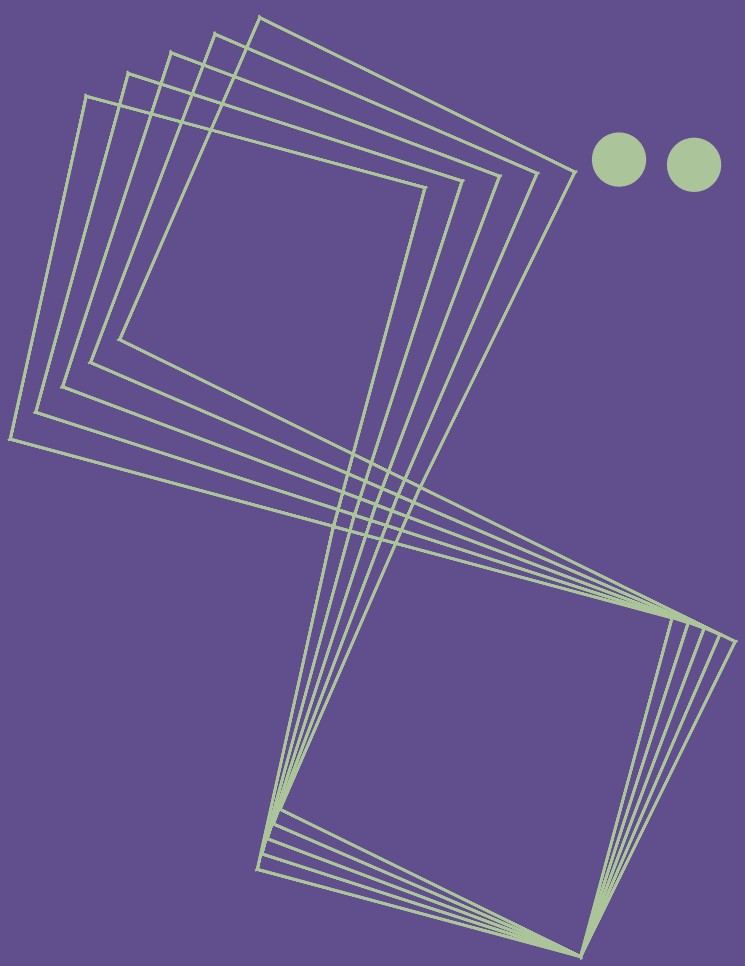
المجلس العربي
للعلوم الاجتماعية
Arab Council
for the Social Sciences
Conseil Arabe
pour les Sciences Sociales

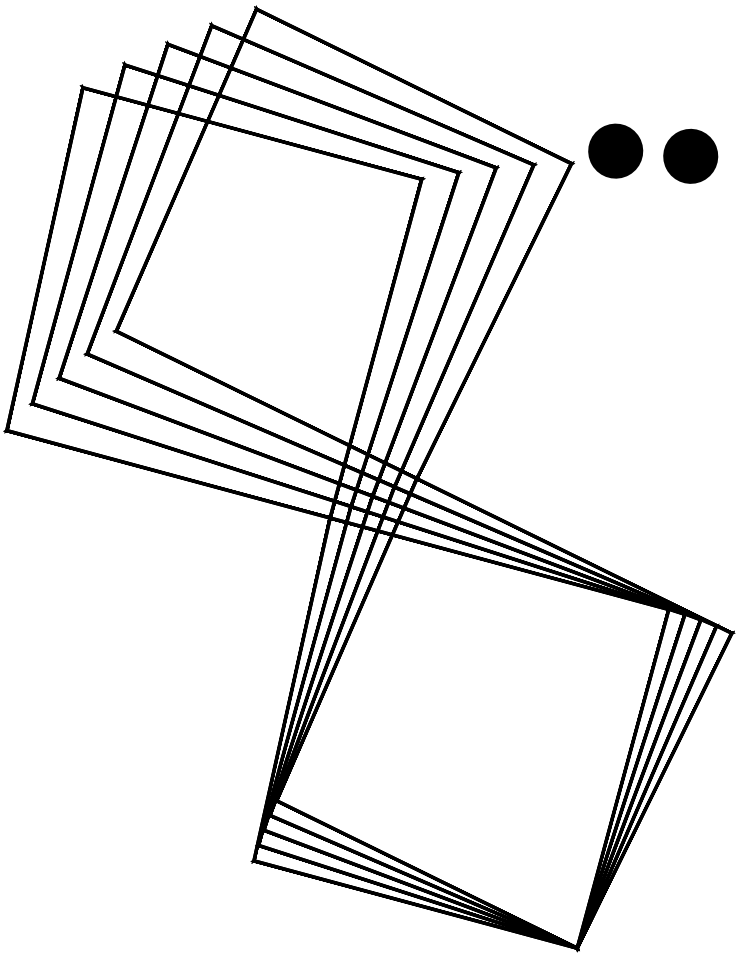
المشروع البحثي



2021

عن برنامج
زمالة "مشغل النماذج الفكريّة الجديدة"

الأمينة



المحتويات

مقدّمة المرشدات ---------- 1

المقالات ---------- 13

تأثير خدمات "النقل حسب الطلب" في قدرة النساء على التنقّل في القاهرة ---------- 15
رنا سيف الدين أحمد

هذا الحَمل لاغٍ: الإجهاض والمقاومة الجندرية في السياق المصري ---------- 27
غدير أحمد الدماطي

المقاومة الجندرية في مواجهة الموت: التصدّي لتقسيم العمل والإقصاء المكاني في طقوس الجنازة والدفن في مصر ---------- 41
هبة الله طلبه

الشتائمية كأداة نضالٍ نسويةٍ: من أنا؟ ---------- 53
هبة عزالدين الحبّي

مساحات المقاومة: نساء يناورنَ المفاهيم الشعبيّة لحيّ الخليفة ---------- 65
ريهام مراد

جسدٌ واحد ومئة مليون عين: عن قوّة الرقابة المجتمعيّة والمقاومة المتخفيّة في حيّز الفاعليّة الجنسيّة والجسديّة للنساء القاهريّات ---------- 77
سماء التركي

النضال والتناقُل: دراسة الاحتكاك بين "أجيال" النسويّات ---------- 87
ملاك الأكحل

مشروع تحرُري مصغَّر على قطعة قماش ---------- 99
جاودة منصور

العمل غير المنظَّم لدى نساء الأحياء المهمَّشة في تونس: الطبخ كوسيلة مقاومة ---------- 113
جواهر شنة

التحرّش الجنسي والذات الترابطيّة: عارُها عارُهم ---------- 125
ناي الراعي

صدر عام 2021 عن المجلس العربي للعلوم الاجتماعية

بناية علم الدين، الطابق الثاني
شارع جون كينيدي، رأس بيروت
بيروت، لبنان

© المجلس العربي للعلوم الاجتماعية

آب/أغسطس 2021

هذا الكتاب متوفر تحت رخصة المشاع الإبداعي نَسب المُصنَّف 4.0 دولي (CC BY 4.0). وبموجب هذه الرخصة، يمكنك نسخ، وتوزيع، ونقل، وتعديل المحتوى من دون مقابل، شرط أن تنسب العمل لصاحبه بطريقة مناسبة (بما في ذلك ذكر اسم المؤلف/ة، وعنوان العمل، إذا انطبقت الحالة)، وتوفير رابط الترخيص، وبيان إذا ما أُجريت أي تعديلات على العمل.

للمزيد من المعلومات، الرجاء مراجعة رابط الترخيص هنا: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0

إن التسميات المستخدمة في هذا الكتاب وطريقة عرض المواد فيه لا تعبر ضمنًا عن أي رأي للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية بشأن الوضع القانوني لأي بلد أو إقليم أو مدينة أو منطقة، ولا بشأن سلطات هذه الأماكن أو رسم حدودها أو تخومها.

إن الفِكَر والآراء الواردة في هذا التقرير هي من مسؤولية المؤلّف/ة ولا تعكس بالضرورة آراء المجلس العربي للعلوم الاجتماعية كما أنها لا تلزم المجلس أبدًا.

تمت الطباعة في لبنان.

مقدمة

إصلاح جاد

أستاذة مشاركة، ومُحاضرة عن قضايا الجندر والسياسة في معهد دراسات المرأة ومعهد الدراسات الثقافية في جامعة بيرزيت، والذي تولّت إدارته من العام 2008 حتى العام 2013، وأيضًا قائمة بأعمال المديرة للعام 2021. عضو مؤسِّسة في برنامج الماجستير في دراسات المرأة، وبرنامج الدكتوراه الأوّل في العلوم الاجتماعية في جامعة بيرزيت. لها عدد من الكتب والمقالات الأكاديمية التي تناولت دور المرأة في السياسة، والمرأة الفلسطينية، والارتباط بينهما، والإسلام، والمنظمات غير الحكومية. تعمل أيضًا مستشارة في قضايا الجندر في برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، وشاركت في كتابة تقرير الأمم المتحدة الإنمائي حول تمكين المرأة، بالإضافة إلى ثلاثة كتب أخرى. حازت شهادة الدكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن في العام 2004.

المرشدات

هدى الصدّة

أستاذة في الأدب الإنجليزي والمقارن في جامعة القاهرة، وناشطة نسوية. شغلت سابقًا منصب أستاذة دراسات العالم العربيّ المعاصِر في جامعة مانشستر (2005-2011)، ومنصب مديرة مشارِكة لمركز الدراسات المتقدمة للعالم العربي في المملكة المتّحدة. بالإضافة إلى ذلك، كانت باحثة زائرة في جامعة جورج تاون بين عامَي 2014-2015 . في العام 1995، شاركت في تأسيس ملتقى المرأة والذّاكرة، وهو عبارة عن منظمة بحثية مصرية تعمل على إنتاج المعرفة حول موضوع الجندر في التاريخ الثقافي العربي. وهي ترأس مجلس أمناء المنظمة حاليًا. تشمل اهتماماتها البحثيّة دراسات الجندر، وحقوق المرأة، والتاريخ الشفهي. من أعمالها الجندر والوطن والرواية العربية: مصر 1892-2008، ترجمة هالة كمال، القاهرة، المجلس القومي للترجمة، 2020.

لميا مغنيّة

باحثة زميلة في الأنثروبولوجيا الطبية وعاملة في مجال الصحة النفسية في قسم الدراسات الإنجليزية والألمانية والرومانسية (ENGEROM) في جامعة كوبنهاغن، الدانمارك. زميلة سابقة في برنامج الشرق الأوسط في أوروبا، أوروبا في الشرق الأوسط (EUME) في برلين، ولدى المجلس العربي للعلوم الاجتماعية في بيروت. تتمحور أبحاثها حول التاريخ الثقافي والاجتماعي للطبّ النفسي وعلاقته مع تشكّلات المرض النفسي، والفرد والمجتمع في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. في مشروع بحثها الحالي، تتعقّب السلطة الثقافية لطبّ النفس الحديث في لبنان، من خلال بحث أرشيفي لسجلّات مستشفى لبنان للأمراض العقلية والعصبية وبحث إثنوغرافي حول الممارسات النفسية المعاصرة. تناول أحدث مقال بحثي لها سياسات التروما النفسية والمعاناة في لبنان في أوقات الحرب والعنف وقد نشر في مجلة Medicine Anthropology Theory.

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة إصدارات برنامج مشغل النماذج الفكرية الجديدة في المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، وهو الكتاب الثاني في الدورة الرابعة في البرنامج والتي تناولت موضوع المقاومة الجندرية.

تمّ إطلاق برنامج مشغل النماذج الفكرية الجديدة في العام 2012 بهدف دعم الباحثين والباحثات والناشطين والناشطات في البلدان العربية العاملين/ات في مجال الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، ومساعدتهم/نّ في نشر أبحاثهم/نّ، وذلك من خلال إيجاد مساحة للحوار وتبادل الأفكار ومناقشة الفرضيات مع نظراء ونظيرات في بلدان عربية مختلفة، والعمل مع مجموعة من المشرفات المتخصّصات. يتمّ اختيار المشاركين/ات في البرنامج من بين المتقدمين/ات الذين أنجزوا بالفعل بحثًا في موضوع مرتبط بالمحور المتفق عليه للدورة، ثم يوفر المجلس العربي للعلوم الاجتماعية لهم/نّ فرصة المشاركة في ورشات عمل ومنحة لكتابة البحث كي يصبح قابلًا للنشر.

يسعى برنامج مشغل النماذج الفكرية الجديدة إلى تعزيز التواصل بين الباحثين/ات والناشطين/ات وتقليص الفجوة بين الأبحاث الأكاديمية المتخصصة وجمهور المستفيدين والمهتمين والنشطاء. كما يسعى إلى استكشاف مساحات جديدة لإنتاج المعرفة المتخصصة خارج الأسوار الأكاديمية. ويتيح البرنامج للمشاركين/ات فرصة اختبار أشكال مبتكرة في الكتابة وعرض الموضوع، لا تلتزم بالضرورة الأشكال المعتمدة لنشر الأبحاث في المجلات المتخصصة، شرط أن يرتكز هذا الاختبار على بحث معمّق وإطار نظري متماسك. فالعدد السابق عن المقاومة الجندرية على سبيل المثال، تضمّن قصة مصوَّرة عن مي زيادة وهوياتها المتعدّدة، واعتمدت الباحثة على الصور والحكي كوسيلة لمقاومة السردية الحداثية عن مي. يستند هذا البرنامج إلى فرضية أن إنتاج المعرفة في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية ليس حكرًا على الأكاديميين/ات ولا ينحصر بين رفوف الكتب والمجلات الأكاديمية المتخصّصة، بل يساهم فيه باحثون/ات وعاملون/ات في قطاعات متعددة على غرار المجتمع المدني والإعلام.

خُصِّصَت ورشتان في الدورة الثانية لموضوع "المقاومة الجندرية" بسبب الترحيب الذي لاقاه الكتاب الأول عن المقاومة الجندرية في أوساط المجتمع المدني والجامعات ومراكز الأبحاث. ثمّة سبب آخر، ربما السبب الأهم، وهو تحوّل قضية العنف الجندري، لا سيّما العنف الجنسي، الى قضية رأي عام وموضوع يشغل قطاعات كبيرة من الناس في المنطقة العربيّة، وهو تطوُّر مهمّ ومرتبط ارتباطًا وثيقًا بموجات الثورات التي عمّت المنطقة العربيّة في العقد الأخير والتي استخدم فيها بعض النظم السياسية العربية العنف الجنسي بشكل واسع لردع المشاركة السياسية الواسعة للنساء. ترتّب على ذلك فتح مساحات سياسية لمناقشة تابوهات ومواجهة قضايا سياسية واجتماعية مسكوت عنها. وعلى الرغم من الإحباطات والهزائم التي طالت العديد من الحركات الثورية، إلا أنّ كسر الصمت حول جرائم العنف الجنسي ما زال مستمرًا ومليئًا بالحيوية، وهناك جيل جديد من الشابات يدفع بالقضية الى الأمام بجرأة وعزيمة. كما شهدت السنوات القليلة الماضية زيادة ملحوظة في مبادرات وحملات مقاومة العنف الجنسي الجندري في المنطقة العربيّة، الأمر الذي جعل هذه القضية في صدارة الاهتمام المجتمعي العام.

عُقِدت ورشتان في الدورة الرابعة من البرنامج في ظل ظروف صعبة وغير مسبوقة بسبب جائحة "كوفيد-19" التي عصفت بالعالم في العام 2020 وأثّرت في الاقتصاد العالمي والحركة داخل البلاد وخارجها، كما أحدثت تغييرات جذرية في أنماط العمل والتواصل الاجتماعي قد تمتد إلى أجل غير مسمى. لذلك، عُقِدت ورشتا العمل في الفضاء الافتراضي عبر تطبيق "زوم"، وجرت اللقاءات والمناقشات والمحاضرات مِن بُعد. مما لا شك فيه أننا افتقدنا ميزة من ميزات هذه الورشات من تعارف على المستوى الإنساني، وافتقد المشاركون/ات فرص الدردشة والاستمتاع بمناقشات عن العالم والحياة حول مائدة الطعام مع زميلات وزملاء من بلدان عربية مختلفة. كما تعرض بعضٌ منا لضغوط نفسية نتيجة أخبار المرض والوفيات، بل عانت بعض المشاركات من المرض ومن آثاره الصحية. ومع ذلك، عقدنا العزم على تجاوز الصعوبات وعوّضنا بُعد المسافات ومشاكل انقطاع الإنترنت والتقلبات المزاجية باهتمامنا وإصرارنا على إنجاز العمل.

بدأ سير العمل في الفضاء الافتراضي بين المشاركين/ات والمشرفات عبر "زوم" قبل عقد الورشة الأولى وذلك بسبب تأجيل هذه الورشة لظروف الجائحة. في الورشة الأولى، قدمت

المشرفات مداخلات عن منهجيات نسوية في البحث، كما اشتبكن مع بعض المفاهيم من قبيل المقاومة والعنف والجسد والجندر والترجمة. كما قدم المشاركون/ات أبحاثهم/نّ ودارت نقاشات حولها. أما في الورشة الثانية، فتمت دعوة باحثَتين لإلقاء محاضرات. ألقت المحاضرة الأولى الأستاذة لينا أبو حبيب، الباحثة النسوية والقائمة بأعمال مديرة معهد الأصفري في الجامعة الأميركية في بيروت، وعنوانها "البحث النسوي والنشاطيّة"، فيما ألقت المحاضرة الثانية الدكتورة هند زكي، أستاذة العلوم السياسية في جامعة كونيتيكت في الولايات المتحدة الأميركية، وعنوانها "الحراك النسوي في الربيع العربي". دارت مناقشات وحوارات ثرية في الجلسات المختلفة، وامتدّ التعاون بين المشاركين/ات والمشرفات على مدار بضعة أشهر، ونجح جميع الباحثين/ات في إتمام أبحاثهم/نّ، وأعتقد أننا وُفِّقنا في تحقيق الأهداف الرئيسية للبرنامج.

عن المنهجيّات النسويّة

في الورشة الثانية في الدورة الرابعة قررنا التركيز على المنهجيات النسوية كمدخل لدراسة المقاومة الجندرية في مجتمعاتنا وكأدوات نسوية تتيح لنا أسلوبًا مغايرًا في الكتابة والتنظير عن مفهومي المقاومة والسلطة. وقد أتاح لنا هذا النقاش أن نطرح مقاربات مختلفة للمقاومة الجندرية، على سبيل المثال: كيف نكتب عن الجسد وتجربة الجسد الحية وعلاقته مع السلطة والمقاومة، وكيف نرتكز على التجارب الجسدية- المشاعرية Affect في أبحاثنا النسوية كمصدر للمعرفة. واعتمدت جميع الزميلات في دراساتهنّ على منهجية البحث الكيفي على غرار المقابلات المعمقة، والمجموعات البؤرية، وتحليل الخطاب، والمشاركة بالمشاهدة، والإثنوغرافيا وهي منهجية تستخدم في تخصصات مختلفة مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية والتاريخ الشفوي. ويكمن الاختلاف بين التخصّصات الوارد ذكرها في أهداف البحث وفي كيفية توظيف المقابلات أو إتاحتها على سبيل المثال لا الحصر. وقد ناقشنا في هذه الدورة أبرز التقنيات والمنهجيات التي ارتكزت عليها الدراسات والكتابات النسوية وهي المجموعات البؤرية والتاريخ الشفوي والإثنوغرافيا والتي تساعد في التقاط تفاصيل اليومي والمَعيش للنساء.

اعتمدت النسويات في أبحاثهنّ عادة على تقنيات البحث الكيفي لأنها مناسبة لتفسير وتحليل علاقات القوة في المجتمع وتبعاتها، كما تساعد في فهم عمليات بناء المعاني، واستكشاف مناطق الصمت في السرديات الرسمية وإنتاج معرفة مركبة ومتعددة المستويات. كما ناقشنا أهمية المجموعات البؤرية بشكل خاص، كونها واحدة من تقنيات البحث الكيفي في العلوم الاجتماعية تتم عن طريق إدارة النقاش حول موضوع محدد داخل جماعة من الأشخاص/المبحوثين/ات. وتسمح هذه التقنية بتقييم احتياجات أو توقعات أو درجة الرضا أو فهم آراء أو دوافع أو سلوكيات العيّنة المبحوثة بشكل أفضل، وتُستعمَل من أجل طرح وفهم بعض الأسئلة الراهنة حيث تمنح المبحوثين/ات إمكان التحدّث عن بعض المشاكل اليومية والتفاعل مع باقي أفراد المجموعة. تتميز تقنية المجموعات البؤرية عن تقنيات المقابلات العادية (الفردية والجماعية) بافتراضها أنّ تكوين الأفكار والمعتقدات والآراء

شهدت السنوات القليلة الماضية زيادة ملحوظة في مبادرات مقاومة العنف الجنسي الجندري في المنطقة العربيّة

يتمّ عن طريق التواصل والنقاش. والمجموعات البؤرية، على أهميتها، لا تمكّن الباحثة دائمًا من فهم الظواهر المدروسة بعمق ولا تسمح للمبحوثات بالتحدث بحرية، خصوصًا عندما يكون موضوع النقاش مرتبطًا بتجارب شخصية تتسم بالحساسية أو من التابوهات، أو له وقع اجتماعي قوي، أو يرتبط بالوصم الاجتماعي، ما يضطر الباحثة إلى استعمال تقنيات أخرى كالملاحظة بالمشاركة والمقابلات الفردية، وهذا ما أقدمت عليه معظم الزميلات في الأبحاث التي أنجزنها في هذه الدورة.

وبالرغم من القيود التي تفرضها هذه التقنية على الإنتاج البحثي، تتيح المجموعات البؤرية للباحثات النسويات طرح أسئلة نقدية كيفية عن تشكُّل وتنقُّل وتحوُّل التمثلات الاجتماعية والموقع التي تتخذه داخل المنظومة الفكرية، كما

تساعد في دراسة العلاقات بين الرموز وأنماط التفكير وأنماط الكلام والأفعال. تبدو المجموعات البؤرية، كما حال العديد من تقنيات المنهجيات الكيفية، مناسبة للأبحاث والدراسات التي تسعى إلى الكشف عن أشكال التمييز والعنف القائمَين على النوع، وكذا مختلف أشكال مقاومة بنى النظام الأبوي وأشكال الهيمنة الذكورية. فالمنهجيات الكيفية تفسح المجال للتعبير والإفصاح ثم المناقشة والنقد وتقديم المقترحات البديلة، وهي كلها آليات نحتاجها في دراسات الجندر والمقاومة الجندرية.

أما التاريخ الشفوي فقد بدأ الاهتمام به كمنهجية معرفية مغايرة في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين من قبل المؤرخين الاشتراكيين، وتركّز اهتمامهم على تدوين حيوات الناس من الطبقات العاملة. شهدنا في السبعينيات نشاطًا ملحوظًا في مجال التأريخ الشفوي مع اتجاهات بحثية رأت قصورًا في التاريخ الرسمي الذي يؤرخ لسير وحياة المشهورين والأغنياء ويغفل حياة الناس العادية بسبب اعتماده شبه الكلي على الوثائق والأوراق الرسمية. وقد برزت أهمية التاريخ الشفوي كمنهجية فعالة في تصحيح المعرفة التاريخية عن الفئات المهمشة إما بسبب الطبقة الاجتماعية أو العرق أو الجندر، وأصبح منهجًا أساسيًا وفعالًا في دعم حركات التحرّر والحركات الاجتماعية الساعية إلى إحداث تغيير في علاقات القوة غير المتوازنة والسياسات السلطوية.

استندت منهجية التاريخ الشفوي النسوي إلى النظرية المعرفية النسوية التي تطرح أسئلة مغايرة عن ماهية المعرفة أو ماهية المعرفة الجديرة بأن تُعرَف. وانطلقت من بعض الافتراضات الأساسية، وهي أنّ النظريات المعرفية السائدة في مجملها نظريات ذكورية ومنحازة للرؤية الذكورية عن العالم حيث يحتل الرجل المكانة المفضلة وحيث تهيمن مصالحه واهتماماته على عملية إنتاج المعرفة. وينعكس هذا الموقف في صياغة الأسئلة، وفى تحديد ما هو مهم وجدير بالحفظ والتوثيق. أما منهجية التاريخ الشفوي النسوي فتضمنت وجهة نظر النساء وأبرزت حيواتهنّ وتجاربهنّ، وشملت مادة ووثائق عن النساء كما الرجال، وروايات عن السياسة والمشاركة في المجال العام، الى جانب روايات عن الحياة في المجال الخاص، وعن تفاصيل الحياة اليومية، وعن مهام النساء الأسرية وتربية الأطفال إلخ... فهذه المنهجية لا تفترض تراتبية بين ما يحدث في المجالَين العام والخاص، وهي تسعى إلى إبراز علاقات القوة غير المتوازنة بين الرجال والنساء وتبيان أثرها على صياغة الرواية التاريخية عن الحياة والناس. وكما جاء في الحكمة النسوية الأشهر، كل ما هو شخصي، هو أيضًا سياسي.

ومن أهمّ المجموعات التي اعتمدت على منهجية التاريخ الشفوي في خدمة أهدافها السياسية والاجتماعية هي مجموعات تحرير المرأة. فقد أجابت المؤرخات النسويات عن السؤال الذي طرحته حركات تحرير المرأة وهو: أين النساء في التاريخ؟ ولماذا يتم استبعاد النساء من الرواية التاريخية؟ جاءت الإجابة في شكل مشروعات بحثية تنقّب عن النساء في الأرشيفات التاريخية وتبحث عن إشارات ووثائق أهملها التاريخ الرسمي والمؤرخون حين اعتبروا أنّ أعمال النساء ومساهماتهنّ لا ترقى بالضرورة الى مصاف المعرفة التاريخية الجديرة بالتدوين والحفظ. دأبت المؤرخات النسويات

أصبحت منهجيّة التاريخ الشفوي إحدى الأدوات المهمّة في حملات دعويّة أو أنشطة مقاومة

على مدار العقود الأخيرة من القرن العشرين على استعادة الأصوات المنسية للنساء، وعلى تحدّي السرديات السائدة التي استبعدت النساء، وعلى إدماج الجندر كوحدة تحليل في قراءة التاريخ وكتابته. كان من أنجح الأساليب المستخدمة في كتابة تاريخ النساء وإلقاء الضوء على تجاربهنّ وإبراز أصواتهنّ جمع وتوثيق روايات شفوية عن تجارب النساء ومن ثم نجحت النسويات في إحداث حركة بحثية داعمة لحركات تحرُّر النساء في العالم. وبالتالي أصبحت منهجية التاريخ الشفوي أو جمع وتوثيق روايات من لا صوت لهم/نّ إحدى الأدوات المهمة التي تُستخدَم في حملات دعوية، أو أنشطة مقاومة، أو لتسليط الضوء على ما لا يقال في الإعلام الرسمي.

أمّا منهجية الإثنوغرافيا المعتمدة في تخصّص الأنثروبولوجيا، فساهمت النظريات النسوية الكويرية والسوداء في تحريرها

من تاريخها الاستعماري وذلك عبر نقدها مفهوم الثقافة وإبرازها موازين السلطة والقوى فيه والحركات المقاومة لها. فباتت المنهجية الإثنوغرافية أداة لإبراز تأثر الظواهر الثقافية بهيكليات سلطوية كالمؤسسات السياسية والاقتصادية والطبية على سبيل المثال، ولتفكيك المعاني والمفاهيم والأعراف السائدة في المجتمع. كما استخدمتها الباحثات النسويات للتنويه بأهمية التنوّع في التأويلات والتفسيرات المعرفية ولمناهضة افتراضية وجود حقيقة معرفية مطلقة. ما يميّز المنهجية الإثنوغرافية عن باقي المنهجيات هو اعتمادها على نظرية الانعكاسية التي تتيح للباحثة بأن تضيف تأملاتها وتجاربها وخلفيتها الجندرية والطبقية والقومية، كما علاقاتها مع المجموعات التي تكتب عنها وتضمين آرائهم ووجهات نظرهم، إلى الوصف البحثي الإثنوغرافي وجعلها جزءًا من النقد التحليلي والمعرفي. اعتُمِدت منهجية الإثنوغرافيا في العديد من الدراسات النسوية لأنها أضافت أسلوبًا جديدًا في الكتابة يختلف عن الكتابة الأكاديمية الموضوعية السائدة آنذاك؛ فقد ثمّنت الإثنوغرافيا النظرية التجريبية وأهمية الكتابة الشخصية-السياسية في النقد المعرفي والتنظير، كما سلطت الضوء على تموضع الباحثة الأخلاقي والسياسي مع موضوع البحث كما المبحوثين/ات، وعلاقات القوى الموجودة في البحث نفسه، كما في الحياة الاجتماعية، وأتاحت احتمال المشاركة المعرفية والبحثية بينهم/نّ. وكما يظهر في هذا العدد، أبدت الزميلات اهتمامًا بالمنهجيات النسوية والكيفية وخصّص بعض منهنّ مقاطعَ من مقالاتهنّ أبرزن فيها سيرورة هذه المنهجيات وتأثيرها على كتاباتهنّ وأسئلتهنّ.

عن مفهوم المقاومة الجندريّة

سيطر على العلوم الاجتماعية، لفترة طويلة وما زال إلى الآن، سؤال: كيف يردّ الفقراء والمهمشون والمضطهدون على اضطهادهم؟ تمحورت الإجابة عن السؤال حول إطارين نظريَّين سادا لفترة طويلة لا سيّما في أوساط الموجة الثانية من النسوية والتي هيمنت طوال فترة الستينيات والسبعينيات. ركّز الإطار النظري الأول على كتابات أمارتيا سن (Sen 1990 ،1980)، في بداية الثمانينات، والذي ترجع أصوله للكتابات الماركسية، وخلص إلى أن المضطهدين، الفلاحين الفقراء، يتماهون مع أيدولوجية مضطهديهم، وبذلك يكونون شركاء في اضطهادهم بسبب "الوعي الزائف" الذي يحرف أنظارهم عن مصالحهم الحقيقية. وصل سن للاستنتاج نفسه عند دراسته النساء في الهند وكيف يفضّلن مصلحة عائلاتهنّ على مصالحهنّ الشخصية. لذلك، ركزت حركات نسوية عدة على حلقات توعية النساء بمصالحهنّ الحقيقية بافتراض أنّ التماهي مع الأبوية أو الخضوع لها يرجع لوعيهن الزائف الذي يجب تغييره كي تستطيع النساء مقاومة أشكال اضطهادهنّ المختلفة وبالتالي إحداث تغيير في البنى المسبِّبة لهذا الاضطهاد. جاء كتاب جيمس سكوت المفصلي، "سلاح الضعفاء" في العام 1985، ليدحض هذا الإطار النظري بقوة بعد دراسته الفلاحين في أندونيسيا ليصل الى أن المقاومة تتخذ أشكالًا متعددة، وتتوزع على مروحة واسعة من المواقع، وليست بالضرورة موجهة ضد جهة واحدة كالدولة، بل إنّ الناس (الفلاحين) يقومون بأشكال مقاومة "واعية" في ظل أعتى ظروف القهر عبر أشكال مقاومة سلبية، غير مباشرة تتراوح بين التباطؤ في العمل، والتخريب، والتهرب وحتى السرقة. لم يتطرق سكوت للنساء وما إذا كانت أشكال مقاومة الرجال ضد الطبقات المسيطرة تصلح لأن تستخدمها النساء، ولم يلتفت لأشكال اضطهاد النساء المختلفة، ولكنّ كتابه قلب الفهم لفعل المقاومة وأشكالها المختلفة.

