من مفهوم الجنس" (ستيفي جاكسون، ٩٥). وبالتالي تركز ستيفي جاكسون على عدم تعبير الجندر أو الجنسانية عن سمات بيولوجية ثابتة، وإنما ينطلقان من الاختلاف البيولوجي ليتشكل كل منهما اجتماعيا وثقافيا، مع ارتباط الجنسانية بالجسد، بينما يستند الجندر إلى علاقات القوى على أساس الجنس وينعكس على الأدوار الاجتماعية. ويتفق جيفري ويكس بشأن دور المجتمع في تشكيل الجنسانية باعتبارها هوية وممارسة وأسلوب حياة، مؤكدا بدوره على أن "الجنسانية ليست معطى، بل نتاجا لعمليات من التفاوض والصراع والفعل الإنساني" (جيفري ويكس، ص٧٤). أما التعريف الأشمل للجنسانية والذي يرد على صفحات هذا الكتاب فهو الوارد في دراسة وصال عفيفي وحسام بهجت، إذ يعرفان الجنسانية بوصفها مصطلحا يشير إلى "كافة المشاعر والخبرات المتصلة بالجسد والحياة الجنسية وتشكل بالتالي مكونا أساسيا في كيان النساء والرجال. والجنسانية تمثل تفاعلا بين العقل والجسد وتتشكل نتيجة تفاعلات متشابكة بين العوامل البيولوجية والنفسية والقيم الدينية والمعتقدات الثقافية والوسط الاجتماعي المحيط" (وصال عفيفي وحسام بهجت، ص١٩١).

وفيما يتصل بعلاقة الجندر بالجنسانية، من منطلق الجنس الذي يولد به المرء، والتجارب التي تحدد الميول الجنسية، والهوية التي تتبناها الذات الفردية، وأخيرا أدوات التعبير عن تلك الذات في الصورة التي يتبناها ويعكسها وأشكال السلوك التي يمارسها، فإننا نجد الفرد، رجلا كان أم امرأة، يحمل جوانب أربعة، وهي الجانب البيولوجي، الميل الجنسي، الهوية الجندرية، والتعبير الجندري عن تلك الهوية. فمن حيث الجانب البيولوجي، يولد البشر حاملين أعضاء جنسية إما مذكرة أو مؤنثة أو مخنثة (أي تحمل سمات تجمع بين الذكورة والأنوثة). وتتنوع

ميولهم الجنسية، ما بين غيريّ الجنسانية، ومثليّ الجنسانية وثنائي الجنسانية. أما من حيث الهوية الجندرية، فأكثرها انتشارا هوية الرجل وهوية المرأة، مع وجود من يحملون هويات أخرى غير نمطية، كهوية الكوير (queer) أو المتحولين جنسيا (transsexual). وأخيرا فإن هذا المزيج الذي يجمع بين البيولوجيا والميل الجنسي والهوية يعبر عن نفسه من خلال معايير وأنماط الأنوثة أو الذكورة أو ما بينهما. وهي الجوانب التي تنبع من الجسد وتتشكل اجتماعيا وتتجلى في الممارسات اليومية. هذا ويركز المنظور النسوي على وضع النساء في تلك المنظومة، كما تضفي الأيديولوجيا النسوية بعدا سياسيا بالاشتباك مع المؤسسات الاجتماعية والسياسية وتدخلات السلطة الحاكمة في حياة وأجساد النساء. وكما تخبرنا ستيفي جاكسون، فلقد "كانت قضية الجسد دائما مطروحة، بشكل ما أو بآخر في نقاش النسويات حول الجندر والجنسانية، بل وأصبح الجسد هو الساحة التي يدور عليها ذلك الجدل" (ستيفي جاكسون، ص١٠٩).

وإذا تأملنا تلك المنظومة من منظور نسوي، فإننا نرى انعكاس جوانبها على كثير من تجارب النساء في الحياة اليومية بمجالها العام والخاص، فمسألة التحرش على سبيل المثال، والتي بلغت مستويات الظاهرة الاجتماعية (ولم تعد تقتصر على حالات فردية) في مجتمع كمجتمعنا المصري، تتجسد فيها الجنسانية والجندر والنسوية من حيث الجنس والجسد والهوية والسلطة. فطرفا حالة التحرش يكونان في العادة ذكرا وأنثى على المستوى البيولوجي، وفي سياق هيمنة نموذج الميل الجنسي الغيري، مع تبني الذكر معايير الذكورة التقليدية بما فيها من استعراض للقوة بل وممارسة للعنف الجسدي ضد جسد أنثوي. ولا تنتشر ممارسة ذات طابع جنسي كالتحرش دون وجود مؤسسات اجتماعية يسودها خلل في علاقات القوى بين الجنسين، لصالح الرجل وعلى حساب المرأة، وتلقى تلك الممارسة تشجيعا ثقافيا ومجتمعيا بإعلاء نمط الذكورة التي تتسم بالقوة والعنف الجسدي من جانب، والميل دوما إلى إدانة المرأة الضحية/الناجية من جانب آخر، وبالتالي التساهل القانوني مع العنف الجنسي وعدم فرض تشريعات تجرم تلك الممارسة باعتبارها انتهاكا لحقوق المواطنة والإنسان.

ولا تقتصر تجليات الجنسانية على ممارسات مجتمعية كالتحرش، وإنما تتعدد سياقاتها التي تتمحور في معظمها حول جسد المرأة، أي انتهاك هذا الجسد وممارسة العنف الجنسي ضده. وتتمثل تلك الممارسات، كما تكشف لنا صفحات هذا الكتاب، في ممارسات مجتمعية تحتل مساحات ملتبسة بين الخاص والعام، تستهدف أجساد النساء تحديدا، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: ختان الإناث أو التشويه الجنسي للإناث، كشوف العذرية والدخلة البلدي، التحرش والعنف الجنسي في المجال العام، قرار الحمل والإجهاض والصحة الجنسية

والإنجابية، الدعارة وجرائم الشرف، وغيرها من مساحات الحياة الجنسية التي يتداخل فيها العام بالخاص، وتخضع فيها الجنسانية لأدوات الضبط الاجتماعي وممارسات السلطة السياسية. وهكذا تضفي الأيديولوجيا النسوية على الجنسانية بعدا سياسيا مباشرا بتحويلها إلى مجال للنزاع السياسي، تكشف فيه النساء عن الخطاب التمييزي ضد النساء وممارساته الاجتماعية ومواقفه التشريعية. فلا تقتصر الجنسانية من المنظور النسوي على قضايا الذات والهوية والميل الجنسي والحالة النفسجنسية، وإنما تنتقل بها إلى مساحات العمل النسوي في مواجهة الممارسات المجتمعية والسياسية القائمة على الظلم والتمييز ضد النساء، والتحكم في جسد المرأة وحرمانها من حقوقها في صحة جنسية وجسد آمن وحياة عادلة. وأخيرا فإن الجنسانية من المنظور النسوي هي قضية سياسية حقوقية تنطلق من المقولة النسوية السرمدية: إن التجربة الشخصية هي قضية سياسية.

هذا الكتاب

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة "ترجمات نسوية" التي تسعى إلى ترجمة أهم الدراسات المؤسسة للتخصصات المعرفية المتنوعة من منظور نسوي. وتتضمن أعداد هذه السلسلة السابقة ما يلي: **نحو دراسة النوع في العلوم السياسية**، تحرير وتقديم ميرفت حاتم وترجمة شهرت العالم (٢٠١٠)، **النسوية والدراسات الدينية**، تحرير وتقديم أميمة أبوبكر وترجمة رندة أبوبكر (٢٠١٠)، **النسوية والدراسات التاريخية**، تحرير وتقديم هدى الصدة وترجمة عبير عباس (٢٠١٥)، **دراسة النوع والعلوم الاجتماعية**، تحرير وتقديم هانيا شلقامي وترجمة سهام عبد السلام (٢٠١٥)، **النقد الأدبي النسوي**، تحرير وتقديم وترجمة هالة كمال (٢٠١٥)، **النساء والتحليل النفسي**، تحرير وتقديم عفاف محفوظ وترجمة عايدة سيف الدولة (٢٠١٦). وينطلق هذا الكتاب، **النسوية والجنسانية**، من قناعتنا بأهمية فهم مصطلح الجنسانية في سياق الدراسات النسوية والجندرية، وذلك بالجمع بين المعرفة النظرية والتاريخية، وتجلياتها في سياقات معاصرة قريبة منا ثقافيا، وهو ما قمنا بترجمته هنا من اللغة الإنجليزية. كذلك رأينا أن نجمع في هذا الكتاب أبرز الدراسات والمقالات التي تتناول الواقع المصري وسبق نشرها هنا وهناك، ما بين مجلات أجنبية ومجلات مصرية وصحف مصرية ومواقع إلكترونية. وهكذا نرى في هذا الكتاب مرجعا يضم دراسات نظرية ونماذج تطبيقية وتجارب مصرية، قسمناها إلى ثلاثة أجزاء تتجمع بين دراسات رائدة في السياسات الجنسية والجنسانية والجندر، وأخرى في سياق منطقة الشرق الأوسط بثقافاتها المتقاربة ممثلة في إيران

وتركيا والعالم العربي، بينما أفردنا الجزء الأخير لمداخلات النسويات المصريات المعاصرات حول الجنسانية.

يبدأ القسم الأول من الكتاب بمقالة كيت ميليت "نظرية السياسات الجنسية" التي تتناول مفهومي الجنس والجندر بالتفصيل، ثم تنتقل إلى كلمة 'سياسات' ومعناها وتعريفاتها على أساس العرق والطبقة والطائفة والجنس، وتفرد لهذا بعض المساحة. بعد ذلك تتناول المؤلفة فكرة السياسات الجنسية من خلال عدة محاور منها الأيديولوجية والبيولوجية والاجتماعية وكذلك الطبقة والاقتصاد والتعليم ثم العنف والأنثروبولوجيا والتي تناولت فيها الأسطورة والدين، وأخيرا تناولتها من الجانب النفسي.

تلي هذا مقالة جيفيري ويكس "اختراع الجنسانية" والتي يبدأها باستعراض تاريخ مفهوم الجنسانية ثم يذهب إلى دراسة ما يقال عنه 'جنسي' والحياة الجنسية بأنماطها، من نظام الأسرة والزواج إلى ما غير ذلك. ثم يسأل ثلاثة أسئلة يسعى إلى الرد عليها في مقالته وهي: التشكل الاجتماعي للجنسانية وكيف تؤثر فيها كل من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والأسباب وراء اكتساب الجنسانية الدلالة التنظيمية والرمزية التي اكتسبتها في الثقافة الغربية، والعلاقة بين الجنس والسلطة وكيفية تأثير الطبقة والجندر والعرق على هذه العلاقة.

ثم تأتي مقالة ستيفي جاكسون "مقاربات حول الجندر والجنسانية" التي تشتبك مع تعريف مفاهيم 'الجندر' و'الجنسانية' و'الجنس'، موضحة الارتباك اللغوي الذي يجمع بين تعريف كل من هذه المفاهيم. وتُرجِع المؤلفة هذا الارتباك إلى الأبوية والغيرية الجنسية، وتقول إن على النسويات كسر السلسلة الأبوية الرابطة بين هذه المفاهيم، كما تقترح خطوات للقيام بهذا. ثم تذهب بعد ذلك إلى التنظير حول المصطلحات الثلاثة، شارحة مفهوم الجندر، ثم البحث في التمييز بينه وبين مفهوم الجنس، وكذلك بينه وبين مفهوم الجنسانية، ثم تتناول المثلية وتجاوز الجندر والجسد.

بعد ذلك تأتي مقالة روث مازو كاراس "الهوية والجنسانية والتاريخ" التي تشتبك فيها مع بعض كتابات ثيو فان دير مير وكارلا فريكيرو وميشيل فوكو عن الجنسانية. وتشتبك بالأخص مع آرائهم المتعلقة بتاريخ الجنسانية. حيث تجد المؤلفة أنه بينما يرى منظرون وجود تحول حديث نسبي أدى إلى ظهور الجنسانية، مع كون تاريخها مهما، إلا أن هناك خطابات تصف الجنسانية في القرون الوسطى وعصور ما قبل الحداثة.

وفي خاتمة القسم الأول من الكتاب، تأتي مقالة عبد الوهاب بوحديبة "الجنسي والمقدس" ليتناول الجنسانية في الإسلام. حيث يستعرض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتعلق بالجنسانية ويُنظِّر ليس فقط لوجود الجنسانية في الإسلام بل وتمتعها بموقع مميز فيه أيضا، ويصل بنهاية المقالة إلى قدسية الجنسانية في الإسلام. وتتناول المقالة الجنسانية من جانب الممارسة الحسية الممتعة بين الزوج والزوجة ومنع إيذاء الوظائف الجنسية للنفس أو الغير. هذا ويتطرق بوحديبة بإيجاز إلى بعض النصوص والتفسيرات في اليهودية والمسيحية أيضاً والتي تتناول الجنسانية هي الأخرى.

يبدأ القسم الثاني من الكتاب بمقالة "الجنسانية كمجال للنزاع السياسي في الشرق الأوسط" لبينار إيلكاركان، والتي تناقش نظرة الشرق والغرب إلى المثلية الجنسية وقضايا الجنسانية والمساواة في الجندر. ثم تعرض لكون هذه القضايا في الشرق الأوسط محل جدال سياسي وقانوني. ثم تعرض لعمل منظمات المجتمع المدني الدؤوب في الشرق الأوسط للدعوة للحقوق الجنسية والجسدية ومناهضة الممارسات التقليدية، مع الإشارة إلى أن الغرب يلصق هذه الممارسات بالإسلام. ثم تعرض رأي اليمين المحافظ في العالم، خاصة في الغرب، في قضايا الجنسانية لتخلص إلى كون الجنسانية مجالا للنزاع السياسي على الساحة العالمية. كما تعرض الخط الزمني لمؤتمرات مختلفة موضحة كيف تحالفت الدول الإسلامية والمسيحية ضد الحقوق الجنسية عبرها، ثم تعرض أخيرا السياق المتغير في الشرق الأوسط.

تأتي بعد ذلك مقالة "التحدث والكتابة عن جنسانيتنا" لعائشة غول ألتيناي لتتحدث عن فحوص العذرية في تركيا والفعاليات النسوية حول هذه القضية. تبدأ المقالة بالحديث عن بداية انخراط عائشة ألتيناي في العمل النسوي وعن اشتباكها مع قضايا العذرية والجنسانية. ثم تنتقل إلى الحديث عن العذرية وعن فحوص العذرية الإجبارية التي تخضع لها النساء في تركيا في حالات معينة سردتها الكاتبة، ثم تلفت النظر إلى كون هذه الفحوص اعتداء من الدولة ومن المجتمع على أجساد النساء. بعد ذلك، تتحدث عن جماعة نسائية أسستها هي وأخريات نظمن من خلالها لقاءات وفعاليات اختصت بعضها بقضية العذرية واختبار العذرية ومدى تأثيرها على هوية النساء الذاتية وجنسانيتهن، كما تتعرض أيضا إلى قضايا مثل الشرف والتحرش.

تلي هذا مقالة عبد الصمد الديالمي "الجنسانية في المجتمع العربي المعاصر" والتي تبدأ بمناقشة إشكالية تعريف الجنسانية وقصور تعريف الجنس في الخطاب العربي المعاصر. ونظرا

لتشعب قضايا الجنسانية، فإن الكاتب يقرر اقتصار التناول على البنية العربية للهويات الجنسية، والتطورات الأخيرة للأطر الاجتماعية - من أشكال الزواج الجديدة ومعدلات الدعارة وجنسانية ما بعد الزواج - في سبيل جنسانية عربية جديدة، كما يركز على بعض المشكلات الاجتماعية المتعلقة بالجنس لجرائم الشرف والاضطرابات الجنسية والأمراض المنقولة جنسيا.

وفي نهاية الجزء الثاني تأتي مقالة "عطايا المهبل" وفيها يحاول نبيل القط أن يؤسس فرضية جديدة يرد بها على فرضية فرويد عن 'حسد القضيب'، وهي فرضية 'حسد المهبل'، فيقول إن الأعضاء الجنسية الأنثوية محمية داخل الجسم بينما الأعضاء الجنسية الذكرية متدلية معرضة للخطر والأذى. فيتناول الكاتب تكوين الأعضاء الجنسية ومزايا المهبل في مقابل القضيب، سواء في تعددية المتعة أو تنوع الإمكانيات الوظيفية. ويخلص إلى أن الاعتداءات المختلفة على المهبل (من ختان وتحرش واغتصاب) هي دلائل حسد لدى الذكور تجاه المهبل، مستدلا بذلك على أن نسبة المتحولات جنسيا (من ذكور إلى إناث) هي ثلاثة أضعاف نسبة المتحولين جنسيا (من إناث إلى ذكور).

يبدأ الجزء الثالث من الكتاب بمقالة "الحركة النسائية والحقوق الجنسية للمرأة المصرية" لوصال عفيفي وحسام بهجت، فيستهلان الدراسة بالحديث عن الحقوق الجنسية للنساء المصريات كحق لم يحصل على قدر كافٍ من الاهتمام بالمقارنة بباقي الحقوق التي ناضلت لأجلها مجموعات نسوية مختلفة على مدار السنين. ثم تناقش المقالة مدى أهمية الحقوق الجنسية في المقام الأول ثم تعرض الحركة النسائية المصرية منذ بداية القرن العشرين مقسمة إياها إلى عدة فترات: من بداية القرن العشرين إلى منتصفه، ثم فترة الخمسينيات والستينيات، ثم السبعينيات وما بعدها، وأخيرا التسعينيات وما بعدها. وتنتهي المقالة بالدعوة إلى أجندة نسوية للحقوق الجنسية.

تتبع هذه المقالة دراسة اشتركت في كتابتها عايدة سيف الدولة وآمال عبد الهادي ونادية عبد الوهاب بعنوان "كيد النساء يغلب كيد الرجال" والتي تتناول الحقوق الإنجابية للنساء المصريات ونتائج بحث أجرته المؤلفات الثلاثة فتوصّلن إلى وجود قيم مشتركة تتجاوز الفوارق الجغرافية والثقافية لدى النساء في مختلف المجتمعات المصرية. وتتناول الدراسة مفهوم الحقوق الإنجابية أولا ثم تذهب إلى دراسة الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقانوني والبنية الدينية والثقافية للجندر والسلطة ثم تنتقل إلى خدمات الصحة والصحة الإنجابية. بعد ذلك تتعرض لمنهجية ومواقع البحث الذي تناول الاستماع إلى نساء مصريات حول

موضوعات كختان الإناث والزواج والعلاقات الجنسية والخلافات الزوجية والطلاق والعمل خارج المنزل والأمومة والاختيارات الإنجابية ومنع الحمل والإجهاض والعنف الزوجي.

يعقب تلك الدراسة مقالة أمل المهندس "ناجيات ولسن ضحايا" التي تعارض فيها استخدام لفظ 'ضحايا' في وصف الناجيات من جرائم العنف الجنسي لما تحمله الكلمة من موقف ذكوري. وتقوم الكاتبة بالإشارة إلى العملية البدنية والنفسية التي تمر الناجيات بها منذ لحظة وقوع الجرم وحتى عملية التعافي التي تحدث بعدها. كما تؤكد أن الجرائم الجنسية جرائم عنف قد تترك أثرا يُذكِّر الناجية بما تعرضت له، وأن المجتمع والإعلام يتعامل مع هذه الجرائم كونها جنسية وليست جرائم عنف. ثم تعرض المقالة العوار القانون المصري فيما يخص هذه الجرائم ورد فعل المجتمع المتباين بين المعتدي كدولة أو المعتدي كفرد من المجتمع، مشيرة إلى الظرف السياسي وتأثيره في التعتيم على جرائم العنف الجنسي.

ثم تتناول مزن حسن في مقالتها "التحرش الجنسي بين الحركة والحراك" قضية التحرش الجنسي، فتبدأ بإلقاء الضوء على تاريخ دخول القضية في حيز النقاش، فتعرض دخوله على استحياء في عام ٢٠٠٥، لتصل إلى ما شهدناه بعد ثورة يناير ٢٠١١ من حراك نسوي يتم بأشكال مختلفة في سبيل القضاء على التحرش الجنسي. وتشير الكاتبة إلى أن التحرش الجنسي يضر بتواجد النساء في المجال العام بأمان وسلامة. كما تعرض أشكال الحراك النسوي الذي يشتبك مع القضية، والتي قسمتها إلى ثلاثة أشكال. وتختم الكاتبة مقالتها بالتأكيد على أن دعم المجموعات المناهضة للتحرش الجنسي وسن قوانين رادعة ضد المعتدين سيؤدي إلى القضاء على التحرش الجنسي كما سيدعم وجود حركة نسوية قائمة على احتياجات المواطنات.

ونختتم الكتاب بمقالة هند زكي وداليا عبد الحميد "استباحة النساء في المجال العام" (وقد سبق نشرها في جزأين) والتي تتناول الوضع الحالي فيما يخص العنف الجنسي ضد النساء في مصر. وتبدأ المقالة بتعريف العنف الجنسي وبيان تجلياته في الواقع المصري، وتحاول الكاتبتان رصد علاقة العنف المجتمعي والعنف المؤسسي وعلاقة المجال الخاص بالمجال العام، وتحصين المجتمع لمرتكبي جرائم العنف الجنسي. ثم تتناول الدراسة الحركة المقاومة للعنف الجنسي ما قبل الثورة وما بعدها، وتطرح إشكالية طبيعة هذه الحركة كجزء من الخطاب والحراك الثوري والإشكالية المتعلقة بقدرة هذه الحركة على الاستمرار.

وهكذا يجمع هذا الكتاب دراسات نظرية ومقالات تعبر عن تجارب حول الجنسانية على مستوى العالم، مع تسليط الضوء على تجليات الجنسانية في الشرق الأوسط والمنطقة

العربية، والتركيز على التجربة المصرية. ومن هنا يضم هذا الكتاب دراسات ومقالات سبق نشرها متفرقة، فقمنا بجمعها هنا مع ترجمة ما صدر منها باللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية جنبا إلى جنب المقالات التي سبق نشرها حول الجنسانية باللغة العربية. وتعبر الدراسات والمقالات التي تم اختيارها في هذا الكتاب، بدرجة ما، عن التنوع القائم في مفهوم الجنسانية وخطاباتها، مع اتفاقها جميعا على كون الجنسانية تتشكل اجتماعيا، وانطلاقها من موقف يتبنى العدالة الجندرية إن لم يكن الأيديولوجيا النسوية.

الجنسانية في النظرية والتاريخ

نظرية السياسات الجنسية*

كيت ميليت

إن حالات الوصف الجنسي الثلاث التي بحثنا فيها حتى الآن جديرة بالملاحظة بسبب الحيز الكبير الذي احتلته مسألة الصعود والسلطة في كل منها. لا يمكن القول بأن الجماع يحدث في فراغ، فرغم كونه يبدو في حد ذاته نشاطا بيولوجيا وجسديا، إلا أن موقعه عميق في السياق الأوسع للشئون الإنسانية بحيث يمكن اعتباره عالما مصغرا لمختلف المواقف والقيم الخاصة بثقافة بعينها. وضمن أمور أخرى يمكن أن يمثل نموذجا للسياسات الجنسية على المستوى الفردي أو الشخصي.

لكن الانتقال من مساحات الحميمية إلى الساحة الأوسع للسياق السياسي هو بالطبع خطوة كبيرة. فعندما نطرح مصطلح "السياسات الجنسية" يجب أولا أن نجاوب على سؤال يفرض نفسه "هل يمكن النظر إلى العلاقة بين الجنسين في ضوء السياسة من الأساس؟" وتعتمد الإجابة على كيفية تعريفنا لكلمة السياسات (politics).[1] إن هذا المقال لا يعرّف السياسة باعتبارها ذلك العالم الضيق والمقتصر على الاجتماعات والرؤساء والأحزاب، بل المقصود بمصطلح "السياسات" هو علاقات القوى والترتيبات التي تستخدمها جماعة للتحكم في جماعة أخرى. ويمكن أن نضيف بين قوسين أنه، رغم إمكانية اعتبار السياسة الفضلى هي تنظيم الحياة الإنسانية حول مبادئ ملائمة ومنطقية، بحيث يمكن إلغاء فكرة السلطة التي يمارسها البعض على الآخر، إلا أنه يجب علينا أن نعترف أن ذلك لا يعكس السياسة كما نعرفها، وأن هذا هو الأمر الذي يجب أن نتناوله.

والعرض التالي، والذي يمكن أن نصفه بأنه "ملاحظات نحو نظرية الأبوية"، سيسعى إلى إثبات أن الجنس هو حالة ذات تبعات سياسية. وحيث أن هذا جهد أولي، فإنه لابد وأن يكون مؤقتا وغير

---

* Kate Millet, 1969. "Theory of Sexual Politics", *Sexual Politics*, Kate Millet, University of Illinois Press, 2000, pp. 23-58.

[1] التعريف الرابع في قاموس التراث الأمريكي هو الأقرب إلى حد كبير: "أساليب أو تكتيكات ذات صلة بإدارة دولة أو حكومة" (*American Heritage Dictionary*, New York: American Heritage and Houghton Mifflin, 1996). ويمكننا أن نمد هذا التعريف ليشمل حزمة من الحيل التي تستهدف الحفاظ على نظام ما. وإذا اعتبرنا الأبوية مؤسسة استقرت باستخدام مثل هذه الآليات للسيطرة، يصبح لدينا تعريف عملي لمفهوم السياسة الوارد في هذا المقال.

كامل. وحيث أن النية هي تقديم وصف عام فإن الأطروحات لابد وأن تكون عامة، كما لابد وأن نتجاهل الاستثناءات، كما سوف تتقاطع العناوين، التي بدورها سوف تتسم بالعشوائية.

نذكر هنا كلمة "السياسات" حين نتحدث عن الجنسين. أولا، لأن مثل هذه الكلمة مفيدة في تحديد الطبيعة الحقيقية لوضعهما النسبي والتاريخي وفي الوقت الحاضر. ومن المناسب، بل ومن الضروري في الوقت الحالي، أن نبتكر علم نفس وفلسفة أفضل لعلاقات القوى تتجاوز الإطار النظري البسيط المطروح في السياسات الرسمية التقليدية. بل قد يكون من الضروري أن نولي بعض الانتباه إلى وضع نظرية سياسية تتعامل مع موازين القوى على أسس أقل تقليدية من تلك التي اعتدناها.[٢] لذلك فقد وجدت أنه من المهم أن نعرفها على أساس الاتصال الشخصي والتفاعل ما بين الأفراد في جماعات محددة وواضحة المعالم: الأعراق والطبقات والطوائف والجنس. ذلك أنه تحديدا بسبب غياب تمثيل بعض الجماعات في عدد من الهياكل السياسية المعترف بها، يبقى وضعها ثابتا وقمعها مستمرا.

ففي أمريكا أجبرتنا الأحداث الأخيرة على الاعتراف أخيرا بأن العلاقة بين الأعراق هي بالفعل علاقة سياسية تشمل التحكم العام لجماعة محددة بالميلاد، في جماعة أخرى محددة أيضا بالميلاد. صحيح أن ظاهرة الجماعات التي تسيطر بحكم الميلاد تخبو سريعا، ولكن مع ذلك تبقى هناك منظومة شديدة القدم والعالمية لهيمنة مجموعة ما على أخرى بحكم ميلادها، وهي المنظومة السائدة في مجال الجنس. وقد أقنعتنا دراسة العنصرية بوجود علاقة سياسية فعلية بين الأعراق تكرس سلسلة من الظروف القمعية، حيث لا تحظى الجماعة الأدنى على الإنصاف اللازم من خلال المؤسسات السياسية القائمة، ومن ثم تُمنع من تنظيم نفسها في أشكال النضال والمعارضة السياسية التقليدية. وبنفس الطريقة تقريبا فإن فحصا موضوعيا لمنظومة العلاقات الجنسية يوضح أن الوضع بين الجنسين الآن وعبر التاريخ شبيه بتلك الحالة التي وصفها ماكس فيبر Max Weber بأنه وضع سيادة أي علاقة من الهيمنة والامتثال.[٣] الأمر الذي يظل بدون دراسة، بل وغير

---

[٢] يرجع الفضل هنا إلى رونالد سامسون لبحثه النابه عن العلاقة بين هياكل السلطة الرسمية وبين الأسرة، وتحليله لكيفية إفساد السلطة للعلاقات الإنسانية الأساسية في كتابه عن علم نفس السلطة: (Ronald V. Samson, *The Psychology of Power*, New York: Random House, 1968).

[٣] "السيطرة بالمعنى العام جدا للسلطة، أي إمكانية فرض رغبة الشخص على سلوك أشخاص آخرين، يمكن أن تتخذ أشكالا شديدة التباين" في هذه الفقرة المحورية من المجتمع يركز فيبر على وجه الخصوص على شكلين: التحكم من خلال السلطة الاجتماعية ("الأبوية، القضاء، الملكية") والتحكم من خلال القدرة الاقتصادية. في

معترف به في كثير من الأحوال (رغم اتخاذه شكلا مؤسسيا) في نظامنا الاجتماعي هو الأولوية المكتسبة بالميلاد والتي تسمح للذكور بالتحكم في النساء. من خلال هذا النظام تحقق شكل مبتكر من "الاستعمار الداخلي"، وهو شكل يميل إلى أن يكون أكثر فاعلية ودقة من أي شكل من أشكال التمييز، وأكثر صرامة من التقسيم الطبقي، وأكثر انسجاما في ذاته وبالتأكيد أكثر ديمومة. وبغض النظر عن تواري ظهوره في الوقت الحالي، إلا أن الهيمنة الجنسية تسود رغم ذلك باعتبارها أكثر الأيديولوجيات انتشارا في ثقافتنا، إذ تطرح مفهوم السلطة باعتباره لب كينونتها.

الأمر كذلك لأن مجتمعنا، مثل كل الحضارات التاريخية، مجتمع أبوي.[٤] وتتضح هذه الحقيقة فورا إذا تذكرنا أن الجيش والصناعة والتكنولوجيا والجامعات والعلوم والمناصب السياسية والمالية، أي باختصار كل مجالات السلطة في المجتمع، بما في ذلك سلطة الشرطة القمعية، تقع كلها في أيد الذكور. وحيث أن جوهر السياسة هو السلطة، فإن إدراكنا هذا لا يخلو من أثر. وكل ما تبقى من سلطات ما وراء الطبيعة، ورجال الدين و"قساوسته"، بالاشتراك مع الأخلاقيات والقيم والفلسفة وفنون ثقافتنا، أي الحضارة ذاتها، كما أشار تي إس إليوت T.S. Elliot ذات مرة، هي كلها من صناعة الذكور.

فإذا اعتبرنا أن الحكومة الأبوية هي المؤسسة التي بواسطتها يتحكم نصف السكان من الذكور في نصف السكان من الإناث، سوف يبدو أن مبادئ الأبوية تنقسم إلى عنصرين: الذكور سوف يتحكمون في الإناث، وكبار السن من الذكور سوف يتحكمون في الذكور الأصغر منهم سنا. ومع ذلك، ومثلما هو الحال في أية مؤسسة بشرية، كثيرا ما توجد مسافة ما بين الواقع والمثالي، أي توجد تناقضات واستثناءات داخل هذا النظام. فعلى حين نجد أن الأبوية كمؤسسة هي بمثابة عنصر

الأبوية، مثلما في أشكال أخرى من الهيمنة "يصبح التحكم في السلع الاقتصادية، أي السلطة الاقتصادية، نتيجة للهيمنة إضافة إلى كونه أحد أدواتها الهامة". وهي فقرة مقتبسة من ترجمة كل من ماكس راينشتين (Max Rheinstein) وإدوارد شيل (Edward Shil) لأجزاء من كتاب ماكس فيبر "الاقتصاد والمجتمع" (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*) والذي صدر بالإنجليزية بعنوان (*Max Weber on Law in Economy and Society*, New York: Simon And Schuster 1967, pp. 323-24).

[٤] بحسب علمنا لا توجد مجتمعات أمومية في الوقت الحاضر. السلالة الأمومية، التي قد تكون أحد بقايا مرحلة انتقالية في النظام الأمومي، كما يرى بعض علماء الأنثروبولجيا، لا تمثل استثناء عن الحكم الأبوي، بل تمارس السلطة التي يملكها الذكور من خلال سلالة الأنثى، على سبيل المثال العلاقة الخاصة في بعض المجتمعات بين الرجل وابن شقيقته.

اجتماعي ثابت وذي جذور عميقة بحيث تتخلل كافة الأشكال السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأخرى، سواء كانت الطائفة أو الطبقة، الإقطاع أو البيروقراطية، مثلما تتخلل كل الأديان الكبرى، إلا أنها شهدت أيضا تباينات كبيرة عبر التاريخ والمكان. ففي ظل الديمقراطية،[٥] على سبيل المثال، قلما تولت الإناث مناصب، وحين فعلن (مثلما يحدث الآن) فبأعداد صغيرة للغاية حتى أنها لا ترقى إلى التمثيل الرمزي. ومن ناحية أخرى، نجد أن الأرستقراطية، ومع تأكيدها على السمات السحرية والجذابة للسلالة وصلة الدم، قد تسمح أحيانا للنساء بامتلاك السلطة. أما مبدأ الحكم بواسطة الذكور الأكبر سنا فكثيرا ما يتم تجاوزه. فإذا وضعنا في الاعتبار التباين ودرجات الأبوية –على سبيل المثال بين السعودية والسويد، أو إندونيسيا والصين الحمراء- فسوف يتضح لنا أن نظامنا الخاص في الولايات المتحدة وأوروبا تبدل وأصبح أكثر وهنا وضعفا بسبب الإصلاحات والتي سيتم تناولها في الفصل التالي. وفيما يلي مظاهر الأبوية.

أولا: أيديولوجياً

لاحظت هانا أرندت Hannah Arendt أن الحكومة تستند إلى السلطة إما مدعومة، بالتوافق عليها، أو مفروضة، بواسطة العنف.[٦] وما يحدث في الحالة الأولى هو التكيف مع الأيديولوجية، فنرى السياسات الجنسية تحقق التوافق من خلال "التكيف الاجتماعي" لكل جنس مع النظم السياسية الأساسية للأبوية، سواء من حيث المزاج (temperament) أو الدور (role) أو المكانة (status). أما فيما يخص المكانة، فإن انتشار التوافق الضمني العام على تفوق الذكور يضمن المكانة المتميزة للذكور والأدنى للإناث. أما العنصر الأول، أي المزاج، فيشير إلى تكوين الشخصية الإنسانية بحسب مسارات نمطية محددة لكل فئة جنسية (مزاج ذكوري وأنثوي)، بناء على احتياجات وقيم الجماعة المهيمنة وما يفتخر به أفرادها وما يجدونه ملائما في التعامل مع الجماعة الأدنى، من حيث العدوانية والذكاء والقوة لدى الذكر، والسلبية والجهل والطاعة والعفة وقلة الحيلة لدى الأنثى. ويكتمل ذلك بعنصر آخر هو الدور المقرر لكل جنس. ففيما يتعلق بالأنشطة المختلفة، يوكل للأنثى أدوار الخدمة المنزلية ورعاية الأطفال، أما باقي الإنجازات والاهتمامات والطموحات البشرية فموكلة للذكر. ويسعى الدور

---

[٥] في الديمقراطية الراديكالية، بالطبع، لا مجال للأبوية. سوف نجد دلائل على الرضا العام بنظام ديمقراطي غير كامل ممثلة في ندرة شغل النساء لمراكز السلطة في "الديمقراطيات" الحديثة.

[٦] Hannah Arendt, "Speculations on Violence," *The New York Review of Books*, 12:4, 27 February 1969, p. 24.

المحدد الموكل للأنثى إلى اقتصار خبرتها على ما هو بيولوجي، لذلك فإن كل ما يمكن أن نصفه بأنه إنساني خاص بالبشر موكل إلى حد كبير إلى الذكر (مع أن الحيوانات أيضا تنجب وترعى صغارها بطريقتها). وبالطبع تعتمد المكانة التي يتمتع بها المرء على المهام الموكلة لكل طرف. فإذا أردنا تحليل العناصر الثلاثة معا، يمكننا اعتبار المكانة هي العنصر السياسي، والدور باعتباره العنصر الاجتماعي، والمزاج باعتباره العنصر النفسي. إلا أنه من المؤكد أن كلا من تلك العناصر يعتمد على الآخر ويشكلون سلسلة، فمن يتمتعون بالمكانة الأعلى يميلون إلى لعب أدوار السيادة، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى تشجيعهم منذ البداية على اكتساب مزاج الهيمنة. ولا يحتاج الأمر إلى دليل أن الأمر نفسه ينطبق على الطوائف والطبقات الاجتماعية.

ثانيا: بيولوجياً

تفترض الأديان الأبوية والرأي العام، وبدرجة ما العلم أيضا،[٧] أن هذه الاختلافات النفسية والاجتماعية تستند إلى فروق بيولوجية بين الجنسين، بحيث يقال إن الثقافة لا تفعل أكثر من التعاون مع الطبيعة في تحديد السلوك. ومع ذلك لا يبدو أن الاختلافات المزاجية التي تولد في ظل الأبوية (سمات الشخصية "الذكورية" و"الأنثوية") تنشأ من الطبيعة البشرية، والأمر نفسه ينطبق بدرجة أكبر على الدور والمكانة.

فالبنية العضلية الأثقل للرجل، والتي هي سمة جنسية ثانوية وشائعة بين الثدييات، لها أصول بيولوجية، لكنها تلقى تشجيعا ثقافيا من خلال التربية والغذاء والرياضة. ومع ذلك فهي بالكاد كافية لتحديد موازين القوى السياسية في أي من الحضارات،[٨] ذلك أن سيادة الرجال، مثلها مثل المعايير

---

[٧] نشير هنا إلى العلوم الاجتماعية أكثر من العلوم الطبيعية. وتاريخيا نجد أن العلوم الطبية كانت قد قبلت بتلك المعتقدات. ولكن الأمر لم يعد كذلك اليوم، حيث تشير أفضل البحوث الطبية إلى أن التنميط الجنسي لا أساس له في البيولوجيا.

[٨] "بعد أن لاحظ مؤرخو التاريخ الروماني أن لا الميلاد ولا الترابط يؤسسان للأسرة الرومانية، استنتجوا أن هذه الأسس لابد وأن تتمثل في سلطة الأب أو الزوج. وصنعوا من تلك السلطة نوعا من مؤسسة بدائية للسلطة، لكنهم لم يفسروا كيف تأسست تلك السلطة في البداية، إلا إذا كان ذلك بواسطة تفوق قوة الزوج على زوجته أو الأب على أبنائه. لكننا اليوم نخدع أنفسنا للأسف حين نفترض أن القوة هي أصل القانون. وسوف نرى لاحقا أن سلطة الأب أو الزوج أبعد ما تكون عن كونها السبب الأول، بل هي ذاتها نتيجة مستمدة من الدين وتأسست واستقرت بالدين. القوة الخارقة ليست إذا هي المبدأ الذي أسس الأسرة" (Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City,* 1864,

السياسية الأخرى، لا تكمن في النهاية في القوة الجسدية، وإنما في منظومة قيم ليست بيولوجية على الإطلاق. وقد تمكنت الحضارات دوما من استبدال القوة العضلية لتحل محلها وسائل أخرى (التكنولوجيا والتسليح والمعرفة)، حتى لم تعد أن الحضارة المعاصرة في حاجة إليها. فأصبح الجهد العضلي بشكل عام، حاليا كما كان في الماضي، عنصرا مرتبطا بالطبقة، حيث أدنى الشرائح الطبقية هي من تقوم بالمهام العضلية، وذلك بغض النظر عن عنصر القوة.

وكثيرا ما يُفترض أن الأبوية جزء لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية البشرية، ويمكن تفسيرها، ولا يمكن الاستغناء عنها، على أساس من الطبيعة الفسيولوجية للبشرية. ومثل هذه النظرية تمنح الأبوية أصولا منطقية إلى جانب أصولها التاريخية. ومع ذلك، إذا لم تكن الأبوية ذات أصول بدائية، كما يعتقد بعض علماء الأنثروبولوجيا، وإنما سبقتها أشكال أخرى من التنظيم الاجتماعي، سوف نصفها بأنها سابقة على البدائية، تصبح القوة الجسدية كتفسير للأبوية غير كافية لتفسير هيمنتها، إلا إذا كان ظهور القوة الجسدية المتفوقة للذكر قد جاء مصحوبا ببعض التغيير في الوعي من خلال قيم جديدة ومعرفة جديدة. ودائما ما يأتي الحدس بشأن الأصول مصاحبا بالإحباط بسبب غياب الأدلة، والتخمين بشأن حقب ما قبل التاريخ، وبالتالي فهو أمر ينطبق على ما نحن بصدده، فيبقى مجرد تخمين، ولكننا إذا تعمقنا فيه قد نطرح إمكانية وجود حقبة افتراضية سابقة على الأبوية.[٩] الجوهري في مثل هذا الطرح هو بالضرورة حالة ذهنية تعزي الأصول إلى الخصوبة أو العمليات الحيوية. ففي المجتمعات البدائية، وقبل أن تتطور إلى الحضارة أو أي حالة أخرى غير الحالة البدائية، قد تجد البشرية دليلا مقنعا على قوة وجود خارقة في إنجاب الأطفال، أي نوع من الإعجاز المرتبط قياسيا بنمو الحياة النباتية على الأرض.

ولعل اكتشاف الأبوة تسببت في هذا التحول الجذري في الرؤية، إذ توجد بعض الأدلة على تحول طقوس الخصوبة في المجتمعات القديمة في لحظة ما تجاه الأبوية، مع استبدال أو التقليل من شأن

English translation by Willard Small 1873, Doubleday Anchor Reprint, pp. 41-42). ولكن للأسف يغيب عن نوما دينيس فوستيل دي كولاج أن يذكر كيف تطور الأمر بحيث أصبح الدين يبجل السلطة الأبوية، حيث أن الدين الأبوي هو أيضا نتيجة وليس السبب الأصلي.

[٩] يمكن أيضا أن نذكر هنا مبدأ كون النظام الاجتماعي لا يعني بالضرورة هيمنة جنس على الآخر مثلما قد يعني استخدام مصطلح "الأمومي" من حيث مرادفته للأبوية. وفي ضوء نمط أبسط من الحياة وكون الأديان المتمركزة حول خصوبة الأنثى يعوضها قوة الذكر الجسدية، يمكن أن نفترض أن مجتمعات ما قبل الأبوية كانت تشهد درجة ما من المساواة بين جنس وآخر.

دور الأنثى في التكاثر، ومن ثم فسرت قوة الحياة بالقضيب وحده. كما قد تكرس الأديان الأبوية هذا الرأي من خلال إيجاد إله ذكر أو آلهة ذكور، واستبعاد أو إقصاء أو إزاحة الإلهات وطرح فكر لاهوتي يدعم ويؤسس مبدأ سيادة الذكر، ومن ثم يصبح أحد أهم أدواره هو الحفاظ على هيكل الأبوية والتأكيد على صحتها.[١٠]

وكفانا الآن متعة اللعب بلعبة الأصول، فمسألة الأصول التاريخية للأبوية –سواء كان أصل الأبوية يعود بالأساس إلى القوة الجسدية للذكر أو إلى تحول لاحق ومؤثر للغاية في ظروف محددة– تبقى في هذه اللحظة غير قابلة للحسم. كما أنها في الأغلب غير مهمة في علاقتها بالأبوية المعاصرة، حيث تواجهنا حقيقة السياسات الجنسية التي ما زال الكثيرون يؤكدون أن أصولها تنبع من الطبيعة. لكن، للأسف، وحيث أن الاختلافات النفسية والاجتماعية بين الجنسين، والتي تُستخدم لتبرير العلاقة السياسية القائمة، ليست هي الاختلافات الواضحة والمحددة والقابلة للقياس والمحايدة التي يتطلبها البحث العلمي، بل هي على العكس تماما –غامضة وغير منسجمة، بل وفي أحيان شبه دينية في صياغتها– فيجب أن نعترف أن الكثير من أوجه التمييز الشائعة بين جنس وآخر، فيما يخص الدور والمزاج، ناهيك عن المكانة، لها في الواقع أسس ثقافية وليس بيولوجية. فمحاولات إثبات أن الهيمنة المزاجية متأصلة في تكوين الذكر باءت بالفشل الواضح، وهي الهيمنة التي إن ثبتت أصولها البيولوجية لكانت حجة هامة للغاية للمدافعين عن الحتمية البيولوجية، حيث يترتب عليها بالضرورة التفوق في الدور والمكانة. وقد اختلف الباحثون في المجال اختلافا حادا ويائسا بشأن طبيعة الفروق الجنسية، لكن أكثرهم منطقية يئس من إيجاد أية معادلة محددة تربط بين المزاج والطبيعة البيولوجية. ويبدو أننا لن نستنير قريبا بوجود أي فروق متأصلة ذات دلالة بين الذكر والأنثى فيما يتجاوز الفروق البيولوجية والوراثية التي نعلمها. وتبقى علوم الغدد

---

[١٠] يبدو أن شيئا من هذا القبيل حدث حين استبدلت ثقافة القرى الزراعية في العصر الحجري الحديث لتحل محلها حضارة أحدث، وكذلك استبدال الأبوية مع نشأة المدن (انظر/ي الفصل الأول من كتاب: Louis Mumford, *The City in History*, New York: Harcourt, Brace, 1961). إن اكتشافا مثل اكتشاف الأبوة، ذلك الإنجاز الضخم للمعرفة "العلمية"، يمكن أن يكون قد أدى، نظريا، إلى زيادة السكان وفائض العمل والتقسيم الطبقي. وهنالك من الأسباب ما يكفي لافتراض أن الانتقال من الصيد إلى الحرب كان له دوره أيضا في هذا الصدد.

الصماء والوراثة عاجزة عن تقديم تفسير مدعوم بالدليل القاطع على وجود فروق عقلية أو وجدانية.[11]

ولا يقتصر الأمر على عدم وجود أدلة كافية تدعم نظرية الأصول الجسدية للتمييز الاجتماعي الحالي للأبوية (المكانة، الدور، المزاج)، بل إننا لسنا في موقع يسمح لنا بدراسة التمايز بينها، لأن الاختلافات، التي نعلم الآن أنها ذات جذور ثقافية، تتجاوزها كثيرا. وبغض النظر عن الاختلافات "الحقيقية" بين الجنسين، فإن التعرف عليها يستدعي أولا تغيير طريقة التعامل مع الجنسين، أي مساواتهما في المعاملة. وهو أمر بعيد المنال في الوقت الحالي. ولا تستبعد الأبحاث الجديدة الهامة، اليوم أكثر من أي وقت مضى، احتمالات وجود فروق مزاجية متأصلة فحسب، بل وتطرح أيضا الأسئلة حول صدق وديمومة الهوية النفسجنسية (psycho-sexual identity). وهي بذلك تقدم دليلا إيجابيا ومحددا بدرجة ما على الطابع "الثقافي" للجندر، أي بنية الشخصية فيما يتعلق بالفئة الجنسية.

ويقال اليوم إن ما يعرّفه روبرت ستولر وغيره من المتخصصين بوصفه "هوية الجندر الأساسية" هي هوية تتشكل في الصغار عند سن الثمانية عشر شهرا. ونجده يميز بين الجنس (sex) والجندر (gender) كالتالي:

> تؤكد القواميس أن الدلالة الأهم للجنس هي الدلالة البيولوجية، مثلما نجد على سبيل المثال في مصطلحات مثل *العلاقة الجنسية* أو *الجنس الذكري*. ومن هنا سوف تشير كلمة *الجنس* هنا إلى جنس الذكر أو الأنثى، وستشير كلمة *جنسي* إلى ما له علاقة بالتشريح والفسيولوجيا. ولا يشمل ذلك بالتأكيد مساحات شاسعة من السلوك والمشاعر والأفكار والخيالات المرتبطة بجنس أو بآخر، وإن كانت لا تحمل بالأساس دلالات بيولوجية. وسوف استخدم مصطلح الجندر عند تناول بعض تلك الظواهر النفسية، فيمكننا الحديث عن الجنس الذكري أو الجنس الأنثوي؛ لكن يمكننا أيضا الحديث عن الذكورة والأنوثة دون أن يكون لذلك بالضرورة أية علاقة

---

[11] لم يتوفر حتى الآن أدلة مقنعة في هذا الشأن. التجارب التي تبحث في العلاقة بين الهورمونات وبين سلوك الحيوان لم تؤتي نتائج متضاربة فحسب وإنما تحمل أيضا مخاطر استنتاج نتائج تخص الجنس البشري. انظر David C. Glass (ed.), Biology and Behavior (New York: Rockefeller University and the Russell Sage Foundations, 1968).

بالتشريح أو الفسيولوجيا. بالتالي، ورغم أن المنطق قد يرى أن *الجنس والجندر* لا محالة مرتبطان فيما بينهما، إلا أن أحد أهداف هذه الدراسة هو التأكيد على أن هذين المجالين (الجنس والجندر) غير مرتبطين ارتباطا حتميا، بل إن كلا منهما قد يتخذ له مسارا مستقلا.[١٢]

وقد توصل الباحثون والباحثات في مركز هوية الجندر بكاليفورنيا (California Gender Identity Center) إلى حالات عدم الوضوح التشريحي للأعضاء التناسلية، وبالتالي تعيين الجندر الخطأ عند الميلاد، واكتشفوا أنه من الأسهل إجراء جراحة تحويلية للمراهق الذكر عند اكتشاف هويته البيولوجية المخالفة للجندر الذي تحدد له وتربى بناء عليه، مقارنة بصعوبة محو آثار سنوات التربية والتعليم التي جعلت هذا الشخص أنثويا في مزاجه وحركاته وإدراكه لذاته وشخصيته واهتماماته. إن الدراسات التي أجريت في كاليفورنيا تحت إشراف روبرت ستولر تقدم الدليل على أن هوية الجندر (بمعنى: أنا فتاة أو أنا صبي) هي الهوية الأولى التي يملكها الإنسان – إنها الهوية الأولى وكذلك هي الأكثر ديمومة وشمولا.

ويؤكد ستولر لاحقا على التمييز بين الجنس باعتباره تكوينا بيولوجيا، والجندر باعتباره تكوينا نفسيا، ومن ثم ثقافيا، فيقول: "إن *الجندر* مصطلح له معان نفسية أو ثقافية أكثر منها بيولوجية. وإذا كانت التسميات الملائمة للجنس هي 'ذكر' و'أنثى' فإن المصطلحات المرادفة لها بالنسبة للجندر هي 'ذكوري' و'أنثوي'، والأخيران يمكن أن يكونا مستقلين تماما عن الجنس (البيولوجي)."[١٣] بل أن الجندر على درجة من العشوائية، حتى أنه يمكن أن يكون على نقيض الفسيولوجيا: "... فرغم أن الأعضاء التناسلية الخارجية (القضيب والخصيتين وكيس الصفن) تسهم في تكوين الشعور بالذكورة، إلا أن أيا منها، منفردة أو حتى مجتمعة، ليس جوهريا لها. وفي غياب أدلة حاسمة أميل إلى الاتفاق مع موني Money والهامبسونز Hampsons الذين درسوا مجموعات كبيرة من المرضى ذوي الجنسية البينية intersexed وكشفوا أن الجندر يتحدد بعوامل تالية على الميلاد بغض النظر عن تشريح وفسيولوجيا الأعضاء الخارجية."[١٤]

---

[١٢] مقتبس من مقدمة الكتاب الآتي: Robert J. Stoller, *Sex and Gender*, New York: Science House, 1968, pp. viii-ix

[١٣] المصدر السابق، ص٩.

[١٤] المصدر السابق، ص٤٨.

إن الاعتقاد السائد الآن هو أن الجنين البشري في الأصل أنثوي إلى أن يبدأ تأثير هرمون الأندروجين في مرحلة معينة من التكوين فيتحول حاملو كروموسوم Y إلى ذكور.[١٥] ومن الناحية النفسجنسية (على سبيل المثال فيما يتعلق بالذكورة والأنوثة في مقابل الذكر والأنثى) لا يوجد فرق بين الجنسين عند الميلاد. لذلك فإن الطابع النفسجنسي للشخصية تال على الميلاد ومكتسب.

> إن الحالة القائمة عند الميلاد، والمستمرة لعدة شهور بعد ذلك، هي حالة من عدم التمايز النفسجنسي. مثلما هو الحال في الجنين، يمر التمايز الجنسي في الشكل خلال مرحلة من المرونة إلى حالة من الثبات غير القابل للتغيير، حتى أن البشرية افترضت تاريخيا أن ذلك الشعور القوي والثابت بالهوية الجنسية الشخصية لا يمكن إلا أن ينبع من مصدر داخلي وفطري، لا أن يكون موضوعا للخبرة والتعلم التالي على الميلاد. يكمن الخطأ في هذا الافتراض التقليدي في التقليل من شأن قوة واستمرارية الشيء المتعلم والمكتسب. لقد أدت تجارب أخصائيي السلوك، التي أجريت على الحيوانات لدراسة التطبع، إلى تصحيح هذه الفكرة الخاطئة.[١٦]

يعتقد جون موني John Money الذي اقتبسنا منه أعلاه أن "اكتساب لغة الأم هو المرادف الإنساني للتطبع" وأن بدايات تشكل الجندر تبدأ مع "تحديد لغة الأم".[١٧] وهوما يتم غالبا في عمر الثمانية عشر شهرا تقريبا. وقد أكدت دراسات جيروم كاجين Jerome Kagin أن طريقة التعامل مع الأطفال في مرحلة ما قبل الكلام،[١٨] من حيث المعاملة واللمس والدغدغة وكيفية توجيه الحديث إليهم من حيث هويتهم الجنسية ("هل هو صبي أم فتاة؟" "أهلا صديقي الصغير!" "أليست جميلة؟"

---

[١٥] Mary Jane Sherfey, "The Evolution and Nature of Female Sexuality in Relation to Psychoanalytic Theory," *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 14, no.1, January 1966, New York: International Universities Press Inc.); and John Money, ""Psychosexual Differentiation", in *Sex Research, New Developments*, New York: Holt, 1965.

[١٦] سبق ذكره: Money, p.12

[١٧] المصدر السابق، ص١٣.

[١٨] Jerome Kagin, "The Acquisition and Significance of Sex-Typing," in *Review of Child Development Research*, ed. M. Hoffman, New York: Russell Sage Foundation, 1964.

إلخ)، تركز بدرجة كبيرة على التعلم عن طريق اللمس، الأمر الذي يؤثر بشدة على شعور الطفل بذاته، حتى قبل أن يصبح قادرا على استخدام اللغة.

وبسبب ظروفنا الاجتماعية، أصبح الذكر والأنثى يمثلان ثقافتين متباينتين، وخبراتهما الحياتية مختلفة للغاية، وهي مسألة مهمة، ذلك أن تبلور هوية الجندر خلال فترة الطفولة يشمل ضمنيا تصور الأهل والزملاء والثقافة عما هو ملائم لكل جندر فيما يتعلق بالمزاج والخصال والاهتمامات والمكانة والقيمة والحركة والتعبير. فكل لحظة في حياة الطفل/ة تحمل رسالة ضمنية عن الأسلوب الملائم للتفكير والسلوك للوصول أو ترضية متطلبات الجندر المعين له/ها. وفي فترة المراهقة تتصاعد مهام التكيف بلا رحمة تكاد تصل حد الأزمة، ثم غالبا ما تهدأ وتستقر عند النضج.

حيث أن الأسس البيولوجية للأبوية تبدو إلى هذا الحد غير مستقرة، يجد المرء لنفسه بعض المبرر في الإعجاب بسطوة "التكيف الاجتماعي" الذي استمر طوال هذا الوقت "مستندا إلى الإيمان وحده" أو من خلال منظومة قيمية مكتسبة فحسب. فحتى الآن يبدو أن العنصر الحاسم لضمان الحفاظ على الاختلافات المزاجية بين الجنسين هو التعلم والتكيف في الطفولة المبكرة. وعملية التكيف هذه تدور في حلقة من الاستدامة وتحقيق الذات. ولنأخذ مثالا بسيطا على ذلك: إن توقعات الثقافة من هوية الجندر تشجع الذكر الشاب على اكتساب نزعات عدوانية والأنثى على كبت تلك النزعات أو تحويلها إلى الداخل. والنتيجة هي أن الذكر عادة ما يحظى بالتشجيع على النزعات العدوانية، الأمر الذي يحمل في كثير من الأحيان إمكانيات سلوك ضد اجتماعي. وبالتالي تتقبل الثقافة فكرة أن امتلاك الذكر للخصيتين والقضيب والكيس الصفن في حد ذاته، يميز النزعة العدوانية بل وأحيانا تحتفي بفجاجة بهذا الأمر في مديح من قبيل "ولد دكر"، بينما تتضح عملية التشجيع نفسها في إنتاج الميزة "الأنثوية" الرئيسة المتمثلة في السلبية.

وباستخدام المصطلحات المعاصرة، ينتظم التقسيم الأساسي للسمات المزاجية على محور "العدوانية مذكر" و"السلبية مؤنث"، وبناء عليها تنتظم باقي الصفات والسمات بطريقة ما، وأحيانا بمنتهى البراعة، لتنسجم مع هذا التقسيم. فإذا كانت العدوانية هي سمة الطبقة السائدة، يجب أن تصبح السمة المقابلة في موضوع السيادة هي الانقياد والطاعة. ويأمل هذا المنطق في العادة في إمكانية الاعتماد على "الطبيعة" في تبرير النظام الأبوي، من خلال مصادفة خارجية مستحيلة ما. الأمر الهام الذي لابد أن نتذكره هنا هو أنه في ظل الأبوية يوكل للذكر، دون تفكير، مهمة تحديد العرف أو "الطبيعي". ولو لم يكن الأمر كذلك لاستطعنا أن نصف السلوك الأنثوي بأنه نشيط والسلوك "الذكري" بأنه مفرط النشاط أو مفرط العدوانية.

هنا يمكننا أن نضيف، كخاتمة، أن الفترة الأخيرة شهدت عودة إلى المعلومات الناجمة عن العلوم الجسدية لدعم حجج اجتماعية مثل تلك التي طرحها لايونيل تايجر Lionel Tiger الذي يسعى إلى تبرير وراثي للأبوية من خلال اقتراح "غريزة ارتباطية" في الذكور تضمن تحكمهم السياسي والاجتماعي في المجتمع البشري.[١٩] ويمكننا التعرف على تبعات مثل هذه النظرية بتطبيق فرضياتها على أية جماعة حاكمة. وتبدو نظرية تايجر بمقابة سوء تمثيل لأعمال لورنز Lorenz ودارسين آخرين لسلوك الحيوان. وبما أن دليله على السمة الفطرية هو التاريخ والتنظيم الأبوي، فإن حججه بوجود دليل مادي عليها زائفة وتدور في فراغ، ذلك أننا لا نستطيع أن نطور الدليل الوراثي إلا في حال كان لدينا دليل وراثي (وليس تاريخي) أصلا لنبني عليه. وحيث إن العديد من الباحثين يستبعدون تماما نظرية الغرائز (أنماط سلوكية معقدة متأصلة) في تحديد سلوك البشر، مع الاعتراف فقط بالانعكاسات اللاإرادية والدوافع (وهي استجابات عصبية أبسط بكثير)،[٢٠] فإن احتمالات وجود "غريزة ارتباطية" تبدو بائسة للغاية.

وفي حال اعتبرنا الجنس في حياة البشر دافعا، يبقى من الضروري أن نشير إلى أن مساحة كبيرة من حياتنا، سواء في مرحلة "التكيف الاجتماعي" المبكرة أو في الخبرة التالية كراشدين والمسماة "بالسلوك الجنسي"، تكاد أن تكون تماما نتاج التعلم، حتى أن فعل الجماع نفسه هو نتاج سلسلة طويلة من ردود الفعل والاستجابات المكتسبة، سواء من حيث الأنماط أو المواقف، بل وحتى فيما يتعلق بموضوع الاختيار الجنسي، حيث تتحدد كلها من خلال محيطنا الاجتماعي.

إن الطابع الاعتباطي لتفسير الأبوية للمزاج والدور له تأثير ضعيف على قوة تلك التفسيرات علينا. كما أن الصفات المتناقضة والمتضاربة والقطبية لوصف فئات "الذكري" و"الأنثوي" المفروضة على الشخصية الإنسانية لا تثير الأسئلة الجادة بيننا بما يكفي. وبسبب هذه التفسيرات تصبح كل شخصية أكثر بقليل، أو أقل بكثير، من نصف إمكانياتها البشرية. ومن الناحية السياسية فإن فكرة أن لكل مجموعة شخصية وأفعالا حتمية وتكميلية للمجموعة الثانية تصبح فكرة ذات أهمية ثانوية للفكرة الأهم، وهي أن كل مجموعة تملك مكانة أو قوة أو سلطة بعينها. وفيما يتعلق

---

[١٩] Lionel Tiger, *Men in Groups*, New York: Random House, 1968.

[٢٠] من خلال الغريزة يمكن للمخلوقات الأدنى من الإنسان أن تقوم بأنشطة معقدة مثل بناء العش؛ أما رد الفعل أو الدافع فيتصل بقدرة الإنسان على أن يطرف عينه أو على الشعور بالجوع، الخ.

بعملية الامتثال تصبح الأبوية أيديولوجية حاكمة بلا منازع، والأرجح أنه ما من نظام آخر فرض مثل هذا التحكم المعقد على أفراده.

ثالثا: اجتماعياً

المؤسسة الأهم في الأبوية هي الأسرة، فهي مرآة للمجتمع الأكبر كما أنها الرابط فيه، بمعنى وجود وحدة أبوية داخل كل كيان أبوي. ومن خلال الوساطة بين الفرد والبنية الاجتماعية تمارس الأسرة التحكم والامتثال حيث لا تكفي السلطة السياسية والسلطات الأخرى.[٢١] ونجد دور الأسرة وأدوارها النمطية بمثابة الأداة الأساسية والوحدة التأسيسية للمجتمع الأبوي، إذ تقوم بدور وكيل المجتمع الأوسع، حيث لا تشجع أفرادها على التأقلم والامتثال فحسب، بل تقوم بدور إحدى وحدات الحكومة الأبوية التي تحمي مواطنيها من خلال أرباب الأسر. وحتى في المجتمعات الأبوية التي حصلت فيها النساء على المواطنة القانونية، عادة ما تُحكم النساء من خلال الأسرة وحدها ولا تبقى لديهن علاقة رسمية مع الدولة أو تكون علاقتهن بها ضعيفة.[٢٢]

ونظرا لأهمية التعاون بين الأسرة والمجتمع الأوسع، وإلا تهاوى كل منهما، تصبح مصائر المؤسسات الأبوية الثلاثة، الأسرة والمجتمع والدولة، مترابطة فيما بينها. وقد أدى ذلك في معظم أشكال الأبوية إلى تقديم الدعم الديني لمقولات من أمثلة التعاليم الكاثوليكية بأن "الأب هو رأس العائلة" أو في اليهودية التي تمنح سلطة شبه كهنوتية للأب. وتفعل الحكومات المدنية اليوم نفس الشيء حين تقرر أن الذكر هو رب الأسرة في مسوح التعداد السكاني والمحاسبة الضرائبية وإصدار الجوازات، الخ. أما النساء المعيلات لأسرهن فهن غير مرحب بهن، حيث أنهن يجسدن حالة من الفقر أو سوء الحظ. وهنالك أيضا التعاليم الكونفوشيوسية التي توازي العلاقة بين الحاكم والمحكوم بالعلاقة بين الأب وأبنائه، الأمر الذي يشير إلى الطابع الإقطاعي للأسرة الأبوية (وأيضا إلى الطابع الأسري للإقطاع) حتى في الديمقراطيات الحديثة.[٢٣]

---

[٢١] William J. Goode, *The Family*, Englewood Cliffs: New Hersey, Prentice-Hall, 1964.

[٢٢] الأسرة والمجتمع والدولة ثلاث هيئات منفصلة لكنها مرتبطة فيما بينها. وتقل أهمية النساء كلما انتقلنا من الأولى إلى الثالثة، لكن حيث أن كل من الفئات الثلاثة قائمة أو تتأثر بمؤسسة الأبوية ككل، فلا تشغلني هنا أوجه الخلاف بينها بقدر ما يشغلني التشابه العام فيما بينها.

[٢٣] Joseph K. Folsom, *The Family and Democratic Society*, New York: John Wiley, 1934, 1943.

تاريخيا منحت الأبوية الأب تقريبا الملكية التامة لزوجاته وأطفاله، بما في ذلك سلطات سوء المعاملة الجسدية، وفي كثير من الأحوال أيضا سلطة القتل والبيع. كلاسيكيا، وباعتباره رب الأسرة، يكون الأب هو المنجب والمالك في نظام تشمل الملكية فيه علاقات النسب.[٢٤] لكن، في إطار الأبوية الصارمة، لا يُعترف بدرجة النسب إلا عن طريق الارتباط بسلالة الذكر. فقرابة العصب تستثني سلالة الأنثى من حقوق الملكية، بل وتحرمها أحيانا من الاعتراف ذاته.[٢٥] الصياغة الأولى للأسرة الأبوية قام بها سير هنري ماين Sir Henry Maine، وهو مؤرخ من القرن التاسع عشر اهتم بدراسة التشريعات القديمة. يقول ماين إن الأساس الأبوي للنسب يتحدد بحسب السيادة والخضوع أكثر منه بحسب صلة الدم؛ فالنساء رغم كونهن غريبات يتم إدماجهن في السلالة، على حين يستبعد أبناء الأخت. وقد أسند ماين تعريفه للأسرة إلى السلطة الأبوية لروما فجاءت كالتالي: "أكبر أولياء الأمور الذكور سنا في الأسرة هو صاحب السلطة الأعلى في الأسرة، وتمتد هيمنته في الحياة كما في الموت ولا تضاهيها هيمنة على أبنائه وبيوته وعبيده."[٢٦] ففي الأسرة الأبوية العتيقة "تتكون الجماعة من الملكية الحية وغير الحية، والزوجة والأطفال والعبيد والأرض والمتاع، كلها يجمعها خضوعها للسلطة المستبدة لأكبر الذكور سنا."[٢٧]

اعتراضا على نظرية ماين طرح ماكلينون McLennon أن النموذج الروماني الذي يطرحه ماين يمثل شكلا مبالغا فيه للأبوية، وليس بأي حال من الأحوال، مثلما يطرح ماين، سائدا في كافة أنحاء العالم.[٢٨] كما أن وجود أدلة على وجود مجتمعات تتبع سلالة الأم (مجتمعات قديمة في أفريقيا وأماكن أخرى) تدحض افتراض ماين بتعميم علاقات العصب هذه. إن أطروحة ماين المركزية بشأن الطابع الأزلي أو "الطبيعي" للأبوية ليس بالتأكيد سوى بمثابة تبرير ساذج لمؤسسة كان ماين

---

[٢٤] العلاقة الزوجية أو علاقات الدم مع رب الأسرة كانت مملوكة له.

[٢٥] النسب الأبوي يشمل فقط ورثة الذكر أكثر من أبناء الأخت، الخ. وبعد بضعة أجيال تنقطع الصلة بسلالة الأنثى. إن "من يحملون الاسم" فقط، أي سلالة فروع الذكور، هم المعترف بهم فيما يخص الميراث أو القرابة.

[٢٦] Sir Henry Maine, *Ancient Law*, London: Murray, 1861, p. 122.

[٢٧] Sir Henry Maine, *The Early History of Institutions*, London, 1875, pp. 310-11.

[٢٨] John McLennon, *The Patriarchal Theory*, London: Macmillan, 1885.

يمجدها.[٢٩] ذلك أن فرضية الطابع الأزلي للأبوية يدحضها الكثير من الأدلة التي تشير إلى نتيجة مفادها أن السلطة الأبوية الكاملة، خاصة فيما يتعلق بالأسرة، هي تطور لاحق، وأن التآكل الكامل لوضع الأنثى كان أمرا تدريجيا، مثلما كان استرجاعه.

وفي النظم الأبوية المعاصرة تبدلت الأولوية العرفية للذكر من خلال ضمان الحماية بعد الطلاق[٣٠] والمواطنة وحق الملكية للنساء. مع ذلك يستمر وضعهن على ما هو عليه فيما يتعلق بفقدان اللقب، وإلزامهن بقبول منزل الزوج، والافتراض القانوني العام بأن الزواج يشمل استبدال خدمات الأنثى المنزلية (والجنسية) في مقابل الدعم المالي.[٣١]

إن المساهمة الأساسية للأسرة في منظومة الأبوية هي التكييف الاجتماعي للصغار (إلى حد كبير من خلال ضرب المثل والصرامة من قبل الأهل) مع المعايير المفروضة من الأيديولوجية الأبوية فيما يخص الدور والمزاج والمكانة. ورغم أن التباينات القليلة في التفاصيل تعتمد على استيعاب الأهل للقيم الثقافية، إلا أن الأثر العام هو تحقيق الانسجام الذي يدعمه لاحقا الزملاء والمدارس والإعلام ومصادر التعلم الأخرى، سواء الرسمية أو غير الرسمية. وعلى حين قد نتحاجج حول توازن السلطة بين الشخصيات في الأسر المختلفة، إلا أنه يجب علينا أن نتذكر أن الثقافة ككل تدعم السلطة الذكورية في كافة مجالات الحياة -وخارج المنزل- على حين لا تسمح للأنثى بأي منها.

ولضمان اقتصار هذه الوظائف الحيوية من الإنجاب وتكييف الصغار على إطار الأسرة الأبوية، تصر الأخيرة على الشرعية. ويصف برونيسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski هذا الأمر بكونه "مبدأ الشرعية"، ويُعرِفُها بأنها التأكيد على أن "لا يأتي طفل إلى هذا العالم بدون رجل -ورجل واحد-

---

[٢٩] اعتبر ماين أن الأسرة الأبوية هي الخلية التي تطور منها المجتمع في أسر ممتدة وقبائل وأمم وليس ببساطة من أصل ١٢ قبيلة من سلالة يعقوب كما في تاريخ إسرائيل. وحيث أن ماين أرجع أصول الأبوية إلى اكتشاف الأبوة، وهي بأي حال ليست حالة بدائية، فإن ذلك أيضا يدحض الطابع الأزلي للمجتمع الأبوي.

[٣٠] الكثير من النظم الأبوية منحت الذكر وحده حق الطلاق. ولم يصبح متاحا بدرجة ما للأنثى سوى خلال هذا القرن. ويذكر جود أن معدلات الطلاق كانت بنفس درجة ارتفاعها في اليابان خلال ثمانينيات القرن التاسع عشر مثلما هي في الولايات المتحدة اليوم: Goode, op. cit., p. 3.

[٣١] يمنح الطلاق للذكر في حال فشلت زوجته في خدماتها المنزلية أو رفقته، ولا يمنح له في حال فشلت زوجته في دعمه ماليا. ويمنح الطلاق للمرأة أذا فشل الزوج في إعالتها، ولا يمنح لها في حال فشل في مساعدتها في الخدمة المنزلية أو رفقتها. وفي سابقة قانونية عام ١٩٦٧ في ولاية الينوي سمح للزوجة أن ترفع دعوى طلاق في حال فشل الزوج في رفقتها.

يقوم بدور الأب الاجتماعي."[٣٢] إن هذا الشرط الثابت والذي يبدو عالميا (وقد تختلف العقوبة على تجاوزه بحسب الطبقة ومع كل ازدواجية المعايير المتوقعة) يمكّن النظام الأبوي من التأكيد على أن مكانة الطفل والأم تعتمد أولا ونهائيا على الذكر. وحيث أن الأمر لا يتعلق فقط بمنزلته الجنسية، وإنما أيضا سلطته الاقتصادية التي عادة ما يعتمد عليها من يعيلهم، فإن مكانة الذكر داخل الأسرة -مثلما خارجها- هي مكانة قوية ماديا وأيديولوجيا أيضا.

ورغم عدم وجود أسباب بيولوجية تفسر لماذا يجب على الوظيفتين الأساسيتين للأسرة (التكييف الاجتماعي والتكاثر) أن يكونا غير قابلتين للانفصام، أو حتى لماذا يجب أن ترتبطا بوجود الأسرة، إلا أن الجهود الثورية أو المثالية التي حاولت إزاحة هذه الوظائف عن الأسرة إما انتهت بخيبة الأمل أو واجهت كمّا من الصعوبات بحيث اضطرت إلى العودة التدريجية إلى التقاليد. وهو دليل قوي على عمق جذور الأبوية في كل مجتمعاتنا، ومدى شمول تأثيرها على أفراد الأسرة. كما قد يمثل أيضا تذكيرا بأن محاولات التغيير بدون فهم عميق وشامل للمؤسسة الاجتماعية والسياسية المرغوب تغييرها، نادرا ما تكون ناجحة. مع ذلك فإن أي تغيير اجتماعي جذري لا يمكن أن يحدث دون أن يكون له تأثير على الأبوية. ليس فقط لأنه الشكل السياسي الذي يُخضع نسبة كبيرة من السكان (النساء والشباب) بل لأنه يقوم مقام الحصن الحامي للملكية والمصالح التقليدية. فالزيجات هي تحالفات مالية، وكل منزل يعمل كهيئة اقتصادية مثل الشركة. إن "الأسرة هي حجر الزاوية في نظام الطبقات، هي الآلية الاجتماعية التي تحافظ عليه" على حد تعبير أحد الباحثين في موضوع الأسرة.[٣٣]

رابعا: الطبقة

في المجال الطبقي، أكثر من أي مجال آخر، يصبح وضع الأنثى -الشبيه بوضع الطائفة- في ظل الأبوية، عرضه للإرباك، ذلك أن المكانة الجنسية كثيرا ما تؤثر -بشكل سطحي- وبطريقة مربكة على الموقع الطبقي. وفي مجتمع تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على الظروف الاقتصادية والاجتماعية

---

[٣٢] Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, New York: Harcourt, 1962, p. 63.

ويتضح الأمر بشكل أكبر في مقولة له سابقة يقول فيها إن في كل المجتمعات البشرية تنص التقاليد الأخلاقية والقانون على أن جماعة مكونة من امرأة وأبنائها لا تمثل وحدة اجتماعية كاملة:

Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, London: Humanities, 1927, p. 213.

[٣٣] Goode, op. cit., p. 80.

والتعليمية للطبقة، من الممكن لبعض الإناث أن يبدو الأمر وكأنهن ذوات مكانة أعلى من الذكور، لكن الأمر لا يظل كذلك إذا دققنا النظر. وقد يكون من الأسهل استخدام المجاز في شرح ذلك، فالطبيب أو المحامي الأسود يتمتع بمكانة اجتماعية أعلى من المزارع الفقير الأبيض. لكن العرق، الذي هو في ذاته نظام طائفي، يستوعب الطبقة، ويقنع الأخير -المزارع الفقير الأبيض- بأنه يتمتع بمكانة أعلى في الحياة، كما يقمع روح المهني الأسود بغض النظر عن نجاحه المادي. وبنفس المعنى، يلجأ سائق الشاحنة أو الجزار دائما إلى "رجولته" فيعتمد عليها ويفتخر بها. وتتضمن أدبيات الثلاثين عاما الماضية عددا كبيرا من الحالات التي ينتصر فيها عنصر الفحولة على المكانة الاجتماعية للنساء الثريات أو حتى المتعلمات. ففي السياق الأدبي يمكن للمرء أن يتناول الأماني وأن يحقق الرغبات، أما في الحياة الواقعية فإن أمورا مثل التحرش والتعليقات الخارجة أو العدوانية يمكن أن تمثل شكلا آخر من أشكال الرغبة الجنسية في فرض السطوة، وكلاهما يعكس أمنية أكثر منها واقعا، ذلك أن الانقسامات الطبقية غالبا ما تتمتع بمناعة تجاه عدوانية الأفراد. ومع ذلك، ورغم أن الانقسام الطبقي لا يتهدد بشدة بمثل تلك التعبيرات العدائية، إلا أن التراتبية الجنسية أكثر استعدادا "لمعاقبة" الأنثى بشكل فعال.

تتوقف وظيفة العادات الطبقية أو العرقية في ظل الأبوية إلى حد كبير على الدرجة التي يُسمح بها لمبدأ سيادة الذكورة أن يعبر عن نفسه عاليا وبوضوح. هنا نواجه بما يبدو أنه مفارقة: فعلى حين نجد الذكر في الشرائح الاجتماعية الدنيا أكثر استعدادا لانتزاع السلطة مستندا إلى قوته ومكانته الجنسية وحدها، إلا أنه كثيرا ما يضطر إلى اقتسام السلطة مع نساء طبقته الناشطات اقتصاديا، على حين في الطبقات الوسطى والعليا لا نجد هذا الميل الشديد إلى التأكيد على الهيمنة الأبوية الفجة، حيث أن الرجال المتمتعين بتلك المرتبة يملكون السلطة في كل الأحوال.[٣٤]

من المقبول عامة أن الأبوية الغربية أصبحت أكثر مرونة مع ظهور الحب الرومانسي. ورغم صحة ذلك، إلا أن هناك مبالغة شديدة في تقدير أثره، فبالمقارنة مع صراحة السلوك "الرجولي" أو الشرقي، لابد وأن نلحظ قدر التنازل الذي يحمله السلوك الشهم التقليدي، فهو نوع من المصالحة الكريمة التي تسمح للأنثى الأدنى بالحفاظ على بعض من ماء الوجه. وعلى حين تمثل هذه الشهامة تخفيفا للظلم الواقع على النساء بموجب منزلتهن الاجتماعية، إلا أنها أيضا أداة للتمويه على ذلك الظلم. ويجب أن نعترف بأن سلوك الشهامة يمثل لعبة تلعبها الجماعة المسيطرة لرفع الأفراد

---

[٣٤] Goode, op. cit., p. 74.

المسيطر عليهم إلى مستوى أعلى، إذ يؤكد المؤرخون للحب الرومانسي على أن إبداعات الشعراء لم يكن لها أي تأثير على الوضع القانوني أو الاقتصادي لنساء، والقليل جدا على الوضع الاجتماعي.[٣٥] هذا وقد لاحظ عالم الاجتماع هوجو بايجل Hugo Beigel أن الصيغ الرومانسية والأفلاطونية للحب ما هي إلا "منح" يتنازل عنها الذكر من إجمالي سلطاته،[٣٦] وكلاهما تجسد تأثيره في إخفاء الطابع الأبوي للثقافة الغربية، ومن خلال ميلهما العام إلى إضفاء مزايا مستحيلة على النساء انتهت بعزل النساء داخل دائرة سلوكية شديدة الضيق وشديدة التحديد. من بين عادات العصر الفيكتوري، على سبيل المثال، الإصرار على أن تقوم الأنثى بدور الخادم لضمير الذكر، وأن تعيش حياة الخير التي يراها الذكر مجهدة، وإن شعر أن شخصا ما يجب أن يعيشها.

يسمح مفهوم الحب الرومانسي بوسيلة للتلاعب بالمشاعر يستغلها الذكر بحرية، حيث أن الحب هو الظرف الوحيد الذي يُغفر للمرأة فيه (نظريا) ممارستها للنشاط الجنسي. كذلك فإن قناعات الحب الرومانسي ملائمة للطرفين، حيث أنه الحالة الوحيدة التي تسمح للأنثى بالتغلب على ما تلقته من تربية خاصة بتحريم الممارسة الجنسية. كذلك يغطي الحب الرومانسي على حقيقة وضع الأنثى وعبء التبعية الاقتصادية. أما عن "الفروسية" فإن مثل هذا السلوك النبيل المتأصل في الطبقات الوسطى قد انحدر إلى طقوس مملة، بالكاد تخفي الوضع القائم.

في داخل الأبوية يضطر المرء كثيرا إلى التعامل مع المفارقات التي تتجاوز كونها أمورا مرتبطة بأسلوب كل طبقة. فقد لاحظ ديفيد ريزمان David Riesman أنه مع استيعاب الطبقة العاملة في الطبقة الوسطى، حدث نفس الشيء مع عاداتها ومواقفها الجنسية. حيث تم استيعاب الشوفينية الذكورية الفجة، التي كانت فيما مضى تخص الذكور المهاجرين أو الذكور من الطبقات الدنيا، واكتسبت بريقا ما من خلال عدد من الشخصيات المعاصرة التي حولتها هي وبعض عادات ومواقف ذكور الطبقة العاملة إلى جزء من نمط جديد وأنيق للحياة. وقد بلغ تأثير هذا النموذج لفحولة

---

[٣٥] جوهر تلخيص فالينسي للوضع قبل ظهور الشعر الغنائي في فرنسا في الفترة بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر هو أن الحب الأفلاطوني كان أمرا غير مألوف: "فيما يتعلق بالخلفية الاجتماعية كل ما يمكن أن نقوله بثقة هو أننا لا نعلم شيئا عن هدف العلاقات بين الرجال والنساء في القرون الوسطى التي قد تشجع على قصائد الحب التي ابتكرها شعراء التروبادور": Maurice Valency, *In Praise of Love*, New York: Macmillan, 1958, p. 5.

[٣٦] Hugo Beigel, "Romantic Love," *The American Sociological Review*, Vol. 16, 1951, p. 331.

الطبقة العاملة (أو بصيغة أدق الصيغة الأدبية أو صيغة الطبقة الوسطى له) في وقتنا هذا، حد أنه قد يحل محل نظيره الأقل وضوحا و"كياسة" في الماضي.[٣٧]

ومن أهم التأثيرات الطبقية في ظل الأبوية هو وضع امرأة في مواجهة امرأة أخرى، الأمر الذي كان في الماضي يخلق مفارقة هامة بين العاهرة والسيدة، وفي الوقت الحالي بين المرأة المهنية وربة المنزل. فالأولى تحسد الثانية على "أمانها" ووضعها المميز، على حين تحلم الثانية بأن تتجاوز حدود الاحترام لتحصل على ما تعتبره حرية ومغامرات واتصالا بالعالم الأوسع الذي تتمتع به الأولى. ومن خلال الميزات المتعددة لازدواج المعايير يشارك الذكر في العالمين، ويمكنه من ذلك موارده الاجتماعية والاقتصادية الأعلى التي تسمح له بملاعبة النساء المغتربات عن ذواتهن، الواحدة ضد الأخرى، كمتنافستين. كذلك يمكن أن نتعرف على تصنيفات أخرى للنساء في مواجهة بعضهن البعض، حيث لا تقتصر على الطبقة الأعلى وإنما تشمل أيضا الجمال والسن.

وقد يمكننا في التحليل الأخير أن نقول إن النساء يملن إلى تجاوز التصنيف الطبقي المعتاد في الأبوية، حيث أن ارتباط الأنثى بالطبقة أقل ديمومة من الذكر، بغض النظر عن التعليم أو الطبقة عند الميلاد. فالتبعية الاقتصادية تجعل من انتماء المرأة الطبقي أمرا هامشيا وثانويا ومؤقتا. فقد لاحظ أرسطو Aristotle أن الجارية الوحيدة التي يملك الرجل العادي ادعاء ملكيتها هي امرأته، كما أن الخدمة غير مدفوعة الأجر للعمالة المنزلية توفر لذكر الطبقة العاملة "وسادة" يتكئ عليها في مواجهة لطمات النظام الطبقي الذي يوفر له بعضا من أوجه الترف النفسي الذي تتمتع به الطبقة المرفهة. وترتفع قلة من النساء عن الطبقة العاملة، في حدود مواردهن الخاصة، وفيما يتعلق بحظوتهن الشخصية وقدراتهن الاقتصادية، لكن النساء، كجماعة، لا يتمتعن بالكثير من المصالح والمزايا التي توفرها أي طبقة لأفرادها من الذكور. لذلك فإن إمكانيات النساء في الاستثمار في النظام الطبقي أقل من الذكور. لكن من الهام أن نفهم أنه مثلما في أية مجموعة يعتمد وجودها على علاقة طفيلية مع حاكميها، كذلك النساء طبقة تابعة تعيش على الفائض، وحياتهن الهامشية تلك كثيرا ما تجعلهن رجعيات، حيث أنهن مثل كل الأفراد في موقعهن (والعبيد هنا مثال كلاسيكي) يساوين بين

---

[٣٧] يمكن أن نتتبع شخصية روجاك Rojack الخيالية باعتباره رمزا لفحولة شخصية إرنست إفرهارد Ernest Everhard في كتابات جاك لندن Jack London أو شخصية ستانلي كوفالسكي Stanley Kowalski في كتابات تينيسي وليامز Tennessee Williams. إن تمكن روجاك من القراءة والكتابة أيضا ليس أكثر من إضافة أنيقة "لرجولته" المستمدة من قدرته على مضاجعة أية وكل امرأة يتمكن من الحصول عليها أو إغوائها أو وطئها.

بقائهن وبين رخاء وازدهار وثراء من يطعمهن. والسعي إلى حلول تحررية جذرية خاصة بهن يبدو أملا بعيدا للأغلبية بحيث لا يجرؤن على تصورها أو التفكير فيها، ومن ثم يبقى الوضع على حاله حتى يتكون الوعي بإمكانيات تغييره.

ويبرز العرق كأحد آخر العناصر المؤثرة في السياسة الجنسية، فيصبح من الضروري، خاصة في مناقشة الأدبيات الحديثة، أن نتناوله بشيء من التعليق. فقد اعتاد الذكر الأبيض، تاريخيا، أن يمنح الأنثى من عرقه، باعتبارها "امرأته"، مرتبة أعلى من الذكر الأسود.[٣٨] لكن مع انكشاف وتآكل الأيديولوجية العنصرية البيضاء، بدأت المواقف الحمائية القديمة للعنصرية تجاه النساء (البيض) في التحلل أيضا. وأصبحت أولويات الحفاظ على السيادة الذكورية تتجاوز تلك الخاصة بالسيادة البيضاء. وقد يكون التعصب الجنسي أكثر تغلغلا في مجتمعنا عن العنصرية، فعلى سبيل المثال، نلاحظ في كتابات البعض، ممن يمكننا وصفهم اليوم بوضوح أنهم عنصريون من أمثال د.هـ. لورانس، حالات يسود فيها ذكور الطائفة الأدنى أو يوجهون الإهانة لرفيقات الرجل الأبيض العاصيات. ومن المعروف أن إناث الأعراق غير البيضاء لا يظهرن في مثل تلك الأساطير سوى باعتبارهن مثالا للطاعة النسائية "الأصيلة"، والتي يجب على النساء الأخريات، الأقل تربية، أن يسعين إلى تقليدها. وكثيرا ما يقع علم الاجتماع المعاصر الأبيض في انحياز أبوي شبيه حين يميل خطابه إلى التأكيد على أن الجانب "الأمومي" لمجتمع السود و"خصي" الذكر الأسود هما أكثر مظاهر القمع الأسود بؤسا في المجتمع العنصري الأبيض، بما يعني ضمنيا أن التمييز العنصري قابل للحل باستعادة السلطة الذكورية. وبغض النظر عن حقيقة ذلك في الواقع، يمكننا القول إن تحليلا من

---

[٣٨] يبدو أن "الوردة النقية للأنوثة البيضاء" كانت في بعض الأوقات على الأقل مصدر خيبة أمل لسيدها العنصري مثلها. ونجد دليلا على ذلك نجده في الرابطة التاريخية للمطالبين بإلغاء العنصرية والحركة النسائية، وكذلك في نسبة زيجات الأنثى البيضاء بالذكر الأسود مقارنة بزيجات الذكر الأبيض والأنثى السوداء. ومن الصعوبة بمكان الحصول على أرقام بشأن الزواج المختلط: يقدر جود أن نسبة النساء البيض اللاتي تزوجن من رجال سود بنسبة تصل من ثلاثة إلى عشرة أضعاف نسبة الرجال البيض الذين تزوجوا من نساء سود. ويقول روبرت ك. مرتون إن "أغلب العلاقات المختلطة -وليس الزيجات- تتم بين رجال بيض وزنجيات":

Robert K. Merton "Intermarriage and the Social Structure", *Patriarchy*, Vol., 4, August 1941, p. 374

ولسنا بحاجة إلى التأكيد على أن معدل الاتصال الجنسي الأعلى بين الذكور البيض والإناث السود كان خارج إطار الزواج كما كان -من جانب الذكر الأبيض- اتصالا استغلاليا بالأساس. وفي ظل العبودية كان ذلك بوضوح اغتصابا.

هذا النوع يقبل بالقيم الأبوية دون التشكك فيها ويميل إلى التغطية على كل من الطابع الحقيقي ومسئولية الظلم العنصري تجاه البشر الملونين من الجنسين.

خامسا: الاقتصاد والتعليم

إن من أكفأ فروع الحكم الأبوي ما يتمثل في تحكمه الاقتصادي في الإناث المحكومات به. فلم يُسمح للنساء، في ظل الأبوية التقليدية، باعتبارهن لا يتمتعن بالصفة القانونية كأشخاص، بأي وجود اقتصادي، حيث لم يكن بمقدورهن امتلاك أو كسب المال. وحيث أن النساء عملن دائما في مجتمعات أبوية، وفي الغالب في أكثر الأعمال روتينية وإجهادا، فإن ما نحن بصدده هنا ليس هو العمل وإنما الجزاء الاقتصادي مقابل هذا العمل. صحيح أن النساء صرن يتمتعن ببعض الحقوق الاقتصادية في المجتمعات الأبوية الحديثة التي شهدت إصلاحات، إلا أن "عمل النساء" الذي تنخرط فيه حوالي ثلثي السكان من النساء في أكثر دول العالم تقدما، يظل غير مدفوع الأجر.[٣٩] في نظام الاقتصاد المالي، حيث يعتمد الاستقلال والمكانة الاجتماعية على المال، يصبح هذا الأمر ذا أهمية كبيرة. وبشكل عام، يمثل وضع النساء في ظل الأبوية امتدادا لتبعيتهن الاقتصادية. ومثلما يتسم وضعهن الاجتماعي بكونه هشا ومؤقتا وهامشيا ولا يتحقق سوى من خلال الذكور، كذلك تكون علاقتهن بالاقتصاد هشة وهامشية.

ومن بين ثلث النساء اللاتي يعملن بأجر، يمثل متوسط أجورهن نصف متوسط الأجور التي يتمتع بها الذكور. والأرقام التالية هي إحصائيات وزارة العمل الأمريكية التي تحدد متوسط الدخل السنوي: الذكر الأبيض ٦٧٠٤ دولار، الذكر الملون ٤٢٧٧ دولار، الأنثى البيضاء ٣٩٩١ دولار، الأنثى الملونة ٢٨١٦ دولار.[٤٠] وتستحق هذه الفروق اهتماما خاصا حين نعلم أن المستوى التعليمي للنساء

---

[٣٩] السويد حالة استثنائية في اعتبارها العمل المنزلي خدمة مادية مقدمة وتؤخذ في الاعتبار في قضايا الطلاق. ونجد أن نسبة ٣٣%-٤٠% من الإناث يعملن بأجر في البلاد الغربية، ما يترك ثلثي الإناث خارج سوق العمل. وتنخفض النسبة عن ذلك في السويد والاتحاد السوفيتي.

[٤٠] نسبة النساء اللاتي يحققن دخلا يبلغ أكثر من عشرة آلاف دولارا أمريكيا في عام ١٩٦٦ كانت ١٠/٧ من ١%:
Mary Dublin Keyserling, "Realities of Women's Current Position in the Labor Force", in *Sex Discrimination in Employment Practices*, a Report from the Conference (pamphlet) University Extension, UCLA and the Women's Bureau, September 19, 1968.

يكون عامة أعلى من الذكور في نفس فئة الأجور.[٤١] كذلك، فإن مجالات العمل المتاحة للنساء في النظم الأبوية الحديثة، مع قليل من الاستثناءات، في أغلبها أقل شأنا وقليلة الأجر والشأن.[٤٢]

تمثل النساء في البلدان الرأسمالية الحديثة أيضا قوى عاملة احتياطية، تُستدعى في أوقات الحرب والتوسع، ويُستغني عنها في أوقات السلم والكساد. بهذا الدور استبدلت النساء الأمريكيات العمالة المهاجرة ويتنافسن الآن مع الأقليات العرقية. كذلك في البلدان الاشتراكية عادة ما تلتحق القوى العاملة النسائية بالوظائف الأقل، رغم وجود نسبة عالية من النساء في بعض المهن المحددة مثل الطب. تجدر الإشارة هنا إلى أن السماح للنساء بالانخراط في هذه الأعمال يستهدف خدمة المجتمع أو الدولة، وليس النساء أنفسهن (البلدان الاشتراكية أيضا أبوية).

وحيث إن النظرة إلى استقلال المرأة في الحياة الاقتصادية تكون محل تشكك وعدم ترحيب، لا تتوقف الهيئات التوجيهية بأنواعها (الدين، علم النفس، الإعلانات، الخ) عن النصح أو حتى التنديد بتشغيل نساء الطبقة الوسطى، خاصة الأمهات. أما عمل نساء الطبقة العاملة فأحيانا ما تتقبله الطبقة الوسطى على اعتبار أنه "احتياج"، وإن ليس دائما كذلك من قبل الطبقة العاملة. كذلك يوفر عمل نساء الطبقة العاملة العمالة الرخيصة في المصانع والخدمات قليلة الشأن والوظائف التكميلية، كما أن أجره ومهامه غير مجزية تماما، بحيث أنه لا يهدد الأبوية لا ماليا ولا نفسيا، على عكس التوظيف الأعلى شأنا للنساء. والنساء اللاتي يعملن بأجر يعملن عملا مزدوجا، حيث أن أعباء الخدمات المنزلية ورعاية الأطفال تبقى مسئوليتهن، لا تتولاها مراكز الرعاية النهارية أو أي هيئات اجتماعية أخرى، كما لا يقلل من عبئها تعاون الأزواج. ولم يؤثر اختراع الأجهزة المخففة للعمل اليدوي كثيرا على استمرار كدحهن، حتى وإن أثرت على نوعيته.[٤٣] هنالك تمييز بالغ في أمور

---

[٤١] *The 1965 Handbook on Women Workers*, United States Department of Labor, Women's Bureau.
في كل جماعة كبيرة عاملة كان متوسط أجر النساء أقل من أجر الرجال. وينطبق الشيء نفسه على كافة المستويات التعليمية، مقارنة الدخول بين النساء والرجال الذين حصلوا على نفس الدرجة من التعليم كشفت أن النساء اللاتي أتممن أربع سنوات من الدراسة الجامعية حصلن على أجر لا يتجاوز ٤٧% من أجر الرجال الحاصلين على نفس القدر من التعليم. وكانت النسبة بين خريجات المدارس الثانوية ٣٨% والإلزامية ٣٣% فقط.

[٤٢] للمزيد عن توزيع النساء في المناصب قليلة الدخل والشأن، انظر/ي:
Background Facts on Working Women (pamphlet), U.S. Department of Labor, Women's Bureau.

[٤٣] "للمرأة المتزوجة التي ليس لديها أطفال يتطلب الحد الأدنى من العمل المنزلي ما بين ١٥ إلى عشرين ساعة أسبوعيا، وإذا كان لديها صغار يتراوح الحد الأدنى على الأرجح ما بين ٧٠-٨٠ ساعة أسبوعيا":

التعيين والأمومة والأجور وساعات العمل،[٤٤] ففي الولايات المتحدة صدر أخيرا قانون يجرم التمييز في التعيين، وهو أول ضمان تشريعي للحقوق، والوحيد، الذي يُمنح للنساء الأمريكيات منذ حصولهن على حق التصويت، لكنه لا يُفعل ولم يُفعل منذ صدوره ولم يُطبق كي يتم تفعيله.[٤٥]

وفيما يتعلق بالصناعة والإنتاج، يبقى وضع النساء شبيها من نواح كثيرة بوضع الشعوب المستعمَرة والشعوب في مراحل ما قبل الصناعة. فرغم تحقيقهن لاستقلالهن الاقتصادي الأول أثناء الثورة الصناعية وأصبحن الآن يمثلن نسبة كبيرة، قليلة الأجر، من عاملات المصانع، إلا أن النساء لا يشاركن مباشرة في التكنولوجيا أو الإنتاج. وما ينتجنه في العادة (الخدمات المنزلية والشخصية) ليس له قيمة في السوق، ومن ثم فهو يقع ضمن نمط إنتاج ما قبل الرأسمالية. وحتى حين يشاركن بعملهن في إنتاج السلع فإنهن لا يملكن أو يتحكمن أو حتى يفهمن العملية التي يشاركن فيها. قد نحتاج إلى مثال لتوضيح ذلك: الثلاجة جهاز تستخدمه كل النساء، بعضهن يجمعنه في المصانع والقليلات جدا ممن حصلن على تعليم علمي يفهمن مبادئ تشغيلها. مع ذلك فإن الصناعات الثقيلة التي تجهز الصلب اللازم لصناعتها وتنتج الأصباغ لأجزائها المختلفة، كلها في أيدي الذكور. الأمر نفسه ينطبق على الآلة الكاتبة، والسيارة، الخ. ورغم أن المعرفة مجزأة حتى بين العمال الذكور، إلا أنهم مجتمعين يمكن أن يعيدوا بناء أي جهاز. لكن في غياب الذكور، لن تتمكن النساء على الأرجح من استبدال أو تصليح مثل تلك الأجهزة بأي درجة بسبب المساحة الشاسعة التي تفصل النساء عن التكنولوجيا اليوم. أما مسافة النساء عن التكنولوجيا الأكثر تعقيدا فهي أكبر من ذلك: وبناء المنشآت الضخمة، وتطوير أجهزة الكومبيوتر، والوصول إلى القمر، كلها أمثلة على ذلك. فإذا كانت المعرفة قوة، فإن القوة أيضا معرفة، ومن العناصر الهامة التي تتسبب وتحافظ على الوضع الأدنى للنساء هو الجهل الممنهج الذي تفرضه الأبوية عليهن.

وبما أن التعليم والاقتصاد مترابطان بشدة في الدول المتقدمة، يصبح من الدال أن المستوى العام وأسلوب التعليم العالي للنساء، خاصة في الكثير من المؤسسات الباقية التي تمنع الاختلاط،

---

[٤٤] Margaret Benston, "The Political Economy of Women's Liberation," *Monthly Review*, vol. XXI, September 1969. *Sex Discrimination in Employment Practices* (op. cit.); and Carolyn Bird, *Born Female*, New York: McKay, 1968.

[٤٥] البند السابع من قانون الحقوق المدنية الصادر في عام ١٩٦٤، والذي ينص على تضمين "الجنس" في القانون بما يمنح الحق المدني في عدم التمييز في العمل، كان شبه نكتة ونصف محاولة من جانب أعضاء الكونجرس في الجنوب لإجبار الولايات الصناعية في الشمال على عدم السماح بصدور القانون.

أقرب إلى عقلية عصر النهضة عنه إلى مهارات مجتمع العلوم والتكنولوجيا في منتصف القرن العشرين. هذا ونجد أن الأبوية تسمح، تاريخيا، بقدر ما من معرفة القراءة والكتابة للنساء على حين أغلقت فرص التعليم العالي أمامهن. وعلى حين فتحت الأبوية المعاصرة، حديثا إلى حد ما، كل المستويات التعليمية أمام النساء،[٤٦] إلا أن طبيعة وجودة التعليم ليست متساوية للجنسين. ويتضح هذا الفرق بالطبع في عمليات التكييف الاجتماعي المبكرة، لكنه يستمر ويتغلغل في التعليم العالي أيضا. إن الجامعات، التي كانت ذات يوم أماكن للبحث وتدريب عدد قليل من المهنيين، أصبحت الآن تنتج أيضا الموارد البشرية الفنية. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للنساء، ذلك أن كلياتهن لا تنتج باحثات ولا مهنيات ولا فنيات، كما أنها في العادة لا تقام بواسطة الحكومات والشركات مثلما ينشئون كليات الذكور أو الكليات والجامعات المختلطة التي تستهدف بالأساس تعليم الذكور.

ومثلما تشجع الأبوية عدم التوازن المزاجي في سمات الشخصية بين الجنسين، كذلك تفعل مؤسساتها التعليمية، المختلطة وغير المختلطة، حيث تقدم برمجة ثقافية موجهة نحو التصنيف العام بين "الذكوري" و"الأنثوي"، فتصف الإنسانيات وبعض العلوم الاجتماعية (في فروعها الدنيا أو الهامشية) للأنثى، والعلوم والتكنولوجيا والمهنية وإدارة الأعمال والهندسة للذكر. وبالطبع ما زال توازن التشغيل والتمايز والتشجيع من نصيب الأخير. إن السيطرة على هذه المجالات هي شأن من شئون السلطة السياسية بامتياز، كذلك يمكن أن نشير إلى أن الهيمنة الحصرية للذكور على المجالات الأكثر تمايزا تخدم مباشرة مصالح القوى الأبوية في الصناعة والحكومة والجيش. وحيث أن الأبوية تشجع عدم التوازن في المزاج بحسب الجنس، فإن كلا من قسمي التعليم (العلوم

---

[٤٦] كثيرا ما ننسى مدى حداثة التعليم العالي للنساء. فلم يمض عليه في الولايات المتحدة أكثر من مائة عام، بل وبالكاد ٥٠ عاما في الكثير من البلدان الغربية. ففي جامعة أكسفورد لم تمنح النساء الدرجات العلمية بنفس الشروط التي تمنحها إياها للذكور حتى عام ١٩٢٠. وفي اليابان وعدد من البلدان الأخرى لم تفتح الجامعات أبوابها أمام النساء إلا في الفترة التالية على الحرب العالمية الثانية. وما زالت هناك مجالات يكاد التعليم العالي لا يتوفر فيها للنساء. فالتعليم العالي ليس متاحا للنساء كما هو متاح للرجال. وفي ذلك يقول تقرير برنستون "رغم أن الفتيات يحصلن على الدرجات النهائية بمعدل أعلى من الفتيان في المرحلة الثانوية إلا أن التحاق الذكور بالجامعة يفوق التحاق الإناث بنسبة ٥٠%:

The Princeton Report to the Alumni on Co-Education (pamphlet), N.J: Princeton, 1968, p.10.

كما توجد تقديرات أخرى كثيرة بأن نسبة الطلاب في الجامعات تنقسم إلى ذكرين لكل أنثى، وفي عدد كبير من البلاد تنخفض النسبة عن ذلك كثيرا.

والإنسانيات) يعكسان هذا الخلل في التوازن. فالإنسانيات أقل تمايزا لأنها لا تقتصر على الذكور، أما العلوم والتكنولوجيا وإدارة الأعمال، فلكونها تكاد تقتصر على الذكور، نجدها تعكس التشوه في الشخصية "الذكورية"، ممثلا في بعض الطباع الجشعة أو العدوانية.

اتساقا مع قلة شأن المجال الثقافي الذي تسعى الأبوية إلى اقتصار النساء عليه، فإن التشجيع الحالي لاهتماماتهن "الفنية" من خلال دراسة الإنسانيات ليس سوى امتدادا "للإنجازات" التي حققنها سابقا تحضيرا للدخول إلى سوق الزواج. أما الإنجازات في مجال الفنون والإنسانيات فهي مقتصرة اليوم، مثلما كانت تاريخيا، على الذكور، كما أن التمثيل الرمزي المتمثل في سوزان سونتاج Susan Sontag أو ليدي موراساكي Lady Murasaki لا يبطل القاعدة.