تمّ النظر من قبل عديد من النسويات لفهم أشكال مقاومة النساء المخفية (Kandiyoti 1988, Agarwal 1994) على سبيل المثال، سواء النظر لأشكال "المقايضة" التي تقوم بها النساء مع السيطرة الأبوية للحصول على بعض المكاسب مقابل خضوعهنّ، أم أشكال الصراع على المصادر والسلطة بين النساء وأزواجهنّ وعائلاتهنّ، على سبيل المثال ادخار بعض النقود بالخفية، وتربية بعض الحيوانات لدى عائلة الزوجة لصالحها، أو بيع بعض من المحصول بالخفاء عن الزوج لتحصيل بعض الدخل لصالحهنّ. ربطت بينا أغاروال بين أشكال المقاومة الفردية والجماعية عند دراستها أشكال مقاومة النساء في الهند لملكية الأراضي الزراعية، وخلصت الى أهمية تمفصل مصالح واهتمامات النساء عبر المقاومة الجماعية لعدم المساواة في توزيع الثروات المادية وفي مقاومة أيدولوجية التمييز ضدهن (Agarwal 1994).

تراكُم المعرفة بأشكال مقاومة النساء المخفية والفردية بمعظمها لم يشِح النظر عن التطرق لأشكال مقاومة النساء العلنية

والجماعية خصوصًا مع تطوُّر التنظير عن الحركات الاجتماعية حيث طرح تساؤلات تتعلق بما هي مقومات وشروط نجاح فعل المقاومة الجماعية للمجموعات الاجتماعية والتي تمارس المقاومة خارج أطر ممارسة السياسة الرسمية (برلمانات، ومجالس محلية، وما شابه). ظهرت نظرياتٌ كثيرة تتناول أشكال مقاومة تلك الحركات في إطار ما يُطلَق عليه "الحركات الاجتماعية القديمة" والتي تتمحور أشكال مقاومتها حول المصادر المادية (قضايا توزيع الثروة) والقوة السياسية (التأثير في السلطة السياسية أو الوصول إليها) (Oberschall 1973; Tilly 1978). أما "الحركات الاجتماعية الجديدة" فتركز على قضايا مستجدة (العنف الأسري، والاتجار بالنساء، وقضايا الهجرة... إلخ) أو لها علاقة بتشكُّل الهويات (أقليات إثنية أو ثقافية، وهويات جنسية، ومجموعات وحركات دينية... إلخ)، وتتوزع مواقع المقاومة ليس فقط تجاه الدولة ولكن تجاه فضاءات متعددة في المجتمع والثقافة وغيرها من المواقع(Slater 1985; Touraine 1985; Melucci 1989, 1995; Offe 1985; Scott 1990)

ما زال مفهوم المقاومة الجندرية Gendered Resistance والذي يركز على أشكال المقاومة الفردية أو الجماعية حول قضايا بناء الجندر والجنسانية والجسد يثير الكثير من الجدل في السياق النسوي الغربي، والذي نحا باتجاه تفكيك مفهوم الجندر نفسه وجعله إشكاليًا، خصوصًا من قبل منظِّري ما بعد البنيوية والنظرية الكويرية. برزت في هذا الاتجاه كتابات جوديث بتلر (Butler 1990) والتي رأت أن الهويات الجندرية تتشكل عبر الأداء والتكرار، وبالتالي تحفظ اجتماعيًا وثقافيًا، ولإحداث التغيير يجب مقاومة هذه الهويات عن طريق مقاومة التمثيلات السائدة للجندر عبر أداء أفعال وسلوكيات فردية تتكرر لتغيير التمثيلات السابقة.

عربيًا، بدأت تبرز أفعال مقاومة شعبية واسعة ومتعددة ابتداءً من 2010 و2011 مطالِبةً بالتغيير السياسي والاقتصادي لبنى القهر والاستغلال، تتشابك على المستوى المحلي والإقليمي والدولي، وتمظهرت في موجة استعمار جديد لبعض أجزاء الجغرافيا العربية وما أدى إليه من أشكال حرمان وقهر شديد لمجموعات واسعة في المجتمعات العربية. ويرى بعضهم أنّ موجة الاحتجاجات والمقاومة الشعبية الواسعة في مناطق عدة فشلت في معظمها في تحقيق أهدافها حتى الآن. ولكن عند تدقيق النظر نجد أنّ أشكال متعددة للمقاومة تنبثق يوميًا من مجموعات اجتماعية مختلفة، بما فيها النساء، تتعدد فيها مواقع تلك المقاومة من قاعات المحاكم، إلى وسائل التواصل الاجتماعي، والشارع، وموقع المصنع، وأمام البنوك، والمسرح، وقاعة السينما، وشاشات التلفاز عبر مسلسلات نقدية، وفي لوحات فنية، وأغنيات... إلخ. تراوحت تلك الأشكال بين الاحتجاج الفردي والجماعي، سواء مقاومة هدم المباني غير المرخصة والعشوائيات، أم مقاومة ورفض جماعي لإخلاء بعض المناطق التي يراد "تطويرها" من قبل مستثمرين، أم مقاومة بيع وتفكيك مصانع تابعة للدولة، أم مقاومة رهن ممتلكات للدولة كضمان لقروض دولية، أم مقاومة عبث مجموعات مسلحة بالحياة اليومية للسكان، أم رفض ومقاومة انهيار قيمة العملة المحلية، أم رفض ونقد الامتيازات التي تعطى للعسكريين بالتمييز ضد المدنيين، أم رفض ومقاومة انتهاك جسد وكرامة النساء عبر التحرش الجنسي وأشكال مقاومة عدّة أخرى لا تتوقف يوميًا. لذلك، وفي ظل التضييق المستمر للفضاء العام لممارسة أيّ فعل سياسي أو اجتماعي أو ثقافي، سواء مباشر أم غير مباشر، معارض لبنى القمع

دأبت المؤرخات النسويات في العقود الأخيرة من القرن العشرين على استعادة الأصوات المنسية للنساء

السائدة، يصبح من المهمّ تتبُّع أيّ فعل مقاوم يتّخذ أشكالًا جديدة سواء أكان فرديًا أم جماعيًا. في مقدمة الكتاب الأول عن المقاومة الجندرية طُرِح تساؤل عن الفعل الذي يعتبر مقاومة وهل القصد بإتيان الفعل هو في حد ذاته المفصل بين فعل مقاوم عن غيره. تتعدّد الآراء في الإجابة ولكن ما طُرِح هو مفهوم "النخر" الذي يخلخل الأطر والنماذج الفكرية السلطوية السائدة، ويسلط الضوء على أشكال مقاومة النساء التي تنخر جسد النظام الأبوي وغيره من أشكال القهر ببطء وبأشكال متعددة.

يبقى الأفق مفتوحًا إذًا لتلتقط أبحاث الورشة الثانية في الدورة الرابعة من برنامج مشغل النماذج الفكرية الجديدة أشكالًا متعددة

ومتنوعة للمقاومة الجندرية، ويبقى مفتوحًا أيضًا أفقُ مدى قدرة هذه الأشكال على إحداث التغيير المنشود في بنى الاستبداد والإفقار والقهر المتعددة، للوصول إلى عالم تعيش فيه النساء والرجال بكرامة وحرية وعدالة اجتماعية على جميع المستويات والصعد.

المقالات

يتضمّن هذا الكتاب عشر مقالات تشتبك مع العنف الجندري وتسلّط الضوء على أساليب متنوعة لمقاومة أشكال العنف المؤسسي أو العائلي أو المجتمعي.

تتخذ المقاومة الجندرية أشكالًا وتعبيرات متعددة مثل القيام بأفعال وممارسات مغايرة للأعراف السائدة التي تحكم سلوكيات النساء في المجالَين العام والخاص. ومن خلال تكرار هذه الممارسات، تتمّ خلخلة البنية الذكورية وتغييرها تدريجيًا.

على سبيل المثال، في دراستها عن "تأثير خدمات النقل حسب الطلب في قدرة النساء على التنقّل في القاهرة" تحاول رنا سيف الدين أحمد فهم تأثير هذه الخدمات في تنقّل النساء في القاهرة بناءً على مقابلات مع مستخدمات هذه الخدمات. من خلال هذه المقابلات، تمّ تحليل التغييرات التي حدثت في أنماط التنقل، والأسباب الكامنة وراء هذا التغيير. باستخدام موضوعات التنقل والمقاومة اليومية والاحترام، تُجادل رنا أنّ استخدام وسيلة النقل هذه يمكن اعتباره وسيلة لمقاومة القيود المكانية والزمانية، هذه القيود التي تفرضها هيمنة الذكور على الفضاء العام. وتخلص الدراسة الى التساؤل عن مدى تمكين النساء مستخدِمات هذه الخدمة من تغيير علاقات القوة بينهنّ وبين سائقي وسيلة النقل هذه، وذلك بسبب القدرة على مساءلة مقدّمي الخدمة وزيادة قدرة النساء على تغيير سلوك السائقين لتصبح النساء في وضع التحكم والسيطرة على حركتهنّ في الفضاء العام، وإن كان الأمر يمسّ شريحة من النساء ولا يغير بالضرورة من علاقات القوة في نظام المواصلات المصري العام وما تعتريه من انتهاكات يومية لأجساد النساء. يعتمد التحليل في هذه الدراسة على نتائج 25 مقابلة شبه منظمة مع مستخدمات خدمات "النقل حسب الطلب" من الإناث القاهريات في العام 2017.

كذلك، تحاول غدير أحمد الدماطي من خلال مقالتها "هذا الحَمل لاغ: الإجهاض والمقاومة الجندرية في السياق المصري" أن تبيّن أنّ ممارسة الإجهاض تعكس مقاومة للأطر القانونية والمجتمعية. إذ بممارسته، تستعيد النساء ملكية أجسامهنّ، مُتحدّيات هيمنة النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ممارسة تتجلى فيها فاعلية النساء ومقاومتهنّ لتقسيم الأدوار الجندرية وتأميم قوة عملهنّ الإنجابية. وظّفت غدير المقاربة الإثنوغرافية واعتمدت في البحث على الملاحظة بالمشاركة والمقابلة. كما استخلصت أنّ الإجهاض هو فعل تمارسه النساء عبر التاريخ، ما يجعلنا نقف عند نوع من المقاومة تُمارسها النساء على مرّ التاريخ، لكن في سياق محلي شديد الخطورة والعنف. لذلك، يُعدّ الإجهاض إعادة هيكلة للنظام الرأسمالي الأبوي ومقاومة جندرية لسياساته القائمة على توظيف أرحام النساء، وعندما تستعيد النساء السيطرة على الرحم والجسد، يقفنَ في مواجهة عنيفة مع تلك السلطة.

أما هبة الله طلبه، فتتناول التمييز الجندري في تقاليد وطقوس دفن الموتى في مصر في مقالتها "المقاومة الجندرية في مواجهة الموت: التصدّي لتقسيم العمل والإقصاء المكاني في طقوس الجنازة والدفن في مصر". تستهلّ هبة الله المقالة بسرد تجربة شخصية مرّت بها عندما توفي والدها ووجدت نفسها مطالَبة بعدم المشاركة في بعض الطقوس لأنها امرأة ووفقًا لتقاليد تقسِّم الأدوار بين الرجال والنساء وتُقصي النساء من الحضور في أوقاتٍ ومساحاتٍ تعد حكرًا على الرجال. تستخدم هبة الله منهجية الإثنوغرافيا الشخصية كمدخل وسردية رئيسيَّين لإلقاء الضوء على التمييز الجندري الذي مورس ضدها، ثم على مواجهتها لهذا التمييز ورفضه. تستند الباحثة في تحليلها إلى نظرية المشاعر لا سيّما كتاب سارة أحمد "السياسات الثقافية للعواطف"، وتصف مشاعر الغضب التي تملكتها والتي تحولت إلى محرّك ووقود لمقاومة التمييز ضدها.

وأيضًا في إطار كسر الأعراف السائدة، تناقش هبة عزالدين الحجّي في مقالتها "الشّتائميّة كأداة نضالٍ نسويّةٍ: من أنا؟" قضية شائكة ومثيرة للجدل في الأوساط النسوية والثورية، وهي قضية استخدام الشتائم كشكل من أشكال المقاومة. تحلّل هبة جنسانية اللغة ولغة البذاءة وكيفية تشكُّل خطاب مضاد لخطاب البذاءة الذكوري والذي يستخدم جسد المرأة وأعضاءها لتحقير الآخر، وترى في تشكُّل لغة بديلة خلخلة للخطاب الذكوري.

تذهب المقالة إلى إلقاء الضوء على ظاهرة جديدة عند النسويات السوريات الشابات اللواتي يستخدمن الشتائم في مواجهة العنف الذكوري الذي يتعرضن له لأنهنّ نساء ومدافعات عن حقوقهنّ في سياق صراعات دامية وحروب أهلية قسّمت سوريا وشردت أغلبية الشعب. تستطلع هبة رأي ناشطات نسويات يستخدمن الشتائم ويرين أنها أداة لتفكيك الهيمنة الذكورية على اللغة والخطاب، وهي أيضًا فعل سياسي مقاوم لسلطة سياسية قمعية تستخدم أجساد النساء لإحكام سيطرتها. وتهدف بعدها إلى تغيير النظرة الأبوية لجسد المرأة وفضح الاستغلال السياسي له. تشتبك المقالة مع بعض المفاهيم الثقافية وتحاول إعادة تعريفها، على غرار مفاهيم العيب والشرف والأدب، وهي مفاهيم تُستخدَم دائمًا لإسكات أصوات النساء.

وقد تتضمّن المقاومة الجندرية عملية تفاوض مستمرة مع القوانين والأعراف السائدة، بحيث يتعيّن على النساء القيام بمناورات يومية في سبيل تحقيق مكاسب شخصية أو جماعية.

على سبيل المثال، تدرس ريهام مراد في مقالتها "مساحات المقاومة: نساء يناوِرْن المفاهيم الشعبيّة لحيّ الخليفة"، أثر المشاريع التراثية على العلاقات الاجتماعية في الحارات الشعبية في القاهرة. وتجمع في دراستها بين اختصاصين: المخطط الحضاري والعلوم الاجتماعية، كي تلاحق التفاعلات الطبقية والجندرية التي أنتجتها هذه المشاريع من دون قصد، مشيرةً إلى تقاطع الأيديولوجيات الطبقية والذكورية وتجلّيها في الفضاء العام كخطاب يومي يمسّ النساء الساكنات في الحي وزائراته على حدّ سواء ويحدّ من حريتهنّ. تعتمد مراد على المنهجية الإثنوغرافية لتظهر لنا رموز هذا الخطاب وتشكّلاته، كما تظهر أوجه المقاومة الجندرية المختلفة لدى النساء في مواجهته، وتفكيكه وتحدّيه.

أيضًا، في دراستها عن "قوّة الرقابة المجتمعيّة والمقاومة المتخفيّة في حيّز الفاعليّة الجنسيّة والجسديّة للنساء القاهريّات"، تتخذ سماء التركي من قضية الإعلامية المصرية د.ص. مدخلًا لتحليل العلاقة بين القوانين والفرق الجماعية في مراقبة وضبط الفاعليّة الجنسية لدى النساء في مصر. تُظهر التركي في دراستها كيف تُنتج هذه الآلية نوعًا معينًا من المقاومة الهامشية وغير المرئية تحاول عبرها النساء استرداد فاعليتهنّ الجنسية وتحريرها من الدولة والجماعة. تعتمد التركي على منهجية تحليل الخطاب للتوسّع في مفهومَي القوانين والمقاومة خارج المنظور السائد والنمطي، مضيفة إسهامات نظرية حول العلاقة السلطوية بين الخطاب القانوني والشعبي/المجتمعي في مصر.

أما المجموعة الثالثة من المقالات، فتشتبك مع فرضيات مرتبطة بالنظرية النسوية عن عمل النساء التقليدي (مثل الطبخ والتطريز) وتعيد تعريفها كشكل من أشكال المقاومة الجندرية، أو تشتبك مع اتجاهات في الحركات النسوية العربية المعاصرة.

تنطلق مقالة ملاك الأكحل المُعنوَنة "النضال والتناقُل: دراسة الاحتكاك بين أجيال النسويّات"، من تساؤل -طرحته الباحثة باعتبارها ناشطة نسوية- حول رفض بعض النسائيات التونسيات من الجيل الثاني (الذي بدأ نضاله بعد ثورة 2011) الاعتراف بنضال جيل نسائيات ما بعد الاستقلال (1980) وهو الجيل الذي سطّر أول المطالب النسائية. هو رفضٌ مصحوب بأحكام

اعتُمدت منهجية الإثنوغرافيا في العديد من الدراسات النسوية لأنها أضافت أسلوبًا جديدًا في الكتابة

قاسية تبخّس تجاربهنّ وتعتبرها جزءًا من الماضي الذي لم يعد ذا أهمية وبالتالي ينبغي تجاوزه. حاولت الباحثة فهم الأسباب وراء هذا الموقف والتخلص من مثل هذا الحكم مع العلم أن مفهوم "الجيل" في مسار الحركة النسائية التونسية يمكن أن يساعد في قراءة تاريخها والاستفادة جيدًا من تجارب الأجيال كلّها. أجرت ملاك مجموعة من المقابلات مع بعض النسائيات للوقوف عند أنواع وأسباب الاحتكاكات التي تحدث بين هذين الجيلين، ومن خلال التحليل حاولت إظهار أنّ فكرة رفض الأجيال السابقة والاحتكاكات التي تنتج منها تخفي نوعًا من المقاومة من طرف الأجيال الناشئة، وهي فكرة قريبة من الثقافة الأبوية التي تحاول أن تمسح بالتدريج عمل المناضلات النسائيات وتاريخ الحركة النسائية.

وتتطرّق جاودة منصور في مقالتها بعنوان "مشروع تحرّري مصغّر على قطعة قماش" إلى وضعية النساء الفلسطينيات اللواتي يشتغلن في التطريز في إطار تعاونيات أو في منازلهنّ. فالتطريز هو في الوقت نفسه أداة اقتصادية توفر سُبل العيش وشكلٌ من أشكال مقاومة السرقات المتواصلة التي يتعرض لها التراث اللامادي الفلسطيني والترويج له باعتباره تراثًا إسرائيليًا. ووظّفت الباحثة المنهجية الإثنوغرافية من خلال استعمال مجموعة من التقنيات كالمجموعة البؤرية والمقابلات الفردية. كما استنتجت أن النساء الحِرَفيات من خلال صنع المطرزات يعشن أربعة أشكال من المقاومة وهي: التطريز والمقاومة الجندرية، ومقاومة سوسيوتاريخية، ومقاومات فردية نفسية، ومقاومة عابرة للحدود.

وتتناول جواهر شنة في مقالتها بعنوان "العمل غير المنظم لدى نساء الأحياء المهمشة في تونس: الطبخ كوسيلة مقاومة"، صانعات الخبز الشعبي في تونس، في محاولة منها لتسليط الضوء على أشكال المقاومة البسيطة وغير المنظمة التي تخوضها نساء الهامش ولربط نضالات النساء المنتميات إلى الطبقة الفقيرة بالنضال والفكر النسوي. وقد أتى موضوع بحثها بعد تأمّل وتفكير في تجربتها النسوية في تونس ونزوعها نحو ترميم الهوّة بين النسويات كفاعلات مرئيات في المجتمع وبين نساء كثيرات يعتمدن على التقنيات الصغيرة للمقاومة اليومية. تُعرّفنا شنة في مقالتها إلى أربع حيوات لصانعات الخبز مبنيّة على مقابلات ومشاركة بالملاحظة لمدة سنتين. وتُظهِر لنا كيف اعتمدت كلّ امرأة منهنّ على خبراتها في الطبخ والإطعام لمواجهة واقع التهميش الاقتصادي والأبوي الذي تعرّضت له. كما تُبرز لنا شنة عبر هذه الحيوات تحوُّل الطبخ من دور رعائي خاصّ وغير مثمّن للنساء الى أداة مقاومة جندرية تواجه به النساء المهمَّشات في تونس العنف الاقتصادي والاجتماعي معًا.

أما ناي الراعي فتتطرق في مقالتها المعنوَنة "التحرّش الجنسي والذات الترابطيّة: عارُها عارُهم" إلى مشاعر نساء لبنانيات تعرضن لتحرش في محيط العائلة أو الأصدقاء. وتلقي الضوء على ردود أفعالهنّ وتعبيرهنّ عن الواقعة في إطار نظرية الذات الترابطية لسعاد جوزف، ونظرية المشاعر لسارة أحمد. تذهب ناي إلى أنّ النساء موضوع البحث لا يستخدمن مصطلح التحرش لوصف ما تعرضن له من تجاوز أو تعدٍّ في سياق بيئة يعتبرنها آمنة لأنهنّ، وفق نظرية الذات الترابطية، يختبرن الحادثة بمنزلة تعدٍّ على الجماعة أو العائلة التي ينتمين إليها، وليست تعديًا على أجسادهنّ كنساء مستقلات في ذواتهن. ومن ثم، تقترح ناي إعادة النظر في الأطر المرجعية التي يستخدمها الباحثون/ات والنشطاء/الناشطات في التعاطي مع حوادث التحرش الجنسي في لبنان والإنصات إلى اللغة التي تستخدمها النساء لوصف تجاربهنّ.

وبهذا الكتاب، نختتم الدورة الرابعة في مشغل النماذج الفكرية الجديدة حول موضوع "المقاومة الجندرية"، ونأمل أن نكون قد وُفِّقنا في دعم البحث في مجال دراسات الجندر وفي تشجيع الباحثين/ات والنشطاء/ات لإنتاج معرفة جديدة ومبتكرة تخاطب جمهورًا واسعًا من الأكاديميين/ات والباحثين/ات في مراكز الأبحاث المستقلة والمؤسسات الحقوقية.

Agarwal, Bina. 1994. “Gender, resistance and land: Interlinked struggles over resources and meanings in South Asia.” The Journal of Peasant Studies 125-81 ,22:1, http://dx.doi.org/03066159408438567/10.1080 . Accessed on Jan. 23.2021.

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

Kandiyoti, Deniz. 1988. “Bargaining with Patriarchy, Gender and Society.” Volume: 2 issue: 3, page(s): 290-274. https://doi.org/08912438002003004/10.1177. Accessed on Jan. 23.2021.

Melucci, Alberto. 1989. Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society. Philadelphia: Temple University Press.

Melucci, Alberto. 1995. “The New Social Movements Revisited: Reflections on a Sociological Misunderstanding”, in L. Malhue (ed.), Social Movements and Social Classes: The Future of Collective Action. London: Sage IDS WORKING PAPER 31 276.

Oberschall, Anthony. 1973. Social Conflict and Social Movements. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Offe, Claus. 1985. New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. Social Research 68–817 :52.

Scott, James C. 1985. Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance. New Haven, CT: Yale University Press.

Scott, Alan. 1990. Ideology and the New Social Movements. London: Unwyn Hyman.

Sen, Amartya. 1980. Poverty and Famines. Oxford: Clarendon.

Sen, Amartya. 1990. “Gender and Cooperative Conflicts.” in I. Tinker (ed.), Persistent Downloaded by [174.21.97.234] at 15:02 22 April 2014. “GENDER, RESISTANCE AND LAND: SOUTH ASIA 125 Inequalities: Women and World Development”. New York: Oxford University Press, pp.49-123.

Slater, David. 1985. New Social Movements and the State in Latin America. Dordrecht: CEDLA, Foris Publishers.

Tilly, Charles. 1978. From Mobilization to Revolution. Reading, MA: Addison-Wesley.

Touraine, Alain. 1985. “An Introduction to the Study of New Social Movements.” Social Research 87–749 :52.4.

المقالات

تأثير خدمات «النقل حسب الطلب» في قدرة النساء على التنقّل في القاهرة

رنا سيف الدين أحمد

رنا سيف الدين أحمد

باحثة نسويّة مستقلة، وصحافيّة في صحيفة "ماينيتشي" اليابانيّة. حائزة درجة الماجستير في دراسات النوع الاجتماعي والتنمية من جامعة القاهرة في العام 2018، وحاصلة على درجة ماجستير أخرى في الألسنيّة من جامعة طوكيو للدراسات الأجنبيّة. كما حصلت على درجة البكالوريوس من قسم اللغة اليابانيّة في كليّة الألسُن في جامعة عين شمس في العام 2011. شكّلت الصحافة مجال عملها الرئيسي، مع التركيز على الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. كما عملت في الترجمة والبحث لصالح العديد من وكالات التنمية اليابانيّة في مصر واليابان. وتشمل اهتماماتها البحثيّة الجغرافيا النسويّة، والعنف القائم على النوع الاجتماعي، وسياسات الجسد.

المقدّمة

غيّرت خدمات الإنترنت ونظام تحديد المواقع العالمي (جي بي إس – GPS) حياتنا بشكل جذري في العقود الأخيرة، وبدا أن لا مفرّ أيضًا من تغيير وسائل تنقلنا. دخلت خدمات "النقل حسب الطلب" إلى مصر في العام 2013 (Fakhr El-Din 2016). إلّا أنّ استخدامها لم يكتسب شعبية إلى حين وصول شركتَي أوبر وكريم[1] في العام 2014، واللتين اكتسحتا السوق. وخلال العام 2016، انضم إلى أوبر أكثر من 40 ألف سائق واشترك في الخدمة أكثر من مليون راكب نشط (Rizk 2017).

في هذه الورقة، أحاول فهم تأثير خدمات "النقل حسب الطلب" في قدرة المرأة على التنقل في القاهرة، مستندةً إلى مقابلات أجريت مع مجموعة من مستخدمات هذه الخدمات. ألقي في ما يأتي نظرة على التغييرات التي أحدثتها خدمات "النقل حسب الطلب" في قدرة المرأة على التنقل وأتقصّى أسباب هذه التغييرات. وباستدعاء موضوعات/ثيمات القدرة على التنقل والمقاوَمة اليومية والمُحترميّة، أناقش فكرة أنّ استعمال خدمات "النقل حسب الطلب" يمكن أن يعدّ طريقة لمقاومة القيود التي تتحكّم بقدرة المرأة على التنقل (المكانية والزمنية على سبيل المثال) والتي تنبع من هيمنة الذكور على الفضاء العام. وتسمح ميزات منها المحاسبة (القدرة على تقديم شكاوى ضد السائقين للشركات واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي لمشاركة التجارب السيئة) والنقل من "الباب إلى الباب" ببروز هذه المقاوَمة.

تواجه النساء في ظلّ الاكتظاظ السكاني وتدهوُر نظام النقل تحديات عدّة خلال رحلاتهنّ اليومية

أُجرِيَت في السابق دراسات حول خدمات "النقل حسب الطلب" بالتركيز على ميزاتها الاقتصادية، وإدارتها وحجمها في قطاع المواصلات (Ardra and Rejikumar 2017; Chen, 2015; Mcgregor et al., 2016)، وأشارت بعض هذه الدراسات إلى ميل النساء إلى استخدام خدمات "النقل حسب الطلب" لأنها أكثر أمانًا في نظرهنّ (Tokar, Negoiesc et al. 2018; Ardra and Rejikumar 2017). إلّا أنّه على حدّ معرفتي، لم تتطرّق أيٌّ من الدراسات إلى تأثير خدمات "النقل حسب الطلب" في قدرة النساء على التنقل وفي حياتهنّ اليومية. أركّز في هذه الورقة على هذا الموضوع نظرًا إلى أنّ دراسة قدرة المرأة على التنقل تُعدّ نافذة يمكن من خلالها فهم العقبات التي تُصعّب عليهنّ

1 كانت التعرفة الأساسية لسيارة UberX، وهي الخدمة الأساسية للسيارات العادية، 7 جنيهات مصريّة، وسعر الكيلومتر الإضافي 2.30 جنيه، وتعرفة الانتظار 30 قرشًا للدقيقة في العام 2018 (Tawfeek 2018). أما بالنسبة إلى كريم، فكانت التعرفة الأساسية 6.5 جنيهات، و2.31 جنيه للكيلومتر الإضافي، وتعرفة الانتظار 36 قرشًا (Cairo 360 2018). إلّا أنّ الشركتين تعتمدان "الزيادة الموقتة للتعرفة". تشير "الزيادة الموقتة للتعرفة" إلى رفع الشركات أسعارها بمضاعف تحدّده خوارزمية عندما يكون عدد الركاب أكبر من عدد السائقين المتاحين. قد يصل هذا الارتفاع في التعرفة إلى نسبة 52 في المئة (Aggour 2016).

الوصول إلى المدينة، كما تتيح العثور على دلائل لتوجيه كيفية جعل المدينة أكثر مراعاةً للاعتبارات الجندرية.

في الأقسام التالية، أضع تحت المجهر نظام النقل في القاهرة والصعوبات التي تواجهها النساء ضمن هذا النظام، وأطرح الموضوعات/الثيمات التي ركنتُ إليها متبوعةً بالمنهجية والتحليل.