سادسا: العنف

لم نعتد على ربط الأبوية بالعنف، ذلك أن نظام التكيف معها والالتزام بقيمها وطول فترة هيمنتها على المجتمع البشري بالكاد يجعلها مضطرة إلى اللجوء إلى العنف. وفي العادة ننظر إلى وحشيتها في الماضي باعتبارها أمرا غريبا أو عادة "بدائية". أما العنف الذي يحدث في الوقت المعاصر فيُعتبر نتاج انحرافات فردية، ويقتصر إما على السلوك المرضي أو الاستثنائي دون تعميم. ومع ذلك، ومثلما الحال في ظل أي أيديولوجية شمولية (العنصرية والاستعمار مرادفان مناسبان في هذا الصدد)، ما كانت السيطرة في المجتمع الأبوي لتصبح كاملة، بل غير قابلة للتحقيق، دون أن تعتمد على حكم القوة سواء في الحالات الطارئة أو كإمكانية متاحة طوال الوقت للترهيب والتخويف.

فقد لجأت أغلب الأنظمة الأبوية تاريخيا إلى مأسسة العنف أو القوة من خلال نظمها التشريعية. فعلى سبيل المثال حرمت النظم الأبوية الحازمة، مثلما في الإسلام، الاستقلال الجنسي أو العلاقات الجنسية غير الشرعية وعاقبتها بالموت. وما زالت الزانية تتعرض للرجم في أفغانستان والسعودية تحت إشراف أحد الشيوخ الحاضرين لعملية الرجم. وقد كان القتل عن طريق الرجم بالحجارة في الماضي وسيلة شائعة في أنحاء الشرق الأدنى، وما زال قائما في جزيرة صقلية. ولسنا بحاجة إلى القول بأنه لم ولا توجد عقوبة للشريك الذكر، فباستثناء الزمن القريب أو حالات استثنائية، لم يكن الزنا معترفا به في حالة الذكور إلا باعتباره تعدياً يمارسه أحد الذكور على ملكية ذكر آخر. في طوكوجاوا باليابان، على سبيل المثال، توجد حزمة تفصيلية من التمييز القانوني في هذا الشأن تختلف باختلاف الطبقة، فمن حق الساموراي، بل ومن واجبه إزاء الرأي العام، أن يقتل الزوجة الزانية، على حين يمكن للمواطن العادي أو المزارع أن يتعامل مع الأمر كيفما يشاء. ففي

حالات الزنا عبر الطبقات، يتعرض الذكر من الطبقات الدنيا والمدان في ممارسة الجنس مع زوجة رئيسه في العمل، لقطع الرقبة هو وإياها، لأنه انتهك محرمات الطبقة والملكية. وبالطبع كان لذكور الشرائح العليا نفس الرخصة في إغواء نساء الطبقات الدنيا مثلما هو شائع في المجتمعات الغربية. وبشكل غير مباشر، هناك شكل من أشكال "عقوبة الإعدام" ما زال قائما حتى في أمريكا اليوم. ذلك أن النظم القانونية الأبوية، من خلال حرمان النساء من التحكم في أجسادهن، تدفعهن نحو الإجهاض غير القانوني؛ وتشير التقديرات إلى أنه ما بين ألفي إلى خمسة آلاف امرأة يتوفين في كل عام نتيجة هذا السبب.[٤٧]

وباستثناء الرخصة الاجتماعية لاستخدام سوء المعاملة الجسدية بين بعض الجماعات الطبقية والعرقية، ينتشر العنف في أغلب الأنظمة الأبوية المعاصرة. وتجدر الإشارة إلى أن العنف نفسه مقتصر على الذكر القادر نفسيا وعمليا على ممارسة العنف الجسدي.[٤٨] وحيث تلاشت أهمية القوة الجسدية بسبب استخدام السلاح، تبقى الأنثى غير ممارسة للعنف بسبب تنشئتها الاجتماعية، وأمام الاعتداء عليها تكاد تكون الأنثى دائما غير قادرة على الدفاع عن نفسها بسبب تنشئتها الجسدية والوجدانية. ولسنا بحاجة إلى القول إن لذلك آثاره طويلة المدى على السلوك الاجتماعي والنفسي لكل جنس.

يعتمد عنف الأبوية أيضا على وجه الخصوص على العنف ذي الطبيعة الجنسية الذي يتحقق في أوضح أشكاله في فعل الاغتصاب. ولا تمثل إحصائيات الاغتصاب المنشورة سوى قدرا قليلا من الحالات الفعلية،[٤٩] حيث أن "العار" المرتبط بالحدث كاف لمنع النساء من الإبلاغ ورفع الدعاوى في ضوء الطبيعة العلنية للمحاكمة. ويُعتبر الاغتصاب، تاريخيا، اعتداء يمارسه ذكر على ذكر آخر - من خلال الاعتداء على "امرأته". ويستهدف الثأر، مثلما يمارس في الجنوب الأمريكي، إرضاء الذكر وإثارة الكراهية العنصرية وخدمة مصالح الملكية والشرف. وفي حالات الاغتصاب تتخذ مشاعر العدوان والكراهية والاحتقار والرغبة في تحطيم أو انتهاك الشخصية شكلا يتناسب مع السياسات

---

[٤٧] بما أن الإجهاض يحدث خارج القانون يصبح من الصعب الحصول على أرقام دقيقة. وتعتمد هذه النسبة على تقديرات من يمارسون الإجهاض وخدمات التحويل لهم. كذلك لا يوجد رصد لحالات الانتحار بين النساء الحوامل.

[٤٨] ترد على البال استثناءات حية في حروب التحرير في فيتنام والصين، الخ. لكن عبر الجزء الأكبر من التاريخ كانت النساء غير مسلحات وممنوعات من ممارسة الدفاع عن أنفسهن.

[٤٩] ما زالت هذه الأرقام عالية. فعدد حالات الاغتصاب التي تم الإبلاغ عنها في مدينة نيويورك في عام ١٩٦٧ وصل إلى ٢٤٣٢ حالة بحسب وزارة الداخلية.

الجنسية. وفي الفقرات التحليلية التي وردت في بداية هذه الدراسة رأينا كيف كانت هذا المشاعر قائمة بدرجة ما ومثلت عنصرا محوريا في تفسير اللغة واللهجة التي استخدمتها الكاتبة.[٥٠]

لقد اعتادت المجتمعات الأبوية على الربط ما بين مشاعر القسوة والجنسانية، حيث الأخيرة غالبا ما تتساوى مع الشر والسلطة. وهو ما يتضح في الخيال الجنسي الذي يكشف عنه التحليل النفسي، كما فيما يكشف عنه التصوير الإباحي. فالقاعدة هنا أن السادية مرتبطة بالذكر (الدور الذكوري) والضحية بالأنثى "الدور الأنثوي".[٥١] ومن اللافت للنظر أن رد الفعل الوجداني تجاه العنف ضد النساء في المجتمع الأبوي غالبا ما يكون متذبذبا؛ حيث غالبا ما تثير روايات ضرب النساء، على سبيل المثال، الضحك وبعض الشعور بالإحراج. أما الأعمال الوحشية، مثل القتل الجماعي الذي ارتكبه ريتشارد سبيك Richard Speck، والذي قوبل أحيانا بنوع من السخط المنافق باعتباره فضيحة، قادرة على إحداث رد فعل جماعي طريف في أحيان أخرى، إذ قد نسمع في مثل تلك المواقف رجالا يعبرون عن الحسد أو التسلية. وفي ضوء الطابع السادي للخيال الجمعي الذي يخاطب جمهور الذكور في الإعلام الإباحي أو شبه الإباحي، يمكن للمرء أن يتوقع أن الأمر لا يخلو على الإطلاق من درجة ما من التوحد مع الحدث، وقد يكون ذلك شبيها بالرعشة التي يشعر بها المجتمع العنصري حين يمارس أفراده عمليات الجلد. وعلى مستوى اللاوعي قد تخدم الجريمتان الجماعة الأوسع باعتبارهما طقسا ما يبعث على الشعور بالراحة وتفريغ الطاقة.

تعبر العدوانية عن نفسها بعدة طرق، أحدها الضحك. فالأدبيات الكارهة للنساء، وهي الوسيلة الرئيسة للعدوانية الذكورية، تحمل في طياتها العظة والفكاهة في نفس الوقت، وهي أكثر وسائل الدعاية وضوحا بين كل الأشكال الفنية في الأبوية، وهدفها هو تشجيع استمرار التصنيفات الجنسية. وقد تضمنت أدبيات العصور القديمة والقرون الوسطى وعصر النهضة عناصر ضخمة من كراهية النساء.[٥٢] كما لا ينقص الشرق التقاليد العتيقة في هذا الشأن، خاصة في

---

[٥٠] من المثير للاهتمام أن الذكور ضحايا الاغتصاب بواسطة ذكور آخرين كثيرا ما يشعرون بانتهاك مزدوج، حيث أنهم لم يتعرضوا للجماع العنيف والمؤلم وحسب بل أُسيء إليهم أيضا من حيث الانحدار بهم إلى مرتبة الأنثى. والكثير من ذلك يتضح عند جينيه Genet ومدى الاحتقار الذي يكنه مجتمع المثلية الجنسية لأفراده "السلبيين" أو "الأنثويين".

[٥١] المازوخية الذكورية عادة ما يُنظر إليها باعتبارها الاستثناء، وكثيرا ما تُفسر باعتبارها مثلية جنسية كامنة أو جزءا من لعب الشخص "للدور الأنثوي"، أي دور الضحية.

[٥٢] هناك كم هائل من الأدبيات الكارهة للنساء بحيث لا يمكن عمل أي ملخص واف لها. أفضل المراجع في هذا الشأن نجدها في الآتي:

الكونفوشيوسية التي انتشرت في اليابان والصين كذلك. أما التراث الغربي فقدكان مقيدا إلى حد ما في هذا الشأن مع ظهور الحب الأفلاطوني، لكن المساجلات والهجمات القديمة كانت متزامنة مع ظهور فكرة تمجيد النساء. ففي حالة الشاعر بترارخ Petrach والكاتب بوكاشيو Boccaccio وغيرهما، يمكن أن نجد تعبيرا قويا عن الموقفين، كدليل على الأرجح على اختلاف الحالات المزاجية، أو كموقف نبيل مستمد من الاحتياجات العابرة للعامة.[٥٣] ومع تحول الحب الأفلاطوني إلى الحب الرومانسي فقد الأدب الكاره للنساء بريقه. وشهد القرن الثامن عشر في بعض الأماكن انحدار هذا النوع من الأدب إلى الهجاء الساخر والجارح، وبحلول القرن التاسع عشر اختفت أشكاله اللاذعة تماما تقريبا من الأدبيات الإنجليزية. أما عودته من جديد في مواقف وأدبيات القرن العشرين فهو نتيجة لرفض أي إصلاح في المنظومة الأبوية، يدعمه في ذلك اتساع مساحة حرية التعبير الذي حدث بمعدلات سريعة خلال الخمسين عاما الماضية.

ومع انحسار الرقابة، أصبحت العدوانية الذكورية (النفسية أو الجسدية)، خاصة في السياق الجنسي، أكثر ظهورا ووضوحا. ورغم استمرارية العدوانية الذكورية فإن ما نحن بصدده هنا ليس مجرد زيادة في العدوانية بقدر ما هو صراحة جديدة في التعبير عن العدوانية في السياق الجنسي على وجه الخصوص. إنه لأمر مرتبط بالتفريغ والحرية أن يتمكن الإنسان من التعبير عما كان محرما في السابق خارج إطار المجال الإباحي أو أي مجالات "سرية" أخرى مثل كتابات دي ساد De Sade. عندما نتذكر رقة التعبير والمثالية في وصف الجماع عند شعراء العصر الرومانسي (على سبيل المثال قصيدة الشاعر كيتس: Keats, "Eve of St. Agnes") أو لدى روائيي العصر الفيكتوري (على سبيل المثال هاردي Hardy) ونقارنها بكتابات ميللر Miller أو ويليم بوروWilliam Burroughs، تصبح لدينا فكرة عن أن الأدب المعاصر لم يستلهم التعبير الصريح في الكتابات الإباحية فحسب، بل وأيضا طابعها الضد اجتماعي، فمنذ مُنح هذا الميل للإساءة أو الإهانة حرية التعبير، أصبح من الأسهل بكثير بحث العداء الجنسي لدى الذكر.

Katherine M. Rogers, *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature*, Seattle: University of Washington Press, 1966.

[٥٣] بالإضافة إلى قصائد الحب الرائعة، ألف بترارخ أيضا قصائد هجاء في النساء. كذلك بوكاشيو وازن الفروسية في الروايات الرومانسية (Filostrato, Ameto, Fiammetta) بروايات أخرى تضمنت توبيخا قاسيا للنساء أكثر سوداوية من هجوم القرون الوسطي (Corbaccio).

يقدم تاريخ الأبوية أشكالا مختلفة للقسوة والأفعال البربرية: مثل ممارسة الـ"ساتي" أي قتل الأرملة في الهند، التشويه الشديد نتيجة ربط الأقدام في الصين، ما يرتبط بفرض الحجاب في الإسلام، أو انتشار ممارسة حبس النساء في حدود فناء المنزل مع الاحتجاب التام، وممارسات مثل ختان الإناث، وبيع أو استعباد النساء تحت أي مسمى، والإجبار على الزواج، وتزويج الأطفال، واتخاذ المحظيات أو الدعارة. إنها كلها ممارسات ما زالت قائمة - في أفريقيا وفي الشرق الأدنى والأقصى بل وفي شتى أماكن العالم. إن المبرر الذي يصاحب هذا الفرض لسلطة الذكر، والذي يطلق عليه مجازا اسم "الحرب بين الجنسين"، يحمل أوجه شبه كثيرة مع وصف الأمم المتحاربة، حيث هي فظاعة مبررة على أساس أن العدو من الجنس الأدنى أو حتى لا ينتمي إلى الجنس البشري أصلا. وما زالت هذه المعتقدات التقليدية تغزو وعينا وتؤثر على تفكيرنا بدرجة قد لا يرغب سوى قلة منا الاعتراف بها.

سابعا: أنثروبولوجياً - الأسطورة والدين

تشهد الدلائل من الأنثروبولوجيا والأساطير الدينية والأدبية على الطابع السياسي النفعي للقناعات الأبوية بشأن النساء. إذ يشير أحد علماء الأنثروبولوجيا إلى منظومة أبوية مستقرة من الافتراضات بأن "الاختلافات البيولوجية لدى المرأة هي ما تجعلها أقل شأنا" وحيث أن "المؤسسات البشرية تنمو من مخاوف عميقة وبدائية وتتشكل من خلال عمليات نفسية غير منطقية .. فإن المواقف الاجتماعية من النساء تصدر عن توترات بدائية يعبر عنها الذكر."[٥٤] وفي ظل الأبوية لم تكن صفات الأنثى أو الرموز المشيرة إليها صنيعتها هي. وحيث أن كلا من العالم البدائي والعالم المتحضر عوالم ذكورية، فإن الأفكار التي شكلت الثقافة في علاقتها بالأنثى كانت هي أيضا من تصميم الذكور. فصورة المرأة كما نعرفها هي صورة خلقها الرجال وشكلوها بحيث تناسب احتياجاتهم، وهي هذه الاحتياجات تنبع من الخوف من "الآخر" المتمثل في المرأة. لكن هذه الفكرة نفسها تفترض أن الأبوية قد استقرت وأن الذكر اعتبر نفسه النموذج البشري والموضوع والمرجع الذي يعتبر المرأة "أخرى" أو غريبة نسبة إليه. وبغض النظر عن مصدرها تبقى وظيفة العداء الجنسي الذكوري هي توفير

---

[٥٤] جزء كبير مما لخصته في هذا القسم أدين به لتقييم هايز المفيد للمفاهيم الثقافية المحيطة بالأنثى:
H.R. Hays, *The Dangerous Sex: the Myth of Feminine Evil*, New York: Putnam, 1964.

الوسائل للتحكم في جماعة أقل شأنا، وتبرير الوضع الأدنى لمن هم في منزلة أقل، و"تفسير" القمع الذي يتعرضون له في حياتهم.

إن هذا الشعور بأن الوظائف الجنسية للنساء تفتقد إلى الطهارة هو شعور دائم ومنتشر في شتى أنحاء العالم. ويمكننا أن نرى ما يدل عليه في كل مكان، في الأدب والأساطير وفي الحياة البدائية كما في المتحضرة. ومن اللافت للنظر أن هذه الفكرة ما زالت مستمرة إلى يومنا هذا. فالدورة الشهرية، على سبيل المثال، ما زالت حدثا محاطا بالسرية إلى حد كبير والوصمة المرتبطة بها لابد وأن لها تأثير شديد على الأنا الأنثوية. وهناك كم ضخم من الأدبيات الأنثروبولوجية حول التحريم المحيط بالدورة الشهرية، بل وما زالت ممارسة عزل "المذنبات" في أكواخ على أطراف القرية تتم في أنحاء العالم البدائي، كما أن اللغة الدارجة المعاصرة تصف الحيض "باللعنة". وهنالك الكثير من الأدلة التي ترجح أن جذور عدم الراحة التي تشعر بها النساء أثناء هذه الفترة هي في كثير من الأحوال جذور نفسجسدية أكثر منها فسيولوجية، وثقافية أكثر منها بيولوجية. الأمر نفسه قد ينطبق على الحمل والولادة كما تشير التجارب الحديثة مع "الولادة بدون ألم". ويبدو أن الظروف والمعتقدات الأبوية لها تأثير سام على شعور الأنثى بذاتها الجسدية، إلى أن يتحول ذلك إلى ذلك العبء الذي يتحدثون عنه.

تعتقد الشعوب البدائية أن الأعضاء الجنسية للأنثى جرح، فيقولون أحيانا أن عصفورا أو ثعبانا زارها وشوهها لتصبح على هذه الحالة. وحيث أنها جُرحت، فقد أصبحت تنزف. المصطلح العامي للمهبل باللغة الإنجليزية هو الجرح البليغ (gash)، والوصف الفرويدي لأعضاء الأنثى يستخدم مصطلحات مثل "الخصي". وحالة التوتر والقرف التي تثيرها الأعضاء الجنسية للأنثى في المجتمعات الأبوية يدل عليها الحظر الوارد في الأديان والثقافات والأدب. ونجد في الجماعات البدائية أن الخوف يمثل أيضا عنصرا في هذا الشأن، حيث يسود الاعتقاد بأن المهبل يخصي من خلال أسنان تنمو داخله (Vagina dentata). أما القضيب، رمز تفوق الذكر في المجتمعات الأبوية البدائية والمتحضرة، فيُمنح أهمية خارقة، كما أنه مصدر للفخر اللانهائي، وأيضا القلق اللانهائي.

كما تحرم كل الأنظمة الأبوية تقريبا على النساء لمس الأدوات المستخدمة في الطقوس الحربية أو الدينية أو الطعام. ففي المجتمعات القديمة والبدائية لم يكن يُسمح للنساء بشكل عام أن يتناولن الطعام مع الرجال. وإلى يومنا هذا ما زالت النساء تأكل منفصلة عن الرجال في عدد كبير من الثقافات، خاصة في الشرق الأدنى والأقصى. ويبدو أن بعض الأسباب وراء هذه العادة تعود على الأرجح إلى الخوف من التلوث الجنسي، فقد تُجبر الإناث من خلال عملهن كخادمات في المنازل على

تحضير الطعام، وفي نفس الوقت قد ينشرن العدوى من خلال ذلك. إن هذا الوضع شبيه بوضع الملونين في الولايات المتحدة، حيث يُعتبرون قذرين وناقلين للعدوى، ومع ذلك يُجبرون، كخدم في المنازل، على إعداد الطعام لأسيادهم. وفي كلتا الحالتين تحل المعضلة بطريقة بائسة وغير منطقية من خلال الفصل بين فعل تناول الطعام وإعداده، حيث يتم طهيه بعيدا عن مرمى البصر بواسطة الجماعة ذاتها التي يُخشى من تلويثها مائدة الطعام. وفي اتساق يستحق الإعجاب، لا يسمح بعض ذكور الهندوس لزوجاتهم بلمس الطعام نهائيا. ففي كل جماعة أبوية تقريبا، من المتوقع أن يأكل الذكر المهيمن أولا أو أن يتناول الطعام الأفضل، وحتى في الحالات التي يتناول فيها الجنسان الطعام معا، تقوم الأنثى على خدمة الذكر.[٥٥]

وقد أحاطت كل الأنظمة الأبوية العذرية وفضها بطقوس وممنوعات تفصيلية، إذ تطرح العذرية بين الشعوب البدائية مشكلة مثيرة للاهتمام فيما يخص تذبذب الموقف منها. فهي، من ناحية، مثلما هو الحال في كل نظام أبوي، خير غامض، لأنها دليل على أن الملكية المنقولة سليمة. لكنها من ناحية أخرى تمثل شرا غير معروف مرتبط بسحر الدماء و"الآخر" المخيف. وقد يصل الاحتفاء بفض البكارة حد استعداد العريس -المالك في العديد من القبائل- أن يتنازل عن فض ختم ممتلكاته الجديدة لشخص أقوى أو أكبر سنا، قادر على التعامل مع الأخطار المحدقة.[٥٦] ويبدو أن الخوف من فض البكارة ينبع من الخوف من الجنسانية الغريبة للأنثى، فعلى الرغم من أن أي ألم مصاحب لعملية الفض يكون من نصيب الأنثى (وأغلب المجتمعات تتسبب لها في الكثير من المعاناة الجسدية والنفسية) إلا أن المصلحة الاجتماعية، المتجسدة في العادات والطقوس الأبوية، تنحاز تماما إلى مصالح الملكية والتمايز الخاصة بالذكر، أو المخاطر التي قد يتعرض لها، كما في بعض المجتمعات الأبوية.

وتصف الأسطورة الأبوية عصرا ذهبيا قبل ظهور النساء، على حين تسمح ممارساتها الاجتماعية للذكور بالتخفف من صحبة النساء. ويسود الفصل الجنسي في إطار الأبوية حتى أننا نجد دليلا عليه في كل شيء، فكل دوائر السلطة في الأبوية المعاصرة تكاد تكون دوائر من الذكور، لكن الرجال يشكلون أيضا مجموعاتهم الخاصة على كل مستوى. ومجموعات النساء تتسم في

---

[٥٥] ظروف الترف المحيطة بالمطعم "الأفضل" تمثل استثناء طريفا. حيث لا يقتصر على إعداد الطعام وإنما أيضا خدمة تقديمه على الذكور، وبثمن يتناسب مع المناسبة.

[٥٦] Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, and Ernest Crawley, *The Mystic Rose*, London: Methuen, 1902, 1927.

العادة بكونها ثانوية أو تابعة، تقليدا لجهود الذكور وأساليبهم، عابرة وأقل أهمية. وقلما تعمل هذه المجموعات دون عودة أو استدعاء للسلطة الذكرية، حيث تستند مجموعات الكنيسة أو المجموعات الدينية إلى السلطة الأعلى لرجل الدين، والجماعة السياسية إلى المشرعين من الرجال، الخ.

وفي المواقف التي لا يكون فيها اختلاط بين الجنسين تتضح بشدة السمات الخاصة بالمزاج المقبول ثقافيا. يصح هذا الأمر على وجه الخصوص في المنظمات التي تقتصر على الرجال التي تشير إليها الدراسات الأنثروبولوجية باسم "مؤسسات بيوت الرجال" (Men's house institutions). بيوت الرجال هي قلعة من العلاقات والمشاعر الأبوية، وفي المجتمعات البدائية كانت بيوت الرجال تساهم في تقوية الخبرة الذكورية الجماعية من خلال الرقص والشائعات والضيافة والترفيه والطقوس الدينية، كما كانت تحوي أيضا ترسانات السلاح الخاصة بالذكور.

وقد أشار ديفيد ريزمان إلى أن الألعاب الرياضية والأنشطة الأخرى تمنح الذكور تضامنا لا يهتم المجتمع بمنحه للإناث.[٥٧] وعلى حين قد يلعب الصيد والسياسة والدين والتجارة دورا إلا أن الألعاب الرياضية والحرب هي الأساس الرئيس لتماسك الرفاق فيما بينهم في بيوت الرجال. والباحثون في ثقافة بيوت الرجال، بداية من هاتون وبستر Hutton Webster وهاينريخ شورتسHeinrich Schurtz، إلى ليونيل تايجر Lionel Tiger، يميلون إلى لعب دور المحارب المحب لجنسه، الذي يستهدف تبرير عملية الفصل الجنسي في مؤسسته.[٥٨] يعتقد شورتس أن الألفة الفطرية والدافع نحو المتعة الأخوية بين الأقران هي التي تدفع بالذكر بعيدا عن الصحبة الأدنى والمقيدة للنساء. وعلى الرغم من قناعته بوجود "رابطة غريزية" غامضة لدى الذكور، يبذل تايجر جهدا منظما لينصح المجتمع بالحفاظ على تقليد بيوت الرجال من الاندثار. أما الوظيفة الأساسية للمؤسسة، باعتبارها مركز سلطة في سياق الفصل الجنسي، فهي جانب من الظاهرة كثيرا ما لا يحظى بالانتباه اللازم.

تؤدي بيوت الرجال في ميلانيزيا عدة أغراض، إضافة إلى كونها ترسانة سلاح ومكانا لاحتفالات وطقوس استهلال الذكورة. ولا يختلف الشعور العام في بيوت الرجال كثيرا عن المؤسسات العسكرية في العالم الحديث، حيث تفوح منها رائحة الجهد الجسدي والعنف وروح القتل وخفقان

---

٥٧ David Riesman, "Two Generations", in *The Woman in America*, edited by Robert Lifton, Boston: Beacon, 1967. Also, James Coleman, *The Adolescent Society*.

٥٨ Heinrich Schutz, *Altersklassen und Maennerbuende*, Berlin, 1902; and Lionel Tiger, op. cit.

مشاعر الجنسية المثلية. إنها مسرح تقديم الأضاحي واحتفالات الصيد وجلسات التفاخر. هنا يتم تقوية وتجهيز الشباب ليصبحوا رجالا، أما الصبية فقيمتهم شديدة الضآلة في بيوت الرجال حتى أنهم يوصفون بأنهم "زوجات" مرشديهم، ومصطلح "الزوجة" هنا يشير إلى قلة الشأن وكونهم موضوعات للجنس. فالشباب الذي لم يصل إلى مرحلة الرجولة بعد يصبح محل الاهتمام الجنسي لمن هم أكبر وأفضل منهم، وهي العلاقة التي نجدها أيضا في نظام الساموراي وفي كهنوت الشرق وساحة الألعاب الرياضية في اليونان. وتقول الحكمة البدائية أنه قبل غرس أخلاقيات الذكورة في الصغير يجب أولا ترهيبه من الوضع الأدنى للأنثى. ونجد دراسة أنثروبولوجية لبيوت الرجال في ميلانيزيا تساويها بالعالم السري لدى جينيه Genet أو الجيش الأمريكي عند مايلر Mailer: "يبدو أن القسوة الجنسية مع الصبي الشاب والجهد المبذول لتحويله إلى امرأة يعزز رغبة المحارب القديم في السلطة ويشبع شعوره بالعدوانية تجاه المنافس الذكر الذي ما زال في طور النضوج. وفي النهاية، حين يضمه إلى جماعة الذكور، تعزز التضامن الذكوري في محاولته الرمزية الاستغناء عن النساء،"[٥٩] فإن التقليل من شأن الأنثى هو سمة أبوية ثابتة. ومثل أي عملية قاسية، تنتج عملية الاستهلال، عند من يتمكنون من تحملها واجتيازها، أنصارا يمارسون العملية ذاتها بكثير من السعادة ويتسببون للقادمين الجدد في نفس المعاناة التي مروا بها.

إن مصطلح التحليل النفسي الذي يصف حالة المراهقة العامة السائدة في ثقافة بيوت الرجال هو "الحالة القضيبية"، أي قلاع من الفحولة، تكرس أكثر صفات الأبوية تجسيدا للسلطة والقوة. وقد أكد عالم أنثروبولوجيا التحليل النفسي المجري جيزا روهايم Geza Roheim على الطابع الأبوي لتنظيم بيوت الرجال في القبائل البدائية التي درسها، ووصف ممارساتها الطائفية والدينية باعتبارها "مجموعة من الرجال تتوحد في عبادة موضوع يتخذ شكل القضيب، وتستبعد النساء من مجتمعها."[٦٠] وتتميز نبرة وأخلاقيات ثقافة بيوت الرجال بالسادية، وتتمركز حول القوة والسلطة، كما أنها تتصف أيضا بالمثلية الجنسية الكامنة، التي كثيرا ما تكون نرجسية في طاقتها ودوافعها.[٦١]

---

[٥٩] Hays, *The Dangerous Sex*, p. 56.

[٦٠] Geza Roheim, "Psychoanalysis of Primitive Cultural Types," *International Journal of Psychoanalysis* Vol. XIII, London, 1932.

[٦١] كل هذه الخصال تنطبق بدرجة ما على الدائرة البوهيمية التي تتحدث عنها روايات ميللر، والجيش الذي لا يغيب أبدا عن وعي مايلر، وثقافة الجنسية المثلية التي تستند إليها ملاحظات جينيه. وحيث أن الموضوعات الثلاثة التي تتناولها دراستنا ترتبط ارتباطا وثيقا بثقافة بيوت الرجال الانفصالية، يصبح من المفيد أن نوليها انتباها خاصة.

كذلك فإن استدلال بيوت الرجال بأن القضيب سلاح، يتساوى تماما مع أي سلاح آخر، واضح للغاية. إن ممارسة إخصاء السجناء هي في حد ذاتها لها دلالة على الخلط الثقافي بين التشريح والمكانة وبين التسليح. وينبع الكثير من تبجيل الرفاقية الذكورية في الحروب من ما يمكن أن نصفه بـ"روح بيوت الرجال"، حيث تتنكر جوانبها السادية والوحشية في شكل المجد العسكري ونموذج هزلي من الحساسية الذكورية. وهناك جزء كبير من ثقافتنا يتقاطع مع هذا التقليد، وقد نجد أول أثر له في الأدب الغربي في الحميمية البطولية بين باتروكلوس Patroclus وأخيل Achilles. كما يمكن تتبع تطوره عبر الأساطير والحكايات وحتى نشيد البطولة (chanson de geste). وما زال التقليد مزدهرا في روايات وأفلام الحرب، ناهيك عن الكتب المصورة.

ويشهد بيت الرجال الكثير من النشاط الجنسي، ولسنا بحاجة إلى القول بأنه نشاط مثلي. لكن تحريم السلوك الجنسي المثلي (على الأقل بين الأنداد) له سطوة أقوى بكثير من الرغبة، ويسعى إلى إعادة توجيه الطاقة الجنسية نحو العنف. وهو ارتباط بين الجنسانية والعنف يمثل على وجه الخصوص عقلية ذات طابع عسكري.[٦٢] والطابع السلبي والعسكري للمثلية الجنسية، في بيوت الرجال، ليس بأي حال من الأحوال متطابقا مع حس المثلية الجنسية. بل إن الحالة العقلية للمحارب، بكل ما بها من فحولة مفرطة، لا تتجاوز كونها مثلية بدائية أو ضمنية في توجهها الذكوري أكثر منها مثلية صريحة، (وتمثل الخبرة النازية مثالا صارخا في ذلك). كذلك فإن لعب أدوار الغيرية الجنسية واحتقار الأعضاء الأصغر سنا والأقل خشونة والأكثر "أنوثة" يدلان على أن المبدأ الأساسي هنا هو كراهية النساء، أو الغيرية الجنسية المشوهة أكثر منها الإيجابية. وبالتالي فإن الإلهام الحقيقي وراء منظمات بيوت الرجال ينبع من الحالة الأبوية أكثر منها من أي ظروف متأصلة في علاقات الحب بين البشر.

وإذا لم يكن الموقف الإيجابي من الحب الجنسي الغيري من اختراع القرن الثاني عشر تماما (كما ورد في الرأي الشهير لساينبوس Seignebos)، يمكن مع ذلك القول بأنه حدث جديد. أغلب النظم الأبوية تبذل جهدا كبيرا لاستبعاد الحب كأساس لاختيار الشريك. فالأبويات المعاصرة تفعل ذلك باستخدام العوامل الطبقية والعرقية والدينية، والفكر الغربي التقليدي كان أقرب إلى أن يرى في الحب الجنسي الغيري إما ضربة قاتلة من سوء الحظ لابد وأن تنتهي بمأساة، أو تقاربا حيوانيا

---

[٦٢] يوضح جينيه هذا في روايته *The Screens*، أما مايلر فيكشف ذلك في كل كتاباته.

ومثيرا للاحتقار مع من أهم أقل شأنا. وكان الموقف العام في العصور الوسطى حازما في قناعته بأن الحب خطيئة إن كان جنسيا، وأن الجنس خطيئة إن كان محبا.

يمارس المجتمع البدائي كراهيته للنساء من خلال التحريم والسحر الذي يتحول إلى أساطير تفسر تلك الكراهية، بينما يتحول ذلك في الثقافات التاريخية إلى مبررات أخلاقية ثم إلى كتابات أدبية، ثم إلى تبريرات علمية للسياسات المتحكمة في الجنس في العصر الحديث. وتُعد الأسطورة بالتأكيد تقدما موفقا على المستوى الدعائي، حيث أنها كثيرا ما تسند حججها إلى الأخلاقيات أو نظريات الأصول. أما أهم أسطورتين في الثقافة الغربية في هذا الشأن فهما الرواية الكلاسيكية لصندوق باندورا وقصة السقوط في الإنجيل. وفي كلتا الحالتين مرت روايات السحر عن الشر الأنثوي عبر مراحل أدبية انتهت إلى أن أصبحت مبررا أخلاقيا شديد التأثير لاستمرار الأمور على ما هي عليه.

يبدو أن باندورا هي نسخة أدنى من آلهة الخصوبة في منطقة الشرق الأوسط، حيث أنها في ملحمة "ثيوجوني" *Theogony* لهسيود Hesiod ترتدي إكليلا من الورود وتاجا من القماش منقوشا عليه كل مخلوقات الأرض والبحر.[٦٣] ويرجع هسيود لها بداية الجنسانية التي تضع نهاية العصر الذهبي "حين كان الرجال من مختلف الأعراق يعيشون على الأرض، أحرارا من كل الشرور، أحرارا من العمل المضني، وأحرارا من كل الأمراض المهلكة."[٦٤] أما باندورا فكانت هي أصل "جنس النساء الملعون، ذلك الطاعون الذي يجب أن يتعايش معه الرجال."[٦٥] وقد بدأ استحداث ما اعتُبر شرور عالم الذكور البشري مع استحداث الأنثى ومعها خاصيتها الفريدة، الجنسانية. ففي كتاب الأعمال والأيام (*Works and Days*) يتناول هسيود تفاصيل باندورا وما تمثله من إغواء محفوف بالمخاطر "له عقل العاهرة وطبيعة كاذبة"، مليء "بقسوة الرغبة والاشتهاء التي تستهلك الجسد"، "وأكاذيب وكلمات ماكرة وروح مخادعة"، إنها كمين أرسله زيوس "ليتسبب في خراب الرجال".[٦٦]

---

[٦٣] أينما يقف المرء في الجدال الطويل بين علماء الأنثروبولوجيا حول الأصول الأبوية مقابل الأصول الأمومية للأصول الاجتماعية، يمكن أن نتتبع تقليلا من رتبة إلهات الخصوبة واستبدالهن بآلهة أبوية في مرحلة ما خلال الثقافة القديمة.

[٦٤] Hesiod, *Works and Days*, translated by Richmond Lattimore, University of Michigan, 1953, p. 70.

[٦٥] Hesiod, *Theogony*, translated by Norman O. Brown, Indianapolis: Liberal Arts Press, 1953, p. 70.

[٦٦] Hesiod, *Works and Days*, phrases from lines 53-100; some of the phrases are from Lattimore's translation, some from A.W. Mait's translation, Oxford, 1908.

إن الله يقف إلى جانب الأبوية. ومن أهم وسائل الأبوية في التحكم والسيطرة هي الطابع السريع والحازم لتعاليمها فيما يتعلق بطبيعة وأصل الأنثى وتحميلها وحدها المخاطر والشرور التي تنسبها إلى الجنسانية. وهنالك مثل يوناني مثير للاهتمام في هذا الشأن: حين يرغب في الاحتفاء بالجنسانية يحتفي بالخصوبة من خلال القضيب؛ وحين يرغب في تشويه الجنسانية يقتبس من باندورا. ويميل الدين والتعاليم الأخلاقية الأبوية إلى الجمع ما بين الأنثى والجنس، وكأن العبء الكامل للمسؤولية والوصمة المرتبطة بالجنس يقع على الأنثى وحدها، وبذلك يصبح الجنس، المعروف بأنه قذر وخاطئ وموهن، مرتبطا بالأنثى، على حين تبقى هوية الذكر بشرية أكثر منها جنسية.

وأسطورة باندورا واحدة من مثالين غربيين يدينان الأنثى من خلال جنسانيتها ويفسران وضعها باعتباره عقابا مستحقا على الخطيئة الأولى التي ما زال الجنس البشري كله يعاني من تبعاتها المؤسفة. ثم دخلت الأخلاقيات إلى الصورة لتحل محل الطقوس والمحرمات والسحر البدائي. يحمل الوسيط الأكثر تطورا للأسطورة أيضا تفسيرات رسمية للتاريخ الجنسي. ففي أسطورة هسيود، حين يرسل زيوس، كنموذج للأب الحقود والمستبد، شرور أبيمثيوس على شكل الأعضاء الجنسية للأنثى، فإنه في الواقع يعاقبه على معارفه ونشاطه الجنسي الغيري عند البلوغ. ومن خلال فتحه للوعاء الذي تأتي به (الفرج أو غشاء البكارة، صندوق باندورا) يشبع الذكر فضوله، لكنه يتحمل عبء المعرفة فقط من خلال معاقبة نفسه بيد الإله الأب عن طريق الموت والكوارث المرتبطة بالحياة بعد السقوط. هنا نشهد استمرارا لعنصر المنافسة الذكورية عبر العمر والمكانة، خاصة تلك القائمة بين الأب المتسلط والابن المنافس، إلى جانب استمرار صفة المكر في الأنثى.

وتمثل أسطورة السقوط نسخة منمقة بشدة لذات الموضوعات. وحيث أنها تمثل الأسطورة المركزية في الخيال اليهودي والمسيحي ومن ثم أيضا في تراثنا الثقافي المباشر، يجدر بنا أن نقيم ونعترف بالسطوة الخارقة التي ما زالت تفرضها علينا حتى ونحن في عصر المنطق العقلي الذي تخلى منذ زمن طويل عن الإيمان الحرفي بها، مع الاحتفاظ بعنصرها الوجداني.[٦٧] وما زالت هذه النسخة

---

[٦٧] من المحال أن نقيم عمق تغلغل أسطورة الفردوس في وعينا وانغماس أنماطها في عاداتنا في التفكير، حيث نقابل نكهتها وتصميمها في أقل المواقع توقعا لذلك. ويمثل فيلم أنطونيوني "انفجار" على سبيل مثالا واحدا من بين أمثلة كثيرة على ذلك، حيث تدور أحداث الفيلم في بستان خيالي، مليء بالخيالات البدائية الجنسية في أغلبها، يثيرها مشاغب ببندقية قضيبية الشكل، ومرة أخرى تخون الأنثى الذكر ما يتسبب في موته. المصور الذي يشهد على الحدث يتفاعل معه كما لو كان يعايش لتوّه المعرفة المضنية للإحساس البدائي الأول والخطيئة الأولى في نفس الوقت.

الأسطورية للأنثى، باعتبارها سبب معاناة ومعرفة وخطيئة البشرية، تمثل الأساس للمواقف من الجنس، حيث أنها تطرح الحجة الأهم على الإطلاق في التراث الأبوي الغربي.

وقد عاش بنو إسرائيل في حالة من الحرب المستمرة مع طقوس الخصوبة لجيرانهم؛ وحققت هذه الأخيرة قدرا من الجاذبية، بحيث أصبحت سببا دائما للعصيان. وتحمل شخصية حواء، مثل شخصية باندورا، بقايا إلهة خصوبة مهزومة. وهناك بعض الدلائل على ذلك، قد تكون في اللاوعي، وفي النصوص الإنجيلية التي تذكر، حتى قبل أن تبدأ رواية السقوط، أن "آدم أطلق على زوجته اسم حواء، لأنها كانت أم كل الأشياء الحية." وحيث أن الرواية تمثل مجموعة من التقاليد الشفهية المختلفة، فإنها تقدم روايتين متناقضتين لخلق حواء، في إحداهما خُلق الجنسان في نفس الوقت، وفي الثانية خلقت حواء لاحقا على آدم. إن فكرة كونها لاحقة تكونت من ضلعه هي حدث يؤكد على احتكار الذكر لقوة الحياة من خلال إله خلق العالم بدون تدخل من الأنثى.

تمثل أسطورة آدم وحواء، ضمن أمور أخرى، سردا لكيفية اختراع البشرية للجماع الجنسي. وقد ظهر الكثير من تلك الروايات في الأساطير والحكايات البدائية، ويبدو أغلبها لنا الآن روايات مسلية للبراءة البدائية التي تحتاج إلى قدر غير قليل من الشرح لفهمها. لكن هناك أيضا موضوعات أخرى هامة في الرواية: فقدان البساطة البدائية، قدوم الموت، الخبرة الواعية الأولى بالمعرفة. وكلها تدور حول الجنس. إن آدم ممنوع من أكل ثمرة الحياة أو معرفة الخير من الشر، والتحذير يوضح بدقة ما سوف يحدث إن ذاق الثمرة المحرمة: "يوم تأكل منها موتا تموت". لكنه يأكل ولا يموت (على الأقل في الرواية)، ما قد نستنتج منه أن الحية قالت الصدق.

لكن لحظة أن يأكل الزوجان من الشجرة المحرمة يدركان عريهما ويشعران بالعار. فالأمر يتعلق بالجنسانية بوضوح، رغم إصرار الأسطورة على أنها أمر هامشي نسبة إلى التحريم الأكبر لعصيان الأوامر في أمر يرتبط برغبة أخرى وأقل إثارة للخلاف، أي الرغبة في الطعام. هذا ويشير روهايم أن فعل "الأكل" بالعبرية يشير أيضا إلى الجماع. ونجد في كل موقع من الإنجيل تترادف "المعرفة" بالجنسانية، التي هي بوضوح نتيجة للاتصال بالقضيب، المتجسد في الأسطورة في هيئة حية. إن إلقاء اللوم بشأن شرور وآلام الحياة، الخروج من الجنة وكل ما تلاه، على الجنسانية كان لابد منطقيا أن يشمل الذكر، لكن اتهام الذكر ليس هو الغرض من الرواية، التي صيغت على هذا الشكل تحديدا لاعتبار الأنثى مسئولة عن كل مصاعب الحياة. لذلك فإن الأنثى هي التي تغوى أولا "وتستدرج" بواسطة القضيب، الذي تجسد في شيء آخر، ألا وهو الحية. بذلك يكون آدم قد "نجح في التخلص" من الذنب الجنسي، الذي يفسر الكبت الشديد له في نصوص الإنجيل. لكن الرمزية

الواضحة للغاية في ارتباط الحية بالقضيب في كافة المصادر تكشف عن ضعف منطق العقل الأسطوري وتحولاته. وبالتالي، فإن المرأة بدونيتها وضعفها تأخذ وتأكل، هي الكائن البدائي البسيط، متأثرة بالإطراء وإن صدر عن أحد الزواحف. بعد ذلك فقط يسقط الذكر ومعه البشرية كلها، حيث جعلت الأسطورة منه الفصيل الأصل وحواء ما هي إلا مخلوق جنسي، بحسب الرواية، قابل للاستغناء عنه أو الاستبدال. وحيث تسجل الأسطورة المغامرة الجنسية الأولى، آدم غوته امرأة، التي بدورها غواها قضيب. فقد جاء دفاع أول رجل في التاريخ قائلا "المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت"، وحيث أنها ضعفت أمام غواية الحية-القضيب، أصبحت حواء متهمة بممارسة آدم للجنس.

إن لعنة آدم هي أن يكدح في "عرق جبينه"، أي العمل الذي يربط الذكور بينه وبين الحضارة. وقد كان الفردوس عالما خياليا بدون جهد أو نشاط، دمره دخول الأنثى بما حملته من جنسانيتها. أما عقوبة حواء فهي ذات طابع سياسي أكثر من أي شيء آخر و"تفسير" عبقري لوضعها الأدنى: "تكثيرا أكثر أتعاب حبلك بالوجع تلدين أولادا وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك" [سفر التكوين٣:١٦]. وهكذا مرة أخرى، مثلما في أسطورة باندورا، يعاقب أب صارم أبناءه بسبب الجنسانية الغيرية في سنوات رشدهم. ومن السهل الاتفاق مع تعليق روهايم على الموقف السلبي الذي تتخذه الأسطورة تجاه الجنسانية: "النضوج الجنسي يُعتبر حظا سيئا، أمرا حرم البشرية من السعادة ... وتفسيرا لكيفية مجيء الموت إلى العالم."[٦٨] أما الأمر الذي يتطلب مزيدا من التأكيد عليه هنا هو مسئولية الأنثى، ذلك المخلوق الهامشي، في التسبب في هذا الطاعون، وعدالة الحكم عليها بحالة أدنى باعتبارها صاحبة الدور الأساسي في تلك الخطيئة الأولى. وسنجد أن هذه العلاقة بين المرأة والجنس والخطيئة سوف تمثل الأساس لنمط الفكر الأبوي الغربي فيما بعد.

ثامنا: نفسياً

إن لكل من جوانب الأبوية التي تم وصفها تأثيره على التركيبة النفسية لكلا الجنسين. والنتيجة الرئيسة لذلك هي استبطان الأيديولوجية الأبوية. فالمكانة والمزاج والدور كلها نظم قيمية ذات تداعيات نفسية لانهائية على كل جنس. ويلعب الزواج الأبوي، والأسرة بمراتبها المختلفة وتقسيم

---

[٦٨] Geza Roheim, "Eden", *Psychoanalytic Review*, Vol. XXVII, New York, 1940. Theodor Reik, *The Creation of Woman*, and the account given in Hays, op. cit.

العمل داخلها، دورا هاما في تطبيق تلك القيم. كما أن للوضع الاقتصادي الأعلى للذكر، والوضع الأدنى للأنثى أيضا تداعيات خطيرة، إذ تنال الأنثى في ظل الأبوية نصيبا كبيرا من الشعور بالذنب المرتبط بالجنسانية، حيث تعتبرها الثقافة مذنبة أو أكثر الأطراف ذنبا في أي علاقة جنسية، بغض النظر عن الظروف المخففة المحيطة بها. وهذا الميل نحو تشييء الأنثى يجعلها في كثير من الأحوال أداة جنسية أكثر منها شخصا، وخاصة حين تُحرم من حقوقها الإنسانية بسبب وضعها التابع. وحتى حيث تمت معالجة هذا الأمر جزئيا، يظل التأثير الجمعي للدين والعادات قويا للغاية وله تبعات نفسية شديدة. فما زالت الحرية الجنسية محرمة على المرأة، وما زال التحكم قائما في جسدها من خلال طقوس العذرية والمعايير المزدوجة وتجريم الإجهاض، وفي كثير من الأماكن لا يتوفر لها استخدام وسائل منع الحمل ماديا أو نفسيا.

إن ذلك الإشراف المستمر الذي تعيش الأنثى في ظله يسعى إلى التأكيد على التعامل مع النساء كأطفال حتى في الحالات التي يحصلن فيها على درجات عالية من التعليم. فالأنثى تضطر دائما إلى السعي نحو البقاء أو التقدم من خلال موافقة الذكور باعتبارهم أصحاب السلطة. وقد تفعل ذلك من خلال التملق أو من خلال مبادلة جنسانيتها مقابل الحصول على الدعم والمكانة. وحيث أن لتاريخ الثقافة الأبوية وتصويرها في كافة مستويات الإعلام الثقافي، السابق والحالي، تأثيرا مدمرا على صورتها عن ذاتها، تُحرم الأنثى في العادة من كل شيء ما عدا القليل الذي يضمن لها قدرا من احترام الذات أو الكرامة. وفي الكثير من الأنظمة الأبوية تقتصر اللغة والتراث الثقافي الحالة الإنسانية على الذكر، ففي اللغات الهندو-أوروبية لا نملك إلا أن نلحظ ذلك، حيث أنه رغم الادعاء المعتاد بأن "الإنسان" و"الإنسانية" مصطلحات تنطبق بالتساوي على الجنسين، إلا أن الحقيقة التي لا تكاد تخفى على أحد هي أن الاستخدام العام لها في الممارسة يفضل الذكر أكثر بكثير مما يشير إلى الأنثى أو يكاد يقتصر على الأول.[٦٩]

وحين تصاغ الأنا، في أية مجموعة من الأشخاص، وفي عدد بالغ من الصيغ، من خلال المعتقدات الاجتماعية والأيديولوجية والتقاليد، لابد وأن تصبح النتيجة شديدة الضرر. هذا بالإضافة إلى التحقير المستمر، حتى وإن كان في بعض الحالات ضمنيا، والذي تتعرض له النساء يوميا في تعاملاتهن الشخصية والتمييز الذي يتحملنه فيما يتعلق بالسلوك والتشغيل والتعليم. كل

---

[٦٩] هناك ما يثير الاهتمام في اللغات خارج هذه المجموعة، ففي اللغة اليابانية على سبيل المثال هناك كلمة للرجل وأخرى للمرأة وثالثة للإنسان. ولا يخطر على بال أحد استخدام الأولى أو الثانية لتشمل الثالثة.

ذلك يجعلنا لا نندهش إن اكتسبت النساء كجماعة خصائص مثل تلك الشائعة بين الأقليات والجماعات المهمشة. هذا وقد قام فيليب جولدبرج Philip Goldberg بتجربة ذكية تثبت ما يعلمه الجميع، وهو أن استبطان حالة عدم الاحترام المحيطة بالنساء يؤدي إلى احتقارهن لأنفسهن وفيما بينهن.[٧٠] ففي هذه التجربة البسيطة طُلب من عدد من الطالبات أن يقيّمن مقالا وقعه بالتبادل كل من جون ماكاي John McKay وجوان ماكاي Joan McKay. وقد توافقت الطالبات في التقييم بشكل عام على أن جون مفكر رائع وأن تحليل جوان سطحي. لكن المقالين كانا متطابقين: فقد اعتمد تقييم الطالبات على جنس الكاتب الافتراضي.

ونظرا إلى أن النساء في ظل الأبوية يُعتبرن في أغلب الأحوال مواطنات هامشيات، وذلك في حال اعتبارهن مواطنات من الأصل، يتشابه وضعهن مع وضع أقليات أخرى، حيث لا تعتمد صفة الأقلية على الحجم العددي للجماعة وإنما على مكانتها: "الأقلية هي أي مجموعة من البشر، يفرزها المجتمع عن باقي المجموعات في المجتمع الذي تعيش فيه، لكي تلقى معاملة خاصة وغير مساوية للباقين."[٧١] ولو تنشغل سوى قلة قليلة جدا من علماء الاجتماع بقدر من الجدية بوضع الأقلية للنساء.[٧٢] وما زال على علم النفس أن يقوم بدراسات جادة بشأن الأضرار التي تصيب أنا الأنثى، الأمر الذي يمكن مقارنته بالأعمال الرائعة التي تناولت آثار العنصرية على نفسية الملونين والمستعمَرين. إذ يشهد القدر القليل للغاية من البحوث الحديثة، التي اهتمت بالآثار النفسية والاجتماعية للتفوق الذكوري على الأنثى وعلى الثقافة بشكل عام، على الجهل أو عدم الاهتمام الشائع بين صفوف مجتمع العلوم الاجتماعية المحافظ الذي يفترض أن الأبوية هي الأمر الواقع والوضع الذي أملته الطبيعة.

---

٧٠ Philip Goldberg, "Are Women Prejudiced Against Women?", *Transaction*, April 1968.

٧١ Louis Wirth, "Problems of Minority Groups," in *The Science of Man in the World Crisis*, ed. By Ralph Linton, New York: Appleton, 1945, p.347.

٧٢ Helen Mayer Hacker, "Women as Minority Group," *Social Forces*, Vol. XXX, October 1951; Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*, Appendix 5 is a parallel of black minority status with women's minority status; Everett C. Hughes, "Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man," *Phylon*, Vol. X, First Quarter, 1949; Joseph K. Folsom, *The Family and Democratic Society*, 1943; Godwin Watson, "Psychological Aspects of Sex Roles," *Social Psychology, Issues and Insights*, Philadelphia: Lippincott, 1966.

وتؤكد الأدبيات القليلة التي قدمتها لنا العلوم الاجتماعية في هذا الشأن على الطباع المتوقعة لوضع الأقلية بين النساء: كراهية جماعية ورفض للذات، احتقار للنفس وللزميلات. ونتيجة لهذا التأكيد المستمر-مهما كان ضمنيا أو خفيا- على دونيتها ينتهي الأمر بالأنثى أن تقبله باعتباره حقيقة.[٧٣] ومن السمات الأخرى لوضع الأقلية هي القسوة الشديدة التي يُحكم بها على أفراد جماعة الأقلية، ولا تطبق المعايير المزدوجة على السلوك الجنسي فحسب وإنما أيضا على كل جوانب السلوك. وفي الحالات النادرة التي ترتكب فيها النساء جرائم، يُحكم على النساء في الولايات الأمريكية بعقوبات أشد من الرجال،[٧٤] وفي العادة تحصل المرأة المدانة على إدانة اجتماعية غير متناسبة تماما مع جسامة فعلها، وبسبب التشهير الإعلامي قد تُحاكم في كثير من الأحوال بناء على "حياتها الجنسية". ولكن تدريبها على السلبية في إطار الأبوية يكون على درجة من القوة والتأثير بحيث نادرا ما نجد المرأة انبساطية بالدرجة الكافية التي تجعلها تلجأ إلى الجريمة بسبب تدني أوضاعها. ومثلما يجب على أي فرد في جماعة أقلية أن يعتذر عن تجاوزات زميله أو إدانته بحماس شديد، كذلك النساء، عادة ما يصبحن لاذعات وقاسيات وخائفات حين يعبر عن استهجانهن لأي تجاوز من جماعتهن.

إن السبب وراء القلق الشديد الذي يصيب أي فرد ضمن جماعة أقلية هو احتمال ثبوت صحة الأساطير المنتشرة بشأن دونيته، وقد يصل هذا القلق إلى حد التسبب في الشعور بعدم الأمان بين النساء. فمن النساء من يجدن صعوبة شديدة في احتمال وضعهن الأدنى بحيث ينكرن أو يكبتن وجوده أصلا، بينما نجد أن عددا كبيرا منهن يدركن ويعترفن بالظروف المحيطة بهن حين يسألن عنها بطريقة ملائمة. وفي دراستين حول هذا الموضوع، تم طرح سؤال على النساء عما إذا كن يفضلن لو أنهن قد جئن إلى الحياة ذكورا لا إناثا. فاتضح في إحدى الدراستين أن رُبع النساء أكدن على ذلك بينما تمنى نصف عدد النساء ذلك في الدراسة الثانية.[٧٥] وحين سُئل الأطفال عن هذا الأمر، ورغم كونهم أصغر سنا من القدرة على استخدام آليات التجنب والإنكار، فضلت الإناث في أغلب الحالات

---

[٧٣] تعليقي عن النساء كأقليات قمت بتلخيصه من كل المقالات السابقة، وأدين بشكل خاص لعرض نقدي لها في مسودة غير منشورة للأستاذة مارلين ديكسون Marlene Dixon التي كانت تعمل سابقا في قسم الاجتماع بجامعة شيكاغو كما كانت عضوة في لجنة التنمية البشرية هناك وهي تعمل حاليا في جامعة ماجيل.

[٧٤] أنظر/ي قرار المحكمة العليا في بنسلفانيا: The Commonwealth v. Daniels, 37 L.W. 2064, Pennsylvania Supreme Court, 7/1/68 (reversing 36 L.W. 2004)

[٧٥] Helen Hacker, op. cit., and Carolyn Bird, op. cit.

لو أنهن ولدن ضمن الفئة الأكثر امتيازا، على حين رفض أغلب الذكور فكرة أن يولدوا إناثا.[٧٦] ولسنا بالطبع هنا بحاجة إلى التأكيد كثيرا على ظاهرة تفضيل الأهل ميلاد الذكور. وفي ضوء الإمكانية التي قد تتاح في المستقبل حيث قد يتمكن الأهل من اختيار جنس المولود، يثير ذلك الأمر بعض القلق في الدوائر العلمية.[٧٧]

ونجد أن الدراسات المقارنة، مثل التي أجراها ميردال Myrdal وهاكر Hacker وديكسون Dixon، بين الصفات الممنوحة للملونين والنساء، تشير إلى أن الرأي السائد يرى في المجموعتين خصالا مشتركة، هي: ذكاء منخفضا، وميلا للمتعة الغريزية أو الحسية، وطبيعة عاطفية بدائية وطفولية، وإقداما أو انجذابا وهميا في الأمور الجنسية، ورضا عن الأحوال كجماعة مما يدلل على التكيف مع تلك الأحوال، وميلا إلى الخداع وإخفاء المشاعر. كما أن هاتين الجماعتين مجبرتان على اللجوء إلى نفس آليات التكيف: أداء متملق وتوسلي يستهدف كسب الرضا، وميل نحو دراسة نقاط الضعف أو إمكانيات إفساد الجماعة المهيمنة، وتجسيد حالة من العجز المفتعل مصحوبة بمناشدات خادعة للمساعدة وادعاء عدم المعرفة.[٧٨] ومما يدعو للسخرية أن الأدبيات الكارهة للنساء ركزت على مدار قرون عديدة على تلك الخصال بالذات، وتناولت بعدوانية شديدة مكر وفساد الأنثى وخاصة من جوانبها الجنسية أو "الشهوانية" طبقا لتلك الأدبيات.

وكما هو الحال في كل الجماعات الهامشية الأخرى، توجد حفنة من النساء يصلن إلى مرتبة أعلى تسمح لهن بالقيام بنوع من الرقابة الثقافية على الباقيات. وتتحدث دراسة هيوز Hughes عن الهامشية باعتبارها حالة من الإرباك تعيشها النساء والملونون والجيل الثاني من الأمريكيين الذين صعدوا اجتماعيا، ورغم ذلك حُرموا من مردود جهودهم بسبب أصولهم.[٧٩] وينطبق هذا الأمر على وجه الخصوص على النساء "الجديدات" أو المتعلمات، إذ تضطر تلك النماذج الاستثنائية عامة إلى الإدلاء بتصريحات إذعان متكررة، بل وساخرة، لتبرير صعودهن، فتتخذ تلك التصريحات في العادة شكل الإذعان "للأنوثة"، بمعنى الاستمتاع بالطاعة تجاه السلطة وتعبيرا عن شهية كبيرة للسيطرة الذكورية. وأفضل الأشخاص للعب هذا الدور، سياسيا، هم المهرجون ومن يقبلون القيام بأدوار

---

[٧٦] وقد كشفت دراسة أجريت على تلاميذ الصف الرابع أن عدد الفتيات اللاتي تمنين لو كن فتيانا عشر أضعاف عدد الفتيان الذين تمنوا لو كانوا فتيات: Watson, op. cit., p. 477.

[٧٧] Amitai Etzioni, "Sex Control, Science and Society," Science, September 1968, pp.1107-12.

[٧٨] Myrdal, op. cit., Hacker, op. cit., Dixon, op cit.

[٧٩] Hughes, op. cit.

تجعلهم موضوعا جنسيا علنيا، فمن الشائع بين الأقليات أن يُسمح لنسبة قليلة من المحظوظين بتسلية حكامهم، كذلك نجد من بين النساء من تسلي وتُرضي وتمنح وتتملق الرجال بجنسانيتهن. وفي غالبية الأقليات يُسمح للرياضيين أو المفكرين أن يبرزوا "كنجوم"، على أن يكون التوحد معهم كافيا لإرضاء زملائهم الأقل حظا. ومن المنطقي أن مثل هذه الحالات الاستثنائية لا تلقى تشجيعا في حالة النساء، على أساس أن أكثر التبريرات شيوعا لوضعهن الأدنى تكمن في ضعفهن الجسدي أو دونيتهن الفكرية، وبالتالي يصبح من المنطقي أن يكون إظهار الشجاعة أو القوة الجسدية أمورا غير مقبولة، كما أنه من غير المناسب إظهار أي درجة جادة من الذكاء.

ولعل السلاح النفسي الأمضى للأبوية هو ببساطة انتشارها وديمومتها، ولا يكاد يكون لها مرادف بحيث يمكن مقارنتها به، فعلى حين يمكن أن ينطبق القول ذاته على الطبقة، إلا أن للأبوية تأثيرها الأكثر رسوخا وتأثيرا من خلال نجاحها المستمر في تصوير نفسها باعتبارها معبرة عن طبيعة الأمور. وحاليا ينتشر الدين في المجتمع الإنساني، بينما كانت العبودية كذلك في الماضي، وفي كلتا الحالتين نجد دوما من بين المدافعين عنهما من يفضلون الحديث بمنطق القدر أو "الغريزة" الإنسانية العصية على التغيير، بل وحتى عن "الأصول البيولوجية". فحين يتمكن نظام سلطوي من السيطرة، لا يصبح مضطرا إلى التعبير عن نفسه بصوت عال؛ وحين ينكشف أداؤه ويصبح محل تساؤل، لا يصير موضوعا للنقاش فحسب وإنما يغدو أيضا عرضه للتغيير، وهو ما سنناقشه لاحقا.

المصادر:

American Heritage Dictionary, New York: American Heritage and Houghton Mifflin, 1996.

Arendt, Hannah, "Speculations on Violence," *The New York Review of Books*, 12:4, 27 February 1969.

Background Facts on Working Women (pamphlet), U.S. Department of Labor, Women's Bureau.

Beigel, Hugo, "Romantic Love," *The American Sociological Review*, Vol. 16, 1951.

Benston, Margaret, "The Political Economy of Women's Liberation," *Monthly Review*, vol. XXI, September 1969.

Bird, Carolyn, *Born Female*, New York: McKay, 1968.

Crawley, Ernest, *The Mystic Rose*, London: Methuen, 1927.

De Coulanges, Numa Denis Fustel, *The Ancient City*, 1864, English translation by Willard Small 1873, Doubleday Anchor Reprint.

Etzioni, Amitai, "Sex Control, Science and Society," Science, September 1968.

Folsom, Joseph K., *The Family and Democratic Society*, New York: John Wiley, 1934, 1943.

Freud, Sigmund, *Totem and Taboo*, London: Methuen, 1902.

Glass, David C. (ed.), *Biology and Behavior*, New York: Rockefeller University and the Russell Sage Foundations, 1968.

Goldberg, Philip, "Are Women Prejudiced Against Women?", *Transaction*, April 1968.

Goode, William J., *The Family*, Englewood Cliffs: New Hersey, Prentice-Hall, 1964.

Hacker, Helen Mayer, "Women as Minority Group," *Social Forces*, Vol. XXX, October 1951.

Hays, H.R., *The Dangerous Sex: the Myth of Feminine Evil*, New York: Putnam, 1964.

Hesiod, *Theogony*, translated by Norman O. Brown, Indianapolis: Liberal Arts Press, 1953.

------, *Works and Days*, translated by Richmond Lattimore, University of Michigan, 1953.

Hughes, Everett C., "Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man," *Phylon*, Vol. X, First Quarter, 1949.

Kagin, Jerome, "The Acquisition and Significance of Sex-Typing," in *Review of Child Development Research*, ed. M. Hoffman, New York: Russell Sage Foundation, 1964.

Keyserling, Mary Dublin, "Realities of Women's Current Position in the Labor Force", in *Sex Discrimination in Employment Practices*, a Report from the Conference (pamphlet) University Extension, UCLA and the Women's Bureau, September 19, 1968.

Maine, Sir Henry, *Ancient Law*, London: Murray, 1861.

------, *The Early History of Institutions*, London, 1875.

Malinowski, Bronislaw, *Sex and Repression in Savage Society*, London: Humanities, 1927.

------, *Sex, Culture and Myth*, New York: Harcourt, 1962.

McLennon, John, *The Patriarchal Theory*, London: Macmillan, 1885.

Merton, Robert K., "Intermarriage and the Social Structure", *Patriarchy*, Vol., 4, August 1941.

Money, John, ""Psychosexual Differentiation", in *Sex Research, New Developments*, New York: Holt, 1965.

Mumford, Louis, *The City in History*, New York: Harcourt, Brace, 1961,

Myrdal, Gunnar, *An American Dilemma: the Negro Problem and Modern Democracy*, New York: Harper & Brothers, 1944.

Riesman, David, "Two Generations", in *The Woman in America*, edited by Robert Lifton, Boston: Beacon, 1967.

Rogers, Katherine M., *The Troublesome Helpmate: A History of Misogyny in Literature*, Seattle: University of Washington Press, 1966.

Roheim, Geza, "Eden", *Psychoanalytic Review*, Vol. XXVII, New York, 1940.

------, "Psychoanalysis of Primitive Cultural Types," *International Journal of Psychoanalysis* Vol. XIII, London, 1932.

Samson, Ronald V., *The Psychology of Power*, New York: Random House, 1968.

Schutz, Schutz Heinrich, *Altersklassen und Maennerbuende*, Berlin, 1902.

Sherfey, Mary Jane, "The Evolution and Nature of Female Sexuality in Relation to Psychoanalytic Theory," *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 14, no.1, January 1966, New York: International Universities Press Inc.

Stoller, Robert J., *Sex and Gender*, New York: Science House, 1968.

The 1965 Handbook on Women Workers, United States Department of Labor, Women's Bureau.

The Princeton Report to the Alumni on Co-Education (pamphlet), N.J: Princeton, 1968.

Tiger, Lionel, *Men in Groups*, New York: Random House, 1968.

Valency, Maurice, *In Praise of Love*, New York: Macmillan, 1958.

Watson, Godwin, "Psychological Aspects of Sex Roles," *Social Psychology, Issues and Insights*, Philadelphia: Lippincott, 1966.

Weber, Max, *On Law in Economy and Society*, New York: Simon and Schuster 1967.

Wirth, Louis, "Problems of Minority Groups," in *The Science of Man in the World Crisis*, ed. By Ralph Linton, New York: Appleton, 1945.

اختراع الجنسانية*

جيفري ويكس

يمكن التفكير في الجنسانية وتجربتها والتفاعل معها بأشكال مختلفة بحسب السن والطبقة والإثنية والقدرة الجسدية والميل الجنسي والتفضيل والدين والمنطقة.

(كارول س. فانس)[1]

عرض موجز لتاريخ الجنسانية

حين بدأت الكتابة عن تاريخ الجنسانية كنت أميل إلى استخدام جملة مقتبسة من المؤرخ الأمريكي فيرن بوللو Vern Bullough: أن الجنس في التاريخ "مجال بكر".[2] قد تكون هذه تورية شريرة لكنها كانت مفيدة في إبراز حقيقة هامة كثيرا ما يتم تجاهلها. الكثيرون يتحدثون ويكتبون عن "الجنسانية" لكن معرفتنا بتاريخها لازالت ضئيلة قليلة للغاية. هؤلاء المغامرون الذين تجرءوا على النزول إلى الميدان اعتادوا أن يقرروا تعميمات عابرة للثقافات ("تاريخ حرب طويلة بين الدوافع الخطيرة والقوية ونظم التحريم والموانع التي رفعها الإنسان ليتحكم فيها")[3] أو أن يطرحوا الموضوع تحت عناوين محايدة وأكثر قبولا (خاصة "الزواج" و"الأخلاق"). وبدا الجنس هامشيا في المساحات الشاسعة من التاريخ الأرثودوكسي.

خلال العقد الماضي تغير الكثير، وأحيانا بشكل حاد. أصبح هناك طفرات صغيرة من الكتابات التاريخية عن الجنس. نعلم الآن الكثير عن موضوعات مثل الزواج والأسرة، الدعارة والمثلية

---

* Jeffrey, Weeks, "The Invention of Sexuality", *Sexuality*, Jeffrey Weeks, Routledge, 2003, 19-44.

[1] Carole S. Vance (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Boston and London: Routledge & Kegan Paul, 1984, 17.

[2] Vern L. Bullough, *Sex, Society and History*, New York: Science History Publications, 1976.
وقد صدرت هذه المقال لأول مرة عام ١٩٧٢ بعنوان: "Sex in History: a Virgin Field".

[3] Gordon Rattray Taylor, *Sex in History*, London: Thames & Hudson, 1953, 13.

الجنسية، أشكال التنظيم القانوني والطبي، المنظومة الأخلاقية السابقة على المسيحية وتلك غير المسيحية، أجساد وصحة النساء، اللاشرعية وتحديد النسل، الاغتصاب والعنف الجنسي، تطور الهويات الجنسية وأهمية الشبكات الاجتماعية والجنسانيات المعارضة. وابتكر المؤرخون أساليب معقدة لدراسة تكون الأسرة والتاريخ الديموغرافي، وبحثوا بكثافة عن الجديد، أو فتشوا المصادر التوثيقية القديمة وأولوا اهتماما أكبر لاستخدام مقابلات التاريخ الشفهي لإعادة بناء التجارب الذاتية أو المحظورة. وبسبب التشجيع بواسطة كم هائل من التاريخ القاعدي الذي نما تحت تأثير النسوية الحديثة وسياسات المثلية الذكورية والأنثوية، أصبح لدينا الآن مكتبة هائلة من المقالات والمطويات والكتب. أما تاريخ الجنسانية فليس بعد مجالا بحثيا يحظى بالاحترام: فكما أشار عالم الاجتماع كين بلامر Ken Plummer، أبحاث الجنس ما زالت تحيطك "بالشكوك الأخلاقية".[٤] لكنه اكتسب الآن على الأقل درجة من الاعتراف المهني وأصبح له جمهور مهتم وفي بعض الأحيان شغوف. بل هناك مبادئ اعتراف بأنه قد يلقي الضوء على حاضرنا المربك والمرتبك.

ورغم ذلك لا زالت تواجهنا اشكالية تخص ما هو بالضبط موضوع دراستنا. يمكن أن أعدد، مثلما فعلت أعلاه، عددا من الأنشطة التي نصفها عادة بأنها جنسية. ولكن ما هو الشيء الذي يربطها؟ ما هو العنصر السحري الذي يصف بعض الأشياء بالجنسية دون غيرها؟ في لب اهتمامنا، بالتأكيد، يكمن الاهتمام بالعلاقة بين الرجال والنساء. أحد الأشكال المحددة لتفاعلهم هو الإنجاب البيولوجي والاجتماعي. ما من باحث في الجنس يجرؤ على تجاهل ذلك. لكن تاريخ الإنجاب ليس تاريخ الجنس. يلاحظ ألفريد كينزي Alfred Kinsey بشكل قاسٍ:

> علماء البيولوجيا وعلماء النفس الذين قبلوا بأن الوظيفة الوحيدة الطبيعية للجنس هي الإنجاب تجاهلوا ببساطة وجود نشاط جنسي لا يستهدف ذلك. وافترضوا ان تفاعلات الجنسية الغيرية هي جزء من أدوات الحيوان المتأصلة و"الغريزية" وأن كل أشكال النشاط الجنسي الأخرى تمثل "انحرافا" عن "الغرائز الطبيعية". لكن مثل هذه التفسيرات لا تعدو كونها خيالية.[٥]

---

[٤] Kenneth Plummer, *Sexual Stigma: An Interactionist Account*, London: Routledge & Kegan Paul, 1975, 4.

[٥] Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin and Paul H. Gebhard, *Sexual Behaviour in the Human Female*, Philadelphia and London: W.B. Saunders Company, 1953, 448.

أغلب التفاعلات الشهوانية، حتى بين من نصفهم بسهولة بأنهم "غيريي الميول الجنسية" لا تؤدي إلى الإنجاب. وهناك أشكال كثيرة من الجنس غير الغيري، بين النساء وبين الرجال. بعض هذه الممارسات تشمل الجماع بشكل أو بآخر. والبعض الآخر لا يشمله. أغلبها يحمل إمكانية الوصول إلى النشوة، لكن بعض النشاط المرتبط بالجنس بوضوح (مثل ارتداء ملابس الجنس الآخر) قد تؤدي مصادفة إلى "التفريغ الجنسي" وقد لا يحدث ذلك نهائيا. حتى الحميمية لا تبدو بالوضوح بحيث يمكن اعتبارها معيارا لتحديد ما هو جنسي. وبعض الأنشطة التي نصفها باعتبارها تفريغ جنسي لا تشمل، في الظاهر على الأقل، شخصا آخر؛ بعض جوانب الحميمية لا علاقة لها بالجنس (وبعض الجنس ليس حميما). علماء البيولوجيا الاجتماعية المعاصرين الذين يسعون إلى تفسير كل ظاهرة في الحياة الاجتماعية بالإشارة إلى "الطاقة اللانهائية للجينات الأنانية" قد يجدون منطقا بيولوجيا في كل هذه الأنشطة. لكن الباقين منا، وأعتقد عن حكمة، قد يشعرون بقدر اكبر من التشكك. نحن أكثر من "آلات تسعى إلى البقاء - مخلوقات آلية مبرمجة للحفاظ على الجزيء" كما يصفنا ريتشارد دوكينز Richard Dawkins.[٦]

إذا، أي تاريخ يقصد بتاريخ الجنسانية؟ إجابتي المخيبة للآمال هي أنه تاريخ بدون موضوع محدد، أو كما اقترح روبرت بادجوج Robert Padgug، هو تاريخ لموضوع دائم التدفق.[٧] إنه في كثير من الأحوال تاريخ انشغالاتنا المتغيرة بشأن كيفية إدارة حياتنا، وكيفية التمتع أو حرمان أجسادنا، مثلما هو أيضا بشأن الماضي. الطريقة التي نكتب بها عن جنسانيتنا تقول لنا الكثير عن الحاضر وهمومه مثلما عن الماضي.

لسنا بالتأكيد الجيل الأول الذي يتأمل في تاريخ الجنسانية ولا نحن أول من يكشف عن انشغالاتنا حين نفعل ذلك. لطالما كانت المعرفة بالماضي عنصرا هاما لمن يبحثون في معنى وتبعات الحياة الشهوانية. في كتابها "سوابق أبوية"، وصفت روزاليند كوارد Rosalind Coward المناقشات المعقدة والساخنة التي دارت في النصف الأخير من القرن التاسع عشر بشأن طبيعة الأسرة المعاصرة والأشكال الجنسية.[٨] وقد رأى رواد علماء الاجتماع في الجنسانية مدخلا مميزا للبحث في

---

[٦] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, St. Albans: Granada 1978, x.

[٧] Robert A Padgug, "Sexual Matters: on Conceptualizing Sexuality in History, *Radical History Review*, Special Issue on Sexuality in History, no. 20, Spring/Summer 1979.

[٨] Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*, Routledge & Kegan Paul, London (1983).

الأصول الأولى للمجتمع الإنساني. من هنا تدفقت نظريات متعارضة بشأن التطور وتبلور الأنماط المختلفة للحياة الجنسية. هل نشأت الأسرة الحديثة من القبيلة البدائية، أم كانت قائمة من البداية، بشكل "طبيعي" منذ ميلاد التاريخ؟ هل كان أسلافنا يعيشون في حالة من الاختلاط البدائي، أو هل كانت أحادية الزواج ضرورة بيولوجية وواقع؟ هل كان هناك – يوما - فردوسا من المساواة الجنسية قبل "الهزيمة التاريخية العالمية للجنس الأنثوي" أم كانت الهيمنة الأبوية قائمة منذ فجر الحضارة؟ وبناء على كيفية حسم مثل تلك النقاشات تشكلت المواقف، ليس تجاه الأشكال الاجتماعية القائمة فحسب (الزواج، عدم المساواة بين الجنسين، ازدواجية المعايير الأخلاقية) وإنما أيضا تجاه الثقافات الأخرى "البدائية" التي تزامن وجودها مع الثقافة الغربية. هل يمكن ان نجد أدلة على تاريخنا التطوري في طقوس وسلوكيات السكان الأصليين في استراليا الذين توقفوا على سلم التقدم؟ أم أن لهؤلاء البشر ما يقولوه لنا بشأن تنوع الحضارات؟

لم نتمكن تماما من التخلص من آثار الخلافات في نظريات التطور. حيث أن الممارسات العنصرية استمرت لقدر كبير من هذا القرن بل وأصبحت شرعية من خلال الإشارة للحالة البدائية للأجناس الأخرى. حتى هؤلاء الذين يمجدون فضائل الحرية الجنسية في المجتمعات غير الصناعية يعتمدون على اليقين بأن شعوبهم هي بشكل أو آخر "الأقرب إلى الطبيعة". كذلك، الكثير من النقاشات النسوية المعاصرة بشأن ديمومة الهيمنة الذكورية الأبوية يعيدون حرث أرض سبق أن تم حرثها منذ قرن مضى. لكن منذ عشرينات القرن العشرين استبدلت الأسئلة القديمة بشأن تطور الثقافة البشرية، بتناول أنثروبولوجي جديد طرح أسئلة مختلفة عن الجنسانية.

ارتبط هذا الأمر بداية بكُتّاب مثل برونيسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski ومارجريت ميد Margaret Mead، الذين فطنا إلى خطورة محاولة فهم حقب ما قبل التاريخ البشري من خلال البحث في المجتمعات القائمة. نتيجة لذلك أصبح هناك جهد جديد لمحاولة فهم كل مجتمع على حدة في إطار السياق الخاص به. وقد نتج عن ذلك نوع من النسبية الثقافية عند النظر إلى عادات جنسية أخرى، واعتراف بشرعية وجود نظم جنسية مختلفة، مهما كانت تبدو غريبة بمعايير المجتمعات الصناعية في القرن العشرين. وقد كان هذا التناول شديد التأثير من حيث المساعدة على وضع الثقافة الغربية، بكل سخطها، في سياقها. كذلك، أدى الاعتراف بتنوع الأنماط الجنسية في كافة أنحاء العالم إلى المساهمة في تشكيل فهم أكثر تعاطفا مع تنوع الأنماط الجنسية في مجتمعنا ذاته. أحد أشهر الأمثلة على ذلك نجده في تصوير مارجريت ميد الرومانسي "للبلوغ" في ساموا والذي

كان لـه تـأثير ضخم في ثلاثينـات القـرن العشـرين لأنـه أوضـح أن الطريقـة الأمريكيـة "القمعيـة" في التعامل مع مشكلة المراهقة ليست مرغوبة ولا حتمية ولا ضرورية.[٩]

مع ذلك، كانت هناك صعوبات. من ناحية كانت هناك مخاطر محاولة فهم كل الأفعال الجنسية عـن طريـق وظيفتهـا باعتبارهـا اسـتجابات دقيقـة لمتطلبـات المجتمـع. وقـد رأى مالينوفسـكي أن فهـم قوانين المجتمع لابد وأن يصاحبه فهم علمي لقوانين الطبيعة، وأشار في ذلك إلى إليس Ellis وعبر عن احترام نقدي لفرويد Freud لمساعدته على فهم ما هو "إنساني وأساسي".[١٠]

وجـد مالينوفسـكي في دراسـته للحضـارات عمليـات دقيقـة تسـتهدف إرضـاء الطبيعـة البشـرية الأساسية؛ هـذه العمليات لا تطرح تساؤلا حـول حالـة مـا هـو طبيعي بقـد مـا يـتم التأكيـد على تلـك الحالة، وما إذا كانت هذه الحالة نتاج الاحتياجات الغريزية الأساسية أم هي نتاج التطور. من ناحية أخـرى فـإن افتـراض "مرونـة لا نهائيـة" للاحتياجـات الإنسـانية الـذي طرحتـه روث بنيـديكت Ruth Benedict ومارجريـت ميـد وأتباعهمـا لـم يـؤد إلى قـراءة أكثر تاريخيـة للأنمـاط الجنسـية، وإنمـا إلى توصيـف أنثروبولـوجي تمامـا قـدم للقـراء تـداعيات رائعـة ولامعـة للحيـاة الجنسـية للشـعوب الأخـرى، دون أن يفسـر لماذا أصبحت تلك الأنماط على ما هي عليه. في غياب أي نظرية محددة للعناصر التي تشكل الجنسانية نجد أنفسنا مرة أخرى أمام افتراضات مجردة تعيد التأكيد على نفسها.

يكمـن إبـداع المحـاولات المعاصـرة لتطـوير التنـاول التـاريخي للجنسـانية في الاسـتعداد للتسـاؤل والبحث في مدى طبيعية وحتمية الفئات والافتراضات الجنسية التي ورثناها. تحدث عالما الاجتماع جانيون Gagnon وسيمون Simon عن الحاجة – التي وجدت في زمن ماضٍ غير محدد - إلى "اختراع" أهمية للجنسانية - قد يكون ذلك بسبب قلة عدد السكان ومخاطر الاندثار الثقافي.[١١]

---

[٩] Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa: A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, Harmondsworth: Penguin, 1977 (first published 1928).

وللحصول على نقد دقيق لهذا الكتاب، أنظر/ي: Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Harvard University Press, 1983.

[١٠] وترد في دراسة مالينوفسكي بصيغة "الثقافة باعتبارها محددة للسلوك"، وصدرت مجددا في كتاب: Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, London: Rupert Hart-Davis, 1963, 167.

[١١] J.H. Gagnon and William Simon, *Sexual Conduct: The Social Sources of Human Sexuality*, London: Hutchinson, 1973.

وقد ذهب الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault إلى أبعد من ذلك حين سعى إلى البحث في فكرة "الجنسانية" ذاتها.

> لا يجوز أن نفكر في الجنسانية باعتبارها معطى تحاول السلطة السيطرة عليه، أو باعتبارها مجال غامض تسعى المعرفة إلى كشف غموضه تدريجيا. إنه اسم يمكن منحه لبنية تاريخية.[١٢]

ساهمت أعمال فوكو مساهمة كبيرة في المناقشات الحديثة حول تاريخ الجنسانية، تحديدا لأنها انبثقت وتطورت من الكتابات التي تبلورت من إبداعات علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي للجندر. وقد ساهمت أعماله في التركيز على الأسئلة المطروحة عندئذ. إضافة إلى الأسئلة الخاصة بكيفية تشكل المعتقدات والسلوكيات الجنسية أضيف سؤال جديد عن تاريخ فكرة الجنسانية ذاتها. وقد رأى فوكو أن الجنسانية كانت عبارة عن علاقة بين عدة عوامل وسلسلة من الممارسات والأنشطة ذات المعنى وآلية اجتماعية ذات تاريخ وجذور معقدة في الماضي المسيحي والسابق على المسيحية، لكنها اكتسبت وحدة مفاهيمية جديدة، ذات آثار متنوعة، فقط في العالم الحديث.

أهم نتائج هذا التناول التاريخي للجنسانية هو أنه يفتح مجالا كاملا أمام التقييم والتحليل النقدي، وأصبح من الممكن الربط بين الجنسانية وظواهر اجتماعية أخرى. من ثم أصبح هناك ثلاث أنواع من الأسئلة على درجة كبيرة من الأهمية: أولا، كيف تتشكل الجنسانية، وكيف تتمحور مع البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟ أي بجملة واحدة، كيف "تتشكل اجتماعيا"؟ ثانيا، كيف ولماذا اكتسبت الجنسانية هذه الدلالة التنظيمية والرمزية في الثقافة الغربية؛ ولماذا نعتقد أنها على هذا القدر من الأهمية؟ وثالثا، ما هي العلاقة بين الجنس والسلطة؛ وما هو الدور الذي يلعبه التقسيم الطبقي وأنماط الهيمنة الذكورية والعنصرية؟ البحث في كل هذه الأسئلة أصبح هما متكررا: إذا كانت الجنسانية تتشكل بواسطة الفعل الإنساني، إلى أي مدى يمكن تغييرها؟ هذا هو السؤال الذي سوف أحاول التعامل معه في الفصول التالية. أما الأسئلة الثلاث الأولى فسوف أتناولها تباعا في هذا الفصل.

---

[١٢] Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Vol. 1, *An Introduction*, trans. Robert Hurley, London: Allen Lane, 1979, 105.

"التشكل الاجتماعي" للجنسانية

"التشكل الاجتماعي للجنسانية" مصطلح شائع الاستخدام وله رنين قاسٍ وميكانيكي، لكنه في جوهره يحمل هما واضحا ومباشرا بشأن "الطرق الدقيقة والمتعددة التي تتشكل بها مشاعرنا ورغباتنا وعلاقاتنا مع المجتمع الذي نعيش فيه."[١٣] في الممارسة يفترض أغلب من كتبوا عن ماضينا الجنسي أن الجنس طاقة طبيعية لا تقاوم، حتى أن قشرة رقيقة من الثقافة قادرة على التحكم فيها. يقول مالينوفسكي:

> الجنس غريزة قوية للغاية ... ما من شك أن الغيرة الذكورية والاحتشام الجنسي والمكر الأنثوي وعملية الانجذاب الجنسي والمصاحبة الجنسية كلها جعلت من الضروري - حتى في أكثر التجمعات الإنسانية بدائية - أن تكون هناك أساليب فعالة وقادرة على تنظيم وكبت وتوجيه هذه الغريزة.

وفي مقال آخر كتب "الجنس خطر حقيقي" ومصدر كل المشكلات الإنسانية بداية من آدم وحواء والى ما بعدهما.[١٤]

يمكننا أن نلتقط من هذه الكلمات صدى آراء كرافت ابينج Krafft-Ebing عن الجنس في أواخر القرن التاسع عشر، حين وصف الجنس بأنه غريزة قوية للغاية، تطالب بالإشباع في مواجهة متطلبات الأخلاق والمعتقد والقيود الاجتماعية. لكن هناك أيضا مؤرخين أكاديميين كلاسيكيين تحدثوا بلغة شبيهة. يرفض لورنس ستون Lawrence Stone على سبيل المثال في مقاله "الأسرة والجنس والزواج" فكرة أن "الهو" (مصدر الطاقة في اللاوعي الفرويدي) هو أكثر الدوافع قوة وأقلها قابلية للتغيير. وأضاف أن التغيير في البروتينات، في الغذاء، في المجهود الجسدي وفي الضغط النفسي كلها لها تأثير على تنظيم الجنس. مع ذلك فإنه يتحدث عن "الأنا الأعلى" (منظومة القيم

---

[١٣] Sue Cartledge and Joanna Ryan (eds.), *Sex and Love: New Thoughts on Old Contradictions*, London: The Women's Press, 1983, 1.

[١٤] Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, London: Ruper Hart-Davis, 1963, pp. 120, 127.

المستبطنة) التي أحيانا تكبت وفي أحيان أخرى تطلق الدافع الجنسي. وهو رأي يؤدي بسلاسة إلى إعادة إنتاج الصورة التقليدية القديمة.[١٥]

تفترض هذه المقاربات أن الجنس يشمل "تفويض بيولوجي" أساسي يضغط على المنظومة الثقافية التي بدورها تسعى إلى تقييده. هذا هو ما أعنيه بالتناول الأصولي للجنسانية، والذي قد يتخذ عدة أشكال. يميل المنظرون التحرريون مثل رايخ Reich وماركوز Marcuse إلى اعتبار الجنس طاقة مقيدة تكبتها حضارة فاسدة. أما علماء البيولوجيا الاجتماعية، من ناحية أخرى، فيعتقدون أن الأطر الاجتماعية، بطريقة ما غير محددة، هي نتاج مادة وراثية أساسية. إلا أن جميعهم يتفق على وجود عالم ما من الطبيعة يوفر المادة الخام التي لابد من استخدامها لفهم كل ما هو اجتماعي. في مواجهة هذه الأطروحات أود أن أؤكد على أن الجنسانية تتشكل بواسطة قوى اجتماعية، وحيث أنها أبعد ما تكون عن عنصر طبيعي في الحياة الاجتماعية ومقاوم بشدة للتشكل الثقافي، أرى أنها الأكثر عرضة للضبط. بل قد أذهب حد القول بأن الجنسانية غير موجودة خارج أشكالها الاجتماعية وحدود ضبطها الاجتماعي. كذلك فإن القوى التي تشكل وتقولب الإمكانيات الجنسية للجسد تختلف من مجتمع لآخر. كتبت إلين روس Ellen Ross وراينر راب Reiner Rapp أن "التكيف الاجتماعي الجنسي ليس أقل خصوصية في أية ثقافة عن اجتماعيات الطقوس أو الملبس أو الطعام الخاص بها".[١٦] يوجه هذا الموقف الاهتمام إلى ما يجب التركيز عليه وهو المجتمع والعلاقات الاجتماعية بدلا من الطبيعة.

لا أريد أن أنكر هنا أهمية البيولوجيا، ذلك أن فسيولوجيا وتكوين الجسد تمثلان الشروط اللازمة للجنسانية الإنسانية؛ البيولوجيا تقيد وتحدد الممكن، لكنها ليست المسئولة عن أنماط الحياة الجنسية. لا يمكن أن نفسر مثلا السلوك الإنساني بالأداء الغامض لسلاسل الحامض

---

[١٥] Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1977, 15.

[١٦] Ellen Ross and Rayna Rapp, "Sex and Society: a Research Note from Social History and Anthropology", in Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds.), *Desire: The Politics of Sexuality*, London: Virago, 1984, 109.

وقد صدر الكتاب في الولايات المتحدة بعنوان مختلف: *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press, 1983.

النووي أو إلى ما أطلق عليه كاتبان معاصران مؤخرا "رقصة الكروموزومات".[١٧] بل أفضل أن أرى في البيولوجيا عددا من الإمكانيات التي لا تتشكل أو يصبح لها معنى إلا في إطار العلاقات الاجتماعية، فالوعي الإنساني والتاريخ الإنساني ظاهرتان معقدتان للغاية.

للموقف النظري الكثير من الجذور: في علم الاجتماع الجنسي وأنثروبولوجيا الجنس، في ثورة التحليل النفسي وفي التاريخ الاجتماعي الجديد. ولكن رغم اختلاف نقاط الانطلاق إلا أنها كلها تلتقي حول عدد من الافتراضات المشتركة. أولا، هناك رفض عام لاعتبار الجنس مجالا مستقلا، أو مجالا طبيعيا له آثار محددة، أو طاقة متمردة تخضع لسيطرة ما هو اجتماعي. لم يعد بمقدورنا أن نضع "الجنس" في مواجهة "المجتمع" كما لو كانا مجالين منفصلين. ثانيا، هناك توافق واسع حول التنوع الاجتماعي في الأشكال والمعتقدات والأيديولوجيات والسلوكيات الجنسية. للجنسانية تاريخ - أو لنكون أكثر واقعية - لها أكثر من تاريخ، وكل منها بحاجة إلى أن يُفهم سواء من حيث تفرده كما من حيث كونه جزءًا من نمط شديد الدقة. ثالثا، يجب أن نتخلى عن فكرة أن بإمكاننا أن نفهم تاريخ الجنسانية من خلال ثنائية الضغط والتفريغ، الكبت والتحرر. فالجنسانية ليست رأس حربة يجب تهذيبها كي لا تدمرنا؛ ولا هي طاقة الحياة التي يجب إطلاقها لإنقاذ حضارتنا. بدلا من ذلك علينا أن نتعامل مع الجنسانية باعتبارها شيئا ينتجه المجتمع بأساليب معقدة. إنها نتاج ممارسات اجتماعية مختلفة تضفي معنى على الأنشطة الإنسانية، ونتاج تعريفات اجتماعية وأخرى ذاتية وصراعات بين من يملكون سلطة التعريف والضبط ومن يقاومون ذلك. الجنسانية ليست معطى، بل نتاجا لعمليات من التفاوض والصراع والفعل الإنساني.

يقول بلامر Plummer، لا يوجد شيء جنسي، لكن تسميته بالجنسي تجعله كذلك.[١٨] لو صح هذا الأمر لترتب عليه ضرورة أن نتحرك بحذر شديد في تطبيق تعريفاتنا الغربية على الثقافات الأخرى. ذلك أن الأهمية المولاة للجنسانية والمواقف من المظاهر المتعددة للحياة الجنسية تتباين كثيرا. بعض المجتمعات تعير النشاط الجنسي اهتماما قليلا حتى أنهم قولبوا بأنهم "غير ذوي/ات ميول جنسية".[١٩] من ناحية أخرى بلورت الثقافات الإسلامية رؤية غنائية للجنس مع محاولات مستمرة

---

[١٧] Jeremy Cherfas and John Gribbin, *The Redundant Male*, London: The Bodley Head, 1984.

[١٨] Plummer, *Sexual Stigma*.

[١٩] يمكن المقارنة على سبيل المثال مع المصدر التالي: J.C. Messenger, "Sex and Repression in an Irish Folk Community', in D.S.Marshall and R.C. Suggs, *Human Sexual Behaviour: Variations across the Ethnographic Spectrum*, London: Basic Books, 1971.

لإدماج الديني مع الجنسي. في هذا الشأن يكتب بو حديبة Bouhdiba عن تجذر مشروعية ممارسة الجنسانية في العالم الإسلامي - طالما ليست مثلية، الأمر الذي يدينه الإسلام بشدة.[٢٠] أما الغرب المسيحي فقد اشتهر برؤيته في الجنس مجالا للمعاناة والصراع الأخلاقي، مع تكريس ثنائية حازمة بين الروح والجسد، والعقل والجسد، ما ترتب عليه حتميا منظومة ثقافية تدين الجسد في نفس الوقت الذي تنشغل به حد الهوس.

في إطار الاختلافات الشاسعة بين المواقف الثقافية العامة، تحدد كل ثقافة الممارسات التي تعتبرها ملائمة وتلك التي تعتبرها غير ذلك، أخلاقية كانت أو غير أخلاقية، صحية أو منحرفة. والثقافة الغربية مستمرة في تحديد السلوك الملائم ضمن طيف محدود من الأفعال المقبولة، ويبقى العرف المقبول هو الزواج الأحادي بين زوجين، مختلفين في الجندر، متقاربين نوعا في السن. إلا إن هذا العرف لا يعكس بالضرورة الواقع، وهو - رغم كل ما طرأ عليه من تغيرات - الإطار المقبول في عالم الرشد والنشاط الجنسي. أما المثلية الجنسية، فتحمل من ناحية أخرى، ميراثا ثقيلا من التحريم، وقد لاحظ دنيس ألتمان Denis Altman أن المثليين قد يكونوا مقبولين اليوم، إلا أن المثلية ذاتها تظل غير مقبولة، ويبدو هذا الرأي صحيحا في ظل مناخ يمكن فيه لمرض مثل الايدز أن يؤدي إلى فزع إعلامي بشان نمط حياة المثليين.[٢١] مع ذلك هناك ثقافات أخرى لم تجد ضرورة في توجيه مثل تلك النصائح، حيث وجد عالما الأنثروبولوجيا فورد Ford وبيتش Beach أن ١٥% فقط من ١٨٥ مجتمعا مختلفا تناولهم البحث يقصرون العلاقة الجنسية على علاقة أحادية. وأشارت نتائج كنزي إلى أن الممارسات الغربية تتضمن الكثير من الممارسات التي لا تظهر على سطح الالتزام الظاهري: في العينة التي درسها في أربعينات القرن العشرين وجد كنزي أن ٥٠% من الذكور و٢٦% من الإناث، بحلول سن الأربعين، كانوا مارسوا الجنس خارج إطار الزواج.[٢٢]

---

٢٠ Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, trans. Alan Sheridan, London: Routledge and Kegan Paul, 1985, pp. 159, 200.

٢١ Dennis Altman, *The Homosexualisation of America, The Americanization of the Homosexual*, New York: St. Martin's Press, 1982.

٢٢ C.S. Ford and F.A. Beach, *Patterns of Sexual Behaviour*, London: Methuen, 1965 (first published 1952); Kinsey et al., op cit.

كذلك يمكن المقارنة بما يلي: Michael Argyle and Monika Henderson, *The Anatomy of Relationships*, London: Heinemann, 1985, 159.

ليس الزواج بالضرورة غيريا. بين قبائل النوير الأفريقية، على سبيل المثال، "تتزوج" النساء الأكبر سنا من النساء الأصغر سنا.[٢٣] كما أن المثلية الجنسية ليست محرمة في كل أنحاء العالم، وهناك أشكال متنوعة من المثلية الجنسية داخل إطار مؤسسي بداية من طقوس البلوغ في القبائل الأفريقية إلى العلاقات "التعليمية" بين الرجال والشباب (مثلما في اليونان القديمة) وانتهاء بعلاقات الشراكة المتكاملة بين المتحولين جنسيا بين السكان الأصليين في أمريكا.[٢٤]

ما زلنا في الغرب نحدد معايير الجنس المقبولة في علاقتها بأحد نتائجها المحتملة: الإنجاب. وقد كان هذا هو المبرر الوحيد للعلاقات الجنسية على مدى قرون طويلة من الهيمنة المسيحية. مع ذلك، هناك ثقافات أخرى، عجزت حتى عن الربط ما بين الجماع والإنجاب. بعض المجتمعات تعترف فقط بدور الأب، ومجتمعات أخرى تعترف فقط بدور الأم. أما سكان جزر كيريوينا فلا يربطون بين الجماع والإنجاب ولا يكتسب الجماع لديهم أهمية إلا "بعد" دخول الطفل الروحاني إلى الرحم مشكلا طابع ووجدان الطفل في المستقبل.[٢٥]

يقول بلامر أن كل ثقافة تحدد الممنوعات من حيث شخصية الفاعل وطبيعة الفعل. الممنوع الأول يتعلق بجندر وعرق وسن ودرجة قرابة وأصل وطائفة وطبقة الشريك التي تحدد من يمكن إتخاذهم شركاء/شريكات. أما طبيعة الفعل، فتشمل الأعضاء التي يجوز استخدامها والفتحات التي يجوز إيلاجها وطريقة التواصل الجنسي والجماع الجنسي: أي ما يجوز أن نلمسه ومتى يجوز ان نلمسه وبأي معدل وما إلى ذلك.[٢٦] تتخذ هذه القواعد أشكالا كثيرة، رسمية وغير رسمية، قانونية وخارجة عن القانون، وعادة لا تطبق بالتساوي على كل أفراد المجتمع. على سبيل المثال، توجد في العادة قواعد تطبق على الرجال وتختلف عن تلك التي تطبق على النساء، تتكون بطرق تُخضع جنسانية النساء لجنسانية الرجال. وعادة ما تكون هذه القواعد مقبولة، بمعناها المجرد، أكثر منها إرشادات عملية ملزمة. لكنها مجتمعة تشمل المسموح به والممنوع والحدود والإمكانيات التي تتشكل من خلالها الحياة الجنسية.

---

[٢٣] F. Edholm, "The Unnatural Family", in Elizabeth Whitelegg et al., *The Changing Experience of Women*, Oxford: Martin Robertson, 1982.

[٢٤] يمكن الحصول على عرض ملخص فيما يلي: Ford and Beach, op. cit.

[٢٥] Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages*, London: Routledge and Kegan Paul, 1929.

[٢٦] Kenneth Plummer, "Sexual Diversity: a Sociological Perspective" in K. Howells (ed.), *Sexual Diversity*, Oxford: Blackwell, 1984.

هناك خمسة موضوعات رئيسية تطرح نفسها لما لها من دور هام للغاية في الضبط الاجتماعي للجنسانية: درجة القرابة ونظام الأسرة والتنظيم الاقتصادي والاجتماعي واللوائح الاجتماعية والتدخلات السياسية وتبلور "ثقافات المفاومة".

(١) القرابة والنظم الأسرية

تبدو هذه وكأنها أكثر الأشكال تأثيرا وثبوتا على الإطلاق؛ المحور "الطبيعي" للتكيف الاجتماعي والخبرة الجنسية. في هذا السياق يبدو تحريم سفاح القربى، الذي هو تحريم العلاقات الجنسية بين درجات معينة من القرابة، وكأنه موقف يتفق عليه العالم أجمع، وعلامة على الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع البشري: أي أنه مكون أساسي من مكونات الثقافة (كما أنه أيضا أساس أكثر الأساطير شهرة وديمومة: أسطورة أوديب). مع ذلك فإن أشكال التحريم متنوعة بشدة. على سبيل المثال في التقاليد المسيحية في العصور الوسطى كان الزواج حتى الدرجة السابقة من القرابة ممنوعا. اليوم يُسمح بالزواج بين أقارب الدرجة الثانية. وفي مصر الفرعونية كان يسمح بزواج الشقيق من شقيقته وفي بعض الحالات زواج الأب من ابنته بهدف الحفاظ على نقاء السلالة الملكية.[٢٧] هذا التحريم للعلاقات الجنسية بين المحارم يوضح حاجة كل المجتمعات إلى تنظيم الجنس بشكل أو بآخر، ولكن ليس طريقة ممارسته. حتى "علاقات الدم" يجب تفسيرها من المنظور الثقافي.

الحقيقة أن علاقات القرابة ليست علاقات دم طبيعية، وإنما هي علاقات اجتماعية بين جماعات، تستند في كثير من الأحوال على تقارب محلات الإقامة وتنافر التقارب الوراثي. يقول مارشال ساليز:

> قد يكون تقدير البشر لدرجات القرابة أبعد ما يكون عن الارتباط البيولوجي بحيث يستبعد الكل ما عدا نسبة صغيرة من المرتبطين وراثيا من دائرة "الأقارب المقربين"، في نفس الوقت الذي قد تشمل فيه هذه الفئة، باعتبارها علاقات دم، درجات بعيدة

---

[٢٧] Jean Renovize, *Incest: A Family History*, London: Routledge and Kegan Paul, 1982.

جدا من القرابة أو حتى غرباء تماما. وقد يضم هؤلاء الغرباء (بالوراثة) من تعتبرهم الثقافة أبناء لها.[٢٨]

من نعتبرهم أقارب ومن نصفهم "بالأسرة" يعتمد بوضوح على عدد من العوامل التاريخية. هناك أشكال كثيرة متباينة للأسرة، خاصة في المجتمعات الغربية المتطورة صناعيا، تختلف باختلاف الطبقة والجماعة الجغرافية والدينية والعرقية والإثنية. تتشكل أنماط الأسرة ويعاد تشكيلها من خلال عوامل اقتصادية وبحكم الإرث وبتدخلات الدولة في تنظيم الزواج والطلاق، أو من خلال الدعم الاجتماعي للأسرة أو السياسات الضريبية. كل هذه العوامل تؤثر على الأنماط المحتملة للحياة الجنسية من خلال تشجيع أو عدم تشجيع الزواج، وتحديد سن الزواج ومعدلات الإنجاب والموقف من عدم الإنجاب أو الجنس المثلي والسلطة النسبية للرجال على النساء وما إلى ذلك. صحيح أن كل هذه العوامل هامة في ذاتها، إلا أن أهميتها تتضاعف لأن الأسرة هي المساحة التي يكتسب فيها اغلبنا - في الثقافة الغربية - إدراكنا لاحتياجاتنا وهوياتنا الجنسية الفردية؛ وإذا عدنا للتحليل النفسي فإن تلك المساحة هي التي تشهد تنظيم رغباتنا منذ المراحل الأولى من حياتنا. لذلك، ولكي نفهم الجنسانية، علينا أن نفهم ما هو أكثر من الجنس؛ علينا أن نفهم العلاقات التي تحيط بأغلب الممارسات الجنسية.

(٢) النظام الاقتصادي والاجتماعي

أوضحت فيما سبق أن الأسر في حد ذاتها ليست وحدات مستقلة وطبيعية، بل تتشكل بواسطة العلاقات الاجتماعية الأوسع. كما يمكن للعلاقات المنزلية أن تتبدل بواسطة القوى الاقتصادية وبالانقسامات الطبقية التي تنجم عن الوضع الاقتصادي، وبدرجة التحضر والتغيرات الصناعية والاجتماعية السريعة.[٢٩] في الماضي، وربما أيضا في الحاضر، أثرت هجرة الأيدي العاملة على أنماط علاقات القرابة والنسب، وساعدت على تحديد معدلات عدم الشرعية. كما ساهم تحول سكان

---

[٢٨] Marshall Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: an Anthropological Critique of Sociobiology*, London: Tavistock, 1976, 75.