وضع السياق تحت المجهر

نظام النقل في القاهرة

يقدَّر عدد سكان القاهرة[2] بنحو 24 مليون نسمة (الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء 2018)، ما يولّد الحاجة إلى نظام نقل هائل في المدينة لتلبية احتياجات السكان. ويتمثّل نظام النقل في القاهرة في القطاعين الرسمي وغير الرسمي (El-Geneidy et al. 2013). تملك الحكومة القطاع الرسمي وتديره، ويضم الحافلات الكبيرة والصغيرة (ميكروباص) والمترو. تُعدّ الحافلات الكبيرة والصغيرة إحدى أهم ركائز نظام النقل الأساسية في القاهرة، ومردُّ ذلك إلى تكلفتها المقبولة، إلّا أنّ عدد الحافلات الكبيرة والصغيرة[3] العامة قليل في القاهرة نظرًا إلى نقص التمويل العام، ما ولّد اكتظاظًا على متنها وأدّى إلى تردي جودة الخدمة (El-Geneidy et al. 2013).

أما القطاع غير الرسمي الذي لا يخضع لتخطيط وزارة النقل، فيضم سيارات الأجرة والتُكتُك. تكلّف خدمة سيارة الأجرة أكثر من سواها[4] مقارنة بوسائل النقل الأخرى وتتبع وجهة الراكب. تُعدّ سيارة الأجرة الحل الوسط بين وسائل النقل العامة والخاصة المتاحة نظرًا إلى أنها ليست وسيلة نقل جماعية وهي ملكية خاصة (El-Geneidy et al. 2013).

التحرّش الجنسي في وسائل النقل

تواجه النساء في ظل الاكتظاظ السكاني وتدهور نظام النقل في القاهرة العديد من التحديات خلال رحلاتهن اليومية، ويعدُّ التحرّش الجنسي أحد أبرز التحديات الأساسيّة. كشفت دراسة أجرتها هيئة الأمم المتحدة للمرأة عن حجم التحرش الجنسي في مصر، وتشير الدراسة إلى أنّ 99.3 في المئة من المصريات تعرضن للتحرش، وأنّ 81.8 في المئة تعرضن للتحرش في وسائل النقل العامة (UN Women 2013). وفيما تطرح دقة هذه الأرقام بعض الشكوك، أبلغت منظّمات أخرى مثل "خريطة التحرش" عن تقديرات مماثلة. وأظهر تقرير صادر عن "خريطة التحرش" في العام 2014 أنّ 95.3 في المئة من النساء اللواتي شاركن في الدراسة أفدن بتعرضهنّ للتحرش وأشرن إلى حدوث ذلك بشكل أساسي في وسائل النقل العام (HarassMap 2014).

ألقت الأدبيات حول سلامة المرأة في وسائل النقل العام الضوء على النظرة التي تمتلكها النساء عن النقل العام، وهي نظرة تربط النقل العام بعدم الأمان تعتبر سيارة الأجرة موضِعًا خطرًا بسبب الخشية من التحرش الجنسي (Nassif 2010). ويهيمن الذكور على المساحات العامة في القاهرة، لا سيما على وسائل النقل، وتتجلى هذه الهيمنة بطرائق مختلفة منها حكمهم السلبي على النساء اللواتي يحضرنَ في الفضاء العام (Koning 2009; Ilahi 2009).

لهذا السبب كثيرًا ما تُقيَّد قدرة النساء على التنقل والوصول إلى الأماكن العامة تحت حجة السلامة. وغالبًا ما يُنظر إلى الشابات اللواتي يتنقلن في الأماكن العامة وحيدات كأغراض لإثارة الشهوة الجنسية. ولتلافي المضايقات، اعتمدت الشابات على استراتيجية تجنّب الأماكن العامة (Koning 2009)، في حين لجأت النساء اللواتي يمتلكن القدرة المالية الكافية إلى استراتيجية التنقل بسيارات الأجرة والسيارات الخاصة لتفادي تحديق الذكور غير المرغوب فيه (Ilahi 2009; Nassif 2010; Koning 2009).

كما يظهر، وُلدت الأدبيّات التي تطرّقت إلى سلامة المرأة في وسائل النقل وقدرتها على التنقل في القاهرة قبل دخول خدمات "النقل حسب الطلب" بشكل أساسي. لذلك، لم تشتمل على هذا العامل

2 في هذه الورقة، يشمل استخدام القاهرة مدينة القاهرة الكبرى التي تضم محافظات القاهرة، والجيزة والقليوبية.

3 في العام 2018، تراوحت التعرفة بين 4 إلى 8 جنيهات مصرية حسب نوع المركبة والمسافة المقطوعة (Barsoum 2018).

4 في العام 2018، حُدّدت التعرفة الأساسية بـ 6 جنيهات مصرية، وبلغ سعر الكيلومتر الإضافي 2.50 جنيه (Barsoum 2018).

الجديد المهم ولم تأخذه في الاعتبار كاستراتيجية تضاف إلى تلك التي تعتمدها المرأة عند استخدامها نظام النقل. سيوفر لنا تحليل أبعاد هذا العامل الجديد رؤية أفضل حول الاستراتيجيات اليومية التي تعتمد عليها المرأة في القاهرة لتتمكّن من التنقل بشكل أكبر، وهذا هو ما سأحاول إنجازه في هذه الورقة.

القدرة على التنقّل والمُحترميّة والمقاومة اليومية

يُعدّ مفهوم القدرة على التنقل معقدًا وينبغي تحليله من خلال التمييز بين فعل التنقل الجسدي والسياق الاجتماعي الذي يحصل فيه هذا الفعل (Uteng and Cresswell 2008; Cresswell 2010). ويستدعي ذلك النظر إلى علاقات القوة ومَواطن عدم المساواة في السياق الذي تحدث فيه تجارب التنقل (Mountz 2011). لا تنطوي القدرة على التنقل فقط على فعل التنقل الجسدي، بل تشمل أيضًا إمكان القيام بهذا الفعل (Uteng and Cresswell 2008). وعليه، تؤدي علاقات القوة دورًا حاسمًا

السرديّات المرتبطة بسلامة المرأة في المجتمعات المحافظة تتمحور حول الخطر ذي الطابع الجنسي

في مسألة القدرة على التنقل، إذ إن علاقات القوة هذه تتكوّن في رحم المجتمع وتشكّل عاملًا من العوامل المُحدِّدة للسمات المكانية (Cresswell 2006). ويتشابك الجندر والقدرة على التنقل بعمق نظرًا إلى أنّ تحديد تعريف الجندر مرتبط بالمكان (Massey 1994; Koskela 1999). وبالتالي، تساهم القدرة على التنقل في تكوين هرميات القوّة الجندرية كما في إعادة تكوينها (Uteng and Cresswell 2008).

تمحورت العديد من الدراسات حول العلاقة بين الجندر والقدرة على التنقل في العقود القليلة الماضية. ووجد عدد من استطلاعات الرأي أنّ الرجال يولون الأولوية للسرعة والتكلفة، بينما تولي النساء الأولوية للسلامة (Whitzman 2013). إنّ إحساس المرأة بالأمان في وسائل النقل وفي الفضاء العام له تأثير أساسي في قدرتها على التنقل، ويؤدّي تصوُّرها بأنّ سلامتها معرضة للخطر في وسائل النقل وفي الأماكن العامة إلى تقييد قدرتها على التنقل (Uteng and Cresswell 2008؛ Phadke 2005؛ Pain 1997).

تحاججُ فادك (Phadke 2007) في أنّ السرديّات المرتبطة بسلامة المرأة في المجتمعات المحافظة تتمحور في جوهرها حول الخطر ذي الطابع الجنسي، بدلًا من الخطر على سلامتها الجسدية الذي يتجسّد على سبيل المثال في تعرضها للقتل أو لحادث سير. وتشير إلى أنّ المجتمع يحكم على مدى استحقاق النساء للسلامة والحماية بالنظر إلى درجة المُحترمية التي تظهر عليهنّ. وتوضح فادك أنّ المُحترمية تظهر من خلال مظاهر عدّة منها طريقة اللباس (مثال: فستان طويل متواضع)، أو رموز معبرّة عن الارتباط (مثال: خاتم زواج/محبس)، أو الخروج بصحبة محرم (مرافق ذكر). ويفرض الآخرون بالاستناد إلى السرديات المرتبطة بالمُحترمية القواعد على سلوك المرأة ويحكمون عليها، لا سيما أولئك الذين يبحثون عن مبرّر للعنف الممارَس من الذكور (Stanko 1997).

أستعمل مفهوم القدرة على التنقل في التحليل بهدف تحديد مستوى القدرة على التنقل التي تمتعت بها المشارِكات قبل ظهور خدمات "النقل حسب الطلب" وكيف تغير ذلك بعد ظهورها. وأعمل بشكل خاص على تحليل كيفية تقييد مفهوم المُحترمية لقدرتهن على التنقل وكيف أنّ اللجوء إلى خدمات "النقل حسب الطلب" ربما ساعدهنّ في مقاومة هذه القيود.

كما أستخدم مفهوم المقاومَة اليومية في هذه الورقة، وهو مفهومٌ طرحه جايمس سكوت في العام 1985. يشير مفهوم المقاوَمة اليومية إلى أفعال يمارسها الأشخاص في الحياة اليومية لتقويض السلطة. ويعرّف فنثاغن وجوهانسن (Vinthagen and Johansson 2013) المقاومة اليومية كما يأتي:

(1) تُمارَس بشكل منتظم، تكون مقصودة لأغراض سياسية أحيانًا لكن عادة ما تكون نابعة من فطرة أو شبه وعي؛ (2) تمارس بشكل غير صادم أو غير تصادميّ أو غير متعرّف إليه، (قد تكون لديه القدرة على أن) يقوّض شيئًا من السلطة، إما

من دون كشف الشكل المُمارَس عن نفسه (مُخفيًا أو مُقنّعًا إما الفاعل وإما الفعل)، أو من خلال كونه بنظر الخطاب المهيمن "غير سياسي" أو غير مرتبط بالمقاوَمة؛ و(3) يمارسها أفراد أو مجموعات صغيرة من دون قيادة رسمية أو تنظيم (Vinthagen and Johansson 2013, 39).

أورِدُ هذا المفهوم في النظر إلى خدمات "النقل حسب الطلب" كوسيلة مقاوَمة تسمح للمرأة بالتعامل مع تقييد قدرتها على التنقل. تُعدّ المقاومة اليومية شكلًا لا يلفت الانتباه من أشكال المقاومة، فتتسلّل إلى المجتمع من دون أن تُكتشف بسهولة. وبناءً على البيانات المستحصل عليها، أبيّن كيف يمكن لاستعمال خدمات "النقل حسب الطلب" أن يشكّل استراتيجية مقاومة يومية.

المنهجيّة

يعتمد التحليل على 25 مقابلة شبه منظّمة أجريتها مع مُستخدمات خدمات "النقل حسب الطلب" المقيمات في القاهرة في العامين 2017 و2018. واخترت استخدام المقابلات في هذه الدراسة لأنني لا أهدف إلى صياغة أي تعميمات، بل أحاول فهم سياق قدرة المرأة على التنقل في القاهرة بشكل أفضل وإثراءه. اكتفيت بأوبر وكريم من بين خدمات "النقل حسب الطلب" لأنهما الشركتان الرائدتان في توفير هذه الخدمات في مصر (IFC, Accenture, and Uber 2018).

تتسم البيانات المستحصل عليها بالتجانس إلى حدّ ما لسببين. أولًا، لاستخدام خدمات "النقل حسب الطلب"، يجب اقتناء هاتف ذكي واتصال بالإنترنت ومعرفة كافية حول تطبيقات خدمات "النقل حسب الطلب". بالتالي، إنّ قدرة الوصول إلى خدمات "النقل حسب الطلب" تنحصر في مجموعات النساء اللواتي يتمتعن بالقدرة المالية اللازمة لتلبية متطلبات استخدام هذه الخدمات (IFC, Accenture, and Uber 2018). ثانيًا، لجأتُ إلى مقاربة تراكمية في جمع البيانات واعتمدت على الإحالات. وأفضى ذلك إلى مشاركة نساء من الفئة العمرية نفسها (20-40 عامًا)، يتشاركن بعض العناصر الأخرى على غرار الخلفية التعليمية أو منطقة السكن في بعض الحالات.

أما بالنسبة إلى خلفيات المشارِكات، فمَواطِن التشابه بينها واضحة. جميع المشارِكات من الحاصلات على درجات تعليم عالية. كانت اثنتان منهنّ طالبتين في الجامعة، والباقيات من خريجات الجامعات. تنوّعت مهنهنّ، فكانت من بينهنّ أكاديميات ومهندسات وطبيبات وموظفات في شركات وربّات منزل إلخ. تعيش بعضهنّ في مجمّعات سكنية مسوّرة. أما بالنسبة إلى دخل الأسرة، فتندرج جميع أسرهنّ ضمن الطبقة الوسطى.[5]

> **إنّ وجود المرأة في الفضاء العام مشروطٌ بكونها «محترمة»**

تراوحت وتيرة استخدام المشارِكات لخدمة "النقل حسب الطلب" بين الاستخدام اليومي والاستخدام مرتين أسبوعيًا. اختلفت رحلات المشارِكات بحسب المهنة والوضع العائلي والأنشطة المختارة للترفيه عن النفس. استخدمت بعض المشارِكات خدمة "النقل حسب الطلب" لإنجاز المهام واصطحاب الأطفال إلى المدرسة أو التدريبات الرياضية. أما بالنسبة إلى الرحلات الترفيهية، فلجأت المشارِكات إلى خدمة "النقل حسب الطلب" للذهاب إلى دور السينما، والتسوّق، والملاهي الليلية، وزيارة الأصدقاء والأقارب.

التحليل

عندما تواصلت للمرة الأولى مع المشارِكات، أبدت جميعهنّ حماسًا إزاء مشاركة تجاربهنّ الخاصة مع خدمات "النقل حسب الطلب"، وأشارت بعضهنّ إلى أنّ هذه الخدمات غيّرت حياتهن. أبدأ تباعًا بالتطرّق إلى واقع قدرة المرأة على التنقل قبل ظهور خدمات "النقل حسب الطلب" وبعد ظهورها، مسلّطة الضوء على تغيُّر موازين علاقات القوة الجندرية ضمن خدمات "النقل حسب الطلب"، ثم أحلّل كيف تعمل هذه الخدمات كاستراتيجية مقاوَمة. أخيرًا، أنظرُ إلى إمكان استمرار

5 تتكوّن الطبقة الوسطى من مجموعة الأسر التي يتراوح مستوى استهلاكها في المتوسط بين 7،644 و11،496 جنيهًا مصريًا للفرد سنويًا (World Bank 2019).

استراتيجية المقاوَمة المتمثّلة في استخدام خدمات "النقل حسب الطلب".

عالم يهيمن عليه الرجال

شكّلت هيمنة الرجال على الأماكن العامة العقبة الأساسية التي كبحت قدرة المشارِكات على التنقل. على الرغم من أنّ بعض المشارِكات يفضّلنَ خيار استخدام وسائل النقل العام لتوفير المال، إلا أنّ معظمهنّ اعتمدنَ قدر الإمكان على سيارات الأجرة (قبل ظهور خدمات "النقل حسب الطلب") لتفادي الازدحام والحدّ من التفاعل مع أشخاص غرباء شكلوا تهديدًا بالنسبة إليهنّ. ومع ذلك، لم تكن المشارِكات راضيات عن خدمة سيارات الأجرة.

كما شكّل الافتقار إلى الشفافية في تحديد أجرة الرحلة إحدى المشاكل الأساسية التي أشارت إليها المشارِكات، لأنّ سائقي سيارات الأجرة نادرًا ما يستخدمون العدادات. تتذكر إيناس، صحافية تبلغ من العمر 37 عامًا، الإحباط الذي ساورها نتيجة بعض المواقف التي تعرضّت لها مع كثيرين من سائقي سيارات الأجرة، على غرار المرات التي أسرفَ فيها السائقون في تقدير أجرة الرحلة عندما كان الطقس حارًّا أو عندما كان في حوزتها الكثير من الأمتعة. وكثيرًا ما يؤدي نظام التسعير غير المُقنَّن هذا إلى مشاحنات بين المشارِكات والسائقين.

بالإضافة إلى ذلك، لم تكن المشارِكات راضيات عن سلوك سائقي سيارات الأجرة بشكل عام. اشتكت منى، مترجمة عمرها 37 عامًا، قائلة، "يدخنون، ويشغلون موسيقى صاخبة، ويطرحون الكثير من الأسئلة الشخصية." كما رفض سائقو سيارات الأجرة إنزالهنّ في المكان المقصود ما لم يكن يقع ضمن الشارع الرئيسي. هذا ما كرّس في كثير من الأحيان شعور المشارِكات بالعجز أمام السائقين "الغاضبين المتفوهين بالشتائم".

كما ذكرتُ سابقًا، يُعدّ التحرش الجنسي أحد المظاهر الأساسية لهيمنة الذكور في المساحات العامة (Ilahi 2009; Koning 2009)، وكان التحرّش الجنسي تجربةً مشتركة عايشتها جميع المشارِكات. تقول إيناس، "خضت تجارب مروعة على متن وسائل النقل العام. أتعرّض عادة للتحرش في الحافلات. اعتاد الرجال فعل ما بوسعهم للمس ثديَي أو الاحتكاك بي. أحاول تفادي ركوب الحافلات قدر الإمكان". نتيجة هذه التجارب، حاولت بعض المشارِكات تجنّب الخروج أو استخدام وسائل النقل العام[6] وسيارات الأجرة قدر الإمكان، بينما تجنبتها أخريات تمامًا. تقول منة، مصورة عمرُها 30 عامًا، "أدركتُ ذات مرة عند ترجُّلي من السيارة أن السائق كان يستمني. عندما بدأت بالبكاء، ضحك وسألني إن أعجبني ما رأيت. لم أركب سيارة أجرة مرة أخرى بعد تلك الحادثة".

غالبًا ما تربط النساء سبب وقوع حادثة العنف بالمكان والزمان، ويملن إلى تجنبهما كاستراتيجية لضمان سلامتهن (Valentine 1992). وبالتالي، ولّدت تجارب المشارِكات لديهن الخوف من وسائل النقل العام وسيارات الأجرة، ما أدى إلى تقييد قدرتهنّ على التنقل.

أدّت معايير المُحترمية أيضًا دورًا في تعزيز معاناة المرأة مع التنقل. تُعدّ القيود على اللباس والقيود الزمنية طرائق تحدّ من خلالها معايير المحترمية قدرة النساء على التنقل. بالحديث عن القيود الزمنية، عبّرت المشارِكات عن ازدياد شعورهن بالخوف لدى تنقلهن مساءً. يتأصّل هذا الخوف بفعل المجتمع والخطاب الإعلامي السائد الذي يرى أنّ الليل ليس وقتًا مناسبًا لخروج النساء "المحترمات". وبالتالي، ارتبط خوف المرأة من الخروج في وقت متأخر من الليل بتهديد سمعتها أكثر من سلامتها الجسدية. أما بالنسبة إلى اللباس، فيُنظر إلى النساء كأغراض لإشباع الشهوة الجنسية. لذلك، ما لم يكن سلوكهنّ غير لافت للانتباه ولباسهنّ محتشمًا (على سبيل المثال، الضحك بصوت عالٍ أو ارتداء ملابس مبهرجة)، فسيُلقى اللوم عليهنّ جزئيًا، إن لم يكن بالكامل، في التحرّش الجنسي الذي يتعرضن له لأنهن "جنَيْنَه على أنفسهن". لهذا السبب، عمدت النساء إلى مراقبة طريقة لبسهنّ عند الخروج.

تحدثت نادية، مهندسة تبلغ من العمر 32 عامًا، عن السبب الذي دفعها إلى التوقف عن استخدام وسائل النقل العام، وهو سبب ارتبط بالتعريف المجتمعي للمرأة "المحترمة".

> "كنت على متن ميكروباص في وقت متأخر من المساء، حين وضع رجل يده على فخذي. واجهته وأمرته بالنزول وإلا صفعته وأخذته إلى مركز الشرطة. دافع الركاب عنه وبدأوا يصرخون في وجهي لأنني جذبت الأنظار، قائلين

6 نظرًا إلى تميز سيارة الأجرة عن وسائل النقل العام الأخرى، قررت التعامل معها كفئة مختلفة عن وسائل النقل العام في تحليلي توخّيًا للوضوح.

إنّه نظرًا إلى الملابس التي كنت أرتديها، لا يجب أن أجرؤ على شتم هذا الرجل لأنني جنيت ما حصل على نفسي. بعد تلك الحادثة، لم أستخدم وسائل النقل العام مرة أخرى، مهما كلفني ذلك."

تقدّم تجربة نادية مثالًا واضحًا عن الدور الذي تؤديه معايير المُحترمية في تحديد من يستحقّ السلامة والحماية ومن لا يستحقها. إن وجود المرأة في الفضاء العام مشروطٌ بكونها "محترمة". تملي هذه المعايير على المرأة أن تبقى خفية. في ما حصل مع نادية، هي أولًا، من خلال الخروج ليلًا وارتداء بِنطال الجينز الضيق، خالفت الشروط الزمنية والخاصة بالملابس التي تمليها معايير المُحترمية. إضافة إلى ذلك، انتهكت مرة أخرى معايير المُحترمية من خلال التصدّي للتحرّش الجنسي الذي تعرضت له بالصراخ والشتم، فلم تعد حينها خفية. سلبها ذلك حقها في السلامة وانتهى بها الأمر بتعرضّها للمهاجمة. هذا هو السبب وراء تجنب معظم المشارِكات مواجهة الجناة، لأنهن كنّ يخشين تجريدهنّ من حقهنّ في السلامة، أو ببساطة لأنهنّ رأين أنّ الأمر لا يجدي نفعًا.

رأينا في القصص التي وردت في ما سبق أنّ المشارِكات شعرن أنّ سيارات الأجرة ووسائل النقل العام والشوارع تشكل جميعها عالمًا يهيمن عليه الرجال وتكون النساء فيه مجرّد ضيفات. لم يكن بمقدورهن الخروج متى أردن أو لبس ما يحلو لهنّ أو التصرف بالطريقة التي يرغبنها. شعرن بأنه لا يسعهنّ مقاومة عنف الذكور. لهذا، كان ملاذهنّ الوحيد تقليص حركتهنّ أو الاعتماد على التنقل بالسيارات الخاصة قدر الإمكان أو اصطحاب مرافق ذكر، وتعدّ جميعها استراتيجيات للحفاظ على مُحترميتهنّ.

بعد ظهور خدمات "النقل حسب الطلب": الزبون دائمًا على حقّ

مع ظهور خدمات "النقل حسب الطلب"، تغيرت علاقة القوة التي كان سابقًا يتحكّم من خلالها الرجل بوسائل النقل، مجبِرًا المرأة على التواري عن الأنظار. وحصل هذا التغيير بفضل ميزة المحاسبة التي توفرها هذه الخدمات. تُمكّن خدمات "النقل حسب الطلب" الراكب/ة من تقييم أداء السائق والتبليغ عن أي حوادث أو مواقف تسببت له/ا بإزعاج. تُراجع الشركات المُقدمة لخدمات "النقل حسب الطلب" الشكاوى وتتخذ الإجراءات اللازمة (من قبيل تعويض المستخدم ماليًا أو معاقبة السائق). وتفتقر وسائل النقل العام كافة وخدمة سيارات الأجرة إلى ميزة المحاسبة هذه.

منحت ميزة المحاسبة النساء شعورًا بالسيطرة، ما ولّد لديهن شعورًا بالأمان أيضًا. وتُعدّ الشركات المُقدمة لخدمات "النقل حسب الطلب" مؤسسات ضخمة تولي أهمية قصوى للحفاظ على سمعتها ورضا عملائها لكي تستطيع تحقيق مزيد من النمو. ولهذا السبب، تعتقد بعض المشارِكات أنّ ثقافة سائقي خدمات "النقل حسب الطلب" تختلف عن ثقافة سائقي سيارات الأجرة؛ فسائقو خدمات "النقل حسب الطلب" يعتمدون على تقييمات الركاب ورضاهم للحفاظ على وظيفتهم.

غيّرت السلطة التي تتمتع بها هذه الشركات على السائقين إلى جانب سياساتها علاقات القوة داخل السيارة. تُقيِّد سياسات خدمات "النقل حسب الطلب" الآن "سلطة" السائقين الرجال التي سمحت لهم في السابق بتوجيه التعليقات وممارسة التحرش الجنسي. وأشارت المشارِكات بشكل متكرّر إلى أنّ سائقي خدمات "النقل حسب الطلب" نادرًا ما يطرحون أسئلة شخصية أو يعلقون على مظهر المشارِكات، على عكس سائقي سيارات الأجرة. تستطيع المشارِكات اختيار الموسيقى في السيارة، ومنع السائق من التدخين واختيار تشغيل مكيف الهواء أو إطفائه.

بالإضافة إلى ذلك، تجسّد شعور النساء بالسيطرة في نبرة أصواتهنّ الحازمة التي ظهرت عند التطرّق إلى الإبلاغ عن السائقين. لفتت إيمان، طبيبة أسنان تبلغ من العمر 28 عامًا، إلى أنّها لا تشعر بأيّ خطر لدى استخدمها خدمات "النقل حسب الطلب"، "فإذا صدر عن السائق أي تصرف لا يعجبني، يمكنني التسبب له بمشكلة". وعبّرت علا عن موقف مشابه قائلة، "إذا رفض السائق إنزالي في الموقع الصحيح، يمكنني التسبب له بالأذية بسهولة من خلال الإبلاغ عنه".

على الرغم من أنّ المشارِكات سمعن قصصًا عن مواقف لم تستجب فيها الشركات المُقدمة خدمات "النقل حسب الطلب"

إلى شكاوى الركاب بالشكل المناسب، أو حتى حدوث ذلك معهنّ، إلا أنّهنّ ما زلن يعتقدن أنّ هذه الخدمات تمنحهنّ إحساسًا بالسيطرة. تقول مها، مسؤولة تواصل إعلامي عمرُها 26 عامًا، "أعلم أن تقديم الشكاوى ليس فعّالًا في جميع الحالات، لكنّني أشعر بالاطمئنان لامتلاكي القدرة على فعل ذلك."

> **مع ظهور «النقل حسب الطلب» تغيّرت علاقة القوة التي كان يتحكّم من خلالها الرجل بوسائل النقل**

هذا وتتيح خدمات "النقل حسب الطلب" خيارًا آخر للمحاسبة ألا وهو المحاسبة غير الرسمية، إذ تزوّد هذه الخدمات المستخدمين/ات بصور السائقين وأرقام لوحات سياراتهم. وفي حال عدم استجابة الشركات لشكاوى المشارِكات، يمكن أن يلجأن إلى استخدام معلومات السائقين على وسائل التواصل الاجتماعي لمقاومة العنف الذي يمارسونه. تقول ليلى، ربة منزل وأمّ تبلغ من العمر 39 عامًا، "إذا تجاهلت (الشركات المُقدمة لخدمات "النقل حسب الطلب") شكواي، فأنا أملك صورة عن وجه السائق ورقم لوحته. يمكنني كتابة منشور طويل يفسر تفاصيل الحادث على فيسبوك، مع ذكر اسم الشركة، وبهذا أفضح كلًّا من السائق والشركة."

سائق "ابن ناس"

ومن بين الأمور الأخرى التي جذبت المستخدمات إلى خدمات "النقل حسب الطلب" هم السائقون أنفسهم. تطلق شركة كريم تسمية "الكابتن" على السائقين، والتي تجعلهم يبدون كالطيارين وتميّز بينهم وبين سائقي سيارات الأجرة والحافلات النمطيين ذوي السلوك الرديء. في نظر للمشارِكات، ينتمي سائقو النقل العام وسيارات الأجرة إلى الطبقة الدنيا. لكن من ناحية أخرى، عادة ما يرتدي السائق المقدّم لخدمات "النقل حسب الطلب" ملابس أنيقة، ويقود سيارة خاصة، ويستخدم هاتفًا ذكيًا. هذا هو السبب الذي دفع المشارِكات إلى الافتراض أنّ السائق[7] متعلم ومهذب ووصفنه بـ"ابن الناس". المصطلح "ابن الناس" يدلّ على المُحترمية والأخلاق الحميدة ومستوى عالٍ من التعليم، وغيرها من العوامل (Peterson 2011).

إنّ النظر إلى السائق المقدّم لخدمة "النقل حسب الطلب" كـ"إبن الناس" أشعَرَ المشارِكات بإمكان الحفاظ على محترميتهنّ من خلال استخدام هذه الخدمات. بالنسبة إلى مشارِكات كثيرات، يُعدّ رجال الطبقة الدنيا هم المرتكبين بالشكل الأساسي للتحرّش الجنسي. ولا يستندن في نظرتهنّ هذه فقط إلى تجاربهنّ الشخصية مع التحرش الجنسي، إذ إنّ خطاب الدولة والإعلام يعمد إلى "شيطنة" رجال الطبقة الدنيا وتصويرهم على أنهم المرتكبون بالشكل الأساسي للتحرش الجنسي (Amar 2011; Ilahi 2009). ويعود ذلك جزئيًا إلى الخطاب الذي يربط ارتفاع التحرش الجنسي بزيادة البطالة (Ilahi 2009). نتيجة لذلك، يبدو اليوم وكأنّ التحرش الجنسي مرتبط بالفقر، وبالتالي تقتنع كثيراتٌ من المشارِكات بأنّ السائق "إبن الناس" لن يتحرش بهنّ جنسيًا، فهو ليس فقيرًا نظرًا إلى تمتّعه بالقدرة المالية الكافية لامتلاك سيارة وللوصول إلى درجة تعليم تخوّله التعامل مع نظام تحديد المواقع العالمي (GPS).[8]

بالاستناد إلى ما سبق، يظهر أنّ خدمات "النقل حسب الطلب" تلعب على وتر الاستراتيجية المرتبطة بالفصل الطبقي التي اعتمدتها النساء من خلال الركوب في سيارات الأجرة أو السيارات الخاصة. ولا يتمثّل ذلك فقط في اختيار السائق "ابن الناس" ولكن أيضًا في التمتع بميزة النقل من الباب إلى الباب. يستدعي طلب ركوب سيارة أجرة النزول إلى الشارع حيث

7 أشير إلى سائقي خدمات "النقل حسب الطلب" بصيغة المذكر نظرًا إلى أنّ تجارب المشاركات كانت مع سائقين ذكور، باستثناء 3 مشاركات قادت بهنّ مرة واحدة سائقات إناث يعملن في خدمات "النقل حسب الطلب". ويعود ذلك إلى العدد الصغير للغاية من السائقات الإناث اللواتي يقدّمن خدمات خدمات "النقل حسب الطلب" (IFC, Accenture, and Uber 2018).