[٢٩] للمزيد من التفاصيل، أنظر/ي الفصل الرابع من المصدر التالي: Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, Harlow: Longman, 1981.

الريف إلى الصناعة في انجلترا في أوائل القرن التاسع عشر في زيادة كبيرة في معدل الممارسات غير الشرعية نتيجة انقطاع أنماط علاقات المغازلة القديمة بسبب التخلخل الاقتصادي والصناعي، فأصبحنا بصدد حالة من "كبت الزواج" أكثر منها ثورة جنسية واعية. كذلك فإن أوضاع العمل قد تؤثر على الحياة الجنسية، فنجد مثالا جيدا على ذلك في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين حين كانت النساء العاملات في المصانع أكثر دراية بوسائل منع الحمل الصناعية ومن ثم أكثر قدرة على تحديد حجم أسرهن عن النساء اللاتي اقتصر عملهن على المنزل أو الخدمة المنزلية.[٣٠]

تتأثر العلاقات بين الرجال والنساء دائما بالتغير في الظروف الاقتصادية، فقد أثرت زيادة انخراط النساء المتزوجات في العمل مدفوع الأجر في خمسينات وستينات القرن العشرين على أنماط الحياة المنزلية لا محالة، كما غذى موجة استهلاكية ضخمة، مثلت أحد شروط انتعاش أسواق جديدة للسلع الجنسية في الجيل السابق. صحيح أن الجنسانية لا "تتحدد" بواسطة نمط الإنتاج، إلا أن سرعة إيقاع الحياة الاقتصادية توفر الشروط اللازمة وكذلك الحدود لضبط وتنظيم الحياة الجنسية.

(٣) الضبط الاجتماعي

إذا كانت الحياة الاقتصادية تنشئ بعضا من الإيقاعات الأساسية، فإن أشكال الضبط الفعلية للجنسانية تتمتع بقدر من الاستقلالية. تتباين الأشكال الرسمية لضبط الحياة الجنسية من زمن لآخر بحسب أهمية الدين وتبدل دور الدولة ووجود أو غياب توافق أخلاقي ينظم أنماط الزواج ومعدلات الطلاق والممارسات الجنسية غير النمطية. أحد أهم التحولات التي شهدتها المائة عام الأخيرة تمثلت في الانتقال بعيدا عن الضبط الأخلاقي بواسطة الكنيسة نحو نمط أكثر علمانية للضبط بواسطة الطب والتعليم وعلم النفس والعمل الاجتماعي والرفاهة. كذلك من الضروري أن ندرك أن تأثير هذه التدخلات ليست بالضرورة حتمية، ففي كثير من الأحوال تتبدل الحياة الجنسية بالنتائج غير المتوقعة لفعل اجتماعي ما مثلما بنوايا القائمين به. على سبيل المثال القوانين التي تمنع المطبوعات الإباحية كثيرا ما تؤدي إلى رفع دعاوى قضائية تؤدي إلى مزيد من المعرفة بشأن تلك المطبوعات، ومنع الأفلام الجنسية يمنح تلك الأفلام شهرة ما كانت لتحصل عليها لولا هذا المنع. والأكثر خطورة هو أن القوانين التي تستهدف التحكم في سلوك بعض الجماعات من البشر قد

---

[٣٠] انظر/ي: Diana Gittins, *Fair Sex: Family Size and Structure 1900-1939*, London: Hutchinson, 1982.

تؤدي في الواقع إلى تعزيز شعورهم المشترك بالهوية وإلى المزيد من التماسك فيما بينهم، وهو ما حدث بكل تأكيد مع تدقيق القوانين ذات الصلة بالمثلية الجنسية الذكورية في أواخر القرن التاسع عشر.[٣١]

لكن الوسائل الرسمية ليست وحدها ما يشكل الجنسانية، فهناك العديد من الآليات العرفية غير الرسمية بنفس قدر الأهمية. كذلك فإن الأشكال التقليدية لضبط علاقات المراهقين يمكن أن تكون وسائل خطيرة للضبط الاجتماعي. من الصعب للغاية الانفصال عن إجماع قرية الشخص أو مجموعة الأقران من الجنسين في المدرسة، وينطبق هذا الأمر اليوم مثلما كان في مجتمعات ما قبل الصناعة. إن لغة السب الجنسي تساهم في تحجيم سلوك الفتيات وفي تكريس التمييز التقليدي بين الفتيات اللاتي تفعلن واللاتي لا تفعلن. هذه الوسائل غير الرسمية تدعمها حزمة من القواعد شديدة الإلزام، كثيرا ما تنتج - بمعايير اليوم - مظاهر شديدة الغرابة من السلوك الجنسي. أحد الأمثلة على ذلك نجده في الشكل التقليدي لعلاقة كانت تمارس في مناطق من انجلترا وويلز حتى القرن التاسع عشر، عرفت باسم "الجمع" bundling والتي هي عبارة عن طقوس من اللهو والحميمية الجنسية تمارس في السرير مع ارتداء كامل الملابس. وفي وقت أقرب إلى حاضرنا نجد ممارسة الملاطفة التي تحترم تحريم الجماع الكامل وإن كانت تشمل أشكالا أخرى من التلامس الجسدي يعتبر ممارسوها انها لا تنخرط ضمن "الفعل الجنسي". في هذا الصدد كتب كنزي في أوائل خمسينات القرن العشرين:

> أحيانا ما يفاجأ الرحالة الأجانب بالممارسة العلنية لذلك الفعل الشهواني.... هناك كم كبير من هذه الملاعبة يحدث في أماكن عامة مثل وسائل النقل والترام والطائرات، وقد تعلم باقي المسافرين أن يتجاهلوا تلك الأفعال إذا مورست ببعض التعقل؛ وأحيانا تتحقق النشوة خلال تلك المداعبات التي تحدث في الأماكن العامة.[٣٢]

---

[٣١] أنظر/ي كتابي: Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the 19th Century to the Present*, London: Quartet, 1977.

[٣٢] Kinsey et al., *Sexual Behaviour in the Human Female*, 259.

تخضع هذه الظواهر لقواعد دقيقة، وإن كانت نصف واعية، تحدد ما يمكن وما لا يمكن فعله. هذه الأساليب غير الرسمية في ضبط الممارسات الجنسية يمكن أن يكون لها آثار اجتماعية هامة، على سبيل المثال من خلال تقييد الحمل خارج إطار الزواج. في الماضي، كانت هذه القواعد تُفرض بواسطة أشكال عرفية من التشهير وطقوس الإذلال والسخرية العلنية والتجريس، مثل إحداث لغط فاضح بموسيقى مرتجلة لحث من هم على علاقة بالإقدام على الزواج (انتشر هذا الطقس في بعض المجتمعات الريفية في أوروبا والموسيقى التي استخدمت كانت عبارة عن دق على الأواني المنزلية في العلن عند بيت من هم على علاقة خارج إطار الزواج charivari)، وهو طقس يسعى إلى التأكيد على تقاليد المجتمع.

(٤) التدخلات السياسية

تُمارس هذه الأساليب الرسمية وغير الرسمية لضبط الحياة الجنسية في سياق سياسي متغير، حيث يؤثر التوازن بين القوى السياسية في أي لحظة بعينها على درجة التحكم التشريعي أو التدخل الأخلاقي في الحياة الجنسية. المناخ الاجتماعي العام هو الذي يشكل السياق الذي تكتسب فيه بعض الأمور أهمية أكثر من غيرها، ووجود مفاوضين مهرة في المسائل الأخلاقية قادرين على التعبير عن أفكار جديدة يمكن أن يلعب دورا حاسما في تفعيل التشريعات القائمة أو استحضار تشريعات جديدة. ويمكن أن نشير هنا إلى نجاح اليمين الجديد في أمريكا في الفترة الأخيرة في وضع أجندة تحث على مزيد من المحافظة في الحياة الجنسية من خلال التعبئة ضد الليبراليين في مواقفهم من الجنس و/أو ضد ذوي الجنسانيات غير النمطية. هذا النجاح يوضح ما يمكن للتعبئة السياسية حول قضايا الجنس أن تنجزه.

(٥) ثقافات المقاومة

ليس تاريخ الجنسانية مجرد تاريخا من التحكم والضبط، وإنما هو أيضا تاريخ المعارضة ومقاومة النواميس الأخلاقية. ذلك أن محاولات التحكم وأشكال الضبط واللوائح الأخلاقية تخلق أيضا ثقافات مقاومة. أحد أهم الأمثلة على ذلك هو ما نجده في الشبكات النسائية التي تعمل على تعريف النساء بوسائل منع الحمل، خاصة الإجهاض. يقول آنجوس ماكلارن Angus McLaren: "في دراستي عن المعتقدات المحيطة بالإجهاض وجدت أنه بالإمكان أن نلمح جوانب ثقافة جنسية أنثوية منفصلة تدعم استقلال النساء عن الأطباء والمدافعين عن الأخلاق والأزواج".

لدينا تاريخ طويل من أمثال تلك المعرفة البديلة. المثال الكلاسيكي على ذلك نجده في الاستخدام الواسع للمشمع اللاصق في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في أواسط انجلترا، حيث كانت هذه المادة تستخدم كمضاد للالتهاب ثم وجد بالصدفة أنه بالإمكان أيضا استخدامها لإحداث الإجهاض. كما أن هناك دلائل تشير إلى انتشار استخدامها بعد ذلك بين نساء الطبقة العاملة كواق من الحمل، وذلك حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى.[٣٣]

كذلك نجد أمثلة أخرى على ثقافات المقاومة نشأت مع ظهور الثقافات والشبكات التحتية التي أسستها الأقليات الجنسية. كما أن لدينا تاريخ طويل من الثقافات الفرعية للذكور المثليين خلال سنوات من تاريخ الغرب، ظهرت على سبيل المثال في المدن الايطالية في أواخر القرون الوسطى وفي انجلترا منذ نهايات القرن السابع عشر، وقد كانت هذه الثقافات محورية في ظهور الهويات المثلية الحديثة والتي تشكلت إلى حد كبير في إطار هذه الشبكات الاجتماعية الأوسع. وفي أوقات لاحقة، خلال المائة عام الأخيرة تقريبا، كانت هناك سلسلة من الحركات السياسية المعاصرة بوضوح والتي انتظمت حول الجنسانية والقضايا الجنسية. هنا تطرح النسوية نموذجا كلاسيكيا. ولكن إضافة إلى ذلك كشفت الأبحاث التاريخية الأخيرة عن وجود حركات إصلاح جنسي منذ زمن طويل، عادة ما كانت تقترن بحملات الدفاع عن حقوق المثليين. حركات المثليين الحديثة إذا لها جذورها التي تعود إلى القرن التاسع عشر في بلدان مثل ألمانيا وبريطانيا.[٣٤]

ما نصفه بمنتهى الثقة "بالجنسانية" هو إذا نتاج العديد من المؤثرات والتدخلات الاجتماعية. ومن ثم فإنه لا توجد جنسانية خارج إطار التاريخ، بل هي منتج تاريخي وهذا ما نقصده "بالتكوين الاجتماعي" للجنسانية.

أهمية الجنس

كل المجتمعات يجب أن تتخذ إجراءات لتنظيم الحياة الجنسية. إلا أن ذلك لا يحدث في كل المجتمعات بذات الاهتمام القهري مثلما يحدث في الغرب. عبر تاريخ الغرب كله، بداية من عصر اليونانيين القدامى، كان ما نطلق عليه اسم الجنسانية موضوعا للاهتمام الأخلاقي، إلا أن مفهوم

---

[٣٣] Angus McLaren, *Reproductive Rituals*, London: Methuen, 1984, 147; Angus McLaren, *Birth Control in 19th Century England*, London: Croom Helm, 1978, 390.

[٣٤] أنظر/ي: Weeks, *Coming Out*.

الحياة الجنسية لم يكن مثلما هو عليه الآن. فقدماء اليونانيين تعاملوا مع المتع الجسدية باعتبارها أحد جوانب الحياة، وليست بالضرورة أكثرها أهمية، جنبا إلى جنب مع التغذية وتنظيم العلاقات داخل الأسرة الواحدة. كما كان الجدال يدور حول أمور مختلفة، وقد تمكن فرويد، بدقة ملاحظته المعهودة أن يلخص أحد جوانب هذا الاختلاف كالتالي: "الاختلاف الأكثر لفتا للنظر بين الحياة الجنسية في القدم وحياتنا يكمن بلا شك في كون القدماء اهتموا بدرجة أكبر بالغريزة نفسها في حين نركز نحن على موضوع تلك الغريزة."[٣٥]

نحن منشغلون بمن نمارس الجنس معه، أما القدماء فانشغلوا بمسألة الإفراط أو الإغراق فيه، والفعالية والسلبية. كان أفلاطون ليمنع المثلية من مدينته، ليس لأنها ضد الطبيعة، وإنما لكونها فائض عما تحتاجه الطبيعة. اعتبر لبجنس الشرجي المثلي فسوق، ولم يكن السؤال الأخلاقي بشأنه يتعلق بممارسته مع رجل آخر، وإنما بما إذا كان الممارس هو الطرف الايجابي أو السلبي فيه. وكانت الممارسات المثلية ومن يمارسوها ملفوظين من المجتمع، ليس بسبب المثلية وإنما بسبب السلبية[٣٦]. أما نحن، على الجانب الآخر، فمهووسون بما إذا كان الشخص طبيعيا أم غير طبيعي، بحسب ما إذا كان غيريا أو مثليا. نحن نبحث عن حقيقة طبيعتنا في ممارستنا الجنسية، وهو أمر يمثل تحولا شديدا في الدلالة المنسوبة للجنسانية.

إن ذلك نتيجة تاريخ طويل ومعقد. لكن يبدو أن هناك ثلاث لحظات فارقة في هذا التطور. اللحظة الأولى جاءت مع إبداعات القرن الأول بعد الميلاد، قبل أن يصبح الغرب بشكل عام مسيحيا. تميزت هذه الفترة بحالة جديدة من الصرامة والتقشف وعدم الرضا عن ممارسة الجنس بدافع المتعة فقط. وقد قبلت الكنيسة ودققت في الرأي القائل بأنه لا يجوز للأزواج أن يفرطوا مع زوجاتهم. فالغرض من الجنس هو الإنجاب وبالتالي فإن الجنس خارج إطار الزواج لا يستهدف سوى المتعة ومن ثم فهو خطيئة. يقول فلاندرين Flandrin في هذا الشأن "كان الزواج نوعا من العلاج

---

[٣٥] Sigmund Freud, "Three Essays on the Theory of Sexuality", in James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 7, London: Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1953-1974.

[٣٦] Paul Veyne, "Homosexuality in Ancient Rome", in Philippe Aries and Andre Bejin (eds.), *Western Sexuality: Practice and Percept in Past and Present Times*, Oxford: Blackwell, 1985, 27.

الوقائي الذي منحه الله لينقذ الإنسان من الوقوع في الخطيئة."[٣٧] وخطايا الجسد كانت تمثل إغراء مستمرا يحرف عن الطريق المقدس.

جاءت اللحظة الفارقة الثانية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بعد سلسلة من الصراعات العنيفة والدينية مع انتصار التقاليد المسيحية بشأن الجنس والزواج. لم يؤثر ذلك بالضرورة على سلوك الجميع في المجتمع وإنما أسس لعرف جديد أو تقاليد جديدة أرساها كل من الجناح الديني والعلماني في المجتمع، حيث الزواج أمر يخص التنظيم العائلي في الأسرة الصالحة، وبالتالي حين يلتقي غريبان لابد من وضع نظام صارم من القواعد لتنظيم علاقتهما. لذلك "لم يكن الزوجان وحدهما في سرير الزوجية وإنما كان شبح كاهن الاعتراف شاهدا على مداعباتهما."[٣٨] تناول علماء اللاهوت والمشرعون الحياة الجنسية للزوجين حتى أدق تفاصيلها، ليس فقط كتمرين ذهني، وإنما لتقديم إجابات تفصيلية على أسئلة أخلاقية عملية.

اللحظة الثالثة المحورية والحاسمة جاءت في القرن الثامن عشر والتاسع عشر مع تصاعد تعريف الجنس الطبيعي بأنه العلاقة مع الجنس الآخر، وما تلا ذلك من وصف ما هو غير ذلك باعتباره انحرافا. نحن الورثة المباشرون لهذا التحول الأخير، والذي تمثل في تحول مطرد من التنظيم الديني للحياة الأخلاقية إلى التنظيم العلماني لها الذي تجسد في ظهور معايير طبية ونفسية وتعليمية جديدة. بالتوازي مع ذلك برزت تسميات جديدة للانحراف وأصبح هناك زيادة واضحة في الهويات الجنسية الجديدة، وانتقلت المثلية من كونها أحد أنواع الخطيئة إلى كونها استعداد نفسي، وبدأ علم الجنس في تقديم الأطروحات بشأن قانون الجنس، وظهرت "الجنسانية" في النهاية باعتبارها قارة مستقلة من المعرفة لها آثارها المميزة.

بزوغ فئة المثلية الجنسية و"المثلي" و"المثلية" يوضح طبيعة ما كان يجري. نعلم أن ممارسات المثلية كانت منتشرة بالطبع في كل الثقافات، كما يملك الغرب تاريخا طويلا من المثلية الجنسية، لكن فكرة "المثلي" أو "المثلية" كانت فكرة جديدة نسبيا. كل ما لدينا من أدلة يشير إلى أنه قبل القرن الثامن عشر، كانت هناك بدون شك ممارسات مثلية جنسية بمعناها الواسع الذي يشمل نشاط جنسي بين أفراد الجنس الواحد، لكن لم يكن هناك "مثليون" أو "مثليات". أدينت أفعال بعينها

---

[٣٧] Jean-Louis Flandrin, "Sex in Married Life in the Early Middle Ages: the Church's Teaching and Behavioural Reality," in Aries and Bejin, op. cit., 115.

[٣٨] Ibid., p. 126.

بشدة مثل الجنس الشرجي، وفي بريطانيا كانت عقوبة ذلك الإعدام - رسميا على الأقل - حتى عام ١٨٦١. لكن يبدو أنه لم يكن هناك تصور عن وجود نوع معين من الشخصية المثلية. لم يكن الجنس الشرجي جريمة مثلية على وجه التحديد، وكان القانون يُطبق بدون تمييز على العلاقات بين الرجال والنساء، وبين الرجال والحيوانات كما بين الرجال والرجال. وعلى الرغم أنه بحلول القرن الثامن عشر كان ممارس الجنس الشرجي المستمر في ممارساته ينظر إليه باعتباره نوع خاص من البشر إلا أن تعريفه كان يعتمد على طبيعة الفعل وليس بناء على شخصيته. لكن، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بدأت النظرة إلى "المثلي" تتبلور باعتباره ينتمي إلى فصيلة خاصة من المخلوقات تتميز بالمشاعر والكمون وحالة نفس-جنسية خاصة. ظهر مصطلح المثلية لأول مرة في ستينات القرن التاسع عشر، وقد تطورت هذه النظرة بواسطة رواد في علماء الجنس ابتكروا تفسيرات وشروحا شديدة التعقيد لشرح هذه الظاهرة وتفسيرها. هل كانت المثلية نتاجا للفساد والتفسخ الأخلاقي، أم هي وراثية، أم نتيجة صدمات ما في فترة الطفولة؟ هل هي تنوع طبيعي أم تشوه منحرف؟ هي يجوز التسامح معها أم علاجها؟ ميَّز هافيلوك إليس Havelock Ellis بين المتحول والمنحرف، كما ميز فرويد بين المتحول تماما ومزدوج الميل الجنسي والمحتمل. ولاحقا اقترح كليفورد آلن Clifford Allen اثنا عشر نوعا مختلف من المثليين والمثليات تراوحت بين القهري والمتوتر والذهاني ومعادي المجتمع (السيكوباتي) ومدمن الكحول. واخترع كنزي قياسا من سبع درجات لتحديد درجة السلوك الغيري/المثلي، الذي سمح لمن جاءوا بعده بالتمييز بين "كنزي ١" و"كنزي ٥" أو "كنزي ٦"، وكأن الحياة تتوقف على ذلك.[٣٩]

دفعت هذه الطاقة والجهد المبذول في التصنيف عددا من المؤرخين إلى طرح أن ظهور فئات محددة من الكائنات الجنسية خلال القرن الماضي هو نتيجة جهد مستمر لإحكام الضبط الاجتماعي. واقترح من كتبوا عن تاريخ المثلية الأنثوية أن ظهور هوية جنسية مثلية للإناث في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كان بتدخل من علماء الجنس الذين استهدفوا تحديدا تمييز نساء عن نساء، وكسر روابط التعاطف والتضامن بين النساء ضد الرجال.[٤٠] لا شك أن هناك بعضا من الحقيقة في ذلك. مع ذلك أعتقد أنه من الأدق أن ننظر إلى ظهور هويات محددة في تلك

---

[٣٩] أنظر/ي: Jeffrey Weeks, *Sexuality and its Discontents. Meanings, Myths and Modern Sexualities*, London: Routledge and Kegan Paul, 1985, 89-91.

وكذلك الفصل الثامن من نفس المصدر.

[٤٠] Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men*, London: Junction Books, 1981.

الفترة كنتاج للصراع ضد التقاليد والمعايير السائدة، والتي كان لها بالضرورة آثار مختلفة على الرجال والنساء. الحقيقة أن علماء الجنس لم يخترعوا المثلية الذكورية أو الأنثوية بقدر ما حاولوا تطبيق مصطلحات علم الأمراض على ما كان يجري أمام عيونهم. فقد ووجه رواد علم الجنس من أمثال كرافت-أبينج Krafft-Ebing بأشخاص تظهر في المحاكم أو تأتي إليهم طلبا للمساعدة نتيجة حركة سياسية جديدة تسعى إلى التحكم في كل مظاهر الحياة الجنسية. في هذا الإطار كان تعريف المثلية كأحد مظاهر الانحراف واحدة من محاولات التعامل مع هذا الواقع الجديد، وقد تسبب في رد فعل حتمي تمثل في ظهور الحاجة إلى تعريف الذات.

هكذا أصبح النشاط الجنسي محددا لنوع الشخص. وعلى الجانب الآخر بدأ الناس في تعريف أنفسهم من خلال اختلافهم عن الباقين، وتمحور هذا الاختلاف حول الجنسانية. في عام ١٧٢٦ ألقي القبض على شخص يدعى بتوماس نيوتن في لندن، وشى به مخبر شرطة وهو يمارس الجنس المثلي. وعندما واجهته الشرطة قال "فعلت ذلك لأنني تصورت أنني أعرفه وأعتقد أنه لا توجد جريمة في استخدام جسدي بالطريقة التي أرغب فيها."[٤١] هنا نجد دافعا جنينيا لتعريف الذات، الأمر الذي سوف يتسع لعدد من الهويات المثلية في القرن العشرين. كذلك فإن اتساع فئة المثلية الجنسية في أواخر القرن التاسع عشر مهد الطريق أمام ظهور عدد كبير من الأنماط والهويات الجنسية الجديدة في القرن العشرين: المرتدي لملابس الجنس الآخر، والمتحول جنسيا، وثنائي الجنسانية والراغب في الأطفال والسادي-المازوخي، وهكذا. وفي القرن العشرين تزايدت ظاهرة تعريف البشر لأنفسهم من خلال تحديد جنسانيتهم. السؤال الواجب طرحه هو: لماذا أصبحت الجنسانية إلى هذا الحد مركزية في تعريفنا لأنفسنا ولما هو طبيعي؟

تتشكل الجنسانية من تقاطع محورين أساسيين: ذواتنا، بمعنى من نحن؟ والمجتمع بكل ما يحمله من إمكانيات النمو والازدهار والصحة والرفاهة في المستقبل لمجمل السكان، والاثنان مرتبطان ارتباطا وثيقا لأن محور كليهما يتمثل في الجسد وإمكانياته. يقول لوو Lowe: "حين يصبح الجسد مستقلا وواعيا بذاته"، أي حين يصبح موضوعا لإدراك علماني كامل، "ومع ارتداد المشاعر وحبسها عن العالم، برزت الجنسانية كظاهرة في المجتمع البورجوازي."[٤٢]

---

[٤١] Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England*, London: Gay Men's Press, 1982, 114.

[٤٢] Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception*, Chicago: Chicago University Press, 1982, 100.

مع اهتمام المجتمع المتزايد بحياة أفراده - من أجل الانسجام الأخلاقي والرفاهة الاقتصادية والأمن القومي أو النظافة والصحة - يبدأ في الانشغال أكثر فأكثر بحياتهم الجنسية، الأمر الذي ترتب عليه ابتداع أساليب دقيقة في الإدارة والقيادة وتنامي مظاهر القلق الأخلاقي والتدخلات الطبية والصحية والقانونية أو البحث العلمي وكلها من أجل مزيد من فهم الذات من خلال المزيد من فهم الجنس.

نتيجة لذلك أصبحت الجنسانية قضية اجتماعية وسياسية وكذلك أخلاقية هامة. إذا بحثنا في الأزمات الكبرى التي شهدتها بريطانيا منذ بداية القرن التاسع عشر، سوف نلحظ في كل منها انشغالا بشكل أو بآخر بالجنس. أثناء أزمة الحروب الثورية الفرنسية في بدايات القرن التاسع عشر، كان أحد أهم الموضوعات التي شغلت المفكرين وقتها هو الانحطاط الأخلاقي الذي رأوا أنه تسبب في بداية سلسلة من الأحداث انتهت بانهيار النظام الملكي في فرنسا. وفي ثلاثينات وأربعينات القرن التاسع عشر، مع أولى أزمات المجتمع الصناعي الجديد، كان هناك هوس بجنسانية النساء والمخاطر التي يتعرض لها الأطفال العاملون والعاملات في المصانع والمناجم. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، ركزت محاولات إعادة تنظيم المجتمع على مسألة النظافة والأخلاق والصحة. ومن ستينات إلى تسعينات القرن التاسع عشر، كانت الدعارة والمعايير الأخلاقية والإصلاح الأخلاقي للمجتمع في لب الجدل العام، حيث رأى كثيرون في الانحطاط الأخلاقي المنتشر علامة السقوط الحتمي للإمبراطورية. وفي العقود الأولى من القرن العشرين أعيد ترتيب هذه الهموم في هم جديد تمحور حول صلاح سكان بريطانيا. ومن ثم ظهرت موضة تحسين النسل التي أثرت بدورها على سياسات الرفاهة ومحاولة إعادة ترتيب الأولويات الوطنية في مواجهة المنافسة الدولية، الأمر الذي صب لا محالة في تغذية الروح العنصرية خلال ذلك القرن. خلال فترة ما بين الحربين وحتى أربعينات القرن العشرين أشعل انخفاض معدلات الإنجاب نقاشات ساخنة حول فوائد تحديد النسل والتشجيع الانتقائي لسياسات تنظيم الأسرة ووقوع البلاد في أيدي الأعراق التي كانت في يوم ما محل الاضطهاد. وبحلول الخمسينات - في فترة الحرب الباردة - بدأت ملاحقة جديدة للذين سموا بالمنحلين جنسيا، خاصة المثليين والمثليات، والذين اعتُبروا - بطريقة غريبة - أكثر استعدادا للخيانة، الأمر الذي ساهم بدرجة كبيرة في ملاحقات المكارثية في الولايات المتحدة والتي كان لها صداها في بريطانيا وأماكن أخرى. بحلول الثمانينات، عشية مرحلة ما أطلق عليها اسم عصر التحرر، أُلقي اللوم على الأقليات الجنسية - خاصة المثليين والمثليات - فيما أصاب الأسرة من ضعف، وقد منح هذا اليمين السياسي طاقة جديدة للحياة.

في ضوء هذه الأزمات تبلورت سلسلة جديدة من الهموم شملت تقاليد الحياة الأسرية والعلاقات بين الرجال والنساء وطبيعة الجنسانية الأنثوية وقضية الانحراف الجنسي والعلاقات بين البالغين والأطفال وما إلى ذلك، وهي قضايا هامة في أي مجتمع. وقد كان الجدال بشأن تلك القضايا حاميا خلال العقود القليلة الماضية تحديدا لأن النقاش حول الجنسانية هو نقاش حول طبيعة المجتمع: حيث يتجه الجنس يتجه المجتمع.

الجنسانية والسلطة

هذه طريقة أخرى للقول بأن قضايا الجنسانية تكتسب أهمية متزايدة في أداء السلطة في المجتمع المعاصر. ذكرت سابقا أن أحد آثار التناول التاريخي للجنسانية يكمن في اعتبار التحكم في الجنسانية أمرا منتجا ومفيدا أكثر منه سلبيا أو كابتا. ينبع مجاز الكبت هنا من علم السوائل المتحركة hydraulics، حيث يطرح صورة طاقة متدفقة يجب التحكم في تدفقها. أما التناول التاريخي للجنسانية فيركز بدرجة أكبر على تأثير الممارسات الاجتماعية المختلفة التي تشكل القواعد الجنسية وتمنح النشاط الجسدي معنى وتشكل التعريفات وتقيد وتضبط السلوك الإنساني.

رفض نموذج الكبت (ما يطلق عليه فوكو اسم "فرضية الكبت") لا يعني بالطبع أن كل نظم القواعد الجنسية لها نفس القوة والكفاءة، حيث بعضها ولا شك أكثر قسوة وسلطوية وقمعا عن البعض الآخر. تتمثل إحدى النتائج الهامة - التي نجمت عن البحث التاريخي الحديث في الجنسانية - في إعادة تقييم العصر الفيكتوري. لقد اعتبرت هذه الفترة تاريخيا فترة من النفاق الأخلاقي الفريد والإنكار الجنسي. الآن يتضح لنا أن هذا ليس صحيح تماما؛ ذلك أن القرن التاسع عشر كان أبعد ما يكون عن تجنب الجنس، بل يمكن القول أنه شهد هوسا بالأمور الجنسية، وكان الجنس أبعد ما يكون عن أمر خفي، بل كان موضوعا للنقاش في علاقته بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية. لكن ذلك لا يعني أن ننظر إلى العصر الفيكتوري باعتباره عصرا شديد الليبرالية، فقد كان الإعدام هو عقوبة الجنس الشرجي في كتب القانون حتى عام ١٨٦١، وكانت القيود شديدة على الاستقلال الجنسي للإناث، ووصل التمييز ذروته بين النساء المحترمات والنساء غير المحترمات (العذراء والعاهرة، مريم العذراء ومريم المجدلية) في تلك الفترة. ورغم أن الوقت الحاضر لم يأت بحلول مثالية لهذا الصراع، إلا أنه بالتأكيد أفضل للكثير منَّا عما كان الحال عليه منذ مائة عام مضت.

تكمن أهمية رفض نموذج الكبت - بشكله الفج - في أنه يوجهنا نحو ضرورة محاولة فهم الآثار الفعلية للسلطة في أي فترة بعينها. لم تعد السلطة هي الهيئة الوحيدة التي يمتلكها أو يتحكم فيها

جماعة محددة، أو الدولة أو الطبقة الحاكمة، بل هي كما يصفها شور Schur "أقرب إلى الصيرورة منها إلى الشيء الثابت".[٤٣] قوة مرنة ومتحركة، تتخذ أشكالا كثيرة وتُمارس من خلال مختلف التدخلات والعلاقات الاجتماعية. إذا وافقنا على هذا التوصيف للسلطة سوف نحتاج إلى التخلي عن أي تناول نظري يرى أن الجنسانية تتشكل بواسطة إرادة واحدة مهيمنة ومسيطرة، سواء كانت إرادة "المجتمع" كما يقترح علم الاجتماع الوظيفي، أو "الرأسمالية" كما يطرح الماركسيون، أو "الأبوية" كما تقترح بعض النسويات. السلطة لا تتحكم من خلال آلية واحدة وإنما من خلال عمليات معقدة ومتداخلة - وغالبا متناقضة - تنتج الهيمنة وكذلك المعارضة، الخضوع وكذلك المقاومة.

هناك العديد من هياكل الهيمنة والإخضاع في عالم الجنسانية، لكن هناك ثلاث محاور أساسية تبدو هامة بشكل خاص اليوم: وهي محاور الطبقة والجندر والعرق.

(١) الطبقة

ليست الفروق الطبقية في التنظيم الجنسي خاصة بعالمنا الحديث. في مجتمع العبيد فيما قبل المسيحية في روما تنوعت المعايير الأخلاقية باختلاف المرتبة الاجتماعية. كتب سينيكا Seneca العجوز: "السلبية عار على الرجل الحر، لكنها واجب مطلق على العبد تجاه سيده، لأن على العبد التزاما أخلاقيا بالخضوع".[٤٤] ما كان صحيحا في العالم القديم أصبح أكثر وضوحا في العالم الحديث، بل أن فوكو يرى أن فكرة "الجنسانية" ذاتها هي فكرة بورجوازية بالأساس، تبلورت كأحد عناصر الطبقة لذاتها، سواء في مواجهة الارستقراطية المنهارة أو الانحلال المنتشر بين الشرائح الدنيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لقد كان نظاما استعماريا عقائديا ذلك الذي سعى إلى إعادة تشكيل الدولة على شاكلته. وأصبحت المعايير الصالحة للحياة الأسرية والمنزلية - مع مزيد من تحديد أدوار الذكور والإناث، وزيادة التمييز بين الحياة العامة والخاصة، والاهتمام الشديد بالضبط الأخلاقي والصحي في الجنسانية غير الغيرية وخارج إطار الزواج - العرف والمعيار الذي يقاس عليه كل السلوك. لكن ذلك لا يعني بالطبع أن كل أو حتى أغلب السلوك التزم بهذه المعايير، بل هناك العديد من المؤشرات على أن سلوك الطبقات العاملة ظل مرنا تجاه أخلاق الطبقة

---

[٤٣] Edwin Schur, *The Politics of Deviance: Stigma Contests and the Uses of Power*, N.J.: Prentice Hall, 1980, 7.

[٤٤] Veyne, op. cit., p. 31.

الوسطى. مع ذلك فإن الأنماط الجنسية المعقدة التي سادت في القرن العشرين هي نتيجة صراع اجتماعي، لعبت فيه الطبقة دورا حاسما. ولا عجب أن يؤدي ذلك إلى أنماط طبقية متمايزة في الحياة الجنسية. وقد كشفت دراسة لكينزي على عينة من ثمانية عشر ألف شخص في أربعينات القرن العشرين أن إمتاع الذات أو الجنس المثلي أو الجنس الفموي أو التلامس أو جماع العاملات بالجنس أو ممارسة الجنس السابق على أو الخارج عن إطار الزواج، أو أي طريقة أخرى "للتفريغ الجنسي"، كلها شهدت ممارسات جنسية مختلفة بحسب الطبقة التي ينتمي إليها الرجال، إلا أن الفروق الطبقية لعبت دورا صغيرا نسبيا في حالة النساء حيث كان السن وأيديولوجيات الجندر عوامل أكثر أهمية في تحديد سلوكهن. ورغم التآكل التدريجي للحدود بين الطبقات إلا أن المسوح اللاحقة أكدت على استمرار الجنسانيات الطبقية. ومن ثم ليس من المفاجئ أن تمتلئ الأدبيات بصور للعلاقات بين الرجال والنساء (وأيضا بين الرجال والرجال) التي تتدخل فيها عناصر الطبقة والسلطة والرغبة الجنسية.

(٢) الجندر

لا تمثل الطبقة، كما رأينا، فئة منسجمة. فالطبقة تتكون من رجال ونساء، كما أن الفروق الطبقية والفروق في المرتبة الاجتماعية قد لا تؤثر بنفس الدرجة على النساء كما على الرجال. الجندر هنا عنصر حاسم.

رأت بعض الكاتبات النسويات في تفصيل الفروق الجنسية عنصرا حاسما في قمع النساء، حيث الجنسانية ليست مجرد انعكاس بل عنصر أساسي في تشكيل والحفاظ على علاقات القوى بين النساء والرجال.[٤٥] هذا صحيح بشكل عام، ذلك أن أنماط الجنسانية الأنثوية هي بلا شك نتاج سلطة الرجال التاريخية التي حددت وقررت ما هو ضروري وما هو مرغوب. تقول روزاليند كوارد Rosalind Coward:

> أن تكوني امرأة معناه أن تكوني دائما محل مخاطبة، أن تكوني دائما محل مراقبة ... الرغبة الأنثوية محورية لمجمل هيكل مجتمعنا. لا عجب إذا أن تكون دائما محل

---

[٤٥] أنظر/ي على سبيل المثال: L. Coveney et al., *The Sexuality Papers: Male Sexuality and the Social Control of Women*, London: Hutchinson, 1984.

تحكم دقيق، وملاحقة لا نهائية، وأن تكون في أحيان كثيرة محل إعادة صياغة وتفسير.[٤٦]

وهي لا تزال بالطبع محل ملاحقة وإعادة صياغة وتفسير بواسطة الرجال. يقول ريتشارد داير Richard Dyer: "الجنسانية الذكورية تشبه الهواء، تتنفسه طوال الوقت دون أن تشعر به كثيرا."[٤٧] إننا نرى العالم من خلال فهمنا للجنسانية الذكورية، حتى أننا حين لا نفكر بها بالذات، يظل تفكيرنا محصورا بإطار مرجعيتها.

مع ذلك، نكون مخطئين لو تصورنا أن هذا التعريف ثابت أو مطلق، ذلك أن القانون والطب، بل وحتى الرأي العام، متناقض للغاية ويتغير مع الوقت. في فترة ما قبل القرن الثامن عشر، كانت النظرة إلى الجنسانية الأنثوية باعتبارها شرهة، تستهلك كل ما حولها. وفي القرن التاسع عشر، بُذل جهد كبير لإقناع الرأي العام أن النساء المحترمات ليس لديهن جنسانية. وفي القرن العشرين، كان هناك تحريض ضد الجنسانية الأنثوية باعتبارها مصدر كل أشكال الاستهلاك. هكذا تراوحت جنسانية النساء بين فترة وأخرى من كونها خطيرة إلى مصدر للمرض إلى وسيلة لنقل القيم الوطنية في عصر تحسين النسل إلى حارسة للنقاء الأخلاقي في النقاشات التي دارت حول التثقيف الجنسي وأخيرا كانت هي محور النقاش حول التحرر الجنسي في ستينات القرن العشرين. قُيدت الجنسانية الأنثوية بواسطة التبعية الاقتصادية والاجتماعية وسلطة الرجال في تعريفها بقيود الزواج وبأعباء الإنجاب وبالعنف ضد النساء الذي أضحى ظاهرة وبائية. في نفس الوقت منحت هذه التعريفات المتضاربة النساء فرصة لتحديد احتياجاتهن ورغباتهن. منذ أواخر القرن التاسع عشر، اتسعت المساحات المقبولة لتعريف الذات سريعا لا لتشمل المتعة في الزواج فحسب بل لتشمل أيضا أشكال مقبولة نسبيا من الغيرية الجنسية بدون زواج أو إنجاب. مع ذلك، يلاحظ فانس Vance أن الابتعاد العام والعلني عن "معايير المرأة الصالحة" - مثل المثلية الأنثوية أو تعدد العلاقات أو الغيرية غير النمطية - لازال يستخدم في تبرير الانتهاكات لحقوق النساء.[٤٨] كما أن أنماط التميز الذكوري ما زالت

---

[٤٦] Rosalind Coward, *Female Desire: Women's Sexuality Today*, London: Paladin, 1984, 13.

[٤٧] Richard Dyer, "Male Sexuality in the Media", in Andy Metcalf and Martin Humphries, *The Sexuality of Men*, London: Pluto Press, 1985, 28.

[٤٨] Carole Vance, *Pleasure and Danger*, 4.

قائمة لم تنكسر. في نفس الوقت تشهد التغيرات الحقيقية التي حدثت في هذا القرن والحيوية المستمرة للحركة النسوية على أن هذه الأنماط ليست حتمية أو غير قابلة للتغيير.

(٣) العرق

تتقاطع التصنيفات الطبقية وتلك الخاصة بالجندر مع التصنيفات الإثنية والعرقية. في الماضي لم يتجاهل مؤرخو الجنس عنصر العرق، لكنهم أدرجوه ضمن الإطار السابق عليه. بالتالي فإن نموذج الجنسانية التصوري الذي طرحه المنظرون في أواخر القرن التاسع عشر تناول بالضرورة الشخص الأسود - البدائي - باعتباره في درجة أدنى من التطور الإنساني عن الرجل الأبيض، أو بمعنى آخر أنه أقرب إلى الطبيعة. وقد استمرت هذه النظرة حتى في كتابات مارجريت ميد التي اتسمت بالنسبية الثقافية والليبرالية في ظاهرها. فقد كان أحد النقاط المثيرة للاهتمام في تصويرها للحياة في ساموا بالتحديد هو أن الساموين بالتحديد أكثر تحررا من القيود وأقرب إلى الطبيعة عن الأمريكيين المعاصرين. أما أكثر الأساطير انتشارا فهي تلك الخاصة بالاحتياجات الجنسية غير القابلة للإشباع للشعوب غير الأوروبية، ومن ثم ما يمثلوه من تهديد للعرق الأبيض. لقد مثل الخوف من الانتصاب الدائم للرجل الأسود، ومن ناحية أخرى استغلال النساء السوداوات في خدمة أسيادهن، عناصر هامة في مجتمع العبيد في الجنوب الأفريقي في القرن التاسع عشر واستمرت في سلسلة من الصور التنميطية في القرن العشرين. في جنوب أفريقيا العنصرية كان قانون منع الزواج المختلط والقسم السادس عشر من قانون "الأخلاق" اللذين وضعا لمنع تمازج الأجناس من بين أول التشريعات العنصرية التي صدرت بعد وصول الحزب الوطني إلى الحكم عام ١٩٤٨ ليؤكد على سياسة الفصل العنصري. وإذ سعى النظام إلى التعامل مع أزمة العنصرية في ثمانينات القرن العشرين من خلال إعادة صياغتها، كانت هذه القوانين أول ما سعى إلى إزالته باعتبارها دعائم العنصرية. نتيجة لذلك تعرض النظام لنقد شديد من جماعات اليمين المتطرف الذي رأى في إلغاء تلك القوانين إطاحة بصرح العنصرية. على مستوى العالم، يتضح الاعتقاد في تفوق المعايير الأوروبية ربما بأوضح أشكاله في الهوس الغربي بالانفجار السكاني في العالم الثالث، الأمر الذي دفع بالهيئات التنموية - كما بالسلطات المحلية - إلى بذل مختلف الجهود من أجل فرض الأنماط الغربية في استخدام وسائل منع الحمل الصناعية، ما تسبب أحيانا في نتائج كارثية بما أحدثه من خلخلة في التركيبة الدقيقة للحياة الاجتماعية. يجب أن نتذكر أن جذور المواقف الحديثة من تحديد النسل تمتد إلى رغبة النساء في تحديد خصوبتهن وكذلك في سياسات تحسين

النسل وتنظيم الأسرة التي تستهدف نقاء وتفوق الأعراق الأوروبية. كما نجد عناصر من هذا الماضي الذي استهدف تحسين النسل في كثير من الممارسات المعاصرة في إسرائيل حيث تحصل الأسر اليهودية على إعانات للأطفال أعلى مما تحصل عليها الأسر العربية. وفي بريطانيا، استخدمت حقن ديبوبروفيرا Depoprovera الخطيرة لمنع الحمل حصريا تقريبا على النساء الملونات والفقيرات، ووجدت أحد الدراسات أن عدد مطويات تحديد النسل باللغات الآسيوية في عيادات تنظيم الأسرة تفوق تلك المكتوبة بالإنجليزية. كل هذه الأمثلة تعكس افتراضا بوجود نمط متحضر وملائم للسلوك الجنسي، يجب أن يخضع له الجميع. ويترجم هذا الافتراض نفسه في سلسلة من الممارسات، بداية من قوانين الهجرة إلى الدعاية لتحديد النسل، من المواقف الطبية وحتى علم النفس والاجتماع حين يلصقان صفة "المريض" بالأنماط المختلفة للحياة الأسرية.[٤٩]

ليس غريبا إذا أن ترفض الكثير من الشعوب الملونة والأقليات الإثنية في كل من البلاد الغربية والعالم الثالث تحليلات النسويات المعاصرات والسياسات الجنسية الراديكالية باعتبارها تستند بدرجة أو بأخرى من الوعي على عقائد عنصرية. وقد أدى ذلك إلى ظهور وتبلور أشكال من السياسات الجنسية خاصة بخبرات الشعوب السوداء وفي نفس الوقت مشتبكة مع سياسات مناهضة العنصرية.

لا شك أن حدود العرق والجندر والطبقة تتداخل. فنجد السود في بريطانيا - وهم الأكثر عرضه للممارسات العنصرية - على الأغلب بين صفوف الطبقة العاملة، على حين يعتمد الانتساب إلى جماعة إثنية في كثير من الأحيان على الأداء الكفء لما هو متوقع من أدوار الجندر. تعمل السلطة بخفاء وحذر من خلال سلسلة معقدة من الممارسات المتقاطعة فيما بينها. نتيجة لذلك قد يحمل التحدي السياسي للقمع هو الآخر تناقضاته الخاصة به. لذلك فإن السياسات الجنسية لا يمكن أبدا أن تختصر في شكل واحد من أشكال النشاط. بل هي متداخلة في شبكة كاملة من التناقضات الاجتماعية والتضادات التي تشكل العالم الحديث. مع ذلك، هناك نقطة هامة يمكن أن نستنتجها من هذا النقاش. بدلا من النظر إلى الجنسانية باعتبارها وحدة منسجمة، يجب أن ندرك أن هناك أكثر من شكل للجنسانية، بل أن هناك جنسانيات متعددة. هناك جنسانيات طبقية وجنسانيات

---

[٤٩] أنظر/ي عرضا موجزا للأدلة على ذلك في كل من: Valerie Amos and Pratibha Parmar, "Challenging Imperial Feminism', in *Feminist Review* No. 17; "Black Feminist Perspectives", July 1984; and Floya Anthias and Nira Yuval-Davis, "Contextualizing Feminism - Gender, Ethnic and Class Divisions", *Feminist Review* No. 15, Winter 1983.

جندرية وأخرى عرقية، كما أن هناك جنسانيات مرتبطة بالنضال والاختيار. فلم يكن "اختراع الجنسانية" حدثا واحدا في الماضي السحيق، بل هو صيرورة مستمرة، نلعب نحن فيها دور المفعول به والفاعل، نحن موضوع التغيير ونحن أيضا من نقوم به.

مقاربات حول الجندر والجنسانية*

ستيفي جاكسون

يمثل الجندر والجنسانية مفهومين نسويين محوريين، إلا أنه لا يوجد توافق حول كيفية تعريفهما أو مقاربة للعلاقة بينهما. استخدم مصطلح الجندر منذ أوائل السبعينات ليشير إلى المنظومة الثقافية التي تشكل الأنوثة والذكورة في مقابل الفروق البيولوجية بين الجنسين. في العادة يضمن مفهوم الجنسانية الهويات والرغبات والممارسات الحسية باعتبارها مفهوما مميزا ومغايرا للجندر وإن كان مرتبطا به. والمفهومان، الجندر والجنسانية، ينطلقان من مفهوم الجنس، الذي هو في حد ذاته مصطلح مبهم للغاية. في اللغة الانجليزية قد يشير مصطلح "الجنس" إما إلى التمييز بين الذكر والأنثى (باعتبارهما جنسين) أو الجنس باعتباره فعلا حسيا (ممارسة الجنس). كذلك فإن كلمة "جنسي" قد تشير إلى أنشطة أو صفات مختلفة لكل من الرجال والنساء، مثل "التقسيم الجنسي للعمل"، أو قد يشير إلى المجال الحسي في الحياة، على سبيل المثال "الخيال الجنسي". كذلك يمكن استخدام مصطلح "الجنس"، كما يحدث أحيانا في اللغة الفرنسية وأيضا في الإنجليزية، للإشارة إلى الأعضاء الجنسية التي هي مناطق حسية وتلك الأجزاء من الجسد التي تميز بين الذكر والأنثى.

هذا الارتباك اللغوي ليس محض مصادفة، وإنما يشير إلى الثقافة التي تهمين علينا العقلية الذكورية والغيرية الجنسية المحيطة بنا. يفترض الناس غالبا أن الأعضاء التناسلية التي نولد بها تحدد جنسنا (أنثى أو ذكر)، أي أن المرء يصبح أنثويا أو ذكوريا "منسجما"، وسوف ينخرط في نشاط حسي مع "الجنس الآخر" أي مع شخص له أعضاء تناسلية مختلفة عنه. هذا المنطق الحتمي ساهم في تبرير دونية النساء وتحديد الغيرية الجنسية باعتبارها الشكل الوحيد "الطبيعي" والمشروع للجنسانية. لذلك من الهام سياسيا للنسويات الاشتباك مع هذا المنطق في التفكير وكسر السلسلة الأبوية التي تربط ما بين الجنس والجندر والجنسانية كما لو كانت غير قابلة للافتراق أو التغيير.

---

* Stevi Jackson, "Theorising Gender and Sexuality", *Contemporary Feminist Theories*, ed. Stevi Jackson and Jackie Jones, Edinburgh University Press, 1988, 131-47.

والخطوة الأولى في هذا الاتجاه تكمن في الفصل بين المصطلحات الثلاثة: الجنس (sex) والجندر (gender) والجنسانية (sexuality)، لكي نتمكن من التعرف على العلاقات فيما بينها. إن الفصل ما بين "الجنس" و"الجندر" لا يخدم التأكيد على الأصول الاجتماعية والثقافية للفروق بين النساء والرجال فحسب، وإنما قد يساعد أيضا على فك لغز كلمة "الجنس". فإذا كان "الجندر" يستخدم للتمييز بين النساء والرجال، فإن مصطلحات "الجنس" و"الجنسانية" قد تقتصر على الفعل والرغبات والممارسات والهويات الجنسية. مع ذلك فإن هذه التعريفات العملية ليس من السهل دائما الإبقاء عليها، كما أن أغلب النسويات لن يوافقن عليها. فعلى سبيل المثال، لطالما عبر المحللون النفسيون عن عدم رضاهم عن ذلك التمييز بين الجندر والجنس، واعتبروا أن مفاهيم الجنس والجندر والجنسانية بينها ارتباط وثيق حتى أنه من الصعب تمييز أحدها عن الآخر، وكثيرا ما استخدموا مصطلح "الجنسانية" ليشمل ما تطلق عليه نسويات أخريات مصطلح "الجندر" (انظر/ي: Mitchell 1982). أما مصطلح "الجندر" نفسه فله جذور أنجلو أمريكية، وغالبا ما يستخدمه المتحدثون باللغة الإنجليزية. أما في فرنسا، على سبيل المثال، فما زالت كلمة "الجنس" هي المفضلة وأحيانا "الجنس الاجتماعي (انظر/ي: Mathieu 1995). البعض لا يفضل مصطلح "الجندر" لأنه يترك مفهوم "الجنس" غامضا (Wittig 1992)، على حين يستخدم البعض الآخر مقاربة الجندر ويتساءلون عن مفهوم "الجنس" (Delphy 1984, 1993; Butler 1990, 1993). كذلك هناك من يقاومون فرض مصطلح "الجندر" باسم "الفروق الجنسية" والتي يرون أنها غير قابلة للاختصار في الجنس البيولوجي أو الجندر الاجتماعي والثقافي (Braidotti 1994).

هناك إذا اختلافات نظرية وراء ذلك الخلاف في المصطلحات. وحيث أن هذا الفصل يتناول الجندر وعلاقته بالجنسانية، فسوف أركز بالأساس على هؤلاء المنظرين والمنظرات الذين طوروا مفهوم الجندر وأسهبوا في تناوله، وذلك رغم أنني سوف أشير أيضا إلى المتشككين بشأن الأمر برمته. إن من يرون أن هناك فائدة في استخدام مفهوم الجندر ليسوا بأي حال من الأحوال مجموعة متجانسة، وإنما يضمون فيما بينهم نسويات ذوات وجهات نظر متباينة للغاية. وسوف أعرق في هذا الفصل تطور الفكر النسوي بشأن الجندر وعلاقته بالجنسانية، مع إلقاء الضوء على بعض الفروق النظرية الجوهرية التي برزت. ولتسهيل الأمور سوف أتناول بداية مفهوم الجندر قبل الانتقال إلى الجنسانية.

مفهوم الجندر

رغم أن مفهوم الجندر لم ينتشر بين النسويات حتى تسعينيات القرن العشرين، إلا أن الفكرة التي يجسدها -أن الفروق بين الرجال والنساء ليست محسومة بيولوجيا فحسب- ظهرت منذ فترة سابقة على ذلك. وقد لخصت سيمون دي بوفوار ذلك حين كتبت في الأربعينيات "نحن لا نولد نساء، وإنما نصبح كذلك". إن هذه الفكرة –أي كون النساء يتشكلن بدلا من أن يولدن نساء- كانت شديدة الأهمية في تطور نظريات الجندر. ومن السمات الأخرى الهامة من المنظور النسوي أن مفهوم الجندر مفهوم هرمي. فنحن لا نتعامل مع فروق متماثلة بين النساء والرجال، وإنما في علاقة غير متوازنة وغير متساوية. ومع ذلك يستخدم مصطلح الجندر أحيانا في سياق "دراسات الجندر" لاستبدال النساء كموضوع مركزي في التحليل لصالح تناول يدمج كلا الجنسين.

كانت آن أوكلي (Ann Oakley 1972) من أوائل من ميزن بين الجنس الذي نولد به والجندر الذي نكتسبه. ولم تخترع أوكلي التمييز بين الجنس والجندر، وإنما استعارته من روبرت ستولر Robert Stoler، وهو معالج نفسي عمل مع الأفراد الذين ولدوا بأعضاء جنسية غير محددة، إذ كان ستولر قد وجد ستولر هذا التمييز بين المصطلحين مفيدا في وصف حالة الأشخاص الذين اختلف جنسهم البيولوجي عن الجندر الذي أوكِل إليهم عند الميلاد، والذي وجدوا أنفسهم فيه. وبناء على ستولر، طرحت أوكلي أن الجندر ليس نتاجا مباشرا للجنس البيولوجي، وعرّفت الجنس بأنه السمات التشريحية والفسيولوجية التي تحدد الذكورة والأنوثة البيولوجية، بينما عرّفت الجندر بأنه الذكورية (masculity) والأنثوية (femininity) المحددة اجتماعيا. وأن الذكورية والأنثوية لا يتحددان بيولوجيا وإنما من خلال صفات اجتماعية وثقافية ونفسية مكتسبة يصبح المرء من خلالها رجلا أو امرأة في مجتمع محدد في وقت محدد.

وقد ساهمت جييل روبين Gayle Rubin إسهاما مهما في موضوع الجندر، فيما أصبح اليوم من كلاسيكيات المقالات ذات الصلة، وذلك في مقالتها عن "الاتجار في النساء: ملاحظات حول الاقتصاد السياسي للجنس" (Rubin 1975). فعلى حين ميزت آن أوكلي الجندر عن الجنس البيولوجي، ربطت جييل روبين ما بين الجندر والجنسانية الإنجابية، وجمعت الاثنين في مصطلح واحد هو "نظام الجنس/الجندر" (sex/gender system)، (وهو المصطلح الذي راجعته فيما بعد، انظر/ي: Rubin 1984). وبحسب روبين فإن لكل مجتمع نظام جنس/جندر، أي منظومة من الترتيبات تتشكل في إطارها المادة الخام البيولوجية للجنس والإنجاب البشريين بواسطة تدخل إنساني اجتماعي (Rubin 1975, 165). وهذه الترتيبات هي طرق ثقافية مختلفة تنظم العلاقات الجنسية بين البشر من خلال

علاقات القرابة والزواج. أما الجندر فهو "تقسيم للجنسين مفروض اجتماعيا" وهو "نتاج العلاقات الاجتماعية للجنسانية" (Rubin 1975, 179).

وقد ساهمت كل من آن أوكلي وجييل روبين، جنبا إلى جنب مع كاتبات نسويات أخريات في تلك الفترة، في نقد ما يطلق عليه اليوم اسم "النظرية الجوهرية" (essentialism)، أي ذلك المنهج في التفكير الذي يتعامل مع الظواهر الاجتماعية مثل الجندر والجنسانية باعتبارها قائمة قبل وخارج السياق والممارسات والبنيات الاجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى ظهورها. وقد سمحت هذه الأطروحات المبكرة بالتفكير في الذكورة والأنوثة باعتبارهما متغيرات تاريخية وثقافية وليست أمورا ثابتة وقائمة بذاتها. كذلك، فإن معنى أن يكون المرء امرأة أو رجلا يتغير داخل أي مجتمع في لحظة بعينها، ويعكس الفروق التي تتقاطع مع الجندر مثل الطبقة أو العرق. فعلى سبيل المثال، كانت الفكرة السائدة في القرن التاسع عشر أن النساء مخلوقات هشة ورقيقة يحتجن إلى حماية الرجال النبلاء والأشداء، وهي الفكرة التي عارضتها تماما سوجورنير تروث Sojourner Truth، وكانت من العبيد السود الذين تحرروا، ومن المطالبات بحق الاقتراع للنساء، إذ قالت الآتي:

> ذلك الرجل هناك يقول إنه يجب مساعدة النساء على ركوب العربة وتخطي مصارف المياه، وأن تكون أفضل الأماكن لهن. لم يساعدني أحد يوما على ركوب العربة أو تخطي مصارف المياه أو أعطاني أفضل مكان .. أوَ لست امرأة؟ انظروا إليّ! انظروا إلى ذراعي .. لقد حرثت وزرعت وحصدت وخزنت المحاصيل في الصوامع وتفوقت في ذلك كله على كل الرجال .. أوَ لست امرأة؟ أستطيع أن أعمل مثل أي رجل .. وأن أتحمل الكرباج أيضا .. أوَ لست امرأة؟ (Quoted in Carby 1982)

البحث في التمييز بين الجنس والجندر

رغم تأكيد جييل روبين وآن أوكلي على البنية الثقافية للجندر، إلا أنما افترضتا أساسا بيولوجيا لهذا التمييز، فرأت أوكلي أن منشأه الفروق التشريحية بين الجنسين، على حين أرجعته روبين إلى النشاط الجنسي الإنجابي. وتطرح كتابات روبين العلاقة بين الجنسانية والجندر، خاصة مسألة ما إذا كانا مرتبطين ارتباطا حتميا، كما ذكرت في البداية، وسوف أعود إلى هذا الأمر فيما بعد أثناء تناولي تطويرها لموقفها لاحقا. وأود الآن التركيز على إشكالية تمييز أوكلي بين الجنس والجندر. إن السؤال الذي طرحته النسويات هنا هو كالتالي: هل تحدث الفروق الجنسية البيولوجية حالة من

الانفصام الطبيعي الذي يشكل الخلفية للتمييز الاجتماعي للجندر، أم أن العلاقة بين الاثنين أكثر تعقيدا؟

وقد دعت النسويات المعبرات عن توجهات متنوعة، إلى ضرورة التساؤل حول التعارض بين الجنس والجندر. فمنهن من رأين أنه ليس من مصلحة النسويات تكرار وتكريس الازدواجية بين الثقافة والطبيعة السائدة في ثقافتنا. فعلى سبيل المثال، تشير مويرا جاتنس (Moira Gatens 1983) إلى أصل المصطلح خارج إطار النسوية، وتتساءل ما إذا كان هذا التمييز يخدم النسويات فعليا في فهم الخبرة المجسدة للنساء. وتتجاوز سومر برودريب هذا السؤال وتقول بأننا لا نتعامل هنا مع تعارض مزدوج بين الطبيعة والثقافة فحسب، وإنما مع أيديولوجية أبوية تقدم الثقافة على الطبيعة، وتعتبر أن التركيز على "النوع" الاجتماعي واستبعاد الفروق البيولوجية هو رفض بمثابة رفض للجسد الأنثوي، وترى أن ذلك يمثل تعصبا جنسيا وليس تحررا (Somer Brodribb 1992). كذلك ترى المدافعات عن تناول "الفروق البيولوجية" من أمثال روزي برايدوتي (Rosi Braidotti 1991, 1994) أن مفهوم الجندر غير كاف ليشمل العلاقة بين خصوصية تجسيد النساء والتعريف الاجتماعي والثقافي لهن باعتبارهن "الآخر" الأقل قيمة.

من ناحية أخرى هناك من يتشككون في التمييز بين الجنس والجندر على أساس أنه غير كاف لدحض الجوهرية، لأنه يفترض وجود جنس طبيعي يتشكل الجندر بناء عليه. إذا كان الجندر اجتماعيا، كما يقولون، يجب علينا أن نفكر في كيفية تكوينه لأفكارنا عن الجنس البيولوجي، ويصبح علينا أن نتساءل بشأن تصنيفات الجندر ذاتها، ولماذا وكيف انقسم العالم الاجتماعي إلى مجموعتين نطلق عليهما اسم "النساء" و"الرجال". ويتضح هذا الموقف في الكثير من كتابات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، مثل كتابات جوديث بتلر (Judith Butler 1990) ودينيس رايلي (Denise Riley 1988)، إلا أن أول ظهور له كان في كتابات المادية النسوية الفرنسية في السبعينات.[1] وتشمل قائمة المنظرات اللاتي ارتبطت أسماؤهن في أواخر السبعينيات بمجلة "أسئلة نسوية" (*Questions Féministes*) كل من كريستين دلفي (Christine Delphy) ومونيك ويتيج (Monique Wittig) وكوليت

[1] استندت أسس كتابات ما بعد الحداثة أيضا بواسطة كتاب سابقين تأثروا بالأنثروبولوجيا الهيكلية وعلم اللغة والتحليل النفسي، مثل هؤلاء الذين ساهموا في كتابات المجلة البريطانية واهتموا بالأساس بقضية كيفية تشكيل النساء. كذلك طرحت جايل روبين أن "الرجال" و"النساء" فئات اجتماعية أكثر منهم فئات طبيعية وأنهم نتاج منظومة الزواج وعلاقات النسب (Rubin 1975, 179).

جيومين (Colette Guillaumin) ونيكول-كلود ماثيو (Nicole-Claude Mathieu) (انظر/ي: Adkins and Leonard 1996). وقد استمرت نسويات المدرسة المادية في تطوير نظرياتهن عن الجندر أو "النوع الاجتماعي" (Mathieu 1995) وقدمن الكثير مع نسويات ما بعد الحداثة في تطوير تحليلنا للجندر.

الجندر من المنظور المادي وما بعد الحداثي

تتساءل النسويات من المدارس المادية وما بعد الحداثية حول وجود تصنيفات الجندر من الأساس، ويدفعن بأن "النساء" و"الرجال" فئات اجتماعية، تُعرف في علاقتها فيما بينها أكثر من الأساس البيولوجي السابق على ما هو اجتماعي. ورغم اشتراك المجموعتين في هذا الموقف الجذري الرافض للجوهرية، إلا أنهن يختلفن في منهج التحليل. فالنسويات من المدرسة المادية يركزن على العلاقات البنيوية الاجتماعية التي تعامل الرجال والنساء كمجموعات اجتماعية في علاقات تتسم بعدم المساواة والاستغلال، في حين تركز نسويات ما بعد الحداثة على تفسيرات ثقافية تنظر إلى "الرجال" و"النساء" باعتبارها فئات تتشكل استطراديا. وفي هذا القسم من الورقة سوف أبحث في هذين المنظورين وسوف أتناول كريستين دلفي وجوديث بتلر، على التوالي، كمثال على هذين المنظورين.

ينبع الموقف النسوي المادي من الجندر من مقاربة للرجال والنساء باعتبارهم في علاقة شبه طبقية. ومن هذا المنظور لا تستند الهيمنة الأبوية على فروق جنسية حتمية، وإنما يعكس الجندر تقسيما اجتماعيا بسبب الهيمنة الأبوية. ومن ثم فإن الهرمية سابقة على التصنيف. فنجد في كتاب كريستين دلفي وديانا ليونارد القول بأنه "بالنسبة لنا ليس 'الرجال' و'النساء' جماعتين موجودتين في الطبيعة بشكل طبيعي، دخلا في لحظة ما في علاقة هرمية، بل إن المجموعتين مختلفتان اجتماعيا لأن إحداهما تهيمن على الثانية (Delphy and Leonard 1992, 258). وينسجم هذا الرأي مع المنهج الماركسي في التحليل. فالماركسيون يرون أن الطبقات لا تتواجد إلا في علاقة بعضها بالبعض الآخر. ولا يمكن، لا من الناحية النظرية ولا العملية، أن تكون هناك بورجوازية بدون البروليتاريا، والعكس صحيح. كذلك "الرجال" و"النساء" يتواجدون كفئات اجتماعية متمايزة بسبب العلاقة الاستغلالية التي تربط وتفصل فيما بينهما. فمن الناحية النظرية لا يمكن أن تكون هناك "نساء" بدون "رجال" والعكس صحيح، وكما تقول مونيك ويتيج "لن يكون هناك عبيد بدون أسياد" (Monique Wittig 1992, 15).

هذا وقد عرضت المقالة الافتتاحية للعدد الأول من مجلة "أسئلة نسوية" النتائج المترتبة على معاملة "الرجال" و"النساء" باعتبارهم فئات اجتماعية، كما تضمنت أيضا نقد هيئة التحرير للتفسيرات الطبيعية للفروق الجنسية، فيما اعتُبر الأساس النظري لموقفهن النسوي الجذري، كما عارضن أفكار النسويات المتحدثات عن "الفروق الجنسية" وقلن إن فكرة "الاختلاف" الأنثوي تنبع من منطق أبوي ساهم في تبرير والتغطية على استغلال النساء. وفي مواجهة هذه الأيديولوجية رأين أن النسوية الراديكالية يجب أن ترفض أي ذكر "للمرأة" في غير ارتباط بالسياق الاجتماعي.

> إن النتيجة المباشرة لهذا الرفض هي جهودنا لتفكيك فكرة "الفروق الجنسية" التي تؤسس لمفهوم "المرأة" وتشكل جزءا لا يتجزأ من الأيديولوجية الطبيعية. إن الكينونة الاجتماعية للرجال والنساء غير مرتبطة على الإطلاق بطبيعتهم كذكور أو إناث ولا يشكل أعضائهم الجنسية (*Questions Féministes* 1981, 214-15).

فمثلما يسعى الصراع الطبقي إلى القضاء على الفروق بين الطبقات، كذلك الصراع النسوي يجب أن يسعى إلى القضاء على التمييز بين الجنسين. ففي مجتمع غير أبوي لن يكون هناك تمييز اجتماعي بين الرجال والنساء، ولا يعني ذلك أن النساء سوف يصبحن كالرجال، حيث أنه لن يكون هناك "رجال" بالمعني المعروف: "ذلك أنه في نفس الوقت الذي سوف نقضي فيه على فكرة 'المرأة' بشكل عام، سوف نقضي أيضا على فكرة 'الرجل'" (*Questions Féministes* 1981, 215).[٢] كما كتبت دلفي فيما بعد قائلة: "لو أن النساء متساويات بالرجال، يتوقف الرجال عن أن يكونوا متساويين فيما بينهم" (Delphy 1993, 8).

ويتعامل المنظور النسوي المادي مع "الجنس" -الذي يعتبر في العادة هو وجه التمايز "الواضح" والطبيعي بين النساء والرجال- باعتباره هو ذاته نتاج المجتمع والثقافة. ويتضح هذا بأوضح شكل في كتابات كريستين دلفي، التي تختلف عن نسويات المدرسة المادية الفرنسيات في كونها تستخدم مصطلح الجندر، واقترحت أنه بدلا من أن يستند الجندر إلى اختلافات الجنس البيولوجي، "يصبح الجنس عنصرا وثيق الصلة بالواقع، ومن ثم يتحول إلى فئة في حد ذاته بسبب وجود الجندر" (Delphy 1984, 144). وفي كتاباتها الأحدث، طورت دلفي من فكرتها عن كون الجنس في حد ذاته

---

[٢] طرحت مونيك ويتيج نفس هذه النقطة لاحقا، وبنفس الكلمات تقريبا (Wittig 1992, xx).

يتشكل اجتماعيا، وقالت إن إدراك الاختلاف التشريحي الواضح بين الرجال والنساء هو في حد ذاته فعل اجتماعي، وليس الفرق التشريحي لذاته. إن ما تعنيه فكرة الجندر بالنسبة لدلفي ليس أنها تنزع عن الفروق بين الرجال والنساء صفة الطبيعية، بل هي تركز انتباهنا بالتحديد على انقسام البشرية إلى فئتين على أساس الجندر، وتقول إنه لا يكفي التعامل مع مضمون الجندر كمتغير وافتراض أن الوعاء (فئة المرأة أو الرجل) غير قابلة للتغيير، بل يجب التعامل مع الوعاء ذاته باعتباره منتجا اجتماعيا (Delphy 1993).

إن هذا التساؤل الجذري بشأن تصنيف الجندر نجده أيضا في كتابات جوديث بتلر. ففي كتابها عن "إشكالية الجندر" (Judith Butler, *Gender Trouble*)، تقول بتلر إنه إذا لم يترتب الجندر تلقائيا على الجنس، فلا يوجد سبب للاعتقاد أنه لا يوجد سوى نوعان من الجندر: "إن افتراض وجود ثنائية للجندر يتمسك ضمنيا بالاعتقاد في وجود علاقة تقليدية بين الجندر والجنس، حيث الجندر يماثل الجنس أو يُقيد به" (Butler 1990, 6). وطالما بدأنا في التساؤل حول هذا الارتباط بهذه الطريقة، يجب أن نبدأ في التساؤل أيضا عما إذا كان الجنس ذاته وليد الطبيعة أو نتاج خطابات علمية بعينها. وترى جوديث بتلر أننا إذا كنا نتشكك في ثبات الجنس، يصبح هذا المنتج المسمى "الجنس" منتجا ثقافيا مثله مثل الجندر، بل يجوز أنه كان جندر منذ البداية" (Butler 1990, 7).

وليس من قبيل المصادفة أن يتشابه تفكيك بتلر ما بعد الحداثي لمفهوم الجنس مع طرح دلفي المادي. ذلك أن الرابط بين الاثنين يتضح في طرح نسوي مادي آخر لمونيك ويتيج، التي بلورت نظريتها من الأسس التي أرستها دلفي وجيومين وأخريات، والتي أضافت مساهمة هامة حين عرّفت الجنس باعتباره "تلك الفئة السياسية التي أسست المجتمع على الغيرية الجنسية" (Wittig 1992, 5). وتبني بتلر على نظرية ويتيج حين تحلل "منظومة الغيرية الجنسية" و"النظام الجبري للجنس/الجندر/الرغبة" الذي يربط ما بين الجنس والجندر في غيرية جنسية طبيعية عرفيا (normative heterosexuality) (Butler 1990). إلا أن بتلر تقرأ ويتيج في عزلة عن باقي أعمال النسوية المادية، وتنتقي من تركيز ويتيج على الأشكال البنيوية لعدم المساواة،[٣] من ثم نجد أنفسنا أمام

---

[٣] بدلا من ذلك، تضع بتلر ويتيج ضمن شكل من أشكال النسوية الفرنسية التي اخترعها الكتاب الأنجلو أمريكيون، وهي فئة تستبعد أغلب النسويات الفرنسيات باستثناء قلة مختارة من أمثال كريستيفا (Kristeva) وإيريجاراي (Irigaray)، وتضم العديد من المنظرين الفرنسيين الرجال، مثل لاكان (Lacan) وديريدا (Derrida) وفوكو (Foucault). ولمزيد من مناقشة هذا الإسكات الإمبريالي للنسوية الفرنسية، انظر/ي: Delphy 1995، ولمزيد من النقاش حول سوء تمثيل بتلر لويتيج، انظر/ي: Jackson 1996.

انطباع أن ويتيج "تفهم "الجنس" باعتباره خطابا ينتجه وينشره نظام مضمونه قهر النساء والمثليين والمثليات" (Butler 1990, 113)، ومن ثم تتشكل أعمال ويتيج لتناسب طرح بتلر الخاص بأن الجندر ما هو إلا "خيال تنظيمي".

ترى جوديث بتلر أن الجندر والجنس كلاهما خيالي، بمعنى أنهما يتشكلان من خلال قبول أو رفض الخطاب السائد بشأنهما. إذا كان الجنس، والجندر كذلك، منتجات بنيوية، يترتب على ذلك أن الجسد لا يجمل جنسا أصليا سابق التحديد على وجوده، وإنما تتكون الأجساد من خلال الجندر "ولا يمكن القول بأن لها وجودا ذا دلالة قبل تحديد الجندر الخاص بها" (Butler 1990, 8). وتكتسب الأجساد الجندر الخاص بها من خلال الأداء المستمر للجندر، ومن ثم فإن الجندر، بدلا من كونه جزءا من وجودنا الداخلي، يصبح منتجا أدائيا، أي أن تكوني أنثى يعني الأداء كأنثى. وتفسر بتلر هذا الأمر من خلال تشبيهه بالتنكر، الذي تعتبره يسخر من فكرة أن "كينونة الأنثوية" تعبر عن هوية داخلية وحقيقية. فحين يؤدي الرجل في مسرحية تنكرية فيتنكر ويرتدي ملابس النساء، ينظر إليه المشاهد باعتباره يقلد أو يؤدي دور نموذج "أصلي"، أي دور امرأة "حقيقية". أما ما تود بتلر إبرازه هنا هو أنه لا يوجد نموذج أصلي، حيث أن الجندر هو بنية اجتماعية، وما يستحق السخرية هو فكرة وجود أصل (Butler 1990, 138). إن ذلك التنكر ينزع عن الجندر صفة "الطبيعية" ويفككه إلى عناصره الأدائية ويكشف زيف تماسكه، ويظهر جوهر التقليد في الجندر ذاته (Butler 1990, 137).

وفي تحليلها للجندر باعتباره تكوينا أدائيا، لا تعني جوديث بتلر أن الجندر شيء "يرتديه" المرء صباحا ثم ينزعه حين يريد (انظر/ي: Butler 1993, x). ففي كتابها اللاحق عن "الأجساد ذات المعنى" (*Bodies that Matter*) توضح بتلر أننا مقيدون بالجندر. وردا على النقاد الذين اتهموها بإنكار مادية الجسد، تقول بتلر إن المادية نتيجة للسلطة، وإن الأجساد المصنفة جنسيا تتحدد ماديا جبرا مع الوقت.[٤] فبدلا من التناول "الأدائي" باعتباره تمثيلا، تلجأ بتلر إلى مفهوم "الأدائية" (performativity) المشتق من علم اللغة، حيث إن الأداء اللغوي نوع من الحديث يبعث ما ينطق به إلى الوجود، مثلما هو الحال على سبيل المثال حين يقول القس أو مسئول السجل المدني "أعلنكما زوجا وزوجة".

إن "الأدائية" مؤثرة وفعالة لأنها تقوم على "الاقتباس"، إذ تتضمن اقتباسا من ممارسات سابقة وتشير إلى عادات قائمة وتردد معايير شائعة. بهذا المعني فإن النطق بجملة "إنها فتاة" لحظة الولادة

---

[٤] من خلال تحويل تركيزها نحو مادية الأجساد المجنسنة، ينزاح الجندر كانقسام اجتماعي من مركز الجدال (انظر/ي: Hughes and Witz 1997).

يبعث المولود إلى الوجود كفتاة ويبدأ ما تصفه بتلر "بتحضير المولود لتصبح فتاة". وتنجح هذه الطريقة لأن جملة "إنها فتاة" تستند إلى سلطة المعايير السائدة التي تحدد ماهية الفتاة. ومن خلال تحديد جنس المولود نستدعي كل ما هو متعارف عليه من صفات ذلك الجنس، فيتحول الجنس إلى واقع مادي، بحسب بتلر، من خلال شبكة معقدة من الممارسات –التنظيمية والمتفق عليها- ومن ثم تصبح جبرية ومقيدة (حتى وإن لم تكن دائما فعالة). وتبدو بتلر في تركيزها على التأثير المعياري والتنظيمي للأدائية وكأنها تسعى إلى تصور ما لعالم منظم اجتماعيا، إلا أنها لا تفسر هذا "الاجتماعي". وفي هذا الصدد تقول كارولين رامازانوجلو (Caroline Ramazanoglu) إن نظرية بتلر لا تترك مجالا لطرح أسئلة "عن مصدر تلك المعايير، ولماذا تفرض في كثير من الأحوال هيمنة الغيرية الجنسية على دونها، أو الهيمنة الذكورية، أو أي خلل آخر في موازين القوى" (Ramazanoglu 1995, 37).

إن تناول بتلر للجنس والجندر يعتبر "النساء" تكوينا لا أصل له أو وجود سابق على السياق والخطاب. وليست بتلر وحدها في هذا الطرح، بل هي سمة شائعة في كثير من نسوية ما بعد الحداثة. فعلى سبيل المثال، تصف دينيس رايلي "النساء" بأنهن شاردات ومتغيرات وغير مستقرات، مثلهم مثل "الهوية المتذبذبة" و"الجماعة المتقلبة" (Denise Riley, *Am I That Name?* 1998, 1-2). إن هذا الموقف لا يدعمه فكرة أن "النساء" صيغة ناجمة عن الخطاب السائد فحسب، وإنما تتضمن أيضا استحضار الفروق فيما بين النساء. بالتالي فإن فئة "النساء" التي تزعم النسويات أنهن يتحدثن باسمهن، محكوم عليها بأن تكون إقصائية وممثلة فقط للنساء البيض الأوفر حظا. إلا أن منظور ما بعد الحداثة، ومع وضع الفروق بين النساء في الاعتبار، تزعزع الهويات الأخرى مثل "المثليات" أو "السوداوات". كما تترك النساء بدون موقع يتحدثن منه باعتبارهن نساء، أو نساء سوداوات أو مثليات، أي بدون موقع يمكن التعبئة السياسية من حوله (Stanley 1990).

وليست هذه المشاكل بغائبة عن النساء من مدرسة ما بعد الحداثة، لذلك يتحدثن كثيرا عن الضرورة الإستراتيجية "لخطر" الانزلاق إلى الحتمية (انظر/ي على سبيل المثال: Fuss 1989, Spivak and Rooney 1994). وتنبع هذه "المخاطر" من فرضية أن البديل الوحيد لتفكيك ما بعد الحداثة هو طرح نوع من الفرق الحتمي بين النساء والرجال، وبعض الوحدة الحتمية بين "النساء" كجماعة. لكن ذلك ليس هو البديل الوحيد؛ فالنسويات من المدرسة المادية يطرحن التساؤلات بشأن فئة "النساء" دون إنكار الوجود المادي للنساء كجماعة اجتماعية تتحدد لا بواسطة "جوهرها" وإنما

بموقعها داخل هرمية الجندر. وهو منظور يسمح لنا أيضا بأن نضع في الاعتبار التباين القائم بين النساء فيما يتعلق بمواقعهن المادية المختلفة بسبب الطبقة والجنسانية والجنسية والعرق ... إلخ.[٥]

إن ارتباط هذه تفكيك الجندر بمدرسة ما بعد الحداثة واختفاء "النساء" كفئة، يفسر بعضا من مقاومة النسويات لها. فإذا تعاملنا مع النساء والرجال باعتبارهم فئات ثقافية مجردة، فسوف تختفي حقيقة خبرات النساء من الصورة (Brodribb 1992). كذلك إذا تعاملنا مع الجندر باعتباره تميزا ثقافيا فحسب، أو باعتباره مصطلحا محايدا يشير إلى الفروق الاجتماعية، فإن المفهوم وقتها يخدم نزع الطبيعة السياسية عن المقاربات النسوية بشأن سيادة الرجال (Thompson 1989, de Groot and Maynard 1993). إلا أن كل ذلك لا يترتب بالضرورة على استخدام مفهوم الجندر، فمن المنظور النسوي المادي ليس الجندر فرقا بسيطا فحسب، بل هو تقسيم هرمي مماثل للطبقة، يستند إلى قهر واستغلال ماديين.

الجندر والجنسانية

من خلال تناولي لأطروحات جوديث بتلر يتضح أن هذه المقاربات بشأن الجندر لها أيضا آثار على رؤيتنا للجنسانية، خاصة ما يتعلق بالتمييز بين الغيرية الجنسية (heterosexuality) والمثلية الجنسية (homosexuality). إن افتراض أن الجندر يستند إلى فرق بيولوجي أو الجنس الإنجابي يمكن أن يؤدي بسهولة شديدة إلى افتراض أن العلاقات الجنسية الغيرية بين الذكر التشريحي والأنثى التشريحية تنتمي إلى نفس المجال في الطبيعة. الجنسانية هي أحد مجالات الحياة الاجتماعية، وهو مجال عرضة بشكل خاص للحجج الحتمية، واختصار كل تعقيدات الرغبات والممارسات الجنسية البشرية في الغيرية الجنسية الإنجابية وبقاء الجنس البشري. إن هذا الاختزال للغيرية الجنسية في واجب انجذابي يرتبط ارتباطا وثيقا بالأفكار التي تبحث عن جذورها في الطبيعة فيما يتعلق بالجندر، لذلك كثيرا ما يفترض أن الفروق بين النساء والرجال يسهل تفسيرها

---

[٥] إن بعض منظري ومنظرات ما بعد الحداثة، الملمين أكثر بالبعد الاجتماعي، يطرحون طرحا وسطا لا ينكر السياق المادي لحيوات النساء، وإن كان يطرح رؤية "للنساء" تسمح بتناول مختلف باختلاف المفاهيم المستخدمة. إذ تطرح أيريس ماريون يونج (Iris Marion Young) تحليلا آخر مستمدا من سارتر يتعامل مع الجندر باعتباره متوالية والنساء كجماعة متوالية، وهي مجموعة فضفاضة تتكون ممن يعرفن بكونهن نساء، وإن كانت تختلف في موقعها داخل الهرمية والانقسامات الاجتماعية الأخرى. وبالتالي فإن فئة "النساء" تمثل حقيقة اجتماعية وإن كانت متباينة ومعقدة (Young 1994).

بالبيولوجيا الإنجابية. كذلك فإن الجنسانية تمنح الجندر مصداقيته "الأنوثة" تساوي الانجذاب للرجال؛ كما أن اكتساب النساء يؤكد على الذكورة، ثم يفترض أن الفرق الجنسي أمر ضروري للرغبة الجنسية، وأن "الأضداد" تتجاذب. ومن ثم تعرف الغيرية الجنسية بأنها "الأمر الطبيعي" فيما تسميه تامسين ويلتون "القطبية الغيرية" (Tamsin Wilton 1996).

لذلك تهتم النسويات بالاشتباك مع الأفكار الأساسية عن الجنسانية، إضافة إلى الأطروحات الطبيعوية بشأن الفروق بين النساء والرجال. ومن المؤكد أن بقاء الأنواع لا يستدعي أن ينخرط الجميع في نشاط جنسي إنجابي دونا عن أية ممارسات أخرى. كما لا يمكن أن نفكر في الجنسانية باعتبارها دافعا سابق الوجود أي جوهرا يتعرض "للكبت" أو السيطرة بواسطة القوى الاجتماعية. هذا الفهم الشائع للجنسانية يستند إلى أمر غير قابل للمعرفة: جنسانية "طبيعية" افتراضية غير متأثرة بالعوامل الاجتماعية. وهو فهم لا يفسر التباين الثقافي والتاريخي للجنسانية ولا الفروق بين جنسانية الرجال وجنسانية النساء، إلا باعتبارها منتجا للطبيعة أو الكبت المتفاوت في درجاته، ومن ثم تصبح الجنسانية "غير المكبوتة" في العادة هي الغيرية الجنسية الذكورية المتعارف عليها. وأخيرا، فإن التنظيم الاجتماعي للجنسانية في نموذج "اقتصار الدافع" يصبح طاقة سلبية لا تسمح بفهم مسألة توزيع السلطة، التي بدورها "تشكل بنية" الجنسانية. فالعلاقات الجنسية البشرية هي علاقات اجتماعية ومن ثم ذات معنى لأطرافها وتتشكل من خلال السياق الاجتماعي المحيط بها.

وسعيا إلى بدائل لتلك الحتمية لجأت بعض النسويات إلى مدرسة التحليل النفسي. إلا أن حتى أشكال التحليل النفسي التي لا تتبنى نظرية قدرية البيولوجيا، كثيرا ما تعتمد على فكرة الدوافع السابقة على الشكل الاجتماعي وتتعامل مع الجندر والجنسانية باعتبارهما متداخلان بحيث يصعب تصور الجنسانية المثلية الذكورية أو الأنثوية بأي شكل إيجابي. وقد يكون من الأفضل للنسوية التعامل مع التصورات التفاعلية للجنسانية (Gagnon and Simon 1974) وتحليل فوكو (Foucault 1981) للجنسانية باعتبارها ظاهرة بنيوية. ورغم التباين الشديد في الخلفية النظرية وراء كل منهما إلا أن الأطروحتين تتشاركان في فرضيات مشتركة، فكلاهما يطرح نقدا لفكرة الكبت وتقترحان عدم وجود جنسانية "أصلية" منفصلة عن بنيتها الاجتماعية أو الثقافية. كلاهما يطرح أن الممارسات والهويات والرغبات والأعضاء الجسدية المختلفة التي اجتمعت تحت عنوان الجنسانية تحقق وحدتها فقط من خلال سياق وخطاب يضفي عليها كونها "جنسية". الجنس، في رأي فوكو هو

"نموذج تنظيمي مثالي". وهما تطرحان، جزئيا على الأقل، أن العلاقة المتبادلة بين الجندر والجنسانية ليست محددة سلفا بل هي نتيجة لسياقات تاريخية واجتماعية خاصة.[٦]

هذا وقد كان طرح فوكو هو الأكثر تأثيرا بين منظري النسوية والمثلية الذكورية. وقد كانت جييل روبين من النسويات اللاتي تأثرن كثيرا بطرح فوكو، فاستندت إلى أعماله في تفكيك أطروحتها بشأن منظومة الجنس/الجندر (Rubin 1984, 1994). ونجدها في مراجعة لاحقة لآرائها السابقة (Rubin 1975) تطرح روبين أنه لا يجوز التعامل مع الجندر والجنسانية باعتبارهما متمايزين تحليليا فحسب، بل إنهما يمثلان مجالين منفصلين في التحليل النقدي (Rubin 1984). وقد رأت روبين تحديدا أن التركيز على علاقات الجندر وقمع النساء يدفع النسويات إلى تجاهل القمع الآخر الواقع على "الأقليات" الجنسية. وقد توافقت غالبية النسويات على الحاجة إلى التمييز النظري بين الجندر والجنسانية والذي بدونه لا نستطيع أن نبحث في تقاطعاتهما؛ كما قد توافق أغلبهن أيضا روبين على عدم المبالغة في تمييز الجنسانية عن الجندر، لأن ذلك كفيل بأن يحدد مسبقا كيفية قراءة تقاطعهما. ومع ذلك فإن معظمهن يؤكدن على أن الجنسانية والجندر مرتبطان.

وقد اهتمت النسويات على وجه الخصوص بالعلاقة بين التقسيم الهرمي بين النساء والرجال ومأسسة الغيرية الجنسية. فكما رأينا، تتقاطع بنية الجندر وجنس الأجساد بالموقع المتعارف عليه والمهيمن للجنسانية الغيرية. والمنظور النسوي المادي يرى أن الخط الفاصل بين الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية يستمد جذوره من الجندر، ففي عالم بدون جندر "يصبح التمييز بين الجنسانية الغيرية والمثلية لا معنى له" (*Questions Féministes* 1981, 215). وانطلاقا من هذه النقطة ترى ويتيج أن المثليات، باعتبارهن هاربات من تعاقد الغيرية الجنسية، "لسن نساء" (Wittig 1992, 32). وهنالك نسويات أخريات من المدرسة المادية، وعلى وجه الخصوص دلفي، ينتقدن الحتمية الضمنية في التعامل مع الجنسية المثلية الأنثوية باعتبارها تقع خارج إطار البنية الثقافية وعلاقات تنظيم الجندر والجنسانية (انظر/ي: Jackson 1996)، ومثلها أيضا كل من فاس وبتلر (Fuss 1989, Butler 1990). وتعتمد الفئات والهويات الجنسية، سواء كانت مثلية أو غيرية، على الوجود السابق للجندر وعلى احتمال الرغبة "في "نفس الجنس" أو "الجنس الآخر" (Jackson 1995).

---

[٦] لا تسمح المساحة هنا بمناقشة الاختلافات بين كلا المنظورين. للاطلاع على نقاش جيد في هذا الشأن انظر/ي: Connel and Dowsett 1992.

ويبدو الجندر في هذه الأطروحات وكأنه يولى أولوية سببية على الجنسانية، لكنها ليست الطريقة الوحيدة لتأمل العلاقة فيما بينهما، ذلك أن التحليل النفسي يمنح الأولوية للجنسانية، حيث يؤكد أن موضوع الرغبة جوهريا في أن يصبح الشخص فاعلا جنسيا. ومن ناحية أخرى ترى بعض النسويات الراديكاليات، ومن منظور مختلف تماما، أن التأثير الأقوى هو للجنسانية، إذ ترى كاثرين ماكينون، على سبيل المثال، أن الجنسانية "هي تلك العملية التي تخلق وتنظم وتعبر وترشد الرغبة وتخلق الكائنات الاجتماعية التي نعرفها كنساء ورجال" (Catharine MacKinnon 1982, 516)، ويستند تقسيم الجندر هنا إلى "المتطلبات الاجتماعية للغيرية الجنسية والتي تؤسس السيطرة الجنسية الذكرية والخضوع الجنسي الأنثوي" (Catharine MacKinnon 1982, 533). ولكن المشكلة في طرح ماكينون هو أنه يختصر الجندر في الجنسانية، ويتجاهل عناصر أخرى غير جنسية في الجندر وفي إخضاع النساء.

وبغض النظر عن المنظور الذي تتخذه النسويات، فإن معظمهن واعيات بأن الحدود بين معايير الجندر "الملائمة" والغيرية الجنسية يتم فرضها بأساليب شتى، وأن من يتخطى تلك الحدود عادة ما يوصم، وفي كثير من الأحيان يعاقب. إن الغيرية الجنسية الإجبارية (Rich 1980) تستتبع إخضاع النساء باعتبارهن الطرف الأدنى، مع إبقائهن داخل حدود العلاقة بالرجال. وفيما يتعلق بالحفاظ على تلك الحدود فإن تقسيمات الجندر والغيرية الجنسية المتعارف عليها يدعمان بعضهما البعض، إذ تقول تمسين ويلتون إن المثليات والمثليون يوصمون حين يرفضون أو يتشككون في الجندر الخاص بهم، فهم ليسوا "رجالا حقيقيون" ولا "نساء حقيقيات". ومن ناحية أخرى يجبر الرجال على أن يصبحوا ذكورا، وإلا وصموا بأنهم مثليون، كما توصم النساء بالمثليات حين يفتقدن إلى "الأنوثة" (Wilton 1996).

الكوير (Queer) وتجاوز الجندروالجسد

ونحن نقترب من الألفية، أصبحت العلاقة بين الجندر والجنسانية قضية محورية في المحاورات النسوية، وتجدد الاهتمام بنقد الغيرية الجنسية وإعادة إحياء الجدل فيما بين النسويات، وما بين النسويات المثليات والغيريات (Wilkinson and Kitzinger 1993, Richardson 1996, Jackson 1998). في نفس الوقت شاهدنا تطور "نظرية المثلية" ذات الصيغ النسوية المتباينة في أعمال جوديث بتلر وأخريات، وإن كان لها وجود لذاتها خارج الجدال النسوي. إن كلا من النسوية والمثلية يستتبعان البحث في التصنيفات الثنائية وكلاهما يسعى إلى إزاحة الغيرية الجنسية من موقعها المهيمن

والمتعارف عليه بأنه الطبيعي، بينما يتجاوزان ذلك ويختلفان في جوهر كل واحدة منهما. وعلى حين تنطلق النسويات من نقطة قهر النساء، تنطلق نظرية المثلية من الأولويات السياسية والنظرية للمثليين. فالنسويات منشغلات باعتبار الغيرية هي الأمر الطبيعي وبالأساليب التي تستخدم للتأكيد على ذلك إضافة إلى ما يطلق عليه البعض "الأبوية الغيرية"(Kitzinger and Wilkinson 1993)، أي كيفية استخدام الغيرية الجنسية الجبرية لتكريس دونية النساء، وهي قضايا تفترض رؤية هرمية للجندر. ومن ناحية أخرى، يتزايد اهتمام منظّري المثلية، نساء ورجالا، باعتبار الغيرية الجنسية هي الحالة الطبيعية ونادرا ما ينشغلون بمسألة دونية النساء. وبالتالي، فعلى حين يتعامل المثليون والمثليات بجدية مع قضية الجندر، ويجدون فيه دعما للحفاظ على هيمنة الغيرية الجنسية، إلا أنهم لا يجدونه بالضرورة هرميا.

وتنتقد بعض النسويات نظرية المثلية بشدة حيث إنها في النهاية تزيح الهرمية الأبوية للجندر لصالح الغيرية الجنسية باعتبارها العنصر التنظيمي الرئيسي، ويترتب عليها "إخفاء" المثليات (Jeffreys 1994). لكن هناك نسويات أخريات يرحبن بإدماج النظرية المثلية ويشتبكن معها (Wilton 1996, Smart 1996). وما زالت تلك النقاشات مستمرة وقت كتابة هذه الورقة، بل وتتناول حاليا العلاقة بين الجندر والجنسانية (انظر Richardson 1996, Jackson 1998). ويتعاظم في هذه النقاشات أيضا الاهتمام بأشكال تجاوز الجندر، بداية من تنظيم معسكرات للممارسات الجندرية غير النمطية (مثل ارتداء الرجال ملابس نسائية) وحتى رعاية ما بعد جراحات تغيير الجنس (انظر/ي على سبيل المثال: Garber 1992, Herdt 1994). إن هذه الظواهر تثير الكثير من الجدل، فمنظّرو ومنظّرات المثلية يرون فيها التفافا على التصنيف الثنائي للجنسانية على حين ترى بعض النسويات الراديكاليات أنها ترسخ الجندر (Jeffreys 1996). ومن المثير للاهتمام أن الجدل حول الغيرية الجنسية وتجاوز الجندر يجذب كلا من النسويات والمنظرين المثليين، نساء ورجالا، وقد تعود سخونة هذا النقاش إلى تاريخ من التوترات بين سياسات ونظريات المثليات والمثليين (انظر/ي: Jackson 1988).

إن القضية الجوهرية الأخرى في هذه اللحظة هي قضية "الجسد"، ذلك أنه من خلال أجسادنا يدرك أحدنا الآخر باعتباره كائنا له جنس ما، ومن خلالها ننخرط في ممارسات جنسية. وقد كانت قضية الجسد دائما مطروحة، بشكل ما أو بآخر، في نقاش النسويات حول الجندر والجنسانية، بل وأصبح الجسد هو الساحة التي يدور عليها ذلك الجدل. وكانت فكرة الجسد "الطبيعي" محل تساؤل ونقاش من أكثر من منظور، ومرة أخرى كان منظرو المثلية ومنظرو ما بعد الحداثة، نساء ورجالا، في

مقدمة ذلك الاتجاه (Butler 1993, Grosz 1995)، أما من رغبوا في الحفاظ على فكرة الفروق الجنسية فقد أصروا على التأكيد على "خصوصية الخبرة المعاشة للجسد الأنثوي" (Braidotti 1994:40). ومن المؤكد أن النسوية لا تستطيع أن تتجاهل الجسد في نظرياتها، حيث إنه ببساطة يمثل المادة الخام التي تحمل خصائص الجندر. ومن ناحية أخرى تتعامل الكثير من النظريات المطروحة مع الجسد باعتباره مسألة تجريدية تحجب "الخبرة الفعلية المعاشة لأجساد النساء" (Hughes and Witz 1997). ومع زيادة تركيز النقاش النسوي حول الجسد وجب علينا أن نبحث في كيفية تأثير الخبرة الجسدية على فهمنا للجندر والجنسانية. وهنالك فعليا بعض الأعمال التي تتناول هذا الأمر (انظر/ي على سبيل المثال: Bartky 1990, Scott and Morgan 1993, MacSween 1993, Holland et al. 1994, Ramazanoglu 1995). وإذ نستمر في النقاش حول "طبيعية" الجسد، نحتاج إلى أن يستند تحليلنا إلى علاقات وممارسات اجتماعية مادية وأن نولي اهتماما إلى الأجساد في التفاعل وكذلك الأجساد من حيث موقعها الاجتماعي. حينها يمكننا أن ننتج تحليلات تخاطب مختلف أشكال الواقع المعاش لما يتجسد في الجندر والجنس.

المصادر

Adams, Parveen and Elizabeth Cowie (eds) 1990. *The Woman in Question*. London: Verso.

Adkins, Lisa and Diana Leonard (eds) 1996. *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor and Francis

Bartky, Sandra 1990. *Femininity and Domination*. New York: Routledge.

Braidotti, Rosi. 1991. *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity; New York: Routledge.

..... 1994. "Feminism By any Other Name", Interview, *Differences*, 6 (2/3): 27-61.

Brodribb, Somer 1992. *Nothing Mat(t)ers: A Feminist Critique of Postmodernism*. Melbourne: Spinifex.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

..... 1993. *Bodies that Matter*. New York, Routledge.

..... 1994. "Against Proper Objects", *Differences* 6 /2/3): 1-26.

Carby, Hazel. 1982. "White Women Listen", Centre for Contemporary Cultural Studies (eds) *The Empire Strikes Back*, London: Hutchinson.

Connell, Robert E. and Gary W. Dowsett. 1992. "The Unclean Motion of the Generative Parts: Frameworks in Western Thought on Sexuality", R.W. Connell and G.W. Dowsett (eds.) *Rethinking Sex*. Melbourne: University of Melbourne Press.

De Groot, Joanna and Mary Maynard (1993). "Facing the Nineties: Problems and Possibilities for Women's Studies", J.de Groot and M. Maynard (eds) *Women's Studies in the 1990s*. Basingstoke: Macmillan

Delphy, Christine. 1984. *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. London: Hutchinson.

..... 1993. "Rethinking Sex and Gender", *Women's Studies International Forum*, 16(1): 1-9

..... 1995. "The Invention of French Femininism: An Essential Move", *Yale French Studies* 87:190-221.

Delphy, Christine and Diana Leonard. 1992. *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies*. Oxford: Polity.

Foucault, Michel. 1981. *The History of Sexuality*, Volume One. Harmondsworth: Penguin.

Fuss, Diana (ed.). 1989. *Essentially Speaking*. New York: Routledge.

Gagnon, John and William Simon. 1974. *Sexual Conduct*. London: Hutchinson

Garber, Marjorie. 1992. *Vested Interests: Cross Dressing and Cultural Anxiety*. London: Routledge.

Gatens, Moira. 1983. "A Critique of the Sex/Gender Distinction", in J. Allen and P.Patton (eds) *Beyond Marxism?*, New South Wales: Intervention Publications. Reprinted in Gatens, M., *Imaginary Bodies*. London: Routledge 1996.

Grosz, Elizabeth. 1995. *Space, Time and Perversion*. London: Routledge.

Herdt, Gilbert (ed). 1994. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York: Zone Books.

Holland, Janet, Caroline Ramazanoglu, Sue Sharpe and Rachel Thomson. 1994. "Power and Desire: the Embodiment of Female Sexuality", *Feminist Review*, 46:21-38.

Hughes, Alex and Anne Witz. 1997. "Feminism and the Matter of Bodies: from de Bouvoir to Butler", *Body and Society*, 3(1):47-60.

Jackson, Stevi. 1992. "The Amazing Deconstructing Woman: the Perils of Postmodern Feminism", *Trouble and Strife*, 25:25-311.

..... 1996. *Christine Delphy*. London: Sage.

..... 1998. *Concerning Heterosexuality*. London: Sage.

Jeffreys, Sheila. 1994. "The Queer Disappearance of Lesbians: Sexuality in the Academy", *Women's Studies International Forum* 17 (5):459-72.

Jeffreys, Sheila. 1996. "Heterosexuality and the Desire for Gender", in D. Richardson (ed.) *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*. Buckinham: Open University.

Kitzinger, Celia and Sue Wilkinson. 1993. "Theorizing Heterosexuality", in S. Wilkinson and C. Kitzinger (eds) *Heterosexuality: A Feminism and Psychology Reader*. London: Sage.

MacKinnon, Catharine. 1982. "Feminism, Marxism, Method and the State: an Agenda for Theory", *Signs* 7(2):515-44.

MacSween, Morag. 1993. *Anorexic Bodies*. London: Routledge.

Mathieu, Nicole-Claude. 1995. "Sexual, Sexed and Sex-class Identities", in L. Adkins and D. Leonard (eds) *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor and Francis.

Mitchell, Juliet. 1982. "Introduction", in J. Mitchell and J. Rose (eds) *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*. London: Macmillan.

Nicolson, Linda. 1994. "Interpreting Gender", *Signs*, 20 (1): 79-105.

Oakley, Anne. 1972. *Sex, Gender and Society*. Oxford: Martin Robertson.

Questions Feministes Collective. 1981. "Variations on a Common Theme", in E. Marks and I. de Courtivron (eds). *New French Feminisms*. Brighton: Harvester.

Ramazanoglu, Caroline. 1995. "Back to Basics: Heterosexuality, Biology and Why Men Stay on Top", M. Maynard and J. Purvis (eds). *(Hetero)sexual Politics*. London: Taylor and Francis.

Rich, Adrienne. 1980. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", *Signs* 5(4):631-60.

Richardson, Diane (ed.) 1996. *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*, Buckinham: Open University Press.

Riley, Denise. 1975. *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*. London: Macmillan.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women", in R. Reiter (ed.) *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

..... 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in C. Vance (ed.). *Pleasure and Danger*. London: Routledge.

..... 1994. "Sexual Traffic" (interview with Judith Butler), *Differences*, 6(2/3):62-99.

Scott, Sue and David Morgan (eds) 1993. *Body Matters*. London: Falmer.

Smart, Carol. 1996. "Collusion, Collaboration and Confession: on Moving beyond the Heterosexuality Debate", in D. Richardson (ed.). *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*. Buckingham: Open University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty and Ellen Rooney. 1994. "In a Word", interview, in N. Schor and E. Weed (eds). *The Essential Difference*. Bloomington: Indiana University Press.

Stanley, Liz. 1990. "Recovering 'Women' in History from Historical Deconstructionism", *Women's Studies International Forum*, 13(1/2):153-5.

Thompson. 1989. "The Sex/Gender Distinction: A Reconsideration", *Australian Feminist Studies*. 10:23-31.

Wilkinson, Sue and Celia Kitzinger (eds). 1993. *Heterosexuality: A Feminism and Psychology Reader*, London: Sage.

Wilton, T. 1996. "Which One's the Man? The Heterosexualisation of Lesbian Sex", in D. Richardson (ed.) *Theorising Heterosexuality: Telling it Straight*. Buckingham: Open University Press.

Witting, Monique. 1992. *The Straight Mind and Other Essays*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Young, Iris Marion. 1994. "Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective", *Signs* 19 (3):713-38.

قراءات إضافية

Adkins, Lisa and Diana Leonard. 1995. *Sex in Question: French Materialist Feminism*. London: Taylor and Francis.

Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of the Identity*. New York: Routledge.

..... (ed.). 1994. *More Gender Trouble: Feminism Meets Queer Theory*, Special Issue of *Differences* vol. 6, no. 3/4, Bloomington: Indiana University Press.

Fuss, Diana (ed.) 1991. *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories*. New York: Routledge.

Haraway, Donna. 1991. "Gender for a Marxist Dictionary", in *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Books.

Jackson, Stevi and Sue Scott. 1996. *Feminism and Sexuality: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

..... 1998. *Concerning Heterosexuality*. London, Sage.

Oakley, Ann. 1972. *Sex, Gender and Society*. Oxford: Martin Robertson; reprinted in 1984 by Blackwell.

Richardson, Diane. 1996. *Theorizing Heterosexuality: Telling it Straight*, Buckingham: Open University Press.

Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women", in R. Reiter (ed.). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

..... 1984. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", in C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger*. London: Routledge.

Schor, Naomi and Elizabeth Weed (eds). 1996. *The Essential Difference*. Bloomington: Indiana University Press.

قضايا نظرية: الهوية والجنسانية والتاريخ*

روث مازو كاراس

التاريخ هو رواية التغيير، لكنه أيضا رواية الاستمرارية والثورة والتطور أيضا. ومن المثير أن نركز على نقاط الانقطاع، عن الكسر العنيف للاستمرارية، ولكن إذا كان الانقطاع كاملا بحيث لا نستطيع أن نستخدم نفس اللغة في تناول "ما قبل" و"ما بعد"، يصبح الـ "ما قبل" بدون تاريخ. ويربح كل من ثيو فان دير مير Theo van der Meer وكارلا فريكيرو Carla Freccero أن أهمية تاريخ ما قبل الحداثة هو تحديد إرهاصات ما هو حديث. وتطالب دراسة فان دير مير بالبحث في كيفية "تحول البنية السابقة على الحداثة إلى الجنسانية الحديثة"[1] كما تطالب فريكيرو بالبحث عن "طريقة للتنقيب في تاريخ الجنس ما قبل الحداثة للتعرف على أصول الخطابات الحديثة حول الجنسانية."[2] إذا وضعنا جانبا إمكانية فهم الماضي السابق على الحداثة في حد ذاته، وإذا قبلنا أن الهدف هو إلقاء الضوء على القضايا المعاصرة، يبقى سؤالي ما إذا كان التركيز على الانقطاعات، واستبعاد التطورات التي حدثت متزامنة وإن لم يكن متطابقة، هو السبيل الوحيد لإلقاء مثل هذا الضوء.[3]

إنني أرى أنه كانت هناك خطابات حول الجنس في القرون الوسطى، وهي خطابات لا أتردد في وصفها بكونها "جنسانية". وقد كانت بالطبع خطابات مختلفة عن تلك الدائرة في القرن التاسع عشر. ومما يدعم رأيي، ما تشير إليه فريكيرو من حيث إنني لا أستطيع سوى أن أقدم أدلة قانونية ولاهوتية فحسب، بما يعزز رأي فوكو Foucault بأنه لم تكن هناك "جنسانية"، إذ كان الجنس مجرد

---

* Ruth Mazo Karrasm "Response: Identity, Sexuality, and History," *Journal of Women's History* 11:2, (1999), 193-198.

[1] Theo van der Meer, "Medieval Prostitution and the Case of a (Mistaken?) Sexual Identity," *Journal of Women's History* 11:2, (1999), 179.

[2] Carla Freccero, "Acts, Identities, and Sexuality's (Pre)Modern Regimes," *Journal of Women's History* 11:2, (1999), 188.

[3] إن فهمي للتواصل التاريخي الكامن في المسارات المختلفة وتجلياتها في الفترات التاريخية المختلفة قد تأثر بكتابات جوديث بينيت عن الأبوية. أنظر/ي على سبيل المثال: Judith Bennett, "Confronting Continuity," *Journal of Women's History* 9, no. 3 (1997): 7394.

موضوع "للقانون والمحرم" أكثر منه موضوعا "للحقيقة والزيف".[٤] فالقول بأن "الجنس كان محض موضوع للإحساس والمتعة، للقانون والمحرم" لا يصف ما أدرسه عن القرون الوسطى في أوروبا.[٥] فقد كان ذلك مجتمعا تحدد فيه علاقة المرء بالجنس (من حيث كونها علاقة حالية أو سابقة أو غير قائمة البتة) موقع المرء من خريطة الوجود، باعتبارها الحقيقة الوحيدة القابلة للمعرفة. هذا ولم تعرف القرون الوسطى بالتأكيد علم الجنس مثلما كان الحال في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإذا اخترنا أن نعرّف الجنس تعريفا ضيقا لنقصره على خطاب بعينه بدلا من أي خطاب أو أي مجموعة من الخطابات التي تتناول الجنس، لأمكننا أن نقتصر تعريفه على الحداثة. لكن الحقيقة هي أن هناك أنواعا كثيرة من الحقيقة في المجتمعات المختلفة، وأعتقد أنه من المفيد أن ننظر إلى إمكانيات المقارنة بين المجتمعات حتى وإن لم تكن متطابقة، إضافة إلى أوجه اختلافها. وتظل فريكيرو مترددة في استخدام مصطلح "الجنسانية" على فترة ما قبل الحداثة، وأنا بدوري أقترح أنه إذا لم نتمكن من الحديث عن "الخطابات حول الجنسانية" في فترة ما قبل الحداثة، فسوف نحتاج إلى مصطلح جديد، ذلك لأن "الجنس" أو "تاريخ الجنس" لا يكفيان. إن تاريخ الجنس هو ما تشير إليه فريكيرو "بالعمل في إطار ذات الآليات (حول الجنس باعتباره لب الموضوع) للوصول إلى حقائق بشأن أفراد في الماضي من خلال الجنس"، أو بمعنى آخر التعرّف على طرفين من حيث ما الذي فعله طرف في الطرف الآخر.[٦] أما في إطار مشروعنا الأوسع لفهم ما كان الجنس يعنيه في عالم ما قبل الحداثة، وكيفية استخدامه لإنتاج الحقيقة، فإنني ما زلت أعتقد أن "الجنسانية" تبدو أفضل المصطلحات المتاحة.

تشير فريكيرو أن "كاراس تعكس دون قصد حجة سيدويك Sedwick أن الخطابين، خطاب الاقتصار وخطاب الطابع العالمي، يتعايشان،" وهي على حق تماما في كونهما يتعايشان وأنا أتعمد توضيح ذلك، وأركز على جوانب الاقتصار لأن الطابع العالمي أكثر وضوحا ولوجود تجنب الاعتراف بالدعارة "كمحدد للهوية" في القرون الوسطى. لكن ذلك التوتر بين الخطاب الذي يجعل من العاهرة

---

[٤] Freccero, "Acts, Identities, and Sexuality's (Pre)Modern Regimes," 187.

[٥] Michel Foucault, "Introduction", *The History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1990), 56.

[٦] Freccero, "Acts, Identitites, and Sexuality's Pre(Modern) Regimes", 188.

نوعا محددا جدا من البشر من ناحية ويجعلها حالة قصوى من ميل موجود في كافة النساء من ناحية أخرى، ذلك التوتر محوري للغاية في فهم الجنسانية الأنثوية في القرون الوسطى.[٧]

هذا ويطرح فان دير مير عددا من الأمور أعتقد أنه كان سيرغب في أن أتناولها: ما الذي يفترض أن ترغب فيه العاهرات؟ أو ما الذي كنّ يرغبن فيه؟ إن ما كنّ يرغبن فيه (لو كان لي أن أؤكد على ذلك) كان أجرا يمكنّهن من العيش. وقد كانت خطابات القرون الوسطى حول الدعارة تميل إلى تجاهل الحاجة الاقتصادية باعتبارها الدافع الرئيسي للدعارة مع التركيز فقط على الرغبة الجنسية. أما فيما يتعلق برغبات العاهرة الجنسية، فإن تصريحات فان دير مير بشأن غياب التبادلية في فهم العلاقات الجنسية المثلية والغيرية في بدايات العصر الحديث يمكن أن تنطبق أيضا على العصور الوسطى. ففي حدود علمنا بناء على الأدلة (القليلة) المتوفرة لدينا، فإن الوضع الجنسي التقليدي (الرجل أعلى المرأة) كان هو الشائع في الجماع الجنسي الغيري، وكان مفهوم الجنس هو ما يفعله الرجل بالمرأة أو برجل آخر.[٨] لكن هذا الغياب لفعل متبادل لم يكن يعني غياب المبادلة فيما يتعلق بالمتعة (حيث يقول لنا فان دير مير أنه كان موجودا في الطرف السلبي في العلاقة المثلية قبل أواخر القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر). وقد استمدت نساء العصور الوسطى المتعة الجنسية من انبعاث البذرة الأنثوية، الأمر الذي يمكن أن يحدث أيضا في الوضع التقليدي، كما كا البعض يرى أن النساء يشعرن بالمتعة أيضا عند استقبال بذرة الرجل،[٩] وبالتالي فإن الوضع التقليدي والسلبي فيما يتعلق بالجماع لم يعن السلبية فيما يتعلق بالمتعة.

يقول فان دير مير إن غياب التبادلية في جنسانية ما قبل الحداثة قد يمثل نقطة تباين مهمة "لا أستطيع تجنب فكرة أن وجود درجة ما من التبادلية أمر جوهري في الهويات الجنسية الحديثة."[١٠] وفي أكثر من موقع يتساءل عما يمثل نقطة التحول، من الناحية الجنسية، بين الحداثة وما قبلها.

---

[٧] Freccero, "Acts, Identities, and Sexuality's (Pre)Modern Regimes", 188.

[٨] للمزيد حول هذه المسألة: Ruth Mazo Karras, *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*, New York: Oxford University Press, 1996, 131-142.

[٩] أقوم بمناقشة هذه النقطة في المصدر التالي: Ruth Mazo Karras, "Sexuality in the Middle Ages," in *The Medieval World*, ed. Peter Linehan and Janet Nelson, Routledge, 2001.

[١٠] Danielle Jacquart and Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages*, trans. Matthew Adamson, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988, 67, 13034; and Joan Cadden, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture*, New York: Cambridge University Press, 1993, 134-165.

فإذا كانت الدعارة تمثل هوية في القرون الوسطى، ولم تعد كذلك الآن، كيف حدث هذا التحول؟[١١] ورغم أنني كدارسة للقرون الوسطى أرغب في ترك الإجابة على هذا السؤال لمن هم أكثر علما مني بتلك الفترة الانتقالية، إلا أنني أرى أن الكثير من التحول الذي يشير إليه فان دير مير لم يكن نتيجة الحداثة وإنما نتيجة النسوية، فالتبادلية لا تميز بالتأكيد الجنسانية في العلاقات الزوجية كما يصفها الباحثون في علم الجنس في القرن التاسع عشر من أمثال فوكو، كما أنها لا تميز بعض الثقافات الفرعية في إطار الحداثة، مثل الجنسانية الغيرية الأنثوية أو الذكرية.[١٢] وهناك جوانب أخرى للتحول في تاريخ الجنسانية بجانب التحول من مرحلة ما قبل الحداثة إلى الحداثة.

كذلك يشير فان دير مير إلى أهمية ثنائية العقل/الجسد في الانتقال من ما قبل الحداثة إلى الحداثة، ويقول إنني أهملت ذلك أو فشلت في أن أطرح الأسئلة الملائمة. صحيح أن الجسد كان هو محور المتعة في القرون الوسطى وكان هدف الالتزام الديني هو تمكين الروح من السيطرة على الجسد، إلا أن ذلك لا يعني أن ما نطلق عليه اسم العقل، وما أطلق عليه مفكرو القرون الوسطى اسم الإرادة، لم يكن له أي دور. كان الجسد جامحا وعصيًا على السيطرة، لكنه لم يكن غير قابل للسيطرة تماما، أما الفشل في السيطرة عليه فكانت تترتب عليه الملامة الفردية.[١٣]

إن أبحاث فان دير مير نفسها وجدت أشكالا أكثر تبادلية ومساواة في العلاقات الجنسية المثلية في أواخر القرن السابع عشر عنها قبل ذلك، بما مثل انتقالا من علاقات جنسية تراتبية إلى علاقات

---

[١١] Van der Meer, "Medieval Prostitution," 180.

[١٢] يرى فان دير مير أن الدعارة قد تعتبر في بعض الأحيان مؤشرا على الهوية الجنسية في العصر الحديث. وهو محق في ذلك. أنظر/ي على سبيل المثال: Sachi Sri Kantha, *Prostitutes in Medical Literature: An Annotated Bibliography,* New York: Greenwood Press, 1991

وهو كتاب يضم إصدارات من ثمانينيات القرن العشرين حول الدعارة باعتبارها اضطرابا جنسي، وهو رأي لم يعد منتشرا بفضل النسويات إلى حد كبير لما قدمنه من تحليلات تناولت الدعارة بوصفها استغلالا. هذا وليست كل النسويات مشتركات في موقف موحد من الدعارة.

[١٣] يرى جورج تشونسي أن ثقافات الطبقة العاملة في بدايات القرن العشرين على سبيل المثال لم تعتبر بعض ممارسات الرجال الجنسية بمثابة ممارسات مثلية: George Chauncey, Jr., *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940,* New York: Basic Books, 1994, esp. 65-97.

وفيما يتصل بالعلاقت المثلية بين النساء القائمة على تبني أنماط الرجولة والأنوثة، نجد أن العلاقة التبادلية هنا كانت لها قواعدها المختلفة، أنظر/ي: Elizabeth Lapovsky Kennedy and Madeline D. Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community,* New York: Routledge, 1993.

يحددها اختيار جندر الطرف الآخر. ويرى فان دير مير أن هذا التحول يرتبط بميلاد ذات جديدة وفردية وفكرة المسئولية الأخلاقية الفردية. وقد كان مفهوم الذاتية قبل ذلك ذي طبيعة أكثر شمولية أو جماعية، ويبدو أن ذلك هو أهم نقطة خلافية بين فان دير مير وما أطرحه في هذا الصدد. فإذا كنت أرغب في استخدام مصطلح "الهوية" الجنسية لوصف عاهرات القرون الوسطى، فلابد وأنها كانت مختلفة تماما عن الهوية الحديثة، أي أن استنتاجي بأن خطاب القرون الوسطى عن الجنسانية كان "شبيها بالخطاب الحديث" هو استنتاج متعجل لا يوجد ما يبرره.[١٤] إلا أنني لم أستخدم كلمة "شبيها" وإنما قلت "قابلا للمقارنة" بالخطاب الحديث،[١٥] وقد اخترت المفردات اللغوية التي استخدمتها عن عمد، فالمقصود أن هنالك من التشابه ما يستحق المقارنة، لكنني بالقطع لم أقصد تشابها تاما. لا أعتقد أن الفروق بين الخطابات حول الهويات الجنسية في العصور الوسطى والعصور الحديثة على درجة من الاختلاف بما لا يتيح بمناقشتها من منظور المقارنة (الأمر الذي ما كان ليكون ممكنا لو أننا وصفنا أحدهما "بالجنسانية" والآخر "بالقوانين والمحرمات"). فالهويات الجنسية المتشكلة خلال العصرين هي هويات مختلفة، والخطابات التي تشكلها مختلفة، لكن عملية بناء الهوية من خلال خطابات خارج الجماعة ليست مختلفة جذريا إلى ذلك الحد.

إن كلا من ريكيرو وفان دير مير يرى أن "الجنسانيات" المتعددة في البحوث الحديثة لها غرض آخر غير التصنيف بين ما هو مثلي وما هو غيري. والخطاب الحداثي حول الجنسانية ليس أحاديا. كما يرى فان دير مير أن المعمدانيين الجنوبيين ليسوا حداثيين حيث أن آرائهم عن الجنسانية تشبه أفكار فترات ما قبل الحداثة.[١٦] وأنا أفضل صياغة فريكيرو عند الحديث عن "الخطابات المتعددة والمتناقضة".[١٧] إن معرفة إرهاصات هذه الخطابات، وأيها جديد وأيها استمرار بدرجة ما للماضي، يمكن أن يثري فهمنا عن كيفية تشكيل الجنسانية عبر الزمن. فلو أن المجتمع يشكّل الهويات بطرق

---

[١٤] تتوفر أدبيات كثيرة تتناول العلاقة بين خطيئة الجسد والإرداة في العصور الوسطى. وللحصول على قراءة أحدث لهذه المسألة: Dyan Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 35- 60. وكذلك: Ruth Mazo Karras, "Response: Identity, Sexuality, and History", *Journal of Women's History* 11:2.

[١٥] Van der Meer, "Medieval Prostitution," 184.

[١٦] Karras, "Prostitution and the Question of Sexual Identity in Medieval Europe," *Journal of Women's History* 11:2, (1999), 171.

[١٧] Freccero, "Acts, Identities, and Sexuality's (Pre)Modern Regimes," 187-88

شبيهة، رغم كونها هويات مختلفة، فإن ذلك قد يلقي الضوء على جوانب هامة بشأن الهموم المختلفة لكل مجتمع.

هذا ويقول فان دير مير أن مجتمعات العصور الوسطى والمجتمعات الحديثة لم تشكل الهويات بطرق شبيهة بحيث لا نستطيع أن نتحدث عن الهوية دون "توضيح العلاقة بين العام والخاص بحيث يكون المجال والفضاء الخاص هو تجسّد 'للذات' الفردية أو 'الموضوع' الفردي."[١٨] فإن لم نتمكن من الحديث عن الهوية بسبب غياب نصوص تسمح لنا بالتعرف على تلك الذات الفردية، فإننا بذلك نخلق جماعات من الأفراد، خاصة نساء ورجالا من خارج النخبة، بدون هوية من أي نوع. إنني لا أقترح هنا أن الذاتوية في القرون الوسطى كانت مطابقة لذاتوية بدايات الحداثة؛ وإنما أرى أننا نفتقد إلى دليل عليها فحسب. بل إنني أؤكد أن اقتصار الهوية على هذا النوع الخاص جدا من الذاتوية هو أمر شديد التقييد، الهوية قد تكون مفروضة من الخارج، بواسطة خطاب طبي أو قانوني، ولا يشترط أن تكون تخريجا للذات. وفي مقال نشر مؤخرا بقلم ديفيد هالبيرين David M. Halperin يقول فيه إن من يفهمون من كتابات فوكو أنه يلغي وجود أي هويات جنسية في عصر ما قبل الحداثة يسيئون فهمه، إذ يوضح هالبيرين هذه النقطة ويميز بين بين الجنسانية والميل الجنسي والهوية الجنسية. فالهوية الجنسية يمكن أن نتصورها "كتكوين منحرف" أو "ذاتوية منحرفة" بشأن "الذائقة والتفضيل والرغبة الجنسية". وهذه يجب تمييزها عن "الميل النفسجنسي، المستمد من العلوم الطبية في القرن التاسع عشر، والتي تشير إلى العالم الداخلي للفرد."[١٩] من ثم يصبح من الممكن مناقشة الهويات الجنسية قبل ظهور الأفكار التي قد ينسبها كل من فوكو وهلبيرين إلى القرن التاسع عشر، بناء على الخطاب الطبي، على حين ينسبها فان دير مير إلى أواخر القرن السابع عشر أو بدايات القرن الثامن عشر، بناء على خطابات أخرى. هذا المفهوم من الهوية يظل مفهوما مفيدا في المقارنة بين تشكّل الجنسانية عبر الزمن.

---

[١٨] Van der Meer, "Medieval Prostitution," 183.

[١٩] David M. Halperin, "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality," *Representations* 63 (Summer 1998): 93-120, quotation on 108.

وقد تم نشر هذا المقال في الفترة ما بين تقديمي للنسخة الأخيرة من هذا المقال للنشر، وبين حصولي على ردود كل من فريكيرو وفان دير مير. وأتوقع أن يختلف هيلبيرين معي في كثير مما ذكرته هنا، ولكني أرى مقولاته مفيدة في كل الأحوال.

الجنسي والمقدس*

عبد الوهاب بوحديبة

تتمتع الجنسانية في الإسلام بموقع متميز. سواء في النصوص التي تنظم ممارسة الجنسانية في الحياة الاجتماعية أو في النصوص التي تسمح بجموح الخيال، ينص بشدة على الحق في المتع الجنسية. الإسلام يمثل نظرة فيتارية للحياة.

منذ البداية اعترف الإسلام بالبعد الحسي في الجنسانية. كما يضيف القرآن إلى الأبعاد البيولوجية والأخلاقية للحب بعدا آخر، جماليا بالأساس. الحب في نشاطه العابث هو أيضا جزء من مزايا الله. يقول القرآن: "زين للناس حب الشهوات".[1] يجب الالتفات هنا إلى كلمة زُيّن: حيث تُعتبر المتعة الجنسية نوعا من الزينة، أمرا نتجمل به. يستخدم القرآن الكلمة نفسها في وصف النجوم التي تزين السماء والجياد والجواهر. لكن الزينة ليست بالطبع أهم ما في الحياة، والآية نفسها تقول "من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المئاب".[2]

القرآن نفسه يصف المرأة بأنها "أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين"،[3] وقد لا نتمكن أبدا من طرح وصف أفضل للطابع "الزخرفي" "المفرط" للمرأة التي هي زينة، وكلامها غير مفهوم.

رغم ذلك يعتبر الإسلام أن المتع الجنسية من أساسيات الحياة على الأرض ومن ثم يجب أن يسعد بها المسلمون. وفي حديث عن الرسول يقول "الدنيا متاع وخير متاعها المرأة الصالحة".[4]

لذلك فإن الحب بإخلاص والشهوة الجنسية التي تأتي معه هو طريقة لتحقيق الانسجام الكوني. حين ينظر الرجل إلى زوجته، يقول الرسول، وتنظر هي إليه، ينظر الله إليهما بالرحمة. حين يمسك

---

* Abdelwahab Bouhdiba, "The Sexual and the Sacral," *Sexuality in Islam*, by Abdelwahab Bouhdiba, London: Saqi Books, 2012, 88-100.

[1] سورة آل عمران، الآية ١٤.

[2] انظر/ي أيضا تعليق الرازي في مجلده الثاني ص٤٣٠ وما بعدها. يجب ملاحظة تقديم النساء.

[3] سورة الزخرف، الآية ١٨.

[4] رواه مسلم، رقم ٨٨.

الزوج بيد زوجته وتأخذ هي يده تتلاشى خطاياهما من بين أصابعهم. حين عاشرها، تحيط بهما الملائكة من الأرض حتى القمة. المتعة والرغبة جميلان جمال الجبال. وحين تحمل الزوجة يكون ثوابها الصوم والصلاة والجهاد.[٥]

تؤكد الأحاديث بشكل مستمر على أن النكاح مرغوب فيه وأن الزواج موصى به بشدة. إنه متعة لكنه أيضا واجب.[٦]

من هنا جاءت فكرة الالتزام بالحب الجسدي بين الأزواج. صحيح أنه ليس من المسموح أن يهب أي من الاثنين نفسه أو نفسها، دون موافقة الآخر، لممارسات دينية بديلة قد تلغي أو تؤجل عمل الجسد.

الفترة القانونية المسموح بها لتأجيل الواجبات الزوجية، والتي حددت بأربعة شهور، غير قابلة للمد بحجة العفة الصوفية. هناك قول مأثور بين قضاة المسلمين يشير إلى أن التقوى لا تحل من حقوق الجسد "الزهد لا يمنع من قضاء المراد".

كذلك من الممنوع خصي المرء لنفسه أو لشخص آخر. أي اعتداء على الوظائف الجنسية هو بمثابة اعتداء على الحياة نفسها.[٧] وكتب الأحاديث تضم فصلا كاملا عن "الطابع مستحق اللوم للخصي والعفة الطوعية". بعض صحابة الرسول، حين وجدوا الذهاب في حملات حربية طويلا وعصيا على التحمل، طلبوا الإذن من الرسول أن يخصوا أو يخدروا أنفسهم. وكان محمد يرفض ذلك دائما.[٨]

من ناحية أخرى لا يجوز للنساء رفض أزواجهن. أحد الأحاديث يقول "إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها، لعنتها الملائكة حتى ترجع".[٩] وفي موقع آخر لعن الرسول المرأة المسوفة والمعلة. أما المسوفة فهي التي إذا أرادها زوجها قالت سوف وسوف، والمعلة هي التي إذا أرادها زوجها قالت إني

---

[٥] القناوي، **شرح لامية ابن الوردي**، ص ١٤.

[٦] **صحيح مسلم**، حديث رقم ١٤٠٠؛ صحيح البخاري، حديث رقم ٤٧٧٦؛ بدر الدين العيني، **عمدة القاري: شرح صحيح البخاري**، الجزء العشرون، دار الفكر، د.ت. ص٦٥-٦٨؛ يحيى النووي، **شرح صحيح مسلم**، دار الخير، ١٩٩٦، ص٥٢١-٥٢٤.

[٧] **صحيح البخاري**، حديث ٤٧٨٦؛ صحيح مسلم، حديث رقم ٢٥٠١؛ بدر الدين العيني، **عمدة القاري: شرح صحيح البخاري**، الجزء العشرون، دار الفكر، د.ت. ص ٧٢-٧٣.

[٨] بدر الدين العيني، **عمدة القاري: شرح صحيح البخاري**، الجزء العشرون، دار الفكر، د.ت. ص ٧٣.

[٩] نفس المصدر، ص١٨٤-١٨٥، رقم ١٢٣، ١٢٤.

حائض وليست بحائض.[١٠] في أحد الأيام سألت امرأة الرسول عن حقوق الزوج، فأجابها: "لا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب".[١١] وفي رواية أخرى "لا تمنعه نفسها وإن كانت على رأس تنور".[١٢]

لنفس الأسباب لا يحبذ الإسلام الطلاق الذي وصفه الرسول بأنه "أبغض الحلال عند الله".[١٣] في أحد الأحاديث الشهيرة يقول الرسول: "تزوجوا ولا تطلقوا فإن الله لا يحب الذواقين والذواقات".[١٤] ورغما عما قد يبدو في ذلك من تناقض، إلا أن الدون جوانية والإسلام لا يتواءمان.

بنفس المنطق فإن تزويج الآخرين يعتبر عملا تقيا. أخلاقيات الزواج ممتدة وعلى المرء أن ساعد الآخرين على الزواج. وعلى الأهل أن يفعلوا كل ما في إمكانهم لمساعدة المسئولين منهم على الزواج. يقول القرآن صراحة: "أنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم".[١٥] والابن البار يجب أن يرعى عفة والده إن ترمل من خلال مساعدته على الزواج مرة أخرى. ذلك أن واجب التعفف لا يقل أهمية عن واجب الكفالة.

باختصار، متع الجسد نعمة من الله، ومتعة الله يجب أن تكون متاحة للكل من البلوغ حتى نضوج الكبر، الذي يتمنى كل مسلم، مثل يعقوب أن يكون أخضرا وحيويا. تعدد زوجات وتناوب الزوجات وتعديل الرجال، والطابع شبه الإجباري للفعل الجنسي، الذي لا مفر منه ولا حتى بالممارسات التصوفية، كل ذلك يحدد الطابع الخاص للأخلاقيات الجنسية في الإسلام.

قد يعتقد البعض أن كل ما سبق يستجيب للحاجة الفسيولوجية وأنه مرتبط بضمان الزيادة الديمغرافية للبشرية عموما وللمجتمع الإسلامي على وجه الخصوص. من المؤكد أنه حين كان يخاطب مجتمعه كان الرسول يحب أن يقدم توصيات واضحة على غرار: "تناكحوا وتناسلوا تكاثروا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة".[١٦]

---

[١٠] نفس المصدر، ص١٨٥.

[١١] **العيني**، الجزء التاسع، ص ٤٨٤

[١٢] نفس المصدر.

[١٣] "إن أبغض الحلال عند الله الطلاق".

[١٤] الجصاص، **أحكام القرآن**، الجزء الثالث. دار إحياء التراث العربي. بيروت: ١٩٩٢. ص٤٧.

[١٥] سورة النور، الآية ٣٢.

[١٦] القسطلاني، **من إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، الجزء الثامن. المطبعة الأميرية، بولاق: ١٨٨٧، ص٨.

كذلك يمكن القول إن أخلاقيات المسلم المحددة بهذا الشكل تتناسب مع الظروف الاقتصادية والعسكرية. النساء رأس مال بيولوجي لا يجوز أن يُترك بدون إنتاج. لكن الأمر يتعلق أيضا بالمكانة. يقول الرسول "خيركم أكثركم نساء" [١٧]

لكن لا يمكن أن ننكر "مذهب المتعة" الأساسي في القرآن والحديث والفقه. فالحب في أكثر أشكاله شهوانية يُعتبر هو جوهر الوجود. ومن ثم الموقع الخاص للغاية الذي حظي به الحب. وبالتالي أيضا، الإدانة التامة للتبتل والامتناع عن الزواج.[١٨]

هذا أمر مفهوم حيث أن الزواج هو استدعاء للغيرية. المعنى العميق لمؤسسة النكاح، تلك المؤسسة القوية للغاية في الإسلام، يتمثل في الاعتراف بانسجام الزوجين الإنساني باعتباره الشكل الأمثل للحياة. وتكامل الجنسين هو في نفس الوقت قانون العالم وعلامة على الكمال الإنساني وإرادة الله ومعجزة الخلق المتجددة. الرجل وحده مخلوق عاجز، والمرأة وحدها مخلوق عاجز. فقط من خلال التقائهما في الإطار الديني للنكاح يصبحان خلاقين، لأنه معتمد على تكامل الجنسين. هذا الالتقاء وحده، مشفوعا بالعناية الإلهية، يسمح بالحمل وصحوة الحياة. ما نحن بصدده هنا هو امتياز مقدس، يسمح للإنسان أن يتجاوز الطبيعة وأن يحقق مهمة جنسية حقيقية، يعلمنا الإسلام أنه يجب انجازها بفرحة ومجد ونشوة الخلق. هكذا يجب أن نفهم كلمات الرسول: "إذا تزوج العبد فقد استكمل نصف الدين".[١٩] الحب، إذا، هو نصف الإيمان. ولا تكتمل شخصية الإنسان إلا من خلال حميمية الجنسين. والوحدة المترتبة على النكاح مهمة خلاقة، لأنها تستند إلى الحرية المكتسبة في إطار الحياة مع الآخرين. هذا الحدس الجوهري يجعل من النكاح مهمة مقدسة. والمتعة الجنسية تقربنا من الله. المرأة ليست محض ملكية للرجل ولا هي شر في حد ذاتها، وبالتأكيد ليست موضوعا لمتعة الرجل. والرجل بدوره ليس مملوكا للمرأة أو أقل الشرور بالنسبة لها أو مجرد مصدر للمتعة. الأمر الحاسم هنا هو علاقة الرحمة التي تجمع بينهما. الحب في الإسلام هو، إذا، صلاة فعلية.

---

[١٧] نفس المصدر.

[١٨] القسطلاني، المجلد السابع، ص٣.

[١٩] انظر/ي أيضا: أحمد الفشني، **المجالس السنية**، ص٩٥.

"حبب إلى من دنياكم ثلاث: الطيب؛ والنساء؛ والصلاة؛ وجعلت قرة عيني في الصلاة".[٢٠] هذا الحديث، الذي هو أحد أشهر أحاديث الرسول، نال قدرا لا يحصى من التعليقات، وقد يكون تعليق خفاجي أكثرها توضيحا، حيث يرى فيه، عن حق، التأكيد والتجذر لرسول الله، وبالتالي للكلمة المقدسة. الطيب والنساء والصلاة ما هي إلا وسائط تجعل هذا التجذر ممكنا.

هناك نص آخر، أكثر روعة، يقارن بين فعل الجسد والصدقات أو فعل الخير. الحديث الخامس والعشرين للنووي يخبرنا بالتالي:

> ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن صاحبوه في هجرته من مكة إلى المدينة قالوا يا رسول الله، ذهب أهل الدثور بالأجور؛ يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم. قال: أوليس قد جعل الله لكم ما تصدقون، إن بكل تسبيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر.[٢١]

هذا أمر مفهوم. النشوة بلا شك متعة. لكنها متعة مشتركة. وفي هذه المتعة المستمدة من الآخر مثلما من النفس تكمن التقوى في هذا الفعل، فعل المرادف للصوم والصلاة والعفة. النشوة والدهشة، إذا، يجتمعان في الفعل الجنسي، والجنسانية التي نلقاها في الآخرين هي أيضا إسقاط على الله.

إذا، الزواج بدون مضاجعة لا مكان له في الإسلام. الجماع يمثل شرطا أساسيا لكي يصبح لفعل النكاح أي معنى فيما يتعلق بحقوق النسب. كما أن الزواج بدون مضاجعة محرم تماما في حالة الطلاق الثلاثي. أي أن المرأة التي طُلقت ثلاث مرات لا يجوز أن تعود إلى زوجها حتى يعقد عليها في

---

[٢٠] شهاب الدين الخفاجي، **طراز المجالس**، ص٥٠.

[٢١] انظر/ي أيضا: سعد الدين تفتازاني، **شرح الأربعين النووية**، تونس، ١٢٩٥ هـ، ص ١١٥. وأنظر/ي أيضا: أحمد الفشني، **المجالس السنية في الكلام على الأربعين النووية**، القاهرة، ١٢٩٩ هـ، ص ٩٢٩. إبراهيم الشبرخيتي، **الفتوحات الوهبية**، القاهرة، ١٣١٨، ص٢١٤.

زواج جديد، ويحدث النكاح ثم يليه طلاق. المرأة التي تسعى إلى محلّل غير بالغ، حيث الزواج منه مجرد أمر شكلي، لا تكون قد اتخذت المسار الصحيح. عليها أولا أن "تذوق عسيلة" زوجها الجديد الذي عليه بدوره أولا أن "يذوق عسيلتها..."[٢٢]

توصية أخرى تستهدف إدماج الخيال في العلاقات الجنسية بين الزوجين وإحياء الرغبة المنطفئة برغبة مثيرة: "فإذا رأى أحدكم امرأة أعجبته فليأت أهله، فإن ذلك يرد ما في نفسه".[٢٣]

لا نستطيع أن نجد مثالا أفضل من ذلك لتسامح الإسلام الشديد مع مشاعر الشهوة، التي يعتبرها إشباعا وامتدادا للجنسانية. النظرة الإسلامية للجنسانية تشمل الاحتواء وليس النفي، القبول المبهج وليس النكران الكئيب. هذه النظرية الشمولية للحب تستند إلى امتلاك طرف العلاقة أحدهما للآخر. الحب هو قانون الحياة والعالم والإنسان ويجب أن نقبله بهذه الصفة. إشباع الرغبة الجنسية وتحقق الحب في البهجة هي سبل لشكر الله على النعم التي أنعم بها علينا. البهجة والشكر عند الإشباع، هي بحسب النصوص أعلاه، أفضل سبيل، والسبيل الذي ينصحنا به الله والذي رسمه أمامنا الرسول، بالكلمة وضرب المثل. والنصوص الإسلامية المقدسة بها ألف شكل وشكل للمتعة.

إن ما يجعل هذا ممكنا هو أن الحب الإسلامي حب بدون خطيئة، حب بدون شعور بالذنب، حيث المتعة والمسئولية مترافقان جنبا إلى جنب. كيف، وقد وصلنا إلى هذه المرحلة من تحليلي يفوتنا أن نتأمل في موقف المسيحية، التي تبدو لي عكس ذلك تماما؟ قارن ما بين النصوص المشار إليها أعلاه والمواقف المذكورة في الإنجيل. تأمل في القديس بولس وهو يخاطب أهل كورنثوس: فحسن للرجل أن لا يمس امرأة. ولكن لسبب الزنا، ليكن لكل واحد امرأته، وليكن لكل واحدة رجلها.[٢٤] أو فلنأخذ ما قاله لأهل غلاطية.[٢٥]

هناك أمر ما غير قابل للاختزال في هذه الرؤية: عدوانية عميقة تجاه الجنسانية، التي يجب أن تُحكم السيطرة عليها والخجل منها، إن لم يكن إنكارها تماما أو في أفضل الأحوال التسامي عليها.

---

[٢٢] **البخاري**، المجلد الثالث، ص ١٧٨ و١٨٤؛ **مسلم**، المجلد الرابع، ص٥٦ و٥٨؛ **العيني**، المجلد التاسع، ص٥٣٩، ٥٤٦.

[٢٣] **مسلم**، المجلد الرابع، ص١٢. وانظر/ي أيضا: ابن القيم الجوزية، **الطب النبوي**، ص٩٨-١١٦.

[٢٤] إصحاح ٧ من رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس.

[٢٥] إصحاح ٥ من رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ١٦-٢٦.

بالطبع، عبر الثلاثين عاما الماضية، شهدنا الكثير من الانتقاد لهذا الموقف في الكنائس المسيحية. ولم يقتصر الأمر على بعض المرونة تجاه الأمر في التعاليم الكاثوليكية والبروتستانتية فحسب، بل أن الأبحاث في المسيحية واليهودية أحيت الاهتمام في المسألة بشكل جذري.

يقترح أوتو بايبر Otto Piper مراجعة التفسيرات التوراتية في اتجاه يقربها في الواقع كثيرا من المواقف القرآنية المذكورة أعلاه. كما يرى أن وحدة خلق الله تتجسد خلال كل أشكال الطبيعة، وأن الحياة الجنسية المتأصلة في الحياة الإنسانية لا يمكن الا أن تكون خيرة شرط بالطبع أن تستهدف غايات تنسجم والنوايا المقدسة.[٢٦]

من المثير للاهتمام أيضا تجديد التفسيرات التوراتية التي قام بها سيوارت هيلتنر Seward Hiltner الذي يرى أن الجنسانية التوراتية تتجه نحو تحقيق كمال الحياة كما أرادها الله.[٢٧]

الجنسانية المسيحية لا يجوز أن تكون نشاطا مقتصرا على المتعة. على العكس، إنه نشاط جاد، حيث أنه أمر يخص الالتزام والمسئولية أكثر بكثير من كونه شعور بالبهجة الحسية التي تميزه. يجب أن يمنع كل شكل من أشكال التحفظ والامتلاك. ذلك لأن للجنسانية وحي ذاتي. من خلال هذا الوحي يتجاوز الإنسان نفسه من خلال اكتشاف جنسانيته. من خلالها يُمنح الإنسان المتعة ويصبح قادرا على وصلها. كذلك يصبح مدركا للقوة التي لم يكن يدرك أنها له ولأعماق نفسه. لا توجد ممارسة منعزلة للجنسانية. إنها اكتشاف الآخرين والالتحام بهم. ويستدعي هيلتنر هنا المعنى التوراتي لكلمة المعرفة. الجنسانية حياة مفتوحة على الجار، وهي أخيرا أيضا سر مقدس. الاتحاد الجنسي يستند إلى إرادة مقدسة سابقة، التي هي تحديد الفصل بين الجنسين. لذلك فإن الفعل الجنسي لا يمكن أن يتم سوى في إطار الزواج، الذي هو القبول المبهج، بدون تحفظ لنوع محدد من العلاقة الإنسانية واعتراف المجتمع بهذا الاتفاق بين شخصين، لا يعدو التكاثر سوى أحد نتائجه.

مع ذلك يظل الإسلام أكثر جذرية: فالشهوة يجب أن تبقى في إطار حدود الطبيعة البشرية كما خلقها الله. ومن غير المقبول إغراق ما هو جنسي في معجزة الخلق كما لو كان مجرد ظاهرة عارضة.

لكن مفهوم الشمولية يفترض الاقتراح والتناقض والغموض. وذلك هو بالتأكيد السبب لنظرة الإسلام للجنسانية من منظور التوتر. لو كان صحيحا ما يعلنه هيلتنر أن الجنسانية في المسيحية

---

[٢٦] Otto Piper, *L'Evangile et la vie sexuelle*, Delachaux and Niestle, 1955, p. 25.

[٢٧] Seward Hiltner, *Sexuality and the Christian Life*, New York, 1959.

أمر جاد واجتماعي ومقدس، فإن الجنسانية الإسلامية التي تحدث بين زوجين هي أمر جاد وتلقائي في نفس الوقت، وكذلك اجتماعي وفردي، مقدس وتاريخي.

لا مجال للشك في ضرورة أن يكون الفعل الجنسي جادا. فهو الطريقة التي يتعرف بها على نفسه من خلال إدراك وجوده الجسدي. القرآن، كما رأينا أكثر من مرة، يؤكد وجود فهم شبقي حقيقي للعالم والذات. معجزو الزوجية كثيرا ما يشار اليها باعتبارها رمز رائع للمجد الإلهي. من خلال الحب يصبح الإنسان مسحورا، متوحدا مع الكون ومع الله نفسه. لكن ذلك لا يحدث بشكل تجريدي. بل تتحقق هذه الحالة من النشوة بفعل الجسد. هذا الفهم الشبقي للعالم ليس نتاجا فكريا، بل هو نتاج الرغبة، لأنه يتحقق من خلال اتصال جسد بجسد آخر، الذي يغذي الوعي بالذات والإسقاط خارج الذات، التمركز حول الذات والغيرية. الجنسانية هي "حالة تعمد تتبع المسار العام للوجود وتستسلم لتحركاته".[٢٨] هذه الملاحظة لميرلو بونتي Merleau-Ponty تبدو لي أنها تعبر عن الجانب الأساسي لموقف الإسلام من الجنسانية.

من خلال الجنسانية يؤخذ الإنسان بأكمله مأخذ الجد. لذلك يولى كل هذا الاهتمام للجنسانية. يجب أن نأخذ الجنسانية مأخذ الجد لأنها تشهد على جدية الوجود. الحياة كلها، بحسب التعاليم الإسلامية، تسبح في جو من الجنسانية. أحيانا يصل ذلك حد الهوس. على المرء أن يتزوج. على المرء أن يمارس الجماع. الأهل يجب أن يزوجوا أبناءهم وأحد واجبات الأبناء الأبرار أن يساعدوا ولي الأمر المترمل على الزواج مرة أخرى. ممارسة الحب واجب جوهري، ولا عذر لعدم القيام به، ولا حتى عبادة الله. العبادة ذاتها مصاغة بتعبيرات تشير إلى الإرضاء الشرعي للرغبة. إذا ممارسة الجنسانية تجعلها تتجاوز الوجود الدنيوي: الحياة الأخرى هي مرة أخرى وجود جنسي. الفردوس يعني النشوة والانتصاب الدائم.

رغم كونه أمرا جادا إلا أن النشاط الجنسي رغم ذلك يخدم اللهو والتلقائية. الرسول يوصي كثيرا بالملاعبة، ما يفسر عنصر اللهو في الممارسة. والحب لا يمارس في حزن أو نكد. إنه ليس واجبا مؤلما. إنه أكثر نعم السماء بهجة. إنه أحد الطيبات التي أنعم بها الله على الوجود. انه متعة. بل إنه أعلى أشكال المتعة. إنه الطريق الملكي إلى السعادة الكاملة.

---

[٢٨] M. Merleau-Ponty, *Phenomenologie de la perception*, p. 198; *Phenomenology of Perception*, tr. Colin Smith, London, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 157.

وهكذا حيث أن الجنسانية تتجه نحو أمر آخر غير ذاتها، فإنها تضع هذا الأمر بين قوسين وتظهر في شكل عطية أو مغامرة أو خيال أو إشباع أو حرية. بالطبع عادة ما يبلغ الفعل الجنسي ذروته في التكاثر ويستند إلى نظرة واقعية للحياة. لكن من المسموح له به أيضا أن يرحل عن الواقع، لتصبح متعة الجسد حينها نشاطا حرا يمارس ببهجة وتلقائية. نتيجة لذلك يُسمح باستخدام مختلف وسائل منع الحمل سواء كانت العزل أو استخدام "الملابس الواقية".[٢٩]

حيث أنها في القلب من هيكل الحياة، تتجلى الجنسانية من خلال الوجود، لا تؤمن سوى بذاتها. ما من منطق يمكن بأي شكل من الأشكال أن يغير من واقع أن المتعة الجنسية هي في حد ذاتها شرط وغاية. يمكن تعريف العملية باعتبارها عملية بدون إدراك. وسحر الحب هو ما يدرك انعدام الإدراك، كما يلغي إدراك ما يدركه. منفصلة عن وظيفتها التكاثرية، كما يسمح لها الإسلام، ليست الجنسانية محرومة من عنصر العمد المتأصل فيها: ذلك أن جوهرها يملأ الفراغ المتكون ويصبح له قيمة مثالية. ومن خلال كونها تسلية ومتعة تبدل الجنسانية من اتجاهها ومغزاها، فهي تبتعد عن تأثيرها التكاثري لكي يستبدل فورا بتأثير خلاق يمثل تأكيدا على التسامي وشاهدا على الحرية. وفي هذه الحالة تصب قيم الحب لا في السلالة وإنما في الشريك/ة.

بمعنى آخر، ممارسة الجنسانية جدلية بين اللهو والجدية. لهذا السبب يجب أن تمارس بجدية وأن تؤخذ اللعبة مأخذ الجد. من هنا تأتي عظمة تصوير الإسلام لها، ومن هنا أيضا يأتي غموض جوهرها.

يقول ميرلو بونتي: "حدة المتعة الجنسية ما كانت لتكون كافية في تفسير المكانة التي تحتلها الجنسانية في الحياة الإنسانية أو، على سبيل المثال، ظاهرة الشبق إن لم تكن التجربة الجنسية ذاتها فرصة ممنوحة للجميع ومتاحة طوال الوقت للتعرف على الجنس البشري من خلال أكثر جوانبه عمومية المتعلقة بالاستقلالية والتبعية."[٣٠]

يبدو كأن الموقف الإسلامي اهتم بعدم فقدان أي من ثراء الخبرة الجنسية، وأن يمتلكها وأن يعيشها بكثافة بكل توتراتها وصراعاتها.

وهو مرة أخرى نفس الاستنتاج الذي يتضح في جدلية المجتمعي والشخصي. إنه لمن البديهي أن نقول إن الجنسانية هي تجاوز لما هو فردي، وأنه حتى في انحرافاتها لا يوجد أبدا، بالمعني الحرفي

---

[٢٩] انظر/ي أيضا **العيني**، المجلد الخامس، ص٥٩٧ والمجلد التاسع، ص ٤٩٤.

[٣٠] *Phenomenologie de la perception*, p. 195; *Phenomenology of Perception*, p. 167.

للكلمة، ممارسة فردية في الحياة الجنسية. المتعة الذاتية يصاحبها بالتأكيد خيال يتصور وجود الآخرين. أحد وظائف الجنسانية يكمن في قدرتها على توحيد الأفراد مع المجتمع. مقولة "تناكحوا وتكاثروا" تؤكد أن الحياة الجنسية توحد بين البشر وأن الأمة الإسلامية تعتمد، في عظمتها وأيضا في مصابها، على الحياة المتوارثة. الوحدة الكلية والاجتماعية للبشر هي نتاج للديناميكية الجنسية. وبالعكس، مجتمع الأمة يفرض أيضا احتياجاته وميوله على دوافع الأفراد. الحب، المبدأ الأصلي للحياة، يحكم تطور البشر. رغم ذلك، للحب وجهين، الفردي والاجتماعي. لقد أشرت أعلاه أن غرض الله من خلق الأجناس والقبائل المتنوعة كان تمكين المعرفة المتبادلة بين البشر "لتعارفوا"،[٣١] بالمعنى التوراتي للكلمة. كذلك رأينا أن الله خلق من كل شيء زوجه ليركن له "لتسكنوا إليها".[٣٢] في التراث الإسلامي نجد كونية البشر والحياة العضوية والتطور الشخصي والتصنيف الاجتماعي والعمليات التاريخية كلها مترابطة فيما بينها، ومجتمعة لا يمكن فصلها عن غرض الله من الخلق وعجائبه. من هنا تنبع تعددية الجنسانية وغموضها والتباسها.

أن تحب معناه أن تكون لديك أغراض تجاه من تحب! العلاقات الشهوانية متبادلة وتشكل الأساس للوجود مع الآخرين. كذلك تشكل الجنسانية الأساس لمجتمع المحب والمحبوب، فيما يتجاوز استقلالية شخص المحب. لا شك أن إدراك الآخر هو ما يسعى إليه الجسد، تماما مثلما أشعر بأن وعيي يستهدف إدراكي لذاتي. مرة أخرى فلنقتبس من ميلو بونتي:

> إذا لم تتمكن [الرغبة الجنسية] من تقبل وجود طرف ثالث كشاهد، إن شعرت أن التعامل بشكل طبيعي أكثر من اللازم أو الملاحظات العابرة من الشخص المرغوب فيه هي علامات للعدائية، فإن ذلك لأنها تسعى إلى الإبهار، ولأن الطرف الثالث المراقب أو الشخص المرغوب فيه، إن كان حرا أكثر من اللازم في طريقته، لا يدرك هذا الإبهار. ما نحاول أن نمتلكه، إذا، ليس مجرد الجسد، وإنما جسد بعثت فيه الحياة بالوعي. كما يقول ألن Alain: المرء لا يحب امرأة مجنونة إلا إن أحبها قبل بداية جنونها.[٣٣]

---

[٣١] سورة الحجرات، الآية ١٣.

[٣٢] سورة الروم، الآية ٢١.

[٣٣] *Phenomenologie de la perception*, p. 195; *Phenomenology of Perception*, p. 167.

يتكون الفعل الجنسي من تبادلية الزوجين. لقد أدركت جسدي من خلال ردود فعل جسد شريكي ويتحرر وعيي إذ يتصل بوعي المحبوب. النشاط الوراثي هو الفعل المشترك بين المحب والمحبوب، أو لنكن أكثر دقة، لا يعود هناك محب ومحبوب وإنما التحام محب للأجساد والأرواح. هذا ما يصفه النبي بقوله "يتذوق عسيلتها". في ضوء هذه الاعتبارات تكتسب نظرية الروية الإسلامية للنكاح معناها الكامل - رؤية تضع الجنسي ضمن المجتمعي، فيما يتجاوز الممارسة الشرعية للنشاط الجنسي. النكاح يتضمن تعريفا اجتماعيا للزوجين يعتبر عن نفسه من خلال المنزلة والأدوار والتراتبية. رفض الفوضى الجنسية يستند إلى هذه الوحدة المحددة التي توحد ما بين الزوجين، لا في وحدة تجريدية ميتافيزيقية وإنما في مجتمع حقيقي ومحدد. النكاح يضع الفرد ضمن الأمة. من هنا هذا الاحتقار للأعزب. من هنا أيضا تلك الإدانة الأخلاقية للممتنعين عن الزواج. من خلال النكاح يندمج الفرد في الجماعة والجماعة في الفرد.

لا يجب أن ننسى الجانب الشخصي في الجنسانية في الإسلام، الذي يعتمد على عنصر المسئولية. الجنسانية بالتأكيد "وديعة" ائتمن عليها الإنسان. وكل فرد مسئول. كل رجل مسلم وامرأة مسلمة مسئولون أولا عن أنفسهم وعن أجسادهم. من هنا نرى أهمية فصول الفقه التي حددت مسئوليات كل من الزوجين. وسواء تعلق الأمر بمسألة القدرة أو الفحولة أو طول فترة الترمل أو الطلاق أو وضع المخنث أو العلاقات الشبقية مع غير المرئي، الاستمرارية مدهشة.

تأرجح الأمر الجنسي ينعكس مرة أخرى على مستوى المقدس والتاريخي. الجنسانية مقدسة مثلما هي تاريخية: قبول الجنسانية هو أمر يتعلق بالإيمان. والجنسانية بدورها مثلها مثل الصلاة والصدقات والشهادة، فعل صالح، المعجزة المتجددة للنبوءة، رؤية مسبقة لمتع الفردوس ... وذلك لأنها تشهد على غرض مقدس، وتعبر عن رغبة الله. والاستمتاع ببهجتها يعني حقيقة تعبير عن شكر الله على المعجزة المستمرة والفياضة لتجديد الحياة.

النكاح إذا مقدس حقيقي. لقد رأينا كيف أن النكاح في الزواج تحول المخلوق الذي يقع تحت حكم الإحسان المحرم. لقد رأينا كيف أن الزنا، مع كل ما يصاحبه من كبائر، مرتبط بحزم وحصريا بالشخص، رجلا كان أو امرأة، الذي عقد النكاح واستكمله ثم انتهك الشروط الشرعية والدينية لممارسة الجنسانية. النكاح يضفي على الفعل الجنسي نبلا نفسيا واجتماعيا ووجدانيا وروحانيا على درجة من الروعة بحيث ان خرقه يتعرض للمحاسبة المناسبة. على العكس من اعتقاد واسع الانتشار، الزواج في الإسلام مقدس مثله مثل الزواج المسيحي أو الزواج اليهودي. هو بالتأكيد ليس أبديا ولا مطلقا. ورغم ذلك هو فعل يحمل إيمانا بالنفس والآخرين وقبل ذلك بالله. ويمكننا،

باقتباس ديكارت Decartes أن نقول إن "الملحد لا يمكن أن يكون محبا" من وجهة نظر المسلم الصالح. وأكثر من ذلك لقد خلق المسلم فقط من أجل الحب. مثلما جاء في الأغنية التونسية المعبرة "نحن قوم للغرام خلقنا".

لكن الحياة الجنسية ليست مجرد انعكاسا لإرادة الله. فهي تنتمي لنظام الوجود ومن ثم فقد تجسدت في أجساد تاريخية. كذلك فإن للجنسانية تفاصيلها الخاصة التي تظهر في تيارات أو ميول محددة ودقيقة. نعمة الله ليست مجردة، لكنها موضوعية. ليست مجهولة، لكنها شخصية. الحقيقة ان الجنسانية هي الوسيلة البدائية أو الأصلية للانتساب إلى العالم والى الحياة، لكنها ليست الوحيدة. إنها "معطى" يؤسس لعلاقة دقيقة بالعالم والبشر، مثلما تؤسس الشهية والعطش لعلاقة من نوع آخر. تأسيس الجنسانية في الحرية وفي استقلال الشخص تعني بالضرورة قبول الهشاشة والنسبية؛ في الأمور الجنسية تفسح إرادة الله الطريق أمام إرادة الإنسان، وإرادة الإنسان تتكون من اختيارات ومقاربات متتالية وليس من قرارات نهائية. كذلك فإن الإسلام، مع عدم ترحيبه بالطلاق، أي كسر الرباط المقدس للنكاح، يضطر في النهاية إلى قبوله.

القطع والتغيير متضمنان نتيجة طبيعة العلاقات الشخصية المبنية على الحب، الشغف الذي يتجسد بروعة في ملحمة الرسول مع زينب. دعاء الرسول القصير والمؤثر "يا مقلب القلوب ثبت لي قلبي" يشير إلى قوة الحب ومخاطره. في نهاية الأمر لا يوجد زواج أبدي أو عهود مطلقة، وهناك دائما اختيارات وآمال جديدة، أي إصرار على الإخلاص للنفس وللمحبوب. إضافة إلى كونها مقدسة، لا شك أن الجنسانية أيضا التزام شخصي وتاريخي.

> يقال إن الجنسانية درامية لأننا نهبها كل حياتنا الشخصية. ولكن لماذا نفعل ذلك؟ لماذا يصبح جسدنا مرآة وجودنا إلا لأنه ذاتنا الطبيعية، مرآة وجودنا، حتى أننا لا نعلم أبدا ما إذا كانت القوى التي تدفعنا هي قواه أم قوانا. ومثلما لا يمكن نزع الجسد عن الجنسانية لا توجد جنسانية منغلقة على ذاتها. لا يوجد ناجون مثلما لا يوجد تائهون تماما.[٣٤]

---

[٣٤] *Phenomenologie de la perception*, p. 199; *Phenomenology of Perception*, p. 171.

هذه الفقرة الرائعة لميلو بونتي تمكننا من فهم أن الإسلام يصوغ الجنسانية ضمن الالتزام المقدس والشخصي، وذلك لأنه يرغب في إدراكها دون أن يختصرها أو يشوهها. من هنا يأتي هذا الشعور بالسعادة، الذي يقترب أحيانا من الشجن، والذي أعتقد أنه يمثل جانبا جوهريا من رؤية الإسلام للجنسانية. على حين تختصر المسيحية ما هو جنسي من خلال التسامي عنه أو تجاوزه، يرفض الإسلام دائما أن يختصره أو أن يدمره، رغم رغبته أيضا في تجاوزه من خلال التسامي. إذا كان وجود الجنسانية مترافق مع وجود الإيمان، فهو أيضا مترافق مع وجود البشر. من هنا يأتي هذا الشعور بالمتعة التي يتحدث عنها القرآن وذلك الأمل أن ينجح الإنسان، رغم كل شيء، في إنقاذ نفسه من خلال قبول ذاته، أي بواسطة الحب.

النساء والجنسانية في سياقات معاصرة

الجنسانية كمجال للنزاع السياسي في الشرق الأوسط*

بينار إيلكاركان

في سبتمبر من عام ٢٠٠٧ ألقى الرئيس الإيراني أحمدي نجاد خطابا في جامعة كاليفورنيا بنيويورك تناقلته العناوين الرئيسية في كافة أنحاء العالم. قال أحمدي نجاد، "في إيران ليس لدينا مثليين مثلما في بلادكم. ليس لدينا هذه الأمور في بلادنا" مدعيا أنه لا يوجد مثليون في بلاده. إن إنكار أحمدي نجاد لوجود المثليين في إيران، الأمر الذي استدعى السخرية والاحتجاجات في شتى أنحاء العالم، لم يكن تعبيرا عن قناعة شخصية أو التفافا ما، بل كان تصريحا سياسيا، يعكس موقف غالبية حكومات الشرق الأوسط من الحرية والحقوق الجنسية.

وخلال العقدين الماضيين، في مختلف بلدان الشرق الأوسط كما في عدد من البلدان الأفريقية والأسيوية، اعتُبرت المثلية ممارسة "غربية" مستوردة من "الغرب"، تهدد النظام الاجتماعي والأخلاقي، وذلك رغم وجود أدلة كثيرة على وجود علاقات جنسية بين أفراد الجنس الواحد وثقافات عابرة للجندر في تلك البلدان، حتى وإن اختلفت طريقة ممارسة وتسمية هذه الممارسات والثقافات من مكان إلى آخر، والتي قد تختلف عن الهويات والثقافات الغربية المعروفة بالمثلية النسائية والمثلية الذكورية والجنسية الثنائية والجنسية العابرة للجندر.[١] وإنه لمن المفارقة أن نرى أنه منذ قرون مضت كانت هناك ادعاءات في الغرب بأن المثلية خطيئة شرقية أو إسلامية.[٢]

منذ بدايات التوجه نحو التحديث و/أو التغريب في القرن التاسع عشر كانت الجنسانية والمساواة في الجندر، وهما أمران مرتبطان لا محالة، أمورا شديدة التسييس في كل أمم الشرق الأوسط تقريبا. ورغم وجود توافق عام وواضح حول الحاجة إلى جهود التحديث في المجالات التقنية

---

* Pınar İlkkaracan, "Introduction: Sexuality as a Contested Political Domain in the Middle East," *Deconstructing Sexuality in the Middle East*, ed. Pınar İlkkaracan, Ashgate, 2008, 1-10.

١ Sylvia Tamale, "Out of the Closet: Unveiling Sexuality Discourses in Uganda," *Feminist Africa*, 2 (2003), (www.feministafrica.org/fa%202/02-2003/sp-tamale.html); Ruth Morgan and Saskia Wieringa, *Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives: Female Same–Sex Practices in Africa*, South Africa: Jacana Media, 2004.

٢ Douglas Sanders, "Flying the Rainbow Flag in Asia" (paper presented at the Conference on Sexualities, Genders and Rights in Asia, Bangkok, July 7–9, 2005), (www.bangkok2005.anu.edu.au/papers/Sanders.pdf).

والإدارية والاقتصادية بين الفاعلين السياسيين والحركات السياسية ذات البرامج المتعارضة، إلا أن الإصلاح الذي يستهدف علاقات الجندر والمجال الخاص ظل موضوعا خلافيا.[٣] وعلى حين طالب الحداثيون، رجالا ونساء، بالمساواة في الجندر بشكل عام وبدرجة ما بالتحرر الجنسي، تعمد الرجعيون والإسلاميون المحافظون دائما أن يمارسوا سلطاتهم على الأمور ذات الصلة بالجنسانية، وسعوا إلى الحفاظ على تفسيرهم "للقيم الأخلاقية والدينية" الخاصة ببلدانهم، للحفاظ، أو في بعض الأحوال لاستعادة، هيمنتهم خاصة في المجال الخاص، أي ذلك المرتبط بوضع النساء في الأسرة وفي تنظيم السلوك الجنسي.

يكشف الشرق الأوسط عن درجة عالية من التباين في صياغة النصوص القانونية وتطبيقها على الحياة اليومية للنساء، مثلما هو الحال في باقي العالم الإسلامي. كما اختلفت إلى حد كبير درجات الإصلاح القانوني في تعريف علاقات الجندر بين بلد وآخر. ففي تركيا، على سبيل المثال، شمل التحديث تبني القوانين الغربية التي استهدفت العلمنة الكاملة، على حين احتفظت أغلب دول الخليج بتفسيرها للشريعة الإسلامية باعتبارها القانون الأساسي في كافة مجالات التشريع. ومن اللافت للنظر أن أغلب الدول الأخرى في المنطقة تخلت عن الشريعة الإسلامية ومع ذلك احتفظت بالتفسير "الإسلامي" في حالة "قانون الأحوال الشخصية" الذي يتضمن بالأساس القوانين الخاصة بالأسرة (أي المجال الخاص ووضع النساء)، وإن كان مع بعض الإصلاحات، مثلما حدث في مصر أو في إيران خلال حكم الشاه. وكانت الإصلاحات في تركيا هي الأكثر شمولا، يليها تلك التي حدثت في تونس وفي اليمن الشعبية وسوريا والعراق.[٤]

ورغم التأثير الإيجابي لكافة الإصلاحات الحديثة القانونية والتعليمية والاقتصادية على وضع النساء، والقوة المتنامية للحركات النسوية، إلا أن أغلب النساء اللاتي يعشن في المنطقة لم يستفدن

---

[٣] للحصول على بعض الجوانب الخلافية في الإصلاحات الجندرية في المجتمعات الإسلامية، أنظر/ي:

John L. Esposito, "Introduction: Women in Islam and Muslim Societies," *Islam, Gender and Social Change*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and John L. Esposito, New York: Oxford University Press, 1998; and Nikki R. Keddie, "Introduction: Deciphering Middle Eastern Women," in *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie and Beth Baron, New Haven: Yale University Press, 1992.

[٤] Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1993; John L. Esposito, "Introduction: Women in Islam and Muslim Societies," *Islam, Gender and Social Change*, ed. Haddad and Esposito, ix–xxviii; and Nikki R. Keddie, "Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History," *Women in Middle Eastern History*, ed. Keddie and Baron, 1–22.

من تلك الفرص الجديدة. ففيما يتعلق بمعامل قياس تمكين الجندر، الذي وضعه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP)، جاءت مرتبة المنطقة العربية أقل من أية منطقة أخرى باستثناء أفريقيا جنوب الصحراء. كذلك فإن البلاد العربية لديها أقل نسبة من المشاركة النسائية في القوى العاملة وأقل نسبة تمثيل نسائي في البرلمانات. بل إن أكثر من نصف النساء العربيات أميات.[٥] ولا يختلف الوضع كثيرا في تركيا، وهي بلد غير عربي في المنطقة، مقارنة بجيرانها العرب. حيث يأتي موقع تركيا في الترتيب الثاني والتسعين من أصل ١٧٧ بلدا فيما يتعلق بمعامل قياس تمكين الجندر بحسب تقرير التنمية البشرية لسنة ٢٠٠٦.[٦] وهكذا يتضح أن الآليات الجماعية التي تستهدف السيطرة على أجساد النساء وجنسانيتهن ما زالت من أقوى الأدوات التي تستخدمها السلطة الأبوية في التحكم في جنسانية النساء، ومسبّبا أساسيا لغياب العدالة الجندرية في المنطقة.

وفي العقود الأخيرة أصبحت القضايا ذات الصلة بالجنسانية وأجساد النساء موضوعا للجدل السياسي في الشرق الأوسط نتيجة التأثيرات المتضاربة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. حيث أدى صعود اليمين الإسلامي الديني ونمو الدعم الجماهيري لأيديولوجيات اليمين الديني، والتي اكتسبت أخيرا دفعة جديدة بسبب زيادة العسكرة والحروب الجديدة في المنطقة، بما في ذلك احتلال الولايات المتحدة للعراق والعدوان الإسرائيلي على لبنان ٢٠٠٦، أدت كلها إلى تضييق المساحة المتاحة للإصلاحات الليبرالية بما في ذلك تلك الخاصة بالجنسانية. ومن ناحية أخرى أدى صعود حركات نسوية ومدنية جديدة والعولمة وزيادة تأثير الخطاب العالمي لحقوق الإنسان وتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والظروف المؤثرة على الأنماط السكانية إلى ظهور خطاب جديد ومطالب وأنماط جديدة خاصة بالسلوك الجنسي، ودفعة متصاعدة للتغيير من أسفل.

منذ بداية التسعينيات بدأ عدد متزايد من المنظمات غير الحكومية في المنطقة في المطالبة والدعوة للحقوق الجنسية والجسدية، تضمنت أمورا مثل القضاء على الممارسات التقليدية كجرائم الشرف،[٧] والتشويه الجنسي للإناث، وفحوص العذرية الجبرية. كما طالبت بالتثقيف الجنسي وإصلاح القانون الجنائي لضمان الاعتراف بالاستقلال الجنسي للنساء واحترام حقوق

---

[٥] United Nations Development Program, *The Arab Human Development Report 2002*, New York: UNDP, 2002.

[٦] United Nations Development Program, *Human Development Report 2006*, New York: UNDP, 2006.

[٧] جرائم الشرف مصطلح يشير إلى قتل المرأة المشتبه في تجاوزها لحدود السلوك الجنسي "المقبول" طبقا للتقاليد والأعراف، وخاصة فيما يتعلق بالدخول في علاقات جنسية غيرية قبل الزواج أو خارج إطار الزواج.

الأفراد ذوي الجنسانية غير النمطية، كالمثليات والمثليين، وثنائي وثنائيات الجنسانية، والمتحولات والمتحولين جنسيا (LGBT).

وفي الفترة الأخيرة نجد أن السياسات الجنسية في الشرق الأوسط، والممارسات التقليدية مثل جرائم الشرف والتشويه الجنسي للإناث أو رجم الزانيات، جذبت الكثير من انتباه الإعلام والأكاديميين والسياسيين، رجالا ونساء، في الغرب. وقد ساهمت فترة ما بعد أحداث ١١ سبتمبر بشكل كبير في تصوير تلك الممارسات على أنها إسلامية أو على أنها نتاج الثقافة الرجعية لدى "الآخر" المسلم. إنه لأمر مليء بالتناقض أن يشار إلى تلك الممارسات على أنها "إسلامية" في الغرب، خاصة وأنها وجدت طريقها إلى الأجندة الدولية بسبب حملات ناجحة نظمتها نسويات مسلمات أو حركات مدافعة عن الجنسانية غير النمطية، في نضالها من أجل رفع الوعي بأن تلك الممارسات ليست انتهاكات فجة لحقوق الإنسان فحسب، وإنما أيضا تتعارض مع روح الدين الإسلامي.

كذلك شهدت سنوات ما بعد أحداث ١١ سبتمبر مزيدا من التحديات التي واجهت النشطاء والباحثين والمهنيين، رجالا ونساء، العاملين في مجال الصحة الذين يناضلون من أجل حقوق الإنسان المرتبطة بالجنسانية في المجتمعات المسلمة، مثل القضاء على الممارسات التقليدية وتعزيز استقلالية النساء وتحكمهن في أجسادهن والاعتراف بتعدد الهويات الجنسية. صحيح أن العولمة أوجدت بيئة أضفت أهمية على التشبيك الدولي في مجال حقوق الإنسان، إلا أن الكثيرين يشعرون، من ناحية أخرى، أن ذلك الانخراط العالمي في تعزيز تلك الحقوق قد خدم، ويا للعجب، تكريس الأنماط السائدة عن النساء في المنطقة باعتبارهن مقهورات وسلبيات أو غير قادرات على الدفاع عن حقوقهن، بل وعن المنطقة بأسرها باعتبارها متخلفة وساكنة وذات ثقافة غير قابلة للتعايش مع "القيم الغربية".

إن هذا الميل في الغرب إلى النظر إلى الإسلام وما يطلق عليه الثقافة الإسلامية باعتبارهما العنصرين الوحيدين اللذين يحددان السياسات الجنسية في المجتمعات المسلمة، وتصوير جنسانية المسلمين باعتبارهم "الآخر" ما زال قويا وسائدا. فعلى سبيل المثال، من الملفت للنظر أنه رغم أن إدارة بوش وحلفائه المسيحيين المحافظين، بما في ذلك الفاتيكان وبولندا ومالطا وإيرلندا في الاتحاد الأوروبي، إضافة إلى بعض بلدان أمريكا اللاتينية، تهاجم أمورا مثل الاستقلال الجنسي والميل الجنسي والحق في الإجهاض الآمن على المستويات المحلية والإقليمية والدولية، إلا أن السياسة المحافظة والدينية اليمينية حول أمور الجنسانية تصر على ربطها أساسا، إن لم يكن حصريا، بالإسلام بدلا من الإيديولوجيات اليمينية المحافظة بشكل عام.

في مقال حديث لنوريس وانجلهارت (Norris and Inglehart) نشرته مجلة "السياسة الخارجية" الأمريكية (*Foreign Policy*) ذهب المقال حد أن طرح أن الخط الثقافي الرئيس الفاصل بين الغرب والإسلام يخص قضايا التحرر الجنسي ومساواة الجندر، وليس القيم السياسية كما يؤكد صموئيل هنتنجتون (Samuel Huntington) في كتابه الشهير عن "صدام الحضارات".[٨] ويختم الكاتبان مقالهما بأن "الفجوة الثقافية التي تفصل الإسلام عن الغرب تخص الحب (Eros) أكثر مما تخص الحكم (Demos)".[٩] وفي رد على مقال نوريس وانجلهارت نشر في مجلة "تقرير الشرق الأوسط" (*Middle East Report*) ورد أن استنتاجاتهما تخدم التغطية "على المعارك اللانهائية المريرة الدائرة في الولايات المتحدة" حول زواج المثليين والإجهاض.[١٠] تقول راديكا كوماراسوامي (Radhika Coomaraswamy)، مقررة الأمم المتحدة عن العنف ضد النساء:

> كثيرا ما يصبح النضال من أجل القضاء على بعض الممارسات الثقافية التي تمثل عنفا على النساء أكثر صعوبة بسبب ما يمكن أن نصفه بـ"النظرة المتعالية" لمن ينظر من الخارج. الكثير من المجتمعات تشعر أن الحملة لمناهضة الممارسات الثقافية غالبا ما تتم بطريقة تجعل العالم الثالث يبدو وكأنه "الآخر" البدائي، الذي يحرم شعوبه من الكرامة والاحترام ... ويشعر الكثيرون أن هذه "النظرة المتعالية" زادت منذ ١١ سبتمبر.[١١]

---

٨ Pippa Norris and Ronald Inglehart, "The True Clash of Civilizations," *Foreign Policy* 135 (March–April 2003), 63–70.

وللمزيد عن مقولة هنتنجتون بشأن "صدام الحضارات" أنظر/ي: Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.

٩ Pippa Norris and Ronald Inglehart, "Islam & the West: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis" (working paper, John F. Kennedy School of Government, Harvard University Faculty Research Working Papers Series, 2002).

١٠ "Editorial," *Middle East Report*, 230 (Spring 2004), 46.

١١ Radhika Coomaraswamy, "Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective: Violence against Women" (report to United Nations by the UN Special Rapporteur on Violence against Women, Doc. E/CN.4/2003/75. Geneva: Commission on Human Rights, 2003).

وعلى عكس الصورة السائدة في الغرب، شهدت العقود الأخيرة زيادة في الاهتمام البحثي والنشاط في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا فيما يتعلق بقضايا الجنسانية. فعلى سبيل المثال، بعد مرور أسبوعين على أحداث ١١ سبتمبر، عقد مؤتمر في إسطنبول حضره أكاديميون وأكاديميات وممثلات عن منظمات غير حكومية نسائية هامة تعمل في الدعوة والضغط حول قضايا مرتبطة بالنساء والجنسانية في المنطقة.[١٢] استهدف المؤتمر الوصول إلى تحليل لقضايا حقوق النساء ذات الصلة بالجنسانية والسلطة وأدوار الجندر. وعلى حين ألغيت الكثير من اللقاءات في المنطقة وفي شتى أنحاء العالم خوفا من تكرر الهجمات وإمكانيات التصعيد العسكري بعد ١١ سبتمبر، أصرت الغالبية العظمى من المشاركين والمشاركات على عدم تأجيل المؤتمر رغم حالة التهديد وعدم الأمان، الأمر الذي يؤكد على أهمية الجنسانية كقضية سياسية للناشطات النسويات في المنطقة.

انعكس ذلك أيضا في بيان صحفي صدر في نهاية اللقاء يؤكد على الربط ما بين الجنسانية والسلطة السياسية، جاء فيه:

> الجنسانية ليست أمرا خاصا، وإنما ترتبط أيضا بأنظمة القوى السياسية والهيمنة في المجتمع. وسائل التحكم في الجنسانية وسائل مؤسساتية ولا تقتصر على الأعراف والعادات الثقافية والاجتماعية وإنما تنعكس أيضا في التشريع وإدارة العدالة. على سبيل المثال، العديد من النظم القانونية المختلفة تسمح بالجرائم ضد النساء مثل الإجبار على الزواج أو الزواج المبكر أو كشوف العذرية أو قوانين الطلاق التمييزية أو التشويه الجنسي للإناث أو جرائم الشرف ... وخلال فترات العسكرة والحروب، يتفاقم قهر الجنسانية لأن مثل تلك الأنظمة تعضد الأنماط الجامدة للذكورة والأنوثة وتكرس ثقافة العدوانية وعدم التسامح.[١٣]

---

[١٢] جاء اجتماع "النساء والجنسانية والتغير الاجتماعي في منطقة البحر المتوسط" (Women, Sexuality and Social Change in the Mediterranean) من تنظيم مجموعة نساء من أجل حقوق الإنسان للنساء (Women for Women's Human Rights: WWHR–NEW WAYS)، وقد انعقد في إسطنبول في الفترة ٢٣-٢٥ سبتمبر ٢٠٠١. وقد شارك فيه ممثلات وممثلون عن المنظمات غير الحكومية، وأكاديميون وأكاديميات من باكستان وتركيا وتونس والجزائر وسوريا وفلسطين ولبنان ومصر والمغرب واليمن، ومنظمة الأمم المتحدة.

[١٣] "Press Statement," 30 September 2001, (www.wwhr.org/meetings_confs_workshops.php) (accessed 26 October 2007).

وقد اتسع تحالف شبكة التضامن للحقوق الجنسية والجسدية في المجتمعات الإسلامية الذي تشكل بعد لقاء إسطنبول، ليضم أكثر من ٦٠ منظمة غير حكومية رائدة في مجال حقوق النساء وحقوق الإنسان إضافة إلى أكاديميين من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا منذ عام ٢٠١١، بهدف كسر حاجز الممنوع بشأن الجنسانية والحقوق الجنسية في العالم الإسلامي.[١٤]

الجنسانية كمجال للنزاع السياسي على الساحة العالمية

ظهر مصطلح "الحقوق الجنسية" أول ما ظهر على الأجندة الدولية أثناء التحضير لمؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية في عام ١٩٩٤ الذي عقد في القاهرة. طُرح المصطلح بواسطة ناشطات في الحركة العالمية لصحة النساء، إلا أن المصطلح لم يجد طريقه إلى الوثيقة النهائية للمؤتمر بسبب غياب التوافق عليه، كما أن التوافق على استخدام مصطلح "الحقوق الإنجابية" لم يكن بالأمر السهل؛ ومع ذلك فقد تضمنت الوثيقة النهائية وخطة العمل المنبثقة عن المؤتمر بعض الإشارات للحقوق الجنسية.[١٥] بعد ذلك بعام أصبحت "الحقوق الجنسية" محل نقاش ضخم في المؤتمر الدولي الرابع للمرأة المنعقد في بكين في عام ١٩٩٥، حيث اعترض تحالف من الوفود الإسلامية والمسيحية المحافظة على استخدام المصطلح. وكانت قضايا الجنسانية - وخاصة فيما يتعلق الميول الجنسية وتحكم النساء في أجسادهن والإجهاض - أكثر القضايا الخلافية في مؤتمر بكين. وقد حددت باربارا كلوجمان (Barbara Klugman)، التي شاركت في المؤتمرين، عددا من العناصر الهامة التي أثرت على موقف الوفود من مفهوم الحقوق الجنسية: الانفتاح النسبي لجمهورهم على الجدل الدائر حول الجنسانية؛ وتأثير الدين على قدرة النساء على اتخاذ قرارات مستقلة فيما يتعلق بحياتهن الجنسية والإنجابية؛ وموقع وأهمية الحقوق الجنسية باعتبارها أولوية تنموية في

---

[١٤] للمزيد عن أنشطة الشبكة، أنظر/ي: Liz Erçevik Amado, "Sexual and Bodily Rights as Human Rights in the Middle East and North Africa: A Workshop Report", Istanbul: WWHR–NEW WAYS, 2004; and WWHR–NEW WAYS, "The Coalition for Sexual and Bodily Rights in Muslim Societies," (www.wwhr.org/csbr.php) (accessed 26 October 2007).

[١٥] Barbara Klugman, "Sexual Rights in Southern Africa: A Beijing Discourse or a Strategic Necessity?" *Health and Human Rights* 4: 2 (2000), 145–73; and Sonia Correa, "From Reproductive Health to Sexual Rights: Achievements and Future Challenges," *Reproductive Health Matters* 5: 10 (November 1997), 107–16.

مجتمعاتهن والموقف السائد تجاه التمييز بسبب الميول الجنسية. كذلك شعر الكثير من ممثلي المنظمات والدول المختلفة بالقلق من أن إدراج مصطلح "الحقوق الجنسية" في النص قد يعني خلق مجال حقوقي جديد على مستوى الأمم المتحدة.[١٦]

رغم المعارضة الشرسة من القوى المحافظة لإدراج "الحقوق الجنسية" نجح تحالف نسائي عالمي من مختلف الخلفيات الدينية والثقافية في وضع الفقرة ٩٦ في خطة عمل بكين والتي تنص على أن"حقوق النساء تتضمن حقهن في التحكم في جنسانيتهن واتخاذ القرار بحرية ومسئولية في الأمور ذات الصلة بالجنسانية بما في لك الصحة الجنسية والإنجابية، بدون إجبار أو تمييز أو عنف."

وقد عكف الفاتيكان والدول الإسلامية والكاثوليكية المحافظة، بدعم من بعض دول أفريقيا وأمريكا اللاتينية، على الاعتراض على استخدام مصطلح "مختلف الحقوق الجنسية" في وثائق الأمم المتحدة منذ مؤتمر بكين. وشهد العديد من فعاليات الأمم المتحدة اللاحقة صراعات عنيفة حول قضايا الحقوق الجنسية والتثقيف الجنسي والإجهاض والميل الجنسي، مثل مؤتمر بكين+٥ المنعقد في عام ٢٠٠٠، وجلسة الجمعية العامة للأمم المتحدة الخاصة بفيروس نقص المناعة البشري/الإيدز في عام ٢٠٠١، وجلسة الأمم المتحدة الخاصة بحقوق الأطفال في عام ٢٠٠٢، والمؤتمر السكاني الخامس لآسيا ودول المحيط الهادي في ٢٠٠٢، والجلستين التاسعة والخمسين والستين للمجلس الدولي لحقوق الإنسان المنعقدين في ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤، والمراجعة العشرية لخطة عمل بكين في الجلسة التاسعة والأربعين للجنة الأمم المتحدة بشأن أوضاع المرأة في مارس ٢٠٠٥.

لكن تلك الخطوط الفاصلة بين أطراف الصراع حول قضايا الجنسانية لم تبق ثابتة بل شهدت تغيرات وذبذبات على مدى السنوات. ولعب وجود حركات نسائية وطنية قوية وتأثير ضغوط المنظمات غير الحكومية الوطنية على الوفود الرسمية دورا هاما في تغيير مواقف بعض الدول. فعلى سبيل المثال في مؤتمر بكين+٥ المنعقد في عام ٢٠٠٠، ونتيجة الضغط الشديد والفعال للمجموعات النسائية، نجد أن تركيا، وهي بلد ذات أغلبية سكانية مسلمة، أصبحت لأول مرة مدافعة عن الحقوق الجنسية، ولعبت دورا هاما في تضمين الاغتصاب الزوجي وجرائم الشرف والإجبار على

---

[١٦] Barbara Klugman, "Sexual Rights in Southern Africa."

وقد كانت باربارا كلوجمان عضوة في وفد جنوب أفريقيا في مؤتمر السكان بالقاهرة ١٩٩٤ ومؤتمر بكين ١٩٩٥.

الزواج ضمن الوثيقة النهائية.[١٧] وكانت هذه هي المرة الأولى التي يحدث فيها توافق على جرائم الشرف والإجبار على الزواج في وثيقة دولية.[١٨] كذلك، ولأول مرة في تاريخها، دعمت تركيا لغة تضمنت الإشارة للميول الجنسية، أي تضمين الميول الجنسية في قائمة العقبات التي تحول دون تمتع النساء بحقوقهن الإنسانية، لتقف جنبا إلى جنب مع الولايات المتحدة وكندا ونيوزيلندا واليابان وجنوب أفريقيا وكوبا.

مع ذلك، استمرت حالة التحالف بين الدول الإسلامية والمسيحية مع الفاتيكان في معارضة أية إشارة إلى الحقوق الجنسية أو الجسدية أو الإنجابية. ولقد شهدت هذه الحالة تحولا في الفترة الأخيرة حين أصبحت الولايات المتحدة، تحت الإدارة الحالية لحكومة بوش، مدافعا قويا عن هذا الاتجاه، خاصة فيما يتعلق بموقفها ضد الإجهاض والتثقيف الجنسي ودعوتها للامتناع الجنسي كأفضل وقاية من فيروس نقص المناعة البشري/الإيدز، كما يتضح في خطاب وسياسات الولايات المتحدة بشأن قضايا التنمية المحلية والدولية.[١٩] وباستخدام كافة الوسائل، بما في ذلك التخويف والرقابة على البحوث والضغط على المنظمات المسيحية العاملة في الخارج والتمويل الانتقائي المقتصر على البحث والمنظمات غير الحكومية الداعمة لتلك الأيديولوجية، سعت حكومة بوش إلى منع استخدام الواقي الذكري ودفعت في اتجاه برامج الحث على الامتناع عن الجنس كسبيل وحيد للوقاية من فيروس نقص المناعة البشري/الإيدز، رغم أن الكثير من الخبراء لم يتوقفوا عن انتقاد هذا التوجه باعتباره مصدر خطر على حياة ملايين البشر في كافة أنحاء العالم.[٢٠] وأصبحت

---

[١٧] شاركت كاتبة هذه المقالة ضمن الوفد التركي الرسمي في اجتماع اللجنة التحضيرية للدورة ٢٣ من الجمعية العمومية للأمم المتحدة، بكين+٥، والتي عقدت في نيويورك في مارس ٢٠٠٠.

[١٨] Françoise Girard, "Beijing Plus Five: IWHC's Analysis of Negotiations and Final 'Further Actions' Document," 11 July 2000,(www.iwhc.org/docUploads/BejingPlusFiveiwhcanalysis.doc) (accessed 2 June 2004).

[١٩] للحصول على دراسة مفصلة حول سياسات حكومة بوش بشأن الجنسانية، أنظر/ي: Françoise Girard, *Global Implications of US Domestic and International Policies on Sexuality* (New York: International Working Group on Sexuality and Social Policy, 2004); and IWHC, "Bush's Other War: The Assault on Women's Sexual and Reproductive Health and Rights," 10 June 2005, (www.iwhc.org/resources/bushsotherwar/index.cfm) (accessed 26 October 2007).

[٢٠] أنظر/ي على سبيل المثال: Center for Health and Gender Equity (CHANGE), *Debunking the Myths in the US Global AIDS Strategy* (MD: CHANGE, 2004); Robert Walgate, "Bush's AIDS Plan Criticized for Emphasizing Abstinence and Forbidding Condoms," *British Medical Journal* 329 (2004); Ed Susman, "Analysis: US AIDS

المجموعات العاملة في مجال فيروس نقص المناعة البشري/الإيدز، والتي لا تلتزم بالمواقف الأخلاقية لإدارة بوش حول الجنس، عرضه للملاحقة من قبل المفتش العام للخدمات الصحية والبشرية في الولايات المتحدة وذلك من خلال تحقيقات لتحديد ما إذا "كان البرنامج صريحا أكثر من اللازم في التعامل مع القضايا الجنسية أو ما إذا كان يشجع على النشاط الجنسي."[٢١] كما تتعرض المنظمات التي عملت لسنوات في مجال الصحة الجنسية للتهديد بتقليص تمويلها إذا اعترضت على سياسات الإدارة بشأن الجنسانية.[٢٢] أما النظام الذي اقترحه بوش للوقاية من الإيدز فيتلخص في ثلاث نقاط: الامتناع والإخلاص والواقي الذكري، لكن الواقي الذكري لا يستخدم سوى في المجموعات المعرضة للخطر مثل العاملين في مجال الجنس ومدمني المخدرات، رجالا ونساء، على حين يجب أن يكون الامتناع هو سبيل الشباب غير المتزوجين من الجنسين.[٢٣]

منذ عام ٢٠٠١ امتنعت حكومة الولايات المتحدة عن تسديد حصتها الإجبارية لصندوق الأمم المتحدة للسكان، بدعوى كاذبة بأن الصندوق يدعم الإجبار على الإجهاض في الصين. وفي عام ٢٠٠٤، في محاولة لعزل صندوق الأمم المتحدة للسكان، هددت إدارة بوش بهدوء بأن تقطع تمويلها لهيئات هامة أخرى مثل اليونيسيف إذا استمرت في العمل مع الصندوق.[٢٤]

لكن فيما يتعلق بالميول الجنسية، ما زالت أغلب البلدان الإسلامية في صدارة المعارضين لأية محاولات للاعتراف به باعتباره حقا محميا بموجب الأمم المتحدة. في مؤتمر بكين المنعقد عام ١٩٩٥ كانت أغلب الدول العشرين المعارضة لتضمين أية إشارة للميل الجنسي في الوثيقة النهائية للمؤتمر من الدول الإسلامية، ولم تكن هناك دولة إسلامية واحدة بين الدول الثلاثين التي دعمت هذا التضمين.[٢٥] بعد ذلك بخمس سنوات، في مؤتمر بكين+٥ المنعقد في عام ٢٠٠٠، كان الميل الجنسي

Message Draws Ridicule," *The Washington Times*, 13 July 2004; and Peter Gill, "Experts Attack Bush's Stance in AIDS Battle," *The Observer*, 11 July 2004.

[٢١] Girard, *Global Implications*, 15.

[٢٢] Mireya Navarro, "Experts in Sex Field Say Conservatives Interfere With Health and Research," *New York Times*, 11 July 2004.

[٢٣] المصدر السابق.

[٢٤] Christopher Marquis, "US is Accused of Trying to Isolate UN Population Unit," *New York Times*, 21 June 2004.

[٢٥] الدول العشرون المعارضة للقرار كانت الأردن الإمارات العربية المتحدة وأوغندا وإيران وبنجلاديش وبليز وبنين والجزائر وجواتيمالا والسودان وسوريا والسنغال وغانا وفنزويلا وكوت ديفوار (ساحل العاج) والكويت وليبيا ومصر

مرة أخرى واحدا من الموضوعين الأكثر إثارة للخلاف (كان الموضوع الثاني هو الإجهاض)، وقاد تلك المعارضة كل من باكستان وليبيا وإيران والعراق والسودان في تحالف مع الفاتيكان ونيكاراجوا.[٢٦] وفي عامي ٢٠٠٣ و ٢٠٠٤ تقدمت البرازيل بمشروع قرار في اجتماعي المجلس الدولي لحقوق الإنسان التاسع والخمسين والستين المنعقدين في جنيف، ناشدت فيه الدول حماية وتعزيز حقوق الإنسان لكافة الأفراد بغض النظر عن ميولهم الجنسية، وقد تسبب هذا المشروع في عاصفة من الاعتراض. كانت المحاولة الأولى لتقديم القرار في عام ٢٠٠٣ واعترض عليها كل من باكستان والسعودية وماليزيا وليبيا ومصر والبحرين بدعم من عدد من البلدان الأخرى وبضغط من الفاتيكان. كما رضخ كل من المكسيك وكوستاريكا لضغوط الفاتيكان بعد أن كانا وافقا في البداية على المشروع.[٢٧] وأعلنت باكستان ممثلة لمنظمة الدول الإسلامية أن النص يستهدف الإسلام مباشرة وأنهم لن يسمحوا "بفرض هذه المنظومة القيمية".[٢٨] وفي خطاب موجه لكل الوفود ناشدت منظمة الدول الإسلامية الوفود التصويت ضد القرار بدعوى أنه غير صائب سياسيا ويمثل "إهانة مباشرة لـ ١,٢ بليون مسلم في العالم."[٢٩] وبعد ذلك بعام، في ٢٠٠٤، تم تأجيل القرار مرة أخرى بسبب ضغوط من قبل منظمة الدول الإسلامية والدول العربية والفاتيكان. وقد لعبت دول الشرق الأوسط، خاصة إيران ومصر وباكستان وليبيا والعراق والسودان، دورا أساسيا في معارضة أي حقوق ذات صلة بالميول الجنسية.

إن هذا التحريم المحيط بالميول الجنسية في الشرق الأوسط يمثل نموذجا صارخا للنفاق، حيث هناك أدلة كثيرة واعتراف عام ومنتشر بأن المثلية الجنسية شائعة في المنطقة منذ قرون. وبالرغم من الظهور النسبي للمغنيين والفنانين المتحولين جنسيا، إلا أن صمت "الرأي العام" المحيط بكل

ونيجيريا واليمن. أنظر/ي: Douglas Sanders, "Human Rights and Sexual Orientation in International Law" (2003), 24, (www.ai-lgbt.org/resources_other.htm) (accessed 12 July 2004).

[٢٦] The International Service of Human Rights, "Special Session Beijing+5," *Human Rights Monitor* 52 (2000), 10–11.

[٢٧] Daniel J. Lee, "Human Rights and Sexual Orientation," *Combat Law*, 2, 4 (October–November, 2003), (www.combatlaw.org/information.php?article_id=330&issue_id=13) (accessed 25 June 2005).

[٢٨] "Muslim Countries Block UN Move on Sexual Orientation," *Pakistan Daily Times*, 24 April 2003.

[٢٩] مذكرة أرسلها سفير باكستان إلى الدول الأعضاء في هيئة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، بالنيابة عن منظمة المؤتمر الإسلامي: (www.thegully.com/essays/gaymundo/030425_UN_gay-res_pak_let.html) (accessed 25 June 2005).

سلوك دون السلوك الجنسي الغيري يبقى قويا للغاية. ومع ذلك فإن مصداقية الصورة التي تعكسها خريطة تصويت حكومات الشرق الأوسط في اجتماعات الأمم المتحدة فيما يتعلق بالجنسانية ومدى تمثيلها للمواقف العامة في المنطقة يظل محل تساؤل. وخلال العقد الماضي، وبالرغم من البيئة المليئة بالتهديدات والقوانين التي تجرم الغيرية الجنسية، باستثناء تركيا وتونس والعراق، إلا أن الأقليات الجنسية ما لبثت أن أصبحت مرئية أكثر من ذي قبل. ففي تركيا ولبنان يعمل عدد من المنظمات غير الحكومية والمبادرات بهدف معلن وهو الاعتراف بحقوق الإنسان للأفراد ذوي الجنسانية غير النمطية.[٣٠] كما ساهم الاستخدام الفعال للإنترنت بواسطة الأقليات الجنسية في خلق شبكات رسمية وغير رسمية وقنوات للمعلومات وفرص لذوي الجنسانيات غير النمطية على المستويين الوطني والإقليمي، وذلك حتى في البلدان التي تجرم المثلية الجنسية. مع ذلك فإن التهديد الشديد بالتجريم القانوني، إضافة إلى الوصم الاجتماعي المصاحب للمثلية، ما زالا يقيدان الجهود الدعوية للأفراد ذوي الجنسانية غير النمطية. ومع ذلك، ورغم المحرمات الشائعة وذلك الوصم الاجتماعي، كانت أسما جاهانجير Asma Jahangir، مقررة خاصة في الأمم المتحدة معنية بالقتل خارج القانون والقتل الجماعي والعشوائي، وهي امرأة مسلمة من باكستان، هي أول شخص في منصب "المقرر الخاص" للأمم المتحدة جاء تقريرها أمام المجلس الدولي لحقوق الإنسان متضمنا حالات انتهاكات حقوق إنسان لأفراد من الأقليات الجنسية.[٣١]

السياسات الجنسية والسياق المتغير في الشرق الأوسط

في الشرق الأوسط تؤدي السياسات والممارسات التي تستهدف التحكم في الاستقلال الجنسي، وقصر ممارسات الجنسانية في إطار الزواج، إلى انتهاكات لحقوق الإنسان تصيب النساء والشباب وذوي الجنسانيات غير النمطية. ويطالب تحالف الحقوق الجنسية والجسدية في المجتمعات

---

[٣٠] ومنها على سبيل المثال مجموعة "حلم" في لبنان، وكذلك Lambda and Kaos GL في تركيا.

[٣١] Douglas Sanders, "Human Rights and Sexual Orientation in International Law," *International Journal of Public Administration*, 25 (January 2002), 13–45.

الإسلامية بالحق في الجنسانيات غير التقليدية في المجتمعات الإسلامية، كما يطالب بتناول يستهدف إدماجهم بدلا من إقصائهم وتهميشهم، كما يرد في الآتي:[٣٢]

> في ضوء السياق الوطني في الشرق الوسط وجنوب آسيا وجنوب شرق آسيا على وجه الخصوص، حيث تتعرض الجنسانية في حد ذاتها والحقوق الجنسية للقمع والمناورة المتكررة مع صعود الرجعية والشوفينية الوطنية والعسكرة، يصبح تناول الحقوق الجنسية من منظور أحادي أو متفكك ... شديد الضرر على الجهود الدعوية بشأن الحقوق والحريات الجنسية. وبالتالي، يصبح تبني ... وتكوين التحالفات المفيدة بدلا من تشجيع الانقسامات ... اختيارا أفضل. يجب أن يشمل الحق في الجنسانية غير التقليدية وغير النمطية كل أشكال الجنسانية التي تقع خارج إطار الجنسية الغيرية السائدة والبنية الاجتماعية الأبوية التي لا تدعم سوى السلوك الجنسي "المتوقع أو المقبول". في هذا الإطار، وإضافة إلى طيف الجنسانيات غير النمطية يشمل الأمر أيضا النساء، وفي بعض الأحوال الرجال، الذين يختارون العيش خارج أعراف المجتمع الأبوي حيث تسود الغيرية الجنسية، على سبيل المثال النساء اللاتي يخترن عدم الزواج، أو النساء اللاتي يتخذن أكثر من شريك أو النساء اللاتي يعبرن صراحة عن رغباتهن الجنسية، والشابات اللاتي يعشن جنسانيتهن بطريقة مختلفة عما حددته أسرهن والمجتمع، الخ.

ورغم تغير العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأنماط الديمغرافية والوبائية - بما في ذلك ارتفاع معدلات الممارسات الجنسية السابقة على الزواج بين الشباب وانتشار الأمراض المنقولة جنسيا وفيروس نقص المناعة البشري/الإيدز - بما يستلزم وجود برامج تتناول الصحة الجنسية والتثقيف الجنسي؛ ورغم زيادة عدد المنظمات غير الحكومية التي تبذل الجهود في هذا الشأن، إلا أن الإصلاحات التي تستهدف الأمور ذات الصلة بالجنسانية ما زالت تواجه العديد من العقبات: المحرمات الاجتماعية، خاصة ما يتعلق منها بأي سلوك جنسي خارج إطار الزواج بما في ذلك

---

[٣٢] Liz Erçevik Amado, "Inclusive Approaches to Sexualities in Muslim Societies" (report of the Consultation Meeting organized by Hurriyat Khasa and Women for Women's Human Rights: WWHR–NEW WAYS, Beirut, 16–18 December 2005).

الجنسانية في فترة المراهقة، والعلاقات الجنسية بدون زواج أو خارج إطار الزواج أو العلاقات الجنسية المثلية؛ تحالفات القوى السياسية والجماعات الدينية المحافظة؛ موقف الذكور والبنية التقليدية للجندر؛ القيود القانونية والسياسية؛ وأخيرا التهديد بالوصمة الاجتماعية لمن يعمل في قضايا تخص الجنسانية.[٣٣] كما أن ارتفاع معدلات العسكرة، والتي كثيرا ما تستخدمها الأنظمة الاستبدادية لتضييق مساحة الإصلاحات الليبرالية، يدعم تأثير الأيديولوجيات الشوفينية ويقوض مرة أخرى فرص الإصلاح فيما يخص الجنسانية.

إضافة إلى كل ما سبق، أدى سياق ما بعد ١١ سبتمبر إلى تفاقم الخصومة القائمة بالفعل ضد الغرب في المنطقة، ويسّر تصوير الغرب باعتباره مصدرا للتهديد، وثقافته باعتبارها ثقافة "العدو". وقد استغلت الحركات الدينية اليمينية هذا التهديد المفترض مما مكنها من إعادة تشكيل هوية إسلامية تستند إلى قطبية متطرفة بين ما أطلق عليه القيم "الغربية" في مواجهة القيم "الإسلامية"، خاصة فيما يتعلق بتنظيم الجنسانية وعلاقات الجندر. وتشمل جهود اليمين الديني في إعادة تشكيل جنسانية "إسلامية" في مواجهة جنسانية "غربية" المزيد من الضغط على النساء أن يصبحن حاملات للهويات الوطنية أو الدينية – وذلك على سبيل المثال من خلال أكثر الرموز السياسية انتشارا وظهورا ألا وهو الحجاب؛ وبادعاء جذور إسلامية لمختلف الممارسات العرفية التي تستهدف التحكم في جنسانية النساء؛ وتصوير الاستقلال الجنسي والمثلية الجنسية باعتبارهما منتجات غربية تشوه وتفسد المجتمعات الإسلامية.

إلا أن جهود اليمين الديني الإسلامي في محاولة إعادة تعريف وتضييق حدود السلوك الجنسي "الملائم" لا تعدو كونها جزءا صغيرا من صورة معقدة ومتناقضة، تقابلها عناصر متعددة تستهدف التغيير فيما يتعلق بالسلوك والسياسات الجنسية في المنطقة. ولقد أشار العديد من الباحثين والباحثات إلى أن تغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والأنماط الديمغرافية استدعى إصلاحات ملحة. وفي الكثير من مجتمعات الشرق الأوسط شهدت سنوات التسعينيات بزوغ حركات نسوية جديدة طرحت التساؤلات بشأن تحكم الرجال والمجتمع في جنسانية النساء، كما اشتبكت الحركات الاجتماعية، مثل حركة المثليين والمثليات مع المحرمات الشديدة التي تحيط بالميول الجنسية. كذلك

---

[٣٣] Faysal El-Kak, "Sexuality and Sexual Health: Current Status, Obstacles and Opportunities" (paper presented at the Meeting on Sexual and Bodily Rights as Human Rights in the Middle East and North Africa, Malta, May–June 2003).

شهدت السنوات الأخيرة أيضا تصاعدا في الضغط الدولي على حكومات المنطقة من أجل معالجة قضايا الحقوق الجنسية والجسدية.

على مدار الثمانينيات وبدايات التسعينيات، تعاملت أغلب حكومات المنطقة، حتى العلمانية منها، مع التحدي الذي مثلته الحركات الأصولية من خلال تبني سياسات محافظة لتقويض المعارضة الإسلامية والاحتفاظ أو استعادة شرعيتها. وفي هذا السياق تصبح القضايا الأكثر والأسهل عرضة للمساومة هي تلك المرتبطة بمساواة الجندر والاستقلال الجنسي.

التحدث والكتابة عن جنسانيتنا:
الفعاليات النسوية حول العذرية واختبارات فحص العذرية في تركيا*
عائشة غول التيناي

الكتابة لا تسكت الصوت، بل توقظه، وفوق كل شيء تعيد الحياة إلى العديد من الأخوات الغائبات. (آسيا جبار، "فانتازيا")

الأدوات في أغلب الأحوال حكايا، حكايا أعيدت روايتها، نسخ تعكس وتفكك الثنائيات الازدواجية التراتبية حول الهويات المتبناة. (دونا هوارد، "مانيفستو سيبورغ")

صرت ناشطة نسوية أتحدث وأكتب حول العذرية. مناقشاتنا في الجماعة النسائية التي تأسست داخل جامعة بوغازيتشي حول العذرية والجنسانية، ومختلف الأنشطة التي انخرطنا بها، شكلت جميعًا وبشتى الطرق معتقداتي النسوية وشعوري بالذات. أما الكتابة بعد سبع سنوات حول الفعاليات التي قمنا بها فهي فوق كل شيء محاولة لإعادة الحياة إلى ذاتي (الغائبة). لقد تمثلت أدواتنا في تلك الفترة في التحدث والكتابة عن قصص العذرية والجنسانية. أما الأداة التي سأستخدمها الآن فهي إعادة رواية تلك القصص والحكايا، إضافة إلى تقديم نبذة عن أنشطتنا وفعالياتنا آنذاك.

اختبارات فحص العذرية الإجبارية

ليست العذرية مجرد قضية عابرة ينبغي على الفتاة التعامل معها إلى أن يحين موعد الزواج. فهي

---

* عائشة غول التيناي. "التحدث والكتابة عن جنسانيتنا: الفعاليات النسوية حول العذرية واختبارات فحص العذرية في تركيا". **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**. تحرير: بينار إيلكاركان. ترجمة معين الإمام. المدى، ٢٠٠٤، ص٤٤٥-٤٥٥.

تمثل (وهذه حقيقة قابلة للنقاش) واحدا من أهم المفاهيم التي تحدد وتعرف جنسانية المرأة وتتحكم بها في تركيا. ففي عام ١٩٩٢، أقدمت فتاتان على الانتحار في مدينتين واقعتين في جنوب تركيا بسبب إجبارهما على إجراء "اختبار فحص العذرية"، وهو اختبار تؤخذ فيه الفتاة إلى الطبيب لتقرير ما إذا كان غشاء بكارتها سليما أم لا. وقد يطالب بإجراء هذا الاختبار أفراد العائلة ذاتها أحيانًا، أو مسؤولو الدولة، بناء على طلب من مدير مدرسة للطالبات مثلا، أو من قائد الشرطة للتحقيق في إحدى القضايا، أو من مؤسسات الدولة حين تتقدم امرأة بطلب للعمل في وظيفة حكومية.

وقد أدى خبر موت الفتاتين إلى قيام مظاهرات احتجاج نسائية في كل من اسطنبول، وأنقرة، وأزمير. ففي أنقرة، تجمعت عدة جماعات نسائية معًا وبدأت حملة أطلقت عليها اسم "لا لاختبارات العذرية! إنه جسدي![1]" وصدرت نشرة بعنوان *Yeter* (كفى) خلال الحملة التي استمرت ستة أشهر، نشر في نهايتها كتيب تضمن تحليلا للعذرية باعتبارها قضية وللحملة بوصفها عملية سياسية. في اسطنبول، كانت الاحتجاجات متفرقة، فقد عقدت عدة لقاءات بين ناشطات الحركة النسوية لمناقشة القضية، لكن لم يتم تنظيم أية حملة. في حين عملت الجماعة النسائية في جامعة بوغازيتشي، التي كنت عضوة فيها، على تسييس القضية طيلة السنة، وذلك من خلال الدعوة إلى لقاءات داخل وخارج الجامعة، إضافة إلى إصدار نشرتين حملت الأولى عنوان "عن العذرية" والثانية "عن الجنسانية"، والمشاركة في معرض الكتاب الوطني بمنصة حول العذرية. وفي أزمير أيضًا، اجتمعت النساء للاحتجاج على حادثتي الانتحار واختبارات فحص العذرية الإجبارية.