8 فُضِحت أسطورة "المتحرش الفقير" بشكل أساسي خلال حركة #MeToo في مصر في العام 2020، حيث سلطت الضوء على حالات الاغتصاب والاعتداء الجنسي التي تَحدَّر الجناة فيها بشكل أساسي من العائلات الثرية وذات النفوذ (Ahram Online 2020).

يمكن للآخرين التفاعل مع النساء. وفي بعض الأحيان، عند اختيار التنقل بسياراتهنّ الخاصة في شوارع القاهرة المزدحمة، من المرجح أنه سيتعيّن عليهنّ ركن السيارة بعيدًا من المكان المقصود، ما يجبرهنّ على المشي في الشارع أيضًا. من ناحية أخرى، توفر لهنّ خدمات "النقل حسب الطلب" سيارة ستقلّهنّ من مواقعهنّ إلى المكان المقصود بالتحديد. وبهذه الطريقة، تتجنّب المشارِكات التحديق غير المرغوب فيه ومضايقات ليس فقط الرجال في الشارع، بل أيضًا سائقي سيارات الأجرة وسائقي النقل العام والركاب.

خدمات "النقل حسب الطلب" كاستراتيجية مقاوَمة

اتضح من خلال المقابلات أنّ المشارِكات بدأن الاعتماد على خدمات "النقل حسب الطلب" للتغلب على القيود المفروضة على قدرتهنّ على التنقل بسبب سيطرة الذكور على وسائل النقل. وتجلى ذلك في كيفية استخدامهنّ خدمات "النقل حسب الطلب" لمقاومة القيود المرتبطة بالزمن واللباس التي واجهنها.

توفّر خدمات "النقل حسب الطلب" القدرة على تفادي الوجود في الشوارع قدر الإمكان، وهو ما يقلل من احتمالية أن يُنظر إليهنّ على أنهنّ نساء غير محترمات. بالتالي، اعتمدت المشارِكات بشكل كامل على هذه الخدمات للتنقل. بالإضافة إلى ذلك، شعرت المشارِكات نسبيًا بالأمان في استخدام هذه الخدمات نظرًا إلى السياسات الصارمة المُتبعة في تقديمها وتوفُّر القدرة على المحاسبة وللسائق "إبن الناس" الذي يقدمها. ذكرت لمياء، موظفة في مصرف تبلغ من العمر 26 عامًا، أنها ترتاح للخروج حتى بعد منتصف الليل طالما أنها تستخدم خدمات "النقل حسب الطلب". تتفق مع لمياء ياسمين، وهي مهندسة تبلغ من العمر 35 عامًا، لشعورها أنّ خدمات خدمات "النقل حسب الطلب" ساعدتها في التنقل بحرية أكبر بغضّ النظر عن الظروف الزمنية. وأوضحت أنّه بفضل خدمات "النقل حسب الطلب"، أصبح بإمكانها الاستجابة للظروف التي يفرضها عليها ضغط عملها، فتستطيع مثلًا العمل حتى منتصف الليل أو التوجه إلى المكتب باكرًا. وأشارت سارة، طاهية تبلغ من العمر 30 عامًا، إلى أنّه أصبح أخيرًا متاحًا أمامها خيار حضور أداء فرقها الموسيقية المفضلة في النوادي الليلية، وهو ما لم تكن قادرة على فعله سابقًا البتة لأنها كانت تخشى ركوب سيارة أجرة في وقت متأخر من الليل.

بالنسبة إلى القيود المفروضة على اللباس، شعرت بعض المشارِكات من خلال استخدام خدمات "النقل حسب الطلب" براحة أكبر حول خيارتهنّ، وأشرن إلى زيادة قدرتهنّ على ارتداء الملابس التي تحلو لهنّ، نظرًا إلى أنهنّ لم يعدن مجبورات على الوجود في الشوارع. تقول إيناس، "قبل استخدام خدمات "النقل حسب الطلب"، كنت أرتدي بناطيل فضفاضة لأنني كنت أمشي كثيرًا... أما الآن، فيمكنني ارتداء بناطيل ضيقة لأن أحدًا لن يعلق على طريقة لبسي". وتشرح منار التي تعمل في فندق أيضًا كيف كانت تذهب إلى العمل باكرًا كي تستطيع تغيير ملابسها فور وصولها قبل دوام العمل، ذلك لأنها لم تكن قادرة على المشي في الشوارع بزيها الرسمي الذي يتطلّب ارتداء تنورة قصيرة. لكن بفضل استخدامها خدمات "النقل حسب الطلب"، أصبح بإمكانها الذهاب إلى العمل بالزي الرسمي من دون أن تقلق بشأن سماع تعليقات غير مرغوب فيها في طريقها إلى وجهتها.

لا يُعدّ الاستخدام المنتظم لخدمات "النقل حسب الطلب" شكلًا من المقاومة اليومية فقط لأنّه يسمح للمشارِكات بالتغلب على القيود التي طوقّت قدرتهن على التنقل، بل أيضًا لأنه يمنحهنّ القدرة على تقويض قوة سائقي سيارات الأجرة الذين اعتمدت عليهم معظم المشارِكات قبل ظهور خدمات "النقل حسب الطلب". وظهرت هذه القدرة في حديث المشارِكات حول تظاهرات سائقي سيارات الأجرة[9] ضدّ خدمات "النقل حسب الطلب"، والتي اتهم خلالها السائقون هذه الخدمات بسرقة مصادر رزقهم. على الرغم من تعاطف كثيرات من المشاركات مع سائقي سيارات الأجرة، إلا أنهنّ رفضن جميعًا العودة لركوب سيارات الأجرة لدعم هؤلاء السائقين. ويُعتبَر هذا التطوّر في الوضع فرصة للضغط على سائقي سيارات الأجرة كي يغيروا طريقة تعاملهم مع زبائنهم، لا سيّما النساء، وهذا ما أشارت إليه مشارِكات عدّة.

9 بدأت التظاهرات في العام 2016 للمطالبة بوقف عمل خدمات "النقل حسب الطلب" لأنها كانت غير قانونية نظرًا إلى اعتمادها على السيارات الخاصة والسائقين غير المالكين للتراخيص (Alaa El-Din 2016). في العام 2018، أصدر البرلمان قانونًا جديدًا ينظم خدمات "النقل حسب الطلب" في مصر، واضعًا حدًا للجدل حول وضعها غير القانوني (Ahram Online 2018).

خدمات "النقل حسب الطلب": حلّ "ترقيعي" أم أكثر من ذلك؟

خلال التحليل، ناقشتُ تأثير خدمات "النقل حسب الطلب" في قدرة المرأة على التنقل في القاهرة. استنادًا إلى مقابلات مع مستخدِمات خدمات "النقل حسب الطلب"، قارنتُ قدرة المستخدِمات على التنقل قبل ظهور هذه الخدمات وبعد ظهورها. وأوضحتُ كيف استخدمت المشارِكات خدمات "النقل حسب الطلب" لمقاومة معايير المُحترمية المفروضة عليهنّ ولزيادة قدرتهنّ على التنقل. ومع ذلك، من الضروري التساؤل عما إذا كانت هذه الخدمات حلًا "ترقيعيًا" للقيود المفروضة على قدرتهنّ على التنقل، أو ما إذا كانت ستساعد في تغيير الوضع الراهن الذي يهيمن فيه الذكور على الفضاء العام ووسائل النقل.

تجسّد شعور النساء بالسيطرة في نبرة أصواتهنّ الحازمة عند التطرّق إلى الإبلاغ عن السائقين

يتمثّل أحد الأسباب التي دفعت النساء لاستخدام خدمات "النقل حسب الطلب" في كونها تشكل استراتيجية لتحقيق الفصل الطبقي، فهي تفصلهنّ عن رجال الطبقة الدنيا الذين يُعتبرون عادة مصدر التحرش الجنسي. تسير المُحترمية جنبًا إلى جنب مع الفصل الطبقي لأنّ الأماكن التي يُفترض أنها محترمة عادة ما تكون مرتبطة بطبقة معينة، على سبيل المثال المقاهي والمتاجر الراقية (Koning 2009). وبالتالي، على الرغم من أنّ المشارِكات أصبحن يمتلكن قدرة أكبر على التنقل، إلا أنّ حركتهنّ ما زالت محصورة ضمن الأماكن التي تزورها طبقة اجتماعية دون أخرى إذا أردن الحفاظ على مُحترميتهنّ. فيمكنهنّ الخروج في وقت متأخر من الليل بالملابس التي تحلو لهنّ، لكن ما زلن غير قادرات على السير في معظم شوارع القاهرة من دون التعرض لخطر التحرش الجنسي.

وتجدر الإشارة أيضًا إلى العبء الاقتصادي الذي تشكّله خدمات "النقل حسب الطلب". لم تملك معظم المشارِكات الموارد المالية الكافية لشراء سيارة. حتى قبل خدمات "النقل حسب الطلب"، حاولن الاعتماد على سيارات الأجرة لتقليص خطر التعرض للتحرش الجنسي، ما شكل عبئًا اقتصاديًا. إضافة إلى ذلك، إنّ تعرفة خدمات "النقل حسب الطلب" التي ترتفع خلال ساعات الذروة تزيد من ثقل العبء المالي.

ومع ذلك، أكدت جميع المشارِكات أنهنّ لن يعدن إلى استخدام وسائل النقل العام أو سيارات الأجرة، حتى لو ارتفعت تعرفة خدمات "النقل حسب الطلب". تقول شيماء، وهي موظفة مصرف تبلغ من العمر 26 عامًا، "السلامة لا تثمّن. أصرف المال ثمن معاملتي كإنسان. حتى لو بهظ الثمن، سأستمرّ في دفعه". ويطرح ذلك مسألة الاستدامة الاقتصادية. مع ارتفاع الأسعار والتضخم في مصر، هل ستتمكن النساء من الاستمرار في استخدام خدمات "النقل حسب الطلب"؟

يبدو أنّ خدمات "النقل حسب الطلب" تشكّل من زاوية ما استراتيجية مقاومة "ترقيعية" يصعب الاستمرار في اعتمادها نظرًا إلى ارتفاع الأسعار. كذلك هي لا تفسح مجالًا يسمح للنساء بتنظيم مقاومة جماعية ضد الضغوط الاجتماعية والسياسية التي ينتج منها العنف ضد المرأة في الفضاء العام بأشكال متجددة. ومع ذلك، فإنّ استخدام خدمات "النقل حسب الطلب" جعل المشارِكات يدركن أنّ علاقات القوة الجندرية الحالية ليست منقوشة في الحجر، بل قابلة للتغيير.

تقول ناديا، "أدركتُ بفضل أوبر وكريم أنني أستحقّ أكثر من ذلك. من حقي ألا يتطفل السائق على خصوصيتي أو يتدخل في أيّ من محادثاتي الخاصة، وألّا يدخن أو يتشاجر معي لمجرد ظنّه أنه يستحق تقاضي أجر أكبر". جعلهنّ هذا الإدراك أكثر وعيًا بحقوقهنّ وبفرص التغيير. قد يشكل ذلك خطوة صغيرة تؤسّس لمقاومة جماعية ممكنة في المستقبل.

Aggour, Sara. 2016. “Honeymoon over for Uber, Careem in Egypt?” Wamda, April 20, 2016. Accessed December 30, 2020. https://www.wamda.com/2016/04/honeymoon-over-for-uber-careem-in-egypt

Ahram Online. 2020. “Egypt’s Prosecution Pursues 7 Fugitives Accused in Fairmont Rape Case Who Fled Abroad.” Ahram Online, August 26. Accessed December 30, 2020. http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/378670/Egypt/Politics-/Egypt’s-prosecution-pursues--fugitives-accused-in-.aspx

Alaa El-Din, Menna. 2016. “Taxi vs. Uber: Battle for the Streets.” Ahram Online, February 29, 2016. Accessed December 30, 2020. http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/151/188647/Egypt/Features/Taxi-vs-Uber-Battle-for-the-streets.aspx

Amar, Paul. 2011. “Turning the Gendered Politics of the Security State Inside Out?: Charging the Police with Sexual Harassment in Egypt.” International Feminist Journal of Politics 13 (3): 299–328.

Ardra, M., and G. Rejikumar. 2017. “Examining the Adoption Intentions of Women in Kochi Regarding Uber Services.” International Journal of Pure and Applied Mathematics 117 (20 Special Issue): 937–43.

Barsoum, Marina. 2018. “Fares for Public Transport Increased by 10-20% Following Fuel Price Hike: Egypt PM.” Ahram Online, June 16. Accessed December 30, 2020. http://english.ahram.org.eg/NewsContent/3/12/302582/Business/Economy/Fares-for-public-transport-increased-by--following.aspx

Cairo 360. 2018. “Uber vs. Careem: Which Is Cheaper After Spike in Gas Prices?” Cairo 360, June 20. Accessed on December 29, 2020. https://www.cairo360.com/article/city-life/uber-vs-careem-which-is-cheaper-after-spike-in-gas-prices/

CAPMAS. 2018. “Egypt in Figures.” 2018. Accessed December 24, 2019. http://www.capmas.gov.eg/Pages/StaticPages.aspx?page_id=5035

Chen, Zhen. 2015. “Impact of Ride-Sourcing Services on Travel Habits and Transportation Planning.” University of Pittsburgh.

Cresswell, Tim. 2006. On The Move. New York: Routledge.

Cresswell, Tim. 2010. “Towards a Politics of Mobility.” Environment and Planning D: Society and Space 28 (1): 17–31.

De Koning, Anouk. 2009. “Gender, Public Space and Social Segregation in Cairo: Of Taxi Drivers, Prostitutes and Professional Women.” Antipode 41 (3): 353–556.

El-Geneidy, Ahmed, Ehab Diab, Cynthia Jacques, and Anais Mathez. 2013. “Sustainable Urban Mobility in the Middle East and North Africa.” Global Report on Human Settlements: 3-6.

Fakhr El-Din, Passant. 2016. “The Experience of Passenger Transport Start-Ups in Greater Cairo: An Analysis.” American University in Cairo.

HarassMap. 2014. “Sexual Harassment in Greater Cairo: Effectiveness of Crowdsourced Data.”

Hawapi, Mega Wati, Zuraidah Sulaiman, Umar Haiyat Abdul Kohar, and Noraini Abu Talib. 2017. “Effects of Perceived Risks, Reputation and Electronic Word of Mouth (e-WOM) on Collaborative Consumption of Uber Car Sharing Service.” In IOP Conference Series: Materials Science and Engineering, vol. 215, no. 1, p. 012019. IOP Publishing.

Hille, Koskela. 1999. “‘Gendered Exclusions’: Women’s Fear of Violence and Changing Relations to Space.” Geografiska Annaler: Series B, Human Geography 81, no. 2: 111-124.

IFC, Accenture, and Uber. 2018. “Driving Towards Equality: Women, Ride Hailing, and the Sharing Economy.”

Ilahi, Nadia. 2009. “Gendered Contestations: An Analysis of Street Harassment in Cairo and Its Implications For Women’s Access to Public Spaces.” Surfacing 2: 56–69.

Kumar, Neha, Nassim Jafarinaimi, and Mehrab Bin Morshed. 2018. “Uber in Bangladesh: The Tangled Web of Mobility and Justice.” Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction 2, no. CSCW: 1-21.

Massey, Doreen. 2013. Space, Place and Gender. New York: John Wiley & Sons.

Mcgregor, Moira, Barry Brown, Mareike Glöss, and Airi Lampinen. 2016. “On-demand Taxi Driving: Labour Conditions, Surveillance, and Exclusion.” In The Internet, Policy and Politics Conferences, Oxford Internet Institute, University of Oxford. Retrieved from: http://blogs. oii. ox. ac. uk/ipp-conference/sites/ipp/files/documents/McGregor_Uber% 2520paper% 2520Sept, vol. 25201

Mountz, Alison. 2011. “Specters at the Port of Entry: Understanding State Mobilities through an Ontology of Exclusion” Mobilities 6 (2011): 37–41.

Nassif, Caroline Kamel. 2010. “‘I Aspire to Walk’: Egyptian Working Women Defining Threats on Cairo’s Public Space.” American University in Cairo.

Pain, Rachel H. 1997. “Social Geographies of Women’s Fear of Crime.” Transactions of the Institute of British Geographers 22 (2): 231–44.

Peterson, Mark Allen. 2011. Connected in Cairo: Growing up Cosmopolitan in the Modern Middle East. Bloomington: Indiana University Press.

Phadke, S. 2005. “‘You Can Be Lonely in a Crowd’: The Production of Safety in Mumbai.” Indian Journal of Gender Studies 12 (1): 41–62.

Rizk, Nagla. 2017. “A Glimpse into the Sharing Economy: An Analysis of Uber Driver-Partners in Egypt.”

Stanko, Elizabeth A. 1997. “Safety Talk: Conceptualizing Women’s Risk Assessment as a Technology of the Soul’.” Theoretical Criminology 1, no. 4: 479-499.

Tawfeek, Farah. 2018. “Uber and Careem Announce New Price Tally amidst Fuel Hikes.” Egypt Independent, June 18, 2018. https://egyptindependent.com/uber-careem-announce-new-price-tally-amidst-fuel-hikes/

UN Women. 2013. “Study on Ways and Methods to Eliminate Sexual Harassment in Egypt.”

Uteng, Tanu Priya, and Tim Cresswell, eds. 2008. Gendered Mobilities. Aldershot: Ashgate.

Vinthagen, Stellan, and Anna Johansson. 2013. “‘Everyday Resistance’: Exploration of a Concept and Its Theories.” Resistance Studies Magazine, no. 1: 1–46.

Whitzman, Carolyn. 2013. “Women’s Safety and Everyday Mobility.” In Building Inclusive Cities: Women’s Safety and the Right to the City, edited by Crystal Legacy, Carolyn Whitzman, Caroline Andrew, and Kalpana Viswanath, 35–52. Routledge.

Sinha, Nistha, Gabriel Lara Ibarra, Yeon Soo Kim, Rana Nayer Safwat Fayez, Souraya Mahmoud Moustafa Elassiouty, Andrea Germiniasi, Trinidad Berenice Saavedra Facusse, and Jeeyeon Seo. 2019. Understanding Poverty and Inequality in Egypt. No. 144189. The World Bank.

هذا الحَمل لاغٍ:
الإجهاض والمَقاومة الجندرية في السياق المصري

غدير أحمد الدماطي

”إنهم يخدعوننا يا عزيزتي. يقولون إننا نأتي بالحياة من أرحامنا كي نغفل عن أجسامنا التي تُمزقها تلك الحياة في الخروج. يرسمون لنا صورة الأم منذ كنّا نمتص الحياة ذاتها من أثداء أمهاتنا. الأمر أشبه بوردية في مصنع؛ رحم تُسلّم الأخرى، وثديٌ موصول بآخر.وبين الآخر الأول والآخر الأخير نساء رفضنَ الاشتراك في اللعبة.“ [1]

المقدّمة

تناقش المقالة الإجهاض غير الآمن كقضية عدالة جنسية وإنجابية للنساء في مصر، وتستعرض قوانين تجريم الإجهاض وتكشف تفاصيل إتمامه وتأثيرها على النساء. اعتمدت المقالة على منظور نسوي نقدي يربط جنسانية النساء بالسلطة السياسية الاجتماعية تاريخيًا. كما فككّت قبوع أجسام النساء وأدوارهنّ الاجتماعية تحت سلطة نظام العائلة الغيرية في تقاطعه مع النظام السياسي الاقتصادي، وطرحت رؤية نقدية للإنجاب ودلالته السياسية. وقدّمت المقالة الإجهاض كبديل ذي رمزية جندرية سياسية.

تلجأ النساء إلى ممارسة الإجهاض لأسباب مختلفة لكنّ محورها سياسات الجسد. يُقاومنَ السلطة المفروضة على أجسامهنّ بفاعلية، مُتحديات نظام العائلة كنواة للدولة الحديثة. وتتلقّى المُجهضات دعمًا نسائيًا من نساء أخريات أثناء الإجهاض، في حراك قاعدي ما زال في طور التشكُّل يُخلخل بنية النظام الاجتماعي المُهيمِن في مصر.

تنظر المقالة إلى أن ممارسة الإجهاض فعل مقاومة جندرية بسبب تحدي النساء منظومة العائلة الغيرية والسياسات والقوانين التي تحظّر على النساء حرية التصرف في أجسامهنّ. وتُلقي الضوء على أن ممارسة الإجهاض تتجاوز كونها أزمة شخصية أو مأزقًا مُتعلقًا بالوصم الاجتماعي. كما تُشدد على كونه فعلًا سياسيًا تُمارسه النساء لمقاومة القيود القانونية والمجتمعية ورمزياتها السياسية وجذورها التاريخية.

المنهجيّة

بدأ العمل الميداني في خريف العام 2017، وشمَل مقابلات شخصية مع ثماني مُجهضات مصريات تتراوح أعمارهنّ بين 22 و38 عامًا، أغلبهنّ من طبقات اجتماعية متوسطة وتحت متوسطة، منهنّ اثنتان متزوجتان وستّ عزباوات في خلال إجراء البحث. خمسٌ أتممنَ الإجهاض في القاهرة، وثلاثٌ في محافظات أخرى. تعتمد الورقة على اختلاف الحالة الاجتماعية، والتنوع الجغرافي والطبقي، والفئة العمرية بين المُشاركات. ثلاثٌ منهنّ صديقاتي، وخمسٌ تواصلنَ معي كباحثة نسويّة. تضمّنت الإثنوغرافيا معايشة مع امرأتين تستضيفان نساء مُجهضات. إحداهما متزوجة والأخرى عزباء. كلتاهما مقيمة في القاهرة وفي منتصف العشرينات. الأولى صديقة والثانية تعرّفت إليها من مجموعة نسائية عبر الإنترنت. أجريتُ زيارات ميدانية لعيادات يُمارَس فيها الإجهاض بشكل غير قانوني.

يُجرّم الإجهاض في المواد من (260-264) من قانون العقوبات المصري.[2] لا يُستثنى من التجريم الحمل الناتج من الاغتصاب وزنا المحارم، ولا تُحدَّد فترة زمنية فاصلة بين إباحة الإجهاض وفقًا لبعض مذاهب الشريعة الإسلامية أو تجريمه قانونًا، لكنه يُباح إن كان الحمل خطرًا على حياة الحامل. تحظر المادة (29)

1 حكايات الإجهاض - شغل ستات.

2 يُجرّم الأطباء والصيادلة وأيّ شخص يساهم في الإجهاض، سواء بتدخل جراحي أم دوائي، كما يُجرّم إجهاض المرأة لنفسها.

غدير أحمد الدماطي

ناشطة نسوية مصرية، وباحثة متخصصة في دراسات النساء والنوع الاجتماعي. حصلت على بكالوريوس في الأدب الإنجليزي من كلية الآداب جامعة طنطا. استكملت دراساتها العُليا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، وحصلت على دبلوم إدارة منظمات غير حكومية. حاصلة على دبلوم ترجمة من الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وعلى ماجستير في دراسات النساء والنوع الاجتماعي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وتخصصت في الاقتصاديات المجندرة في العام 2020. تهتم بمجالات العلوم الاجتماعية، خصوصًا الدراسات الجنسانية والنوع الاجتماعي، والعدالة الجنسية والإنجابية للنساء، وعادة ما تدمج الكتابة الأكاديمية والصحافية في كتاباتها. تساهم في العديد من المواقع الصحافية، وتقدّم تحليلات للأوضاع السياسية والاجتماعية من منظور نسوي.

من لائحة آداب مهنة الطب ممارسة الإجهاض، إلا في حال كان مُهددًا لحياة الحامل، ويُمنع المُخالفون/ات من مزاولة المهنة.

من العمل الميداني استنتجتُ أن هناك ربطًا بين الإجهاض وممارسة الجنس من دون زواج، ما جعله وصمة أخلاقية مرتبطة بمفاهيم اجتماعية كالشرف، ونابعًا من اعتبار مؤسسة الزواج إطارًا وحيدًا للممارسة النساء للجنس. تتجلى هنا "العائلة" كقيمة اصطلاحية، تُرسي نمطًا اجتماعيًا للعلاقات الجنسية، وتُهيمن على أجسام النساء باعتبارها مسؤولة عن الإنجاب كاستمرار لقيمة العائلة الغيرية. يكون الوضع أكثر تهديدًا بالنسبة إلى العزباوات، ويُصنَّفنَ اجتماعيًا كأقل من المتزوجات لأنهنّ يُمارسنَ الجنس من دون زواج. قد يستدعي ذلك تدخل عائلاتهنّ ويصحبه عنف جسدي ونفسي. هذه القيود لم تمنع النساء من ممارسة الإجهاض، لكنها جعلته غير آمن طبيًا وقانونيًا.

لا تتوفر حبوب تحفيز الإجهاض.[3] يرفض الصيادلة صرفها وتُباع في السوق السوداء بأضعاف ثمنها. لا يُعدُّ الإجهاض الدوائي/المنزلي الحلّ الأمثل إن مرّ على الحمل أكثر من ثمانية أسابيع. وقد يرجع سبب تأخر المُجهضة إلى ما بعد هذه الفترة إلى عدم توفر حبوب الإجهاض، أو عدم توفر ظروف تسمح لها بإجرائه، كأن لا يتوفّر مكان آمن لإتمامه. كما أنه يتوقف على استجابة الجسم أو تلقي الجرعات بصورة سليمة وتحت إشراف طبي غير متاح للمُجهضات.

ثمّ إنّ مهمة البحث وإيجاد عيادة تقبل بإجراء الإجهاض صعبة. لا تسمح المستشفيات العامة بالإجهاض من دون عقد زواج أو إقرار يوقّعه الزوج مرفق ببطاقة هويته، ومن دون أعراض مُهدِّدة لحياة الحامل ومُثبته رسميًا. تلجأ النساء إلى سؤال أشخاص محلّ ثقتهنّ عن أطباء/طبيبات. عادةً، يتمّ الإجهاض في عيادة خاصّة بتكلفة من ستة إلى خمسة عشر ألف جنيه مصري إن كان الحمل في الثلث الأول. في الثلثَين الثاني والثالث، تصل إلى خمسين ألف جنيه مصري، نظرًا إلى تكوُّن جسم الجنين والذي يصعّب مهمة التخلص من بقاياه الجسدية.[4] إلى جانب الثمن الباهظ، معظم

ضعف إمكانيات العيادة وخلوها من التعقيم الطبي

الفرق بين سرير مُجهضة في عيادة باهظة الثمن وعيادة أخرى

العيادات غير مُجهزّة وغير آمنة طبيًا، وقد تتسبّب في انتقال عدوى، أو تعريض حياة المُجهضات للخطر، من دون أن يحقّ لهنّ مقاضاة الأطباء/الطبيبات، لأنها تتمّ بصورة غير قانونية.

تتعرّض معظم المجهضات للابتزاز من أطباء يستغلّون خوفهنّ ويطلبون خدمات جنسية. يشترط بعضهم ممارسة الجنس مع المُجهضة زاعمين أنّ ممارسة الجنس تسهّل الإجهاض خصوصًا في الثلثَين الثاني والثالث من الحمل، أو يتحرشون بها جنسيًا أثناء الكشف أو التخدير، وقد يستمر ذلك في مرحلة ما بعد الإجهاض. تتعرض المُجهضة للعنف الجنسي من الطبيب، مُستغلًا سلطته المهنية والوضع الأمني. أحيانًا يُتاح طبيب ولا تُتاح عيادة.

3 منظمة ريسرج، نانا أبو السعود 2018.

4 يشترط بعض الأطباء أن تأخذ المجهضة الجنين بعد خروجه. تواجه المُجهضة مشكلة أخرى في التخلص منه بسبب القانون. يطلب أطباء مبالغ للتخلص منه بأساليب غير قانونية وغير رسمية، كاللجوء إلى العاملين في المقابر والمُقيمين فيها لينفذوا الدفن.

يتطلب ذلك إيجاد مكان آمن وغالبًا ما يكون منزل امرأة أخرى تعرض استضافة المُجهضة ويُشبه الولادة المنزلية.

ما شهدتُه أثناء العمل الميداني أصنّفه حراكًا نسويًا قيد التشكّل يدعم حقّ الإجهاض في مصر. معظم المُجهضات اللواتي قابلتهنّ للبحث، ساعدَتهنّ في الإجهاض نساء لا يعرفنهنّ شخصيًا، إما بتوفير حبوب تحفيز الإجهاض، وإما باقتراح أسماء أطباء/طبيبات، وإما بالاشراف الطبي خلال الإجهاض الدوائي، وإما بجمع تبرعات مالية. بعضهنّ يذهبنَ مع المُجهضات إلى العيادات مُتحديّات القانون، وبعضهنّ يستضفنَ المُجهضة بعد الإجهاض للتعافي. أخريات يستضفنَ المُجهضة أثناء الإجهاض، فتتحول منازلهنّ إلى أماكن استضافة بلا مقابل مادي ومعنوي. وعليه، ما يجعل هذا الحراك مقاومة جندرية هو تحدّي النساء للقيود المفروضة على أجسامهنّ، بدءًا من ممارسة الجنس من دون زواج، أو الإبقاء على حقهنّ في اختيار عدم الإنجاب لأسباب شخصية أو ضغوط اجتماعية.

الإجهاض كفعل سياسي

الإجهاض هو بديل للإنجاب كفعل بيولوجي، وللدور الإنجابي للنساء كممارسة اجتماعية. فإن كانت للإنجاب دلالة سياسية واقتصادية، فكذلك الإجهاض، رغم عدم تساوي الفعلين في القيمة السياسية. فالإنجاب يُصَوَّر أنه الوجهة الحتمية للنساء، على أن يتمّ في إطار الزواج ويُعيد إنتاج العائلة الغيرية اجتماعيًا وسياسيًا. أما الإجهاض، فهو النقيض. الإجهاض يخسف العائلة الغيرية، ويُعيد إنتاج سياسات الجسد لصالح النساء فيتحكمنَ في أجسامهنّ، و يُمارسنَ الجنس مُتحديّات العائلة الغيرية نفسها. تلك التي تفرض عليهنّ عدم ممارسة الجنس إلا بالزواج أو ترغمهنّ على استكمال الحمل إن كنّ متزوجات. ما يجعل الإجهاض فعل مقاومة سياسيًا هو فلسفة تجريمه ذاتها. لذا، أناقشه كبديل للإنجاب وأفكّك الدور الإنجابي للنساء سياسيًا واقتصاديًا في تقاطعه مع النظم الأبوية وقيم العائلة الغيرية كنواة للاقتصاد السياسي.