لم يكن للفعالية النسوية تأثير مباشر على القضية عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣، فيما يتعلق بإحداث تغييرات على النظام القانوني. لكن تمت تعبئة وسائل الإعلام وحشد تأييد الرأي العام. ومنذ ذلك الحين، أصدرت جمعية الأطباء عدة بيانات توصي فيها الأطباء بوجوب رفض إجراء فحوصات العذرية الإجبارية تحت أي ظرف من الظروف. وفي عام ١٩٩٤، أصدرت لجنة حقوق الإنسان تقريرًا بعنوان "المسألة مسألة سلطة: سيطرة الدولة على عذرية المرأة في تركيا"، وأعلنت أن اختبارات العذرية الإجبارية تشكل انتهاكًا لحقوق الإنسان الأساسية في السيادة على الجسد وخصوصيته.

وفي عام ١٩٩٨، احتلت قضية العذرية الصدارة مرة أخرى حين أعلنت وزيرة المرأة وشؤون الأسرة، ايشلاي سايغن، في إحدى المقابلات أنها مع إجراء اختبارات العذرية، حيث قالت: "وماذا لو

---

[1] من الصعب إيجاد ترجمة أدق لعبارة "Bedenimiz bizimdir" من "إنها أجسادنا" أو "أجسادنا ملك لنا".

انتحرت بعض الفتيات بسبب هذه الممارسة؟ نحن بحاجة إليها لحماية أطفالنا. إن مجتمعنا هذا يحمل قيما معينة". وعندما نشر هذا التصريح، نظمت الجماعات النسائية حملة مشتركة وطالبت باستقالة الوزيرة. لم تستقل الوزيرة، لكنها فقدت منصبها بعد شهرين مع تغيير الحكومة. وسرعان ما تبنى قضية اختبارات العذرية وزير شؤون حقوق الإنسان ووزير العدل، وصرح الاثنان بأن اختبارات العذرية تشكل انتهاكا لحقوق الإنسان. وقد أدت الجهود التي بذلتها الوزارتان إلى صدور مرسوم وقعه وزير العدل في يناير من عام ١٩٩٩، اعتبر قيام مسؤولي الدولة بإجراء اختبارات العذرية لأغراض تأديبية وبدون موافقة الفتاة/المرأة المعنية أمرًا غير قانوني. وتبعًا للمرسوم، لا يمكن فرض إجراء اختبار العذرية إلا في القضايا الجنائية المتصلة بالاغتصاب والدعارة غير القانونية، حين لا يكون أي دليل آخر كافيا لإثبات الدعوى. كما أصدر وزير التربية الوطنية بيانًا قال فيه إنه سيمنع المسؤولين الإداريين في المدارس من إجراء أية تحقيقات تتعلق بعذرية/شرف طالباتهم. لكن لم تتخذ أية خطوات فعلية بهذا الشأن حتى الآن.

يتصل موقفنا الآن باختبارات العذرية واستخدامها من قبل الدولة. فقد جرت محاولات لمنعها أو الحد من استخدامها، لكن لم تبذل حتى الآن أية جهود نظامية لإلغاء الممارسة. وهنالك مشكلتان لا يتم التعامل معهما من خلال هذه التغيرات المتزايدة في النظام القانوني. أولا، توجد مواد في قانون العقوبات تعطي قيمة كبيرة لـ"العرض" وتفرق بين الجرائم المرتكبة ضد النساء وتلك المرتكبة بحق الفتيات (الفتاة هي «العذراء» بالتعريف). وطالما بقيت هذه المواد موجودة في قانون العقوبات، سوف تظل اختبارات العذرية ممارسة ضرورية لتحديد العقوبة المناسبة اعتمادًا على وضع غشاء بكارة الضحية، لا سيما في حالات الاغتصاب. علاوة على ذلك، لا يحل المشكلة أيضًا اقتصار استخدام اختبارات العذرية في الحالات الأخرى على موافقة الفتاة، فالضغوط التي تمارسها العائلة والمجتمع عمومًا تجعل من الصعب رفض إجراء الاختبار، لأنه يفسر كمحاولة لإخفاء الانحلال الأخلاقي.

وطالما ظل المجتمع يسبغ قيمة كبيرة على العذرية، ويعتبر الشرف شيئًا يملكه الرجل، لكن تحمله المرأة في جسدها، سوف تستمر اختبارات العذرية الإجبارية، أو التهديد بإجرائها، في تحديد جنسانية المرأة وعلاقتها بجسدها. ولهذا السبب، شملت الفعالية النسوية المناهضة لاختبارات العذرية المساءلة الشاملة لمفهوم العذرية ومحوريته في تحديد جنسانيتنا.

سوف يعتمد ما يلي من هذه الدراسة على قصصنا المتعلقة بالعذرية، وجهودنا المبذولة لمناقشة مركزية المفهوم (وفي بعض الحالات، تأثيره المميت). وسوف أقدم في القسمين التاليين مقتطفات من

منشورات الجماعات النسائية في إسطنبول وأنقرة خلال عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣، لأبين كيف تم اختبار ومناقشة العذرية والحملة المتصلة بها. وأنا أراها قصصًا تسلط الضوء على أهمية الفعالية النسوية، والصعوبات التي لاقتها عند التصدي للقضايا المتعلقة بجنسانيتنا.

"عن العذرية" و"عن الجنسانية"

أود الإشارة هنا إلى بعض كتابات الجماعة النسائية في بوغازيتشي في إسطنبول.[٢] وقد جاء في مقدمة نشرة "عن الجنسانية" ما يلي:

> نحن جماعة نسائية من جامعة بوغازيتشي، نجحنا في الاجتماع معًا برغم الاختلافات فيما بيننا. في السنة الماضية (١٩٩١)، قمنا بتنظيم سلسلة من المناسبات (جرت فيها مناقشات، ومحاورات، وحفلات موسيقية) خلال الأسبوع الأول من شهر مارس للاحتفال بيوم المرأة العالمي. بعد هذه المناسبات، استمرت جماعتنا باللقاء لمناقشة الكتب التي قرأناها وتبادل خبراتنا وتجاربنا كنساء. وبالنسبة للشهرين الماضيين، قمنا بتنظيم لقاءات في الجامعة (في مؤسسة ملاذ المرأة) للتباحث بشأن مسألة "العذرية". تتناول هذه النشرة بعضا من تلك المناقشات. ونحن نخطط لإصدار نشرة أخرى خلال الأشهر القادمة. وفي حالة عدم الاجتماع بكن في اللقاءات التي سوف ننظمها حول هذه القضية ... نأمل منكن قراءة نشراتنا القادمة ... ونحن نهدي هذه النشرة الناطقة باسم جماعتنا إلى كل النساء في تاريخنا غير المعترف به، النساء اللاتي نجحن، من خلال الاحتجاجات والكتابات خلال الحقبة العثمانية، ثم منذ عام ١٩٨٢، في فتح آفاق جديدة أمامنا وتقديم يد العون لنا لتطوير الوعي النسوي. (الجماعة النسائية في جامعة بوغازيتشي)

---

[٢] "عن العذرية" (١٩٩٢)، و"عن الجنسانية" (١٩٩٣)، عنوانان لنشرتين أصدرتهما في إسطنبول الجماعة النسائية في جامعة بوغازيتشي، ووزعت كلتاهما من قبل الأعضاء (رجالا ونساء)، كما بيعت في المكتبات الكبرى في إسطنبول وخلال معرض الكتاب الوطني في دورتي نوفمبر ١٩٩٢ ونوفمبر ١٩٩٣. وكانت كافة عضوات الجماعة في العشرينات من العمر ومن طالبات الجامعة. وقد ضمت النشرتان حوالي عشرين مقالة، أما عدد المساهمات في إصدارهما فكان أكثر من ذلك. وقد قمت بانتقاء عدد من هذه المقالات وترجمة مقتطفات منها، وقد كانت عملية الاختيار بالغة الصعوبة، كما أتحمل وحدي مسؤولية أوجه القصور المتعلقة بالاختيار والترجمة إلى اللغة الإنجليزية.

التحضير للحملة

ظهرت فكرة الحملة أول ما ظهرت حين التقينا في "مؤسسة ملاذ المرأة" لمناقشة مسألة العذرية. أما السؤال الأهم الذي طرح فتمحور حول ما إذا كانت الحملة ستتصدى لاختبارات العذرية أم لمفهوم العذرية على وجه العموم. وحين استقر الرأي لدينا على الخيار الثاني، كنا ندرك الصعوبات التي سنواجهها. وطيلة فصل الصيف، ناقشنا مسألة العذرية واحتمال تنظيم الحملة. وفي كل مناقشة، كنا نكتشف بعدا مختلفا من أبعاد القضية وندرك مركزية العذرية في حماية التراتبية القائمة في المجتمع. ولربما تكون هذه النشرة، وغيرها مما نريد نشره، هي الحملة التي سوف ننظمها، أو ربما سوف نهز العالم مع النساء اللاتي سوف يشاركننا التفكير ونعيد تحديد وتنظيم حملة أوسع معا. (إسرا Esra)

اختبارات العذرية والهوية

لكي نفهم اختبارات العذرية، نحتاج أولاً إلى فهم المعنى الاجتماعي للعذرية. والقيام بذلك يعني البدء بتفكيك النموذج الأبوي في المجتمع. وربما يرى العديد من النساء أنه من الجنون التصدي لهذا الوحش متعدد الرؤوس حين لا يكون لدينا أي خيار سوى النوم في ظله. لكننا بحاجة إلى الخروج من تحت جناحه بأسرع ما يمكن، لأنه من خلال سيطرة الرجال على جنسانيتنا، يحددون أجسادنا، ويتحكمون بهويتنا، ويحكمون قبضتهم على عملنا ومستقبلنا. (كان Can)

أي نوع من الجنسانية يجري تشكيلها ولماذا؟

لماذا تعتبر العذرية على هذه القدر من الأهمية؟ كيف تمكن أول رجل مارسنا معه الجنس (حدث أنه كان الزوج) من السيطرة على أجسادنا؟ كيف "تمتلك" النساء أجسادهن؟ كيف يشكّل المجتمع الجنسانية بطريقة تحمل فيها العذرية المعنى الذي تحمله؟ ... لقد حاولنا في مناقشاتنا حل غموض الكيفية التي يتم بها تدخّل السلطة في فهمنا للجنسانية ... أما النتيجة النهائية التي توصلنا إليها فهي أن مسألة العذرية تتصل بالمنافسة بين الرجال أكثر من اتصالها بنا، معشر النساء. لقد أصبحنا أهدافا، لا للعلاقات الجنسية وحسب، بل لصراع الرجال على السلطة عمومًا ... وإذا لم نبدأ بتفكيك الجنسانية في منظورها الذكوري، وإن لم نعد تحديدها وتعريفها من منظورنا الخاص، فسوف تبقى أجسادنا مجرد "أشياء" في الجنسانية بصيغتها الحالية إضافة إلى وضعنا في الحياة الاجتماعية، ولن تتمكن امرأة أبدًا من أن تقول: "إنه حقًّا جسدي أنا". (عائشة غول Ayşe Gül)

"لعنة الشرف"

أيتها النساء! هل جلسنا يومًا وفكرنا فيما يعنيه الشرف؟ فلنفعل ذلك سويا. هل أملك حقًا "شرفا" أدعي أنه حقي، وأحدده وأعرفه من منظوري الخاص أو أتنازل عنه؟ وإن فعلت ذلك، لماذا يلوث أبي أو شقيقي ... يديه بالدم حين أختار الاستمتاع بجنسانيتي ... دعونا نفكر: ألا توجد علاقة بين أن يكون الرجل سيد المرأة في المنزل، وبين التنافس المستمر على الوصول إلى السلطة وامتلاكها في كل جانب من جوانب الحياة؟ بالمناسبة، لقد انتهى عصر الإماء والجواري، ولكن ماذا عن عصر الخليلات والمحظيات؟ (غوكشين Gökçen)

غضبي هو غضبك

إن اليوم يشبه كل الأيام، ولن يكون الغد مختلفا. فحين أسير في الشوارع، سوف أتعرض للمضايقة والتحرش عدة مرات. وسوف أقاتل لحماية جسدي في الأماكن المزدحمة. (لكن حتى لو تمكنت من حماية جسدي، ماذا عن صحتي العقلية، وجهازي العصبي؟ سوف يحملان دون شك آثار هذا القتال.) غضبي هو غضبك. مشاعر اليأس التي تسيطر عليّ تشبه مشاعرك ... لم أتعرض للاغتصاب، ولم يرسلوني لإجراء اختبار العذرية، لكني أعرف بوجود خطأ فادح وأن الوقت قد حان لتغيير وضعنا. العاصفة التي تجتاح كياني هي إرادة التغيير، وتصحيح الخطأ، عاصفة تقول إن هذا ليس قدرك. أنت، نحن، كلنا معا، لسنا وحدنا. أنا أعرف. لأن غضبي هو غضبك، غضبي هو غضبك. (أوزليم Özlem)

ظننت أن العذرية لم تعد أمرا مهما بالنسبة لي

أفكر باليوم التالي على أول علاقة جنسية خضتها. حتى ذلك اليوم، كانت أفكاري واضحة. لقد استنكرت كافة المحرمات المتعلقة بجسدي دون مساءلة أبعادها الاجتماعية. قاومت فكرة العذرية، أو قاومت بالأحرى فكرة الزواج وأنا عذراء. قدم الزواج لي باعتباره حقيقة حياتية، ولذلك كان احتجاجي عليه ينطلق حينذاك من منظور أراه الآن ساذجا: "لا أريد الزواج من رجل يقيمني على أساس عذريتي". ظننت أنني متأكدة تمامًا من هذه النقطة. وأتذكر الصدمة التي أصابتني والحنق الذي شعرت به في اليوم التالي لعلاقتي الجنسية الأولى حين أدركت أنه لا رجوع إلى الوراء وأنني أعاني من شعور مروع بالذنب. فكرت بأن العذرية لم تعد مهمة بالنسبة لي. ما الذي كان يحدث؟ (بدون توقيع)

حملة "لا لاختبارات العذرية! إنه جسدي!": كتابات نساء أنقرة[٣]

ما فائدة "اللغة"؟

دارت هذه الحملة حول موضوع يصعب كثيرًا تسييسه. كنا نفتقد اللغة المناسبة لذلك. لم يكن يكفي القول "إنه جسدي!" ... نحن بحاجة إلى إيجاد لغة تسمح لنا بإشراك النساء الأخريات، لا الاعتماد على كليشيهات ومفاهيم فقدت معانيها لابتذالها وكثرة استعمالها. نحن بحاجة إلى كلمات تعبر عن غضبنا المشترك، وتدعو النساء إلى التشارك في الغضب وتجعلهن يشعرن بأننا نقف إلى جانبهن (لكن اللغة السياسية تتحول إلى لغة اصطلاحية طنانة بسرعة لا تصدق وترسم حدودا فاصلة بدلا من تسهيل الاتصال). قد يبدو ذلك مفارقة، لكنني أعتقد أن اكتشاف هذه الحقيقة كان واحدا من إنجازات الحملة ... لقد دارت إحدى النقاشات الرئيسية في أول لقاءين حول أهداف الحملة. وعلى الرغم من أن نقطة الانطلاق كانت اختبارات العذرية الإجبارية، إلا أننا فكرنا بأن علينا التصدي لقضية العذرية ككل، لا الاختبارات فقط. ولذلك، قمنا بتحديد هدفين رئيسيين. أولا، التصدي لاختبارات العذرية، والأماكن التي تجري فيها، والأشخاص الذين يجرونها. ثانيًا، محاولة تسييس المحرم (taboo) المتعلق بالعذرية وتوضيح الرعب الذي نعانيه جميعًا نتيجة هذا المحرم ... كانت الحملة بمثابة عملية "تأنيث" لكافة النساء اللاتي شاركن فيها ... وكانت ناجحة جدًا فيما يتعلق بمشاركة عدد كبير من النساء فيها وشكلت خبرة مهمة في حياتنا. (أكسو Aksu)

أحببنا هذه الحملة

إن كون هذه الحملة لم تصبح معركة نضالية تجري في الشوارع هي مسألة تتصل بالتأكيد بطبيعة القضية. فالعذرية ليست قضية يسهل نقاشها أو تسييسها. وحتى حين كنا نتحدث عن المسألة فيما بيننا، كان الحديث يتحول إلى قضايا مثل التحرش الجنسي الذي اعتدنا النقاش حوله أكثر ... ومع اقتراب الحملة من نهايتها، أعتقد أن أهم ما حققناه أننا أقمنا شبكة تتمتع بالقدرات الكامنة والمرونة الكافية لجعل البدء في القيام بحملات جديدة أمرًا ممكنًا. (أوزليم و. Özlem O.)

---

[٣] شاركت في حملة "لا لاختبارات العذرية! إنه جسدي!" نساء من مختلف الأعمار (بمن فهن بعض الأمهات) وأسهمن في إصدار الكتيب (نوفمبر ١٩٩٣، منشورات بريشيمبي) الذي ضم إحدى عشرة مقالة. وقد قمت بالاختيار من بينها والترجمة إلى اللغة الإنجليزية. وجميع الترجمات الواردة هنا هي مقتطفات قصيرة من مقالات أطول.

اللقاء في مركز «التنداغ» للتضامن مع المرأة

لا نستطيع، كنساء، أن نميز دائمًا التدخلات في جنسانيتنا؛ أو أن نراها كتدخلات. كما وجدنا صعوبة في التعبير عن تأثير العذرية في تشكيل حياتنا، وشخصياتنا، وأجسادنا. ومن الصعب أيضاً التحدث عن أجسادنا، أو نشاطاتنا الجنسية. ولا يعود السبب في ذلك إلى عدم رغبتنا في الكلام، بل لأننا لا نعرف الكيفية ... لا نستطيع أن نجد الكلمات المناسبة ... إذ يصعب على النساء التحدث عن أنفسهن بلغة صممت لتعبر عن مشاعر الرجال. (غيي-إيفرين Gaye-Evren)

كفى فعلا!

أيتها الطالبة، لقد عشت حياتك معتمدة على نفسك. أنت التي تعودين من العمل بعد الساعة التاسعة مساءً، يمكن أن يأخذوك لإجراء اختبار العذرية أيضًا. لا ليس من الضروري أن تعيشي في سكن الطالبات، أو مدرسة داخلية، أو مستشفى الأمراض العقلية، أو السجن، لمواجهة اختبار العذرية. كلنا معرضات لهذا التهديد ... إن من الإرهاب سجن النساء ضمن تصنيفات مثل متزوجات أو عذراوات أو عاهرات أو مطلقات، وعدم إعطائهن أية حقوق أخرى. أدعو الجميع إلى قول "حسبكم كفى!" (أوزكان Özcan).

العذرية هي الفكرة المثالية لأولئك الذين يريدون اغتصاب عذرية المرأة

دعونا، كنساء، نعلم بناتنا الوقوف على أقدامهن والعيش اعتمادا على أنفسهن، بدلا من حماية عذريتهن وتجهيزهن للخضوع لهيمنة الرجل. دعونا نساعد النساء من حولنا، النساء اللاتي يحاولن العيش كما يردن، بدلا من تهميشهن بسبب تحدي الأفكار الراسخة. فحياتهن تضيف غنى وثراء إلى حياة النساء. حياتهن تشبه منفذا يخترق الأسوار المحيطة بنا. دعونا نساعدهن. لأن خسارتهن تعني خسارتنا أيضًا. الضغوط علينا تتكثف حين تحل بهن الهزيمة. دعونا نقف إلى جانب النساء حين تخضع أجسادهن وحياتهن للسيطرة، وحين يمنعن من بناء حياتهن. (سلمى Selma).

عذريتنا، ذواتنا

"أجسادنا هي ذواتنا. الأجساد خرائط السلطة والهوية." (دونا هاراواي، "مانيفستو سيبورغ")

لقد تطورت الحركة النسوية التركية في الثمانينيات، ونجحت في تسييس عدد من الجوانب المهمة في حياة المرأة قبل أن تصبح العذرية قضية أساسية. أما الحملة المستمرة منذ مدة طويلة ضد

العنف داخل المنزل فقد أدت إلى تأسيس ملجأين مستقلين للنساء في كل من إسطنبول وأنقرة. وفي بدايات التسعينيات، حين أردنا تسييس قضية العذرية واختبارات العذرية، كان هذان الحيزان النسائيان، مع "مركز مصادر ومكتبة المرأة"، على درجة كبيرة من الأهمية. كان هناك أيضًا تراث من النقاشات النسوية حول الجنسانية والسياسة الجنسية. أما شعار "إنه جسدي!" فقد رُفع أول مرة في حملة ضد التحرش الجنسي.

لكن فعالياتنا اتصفت أيضًا بعدم الاستمرارية والافتقار إلى التواصل اللذين أصابا العديد من الجماعات النسائية في مختلف أنحاء العالم. وحين أصبحنا شابات ناشطات في الحركة النسوية في البدايات المبكرة من التسعينيات، لم يكتب سوى القليل جدًا (باستثناء بضع مقالات موضوعية) حول قضية الجنسانية كما خبرتها الناشطات النسويات (فيما بين أنفسهن وبينهن وبين الرجال). علاوة على ذلك، وباعتبارنا عضوات في الجماعة النسائية في جامعة بوغازيتشي، لم نكن على علم بفعاليات الجماعات النسائية في أنقرة ونشاطهن في مجال الجنسانية. وحتى حين علمنا، لم نقم أية وسائل للاتصال أو التضامن. وحين نظرت إلى الماضي وقرأت ما كتبته النساء في أنقرة، وما كتبناه نحن، أدركت حجم القضايا المشتركة بيننا رغم عدم اتصالنا المباشر، ومدى ما يمكن أن نتعلمه من بعضنا بعضا.

وعندما قرأت ما كتبناه عن العذرية واختبارات العذرية ملأ كياني الغضب والإثارة والحب والحنين إلى الماضي: الغضب من حقيقة اضطرارنا لمعاناة مثل ذاك الألم من أجل اكتشاف أجسادنا وجنسانيتنا؛ والإثارة لتذكر العملية الحميمة التي تم من خلالها تبادل خبراتنا وتجاربنا كنساء؛ والحب لكل صديقاتي وأولئك اللاتي لم أحظ حتى بلقائهن وناضلن بشدة لجعل عملية التبادل هذه ممكنة؛ والحنين الذي خلقته العملية، وتلك الشجاعة التي كنا نتمتع بها. أذكر كم كان صعبا توزيع نشراتنا على صديقاتي وصديقي وأمي وأبي وأشقائي. أذكر أيضًا الخوف الذي تملكنا ونحن نجهز "منصة العذرية"؟ في معرض الكتاب الوطني. وكيف وقفنا بفخر واعتزاز أمام شعاراتنا حول العذرية والجنسانية، وكيف قرأها وعلق عليها مئات الأشخاص خلال المعرض ثم في الجامعة. ومع أنني اليوم أقوى بكثير، إلا أنني أتساءل: هل أملك الشجاعة الكافية لفعل نفس الشيء مرة أخرى، والكتابة حول نشاطي الجنسي ودعوة العالم لمشاركتي به؟ في الحقيقة لا أدري.

تشكل أجسادنا خرائط للسلطة والهوية في آن واحد. فالسلطة لا تقوم فقط بقمعنا، بل تعمل بصورة مؤثرة على خلق هويتنا، وإحساسنا بأجسادنا، وجنسانيتنا. واختبارات العذرية الإجبارية هي أفعال عنف، بغض النظر عما إذا فرضتها العائلة أو الدولة. وكما يذكر تقرير منظمة حقوق

الإنسان، تعتبر انتهاكات جوهرية لسيادة الإنسان على جسده وخصوصيته، وينبغي علينا أن نبذل قصارى جهدنا للاحتجاج على البيئة القانونية التي تسمح بهذه الفحوصات والاختبارات. لكن في الوقت الذي نقدم فيه الأدلة والحجج ضد الاستخدام المباشر للسلطة على أجسادنا، نحن بحاجة لحل غموض ومعارضة الأساليب التي تقوم من خلالها النساء باستيعاب تلك السلطة واستبطانها. وكيف نصبح غريبات عن أجسادنا في عمر مبكر؛ وكيف تحدد وتعرف أفعالنا بالحاجة إلى حماية عذريتنا؛ وكيف أصبحنا نعطي قيمة لأنفسنا من خلال عذريتنا؛ والأهم من كل ذلك، كيف يحدد مفهوم جنسانيتنا علاقاتنا بالرجال وبالنساء الأخريات وبكافة أشكال السلطة في المجتمع.

تشير كتابات نساء إسطنبول وأنقرة معاً إلى الحاجة للإقرار بمحورية العذرية في عملية تحديد هوياتنا كنساء في تركيا والتصرف تبعا لها. لكن اللغة الضرورية لتسييس القضية ليست متوفرة وتتطلب الكثير من العمل والجهد. ويوافق معظمنا على عدم وجوب تقييم الحملات التي ننظمها بنتائجها النهائية وحسب، فمثلما كتبت أكسو (Aksu) في مقالتها، فإن نجاح الحملة ضد اختبارات العذرية يكمن في "مشاركة العديد من النساء فيها، وفي كونها تشكل تجربة مهمة في حياتنا". إن عملية تجمع النسوة معاً، وتشكيل شبكات من التضامن، والعمل على إيجاد لغتنا الخاصة والقادرة على حل غموض الطرائق التي تحدد عبرها هويتنا من قبل السلطة، تعادل في الأهمية والقدرة على التغيير النتائج النهائية الملموسة. ومن خلال هذه العملية التدريجية تصبح المسألة "الشخصية" قضية "سياسية" بالفعل.

إننا نأمل في المزيد من هذا التحول من "الشخصي" إلى "السياسي"، ومزيد من التضامن في المستقبل.

الجنسانية في المجتمع العربي المعاصر*

عبد الصمد الديالمي

مقدمة: معنى الجنسانية

شهدت الخطابات العامة والعلمية العربية حول الجنسانية تحولات كبيرة عبر القرون، من تناول علمي وقانوني وثقافي واسع في القرون الأولى (Al Munajjid 1958) إلى الصمت في العصر الحديث. يقول بن سلامه (Ben Salama 1985, 155) إن الشيء الذي لا وجود له كمفهوم، لا وجود له على الإطلاق، ويضطر إلى التعبير عن نفسه في أشكال لغوية وسلوكية مرضية مثل السخرية أو الاستفزاز أو الكبت أو الخيال.

لقد فقد الخطاب العربي الحديث، في واقع الحال، المصطلحات الملائمة للتعامل مع الموضوع. ويشير بن سلامه إلى أن مفهوم القرآن عن الجنس - أي كلمة فرج - يشير فقط إلى "المهبل" في الاستخدام الحديث. وأصبحت النساء هي الفرج في كليته، لأن الفرج عبارة عن فتحة، ويدل على الهشاشة، أي أنها نقص، ومن ثم أصبح هذا المعنى السلبي مرتبطا تلقائيا بالمرأة نتيجة إخضاع العقل العربي لمنطق أبوي يستند إلى اعتبار الأنثى كائنا ناقصا، ومن ثم أيضا التقليل والتحقير من شأن المرأة. كذلك فإن اختصار المرأة في الفرج، بل وفي عضوها الجنسي فحسب يعبر عن هذا التحقير السلبي الذي أصاب مفهوم الجنس في التاريخ العربي والإسلامي، أي انتقاله من كونه مفهوم علمي ومن منزلة ذات قيمة إلى أمر لا معنى ولا قيمة له. في محاولة لإحياء المفهوم القرآني للفرج

---

* نُشرت نسخة سابقة كاملة من هذا المقال باللغة العربية في **مجلة المستقبل العربي** (٢٠٠٤، العدد ٢٩٩، ص١٣٨-١٦٧)، الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. وهي نسخة تمت ترجمتها مختصرة إلى الإنجليزية من طرف ألون ج. أولمان والمنشورة في مجلة *Social Analysis*. والنسخة الواردة هنا هي ترجمة للنسخة المختصرة إلى اللغة العربية، وقام المؤلف بمراجعتها:

Abdessamad Dialmy, "Sexuality in Contemporary Arab Society," Trans. Allon Uhlmann, *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, Vol. 49, No. 2 (Summer 2005), pp. 16-33.

ليصبح مرادفا للمفهوم الغربي للجنس، يتجاهل بن سلامه تراجع مفهوم الجنس في الفكر الغربي نفسه وظهور مفهوم الجنسانية.

بطبيعة الحال يجب على الباحثين العرب في هذا المجال أن يؤسسوا لمفهوم عربي يفيد معنى الجنسانية، يشمل البعد البيولوجي ويتجاوزه في نفس الوقت من خلال خلط الأبعاد الشخصية والاجتماعية في البنية الفكرية للأمر. في هذا الشأن نقترح مفهوم الجنسانية كترجمة لكلمة "sexuality" مستندين إلى الاستخدام العربي الشائع لمصطلح الجنس كترجمة لكلمة sex.

الجنسانية ظاهرة غنية ومعقدة، خاصة في العالم العربي المعاصر. أحد الأمثلة على هذا التعقيد هو جسد المرأة المسلمة، الذي أصبح أداة لمقاومة عولمة الملبس والقيم الجنسية الفردية المتحررة التي يرمز لها. بل ويعهد بالجسد الأنثوي إلى الثقافة والهوية العربية أكثر من أي وقت مضى، حتى أن حركة أسلمة المجتمع العربي بدأت بأسلمة جسد المرأة من خلال الدعوة إلى الحجاب. بالإضافة إلى التعقيد الضمني للمفهوم، يؤثر التدخل المستمر من قبل الأطراف المعنية - بما في ذلك أصحاب الأيديولوجية والأطباء والنشطاء وخاصة النسويات - يؤثر بلا شك على دراسة الباحث الأكاديمي للجنسانية من خلال تعقيد مهمة الباحث عن طريق الحول دون أن يتحول المجال بسهولة إلى موضوع لدراسة هادئة وموضوعية.

في ضوء الطبيعة المركبة والمتقلبة للظاهرة ونظرا لاستحالة تناول كل الموضوعات ذات الصلة بالجنسانية في مقال كهذا، يضطر المرء إلى اقتصار النقاش في بعض الموضوعات التي تجسد خصائص الجنسانية العربية. وقد اخترنا في هذا الشأن ثلاث محاور رئيسية: البناء العربي للهويات الجنسية، والتطورات الأخيرة للأطر الاجتماعية في سبيل جنسانية عربية جديدة، وبعض المشكلات الجنسية الاجتماعية الجوهرية.

البنية العربية للهويات الجنسية

تتفق كل المنظومات الثقافية التقليدية العربية في اعتبار التنظيم الجنسي تنظيما ثنائيا وهرميا في نفس الوقت. يتمحور هذا التنظيم حول قطبين: قطب متفوق وناشط ومهيمن يتكون من الرجال، وآخر أدنى منزلة وسلبي ويشمل الزوجات والأطفال والعبيد والمثليين والعاهرات. أحد الخصائص الأساسية لهذه القطبية غير المتوازنة بين الفاعل الجنسي الفرد والمفعول به أو السلبي الجنسي المتعدد هو تشكيل كل ما هو سلبي جنسيا في صورة المرأة. فالمرأة هي النموذج الأصلي للسلبي جنسيا، وهي الهوية الجنسية الثانية في أسطورة آدم وحواء، وهي الهوية الجنسية الثانوية في

الاقتصاد السياسي العربي الإسلامي، والأدنى في إدارة والوصول إلى السلطة السياسية. وينطبق الموقع الثانوية للمرأة ودونيتها على كافة عناصر السلبية الجنسية الأخرى، حيث تشترك جميعها في استقبال القضيب والخضوع لهيمنته - سلطة القضيب.

واقع الأمر أن المحور الأساسي في المنظومة الثقافية للجنسانية في المجتمعات العربية التقليدية تتمثل في تكوين هويتين جنسيتين - الرجل واللارجل - تنبعان من هوية جنسية بيولوجية دون أن تقتصرا عليها بشكل مطلق. بل أن اللغة العربية ذاتها تشير في هذا الاتجاه من خلال استخدام تعبيرين منفصلين: الذكورة maleness والتي تشير إلى المعطى البيولوجي والرجولة manliness التي تشير إلى بنية الرجل باعتباره المهيمن اجتماعيا. أما بالنسبة للمرأة فإن مصطلح الأنوثة femininity فيشير في نفس الوقت إلى الأنثى والى المرأة، أي إلى البيولوجي والى النوع الاجتماعي الأدنى. كذلك فإن اللغة العربية تجسد هيمنة الذكورة على الأنوثة لغويا، كما يشير طاهر لبيب (Tahar Labib 1973). إلا أن ذكورة الصبي أو ذكورة المثلي ليست كافية ليصبحا رجالا، فالرجل ليس مجرد ذكر، بل أنه يَخترق ولا يُخترق.

لتحقيق هذا التمييز بين الرجل واللارجل وبين الذكورة والرجولة كان من الضروري أن تتحقق التنشئة الاجتماعية من خلال طقس تتشكل من خلاله الهوية الذكورية في المجتمعات العربية، وذلك من خلال الختان. وحيث أن الهوية الذكورية مرغوبة ومبجلة يصبح ختان الصبي فرصة للاحتفال والفخر، على عكس ختان الإناث الذي يتم في صمت وسرية. ختان الصبي مصدر للفخر، تحديدا لأنه يخلص الصبي من غشاء الأنوثة - القلفة - من المنظور الأبوي، ومن ثم يقطع بين الصبي والأنوثة. من ثم يصبح الختان هو انتقال رمزي وعملي للصبي من عالم النساء إلى عالم الرجال، يحمل معه انجازا للصبي ورمزا للسيطرة وبداية تفوقه على كل نساء الأسرة (Labidi 1989)

تستند ثنائية الإيجابي/السلبي أو الفاعل/المفعول به إذا على تعريف ذكوري للفعل الجنسي باعتباره إيلاج، بمعني أن الرجل يولج في كل عناصر القطب الآخر. تكمن هذه الثنائية ضمن نظام يتميز "[أهمية عامة لهيمنة الذكور وأهمية الإيلاج في تصور الجنسي والتمييز التام بين الأدوار الإيجابية والسلبية في المثلية الذكورية" (Rowson 1991, 73). والرجل المتحول جنسيا transsexual تأتي مكانته في أسفل السلم الاجتماعي، لأنه يلعب دور المرأة السلبية في العلاقة الجنسية، وبالتالي فقد تقبل المجتمع العربي في القرون الوسطى هؤلاء الرجال فقط باعتبارهم موسيقيين أو راقصين أو مغنيين.

استمرارا لهذا المنطق، يصبح الرجل المولج هو الإيجابي الجنسي الوحيد، وهو العنصر الوحيد الذي يجوز اعتباره فاعلا جنسيا بسبب فعل الإيلاج، ذلك أن الإيلاج هو الفعل والفعل هو الإيلاج، وكلاهما يعنيان ويضمنان استمرار هيمنة الرجل وسلطته. حول هذا الرجل الايجابي وأسفله تحوم عناصر جنسية سلبية وتابعة، "الزوجات والمحظيات والصبية والعاهرات (ذكورا وإناثا) والعبيد (ذكورا وإناثا)" (Dune 1998, 10) وتتساوى كل العناصر السلبية في أوجه النقص، ولا يهم إذا كان السلبي ذكرا أو أنثى. إن تعدد الشركاء الجنسيين للرجل يعني تجزئة رغبة الرجل الفاعل، بحيث لا يصبح الرجل عنصرا جنسيا سلبيا مع أي طرف. ففي هذا التعدد يكمن نوع من استقلال الرجل عن السلبي جنسيا، وخاصة النساء.

يمثل المجتمع الموريتاني الاستثناء الوحيد الذي لا يتبنى الفصل المكاني بين الجنسين أو احتجاب النساء أو الغيرة الأبوية. بل إن ألين توزان (Tauzin 2002, 7) تذهب إلى حد القول إن مغازلة الرجال لامرأة موريتانية متزوجة يمثل مصدرا لفخر زوجها. إلا أن الغزل لا يصل أبدا إلى المعاشرة الجنسية الكاملة بل يظل فعلا محدودا يحيط المرأة بالقدسية والألوهية.

هذه الثنائية بين السلبي والايجابي، بين الفاعل والمفعول به، محورية في التنظيم العربي للجنسانية. إنها ثنائية تساوي الرجولة في الأساس بالفحولة التي تشمل القدرة على الرغبة الجنسية وطول فترة الجماع وتكراره والقدرة على الإمتاع الجنسي للنساء بهدف ضمان إخلاصهن وولائهن. كما أنها تعني أيضا تعدد العلاقات الجنسية إضافة إلى الخصوبة.

كذلك تعني الرجولة التحكم في الجنسانية النسوية من خلال طقس فض غشاء البكارة الذي هو أهم طقوس التنشئة لكلا الجنسين. في أغلب المجتمعات العربية يشهد هذا الطقس على عذرية العروس وفحولة العريس. إلا أن فض البكارة بالأصابع في المناطق الريفية في مصر يعني استخدام الطقس للتأكيد على عذرية العروس وحدها، ذلك أن استخدام أصبع العريس أو الداية لا يترك مجالا للعريس كي يثبت فحولته وقت العرس. لكن أهم ما في الأمر هو التأكيد على شرف الأسرة، والتدخل في هذا الأمر يعني التدخل في شرف الأسرة، خاصة شرف رجالها الذين فشلوا في حمايته، حيث أن إيلاج الفتاة قبل الزواج يعني من المنظور الأبوي إيلاجا في كل أقارب الفتاة من الذكور. بتعبير آخر، هذا الإيلاج يرمز إلى تحول كل رجال الأسرة إلى نساء، أي إلى ذكور بلا فحولة (Moussaoui 2002, 12) أو إلى أقطاب سلبية. ذلك أن الذكورة تعتبر مرادفا للقدرة على الفعل، والقدرة على الفعل ليست القدرة على الإيلاج فحسب وإنما أيضا القدرة على منعه.

في إطار نظرية المعرفة العربية بشأن الجنسانية، والتي تختصر النشاط الجنسي في الإيلاج، يصبح هذا الفعل شرطا أساسيا في تشكيل وتمكين الأنا الرجولي العربي وفي ضمان صحته النفسية (Chelli 1986, 93). هذا النمط من إدماج الجنسانية في شخصية الرجل العربي تجعل منها المحدد الأساسي للشخصية الرجولية، بل وتحولها إلى مصدر رئيس لمعنى الحياة بالنسبة للرجل العربي.

لكن الأمر يختلف في حالة النساء. مقارنة بالرجال، لا يحتل النشاط الجنسي هذه المكانة الهامة في إدراك النساء لأنوثتهن، بل أن إنجاب الأطفال له الأهمية الأكبر في تحديد الهوية الأنثوية والشعور بهذه الهوية، ومن ثم فقد ميز النظام الأبوي العربي بين المرأة المحترمة - الزوجة والأم - وبين النساء المتحررات (المغنيات والعاهرات والعاشقات) المرتبطات بالمتعة الجنسية. ويمكننا أن نجد تصويرا لذلك في الأمثال الشعبية، على سبيل المثال "تتحرك تتطلق" باستخدام لهجة فاس. والمقصود بهذا المثل هو أذا تحركت الزوجة خلال الجماع، فسوف تطلق، لأن حركتها تشير إلى وجود الرغبة والمتعة، الأمر الذي لا يليق بزوجة محترمة. فجنسانية الزوجة المحترمة تقتصر على إشباع رغبة زوجها وإنجاب عدد كبير من الذكور.[1] وذلك نتيجة فرض نوع من الهوية يميز بين المرأة والزوجة، أي يركز على صورة الزوجة في وصف المرأة المثالية، ما يعني حذف الرغبة الجنسية الأنثوية، وتحويل المرأة إلى كائن خُلق من الرجل ومن أجل الرجل لإرضاء جنسانيته.

إلا أن اللاوعي الذكوري العربي يحمل صورة مختلفة عن الجنسانية الأنثوية، صورة تجعل جنسانيتها هي الأقوى (Ait Sabbah 1982) والتي تحمل تحديا مستمرا لفحولة الرجل. لذلك السبب وضع علم الجنس (erotology) فئات خاصة للمنشطات الجنسية يشمل الأعشاب والعقاقير التي يتناولها الرجل كي يطيل فترة الجماع ومن ثم يُشبع المرأة. يشير ذلك إلى أن النظرة إلى الجنسانية الأنثوية تعتبرها سببا محتملا للخلاف (Tucker 1993, 66). ولضمان ألا تصبح مصدرا للخلاف في الممارسة تحتاج الجنسانية الأنثوية إلى الرقابة المستمرة، حيث الافتراض الذكوري أنها غير قابلة للإشباع - غول رهيب لا يتوقف أبدا عن التهام العضو الذكري.

هذا التصور الرجولي للجنسانية النسوية يبرر الحاجة إلى التزويج المبكر للمرأة وحجبها كي لا تتسبب في المشاكل، وبشكل أكثر عمومية إخضاعها لسلطة حازمة تمنعها من حرية الحركة، وتزرع

---

[1] يبدو أن الكثير من النساء خلال فترة الحكم العثماني اتخذن إجراءات قانونية لكسب هذا الحق يبدو أن الكثير من النساء خلال فترة الحكم العثماني اتخذن إجراءات قانونية لكسب هذا الحق، وذلك طبقا للمصدر التالي: (Lutfi 1991, 101, 109-118).

فيها احتقار المتعة الجنسية. كذلك يمنح هذا التصور الرجال حق التحكم في أنماط وأعراف وتكرار الفعل الجنسي. كذلك تبقى المرأة متهمة بتحويل الرجل عن عبادة الله، الأمر الذي أشار إليه الشعر اليمني والروايات المعروفة في موريتانيا عن "كيد النساء" (Tauzin 1991, 60-70; cf. Ibn 'Arabi n.d.: 201).

يختلف الوضع بطبيعة الحال فيما وصفهن عبد الوهاب بوحديبة (Abdelwahab Bouhdiba 1975, 131-133) بأعداء الزوجة - المغنية، العاهرة، العاشقة. ذلك أن عدوة الزوجة هي موضوع الشهوة ومكانها الفعلي، ذلك أنها "لا تحرض فقط على الانحراف والفسوق، لكنها أيضا تخصي الرجل وتسلبه حريته من خلال إخضاعه للرغبة ولسيطرتها" (Bencheikh 1988, 104). وعلى الرغم من التجريم القانوني لها إلا أن الدعارة خضعت للتنظيم والضرائب في المجتمعات العربية في القرون الوسطى (Raymond 1973, 508-509)

هذا الفصل الأيديولوجي بين المرأة المحترمة، أي الزوجة، وبين المتعة الجنسية ليس الوسيلة الوحيدة لحماية الرجل من القلق الذي تثيره الجنسانية الأنثوية. بل هناك آليات دفاعية أخرى من منظور التحليل النفسي مثل الحب الأفلاطوني الذي يتضمن الحفاظ على المرأة في موقع الإله، أي خارج إطار الزواج وخارج إطار الجنس تماما. وحيث تعفي الرغبة الأفلاطونية الرجل من الشعور بالإخصاء والنقص والإبادة.

إلى جانب ذلك، يظل ختان الإناث هو الممارسة الأكثر تعبيرا عن خوف الرجل العربي من القوة الجنسية (المتخيلة) للأنثى، وعن رغبته في الهيمنة عليها والتحكم فيها، وذلك رغم أن ظاهرة ختان الإناث غير منتشرة في كل البلدان العربية، ومن الصعب تحديد جذورها التاريخية (Meinhardus 1967). يؤكد المسح الصحي الديمغرافي لعام ١٩٩٥ (DHS 1995) أن ٩٧% من النساء المصريات غير المتزوجات مختتنات وأن ٨٢% من النساء المصريات يدعمن استمرار هذا الإجراء. عادة ما يجرى ختان الإناث بواسطة الداية التقليدية على فتيات تتراوح أعمارهن بين ٦-١٢ عاما (Kamran 1996, 97). ويعتبر المجتمع المصري الختان ممارسة تقليدية صحيحة، منصوص عليها دينيا وعلامة على النظافة والطهارة.

توضح هند خطاب (Hind Khattab 1996, 20) أن لختان الإناث عدة وظائف بما فيها التأكيد على التميز الأنثوي للفتاة وتأسيس الهوية الأنثوية وتقليل الرغبة الجسدية (قص أجنحة الفتاة) وحماية العذرية ومنع ممارسة العادة السرية وتجميل المهبل وإغراء الرجل وتحضيرا للزواج ولمزيد من إمتاع الزوج ومنع الزوجة من الخيانة الزوجية أثناء غياب زوجها. وتشترك المرأة المصرية نفسها في تشكيل

هذه الصورة الايجابية لختان الإناث والحفاظ عليها وإعادة إنتاجها، فنجدها تسعى بنفسها إلى ختانها وأقاربها من النساء ولا تتصور عدم حدوث ذلك. أغلب النساء اللاتي قابلتهن خطاب أكدن على أن ختان الإناث لا يؤثر سلبا على المتعة الجنسية.

لكن الحركة النسوية المصرية، بقيادة نوال السعداوي، انتقدت ختان الإناث بشدة. في كتابها "المرأة وصراع العقل" وصفت السعداوي (١٩٧٧) ختان الإناث بأنه ممارسة تشوه وتدمر الصحة النفسية للفتاة وتؤثر سلبا على قدرتها على الوصول إلى ذروة النشوة في المستقبل. وقد أثارت هذه القضية جدالا مستمرا فيما يتعلق بالإشباع الجنسي للمرأة العربية (انظر/ي على سبيل المثال: Khair Badawi 1986).

يشكل تحليل اللاوعي الذكوري العربي والعقل الجنسي العربي واحتياج الرجل العربي للهيمنة بعض خصائص الذكورة التقليدية، إلا أن هذا المنتج ليس سوى مقاربة مبدئية، لأن الجنسانية العربية، مثلها مثل كل الظواهر الاجتماعية، تتبلور في سياق تاريخي واجتماعي محدد، ومن ثم فهي عرضة دائما للمراجعة والطعن عليها؛ أي أنها ظاهرة تاريخية. على سبيل المثال، أوضحت دراسة حديثة أن برامج الصحة الجنسية والانجابية تلعب دورا هاما في مساعدة الرجل العربي على قبول هوية ذكورية جديدة (Dialmy 2000c). ولا يتجاوز ذلك كونه مثالا واحدا على عدد كبير من الدراسات التي تبرز التحولات المستمرة في الجنسانية العربية المعاصرة.

الأطر الاجتماعية لجنسانية عربية جديدة

على حين يستمر المجتمع العربي، بدرجة كبيرة، في الاستناد على تفسير ذكوري (قهري/هرمي) للشريعة الإسلامية (Dialmy 2000a, 2002b) إلا أننا رصدنا تغييرا ذا دلالة على مستوى السلوكيات الجنسية في اتجاه مزيد من الانفتاح، وفي بعض الأحيان في تعارض مع القيم الدينية. وقد كان وراء هذه التغيرات في السلوكيات الجنسية في العالم العربي عدة عوامل دفعت في اتجاهها، مثل ارتفاع مستويات التعليم وطول فترات الدراسة للفتيات (ومن ثم الانخفاض في معدلات الزواج المبكر)، وانخراط النساء في القوى العاملة مدفوعة الأجر، وزيادة معدلات استخدام وسائل منع الحمل خارج حدود برامج تنظيم الأسرة (أي خارج إطار الزواج)، وانتشار أيديولوجية الاستهلاكية الجنسية (من خلال الإعلام) وأزمة السكن والبطالة (ومن ثم انخفاض معدلات الزواج). أدت هذه العوامل مجتمعة إلى ظهور أشكال "جديدة" من الزواج (زيجات عرفية، زيجات المسيار)، وارتفاع معدلات الدعارة وظهور جنس نسوي غير تجاري سابق على الزواج (Dialmy 2003b, 77).

أشكال الزواج الجديدة

يلاحظ في كافة أنحاء العالم العربي ارتفاع متوسط سن الزواج الأول. في حالة النساء المغربيات، على سبيل المثال، ارتفع هذا المتوسط من ١٧,٣ عاما في عام ١٩٦٠ إلى ٢٦,٤ عاما في عام ١٩٩٧. وتشمل هذه الظاهرة ارتفاعا في نسبة النساء العازبات كما يتضح في الجدول التالي:

الجدول ١: نسبة النساء العازبات في المرحلة العمرية من ٢٠ - ٢٤ (من كل ألف امرأة)

السنة	تونس	الجزائر	المغرب
١٩٦٦	٢٧٠	١١٢	١٦١
١٩٧٥	٣٦٠	٣١٠	٣٢٠
١٩٨٤	٥٩٠	٥٣٤	٣٩١

وبضغط من المتغيرات الديمغرافية ظهرت أشكال جديدة من الزواج، سوف نتناول بالنقاش اثنين منها، هما زواج المسيار والزواج العرفي.

زواج المسيار

يمارس السعوديون في مملكتهم ما يطلق عليه اسم زواج المسيار (Kamal 1997, 65-73). والسبب الرئيسي وراء ظهور هذا النوع من الزواج هو ارتفاع تكلفة الزواج. ويقول كمال أن الوظيفة الأساسية لزواج الزيارة هو إنهاء حالة الحرمان التي يضطر الشباب السعودي إليها، ذلك أن طول فترة الدراسة وزيادة الاستثمار في التحضير للمستقبل المهني يؤجلان الزواج ويقويان من إغراء العلاقات بدون زواج. ولتجنب هذا الجانب السلبي أصبح زواج المسيار بديلا مشروعا. في زواج الزيارة يزور الزوج زوجته. وكثيرا ما يصبح هذا النوع من الزواج شكلا مخففا من أشكال تعدد الزوجات، حيث مكن للرجل أن يزور زوجة جديدة دون معرفة الزوجة التي تعيش معه (المصدر السابق، ص٦٨-٧٠).

الزواج العرفي

الزواج العرفي يعني اتفاقا على الزواج دون توثيق وفي بعض الأحيان دون إشهار أو حتى الاشتراك في السكن. ويمكن القول إن الزواج العرفي هو المرادف نوعا ما للزواج المؤقت في المذهب الشيعي، إلا أن الاتفاق عادة ما يكون دائما.

من الممكن أن نلاحظ ثلاث حالات يمارس فيها الزواج العرفي. الحالة الأولى هي أن يشعر الشباب العربي بالحاجة الجنسية وفي نفس الوقت يواجه استحالة الزواج لأسباب اقتصادية ودينية. ذلك أن الزيجات العرفية عادة ما تتم بين الشباب في سرية تجنبا لغضب الأهل.

الحالة الثانية هي اللجوء إلى الزواج العرفي - وهو شرعي بحسب قانون الشريعة وإن كان ليس كذلك بحسب قانون الدولة - للتعبير عن عدم الاعتراف السياسي بشرعية الدولة. والجماعة الإسلامية المعروفة باسم التكفير والهجرة مشهورة بهذا النوع من الممارسات. وقد يتزوج قيادات من تلك الجماعات بأكثر من امرأة. أما زوجة المجاهد العادي فتتحول إلى أداة تنظيمية حيث أنها واحدة من بنات التنظيم، وفي كثير من الأحوال ابنة مسئول المجند حديثا، فتضمن ولاء المجند للقيادة وتفرض عليه الالتزام بشروط التجنيد" (Kamal 1997, 54)

الحالة الثالثة هي استخدام الزواج العرفي من أجل إضفاء شرعية دينية على العلاقات الجنسية مع سائحي الجنس من شبه الجزيرة العربية الغنية بالنفط. وتشير السياحة الجنسية، التي برزت في بداية الثمانينات نتيجة ارتفاع موارد النفط العربي، تشير إلى حصاد الثمرة الجنسية في العالم العربي، سواء بطرق شرعية أو غير شرعية. مثلما هو الحال مع الدعارة تستغل السياحة الجنسية فقر القرويين وساكني العشوائيات، لكنها على العكس من الدعارة تتمتع بالشرعية الدينية. وبقدر ما يتم الاتفاق الشفهي على فترة محددة للزواج، سواء كان خمسة أيام أو أسبوع (مقابل مهر العروس) يصبح الزواج العرفي أقرب ما يكون إلى الزواج المؤقت.

ارتفاع معدلات الدعارة

ترتبط ممارسات الدعارة الحالية بارتفاع معدلات الفقر في الدول العربية الفقيرة في النفط. مع ذلك، من الصعب أن نقتصر الأسباب في العنصر الاقتصادي وحده لأن الدافع إلى الاستهلاك أصبح بدوره قوة تدفع الكثيرين من العرب إلى تسليع الجسد والجنس معا . وحيث أن الدعارة لم تعد مقتصرة على الفئات المحرومة اقتصاديا فقد امتدت أيضا إلى أفراد من الطبقة الوسطى الذين يسعون إلى مستوى من الحياة أعلى من إمكانياتهم المادية الفعلية.

قد تكون الدعارة مهنة دائمة أو مؤقتة، وتشمل كلا من الشابات والشباب والأطفال من الجنسين والنساء المتزوجات والمطلقات، وطلاب وطالبات المدارس والجامعات والعمال والعاملات من ذوي الياقات الزرقاء والبيضاء، حتى أن البعض أصبح يتحدث عن اقتصاد الدعارة. كذلك أصبح العمل في مجال الجنس وسيلة لبعض المثليين لإشباع رغباتهم الجنسية تحت دعوى كسب العيش. ومن خلال العمل في مجال الجنس يتمكن المثلي بشكل أفضل من مواجهة الملاحقة الاجتماعية التي يتعرض لها في المجتمع العربي. (Amnesty International 1997, 7). وتدرك السلطات ذاتها الدور الاقتصادي للدعارة وكذلك حتمية الأزمة الاجتماعية التي سوف تترتب على منعها. ولهذا السبب نجد تقبلا عمليا، حتى وإن لم يكن شرعيا، لممارسات الدعارة. وفي أغلب الأوقات يتخفى هذا التقبل وراء ادعاء بعدم العلم، رغم أن السلطة تقوم بين الحين والآخر بحملات ضد هذه الممارسات للضغط على بعض الأفراد الناشطين في مجال الجنس أو لتذكير الجميع بأن السلطة قادرة على التدخل أو لتستعرض كونها تدافع عن القيم الإسلامية ومناهضة الفسق.

جنسانية ما قبل الزواج

بغض النظر عن وجود أشكال "جديدة" من الزواج، ارتفعت أيضا معدلات الممارسات الجنسية بدون زواج، وفي أحيان كثيرة يحدث ذلك في سن مبكرة. (Dialmy 2000a, 80, 114-124). وقد أظهرت أول دراسة إقليمية بعنوان "المرأة والجنس في المغرب" (Dialmy 1985: 134-135) أنه بحلول نهاية السبعينات التزم ٩% فقط من الشباب المغربي بالتحريم الإسلامي للنشاط الجنسي قبل الزواج، على حين مارس ٦٨% منهم الجنس كهدف في حد ذاته، مقارنة بـ ٤٥% من الشابات. وخلال الثمانينات أكدت ٦٥% من الشابات أنهن مارسن الجنس مرة واحدة على الأقل قبل الزواج (Noamane Guessous 1987, 44).

بالطبع لا تعني ممارسة الجنس بالضرورة الإيلاج الجنسي الكامل، حيث تؤدي الرغبة في الحفاظ على غشاء البكارة سليما إلى ممارسات جنسية بديلة، شرجية أو فمية أو لا تشمل الإيلاج (Dialmy 2000a, 85-90). وفي حال فض غشاء البكارة تلجأ النساء إلى استعادته صناعيا بواسطة إجراء جراحي بسيط، تتراوح تكلفته في مدينتي الرباط والدار البيضاء ما بين ٦٠ و ٥٠٠ دولار أمريكي (Dialmy 2000b, 43).

في دراسة تونسية (Nasraoui 1986) ذكر ٨٠% من شباب العمال غير المتزوجين أنه انخرط في نشاط جنسي مقارنة ب ٢% من العاملات. وتظهر هذه النتائج بوضوح مدى ازدواجية المعايير

السائدة للأخلاق الأبوية. كذلك وجدت الدراسة أن ٧٢% في المائة من العلاقات الجنسية للعمال كانت مع عاملات جنس.

في جامعة تونس سجلت أنجل فوستر (Angel Foster 2001) ظهور أنماط من النشاط الجنسي بين طالبات الجامعة، وفي دراسة لطلاب الثانوي في بيروت وجد أن ٣٠% من الشباب كانت لهم علاقة جنسية واحدة على الأقل مقارنة بنسبة ٢% من الطالبات. وفي الجامعة الأمريكية ببيروت، كان ٢٤% من الطلاب لديهم تجربة في العلاقات الجنسية (Major 2001).

وفي كل الدول العربية باستثناء تونس، حيث الدعارة منظمة، يوجد تحريم ديني للدعارة و/أو تجريم قانوني للعلاقات الجنسية قبل الزواج وخارجه. وقد بدأت بعض النسويات (féministes) العربيات في انتقاد التشدد التشريعي في تجريم بعض الممارسات الجنسية التي لم يعد المجتمع يعتبرها رذيلة. ولكن هذا الموقف الايجابي تجاه بعض مظاهر الجنسانية دون زواج لازال أبعد ما يكون عن القبول من طرف القوى السياسية والاجتماعية في تلك المجتمعات العربية التي تسمح بقسط من الانفتاح الجنسي النسبي، ويظل نقد النسويات للقانون الجنائي فيما يتعلق بالجنس فرديا ولا يتجاوز كونه انتقادا أوليا. ويعيش بعض نشطاء حقوق الإنسان بدورهم تناقضا بين موقف شخصي متحرر تجاه الجنس وبين موقف جماعي محافظ (Dialmy 2000b, 81, 84).

في مواجهة انتشار ممارسة الجنس دون زواج والمناداة بالتحرر الجنسي يبرز الزواج العرفي وزواج المسيار كظواهر تعكس رد الفعل الدفاعي والمحافظ. ويتعارض رد الفعل هذا مع الموقف الحداثي والعلماني من الجنس. ويظل همه الأكبر هو الاستمرار في تنظيم الجنسانية والتحكم فيها طبقا للقوانين الإسلامية الأساسية والمستقرة.

المشكلات الاجتماعية والجنسية

يناقش هذا القسم ثلاث موضوعات جوهرية ودالة، سواء اجتماعيا أو جنسيا في نفس الوقت. وهي موضوعات جرائم الشرف وتناول الفياجرا وانتشار فيروس نقص المناعة البشري المكتسب/الايدز في المجتمعات العربية.

جرائم الشرف

بالتوازي مع التطبيع النسبي مع الجنس السابق على الزواج في بعض الدوائر الاجتماعية العربية نجد أن جرائم الشرف لازالت تميز أغلب المجتمعات العربية. بل أنه في بعض الأحيان تتواجد

الظاهرتان جنبا إلى جنب بغض النظر عن طبيعتهما المتناقضتين. تنتشر جرائم الشرف في الأردن وفلسطين ولبنان ومصر والعراق والمغرب، وفي هذا السياق أصبح من المنطقي أن تشجع المادة ٣٤٠ من القانون الجنائي الأردني على ارتكاب هذه الجريمة من خلال تبرئة الشخص (ودائما ما يكون من الذكور) الذي يرتكب جريمة الشرف أو تخفف من عقوبته. هنا تصبح المرأة وحدها المسئولة عن الأخلاق وعن أي خرق للتقاليد الجنسية. ونجد مثل هذا القانون بشكل أو بآخر في جميع القوانين الجنائية العربية بلا استثناء (Abu Odeh 2002, 366). كما يتضح هذا التسامح تجاه جرائم الشرف في حالة الأمهات الشابات غير المتزوجات اللاتي يقتلن أطفالهن الطبيعيين بهدف إنقاذ شرف الأسرة. يتأكد هنا أن المرأة هي من يحمل عبء شرف الأسرة، ذلك أن جسدها هو ما تلوث بغض النظر عن الظروف، وبغض النظر عما إذا كانت مجبرة أو راضية عن الفعل الجنسي.

تختلف هذه القوانين فقط فيما يتعلق بالشخص المستفيد من العذر المخفف. فعلى حين يستفيد في التشريع الأردني والليبي كل من الأب والأخ والزوج، يخص التشريع المصري والجزائري الزوج وحده. وتستنتج لما أبو عوده من ذلك الفرق أن اقتصار قائمة المستفيدين على شخص الزوج وحده يعني ضمنيا الانتقال من مفهوم الشرف إلى مفهوم الشغف، وهو انتقال في اتجاه تحديث الجريمة، بمعنى تفريدها، أي تحريرها من المنطق الجمعي. فالزوج يستفيد من العذر المخفف عند اكتشاف زوجته في حالة الخيانة الزوجية نتيجة الغيرة والغضب.

تبدو هذه الجرائم أكثر انتشارا بين الطبقات الأدنى (Droeber 2003: 45) ويمثل هذا الارتباط الاجتماعي أساسا لفرضية اقتصادية تقول بأن لجرائم الشرف وظيفة اقتصادية حيث تمثل المرأة الشابة عبئا اقتصاديا على الأسرة ومن ثم يتم التخلص منها تحت دعوى الحفاظ على الشرف.

في بعض الحالات تحتجز السلطات هذه المرأة الشابة "المدانة" لحمايتها من غضب الأقارب (Husseini 2001-2002, 40-41). ويستمر هذا الاحتجاز "الحمائي" عادة لعقود لأن الرغبة في محو العار لا تهدأ إلا بعد قتل المرأة الشابة حين يطلق سراحها من السجن. في بعض الحالات تدفع الأسرة مبلغا من المال للدولة لتطلق سراح المرأة بحيث تتمكن الأسرة من قتلها. ويتناقض ذلك مع فرضية العبء الاقتصادي حيث أن المرأة في هذه الحالة لا تشكل عبئا اقتصاديا على أسرتها، بل تتعلق المسألة بالشرف، أي بجوهر الذكورة.

عادة ما يتجاهل نظام العدالة في فلسطين هذا النوع من الجرائم فيتم تسجيلها كحالات انتحار أو وفاة طبيعية (Shabhloub-Kevorkian 2001). بحسب تقدير أحد المصادر القضائية بلغت نسبة جرائم الشرف حوالي ٧٠% من كل الجرائم المرتكبة في غزة والضفة الغربية (Ruggi 1998, 12-13)

وتشير المسوح إلى حالة من التسامح القضائي تجاه مقترفي هذه الجرائم. من بين ٥٣ قتل في الفترة من مارس ١٩٩٨ إلى أبريل ٢٠٠٠ أصدرت المحكمة ٢٧ حكما بالسجن لأقل من خمس سنوات (ثلاث سنوات في المتوسط).

في العراق اهتز الإيمان بالعلمانية حين صدر قانون في أبريل ١٩٩٠ يسمح لأي رجل بقتل أي امرأة في أسرته إذا ثبت ممارستها للجنس، وترى سونيا دايان هيرزبورن (Sonia Dayan-Herzburn 1991, 52) أن هذا القانون ما هو إلا تكييف للميل الإسلامي. في لبنان ثبت أن الإصلاح القانوني وحده ليس كافيا لوضع حد لهذه الظاهرة. في عام ١٩٩٩ حذفت المادة ٥٦٢ من القانون الجنائي التي كانت تحول دون تجريم القتل على خلفية الشرف. ورغم هذا الحذف لازالت المعاملة الجنائية لتلك الجرائم تتميز بقدر من اللين والتفهم. (Serhan 2001, 25)

من المؤسف أن تصبح هذه القضية مسيسة تماما. والمنظمات النسوية التي تحاول مساعدة ضحايا لاغتصاب أو النساء الحوامل تتلقى التهديدات والاتهامات المستمرة بأنها تثور على التقليد وتفسد المجتمع (مثلما حدث مع جمعية التضامن النسوي في المغرب). في العادة لا تستجيب السلطة للمطالب السياسية النسوية، حتى وان كانت الهيئات الاجتماعية الحكومية تتولى تجهيز المنازل الآمنة (للنساء المعنفات) وحتى وإن كانت الشرطة تعترف بهذه المنظمات النسوية ومشروعية وقانونية خدماتها. لقد انتقل الصراع حاليا إلى المجال القانوني في محاولة لتحقق المساواة بين الجنسين ولرفع وعي المجتمع من خلال فتح جدال حول جرائم الشرف في وسائل الإعلام.

اضطرابات الانتصاب والفياجرا

تشير بعض الأبحاث إلى أن مليونين ونصف مصري يعانون من العجز الجنسي (Abdullah 1998, 3)، إلا أن جريدة العربي تذهب إلى أبعد من ذلك وتصر على أن ما بين ٢٥-٣٠% من الرجال المتزوجين في مصر، أي حوالي ١٢ مليون رجل، يعانون من العجز الجنسي (Al Qassas 1998, 13)

في المغرب، وبحسب شركة فايزر المنتجة لعقار الفياجرا، يشكو مليون رجل من اضطرابات الانتصاب، كما وجدت دراسة وبائية غير منشورة أجراها مكتب الإحصاء في الدار البيضاء أن ٥٣,٦% من الرجال يعانون من اضطرابات الانتصاب، وتوصي هذه الدراسة بأن تعتبر اضطرابات الانتصاب قضية صحة عامة في ضوء تأثيرها السلبي على تماسك الأسرة (Qadri et al., 1999, 27).

ارتفع معدل استخدام الفياجرا في مصر إلى درجة أن أصبحت النساء الآن يعتبرنها خطرا على استقرار الحياة الزوجية. وفي حين يتمثل الهم الرئيس للرجل هو إظهار فحولته وحمايتها بأي ثمن،

إلا أن الهدف الأساسي للمرأة هو الحفاظ على مكانتها الاجتماعية كزوجة، وهي المكانة التي تشعر المرأة أن الفياجرا تهددها. بل أن الكثير من النساء اعترفن بالخوف من الفياجرا لأنها تقوي من ثقة الرجل بنفسه من خلال تعزيز فحولته، الأمر الذي يعرض المرأة إلى الخطر المضاعف للطلاق أو الزوجة الثانية. لذلك تميل النساء إلى تفضيل العجز الجنسي عن فحولة الفياجرا، فالعجز الجنسي يسمح لها أن تصبح المسيطرة على الزواج وحماية حياتها الزوجية.

في المغرب يلجأ أصحاب هذه الشكوى إلى أطباء القطاع الخاص حصريا، ليس لأن المغرب لا يملك مستشفى متخصص في أمراض الرجال فحسب (مثلما هو في مصر في مستشفى آدم الدولي)، ولكن أيضا لأن القطاع الخاص يوفر درجة من الخصوصية المطلوبة للغاية في حالات اضطرابات الانتصاب، حيث أن الاستشارات النفسية لتشخيص وعلاج اضطرابات الانتصاب لازالت تمثل تهديدا اجتماعيا لمن يعاني منها (Harakat 2001) حيث يواجه المشتكي اتهاما ضمنيا بعدم الرجولة، أي بالإهانة والعار. وحتى في الحالات التي يسعى فيها المريض إلى الاستشارات الطبية، فإنه لا يتحدث تلقائيا وطبيعيا عن مشكلة الانتصاب وإنما ينتظر أن يكتشف الطبيب ذلك بنفسه (راجع/ي مع: Dialmy 2000b, 50).[٢]

تشير الدراسات القليلة ذات الصلة إلى أن استخدام الفياجرا لا يقتصر على المرضى، وإنما يتعاطاها أيضا الرجال الأصحاء الذين لا يشكون نهائيا من اضطرابات الانتصاب. وتشير هذه الظاهرة إلى تخوف الرجل العربي دائما من عدم القدرة على الانتصاب ورغبته في ضمان استمرار فحولته، ذلك العنصر الأساسي في التعريف العربي للرجولة. توفر الفياجرا شعورا بالأمان وتخدم الانشغال العربي التقليدي بالمنشطات الجنسية وهو ذلك الانشغال الذي يترجم نفسه في السيطرة والهيمنة الجنسية خوفا من جبروت المرأة. ويعود هذا الأمر إلى الصورة الدعائية للفياجرا. ناقشت جريدة الأسبوع (Abdullah 1998) ما وصفته "بمجذوبي الفياجرا" - الرجال الذين سيطرت عليهم صور الدعاية المشوهة والمبالغ فيها للعقار، والتي تدعي أن الفياجرا تزيد الطاقة الجنسية وتطيل من فترة الجماعة وتمكن من تكراره وتحول الشيخ إلى شاب، وتتطابق هذه الصورة مع الاحتياجات الذهنية الخاصة في التكوين الوجداني للرجل العربي فتخلق منه مجذوبا للفياجرا.

---

[٢] تجدر الإشارة هنا إلى بدايات تراجع عن الربط الآلي بين الرجولة والفحولة، الذي يتضح في دراسة الديالمي (Dialmy 2000c) فيما يتعلق بالهوية الرجولية والصحة الإنجابية. وقد يشير هذا إلى أن الرجل العربي أصبح يدرك مخاطر هذا الربط الأعمى بين الرجولة والفحولة على توازنه العقلي وعلى علاقته بالنساء.

يحتاج الرجل العربي المهزوم اقتصاديا وغير القادر على تبرير تحكمه الأبوي وتميزه في الحقوق بما ينفقه على زوجته، يحتاج إلى شيء ما يسمح له بالتعويض عن انعدام قدرته الاقتصادية. ومن ثم يصبح النشاط الجنسي المكثف وسيلة للتعويض إضافة إلى كونه طريقة لإحكام السيطرة.

فيروس نقص المناعة البشري/الايدز

مقارنة بدول جنوب الصحراء الأفريقية وأوروبا وأمريكا الشمالية يشهد العالم العربي انتشارا محدودا لفيروس نقص المناعة البشري/الايدز (SidAlerte 1995, 2). وبغض النظر عن انخفاض معدل الإصابة والسرية الشديدة المحيطة بالمصابين به، الأمران اللذان يجعلان من فيروس نقص المناعة البشري/الايدز ظاهرة غير مرئية وغائبة عن الحياة اليومية العربية، اقتنع بعض المهنيين إلى وضع برامج تثقيفية وقائية لضمان سلوك جنسي واعي. في لبنان وضعت برامج التثقيف الجنسي لتهدئة المخاوف عن طريق تقديم المعلومات حول الايدز ولنشر رسالة تثقيفية تشجع على كل من الامتناع عن ممارسة الجنس إضافة إلى المسئولية عند اتخاذ القرار بشأن الجنس السابق على الزواج. وقد ووجهت هذه البرامج بمقاومة من قبل السلطات الدينية ومن ثم ألغيت منذ ذلك الحين (Beydoun 2001, 15).

لكن أعرج (Aaraj 2001: 30) يوضح كيف أن حملات التوعية الوقائية خارج إطار المؤسسات التعليمية لم تحقق نتائج مطمئنة: ٢% فقط من الشباب في المرحلة العمرية ١٥-٢٤ عاما عدلوا سلوكهم الجنسي تفاديا لمخاطر الإيدز، و٢٣% فقط قرروا استخدام الواقي الذكري. في فلسطين (الضفة الغربية) كان رأي ٦٦% من الشباب أن الامتناع هو أفضل وقاية ولم يذكر الواقي الذكري إلا ١% منهم فقط (Shaheen 2001, 31).

هذا الارتباط في الذهن بين الواقي الذكري وممارسة الجنس بدون زواج، وهو أمر موصوم تماما في اللاوعي الإسلامي/العربي، هو ارتباط يورث الواقي الذكري كافة الصور السلبية المرتبطة بتلك الجنسانية. كذلك نجد استخدام الواقي الذكري يلقى معارضة ثلاثية بحسب الديالمي (Dialmy 2002a, 2003a)، حيث أصبح محل رفض شعبي وإدانة دينية واستخدام انتهازي طبي. يرفض الرجل الناشط جنسيا الواقي الذكري لأنه يعيق الإثارة والانتصاب، أي يهدد أساس الفحولة (Dialmy and Manhart 1997)، ومن بين صفاته السلبية ارتفاع ثمنه والإحراج المصاحب لشرائه، إضافة إلى كونه يزرع الشك بين طرفي العلاقة الجنسية.

فيما يتعلق بالمشرعين لا يوجد مجال للإبداع القانوني الذي يسمح بالاستخدام الوقائي للواقي الذكري في العلاقات غير الزوجية، ذلك أن مثل هذه العلاقات ممنوعة أصلا (فصل الإسلام والوقاية Dialmy 2000a). هنا يجب أن نشير إلى أن المشرعين الإسلاميين يضعون قواعد جديدة في هذا الأمر حين يتواجدون في بلاد لا يمثل الإسلام فيها دين الدولة، خاصة في البلاد الأوروبية. على سبيل المثال نجحت جمعية الايدز والحركة في إقناع أئمة المساجد السويسرية بتقديم الواقي الذكري مجانا للزوار والمتعبدين (Van Daifhuizen 1995, 33)، كما يقوم إمام مسجد باريس دليل بوبكر (Dalil Boubaker 1993) بنصح الشباب المسلم باستخدام الواقي الذكري في حالة عدم القدرة على الامتناع عن الجنس قبل الزواج.

ويعود كل ما سبق إلى غياب سياسة عامة متكاملة بشأن الجنسانية تعترف، ولو ضمنيا، بالحق في الجنس كأحد الحقوق الأساسية من حقوق الإنسان (Dialmy 2003a). وقد تؤسس مثل هذه السياسة لمنظومة أخلاقية مدنية تقطع كل الروابط ما بين الجنس والزواج وبين الجنس والغيرية الجنسية.

الخلاصة

من الواضح أن حدود المقال واتساع موضوع الجنسانية وكذلك الاتساع الشديد للمساحة الجغرافية كلها اجتمعت لتحد من عمق هذا التحليل ولتحول دون الدخول في تفاصيل أكثر دقة. كذلك فإن التحليل يعطله ندرة البيانات والمسوح الإقليمية وعدم كفاية توزيعها داخل البلدان العربية.

حتى وقت ظهور فيروس نقص المناعة البشري/الإيدز في العالم العربي كانت برامج تنظيم الأسرة هي السبيل الأساسي وغير المباشر للاقتراب من موضوع الجنسانية العربية، أي الحجاب الفكري الذي يخفي وراءه الموضوع الفكري الحقيقي والذي نقصد به موضوع الجنسانية تحديدا. بعد انتشار فيروس نقص المناعة البشري/الإيدز اضطرت بعض الحكومات العربية إلى إجراء دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية حول الجنسانية بهدف التعرف على العوامل الثقافية والاجتماعية المحيطة بالممارسات الجنسية. وكان الهدف هو استخدام هذه العوامل في وضع برامج إعلامية وتثقيفية ملائمة تشجع الناس على تجنب الممارسات التي قد تعرضهم لمخاطر الفيروس.

وجدت هذه الدراسات أن الجنسانية العربية ما زالت تستند إلى الهيمنة والهرمية بين الرجال والنساء، وبين الكبار والشباب وبين ما هو طبيعي وما هو غير نمطي، وبين الزبائن والعاملين في مجال

الجنس. وأصبح من الواضح أن الطبيعة المسيطرة والمهيمنة للعلاقات الجنسية في أغلب الأحوال تجعل من السلوك الجنسي سلوكا جبريا، أي سلوك ينبثق من الضرورة أو الخوف أو الإجبار أو الانتهازية.

وبغض النظر عن الحاجة لدراسات عن الجنسانية ما زال الباحث الميداني يعاني من عدم الاعتراف به أو عدم تقدير مهمته وذلك بصرف النظر عن الجهد الشديد والمشكلات التي يتعرض لها في جمع وتفسير المعلومات. كذلك يشعر الباحث بالعزلة وكثيرا ما يتعرض للرفض والتهديد والملاحقة، ذلك أنه حين يكشف عن الواقع الجنسي فإنه بذلك يؤرق كافة قطاعات النشطاء الاجتماعيين سواء كانوا تكنوقراط أو سياسيين أو نسويات. كذلك تظل الجنسانية في ذاتها ولذاتها شبه ممنوعة في مناهج التعليم، فهي من المحرمات الفكرية بالنسبة لمختلف الشعوب العربية وهي من المحرمات السياسية للأنظمة العربية بل وللحركات النسوية العربية ذاتها.

ما زالت الأنظمة الحاكمة تنزعج من دراسات الجنسانية إلى حد كبير، ذلك أن مثل هذه الدراسات تتضمن توثيقا للسلوكيات والممارسات الجنسية غير الشرعية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية، الأمر الذي يدفع الحركات الأصولية إلى إدانة الأنظمة السياسية بسبب عدم حرصها على احترام الأخلاق الجنسية الإسلامية وعدم تطبيق تعاليم الشريعة في هذا الشأن. ويهدف تجنب الأنظمة العربية الحاكمة لدراسة الجنسانية إلى حرمان المنافسين السياسيين، خاصة الأصوليين، من الدليل العلمي الذي يكشف حقيقة عدم انسجام الجنسانية العربية مع ما يجب أن تكون عليه من وجهة نظر الشريعة الإسلامية. بمعنى آخر يمكن لواقع الجنسانية العربية أن يؤدي إلى اتهام الأنظمة الحاكمة بأنها فشلت في توفير فرص عمل للشباب ومن ثم أصبح الزواج أمرا مستحيلا (Dialmy 1998, 17)، وأنها تجاهلت العمل في مجال الجنس أو حتى قامت بتنظيمه – وهي باختصار اتهامات تفيد بأن تلك الأنظمة متورطة في الإفساد الأخلاقي. وحيث أن الأنظمة السياسية العربية ذاتها تربط مشروعيتها بالطابع الإسلامي لنظمها الجنسية، وبالإسلام عموما، فإنها تفضل عدم إنتاج دراسات اجتماعية عن الجنسانية قد تعرضها دون شك لكثير من انتقادات الأصوليين.

أصبحت الحركة النسوية العربية هي القناة الأساسية لمسار قيم المساواة في الجندر في العالم العربي. ولكن حين يتعلق الأمر بالممارسات الجنسية السابقة على الزواج أو بالمثلية نجد ميلا كاملا تقريبا نحو الصمت. فما زالت الحقوق الجنسية تمثل أحد المحرمات في الحركات النسوية العربية التي تخفي ترددها السياسي والفكري في هذا المجال وراء منطق الأولويات - أولوية التعليم والتشغيل والصحة للمرأة، الأمر الذي يسمح لهذه الحركات بأن تعلق أو تؤجل المطالب الجنسية الخالصة التي

تخص المرأة كامرأة والمرأة كإنسان. ولا توجد حركة نسوية عربية واحدة تطالب بوضوح وبدون لبس بحق المرأة الشابة في المتعة الجنسية. كما أن جنسانية المرأة العربية المتزوجة ذاتها تظل إلى حد كبير محل صمت وخجل داخل الحركة، وما زالت النسوية العربية تقدم المرأة في صورة كائن اجتماعي بدون حياة جنسية وبدون احتياجات جنسية.

إن الهدف الاستراتيجي للحركة النسوية، أي المشاركة في السلطة السياسية، يفسر بقدر كبير تجنب الحراك للجنسانية كمطلب وموضوع للبحث. ذلك أن السعي إلى السلطة السياسية يفرض على الحركة قبول القواعد الأبوية للعبة الجنسانية، وهي القواعد التي تحول الجنسانية إلى أدوات للتحكم في الجسد الأنثوي.

النتيجة التي تترتب على عدم الوضوح هذا هي ضرورة تأسيس ديمقراطية جنسية عربية تنقل الجنسانية من كونها موضوعا دينيا إلى أن تصبح موضوعا مدنيا على المستوى الفردي. هذا هو بالضبط الاتجاه الذي يجب أن تتخذه الحركة النسوية العربية، اتجاه يوضح للساسة العرب والمشرعين الإسلاميين أن علمنة الجنسانية لا تعني بالضرورة رفض القيم الدينية، بل ستتحول كل القيم، لكل فرد، إلى اختيار محتمل ضمن العديد من الاحتمالات. في نفس الوقت سوف يسمح هذا التوجه للباحثات والباحثين العرب بإعادة إدماج الجنسانية في الخطاب العربي وتحريره من مختلف أشكال البيروقراطية الأبوية.

المصادر العربية

آلين توزان: "عذاب الرغبة"، **مواقف**، بيروت، عدد ٦٤.

أكرم القصاص: "شلالات الفياغرا"، **العربي**، ٢٥ مايو ١٩٩٨.

سونيا دايان هرزبورن: "النساء: رهان سياسي"، في **مواقف**، دار الساقي، لندن، ص ٥٢.

صلاح الدين المنجد: **الحياة الجنسية عند العرب**، بيروت، مطابع دار الكتاب.

عبد الصمد الديالمي: **المرأة والجنس في المغرب**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥.

عبد الصمد الديالمي: **نحو ديموقراطية جنسية إسلامية**، فاس، دار أنفو-برينت للنشر، ٢٠٠٠.

عبد الصمد الديالمي: "في الاتصال بين الشريعة الإسلامية والشريعة الدولية في عدم التمييز بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات"، الدار البيضاء، مجلة **مقدمات**. ٢٠٠٠.

عبد الله كمال، **الدعارة الحلال**، بيروت: المكتبة الثقافية. ١٩٩٧.

محمد عبد الله: "مجانين الفياغرا"، **الأسبوع**، ٢٥ مايو ١٩٩٨.

محي الدين بن عربي: **فصوص الحكم**. بيروت: دار الفكر.

نوال السعداوي: **المرأة والصراع النفسي**. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ١٩٧٧.

المصادر الأجنبية

Aaraj, Elie. 2001. "Lebanese Youth, Knowledge and AIDS-Related Risky Behavior." *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel M. Foster, Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

Abu Odeh, Lama. 2002. "Crimes of Honor and the Construction of Gender in Arab Societies." *Women and Sexuality in Muslim Societies*, ed. Pinar Ilkkaracan. Istanbul: WWHR/New Ways, 363-380.

Ait Sabbah, Fatma. 1982. *La femme dans l'inconscient musulman* . Paris: Le Sycomore.

Amnesty International. 1997. *Breaking the Silence: Human Rights Violation Based on Sexual Orientation*. London: Amnesty International.

Ben Salama, Fethi. 1985. "L'énigme du concept de sex dans la langue arabe," *Peuples Méditerranéens*, no. 3:155-162.

Bencheikh, Jamal Eddine.1988. *Les mille et une nuits on la parole prisonnière*. Paris: Gallimard.

Beydoun, Azzah Shararah. 2001. "School Curriculum for Sexual Education in Lebanon." *Sexuality in the Middle East* (conference Report), ed. Angel M. Foster. Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

Boubakeur, Dalil. 1993. "L'Islam, la sexualité et la prévention du Sida". *Le Journal du Dimanche*, 9 May.

Bouhdiba, Abdelwahab. 1975. *La sexualité en Islam*. Paris: PUF.

Chelli, Mounira. 1986. "Est-it vrai que la femme se libérera en libérant sa sexualité?" *Psychologie différentielle des sexes*, ed. CERES. Tunis: Université de Tunis, 77-104.

DHS (Demographic and Health Survey). 1995. *Egypt Demographic and Health Survey*. Cairo: National Population Council.

Dialmy, Abdessamad. 1998. "Moroccan Youth, Sex and Islam." *Middle East Report*, no. 206: 16-17

____. 2000a. *Jeunesse, sida et Islam au Maroc.* Casablanca: Eddif.

____. 2000b. "Sexualité et politique au Maroc: Rapport final." Rabbat. FNUAP (unpublished manuscript).

____. 2000c. « Identité masculine et santé reproductive au Maroc: Rapport final ». Beirut. LCPS/MERC/Ministry of Health

____. 2002a. "Sexuality and Sexual Health in Morocco." Paper presented at Symposium: "Technical Consultation on Sexual Health." World Health Organization.

____. 2003a. "L'usage du préservatif au Maroc." *L'approche culturelle de la prévention et du traitement du VIH/SIDA* (Colloque Régional UNESCO/ONUSIDA Fes 2001), Etudes et Rapports, Série Spéciale, No. 13, Division des Politiques Culturelles, UNESCO 2003, 50-59. www.unesdoc.unesco.org/images/0013/001303/130320f.pdf (accessed 19 May 2003)

____. 2003b. "Premarital Female Sexuality in Morocco" *Al Raida*, no. 99:75-83.

Dialmy, Abdessamad, and Lisa Manhart. 1997. *Les maladies sexuellement transmissibles au Maroc.* Temara: Ministere de la Sante/Université de Washington/USAID.

Droeber, Julia. 2003. "Harrassment, Honour, Gossip and the Reputation of Young Women in Jordan" *Al-Raida*, 20, no. 99: 44-48.

Dune, Bruce. 1998. "Power and Sexuality in the Middle East." *Middle East Report*, no. 206: 8-11.

Foster, Angel M. 2001. "Sexual Knowledge among Tunisian University Students." *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel M. Foster. Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

Harakat, Abou Bakr. 2001. "Troubles érectiles et consultation sexologique." *Esperance médicale*, no. 70: 117-119.

Husseini, Rana. 2001-2002. "Imprisonment to Protect Women against Crimes of Honor: A Dual Violation of Civil Rights." *Al-Raida* 19, no. 95-96: 40-41.

Kamran, Ali Asdar. 1996. "Notes on Rethinking Masculinities: An Egyptian Case." *Learning about Sexuality: A Practical Beginning*, ed. Sondra Zeidenstein and Kirsten Moore. New York: Population Council/International Women's Health Coalition, 89-110.

Khair Badawi, Marie-Therese. 1986. *Le désir ampute: Le vécu sexuel des femmes libanaises.* Paris: L'Harmattan.

Khattab, Hind. 1996. *Women's Perceptions of Sexuality in Rural Giza.* Giza: The Population Council.

Labib, Tahar. 1973. "Langue arabe et sexualité". *L'homme et la société*, no. 28: 11-22.

Labidi, Leila. 1989. *Cabra hacham: Sexualité et tradition.* Tunis: Dar Annwas.

Lutfi, Huda. 1991. "Manners and Customs of 14th Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shari' Order in Muslim Prescriptive Treatises." *Women in Middle Eastern History*, ed. Nikki R. Keddie and Beth Baron. New Haven, CT: Yale University Press, 99-121.

Major, Stella. 2001. "Clinician's Experiences Counseling Young Adults Seeking Information and Assistance in their Sexual Development." *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel F. Foster. Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

Meinhardus, Otto. 1967. "Mythological, Historical and Sociological Aspects of the Practice of Female Circumcision among the Egyptians." *Acta Ethnographica Academiae Scientarum Hungariae*, no. 16: 387-397.

Moussaoui, A. 2002. "*La légitimation des transgressions: Violences au féminin. Le viol entre sacrifice et sacrilège*". Paper presented at Symposium : "Islam et Islamistes." Centre Jacques Berque de Rabat.

Naamane Guessous, Soumeyya. 1987. *Au delà de tonte pudeur.* Casablanca: Eddif.

Nasraoui, Mustapha. 1986. "La vie sexuelle des jeunes ouvriers tunisiens célibataires." *Psychologie différentielle des sexes*, ed. CERES, Tunis: Université de Tunis, 105-132.

Qadri, Abdellah, Mohammed Berrada, Abbas Tahiri and Chakib Nejjari. 1999. "La prévalence de la dysfonction érectile au Maroc." Casablanca : Département des Statistiques (unpublished manuscript).

Raymond, André. 1973. *Artisans et commerçants au Caire an XVIIIe siècle.* Caire: IFAQ.

Rowson, Everett K. 1991. "The Categorization of Gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice Lists." *Body Guards: The Cultural Politics of Ambiguity*, ed. Julia Epstein and Kristina Straub. New York and London: Routledge, 64-81.

Ruggi, Suzanne. 1998. "Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in Palestine." *Middle East Report*, no. 206: 12-15.

Serhan, Randa. 2001. "Honor Crimes in Lebanon: the Significance of Change in Legal Stipulations." *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel M. Foster. Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

Shaheen, Mohammad. 2001. "Knowledge and Attitudes of Palestinian Youth toward Health-Related Issues with a Focus on AIDS/STDs." *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel M. Foster. Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

Shalhoub-Levorkian, Nadera. 2001. "Femicide: Woman-Killing in Palestinian Society." *Sexuality in the Middle East* (Conference Report), ed. Angel M. Foster. Oxford: American University of Beirut and University of Oxford.

SidAlerte. 1995. "Sida: Le Soudan est le pays le plus touche de la région arabo-musulmane." *SidAlerte*, no. 49:2.

Tauzine, Aline. 2002. "Du haitus entre loi religieuse et tradition: L'exemple de la Mauritanie." *Sexualité et Religion*. Paris: Association Française de Sciences Sociales des Religions (unpublished manuscript).

Tucker, Judith. 1993. *Gender and Islamic History*. Washington, DC: American Historical Association.

Van Duifhuizen, Rinske. 1995. "Les besoins et les possibilités de la collaboration internationale: L'expérience du projet AIDS and Mobility." Amsterdam: AIDS and Mobility (unpublished manuscript).

عطايا المهبل*

نبيل القط

نعم ... ليس لدي عضو أنثوي كي أستطيع أن أفهم ما تمر به الأنثى المغتصبة من مشاعر جسدية ونفسية. هذا هو ما واجهته مع نفسي عندما التقيت فتيات التحرير اللاتي تعرضن لاغتصاب جماعي وعلى مدى زمني ومكاني ممتد في العام ٢٠١٣، رغم محاولاتي وجلساتي الطويلة معهن وتتبعي لأماكن الانتهاك ومقابلاتي مع من شهدوا ذلك في ميدان التحرير والشوارع المحيطة به، كان دائما هناك شيء ناقص وهو أنني بلا مهبل مثلهن يمكن أن يتعرض لما تعرضن له.

كطبيب نفسي أعرف أنني إذا أردت أن أساعدا شخصا يعاني، أي أمارس معه العلاج النفسي، عليّ أن أضع نفسي مكانه، وذلك لكي أفهم مشاعره بدقة وبدون تحيز، ويتم ذلك من خلال آليات محددة وهي تفريغ النفس مما يشغلها وتخيل ما يعاني منه الشخص، إما باستدعاء خبرات مشابهة من حياتي الشخصية أو حياة آخرين أعرفهم وعايشت خبراتهم. فإذا لم أجد يمكنني أن أتخيل نفسي في مكان هذا الشخص، وهذه العملية كلها هي أولى مراحل العلاج النفسي وبدونها لن يتم، وتسمى المواجدة (empathy). في حالة البنات المغتصبات، لم أستطع أن أتخيل، ووجدت أنني أفتقد الجرأة على تخيل أنني أمتلك مهبلا يتأذى ويقتحم، وكنت أرتعب عندما أتخيل مجرد تخيل أن هناك مهبلا أسفل بطني، واستدعيت مفهوم فرويد عن عقدة الإخصاء (castration complex)، وهي أن الذكور في مراحل النمو الأولى يعتقدون أن الإناث كانت لديهن أعضاء ذكرية، وتم قطعها كعقاب للتأديب، وبالتالي يخافون من أن تقطع أعضاؤهم كما قطعت أعضاء الإناث فيصيرون بلا قضبان كالإناث. وكان هذا هو تفسير فرويد الأساسي من قلق الذكور تجاه المهبل.

كانت زوجتي نادين شمس تشفق عليّ بطريقتها الهلعة، لأن أعضائي (القضيب والخصيتين) يمكن أن تتأذى بسهولة وهي في الخارج، هكذا "في الشارع كما تقول"، على عكسها وبعكس أعضاء الإناث المختفية داخل البطن كالمبايض، والمحمية أو غير البارزة كالمهبل. وفي نفس السياق قالت لي إحدى المريضات إنها بكت شفقة على خصيتي أخيها عندما قرأت أن الخصيتين تتدليان هكذا هربا من درجة حرارة البطن، وإلا ضمرت وتحولت إلى خلايا سرطانية. أي أن البنات يستطعن التفكير في

---

* نبيل القط، "عطايا المهبل"، زائد ١٨. ١٣ يونيو ٢٠١٥:
(http://www.za2ed18.com/د-نبيل-القط-يكتب-عطايا-المهبل/)

أعضاء الذكور بعيدا عن الجنس وكموضوعات منفصلة يخشى علىها من العطب، بينما يجد الأولاد صعوبة في التفكير في المهبل بعيدا عن الجنس أو كموضوع للتندر والسب أو القلق والغموض والخوف.

عملت كطبيب في توليد النساء، لكني لم أفكر في المهبل على هذا النحو من قبل، كان يمثل لي مهمة تنتهي باستقبال رأس الجنين وإجراء شق في المهبل لتسهيل الخروج ثم رتق هذا الشق.

ولكن بعد تلك الأحداث العنيفة، بدأت في التفكير في المهبل لا كموضوع للمتعة، ولا كموضوع للعمل، وإنما كموضوع للتمثّل، ماذا لو كنت أنثى ولي عضو أنثوي؟ ما الذي كنت سأشعر به وكيف سأشعر إذا تعرضت للاغتصاب؟ ومن ثم خضت تجارب مع نفسي ومع أصدقائي ومع زملائي أثناء جلسات التدريب الخاصة بالعلاج النفسي، كما أنني ولظروف شخصية لغياب نادين في العام ٢٠١٤ اقتربت بشكل لم يسبق لي من مجموعات من النساء الرائعات، ساندني وحموني من الانهيار، ودعمني بقوة، فقربتني تلك التجارب كثيرا وساعدتني في فهم بعض المشاعر، وممارسة المواجدة مع عميلاتي المنتهكات جنسيا. لكن رؤيتي الإنسانية والمعرفية في الحقيقة اختلفت ليس فقط فيما يخص الاغتصاب والتحرش، لكن فيما يخص القضيب والمهبل والأنوثة والذكورة.

جميعنا – ذكورا وإناثا - نمتلك في البداية أعضاء أنثوية بدائية التكوين، ثم يتحول البعض ممن سيصبحون ذكورا وبسبب نقص ما في كروموزوم واي التافه والمشوه باتجاه مختلف. فيستمر تطور أعضاء الإناث في الاتجاه الذي نعرفه من وجود شفرتين خارجيتين وشفرتين داخليتين وأنبوب مرن هو محل اهتمام الذكور، منه يخرج دم الحيض وتخرج الأجنة وعن طريقه تصل الحيوانات المنوية إلى المبايض، وأعلى الأنبوب هذا أنبوب آخر أصغر يخرج منه البول لكنه لا يصلح للاستعمال الجنسي وفي الأعلى تماما يقف البظر وهو محل المتعة والإثارة عند النساء وتقطعه كثير من الشعوب لحرمان إناثها من المتعة. أما عند الذكور فإن هذا البظر يستطيل ليكون قضيبا وتنغلق الشفرتان لتضمان الخصيتين اللتين هربتا من ارتفاع درجة حرارة البطن على عكس المبايض القوية التي تفضل البقاء في الحماية الداخلية لأنسجة البطن الدافئة. وبسبب ذلك التركيب المتعدد الوظائف يتغير شكل المهبل وحجمه من امرأة لأخرى، ولأنه يحفل بوظائف كثيرة مثل التبول والحيض والجنس والولادة، فأنه يتعرض لأعطاب كثيرة، ويقوم بتنظيف نفسه بنفسه أولا بأول وإصلاح أعطابه. فمثلا بعد أن يتمدد ويتسع أثناء الولادة ليسمح بمرور جنين بوزن ثلاثة كيلوجرامات أو أكثر، يكون قادرا على تنظيف نفسه بنفسه ورتق الأنسجة المتمزقة بدون تدخل خارجي في أغلب الأحيان، وإذا حدثت مشاكل فإنها تأتي من خارجه كضيق عظام الحوض مثلا. وفي

كل شهر وبعد انتهاء فترة الحيض يقوم بتنظيف نفسه وتجهيز نسيجه وضبط التوازن الحمضي القلوي استعدادا لاستقبال الحيوانات المنوية.

وعلى عكس الذكر الذي لا يمتلك إلا قضيبا يمارس به متعته، هناك البظر الذي يماثل القضيب عند الذكور، ثم الأنبوب والشفرات وعمق الأنبوب وكلها لها نشوتها الخاصة. وفي حين ينهار القضيب بمجرد القذف، فإن المهبل يستمر في العمل، وقادرا على إنجاز المزيد والمزيد من الممارسات الجنسية، وهكذا يمنح القضيب للذكور نوعا واحدا من المتعة، بينما يمنح المهبل للإناث على الأقل أربعة أنواع، وقد سجلت نشوة أخرى عند بعض النساء، وهي نشوة الولادة. كما تقف مهمة القضيب في تسريب البول والحيوانات المنوية، وأحيانا كثيرة يفشل في ذلك ويعجز عن أداء مهمته، بينما يعمل المهبل على تفريغ الرحم من دم الحيض وبطانة الجنين الذي لم يأت وإيصال الحيوانات المنوية إلى المبايض حتى لو لم يرغب في ذلك، ويعمل كمعبر آمن لكل إنسان من حياة الرحم إلى حياة الواقع، يبقى المهبل أنبوبا مغلقا مطمئنا لا يزعج ولا ينزعج، حتى يبدأ في العمل، فينتفخ إذا اطمأن ورغبت صاحبته، وكذلك يتسع أضعاف حجمه لتعبر منه أعظم الرؤوس في لحظة فارقة وإعجازية هي لحظة الولادة.

اعتقد فرويد بثقافته الذكورية الفيكتورية بمركزية القضيب في التطور الجنسي للذكور والإناث على السواء، واعتبر أن التطور الجنسي والنفسي للمرأة يمر عبر اكتشافها أنها لا تملك قضيبا مثل الذكر وتشعر بالنقص لعدم وجود قضيب لديها، وأسمى ذلك الشعور حسد القضيب (penis envy)، وبالتالي تسعى للحصول على قضيب من خلال حبها لرجل لتحصل على قضيبه. وسواء فسرنا حسد القضيب الفرويدي تفسيرا حرفيا، بمعنى افتقاد المرأة إلى قضيب بين فخذيها، أو فسرناه تفسيرا مجازيا، والذي قد يشير إلى شعور النساء عموما بالنقص في عالم يحتفي بالرجال ويعلي من شأنهم على النساء، مما يستدعي حقد النساء على الرجال ورغبتهن الدفينة في التحول إلى رجال، فإن فرويد أهمل وجود البظر وركز على الممارسة الجنسية التقليدية بين رجل وامرأة، وركز على الأنبوب المهبلي ومقابله القضيبي، ولم ينتبه لتعددية المهبل من الناحية التشريحية والوظيفية، على عكس أحادية وبساطة القضيب، مما عرضه لنقد شديد من زملائه علماء النفس التحليليين مثل كارن هورني Karen Horney وعلماء النفس النسويين والنسويات، بل إنهم طوروا نظرية مضادة اسمها حسد الرحم (womb envy).

وربما بسبب تعددية المتعة تلك وإمكانيات المهبل الوظيفية، تم الاعتداء عليه بانتظام، إما بتحقيره أو تجاهله أو إخفائه، وإما بتدميره عبر عملية بشعة اسمها الختان، تتم عند أقدم شعوب

الأرض على امتداد حوض النيل والمناطق المحيطة به، أبسط صورها يجري عبر قطع البظر، وفي صورها الأعلى، تتم بقطع الشفرات وخياطة ما تبقى منها وترك فتحة للبول وفتحة لدم الحيض. كذلك يتم الاعتداء عليه بالتحرش والاغتصاب، وقد كنّا نندهش عندما نعرف أن أحد المعتدين طعن إحدى الضحايا في مهبلها بسكين! ما الذي يعود عليه من ذلك التصرف البشع؟! وفي مصر يتم سب الرجل على أنه "مهبل أمه"، وفي سوريا ولبنان يسب على أنه "مهبل أخته"، وفي الغرب يسب على أنه هو شخصيا "مهبل" أي ضعيف، وفي مصر أيضا نقول للمتراجع أو المتردد (أنت بتكسكس). وتُربى البنات على الجلوس وأرجلهن مضمومة لمزيد من التخفي، رغم عدم تعرض أعضائهن أو ظهورها، بينما يجلس الرجال وأرجلهم مفتوحة مع تعرض أعضائهم وبروزها؛ ولذلك أتصور أن الحسد الحقيقي ليس هو حسد القضيب عند الإناث، وإنما هو حسد المهبل لدى الذكور (vagina envy).

إن حسد المهبل الذي يعاني منه الذكور هو حسد وخوف من قوة المهبل وسكونه وبعده وغموضه وعدم قدرتهم على وضعه تحت السيطرة. إنه الحسد الذي يجعلهم يسبونه ويحتقرونه ويرغبون في امتلاكه وتحطيمه أو انتهاكه. إنه الحسد الذي يعطي للمهبل قوة سحرية وغامضة تخيف الذكور. ولابد أن نذكر هنا القوة السحرية لدم الحيض واستخدامه الشعبي في الأعمال والسحر، وكذلك التعامل مع دم الحيض على أنه دم نجس، والاغتسال بعد الجنس لإزالة النجاسة.

من المحتمل أن حسد المهبل، وليس حسد القضيب، هو الذي يدفع كثيرا من الرجال إلى الحصول على أعضاء أنثوية أو يشمئزون من أعضائهم الذكورية أو يرغبون في في تغيير هوياتهم الذكورية إلى هويات إناث. فمقابل كل إمرأة تسعى إلى إجراء عملية تحول جنسي لتغادر أنوثتها وتصير رجلا بقضيب، هناك ثلاثة رجال يسعون ليجروا عمليات لإزالة قضبانهم وخصيهم واكتساب مهبل، لينضموا إلى جنس الإناث في الاتحاد الأوروبي.

ويبدو أن حسد المهبل ليس حسدا حديثا، فقد احتفت الشعوب القديمة بالقضيب وأفردت له المنحوتات ورمزت إليه بآلهة محددة، في حين تجاهلت المهبل ولم تظهره إلا مقرونا بالقضيب الذي يدخل فيه. ويعد القضيب رمزا قوميا ودينيا مقدسا في دولة بوتان (Bhutan) التي تقع بين الهند والصين.

يمتلك المهبل قدرات تخيف الذكور، إما بسبب الضعف أو بسبب الرغبة في السيطرة أو الجهل بوظائف المهبل وتعدديته، ورغم أننا جميعا مررنا من هناك، مازلنا نحتاج إلى الإنصات إلى صوت المهبل داخلنا، لنتعلم أن نحترمه ونشعر به ونتعاطف معه ونحميه.

مداخلات مصرية حول الجنسانية

الحركة النسائية والحقوق الجنسية للمرأة المصرية*

وصال عفيفي وحسام بهجت

تواصل نضال الحركة النسائية المصرية منذ بدايات القرن الماضي من أجل تحسين أوضاع المرأة في المجتمع. وبينما أسفر هذا النضال عن مكاسب عديدة ونجحت المرأة المصرية من خلاله في انتزاع عدد من الانتصارات وإثارة بعض القضايا التي كانت من قبل تعد من المحرمات المجتمعية، فإن هذه الورقة تتناول قضية لم تحصل على نفس القدر من الاهتمام من المناضلات النسويات المصريات بما يتناسب مع أهميتها في حياة كل فتاة وامرأة مصرية، ألا وهي الحقوق الجنسية[1] للمرأة المصرية. وتسعى الورقة أولاً إلى تتبع تعامل الحركة النسائية مع القضايا المرتبطة بجسد المرأة وجنسانيتها،[2] منذ بدايات الحركة النسائية وحتى واقعها اليوم، قبل أن تنتقل الورقة إلى عرض الحجج التي تدافع عن أهمية الاشتباك المباشر مع هذه القضايا اليوم أكثر من أي وقت مضى.

ولعل السؤال الذي ينبغي طرحه في البداية هو: ما أهمية الحقوق الجنسية للمرأة أصلاً؟ أليس من الأولى ترك هذه "الحقوق" الترفيه التي لا تهم سوى نساء الطبقات العليا من المتغربات والعمل على الهموم "الحقيقية" للمرأة الكادحة وللوطن بشكل عام؟

إن هذه الورقة تبدأ من فرضية أن الجنسانية منطقة محورية تتقاطع فيها هياكل المجتمع مع الحياة الخاصة لأفراده بشكل يمس حياة كل فرد في هذا المجتمع في صورة تعبر كل الفوارق وإن اختلفت باختلاف الطبقات والظروف الفردية. وبينما تمثل الجنسانية تعبيرًا عن أكثر المشاعر

---

* وصال عفيفي وحسام بهجت، "الحركة النسائية والحقوق الجنسية للمرأة المصرية"، **طيبة**، العدد السابع. تحرير آمال عبد الهادي ومنى إبراهيم. القاهرة: مؤسسة المرأة الجديدة، يونيو ٢٠٠٦، ص١٥١-١٧٣.

[1] تستخدم هذه الورقة تعبير الحقوق الجنسية للإشارة إلى طائفة الحقوق المرتبطة بجنسانية المرأة والتي تشمل حق النساء في الصحة الجنسية والمعلومات المرتبطة بها، وحقهن في عدم التعرض لأي من أشكال العنف الجنسي، وحقهن في اختيار شركائهن واتخاذ القرارات المرتبطة بحياتهن الجنسية دون تعرض للتمييز أو القمع.

[2] تستخدم هذه الورقة مصطلح الجنسانية كترجمة لكلمة sexuality والتي تشير إلى كافة المشاعر والخبرات المرتبطة بالجسد والحياة الجنسية وتشكل بالتالي مكونًا أساسيًا في كيان النساء والرجال. والجنسانية تمثل تفاعلا بين العقل والجسد وتتشكل نتيجة تفاعلات متشابكة بين العوامل البيولوجية والنفسية والقيم الدينية والمعتقدات الثقافية والوسط الاجتماعي المحيط.

حميمية وخصوصية في حياة المرأة، فإنها تتعدى ذلك إلى كونها من أكثر المناطق تعرضاً للإدارة والتحكم بواسطة الدولة وكذلك بواسطة الهياكل الاجتماعية والثقافية والدينية. فالجنسانية تعني أكثر بكثير من مجرد النشاط الجنسي، وتجد طرقًا عديدة للتسرب في حياتنا اليومية والظهور في عدة أشكال كالعنف الأسري، والتحرش الجنسي، وختان الإناث، والفصل بين الجنسين وقواعد اللبس، وقوانين الأحوال الشخصية. وستحاول هذه الورقة إظهار أهمية الحقوق الجنسية وارتباطها بالحياة اليومية للنساء من ناحية وبالعلاقة بين النساء وبين مجتمعهن ودولتهن من ناحية أخرى.

عند دراسة الأشكال التي تظهر فيها الجنسانية وتفرض نفسها على الحياة اليومية للنساء والرجال في مصر فإنه دائماً ما يظهر ما تطلق عليه عايدة سيف الدولة تناقض "الخوف من سلطة الضعيف".[٣] فالرجال، الذين يقال لنا طيلة الوقت إنهم الكائنات العاقلة البعيدة عن التأثر بالمشاعر، هم في الوقت ذاته عاجزون عن التحكم في نوازعهم الجنسية في وجود النساء. وبالتالي فالنساء يتحملن وحدهن المسئولية عن حماية الشرف. غير أن النساء هن أيضاً المنبع الأساسي للفتنة في المجتمع.[٤] ومن هنا تبدأ النتائج العملية لهذا التصور في الظهور: الحجاب، والفصل بين الجنسين، وتقييد حق المرأة في العمل أو في التعليم، وقوانين الأحوال الشخصية التي تجعل الرجل مسؤولاً عن الأسرة، وختان الإناث للتحكم في مشاعرهن الجنسية، وغير ذلك من القضايا التي تظهر فيها بوضوح جنسانية المرأة وتخرج من النطاق الخاص إلى العام.

ويحاول القسم الأول من هذه الورقة أن يقدم عرضاً تاريخياً موجزاً لأنشطة الحركة النسائية المصرية منذ أوائل القرن العشرين وحتى بداية التسعينيات من القرن ذاته، مع التركيز على التحولات الكبرى التي جرت داخل الحركة وفي البلاد بشكل عام في هذه الفترة وأثرت على مسارات وقوة وشكل العمل النسوي. ويسعى هذا العرض الموجز إلى "العثور على الجنسانية" داخل أنشطة الحركة النسائية.

أما القسم الثاني فيركز على الفترة منذ بداية السبعينيات، وخاصة بدء تعاطي الحركة النسائية مع قضايا العنف ضد المرأة بشكل عام وختان الإناث بشكل خاص، حيث يرتبط حق المرأة في سلامة جسدها مع حقها في السلطة على هذا الجسد والتمتع به ارتباطاً وثيقاً. ويطرح هذا القسم التساؤل

---

[٣] Seif El Dawla, Aida, "The Political and Legal Struggle over FGM in Egupt. Five Years since the ICPD," *Reproductive Health Matters* 13, 1999, 128, 130, 135.

[٤] المصدر السابق، ص ١٢٩.

حول مدى نجاح الحركة النسائية في استغلال العمل ضد ختان الإناث وقانون الجنسية من أجل إثارة قضية سلطة المرأة على جسدها بشكل عام. وينتهي القسم بنظرة سريعة على أثر كل من مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ومؤتمر بكين للمرأة على الأجندة الداخلية للحركة النسائية المصرية من ناحية وعلى ظهور القوى المعارضة للحقوق الجنسية من ناحية أخرى.

أما الجزء الأخير فيدافع عن أهمية أن تقوم الحركة النسائية فوراً ببلورة استراتيجية لفهم وحماية الحقوق الجنسية للمرأة من وجهها الإيجابي وليس فقط من حيث عدم التعرض للأذى والعنف الجنسي، وذلك من خلال تقديم بعض الأمثلة على بعض الفرص والتحديات التي تواجهها الحركة الآن والمرتبطة بالحقوق الجنسية للنساء.

أولاً: الحركة النسائية المصرية في القرن العشرين

يتناول هذا القسم بدايات وأنشطة العمل النسوي في مصر خلال القرن العشرين وحتى أوائل التسعينيات. ومن المهم هنا إدراج ملاحظتين: الأولى، أن هذا القسم لا يسعى بالطبع إلى تقديم تأريخ مفصل للحركة النسائية المصرية، حيث يخرج هذا عن موضوع هذه الورقة. وإنما يسعى هذا القسم إلى تقديم عرض سريع لأهم القضايا التي انخرطت الحركة في الدفاع عنها خلال الفترة محل البحث وخاصة تلك القضايا التي ارتبطت بالحقوق الجنسية للمرأة. أما الملاحظة الثانية، فهي أن هذا القسم لا يسعى إلى تقديم ما يمكن أن يطلق عليه بديلاً للحركة النسائية. فالقسم يكاد يعتمد بشكل كامل على الدراسات السابقة التي حاولت التأريخ للحركة في هذه الفترة ويحاول أن يستخلص بعض النتائج من هذه المصادر دون أن يشتبك مع مقولاتها بالضرورة.

بدايات القرن العشرين

عادة ما يبدأ التأريخ للحركة النسوية وبدايات "الوعي النسوي" مع بداية القرن العشرين ويرتبط تحديداً بتأسيس الاتحاد النسائي المصري في عام ١٩٢٣ على يد هدى شعراوي. وقد دفعت الأصول النخبوية للحركة إلى تركيز معظم أنشطتها في البداية على القضايا التي اعتبرت مهمة لنساء الطبقتين الوسطى والعليا في الحضر. وبالنسبة لهؤلاء النساء فقد كان الحصول على أدوار جديدة في المجتمع مرتبطًا بشكل أساسي بنجاحهن في الخروج من المنزل والظهور في النطاق العام وإسماع أصواتهن فيه. وقد كان العزل داخل المنزل وارتداء النقاب، وهما العلامتان اللتان ميزتا ثقافة الحريم الحضرية، ظاهرتين مرتبطتين بالطبقات العليا، نظراً لوجود الحاجة لعمل الفلاحات ونساء الحضر

الفقيرات اللاتي هربن بهذه الطريقة من عبء البقاء في المنزل أو الإجبار على تغطية الوجه. وتلاحظ مارجو بدران أن ثقافة الحريم تلك لم تكن مستندة فقط إلى معتقدات دينية وإنما استندت بالأساس إلى قيم ثقافية تتعلق بالأخلاق والجنس. فقد كانت النساء "ينظر إليهن أساساً أو حصرياً على أنهن كائنات جنسية" يمتلكن نوازع جنسية أقوى من تلك التي يمتلكها الرجال وهو ما هدد "المجتمع بسبب الفتنة التي يمكنهن التسبب فيها".[٥] كما أن التعفف الجنسي للمرأة ارتبط بشرف العائلة كلها وبالتالي زاد هذا من أهمية ضمان عفة المرأة.

وبذلك فإن تمرد النساء على العزل داخل المنزل وغطاء الوجه شكلا في الأساس تحدياً لهذا المفهوم الجنساني الذي اعتبرهن كائنات جنسية على سبيل الحصر. وحتى لو لم يتم التصريح بذلك وقتها فإن التخلص من غطاء الوجه مثل رفضاً لهذا التصنيف و"هجوما على دعامة تقليدية للنظام الأبوي".[٦] ولكن التخلص من النقاب لم يتم بين يوم وليلة، فقد شرحت بدران كيف استمرت النساء في ارتدائه لفترة ما، بما في ذلك من رفضنه منهن بداخلهن من أجل "تسهيل غزواتهن في الفضاء العام" ومن أجل منح المجتمع "المزيد من الوقت ليعتاد التغيير".[٧] كما ساعد خروج النساء من المنزل على بلورة خطاب نسوي عبر توجيه انتقادات لأدوار النوع الاجتماعي وفكرة الفروق بين الجنسين القائمة على تفوق الذكور. فقد دفعت وقتها كل من نبوية موسى وباحثة البادية بأن كلاً من الجندر والجنسانية من صنع المجتمع وتعريفه، وأن تفكيك مبدأ حبس النساء في المنزل لا يمكن أن يتحقق دون الدفاع عن مبدأ المساواة النوعية والجنسانية. وبذلك فإن تقسيم العمل بين الرجال والنساء تقسيم مصطنع، كما أن إبقاء النساء في المنزل تصرف بشري وليس أمراً إلهياً.

أما بالنسبة للمطالبة بغير ذلك من الحقوق، فإننا نجد أن النسويات كن واعيات لكون المطالبة بالمساواة بين الجنسين وتحدي السلطة الأبوية مثلا تحدياً بالأساس للثقافة والنظام السائدين. وكنتيجة لذلك فعند المطالبة بالحق في العمل على سبيل المثال "أكدت النسويات على محورية دورهن داخل الأسرة، خاصة دورهن كأمهات" وأصبح من المعتاد التأكيد على أن مطالبة النساء

---

[٥] Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Cairo: The American University in Cairo Press, 1996.

أنظر/ى أيضًا: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*.

[٦] المصدر السابق، ص٤٧.

[٧] المصدر السابق، ص ٤٨.

بالخروج للعمل "لم تكن دعوة لإهمال المنزل والأطفال".[٨] حتى أن مارجو بدران تلاحظ أن بلورة الأيديولوجية النسوية ترافقت مع ما أطلقت عليه حملة "عبادة المنزل" (cult of domesticity) في صحافة المرأة.[٩]

وتركزت الأنشطة الأخرى لهذه الحركة النسوية الوليدة على "عدد من المؤسسات القانونية التي اعتبرت تاريخياً بمثابة حصون السلطة الذكورية منذ ما قبل العصر الحديث".[١٠] وتضمنت هذه القضايا مواضيع الزواج المبكر وتعدد الزوجات، والاستخدام التعسفي للطلاق، وبيت الطاعة، وجميعها خضعت لقوانين الأحوال الشخصية الذي اعتبر عملياً المساحة الوحيدة من القانون التي استندت بشكل كامل إلى الشريعة الإسلامية، والمساحة الوحيدة التي تمتع فيها التحكم في النساء بدرجة عالية من القداسة بشكل ظاهر ومعترف به. وكان التخلي عن السيطرة الذكورية في هذه المنطقة وقتها، وما يزال حتى وقتنا هذا، موضع مقاومة عنيفة من الدولة والسلطة الدينية والمحافظين والأسرة الأبوية.[١١] وربما فسر ذلك الانفصال بين مقولات المساواة بين الجنسين التي استخدمت وقتها للدفاع عن حق المرأة في العمل والتعليم من ناحية، وبين محاولات تحدي قوانين الأحوال الشخصية من ناحية أخرى. وربما جاز لنا أيضًا أن نعتبر هذه نقطة البداية للفصل بين العام والخاص في قضايا المرأة، والتركيز على الأول على حساب الثاني والذي استمر بدرجات متفاوتة حتى عصرنا هذا. كما تلاحظ مارجو بدران أن الحركة النسائية استخدمت مقولات الإسلاميين المعتدلين وقتها لتحسين وضع المرأة داخل الأسرة، دون أن تقوم بتحدي المفهوم التقليدي للأسرة والمطالبة بتكافؤ توزيع الحقوق والواجبات بين الزوج والزوجة. بل قامت الحركة بالتمسك بالأدوار والعلاقات الاجتماعية المستندة للدين وركزت على منع الرجال من التعسف في استخدام الحقوق والسلطات الممنوحة لهم داخل الأسرة.

ومن بين مطالب الحركة وقتها والتي ضمت تحديد حد أدنى لسن الزواج، ورفع سن حضانة الأم للأطفال، وتنظيم سلطة الرجال في إيقاع الطلاق، وتقييد تعدد الزوجات، وإلغاء مؤسسة بيت الطاعة، لم يتحقق سوى الأول والثاني مما يعطي مؤشرًا حول مدى المقاومة التي واجهتها هذه

---

[٨] المصدر السابق، ص ١٦٨.

[٩] المصدر السابق، ص ٦٤.

[١٠] Lama Abu Odeh, "Egyptian Feminism: Trapped in the Identity Debate," *Yale Journal of Law and Feminism* 16, 2004, 145, 2004.

[١١] Badran, op.cit. 124.

المطالب. فقد كان الزواج خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في مصر يتم عند وصول الفتاة إلى سن البلوغ. وكان الزواج في سن مبكر وسيلة لضمان العفة الجنسية للفتاة.[١٢] ورغم أن السن الأدنى للزواج قد تحددت عند السادسة عشرة في عام ١٩٢٣، إلا أن هذا الشرط لم يطبق بصرامة في الواقع مما أثار حنق النسويات لسنوات بعد هذا التاريخ. أما تعدد الزوجات والطلاق المتعسف وبيت الطاعة فقد كانت معارك أكثر صعوبة بكثير، غالباً لأن هذه المؤسسات مثلت "امتيازات ورموز السلطة الذكورية".[١٣] وبينما لم تطالب الحركة النسائية بالإلغاء الكلي لتعدد الزوجات فإنها طالبت بتقييد استخدام هذا الحق في الحالات التي تكون فيها المرأة غير قادرة على الإنجاب أو مصابة بمرض لا شفاء منه، وهو ما لم يتم قبوله أيضاً. كما لم تنجح النسويات في تنظيم استخدام الحق الحصري للرجل في إيقاع الطلاق. وكانت النساء قد طالبن بإلزام الرجل بتقديم أسباب جادة ومشروعة عند إيقاع الطلاق المنفرد وبإيقاع الطلاق في وجود القاضي، غير أن هذه المطالب قوبلت بالرفض. أما بالنسبة لبيت الطاعة فقد طالبت الناشطات النسويات بإلغائه تماماً حيث مثل رمزاً للطغيان والسيطرة التي يمارسها الزوج بسلطة القانون على زوجته والتي حولت مؤسسة الزواج إلى سجن لا مهرب منه.

ومن ضمن القوانين المرتبطة بالجنسانية التي لم نجد أي دليل على كون الحركة النسوية قد حاولت التصدي لها في هذه الفترة تلك القاعدة القانونية المستندة إلى التشريع الفرنسي والتي كانت تسمح للمغتصب بالإفلات من العقاب إن وافق على الزواج من ضحيته، وهي القاعدة التي أضيفت إلى قانون عام ١٩٠٤.[١٤] ووفقاً لهذه القاعدة القانونية فإن الجراح النفسية والجسدية التي تصيب ضحية الاغتصاب جاءت في المرتبة الثانوية أو لم تكن لها أي أهمية على الإطلاق مقارنة بشرف العائلة الذي تلطخ بالاغتصاب. وليس هناك دليل أوضح من هذه القاعدة على كيفية قيام الدولة بفرض تعريف قانوني لشرف المرأة وجنسانيتها لا يدفع ثمنه إلا النساء. ولم يتم إلغاء هذه المادة (رقم ٢٩١) إلا في عام ١٩٩٩. لماذا انتظرت الحركة النسائية كل هذه السنين ولم تقم مبكراً بمعارضة هذه المادة التي مثلت ضرراً مباشراً للمرأة؟ إن إجابة محتملة عن هذا السؤال تتعلق هي الأخرى بسؤالين أساسيين يتعلقان بالمفاهيم السائدة: ما هو الإطار المشروع لفقدان الفتاة

---

[١٢] المصدر السابق، ص ١٢٧.

[١٣] المصدر السابق، ص ١٣٢.

[١٤] Baudouin Dupret, "Normality, Responsibility, Morality: Norming Virginity and Race in the Legal Arena," *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, ed. Armando Salvatore, LIT Verlag, 2001, 165–183.

لعذريتها؟ ومن هو المسؤول عن وقوع حادثة الاغتصاب؟ فبما أن الزواج هو الإطار القانوني والشرعي الوحيد الذي يسمح للفتاة الشريفة فيه بأن تفقد عذريتها؛ وبما أن طبيعة المرأة ككائن جنسي تجعلها دائماً مسؤولة بشكل جزئي على الأقل عن وقوع الاغتصاب، فإن الزواج يصبح المخرج الوحيد لإضفاء المشروعية على هذا الفعل الجنسي غير المشروع. ولعل الحركة النسائية الوليدة في بداية القرن لم تكن مستعدة بعد لأن تعلن أن الزواج ليس بالضرورة طريقة لستر شرف المرأة الذي انتهكه المغتصب، وأن المرأة هي الضحية وليست المسؤولة عن تعرضها لفعل الاغتصاب.

ليس من الممكن في هذا العرض المختصر لنضالات النسويات الأوليات في مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين إحصاء جميع جوانب هذا التاريخ الثري، خاصة دور الحركة النسائية في قضية استقلال مصر والنضال ضد الاحتلال الأجنبي، وهي القضية التي احتلت موقع الصدارة في أجندة النسويات خلال تلك الفترة. فقد كان الغرض من هذا الجزء هو استكشاف الطرق التي بدأت بها الحركة في تحدي القيم الذكورية ولا سيما تلك التي تعلقت أو هدفت إلى التحكم في أجساد النساء. وقد تحقق الكثير للنساء خلال تلك الفترة، ولعل حصول المرأة على الحق في التعليم والحق في العمل مثالان على الجبهات الكبرى التي ناضلت عليها النساء من أجل إعادة رسم أدوارهن في المجتمع. أما قوانين الأحوال الشخصية فقد انطوى تحقيق أي اختراق فيها على صعوبات بالغة، واقتصر دور النسويات تجاهها على محاولة إدخال تغييرات على بعض المفاهيم السائدة بغرض تقليل الضرر الواقع على النساء داخل الأسرة، دون أن تنقل الحركة هذا العمل خطوة أخرى للأمام وذلك عبر تحدي البنية القانونية للأسرة والمستندة إلى الثقافة الذكورية السائدة.

ومثلت التغيرات التي وقعت بمصر منذ الخمسينيات وبعدها تحديات جسيمة لمسار الحركة النسائية. فقد كانت الحركة محظوظة بتمكنها من الازدهار خلال "الحقبة الليبرالية التي تميزت بتسامحها المتواضع مع النشاط النسوي"،[١٥] حتى وإن اقتصر نجاح النضال النسوي في تلك المرحلة على مجرد تقديم المفاهيم النسوية والخطاب النسوي إلى المجتمع. وقد بدأ هذا التسامح مع أي نشاط مدني في الزوال السريع مع بداية الخمسينيات، وبدلاً من أن تسعى النساء إلى البناء على النجاحات التي تحققت فقد وجدن أن علهن الدفاع عن هذه المكاسب من الزوال.

---

[١٥] Badran, 218

الخمسينيات والستينيات

تصف كل من سينثيا نيلسون وأكرم خاطر حقبتي الأربعينيات والخمسينيات بأنها الفترة التي شبت فيها الحركة النسائية عن الطوق. وهو ما تمثل في تنوع الأيديولوجيات والوسائل والأهداف ومحاولات الحركة في التخلص من أصولها وعضويتها النخبوية.[١٦] ويصفان هذا التحول بأنه تغير "من التوجه الخيري المتركز في أنشطة التبرعات إلى حركة أكثر تسييساً تربط بين تحرير المرأة وغيره من القضايا السياسية والاجتماعية كالحركة الوطنية والصراع الطبقي".[١٧] ورغم هذا النضج فإن الحركة النسائية سرعان ما جرفتها التغيرات السياسية الصاخبة التي ألمت بمصر بعد يوليو ١٩٥٢ والتي أعلنت بداية مرحلة من الشكوك العميقة المتبادلة بين الدولة من جانب والمجتمع المدني من جانب آخر. ورغم أن الهجمة على المنظمات المستقلة (بما فيها الاتحاد النسائي المصري الذي تم حله في ١٩٥٦) لم تعنِ وضع نهاية لسائر الأنشطة النسوية إلا أنها أدت إلى وضع هذه الأنشطة في مرتبة ثانوية بعد الأهداف الوطنية التنموية الأوسع.

وبينما استمر النظام الناصري في تعزيز سلطته فإن جميع المنظمات والأحزاب السياسية قد "تم إخضاعها لنظام أكبر تتحكم فيه الدولة"، وفعلياً مثّل ذلك نهاية مرحلية لمجتمع مدني حيوي ومستقل.[١٨] ومن المعتاد إطلاق وصف "نسوية الدولة" (state feminism) على التزام الدولة الاشتراكية الجديدة في ذلك الوقت بالمساواة بين الجنسين وحقوق المرأة فيما مثل "برامج حكومية طموحة لإحداث تغييرات في الدور الإنتاجي والإنجابي للمرأة"، الأمر الذي حول الإنجاب من شأن شخصي إلى قضية عامة وأدى إلى تعيين أعداد أكبر من النساء في القطاع الحكومي.[١٩] غير أن احتواء قضايا المرأة هذا تم بالأساس لتحقيق مصالح الدولة ولم يكن نابعاً من إيمان حقيقي بوجوب تحسين أوضاع المرأة المصرية. فتنظيم الأسرة على سبيل المثال لم يتعلق بأي حال من الأحوال بالحقوق الإنجابية للمرأة بقدر ما تعلق بالتحكم في خصوبة المرأة لصالح الدولة.[٢٠] كما أن قوانين

---

[١٦] Akram Khater and Cynthia Nelson, "Al-Harakah Al-Nissa'iyah: The Women's Movement and Political Partial Participation in Modern Egypt," *Women's Studies Interational Forum* 11: 5, 1988, 465.

[١٧] المصدر السابق، ص ٤٦٦.

[١٨] المصدر السابق، ص ٤٧٢.

[١٩] Mervat Hatem, "Economic and Political of State Feminism," *Journal of Middle East Studies* 24 (1992), 231-251.

[٢٠] مقابلة لكاتبة البحث مع الدكتورة آمال عبد الهادي، ١١ سبتمبر ٢٠٠٥.

الأحوال الشخصية لم تشملها التغييرات وظل وضع المرأة داخل الأسرة مبنياً على التبعية والخضوع للرجل.

ويمكن القول إجمالاً إن هذه الفترة لم تشكل فقط نهاية للنضال النسوي المستقل وإنما عززت أيضاً من تدخل الدولة في النطاق الخاص وبداية تحكمها في جسد المرأة.

السبعينيات وما بعدها

بدأ التحرير الاقتصادي في عهدي السادات ومبارك في الحلول محل النظام الاشتراكي الذي أقامه عبد الناصر. وكان للتغييرات التي أحدثها هذا التغيير نتائج سلبية انعكست بالأساس على غالبية أعضاء الطبقات الدنيا الذين كانت أحوالهم متعسرة من الأصل، ودفعت النساء الفقيرات الثمن الأكبر. غير أن الدرجة المحدودة من الانفتاح السياسي في عهد السادات لم تنعكس في صورة مشاركة أوسع للمنظمات النسائية في العملية السياسية. فقد ظلت الهموم النسوية خاضعة للأجندات الحزبية كما كان الحال في العهد الناصري، ولم تتأسس منظمات نسوية مستقلة لتمثيل المرأة حتى بداية الثمانينيات. وفي بعض الأحيان كانت قضايا المرأة تشكل جزءاً من برامج الأحزاب، غير أن هذه الأحزاب كانت في التطبيق تعطي الأولوية للقضايا السياسية الأكثر تقليدية. وساد الاعتقاد في الطبقة السياسية أن حقوق النساء تشكل شواغل خاصة، وأن نساء مصر سيحصلن على حقوقهن عندما تتحقق أهداف الوطن ككل وتحل مشاكل المجتمع الأكبر.[٢١]

غير أن السبعينيات شهدت أيضاً محاولات فردية لتغيير هذه المعادلة كمحاولات نوال السعداوي للربط بين الخاص والعام ومناقشة قضايا جنسانية المرأة. ورغم أن الجهد الفكري للسعداوي كان قد بدأ في الستينيات غير أن كتابها **المرأة والجنس** لم يصدر حتى عام ١٩٧٢، وهو الكتاب الذي حاول تحطيم التابو المرتبط بقضايا الجنس وطالب بتطبيق نفس معايير الشرف على الرجال والنساء، وكان هذا جهداً فريداً ورائداً في هذا الوقت.[٢٢]

وبالإضافة إلى تهميش قضايا المرأة في برامج الأحزاب لصالح ما اعتبرت قضايا أكثر أهمية، أو

---

[٢١] نولة درويش، "صفحات من نضال المرأة المصرية"، مجلة **طيبة**، مؤسسة المرأة الجديدة، يناير ٢٠٠٢، ص٤٠-٤٣.

[٢٢] **الحركة النسائية العربية: أبحاث ومداخلات في أربع بلدان عربية**، القاهرة: مركز دراسات المرأة الجديدة، ١٩٩٥، ص١٤١. أنظر/ي أيضا كتاب نوال السعداوي، **المرأة والجنس**، الإسكندرية: دار ومطابع المستقبل، ١٩٧٢، وللتعرف على موقفها من الحقوق الجنسية للمرأة مقارنة بموقفها من دخول المرأة في علاقات مثلية، ص ٦٦-٦٨.

حصر النشاط النسوي مرة أخرى في الأعمال الخيرية، فإن ميرفت حاتم تشير أيضاً إلى بداية الاستخدام السياسي لقضايا المرأة وجسدها في هذه المرحلة حيث "تم استغلال قضايا الجندر بواسطة الدولة وبواسطة معارضيها وحلفائها لإظهار التمايز بينهم في المواقف ولتحقيق انتصارات أيديولوجية وسياسية".[٢٣] ولعل قانون الأحوال الشخصية الصادر بقرار رئاسي في عام ١٩٧٩ مثال جيد على هذا لتحول. فرغم أن إصداره بقرار رئاسي لم يكن يعني بالضرورة أنه في غير صالح النساء أو أن الحركة النسائية لم تكن تؤيده إلا أن صدوره بهذه الطريقة أدى إلى نتيجتين أساسيتين: أولاً أنه "ألقى بظلال من السلطوية على حقوق النساء"، وثانيًا أنه أدى إلى تعبئة المعارضة السياسية للنظام ضد حقوق النساء نتيجة لفرضها من أعلى إلى أسفل.[٢٤]

وخلال حقبة الثمانينيات استمرت المعارضة الإسلامية السياسية في حصد النجاحات وفي زيادة شعبيتها.[٢٥] وإلى جانب أجندتهم السياسية التي لم تكن متحمسة لحقوق المرأة على أقل تقدير فقد انشغلت الحركة الإسلامية في إلقاء اللوم على النساء بوصفهن سبباً لكل المشكلات الاجتماعية: الانحدار في القيم، والبطالة، والإدمان وغيرها. وتوافق مع الصعود التاريخي للإسلاميين في هذه المرحلة غياب أي صوت نسوي ديمقراطي معادل، مما كان يعني خلو الفضاء العام إلا من أفكار وأيديولوجية القوى المحافظة.[٢٦] ورغم الحظر القانوني المفروض عليهم فقد نجح الإسلاميون في الدخول إلى البرلمان في الثمانينيات "على حساب النساء كقوة سياسية" ومرة أخرى أصبحت قضايا النساء "ساحة قتال لاختبار قوتهم في مواجهة الدولة".[٢٧] وفي عام ١٩٨٥ تم الحكم بعدم دستورية قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٧٩، ثم تبعه في العام التالي قانون تخصيص مقاعد للنساء في البرلمان والصادر أيضاً في ١٩٧٩.[٢٨] ورغم أن إلغاء هذه القوانين كان قد تم على يد المحكمة

---

[٢٣] Mervat Hatem, op. cit. 240.

[٢٤] المصدر السابق.

[٢٥] Malika Zeghal, "Religion and Polities in Egypt: the Ulema of Al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-1994)," *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), 371-399.

[٢٦] المرأة الجديد، مرجع سابق، ص ١٤٢.

[٢٧] Aida Seif El Dawla, Amal Abdel Hadi, and Nadia Abdel Wahab, "Women's Wit over Men's: Ttrade-offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women's Reproductive Lives," *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives across Countries and Cultures*, ed. Rosalind Petchesky and Karen Judd, 1994), 73.

[٢٨] باستثناء تشكيل لجنة الدفاع عن حقوق المرأة والأسرة، لم يؤد إلغاء قانون الأحوال الشخصية في ١٩٧٩ إلى هبة نسوية عارمة نظراً لأنه كان قد تم فرضه من أعلى ولم يأت كاستجابة حقيقية لنضال النساء.

الدستورية العليا بناء على أسباب إجرائية، فإن قانون الأحوال الشخصية بالتحديد كان قد تعرض لهجمة شرسة على يد الإسلاميين. وتقول ميرفت حاتم إن بعض القضاة كانوا قد أظهروا معارضتهم للقانون عقب إصداره عن طريق عدم العمل ببعض مواده التي رأوا فيها مخالفة للشريعة، كحق المطلقة في الاحتفاظ بمنزل الزوجية.[٢٩] وفي سياق صراع القوة بين الدولة والإسلاميين الذين كانوا يدفعون الدولة إلى قبول "الأسلمة المتزايدة للمجتمع" فإن إسقاط القانونين دستورياً مثّل انتصاراً واضحاً للإسلاميين، ورغم كونه انتصاراً شكلياً للديمقراطية البرلمانية إلا أنه جاء "على حساب الحفاظ على تغييرات اجتماعية في علاقات النوع الاجتماعي".[٣٠]

ورغم أن النساء لم يكن غائبات أو صامتات في هذه الفترة إلا أنه كان من الواضح أن القوى المحافظة كانت لها الكلمة العليا. وعندما بدأت المنظمات النسائية المستقلة في الظهور مرة أخرى في بدايات الثمانينيات كرابطة تضامن المرأة العربية (١٩٨٢) وجمعية المرأة الجديدة (١٩٨٤) وبنت الأرض (١٩٨٤) كانت المهام التي واجهتها صعبة وشاقة. فلم يقتصر الأمر على الهجوم على المكاسب التي كانت قد تحققت على يد النسويات الأوليات، وإنما ساد ضعف واضح في الاهتمام بقضايا المرأة وغياب واضح للمفاهيم المرتبطة بالجندر والأدوار الاجتماعية المرتبطة به والمساواة على أساسه.

ومع نهاية الثمانينيات كانت الصورة غاية في القتامة. فمع غياب الفضاء المتاح للمنظمات المستقلة لتنفيذ برامج الدعوة لحقوق المرأة كانت هناك هجمات متلاحقة لاستعادة الحقوق المدنية والسياسية التي كانت قد حصلت عليها النساء دون معارضة تذكر من الدولة. وتلاحظ نولة درويش في تعليقها على هذه المرحلة أن النساء لم تمتلكن نفس الجرأة والإقدام الذي كان قد ميز قريناتهن في بدايات القرن.[٣١]

ثانيًا: التسعينيات وما بعدها

عادت المنظمات النسائية مرة أخرى للظهور بقوة خلال التسعينيات عبر تنظيم حملات واستجابات شجاعة لقضايا مثل العنف ضد المرأة والختان وقانون الجنسية وقوانين الاغتصاب.[٣٢]

---

[٢٩] Mervat Hatem, op. cit., 244.

[٣٠] المصدر السابق، ص ٢٤٥.

[٣١] نولة درويش، سبق ذكره.

[٣٢] مقابلة لكاتبة البحث مع الدكتورة آمال عبد الهادي، ١١ سبتمبر ٢٠٠٥.

ومثلت قضية الختان أهمية خاصة لارتباطها الوثيق بجنسانية المرأة وحقها في الصحة الجنسية والاستمتاع بالعلاقة الجنسية، وأيضاً للاهتمام الإعلامي الكبير الذي حظيت به هذه القضية داخل مصر وخارجها، لاسيما أثناء التحضير لمؤتمر القاهرة للسكان والتنمية في ١٩٩٤ وأثناء انعقاد المؤتمر. غير أن الفترة نفسها شهدت في رأيي تفويتاً لفرصة الدفاع بشكل علني عن الحقوق الجنسية للمرأة واللجوء إلى مواراة هذه الحقوق خلف حقوق أخرى أكبر مقبولية ومشروعية، وتشكل قضيتا الختان وقانون الجنسية مثالين جيدين على تلك النقطة.

ختان الإناث[٣٣]

عند استعراض تاريخ الحركة النسائية في التعاطي مع قضايا جنسانية النساء يمثل العمل ضد ختان الإناث نقطة تحول هامة لسببين: أولهما أن هذه القضية تمثل أكثر نقطة اقتربت فيها الحركة النسائية من المناقشة الصريحة للحقوق الجنسية للمرأة، والثاني هو كون الحركة النسائية قد قررت التعاطي مع هذه القضية والتصدي لتلك الممارسة على الرغم من الاتهامات الأخلاقية ورد الفعل الهستيري للمحافظين وغيرهم ممن دافعوا باستماتة ولا يزالون يدافعون عن استمرار هذه العادة.

وقد بدأ العمل لمناهضة ختان الإناث قبل عام ١٩٩٤ غير أنه كان يتم بشكل أقرب إلى الفردية ودون وجود إطار عام أو تحالف يوحد بين الجهود المبذولة في مناهضة هذه الممارسة.[٣٤] ثم جاء انعقاد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية في القاهرة عام ١٩٩٤ ليوفر الفرصة لإنشاء هذا التحالف وتمكينه من استغلال تجمع دولي كهذا مع ما أفسحه من فضاء سياسي لمناقشة قضية الختان بشكل علني.

سبق توصيف الختان على أنه "فعل يشكل عنفاً ضد المرأة ويهدف إلى التحكم في جنسانيتها أو على الأقل يرمز لهذا التحكم".[٣٥] وقد أظهر البحث الذي أجرى على هذه الظاهرة الديناميات المعقدة التي تدفع النساء إلى الاستمرار في ممارسة هذا الفعل بحق بناتهن بالرغم من خبراتهن الذاتية المؤلمة المرتبطة به. وكما أشارت كل من عايدة سيف الدولة وآمال عبد الهادي ونادية عبد الوهاب فإن

---

[٣٣] تستعمل هذه الورقة تعبير ختان الإناث للإشارة إلى تشويه الأعضاء الجنسية للإناث female genital mutilation.

[٣٤] مقابلة لكاتبة البحث مع ماري أسعد، ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٥.

[٣٥] عايدة سيف الدولة وأخريات، سبق ذكره، ص١٢٨.

الختان، وغيره من الممارسات مثل الدخلة البلدي، يمثل "جوار سفر للنساء ليتحركن بحرية وهن مرفوعات الرأس".[٣٦] وتحتل التبريرات الدينية عادة المرتبة الثانية بعد العادات والتقاليد لدى مناقشة الختان، والتي توجد في مصر منذ قرون كممارسة تهدف إلى صيانة شرف العائلة وضمان العفة قبل الزواج ثم ضمان زواج الفتاة. وبذلك فإن الصعوبة الحقيقية في التعامل مع هذه الممارسة تكمن في "تغيير المناخ السياسي والثقافي في مصر".[٣٧] وبدون أن يحدث ذلك التغيير ستظل النساء تحملن عبء صيانة شرف العائلة وحدهن وعلى حساب أجسادهن.

نجح فريق العمل بشأن مناهضة الختان، والذي تأسس في ١٩٩٤، في أن يجمع بين أفراد ومنظمات من خلفيات متعددة من أجل تحقيق هدف مشترك هو مقاومة هذه الممارسة. وكان إشراك أفراد من خلفيات تتصل بالصحة العامة أو العمل النسوي أو حقوق الإنسان والحقوق الإنجابية أو التعليم أو المساعدة القانونية سبيلاً جيدًا لتضمن الحملة أنشطة وموضوعات متنوعة وعلى جبهات مختلفة من أجل مكافحة الختان.[٣٨] وقد أثبت هذا التوجه نجاحه. ومن خلال مناقشة موضوع الختان نجحت الحركة النسوية في تحقيق مكاسب عديدة. فالختان لم يقدم فقط فرصة لمناقشة الأذى والعنف وإنما مثل كذلك مناسبة لمناقشة حق المرأة في الاستمتاع بحياتها الجنسية. وبذلك أصبحت جنسانية النساء موضوعاً للمناقشة العامة بشكل لم يحدث من قبل.

فقد كان الختان إطاراً يوفر درجة من المشروعية لمناقشة قضايا الجنسانية دون الاصطدام بالقيم الدينية بشكل كامل. فالحديث كان غالباً ما يدور حول حق المرأة في الاستمتاع بحياتها الجنسية داخل مؤسسة الزواج وكيف كان الختان يقضي على هذا الحق. واستفادت النسويات هنا من عدم وجود نصوص دينية صريحة أو إجماع بشأن الوجود الديني للممارسة. كما أن وجود عنصر الأذى والألم والألم النفسي والجسدي الناتج عن الختان مكّن النسويات من مناقشة قضايا حق المرأة في الاستمتاع بجنسانيتها جنباً إلى جنب مع حقها في سلامة جسدها وعدم التعرض للعنف. وربما كان الأمر سيختلف تماماً لو كان الموضوع الوحيد المطروح للمناقشة هو ضمان استمتاع

---

[٣٦] المصدر السابق، ص٨٨.

[٣٧] مقابلة لكاتبة البحث مع ماري أسعد، ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٥.

[٣٨] لا يكفي المنظور الصحي لمكافحة ختان الإناث. يرد في عايدة سيف الدولة وأخريات كيف كانت السيمنارات الصحية التي تناولت التأثيرات الصحية السلبية للختان، مثل النزيف والعدوى وصعوبات الولادة والبرود الجنسي، غير كافية لإقناع سيدات كن في حالة صحية ممتازة ولم يتمكن من التواصل مع حالات السيدات المعروضة عليهن، سبق ذكره، ص١٣٠.

المرأة بحياتها الجنسية. ولا يعني هذا بالطبع التقليل من الارتباط الوثيق بين الجنسانية والعنف أو التقليل من شأن العمل الجاد الذي قامت به النسويات في تلك المرحلة من أجل مقاومة الختان.[٣٩] ولكن ما نعنيه هنا هو الإشارة إلى أن الحقوق الجنسية بمعناها الإيجابي المرتبط بالتحقق والسلطة الذاتية والاستمتاع (وهو ما سيناقشه القسم التالي من هذه الورقة) احتلت المرتبة الثانية في الحملة ضد الختان بعد الحقوق الجنسية بمعنى الحقوق في عدم التعرض للإيذاء الجسدي والعنف.

وانتهت الحملة بنجاح مرحلي هو صدور قرار وزير الصحة بمنع ممارسة الختان في المستشفيات والعيادات والمراكز الطبية. غير أن النجاح الأكبر كان في وضع الختان على قائمة اهتمامات الدولة وهو ما رأى فيه البعض احتواءً لجهود المجتمع المدني والحركة النسائية في هذا المضمار، غير أن إجبار الدولة على الاعتراف بالمشكلة والبدء في اتخاذ إجراءات جادة لمعالجتها يعد بلا شك خطوة كبيرة للأمام. أما إصدار قانون لتجريم الممارسة ومعاقبة ممارسيها فكان عليه أن ينتظر لسنوات أخرى عديدة قبل أن يظهر كفكرة مرة أخرى عام ٢٠٠٥ وهو ما سيتم تناوله لاحقاً.

الهجوم العكسي

بعد انعقاد مؤتمر القاهرة مباشرة بدأت التحضيرات للمؤتمر الدولي الرابع للمرأة ببكين. وأثناء هذه التحضيرات عارض كثيرون ومن بينهم ناشطات في المنظمات النسائية إثارة قضايا العنف ضد المرأة، معتبرين أنه من قبيل نشر الغسيل القذر للبلاد أمام العالم.[٤٠] غير أن تجربة مؤتمر القاهرة كانت قد أظهرت للناشطات النسويات الفرصة التي تقدمها تجمعات دولية من هذا النوع لعرض رؤيتهن وشواغلهن ومقترحاتهن للمستقبل. ولم تكن النسويات وحدهن من تعلمن هذا الدرس، فقد أدركه الإسلاميون كذلك والذين كانوا من قبل قد دعوا إلى مقاطعة مؤتمر القاهرة ولكنهم بعد أن أدركوا تأثيره قرروا المشاركة بفاعلية من تحضيرات وأعمال مؤتمر بكين لكي لا تترك الساحة

---

[٣٩] تشير روزاليند بتشسكي إلى كون الحقوق الجنسية الإيجابية من ناحية والحماية من العنف من ناحية أخرى وجهان لعملة واحدة. فلا يمكن للمرء الاستمتاع بحياته الجنسية في الوقت الذي يتعرض فيه جسده للإيذاء:
Petchesky, Rosalind, "Sexual Rights: Inventing a Concept, Mapping an International Practice," *Framing the Sexual Subject: the Politics of Gender, Sexuality and Power*, ed. Richard Parker, Regina Maria Barbosa, and Peter Aggleton, PUBLISHER, 2000), 69-107.

[٤٠] نولة درويش، سبق ذكره، ص٥٨.

للنسويات.[٤١]

من هنا يمكن اعتبار مؤتمر بكين نقطة تحول أخرى في العمل على قضايا الجنسانية. فبالإضافة إلى زيادة اهتمام الحركة بهذه القضايا وبدء تفاعلها المفيد مع الحركة النسوية العالمية العاملة من خلال هذا التجمع ومن قبله مؤتمر القاهرة، فإن مؤتمر بكين وضع النسويات في مواجهة مباشرة مع نشطاء إسلاميين، أو بالأحرى ناشطات إسلاميات قررن الخوض في قضايا الجنسانية من منظورهن بالطبع.

وقد وصفت آمال عبد الهادي بدقة وإحكام كيف قام الإسلاميون بتغيير تكتيكاتهم أثناء بكين دون أن تتغير نظرتهم لقضايا المرأة بطبيعة الحال.[٤٢] فقد قامت المنظمات الإسلامية بإقامة تحالفات مع الفاتيكان والمنظمات المسيحية المحافظة لتعزيز موقفها الذي ركز على تقوية الأسرة مع الاحتفاظ بتوزيع الأدوار التقليدي داخلها بين الرجال والنساء، والتأكيد على أن الدور الأساسي للمرأة هو تربية الأطفال والاهتمام بشئون المنزل. وأصبحت اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، والتي تشكلت قبيل مؤتمر بكين عام ١٩٩٥ كلجنة تابعة للمجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة الذي يرأسه شيخ الأزهر، اللاعب الإسلامي الأساسي في بكين وما تلاها من اجتماعات تناولت قضايا المرأة والطفل والأسرة.

وتسوق آمال عبد الهادي عدداً من الانتقادات لمواقف اللجنة الإسلامية، من بينها مثلاً رفض أجزاء من وثائق برنامج عمل بكين "تتعلق بالسلوك الجنسي والإنجابي المسئول للرجال" ورفض الاعتراف بأي علاقة بين الزواج المبكر وأضراره على الصحة الإنجابية للمرأة.[٤٣] وفي المقابل، تشجع اللجنة الإسلامية الزواج المبكر من أجل الحفاظ على عفة النساء، وهي فضيلة لا تهتم اللجنة بالدفاع عنها للرجال أيضاً وإنما تشغل بالنساء فقط، وهو ما يضع اللجنة في موقف القبول الضمني "للسلوك الجنسي غير المسئول للرجال خارج الزواج".[٤٤]

ورغم أن وثائق بكين جاءت عموماً لصالح المرأة، ودافعت عن المساواة بينها وبين الرجال، واعترفت بحقوقها الإنجابية وصحتها الجنسية، إلا أن الإسلاميين والقوى المحافظة ظلوا قوة لا

---

[٤١] Amal Abdel Hadi, "Islamic Politics in Beijing: Change of Tactics But not Substance," *Reproductive Health Matters* 8, 1996, 47-54.

[٤٢] المصدر السابق.

[٤٣] المصدر السابق، ص٥١.

[٤٤] المصدر السابق، ص٥٢.

يستهان بها في السنوات التي تلت انعقاد المؤتمر. فقد نجحت ناشطات اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل في تحقيق حضور إسلامي قوي في الصحافة المصرية والعربية مستفيدات من غياب الأصوات النسوية الديمقراطية المدافعة عن قضايا الجندر والجنسانية من منظور نسوي. كما نجحت اللجنة في الحصول على دعم المؤسسة الدينية الرسمية بالطبع. ووصل الأمر إلى نجاح اللجنة قبيل انعقاد اجتماع بكين+١٠ في نيويورك عام ٢٠٠٥ في الحصول على فتويين من كل من مفتي الجمهورية ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر تدين برنامج عمل بكين بوصفه مخالفاً للإسلام.[٤٥] كما طورت اللجنة موقفًا نقديًا من أنشطة الحركة النسوية العربية المشاركة في اجتماع بكين+١٠ جاء فيه أن على هذه المنظمات لو كانت "تريد تمثيل النساء العربيات تمثيلا حقيقيا، أن تحث وفود الدول العربية على تسجيل تمسكها بتحفظاتها السابقة، والتي وضعتها لمخالفة البنود المتحفظ عليها للشريعة الإسلامية التي تحترمها الشعوب وتحرص عليها".[٤٦]

ويظهر استعراض البيانات الصحفية والدراسات التي تصدرها اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل المدى الذي تشتبك فيه هذه الهيئة مع قضايا الجنسانية والحقوق الجنسية والإنجابية بشكل يفوق الجناح التقدمي من الحركة النسائية من أجل محاولة عكس اتجاه التقدم الذي حدث في الاعتراف بحقوق المرأة في بكين وغيرها من المنتديات المشابهة. ففي دراسة أصدرتها اللجنة بعنوان (الجندر)[٤٧] تدق اللجنة ناقوس الخطر من أن الادعاء بوجود سلطة للمرأة على جسدها يعني في الحقيقة ثلاثة أشياء: أن تمنح المرأة حرية الدخول في علاقات جنسية، وأن تمنح المرأة حرية الكشف عن جسدها واختيار ما تريده من ملابس، وأن تمنح المرأة حرية اختيار عدد مرات الحمل وتوقيته وحرية الإجهاض. وتشرح اللجنة كيف أن منح المرأة السلطة على جسدها فكرة أنانية ومدمرة للمجتمع الذي لا صلاح له إلا بالحفاظ على مؤسسة الأسرة. إن أحداً لا يحتاج إلى كثير نظر ليدرك حجم التباين بين هذه الرؤية والرؤية النسوية التي تعبر عنها مثلاً عايدة سيف الدولة

---

[٤٥] يمكن الاطلاع على هذين الفتويين على الموقع الإلكتروني التالي:
(http://www.iicwc.org/conferences/bken 10/B10-07.hm);
(http://www.iicwc.org/conferences/bken 10/B10-08.hm)

[٤٦] بيان ائتلاف المنظمات الإسلامية يشارك في الجلسةالتاسعة والأربعين للجنة مركز المرأة بالأمم المتحدة:
(http://www.iicwc.org/conferences/bken 10/B10-05.hm)

[٤٧] (http://www.iicwc.org/gander/gander_ 00/_0.hm)

وأخريات بالتأكيد على أن النضال ضد ختان الإناث يتعلق أيضًا "بامتلاك المرأة لجسدها وثقافتها".[٤٨]

وبالمثل تعارض اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل مبدأ مساواة الجندر. فاللجنة ترفض من حيث المبدأ المطالبة بالمساواة بين الرجال والنساء في الميراث أو في التطليق أو في السفر بدون إذن الزوج أو في مبدأ الطاعة الزوجية المتبادلة. كما أن العفة في نظر اللجنة هي الفضيلة الأسمى للمرأة دونما إلزام للرجل بالعفة في ذات الوقت. وتدعي اللجنة أن المساواة في الحياة الجنسية ستعني "إلغاء تعدد الأزواج والسماح للنساء بإقامة علاقات جنسية إذا كان للرجل نفس الحق".

وجاءت الانتخابات البرلمانية في مصر في ٢٠٠٥ لتظهر بوضوح شديد الظهور الإعلامي للنسويات الإسلاميات، إن جاز التعبير، على حساب غياب صوت قوي يعبر عن اتجاه نسوي ديمقراطي. فبينما انشغلت المنظمات النسائية بالحديث عن المشاركة السياسية للمرأة وعدد المرشحات الضئيل في انتخابات مجلس الشعب فإن الإخوان المسلمين اختاروا مرشحة تشغل عضوية اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل هي الدكتورة مكارم الدريري والتي ملأت وسائل الإعلام المحلية والدولية حديثًا عن معارضتها للمساواة بين المرأة والرجل، ورفضها لبرنامج عمل بكين ومفهوم الجندر من حيث المبدأ، والمطالبة لعودة المرأة إلى المنزل وإعطاء الأولوية للأسرة وتربية الأطفال، دون أن تقوم منظمة نسائية واحدة بالاشتباك مع هذه الآراء ودحضها واستغلال هذه الفرصة في إدارة حوار مجتمعي حول حقوق المرأة بشكل عام وحقوقها الجنسية بشكل خاص.

قانون الجنسية

في يوليو ٢٠٠٤ تم تعديل قانون الجنسية المصري أخيراً للسماح للنساء بحق مفيد في منح الجنسية لأبنائهن من أزواج غير مصريين. وبالمقارنة بقضية الختان فإن الصلة بين تعديل قانون الجنسية وبين الحقوق الجنسية للمرأة لم تكن بنفس الوضوح رغم التقارب اللفظي. غير أن الحملة الناجحة التي قادتها المنظمات النسائية والتي أدت إلى تعديل القانون أغفلت أو تجاهلت عمداً الإشارة إلى حق المرأة في اختيار زوجها تمامًا كحق الرجل دون التعرض لعقاب قانوني يتمثل في معاملة أبنائهن كأجانب. واختارت الحركة النسائية أن تركز على جانب التمييز من المشكلة أو الصعوبات العملية التي واجهها الأبناء في التعليم والعلاج والعمل كنتيجة لمعاملتهم كأجانب.

---

[٤٨] عايدة سيف الدولة وأخريات، سبق ذكره، ص١٣٤.

كان تحفظ الحكومة المصرية على المادة ٩ (٢) من اتفاقية مناهضة كافة أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو) قبل تعديل القانون يهدف تحديداً إلى منع أبناء المرأة المصرية من أب أجنبي من الحصول على جنسية الأم. واستند التحفظ نصاً إلى أن العرف قد جرى على تبعية الأبناء لجنسية الأب عند زواج المرأة من أجنبي. وبالطبع فإن هذا "العرف" مبني على افتراض أن الرجل هو القائد الطبيعي للأسرة وبالتالي فتبعية الأطفال لابد أن تتجه للأب بصورة آلية.[٤٩] وبالتالي فإن اختيار المرأة الزواج من أجنبي كان يعني بالضرورة تنازلاً عن جزء من حقوقها في المواطنة. غير أن المرأة لم تقبل بذلك كما تفترض الحكومة عندما قبلت الزواج من أجنبي وإنما فرض عليها ذلك فرضاً بواسطة القانون. وبما أن الزواج هو الإطار المشروع الوحيد لإقامة علاقات جنسية بين الرجال والنساء فإن وضع قيود على التمتع ببعض الحقوق المدنية كنتيجة للزواج هو بالطبع وسيلة للتحكم في سلطة المرأة على جنسانيتها وحقها في اختيار شريكها. فحتى داخل علاقة الزواج كانت المرأة تجد نفسها عرضه للتدخل من الدولة والقانون في حقها في الاختيار. ففي فيلم أنتجته مؤسسة المرأة الجديدة حول قانون الجنسية تروي سيدة مصرية متزوجة من أوروبي كيف تعرضت في كل مرة تعاملت فيها مع ضباط الجوازات بمطار القاهرة للسؤال ذاته على يد الضباط: "ألم تجدي رجلاً مصريًا مناسبًا؟"[٥٠] وبالطبع فإن رجلاً مصرياً في الموقف ذاته لم يكن ليتعرض لمثل هذا السؤال التأنيبي أبدًا. فالافتراض هنا أن المرأة لا تملك الحق في اتخاذ قرار باختيار شريكها الجنسي أو الزوجي وأن مخالفة هذه القاعدة لابد أن تجازى بمقايضة بعض الحقوق التي تجبر المرأة على التنازل عنها.

وعندما ننظر إلى الحملة التي شنتها المنظمات النسائية ضد القانون نجد أن حرية المرأة في الاختيار غابت تماماً عن النقاش. فبينما ركزت المنظمات النسوية المستقلة على نقطة التمييز بين الرجل والمرأة فإن الهيئات الرسمية كالمجلس القومي للمرأة وبعض المنظمات القريبة للحكومة ركزت على مطالبة الدولة بتقديم تنازل لتيسير سبل الحياة بالنسبة للنساء وأبنائهن من أجانب.[٥١] وتقول آمال عبد الهادي بهذا الشأن "ركزت الحملة لوقت طويل على حق الأطفال في الحصول على جنسية أمهاتهن وليس حق المرأة في إعطاء الجنسية للأطفال باستثناء العام الأخير السابق على تعديل

---

٤٩ Amal Abdel Hadi, "Engendering the Egyptian Law on Nationality," Africa Citizenship and Discriminatrion Audit. Unpublished paper, 2005.

٥٠ *My Nationaligy is My Right and My Family's Right.* Documentary Film. The New Woman Foundation, 2004; qtd. in Amal Abdel Hadi, op.cit.

٥١ المصدر السابق.

القانون. وقد أدى هذا التركيز إلى تحقيق الحملة نجاحاً محدوداً، وإن كان أساسياً، تمثل في منح المرأة حق تمرير الجنسية لأطفالها. أما حق النساء في نقل الجنسية للأزواج الأجانب (والذي يتمتع به الرجال المصريون) فلم تتم مناقشته أساساً".[٥٢]

ثالثًا: نحو أجندة نسوية للحقوق الجنسية

لا يمكن بأي حال إنكار النجاحات التي تمكنت الحركة من تحقيقها، فحملة الختان وقانون الخلع وتعديل قانون الاغتصاب والسماح للمرأة بنقل الجنسية إلى أبنائها مجرد أمثلة على هذه النجاحات المرتبطة بشكل كبير بجسد المرأة وحقوقها الجنسية. غير أن من الصعب أيضًا إنكار أن ما يحدث على أرض الواقع لا يزال متقدمًا بكثير عن خطاب الحركة النسوية فيما يتصل بالحقوق الجنسية للمرأة. ومع الامتناع عن إصدار أي حكم قيمي فإن أعداداً متزايدة من الشباب يلجأون إلى الزواج العرفي رغم سوءاته الكثيرة ورغم النهي الاجتماعي والديني في تعبير عن إصرارهم على التمتع بحقوقهم الجنسية ولو كان ذلك خارج الإطار المقبول اجتماعياً وهو الزواج الموثق. كما أن الدراسات والبحوث الميدانية تشير إلى أن الفتيات والنساء يلجأن إلى الإجهاض رغم تجريمه ورغم عدم توافر الإجراءات الصحية التي تمكنهن من الحصول على إجهاض لا يهدد حياتهن أو صحتهن.

ولكن التركيز المفرط على الجوانب السلبية من هاتين الظاهرتين وغيرهما قد يمنع الحركة النسائية أحياناً من إدراك أن هؤلاء الفتيات يمثلن مورداً هائلاً لتشكيل قاعدة للمطالبة بحقهن في حياة جنسية صحية ومشبعة وفي الحصول على المعلومات والخدمات اللازمة لذلك وفي صيانة أجسادهن من العنف الجسدي والجنسي واحترام حقهن في تقرير مصيرهن. وستكون هذه القاعدة ضرورية لمواجهة قاعدة الإسلاميين التي لن تتوقف ولا يجب أن ننتظر منها أن تتوقف عن الترويج لمفاهيم لا تنتقص فقط من حقوق النساء وتضعهن في مرتبة دونية وإنما تهدد صحتهن وحياتهن في بعض الأحيان عبر التركيز على مجتمع خيالي من الملائكة لا يخطئ فيه الرجال ولا تدفع النساء فيه ثمن هذه الأخطاء. ويمكن للحركة النسوية التقدمية أن تلعب دوراً هائلاً في تشكيل هذه القاعدة المضادة إن نجحت في تزويد هذا الجيل بالخطاب والمفاهيم والمصطلحات والأدوات التي تمكنه من الدفاع عن حقه دون شعور بالذنب أو بأنه يتحايل على ظروف مجتمعه ومعتقداته عبر حلول فردية.

---

[٥٢] المصدر السابق.

إن من الواضح أن الحركة النسوية لا تزال تقف موقف الدفاع عندما يتعلق الأمر بمحاولة التحكم في جسد المرأة وجنسانيتها. والأمثلة على ذلك كثيرة وستتزايد مع صعود القوى الإسلامية على المسرح السياسي. ففي العام الماضي مثلاً قام نواب الإخوان في البرلمان الماضي بتقديم مقترح تشريعي يهدف في ظاهره إلى المساواة في عقوبة الزنا بين الرجال والنساء (وهو ما كان ولا يزال مطلب بعض المنظمات النسائية المطالبة بالمساواة الشكلية) ولكنه يحاول أيضاً مد بساط التحريم إلى كافة العلاقات بين النساء والرجال سواء كان الطرفان متزوجين أم لا. ولا يحتاج الأمر لكثير تفكير لإدراك أن تجريم العلاقات الجنسية الرضائية بين شخصين بالغين في النطاق الخاص، فضلاً عن كونه انتهاكاً سافراً وغير مسبوق في التشريع المصري للحق في الخصوصية، فإن من سيدفع ثمنه الحقيقي هن النساء وليس الرجال الذي يطبق عليهم المجتمع قواعد مختلفة تماماً عندما يتعلق الأمر بالجنسانية. وليس من الواضح الآن ما إذا كانت الحركة النسوية مستعدة لخوض مثل هذه المعركة وطرح أسئلة من قبيل: ما هي الفائدة التي يجنيها المجتمع من الزج بالأزواج والزوجات في السجون بتهمة خيانة الثقة الزوجية؟ وهل التجريم والسجن هما الحل لمثل هذا الخطأ الأخلاقي والديني والتعاقدي؟ وكيف نضمن ألا تدفع النساء ثمن إقحام الدولة بأجهزتها الأمنية داخل غرف نوم المواطنين بموجب مثل هذا القانون الجديد في حال إقراره؟

أما بالنسبة لقوانين الأحوال الشخصية فإننا نجد الخطورة نفسها ماثلة هنا. فسيطرة تيارات دينية وأحزاب مدنية محافظة على البرلمان الجديد لا يبشر على الإطلاق بأن تفي الدولة بوعدها وتقدم تعديلات موضوعية لقوانين الأحوال الشخصية أو تقوم بإصدار قانون موحد للأحوال الشخصية ينصف المرأة ويعاملها كشريك في الأسرة وليس كتابع للرجل. ولا يحتاج الأمر ذاكرة قوية للتذكير بأن الكتلة الصغيرة للإخوان في البرلمان الماضي رفضت تأييد التعديل القانوني الذي منح المرأة حق الخلع رغم استناده الصريح إلى قاعدة دينية شرعية، وأن كثيرين من أعضاء حزب الأغلبية كذلك رفضوا التعديل التشريعي ذاته ولم يكونوا ليؤيدونه لولا الضغوط التي مارستها عليهم قيادات الحزب الوطني لتحرير القانون لأسباب سياسية.

غير أن الموقف الدفاعي للحركة النسوية التقدمية لن يقتصر فقط على تيار الإسلام السياسي بذراعه البرلمانية القوية وإنما سيكون على النسويات كذلك صد هجمات المؤسسة الدينية الرسمية وذراعها الأهلي والالتفاف حول مقاومتهم لكل ما من شأنه منح المزيد من الحقوق للمرأة باتخاذ خطوات لصالح المرأة ما لم تحصل على الموافقة المسبقة من الأزهر. وقد حدث هذا مرتين على الأقل في الأشهر القليلة الأخيرة؛ مرة عندما رفض مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر مقترح المجلس القومي

للمرأة سحب التحفظات المصرية على اتفاقية السيداو في ٢٠٠٤، والثانية حين رفض المجمع من حيث المبدأ فكرة إصدار تشريع لتجريم ختان الإناث.

وعلى الجانب الأهلي، فإلى جانب ما تم ذكره عاليه من دور اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل في تنسيق الهجوم على الحقوق الجنسية والإنجابية للمرأة، فإن من الواضح أن اللجنة تنوي تصعيد حملاتها مستفيدة من غطاء الأزهر ومن ظهيرها البرلماني الجديد، فضلاً عن دورها المتنامي على مستوى الأمم المتحدة ومنظمة المؤتمر الإسلامي. وبعد أن قامت اللجنة بصياغة ميثاق لحقوق الطفل في الإسلام كتعبير عن رفض الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل والاعتراض على مفهوم حقوق الطفل في حد ذاته باعتباره مفهوماً غربياً، فإن اللجنة نجحت في أوائل الشهر الحالي في تمرير مقترح بالقمة الاستثنائية لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة للبدء في صياغة اتفاقية أو إعلان بشأن حقوق المرأة "من منظور إسلامي". ولا نحتاج لانتظار خروج النص إلى النور لتوقع ما سيأتي فيه بشأن حقوق المرأة عمومًا، والحقوق المرتبطة بأجساد النساء بوجه خاص.

وأمام هذه التحديات الراهنة فليس من المبالغة الحديث عن هجمة محافظة على أجساد النساء. ولن تتمكن الحركة النسوية من صد هذه الهجمة وهي مصرة على التمترس في خانة الدفاع. ولعل بارقة أمل في اضطلاع الحركة النسوية بموقف هجومي يتصل بالحقوق الجسدية لنساء مصر يتمثل في الحملة النسوية الرامية إلى إصدار قانون لتجريم العنف الأسري ضد النساء، والتي جرى التحضير لها على مدار العام الماضي وينتظر إطلاقها رسمياً في الأسابيع القليلة القادمة. ففضلاً عن تعبير هذه الحملة عن رغبة النساء في المطالبة الإيجابية بحقوق تصون أجسادهن، فإن هناك نقطتين هامتين تميزان هذه الحملة بقوة: أولاهما حصول الحملة على تأييد واشتراك أكثر من تسعين منظمة نسائية وحقوقية من محافظات بكافة أنحاء البلاد، وهو ما سينفي عن الحملة طابعها النخبوي وسيساعدها في الرد على اتهامات التغريب الجاهزة. أما الثانية، والأهم في سياقنا، فهي تضمّن مشروع القانون الذي ستعمل الحملة على نشره والدعوة لإقراره نصاً يجرم الاغتصاب الزوجي، وهو ما سيمثل هجوماً إيجابياً على أحد أقوى المفاهيم ثباتاً لدى القوى المحافظة: الحق الديني للزوج في ممارسة الجنس مع زوجته بغض النظر عن رغبتها أو استعدادها النفسي أو الجسدي. إن الحديث العلني عن حق الزوجة في اختيار توقيت الانغماس في أكثر اللحظات حميمية مع زوجها، وفي رفض ممارسة الجنس بالقوة بدعوى أنه في الإطار القانوني للزواج سيشكل نقطة جديدة فارقة في مسار النضال النسوي من أجل الحقوق الجنسية لنساء مصر. ورغم أن إثارة هذه المسألة ستتم في إطار منظومة العنف والأذى الواقع على جسد المرأة إلا أنها ستقدم فرصة ذهبية

جديدة للنسويات التقدميات من أجل نقل الحديث من منظور الضحية العاجزة إلى منظور التمكين والمقاومة.

إن الحديث عن المشاركة السياسية للمرأة، والربط بين مطالب الحركة النسوية وبين النضال الحالي من أجل الديمقراطية في مصر سيبقى حديثاً غير واقعي وغير قابل للتحقيق طالما أن المرأة التي نتحدث عنها غير قادرة على اتخاذ أكثر القرارات قرباً منها أو التحكم في حياتها الجنسية وتملك جسدها. إن المرأة العاجزة عن اختيار شريك حياتها أو مقاومة الاغتصاب على يد زوجها لن تكون قادرة أبداً على اختيار ممثلها في البرلمان أو مقاومة طغيان أجهزة الدولة. لقد انشغلت الحركة النسائية على مدى عقود طويلة وبما فيه الكفاية بحقوق المرأة في النطاق العام كالتعليم والعمل والمشاركة السياسية، وبدون ربط هذه الحقوق بالحقوق الشخصية للنساء داخل منازلهن وفيما يتعلق بأجسادهن فإن الحركة النسائية ستظل تقفز على رجل واحدة، أحياناً في مكانها، ونادراً إلى الأمام، وكثيراً إلى الخلف.

كيد النساء يغلب كيد الرجال
المبادلات والتكيف الاستراتيجي في الحياة الإنجابية لنساء مصريات*

عايدة سيف الدولة، آمال عبد الهادي، ناديه عبد الوهاب**

لا يمكن فهم التحديات التي تواجه الحقوق الإنجابية للنساء المصريات إلا في سياقها الثقافي والسياسي والتاريخي الأوسع الذي يشكل واقع مصر والمصريين اليوم. وفي هذا الواقع يبرز على وجه الخصوص المشترك الثقافي والأخلاقي الذي يوحد النساء المصريات والمستمد من الخبرة التاريخية واللغة المشتركة، العربية. هذه القيم المشتركة تتجاوز الفوارق الجغرافية والثقافية بين الحضر والريف، بين الدلتا في الشمال والصعيد في الجنوب، بين المسلمين والأقباط وتمثل الأساس للكثير من نقاط الخلاف والصراع التي يتناولها هذا الفصل.[1]

---

* Aida Seif El Dawla, Amal Abdel Hadi and Nadia Abdel Wahab. "Women's Wit over Men's: Trade-offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women's Reproductive Lives," *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives across Countries and Cultures*, ed. Rosalind P. Petchesky and Karen Judd, New Jersey: Zed Books, 1998, 69-107.

** كان مركز دراسات المرأة الجديدة بالقاهرة، المؤسس عام ١٩٨٤، هو المنظمة المنسقة لفريق عمل بحث الحقوق الإنجابية (إيراج IRRRAG). بالإضافة إلى شكر الباحثات الثلاثة المذكورات، نود أن نشكر كل عضوات الفريق المشاركات: عايدة سيف الدولة، منسقة المشروع والمشاركة في كتابة الورقة الخلفية عن السياسات والأوضاع الصحية؛ أماني قنديل، منسقة العمل الميداني وكاتبة الورقة الخلفية عن السياق السياسي؛ منى ذو الفقار، كاتبة الورقة الخلفية عن السياق القانوني؛ هاله شكر الله كاتبة الورقة الخلفية عن السياق الاجتماعي والاقتصادي؛ نادية عبد الوهاب، كاتبة الورقة الخلفية عن السياق الثقافي وقائدة المناقشات الجماعية؛ آمال عبد الهادي، كاتبة مشاركة في ورقة السياق الصحي وتنسيق المناقشات البؤرية؛ وبربارا إبراهيم ومواهب المويلحي ومشيرة الجزيري. كما نود أيضا أن نشكر مستشارة البحث كارلا مخلوف أوبرماير. وقد كنا محظوظات أن تكون لدينا مستشارة من المنطقة، حيث كانت مدركة للكثير من الديناميات المحيطة بأوضاع النساء فكان أهمها أن تكشف من جبل الثلج أكثر من قمته.

[1] يتحدث جميع المصريين اللغة العربية لكن الأقليات التي تعيش في الواحات الصحراوية في الغرب والجنوب وسكان النوبة في الجنوب يتحدثون بلغاتهم الأصلية إلى جانب العربية. وعلى حين أن أغلبية المصريين من المسلمين إلا أن هناك أقلية كبيرة من الأقباط (حوالي ١٠%).

مع ذلك هناك فروق بين النساء المصريات، الأمر الذي جعل من إنجاز هذا البحث رحلة طويلة ومجهدة. ذلك أن تطبيق مهمة المجموعة البحثية (أيراج) كان يعني التطفل على الحياة الخاصة جدا والصعبة لكثير من النساء المحملات بعبء الحياة اليومية بأشد مما يسمح لهن من التأمل في استراتيجياتهن في التعامل مع الحياة والتحايل عليها. كما أننا كباحثات كان علينا أن نواجه معضلة التعامل مع بعض التقاليد التي كنا نراها ضارة أو مهينة للنساء، على حين عبرت الكثير من النساء اللاتي عقدنا معهن المقابلات عن مواقف مختلفة تماما عن مواقفنا. بعض هذه التقاليد ليست عميقة الجذور فحسب (مثل ختان الإناث) وإنما هي أيضا تقاليد لها وظيفة اجتماعية، يبدو أنها توفر الحماية والشعور بالكرامة للنساء، ومن ثم لا يسعين إلى تغييرها ولا يتصورن طريقة غيرها للحياة. لقد كانت عملية تعليمية قيمة، وإن كانت مؤلمة، أن نتعرف على منطق القبول بممارسات متناقضة مع معتقداتنا الخاصة.

بحثت دراستنا في معاني وخبرات الجسد الأنثوي، ذلك الجسد الذي كان المبرر لقهر النساء، وفي بعض الأوقات أيضا مصدرا لفخرهن وقوتهن. كان علينا أن نسأل عن إدراكهن لحقوقهن فيما يخص اتخاذ القرار في الأمور الإنجابية، وذلك عل الرغم من أن الكثير من النساء المشاركات في البحث لم يكن يدركن أصلا أن لهن حقوقا أساسية لا يتمتعن بها. ولا يقتصر السبب وراء عدم المعرفة هذا على غياب المعلومات وإنما يشمل أيضا منظومة ثقافية كاملة ترفع من شأن التقاليد من ناحية، ومن ناحية أخرى تسمح بالكثير من الخروقات، شرط أن تبقى خافية، لا تمثل تهديدا لعلاقات القوى القائمة. من هنا فقد وجدنا أن المشاركات في البحث نادرا ما مارسن المقاومة المباشرة أو الانصياع التام في سلوكهن الإنجابي والجنسي. بل مزجن في أغلب الأحوال بين عناصر من الاثنين: صورة خارجية للتكيف والقبول تعمل بمثابة غطاء لعمليات حاذقة من الالتفاف والمخالفة.

لا يتمتع مفهوم "الحقوق الإنجابية" ذاته في اللغة العربية بالوضوح الذي يتمتع به في الإنجليزية، ذلك أن المصطلح العربي، الذي يعني حرفيا الحق في الإنجاب، لا يحمل معنى ذا دلالة لأغلب المصريين، ومن ثم فإن المصطلح في حد ذاته لا يمثل شعارا يسمح بتعبئة النساء من حوله. بل يشمل المصطلح مجموعة من الحقوق تدافع عنها النساء والمجموعات الأخرى في مصر بمسميات ومصطلحات أخرى. ولكي يصبح الأمر مناسبا في السياق المصري حاول فريق العمل ترجمة مفهوم الحقوق الإنجابية بطريقة تسمح بالربط بين تلك الحقوق وبين المشاكل الحقيقة كما تحددها وتعبر عنها نساء مصريات. مفهومنا نحن عن الحقوق الإنجابية يشمل اعتبارها حقوقا أساسية من حقوق الإنسان، تتضمن الحق السياسي في الاختيار بحرية ودون إكراه، وتوفر الإمكانية الحقيقية لتنفيذ

ذاك الاختيار. كما أنها تشمل أيضا الحقوق الاقتصادية الأساسية من حيث الحق في الحصول على الرعاية الصحية والتعليم وفرص العمل والرفاهة والملكية والخدمات القانونية. بمعنى آخر، نحن لا نقصر الحقوق الإنجابية على الحدود الضيقة للجسد الأنثوي، وإنما نتصورها بمعناها الكلي كما بمعناها المباشر كما تحدده الظروف التاريخية والمجتمعية والسياسية والاقتصادية، ذلك أن هذا السياق الأوسع هو الذي يرسم الحدود التي تصاغ فيها أو تنتهك أو تمارس و/أو تتشكل الحقوق الإنجابية.

السياق الوطني

الوضع الاجتماعي والاقتصادي

أدت التغيرات في الظروف الاجتماعية والاقتصادية إلى فتح الطريق أمام إعادة التفاوض بشأن العلاقات بين الرجال والنساء وعلاقات القوى في مصر عموما. ذلك أن التآكل البطيء – والمتعمد - لإصلاحات دولة الرفاهة في ظل حكم عبد الناصر أدى من ناحية إلى إثقال كاهل الأسر بأعباء مالية جسيمة، ومن ناحية أخرى خلخل أدوار الجندر التقليدية، فأُجبرت الأسر على إعادة النظر ومراجعة هذه الأدوار. وفي مصر، كما في أماكن أخرى، نجد أن برامج التكيف الهيكلي، التي تبنتها الحكومات المتتالية منذ السبعينيات استجابة لضغوط صندوق النقد والبنك الدوليين، أثرت أول ما أثرت على الخدمات الأساسية، فأصابت الصحة والتعليم أكثر من غيرها. وتسببت برامج التكيف الهيكلي في تعديلات سياسية في اتجاه تشجيع الخصخصة في مجالات الصحة والتعليم والخدمات الاجتماعية والتشغيل. وقد كان لهذه التغيرات آثار سلبية شديدة على النساء، خاصة نساء الطبقة العاملة والطبقة الوسطى، اللاتي كن في الستينيات من بين أكثر المستفيدات من العمل ومزايا القطاع العام (Hatem 1994)، فأصبحت الرعاية الصحية ترفا لا يقدر عليه فقراء المصريين، بعد أن كان ضمن أولويات المؤسسات العامة المقدمة لخدمات صحة الأمومة والطفولة.

أثرت هذه المصاعب ذات العلاقة بالجندر، والتي نجمت عن سياسات التكيف الهيكلي، على النساء بصفتهن ربات منازل وعاملات. حيث أدى ارتفاع أسعار المواد الغذائية بسبب رفع الدعم الحكومي عنها، إلى زيادة العبء الذي تواجهه النساء يوميا في توفير الغذاء وإدارة الميزانية المنزلية. كذلك أدت خصخصة الصناعة والخدمات الاجتماعية وفرض سياسات التشغيل النيوليبرالية الصارمة إلى ارتفاع شديد في معدلات البطالة. في الستينيات والسبعينيات كانت نصف القوى العاملة النسائية تعمل في قطاع الخدمات الاجتماعية الحكومي والقطاع العام الصناعي، مقارنة

بربع القوى العاملة من الرجال. ومن ثم فقد أثر الاقتطاع من تلك القطاعات على النساء ضعف تأثيره على الرجال (Hatem 1994). وإذ اضطرت أعداد متزايدة من الرجال والنساء إلى الالتحاق بالعمل في القطاع الخاص - حيث المخاطر أعلى والمزايا أقل - أو الانضمام إلى صفوف البطالة أو العمل غير الرسمي، زاد اعتماد الأسر المصرية على عمل النساء، بل وحتى الأطفال، لتجنب الفقر المدقع. وقد كشفت إحدى الدراسات أن ثلاثة أخماس الأسر على المستوى القومي أصبحت تعيش على مصدرين للدخل (Korayem 1991).

كانت هناك دائما نسبة من النساء المتزوجات في مصر يعملن بأجر، إما خارج المنزل أو داخله. ولكن مع انخفاض فرص العمل في القطاع العام، أصبح عليهن أن يعتمدن أكثر فأكثر على أعمال غير رسمية، منخفضة الأجر وهامشية. وتظهر الأرقام الرسمية أن مشاركة النساء في القطاع الرسمي ارتفعت من ٤,٢% في عام ١٩٦٦ إلى حوالي ٢٢% في عام ١٩٩٤ (UN 1995a, Table 11; Moghadam 1993)، إلا أنه حين يتسع تعريف العمل ليشمل القطاع المنزلي غير الرسمي، ترتفع هذه النسبة كثيرا لتصل إلى ٣٥,٤% في أوائل الثمانينيات (Zaalouk 1985). كما تشير دراسات أخرى إلى تفاوت كبير بين الأرقام الرسمية والواقع، خاصة في مجال الزراعة، حيث تعمل النساء أكثر مما يعمل الرجال.[٢]

إضافة إلى التخلخل الاجتماعي الذي أحدثته سياسات التكيف الهيكلي، جاءت هجرة الأيدي العاملة المصرية إلى بلاد النفط الثرية لتعيد صياغة العلاقات الاقتصادية في مصر، وتؤثر بعمق في أدوار الجندر على أكثر من مستوى. هناك أولا النساء اللاتي بقين وأجبرن على ملء الفراغ الذي تركه الرجال ومن ثم أصبح عليهن أن ينخرطن في سوق العمل؛ ثانيا، أصبح على النساء أن يتحملن مسئولية رئاسة الأسرة، وهو الدور الذي لم يعتدن عليه، حيث كن يعشن حتى ذلك الوقت في ظل السلطة الرجالية. فبحسب دراسة حديثة نجد أن ١٦% على الأقل - وقد ترتفع النسبة إلى ٢٢% - من الأسر المصرية أصبحت تعيلها نساء (Badran 1995). كذلك فإن الهجرة غالبا ما تعني الانتقال إلى المراكز الحضرية، حيث تتعرض النساء الريفيات لأشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي يحرمهن من شبكات التضامن الاجتماعي وآليات الدعم التقليدية (Zaaluk 1985).

---

[٢] في عام ١٩٨٨ أجري مسح على عينة من المجتمعات الريفية أظهر أن مشاركة النساء في الزراعة تصل إلى ٥٠,٧% مقارنة بنسبة ٤٩,٣% للرجال. وأوضح المسح كذلك أن ٧٠,٧% من النساء الريفيات يشاركن في أنشطة اقتصادية غير مدفوعة الأجر (El Baz 1994).

رغم الحاجة إلى دخل وعمل النساء، إلا أن النساء اللاتي يعملن بأجر غير مسموح لهن أن يفعلن ذلك في سلام. فالانحياز الجندري في مكان العمل، وسياسات الدولة التي تثبط همة النساء على العمل، وروح المحافظة الاجتماعية السائدة - يدعمها الخطاب الإسلامي في الفترة الأخيرة - كلها تجتمع لتضع النساء بين خيارين أحلاهما مر. في القطاع العام، الذي هو تاريخيا أهم صاحب عمل للنساء، يستهدف الرسميون النساء - باعتبارهن ثانويات في كسب الرزق - ليصبحن أول من يفقدن عملهن في حملات تخفيض العمالة. ثم يأتي قانون عمل موحد جديد - من بين أمور أخرى - ليقيد عدد مرات إجازات الأمومة بمرتين طوال سنوات العمل، فيتحرر بذلك رجال الأعمال من إجراءات حماية العاملات التي كفلها عهد عبد الناصر. وتعترف لائحة تفسيرية ملحقة بالقانون بأنه "تجاهل بعض الجوانب الإنسانية" لأنه يسعى إلى "تشجيع سياسات الدولة السكانية". فقد أصبح إبعاد النساء عن سوق العمل الرسمي من منظور الحكومة هو السبيل لضمان فرص عمل للرجال المبعدين من أعمالهم، وفي نفس الوقت استجابة لضغوط الدعاية الإسلامية بأن "المكان الطبيعي" للنساء هو المنزل. ومن ناحية أخرى تجد النساء أنفسهن محاصرات بين احتياجاتهن واحتياجات أسرهن لاستمرارهن في العمل في القطاع الرسمي وبين رغباتهن وحقهن الأساسي في إنجاب ما يشأن من الأطفال.[٣]

فيما يتعلق بالتعليم، تبدو الصورة مختلفة. فمن ناحية تحسن مستوى التحاق الفتيات بالتعليم الابتدائي والثانوي تحسنا ملحوظا في الثمانينيات (من ٥٤% إلى ٨١%) (UN 1995a). ومع ذلك انخفض الدعم الحكومي للتعليم، كما للصحة، بموجب سياسات التكيف الهيكلي، وظل معدل النساء غير الأميات من بين أكثر المعدلات انخفاضا على مستوى العالم، كما استمرت الفجوة بين الجنسين في المدارس، خاصة في المناطق الريفية (UNDP 1996). وحين يصبح التعليم غير متاح لأسباب اقتصادية، تصبح الفتيات أول من يُحرم منه بسبب التأثيرات الثقافية التي تُفضل تعليم الأبناء، وذلك بحسب تقرير التنمية البشرية الصادر عن هيئة الأمم المتحدة للتنمية لعام ١٩٩٥، والذي ورد فيه أن ٦٢,٥% من الريفيات البالغات من العمر ما بين ٦-١٥ سنة مسجلات في المرحلة

---

[٣] هذا القانون قد يؤدي إلى تخفيض عدد مرات الإنجاب (من حيث تثبيط رغبة النساء العاملات في أن ينجبن أكثر من مرتين) أو إلى زيادتها (تثبيط همة النساء عن العمل خارج المنزل ومن ثم تشجيع الإنجاب). في الحالتين يخلق القانون نظاما للحوافز يقيد اختيارات النساء الإنجابية ويتعارض مع روح وثيقة عمل المؤتمر الدولي للسكان والتنمية التي وقعت عليها الحكومة المصرية.

الابتدائية مقارنة بـ ٩٠% من الأولاد من نفس المرحلة العمرية. هذه الظاهرة - وأخرى غيرها مثل عودة العمالة المنزلية لتشمل أطفالا في سن ١٠ سنوات فأقل - تشير إلى أن أعدادا غير معروفة من الفتيات المصريات قد سقطن من حماية الشبكة الاجتماعية ويتعرضن للاستغلال، منسيات في الإحصائيات، ومحكوم عليهن بالحياة على الهامش، حيث تبقى مشاكلهن ومعاناتهن غائبة عن المعرفة.

الوضع السياسي

خلال العقدين الأخيرين ناضلت النساء المصريات للحفاظ على الحقوق السياسية والمدنية التي اكتسبنها سابقا، على الأقل على الورق، والتي أصبحت الآن مهددة من أكثر من جهة. في عام ١٩٥٦ كانت النساء المصريات أول من منحن حق المشاركة في البرلمان في المنطقة العربية. ومع ذلك، ورغم عقود من النضال الذي بدأته النساء المصريات من أجل المساواة في العشرينيات من القرن الماضي، قامت في نفس العام، ١٩٥٦، حكومة عبد الناصر بحل الأحزاب السياسية والمنظمات السياسية المستقلة والاتحاد النسائي المصري، الذي تأسس عام ١٩٢٣ (New Woman Research Center 1996; Badran 1994). ورغم أن النساء والرجال كان لهم ذات الحقوق السياسية من حيث الترشح للبرلمان، إلا أنه ترتب على ذلك أن فقد كلاهما الحق في التنظيم السياسي المستقل. في عام ١٩٧٦ بدأ نظام الرئيس أنور السادات في السماح بعودة محدودة لنظام التعددية الحزبية، إلا أن تلك الأحزاب كانت بالأساس قشرة شكلية بعيدة عن هموم المجتمع، ومن ثم بعيدة عن أحوال وهموم النساء. وبعد ذلك بعقدين لم يتغير الوضع كثيرا، حيث تبقى الأحزاب منظمات نخبوية تخاطب جمهورا ضيقا.

اليوم تعتبر الحركة الإسلامية أكثر التيارات السياسية شعبية رغم كونها ما زالت ممنوعة بالقانون من تشكيل حزبها السياسي.[٤] وخلال الثمانينيات من القرن الماضي، اكتسبت هذه الحركة شعبية كبيرة وتمثيلا واسعا في البرلمان، لكن ذلك جاء على حساب النساء كقوة سياسية. وفي عام

---

[٤] نستخدم هنا مصطلح "إسلامية" لنشير إلى مجموعات سياسية في مصر وفي أماكن أخرى تتبنى تفسيرا معينا للإسلام وتسعى إلى تحويل البلاد التي تعيش فيها إلى دول إسلامية. ونحن نفضل هذا المصطلح عن مصطلح "أصولية" الذي لا يحمل معنى واضحا ويمكن تطبيقه على الكثير من المجموعات في كافة أنحاء العالم غير الإسلامية (مسيحيين، يهود، هندوس، الخ).

١٩٧٩ صدر قانون جديد يحدد نسبة النساء في مجلس الشعب بثلاثين مقعدا ومن ثم ارتفع عدد عضوات البرلمان من ٢% إلى ٩% (Megahed 1994). وكان أول تحرك للجماعات الإسلامية في ذلك البرلمان هو الضغط على باقي الأعضاء من أجل إلغاء نسبة النساء - وهو تقليص لحقوق النساء - وافقت عليه الحكومة وأحزاب المعارضة. وفي عام ١٩٨٦ حكمت المحكمة الدستورية العليا بأن تحديد نسبة للنساء في مقاعد البرلمان يتعارض مع الدستور. وفي الانتخابات التالية انخفضت نسبة مقاعد النساء في البرلمان إلى ٢,٢%، أي ١٠ مقاعد من أصل ٤٤٤ مقعدا (Mosa'ad 1996; Zulficar 1994).

تواجه المنظمات النسوية العاملة في مصر العديد من العقبات من أكثر من جهة. فهي، مثلها مثل المنظمات الأخرى التي تعمل من أجل حقوق الإنسان والمشاركة الديمقراطية والتغيير الاجتماعي الجذري، تواجه قمع الدولة من خلال قوانين الطوارئ التي تمنح الحكومة سلطات أمنية واسعة والحق في تعطيل الحريات المدنية. في نفس الوقت تتعرض النسويات للهجوم من الجماعات الإسلامية التي تستخدم قضايا النساء كساحة معركة تختبر فيها قوتها في مواجهة الدولة، بل وأحيانا تتواطأ مع الدولة ضد المواقف النسوية. أحد أبرز الأمثلة على تلك العلاقة المركبة اتضح بعد نجاح المنظمات غير الحكومية العاملة في مجال صحة وحقوق المرأة في المؤتمر الدولي للسكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة في عام ١٩٩٤، والذي نجح في إثارة حوار مجتمعي حول ممارسة ختان الإناث.[٥] ولكن خضوعا للضغوط من الجماعات الإسلامية والجماعات المحافظة الأخرى أصدر وزير الصحة وقتها توجيها يعيد السماح بإجراء ختان الإناث في المستشفيات العامة بعد أن كان ممنوعا على مدى خمسة وثلاثين عاما. وبعد سلسلة من الآراء والفتاوى الدينية المتناقضة بشأن الموضوع،[٦] وبعد الاحتجاجات المتتالية التي نظمتها النسويات، أصدر ويزر الصحة قرارا جديدا في عام ١٩٩٦ يمنع إجراء ختان الإناث عموما، سواء في المؤسسات العامة أو الخاصة. وبنهاية عام ١٩٩٧ أصدرت المحكمة الدستورية العليا حكمها دعما لقرار المنع. لقد كان هذا الحكم بمثابة هزيمة للموقف

---

[٥] للمزيد عن تعريف ختان الإناث وأنواعه المختلفة في مصر وبلدان أخرى، انظر/ي: Tobia 1995.

[٦] أصدر شيخ الأزهر، وهو أعلى سلطة دينية في مصر، فتوى تبيح ختان الإناث في تعارض مع فتوى أخرى أصدرها مفتي الديار تقول بأن الأمر متروك للأطباء ليقرروا بشأنه. وقد كانت تلك الفتوى بمثابة ضربة أخرى لحقوق النساء في مصر، حيث أنها كانت تعني أن للرأي الطبي أولوية على الحق الأساسي في السلامة البدنية. في الفترة الأخيرة تحول الأزهر، وهو الجامعة الإسلامية العريقة التي لعبت دورا محوريا في النضال الوطني، تحول إلى مصدر لفتاوى شديدة المحافظة.

الإسلامي المحافظ وإعلانا إيجابيا بأن مصر أصبحت تجرم تلك الممارسة بالقانون. ومع ذلك يترك القانون عددا من الثغرات الخطيرة إذ يستثني من المنع الحالات التي يكون فيها ختان الإناث ضرورة طبية، الأمر الذي يسمح برفع الدعاوي في المحاكم، وما زال يثير قلق المدافعات عن حقوق النساء.

السياق القانوني

كانت مصر أول دولة عربية تصدق على إتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد النساء (المعروفة باسم إتفاقية المرأة أو إتفاقية السيداو)، إلا أنها أبدت أيضا العديد من التحفظات الخطيرة، يأتي على رأسها الاعتراض على المساواة في الحقوق بين الرجال والنساء في أمور الزواج والطلاق المنصوص عليها في المادة ١٦ من الاتفاقية. وكان أول قانون مصري للأحوال الشخصية مستندا إلى الشريعة الإسلامية قد صدر في عام ١٩٢٥. وفي عام ١٩٧٩ أدخلت تعديلات على القانون تسمح للزوجة بحق الطلاق في حال اتخذ زوجها زوجة ثانية، وكذلك الحق في الاحتفاظ بمنزل الزوجية طالما كان الأطفال في حضانتها.[٧] لكن في عام ١٩٨٥ نجح الإسلاميون في البرلمان في إلغاء هذه التعديلات. كما يشترط القانون المصري نظريا موافقة العروس على إبرام عقد الزواج أو توكيل والدها ليوقع العقد نيابة عنها، ولكن في نفس الوقت لا يسمح القانون للنساء بالزواج بدون موافقة ولي الأمر إلا في حال كان قد سبق لها الزواج أو أتمت سن الرشد (٢١ سنة). كذلك، ورغم تحديد الحد الأدنى للسن القانونية للزواج بستة عشر عاما للنساء (١٨ عاما للذكور)، إلا أن التقاليد ما زالت تسمح بانتشار الزواج المبكر للفتيات خاصة في المناطق الريفية.[٨]

ورغم وجود تفسيرات مستنيرة للشريعة الإسلامية التي تقيد حق الرجال في تعدد الزوجات (Musallam 1983; Obermeyer 1992, 1994) إلا أن القانون المصري الحالي يسمح بتعدد الزوجات ويمنح الزوج حقا أحادي الجانب في تطليق زوجته. أما بالنسبة للزوجة فإن الحصول على الطلاق يظل أكثر صعوبة بما لا يقاس. هذا وتعترف الشريعة الإسلامية بالزواج باعتباره عقدا مدنيا وتقر بحق الزوجة في إدراج حق تطليق نفسها ضمن شروط العقد، إلا أن الممارسة تكشف أن إثبات

---

[٧] للنساء الحق في حضانة أطفالهن حتى سن العاشرة للأولاد (ويمكن مدها بحكم قضائي حتى ١٥ عاما) وسن ١٢ للفتيات (يمكن مدها بحكم قضائي إلى حين زواجهن).

[٨] تشير الإحصائيات الوطنية الأخيرة إلى أن واحدة من كل ثلاث نساء مصريا في المرحلة العمرية ما بين ٢٥-٢٩ عاما تزوجن قبل بلوغ سن الثامنة عشر (EDHS 1995). وفي دراسة في قريتين مصريتين اتضح أن ٤٠% من النساء تزوجن قبل سن السادسة عشر (El Hamamsy et al. 1995).

الضرر أمام المحاكم يبقى أمرا شديد الصعوبة بالنسبة للنساء، إذ يجب عليها أن تثبت واحدا على الأقل مما يلي: إما أن زوجها توقف عن الإنفاق عليها، أو أنه هجرها لأكثر من عام، أو أنه يعاني من عجز جنسي أو من مرض مزمن غير قابل للعلاج لم تكن على علم به وقت عقد القران. ويتطلب المسار القانوين في المتوسط ما يتراوح بين خمس إلى سبع سنوات، وفي كثير من الأحوال تنتهي المحاولة بالفشل (Zulficar 1994, 1995).

وقد احتلت الجهود من أجل تحسين الوضع القانوني للنساء في قوانين الأحوال الشخصية، فيما يخص الزواج والطلاق والأمومة، موقعا محوريا في أنشطة المجموعات النسائية في مصر. وقانون الأحوال الشخصية، الذي صدر في عام ١٩٨٥، يلزم الزوج والمأذون بإخطار الزوجة في حال تطليقها أو اتخاذ زوجها زوجة ثانية (بعد أن كانت تبقى في كثير من الأحوال في الماضي على غير علم بأيهما). هذه الضمانة البسيطة تضمن للزوجة على الأقل حق معرفة حدوث مثل هذه الإجراءات وتحمي لها حقوقها المالية والقانونية. وتدعو بعض المجموعات النسائية حاليا إلى تبني عقد زواج جديد يتضمن شروطا اختيارية، بما في ذلك حق الزوجة تطليق نفسها في حال اتخذ زوجها زوجة ثانية (Bahey El Din 1997).

يمنع القانون المصري حاليا إجراء عمليات الإجهاض إلا في حال كان استمرار الحمل يشكل خطرا على حياة الأم أو صحتها. وينص القانون الجنائي على توقيع عقوبات شديدة على أي شخص، بما في ذلك الطبيب أو أي مهني آخر، يجري عملية الإجهاض متعمدا. كذلك قد تتعرض النساء اللاتي يجرين عمليات الإجهاض باختيارهن للسجن فترة قد تصل إلى ثلاث سنوات. وقد مثلت قضية الإجهاض الاختياري موضوعا مثيرا للكثير من الجدل في مصر بين من يدعمون استمرار التقييد القانوني ومن يطالبون بعدم تجريمه خلال الشهور الثلاثة الأولى من الحمل، اتساقا مع إحدى التفسيرات الهامة في الشريعة الإسلامية (Omran 1992). إن هذا التباين الكبير بين الفتاوى الدينية المختلفة بشأن مشروعية الإجهاض تخلق حالة من الارتباك الأخلاقي بين النساء المصريات اللاتي يواجهن الحمل غير المرغوب فيه أو المحاط بالمخاطر.[٩]

---

[٩] يحرم جميع فقهاء الإسلام الإجهاض بعد الشهر الثالث من الحمل، إلا أن هناك بعض المدارس التي تسمح به قبل هذه الفترة. بل إن بعض الفقهاء يسمحون به حتى دون إذن من الزوج، على حين يسمح به البعض الآخر في حالات معينة فقط (على سبيل المثال حين يشكل خطرا على حياة المرأة) وهناك أيضا فريق ثالث يعتبره خطيئة مهما كان السبب (**فتاوى الأزهر**، المجلد ٩، رقم ٢٦).

البنية الدينية والثقافية للجندروالسلطة

إن غالبية النساء في مصر، سواء كن مسلمات أو قبطيات، هن نساء متدينات، بمعنى أنهن يؤمن بالله ويؤدين الصلاة والصيام بانتظام. إلا أن تأثير الاختلافات والآراء يبدو بسيطا على واقع الحياة اليومية أو على كيفية اتخاذ النساء للقرارات الأساسية بما فيها القرارات الخاصة بالخصوبة. في التحليل الأخير تبرز التقاليد كمصدر لأغلب الأعراف السائدة التي بموجبها يحكم المصريون على النساء، كما أن التصوير الثقافي السائد للنساء تحدده المفاهيم الأبوية أكثر من الدين.

تتضمن الآراء التقليدية عن النساء وانعكاساتها في الثقافة الشعبية الكثير من التناقضات. فمن ناحية تعتبر النساء عناصر مؤثرة داخل الأسرة، يستخدمن الدهاء والصبر والتحمل والتماسك الداخلي العظيم للحفاظ على أسرهن وضمان بقائها ورفاهتها. فيرد في أحد الأمثال الشعبية المصرية "كيد النساء غلب كيد الرجال". أي أن حتى سلبية النساء تُفسر بأنها نوع من القوة أو السبيل الوحيد لتجنب عاصفة رهيبة من الغضب. ومن ناحية أخرى تتضمن الثقافة أيضا ميولا أبوية شديدة تؤكد على تبعية النساء الاقتصادية والاجتماعية للرجال، كما يتضح من المثل القائل "ظل رجل ولا ظل حيطه". وتلقى هذه التقاليد الأبوية تشجيعا من الخطاب الإسلامي المهيمن حاليا والذي يركز على دونية النساء باعتبارهن أداة هامة في الصراع من أجل السلطة السياسية. ورغم أن تفسير الإسلاميين للنصوص الدينية يعترف بالنساء كعناصر أخلاقية فاعلة ومسؤولة عن أفعالها، إلا أنهم، وبوضوح، يعتبرون النساء أيضا في مرتبة أقل من الرجال من حيث القدرة على الالتزام بالقيم والأخلاق. وبموجب هذه التفسيرات يصبح المكان الطبيعي للنساء هو المنزل، وواجبهن الأساسي هو رعاية الزوج والحرص على راحته وتربية الأبناء بحسب التعاليم الدينية.

ومن أهم مظاهر التقاليد الأبوية الباقية في الثقافة الشعبية هو القيمة التي تولى لعذرية وشرف الفتاة، وهو أمر غير قابل للمناقشة بالنسبة للنساء المصريات من كل الطبقات والخلفيات الدينية. والدليل على ذلك استمرار بعض الممارسات مثل إظهار قطعة قماش بها آثار دماء ليلة الزفاف الأولى أو "الدخلة البلدي" الأكثر قسوة والتي تعد انعكاسا واضحا لمنظومة القيم السائدة.[١٠] إنه إعلان على الملأ بأن المرأة حافظت على عذريتها وحمت نفسها حتى يوم زواجها، ومن ثم حافظت على شرف الأسرة وأثبتت طهارتها الجنسية. ورغم أن الدين لا يؤيد تلك الممارسة، بل أن بعض القيادات

---

[١٠] الدخلة البلدي المذكورة هنا يقصد بها استخدام الزوج أو الداية في وجود الزوج ونساء أخريات من الأسرة لمنديل لفض عذرية العروس العذراء في ليلة الزفاف ومن ثم عرض المنديل وبه آثار الدماء على الضيوف المجتمعين.

الدينية ينهون عنها، إلا أن الدخلة البلدي ما زالت ممارسة مقبولة بشدة بين نساء الطبقة العاملة في المناطق الحضرية والريفية في مصر.

مع ذلك هناك أمور أخرى تتعارض فيها الثقافة الشعبية مباشرة مع التعاليم الدينية الإسلامية. على سبيل المثال، على حين يسمح القرآن للرجال المسلمين بتعدد الزوجات في ظروف معينة، إلا أن أغلب المصريين يترفعون عنه، بل وتسخر منه الثقافة الشعبية.[11] ولقد جمعنا إثني عشر مثلا شعبيا حول تعدد الزوجات، بينها اثنان فقط يدافعان عن التعدد، أما الأمثال الباقية فترفضه تماما، ومنها على سبيل المثال: "يا واخده جوز المره يا مسخره"، "يا خسارته اللي يعملهم تجارته"، "توب الضر مر ومن لبسه اتقل حياه". هذا التناقض مع النص الديني يمثل واحدا من عدة أمثلة لا يتوافق فيها الدين مع التقاليد، ومع ذلك لا يجد الناس صعوبة في الإيمان بالاثنين.

يحتفي المجتمع المصري بالخصوبة والأسر كثيرة العدد، وتمتد جذور هذا الميل لتشجيع الإنجاب عميقا في الثقافة، إلا أن الدين الإسلامي يلعب دورا هاما أيضا في تشجيع ذلك، حيث ورد في أحد أحاديث الرسول "تزاوجوا تكاثروا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة". وكثيرا ما يُستشهد بهذا الحديث ممن يرغبون في مزيد من الأطفال. ومن أهم أسباب ارتفاع معدلات الإنجاب وتشجيع الأسر كبيرة العدد، خاصة بين النساء والرجال من ذوي المستويات التعليمية المنخفضة في المناطق الريفية ورغم صعوبة الظروف الاقتصادية، هو تفضيل الذكور، حيث أن إنجاب الذكور يُعتبر موردا اقتصاديا للأسرة، خاصة في ضوء الوضع المتميز للذكور في مسألة الإرث. فالذكور يحصلون على ضعف نصيب الإناث في الإرث ومن ثم فإن إنجاب الذكر يضمن بقاء أي ملكية داخل الأسرة. أما الإناث فإنهن ينتقلن إلى أسرة الزوج. وفي غياب ذكر ينتقل جزء من الميراث إلى العم أو أبنائه. وبالتالي توجد مصلحة اقتصادية واضحة وراء الرغبة في الحفاظ على سلالة الأب.

مع ذلك، وإلى جانب تلك الميول نحو المزيد من الإنجاب، يوجد العديد من الأمثال الشعبية التي تثبط الرغبة في كثرة الحمل "كترت عياله واتقل ماله"، "أفضل الذرية ولد وبنية"، بل هناك من الأمثال ما يسخر من النساء كثيرات الإنجاب "البطيخة القرعة بذرها كتير". والمثير للاهتمام في هذه الأمثال هو أنها تفترض أن النساء هن المسؤولات عن تحديد عدد الأطفال، ولا يُذكر الرجال في أي موقع باعتبارهم طرفا في هذا الأمر. وتتفق هذه الظاهرة مع نتائج بعض الأبحاث التي أظهرت أن

---

[11] يسمح القرآن للرجال بالتزوج من أربعة نساء، ولكن فقط إذا تمكنوا من الإنفاق عليهن ومعاملتهن بالتساوي. وبحسب آخر إحصائيات قومية فإن ٢% فقط من الزيجات متعددة.

النساء كثيرا ما يمارسن سلطة ذات شأن داخل الأسرة فيما يتعلق بالإنجاب والخصوبة، حتى وإن افتقدن لهذه السلطة في أمور أخرى وجوانب أخرى من الحياة الأسرية (Naguib 1994; Nawar, Lloyd and Ibrahim 1994; Kisher 1995). مع ذلك ليست الأسانيد الثقافية الناجمة عن القدرات الإنجابية للنساء بالقوة التي تعوضهن بها عن النواقص المترتبة على غياب الخدمات الصحية الملائمة.

خدمات الصحة والصحة الإنجابية

بحكم المادة ١٠ من دستور ١٩٥٦ تتمثل إحدى أهم مسؤوليات الدولة في ضمان الرعاية الصحية لكل المواطنين. وقد أنشأت السياسة الصحية التي طبقت في الستينيات شبكة ممتدة بعرض البلاد من الوحدات الصحية الريفية ومراكز رعاية الأمومة والطفولة، إضافة إلى الرعاية المنزلية للأم والطفل، احتلت خدمات تنظيم الأسرة موقعا مركزيا منها. (Egypt, Institute of National Planning 1994; Hatem 1994). ورغم اتساع هذا النظام من حيث التغطية الجغرافية، إلا أنه كان محدودا من حيث الجمهور المستهدف منه، حيث اقتصرت الخدمات على النساء المتزوجات، ولم يتناول احتياجات المراهقات أو الصحة العامة للنساء البالغات فيما يتجاوز الصحة الإنجابية وصحة الطفل وتنظيم الأسرة. مع ذلك فقد كان لهذه السياسة تأثير إيجابي على صحة النساء والأطفال، فانخفض معدل وفيات الأمهات بنسبة ٥٠% عن العقود السابقة على السبعينيات وانخفض معدل وفيات الأطفال حديثي الولادة بنسبة ٦٢% (من ١٥٠ إلى ٥٧ لكل ١٠٠٠ ولادة) في الفترة ما بين ١٩٧٠ و ١٩٩٠ (Hatem 1994 citing CAPMAS).