يُنظِّر كارل ماركس للعمل كعمليات اجتماعية تُساهم مباشرة في تراكم الرأسمال، ومحكومة بإضفاء قيمة منفعة استخدام أو منفعة تبادلية تحقق فائضًا رأسماليًا. ويُصنّف ماركس العمل ضمن نوعَين: عمل بسيط لا يحتاج إلى مهارات ولا يُساهم في تراكم رأس المال، وقيمته هي منفعة الاستخدام العائدة منه كأعمال النساء داخل المنزل؛ وعمل مُنتج يحتاج إلى مهارات ويُساهم في تراكم رأس المال وقيمته هي منفعة تبادلية قائمة على استهلاك قوة العمل، واستهلاك ما يتم إنتاجه، واستهلاك أجر العمل نفسه، كعمل الرجال خارج المنزل. يعتمد التصنيف على ثنائية توزيع الأدوار الاجتماعية بين الرجال والنساء. علاقات الإنتاج بالنسبة إلى ماركس قائمة على الاستغلال، تُقسِّم المجتمع إلى طبقات من مُستغَلّين لا يملكون سوى قوة العمل، ومُستغِلّين يحققون فائضًا ربحيًا ورفاهًا باستغلال قوة العمل تلك.

تتعرّض معظم المجهضات إلى الابتزاز من أطباء يستغلّون خوفهنّ ويطلبون خدمات جنسية

في حالة الإنجاب والعمل المنزلي، القيمة المضافة للعمل وتصنيفه عملًا بسيطًا هي قيمة جندرية، تتعلم فيها النساء أدوارهنّ الاجتماعية داخل الأسرة، ويُمكن تفسيره وفقًا لماركس كقيمة مُجرّدة خارج سيرورة الإنتاج؛ لأنها لا تساهم مباشرة في تراكم الرأسمال ولا يتمّ تبادلها كسلعة. في تفكيك ثنائية العمل البسيط والعمل المُنتج، تقول رودريغيز (Rodríguez 2010) إنّ القيمة المرتبطة بالعمل تُحدَّد وفقًا لمعايير أساسية إما أن تكون مُجردة تكمُن قيمتها في الاستخدام، وإما مادية قيمتها تبادلية ومُترجمَة إلى قيمة مالية وتقدير اجتماعي. كلتاهما مبنيّة على أطر اجتماعية كالجندر ومُتداخلة مع أنشطة تبادل المنفعة، وتُلخّصها أنها عملية تاريخية اجتماعية ثقافية.

انتقدت النسويات تصنيفات العمل الماركسية، مُصنِّفات أدوار النساء داخل نظام العائلة ومنها الإنجاب والرعاية أعمالًا مُنتجة، وامتدادًا لأيّ عمل يُصنّف مُنتجًا. تؤرخ دالا كوستا وجايمس (Dalla Costa and James 1975) أنّ نظام العائلة سبق الرأسمالية، وارتكزَ على أدوار الرجال وهيمنتهم على النساء والأصغر سنًّا واستغلال قوة عملهم. وتتفق معهما ميس (Mies 2014) مؤكدة

أنّ الرأسمالية لم تُغيّر في علاقات الرجال بالنساء داخل العائلة؛ إلا أنّ قوة عمل النساء داخل العائلة غير معترف بها ومقتصرة على خدمة العامل وإنتاجه اجتماعيًّا.[5] فالنساء غير مُعترف بأدوارهنّ الإنجابية كقوة عمل مُنتجة، وغير مُعترف بمشاركتهنّ في المراحل الأوليّة للرأسمالية.

في نظر النسويات الأربع، وظفت الرأسمالية نظام العائلة الغيرية ليصبح نظامًا اجتماعيًّا موازيًا وخادمًا للنظام الاقتصادي، وروّجت أنها الشكل الوحيد للعلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء الذين/اللواتي كرّست بينهم/نّ انقسام عمل وفقًا للجنس البيولوجي. حُصرت النساء في الدور الإنجابي والرعائي وأُنكرَت مساهمتهنّ في سيرورة علاقات الإنتاج.

تقول دالا كوستا (Dalla Costa 1975) إنّ الرأسمالية اعتبرت أعمال النساء داخل نظام العائلة أمرًا "طبيعيًا،" وربطته بيولوجية الحمل والإنجاب، وأعطت السلطة داخل المنزل إلى الرجال تعويضًا عن علاقة استغلال تربطهم بالرأسمالية. تتفاعل معها سالمة جيمس وتؤكد أنّ قوة العمل الإنتاجية للنساء هي الأصل بسبب الإنجاب الذي هو إنتاج قوة عمل: ولادة العمال أنفسهم، وهذه قوة إنتاج مُتضمنة مشقة الدور الإنجابي وساعات عمل لا تنتهي، وتُنتج حيوات اجتماعية ذات جودة قادرة على تقديم نفسها كقوة عمل من خلال نظام العائلة الغيرية الحداثية، يكون فيها المنزل مصنعًا اجتماعيًا للهويات والأدوار الاجتماعية ولقوى العمل المرئية وغير المرئية والتي بينها تراتبيات اجتماعية بُنيت على الأجر.[6]

فنظام العائلة النووية والمكوّنة من رجل وامرأة وأطفال وعقد زواج، كرّس في داخله مجموعة هويات اجتماعية مجندرة ومتداخلة في ما بينها، وفي ما بينها وبين النظام السياسي الاقتصادي مُتمثلًا في الدولة القومية التي اتخذت من العائلة الغيرية أساسًا لها. بذلك، تُبنى الأدوار داخل نظام العائلة على مُركبات اجتماعية سياسية عدة ، نتعلّمها ونؤديها، (Butler 1999).

5 إنتاج العمّال اجتماعيًا تلزمه قوة عمل واقعة على كاهل النساء من رعاية للاحتياجات اليومية كالطبخ والتنظيف لذويهم من الرجال، إلى الحمل والإنجاب ورعاية الأطفال.

6 يُصاغ عمل الرجال خارج المنزل مُنتجًا ذا أجر وأسمته (أجر العائلة)، وعمل النساء داخل المنزل خدمة شخصية مقابل قوت يومهنّ ومن دون اعتراف بمساهمته في الإنتاج؛ لا من الرأسمالية ولا من الرجال في حركات التحرر اليسارية (Dalla Costa 1975).

فتكون للذكر هوية اجتماعية (رجل)، مقابلة للأنثى (امرأة)؛ خالقة ثنائية جندرية لا متسع فيها لهويات اجتماعية لا تُصنف بالغيرية، ولا يكون ناتج العلاقة فيها أطفالًا يتم تدريبهم/ن اجتماعيًّا على الثنائية نفسها. في نقدها لمفهوم الدولة القومية، تقول براون (Brown 1993) إنّ العائلة نواة المجتمعات الرأسمالية والرأسمالية المتأخرة وقائمة على علاقات إنتاج اقتصادية تتشكل فيها الأدوار والهويات الاجتماعية والميول الجنسية، وبالتالي استمرار النظم السياسية.[7]

إن كانت للإنجاب دلالة سياسية واقتصادية، فكذلك الإجهاض، رغم عدم تساوي الفعلين في القيمة السياسية

استمرار العائلة الغيرية هو استمرار للمصالح وعلاقات الرأسمال على نطاق يتخطى المجتمعات والحكومات المحلية، لو أخذنا في الاعتبار نظريات التبعية التي تنظر إلى دول الجنوب العالمي كمصدر للعمالة الرخيصة.[8] تُهيمن تلك النظم على أجسام النساء وأدوارهنّ الإنجابية وتؤسّس العنف ضدها، سواء كان ذلك بالقوانين على غرار تجريم الإجهاض ومنع النساء من تسجيل المواليد رسميًّا إن تمّ الحمل من دون زواج، أم بالمؤسسات الاجتماعية التأديبية وإعطائها سلطة عُليا مثل مؤسسة العائلة الغيرية والمؤسسات الدينية. تُطلق ميس (Mies 2014) على هذه الشراكة: الأبوية الرأسمالية، وتعتبر ما تتعرض له النساء داخلها

7 اعتُبرت أيّ أدوار غير نمطية انحرافًا اجتماعيًّا محفوفًا بالوصمات الاجتماعية والتبعات القانونية، كتجريم المثلية الجنسية المُعتقَد أنها لا تُساهم في الإنتاج الاجتماعي بالإنجاب وتجريم الإنجاب خارج إطار الزواج. تأتي الجنسانية هنا، كما يقول فوكو (Foucault 1980)، حقلًا حافلًا بالتأديب وخاضعة لسلطة توظّف جنسانية الأفراد وفقًا لاهتماماتها السياسية والاقتصادية.

8 يكون بذلك إنتاج العمّال من خلال الإنجاب مُساهمًا رئيسيًّا في الاقتصاد السياسي العالمي بين دول الجنوب والشمال والمُتسم بطابع عرقي وعنصري (Rodríguez 2010). تصبح أجسام النساء في الدول المُصنفة بأنها دول نامية، أداة إنتاج اجتماعي في علاقتها بالنظام السياسي لهذه الدول وعلاقته المباشرة مع الاقتصاد العالمي.

استغلالًا بالمفهوم الماركسي، وتُرجعه إلى أنّ محاولات السيطرة على أجسام النساء بوصفها أداة إنتاج تُساهم في تراكم الرأسمال، لها مدلول سياسي لا تُمحى فيه أدوار النساء ولا تُجرَّد من تاريخيتها، كما تُشير فيدريتشي (Federici 2009). هذا الاستغلال كما هو في صالح الرأسمالية، هو في صالح الرجال- أي أن النساء فئات مُستغَلة على هذين المستويَين ولسنَ فئات خارج التاريخ وخارج السياسة.

عندما ترفض النساء الدور الإنجابي الذي يُجردهنّ من فاعلية الجسد، فهنّ يقاومنَ ما قامت عليه الرأسمالية. عندما ترفض النساء الانسحاق في مؤسسة العائلة الغيرية ولو جزئيًّا، إنّما يقاومنَ بنية النظام السياسي ويخلخلنه لصالحهنّ. إن اعتمدت الرأسمالية على العائلة والإنجاب، وقسّمت أغلب الدول إلى شمال يُدير قوى العمل وجنوب يُنتجها، فإنّ النساء بممارستهنّ الإجهاض -فرديًّا كان أم جماعيًّا- في إحدى دول الجنوب العالمي ومن أكثر المناطق تهميشًا، يقفنَ أمام عجلة إنتاج الرأسمال، رافضات تأميم أجسامهنّ كترسٍ في الآلة.[9]

الحقّ في ممارسة الجنس

معظم المُجهضات في هذا البحث غير متزوجات مارسنَ الجنس خارج إطارَيْه الديني والقانوني. تنتمي جميعهنّ إلى عائلات محافظة تعتبر ممارسة الجنس خارج الزواج أمرًا جللًا؛ بسبب مفاهيم الشرف والعفة المُعلقة على أجسامهنّ، (Baron 2005). تأتي هذه المفاهيم كتقييد لجنسانية النساء روّجتها وما زالت تروّجها الرأسمالية الأبوية (Federici 2009). ممارسة الجنس في هذا الإطار سريّة، لكنها شائعة رغم وصم اجتماعي يُلاحق النساء اللواتي يُعتقد أنهنّ يمارسنَ الجنس بلا زواج، كهذه المُتعلقة بالأكواد الأخلاقية، أو بغشاء البكارة. هذان العنصران أثبتا فشلهما في منع النساء من ممارسة الجنس.[10]

9 تشير منظمة الصحة العالمية إلى أن 45% من حالات الإجهاض تحدث بشكل غير آمن، ومعظمها تحدث في الدول "النامية".

10 كأن تكون لإجداهنّ حياة جنسية سريّة رغم التزامها العلني بالأكواد الأخلاقية، سواء مع رجل أم امرأة، أو تُمارس الجنس من دون فض للبكارة -إن وُلدت بها- كالجنس الشفهي، والنصّي، والرقمي، والجنس الشرجي. وجميعها ممارسات تحدث من دون إيلاج (التعبير الأبوي لممارسة الجنس). وهناك مَن تُقرر ممارسة الجنس بالإيلاج.

لنفهم كيف تتحدى النساء هذه المفاهيم وما هي نقطة التحوّل الفكرية، يجب الاعتراف بأنّ هذا التحدي يتضمن عنفًا محتملًا وخوفًا، وهو ما قد يمنع عنهنّ درجة من الاستمتاع الجنسي غير المُشكّلة بالوصم والعنف. أما نقطة التحوّل، فأعتبرُها وعيًا مُتراكمًا بالسلطة المفروضة على الجسم، ومواقف تنجلي من خلالها هذه السلطة وأخرى تدفع لتحدّيها ومقاومتها أو التماهي معها. ألفتُ النظر إلى أنّ ممارسة النساء للجنس من دون زواج، لا تعني بالضرورة تحدّيًا ومقاومة في نظر كثيرات.

"في زياراتنا العائلية كانت نساء العائلة المتزوجات يجلسن معًا [...]. دخلتُ عالم الجنس من دون زواج، وتبدل اهتمامي بغشاء البكارة، من شيء أخافه إلى شيء أملكه." [11]

تُشير الراوية إلى أنّ وعيها بموقع جسمها اجتماعيًّا، لم يكُن لحظة تعارفها بشريكها الجنسي، إنما تراكمات لأسئلة ومواقف عبر السنوات: منها تفكيرها في جلسات عائلية، أو تعبيرها عن الاهتمام بغشاء البكارة والهوس الاجتماعي بوجوده. ثم تصل إلى لحظة مُركّبة من استعادة لملكية جسمها. لم تتخلص من الخوف نهائيًّا؛ عبّرت خلال المقابلة عن أن الخوف منعها من الاستمتاع بالجنس؛ ما يعكس سيطرة العائلة الغيرية على جنسانية النساء حتى أثناء مقاومتهنّ لها. بالحديث عن الوعي المُتراكم بموقع الجسد تقول مُشاركة أخرى:

"قضيت سنوات أصارع أسرتي حول نزع الحجاب، وحول الانتقال من منزلهم لأعيش بمفردي. مرّت سنوات. خلعت الحجاب. أقنعت عائلتي بالانتقال." [12]

تعبّر المتحدثة عن أن تحديّها للعائلة صحبته أفعال أخرى تتمحور حول إدراكها بموقع جسمها في علاقته بأسرتها، كفرض الحجاب أو الإجبار على الإقامة في منزل الأسرة واللذين يُعتقد أنهما أفعالٌ تضمن بقاء أجسام النساء وجنسانياتهنّ قيد التحكم والسيطرة. وعي النساء المتراكم بأجسامهنّ ومواقعها الاجتماعية لا يُسفر بالضرورة عن ممارستهنّ للجنس من دون زواج. هناك نساء لديهنّ وعي بموقع الجسد ويقررنَ ألا يُمارسنَه اقتناعًا، أو خوفًا من تبعاته، أو امتثالًا للمعايير الدينية. وأخريات لا ترتبط ممارستهنّ الجنس من

11 مقابلة شخصية.

12 مقابلة شخصية.

دون زواج بوعيهنّ المتراكم بأجسامهنّ ورمزياتها الاجتماعية. في الأمثلة السابقة، ممارسة النساء للجنس بلا زواج يُمكن اعتبارها مقاومة للأطر المُهيمنة على جنسانياتهنّ وعلى رأسها مؤسسة العائلة الغيرية.

الحمل ليس حتميًّا والإنجاب ليس عقابًا

عندما تمارس النساء الجنس بغرض الاستمتاع لا الإنجاب، يقاومن ما يعتمد عليه نظام العائلة النووية، مثل الإنجاب أو تشييء أجسام النساء كأدوات استمتاع جنسي للرجال (Dalla Costa 1957). ما تفعله النساء من رفض للحمل إن نتَج من ممارسة الجنس، هو استعادة لملكية أجسامهنّ وممارسة حق أصيل في الاستمتاع الجنسي. لكن عندما تعرف امرأة بالحمل، تُصاب بالصدمة وتتبادر إلى ذهنها تخوّفات عدة عن مصيرها إن تمّ اكتشاف ممارستها للجنس في حال كانت غير متزوجة (Baron 2005)، أو كيف سيتلقى شريكها الخبر إن كانت متزوجة. يرجع ذلك إلى تقييد جنسانية النساء من جهة، ومن وصم اجتماعي سيلاحقها هي والمولود/المولودة من جهة أخرى، ومن شعورها بالذنب؛ لأنها لم تتخذ الاحتياطات الكافية لمنع الحمل بسبب قبوع مسؤوليته على أكتاف النساء بصفة عامة.

> "أنا حامل؟ حامل إزاي؟ كان عندي إحساس بالذهول... كانت معالجتي للأسئلة دي إني أقرا التعليمات الموجودة على علبة تيست الحمل، يمكن نتيجته غلط. خرجت من الحمام والتيست في إيدي.. أنا ماشية شايلة السؤال في إيدي!" [13]

> "دي كانت أول مرة في حياتي أعمل تيست. وكنت مستنية إنه نيجاتيف.. فاطلع بوسيتيف. اتخضيت. فضلت كتير فالحمام. أنا واقفة ادامه بقول أكيد دة مش بيحصل في الوقت دة من حياتي." [14]

13 مقابلة شخصية.

14 مقابلة شخصية.

تعتبر المُشاركات هنا عن صدمة الحمل رغم ممارستهنّ الجنس. فممارسة الجنس في وعيهنّ غير مرتبطة بالإنجاب. تلك صدمة تعكس تهديدًا وشعورًا بأن شيئًا خرج عن المتوقع ويتعدّى حدود قدرتهنّ على التعاطي معه نفسيًا ومجتمعيًا. شيءٌ يحتاج إلى تدخل عاجل وسريع، حتى لا ينكشف أمر الحمل وتتبعه وصمة اجتماعية مدى الحياة، أو محاولة قتل تحت زعم الشرف، أو حتى الإجبار على استكمال الحمل كنتيجة حتمية لممارسة الجنس.

> "البلد مش مساعدة حد يبقى حر في جسمه. بحاول محملش تاني. الإجهاض مش وحش. مش عارفة الناس إزاي بتقول اولدي عشر مرات ولا تجهضي مرة، بأي منطق؟ إزاي جسمك يستهلك في ولادة وتعب؟ اللي أبشع من الإجهاض: ألم الولادة واللي جاي بعد الولادة." [15]

هناك فكرة ضمنية أنّ النساء يستمتعن حتمًا بممارسة الجنس بالإيلاج، ويُعاقَبنَ على هذا الاستمتاع كما لو أنه ممنوع على النساء أن يحققن هذه الرغبة. افتراض حدوث الحمل فقط بالإيلاج وبرضائية ينفي احتمالية حدوثه من دونهما، كأن يكون نتيجة لاعتداء جنسي. وبغضّ النظر عن نقطة الاستمتاع، فإنّ منع الإجهاض وتجريمه يصوّران الإنجاب كعقاب لممارسة الجنس ونتيجة حتمية له، سواء كانت المرأة متزوجة أم لا. كما أنهما غير عادلَين بالنسبة إلى جنين غير مُخطط لوجوده ولا للحامل التي تتحمل مسؤوليته وحدها، لا سيّما في حالات الاغتصاب. يُجرّم القانون المصري الإجهاض تجريمًا مُطلقًا، ولا يُبيحه حتى في حالات الاغتصاب أو الحمل من المحارم. يُطبّع القانون بذلك بأنّ الحمل نتيجة حتميّة لممارسة الجنس، وبأنه مهما كان السياق الذي حدث فيه الحمل، استكماله له الأولوية بغضّ النظر عمّا تسبب في وجوده أو تبعات وجوده على الجنين والمُنجبة. يقول القانون للنساء إنّ مَن لا تود طفلًا، عليها عدم ممارسة الجنس أولًا، حتى لو كان غير رضائيّ. وفي هذا تقع مسؤولية منع الحمل على النساء وحدهنّ، وتقع مسؤولية حماية أنفسهنّ من الاغتصاب وما قد ينجم عنه من حمل على أكتافهنّ أيضًا. تتجلّى هنا سلطة القوانين والمُشرعين الرجال. هؤلاء يملكون سلطة التحكم في أجسام النساء ويجردونهنّ منها؛ إذ يُبدي القانون منظومة العائلة الغيرية على كل شيء بما فيه حيوات الأفراد الفعليّة كالمُنجبة والمُحتملة كالمواليد.

15 مقابلة شخصية.

أمومتكم لا تُناسبنا

> "بسأل نفسي أنا حاسة بمشاعر خارجة مني؟ وإلا بسبب اللي اتربيت عليه واترسخ جوايا إنه دوري وإن دي حاجة لازم أعملها؟ هل إحساسي مستقل عن أي ضغوط، وإلا جه من لاوعي من حاجات متخزنة: (ابني/ لما أبقى أم/ لما تبقي حامل)؟ كنت مرتبكة." [16]

تُلقي المتحدثة الضوء على المعايير الاجتماعية والجندرية حول أجسام النساء وأدوارهنّ الإنجابية والمتجذّرة في وعيها. معايير تضمن بقاء أجسام النساء قيد التحكم إما بالعنف الأسري وتجريم الإجهاض، وإما بتدريب للفتيات "كيف يكنّ أمهات". يوضح الاقتباس أنّ

عندما ترفض النساء الدور الإنجابي الذي يُجردهنّ من فاعلية الجسد فهنّ يقاومنَ ما قامت عليه الرأسمالية

العائلة الغيرية هي المؤسسة الاجتماعية الأولى التي نتعلّم فيها أدوارنا الاجتماعية وجنسانياتنا، متأثرات في ذلك بالخطابات السائدة عن أدوار النساء الاجتماعية (Dalla Costa and James 1975)، و(Brown 1993)، و(Federici 2009)، و(Mies 2014). لعلّ أبرز مثال هو الأمومة والتطبيع معها كوجهة حتميّة للنساء تتحقق من خلالها ذواتهنّ اجتماعيًا. تطبيعٌ ممتد لقوانين تجريم الإجهاض؛ فنجد المشرع المصري يُشير إلى المرأة الحامل بلفظ "أم"، وهو ما تجده رانس وآخرون (Rans et all 1996) طمسًا لفردية المرأة واختزالها في الرحم.

الأمومة هي وظيفة اجتماعية مرتبطة بالدور البيولوجي؛ لتوظيف أجسام النساء ومشاعرهنّ في نظام العائلة كبنية للنظام الاقتصادي السياسي (Bear et all 2015)، و(Federici 2009)، و(Dalla Costa 1975)، و(Mies 2014). هذا التوظيف لا تؤجر عليه النساء، إنما يُصاغ على أنه "حبٌّ"، تمنحه النساء بلا مقابل. هو اعتبار أجسام النساء جزءًا من طبيعة يتمّ تطويعها لخدمة البشرية، بلا اعتراف بأنّ تلك "الخدمة" هي دورٌ مرتكز على توظيف غير مؤجر وغير مقدّر اجتماعيًا للمشاعر والجسد أو ما يُسمى بالعمل العاطفي (Rodríguez 2010)، (James 1975).[17]

عندما تُعتبر النساء عن ثقل الأمومة جسديًا، واجتماعيًا ونفسيًا، يتم وصمهنّ بأنهنّ لسن جديرات بالأمومة. طمسٌ مُتعمّد يُمارَس لإبراز جانب واحد فقط من الدور الإنجابي، يَصِم غير المُمتثلات له ويقدمهنّ كنماذج سيئة للأمهات. نتجت من ذلك تجارب سيئة للنساء مع الإنجاب ورعاية الأطفال، حتى إنهنّ لُمنَ أنفسهنّ على مشاعر لا يحملنها للأطفال كما يُتوقع منهنّ. وبالتالي، هناك فجوة عاطفية بين المُنجبة ونفسها تشعر فيها بالذنب والتقصير، وفجوة أخرى بينها وبين الأطفال، (Erickson 2005) (Wharton 2009, 149). يؤثر هذا التطبيع مع الأمومة سلبًا على المُجهضات، ويصوّر الإجهاض بديلًا "سيئًا". تطوّر بعضهنّ مشاعر قاسية تجاه أنفسهنّ، محورها التخلّي عن أطفال (لم يولدوا)، وبشعورهنّ بارتكاب جريمة قانونية وجُرم لا ترتكبه "الأمهات".

> "لحظة ما شفت منظر الجنين كانت قاسية أوي. خدت منديل وحطيت فيه الدم وحطيتها في محفظتي. بحس إني شايلة في المحفظة حتة من روحي... مكنتش شايفة نفسي غير مجرمة... دي آخر صورة اتخيلها عن الأمومة." [18]

بين الاقتباس السابق والاقتباس التالي، مفارقة واضحة بين امرأة طوّرت مشاعر تصنّف اجتماعيًا "أمومة"، وأخرى ترفض توظيف مشاعرها:

> "الأطباء بيقولوا مفيش ضرر. مين قالك؟ هو عادي أخلف طفل مش عايزاه ومش حباه. وأنا مش هديله كل طاقتي؟ أنا عندي أطفال. ايه اللي يخليني أجيب طفل تالت؟ لا جسمي ولا أعصابي تستحمل. لو حصل حمل تاني: هجهضه." [19]

من بين المشاركات في البحث، كانت المتحدثة أكثرهنّ وعيًا بتعقيدات الأمومة وبأنها وظيفة لن تؤجر عليها، رغم عدم حصولها

16 مقابلة شخصية.

17 اعترفت أخيرًا بعض الدول كالاسكندنافية، بالعمل المنزلي والإنجابي. وتتم مناصفة إجازة الوضع ورعاية الأطفال بين المنجبة وشريكها.

18 مقابلة شخصية.

19 مقابلة شخصية.

على قدر عالٍ من التعليم أو وجودها في دوائر "تقدمية" تناقش الإجهاض بانفتاح، فهي من طبقة تحت متوسطة ومن محافظة مهمّشة. وعيها بالأمومة وقرارها بالإجهاض نابعان من موقعها كامرأة واختبارها الدور الإنجابي والرعائي مع طفلتين فشلت في إجهاضهما. أما الباقيات فلُمنَ أنفسهنّ واتسمت تجاربهنّ بالذنب؛ بعضهنّ احتفظن بدم الإجهاض، وأخريات فكّرنَ في دفنه. شعرت أغلبهنّ بالجُرم القانوني وارتبط الإجهاض في وعيهنّ بالقتل.

لا يمكنني الجزم بأنّ المشارِكات على تنوع تجاربهنّ مارسنَ الإجهاض من منطلق رفض الأمومة، لكنهنّ مارسنه رغم تلك التعقيدات ويظهر هنا مفهوم المقاومة بوضوح. فإن طورنَ مشاعر تجاه الأجنة، أجهضنَ في النهاية مُتحدّيات حتمية الإنجاب في وعيهنّ. ما يحدث من صراع داخلي بين المُجهضة ونفسها، هو مقاومة للأطر المفروضة عليها كامرأة تُختَزل في رحمها، ومع ذلك يتمّ نبذها اجتماعيًا إن أنجبت من دون زواج. هؤلاء قاومنَ مفهوم الأمومة المُهيمن وحتميتها المُتخيّلَة مقابل حصولهنّ على الإجهاض للنجاة بحيواتهنّ حتى إن كان غير آمن وغير قانوني. فعندما وقعنَ في أزمة الاختيار بين الأمومة والنجاة، اخترنَ النجاة بأنفسهنّ أولًا، وعكس الأمومة المُتخيّلة:

> "حسيت بانتصار على المجتمع. ده جسمي وأنا قررت أجهض. أنا عملت عكس اللي بيقولوا المفروض ميحصلش. وحسيت إنه ك*م القيم بتاعتكم. أنا دخلت المستشفى في بطني جنين، وخرجت من غيره." [20]

أدوار الرجال وهاجس الموت

الحديث عن دور الرجال في الإنجاب والتربية، يأخذنا للحديث عن دورهم في الإجهاض. ربط الإنجاب كدور بيولوجي بالتربية كفعل رعائي اجتماعي يقع على كاهل النساء حتى قبل الرأسمالية، لكنها أصّلت له بتقسيمات العمل المبني على الجنس البيولوجي. عندما ظهرت الحاجة الاقتصادية إلى عمل النساء خارج المنزل، ظلّت الأفعال الرعائية مسؤولية نسائية؛ لتعمل النساء بذلك في وظيفتين خارج المنزل وداخله. يشمل ذلك مسؤولية منع الحمل بالطبع، ما يُحرِّر الرجال من عبء الحمل، ويَسِم تجاربهم الجنسية بحرية أكبر. يُجرّم قانون العقوبات المصري المُجهضة وكلّ مَن يُشارك في الإجهاض، ولا يُجرّم الرجال كشركاء بيولوجيين. يُلقي القانون مسؤولية الحمل كفعل بيولوجي على شخص واحد (امرأة)، رغم أنه يتطلب بويضة وحيوانًا منويًّا. ويؤنث الدور الرعائي نافضًا أيادي الرجال من مسؤولية الحمل سواء أدّى إلى إنجاب أم إلى إجهاض. تقول إحدى المُستضيفات:

> "الطفل اللي من غير خطة هو أكبر ورطة في حياة الست." [21]

> "إحنا الاتنين عملنا سكس، إحنا الاتنين محدناش بالنا، أنا شيلت لوحدي. فلوس السايتوتك، قسمناها. كنا شركاء في كل حاجة، إلا الألم. إلا الإحساس بالعار. إلا الإحساس بالخوف من الموت. إلا الإحساس بأني برتكب جريمة." [22]

يُعبّر الاقتباس عن شراكة بيولوجية ومشاركة مادية لا تمتدان لمشاركة الخوف والذنب. لاحظتُ أثناء البحث أنّ الغالبية العظمى من الشركاء لا يدعمون شريكاتهم. اثنتان من بين ثماني نساء دعمهنّ الشركاء. بالنسبة إلى المتزوجات، يعتبر الشريك الحمل والإنجاب بدَهيًّا لأنه في علاقة شرعية قانونية، وغالبًا ما يُجبرها على استكماله. بالنسبة إلى العزباوات، إن لم يختفِ الشريك نهائيًّا، يتصوّر أنّ المشاركة مالية. بعضهم يعرض الزواج واستكمال الحمل من دون الالتفات إلى عقبات العرض، كأن يكون مطلوبًا منهما إتمام الزواج بملحقاته المادية قبل الشهر الثالث، أو إعلام أسرتَيهما بالحمل.

> "مينفعش أخلف. كنت صغيرة. ومعنديش كاريير، ومستقلة جديد. مشتتة: هروح فين وآجي منين وأصرف منين وآكل وأشرب إزاي، ولسه مش متأكدة من العلاقة علشان أخليها دايمة. علشان أربط طفل بأب. كنت ساعات بشوف كل اللي مفرحه إنه جدع. إنه بيخلف. إن أنا وفّرت عليه تمن التحاليل علشان يعرف هو بيخلف ولا لأ." [23]

معظم المُجهضات اللواتي قابلتهنّ لم يقبلنَ عرض الزواج، وأشارت مُشاركة إلى أنه كان وسيلة ضغط لدفعها إلى الإجهاض:

20 مقابلة شخصية.

21 مقابلة شخصية.

22 مقابلة شخصية.

23 مقابلة شخصية.

> "قلي نتجوز. بعدها قلي مش هتجوزك، بس هكتب البيبي باسمي. رغم إنه مينفعش. كنت هجهض بس مستنية منه حاجة تحسسني إني مش لوحدي. بس هو ضغط عليا عشان أجهض." [24]

النجاة والمقاومة

عبّرت المُشاركات جميعهنّ عن أنّ هاجس الموت لاحقهنّ أثناء الإجهاض. فبسبب الوصم، لا تتشارك النساء تجاربهنّ كما يُشاركن تجارب الحمل والولادة. كما أنّ ظروف إتمامه كأن يكون بلا إشراف طبي أو العيادات غير مُجهزّة طبيًّا، تجعله محفوفًا بالمخاطر الصحية إلى جانب الخطر الأمني. يجعل ذلك الإجهاض تجربة قاسية نفسيًّا تشعر فيها النساء بالوحدة والخوف على الحياة غير قادرات على طلب المساعدة:

> "معرفش واحدة أجهضت تقولي تجربتها. محدش بيحكي." [25]

> "الموت جاي دلوقتي. بستناه لوحدي. با أعِدّ له باللحظة. هتألم دلوقتي... هموت دلوقتي... اللحظات عدت عليا كأني سامعة دقات الساعة ثانية ثانية." [26]

> "هيحصل ايه لو أمي جت تستلم جثة؟ غير قهرة أمي، وصمة العار هتلاحق أمي وأهلي كل حياتهم: (بنتكم ماتت وهي بتجهض)." [27]

هذا الهاجس كما اقتحم المُجهضات، اقتحمنه أيضًا. هناك مَن لجأنّ إلى صديقاتهنّ، وأخريات استخدمنَ مجموعات نسائية مغلقة على الإنترنت وطلبنَ الدعم بمجهوليّة. بعضهنّ أعدَدن قائمة جهات اتصال نسائية للطوارئ. تقول إحدى المُشاركات:

> "بني آدمين إنتي واثقة لو بتموتي، هيتصرفوا صح." [28]

24 مقابلة شخصية.

25 مقابلة شخصية.

26 مقابلة شخصية.

27 مقابلة شخصية.

28 مقابلة شخصية.

متعلقات شخصية خلال إحدى الاستضافات المنزلية

هناك دعم تقدمه نساء للمُجهضات، يتعدّى قائمة الطوارئ للمساهمات المالية كشراء الحبوب ودفع تكاليف العملية، ويصل لاستضافة منزلية لضمان صُحبة وطمأنينة للمُجهضة. تقول إحدى المُستضيفات:

> "إحساس إني عايزة أساعد ست تخرج من ورطة كان أهم دافع. مهمنيش أعرفها أو أعرف الحمل حصل إزاي. المهم حقها يكونلها سيطرة على جسمها وحرة في قراراتها وهي بتتعامل مع سلطة المجتمع والقوانين سواء بالمواجهة او بالحيلة. وبما أن المواجهة مش مثمرة في الإجهاض عشان بيصنفوه جريمة. دعمت الحيلة والمجازفة واستضفتهن." [29]

من الاقتباس توضح المُستضيفة وعيها بما يعنيه الحمل وتصفه بالورطة وتقدّم مخرجًا للمُجهضَة رغم التبعات القانونية عليهما.

29 مقابلة شخصية.

توفّر مكانًا آمنًا -لأنّ المُجهضة كانت مقيمة مع أسرتها- خاليًا من الأحكام الأخلاقية. تستعيدان معًا ملكيّة المُجهضة المسلوبة لجسمها بفعل قوانين تجريم الإجهاض والعنف المجتمعي. تتحدّان الوحدة، والخوف على الحياة، والذنب، وهيمنة نظام العائلة والنظام السياسي على أجسام النساء، وتُعيدان إنتاج سياسات الجسد لصالحهنّ. بعض المُستضيفات خضنَ تجربة الإجهاض غير الآمن. فتخلق التجربة ذاتًا نسائية تدعم نساء أخريات. تقول مُستضيفة أخرى:

"دوافعي نابعة من تجربة إجهاضي. من الخوف والرعب وإدراكي أهمية إن مكان العملية يكون آمن. ورغم عدم معرفتي بالبنت ورغم خطورة الموقف أمنيًا إلا إني عاوزة بعد سنة أو عشرة تفتكر إنها كانت مع ستات موصوماش ومحكموش عليها. بيدعموا اختيارها وبيحترموا حقها في جسمها. شوفت فيها نفسي لما كنت محتاسة ومش عارفة هجهض إزاي وفين." [30]

كلتا المُستضيفتين ذكرت الحق في الجسد نصًا. تناصران حقّ النساء في ممارسة الجنس من دون أن يتبعه عقابٌ مجتمعيّ أو قانونيّ يدفعنّ ثمنه من أجسامهنّ بإنكار حقهنّ في إجهاض آمن طبيًا وقانونيًا. كلتاهما اعتبرت مساندتها للمُجهضات لزامًا أخلاقيًا تجاه بعضهنّ كنساء في مجتمعات وتحت قوانين أبويّة تضمن بقاءهنّ ضمن نظام اجتماعي موحّد.

دخلتُ عالم الجنس من دون زواج وتبدل اهتمامي بفشاء البكارة من شيء أخافه إلى شيء أملكه

هنا، المقاومة فعلٌ جماعيّ تتشارك فيه النساء لإيمانهنّ بمساندة المُجهضة في وقت محفوف بالذنب والخوف على الحياة فعليًا واجتماعيًا. هؤلاء يدعمنّ المُجهضات بوعيهنّ النسوي عن موقع النساء في منظومة سياسية أبوية تسلبهنّ حق الجسد وتُنكر عليهنّ رعاية صحية وإنجابية كمواطنات. من العمل الميداني، أرى نواة حراك نسوي قاعدي يدعم حق النساء في الإجهاض الآمن ويسعى بجهد ورغم الخطر الأمني إلى إرساء قيم نسوية حول سياسات الجسد.

الحقّ في الحياة مقابل الحقّ في الاختيار

"خفت على نفسي لما ما لقتش حد يقطع لي الحلاص... أنا خفت على نفسي. خفت على حياتي." [31]

هناك جدليتان تتم صياغتهما كتضادات عند الحديث عن الإجهاض، وتحديدًا في الولايات المتحدة الأميركية: الحق في الحياة، والحق في الاختيار. الأولى يتبناها اليمين المحافظ مُعتبرًا الحمل "حياة". الثانية، تتبناها نسويات وتيارات تقدمية تعتبر الإجهاض "اختيارًا". يتبنى القانون المصري موقف اليمين المحافظ الأميركي ويُبدّي الحمل على سببه ونتيجته. نرى التناقض في تبني التشريع المصري للحق في الحياة، في حالات الاغتصاب أو الحمل من المحارم على سبيل المثال. فإعطاء الأولوية لاستكمال الحمل بدافع الحفاظ على "حياة" الجنين، هو انتهاك للحق في حياة لا يتم فيها وصم المولود/المولودة بأنه/ا ابن/ابنة غير شرعي/ة، ولا يتعثر استخراج أوراقه/ا الرسمية، ولا يتم فيها إلقاء الأطفال كعبء وعقاب للمُنجبة على ممارستها للجنس أو تعرّضها للاغتصاب.

تُعيد المُجهضات إنتاج جدلية الحق في الاختيار كجزء من الحق في الحياة. إن كان الإجهاض مُلزمًا كضمان حياة كريمة للعزباء أو للمُعتدى عليها جنسيًا، ولأطفال غير مرغوب فيهم -غالبًا- فهو بالنسبة إلى المُجهِضَة حقٌّ أصيلٌ في حياة حيث لا يتمّ وصمها بنشاطها الجنسي، ولا يتمّ إلقاء مسؤولية الإنجاب عليها، ولا تتمّ فيها ملاحقتها من القانون والعائلة لأنها حملت من دون زواج. أما المتزوجات، فيُمكننا تفسير الإجهاض أيضًا في ضوء حقهنّ في اختيار عدم الإنجاب وبالتالي حياة أفضل لهنّ.

أشدّد هنا على أنني لا أنفي الحق في اختيار الإجهاض انطلاقًا من مبدأ العدالة الجنسية والإنجابية للنساء، لكن نظرًا إلى سياق لا

30 مقابلة شخصية.

31 مقابلة شخصية.

يُتيح للنساء إنجاب أطفال من دون زواج، ويجبرهنّ على استكمال الحمل أو يعاقبهنّ بالإجهاض كرهًا، كما تفعل بعض العائلات، أو تُجبَر فيه النساء على المخاطرة بحيواتهنّ مقابل إتمام الإجهاض، فإنّ الإجهاض هنا أولوية للحفاظ على حيوات النساء، قبل أن

عندما تُعبّر النساء عن ثقل الأمومة جسديًا واجتماعيًا ونفسيًا يتمّ وصمهنّ بأنهنّ لسن جديرات بالأمومة

يكون حقًا للأطفال المُحتملين في حياة كريمة. إن كان استكمال الحمل خيارًا غير موجود، فإنّ الإجهاض باعتباره البديل، لا يُمكن إضفاء صبغة الاختيار الحرّ عليه.

رغم ذلك، أرى ممارسة النساء للإجهاض مقاومة. ليس لأنّ مَن تُمارسه امرأة، بل بسبب موقع أجسام النساء سياسيًا واجتماعيًا. وتتحداه المُجهضات في مقاومتهنّ لمعايير اجتماعية تقتضي عدم ممارستهنّ الجنس من دون زواج، أو اعتبار الحمل حتميًا، أو توظّف مشاعرهنّ وأجسامهنّ في الدور الإنجابي بالأمومة. يقاومنّ هيمنة مورست على النساء لقرون بسبب جنسهنّ البيولوجي والمرتبط بالجندر. ويطرحنَ رؤية نسوية حول ما يعنيه الإجهاض كبديل مُجرّم وموصوم للإنجاب، لا سيما النساء اللواتي يُساندنَ المُجهضات. الإجهاض في هذا السياق، هو فعلٌ ذو دلالة سياسية تتجاوز كونه وصمة اجتماعية أو مأزقًا شخصيًا. إنّما هو صدع في البنية الأساسية التي يتخذها النظام السياسي الاجتماعي وحدة بناء وارتكاز.

الخاتمة

تعكس ممارسة الإجهاض مقاومة للأطر القانونية والمجتمعية. بممارسته، تستعيد النساء ملكية أجسامهنّ، مُتحدّيات هيمنة النظم الاجتماعية والاقتصادية السياسية. ممارسة تتجلى فيها فاعلية النساء ومقاومتهنّ لتقسيمة الأدوار الجندرية وتأميم قوة عملهنّ الإنجابية. عندما تمارس النساء الإجهاض، يرفضنَ هذا التأميم وتلك الهيمنة. وعندما تساعدهنّ أخريات، يُشاركنَ في خلخلة اجتماعية سياسية نابعة من إدراك نسوي بموقع النساء في نظام العائلة، ونظام الاقتصاد السياسي العالمي. وعندما نروي قصصهنّ نحنُ مُشاركات أيضًا. نحنُ أمام مقاومة تُمارسها النساء على مرّ التاريخ (Mies 2014)، لكن في سياق محلي شديد الخطورة والعنف. لذلك، يُعدّ الإجهاض إعادة هيكلة للنظام الرأسمالي الأبوي ومقاومة جندرية لسياساته القائمة على توظيف أرحام النساء. عندما تستعيد النساء السيطرة على الرحم والجسد، يقفنَ في مواجهة عنيفة مع تلك السلطة.[32]

"كم جدة أجهضت من دون أن تصلنا القصة كما لو كنّ آلات إنجاب لعدد كبير من الخالات والأعمام؟ هناك شيء غامض. هناك مَن منع قصصهنّ من المرور والتداول حتى أصبحت وصمة. أجسامنا التي يذكرونها بالإنجاب فقط، خير شاهد على قصص نساء لم يرغبن على الأقل في طفلٍ تاسع." [33]

32 أكثر من 13% من وفيات الحوامل تحدث بسبب الإجهاض غير الآمن بحسب منظمة الصحة العالمية.

33 حكايات الإجهاض – شغل ستات.

سلسلة حكايات الإجهاض: شغل ستات. غدير أحمد - يناير 2018. مدى مصر.

قانون العقوبات المصري، رقم 58 لسنة 1937- تعديل ديسمبر 2019.

لائحة آداب المهنة - نقابة الأطباء المصرية.
https://www.ems.org.eg/rules/sub/27

قضايا الصحة الإنجابية: الإجهاض قضية للنقاش - إصدارات مؤسسة المرأة الجديدة.
pdf. RHM٥/٠١/٢٠٠٨/http: //nwrcegypt.org/wp-content/uploads

A question of care: personal stories of abortion in Egypt. https://resurj.org/reflection/a-question-of-care-personal-stories-of-abortion-in-egypt/

Baron, Beth and American Council of Learned Societies. 2005. Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics. 1st ed. Berkeley: University of California Press. doi:10.1525/j.ctt1p-pc6z.

Bear, Laura, Karen Ho, Anna Lowenhaupt Tsing, and Sylvia Yanagisako. 2015. Gens: A Feminist Manifesto for the Study of Capitalism. Theorizing the Contemporary, Fieldsights, March 30. https://culanth.org/fieldsights/gens-a-feminist-manifesto-for-the-study-of-capitalism

Brown, Wendy. 1993. “Wounded Attachments.” Political Theory 21 (3): 390-410.

Butler, Judith and Pierre Riches. 1990; 2002;1999;. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Engels, Friedrich. 1942. The Origin of the Family, Private Property and the State: In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan. Vol. 22. New York: International publishers.

Erickson RJ. 2005. Why emotion work matters: sex, gender, and the division of household labor./. Marriage Earn. 67(2):3 3 7-51.

Federici, Silvia. 2009. Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation. New York: London: Autonomedia.

Federici, Silvia. 2009. Precarious Labor: A Feminist Viewpoint. The Middle of a Whirlwind, 2009.

Feminist Bodies Demand Action to Make Abortion Safe for Women in Egypt. https://resurj.org/advocacy/feminist-bodies-demand-action-to-make-abortion-safe-for-women-in-egypt/

Foucault, Michel. 1980. The History of Sexuality. New York: Vingate Books.

Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación. 2010. Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor. Vol. 26. London: Routledge. doi:10.4324/9780203848661.

Mariarosa Costa-Selma James. 1975. The Power of Women and the Subversion of the Community. Falling Wall Press Ltd.

Mies, Maria and Silvia Federici. 2014. Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour. Vol. 54064. London: Zed Books.

Sussana Rans et all. 1996. Saude Reproductiva na Americ a Latina e no caribe: Temas e Problemas. Progamma Latino-Americano de Acividades en Poblacion (PROLAP) - Asociacion Brasilera de Estudios en Poblacion (ABEP) - NEPO/ UNICAMP, Brazil.

Wharton, Amy S. 2009. The Sociology of Emotional Labor. Annual Review of Sociology 35 (1): 147-165.

المقاومة الجندريّة في مواجهة الموت: التصدّي لتقسيم العمل والإقصاء المكاني في طقوس الجنازة والدفن في مصر

هبة الله طلبه

توفّي والدي في كانون الثاني/يناير 2018 بينما كنتُ أتابعُ دراستي في لندن. حين تلقيتُ خبر نقله إلى المستشفى في حالة حرجة، سارعتُ إلى حجز تذكرة للعودة إلى القاهرة كي أكون برفقته خلال تلك المرحلة الصعبة. أثناء التحضير للسفر والبحث عن حاضنة تمكث مع ابنتي خلال غيابي، وحجز مكان الإقامة، وجدتُ نفسي أتساءل عما إذا كنت أملك ما يكفي من الملابس السُّود. ساورني قلق حيال ما كنت سأرتديه، إذ كنتُ على دراية تامة بقواعد اللباس الصارمة التي تُفرض على النساء في ظلّ ظروف مماثلة. اجتاحتني موجة من الغضب والإحباط من أن تشغل تلك الهواجس مساحة كبيرة من تفكيري في هذا الظرف الأليم.

كنت أتوقّع وفاة والدي في أيّ لحظة، ولكن بدلًا من التفكير في لحظات الوداع أو التعامل مع مشاعر الأسى والخسارة، انشغلتُ بالسيناريوهات الاجتماعية المحتملة التي كنتُ على وشك مواجهتها. بوصفي الابنة الكبرى لوالدي، سأرغب في تولي زمام الأمور، ولكن هل سيسمحون لي بذلك؟ ماذا لو وصلت بعد فوات الأوان، أتُراهم سيسمحون لي برؤيته ولمسه للمرة الأخيرة؟ كثيرة كانت الأفكار المتزاحمة في رأسي: مضى وقت طويل منذ رؤيتي للعائلة في آخر مرة، وهذا القميص أسود اللون ولكنّه ضيق بعض الشيء، سأبحث عن قميص آخر.

أسترجِعُ تجربتي مع مراسم الجنازة والدفن بحسرة كبيرة. فالموت أو فقدان شخص عزيز علينا يقلب حياتنا رأسًا على عقب، وما نختبره في تلك الأوقات يبقى محفورًا في ذاكرتنا إلى الأبد. ما زلتُ أذكر حرماني من حضور جنازة جدتي وإقصائي عن مراسم دفنها عندما كنتُ في التاسعة عشرة من عمري، وكلّ ذلك بالاستناد إلى أسس ترتبط بشكل وثيق وصريح بالجنسانيّة. لا يزال صوت عمي يتردّد صداه في أذني وهو يقول لأمي بنبرة حازمة حاسمة إنّه لا يمكنني أن أكون هناك "بهذا المظهر"، مشيرًا إلى رأسي المكشوف والبنطال الذي كنتُ أرتديه. والسبب أنّ وجودي هناك قد ينطوي على تشتيت ذي طابع جنسيّ للأذهان في لحظة لا يجوز فيها سوى الحزن والتحسّر. وعلى هذا الأساس، حُرِمتُ من المشاركة في إحياء ذكرى شخص أحببته بشدة، كعاقبة وعقاب لأنوثتي.

> **تعرّضتُ للرفض والإقصاء منذ اللحظة الأولى لوفاة والدي ومُنعتُ من دخول غرفة تغسيل جثمانه**

تعرّضتُ للرفض والإقصاء منذ اللحظة الأولى لوفاة والدي ومراسم التشييع، ومُنِعت من دخول غرفة تغسيل جثمانه، لأن وجودي هناك كامرأة غير مرغوب فيه. لم يختلف المشهد في المسجد حيث أقيمت صلاة الجنازة على روحه، إذ عُزلت بشكل تام عن القاعة الرئيسية وأُجبرتُ على المكوث مع عماتي في غرفة النساء. أذكرُ تلك اللحظات بحزن وألم شديد. كلّ ما أردته كان البقاء على مقربة من جثمان والدي في تلك اللحظات الأخيرة قبل أن يُوارى الثرى، لكنّني لم أتمكّن من ذلك بسبب جنسي. حرمني الفصل الكامل بين الجنسين من أن أكون بجوار والدي خلال المراسم ومن أداء بعض الطقوس، كتغسيل جثمانه على

هبة الله طلبه

كاتبة وباحثة. طالبة دكتوراه في جامعة شرق لندن؛ تتناول أطروحتها البحثيّة الآثار النفسيّة والاجتماعيّة للطقوس الدينيّة الإسلاميّة على الأدائيّة الجندريّة للنساء في مصر. أنجزت الماجستير في التربية الجندريّة والتنمية الدوليّة في معهد التعليم في لندن، وكتبت أطروحتها حول التجربة الجسديّة والعاطفيّة التي تعيشها النساء اللواتي يُشاركن في طقوس الجنازة والدفن في مصر. قامت بدور الراوية ضمن فرقة "بيت الحكايات" في القاهرة، ونُشرت كتاباتها على شبكة بي بي سي العربيّة، وفي مدى مصر، ومعهد غوته. تشمل اهتماماتها البحثيّة السرديّات الشخصيّة، والماديّة الجديدة والدين، والجندر والدين، والجسدانيّة وسياسة العواطف. قبل عملها في الأكاديميا، انخرطت في مبادرات تعليميّة غير ربحيّة تشتمل على إدارة التدريبات والفعاليّات التعليميّة في جميع أنحاء الشرق الأوسط وإفريقيا.

سبيل المثال، وهو أمر وددتُ بشدة القيام به كفعل من أفعال الحب وشكل من أشكال الخاتمة العاطفية.

طُلب مني على مدار طقوس الجنازة والدفن قمع مشاعري، باعتبارها وصمة ضعف وهشاشة، وهُدّدت بالطرد من المشرحة والمسجد، ونُبّهت مرات عدّة بأنّ البكاء إثمٌ سيعذّب روح والدي ويبقيه عالقًا ما بين السماء والأرض. لم أكن أملك حتى تحمّل العواقب المترتبة على عواطفي، لأن أبي، باعتباره رجلًا، سيبقى مسؤولًا عني حتى بعد وفاته. كانت مشاعر الحزن والأسى التي استحوذت علي، وإن كانت رد فعل طبيعيًّا على مصابي، مصدر عار وخزي ومرفوضة جملةً وتفصيلًا، وشكّلت ذريعة قوية لإقصائي عن المراسم.

أذكر جيدًا أنّني كنتُ أوّل من وصل إلى المستشفى بعد وفاة والدي. تلقيتُ مكالمة من عمتي طلبت مني خلالها الانتظار حتى يصل أحد رجال العائلة لمباشرة الإجراءات. لكنني كنتُ قد اتخذتُ بالفعل زمام المبادرة وسدّدتُ مختلف التكاليف. أثارت أفعالي وقراراتي انتقادات لاذعة باعتباري امرأة اقتحمت عالمًا يُعدّ حكرًا على الرجال.

بعد تأدية صلاة الجنازة على والدي، اندفعتُ خارجًا للانضمام إلى مراسم الدفن، لكن سرعان ما اعترضت طريقي مجموعة من النساء كنّ يؤدين واجب الصلاة، وطلبن مني انتظار خروج الرجال أولًا. "ولكن سيفوتني الدفن إن انتظرت!" أجبتُ بقلق، فجاءني الردّ سريعًا بأنّه لا يجوز لي في المقام الأول حضور الدفن. لما تمكّنت من شقّ طريقي بين الحشود، قطع عليَّ الطريق جمعٌ من الرجال. لا يجوز لي كوني امرأة الوجود معهم في المكان. وصفت غروس(Grosz 1995, 122) سعي الرجال إلى إحكام هيمنتهم على العالم بالقول، "احتجز الرجال النساء في قبر هو أشبه بالموت". أصابت بالقول، فالإخضاع والاستبعاد على أساس الجنس في جوّ يسوده الحزن والحسرة هو أقرب ما يكون إلى مقابر الموت.

سياق البحث

بعد انتهاء الجنازة والدفن، عدتُ إلى لندن، واتخذت من العمل الأكاديمي وسيلة للشفاء. تعمّقتُ في دراسة الفصل الجندري في طقوس الجنازة والدفن في مصر وانعكاس ذلك على الأدائية الجندرية ربطًا بثنائية الذكورة والأنوثة.[1] وراقبتُ عن كثب، خلال أبحاثي وفي سياق المقابلات التي أجريتها مع المشاركَين في البحث، علي[2] ومريم[3] ، أوجه الاختلاف في التعامل مع السمات الذكورية والأنثوية خلال أداء الطقوس.

لا يرد في القرآن الكريم شرحٌ مفصّل لمراسم الجنازة والدفن، إذ تستند إلى الحديث النبوي (أقوال النبي محمد) وآراء الفقهاء المسلمين (Davies 2007). كما يتنوّع الفكر الفلسفي الإسلامي بالنسبة إليها،[4] وتختلف الطقوس القبطية [5] عنها بعض الشيء إذ يُدفن الميت داخل نعش، ما يدلّ على أنّ الطقوس لا تدخل في باب الفرائض الدينية بقدر ما هي عادات اجتماعية. ولكنّ تحديد ما إذا كانت الطقوس هي دينية بحتة أو مفروضة اجتماعيًا هو خارج نطاق هذا البحث، إذ يحول افتقاري إلى الأدلة الكافية دون إمكانية الجزم في ذلك. أودّ التركيز في هذا الصدد على الجهات المنوطة تنظيم الطقوس بالطريقة التي هي عليها اليوم. لذلك، قمت بوصف المراسم وتوضيح مراحلها على النحو الذي تجري عليه في مصر حاليًا وبالاستناد إلى تجاربي الشخصية المتعدّدة.

يبرز تقسيم الأعمال والفصل بين الجنسين بشكلٍ واضح في أداء طقوس الجنازة والدفن لدى المسلمين المصريين، إذ يقع على عاتق الذكور تسديد التكاليف المستحقة وتولي القيام بمختلف الترتيبات، بما في ذلك تكليف أحد الأشخاص بتغسيل الجثمان ونقله إلى المسجد والمدفن. لدى تقديم واجب العزاء في المنزل، يبقى دور الإناث محصورًا بتحضير الطعام وتقديمه للمعزين، بينما يتلقى الذكور التعازي. بعد انتهاء صلاة الجنازة، تُقصى النساء عن مراسم الدفن. ثمّة فصل كامل بين الرجال والنساء في هذه المراسم، إذ

1 أطروحتي للماجستير كانت عبارة عن بحث في الإثنوغرافيا الذاتية والسرديات الشخصية تحت عنوان "إضفاء الصبغة الجندرية على الموت وجنسنة الجثامين: دراسة التأثير النفسي الاجتماعي لطقوس الجنازة والدفن على الأدائية الجندرية في مصر".

2 اسم مستعار لشاب مصري في أواخر العشرينات من عمره.

3 اسم مستعار لشابة مصرية في بداية الثلاثينات من عمرها.

4 لا يمكن إنكار تأثير الحضارات القديمة على الطقوس المتّبعة في مصر (أي، المصرية القديمة، اليونانية، إلخ)؛ وهو ما ولّد التباسًا حول جوانب الطقوس المأخوذة من الإسلام وتلك الناتجة من السياقات الثقافية والاجتماعية. ولكن، تُمارس الطقوس في الوقت الحاضر باسم الدين.

5 يتشابه الجانب التنظيمي وتقسيم الأعمال إلى حدّ بعيد في طقوس الجنازة والدفن عند الأقباط والمسلمين.

يُنكر على النساء حضور الدفن أو حمل النعش أو السير خلفه. هنا أيضًا، تختلف الطقوس من مكان إلى آخر.

من هذا المنطلق، أستحضِرُ تجاربنا الشخصية مع طقوس الجنازة والدفن عقب وفاة كلّ من آبائنا، محاولةً اكتشاف الأساليب التي تسلّحنا بها لمقاومة تقسيم الأعمال على أساس الجندر واستبعاد النساء من الطقوس، وتصدي كلّ منا لبنية الطقوس الحالية كشكل من أشكال المقاومة الجندرية. أعرّف المقاومة، وفقًا لسكوت (Scott 1989, 34) بأنها "مقاومة يومية" و"عملية سلمية مجزأة" غير مرتبطة، على حدّ وصفه، بحركات المقاومة الجماعية السياسية أو الاجتماعية. تفسح أفعال المقاومة المجال أمام إحداث تحوّل جندري قد يكون مدفوعًا برفض اتباع الطقوس والأعراف نفسها، أو فقط كشف النقاب عما تكتنفه من أوجه ظلم وآثار سلبية على تكوين الهوية.

تأمّلات في مناهج البحث

ينبع اختياري لمنهج البحث هذا دون سواه من إيماني بما نستقيه من التجارب الشخصية الحية من معارف وخبرات، وما تحمله كلّ قصة من تجارب جديرة بالسرد وما ينطوي عليه كلّ رمز من معان ذات مغزًى، أضف إلى ذلك أنّ الروايات الشخصية والإثنوغرافيا الذاتية تقدّم نظرة ثاقبة حول التفاصيل التي لا يمكن الإحاطة بها بغير ذلك من مناهج البحث الكيفيّة أو الكمية.

وفقًا لـ سكوايرز (Squire 2014, 5)، "يتيح تجذّر الروايات في التجارب الشخصية البحث في ظواهر تكون إما حديثة العهد أو مضمرة أو متجاهلة جراء ما تكتنفه من تعقيدات". كما أنّ السرديات الشخصية أو قصص الحياة لا تفترض وجود حقيقة مطلقة شاملة في حياة الإنسان والواقع، ولا تفترض قراءة أو تفسيرًا صحيحًا لمختلف الأمور، بل تقوم على التعدّدية والذاتية.

من ناحية أخرى، تُعدّ الإثنوغرافيا الذاتية مقاربة بحثية وسردية "تسعى إلى وصف التجربة الشخصية وتحليلها بشكل منهجي لفهم التجربة الثقافية" (Ellis et al. 2011, 1). أضعُ نفسي، في إطار هذه الإثنوغرافيا الذاتية، داخل سياق ثقافي وسياسي يرمي إلى الكشف عن الديناميكيات الثقافية التي تعمل على مستوى مختلف من الوعي اعتمادًا على كيفية ربطها لحياتي الشخصية بالمجالات الثقافية أو السياسية (Ellis and Bochner 2000, 739).

تدعونا أنزالدويا (Anzaldua 1987) إلى النظر إلى ما وراء الموضوع الوحدوي - أيّ الممثّل - ودراسة مختلف مجموعات الروابط الثقافية التي تكوّن هويتنا، في حين تشكّك سبيفاك (Spivak 2003) بالقدرات التمثيلية وتحثّنا على إعطاء صوت للمهمّشين، بدلًا من أن نكون صوتهم. فدراسة قصص الحياة والتجارب الحية لا تتيح للباحثين/ات الانغماس في سياق البحث ومعانيه الثقافية فحسب، بل تخولهم/نّ أيضًا التفكير في تموضعهم/نّ في عملية الإنتاج المعرفي و البحثي، ما يؤدي إلى إنتاج معرفيّ أكثر إنسانية وعدالة ومناسب ثقافيًا.