جاءت سياسات التكيف الهيكلي في بداية السبعينيات لتحدث انخفاضا خطيرا في الإنفاق العام على الصحة في مصر، ومعها تدهور حاد في جودة وتوفر الرعاية الصحية. طُبقت برامج استعادة النفقات في قطاع الصحة بقوة وقسوة، فحولت الكثير من الخدمات المجانية أو قليلة التكلفة في المستشفيات والعيادات العامة إلى خدمات مدفوعة الأجر، لا تتوفر سوى للقادرين على دفع ثمنها. وشهد العقدان الماضيان على وجه الخصوص انخفاضا في كفاءة وجودة الرعاية الصحية تسبب فيه عدة عوامل، بما في ذلك تقليص الإنفاق الحكومي وعدم التكافؤ في توزيع الموارد نسبة إلى

الاحتياجات الصحية الحقيقية لغالبية السكان. وقد فاقم من ذلك لامركزية هيكل النظام الصحي في مصر، حيث تعمل القطاعات الصحية المختلفة جنبا إلى جنب بقليل من التنسيق.[١٢]

رغم أن خدمات الأمومة والطفولة المذكورة أعلاه ما زالت تُقدم بواسطة الدولة، ونظريا على الأقل بدون مقابل، إلا أن انخفاض جودة الخدمات يحد من توفرها لخدمة المحتاجين. وحتى فيما يتعلق بتنظيم الأسرة وسياسة الدولة في الحد من التزايد السكاني - مدعومة في ذلك من جهات التمويل الدولية مثل المعونة الأمريكية والبنك الدولي منذ الستينيات - حتى هذه لم تكن بالكفاءة المطلوبة. فعلى حين تُتاح خدمات تنظيم الأسرة لثلثي النساء المتزوجات في المناطق الريفية في قراهن، ورغم أن ٩٦% من النساء يسكن على مسافة أقل من ٥ كيلومترات من مقدمي خدمات تنظيم الأسرة، إلا أن ٤٨% فقط من النساء المتزوجات في مصر، ونسبة ٤٠,٥% من النساء المتزوجات في الريف استخدمن أي وسيلة من وسائل منع الحمل في عام ١٩٩٥. وتظهر المسوح أن أكثر من ثلثي اللوالب في مصر تُصرف من خلال وحدات حضرية وخاصة (حيث يمثل اللولب الوسيلة الأكثر استخداما لمنع الحمل). كذلك يبدو أن كثيرا من النساء اللاتي يعتمدن على أقراص منع الحمل، خاصة من يلجأن إلى المنافذ الحكومية للحصول عليها، لا يستخدمنها بشكل صحيح، وذلك إلى حد كبير بسبب عدم تلقيهن الإرشادات عن كيفية استخدامها (EDHS 1992, 1995; Trottier et al. 1994). أما مشكلات إتاحة تلك الخدمات للنساء الريفيات فلا تنعكس في انخفاض معدل استعمال النساء لها فحسب، وإنما أيضا في ارتفاع معدلات الخصوبة بينهن، كما يتضح في الجدول أدناه.

---

[١٢] بالإضافة إلى كونه ينخفض يشهد الإنفاق على الصحة توزيعا غير متكافئ بين محافظات مصر الستة والعشرين، حيث تستهلك المناطق الحضرية أكثر بكثير عن المناطق الريفية والمهمشة (Egypt Human Development Report 1994; DANIDA 1994). أما النظم الصحية المتعددة في مصر فتشمل وزارة الصحة، المستشفيات الجامعية، هيئة التأمين الصحة، الطب العلاجي (العسكري والشرطي والقطاع الخاص) ولكل منها مؤسساته وطاقم عمله وميزانيته الخاصة.

إجمالي معدل الخصوبة واستخدام موانع الحمل بين النساء المتزوجات

الموقع	إجمالي معدل الخصوبة	استخدام موانع الحمل (%)*
الحضر	٣,٠	٥٦,٤
الريف	٤,٢	٤٠,٥
الدلتا	٣,٢	٥٥,٤
الصعيد	٤,٧	٣٢,١
الإجمالي	٣,٦	٤٨

* النساء من ١٥-٤٩ عاما المتزوجات حاليا واللاتي يستخدمن وسائل منع الحمل حاليا. المصدر (EDHS 1995)

تشير الدلائل إلى أن انخفاض استخدام الخدمات يرتبط بانخفاض جودة الخدمة المقدمة. فبحسب دراسة صدرت في عام ١٩٩٢، تعاني خدمات الصحة الإنجابية من أوجه قصور شديدة نتيجة عدم الكفاءة الفنية وغياب التدريب ومحدودية الاختيار بين وسائل منع الحمل المختلفة، وغياب المعلومات والإرشاد، وغياب آليات المتابعة وسوء الإدارة (Egypt, Institute of National Planning 1994). كما كشفت دراسة أخرى أجريت في نفس العام أن أغلب المشاركات في البحث يفضلن السفر لمسافات تصل إلى ٣٠ كيلومتر - إذا دعت الضرورة - لشراء تلك الخدمات من المستشفيات العامة أو العيادات الخاصة، ومن ثم يؤجلن الزيارة إلى حين توفير المبلغ المطلوب (Cairo Demographic Center 1992). ومن أهم الأسباب التي تدفع النساء إلى تجنب الخدمات الحكومية المجانية أو منخفضة التكلفة هو سوء المعاملة، ذلك أن الأطباء في القطاع العام الصحي في مصر يميلون إلى التهوين من شكاوى النساء من الأعراض الجانبية الشائعة لوسائل منع الحمل، مثل أوجاع الطمث وآلام الرأس وعدم انتظام الحيض. كما أنهم يتجاهلون وأحيانا يسخرون من شكاوى النساء الجنسية، خاصة إذا كانت النساء في مرحلة ما بعد انقطاع الدورة الشهرية (Seif El Dawla 1996). كذلك يفتقد الأطباء إلى الحساسية والوعي بمشاعر النساء وخجلهن أثناء توقيع الكشف النسائي (Younis et al 1993)، ذلك أن مهنة الطب، شديدة الهرمية ومدفوعة باحتياجات السوق ومحملة بأعباء قلة التدريب والأجر، ولا يملك فيها الطبيب الوقت أو الدافع للانتباه أو المعرفة بتصور النساء وإدراكهن لصحتهن الجسدية والنفسية.

وقد أدى عدم توفر الخدمات الصحة وقلة جودتها إلى نتائج أليمة فيما يخص الصحة الإنجابية للنساء في مصر، الأمر الذي يدل عليه عدد من المؤشرات. أولا، رغم انخفاض معدل وفيات الأمهات في الستينيات ما زال المعدل ثابتا عند ١٧٠ وفاة لكل مائة ألف ولادة، ما يضع مصر في المستوى المتوسط بين بلدان العالم النامية (انظر الجدول). ثانيا، إن نسبة ٧٥% من النساء الحوامل في مصر يعانين من فقر الدم، ونسبة ٦١% لا يحصلن على رعاية متابعة حمل، وحوالي ٦٤% يلدن في غياب أية رعاية طبية[١٣] (UNDP 1996; EDHS 1995). كذلك تعاني الكثير من النساء من معدلات عالية من أمراض النساء والتوليد التي تبقى دون تشخيص أو علاج،[١٤] وذلك حتى في القاهرة حيث تتوفر الوحدات الصحية أكثر من أي مكان آخر في مصر (Younis et al., 1993; Khattab 1992).

كذلك لا يمكن أن نغفل أن أحد الأمور التي تساهم في ارتفاع مرض ووفيات الأمهات في مصر هو استمرار إجراء عمليات الإجهاض غير القانوني وغير الآمن. ولا توجد معلومات دقيقة يمكن الاعتماد عليها تسمح بتقدير معدل اللجوء إلى الإجهاض غير القانوني في مصر.[١٥] مع ذلك يمكن القول أن أولى تبعات الموقف القانوني والأخلاقي المتذبذب من الإجهاض - الذي تناولناه سابقا - هو أن نسبة عالية من الإجهاض - ٤٦% بحسب أحد المصادر - إما تجريها المرأة لنفسها أو يجريها معالجون تقليديون غير مؤهلين. وفي مثل هذه الحالات تلجأ النساء إلى أساليب تقليدية، وفي كثير من الأحوال خطيرة، مثل الضغط على البطن بشدة أو إدخال أعشاب أو سلك أو قسطرة في عنق الرحم، أو حقن مواد

---

[١٣] يبدو أن الكثير من النساء يفضلن الولادة في المنزل عن المستشفى حيث أنهن يخشين المخاطر المرتبطة بالمعدل العالي للولادة القيصرية (Morsi 1995؛ El Mouelhy 1987). ثلث النساء الحوامل فقط يلدن في المستشفيات في مصر (EDHS 1995).

[١٤] وجدت دراسة هامة لقريتين في محافظة الجيزة أجريت على عينة عشوائية من النساء المتزوجات أن ما بين ٥٦-٨٣% من النساء يعانين من اضطرابات في أعضائهن الجنسية والبولية وفي عنق الرحم وأن ٦٣% منهن يعانين من فقر الدم، كما أن نسبة صغيرة منهن كانت لديهن تغيرات سرطانية في خلايا عنق الرحم وعدد قليل كان مصابا بالزهري غير المشخص. بل أن ٦٠% من النساء كن يعانين من مرضين منفصلين لم يتلقين العلاج لأي منهما وذلك في محافظة الجيزة على حدود محافظة القاهرة (Younis et al. 1993).

[١٥] وجدت دراسة أجراها مركز القاهرة الديمغرافي بشأن تنظيم الأسرة أن واحد من كل ثمانية حمل وواحد من كل أربعة حمل غير مرغوب فيه في العينة محل الدراسة ينتهي بالإجهاض باستخدام وسائل لا تنجح دائما (Huntington et al. 1995).

داخل الجسم، أو تناول مشروبات من خليط من الأعشاب، أو تناول عقاقير مختلفة (El Muelhy 1993, 114)

وتلخيصا لما سبق، رغم أن مسئولي الصحة المصريين استقطبوا لغة "الصحة الإنجابية"، خاصة منذ انعقاد المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، إلا أن الخدمات الصحية، سواء كانت عامة أو خاصة، لا تقدم في الواقع شيئا يذكر فيما يتجاوز الحد الأدنى من وسائل تنظيم الأسرة، مع اقتصار ذلك على النساء المتزوجات. أما إتاحة الحقوق الإنجابية كاملة، فما زالت بعيدة المنال ومهملة في مصر.

المنهج ووصف مواقع البحث

أُجري هذا البحث في سبعة مواقع: اثنين من أحياء القاهرة (بولاق والسكاكيني)؛ وثلاث مواقع خارج القاهرة في منطقة الدلتا، أحدهما ريفي وموقعين حضريين؛ وموقعين في الصعيد، أحدهما حضري والثاني ريفي. كانت كل المجتمعات التي أجري معها البحث من الشرائح الاجتماعية الدنيا أو الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى. وتضم العاصمة، مدينة القاهرة، حوالي ١٢ مليون نسمة ليلا، تزيد إلى ١٦ مليونا نهارا، كما تجمع العاصمة بين مظاهر الثراء الشديد والفقر المدقع، وأحيانا يتجاور الاثنان تماما. وقد أدت الإزالة المستمرة للمناطق العشوائية من المركز إلى الأطراف إلى تكوين حزام من الفقر يحيط بالمدينة. أما سكان تلك الأحياء الفقيرة فهم بالأساس مهاجرون من المناطق الريفية في شمال وجنوب البلاد، ممن يسكنون سكنا دائما في القاهرة أو يأتون إليها كعمال يومية في قطاع البناء أو أي من المهن العشوائية الأخرى.

تنقسم البلاد تاريخيا إلى جنوب البلاد (الصعيد) وشمالها (الدلتا). وبشكل عام يقال إن المصريين في الدلتا أكثر انفتاحا وليبرالية في نظرتهم للعالم. ورغم أن أهالي الصعيد يعملون تقليديا بالزراعة، إلا أن سكان الدلتا هم عادة ما يُشار إليهم بالفلاحين. ويُعتبر أهل الصعيد، سياسيا وثقافيا، أكثر محافظة، وترتبط الصورة عنهم بالعند والتمسك الشديد بالتقاليد والأخذ بالثأر والقتل على خلفية الشرف. وقد اعتُبر الصعيد لوقت طويل عصيا على التغيير، وذلك رغم أن غالبية مشاريع الدولة التنموية تتم هناك، خاصة في المنيا، المحافظة التي أجرينا فيها بحثنا الميداني. وقد أصبح الصعيد اليوم موطنا لأغلبية الأقباط المصريين وأيضا معقلا قويا للإسلاميين.

يتكون فريق البحث المصري من ناشطات مصريات ومهنيات وباحثات ودارسات يجمعهن الاهتمام بحقوق الإنسان واهتمام خاص بالأمور ذات الصلة بصحة النساء.[١٦] في المرحلة الأولى من البحث ناقشنا مفهوم الحقوق الإنجابية في السياق المصري، إضافة إلى الصعوبات المحيطة ببعض القضايا الحساسة مثل الجنسانية والدين أو الاستراتيجيات الخاصة التي تستخدمها النساء في حياتهن اليومية. وكانت الخبرات الشخصية لعضوات الفريق مرجعا هاما في تلك المناقشات التمهيدية. لكي يتاح لنا الوصول إلى عينة مختلطة اجتماعيا وجغرافيا من النساء كان علينا الاعتماد على وسطاء من بين المنظمات غير الحكومية العاملة في المناطق التي أجرينا فيها المناقشات الجماعية. وقد لعبت تلك المجموعات الوسيطة، خاصة الهيئة الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، دورا محوريا في تيسير دخولنا إلى المجتمعات المحلية. وكان فريقها الميداني يتمتع بثقة الرجال والنساء في مناطق البحث ومن ثم مكننا من بث روح التعاطف والثقة في المناقشات الجماعية، وكلاهما ضروري لمصداقية البحث وتماسكه.

عقد فريق البحث تسعة عشر مجموعة نقاش، ثلاث عشرة منها مع نساء (٨٥ مشاركة) وستة مع رجال (٣٩ مشاركا)، إضافة إلى إثنتي عشرة مقابلة معمقة شبه مقننة مع النساء فقط. وقد اخترنا النساء للمقابلات المعمقة من داخل وخارج المجموعات البؤرية (حيث كانت ستة منهن من غير المشاركات في المجموعات البؤرية).[١٧] كانت المجموعات البؤرية مفيدة كمصدر لمعرفة القيم العرفية السائدة وتصورات المجتمع عن القضايا التي نبحث فيها، على حين كان الهدف من المقابلات المعمقة كشف المزيد عن السلوك الفعلي والمواقف التي قد لا تتطابق مع الأعراف السائدة. إلى جانب الفروق بين الحضر والريف وبين المسلمين والأقباط، تباين المشاركون من الإناث والذكور من حيث الحالة الاجتماعية (متزوج/متزوجة أو غير متزوج/غير متزوجة)، ومن حيث مستوى التعليم

---

[١٦] تكون أعضاء الفريق من عدد من التخصصات: القانون والطب وحقوق الإنسان وعلم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والعلوم السياسية. لكن جميع أعضاء الفريق كن منخرطات في أنشطة متعددة التخصصات ذات علاقة بقضايا النساء.

[١٧] قامت عضوات الفريق الأساسي بإجراء المقابلات المعمقة على حين قام باحثون ميدانيون مدربون (تسع نساء وثلاث رجال) بقيادة المناقشات الجماعية. أما التدريب المكثف للباحثين الميدانيين (من نساء ورجال) فتضمن مناقشات حول موضوع الحقوق الإنجابية أجراها أعضاء الفريق الأساسي إضافة إلى كيفية تناول موضوعات حساسة مثل الإجهاض والعلاقات الجنسية في إطار الزواج. أما المناقشة الجماعية مع الطالبات الإسلاميات فقد أجراها الفريق الأساسي فقط.

والمرحلة العمرية وطبيعة الخبرة العملية. وكان للحالة الاجتماعية - من حيث الزواج أو عدمه - تأثير أكبر عنه من العمل خارج المنزل أو المستوى التعليمي في التأثير على إدراك النساء لحقوقهن الإنجابية. ففي مصر يشار إلى المرأة غير المتزوجة بكونها "بنت" بغض النظر عن عمرها، حيث الافتراض أن الأنثى التي لم تتزوج تبقى عذراء، وأن الخبرة الجنسية غير ممكنة خارج إطار الزواج. لذلك فقد برز عنصر الزواج في السياق المصري باعتباره أكثر العوامل تأثيرا على إدراك النساء لأجسادهن وجنسانيتهن وخبراتهن الإنجابية. ومن بين النساء اللاتي شاركن في البحث في المناطق الحضرية ممن تجاوزن سن التاسعة عشر كانت هناك ١٤ من بين ٦٦ امرأة غير متزوجة، أي بنسبة ٢١%، بما في ذلك سيدتان تزوجن في السابق ثم انفصلتا عن الزوج. أما النساء الريفيات فوق ١٩ عاما (٢٠ عاما فأكثر) فكن جميعا متزوجات باستثناء سيدتين (٢ من ٢٥ أي بنسبة ٨%).

كذلك أجرينا مناقشة بؤرية واحدة مع طالبات كلية الطب في مدينة المنصورة بالدلتا، وكن جميعا على علاقة ما بالتيار الإسلامي، ومن ثم كن مسيسات بدرجة كبيرة. ورغم كونهن غير ممثلات للنساء المصريات ككل، إلا أنهن يمثلن وجودا أيديولوجيا واجتماعيا هاما في تحديد المواقف من الجنسانية والجندر والمجتمع. كذلك نظمنا مناقشة بؤرية مع مجموعة غير متجانسة من الرجال في المجتمعات الستة التي عملنا بها.[١٨] وكان غرضنا من العمل مع مجموعات الذكور هو مقارنة تصور النساء عن دور ومواقف الذكور مع تصورهم هم عن أنفسهم. وحيث أن آراء الرجال تشكل عنصرا هاما في البيئة الاجتماعية التي تمارس فيها النساء أو تحرم فيها من حقوقهن الإنجابية فقد رأينا أهمية في عقد تلك المقابلات لمزيد من الفهم.

الاستماع إلى النساء المصريات في مجتمعاتهن

التفاعل الاجتماعي حول الجندروالجنسانية

منذ اليوم الأول لمولدها يتشكل مصير الفتاة المصرية بالتقاليد الشعبية التي تفضل إنجاب الذكر. تتجسد هذه التقاليد في الكثير من الأمثال الشعبية وأغاني الفولكلور كما يتضح في الكلمات التالية: "لما قالوا لى ده ولد انشد ضهرى واتسند"، "لما قالوا لى ده غلام انشد ضهرى واستقام، وكلونى

---

[١٨] حيث أننا استخدمنا مجموعات الرجال باعتبارها مجموعة ضابطة فقد عقدنا لقاءات جمعية أقل عددا مع الرجال ولم نجري معهم لقاءات معمقة. كنا نفضل أن نعمل مع الأزواج أو الذكور بين أقارب النساء اللاتي التقيناهن لكن ذلك لم يكن ممكنا من الناحية العملية. وبالتالي فإن الرجال المشاركين لم يكونوا بالضرورة من أقارب النساء.

البيض مقشر وعلية السمن عام، ولما قالولى بنية الحيطان مالت عليّه، وكلونى البيض بقشره وبدل السمن ميه". إلا أن ثقافة الفولكلور في مصر تتضمن أيضا رسائل متضاربة في شأن قيمة المولود الأنثى: فمن ناحية يمكن للفتاة أن تتسبب في العار لأسرتها، لكنها من ناحية أخرى هي من تغدق الحنان والرعاية على والديها عند الكبر.

وقد عبرت المشاركات في المناقشات الجماعية والمقابلات المعمقة عن هذا الموقف المتذبذب من مولد الفتاة. في البداية أكدت النساء، متزوجات وغير متزوجات، على عدم وجود تمييز بين الذكور والإناث في التربية. إلا أن المزيد من الأسئلة التفصيلية كشفت فروقا دالة. فأسهبت النساء المتزوجات في قائمة طويلة من القيود المفروضة على الفتيات والنساء بسبب جنسهن، وأضفن أن ذلك أمر منطقي أو "طبيعي". على سبيل المثال لا يعتب المجتمع على الصبي فيما يفعله أما الفتاة فسوف تتسبب في العار لأسرتها إذا أخطأت، حيث أنها تحمل شرف الأسرة. كما أن المتوقع من الفتاة المصرية عموما أن تلعب وتختلط بحرية مع أخوتها وأقاربها والجيران من الجنسين حتى لحظة البلوغ، حيث يجب تقييد اللعب والاختلاط حتى تحضر الفتاة نفسها لدورها كامرأة. مع ذلك، قالت الكثيرات من النساء أن الأوقات تتغير وأن الفتيات أصبحن أكثر مساواة مع الأولاد لأنهن أصبحن يتحملن مسئوليات اقتصادية داخل أسرهن، على حين يحتاج الأولاد إلى المزيد من المتابعة كي لا يقعوا في المشاكل.

زينب، امرأة تبلغ من العمر ٣٥ عاما، أمية، وتعمل في ورشة خياطة، تتحدث عن خبرتها الخاصة لتفسر مساواتها بين ابنتها وابنها في المعاملة:

> أنا لا أميز بينهم. فهم جميعا هدية من الله. صحيح أن الناس كانوا في الماضي يفضلون الابن لأنه سوف يأتي بالمال إلى الأسرة، إلا أن الآن يتساوى الأولاد والفتيات في المعاناة. والمرأة تعاني أكثر من الكل، فإلى جانب عملها خارج المنزل عليها أن تتحمل الحمل والولادة والعمل المنزلي. أتمنى أن لا تضطر بناتي إلى العمل كي يتمكن من تجنب معاناتي.

كما ذكرت النساء غير المتزوجات أنهن لم يتعرضن للتمييز داخل أسرهن، واعتبرن أن الاختلاف في فرصهن في التعليم والقيود على حرية حركتهن ليست سوى أمورا "طبيعية" لأن "الأدوار مختلفة". ذكرت منار، طالبة من الدلتا، أن المتوقع منها دائما كان أن تتنازل لأشقائها: "للكبير لأنه الأكبر

وللصغير لأنني يجب أن أكون بمثابة الأم له". وأضافت إيمان بحزم، وهي طالبة أخرى من نفس المنطقة "المساواة في الحقوق مجرد شعارات". إلا أن الكثيرات قبلن هذا التقسيم في الأدوار على مضض. في المواقع الريفية عبرت النساء عن رغبتهن في أن يصبحن ذكورا لكي يتمكن من عمل المشروعات الخاصة بهن والسفر إلى الخارج للعمل ودعم أسرهن والحصول على مزيد من التعليم. واشتكت القاهريات من أن أشقاءهن يتمتعون بحرية أكبر في الخروج والصداقات والتأخير خارج المنزل والقيام بما يشاءون بدون موافقة الأهل، ويرتدون ما يشاءون من ملابس ويعقدون الصداقات ويتحدثون فيما بينهم عن الجنس. كذلك تمنت غالبية النساء الشابات في المناطق الحضرية لو كنّ ذكورا كي يتمتعن بنفس القدر من الحرية مثل أشقائهن. يبدو إذا أن العديد من النساء غير المتزوجات لا يتقبلن التمييز بسبب الجندر، ذلك أن أمانيهن أن يصبحن ذكورا أو اعتقادهن أن حصولهن على مزيد من الحرية يتطلب أن يصبحن ذكورا هو طريقة للتعبير عن عدم رضائهن عن التمييز الذي يتعرضن له.

أما الرجال المشاركون في المناقشات البؤرية فقد عبروا بشكل عام عن قناعة بأنهم أفضل من النساء، وأن تربية الفتيات غير تربية الأولاد الذين يسمح لهم بمزيد من الحرية. وقد وافق الرجال في الصعيد مع أقرانهم في القاهرة على ذلك وإن أضافوا أن الفتاة من حقها أن تحصل على المزيد من الرعاية داخل الأسرة لأنها، كأم مستقبلية، تحتاج إلى صحة جيدة وتعليم جيد لتتمكن من تربية أبنائها بشكل جيد. كذلك فإن تعليم الفتاة يضمن لها زوجا متعلما يقدر قيمتها ويحترمها. إلا أن هذا التعبير اللفظي عن احترام تعليم الفتيات بين المشاركين الذكور يتناقض مع المستوى التعليمي المنخفض للفتيات الريفيات اللاتي اقتبسنا منهن سابقا.

وحين تصل الفتيات المصريات إلى مرحلة البلوغ لا يحصلن في العادة سوى على أقل القليل من المعلومات عن الجنسانية والإنجاب. تتذكر وفاء، وهي امرأة متزوجة في منتصف العمر، تعيش في القاهرة وإن كانت أصولها من الصعيد:

> جاءتني الدورة الشهرية وكان عمري ١٢ عاما، إلا أن أحدا لم يقل لي أبدا أي شيء في هذا الشأن. كانت أمي تقول لي أنني يجب أن أعتني بنفسي وأن أحذر من الأولاد. حين بدأت الدورة الشهرية خفت أن يكون شيئا ضارا قد حدث لي. ولم أقل لأحد. وأخيرا قلت لأمي بعد حوالي سنة، رغم أني واثقة أنها كانت تعلم من قبل. لكنها كانت خجولة

ومثل هذه الأمور ليست موضوع نقاش بين الأمهات والبنات أو الأخوات، ولا حتى بين الصديقات والجارات.

لا تتوفر للنساء الشابات غير المتزوجات أية مصادر معلومات موثوق بها عن الجنسانية والصحة الإنجابية. والنظام التعليمي المصري لا يتضمن الثقافة الجنسية، كما لا يقدم النظام الصحي مثل تلك المعلومات إلا في ارتباطها بالأمومة. ورغم أن النصوص الإسلامية منفتحة فيما يتعلق بالأمور الجنسية إلا أنها لا تُناقش أبدا في الواقع العملي قبل الزواج. بل وقد يعتبر عيبا، على سبيل المثال، لو أن امرأة غير متزوجة زارت عيادة أمراض النساء.

رغم ذلك، برزت بوضوح بعض الفروق بين أجيال المشاركات في البحث فيما يتعلق بالمعلومات عن الدورة الشهرية والأمور الجنسية. فمثلما كان الحال مع وفاء، قالت غالبية النساء المتزوجات إنه لم تكن لديهن أية معلومات عن الدورة الشهرية. و"حين حدثت" كن خائفات متفاجئات ومحرجات، إلا أنهن كن أيضا مدركات أنهن دخلن مرحلة جديدة من الحياة: "حين رأيتها (دماء الطمث) أدركت أنني لم أعد قادرة على اللعب والجري؛ كان عليّ أن أتحمل مسئولياتي وأن أجهز نفسي لأصبح امرأة." من ناحية أخرى كانت أغلب النساء غير المتزوجات على علم بالدورة الشهرية قبل أن تبدأ. القليلات منهن حصلن على تلك المعلومات من أمهاتهن، والأغلبية من الصديقات والزميلات في الدراسة. وحين سئلن عما إذا كن سيوفرن تلك المعلومات لبناتهن في المستقبل، قالت الأغلبية أنهن لا يرغبن في "فتح عيون بناتهن قبل الأوان،" وأنهن سوف يفعلن ذلك فقط لحظة البلوغ أو عند الزواج "حين تكون المعلومات ضرورية". لكن النساء غير المتزوجات عبرن أيضا عن مواقف أكثر تحررا تجاه أهمية تمليك بناتهن المعلومات الجنسية والإنجابية عند بداية مرحلة البلوغ. وشمل ذلك أيضا النساء الإسلاميات اللاتي رأين أن المعلومات الجنسية والإنجابية قبل الزواج ضرورية، وإن فضلن أن تأتي عبر الأم لتجنيب الفتيات التعرض أو الاطلاع على كتابات جنسية.

لا دليل على هالة الغموض والخطورة التي تحيط بأمور الجنسانية بالنسبة للشابات المصريات، حتى على مستوى المعلومات، أوضح مما يتعلق "بأسرار ليلة الزفاف". لم تكن لدى أغلب النساء المتزوجات المشاركات في البحث أية معلومات عن الأمر قبل الزواج، وفي مجموعتين فقط (واحدة في القاهرة والثانية في حضر الصعيد) كانت الأغلبية على علم ببعض الأمور قبل ذلك. هنا أيضا اتضحت الفروق بين الأجيال، حيث كان لدى غالبية النساء غير المتزوجات بعض المعلومات عن

ليلة الزفاف. وقالت أغلب المجموعة التي حصلت على قدر من المعلومات، سواء من المتزوجات أو غير المتزوجات، أنهن ينوين إعطاء بناتهن تلك المعلومات حماية لهن من الخوف والقلق والمشاكل المترتبة على الجهل الجنسي. كما كانت النساء الإسلاميات واضحات في تأكيدهن على ضرورة أن يتوفر للفتيات معلومات عن الجنس قبل الزواج، بل أن واحدة منهن اقترحت تنظيم فصول لمحو الأمية الجنسية للنساء، شرط أن يكون ذلك قبل الزفاف بقليل.

ختان الإناث

"بالتأكيد أنا مختنة. ماذا تقصدين بهذا السؤال؟ هل تعتقدين أن بي عيبا ما؟ الجميع مختنات." (دنيا، ٤٠ سنة، عاملة منزلية، تزوجت مرتين ولديها ثلاثة أطفال)

بوصول الفتاة إلى سن البلوغ تكون غالبا قد اختُتنت، تلك الممارسة التي يفترض أنها تحميها من الانحلال الجنسي والعار. ختان الإناث، المعروف بالطهارة، ممارسة شائعة في سائر أنحاء البلاد (Toubia 1995). وقد كشفت نتائج المسح الصحي الديمغرافي لعام ١٩٩٥ أن ٩٧% من النساء المصريات تعرضن للختان، بما في ذلك المسلمات والمسيحيات.[١٩] ورغم أن أغلب الفقهاء الإسلاميين اتفقوا على أن ختان الإناث اختياري وليس فرضا، إلا أن المدافعين عن استمرار الممارسة مستمرون في استدعاء الدين للتشجيع عليها. ونظرا لانتشار الاعتقاد الخاطئ بأن الختان فرض ديني، فلا عجب أن الكثير من المشاركات في البحث سئلن عن هذا الأمر. كما أن الغالبية دافعت عن ختان الإناث باعتباره عادة عميقة الجذور في مجتمعاتهن.

حمل ختان الإناث ذكريات مؤلمة لأغلب النساء المشاركات في البحث، خاصة من الأجيال الجديدة. هدى، طالبة في كلية الطب، تبلغ من العمر ٢٣ عاما، كادت هدى تبكي وهي تتذكر كيف تم ختانها بواسطة الداية:

---

[١٩] هذه الممارسة أبعد من أن تكون إسلامية لكنها بدأت في مصر الفرعونية ثم تبناها فيما بعد المسلمون والمسيحيون. فلم يرد ذكرها نهائيا في القرآن كما أنها لا تمارس البتة في الكثير من البلدان الإسلامية.

لا يمكن أن أنسى هذا اليوم ... شعرت بإهانة بالغة. إحدى السيدات ربطت يدي وراء ظهري وسيدتان أبعدتا ما بين ساقاي، وكانت الداية تقطع في لحمي وهي تتحدث مع الأخريات. ثم باركن لأسرتي حيث الآن سيتقبل مني الله صلواتي وصيامي.[٢٠]

ماري، بائعة متجولة من الصعيد، قبطية، تبلغ من العمر ٥٠ عاما، خُتنت في عمر السادسة، لكنها أيضا "لا تستطيع أن تنسى ذلك اليوم" الذي تتذكره أكثر مما تتذكر آلام الولادة. فمع بعض الاستثناءات القليلة،[٢١] كانت النساء غير المتزوجات من المناطق الريفية في الصعيد - وجميعهن مختتنات - مستسلمات لختان بناتهن، شاعرات أنهن لا يملكن الخيار. فقد اعتبرن أن الختان ضروري للالتزام بما هو متوقع منهن وللتحكم في جنسانية بناتهن، ولكي يشعر أزواج المستقبل بالثقة إذا اضطرتهم الظروف إلى السفر إلى الخارج أو البقاء خارج المنزل لفترات طويلة.

سهير عاملة نظافة في مستشفى خاص، تبلغ من العمر ٣٨ عاما، متزوجة ولديها ثلاث بنات. سهير لم تختن بناتها لأن طبيبة في المستشفى التي تعمل بها نصحتها بألا تفعل. إلا أن هذا القرار يسبب لها الكثير من القلق:

أنا أشعر بالقلق؛ نحن ناس شعبيين وإذا تزوجت البنات من شخص مثلنا فقد يجد ذلك غريبا ويتضايق منهن. أنا أعلم أن الأطباء لا يختنون بناتهم، إلا أن بناتهم سوف يتزوجون من أطباء أو مهندسين مثلهم، معتادين على ذلك. كنت على وشك ختانهن لكن الطبيبة قالت لي أن ذلك قد يتسبب في نزيف أو التهاب. خفت فلم أختنهن.

يبدو، من نتائج بحثنا، أن على النساء المصريات أن يفاوضن الضغوط المتناقضة الواقعة عليهن بشأن ختان الإناث سواء من السلطات الدينية أو السلطات الطبية أو الانقسامات الطبقية، وقبلها جميعا الأعراف التقليدية الخاصة بالجندر.

---

[٢٠] بناء على آخر مسح صحي ديمغرافي، تُجري الدايات ثلث عمليات الختان حاليا مقارنة بثلثيها بين الجيل السابق. نظرا لمزيد من الوعي بالمخاطر الصحية التي قد تترتب على ختان الإناث أصبح الأطباء هم من يجرونه.

[٢١] عدد قليل من النساء الريفيات مصممات على عدم تعريض بناتهن للآلام التي شعرن بها نتيجة هذه العادة. وقد يكون موقفهن غير المعتاد نتيجة الجهود التنموية طويلة المدى والنشاط التوعوي الذي قامت به الجمعية القبطية لخدمات التنمية في الصعيد.

وقد تسبب موضوع ختان الإناث في جدل ساخن بين النساء المشاركات في المناقشات البؤرية. وحيث أن بعض الباحثات كن طبيبات فقد طرحت النساء الأسئلة حول ما إذا كانت ممارسة ختان الإناث صائبة أم خطأ. وفي إحدى المناقشات الجماعية قالت واحدة من النساء غير المختتنات أن الختان يجعل المرأة باردة جنسيا. فقالت الأخريات "من الأفضل أن تكون باردة عن أن ترغب في زوجها" حيث "أن رغبة النساء المختتنات أقل، ومن ثم لن تكون تحت رحمة زوجها في الاستجابة لاحتياجاتها. بل ستكون هي الأقوى". بمعنى آخر، من الأفضل أن يقتطع جزء من جسدها عن أن تكون راغبة وضعيفة، إذا كان ذلك الجزء سيف يضعها تحت رحمة زوجها. وقد قابلنا هذا النمط في التفكير أكثر من مرة خلال إجراء البحث، حيث تحول النساء عنفا جسديا وعاطفيا إلى مصدر للتمكين والقوة.

أما موقف الرجال من ختان الإناث فقد كان مختلفا تماما عن موقف النساء. بعضهم قال إنه سُنّة، على حين قال البعض الآخر إنه حرام. ولكن في الحالتين كان الأمر بالنسبة للرجال أكثر تجريدا ومتعلقا بالتعاليم الدينية، على حين كان الأمر بالنسبة للنساء قضية اجتماعية (وضع البنات في المجتمع وأداة لتفاوض الزوجات مع أزواجهن). ويمكن تفسير هذا الموقف المتساهل للرجال في أمر مرتبط مباشرة بجنسانية النساء بثقتهم في أن ختان الإناث تقليد سوف تحرص النساء أنفسهن على الالتزام به.

الزواج والعلاقات الجنسية

اختيار شريك الحياة

تؤثر قرارات الزواج على مجمل حياة الفرد، خاصة في مجتمع يصعب فيه الطلاق سواء بالنسبة للمسيحيات أو المسلمات، وحيث يُعتبر الطلاق مصدرا للعار على الأسرة كلها. لهذا السبب ما زال الأهل وخاصة الأمهات، يلعبون دورا هاما، إن لم يكن حاسما، في قرارات اختيار شريك الحياة.

مثلها مثل الكثير من النساء الأخريات المشاركات في البحث، ترغب سهير في أن تسمح ببعض الاختيار لبناتها الثلاث، لكنها ترغب أيضا في بعض السلطة على قراراتهن:

أنا لم أختر زوجي. كنا قرويين وغير مستنيرين. لكن بناتي متعلمات. يجب أن أسألهن قبل قبول زواج أي واحدة منهن، لكن أيضا يجب أن يكون ذلك الزوج مناسبا. لا أريد لأية منهن أن تختار زوجا سيئا وأن تندم على اختيارها في المستقبل، مثلي الآن.

تزوجت معظم النساء المتزوجات المشاركات في البحث زواجا تقليديا، مع بعض التباينات. حيث تمتعت النساء من المناطق الحضرية بمساحة أكبر من التفاوض، والعديدات في المناطق الحضرية في الدلتا حاولن مقاومة الزواج التقليدي، إلا أن القليلات فقط نجحن في فرض قراراتهن على الأسرة. في حالة نساء بولاق فقد تزوجن جميعا بإرادتهن الحرة ورفضن أي محاولة لإجبارهن على زواج سابق الترتيب: "كنت متحكمة في الموقف حين تعلق الأمر بزواجي" هكذا تحدثت إحدى نساء بولاق.[٢٢] حتى في أكثر المواقف تقليدية كان للنساء بعض من الاختيار الخفي في الأمر. حيث كان الابتزاز من خلال الرفض المتكرر لطلبات الزواج أحد أشكال المقاومة المتنكرة لمشروع زواج اعتبرته المرأة غير متكافئ، وهو تكتيك معروف لدفع الأسرة إلى موقف تضطر فيه إلى قبول اختيار الفتاة تجنبا لبقائها عزباء، ومن ثم تصبح موضوعا للشائعات، إضافة إلى كونها عبئا ماليا مستمرا. كذلك أوضحت المقابلات المعمقة أن بعض هذه الزيجات التقليدية بدأت كقصص حب بدون علم الأسرة ثم وضعت في الإطار التقليدي. مثال على ذلك ما قالته وفاء، "كان جارنا. اتصل بي وحين شعرت أنه جاد اتفقنا على أن يحضر لمقابلة والدي. وحين سألوني وافقت وقبلت به."

من المثير للاهتمام ملاحظة المواقف المختلفة والمتغيرة فيما يتعلق بحق الفتاة في القول النهائي فيما يخص زواجها. في البداية ذكرت أغلب النساء المتزوجات المشاركات في المناقشات البؤرية أن القرار النهائي يجب أن يكون قرار الأب. إلا أنه مع مزيد من السؤال، أو في المقابلات الفردية، قالت الكثيرات أنهن لن يجبرن بناتهن على الزواج حتى وإن رأين إن ذلك في مصلحتهن. وقالت بعض النساء المتزوجات من الصعيد، "الأمور تغيرت الآن. الفتيات متعلمات ويعملن خارج المنزل. سوف ننصحهن، إلا أن القرار النهائي قرارهن". أما النساء غير المتزوجات فقد وافقت أغلبيتهن على أن القرار النهائي يجب أن يكون قرار الأهل وإن أكدن على أنه لا يجوز إجبار الفتاة على الزواج من شخص لا ترغب فيه. وكانت النساء المتعلمات أكثر حسما في هذه النقطة. فعلى سبيل المثال، قالت مها، وهي طالبة من منطقة حضرية في الدلتا "القرار الأول والأخير في شأن زواجي لي. أنا التي سوف أعيش معه. أنا التي قد أعيش المعاناة." بعضهن كانت لهن محاولة في المقاومة: "لم يوافقوا على خطيبي في البداية، لكني صممت، والآن جميعهم يحبه". الشابات الإسلاميات وحدهن قلن أن من

---

[٢٢] بولاق من أقدم الأحياء في القاهرة. كل النساء المشاركات من هذا الحي كن عاملات في جمعيات تنمية المجتمع، ما قد يفسر مواقفهن الأكثر حسما.

حق الأهل تماما أن يقرروا متى وبمن تتزوج الفتاة (الأمر الذي يتعارض مع التعاليم الدينية)[٢٣] وأضفن: "لا يجوز للفتاة أن تختلف مع أسرتها. لأنها إن تزوجت على غير رغبة أسرتها ثم تعرضت لمشاكل مع زوجها فإنه لن يحترمها، وإذا حدث الطلاق لن يمكنها العودة إلى منزل أسرتها." معنى ذلك أن تمسك الشابات الإسلاميات بضرورة طاعة الأسرة قد يعود إلى رغبة في ضمان الأمان المادي في المستقبل.

وفي تناقض صارخ مع استجابات النساء الأكبر سنا، ذكر أغلب الرجال أن القرار النهائي بشأن شريك الحياة يجب أن يكون قرار الفتاة. وأنهم سوف يحاولون إقناع بناتهم برأيهم، لكن إن فشلوا في ذلك يصبح الأمر متروكا لها "هي حرة". حتى الأقلية التي رأت أن القرار النهائي يجب أن يكون قرار الأب كانوا مستعدين لتغيير رأيهم في حال كانت الفتاة متعلمة: "يجب أن يُسمح للفتيات المتعلمات بمساحة أكبر، وهن أقدر على اتخاذ القرارات." الرجل الوحيد الذي أصر على تأكيد السلطة الأبوية في ذلك الأمر كان رجلا أميا، كبير السن، من القاهرة، بدون عمل دائم، قال "ابنتي تتزوج من أختاره".

ليلة الزفاف

تزوجت بالطريقة المعتادة. في صباح اليوم التالي سألتني أسرتي عن "منديل الشرف". هذه الأمور مهمة للنساء اللاتي يخرجن ويعملن خارج المنزل. لم يكن زوجي مهتما بهذا الأمر. بل سألني: لماذا تريدين الاحتفاظ به؟ لكن أخي رأى أنه يجب عليّ أن أفعل ذلك.

نور، امرأة متزوجة، تبلغ من العمر ٤٠ عاما، لديها أربعة أطفال، تعمل خارج المنزل منذ كانت في الرابعة عشر، بدأت في مصنع والآن تعمل في جمعية تنمية مجتمعية. مثلها مثل نساء كثيرات في مصر، توافق على طقس الدخلة البلدي، رغم ما تسببت لها فيه من إحراج وألم، حيث أنها توفر لها الحماية من القيل والقال بعد الزواج.

عزيزة، امرأة عاملة، تبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما، تخرجت من المدرسة الثانوية الفنية وتزوجت منذ اثني عشر عاما. تقول:

---

[٢٣] بحسب القرآن لا يجوز لأحد أن يجبر امرأة أو رجلا على الزواج، بل أن عقد الزواج أو إلغاءه رغما عن إرادة المرأة هو أمر حرام من الناحية الدينية، وذلك بناء على أحاديث الرسول.

كان القرار قرار أمي وخالاتي أن أدخل "بلدي" لأنني كنت أعمل مع زوجي في نفس المكان. والدي وحماي اعترضا لكن زوجي خضع للضغوط رغم أنه لم يكن يرغب في ذلك. أتذكر تلك الليلة جيدا. كنت خائفة، لكني كنت أيضا واثقة من شرفي. ظلوا يأخذون الفوط وكنت أشعر بالانهيار. لم أتمكن من النوم معه وكان يجب أن أتلقى العلاج في العيادة لعدة أسابيع بعد ذلك.

وجدت دراستنا ارتباطا هاما بين الالتزام بالدخلة البلدي وبين الطبقة والسن والجندر. أغلب النساء المتزوجات من الدلتا وبولاق لم يتعرضن للدخلة البلدي، على حين تعرضت لها معظم النساء في الصعيد. إلا أن النساء المتزوجات في الصعيد كن يتمنين، دون استثناء، أن لا يضطررن إلى ذلك. بل إن المجموعة الوحيدة التي فضلت أغلبيتها الدخلة البلدي كانت نساء حي السكاكيني في القاهرة.[٢٤] مثلهن مثل نساء الدلتا وبولاق الدكرور كانت نساء السكاكيني ربات بيوت، غير متعلمات، من شرائح منخفضة الدخل، هاجرن مع أسرهن من الصعيد. وقد يكون تمسكهن بطقس الدخلة البلدي بسبب احتياجهن إلى إثبات شرفهن وتحديد هويتهن وحماية التقاليد والقيم قبل أن تمحوها "المدينة" بعد أن انتزعن من مجتمعاتهن الأصلية إلى مجتمع غريب. تقول المدافعات عن الدخلة البلدي أنها رغم قسوتها وألمها، وبشاعة ذكرياتهن عنها، إلا أنها الأفضل كي تتجنب النساء القيل والقال عنهن وكي يتمكن من السير مرفوعات الرأس بين أهل أزواجهن.

مع ذلك، فإن عددا ليس بالقليل من النساء المتزوجات المشاركات في المقابلات في كافة المواقع واللاتي تعرضن لطقس الدخلة البلدي ذكرن أنهن لن يعرضن بناتهن لها، وعبرن عن اعتقادهن بأن الأمور اختلفت الآن. ويبدو أن ذلك كان أيضا شعور بناتهن، حيث فضلت أغلب المشاركات غير المتزوجات أن تكون الدخلة عادية. المجموعة الوحيدة التي كانت ضد الدخلة البلدي وبحسم لا يقبل النقاش كانت مجموعة الطالبات الإسلاميات، حيث رأين جميعا أنها محرمة دينيا حيث أنها تكشف الأعضاء التناسلية للمرأة والتي لا يجوز أن تنكشف على أحد، ولا حتى الأم أو الأخت. كذلك فضلت الغالبية العظمى من الرجال ليلة الزفاف العادية. وذكروا أن ذلك أكثر احتراما للنساء، وأن خصوصية ليلة الزفاف أمر شديد الخصوصية بين الرجل وزوجته، وأن انتهاكها بواسطة الدخلة

---

[٢٤] كان سؤال البحث: هل تفعلينها ثانية لو كان لك الاختيار؟ أو هل ترغبين لابنتك أن تتزوج بطريقة الدخلة البلدي؟

البلدي يتسبب في مشاكل وصدمات لاحقة. القليلون ذكروا أنها ضد الإسلام، بل وانبرى أحدهم محتجا بأن ذلك "نوع من الاغتصاب والقتل للفتاة".

من المثير للقلق أن نجد أن الرجال هم من يدافعون عن "خصوصية" وسلامة جسد النساء في هذا الشأن، على حين تضغط النساء على أنفسهن ويدعمن الأعراف التقليدية المرتبطة بالشرف والعفة، حتى لو كان الثمن ألما وإهانة. يجب أن نسأل أنفسنا في السياق المصري الحالي عن معنى "الخصوصية" وكيف ارتبطت بتحكم الرجال في جنسانية النساء داخل الزواج؛ وأيضا عن "الشرف"، وكيف أنه في غياب أي شكل آخر لممارسة السلطة وحرية الحركة يصبح الأداة الوحيدة التي تمكن المرأة من حرية الحركة "والسير مرفوعة الرأس".

الليالي التالية

> زوجي لطيف معي. عادة ما يلاطفني قبل الجماع. وأنا أستمتع بممارسة الجنس معه شرط أن تكون الغرفة مظلمة. إنه يسخر مني لذلك لكنه يوافق ... لا، لا يمكن أبدا أن أطلب منه ممارسة الجنس ... لو كان الأمر متروكا له لمارسنا الجنس كل يوم. لكنني أعتقد أن مرة واحدة في الأسبوع كافية جدا لأنني عادة ما أكون متعبة من العمل والأعباء المنزلية. أحيانا أشعر بالذنب لأن الناس تقول إنه حرام أن أرفضه، لكني أعلم أن الله سوف يسامحني لأنه يعلم مدى تعبي.

يعكس وصف وفاء الصريح لعلاقتها الجنسية مع زوجها مشاعر الكثير من النساء المتزوجات اللاتي تحدثنا معهن. غالبية النساء المشاركات في البحث، سواء المتزوجات أو غير المتزوجات، لم يترددن في الاعتراف بحقهن في الاستمتاع الجنسي في الزواج، بما في ذلك النساء الإسلاميات، اللاتي قلن إن حق الزوجة في المتعة الجنسية مذكورة في القرآن. وكانت هذه المجموعة هي المجموعة الوحيدة بين كل المشاركات التي ذكرت عجز الزوج الجنسي كسبب مشروع لطلب الزوجة الطلاق. في نفس الوقت شعرت غالبية المشاركات "أنه من غير اللائق أن تعبر المرأة مباشرة لزوجها عن رغبتها. إن ذلك يعيب المرأة، حيث إن المرأة يجب أن تكون مرغوبة من زوجها وليس العكس." مع ذلك، وكما سمعنا من عدد من النساء اللاتي تحدثن بصراحة سواء في المجموعات البؤرية أو المقابلات المعمقة، يمكن للمرأة أن تستخدم عددا من الوسائل غير المباشرة لتعبر عن رغبتها الجنسية مع الاحتفاظ بحيائها.

على سبيل المثال: يمكن أن "تعطيه علامة"، أو ترتدي ملابس نوم جميلة، أو تضع بعض المساحيق والعطر أو تلاطفه...

وردا على سؤال ما إذا كان من حقها أن ترفض زوجها إن كانت به رغبة وكانت هي غير راغبة، قالت معظم النساء المتزوجات في البداية إنه من حق الزوج أن يمارس الجنس مع زوجته وإنه لا يجوز حرمانه من هذا الحق: "هذه وظيفتها"، "لماذا إذا تزوجها؟"، "من واجب الزوجة أن تخدم زوجها". لكن وراء هذا الخضوع المخلص للجنس غير المرغوب فيه، كانت هناك بعض الحقائق العملية الصعبة، خاصة الخوف من انتقام الزوج. البعض قال "سوف يحيل حياتي إلى جحيم" أو "اليوم التالي سوف يكون سيئا" مشيرات إلى التهديد بسوء المعاملة أو العنف (انظر أدناه)؛ على حين أشارت أخريات إلى إمكانية تطليق الزوج لها أو الزواج من أخرى في حال لم تستجب لرغباته الجنسية. كانت النساء، في الحقيقة في كل المجموعات وفي المقابلات الفردية، أكثر ثقة في تولي شؤون احتياجاتهن الخاصة. ومثل وفاء، رأت النساء أن الشعور بالمرض أو التعب يعد سببا مشروعا لرفض ممارسة الجنس مع زوجها، وأن على الزوج أن يكيف رغباته في مثل هذه الحالات وإلا اعتبر وقحا. كما ذكرت النساء تكتيكات أخرى لتجنب ممارسة الجنس مثل ادعاء المرض أو النوم مع الأطفال أو الذهاب إلى النوم مبكرا أو ادعاء النوم أو حتى قرص أحد الصغار كي يستيقظ ويبكي.

وعلى عكس النساء المتزوجات كانت النساء غير المتزوجات أكثر صراحة ووضوحا في رأيهن بأن الرجل لا يملك الحق المطلق في ممارسة الجنس مع زوجته، بل إن البعض قلن إن ذلك حرام. لكنهن، مثل النساء المتزوجات، كن مدركات للصعوبات العملية التي تمنع الزوجة من رفض المعاشرة الجنسية مع زوجها بشكل مباشر. واقترحن أساليب غير مباشرة لتجنب المعاشرة غير المرغوب فيها: "سوف أقول إن هذا وقت الدورة الشهرية أو أن ظهري يؤلمني أو أدعي النوم". وكان الغرض من هذه الأعذار هو رفض ممارسة الجنس دون جرح كبرياء الرجل أو بدء مشاجرة، كي يبدو الأمر وكأن الرفض لا علاقة له برغبة الزوجة من عدمها. وكانت مجموعة الإسلاميات هي المجموعة الوحيدة التي رأت أن للرجل حق غير مشروط في ممارسة الجنس مع زوجته في أي وقت وأي مكان يختاره، بغض النظر عن رغبتها. وفي تعارض تام مع باقي المجموعات غير المتزوجة، رأت الإسلاميات أنه حرام على الزوجة أن تمتنع عن زوجها حتى لو كانت متعبة أو تشعر بالمرض.

من ناحية أخرى قال معظم الرجال أنهم سوف يتفهمون إذا رفضت زوجاتهم ممارسة الجنس لأنهن متعبات، أو مريضات أو في فترة الطمث. بل إن قليلين منهم وافقوا على أن للزوجة الحق في رفض الجنس إن كان مزاجها لا يسمح بذلك، ولكن في حدود. وذكرت الأغلبية أنهم سوف يحاولون

أولا مناقشة الأسباب. وذكرت قلة من الرجال أنهم سوف يجبرون زوجاتهم على ممارسة الجنس: "لماذا إذا تزوجتها؟" وأبدى رجل واحد ملاحظة مثيرة للاهتمام، إذ قال إن الزوجة لا يجب أن ترفض رغبة زوجها، لأن "الامتناع أداة عقاب يستخدمها الرجل وليس المرأة". ولو بحثنا عن المشترك في هذا النقاش، عما يقطع عبر الموقع والجندر والسن والحالة الاجتماعية، سنجد أنه قناعة النساء المتزوجات بقدرتهن وحقهن الشعور بالمتعة الجنسية، مثلهن مثل أزواجهن.

الخلافات الزوجية والطلاق

رغم أن الدين والتقاليد تقول بأن واجب الزوج هو إرضاء زوجته، ماديا وجنسيا، إلا أنهما أيضا يوكلان للرجل رئاسة الأسرة واتخاذ القرار ووضع القواعد بها ومن ثم تجب طاعته. وبالتالي فإن "طبيعة الأمور" تستدعي احتمال النساء للخلافات الزوجية. وحين تشتد الخلافات قد تترك النساء منزل الزوجية لفترات مؤقتة ويعدن إلى منزل أسرهن، إلا أن الطلاق والانفصال الدائم غير مقبولين بسهولة، حيث يترتب عليهما انهيار الأسرة والأذى للأطفال. قد لا تمانع الأسرة في استضافة ابنتها وأطفالها بعد شجار مع الزوج لفترة تتخللها مفاوضات الصلح ووضع بعض الشروط على الزوج. لكن الأسرة نفسها لن تشجع المرأة على الطلاق، إذ أن ذلك يترتب عليه أعباء مادية عليهم بسبب إعالتها هي وأطفالها، إضافة إلى السمعة السيئة التي تلاحق المرأة المطلقة. وفي ضوء الصعوبات الشديدة التي تحيط بحصول المرأة على الطلاق في مصر (انظر أعلاه) فإن النساء عادة ما يستسلمن للضغوط الأسرية والاجتماعية، ومن ثم فهن كثيرا ما يواجهن الاختيار المر بين البقاء في علاقة زوجية صعبة أو ترك الأطفال والعودة وحدهن إلى منزل الأسرة.

في كل المجموعات البؤرية والمقابلات المعمقة وصفت النساء الزوجة الصالحة بصفات تحمل قدرة عالية على التأقلم، بما في ذلك تحمل الزوج، والصبر عليه والرضا ما يقدر على تقديمه. فالزوجة الصالحة هي التي تطيع زوجها وتطلب إذنه في كثير من الأمور خاصة العمل خارج المنزل، أو حتى زيارة أسرتها. في مقابل ذلك يجب أن يكون الزوج مهذبا وقادرا على إعالتها وإعالة أطفالها. ومع ذلك أقرت بعض النساء أن الأمور قد لا تسير على ما يرام. فعلى سبيل المثال يمكن للزوج أن يصبح عنيفا، وفي هذه الحالة قد تترك المرأة منزلها وتعود إلى أسرتها إلى أن يأتي إليها ويعتذر. تقول وفاء:

> أثناء المشاجرة عادة ما أترك المنزل طالما هو فيه، لكن بعد أن يخرج أعود إلى المنزل وأنظفه وأجهز الطعام للأطفال ثم اتركه ثانية قبل أن يعود. لكن في المرة الأخيرة كان

بشعا ومخطئا للغاية، فتركت المنزل تماما وذهبت إلى منزل حماتي، حتى اضطره والده إلى الاعتذار لي.

إلى جانب التوافق النظري حول أن الكلمة الأخيرة في الأسرة هي للرجل، كما تشير تكتيكات وفاء، إلا أن الممارسة تكشف مساحة لا بأس بها للمناورة. حيث وجدت النساء المتزوجات اللاتي التقينا بهن طرقا كثيرة للالتفاف على اعتراضات الزوج، إما عن طريق الإقناع أو الملاعبة "طرق الستات" أو الشجار. كثيرات منهن أكدن على مهارة الإقناع دون أن يبدو الأمر أنهن يعارضن الرجل، مثلما توضح نور:

> حتى وإن كنت متأكدة أن وجهة نظره خطأ، استمع إليه حتى النهاية ... إذا لم يكن الأمر على قدر كبير من الأهمية أنفذ له ما يريد في الأمور الصغيرة، كي أتمكن من المجادلة أكثر في الأمور الأهم. نفترض على سبيل المثال أن زوجي يرفض خروجي لزيارة أسرتي. لن أتشاجر معه على ذلك وإلا حسم هذا الأمر تماما. سوف أتصل بهم، دون أن أخبره، وأطلب منهم أن يعبروا له عن رغبتهم في رؤيتي ... سوف يشعر بالحرج وسوف يتركني أذهب أو على الأقل سوف يذهب معي لزيارتهم.

لكن بعض الأزواج ليسوا قابلين للإقناع، الأمر الذي يطرح مشكلة العنف المنزلي. حيث كشفت نتائج المسح الصحي الديمغرافي الأخير أن ٣٥% من النساء المصريات تعرضن للضرب من أزواجهن على الأقل مرة واحدة، وكانت النسبة بين النساء الريفيات أعلى من ذلك بقليل.[٢٥] وقد كانت آراء النساء المشاركات في المسح مثيرة لنفس الدرجة من القلق حيث وافقت ٨٦% من النساء على أنه من حق الأزواج ضرب زوجاتهم، على الأقل أحيانا، خاصة إذا رفضن ممارسة الجنس (٧٠%)، أو جادلنه (٦٩%)، أو تحدثن مع رجال آخرين (٦٤%)، أو أهملن أطفالهن (٥١%). هذا الموقف المتسامح بين النساء المتزوجات تجاه العنف المنزلي لا تدعمه التقاليد الأبوية فحسب، وإنما أيضا السياسات العامة. إذ يتضمن القانون المصري بعض النصوص المحددة التي تستهدف حماية النساء من أعمال العنف في المجال العام، خاصة الاغتصاب، والخطف المصحوب بالاغتصاب، أو أي فعل

---

[٢٥] المسح الصحي الديمغرافي الأخير جمع البيانات من ١٤٧٧٩ امرأة متزوجة أو سبق لها الزواج تراوحت أعمارهن ما بين ١٥-٤٩ عاما في عامي ١٩٩٥-١٩٩٦.

فاحش يخدش حياء النساء. لكن عنف الأزواج ضد الزوجات يُعتبر ضمنيا شأنا خاصا، وبالذات إذا كانت المرأة فقيرة وعلى درجة منخفضة من التعليم.

لكن، هل تتقبل النساء المصريات فعليا ذلك العنف الذكوري "الخاص" ضدهن؟ إن بحثنا، الذي يشمل عددا أقل بكثير من النساء عن المسح الصحي الديمغرافي، وإن كان أكثر عمقا منه، يشير إلى أن مشاعر النساء، إن لم يكن واقعهن اليومي، يؤكد العكس تماما. كما كشفت أبحاث لاحقة أيضا أن النساء المصريات يرفضن العنف الزوجي، أخلاقيا ونفسيا، حتى وإن لم يمتلكن الإمكانية العملية لمنع حدوثه.[٢٦] فقد ذكرت بعض النساء في المجموعات البؤرية أن من حق الرجل ضرب زوجته "ضربا خفيفا"، لكن عندما تحدثنا عن إمكانية حدوث ذلك لهن، عبرت النساء في اللقاءات المعمقة عن اعتراض شديد على ذلك. كذلك عبرت أغلب النساء في مواقع الدلتا عن رفض صريح لضرب الزوجات فقلن: "ليس من حقه"، "إنه أمر مهين للمرأة"، و"ماذا يبقى بعد أن يذهب الاحترام؟"، "سوف يؤثر ذلك على الأطفال"، الخ. وشعر عدد لا بأس به من النساء في القاهرة والصعيد أيضا أن الرجل الذي يضرب زوجته رجل سيء، إلا إذا استفزته بظروف استثنائية للغاية، على سبيل المثال، على حد تعبير زينب، "إن لم تحافظ على شرفه أو كشفت أسراره أو أهدرت ماله". ولكن عند تناول الأمر بشكل شخصي دون الحديث في المطلق، عبرت زينب أيضا عن اعتراضها الأخلاقي الشديد:

> الرجل الذي يضرب زوجته يفتقد إلى الرجولة. زوجي فعلها مرة لسبب بسيط. وحين بكيت ندم على فعلته ووعدني ألا يكررها. الضرب لا يمكن أن يكون جزءا من الدين. والله لن يقبل أن يستخدم الرجل قوته ضد امرأة تخدمه وتخدم أطفاله.

---

[٢٦] قد تكون نتائج المسح الصحي الديمغرافي بشأن مواقف النساء تجاه العنف الزوجي تأثرت بطريقة طرح السؤال. وقد تكون إجابات النساء على الأرجح تعكس آرائهن بشأن أسباب العنف الزوجي دون أن يعني ذلك أنهن يبررن له. تحضيرا للمؤتمر العالمي الرابع للنساء المنعقد في بكين التقى مركز دراسات المرأة الجديدة ومركز النديم في القاهرة مع حوالي ٥٠٠ امرأة لسؤالهن عن أشكال العنف التي تعرضن لها في المواقف المختلفة. وفي إجابة على سؤال "ما الذي يصعب على المرأة غفرانه لزوجها؟" كانت ثاني أكثر إجابة (بعد الخيانة) هي العنف. انظر/ي: مركز دراسات المرأة الجديدة ومركز النديم ١٩٩٥.

ميزت النساء المتزوجات المشاركات في البحث بين العنف اللفظي والعنف البدني. في حالة العنف اللفظي قلن إن من الحكمة أن يتركن العاصفة تمر وعدم تضخيمها. لكن ذلك لا يعني أنهن يقبلن أو يحببن ذلك، فهن لا يقبلن به، إلا أنهن يعتقدن أن المرأة التي تعرف كيف تتعامل مع زوجها قادرة على تجنب هذا النوع من المعاملة. وقد بلغت قناعتهن بقدرة النساء على المناورة حد أنهن افترضن أن المرأة التي تتعرض للعنف المنزلي لابد وأنها عجزت عن التعامل مع الموقف بشكل جيد. فقط مجموعة نساء السكاكيني، اللاتي يملن إلى اتخاذ مواقف أكثر تقليدية بشأن موضوعات أخرى أيضا، وجهن اللوم تماما للمرأة في حال تعرضت لعنف الزوج وافترضن أنها بالتأكيد أخطأت في أمر ما لتستحق العقاب.

أما النساء صغيرات السن من غير المتزوجات فقد رفضن العنف المنزلي من طرف الزوج وهن يتخيلن حياتهن الزوجية في المستقبل. وأكدن أن العنف المنزلي يمثل سببا ليس بالضرورة للطلاق، ولكن لترك المنزل وإتاحة الفرصة لأسرهن للتفاوض من أجل شروط أفضل للحياة المشتركة. وفي بداية النقاش مع النساء الإسلاميات ذكرن أنه من حق الزوج أن يضرب زوجته "فالدين منحه هذا الحق، شرط أن يكون ضربا خفيفا وشرط أن يكون حاول كل الأساليب الأخرى في معالجة الموقف مثل التشاور مع أسرة زوجته أو هجر زوجته في الفراش". ولكن حين حكت إحدى الباحثات عن واقعة شجار بين زوج وزوجته أدت إلى أن دفعها الزوج بعنف بعيدا عنه، شعرت النساء بالغضب وقلن "هذا ليس من حقه"، "إن حدث ذلك معي سوف أشعر بالضيق الشديد"، "هذا أمر مهين للغاية، غير مقبول". في النهاية كان الرفض، وليس الطاعة، هو رد الفعل الغالب تجاه عنف الزوج ضد زوجته.

العمل خارج المنزل

في حالة الخلاف الزوجي، بما في ذلك العنف المنزلي، يكون للمرأة العاملة بأجر موقف تفاوضي أفضل مع أسرتها كما مع زوجها. ولكن خروج الزوجة للعمل هو في حد ذاته أمر يؤدي في كثير من الأحوال إلى خلاف زوجي شديد. ويعود ارتفاع عدد النساء المصريات اللاتي يعملن بأجر بالأساس إلى الحاجة الاقتصادية، ولضمان توفير الغذاء والرعاية الصحية وتعليم الأطفال. وحتى مع وجود دخل للزوج، تضطر الكثير من النساء الفقيرات إلى العمل لتلبية احتياجات المنزل، خاصة مع ارتفاع الأسعار نتيجة الخصخصة وسياسات التكيف الهيكلي. لكن العمل وكسب المال في حد ذاتهما لا يضمنان مساواة النساء مع الرجال سواء في المجتمع أو المنزل، وإنما يمكنان النساء من قدرة وموارد

إضافية في العلاقة التفاوضية مع الزوج والمجتمع. وبحسب شهادات النساء المشاركات في البحث فإن ذلك الهامش التفاوضي هام وقيّم للغاية:

أكثر من ثلثي النساء المتزوجات المشاركات في المقابلات المعمقة كن نساء عاملات في شتى الأعمال، وإن كانت أغلبية العاملات من الدلتا والمناطق الحضرية. أما من حيث طبيعة العمل فكانت في الأغلب عمل حكومي أو بائعات أو عاملات تنمية، أو عاملات نظافة في مؤسسات أو المنازل، أو ممرضات. وقد عبرت الكثير من النساء اللاتي لا يعملن خارج المنزل عن رغبتهن في إيجاد فرصة عمل مناسبة، وفضلن أن تكون قريبة من محل السكن. وبشكل عام، شعرت الأغلبية أن العمل مهم للمرأة. فهو يرفع من دخل الأسرة ويساعد في تعليم الأطفال ويمنحها مالا لتشتري ما تريد وتحتاج - على حد تعبير النساء في القاهرة - سواء للمنزل أو لنفسها. العمل "سلاح للزوجة في حال هجرها زوجها" أو كما أكدت نساء بولاق "العمل يعطي المرأة استقلالها". بل إن البعض استخدم مصطلح "تحقيق الذات" وذكرن العمل كأحد العوامل التي تضفي على المرأة قيمة في مجتمعها "وتجعل الناس يحترمونها" على حد تعبير امرأة من مجموعة السكاكيني.

إلا أن هذا الشعور الضمني بالحق في العمل يأتي مشحونا بعناصر واضحة جدا من التكيف مع الأعراف التقليدية بشأن التزامات النساء في الزواج. فقد ذكرت نفس النساء اللاتي تحدثن عن مزايا "الاستقلالية" وتوفر الموارد للإنفاق على نفسها إن دعت الحاجة، أنه لكي يصبح العمل حقا للنساء، يجب أن يقمن أولا بدورهن كربات منزل وأمهات. هنا تكون المبادلة: إن لم تدفعي مقدما لا يمكنك أن تطالبي بما تريدين ولن تحصلي عليه. كذلك قالت غالبية النساء المتزوجات في كل المجموعات إن الزوج يملك الحق والقدرة على منع زوجته من الذهاب إلى العمل؛ وليس هناك ما يمكن عمله إن رفض. سوف يحاولن إقناع أزواجهن، خاصة إذا كان دخل الأسرة منخفضا، لكن الكلمة الأخيرة تبقى كلمته. قليلات فقط من أبدين بعض التردد في تقبل هذا الأمر وقلن "إذا كانت الزوجة تقوم بكل واجباتها في المنزل، لا يصبح من حقه أن يمنعها" (المبادلة مرة أخرى). إلا أن النساء في المقابلات المعمقة كن أكثر حسما. لقد دخل عدد قليل من نساء المناطق الريفية في الدلتا في مواجهات مفتوحة مع أسرهن (أهلهن ثم أزواجهن) واستطعن الاستمرار في العمل.

حميده، عاملة منزلية، تبلغ من العمر ٤٦ عاما، لديها ابنة متزوجة وثلاث أبناء، تقول:

أرادني أن أتوقف عن العمل، بل أنه ضربني مرتين، لكني بقيت في العمل. أريد أن أعلم أبنائي وهو لم يكن يعمل طوال الوقت. في النهاية توقف. الآن أصبحت أنا من يدفع ثمن كل شيء.

معظم النساء غير المتزوجات في المجتمعات محل البحث لم يكن يعملن، حيث ما زالت بعضهن طالبات في المراحل المختلفة من التعليم، والبعض الآخر متدربات في فصول الحياكة والتريكو ضمن مشروعات تنمية المجتمع، الأمر الذي يشير إلى إمكانية عملهن خارج المنزل في المستقبل. وعلى حين ترى النساء المتزوجات أن الحاجة الاقتصادية هي السبب الرئيسي الذي يدفع المرأة للبحث عن عمل، كانت النساء غير المتزوجات أكثر ميلا للتركيز على قيم الرضا وتحقيق الذات. "لا يتعلق الأمر بعنصر المال، يجب أن تتوفر لدي الفرصة لأثبت نفسي"، "العمل أهم من الزواج"، "أشعر بالرضا عن نفسي حين أعلم الأخريات ما تعلمته". تلك كانت بعض إجاباتهن. وقالت إحدى الشابات إنه أصبح لها صوت في أسرتها بعد أن بدأت العمل والمساهمة في دخل الأسرة. نتيجة لذلك، ورغم كونها هي نفسها مختتنة، نجحت في حماية أختها الأصغر من التعرض لذلك، وهو مثال يوضح كيف أن التمكين الاقتصادي للنساء قد يدعمهن فيما يخص السلامة الجسدية والصحة الإنجابية.

وعلى حين تنوي جميع الشابات الإسلاميات العمل بعد التخرج، إلا أنهن أضفن أنه في حال وجود تعارض بين عملهن وبين واجباتهن المنزلية فسوف يخترن البقاء في المنزل. فالغرض من العمل خارج المنزل هو خدمة المجتمع، خاصة لسد الاحتياج لوجود طبيبات. ورغم أن تحقيق الذات أمر هام بالنسبة لهن مثلما هو بالنسبة للنساء المتزوجات، إلا أنهن مستعدات لتلبية رغبة الزوج في البقاء في المنزل. ومثل النساء المتزوجات، رأين أنه على المرأة أن تحاول إقناع الزوج، لكن القرار الأخير يظل معه.

على الرغم من موافقة أغلبية الرجال المشاركين في البحث، من حيث المبدأ، على عمل النساء خارج المنزل، خاصة إذا كن متعلمات، إلا أن هذه الموافقة كانت مشروطة بالحاجة الاقتصادية، في حال كان دخل الزوج منخفضا أو كان الزوج متوفيا. القليلون فقط كانوا مستعدين لتقبل فكرة أن النساء قد يحتجن إلى العمل من أجل تحقيق أهدافهن الخاصة، أو ليشعرن بالقيمة والكرامة في المجتمع. قال أحد الرجال من الصعيد "الحياة أصبحت صعبة للغاية ولا عيب في أن تساعد المرأة زوجها". كما كان هناك آخرون ممن أصروا على أن مكان المرأة هو المنزل لخدمة زوجها وأطفالها، وأضافوا - بعد نقاش - أن الحاجة الاقتصادية تمثل استثناء لذلك. وذكر أحدهم أن زوجته تعمل

خارج المنزل. ورغم ميلهم إلى رفض عمل الزوجة بأجر خارج المنزل، إلا أنهم رأوا أن ذلك قد يكون ضروريا عند الحاجة.[٢٧] لكن بعض الرجال أصروا على رفض عمل الزوجة خارج المنزل، بغض النظر عن المصاعب الاقتصادية: "على النساء أن تخدم في المنزل وأن تهب نفسها تماما لتربية الأطفال"، على حد تعبير أحد الرجال في المنيا. وبعضهم قال إن النساء مختلفات عن الرجال ولا يمكن أن يعملن في نفس الوظائف: "نفترض أن العمدة كان امرأة، ماذا تفعل لو ذهبت تسأل عنها وقالوا لك أنها تلد؟"

نعتقد أن الرجال المشاركين في البحث ما كانوا ليؤكدوا بذلك الإصرار على المكانة المتميزة للرجل داخل الأسرة لو لم يشعروا بأن تلك المكانة مهددة، خاصة في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي تحدث تحولا في أدوار الجندر. وفي مواجهة تلك التغيرات، يميل الرجال، مثل النساء، إلى التكيف مع الأعراف التقليدية الأبوية؛ الفرق هو أن الرجال يسعون من خلال عملية التكيف هذه إلى إثبات أنفسهم والدفاع عن سلطتهم على حساب النساء.[٢٨] كذلك يدرك الرجال بدون شك أن التوسع في نشاط النساء وحرية الحركة خارج المنزل سوف يؤثران على سلطاتهن وقدراتهن على اتخاذ القرار داخل المنزل - بما في ذلك القرارات ذات الصلة بالخصوبة والحمل.

الأمومة والاختيارات الإنجابية

اتفق جميع المشاركين في البحث، نساء ورجالا، على أن الأطفال هم السبب الرئيسي للزواج وتكوين الأسرة، وإنجاب الأطفال هو أحد الواجبات الرئيسية للزوجة المصرية. الأطفال مصدر كبير لقيمة المرأة. وبعد إنجاب الأطفال يصبح للمرأة قدرة أكبر على التفاوض والمواجهة مع زوجها، وبدون الأطفال تكون المرأة ضعيفة وتتعرض لأمور في الزواج قد لا ترضى عنها. كذلك يقوم الأطفال بدرجة

---

[٢٧] ربط الرجال المشاركون في البحث في الصعيد هذا القبول على مضض بعدد من الشروط، على سبيل المثال أن تحتشم الزوجة في ملبسها عند الخروج من المنزل وعدم استخدام المواصلات العامة.

[٢٨] من الضروري هنا أن نشير إلى أنه رغم أن هذه التصريحات تعكس شعورا بالتفوق على النساء، إلا أن الأسلوب الحاسم والمليء بالتحدي التي نُطقت بها قد يكون بمثابة رد فعل على المقابلة. لقد وجدنا أنه حين تشعر النساء بالإحراج بسبب سؤال ما فإنهن أحيانا يلتزمن الصمت أو يستجبن بإجابات تبدو وكأنها شعارات أكثر منها آراء الشخصية. أما الرجال فلم يبدوا في العادة أي إحراج وإنما بدوا في بعض الأحيان مستفزين، فيجيبون بتصريحات ذكورية تعبر عن الاعتراض على تمكين النساء. ومن المنظور النفسي يمكننا القول إن مثل هذا السلوك يعكس حالة دفاعية يستخدمها الرجال للتأكيد على كرامتهم وصورتهم عن الذات.

ما بحماية المرأة من الطلاق. وفي أوقات الخلاف تنصح الأمهات بناتهن في كثير من الحالات بإنجاب طفل آخر لتجاوز المشاكل. وتتضح أهمية إنجاب الأبناء بالنسبة للنساء في اتفاق النساء المشاركات في البحث على أن أحد الأسباب المشروعة لتطليق الرجل زوجته هو عدم قدرتها على الإنجاب، بل إن العقم هو الحالة الوحيدة التي تتنازل النساء فيها عن الرفض التام لتعدد الزوجات.

تقول وفاء، التي أنجبت أربعة أطفال:

> بالطبع إنجاب الأطفال مهم بالنسبة للرجال والنساء ... كاد زوجي أن يجن بعد أن مر على زواجنا أربعة شهور ولم أحمل ... إذا كان الزوجان يحب أحدهما الآخر وعلاقتهما جيدة قد يتحملان عدم إنجاب الأطفال ... لو كانت عدم القدرة على الإنجاب بسببه لتحملت ذلك لأنه رجل طيب ... لكن لو كان ذلك بسببي وأراد هو الزواج بأخرى فإن ذلك من حقه ... عندها سوف ننفصل بالطلاق، لكني أبدا لن أقبل زوجة ثانية.

يعكس هذا التعليق ازدواجا في المعايير: فالمتوقع من الزوج أن يطلق زوجته (أو يتخذ زوجة ثانية) إذا كانت زوجته غير قادرة على الإنجاب. أما إذا كان هو غير القادر على الإنجاب، فسوف تقدر المرأة ما إذا كان زوجا طيبا أم لا ومدى حبها له قبل أن تقرر ما إذا كانت سوف تسعى إلى الطلاق (وبالطبع ليس متاحا لها أن تتخذ زوجا ثانيا). وبرغم القيمة العالية للإنجاب بالنسبة للنساء، إلا أن الاختيار بين البقاء بدون أطفال وبين الحصول على الطلاق ظل خيارا صعبا بالنسبة للنساء المشاركات في البحث، الأمر الذي قد يشير إلى أن الزواج قد يكون أكثر أهمية بالنسبة لمكانة المرأة وشعورها بقيمة ذاتها في مصر مقارنة بإنجاب الأطفال. كذلك، فإنه في حال كان الزوج هو العاجز عن الإنجاب، فإن اللوم لا يقع على المرأة، وتستطيع عندئذ أن توفر على نفسها تعليقات الجيران والأسرة وأن تصبح النظرة إليها هي نظرة الزوجة المضحية بنفسها من أجل الحفاظ على الزواج.

عند سؤال النساء عمن يتخذ قرارات توقيت الحمل أو عدد الأطفال كانت الإجابة المباشرة في هذا البحث ومسوح قومية أخرى في مصر، أن القرار قرار مشترك بين الزوجين. أي أن وضع النساء في عمليات اتخاذ القرارات الإنجابية هو موقف "المساواة أكثر منه الاستقلال" (Govindasamy and

Malhotra 1996)[٢٩] في حالة الاختلاف يجب أن يكون القرار النهائي بيد الرجل، "لأنه هو من ينفق" (أي يتحكم في قرارات الإنفاق المنزلي). ومع ذلك فإن المزيد من التدقيق في هذا الأمر كشف أن الكثير من النساء المتزوجات قد ينفذن ما يرغبن فيه دون إخبار الزوج - أي يستخدمن أو يتوقفن عن استخدام وسائل منع الحمل، أو يلجأن إلى الطرق التقليدية للإجهاض (انظر أدناه). واحدة من النساء القاهريات قالت إنها قد تترك المنزل وتذهب إلى منزل أسرتها لو حاول زوجها إجبارها على الحمل أو منعها منه، وأضافت مؤكدة: "إنه قراري، وحدي". اتفقت جميع النساء القاهريات المشاركات في البحث على أن إنجاب الأطفال أمر هام بالنسبة للنساء لكن عدد الأطفال يبقى قرار المرأة. تؤكد زينب، وهي خياطة ماهرة، تعمل في ورشة ملابس، على سلطتها في هذا الشأن: "لا، زوجي لا علاقة له بعملية منع الحمل هذه ... هو أراد أن يكون له أطفال ... وقد أنجبت له أطفالا وحصل على الولد، هذا يكفي. نحن بالكاد نقدر على إطعام أنفسنا."

هذا الشعور القوي بالحق في اتخاذ القرارات الإنجابية الذي عبرت عنه النساء المشاركات في البحث يتفق مع نتائج أبحاث مصرية أخرى كشفت أن النساء المصريات اللاتي يعملن بأجر خارج المنزل لديهن حرية أكبر في الحركة واستخدام وسائل منع الحمل (Govindasamy and Malhotra 1996). قد يكون ذلك بسبب النسبة العالية من النساء العاملات بأجر خارج المنزل بين المشاركات في هذا البحث مقارنة بنسبتهن على المستوى القومي، إلا أن بحثنا اختلف فيما يتعلق بإصرار الزوجات على الوصول إلى قرار مشترك مع الزوج دونا عن الاستقلال بالرأي حين يتعلق الأمر بتنظيم الخصوبة، حتى وإن كانت الثقافة، وهن أيضا، يفضلن "التفاعل والتفاوض" في موضوعات أخرى كثيرة. لكن في كثير من الأحيان يُمارس هذا الحق بشكل سري. في إحدى المناقشات البؤرية في القاهرة قالت امرأة إنها لو أرادت طفلا وكان زوجها لا يريد فإنها سوف تزيل اللولب دون علمه. وقالت أخرى إنها يمكن أن تحدث الإجهاض عن طريق تناول البيبسي كولا وأن الأمر وقتها سيبدو وكأنه إجهاض طبيعي. في الحالتين، سواء للحصول على طفل آخر أو لمنع حدوث ذلك، قدمت المجموعة اقتراحات لكيفية تحكم المرأة في الوضع خلسة، فيبدو الأمر وكأنها تنصاع لرغبة زوجها. أما الأسباب التي تجعل النساء يستخدمن موانع الحمل أويلجأن إلى إنهاء الحمل فكانت أولا صحة المرأة، ثم الوضع الاقتصادي للأسرة، خاصة إذا كان إنجاب طفل آخر يعني ترك المرأة لعملها ومن

---

[٢٩] قاعدة المعلومات المستخدمة في هذا التحليل تعتمد على المسح الصحي الديمغرافي لعام ١٩٨٨.

ثم الاستغناء عن دخل مطلوب، وأخيرا إذا كانت أنجبت الولد وغير متاح لها توفير الرعاية لأطفالها أثناء غيابها في العمل.

وعلى العكس من المجموعات الأخرى، عارضت النساء الإسلاميات أي نوع من أنواع منع الحمل الصناعية. فعدد الأطفال، بحسب رأيهن، يترك لله. وذكرت إحدى المشاركات حكاية حدثت لإحدى الأخوات التي كانت معارضة لتحديد عدد الأطفال وتركت القرار لله. وقد وهبها الله أربعة أطفال، توقفت بعدها عن إنجاب الأطفال دون استخدام أي وسيلة. الحالة الوحيدة التي قبلت فيها النساء الإسلاميات استخدام موانع الحمل هي الرغبة في تنظيم الحمل خلال فترة الرضاعة وفي حال كان الحمل يمثل خطرا على صحة الأم. وفي نفس الوقت تساءلن عما إذا كانت هناك وسيلة لا تتسبب في مشاكل صحية أو لا تسبب أعراضا جانبية للنساء ولا تحول دون تمتع الرجل بالجنس ويوافق عليها الدين. بمعنى آخر لقد ترافقت رغبتهن في الالتزام الديني مع رغبتهن في عدم الإنجاب، بطريقة ما، إلا في حالة الرغبة في ذلك. توقعت غالبية النساء غير المتزوجات الأخريات المشاركات في البحث أن يحددن عدد مرات الإنجاب بمرتين أو ثلاثة، وتخلين عن فكرة تفضيل الذكور انطلاقا من شعور بالمساواة. "الحياة تغيرت، الآن أصبحت البنت مثل الولد". ورأت الأغلبية أن عدد الأطفال يجب أن يحدده الزوج والزوجة معا. لكن بعضهن رأين أن صحة المرأة وسعادتها يجب أن تكون المحدد الأساسي في تحديد توقيت وعدد مرات الإنجاب، حتى وإن اضطرت المرأة إلى الالتفاف لإقناع زوجها.

وافق الرجال المشاركون في البحث على أنه من الأفضل أن تتخذ القرارات بشأن الحمل والإنجاب بالتشاور بين الزوجة والزوج، وأن يتحدد ذلك أولا بصحة المرأة وثانيا بالظروف الاقتصادية للأسرة. ولكن، مثلما الحال مع باقي القرارات، إذا لم يكن الاتفاق ممكنا، فإنهم يصرون على أن القرار الأخير يبقى مع الرجل لأنه المسئول عن اقتصاديات الأسرة. وذكر العديد من الرجال أن من حق الرجل اتخاذ زوجة ثانية إن كانت زوجته عاجزة عن الإنجاب، حتى تنتقل ممتلكاته، مهما صغرت، إلى أبنائه. واعترض على ذلك رجل واحد فقط، معبرا عن قلقه أن تدور الدوائر على الرجل "ويصبح من حق الزوجة أن تترك زوجها في حال عدم قدرته على الإنجاب." برر الرجال بشكل عام حقهم في القرار النهائي بشأن الإنجاب بسلطتهم الاقتصادية وموقعهم على رأس الأسرة. لكن هذا التبرير قد لا يعكس سوى ما يريد الرجال أن يصدقوه، خاصة في وجود واقع لم يعد من الممكن تجاهله وهو أن الزوجات صرن ينتزعن درجات من الاستقلال الاقتصادي ومن ثم أصبحن فعليا يتخذن القرارات بشأن الخصوبة والحمل.

منع الحمل والإجهاض

رغم قلة عدد المشاركات في البحث، وهو لا يمثل بأي حال من الأحوال النساء المصريات ككل، وعلى الرغم من أن الكثير من النساء المشاركات ما زلن قادرات على إنجاب الأطفال، إلا أن نظرة سريعة على عدد الأطفال بين النساء المتزوجات في بحثنا تشير إلى أنهن فعليا يحددن عدد مرات الإنجاب. تراوح عدد أطفال معظم النساء المشاركات، بمن فهن نساء الصعيد والمناطق الريفية، بين طفل وأربعة أطفال، ونصفهن تقريبا كان لديه طفل أو اثنين. ثلاثة فقط من بين ٤٥ امرأة شاركن في البحث كان لديهن أكثر من أربعة أطفال وقت إجراء البحث.

كانت غالبية النساء المتزوجات في الدراسة يستخدمن أو سبق لهن استخدام واحدة من وسائل منع الحمل، وإن ليس بالضرورة وسيلة من الوسائل الطبية أو الحديثة. والنساء اللاتي لم يستخدمن تلك الوسائل كانت لديهن أسباب عملية محددة لذلك: إما لأنهن يرغبن في الحمل، أو لأن الزوج مسافر، أو لأنهن مطلقات أو منفصلات. ومن الملفت للنظر أن العديد من النساء المستخدمات أو اللاتي كن مستخدمات لوسائل منع الحمل اعتقدن - خطأ - أن الدين يمنع استخدام وسائل منع الحمل الصناعية، الأمر الذي يعود بنا مرة أخرى إلى الملاحظة التي لفتت نظرنا في كل نقاش حول قرارات الحمل والإنجاب: إن تقدير النساء للضرورة العملية واختياراتهن بناء على ذلك تطغى على كل من المعتقد الديني أو التقاليد الأبوية.

ومع ذلك فإن هذا الشعور بالحق في اتخاذ القرار بشأن الخصوبة والإنجاب قد يصاحبه غياب في معرفة الأساليب الملائمة أو المعلومات. زينب، على سبيل المثال، تستخدم أقراص منع الحمل "عند اللزوم" (أي حين تمارس الجنس مع زوجها) لأن "ذلك (الجماع) يحدث مرة واحدة في الشهر". لم يخبرها أحد عن الاستخدام الصحيح للأقراص، كما أن مستوى تعليمها المنخفض يحول بينها وبين قراءة التعليمات المكتوبة. ولا عجب أن يؤدي الاستخدام غير الصحيح لوسائل منع الحمل إلى محاولات الإجهاض، الذي بدوره يمكن أن يكون محاطا بالمخاطر. روت لنا إحدى العاملات المنزليات من القاهرة بفخر واضح قدرتها على التصرف:

> أجهضت ثلاث مرات، في مرتين قمت بذلك بنفسي. شربت كوكاكولا مغلية وحملت أشياء ثقيلة وصرت أقفز أكثر من مرة. لكن إجهاضي الثاني كان صعبا للغاية وتألمت كثيرا. لذلك حين حملت مرة أخرى ذهبت إلى الداية وكان الأمر أسهل. (تضحك) طبعا زوجي لم يعلم شيئا عن أي من ذلك.

يسود العرف في كافة مجتمعات البحث بأن الإجهاض حرام. إلا أن المزيد من الأسئلة التفصيلية في المقابلات المعمقة كشفت طيفا معقدا من القيم والخبرات، خاصة حين سألنا النساء عما تفعله صديقاتهن وقريباتهن لحل مشكلة الحمل غير المرغوب فيه. افترضت معظم النساء، المتزوجات وغير المتزوجات، أن المرأة قادرة دائما على إيجاد طريقة لإنهاء الحمل دون معرفة زوجها، وأيضا دون الذهاب إلى الطبيب أو الإعلان عن الأمر. هذا يعني، بطبيعة الحال، استخدام الطرق الذاتية، المليئة بالمخاطر، مثل حمل الأشياء الثقيلة والقفز من فوق السرير أو الأريكة، أو استخدام الوصفات الشعبية مثل أوراق البصل المغلية، أو الكوكاكولا المغلية أو مشروبات غازية أخرى. بل إن المرأة قد تُدخل إبرة تريكو داخل عنق الرحم لكي تُحدث نزيفا ومن ثم تتمكن من دخول مستشفى عمومي حيث تتوقع أن يستكمل الإجهاض جراحيا. ولكن في ضوء الأحوال المتردية للمستشفيات الحكومية في مصر فإن ذلك يُعتبر آخر ما تلجأ إليه النساء.

بغض النظر عن الوسيلة، نرى أن النتيجة الواضحة لمثل تلك التدخلات، إضافة إلى البديهية التي تحدثت بها النساء عن تلك الطرق، تشير إلى أن الإجهاض ليس حدثا متكررا بين النساء المصريات فحسب (سواء كان ناجحا أو فشل)، وإنما يُعتبر أيضا إجراء ضروريا بل ومبررا في بعض الأحيان. ففي المقابلات المعمقة قالت بعض النساء إن الإجهاض حرام، لكن لا يوجد أمامهن اختيار آخر لأنهن غير قادرات على تحمل طفل جديد. وفي هذا الصدد استمعنا إلى قصة سهير، وخبرتها ليست غير عادية كما تؤكد نتائج دراسات أخرى (Huntington et al. 1995)، إذ قالت لنا:

> أجهضت مرة واحدة. كنت أستخدم اللولب لكني حملت رغم ذلك. جارتي نصحتني بأن أشرب كوكاكولا مغلية وأن أستخدم الحقنة الشرجية. نزفت لمدة ١٥ يوما، ثم نقلت إلى المستشفى حيث أجروا لي عملية صغيرة. لم أقل لأحد أبدا أني فعلت ذلك بنفسي، ولا حتى زوجي. هو رجل متدين. كنت أخاف من عقاب الله لكني في نفس الوقت أتساءل، هل يقبل الله معاناة أسرة بأكملها حين أضطر إلى التوقف عن العمل كي أرضع طفلا آخر؟

يعبر هذا المنطق ضمنيا عن معايير عملية تتحكم في الخصوبة والحمل، حيث يصبح للواقع الاقتصادي والحاجة إلى إطعام ورعاية الأسرة أولوية على تفسير النص الديني والطاعة التقليدية

المتوقعة من الزوجة. كذلك، أحيانا يكون للنساء تفسيرهن الخاص لإرادة الله، كما يوضح منطق سهير، بحيث يصبح أكثر انسجاما مع احتياجاتهن الإنجابية في الحياة اليومية من التفسير الفقهي.

الخلاصة

يؤكد بحثنا على أن مفهوم الحقوق، بما في ذلك الحقوق الإنجابية، يتشكل ويكتسب معناه من خلال الثقافة والمساحة الاجتماعية والسياق السياسي الذي تمارس فيه. والثقافة المصرية لا تضع الفرد فوق الجماعة. ومجرد كون المرأة جزءا من الأسرة والعلاقة الزوجية والجماعة والمجتمع يعني أنها تتطوع بالمساومة بجزء من ذاتها مقابل ذلك الانتساب إلى الجماعة، الذي يعدها بدوره بالدعم العاطفي والمادي والأخلاقي. تتشكل علاقة النساء بأجسادهن من خلال تفاعلات تفاوضية بين الاحتياجات والرغبات والالتزامات؛ ومن ثم فإن ملكية الجسد تتحدد ذاتيا وأيضا اجتماعيا. لا نعتقد أن أية امرأة ممن شاركن في هذا البحث تعتقد أن جسدها ملك لأي شخص آخر سواها، إلا أن جميعهن تقريبا يتنازلن عن قدر من التحكم في تلك الأجساد من خلال الانصياع للأعراف والتقاليد الاجتماعية. ولا تعتبر النساء هذا التكيف تخليا عن الذات أو عبودية، وإنما هو سبيل لمزيد من الأمن الذي يوفره القبول والتضامن المجتمعي.

لكن الالتزام بما هو مجتمعي عوضا عما هو فردي بالحقوق لا يعني أن النساء في مصر مستعدات للطاعة السلبية. ومن أجل حماية كرامتهن وسعادتهن الزوجية وراحتهن وراحة أطفالهن تتمسك النساء المصريات بطريقة أو بأخرى بسلطة اتخاذ القرار، وفي بعض الأحيان يخالفن التقاليد والآراء الدينية والسلطة الأبوية. ومن أهم نتائج هذه الدراسة تكمن في أن الدين، رغم تأثيره القوي في حياة النساء، إلا أنه لا يحكم الاختيارات الإنجابية والجنسية اليومية للكثيرات منهن. وسواء في محاولتهن تجنب الجنس غير المرغوب فيه أو الحمل غير المرغوب فيه تعتمد النساء على مغفرة الله أكثر مما تعتمدن على آراء السلطات الدينية. وراء تلك الاستراتيجيات الالتفافية تكمن قناعة عملية، إن لم تكن أخلاقية، بحقهن في السلامة الجنسية والجسدية حتى في إطار الزواج، إضافة إلى جهدهن المستمر في خلق توازن ما بين ما هو تقليدي ومتوقع من الزوجة المطيعة من ناحية، وبين إيمانهن الخاص بمقدرة الله على المغفرة.

لقد استخلصنا أربعة متغيرات تؤثر في استراتيجيات النساء فيما يخص حياتهن الإنجابية والجنسية:

١) إنها طبيعة الأشياء

وجدنا بعض المساحات التي تسلم فيها النساء بمقدراتهن، وتعتبرن أن تلك هي طبيعة الأشياء. على سبيل المثال فيما يتعلق بالتمييز في تربية الفتيات والأولاد، أو الرجوع إلى سلطة الزوج في بعض الأمور (خاصة تلك المتعلقة بالعمل)، لم تعبر الكثير من النساء عن شعورهن بالقهر. في هذه الحالة قد يكون "التكيف" مصطلحا غير دقيق، حيث شعرت النساء أنهن يتعاملن بسلوك طبيعي أو يتخذن مواقف طبيعية غير قابلة للتغيير. حتى القليلات اللاتي عبرن عن عدم رضاهن عن تلك الخبرات لم يقترحن التمرد ضد الوضع أو محاولة الالتفاف عليه.

٢) مؤلم لكن ضروري

في بعض الأمور، خاصة الدخلة البلدي وختان الإناث، عبرت كثير من النساء عن موافقتهن على التقليد الذي اعتبروا أن له وظيفة اجتماعية إيجابية. ورغم الألم الذي شعرن به خلال تلك الممارسات إلا أنهن خضعن لها باعتبارها ضرورية للحصول على مزايا أخرى، يرون أنها أكثر أهمية وقيمة من "التحكم في جسدهن"، مثل الاحترام والقبول في مجتمعاتهن، والشرف لهن ولأسرهن، والحرية في الخروج والتنقل دون التعرض للشائعات. وبالنسبة لبعض النساء كان الخضوع لرغبات الزوج الجنسية يخضع لنفس هذا المنطق: مبادلة لتجنب عنف الرجل والطلاق.

٣) المقاومة والمقاومة المتنكرة

تحت هذا العنوان تقع العديد من الاستراتيجيات اللفظية والسلوكية التي تستخدمها النساء مع أزواجهن في الحياة اليومية، خاصة فيما يتعلق بأمور مثل الحمل، ومنع الحمل، والإجهاض والعلاقة الجنسية والخروج من المنزل.[٣٠] في هذه الأمور كشفت دراستنا العديد من التكتيكات والحيل التي تمارسها المرأة عن وعي للتحكم في الموقف - وفي جسدها - وتحويل الموقف لصالحها: التزين لإغراء الزوج دون أن يبدو واضحا أنها ترغب في ممارسة الجنس؛ التظاهر بالمرض لتجنب ممارسة الجنس؛

---

[٣٠] ظهرت الأدلة على السلوك الملتف في هذه الموضوعات في بعض الأحيان من خلال تفاعل مثير للاهتمام داخل المجموعة، حيث تبدأ أول من تتحدث بالتعبير عن العرف المتوقع واللائق من المرأة والزوجة. ثم حين تتحدث امرأة أخرى في مسار الحوار عن إمكانية الالتفاف على هذا العرف، تبدأ سلسلة من التعليقات الالتفافية من العديد من النساء بمن فيهن المرأة التي بدأت الحديث عن الأداء اللائق والمتوقع.

الإجهاض دون علم الزوج؛ إزالة اللولب المهبلي حين ترغب في الحمل، الخ. وحين تحدثت النساء عن تلك الحيل لم يذكرن كلمات مثل المقاومة أو الحقوق وإنما تحدثن عن الكيد والذكاء والتقدير الدقيق للموقف، الخ.

٤) "لأ يعني لأ"

في بعض الحالات النادرة سمعنا تعبيرات واضحة عن المقاومة والرفض من بعض النساء الأكبر والأصغر سنا، خاصة فيما يتعلق بالعنف المنزلي والإجبار على الممارسة الجنسية مع الزوج. كما وجدنا ثقة أكبر، إن لم تكن مقاومة، من جانب النساء الأصغر سنا غير المتزوجات مقارنة بالنساء الأكبر سنا فيما يتعلق ببعض الأمور، على سبيل المثال: الرغبة في الحصول على مزيد من المعلومات الخاصة بالأمور الجنسية والإنجابية في سن مبكرة عما هو الحال الآن، ورفض الإجبار على الزواج أو الزواج التقليدي، ورفض الدخلة البلدي، وفي حالة واحدة رفض إجراء ختان الإناث للأخت الصغرى. وقد يكون ذلك الإدراك للحق نتيجة حصولهن على قسط أكبر من التعليم وامتلاك القليل من الدخل الشخصي.

ومن الأمثلة على استعداد النساء المصريات مشاركة المجتمع في ملكيتهن لذواتهن يتجسد في القيمة الكبرى التي تولينها لعفة النساء والعذرية وتجنب العلاقات قبل الزواج وخارجه. ويتضح ذلك في شيوع قبول النساء، بمن فيهن المشاركات في البحث، لختان الإناث والدخلة البلدي. فهو الثمن الذي يشعرن أنهن مضطرات لدفعه ليثبتن حياءهن ومن ثم ضمان استحقاقهن لحقوقهن الإنجابية والجنسية. في ضوء سطوة هذا الشعور، لا يمكننا القول إن المعركة ضد ختان الإناث من منظور الحقوق تعكس مواقف أغلب النساء في مصر في هذه اللحظة. ولا نعني بذلك أنه يجب تعليق تلك المعركة، وإنما يجب على المدافعين عن حقوق وصحة النساء أن يدركوا أن لختان الإناث وظيفة اجتماعية ضرورية بالنسبة لكثير من الفتيات والنساء في مصر تتجاوز حقهن في الاختيار. وتصبح المسألة أكثر تعقيدا بالتأكيد حين ترى النساء في تلك التقاليد أدوات لتمكينهن أكثر منها أدوات للقهر، على سبيل المثال، من خلال تقليل احتياجهن للارتواء الجنسي. ولا يكمن التحدي هنا في مناهضة الممارسات الضارة أو التعبئة حول منظور الحقوق، وإنما في تفكيك الأيديولوجية الاجتماعية ذات الجذور العميقة في التقسيم التقليدي للأدوار الاجتماعية والتي تجعل من تلك الممارسات أمورا مقبولة بل وأحيانا مرغوبة.

وفي مثال آخر تولي النساء المصريات قيمة عالية لدور الأمومة، كما يتقبلن التقسيم التقليدي للعمل داخل الأسرة. فالنساء المشاركات في دراستنا يتقبلن فكرة أن المتوقع منهن بعد الزواج أن ينجبن أطفالا، ولا يرين في ذلك أي إجبار أو تدخل في خصوصيتهن، بل إن ذلك جزء من العقد الاجتماعي الذي يضمن لهن القبول الاجتماعي والأسري واحترام الزوج؛ لكن يبدأ الشعور بالإجبار والضعف إذا عجزن عن الإنجاب لأي سبب من الأسباب، خاصة إذا صاحب ذلك تهديد بالطلاق أو زوجة ثانية. ومع ذلك أشارت نتائج بحثنا إلى أن الأمومة وإنجاب الأطفال مرتبطان بالعمل في حالات عديد من النساء المصريات. وعلى العكس من الرجال والآباء، ترى النساء أن عملهن ليس مجرد ضرورة أملتها الضرورة الاقتصادية وإنما هو هام أيضا لتحقيق ذواتهن وتمكينهن. ورغم أن العمل بأجر لا يضمن بحال من الأحوال المساواة أو تحرر النساء، إلا أن كسبهن لدخل خاص يمنحهن موقفا أكثر قوة في التفاوض داخل الأسرة، ويمكنهن من درجات أقل من التنازل ودرجات أعلى من القدرة على المطالبة. كما أن معارضة بعض العناصر الرجالية المحافظة في المجتمع للزواج من نساء يعملن خارج المنزل يدل على أن الاستقلال المالي، حتى ولو كان جزئيا، يرفع من قدرة النساء على اتخاذ القرار، والالتفاف على الأعراف التقليدية، بل وأحيانا التحرر من علاقة زوجية غير سعيدة والعيش مستقلات.

وفي مجالات أخرى نجد أيضا أن القبول العملي لبعض أشكال الدونية لا يعني القبول غير المشروط. فالمرأة لا "تقبل" أن يضربها زوجها، إلا أن ذلك لا يعني أنها سوف تسعى إلى الانفصال أو الطلاق بعد أول مرة يمد فيها زوجها يده عليها. بل إنها مستعدة، خاصة في وجود أطفال، أن تسامح أو تتحمل قدرا ما من سوء المعاملة، وإنما لحدود، لو تجاوزها الزوج، تأخذ المرأة بعدها زمام الأمور في يدها (أي تترك المنزل). وينطبق الشيء نفسه على القرارات الخاصة بعدد مرات الإنجاب. فضلت النساء المشاركات في بحثنا أن تُتخذ تلك القرارات بالاشتراك مع أزواجهن، أو هن على الأقل يحاولن ذلك. لكن حرية اتخاذ القرار ليست قيمة في حد ذاتها. كما أن الانصياع لضغوط الزوج أو الأسرة (من أجل إنجاب طفل آخر أو لكي تنجب صبيا) هو في حد ذاته اختيار واع. لكن عند حد معين، حين تطغي ضغوط أخرى، على سبيل المثال كثرة عدد الأفواه التي تنتظر الطعام أو الاحتياجات الصحية الخاصة أو غياب إمكانيات رعاية الأطفال، تصبح النساء مستعدات للتخلي عن التزامهن بذلك القرار المشترك، وتجدن طرقا خاصة للتخلص من حمل غير مرغوب فيه، فيتحدين القانون والدين ورغبات الزوج لكي يتمكنّ من إجراء الإجهاض ويخاطرن بحياتهن باستخدام الوسائل التقليدية، غير الآمنة. وفي ضوء انخفاض معدلات الخصوبة في مصر، ومع دلائل متعددة تشير إلى

عدم كفاءة وسائل منع الحمل في كثير من الأحوال، إضافة إلى خبرات النساء المشاركات في البحث، يمكن أن نستخلص أن النساء المصريات كثيرا ما يلجأن إلى الإجهاض لحل مشكلات الحمل غير المرغوب فيه رغم المخاطر الصحية والقانونية المترتبة على ذلك.