طُلب منّي على مدار طقوس الجنازة والدفن قمع مشاعري، باعتبارها وصمة ضعف وهشاشة

علاوة على ذلك، يتأثّر هذا النهج في البحث "بتعددية التجارب والقوة" (Gillis and Alldred 2012)، ويمهّد السبيل للتسليم بنوايا الباحث/ة والاعتراف بها كجزء من عملية البحث.

وبالمثل، من أجل تناول البحث كأداة سياسية، تشجّعنا كلّ من ألدريد وجيليس(Gillis and Alldred 2012, 49) على استعراض "العلاقة المتصلة بالمعرفة" في سياق البحث، فضلًا عن "أخلاقيات هذه العلاقة، ومن يدّعي المعرفة بها، والعلاقة الناتجة منها والقائمة على القوة". حاولتُ في سياق البحث، منح المشاركَين صوتًا يتحدّثان به عن تجاربهما الخاصة عوضَ أن أكون لسان حالَيهما. اعتمدتُ أسلوبًا "حواريًا" مستمرًا ومتداخلًا، على أمل إرساء "حالة بحثية يتمّ تنظيمها من طرف الباحث/ة والأشخاص موضوع البحث معًا" (England 1994, 82). شكّل هذا البحث تجربة تعليمية متبادلة حيث قدّمتُ نفسي كباحثة ومشاركة في البحث. طلبت مني مريم وعلي في مرات عدّة، الإجابة عن الأسئلة نفسها التي طرحتها عليهما: ببساطة، اتخذ البحث مسارًا تباديًا. بعد الانتهاء من التحليل، أرسلتُ لهما مسودتي لمراجعتها تلافيًا لأي لغط في قصصهما الشخصية.

تعاملتُ مع هذه المقالة كأداة علاجية من الألم عقب وفاة والدي. في الواقع، تكتسب الأكاديميا أهمية خاصة بالنسبة إلي عندما تنطبق النظريات على مسائل الحياة وتتوحّد معها قلبًا وقالبًا، وأفادني تحليل تجربتي مع وفاة والدي والتأمّل فيها وخوض غمارها في التعامل مع مشاعر الفقد والحزن. خلال المقابلات التي أجريتها مع المشاركَين، أملتُ أن يتعاملا مع الموضوع ، نظرًا إلى حساسيته، بالطريقة نفسها. بعد مرور يوم واحد على مقابلتنا الأخيرة، أرسلت إليّ مريم رسالة نصية تشكرني فيها على توفير مساحة آمنة لها للتعبير عن مشاعرها وأفكارها حول هذه التجربة، وهي مساحة لم تكن متاحة لها من قبل، ولفتَت إلى أنّها شعرت بالأمان والتفهّم. شكرني علي من جهته على تطرقي إلى موضوعات لطالما خيّمَ عليها صمتٌ مطبق. تشاركنا مساحة آمنة أتاحت لنا الحديث بصدق والتخفف من مشاعرنا تجاه تلك التجارب في جوّ من الطمأنينة والراحة. تشاركنا أفكارنا وتجاربنا وما تعلمنا من خلالها؛ فكما تقول غريس جورجيو (Giorgio 2009, 149) "ليست الكتابة وسيلة لشفاء أنفسنا فحسب، بل سبيل لمساعدة الآخرين أيضًا على التعافي، وإرساء مفهومنا بأنّ الشخصي سياسي".

طقوس الجنازة والدفن في مصر

عند وفاة أحد المسلمين، يتم تغسيل جثمانه استعدادًا لدفنه، ليتّم نقله في ما بعد إلى المسجد وإقامة الصلاة عليه والدعاء، ثمّ يُنقل إلى المقبرة لدفنه. بعد ذلك، تقيم العائلة داخل المسجد أو في المنزل جَمعةً، يُشار إليها بالعزاء. يتجلى الفصل بين الجنسين وتوزيع المهام بشكل واضح في هذه الطقوس.

I. الفصل بين الجنسين

بينما كنا لا نزال نعيش وطأة الألم من فقدان والدَينا، فُرض عليّ ومريم قمع هذه العواطف وكبتها، لأنّها تنمّ عن ضعف وتفتقر إلى المنطق والعقل السليم. فَقَدَت كلّ منا أبًا، وليس الغضب والأسى سوى ردّ فعل طبيعي على خسارتنا. ولكن، هُدِّدتُ على الرغم من ذلك بالطرد من المشرحة والمسجد مرات عدّة ما لم أتمالك نفسي وأكفّ عن البكاء. ومُنعت كلتانا من الانضمام إلى الجنازة وحضور الدفن بحجة أننا دائمًا ما نخضع لنزعتنا العاطفية الفضفاضة.

تصف مريم بطريقة شعرية توقّعات المجتمع من الأنثى التي يتوفى عنها والدها:

"هل تعلمين كيف تكون العروس مركز الاهتمام في يوم زفافها؟ وكلّ العيون موجّهة إليها؟ والجميع يترقّب الخطوة التالية؟ لا يختلف الأمر على الإطلاق عند وفاة والدنا. فالأنظار علينا، والجميع يتوقّع منا القيام بأمر معين، والكلّ يراقبنا، كما لو أنّ الدور مكتمل جاهز ويجب الامتثال له بحذافيره. هل تعلمين متى تحين رقصة العروس مع عريسها وتنتعل كعبًا عاليًا؟ على هذا المنوال، يجب أن يتماشى حزنك وألمك مع المشهد المقرّر لتعبير المرأة عن ألم فقدان والدها."

«يُعزى الفصل بين الجنسين إلى «النزعة العاطفية» التي تُعدّ وصمة تُسقَط على جنس دون الآخر

أشارت غرينبيرغ (Greenberg 2007) في دراسة لهما حول طقوس الجنازة والدفن في الإسلام إلى أنّ المرأة تُنهى عن مرافقة الجثامين إلى المقبرة، بالاستناد إلى الاعتقاد السائد بأنّها تفتقر إلى السيطرة العاطفية في مواجهة الموت. بحسب سارة أحمد (Ahmed 2004, 170) ليس إسقاط النزعة العاطفية على الأنثى "مجرّد عذر لتجريدنا من سمات التفكير والعقلانية" بوصفنا نساء، ولكنه يُعدُّ أيضًا وسيلة "لطمس الجوانب العاطفية والمتأصلة في الفكر والمنطق".

في هذا السياق، يُعزى الفصل بين الجنسين إلى "النزعة العاطفية" التي تُعدّ وصمة تُسقط على جنس من دون الآخر (Ahmed 2004). وهذه الوصمة التي تلاحق المرأة باعتبارها مفرطة الأحاسيس وتفتقر إلى العقلانية، قد حالت دون تعبيرنا عما خالجنا من مشاعر الحزن والألم خشية التعرّض لحكم الآخرين. إلّا أنّ هذه المشاعر لا يعوزها منطق وليست من العقلانية براء، ولكنّها برأي بعضهم مغالًى بها، بالاستناد إلى افتراض اختلال توازن العقلانية

لدى المرأة والتضارب الزائف بين المنطق والعواطف. وبناء عليه، تجيز هذه النزعة العاطفية لدى النساء التفرقة الجنسية وتبرّرها.

يستدعي أيضًا إقصاء النساء من أماكن معينة خلال أداء الطقوس، فتح باب النقاش حول العلاقة القائمة بين أجسادنا ومشاعرنا والمكان. كتبت غروس عن أهمية دور المساحات في وضع "سياق وإطار محددين للجسد"، ومدى تأثير ذلك على نظرة الأشخاص إلى الآخرين وإلى أنفسهم (Grosz 1995, 104). وتوضّح جنى نخّال من جهتها أنّ المكان هو نتاج ثقافتنا وضرب من ضروب التنميط الجندري، مشيرة إلى أنّنا "نُظهِّر فيه حاجاتنا الأكثر عمقًا، والظاهر من أيديولوجيتنا، والمخفي منها" (Nakhal 2015, 17). وبالتالي، يؤثّر هذا المكان في نظرتنا إلى الآخرين وفهمنا لمواقفنا ومختلف أشكال وجودنا داخل هذه المساحة. إنّ إقصاءنا عن الطقوس باعتبارنا نساء قد أثقلنا بأحاسيس من "الغربة" في تلك الأماكن الضيقة المخصّصة لنا، وداخل أجسادنا وكياننا، وشعرنا بأنّنا "محاصرات" على حدّ تعبير مريم، ومهمّشات وأقل قدرًا وشأنًا.

ومع ذلك، قد يختلف الفصل بين الجنسين وإقصاء المرأة من مكان إلى آخر. فعلى سبيل المثال، أشار علي إلى أنّ النساء في عائلته "ممكَّنات اجتماعيًا" إذ يُسمح لهن بالذهاب إلى المقبرة من دون حضور الدفن في حدّ ذاته. وأشارت مريم إلى أنّ والدتها تزور المدافن في القاهرة وليس في قريتها الأصلية. وبالتالي، يختلف إقصاء النساء باختلاف البيئة المجتمعية. وليس هذا التفاوت سوى دليل آخر على تبعية النساء وهيمنة الرجال على تنظيم المساحات: إذ يجوز للمرأة زيارة المدافن متى "أذن" لها الرجل بذلك، وليس بقرار فردي منها.

II. تقسيم العمل

بعد وفاة كلّ من أبَوَينا، طُلب مني ومن مريم الانتظار ريثما يصل أحد رجال من العائلة لمباشرة الإجراءات. أما بالنسبة إلى علي، فعقب وفاة كلّ من جدَّيه في الشهر نفسه، وجد نفسه مسؤولًا عن تنظيم الجنازتين، لا سيما أن وقع الفاجعة على والده وعمته وعمه بدا كبيرًا، وكان من الضروري أن "يمسك شخص ما بزمام الأمور". يقول علي:

"أحبّ اتخاذ المبادرة. لم يكلّفني أحدٌ القيام بمهام معينة، وكان الوضع فوضويًا، والكبار منهارين، ما دفعني إلى التدخل والتصرّف. لم يكن أحدٌ ينتظر مني أمرًا معينًا، واتخذت زمام المبادرة من دون تردّد. لربما كنت أحجمتُ عن ذلك لو استغرقت في التفكير، إذ كنتُ أتولّى في طبيعة الحال التحضير لدفن جدتي وأنا في التاسعة عشرة من عمري، إلا أنّني لم أفكّر مليًا في الموضوع، وأقدمتُ عليه بكل بساطة."

قد يؤدي تأثير العناصر الأساسية للتنشئة الاجتماعية، على غرار المدارس والأسرة وغير ذلك من مجموعات الأقران، إلى استيعاب الرجال لكيفية التصرّف والاستجابة للمواقف الصعبة، بما في ذلك الاضطلاع بالمسؤوليات وأخذ المبادرات. أشار علي إلى أنّه اضطلع بهذا الدور من تلقاء نفسه، ولكنّه كان على يقين بأنّ تلك المسؤولية كانت متوقّعة منه ضمنًا باعتباره رجلًا وتصرّف على هذا الأساس. في أعقاب الجنازتين، أخبرنا علي بلقاءٍ جرى بينه وبين جدته لوالدته، حيث طلبت منه الأخيرة أن يجلس إلى رأس مائدة الطعام وأعلنت للعائلة جهارًا أنّه بات اليوم "رجل العائلة" بشكل رسمي ، نتيجة للجهود التي بذلها في الجنازتين. تمّت "ترقيته" إلى رجل حقيقي بسبب تصرفّه وتوليه مقاليد الأمور إبّان المأساة التي تعرّضت لها الأسرة. وبالتالي، فإن نجاح علي بالدور الذي كان متوقّعًا منه كرجل، بمبادرته الشخصية وعلى النحو المأمول، أكسبه احترام العائلة له وكرّس مكانته فيها.

في سياق البحوث الأولية حول الجندر، أكّد كثيرون من الكتاب/الكاتبات أنّ الاختلاف البيولوجي والجنسي ينعكس في مجموعة من الاختلافات الأخرى، سواء كانت جسدية (بافتراض أن الرجال أقوى بنية) أم قائمة على الشخصية والفكر (باعتبار النساء أكثر عاطفية وأقل عقلانية). أطلقت كونيل وبيرس (Connell and Pearse 2015, 42) على هذه الاختلافات اسم "ثنائية الشخصية". وقد عرّف القانون الجنسيّ السائد الرجال والنساء كأضداد. وبالتالي، يُعدّ الرجال مؤهلين أكثر من النساء لتنظيم طقوس الجنازة والدفن، نظرًا إلى قدرتهم على التحكّم في عواطفهم والسيطرة عليها في ظلّ ظروف صعبة. من ناحية أخرى، تُلقى المهام المتّصلة بالأنوثة على عاتق النساء، على سندٍ من قول إنّهن يخضعن لعواطفهن الجياشة ومشاعر الخسارة التي تستأثر بهن.

استفاد علي من أوجه اللامساواة الجندريّة في تقسيم الأعمال، إذ اكتسب مكانة أعلى داخل الأسرة بفعل اتخاذه زمام المبادرات. كان الوضع على النقيض من ذلك بالنسبة إلي وإلى ومريم، إذ كنا نتوقّع إحباط الأسرة لأيّ محاولة من جانبنا بالمشاركة في عملية صنع القرار. ولكن ذلك لم يوقفنا عن المحاولة.

المقاومة الجندرية

كيف نقاوم؟

لاحظنا كيف رسّخ علي مكانته في عملية تنفيذ الطقوس بينما أُنكر عليّ وعلى مريم هذا الامتياز. ولكن رغم ذلك، سعينا إلى تولّي مسؤوليات ليست منوطة بنا اجتماعيًا. دارت مواجهة بين مريم وعمها الذي كان يسعى إلى تنظيم العزاء في مسجد أقرب إلى منزله، في حين كانت ترغب في اختيار مكان آخر أقرب إلى منزل والدها. وأشارت إلى أنّها كانت اللحظة التي "... أدركت فيها نطاق النفوذ الذين يتمتعون به. هم لا يمنحونكِ حق الخيار، ويملون عليك الأوامر، ومارسوا ذلك حتى عندما عرضتُ عليهم التكفّل بدفع التكاليف". كما رفضت الأسرة طلبها إقامة مجلس عزاء آخر في قريتهم الأصلية، وفقًا لترتيب الطقوس المعمول به، أي فتح منزل العائلة وطهو وتقديم الطعام والشاي للمعزين لكنها أصرّت على ذلك: "كان أبي مراعيًا لتلك الأصول، وإنْ لم تكن مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالدين، لذلك رغبتُ في اتباع النهج نفسه في موته. وطالما أنني لا أملك حقّ اتخاذ القرار في أيّ موضوع آخر، فسأنظّم أقلّه العزاء بالطريقة التي كان يحبها".

تجربتي كانت مختلفة، إذ إنني كنتُ موجودة بمفردي في المستشفى عندما توفي والدي. أتاح لي ذلك اتخاذ المبادرة التي لم أكن لأملكها في ظلّ أي ظرف آخر. كنتُ أعلم تمامًا أنّه لن يُفسح لي المجال لإبداء أيّ رأي في الكثير من التفاصيل، كتحديد مكان الدفن أو المسجد الذي سيُقام فيه العزاء على سبيل المثال. لذلك، بدأت الإجراءات الرسمية للجنازة، واستمددتُ القوة من ملكيتي الحصرية للعلاقة مع والدي. حصلتُ على إذن الدفن، وكلّفتُ أحد الأشخاص بتغسيل جثمانه وسدّدتُ مختلف التكاليف. عندما وصلت عماتي، أصررن على إعادة المال إليّ، لأن شقيقي ليس موجودًا ليتحمّلها بنفسه، وبالتالي، تؤول تلك المسؤولية إليهنّ باعتبارهنّ متزوجات، بما مفاده أنّ المسؤولية تقع أوّلًا على عاتق الرجال، وفي حالة غيابهم، تستخدم المرأة المتزوجة أموال زوجها للإنفاق. رفضتُ أخذ المال، وكنتُ مقتنعة بقراري. فهو والدي، والمسؤولية مسؤوليتي، والحقّ حقي وحدي.

حالف شقيقة علي الحظ وتمكّنت من حضور دفن والدها، بفضل استخدام شقيقها نفوذَه الذكوري وفرضَها على الآخرين أمرًا واقعًا بمعزل عن رأيهم. يقول علي شارحًا:

> "تسلّحتُ بالحجة نفسها التي تذرعوا بها كلما حاولت الاعتراض على أمر يتعلّق بالطقوس، "ليس الوقت مناسبًا للجدل" - لذلك فرضتُ رأيي بكل بساطة. "ستحضر أختي وصديقاتها الدفن". ثم أشرتُ إلى سيارة النعش للتحرّك وتوجهتُ إلى المقابر."

يؤدي الاختلاف بين الجنسين الذي يقوم عليه تقسيم الأعمال في الطقوس، إلى تكريس نمط اجتماعي لتحديد مسؤوليات كلّ جندر. تقترح كونيل وبيرس(Connell and Pearse 2015, 6) أننا نؤدي دورنا الجندري في حياتنا اليومية من خلال "المطالبة بحق أو الاستجابة لحقّ مخوّل لنا بالطريقة التي نتصرف بها" في مواقف مختلفة. في حالتي، حظيتُ بفرصة التصرّف والمطالبة بهذا الدور لأنّه صدف أنني كنتُ بمفردي في المستشفى، في حين كانت خيارات مريم محدودة، وحُرمت من فرصة اتخاذ القرارات في ظلّ وجود كبار السن في العائلة، إلّا أنّها أصرّت على إقامة مراسم العزاء في قريتها رغم اعتراض الأسرة على ذلك. وهو فعل رمزي عزّز قدرة مريم على اتخاذ القرار ولو تجلى هنا أيضًا تقسيم الأعمال في توزيع المسؤوليات والأدوار.

تعرّض علي أيضًا لجملة من الضغوط، باعتباره رجلًا انتهك عمدًا قاعدة جندرية وسمح لشقيقته بحضور الدفن. ولكنّه استمدّ نفوذه من الصلاحيات المتأصلة نفسها في ذكوريته. قاوم علي هيمنة الرجال على المساحات المخصّصة: "تشكّل المساحة سلاحًا قويًا"، كما تقول وايزمان (Weisman 2003, 7). أدرك علي، من خلال استخدام نفوذه وسلطته الذكورية لتمكين أخته من حضور طقوس الدفن، "قدرة المساحات المخصّصة على تقييد صلاحياتنا أو تعزيزها" (Nakhal 2015, 21) وبذل جهده لمنح شقيقته فرصة اختبار تجربة مماثلة. يعدّ هذا أيضًا مثالًا واضحًا على إمكانية "... استخدام النفوذ المنوط بهم" (Johansson and Vinthagen 2013, 36) في المقاومة اليومية، والذي يتيح لهم المقاومة في المقام الأول.

تجادل كونيل وبيرس (Connell and Pearse 2015) بأنّ الأنوثة والذكورة ليستا عاملين ثابتين. بصفتي امرأة تولّت مسؤولية تنظيم طقوس وفاة والدها (رغم قدرتها المحدودة على اتخاذ القرارات في نهاية المطاف)، فقد اضطلعتُ بدور اجتماعي هو حكر على الذكور. وبالمثل، يُعدّ قرار مريم بفتح مجلس عزاء ثانٍ فعل مقاومة "رمزي" (Scott 1989, 37)، يقوم على قرار فردي وشخصي سعت من خلاله إلى الحصول على فرصة لممارسة شكل من أشكال النفوذ في تنظيم الطقوس. فهي لم تخرج عن قواعد السلطة الحالية أو بنية طقوس الجنازة والدفن بحدّ ذاتها أو تخالفها. تتمحور المقاومة في هذا المجال حول إجراء محدّد بادرنا إلى اتخاذه في سياق معين، وهو ممارسة "غير منصوص عليها سياسيًا أو منظّمة رسميًا" (Johansson and Vinthagen 2013, 10)، بل تشكّل "فعلًا يوميًا، غير منفصل أو منقسم أو مستقل" (المرجع ذاته، 1).

في سياق تجاربنا، حاولنا التكيّف مع بعض المسائل وإحداث تغييرات في بعض الأحيان والتصرّف وفقًا للطريقة المتوقّعة منا، سواء كانت تنطوي على سمات أنثوية أم ذكورية بما فيه الكفاية. فمقاومتنا لتقسيم الأعمال والتفاوض إزاءه إنّما يؤديان إلى تدوير زوايا الهيكل الجندري.

من أين تبدأ المقاومة؟

> "أودّ التحدّث عن الغضب.
> عن غضبي وعما استقيته من تجاربي على طول الطريق في ظلّ هيمنته" (Lorde 1981, 5)

أودّ التحدّث أيضًا عن الشكوى. تلك الشكوى التي تنبعث وسط جوّ "حافل ومزدحم وعصيب" (Ahmed 2020, 1)، وإلى تلك اللحظات التي ندرك فيها أننا في خضمّ موقف مزعج، وأنّ ثمة أمورًا تستوجب التغيير واتخاذ خطوات بشأنها. تصف أحمد (Ahmed 2020, 1) لحظة الإدراك تلك، بأنها اعتراف للنفس في المقام الأول بأنكَ تعترض على أمر معين، "عليك أولًا الإقرار بشيء، والتسليم به كخطأ، والاعتراض عليه" فتشتكي.

وتشير في هذا السياق إلى أنّه يُنظر في الغالب إلى شكوى النساء باعتبارها مجرّد "ضجة وبلبلة" (Ahmed 2020, 2). وللوهلة الأولى، يعترينا شكّ في أنفسنا: هل يستحقّ ما نشعر به فعلًا كلّ هذه البلبلة؟ أعود بذاكرتي إلى اللحظة التي مُنعت فيها من دخول غرفة تغسيل جثمان والدي، وكيف شكّكت عمتي في نواياي ورددّت ما تقوله الأسرة عني دائمًا، "همّك فقط الاعتراض على كل شيء أيًا كان". ساورني شكٌّ على الفور حول حقيقة مشاعري ودوافعي. استغربتُ أن الأمر قد استغرقني دقيقة واحدة قبل أن أعود وأقرّ بحقي. "قد تنطوي الشكوى أيضًا على عملية داخلية تفضي إلى التصالح مع الأحاسيس التي نختبرها" (Ahmed 2020, 3). كنتُ أعاني من الإقصاء، وحُرمت في لحظات الحزن من القيام بأمور اعتقدت أنّها ستكون شكلًا من أشكال الخاتمة العاطفية عقب وفاة والدي. في آخر فرصة للتعبير جسديًا عن حبي له، ضُرب برغباتي عرض الحائط وتمّ التشكيك في نواياي - تملّكني الغضب.

بحسب غورتون (Gorton 2007, 334) "يتدفّق الشعور في المجال العام ويختبره الجسد". وإنّ الاعتراف بما تنطوي عليه المشاعر من تأثيرات سياسية وثقافية و"تداعيات على التحليل النفسي" يعكس ما أطلقت عليه سوان (Swan 2008, 89) مصطلح "إضفاء

يستدعي إقصاء النساء خلال أداء الطقوس فتح النقاش حول العلاقة بين أجسادنا ومشاعرنا والمكان

في سياق الحوارات التي دارت بيننا، تحدثت مريم كثيرًا عن الغضب: "الغضب هو دائمًا أول شعور يستأثر بي قبل الانصراف إلى تحليل الموقف. يستحوذ عليّ الغضب مباشرة قبل أن تخالجني أيّ مشاعر أخرى". وعبّرت عن غضبها من اتخاذ الرجال في عائلتها مختلف القرارات في طقوس جنازة ودفن والدها. اجتاحها الغضب قبل الحزن. أما أنا، فكانت مشاعري على النقيض من ذلك: إذ داخلني أولًا شعورٌ بالاشمئزاز والرفض تحوّل في ما بعد إلى غضب.

الطابع العاطفيّ على المجتمع"، حيث تصبح المشاعر أداة لإنتاج المعرفة عن الذات والعلاقات مع الآخرين.

كان غضبنا "نابعًا من" تقسيم الأعمال، ومن إقصائنا من عملية صنع القرار، ومنعنا من حضور دفن أبوَينا، وإلقاء نظرة أخيرة عليهما قبل أن يغادرا حياتنا جسديًا إلى الأبد، بل غضبنا حتى "من" أجسادنا كنساء لأنّها كانت السبب في إقصائنا، و"من" نزعتنا العاطفية المخزية التي كانت السبب في تهميشنا. تصبح مشاعرنا هنا نقطة الاستشراف وتكوين وجهة نظرنا حول العالم من حولنا (Ahmed 2004, 175).

تعرّض علي لجملة ضغوط باعتباره رجلًا انتهك عمدًا قاعدة جندرية وسمح لشقيقته بحضور الدفن

غضب مريم وغضبي كانا "محمّلَيْن بالمعلومات والطاقة" على حدّ وصف لورد للغضب (Lorde 1984, 124) غضبٌ "يتكوّن بطرائق مختلفة كردّ فعل على أوجه الظلم" كما تصوّره أحمد (Ahmed 2004, 175). غضبنا في تلك المواقف المختلفة كان بمثابة رد فعل تفسيري للعالم من حولنا. ويعدّ هذا التفسير شكلًا من أشكال المعرفة المنتجة من خلال اختبار ممارسة تلك الطقوس. تقول بولر (Boler 1999) إنّ المشاعر تنطوي على شكل من الاستفسار النقدي وتؤدي أيضًا إلى أشكال غير تقليدية من المعرفة. إن فهمنا لغضبنا ومكامنه، والأسباب الكامنة وراءه والمشاعر الذي أثارها فينا، إنما يساعدنا في فهم سبب منطقية النزعة العاطفية لدى المرأة، لا سيما مشاعر الغضب التي تتملكها، ويوضح لنا بأنّها ليست "دليل افتقار إلى المنطق السليم" (Ahmed 2004, 177).

وهكذا، عزّزت مشاعرنا بوصفها مولّدة للمعارف فهمنا للإقصاء والاستبعاد. والغضب إذًا كان ترجمةً لألمي وألم مريم في المعرفة. هذه المعرفة التي تحفّزنا على دفع الحدود بحثًا عن تجربة متساوية مع الرجال. أودّ هنا الإشارة إلى الشكوى كخطوة أولى في عملية

المقاومة. كانت اعتراضاتنا/شكوانا مدفوعة بالغضب ومقاومتنا لم تكن ممكنه من دونه.

المقاومة الجندرية في ممارسة الطقوس الدينية

يمكن وصف فعل المقاومة الذي قام به المشاركان في البحث بأنّه شكلٌ من أشكال "المقاومة اليومية". أعرّف المقاومة اليومية هنا باعتبارها "ممارسة" لا تتوقف على وعي معين أو نتيجة معينة. وهذه الأفعال متأصّلة بعمق في العلاقات القائمة على القوة. مقاومتنا اليومية هي عملية تقاطعية لأنّ بواطن القوة التي تقترن بها غير متجانسة وعرَضية، نظرًا إلى اختلافها باختلاف الحالة أو السياق (Johansson and Vinthagen 2013). في هذا المجال، تشجعنا ليلى أبو لغد (Abu Lughod 1990, 41) على عدم إضفاء الطابع الرومانسي على ما تسميه "الأشكال غير التقليدية أو المقاومة غير الجماعية"، وتدعونا بدلًا عن ذلك إلى النظر إليها باعتبارها أدوات "لتشخيص القوة" (Abu Lughud 1990, 41). كانت تجاربنا في مواجهة وفاة آبائنا متجذرة بعمق في علاقات القوة حول التسلسل الهرمي الجندري، والأعراف الاجتماعية باسم القوة المؤسسية للدين. يمكن لدراسة فعل المقاومة ضمن هذا السياق أن يسهم في تعزيز "إدراكنا للتفاعل المعقّد لهياكل السلطة المتغيرة تاريخيًا" (Abu Lughod 1990, 53).

من ناحية أخرى، فإن دراسة المقاومة اليومية في ممارسة الطقوس الدينية تفسح المجال أمام ما وصفته يوهانسون وفينثاغين (Johansson and Vinthagen 2013, 37) بأنه كشف وتحليل "للافتراضات غير المعترف بها، وديناميات القوة، والبنى الخطابية وإمكانيات التغيير الاجتماعي لأشكال مختلفة من المقاومة، تسترشد بالنوايا والفاعلين والسياقات والوسائل غير التقليدية". ومن أجل تحقيق ذلك، يجب أن نكون أكثر انفتاحًا وتقبلًا "لتحديد أشكال المقاومة غير المتوقعة ودمجها - وهي مقاومة غير متضمنة في خطابات القوة السائدة". في طريق عودتي إلى القاهرة، كنتُ أعلم مسبقًا أنني سأتصدّى لبعض القواعد المفروضة عليّ. على العكس من ذلك، لم يكن لدى مريم وعلي نية "المقاومة" ولم يدركا أنّ أفعالهما تُعدّ شكلًا من أشكال المقاومة إلى أن تحدثنا عنها. كانا ببساطة يطالبان بما يعتبره كلاهما حقًا من حقوقهما.

غالبًا ما يتمّ التفاوض حول مكان المرأة ودورها في الطقوس. وتكمن النقطة المهمّة في مدى صعوبة إجراء هذا التفاوض في خضمّ أوقات الفقدان والصدمة. لقد استمعت أخيرًا إلى زميلة تخبرني كيف توفي والدها في المنزل، وأنّهم لدى البحث عن شخص لتغسيل جثمانه، اختاروا شخصًا سيسمح لها ولأمها وشقيقتها بالحضور. هل سمح لها بتغسيل جثمان والدها؟ نعم! لكن لا يسعني إلا أن أتخيّل معاناتها العاطفية والنفسية في تلك اللحظة، واضطرارها إلى التفاوض بشأن ما تعتبره حقًا لها.

توضح أحمد (Ahmed 2020, 4) أنّ "عدم وجود شكاوى مسبقة عن الموضوع نفسه يجعل من الصعب الإقرار بموضوع الشكوى". هذا البحث هو شكواي، أسجّلها كي يتسنى الاعتراف بغيرها من الشكاوى. آمل أنّ في يوم من الأيام سنشهد في مصر حدثًا مشابهًا لجنازة الناشطة التونسية لينا بن مهني، حيث أقدمت صديقاتها على حمل النعش إلى المقبرة.[6] ورغم السخرية من النزعة العاطفية وأصوات النساء في الجنازات وخلال الطقوس كما رأينا، كانت جنازة بن مهني مليئة بالهتافات والغناء والتصفيق وطغى عليها الحضور النسائي. وبالتالي، مارست النساء حقهنّ في التعبير عن الحزن إزاء مصابهنّ بطريقتهنّ الخاصة.