ولا ينطبق ما سبق على النساء اللاتي يتخذن من السلطة الدينية مرجعا في كل جوانب حياتهن. فالنساء الإسلاميات المشاركات في البحث كن ناشطات سياسيات قررن أن يخلقن هوية بديلة لأنفسهن كنساء لهن تفسيرات محددة للإسلام. ومن سوء الحظ، في رأينا، أن تكون هذه الهوية البديلة محفوفة بالعار والخوف والهيمنة الذكورية والاحتجاب والبقاء في المنزل والخضوع للتحكم في أجسادهن.

ومع ذلك فإن النساء اللاتي التقيناهن في المنصورة منخرطات في الثقافة الإسلامية والمشروع السياسي الإسلامي، ويعتبرن أنفسهن مناضلات، لا ضد الأبوية وأدوات القمع المحلية، وإنما ضد الحكومة المصرية، والهيمنة الثقافية والاقتصادية الغربية والقوى العالمية التي تفرض سياسات اقتصادية قاسية وأنماط حياة غربية. وهن لا يختلفن في ذلك عن الكثير من الحركات النسائية في العالم العربي التي تُخضع نضالها النسوي والحقوقي طواعية للنضال الوطني والسياسي.

وفي نفس الوقت كشفت المناقشات البؤرية عن أن هؤلاء النساء الإسلاميات أيضا يرغبن في تحديد عدد الأطفال (وإن كان بأساليب طبيعية أو إلهية)، ويتوقعن أن يعملن خارج المنزل (لخدمة المجتمع كطبيبات)، ويعتبرن العنف الزوجي أمرا غير مقبول. وقد وجدنا أن دوافع الطالبات الإسلاميات لم تكن دائما دوافع دينية وإنما كانت في بعض الأحيان دوافع عملية واقتصادية بوضوح، على سبيل المثال: إصرارهن على موافقة الأهل على اختيار المرأة لزوجها لضمان دعمهم في حال فشل الزواج. وقد تكون هؤلاء النساء متأثرات بفروق الأجيال وخلفياتهن الاجتماعية كأفراد من الطبقة الوسطى وتعليمهن الجامعي إلى جانب الأيديولوجية السياسية والدينية. وبشكل عام عبرت المشاركات والمشاركون في الدراسة، من كل الأيديولوجيات والمراحل العمرية والنوع، عن الاقتناع بأهمية تعليم النساء، وأن للنساء المتعلمات قدرة أكبر على اتخاذ القرار.

مثلهم مثل النساء الإسلاميات، عكست استجابات الرجال المشاركين في الدراسة، وإن كانوا جميعا بشكل عام أكثر محافظة من النساء، تأثرا بالظروف الاقتصادية أكثر من التقاليد الأبوية والدين. ذلك أن البطالة والفقر وغياب الأمان الاقتصادي كلها تسببت في مستويات من الغضب والإحباط، يوجهها الرجال نحو النساء لغياب مخرج آخر. ذلك أن اهتزاز موقعهم كأرباب أسر خلخل معه شعورهم بالكرامة والرجولة، الأمر الذي يؤدي في كثير من الحالات إلى العنف المنزلي ورفض

عمل النساء خارج المنزل والتحكم في خصوبتهن. ومن ناحية أخرى، قد يكون لقلق الرجال بشأن الأحوال الاقتصادية تأثير عكس، فعلى سبيل المثال قد يرغب الآباء في أن يكون لبناتهم الحق في الاختيار الحر لشريك حياتهن للتقليل من احتمال فشل الزواج ومن ثم اضطرارهم لتحمل أعباء بناتهم الاقتصادية مرة أخرى. وبشكل عام تتأثر القيم الإنجابية كثيرا بالظروف الهيكلية.

وقد وجدنا في مرات عديدة أن النساء يضعن أنفسهن في موقع وسط بين القدرية والمقاومة. فبالنسبة لكثيرات منهن، سواء المتزوجات أو غير المتزوجات، تكمن المساواة والحقوق ضمن نسيج معقد من الاستراتيجيات والتفاوض، الأمر الذي يعني في كثير من الأحيان مبادلة قناعة واضحة بالحق في أمور معينة، مع مسار من التبريرات يستهدف ضمان أفضل المطروح دون مواجهة مفتوحة ومباشرة مع السائد، قد يترتب عليها لفظ من الأسرة والمجتمع ومن ثم فقدان دعمهما. بعض النساء، خاصة في المجموعة الإسلامية وفي منطقة السكاكيني، يقبلن التقسيم التقليدي وهرمية أدوار الجندر. لكن هناك أخريات، خاصة في المناطق الريفية في الصعيد وفي منطقة بولاق بالقاهرة، وبقدر أكبر بين النساء الشابات غير المتزوجات، من يؤمنّ إيمانا قويا بالمساواة بين الجنسين، وأن النساء قادرات على الانجاز مثلهن مثل الرجال إن لم يكن أفضل. إلا أن هؤلاء النساء يفضلن بشكل عام أن يستخدمن تكتيكات ضمنية مستترة عوضا عن المواجهة المباشرة لإقناع الرجال بأن القرار النهائي كان قرارهم، في نفس الوقت الذي يحاولن فيه التأثير عليهم بطريقة غير مباشرة.

إن مفهوم "الحقوق الإنجابية، سواء بالنسبة لنا كباحثات أو بالنسبة للنساء المصريات، يظل مفهوما حساسا، ومعقدا ومثيرا للجدل، وذلك بسبب سياق اجتماعي مليء بالعوامل المقيدة التي تؤثر على قدرة النساء على ممارسة حقوقهن، ومن بين هذه العوامل الأوضاع الاقتصادية الصعبة وانتشار العنف الذكوري والصعوبات المحيطة بالطلاق وصعوبة الحياة خارج إطار الزواج وسوء مستوى الخدمات الصحية ومعارضة الرجال المستمرة للمساواة بين الجنسين، وغياب أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي خارج إطار الأسرة وكذلك غياب شبكات الدعم والتضامن (خارج دوائر الجماعات الإسلامية والدوائر النسوية في الأماكن الحضرية بين نساء الطبقة الوسطى). تبدو الأجيال الأصغر من النساء أكثر تأكيدا على حقوقهن عن جيل الأمهات والجدات، وقد يعود ذلك إلى فرصهن الأكبر في التعليم. لكن حتى هؤلاء النساء الشابات لن يتمكنّ من اتخاذ قرارات حقيقية، مستندة إلى المعرفة بشأن حقوقهن الإنجابية والجنسية، إلى أن تتغير تلك الظروف الاجتماعية. إلى ذلك الحين سوف تطغى ثقافة النساء المصريات في الالتفاف والتكيف الاستراتيجي على الأصوات الصريحة للبعض منهن.

ناجيات ولسن ضحايا*

أمل المهندس

تتعرض الفتيات والسيدات في كل من المجال الخاص والعام في مصر إلى العنف الجنسي بأشكال متعددة ومتنوعة. ويتعرضن له سواء كن ناشطات وفاعلات في المجال العام في مجالات متعددة، منها الدفاع عن حقوق الإنسان، أو حتى خلال مرورهن بالشوارع والميادين.

وحين تتعرض النساء لتلك الجرائم البشعة مثل: كشف العذرية أو الاعتداء الجنسي أو الاغتصاب أو الاعتداء الجنسي الجماعي أو الاغتصاب الجماعي أو الكشف المهبلي أو الاغتصاب الفموي أو الشرجي أو التحرش الجنسي، يهرع الجميع لوصفهن ووصمهن بـ"الضحايا". ومنطلق تعريفهن بأنهن ضحايا هو نتيجة لممارسة اعتيادية من مجتمع أبوي يتبنى قيما ذكورية تهدف إلى تسليط الضوء على الجرم أو الانتهاك الذي تم ارتكابه ضد النساء من منظور جنسي، حيث يتم التركيز على الجانب الجنسي للجريمة وتجاهل واقع أنها جريمة عنف، ويصل في أحيان كثيرة إلى حد التشهير بهن ولومهن على الجريمة التي تعرضن إليها.

يقوم هذا الوصم بمضاعفة العبء على الناجيات على مستويات عديدة؛ حيث تضطر الناجية في هذه اللحظة إلى التغلب على كرب ما بعد الصدمة المتعلق بالجرم والانتهاك نفسه، ثم التغلب أيضاً على الصراع الداخلي حيال شعورها بالذنب من جراء ما مرت به. وهذا الشعور بالذنب هو نتاج تعرضها للمفاهيم السائدة عن جسدها منذ سن صغيرة، فهي تتربى على أن جسدها عبء مجتمعي يتسبب في إلحاق الخزي والعار بالعائلة وعاداتها، ولذلك تتحير الناجية حول ما إذا كان من الفطنة أن تفصح عما تعرضت له لأسرتها والمقربين منها أم لا، أو التحدث عنه بشكل عام. وتتفاقم تلك الحيرة عادة نتيجة لشعورها بالمسؤولية تجاه مجتمع يمر بسياق سياسي ومجتمعي معقد، بحيث يُستغل وجود النساء ومشاركتهن في المجال العام، مع تجاهل واضح لسلامتهن الجسدية وحقوقهن.

---

* أمل المهندس. "ناجيات ولسن ضحايا!". **مدى مصر**. ٢٩ نوفمبر ٢٠١٤:
(http://www.madamasr.com/ar/opinion/politics/ناجيات-ولسن-ضحايا/)
تحتوي هذه المقالة على عبارات مؤلمة متعلقة بجرائم العنف الجنسي.

ولكن قبل أن يتم طرح مبادئ أساسية لنظام الإغاثة أو التأهيل الخاص بالناجيات، والذي يتوجب تضمينه في الاستراتيجية الوطنية التي طالبت بها العديد من المنظمات والمجموعات النسوية للتصدي لجرائم العنف الجنسي في المجتمع المصري، ينبغي أن نتعمق في فهم العملية البدنية والنفسية التي تمر الناجيات بها منذ لحظة وقوع الجرم وحتى عملية التعافي التي تحدث بعدها.

تدرك الناجية بعد الصدمة أن حياتها تغيرت للأبد، وتُعد محاولة فهم كيفية المضي في حياتها خطوة أولية هامة للغاية. والبعض منهن يواجهن صعوبات بالغة في ترتيب حياتهن مجددًا، وهو ما ينطبق بشكل كبير على الناجيات اللاتي يواجهن مشاكل أخرى في حياتهن كالفقر أو كونهن في علاقات يتعرضن فيها لسوء المعاملة.

والجدير بالذكر أن عملية التعافي عملية بطيئة ولا تمضي في خط واحد، وتتطلب شجاعة بالغة لجمع شتات حياتهن. وتتباين عملية التعافي من ناجية إلى أخرى، قد تبدأ تلك العملية فور ارتكاب الجريمة أو بعدها بخمسة وعشرين عاماً. كما أن التعافي لا يتمحور حول نسيان الجريمة التي تعرضن لها، وعادة ما تسترجعها الناجيات فور أن تطرأ إشكاليات جديدة في حياتهن، أو يتم استرجاعها بعوامل محددة مرتبطة بهن، أو مع الارتباطات والعلاقات الجديدة. كما يوجد توازن حقيقي بين العمل على التعافي والمضي في حياتهن.

ومن أجل أن نستطيع تفهم الرحلة القاسية التي تمر بها الناجيات، يجب علينا فهم طبيعة تلك الجرائم. تتسم تلك الجرائم بلا شك بالعنف الجسدي المفرط، مما يزيد من تعقيد علاقة الناجيات بأجسادهن. تثبت تجاربنا الميدانية أن أغلب الناجيات من الاعتداءات الجنسية الجماعية والاغتصابات الجماعية يعانين من إصابات جسدية قد تتسبب في تغيير نمط حياتهن ربما للأبد نتيجة للطبيعة العنيفة لتلك الجرائم، مثل ثقب في مراكز أبصارهن، أو اللجوء إلى عمليات جراحية لإزالة الرحم لإنقاذ حياتهن من نزيف مميت، أو إصابات بالفقرات يترتب عليها عدم القدرة على القيام بأنشطة محددة، إلخ. ومنهن من يعانين من حروق وسحجات حادة تتسبب في إصابتهن بندبات في مناطق متفرقة بأجسادهن، لتظل تذكرهن بما تعرضن له.

لا يتوقف صراعهن مع أجسادهن عند هذا الحد، بل تأتي اللحظة التي يمررن فيها بما يمكن اعتباره صراعا هوياتيا، حيث يشعرن بأن هويتهن حُددت بكونهن "ضحايا" (بحسب المجتمع والإعلام) أو "ناجيات" كما نصر نحن. وعادة تكون هذه أصعب اللحظات وأكثرها ارتباكاً، والتي

يحاربنها طوال حياتهن على مدار يومي أو فترات متباعدة، ويزيد من صعوبة وتأزم تلك المرحلة ردود أفعال من حولهن.

عادة يعتقد البعض أن الطريق لمساعدتهن هو التركيز على التعاطف، بحيث يقدمون لهن الدعم من خلال التعامل معهن على أنهن ناجيات. ولكن ذلك التعامل قد يجعل الناجية تؤمن بالفعل بأنها عالقة بتلك الدائرة المغلقة اليومية التي تفرض عليها أن تؤمن أن حياتها قد انحصرت في لحظة الانتهاك، وقد يؤدي ذلك إلى جعل الناجيات فريسات للخطابات الحمائية الذكورية التي تركز على ضرورة حماية النساء لكونهن كائنات هشة لا تستطيع المضي في الحياة بدون وجود رجل يقوم بحمايتهن، مما يزيد من تهميشهن وشعورهن بالخزي أكثر لكونهن نساء.

وهناك عوامل بنيوية تعزز من تبني الخطاب الحمائي المُشار إليه، والذي يتسبب في الشعور الدائم بالخزي لدى الناجيات. فقانون العقوبات المصري لا يعترف بالاغتصاب سوى ذلك الذي يحدث عن طريق إيلاج العضو الذكري بالمهبل. أما الاغتصاب بالأصابع والآلات الحادة والاغتصاب الفموي والشرجي فيُعَرَّف بهتك العرض. فبالرغم من أن الاغتصاب جريمة بغض النظر عن كيفية القيام بها، يعترف قانون العقوبات المصري بالاغتصاب في السياق التقليدي فقط والذي يحتوي على الممارسات الذكورية التي تعزز من جعل تلك الجرائم جرائم "جنسية" وليست جرائم "عنف". وبذلك فإن تلك التعريفات القانونيه المعيبة تعزز من الوضع السلطوي للذكور، ودائماً ما يشار إلى الناجية على أنها "المجني عليها" أو "الضحية"، مما يزيد من إضعافهن.

هناك أيضاً اختلاف في رد الفعل المجتمعي تجاه الناجيات تبعا لما إذا كان الانتهاك قد تم ارتكابه من قبل الدولة، أو أفراد في المجتمع. وذلك التباين في ردة الفعل يؤدي إلى نتيجة واحدة، وهي فرض الشعور بالعار على الناجيات. ففي حالة الجرائم المرتكبة من قبل الدولة، سواء كانت كشوف العذرية أو الاعتداء الجنسي أو الاغتصاب الفموي أو الكشف المهبلي، يقوم الجميع بلوم المرأة على تحدي لا السلطة فحسب، بل تحدي كونها امرأة، والدور التقليدي للنساء الذي يحدده المجتمع من حولها، والتعجب من جرأتها على الوقوف أمام ما يرمز إلى الاحترام والسلطة والحق. كما يقومون بالتشكيك دوماً في نواياها وكونها "غير محترمة" لأنها لا تنصاع إلى الأدوار التقليدية في المجتمع وتتجرأ في مواجهة السلطة والمطالبة بحقوقها.

واعتماداً على السياق السياسي حينذاك، فدائماً ما يحتفي الفاعلون في المجال السياسي بالمرأة للوصول إلى غاية سياسية ما، ثم يتبرأون منها كأنها مصابة بالجذام. أما بالنسبة للجرائم المرتكبة من أفراد من المجتمع بشكل عام، فيتم تجاهلهن تماما، ولا يتحدث أحد عن تلك الجرائم لعدم تلويث

سمعة النضال وأي شيء يرمز إليه، وهو بدوره مرتبط كذلك بتغليب مصالح سياسية وعامة على حقوقها.

وهكذا قامت معظم القوى السياسية بتجاهل تلك الجرائم إبان ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ وما تلاها من تظاهرات حتى لا يتم تلويث سمعة الميدان وعدم التأثير في أعداد المشاركين في التظاهرات المختلفة. وفي الواقع، إن الإفلات من العقاب المستمر يصعّب النضال الذي تمر به الناجيات جراء ما تعرضن له، فيشعرن بالظلم والعار وعدم الاهتمام. فالسياق العام والإمكانيات المتاحة التي تسهل من إعادة تأهيل الناجيات إلى مجتمعاتهن عوامل أساسية، ولكن الإرادة السياسية لمن حولهن ومدى توفر دوافع حقيقية للاهتمام بالقضية المعنية وسلامتهن يؤثر بشكل مباشر على عملية تخطيهن تلك التجارب البشعة. وهو ما يجعل المجموعات النسوية المعنية بتلك المسألة تفكر ملياً في كونهن ناجيات أم لا. ولكن في التحليل الأخير هن بالفعل ناجيات، وخاصة في المجتمعات الذكورية. فهن يحاربن أفكارا وممارسات تصر على كونهن ضحايا مغلوبات على أمرهن، في ذات الوقت الذي يحاولن التغلب على الصراع الداخلي الذي يمررن به، ويحاولن الوصول إلى منطق ما جراء ما تم ارتكابه بحقهن مع الاحتفاظ ببعض الصواب تجاهه بما يمكنهن من المضي في حياتهن.

التحرش الجنسي بين الحركة والحراك*

مزن حسن

طوال الأعوام السابقة ظهرت قضية التحرش الجنسى كإحدى أولويات النقاش حول وضع النساء فى المجال العام فى مصر. فمن قبل ثورة الخامس والعشرين من يناير يتم تداول الخطاب حول إلى أى حد أصبحت الشوارع فى مصر على اختلاف الحضر والريف غير آمنة للنساء للسير فيها وتزايد حوادث التحرش الجنسى. ومن عام ٢٠١٢ ظهر جليا حالات اعتداءات جنسية واغتصابات جماعية فى ميادين مصر التى ضمت مظاهرات متعددة مع استمرار وتزايد حوادث التحرش الجنسى والاعتداء الجنسى خارج نطاق المظاهرات.

الجدير بالذكر أن قضية التحرش الجنسى التى كانت تتحدث عنها النساء باستحياء منذ عام ٢٠٠٥ أصبحت قضية تشغل الكثيرات من النساء فى الوقت الحالى، ويتحدثن عنها وعما يتعرضن له بشكل أكثر علنية. وتطرح العديدات منهن عدة أدوات لإيقاف الظاهرة أو محاسبة المعتدين. وعلى أثر ذلك قامت مجموعات متعددة من شباب، ضمت فتيات ورجالا، بطرح كيفية إنهاء الظاهرة سواء بحملات توعية أو تقديم دعم طبي ونفسي وقانوني أو بمواجهة التحرش والاعتداء الجنسى بأنفسهن سواء عن طريق مجموعات تتدخل أثناء الحادث أو تعليم الدفاع عن النفس للفتيات. وعلى اختلاف تلك المجموعات وطريقة عملها وتواجدها فى القاهرة أو المحافظات الأخرى، وأيضا الاختلاف حول ما يستخدمونه من أدوات، يظل الأمر هاما للمنشغلات بقضايا الحركة النسوية الجماهيرية والتى تعتمد على صاحبات القضية أنفسهن، وتحاول الخروج من مأزق طالما وصمت به النسويات والمشتغلات بالعمل النسوى أنهن لا يعبرن عن واقع مجتمعهن.

---

* مزن حسن، "التحرش الجنسي بين الحركة والحراك"، **الشروق**. ٨ نوفمبر ٢٠١٤:
(http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=08112014&id=c88f28e5-48cd-40d3-99d7-9e54c7ae14cd)

إن قضية التحرش الجنسى تلمس وبشكل أصيل أبسط حقوق نساء هذا الوطن فى حرية الحركة والتواجد فى مجال عام آمن يضمن سلامتهن وتواجدهن. وقد عبرت النساء عن قناعتهن الأصيلة بهذا الحق عندما قمن برفض مايتعرضن له من تحرش جنسى أو اعتداءات جنسية واغتصابات جماعية كادت أن تودي بحياة الكثيرات منهن، ومنهن من فقدت حياتها أو فقد أحد الشباب حياته عندما حاول درء إحدى محاولات التحرش بفتاة. وفى هذا الأمر يظهر الحراك حول قضية أصيلة وأساسية، وتبلور إمكانية وجود حركة مجتمعية تدافع فى نهاية الأمر عن أحقية هؤلاء النساء فى التواجد فى مجال عام آمن، تتضح من خلال المجموعات المختلفة التى نشأت، والعديد منها مستمر، لمواجهة تلك الظاهرة. وقد أخذ بعضها الطابع السياسي بالتواجد داخل المظاهرات وأماكن الاحتجاج، وأخرى مجتمعية، وثالثة ذات طابع طويل المدى لمواجهة أصل المشكلة، من حيث التربية المجتمعية أو تعديل القوانين أو وجود إرادة سياسية من الدولة لمواجهة تلك الظاهرة.

إن دعم استمرار تلك المجموعات، وجسارة الفتيات في الحديث عن تلك الظاهرة، أو اتخاذ إجراءات قانونية، أو إدراج تلك الجرائم كجرائم يحاسب عليها المعتدى، لن يساعد فقط على تقليل تلك الظاهرة المجتمعية المتفشية فى بلادنا على اختلاف مناطقه وطبقاته الاجتماعية والاقتصادية، بل سيدعم أيضاً وجود حركة تدعم قضايا النساء قائمة على احتياجات أصيلة للمواطنات فى مجال عام آمن يثبتن فيه وجودهن على اختلافاتهن السياسية والاجتماعية والثقافية والعرقية والاقتصادية.

استباحة النساء في المجال العام*

هند زكي وداليا عبد الحميد

(١)

استباحة النساء في المجال العام: مدخل نقدي لفهم أسباب الظاهرة وآليات المقاومة

مقدمة

لا يحتاج الحديث عن العنف الجنسي في مصر إلى مقدمات طويلة. فالظاهرة أصبحت واقعاً يومياً لكافة النساء المصريات. ذلك أنّ أية امرأة في مصر باتت عرضه لمستويات مختلفة من الانتهاك الذي يبدأ بالتهديد أو الملاحقة أو التحرش اللفظي، ويصل إلى حد الاعتداء الجنسي الجماعي في الشارع. ورغم تسليط الضوء على أحداث التحرير، والتي أخذت بعداً سياسياً نتيجة لمكان وملابسات تلك الاعتداءات، فإن المتابعين لتلك الظاهرة عن كثب طوال السنوات القليلة الماضية دأبوا على الإشارة إلى أن ما حدث ليس بجديد تماماً. فالاعتداءات الجنسية الجماعية على النساء في مصر بدأت بالفعل منذ سنوات، وبالتحديد منذ أحداث عيدي الفطر والأضحى عام ٢٠٠٦ بمنطقة وسط البلد، والتي جرت وسط إنكار كامل من الدولة والمجتمع وقتها، ولم تحتج لأي غطاء سياسي توفره التظاهرات والفعاليات السياسية كما حدث بعد ذلك بسنوات وبالتحديد عقب ثورة يناير ٢٠١١. ومنذ البداية، صاحب تلك الظاهرة، والتي أخذت منحنى تصاعدياً سريعاً ومخيفاً في نفس الوقت، حالة عامة من التواطؤ المجتمعي والمؤسسي شكلت عائقاً دائماً أمام أية محاولة جادة لمناقشتها والتعامل معها، أو حتى الاعتراف بها. فقد تطور سريعاً خطاب تبريري سعى لتحميل المسؤولية لأطراف تلك الحوادث نفسها سواء الناجيات أنفسهن عبر التركيز على ملبسهن أو سلوكهن أو ردود أفعالهن أثناء الهجوم عليهن، أو على الرجال الذين كانوا في موقع الحوادث نفسها

---

* نشرت هذه الدراسة في جزئين، وننشرها هنا مجمعة من المصدرين الآتيين:

هند أحمد زكي وداليا عبد الحميد. "استباحة النساء في المجال العام ١". **جدلية**. الجزء الأول، ٨ يناير ٢٠١٤:
(http://egypt.jadaliyya.com/pages/index/15925/استباحة-النساء-في-المجال-العام-١/)

هند أحمد زكي وداليا عبد الحميد. "استباحة النساء في المجال العام ٢". **جدلية**. الجزء الثاني، ١٠ يناير ٢٠١٤:
(http://egypt.jadaliyya.com/pages/index/15944/استباحة-النساء-في-المجال-العام-٢/)

وفشلوا في أداء أدوراهم التقليدية كذكور عليهم عبء حماية النساء. وربما يتجلى ذلك في الجملة التي انتشرت مؤخراً وصارت رد الفعل الطبيعي لدي سماع خبر عن اعتداء جنسي جديد: "هو إيه اللي وداها هناك؟". وقد صاحب هذا الخطاب الشعبي خطاب ثقافي يبدو أكثر تقدمية وإن كان لا يختلف كثيرا في منطقه وفي مآلات تأويله المجتمعي عن الخطاب الأول والذي ركز على إحالة تلك الظاهرة للتفاوت الاجتماعي والطبقي في المجتمع، وكأن الأمر يمكن تفسيره بانتشار أحزمة الفقر في القاهرة، وكأن الرجال الفقراء أو المحرومين هم فقط من يتحرشون بالنساء اللاتي تم قصرهن هنا على نساء الطبقة الوسطى القاهريات تحديداً. والجدير بالذكر إن هذا الخطاب قد لاقى قبولاً لدى قطاعات عريضة من الطبقة الوسطى نفسها التي آثرت أن تتعامل مع الظاهرة بوصفها تجلياً آخر للانحطاط المجتمعي في مصر، وباعتبارها ناقوس خطر لما يمكن أن يقوم به الفقراء لو تركوا بلا رادع أمني قوي. ويشترك كلٌّ من الخطاب التبريري الشعبي والخطاب الأكثر تقدمية في أنهما يتجاهلان، وعن عمد، مدى انتشار تلك الظاهرة في مختلف محافظات مصر وتعدد أشكالها وتجلياتها وتعرض كافة النساء المصريات بمختلف خلفياتهن الاجتماعية والاقتصادية لها. فما يجري الآن هو تطبيع حقيقي مع ثقافة العنف الجنسي بصورة غير مسبوقة.

تنقسم هذه المقالة إلى قسمين رئيسيين: يتناول القسم الأول معنى العنف الجنسي وتجلياته في الواقع المصري وأبرز المحطات في تشكيل ما نُطلق عليه "ثقافة العنف الجنسي". نحاول في هذا الجزء تتبع جذور تلك الثقافة من خلال رصد ثلاث علاقات جدلية أساسية: العلاقة بين العنف المجتمعي والعنف المؤسسي، أي ذلك التي تتورط فيه الدولة، وعلاقة المجال الخاص بالمجال العام والتأثير المتبادل بينهما، وأخيراً تأصيل منطق الحماية كغطاء لانعدام المساءلة المجتمعية لتلك الظاهرة وكيف تترجم الحماية في الواقع إلى وسيلة للتحصين الاجتماعي والقانوني لمرتكبي جرائم العنف الجنسي.

ويتناول القسم الثاني من المقالة الجهود المختلفة لمقاومة تلك الظاهرة والتي باتت تشكل حركة اجتماعية مستقلة قوامها المئات بل الآلاف من الشابات والشبان الذين اختاروا التصدي لتلك الظاهرة بأساليب وأدوات شديدة التنوع. ونختتم المقال بطرح إشكاليتين نقديتين تتعلقان بمستقبل هذا الحراك. تناقش الإشكالية الأولى طبيعة تلك الحركة كجزء من الخطاب والحراك الثوريين: هل هي جزء من حراك ثوري أشمل، أم أنها حركة نسوية منبتة الصلة بالثورة ولها أهدافها المحددة؟ الإشكالية الثانية تتعلق بقدرة تلك الحركة على النمو والاستمرارية في ظل طبيعة التدخلات والمهام التي تقوم بها، وفي إطار العلاقات بين الأطراف المكونة لها نفسها من حركات

وتنظيمات مستقلة ومنظمات مجتمع مدني. وينتهي المقال ببعض الاستنتاجات حول مستقبل تلك الحركة وإمكانيات البناء عليها في المستقبل.

العنف الجنسي في المجال العام: عن ماذا نتحدث؟

هل تزايدت معدلات العنف الجنسي في شوارع مصر بعد اندلاع ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١ أم أن النساء المصريات على اختلاف طبقاتهن وانتماءاتهنّ قد ضقن ذرعاً بالأمر وقررن المقاومة؟ تكرر هذا السؤال في أذهان الكثيرين في السنوات الأخيرة في محاولة لإيجاد تفسير لما رآه البعض ظاهرة جديدة على المجتمع المصري، أو على الأقل، تزايداً غير مبرر في حدة وكثافة ظاهرة قائمة بالفعل. والحقيقة أن ما حدث هو الاثنان معاً: فقد تزايدت وتيرة العنف الجنسي في المجتمع المصري من حيث العدد والحدة، كما ارتفعت حدة مقاومة النساء لتلك الظاهرة. وعلى الرغم من الزيادة المطردة في كل من معدلات الظاهرة نفسها، وكذلك في ردود أفعال عموم النساء لها، إلا أن الثابت والأكيد أن الظاهرة قد باتت تأخذ أشكالا أكثر تطوراً ووطأة تجعل مصطلح التحرش الجنسي - وهو التعريف الشعبي الجامع والشامل لكافة تلك الجرائم - غير كاف للتعبير عن التنوع البالغ في أشكال العنف الجنسي في الشارع المصري. إذ يأخذ العنف الجنسي أنماطاً مختلفة بدءاً من التحرش اللفظي وملامسة أجساد النساء، مروراً بالتهديد والملاحقة والتحرش الجماعي، وانتهاء بالاغتصاب والاغتصاب الجماعي وحتي القتل كذلك. فقد شهد عاما ٢٠١٢ و٢٠١٣ سقوط أول قتيلتين للعنف الجنسي في مصر وهما إيمان مصطفى من أسيوط وشروق التربي من الغربية، واللتين قتلتا نتيجة لمقاومتهما للتحرش، الأولى برصاص المتحرش والثانية دهساً بعربة المتحرش بها الذي لاذ بالفرار.

هل نستطيع إذن البحث في أسباب تفشي ظاهرة العنف الجنسي في مصر بهذا الشكل الجنوني؟ ربما كان الأسلم والأكثر وجاهة هو سرد أكثر التفسيرات شيوعاً ومحاولة إثباتها أو نفيها. هل يرتبط العنف الجنسي فقط بالقاهرة والمناطق الحضرية الكبرى وبالتالي يمكن تفسيره في إطار ارتفاع معدلات الجريمة عموماً في المدن الكبرى؟ الإجابة قطعاً بلا لأن المسوح والشواهد تؤكد انتشار العنف ضد النساء في كافة أنحاء مصر. يكفي أن أول جريمتي قتل عمد في ملابسات محاولات للاعتداء الجنسي وقعتا خارج القاهرة، إلا أنه لا يمكننا كذلك التغاضي عن البعد المديني في جرائم العنف الجنسي، والذي يرتبط بشكل مباشر بانهيار البنية التحتية للمدن وازدحام المناطق الحضرية وعدم آدمية وسائل المواصلات العامة والخاصة والتي تؤثر بشكل أكبر على النساء.

هل نحن بإزاء ظاهرة تنشط فقط في المناسبات السياسية الكبرى؟ الإجابة مرة أخرى هي ذلك أن العبء الأكبر لهذا العنف المجتمعي ينعكس في وقوع حوادث التحرش والاعتداء بشكل شبه يومي لآلاف النساء في الشوارع وأماكن العمل والمواصلات وغيرها من الفضاءات العامة. وربما كان من المهم هنا أن نطالع جهود مؤسسة مثل "خارطة التحرش"، والتي تتيح للنساء وضع المواقع التي تعرضن فيها لاعتداء جنسي على خارطة افتراضية لنفهم مدى انتشار تلك الظاهرة على مستوى الجمهورية بأسرها. ولكن الاحتفالات والاحتجاجات السياسية الكبرى أصبحت مناسبات لعقاب النساء جنسياً بشكل جماعي.

هل بدأت معدلات الظاهرة في التزايد بشكل خاص بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير؟ بالقطع نعم، فرغم غياب الإحصاءات والبيانات الدقيقة عن الظاهرة إلا أن الأشكال الجديدة من الاغتصابات الجماعية واستخدام الأسلحة الحادة هو تحول يجب الوقوف أمامه، وربما يكون مرده – جزئيا – إلى شيوع حوادث العنف بشكل عام في المجتمع والاشتباكات المتكررة بين المتظاهرين وقوات الأمن أو اشتباكات بين الأهالي. إن هذا العنف المتزايد ضد النساء في المجال العام لا يجب أبداً فصله عن نجاح النساء في اختراق فضاءات عامة جديدة، فالنساء بداية من ٢٠١١ نجحن في اقتناص حق التظاهر والتجمع السلمي كأحد أهم حقوقهن السياسية والمدنية، والهجوم الجنسي عليهن بهذه الطريقة – هو في جزء منه - محاولة لطرد النساء من هذه المساحة لإعادة النساء إلى حدود ما قبل ٢٠١١. وربما يكون الدليل الأكبر على شيوع ثقافة العنف الجنسي عدم اقتصار هذه الاعتداءات الجنسية الجماعية على ميادين التظاهر، بل أصبحت ترى الآن في الحفلات الغنائية ووسائل المواصلات العامة.

هل يمكننا الحديث عن علاقة ما بين ارتفاع معدل الجرائم وتصاعد وبروز ثقافة ما تشجع على العنف الجنسي عبر منح مرتكبيه حصانة فعلية؟ هل هناك علاقة ما بين العنف اليومي الذي تتعرض له النساء وبين العنف الممنهج السياسي الطابع كالذي شهده ميدان التحرير في أكثر من مناسبة في العامين الماضيين؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل دور الدولة هنا يقتصر على التخاذل والتباطؤ في القيام بواجبها في ردع تلك الجرائم، أم يتعدى ذلك للتحريض المباشر وغير المباشر على جرائم العنف الجنسي؟ إن الإجابة على تلك الأسئلة تستوجب بالضرورة استعراضاً سريعا لتاريخ تطور الظاهرة في السنوات القليلة الأخيرة بهدف الوقوف على طبيعة العلاقة بين ظهور ثقافة اعتيادية للعنف الجنسي في المجتمع، ودور الدولة كفاعل ومتواطئ، وأحياناً كمحرض على العنف الجنسي، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر.

من انتهاك الدولة لانتهاك المجتمع: أي إشارات ترسلها الدولة للمجتمع بشأن النساء؟

يشكل عام ٢٠٠٥ نقطة فاصلة في تطور مسألة العنف الجنسي في مصر. فقد قامت الدولة حينها في حادثة شهيرة، عرفت لاحقاً بالأربعاء الأسود، بتأجير بعض "البلطجية" للاعتداء جنسياً على الصحفيات والناشطات المعترضات على التعديلات الدستورية. كانت مشاهد الصحفيات وملابسهن ممزقة في الشارع صادمة للغاية وغير اعتيادية في ذلك الوقت، ومع ذلك لم يتعد رد الفعل وقفة رمزية بالشموع وبملابس سوداء لبعض النشطاء، بينما لم تثر هذه الحادثة حفيظة السواد الأعظم من الناس.

ولم تتجاوز ردود الأفعال على ما حدث وقتها نطاق داوئر الناشطين السياسيين والحقوقين، رجالا ونساء، وتعامل الجميع مع الحادثة باعتبارها جريمة سياسية تُضاف إلى جرائم نظام مبارك. لم يع أحد وقتها المعنى الكامل لانتهاك الناشطات جنسياً في قلب القاهرة، وفي وضح النهار أمام أعين الجميع. بل لم ينتبه الجميع بعد ذلك بعام واحد - وبالتحديد يوم الثاني والعشرين من أكتوبر عام ٢٠٠٦ الموافق أول أيام عيد الفطر - حين بدأت ولأول مرة، حوادث التحرش الجنسي الجماعية بمنطقة وسط البلد، حين هاجمت مجموعات من الشباب النساء اللاتي أوقعهن حظهن العاثر في طريقهم وقاموا بجذبهنّ من ملابسهنّ والتعدي عليهنّ جنسياً. وقعت يومئذ الانتهاكات وسط تعتيم إعلامي شبه تام لم يكسره سوى نشر عدد من المدونين لصور وتفاصيل الحادث. وتم وقتها توجيه الاتهامات للمدونين بتشويه سمعة مصر وتلفيق الراويات، وأصدرت وزارة الداخلية بياناً تنكر فيه حدوث أي تحرش جماعي بالنساء. واستمرت الظاهرة بعد ذلك في التصاعد، فقد شهدت السنوات التي تلت هذه الحادثة معدلات مرتفعة من التحرش اللفظي والجسدي بالنساء في الشوارع وأماكن العمل والمواصلات العامة بشكل يومي. وكان الجديد في هذه الحوادث ليس فقط الإنكار المجتمعي وإنما التواطؤ أيضا. فإذا تجرأت إحدى النساء على الاعتراض على المتحرش في أوتوبيس نقل عام أو في الشارع، ستجد الجميع يشيح بوجهه، أو يطالبها بالصمت حتى لا تتسبب لنفسها بفضيحة. إن هذا التعامي عن المستويات الوبائية للتحرش بلغ ذروته في أيام عيد الأضحى في عام ٢٠٠٩ حين نشرت الصحف اليومية صوراً لعصابات صغيرة من الفتيان يقومون بتطويق عدد من الفتيات ويحاولون التحرش بهن ونزع ملابسهن في حي المهندسين. وقد اضطرت وزارة الداخلية يومها أن تجري تحقيقاً أسفر عن تقديم عدد من المتهمين للمحاكمة. في الوقت نفسه، اعتبرت عدد من المنظمات النسوية هذه الحوادث ناقوسَ خطر حقيقياً، وكتبت العديد من الناشطات عن خطورة ظاهرة "استقواء الرجال ببعضهم البعض". إلا أن التجاهل المؤسساتي والإعلامي استمر وأسهم

بالطبع في تفاقم حالة الخزي والعار عند الفتيات والنساء اللاتي يتم التحرش بهن. واستمر الوضع في التفاقم حتى وصلنا لمرحلة اغتصاب النساء في قلب ميدان التحرير نفسه، وهو رمز الثورة المصرية، في ثلاثة حوادث متفرقة: نوفمبر ٢٠١٢ ويناير ٢٠١٣ وأخيراً، يونيو ويوليو٢٠١٣.

من خلال الاستعراض التاريخي السابق، يتضح لنا بوضوح أن ثمة إشارات ما تم إرسالها من قبل ممثلي الدولة للمجتمع عندما قاموا بانتهاك أجساد مواطنات مصريات في قلب القاهرة. تضمنت تلك الإشارات الضمنية رسالتين رئيسيتين: إن أجساد النساء مستباحة بشكل عام وخاصة إذا تصادف وجودهن في "المكان الخاطئ" في "الوقت الخاطئ"، وإن تلك الجريمة غالباً ستمر بلا محاسبة. أرسلت الدولة وقتها رسالة مفادها بأن هناك تحصيناً ما لمرتكبي جرائم العنف الجنسي وبأن المجال العام غير آمن للنساء. فإذا كانت الدولة نفسها، ممثلة في وزارة الداخلية، قد أعلنت ذلك قولاً وعملاً، فلا يمكن لامرأة أن تأمن على نفسها سوى بتجنب هذا المجال العام وعدم ارتياده سوى في أضيق الحدود.

على صعيد أهم، وصلت رسالة أخرى مفادها أن النساء مسؤولات بشكل أو بآخر عما قد يحدث لهن في المجال العام. وترتبط تلك الرسالة برسالة أخرى تنص على أن الرجال مسؤولون عن حماية نسائهم من الرجال الآخرين. وقد ضاعفت تلك الرسائل غير المباشرة من الأعباء الملقاة علي الجميع - رجالاً ونساء- وأضافت أبعاداً إضافية للترسيم الراسخ للأدوار الاجتماعية بين الرجال والنساء على أساس ثنائية الرجل الحامي والأنثى الضعيفة، والتي تتهم رغم ضعفها - وربما بسببه أيضاً - بأنها مسؤولة بشكل رئيسي عما حدث لها. إن قيام الدولة هنا بالوظيفة التقليدية للرجل، الحامي الذي لا يحمي بل يشارك في الانتهاك نفسه، تقلب رأساً على عقب التصور النظري الكلاسيكي للمجال العام بإعتباره مجالاً للمواطنين كافة، رجالاً ونساء، وتخلق مجالاً عاماً ذكورياً بامتياز لا مكان عملياً للنساء فيه، بغض النظر عما يضمنه الدستور والقانون في هذا الشأن.

تجدر هنا الإشارة إلى تطور فشل الدولة في التعامل مع العنف الجنسي ضد النساء، فمع تحول التحرش الجنسي الجماعي إلى طقس موسمي متكرر بداية من ٢٠٠٦، انسحبت الدولة من التعاطي مع الأمر عبر إنكاره. ومع تزايد أحداث العنف الجنسي وتعدد أشكالها في المجال العام، برز دور الدولة كمتواطئ وكمحرض أيضاً، وذلك عبر تصعيد خطاب مجتمعي عن مسؤولية النساء والطلب منهن صراحة أن يراعين ملبسهن وتصرفاتهن في المجال العام كي لا يساء فهمهن. وتطورت الأمور أخيراً إلى أن وصلنا لحقيقة مرعبة من عجز الشرطة عن مواجهة الظاهرة حتى وإن أرادت ذلك، وذلك بسبب انتشار الظاهرة واتساع نطاقها الجغرافي من ناحية. فالشرطة لم تعد قادرة على

التعامل ميدانياً مع الظاهرة نظرا لتعقدها وانتشارها ونظراً لحاجتها إلى تقنيات أمنية خاصة على غرار وحدات مكافحة العنف الجنسي في الدول المتقدمة والتي تتمتع بدرجة عالية من الاستقلالية والكفاءة المهنية. إن مثل تلك الكفاءة النوعية من المستحيل توافرها للشرطة في مصر في ظل ضعفها والتغاضي عن إعادة هيكلتها – وهو المطلب الأهم لثورة الخامس والعشرين من يناير- وإدماج بعد نوعي في عملية إعادة الهيكلة. ومن ناحية أخرى لا تزال الدولة بأذرعها الأمنية المختلفة مرتكباً للعنف الجنسي وبالتالي لا مجال هنا لافتراض حسن النوايا.

ثقافة العنف الجنسي بين الخاص والعام

إن الحديث عن ثقافة العنف الجنسي في مصر لا يكتمل بدون ذكر الدور الذي يلعبه المجال الخاص، أي الحيز الأسري والمنزلي الضيق، والذي يعد المجال الأساسي لإعادة إنتاج ثنائية الحماية والعنف. فلا يمكن الحديث عن مجال عام ذكوري بامتياز بلا حديث عن مجال خاص أبوي يتم فيه التحكم في حركة النساء خارجه، وعد أنفاسهن وإجبارهن على ممارسات شتى تندرج أيضا تحت العنف النوعي بمعناه الواسع والأشمل. ومن أبرز تلك الممارسات في مصر تحديداً: الزواج المبكر والختان وتقييد حرية الحركة والمنع من اتخاذ قرارات مصيرية بالحياة.

فهل ثمة علاقة بين شيوع ثقافة العنف الجنسي في المجال العام وبين ما يحدث من انتهاكات في المجال الخاص؟ تشير عدد من الكاتبات النسويات إلى مفهوم مهم في وصف العلاقة بين المجالين العام والخاص في بلدان مختلفة مرت بمستويات مختلفة من التحديث، وتعاني في نفس الوقت من ضعف أزلي في بنية الدولة وهو "شخصنة المجال العام". يعني ذلك ببساطة نقل نمط العلاقات السائدة في المجال الخاص إلى المجال العام، عن طريق تحويله لمنزل كبير تحيا فيه أسرة ممتدة لا يعرف كل أفرادها بعضهم البعض. تسود" شخصنة أو منزلة المجال العام" (The domestication of the public sphere) في الدول التي تكون فيها بنية المجتمع وعلاقات القوى فيه أقوى من قدرة الدولة على اختراقها والتأثير فيها. ونتيجة لذلك، ينشأ مجال عام متأثر بعلاقات القوى الاجتماعية والطبقية والجنسية في المجال الخاص. يمكننا رصد ذلك في عدة ظواهر في مصر من أبرزها التعامل الطبقي للشرطة وإهانتها للفقراء مثلاً عبر استدعاء التراتبية الاجتماعية في المجال الخاص. فالتي تعمل خادمة مثلا لدى أسرة من الطبقة الوسطى ستبدو في نظر ضابط الشرطة في طبقة اجتماعية أدنى منه وبالتالي سيتعامل معها على هذا الأساس، وليس كمواطنة متساوية في الحقوق والواجبات معه هو شخصيا كما تستلزم قواعد المجال العام. ينطبق الأمر بشكل أكثر وضوحاً على النساء،

فمنطق الحماية ولوم الضحية الذي يحكم علاقة الفتيات عموماً في مصر بأهلهن في المجال الخاص تم نقلها بحذافيرها إلى المجال العام. فلا تلام سوى من لم تنجح في حماية نفسها، وإذا كانت أسرتها نفسها ودوائرها المقربة لن تدعمها بالضرورة في حالة تعرضها لاعتداء جنسي، فلم نتوقع دعماً لها من المجتمع الكبير؟

إن الصلات بين كل من المجال العام والمجال الخاص تحتاج إلى مقالة مستقلة لما لهذا الموضوع من أهمية شديدة. ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أن تأثير المجال الخاص على المجال العام يزداد عند توفر شرطين أساسيين: كلما ضعفت قوة الدولة في مقابل المجتمع، وبالتالي أصبح من السهل أن تتغلغل قيم المجتمع في ممارسات الدولة، وأيضاً كلما اختفى المجال العام بالمعني الحداثي الكلاسيكي والذي يمثل نقطة لقاء للمواطنين والمواطنات كشخصيات اعتبارية، وليس كمكان لقاء للرجال والنساء ككائنات بيولوجية أو كصياد وفريسة. ونظراً لضعف الدولة في مصر، وكون المجال العام، بالمعنى المذكور أعلاه، لا يزال قيد التشكّل، ومجالاً رئيسياً للصراع السياسي منذ ٢٥ يناير ٢٠١١، فمن الطبيعي أن نرى ملامح كثيرة من المجال الخاص في المجال العام، تتراءى كأشباح خافتة لتذكرنا بأن سؤال الحداثة في المجتمع بشكل عام، وفي علاقته بالنساء بشكل خاص، لا يزال حاضراً بشدة وغير محسوما بالمرة.

(٢)

الحراك والمقاومة: حركة مقاومة العنف الجنسي ما قبل الثورة وما بعدها

مقاومة العنف الجنسي قبل الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١

اقتصرت مقاومة العنف الجنسي في السنين التي سبقت ثورة يناير على صعيدين رئيسيين، أولهما هو عمل المنظمات الحقوقية والثاني هو النضالات اليومية للنساء في المجال العام ضد أشكال العنف الجنسي المختلفة.

ويُعد دور المنظمات الحقوقية التي تتبنى أجندة نسوية دوراً رائداً في العديد من الجوانب، أولها وأهمها هو كسر الصمت حول القضية. ففي الوقت الذي أنكرت فيه الداخلية وكذلك الإعلام وقوع حوادث التحرش الجماعي في أيام عيد الفطر عام ٢٠٠٦، قام مركز النديم لتأهيل ضحايا التعذيب بنشر بيان ليس فقط لتأكيد الحادثة ولكن للإشارة إلى اشتراك قوات الأمن كجناة بالتواطؤ في

الواقعة. وأشار نفس البيان إلى أن هذه الجريمة هي عطف على بدء الدولة في ارتكاب جرائم مماثلة في مايو ٢٠٠٥ ضد الصحفيات المتظاهرات.

الدور الثاني للمنظمات، والذي لا يقل أهمية عن سابقه، هو تعويض غياب المعلومات من جانب الدولة وتقديم معلومات عن القضية، سواء كيفية أو كمية، رغم صعوبة هذا الجهد البحثي خاصة في ظل ندرة المعلومات والبيانات، وكذلك في ظل نقص الموارد البشرية اللازمة للقيام بأبحاث كمية. ففي محاولة لسد هذا الفراغ المعرفي، قام المركز المصري لحقوق المرأة بإعداد أول بحث كمي عن الظاهرة من خلال تقرير المركز الصادر بعنوان "غيوم في سماء مصر" في عام ٢٠٠٨ والذي كان من ضمن نتائجه أن ٨٣% من النساء المصريات، و٩٨% من النساء الأجنبيات يتعرضن للتحرش. كما صدر تقرير من مؤسسة المرأة الجديدة عن النساء في أماكن العمل، وتناول في جزء منه التحرش الجنسي في أماكن العمل.

وإلى جانب العمل التوثيقي للانتهاكات والعمل البحثي في سد الفجوة الرقمية، قامت المنظمات أيضاً بمحاولة التأثير على الخطاب وتأصيل حق النساء في الحركة وحقهن في السلامة الجسدية والتحرر من العنف، وحقهن في اتخاذ قرارات تخص أجسادهن وذلك في إطار أوسع من الدفاع عن حقوقهن الإنجابية والجنسية. كما قامت بجهد كبير في التصدي للخطابات الرجعية التي رافقت اشتداد الظاهرة، مثل خطابات لوم الضحية التي تدين النساء وتحملهن مسئولية التحرش بهن إما بسبب الملبس أو مواعيد التواجد في المجال العام أو حتى مجرد التواجد في هذا المجال العام. ولعل من المهم هنا الإشارة إلى ظهور بعض الخطابات التي قد تكون حسنة النية إلا أنها تحاول مواجهة الظاهرة بمنطق ذكوري، إذ تدعو هذه الخطابات الرجال إلى حماية النساء من التحرش لأن الرجل الحق هو الذي يحمي ولا يتحرش. كما طالبت بعض الخطابات الشعبوية بضرورة حماية النساء من العنف الجنسي اعتماداً على علاقة النساء بالرجال، بمعنى أن المرأة تستحق الحماية فقط لأنها "أخت" أو "زوجة" أو "امرأة" رجل ما.

إن خطورة المقاربات المشابهة تكمن في أنها تعيد إنتاج منظومة القوة ذاتها والتي تعد أحد الأسباب الرئيسية في الوضع الذي وصلنا إليه. فالحماية هي الوجه الآخر للاعتداء، وهي تفترض بالأساس تفوق الرجل على مستوى الدور والتوقع والممارسة سواء بالإيجاب أو السلب، كما سبق وأشرنا في الجزء الأول من هذه الدراسة. بالإضافة لذلك، فإن استفحال الظاهرة إلى هذا الحد جعل خطاب الحماية نفسه غير ذي جدوى عملياً. هنا تأتي أهمية الخطاب النسوي الذي طرحته تلك المنظمات، والذي يحاول تجاوز أفخاخ شرف العائلة أو دور الرجل في حماية أجساد النساء. ورغم

الجهد والطرح النسوي الجاد، فإن محاولات المنظمات خارج الأنشطة التوثيقية والبحثية جاءت متواضعة للغاية. فقد اقتصر الأمر على بعض المحاولات التي سعت إلى خلق مقاومة على مستوى قاعدي مثل "مبادرة الشارع لنا" إلا أن هذه المحاولات لم تنجح في النهاية في خلق رد فعل واسع.

أما على مستوى الواقع اليومي المعاش لآلاف النساء في مصر، فقد وُوجِهَتْ محاولات النساء للتصدي للعنف المتصاعد ضدهن في المجال العام بدرجات عالية من رفض المقاومة. فالتطبيع المجتمعي لجرائم العنف الجنسي جعل رد الفعل الطبيعي للجماهير إزاء مشاهدة أية مشادة ناشئة بسبب التحرش إما التجاهل التام أو الاصطفاف بجانب المعتدي بدعوى أنه لم يفعل شيئاً. فعلى أفضل التقديرات سيطلبون من الفتاة الصمت ومغادرة المكان دون إثارة أية فضائح لأن أية ضجة حول الأمر ستضر بسمعة الفتاة نفسها. هذا التطبيع اليومي للمجتمع مع العنف الجنسي ساهم في منح حصانة دائمة للمتحرشين وأسهم في غياب أية آلية من آليات إحقاق العدالة أو حتى التجريم المجتمعي على أقل تقدير. وساهمت هذه الثقافة في إحساس النساء باللاجدوى من الشكوى أو المواجهة، أو محاولة التصدي للعنف من خلال مدخل يقبله المجتمع. فتلجأ العديد من النساء إلى الادعاء بأن المتحرش سارق لأن المحيطين سيتدخلون في هذه الحالة، بينما لن يحركوا ساكناً إذا قالت إنه تحرش بها.

الثورة كمنعطف فاصل في الكفاح ضد العنف الجنسي

ظهر ميل شديد بعد فبراير ٢٠١١، للحديث عن التحرير كمدينة طوباية خلال الثمانية عشر يوماً أو خلال فترة الاعتصام (٢٨ يناير-١٢ فبراير). ولخلق هذه الأسطورة كان من الضروري أن يتم التأكيد على خلو الميدان من التحرش حتى لو تم ذلك على حساب إسكات أي صوت يخالف هذه الرواية. بالطبع لم تكن حوادث التحرش خلال اعتصام الثورة عنيفة، لكن لم يصل الأمر إلى حد خلو الميدان من التحرش. ربما تكون واقعة الاعتداء الجنسي الجماعي على لارا لوجان – مراسلة CBS – يوم ١١ فبراير ٢٠١١، دالة على طريقة احتفال المصريين، وكذلك على كذب ادعاءات خلو التحرير من العنف الجنسي. إلى جانب حوادث التحرش اليومية في ميدان التحرير خلال الاعتصام، واجهت الفتيات والسيدات المعتصمات مضايقات أخرى خاصة في نقاط التفتيش على أطراف الميدان. هذه المضايقات كانت ذات صلة بالرقابة الأخلاقية على السيدات، كتعليقات علي تدخين النساء أو عدم حجابهن، خاصة في ظل سيطرة التيارات الإسلامية على بعض نقاط التفتيش في الميدان.

تتجلى أهمية الثورة في قضية العنف الجنسي في أكثر من جانب سواء على مستوى دور الدولة في دعم العنف من خلال الإشارات التي سبق الحديث عنها، ومن خلال التقاط المجتمع لهذه الإشارات وأخذ العنف الجنسي لمستوى جديد كلية، أو على مستوي ظهور الحركات المقاومة للعنف ليس فقط في التحرير والفعاليات الثورية ولكن في المجال العام باتساعه وبأشكال وطرق غير تقليدية.

جاءت أولى إشارات الدولة في استمرار شرعنة العنف من خلال ما يعرف بـ"حادثة كشف العذرية"، وهي قيام الجيش بتطبيق كشوف عذرية إجبارية على المتظاهرات اللاتي تم اعتقالهن يوم ٩ مارس ٢٠١١ في ميدان التحرير، ومن خلال الحديث المتضارب لقيادات القوات المسلحة وتبريراتها المختلفة لقيامها بمثل هذا الفعل كإبعاد شبهات الاتهامات بالاغتصاب وغيرها. وتلاها ما يعرف بحادثة "ست البنات" والتي قامت خلالها قوات الجيش بسحل فتاة وتعريتها في الشارع إلى جانب الاعتداء بدنياً على عدد من المتظاهرات في أحداث مجلس الوزراء في ديسمبر ٢٠١١ واعتقالهن داخل مجلس الشورى وتهديدهن بالاغتصاب والاعتداء الجنسي.

بالطبع، وكما هو المعتاد، تم التقاط هذه الإشارة من جانب المدنيين، حيث بدأت الاعتداءات الجنسية الجماعية في ميدان التحرير والمناطق المحيطة به في يونيو ٢٠١٢، وذلك خلال الموجة الثورية التي تلت الحكم القضائي الأول على مبارك والعادلي ومساعدي وزير الداخلية. وربما لا يخلو الأمر من دلالة في هذا الشأن، أن تكون بدايات الاعتداءات الجنسية الجماعية قد رافقت الموجة الثورية ضد الداخلية وزبانيتها. وعلى الرغم من محاولة المنظمات النسوية التصدي للأمر مبكراً، إلا أن المظاهرة الجانبية ضد الاعتداءات الجنسية الجماعية في ميدان التحرير في يونيو ٢٠١٢ تمت مهاجمتها والاعتداء على من بها أكثر من مرة.

وخلال موجة التظاهرات ضد حكم الإخوان المسلمين في نوفمبر ٢٠١٢ لوحظ تزايد لافت في مستوى العنف، وبدأ الشكل المنظم الجديد للمعتدين جنسياً في الظهور للعيان بشكل أوضح، إذ يبدأ مجموعة من الرجال في فصل فتاة أو اثنتين عن المجموعات المتظاهرة ويشرعون على الفور في التحرش بهن وجذب أعضائهنّ الجنسية ونزع ملابسهن. ويرافق ذلك زيادة مرعبة في أعداد المعتدين تجعل فكرة هروب الفتاة من دائرة الجحيم أمراً مستحيلاً.

هنا تشكلت أولى الحركات التي سعت للتدخل بشكل مباشر لإخراج النساء من دوائر الجحيم. وعملت هذه المجموعات مرة أخرى خلال الذكرى الثانية للثورة ٢٥ يناير ٢٠١٣، والتي تزامن مع إحيائها تكوين حركات عديدة في محاولة التصدي لمستويات العنف الجنسي والتحرش غير المسبوقة في الشارع المصري.

مجموعات مكافحة العنف الجنسي:

البنية التنظيمية والخطابية لحركة مناهضة العنف الجنسي

شكلت حوادث الاعتداء الجنسي على النساء في نوفمبر ٢٠١٢ – والتي شهدت بلوغ مستويات العنف ضد النساء ذروة جديدة - حافزاً مهماً لتكوّن مجموعات لمناهضة العنف الجنسي عبر التدخل في مراحله المختلفة بدءاً من التدخل لمنع الفعل نفسه، مروراً بمساعدة الناجية على تلقي الخدمات الطبية والنفسية والقانونية التي تختار الالتجاء إليها، أو محاولة تقديم ما تيسر من دعم نفسي مباشر. فقد شهدت تلك الأثناء نقلة نوعية خطيرة، سواء على مستوى حدة الاعتداءات نفسها أو أعدادها والتي وصلت إلى حد الاغتصاب الجماعي والتمثيل بأجساد النساء بأسلحة بيضاء وإحداث عاهات مستديمة في أجسادهن في أمكان عامة ومعروفة ويرتادها الجميع بشكل شبه يومي. ولم تتوقف تلك الاعتداءات بل توالت وزادت حدتها في يناير ٢٠١٣ أثناء الفعاليات السياسية المصاحبة للذكرى الثانية لثورة يناير. وجاءت التظاهرات الأخيرة في ٣٠ يونيو وما تلاها - فيما عرف بأسبوع التفويض والذي دعا إليه وزير الدفاع المصري- لتشهد تكراراً أقسى لأحداث نوفمبر ويناير حتى بات أسبوع التفويض من أجل القضاء على الإرهاب الإسلامي – وبحق - أسبوعاً للإرهاب الجنسي المنظم ضد النساء. ويكفي ذكر أن عدد من تعرضن للاعتداء في هذا الأسبوع فقط بلغ ١٨٦ ناجية وهؤلاء هن فقط من تمكنت المنظمات ومجموعات التدخل العاملة في مجال مكافحة العنف الجنسي من الوصول إليهن.

خرجت حركة مناهضة العنف الجنسي إذن من رحم تلك الأحداث وتميزت منذ اللحظة الأولى بالتنوع والتباين الشديد سواء على مستوي البنية التنظيمية أو درجة الوعي النسوي أو مستوى الخطاب أو حتى الأدوات المستخدمة. كما تتباين تلك المجموعات في مستوى تداخل وعيها النسوي والثوري وتخيلها عن كيفية حل هذه الظاهرة. وضمت الحركة منذ البداية عدداً من المنظمات العاملة في مجال حقوق النساء والتي تتبنى منظور نسوياً أكثر جذرية، والتي من أبرزها "نظرة للدراسات النسوية" و"المبادرة المصرية للحقوق الشخصية".

كانت أولى المجموعات التي تكونت "قوة ضد التحرش" OpAntiSH وكذلك تحرير بوديجارد أو حراس التحرير. وتبع ذلك ظهور عدد أكبر من المجموعات العاملة على مستوى قاعدي تحاول الاشتباك بشكل مباشر سواء عن طريق النزول إلى مواقع الاعتداء وإنقاذ الناجيات (قوة ضد التحرش وحراس التحرير) أو على مستوى النزول الميداني الدائم سواء للاشتباك والتدخل أو لتوعية الجمهور العادي مثل "بصمة" و"شفت تحرش".

ومن حيث التدخل اعتمدت بعض المجموعات – في بدايتها على الأقل- على مجموعات من الرجال لإخراج البنات من دوائر الجحيم، في حين أصرت مجموعات أخرى على أهمية اشتراك الفتيات في مختلف مراحل هذه العملية على الرغم من تعرض النساء في مجموعات الإنقاذ لخطر التحرش بهن وانتهاكهنّ جنسياً. وقد عكست معركة اشتراك النساء في مجموعات التدخل في الميدان قضايا خلافية حول أهمية دور النساء في الحركة. ففي حين استماتت المجموعات الراديكالية في الدفاع عن موقفها في أهمية مشاركة النساء وتحملوا في سبيل ذلك انسحاب مجموعات يسيطر عليها الذكور كمجموعة الأولتراس – مشجعي الكرة المنظمين - والذين طرحوا إمكانية التعاون مع مجموعات التدخل بشرط عدم وجود النساء. إن رفض الدور الحمائي للرجال كان من أهم أسباب الإصرار على مشاركة النساء. كما اختلفت هذه المجموعات في طرق العمل داخل الميدان ففي حين اعتمدت بعض المجموعات على تقسيم العمل إلى مجموعات للتدخل المباشر ومجموعات لنقل الناجيات إلى أماكن آمنة، لجأت مجموعات أخرى إلى محاولة خلق ممرات آمنة للنساء داخل الميدان. وتباينت رؤى هذه المجموعات لمدى تأثيرها وأماكن تواجدها. ففي الوقت الذي فضلت بعض المجموعات الاستمرار في التواجد في حيز الفعاليات الثورية، رأت مجموعات أخرى أنه يجب عليها أن تعمل في أماكن أخرى في المحافظات، وحتى في توقيتات أخرى مثل الأعياد والمناسبات التي يكثر بها التحرش والعنف الجنسي.

وعلى مستوي الخطاب والتأثير السياسي، طورت تلك الحركة وعياً نسوياً سائلاً لا يزال قيد التشكيل، وذلك عن طريق استخدام العنف الجنسي كمدخل للوعي النسوي لمئات بل آلاف الفتيات والرجال أيضاً. وبالتالي شكلت مع مرور الوقت حركة قوامها المئات بل الآلاف من المتطوعين والمناصرين الذين انخرطوا في تلك الحركات ولعبوا أدواراً مختلفة بها. قدمت هذه المجموعات تثويراً حقيقياً لقضايا النساء. فمن ناحية نجحت هذه الحركات في فرض قضية العنف الجنسي في ميدان التحرير وأماكن التظاهر كأولوية على أجندة القوى الثورية التي حاولت التنصل من الأمر في البداية وادعاء أن شيئاً لا يحدث في ميدان التحرير أو أن بيانات المنظمات الحقوقية ضد العنف الجنسي ما هي إلا محاولات لتشوية الميدان وصورة الثورة. ونتيجة لشجاعة عدد من الناجيات اللاتي وافقن على الإدلاء بشهاداتهن في وسائل الإعلام أصبح إنكار الظاهرة أو تجاهلها أمراً صعباً.

المدهش في عمل هذه المجموعات هو بالأساس طبيعة هذا العمل، فنحن نشهد لأول مرة حراكاً حول قضايا تنتمي لصلب المسألة النسوية تطرحها مجموعات تشكلت بشكل تطوعي تماماً وتمارس عملاً جماهيرياً شديد الأهمية والصعوبة ولم يكن على أجندة القوى الثورية نفسها حتي وقت

حوادث الاغتصابات الجماعية في التحرير وحتى بعدها. وعلى الرغم من عدم طرحها لخطاب نسوي واضح في بعض الأحيان، فإن نضالها على الأرض شكل، في حد ذاته، ذروة جديدة تماماً في العمل النسوي الراديكالي تمثّل في عزم وتصميم شابات وشباب بالغي البسالة قرروا استخدام أجسادهم كدروع بشرية لإنقاذ ناجيات لا تربطهن بهن أية صلة. ويعد دور الفتيات، وتحديداً في مجموعات التدخل، نضالاً نسوياً راديكالياً وأصيلاً مستوحى من حالة نضالية طرحتها الثورة، وإن تجاوزتها لتطرح أسئلة عميقة تتعلق بالجسد وحرمته، وحق وجود النساء في المجال العام. وقد طرح مثل هذا الكفاح النضالي إشكاليات عميقة حول العبء النفسي الذي تركه ذلك على كل من الفتيات وأيضا الرجال الذين شاركوا في مجموعات التدخل. فقد تعرضت المتطوعات والمتطوعون كذلك لانتهاكات جسدية ونفسية صار الحديث عنها ومعالجة أثرها في حد ذاته عبئاً على الحركة وعلى أعضائها لا يخلو من تبعات أليمة وشائكة. ورغم كل هذا، فإن إسهام هؤلاء الشباب والشابات يمثل بحق أكثر الفصول راديكالية في تاريخ الحراك النسوي في مصر. فأدوار النساء والرجال في تلك الحركات فجرت نقاشات بالغة الأصالة والأهمية حول منطق الحماية نفسه وحول عجز الرجال عن حماية النساء في الميدان وغيره، بل وتعرضهم أيضا لاعتداءات جسدية وجنسية في كثير من الأحيان. كما طرح النقاش حول مشاركة النساء تصوراً نسوياً جذرياً حول قيم التضامن النسوي ومسؤولية النساء عن بعضهن البعض ووعيهن بذلك.

وعلى صعيد آخر خاضت الحركة، وخاصة المنظمات التي شكلت جزءا منها، نضالاً سياسياً نسوياً هاماً للغاية. فقد كان على المهتمين بقضايا النساء عبء إثبات مشاركة النساء في الثورة للعالم أجمع، رغم أن الأمر لا يحتاج إلى إثبات. إلا ان تعاطي القوى الثورية مع القضايا النسوية بشكل عام كان مخزياً، فغابت قضايا النساء تماماً عن أولويات الأحزاب والقوى الثورية. حتى في حوادث كشف العذرية أو حادثة ست البنات، تعاملت هذه القوى السياسية مع الأمر من منطلق حماية شرف الثورة ولو على حساب أجساد النساء. وقد لعبت المنظمات دوراً أساسياً في فضح هذا التواطؤ وفي إجبار الأحزاب والقوى الثورية على التعاطي مع قضية العنف الجنسي وآثارها المدمرة على النساء.

ملاحظات ختامية

إن الحراك الذي ولدته حركات مقاومة العنف الجنسي، والذي تفجر من خلال حركة الاحتجاجات الواسعة هو تغير مجتمعي جوهري في التعاطي مع قضايا العنف الجنسي. هذه

الحركات بدأت تتجاوز رقعة الاحتجاج السياسي وجاءت رغبات المتطوعين للتصدي للعنف الجنسي في أماكن عامة مختلفة وكذلك في مناسبات مختلفة. بعض المجموعات قررت التدخل لمنع أو تقليل العنف الجنسي خلال أيام عيد الأضحى الماضي، فيما قررت مجموعات أخرى محاولة رفع الوعي بالقضية داخل مترو الأنفاق. وعلى الرغم من استمرار بعض الخطابات الحمائية أو الأفكار الرجعية بين أفراد المجموعات المختلفة إلا أن هذه التجربة فرضت على المشاركين فيها الاشتباك مع العديد من الأسئلة الشائكة والتي تتعلق بتصور الرجال لأدوارهم وأدوار النساء، وكذلك مراجعة تصوراتهم عن حجم ووبائية العنف الجنسي داخل مصر ومدى مسؤولية الرجال عن تفاقم الظاهرة وكذلك فشل الدولة في التصدي لها.

وعلينا أيضاً أن نلتفت إلى المبادرات الأخرى التي ظهرت في محاولة مواجهة العنف الجنسي خارج إطار مجموعات التدخل المباشر. ففي الآونة الأخيرة ظهرت مبادرات عديدة في القاهرة وعدد من المحافظات الأخرى مثل الإسكندرية والسويس وغيرها للتصدي للتحرش والعنف الجنسي من خلال أفعال يعتبرها المجتمع غير مقبولة أو لا تلائم سلوك النساء المتوقع من المجتمع. فظهرت دعاوى لارتداء الفساتين وإلى ركوب العجل لتحدي محاولات طرد النساء من المجال العام من خلال فرض زي معين عليهن أو طريقة معينة للحركة. كما ظهرت صفحات إلكترونية تدعو إلى تصوير المتحرشين وفضحهم على شبكات التواصل الاجتماعي في محاولة لعكس ثقافة الوصم التي تلصق العار بالنساء. إن احتواء هذه الدعاوى على قدر من الرمزية لا يقلل من أهميتها لأنها تعكس بعمق مستوى القهر الذي تعاني منه النساء في الحياة اليومية، ليصبح مجرد ارتداء فستان عملاً من أعمال المقاومة، أو يصبح ركوب العجل فعلاً شجاعاً يتطلب انضمام العشرات إليه لإزالة الوصمة عنه.

شكّلت جميع هذه الحركات والمجموعات أملاً ووعداً جديداً بميلاد وعي نسوي قد يكون نواة لحركة نسوية حقيقية قاعدية، لا تعتمد على الأشكال التنظيمية التقليدية وإنما على ظهير شعبي حقيقي ينتفض للدفاع عن قضايا النساء وحقوقهن. هذا الظهير قوامه مئات النساء الشجاعات، ولكنه يضم أيضاً رجالاً مؤمنين بالعدالة والمساواة بين الجنسين. وعلينا أن نعي جيداً أن تكوين هذه الحركة لن يتم إلا من خلال التجاوز النسبي لقضية العنف الجنسي، وخلق نقاشات أعمق بين هذه المجموعات حول حقوق النساء في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وتفكيك القناعات البائدة التي تخص الحقوق الجنسية للنساء والرجال على السواء.

إن الوعد بحركة نسوية حقيقية لن يتحقق إلا من خلال تجنب عدد من الأفخاخ، لعل أهمها هو فخ المأسسة. فعلى الرغم من كون هذه الحركة تضم تحت مظلتها كلاً من المجموعات الطوعية

والمنظمات النسوية، فإن هذه المجموعات تختلف في فلسفتها وآليات عملها عن طرق عمل المنظمات الحقوقية والنسوية التقليدية. ومن هنا تأتي أهمية خلق هياكل تنظيمية مرنة للحركة تتصف باللامركزية، وتحكم العلاقة بين أطراف تلك الحركة سواء كانت مجموعات أو منظمات نسوية. إن مثل تلك الأشكال التنظيمية المرنة تسمح بتطور أشكال وأساليب مبتكرة وتساعد على تطوير خطاب نسوي حول العنف الجنسي وأجندة سياسية للحركة. وهنا تبرز أهمية الدور الذي يلعبه كلٌّ من طرفي الحركة: المنظمات النسوية والحركات المناهضة للعنف الجنسي، وهي أدوار مكملة وليست مناقضة لبعضها البعض. فقد قدمت المنظمات دعماً فنياً وتقنياً هاماً للحركات الطوعية، كما طرحت خطاباً سياسياً حول الظاهرة. وعلى صعيد آخر، قدمت تلك الحركات زخماً جماهيرياً ونضالياً لجهود مكافحة العنف الجنسي ما كان ليحدث لولا بسالة متطوعيها. إن مثل هذا التكامل في الأدوار لن يكتمل بدون تجنب فخ تحول تلك الحركات لمنظمات بدورها. فمن المهم بمكان أن تحتفظ هذه الحركات باستقلالية ما عن المنظمات وألا تحاول تبني نفس طرق العمل. إننا نحتاج بشدة إلى مجموعات تواجه التمييز بطرق مبدعة وخلاقة وبترجم أفرادها وعيهم النسوي إلى ممارسات يومية في مجالات عملهم المختلفة في قطاعات التدريس والطب والهندسة والخدمات وغيرها. وعلى الجانب الآخر يظل من المهم للغاية أن تستمر المنظمات في دعم هذه المجموعات سواء من خلال التدريبات التي يحتاجون إليها، والتي تساهم بشكل ملحوظ في تطوير الرؤية النسوية للحركة ككل، أو عن طريق تقديم مساحة لهم لعقد لقاءاتهم واجتماعاتهم.

على صعيد آخر فإن العمل الكفاحي النسوي في قضية العنف الجنسي قد ساهم في تثوير خطاب المنظمات المساهمة فيه والتي لم يقتصر دورها فقط على الدعم والاحتضان، بل تمثل في الأساس في ترجمة هذا الجهد الميداني الكفاحي إلى خطاب نسوي سياسي نجح بشكل واضح في وضع قضايا النساء على أجندة القوى السياسية والثورية، وأسهم اسهاماً أساسياً في كسر حاجز الصمت المجتمعي حول القضية.

أما الفخ الثاني الذي يجب تجنبه هو الانفصال التام عن الحركة الثورية. فالحركة النسوية كانت دوماً جزءاً من الحركات الاجتماعية الأوسع ويجب أن تعي الحركة الوليدة أنّ النضال من أجل حقوق النساء لا ينفصل أبداً عن النضال ضد التعذيب أو نضال الأقليات العرقية والدينية. إن تفريغ أية حركة نسوية من وعيها الثوري هو بداية احتوائها من جانب الدولة وهذا هو المصير الأسوأ لأية حركة نسوية، وخاصة في ظل دولة كفّت عن منح النساء أي شئ بشكل فعلي، على الأقل في الوقت الراهن. فلا يوجد مشروع تنموي يصلح لاستيعاب النساء في إطاره وبالتالي خلق خطاب

تقدمي حول أهمية وجودهن في المجال العام، كما كان الحال في الحقبة الناصرية، ولا توجد دولة قوية تستطيع تقديم حماية حقيقية للنساء وبناء شراكة حقيقية مع الحركات المستقلة ومؤسسات المجتمع المدني حول قضايا مثل العنف الجنسي بغرض مواجهة تبعات ثقافة العنف الجنسي وآثارها المدمرة على النساء. أما في ظل دولة ضعيفة وآلية وطنية لا تطبق ما يجب أن تقوم به، بل تسعى لمناهضة العنف الجنسي عبر منع أفلام شركة إنتاجية بعينها، وهو اقتراح يسفه من القضية نفسها ويصورها وكأنها مشكلة كبت جنسي وليست مشكلة عنف، فلا جدوى من قيام الدولة باحتكار الحديث باسم النساء كما هو الوضع تاريخياً في مصر. إجمالاً، سيكون من المستحيل إحداث تغيير حقيقي في حيوات النساء في الوقت الذي ستكتفي الدولة فيه بإصدار بعض القوانين والسياسات التي تدعي فيها تحسين أوضاع النساء فيما ستكون من الناحية الأخرى مستمرة في إفقار النساء من خلال سياسات اقتصادية مجحفة وتهميشهن من خلال أجندة سياسية قمعية.

ليس لدينا خطة واضحة لبناء هذه الحركة النسوية القاعدية، وربما نحن على علم بما لا يجب عمله أكثر من الخطوات الواجب اتخاذها، إلا أن هذه المقالة دعوة لتقييم موضوعي للحراك النسوي القائم بالفعل ولتقديم قدر من الإنصاف لجهود النسويات ولجهود المجموعات. وهذه المقالة أيضا دعوة لنفكر معاً في سبيل بناء هذه الحركة. هل يكون السبيل هو إنشاء مدارس وكوادر للتدريب والدراسة أم اختراق المعترك السياسي وبناء حزب نسوي قوي؟ أم أن الواقع تجاوز هذه الطرق التقليدية وربما علينا قبول الطبيعة الفوضوية للمرحلة والاعتماد على بناء تحالفات واسعة متغيرة مع مجموعات أخرى تعمل على قضايا نوعية أخرى، وتسعى مثلنا لتفكيك النظام الأبوي السلطوي سواء في شقه الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي؟ نحن لا نملك الإجابات، ونعي أن الطريق صعبة إلا أننا عازمات على المضي.

تعريف بالمشاركات والمشاركين في الكتاب

آمال عبد الهادي: تخرجت من كلية طب عين شمس ١٩٧٢، وحاصلة على دبلوم الصحة المهنية ١٩٧٧ من نفس الجامعة، وماجستير الدراسات النسوية عام ٢٠٠٠ من جامعة روتجرز بالولايات المتحدة الأمريكية. وهي ناشطة حقوقية ونسوية منذ منتصف الثمانينات وساهمت في تأسيس العديد من منظمات المجتمع المدني المصرية النسوية والحقوقية والتنموية، كما شاركت في تأسيس عدد من التحالفات والائتلافات المصرية والعربية والدولية. لها العديد من المقالات والكتب والأدلة التدريبية المنشورة وغير المنشورة حول قضايا الصحة الإنجابية والجنسانية وخاصة ختان الإناث والعنف ضد النساء، وحول الحركة النسائية المصرية والعربية.

أمل المهندس: مديرة برنامج المدافعات عن حقوق الإنسان في مؤسسة نظرة للدراسات النسوية، وهو برنامج يقدم دعما قانونيا ونفسيا وطبيا للنساء المدافعات عن حقوق الإنسان في مصر، بالإضافة إلى التركيز على إنتاج المعرفة المتعلقة بالمدافعات عن حقوق الإنسان. انخرطت أمل في موضوع العنف الجنسي في المجال العام المصري نظرا لكونه من القضايا الرئيسية التي تعمل عليها نظرة الآن. كذلك، فإن أمل عضوة في لجنة الاستجابات الطارئة والعاجلة في التحالف الإقليمي للمدافعات عن حقوق الإنسان في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وهي خريجة الجامعة الأمريكية بالقاهرة في تخصص الأدب الإنجليزي والمقارن، وحاصلة على الماجيستير في دراسات النوع والمرأة من كلية ترينيتي بدبلن.

بينار إيلكاراكان: محللة نفسية وناشطة وباحثة في مجال حقوق الإنسان. مؤسسة ومديرة البرامج لمنظمة WWHR نساء من أجل حقوق الإنسان للنساء، وهي منظمة غير حكومية في تركيا تعمل على دعم توفير حقوق الإنسان للنساء والضغط من أجل تحقيقه على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي. تعمل على برامج تدريب في مجال حقوق الإنسان وتوفيرها للنساء، كما تنسق برنامجا عالميا لدعم الحقوق الجنسية والجسدية كحقوق إنسان في المجتمعات الإسلامية.

جيفري ويكس: أستاذ متفرغ في علم الاجتماع في جامعة لندن ساوث بانك ببريطانيا. وكان عميدا للآداب والعلوم الإنسانية بنفس الجامعة في الفترة ٢٠٠٣-٢٠٠٨. تشمل اهتماماته البحثية تاريخ الجنسانية والحياة الحميمة مع تركيز على هويات المثليين والمثليات وأنماط العائلات المتغيرة والقيم والأخلاقيات الجنسية والنظرية الجنسية. ألف ٢٢ كتابا وأكثر من ١٠٠ مقالة أكاديمية، وترجمت مؤلفاته إلى العديد من اللغات.

حسام بهجت: صحفي ومدافع عن حقوق الإنسان. خلفيته العلمية العلوم السياسية والقانون الدولي لحقوق الإنسان. أسس في عام ٢٠٠٢ المبادرة المصرية للحقوق الشخصية وعمل في الفترة ٢٠٠٢-٢٠١٣ كمدير تنفيذي للمبادرة، ولا يزال يرأسها حتى الآن. يكتب صحافة استقصائية وتنشر مقالاته على موقع الأخبار المستقلة "مدى مصر". عمل كعضو مجلس الشبكة العالمية للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهو حاليا عضو مجلس إدارة صندوق حقوق الإنسان.

داليا عبد الحميد: مسؤولة ملف النوع الاجتماعي وحقوق النساء بالمبادرة المصرية للحقوق الشخصية. يشمل عملها في المبادرة الدفاع عن الصحة والحقوق الجنسية والإنجابية على الصعيد المحلي والدولي، كما يشمل توثيق التمييز على أساس الجنس في المجال العام والعنف المبني على النوع وتعميم مراعاة منظور النوع داخل برامج المبادرة المختلفة. حاصلة على الماجيستير في علم الاجتماع وعلم الإنسان من الجامعة الأمريكية في القاهرة، وقد حازت رسالتها في الماجيستير على جائزة.

روث مازو كاراس: أستاذة تاريخ في جامعة تمبل. من مؤلفاتها: كتاب عن العبودية والمجتمع في البلاد الإسكندنافية في القرون الوسطى (١٩٨٨)، النساء العاديات: الدعارة والجنسانية في انجلترا في العصور الوسطى (١٩٩٦) إضافة إلى العديد من المقالات عن الجندر والجنسانية في العصور الوسطى. مشروعها الحالي هو دراسة عن الذكورة في نهايات القرون الوسطى.

ستيفي جاكسون: حصلت على شهادة الليسانس في علم الاجتماع من جامعة كنت البريطانية في ١٩٧٢، وشهادة الماجيستير من جامعة يورك البريطانية في ١٩٧٣ وبعدها عادت إلى كنت لتبدأ بحث الدكتوراة عن النساء الشابات والجنسانية. شغلت مناصب عدة متعلقة بعلم الاجتماع في جامعات

مختلفة بالمملكة المتحدة قبل أن تصبح أستاذة كرسي في ١٩٩٨. انخرطت ستيفي في التنمية وتدريس دراسات المرأة منذ أوائل السبعينيات. واحتفظت باهتماماتها في الجنسانية على مدى عملها ولكنها أيضا عملت على جوانب أوسع من النظرية النسوية، والعلاقات الأسرية والطفولة. وفي السنوات الأخيرة، بدأت تطور علاقات تعاونية مع باحثات وباحثين آسيويات وآسيويين كما بدأت الاهتمام بالعمل المقارن عن الجندر والجنسانية والتغير المجتمعي. أشرفت على ٣٠ رسالة دكتوراة درس معظمها جوانب من العلاقات العائلية والجنسية والحميمة.

عائشة غول التيناي: حصلت على درجة الدكتوراة في علم الإنسان الثقافي من جامعة ديوك بالولايات المتحدة الأمريكية وتقوم بالتدريس في جامعة سابانتشي منذ ٢٠٠١. تركز أبحاثها وكتاباتها على النزعة العسكرية والقومية والعنف والذاكرة والجندر والجنسانية. حصل أحد كتبها (تأليف مشترك مع يسيم آرات) تحت عنوان العنف ضد النساء في تركيا على جائزة PEN Duygu Asena في عام ٢٠٠٨.

عايدة سيف الدولة: تخرجت من كلية الطب بجامعة عين شمس ١٩٧٨ وحصلت على الماجيستير في الأمراض النفسية والعصبية عام ١٩٨٣ والدكتوراة في الطب النفسي عام ١٩٩١. تعمل كأستاذة طب نفسي في كلية الطب جامعة عين شمس منذ ٢٠٠٠، كما تعمل كمنسقة برامج بمركز النديم لتأهيل ضحايا العنف والتعذيب منذ ٢٠٠٠. لها العديد من الأبحاث والترجمات في مجال الطب النفسي وحقوق النساء.

عبد الصمد الديالمي: عالم اجتماع الجنسانية والجندر والدين. حاصل على درجة الدكتوراة من فرنسا في ١٩٨٧. عمل كأستاذ بجامعة فاس من ١٩٧٧ إلى ٢٠٠٥، ثم عمل كأستاذ زائر بجامعة الرباط من ٢٠٠٦ إلى ٢٠١٣. ولا يزال إلى الآن يعمل أستاذا زائرا في بعض الجامعات الأجنبية. له الكثير من المؤلفات عن الجندر والجنسانية والنساء والصحة والإسلام والإسلامية باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية.

عبد الوهاب بوحديبة: أستاذ علم الاجتماع بجامعة تونس. وعضو المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة". وقد أسدت إليه اليونسكو سنة ٢٠٠٤ جائزة الشارقة الدولية للثقافة العربية. كتابه الجنسانية في الإسلام هو دراسة لوضع الجنسانية في الإسلام ومحاولة لإظهار الانسجام بين الجنسي والمقدس في الإسلام.

كيت ميليت: كاتبة نسوية أمريكية وفنانة وشخصية بارزة ومؤثرة في حركة تحرير النساء. بدأ كتابها الأول عن السياسات الجنسية استكشافاتها لقوى السلطة المتعلقة بالجندر والجنسانية. تخرجت كيت عام ١٩٥٦ من جامعة مينيسوتا بالولايات المتحدة، وحصلت على الماجيستير من جامعة أوكسفورد في ١٩٥٨، والدكتوراة في ١٩٧٠ من جامعة كولومبيا. وجمعت رسالة الدكتوراة بين التحليل الأدبي وعلم الاجتماع وعلم الإنسان وصدرت في كتاب السياسيات الجنسية (١٩٦٩) ليكون أول كتبها. اتخذت بعض كتبها الأخرى شكل السيرة الذاتية وتعلق بعضها بالعنف ضد النساء والوضع السياسي في إيران ومشكلات التقدم في العمر.

مزن حسن: مؤسسة نظرة للدراسات النسوية (www.nazra.org) والمديرة التنفيذية لها منذ ديسمبر ٢٠٠٧. حصلت مزن على درجة الماجيستير من الجامعة الأمريكية بالقاهرة في قانون حقوق الإنسان الدولي. وتعمل أيضاً كاستشارية مصرية للصندوق العالمي للمرأة. تشمل العديد من مقالاتها المنشورة قضايا كثيرة منها تفاسير قضايا النساء وبناء الحركات النسوية وبحثا عن الزواج المبكر. وقد نالت جائزة شارلوت بانش للمدافعات عن حقوق الإنسان خلال حفل تكريم تم عقده يوم ١٧ أبريل ٢٠١٣ بمقر الصندوق العالمي للنساء خلال الاحتفال بمرور خمسة وعشرين عاماً على تأسيسه.

نادية عبد الوهاب: تخرجت من كلية الطب جامعة القاهرة في ١٩٧٥، وحاصلة على الماجيستير في ١٩٨١. مؤسسة ومديرة سابقة لقسم أمراض الشيخوخة بمستشفى فلسطين بالقاهرة. وعضوة مؤسسة بمؤسسة المرأة الجديدة. كما أنها عضوة في عدد من المؤسسات المحلية والدولية. ولها مؤلفات عن الحركة النسوية والحقوق الإنجابية والشيخوخة.

نبيل القط: خريج كلية الطب جامعة المنصورة سنة ١٩٨٨. حاصل على درجة الماجستير في الأمراض النفسية والعصبية من جامعة القاهرة سنة ١٩٩٤، وعلى درجة الدكتوراه في الدراسات الطبية للأطفال من جامعة عين شمس في ٢٠١٢. يعمل في الطب النفسي منذ ١٩٩٠ وعمل مستشارا ببرنامج الأمم المتحدة المعني بالإيدز في الدول العربية ٢٠٠٥-٢٠١٠، ومستشارا نفسيا بالمفوضية السامية لشؤون اللاجئين بسوريا العام ٢٠١١-٢٠١٢. كما عمل مستشارا نفسيا في عدد من المنظمات الدولية مثل هيئة الأسرة الدولية وأطباء بلا حدود ومنظمة كوسف الإيطالية. وهو عضو مجلس إدارة بالجمعية المصرية للعلاجات الجماعية وجمعية الطب النفسي التطوري. وشارك بالإشراف والكتابة والتمثيل في مسلسلي تحت السيطرة وسقوط حر وبالإشراف في مسلسل فوق مستوى الشبهات. وله مقالات في عدد من المواقع الصحفية.

هند أحمد زكي: باحثة بالعلوم السياسية ودراسات النوع، وطالبة دكتوراة في العلوم السياسية بجامعة واشنطن في سياتل بالولايات المتحدة الأمريكية. تهتم بموضوعات متعددة أبرزها حقوق المرأة من الناحية السياسية والقانونية والاجتماعية، ونسوية الدولة والحركات النسوية المستقلة، والعنف الموجه على أساس الجنس، وتاريخ الحراك النسوي والنسائي في بلدان الشرق الأوسط. وبالإضافة إلى عملها الأكاديمي، تعمل كاستشارية في مركز نظرة للدارسات النسوية في القاهرة ومديرة لمدرسة نظرة النسوية عامي ٢٠١٣ و ٢٠١٤.

وصال عفيفي: درست العلوم السياسية والتاريخ الحديث في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. بدأت حياتها العملية في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان كمتدربة في برنامج المساعدات القانونية في مشروع المساعدة القانونية للاجئين في مصر. عملت بالمبادرة المصرية للحقوق الشخصية في الفترة ٢٠٠٥-٢٠٠٦ قبل أن تنتقل إلى المملكة المتحدة لتحصل على درجة الماجيستير في القانون الدولي للتنمية وحقوق الإنسان. عملت وصال لعدة أعوام في منظمات ذات صلة باللاجئين في المملكة المتحدة حتى ٢٠١٢. وهي حاليا تقيم في ألمانيا.

معجم المصطلحات المتعلقة بالنسوية والجنسانية

إنجليزي – عربي

A	
Abortion	إجهاض
Androgyny	الظهور بصفات مؤنثة ومذكرة
Androsexual	منجذب/ة للرجال، الذكور، والذكورة
Asexual	غير ذو/ذات ميل جنسي
Asexuality	عدم الميل الجنسي
B	
Bigender	التماهي مع كل من الرجال والنساء
Bisexual	مزدوج/ة الميل الجنسي، ثنائي/ة الجنسانية
Bodily rights	الحقوق الجسدية
C	
Circumcision	الختان
Cisgender	ذو/ذات هوية جندرية مطابقة للجنس (رجل ذكر–امرأة أنثى)
Closeted	غير معترف/ة بميوله/ا الجنسية
Coming-out	الاعتراف بالميول الجنسية
Crimes of honor	جرائم الشرف
Crossdresser	يلبس/تلبس ملابس الجندر الآخر. أنظر/ي أيضا transvestite
D	
Deconstruction	تفكيك، التفكيكية
E	
Erotology	علم الجنس (دراسة المحفزات والسلوك الجنسي)
Exclusion	الإقصاء
Exclusionary	إقصائي

F

Female	أنثى
Female Genital Mutilation (FGM)	التشويه الجنسي للإناث (ختان الإناث)
Feminine	مؤنث أو أنثوي
Femininity	أنثوية
Feminism	نسوية
Feminist movement	الحركة النسوية
Feminist Theory	النظرية النسوية

G

Gay	مثلي
Gay and Lesbian Studies	دراسات المثلية الجنسية (رجالا ونساء)
Gender	جندر، النوع
Gender bending	يسعى/تسعى لتحطيم الثنائية الجندرية النمطية
Gender binary	الثنائية الجندرية (الاعتقاد بوجود جندرين فقط)
Gender confirmation surgery/Sex reassignment surgery	عملية التحول الجنسي
Gender difference	الاختلاف الجندري
Gender identification	التماهي الجندري
Gender identity	الهوية الجندرية
Gender mainstreaming	تعميم المنظور المراعي للنوع
Gender neutral	حياد جندري، محايد/ة جندريا
Gender nonconforming	غير منصاع/ة لتقسيم الهويات الجندرية النمطي
Gender power	القوة/السلطة الجندرية
Gender roles	الأدوار الجندرية
Gender Studies	دراسات الجندر
Gender Theory	النظرية الجندرية
Gender transgression	تجاوز الجندر
Gynesexual	منجذب/ة للنساء، الإناث، والأنوثة

H

Heteronormativity	معيارية الغيرية (الاعتقاد أن الهوية الجنسية الغيرية هي الهوية "الصحيحة")
Heteronormative	من يعتقد/تعتقد بمعيارية الغيرية (للعاقل)
	ما يعكس معيارية الغيرية (غير العاقل)
Heterosexism	تفضيل الغيريين/ات على من لهم هويات أخرى
Heterosexual	غيري/ة الجنسية
Heterosexuality	الجنسانية الغيرية،
	الغيرية الجنسية (الميل الجنسي للجنس المغاير)

Homophobia	رهاب المثلية
Homophobic	شخص أو سلوك عدائي/ة للمثلية
Homosexual	مثلي/مثلية
Homosexuality	الجنسانية المثلية، المثلية الجنسية
Homosocial	المثلية الاجتماعية

I

Inclusive	شامل
Intact	غير مختون/ة
Intersex	ذو/ذات الجنسين (من يولد/تولد حامل/ة الجنسين المذكر والمؤنث)
Invert	مثلي/ة (لفظ استخدم قديما في الطب النفسي)

L

Lesbian	مثلية
Lesbianism	المثلية النسائية
Lesbian, Gay, Bisexual, Trans (LGBT)	مثلية ومثلي، ومزودج/ة الميل أو ثنائي/ة الجنسانية، ومتحول/ة (الجنسانيات غير النمطية)

M

Male	ذكر
Manly	رجولي
Masculine	مذكر
Masculinist	ذكوري
Masculinity	ذكورة، النزعة الذكورية، الرجولية
Metrosexual	رجل شديد الاعتناء بالمظهر (بشكل أكبر من النمط الرجولي)
Misogyny	كره النساء

P

Pansexual	منجذب/ة لكل الهويات الجندرية المختلفة
Patriarchy	الأبوية، النظام الأبوي
Penis	القضيب، العضو الجنسي الذكري
Penis Envy	حسد القضيب
Phallocentric	مركزية الفحولة
Pride	الفخر
Pride Parade	مسيرة الفخر (فخر ذوو/ذوات الهويات غير النمطية)
Prostitution	الدعارة
Psychosexual	نفسجنسي

Q

Queer	الكوير، اللانمطيون واللانمطيات، ذوو/ذوات الجنسانية اللانمطية
Queer Studies	دراسات الكوير
Questioning	متشكك/ة في هويته/ا الجنسية والجندرية

R

Race	عنصر
Racial	عنصري
Rape	الاغتصاب
Gang rape	الاغتصاب الجماعي

Marital rape	الاغتصاب الزوجي
Reproduction	الإنجاب
Reproductive rights	الحقوق الإنجابية

S

Same-sex marriage	الزواج المثلي
Same-sex relationship	العلاقة المثلية
Sex	جنس
Biological sex	الجنس البيولوجي (تشير إلى الجنس لدى الميلاد)
Activity (in sex)	الفاعلية
Passivity (in sex)	السلبية / الاستقبال
Sexism	التحيز الجنسي
Sexual assault	اعتداء جنسي
Sexual exploitation	استغلال جنسي
Sexual harassment	تحرش جنسي
Sexual identity	هوية جنسية
Sexual orientation	توجه جنسي
Sexual preference	ميل جنسي
Sexual rights	الحقوق الجنسية
Sexuality	الجنسانية
Sexuality Studies	دراسات الجنسانية
Social construct	تشكيل اجتماعي، بناء اجتماعي
Space	حيز، مجال
Private space	الحيز الخاص، المجال الخاص
Public space	الحيز العام، المجال العام
Survivals	الناجيات/الناجين
Harassment survivals	الناجيات/الناجين من التحرش
Sexual assault survivals	الناجيات/الناجين من الاعتداء الجنسي
Rape survivals	الناجيات/الناجين من الاغتصاب

T

Transgender	متحول/متحولة جندريا
Transsexual	متحول/متحولة جنسيا
Trans	يشمل التحول جندريا وجنسيا
Transvestite	يلبس/تلبس ملابس الجندر الآخر
Transphobia	رهاب التحول الجندري والجنسي

V

Vagina	المهبل
Virgin	عذراء/بتول
Virginity	العذرية
Virginity test	كشوف العذرية
Violence against women	العنف ضد النساء
Domestic violence	العنف المنزلي
Marital/spousal violence	العنف الزوجي
Vulva	الجزء الخارجي من العضو الجنسي للمرأة

W

Woman	امرأة
Womanly	نسائي
Women	نساء
Women's Human Rights	حقوق الإنسان للنساء
Women's Studies	الدراسات النسائية

شكر وامتنان

نتقدم بالشكر إلى كل الكاتبات والكتاب الذين منحوا مؤسسة المرأة والذاكرة حقوق ترجمة و/أو طبع ونشر الدراسات والمقالات التي يتضمنها هذا الكتاب.

ونخص بالشكر أولاً صاحبات وأصحاب حقوق الملكية الفكرية ممن منحونا حقوق الترجمة والطبع والنشر باللغة العربية بلا مقابل:

Bouhdiba, Abdelwahab. "The Sexual and the Sacral." In *Sexuality in Islam*, by Abdelwahab Bouhdiba, 88-100. London: Saqi Books, 2012.

Abdelwahab Bouhdiba, "Sexualité et Sacralité" in *La Sexualité en Islam*, PUF, Quadrige, 7e éd. 2010, p. 109-124.

Dialmy, Abdessamad. "Sexuality in Contemporary Arab Society." Translated by Allon Uhlmann. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 49, no. 2 (2005): 16-33.

This is a translation of Dialmy, Abdessamad. "Sexuality in Contemporary Arab Society." Translated by Allon Uhlmann. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 49, no. 2 (2005): 16-33. It appears with the permission of the original publisher.

İlkkaracan, Pınar. "Introduction: Sexuality as a Contested Political Domain in the Middle East." In *Deconstructing Sexuality in the Middle East*, edited by Pınar İlkkaracan, 1-10. Ashgate, 2008.

Jackson, Stevi. "Theorising Gender and Sexuality." In *Contemporary Feminist Theories*, edited by Stevi Jackson and Jackie Jones, 131-47. Edinburgh University Press, 1988.

The chapter has been translated with the permission of the author and Edinburgh University Press.

Seif El Dawla, Aida, Amal Abdel Hadi, Nadia Abdel Wahab. "Women's Wit over Men's: Trade-offs and Strategic Accommodations in Egyptian Women's Reproductive Lives." In *Negotiating Reproductive Rights: Women's Perspectives across Countries and Cultures*, edited by Rosalind P. Petchesky and Karen Judd, 69-107. New Jersey: Zed Books, 1998.

كما نتقدم بالشكر إلى صاحبات وأصحاب الملكية الفكرية الذين منحونا حق الترجمة والطبع والنشر باللغة العربية:

Karras, Ruth Mazo. "Response: Identity, Sexuality, and History." *Journal of Women's History* 11, no. 2 (1999): 193-98.

Karras, Ruth Mazo. "Response: Identity, Sexuality, and History." *Journal of Women's History* 11:2 (1999), 193-198. © 1999 by Journal of Women's History, Inc. Translated and reprinted with permission of Johns Hopkins University Press.

Millett, Kate. "Theory of Sexual Politics." In *Sexual Politics*, by Kate Millett, 23-58. University of Illinois Press, 2000.

Copyright ©1969, 1970 by Kate Millett. Used by permission of Georges Borchardt, Inc.

Weeks, Jeffrey. "The Invention of Sexuality." In *Sexuality*, by Jeffrey Weeks, 19-44. Routledge, 2003.

From: *Sexuality*, Jeffrey Weeks, Copyright © 2015, Routledge, reproduced by permission of Taylor & Francis Books UK.

كما نتقدم بالشكر إلى صاحبات وأصحاب الملكية الفكرية الذي منحونا حق الطبع وإعادة النشر بلا مقابل:

أمل المهندس. "ناجيات ولسن ضحايا!". **مدى مصر**. نشر بتاريخ ٢٩ نوفمبر ٢٠١٤.
(http://www.madamasr.com/ar/opinion/politics/ناجيات-ولسن-ضحايا/)

عائشة غول التيناي. "التحدث والكتابة عن جنسانيتنا: الفعاليات النسوية حول العذرية واختبارات فحص العذرية في تركيا". **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**. تحرير: بينار إيلكاركان. ترجمة معين الإمام. دار المدى، ٢٠٠٤، ص٤٤٥-٤٥٥.

مزن حسن. "التحرش الجنسي بين الحركة والحراك". **الشروق**. نشر بتاريخ ٨ نوفمبر ٢٠١٤. (http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=08112014&id=c88f28e5-48cd-40d3-99d7-9e54c7ae14cd)

نبيل القط. "عطايا المهبل". **زائد ١٨**. نشر بتاريخ ١٣ يونيو ٢٠١٥.
(http://www.za2ed18.com/د-نبيل-القط-يكتب-عطايا-المهبل/)

هند أحمد زكي وداليا عبد الحميد. "استباحة النساء في المجال العام ١". **جدلية**. الجزء الأول، ٨ يناير ٢٠١٤.
(http://egypt.jadaliyya.com/pages/index/15925/استباحة-النساء-في-المجال-العام-١)

هند أحمد زكي وداليا عبد الحميد. "استباحة النساء في المجال العام ٢". **جدلية**. الجزء الثاني، ١٠ يناير ٢٠١٤.
(http://egypt.jadaliyya.com/pages/index/15944/استباحة-النساء-في-المجال-العام-٢)

وصال عفيفي وحسام بهجت. "الحركة النسائية والحقوق الجنسية للمرأة المصرية". **طيبة**، العدد السابع. تحرير: آمال عبد الهادي ومنى إبراهيم. القاهرة: مؤسسة المرأة الجديدة، يونيو ٢٠٠٦، ص١٥١-١٧٣.

ترجمات نسوية

النسوية والجنسانية

النسوية والجنسانية

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة "ترجمات نسوية" الصادرة عن مؤسسة المرأة والذاكرة، وهي سلسلة تهدف إلى إتاحة المعرفة الثقافية الصادرة في المؤسسات الأكاديمية الغربية من خلال نقلها إلى اللغة العربية بهدف التعريف بها وتشجيع التفاعل الفكري معها بالفهم والنقد والتطبيق والتطوير.

ويسعى هذا الكتاب إلى التعريف بالجنسانية ومن هنا يضم مجموعة مختارة من الدراسات والمقالات حول الجنسانية من منظور نسوي، تدمج بين النظرية والتطبيق والتجربة الحياتية.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أجزاء يتناول الجزء الأول دراسات نظرية ومقاربات منهجية حول الجنسانية، ويتضمن الجزء الثاني دراسات عن الجنسانية في سياقات معاصرة مع التركيز على منطقة الشرق الأوسط والعالم العربي، أما الجزء الثالث والأخير فيضم مجموعة من المقالات البارزة التي صدرت مترجمة باللغة العربية وتناولت جوانب من الجنسانية تمس حياة النساء المصريات فيما يتعلق بالحقوق الجنسية وتجارب العنف الجنسي وتواجد النساء في المجال العام.

ويمثل إصدار هذا الكتاب ضمن سلسلة ترجمات نسوية، وهي أهمية هذا الكتاب وسلسلة الترجمات بالنسبة للمكتبة العربية عامة والمتخصصة في الدراسات النسوية والجندرية، فإننا نستشرف في السلسلة أيضا إمكانيات استخدام إصداراتها كمراجع في البرامج الدراسية في المؤسسات الأكاديمية والتعليمية العربية.

المرأة والذاكرة
Women and Memory