6 https://www.bbc.com/news/world-africa-51310557

Nakhal, Jana. 2015. “Women as Space/Women in Space: Relocating our Bodies and Rewriting Gender in Space.” Kohl: A Journal for Body and Gender Research 1, no. 1: 15-22.

Scott, James C. 1989. “Everyday Forms of Resistance.” The Copenhagen Journal of Asian Studies 4: 33-33.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003. “Can the Subaltern Speak?” Die Philosophin 14, no. 27: 42-58.

Squire, Corinne, Molly Andrews, Mark Davis, Cigdem Esin, Barbara Harrison, Lars-Christer Hyden, and Margareta Hyden. 2014. What is Narrative Research? Bloomsbury Publishing.

Swan, Elaine. 2008. “‘You Make Me Feel Like a Woman’: Therapeutic Cultures and the Contagion of Femininity.” Gender, Work & Organization 15, no. 1 (2008): 88-107.doi: 10.1111/j.1468-0432.2007. 00383.x

Weisman, Leslie Kanes. 2003. “Prologue, Women’s Environmental Rights: A Manifesto” in Gender Space Architecture: An Interdisciplinary Introduction. Eds. Iain Borden, Barbara Penner, and Jane Rendell. New York: Routledge.

Abu-Lughod, Lila. 1990. “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women.” American Ethnologist 17, no. 1 :41-55. http://www.jstor.org/stable/645251. Accessed January 12, 2020.

Ahmed, Sara. 2004. The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh University Press and Routledge.

Ahmed, Sara. 2020. “In The Thick Of It”. Blog. Feminist Killjoy. Accessed October 2, 2020. https://feministkilljoys.com/2020/03/20/in-the-thick-of-it/.[.

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands. San Francisco: Aunt Lute books.

Boler, Megan. 1999. Feeling Power: Emotions and Education. Psychology Press.

Connell, Raewyn, and Rebecca Pearse. 2015. Gender. 3rd ed. Cambridge: Polity Press.

Davies, Douglas. 2007. Death, Ritual and Belief - the Rhetoric of Funerary Rites. Durham University.

Ellis, Carolyn & Bochner, Arthur. 2000. Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity: Researcher as Subject. Handbook of Qualitative Research.

Ellis, Carolyn, Adams, Tony and Bochner, Arthur. 2010. Autoethnography: An Overview [40 paragraphs]. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 12(1), Art. 10, http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108

England, Kim. 1994. “Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research.” The Professional Geographer. 46. 80 - 89. 10.1111/j.0033-0124.1994.00080. x.

Gillies, Val, and Pam Alldred. (2002) “The Ethics of Intention: Research As A Political Tool.” In Ethics in Qualitative Research, edited by Mauthner, Melanie (Editor), Maxine Birch (Editor), Julie Jessop (Editor), and Tina Miller (Editor),33-52. London: SAGE Publications Ltd. http://dx.doi.org/10.4135/9781849209090

Giorgio, Grace. 2009. “Traumatic Truths and the Gift of Telling.” Qualitative Inquiry 15, no. 1 (January 2009): 149–67. https://doi.org/10.1177/1077800408318300

Gorton, Kristyn. 2007. “Theorizing Emotion and Affect: Feminist Engagements.” Feminist Theory 8, no. 3 (December 2007): 333–48. https://doi.org/10.1177/1464700107082369

Greenberg, Haddonfield Dina. 2007. “Gendered Expressions of Grief an Islamic Continuum.” (2007). Retrieved from https://www.scribd.com/document/336607175/. Last accessed January 2019.

Grosz, Elizabeth. 1995. Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781315656564

Johansson, Anna, and Stellan Vinthagen. 2016. “Dimensions of Everyday Resistance: An Analytical Framework.” Critical Sociology 42, no. 3 (May 2016): 417–35. https://doi.org/10.1177/0896920514524604

Lorde, Audre. 1987. “The Uses of Anger: Women Responding to Racism.” Women and Language 11, no. 1:4.

الشّتائميّة كأداة نضالٍ نسويّةٍ... من أنا؟

هبة عزالدين الحجّي

”لا يُعقل أن ألجأ إلى معجميّة الأخلاق وأنا أعيش سمّ المواخير حتى التخمة، كذبٌ لجوئي إلى المفردة المداعبة الهامسة وأنا أعيش جحيم المجزرة! قبيحٌ بي وأنا أعيش هذا الذلّ العربيّ الحاكم، ألا ”ترقى“ مفرداتي إلى هذا الدّرك اللّغوي، وخيانة لجوئي للصّمت في وجه العهر والقمع، رغم أنَّ ”العثّة في بلد العسكر تفقس بين الإنسان وثوب التّوم وزوجته تقرر صنف المولود“. فعلى قدر الوجع تكون الصّرخة، وعلى قدر التردّي يكون التردّي، ونحن نعيش البذاءة ممارسة بآلاف الأشكال، نعيش القهر، وبالألوان على شاشات الفضائيات نعيش العهر الصامت أو الصمت العاهر على أحدث طراز، فأيّ لغة تريدون؟ أعليّ أمام شاشات الدم ومشهديَّة السقوط، أن أتلهى بالبحث عن لطف العبارة لئلا أخدشَ مَن يحزنني من الوريد إلى الوريد؟“ [1]

هكذا ردّ مظفر النوّاب الشاعر العراقي الذي قضى سنوات طويلة من عمره في سوريا على كلِّ من سأله عن استخدامه للشّتائم والألفاظ النابية كما يصنفها المجتمع في معظم شعره. نعم على قدر الوجع تكون الصّرخة ولا يمكن لكلّ القهر الجاثم على قلوب الشّعوب المضطهدة ألّا ينتج قاموسًا من التّحيب والغضب العارم. لعلّ ما تشعر به النّساء ضمن تلك الحشود يزداد تراكبًا من حيث البنية والشدّة، فالضّيم والشعور بالحنق عادةً يتناسبان طردًا مع مفاعيل السلطة الأبويّة في المجتمع، لكن ماذا لو قالت ”هي“ كما قال مظفر النوّاب؟

[1] https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/6572/nhy_ 1rdwn.pdf?sequence=1

المقدّمة

خلال السنوات الماضية وتزامنًا مع قيام الثورة السورية في آذار 2011، ازدادت فرصة النساء في الخروج إلى الفضاء العام الذي تراه حنة أرندت مفتاحَ الممارسة الديمقراطية؛ فهو فضاء للشعور بالمشاركة الفعلية في الحياة السياسيّة، والتمتع بالسيادة والاستقلال والقدرة على بلورة الأفكار التي تؤسِّس للفضاء السياسي الديمقراطي. هذا الفضاء العام هو وحدة تجمع بين الوجود الإنساني والفعل السياسي من ناحية، وإقرار بأهميّة اللغة والنطق في تحقيق الفعل السياسي من ناحية أخرى (Arendt 1961, 97).

تزامنت الرقعة الأوسع من الفضاء العام للنسويات السوريّات عبورًا بكلّ التاريخ النسوي السوري ابتداءً من النسويات القديمات ووصولًا إلى الجديدات اللواتي تَشكَّل وعيهنّ خلال الثورة السوريّة، مع ارتفاع منسوب الشتيمة من قبل بعض هؤلاء النسويات في الفضاء العام الفيزيائي والسّيبراني، وامتدّ ذلك إلى ساحات التظاهرات واللافتات والهتافات. ما أثار حفيظتي بأنّ تلك الظاهرة أصبحت موضع جدل؛ ففي الوقت الذي يدين كثيرون استخدام تلك الشتائم، ترى بعض النسويات أنّ الشتيمة تتحوّل إلى فعل سياسي مقاوم وأداة نضال نسوية.

في هذا البحث أحاول أن أجيبَ عن هذه الأسئلة:

1. هل للشتيمة بُعدٌ آخر متجلٍّ في مشروعية استخدام النسويّات لها بغية تفكيك الهيمنة الذكوريّة عليها؟
2. كيف تشقّ العواطف عباب السياسة؟
3. ماهي تداعيات الجسد في استخدام الشتيمة؟
4. هل تتحوّل الشتيمة إلى أداة مقاومة سلمية لخلخلة الصّورة النّمطيّة للنّساء؟

هبة عزالدين الحجّي

درست ماجستير في الأدب الإنكليزي في سورية، حيث كانت معيدة في جامعة حلب، كما تحمل شهادة ماجستير أخرى في إدارة الأعمال. بعد الربيع العربي، بدأت بنشاطها في مجال حقوق الإنسان وتمكين المرأة، إذ وجدت أنّ أقرب طريقة لنشر تلك المفاهيم هي الحوار والكتابة، لذا عمدت إلى عقد حواراتٍ عدّة مع نساء في المناطق الخارجة عن سيطرة النظام كمحافظة إدلب، والمناطق تحت سيطرة النظام. كما كتبت في العديد من الصحف والمجلات والمواقع حول السرد المجتمعي للنساء. شاركت في العديد من الأبحاث حول المرأة والنسوية، وأعدّت بحثًا مفصّلًا حول استخدام خطاب الكراهية في الإعلام السوري.

أبحثُ هنا عن أمل صغير يتجلّى في إعادة ترتيب هذا المشهد: امرأة معتقلة لأنها تدافع عن حقّ فتاة فقيرة غارقة في دمها خلال الدورة الشهرية نتيجة نقص الفوط التي وعد رئيس الدولة بتوفيرها مجانًا، لكنّه حينما وصل إلى كرسي السلطة، نسي كلّ ما وعد به. الأمل الذي أسعى إليه من خلال هذا البحث، أن يصبح فساد الرؤساء والسياسيين وكذبهم في أعلى هرم العيب، وأن نمسك بيد تلك المرأة والفتاة، حتى نُخرج الأولى من معتقلها ونقف معها لاستعادة حقها، ونصبغ جدران بيوت السياسيين بدم الفتيات ريثما تصبح الفوط الصحية مجانية. وقبل الغوص في البحث، عليّ بداية أن أقرّ بأنّ استخدام الشتيمة مدانٌ بشدة من قبل غالبية المجتمع السوري، لذلك كانت مهمة الحديث مع نسويّات يستخدمن أو لا يعارضن استخدام الشتيمة عملًا شاقًّا.

المنهجيّة والإطار النظريّ

البحث هو حصيلة مقابلات فردية هيكلية أجريتُها شخصيًّا مع ثلاث نسويّات سوريات: جود وهي مدوّنة بصريّة سوريّة وصحافيّة لها العديد من الأحاديث حول حقوق النساء بامتلاك أجسادهنّ والمساواة الكاملة بين مختلف الأنواع الجندريّة؛ مها وهي طبيبة نسائية ومدربة صحة إنجابيّة كما أنها مدوّنة تكتب بأسماء مستعارة عن تأثير الحرب على النساء السوريّات والعلاقة التقاطعية بين حيوات النساء وشكل نظام السلطة، وارتباط ذلك بشكل عنقودي مع نشوء الديكتاتورية كبنية أفقية تؤدي إلى القمع البيني بين مكونات الدولة ما يؤدي بالتالي إلى عنف مضاعَف بين الدوائر المجتمعية الصغيرة؛ أمّا جلنار فهي ناشطة سوريّة مقيمة في كندا تعمل في مجال التوعية النسويّة وحقوق النساء. كما عقدتُ جلستَي نقاشٍ مركّزتين مع ثلاث عشرة نسوية منهنّ من يسكنّ داخل سوريا وأخريات لاجئات في دول الجوار وأوروبا. معظم أولئك النساء عضوات في منظمات نسوية كمنظمة "عدل وتمكين"، وشبكات نسوية سوريّة مثل شبكة "شمس"، وأخريات عاملات مع وكالات الأمم المتحدة في المجالَين الإنساني والمدني في ما يتعلق بالعنف القائم على النوع الاجتماعي، فضلًا عن أنّ بعض المبحوثات كنّ صحافيات يعملن على أرشفة السرد النسوي خلال سنوات الحرب في مواقع عدّة مثل "عيني عينك" و"حكاية ما انحكت". اختيرت المبحوثات بعد كثير من التمحيص في طريقة كتاباتهنّ وأحاديثهنّ في عددٍ كبير من الجلسات أو الاجتماعات أو المؤتمرات النسوية، وقد تنوّع طيف المبحوثات بين التي تؤيّد وتدين استخدام الشتيمة أو تمتلك موقفًا حياديًّا تجاهها.

يستند البحث إلى نظرية سارة أحمد في كتابها "السياسات الثقافية للعاطفة" عن الشّعور وفرضياتها بأنّ العاطفة هي سياسة ثقافيّة. ففي خضم الغليان الشّعوري، لا تبقى المشاعر مجرد تعبير عن حالة وجدانية، بل يتحوّل كلّ شعور إلى محملٍ سياسي لوجود الأنا وطريقة تفاعل تلك الأنا مع الآخرين، بالإضافة إلى تعدي الشّعور للّغة بغية تشكيل بنى اجتماعيّة وثقافيّة، وكأنّ الشّعور لا يبقى شعورًا فقط بل يصبح عالمًا للتفسيرات والتأويلات وبالتالي الضّمير المجتمعيّ للعاطفة. فضلًا عن أنّ المشاعر في حدّ ذاتها تتحول إلى نظريّة معرفيّة تنتقل من الإحساس المجرد إلى الفعل الطّوعيّ التّشاركيّ في تشكيل بنى المجتمع (Jaggar 1989, 9-11).

الخوف والخزي والحب والألم جميعها مشاعر تشكّل هويّات وسياسات ثقافية مختلفة، فالحبّ مثلًا يؤدي إلى تماهي الرغبة في أن تكون مع الحبيب في الاندماج معه وبمعنى آخر إلى فقدان الهويّة (Ahmad 2004, 134).

هنا يتعدّى الحبّ خطوط العاطفة ويؤدي إلى تشكيل بنية هويّاتيّة جديدة تمامًا تؤثر بالتالي في المنظومة العامة للهويّة المجتمعيّة. وفق سارة أحمد، تؤدّي المشاعر إلى أفعال مقاومة، وبناء عليه فإنّ الغضب الذي يدفع النسويات إلى أن يصبحن قاتلات للبهجة، يحرّك المجتمعات، ويدفع الشعوب لتكون سيولًا منتفضة في الشوارع فيهدم بناها السياسيّة تارة ويبني هياكل أخرى. الشعور بالغضب المترافق مع الألم هو ذاته الذي يحرّك النسويات إلى أفعال كالشتائم مثلًا التي تظهرهنّ كأنهنّ قاتلات للبهجة.

ماذا قالت "هي"؟

#قالت جود

"الشتائميّة كأداة تفكيك للهيمنة الذكوريّة"

"في سوق العمل يفترض أن تكوني متقنة للغة الشتائم، فهي إحدى مهارات الحياة وكأنك تتقدمين بسيرتك الذاتيّة لأيّ عمل. يصبح ردّ الشّتيمة مهارة مكتسبة، وأسلوبًا للدفاع عن

النفس، يشبه تمامًا مهارة المفاوضات على الراتب الشهري أو المنصب الأعلى، وطريقة الردّ تعتمد على مدى الاعتبار الشخصيّ للشتيمة كأذى للمرأة، وهذا يشبه اختلاف ردود أفعال النساء على التحرّش الجنسيّ مثلًا، فبعض النساء "المخدّرات" يعتبرن تلقي الشتيمة كما التحرش أمرًا عاديًّا."

يُعرَف عن جود في الوسط النسويّ السوريّ بأنها جريئة في طروحها وآرائها، وتعتقد أنّ الشّتيمة هي جزء لا يتجزّأ من الكلام وليست من إنتاجنا نحن كنسويّات. وكونها لغة طبيعيّة فهي قادرة على الوصول أكثر إلى الفئات المهمّشة من الشّعب والتي لا تلامسها لغة الإعلام شديدة التهذيب، ولا تشبهها ولا تنتمي إلى حياتها. فضلًا عن أن الشّتيمة تُعدُّ من صلب الأحاديث في أماكن العمل في سوريا.

وفي معرض شرح جود عن استخدام الشتيمة من قبل النّسويّات للدّفاع عن النّفس، تضيف:

"اللّغة العربيّة ذكوريّة ومزدحمة بمنازل الإهانة باستخدام الأعضاء الجنسيّة للنّساء، واللّغة في هذا الموضع لا تقف لوحدها خلف ذاك الاكتظاظ بأعضاء الأنثى، لأنها أيضًا تعبير عن روح المجتمع وثقافته. غالبًا ما نجد أنفسنا كنسويّات محاصَرات باللّغة للتعبير عن الغضب، فمصطلحاتنا نابعة من ثقافة المجتمع الذكوريّة وبالتالي نجد أنفسنا مضطرات لاستخدام الأنثى في الشّتيمة للتأثير في الآخر وإيصال فكرة له بأنّ مسار الشّتيمة دائري يلفّ ويعود لنقطة البداية. وبالتالي الشّخص الذي يشتم الأعضاء الجنسيّة للنّساء يجب أن يفهم أنّ كلامه سينطبق أيضًا على أكثر المواضع حساسية في حياته، أو رمز كرامته وشرفه، الذي يصادف في المجتمعات العربية عمومًا بأنّه المرأة باختلاف صفاتها، كأمّ أو أخت أو زوجة أو ابنة. هنا، تُستخدَم الشتيمة لتأريق الذكور الذين يفترضون جدلًا بأنّ استخدامها حقّ مصون لهم فقط."

لطالما كان تموضع الأنثى تاريخيًا، ككائنٍ مهادنٍ مطيعٍ رقيقٍ، خانعٍ لسلطة الذّكر، لذا لا تُتوقع منها أيّ عبارات تخالف تلك الصّورة الملائكيّة لها، كاستخدام السباب مثلًا، في الوقت الذي أصبحت أكثر الشّتائم تأثيرًا تلك المرتبطة بأعضائها الجنسيّة، كون تلك الأخيرة رمزًا للإهانة والدونيّة. لا تزال مجتمعات عدّة، وإنْ أبدت عكس ذلك، تتعامل في وعيها الجَمعيّ مع المرأة بوصفها إمّا قدّيسةً أو عاهرة، الأمر الذي يمكن أن يفسّر لنا سبب قيام رجل بسبّ أمّ رجل آخر أو أخته، أو تهديده جنسيًّا فيها بدل أن يهينه هو مباشرةً (أبو خيران 2018).

في كتابها المرأة المخصيّة (The Female Eunuch) تحدثت جيرمن غرير (Greer 1939) عن تجربة النساء الذاتية لعالم تم فيه تحديد تجربة الرجال كمعيار موضوعي، أو أساس للقياس، في الوقت الذي تمتلك النساء نظرتهنّ المختلفة لتجاربهنّ وأنفسهنّ وأجسادهنّ، كما أنهنّ مختلفات بطرائق التعبير التي قد تخرجهنّ من ملّة "المرأة المستعبدة". كما أنها تركز على الكيان المخصيّ للأنثى والذي يجعلها تابعة للرجل ومعتمدة عليه، وقد أسّست تلك المحاججات بعد ذلك على فهم الغضب النّسوي والدّفاع عن الجسد والذّات في طرائق مختلفةٍ ومنها الشّتيمة.

الشعور بالغضب المترافق مع الألم هو ذاته الذي يحرّك النسويّات إلى أفعالٍ كالشتائم

"في المجتمع السوريّ يصبح حجاب النّساء أي أصغر تفصيل في خصوصياتهنّ شأنًا عامًّا، في الوقت الذي يتم التّفاخر بالعلاقات الجنسيّة المتعددة للذّكور. وهكذا يتحوّل الغضب أيضًا إلى سمة عامّة للنّسويات اللّواتي يسعَين من خلال نضالهنّ النسويّ إلى تغيير بنى المجتمع الفكرية، إذ تتحول صفة "سارق أو "فاسد" إلى شتيمة، لا أعضاء المرأة. إضافة إلى أننا نسعى عند استهلاك هذه الشتائم بشكل مكثف إلى تخفيف قدرتها على إهانة السامع وإعادة تعريف الصفات السيّئة الحقيقية كالسرقة والفساد بكونها شتائم."

يؤكد كلام جود أنّ اللّغة لا يمكن أن تكون مصفوفات كلاميّة مجرّدة فقط، لامتلاكها القوة في التّطويع والتّغيير، وقد تكون ركيزةً لمظلوميّة

جندريّة، وهنا تكمن الصفة المتعدية للّغة التي تنتقل من أشكال الحروف إلى مآلاتها. ولا تنمّ تلك الميّزة عن قدرة اللغة على خلق أو إعادة تشكيل نفسها، لأنّ استخدام اللغة وتحميلها مدلولات ثقافيّة هما ما يُنتج معاني جديدة، فاللّغة مجردة تُمنح حيوات جديدة نتيجة تفاعل المنطوق والمكتوب منها مع المحيط.

بغية تفكيك تلك العقلية، توضح منى الطحاوي، الصّحافيّة المصريّة النّاشطة في الدّفاع عن حقوق النساء في مقال لها بعنوان "أنا أشتم لأقلق راحة الذكوريّة وأنا فخورة بذلك"، أنّها تشتم بغية "تحدّي تحكّم السلطة الأبويّة بتحديد من هو مسيء وغير مسيء. وتذكر أنّ في العام 2012، مُنعت ليزا براون ممثّلة ولاية ديمقراطيّة في ميشيغان من مخاطبة زملائها عندما استخدمت كلمة "المهبل" في أثناء نقاشٍ مثيرٍ للجدل حول مشروع قانون ضد الإجهاض. حينها عبّر الجمهوري مايك كالتون عن امتعاضه قائلًا: "ما قالته كان مسيئًا. لقد كان هجوميًّا للغاية ولا أريد حتّى أن أقول ذلك أمام النّساء. لن أقول ذلك في شركةٍ مختلطةٍ"، وهنا نرى أنّ السّلطة الذّكورية لا تريد السّيطرة على المهبل فحسب، بل أيضًا التّحكم في من له الحقّ حتى في قول كلمة المهبل. في مدحها للبذاءة، تقول الطحاوي:

"هذه هي قوّة الألفاظ النّابية - ولماذا من المهم ألّا تخجل النّساء من ذلك. في الواقع، عندما أقف على منصة لإلقاء محاضرة، أبدأ بإعلان إيماني: "F ** k البطريركية". سواء كنت أدرس حول النّسوية في لاهور أم باكستان أم دبلن أم أيرلندا أم جوهانسبرغ أم جنوب إفريقيا أم مدينة نيويورك، فإنّ إعلاني لا يتغير أبدًا. يمكنني القول "تفكيك النظام الأبويّ" لكنني لا أفعل ذلك لأنني امرأة، امرأة ملوّنة، امرأة مسلمة. وليس من المفترض أن أقول f**k."
(Eltahawy 2018)

#قالت مها
"الشّتيمة كفعل سياسي مقاوم"

"منذ طفولتي وجدت نفسي مضطرة لأن أعيش تجربة الشّارع الخشنة من أجل الدّفاع عن إخوتي الذّكور كوني الأخت الأكبر في العائلة. سوريا عمومًا كانت محكومةً بثقافة الشّارع، الذي لا تتحدث عنه وسائل الإعلام الرسميّة ولا تجسده الدراما حتى تلك التي تحاول أن تكون الأشدّ شعبيّة، وهذا ما شكل فجوات في هويّة المواطن السوري الذي لا يشعر بانتمائه لحديث الدّولة عنه ولا يجد نفسه في صفحات الجرائد التي تستخدم لغة صعبة يتمّ تدريسها في المدارس فقط، تلك التي لم يدخلها نتيجة سوء الأحوال الاقتصادية والحاجة للعمل من أجل سدّ رمق العائلة."

اضطرّت مها إلى استخدام اسم حركي لها كونها تعيش الآن في مناطق سيطرة النظام السوريّ، وهي تنشط سرًّا في مجال الدّفاع عن حقوق النساء، وتشعر بأنّها عرضة للاعتقال في أي لحظة نتيجة أطروحاتها السياسية المناوئة للنظام السوري. تعتقد مها بأنّ إصرار الحكومات الشموليّة عمومًا على استلاب هويّة الشّعوب وتكريسها حسب رؤية الحكومة بما يجب أن يكون عليه الشّعب، يشبه عملية "التربية" التي تتبعها الأمهات عمومًا مع طفلاتهنّ الإناث. فعادةً ما تخبر الأمهات بناتهنّ منذ الطفولة

عندما تحاورها تحاورك، وعندما تشتمها تشتمك، ومن أراد فضاءً مهذّبًا عليه أن يبدأ من نفسه أوّلًا

بأنّ الضّعف يرضي غرور الرجل وحمايته لهنّ. الطّاعة هنا تماثل الخضوع الجنسي التامّ للذكر، ومعاملة المرأة على أنها أداة للمتعة ورمز الغواية والخطأ والخطيئة (Wollstonecraft 1792, 33-55). هذه حقيقة ما تجسّد في لوحات عصر النّهضة وإظهار المرأة بصورة ثابتةٍ من الجمال السّياقي يشتهيه الرّجل ويتمثّل في كونهنّ بيضاوات، مكتنزات، عاريات، يبدو في ملامح وجوههنّ ونظرات عيونهنّ الشّبق للرّجل مثل لوحات لوكا جيوردانو وجيوفاني كاريانى.

تنشأ نتيجة هذا الأسلوب التربويّ من قبل الحكومة سلطة أبويّة يصبح فيها الرئيس أبًا وكلّ الشّعب أطفاله المطيعين، على غرار ما كتب جوفيرنور موريس إلى جورج واشنطن بصفته الجنرال

المتصوّر قبول المنصب الجديد للرّئاسة: "سيصبح الأب لأكثر من ثلاثة ملايين من الأطفال" (Shales 2016)، وبذلك يكون أيّ شكل من أشكال الاحتجاج هو عصيان للأب الذي يستحقّ بسببه الولد لقب "الابن العاق" والعقاب، فضلًا عن تفريغ مفهوم الدّولة وتحويلها إلى مزرعة الحاكم، وبهذا يتحول الحاكم إلى أخطبوط، أذرعته الأبوة والسلطة الشرعيّة باسم الدّولة، وبالتّالي فإنّ أيّ شتيمة للحاكم تصبح ذنبًا لا يغتفر كونها ناتجة من الابن نحو الأب، وتنال من وجه الدولة المتمثّلة في الحاكم.

"أشعر بالنّشوة حينما أسمع السّباب من قبل المتظاهرين في المناطق الخارجة عن سيطرة النّظام، لأنّني أعلم جيّدًا كيف يفهم النّظام السّوري تلك الشّتائم، فهي تهزّ أركانه وتدفعه إلى إصدار قوانين باعتقال المتظاهرين بتهمة النّيل من هيبة الدّولة، وبالطّبع الدّولة هنا هي "القائد الخالد حافظ الأسد" والابن "بشار الأسد". في مناطق سيطرة النّظام، تتكرّس صورة الرئيس كإله له أصنام حيثما نتوجّه والكلّ يسبح بحمده، ويصبح العتاة من المؤيّدين يصدقون فعلًا بأنّه الرّب، لذلك لا عجب أن نرى في مقاطع التّعذيب المسرّبة، أحدهم يبرح الآخر ضربًا ويسأله "مين ربّك ولاك؟" ثم يطلب منه أن يقول إنّ بشار الأسد هو ربّه وبالتّالي يجب أن يسجد لصورته. الشّتيمة هنا تأخذ منحى الكفر أيضًا، فتتملكني الرّغبة بأن أقف أمام أصنام الرّئيس، أبصق عليه، أشتمه، أكفر به، وبزوجته وبأمّه. لم أعد أشعر بأنّني امرأة كجميع النّساء اللّواتي ينتمين للرّئيس، كما أنّي مقتّ أن يتم وضعي دائمًا في خانة واحدة كامرأة، مع تلك المرأة التي تقف خلف الدّيكتاتور وجانبه، والمرأة الأم أو الوطن الذي تغنى به جميع الدّكتاتوريين طويلًا، وقد منحتني الثّورة شعورًا بأنّني امرأة مختلفة عن بنات جنسي ولا أقبل أن يتمّ مسح هويّتي ووجودي ضمن تصنيف شامل لجميع النّساء."

هكذا تصير المشاعر جزءًا من تشكيل السّياسة وبنى الدولة بحيث يختلط الأنا بالعام ويصبح الأنا هو ضمير الجميع، ويتحوّل كلّ ما هو شخصي إلى سياسيّ (Hanich 1960)، فالأنا الغاضبة تخرج من ثوب ذاتها وتصبح تجسيدًا ورمزًا لغضب الشّارع، وحينما تكون تلك الأنا مؤنّثة تتحوّل إلى مشروع قومي، فتستخدم المرأة كأساس للخطابات القوميّة المعبّرة عن جوهر الدّولة وبناها و"في مثل هذه البنى وفي الخطاب القومي الّذي يتم فيه بناء الوطن كامرأة/أم وفي حروب تخاض للدّفاع عن النّساء والأطفال يُنظر إلى العلاقات الجندرية على أنها في صميم الخطاب حول الأمم والقومية" (Yuval-Davis 1997, 9).

تشابهت تجربة سوريا في الثّورة مع العديد من دول الرّبيع العربي، وذلك لتطابق مفاعيل الثّورات من جهة الحكومات الشّمولية والفقر والفساد السّلطوي، وبدا ذلك في الشّعارات التي استُخدمت من قبل المتظاهرات حتى أصبح شعار "يلعن روحك أنيسة" والدة رئيس سوريا الحالي في العام 2011، و"الهيلا هو" في لبنان في العام 2019، أغاني للثّائرات والمنتفضات، وعبارات مناسبة لجميع السياسيّين حيثما وجدوا.

في المجتمع السوريّ يصبح حجاب النّساء، أي أصغر تفصيل في خصوصياتهنّ، شأنًا عامًّا

لكن في سياق الشّتم الموجّه إلى جبران باسيل، تفقد الكلمة معناها الحرفي، و تصبح أسلوبًا مجازيًا للتّعبير عن الغضب النّسوي، حيث ترى يارا الدّبس، وهي ناشطة نسويّة لبنانيّة أنها في استخدامها لعضو أم جبران الجنسي، ليست في إشكال فردي مع أحد الأشخاص حيث يتم استخدام الشّتيمة بخلفيّة ذكوريّة، لكن في طور مواجهة سلطة تضم مجموعة فاسدة من الرّجال، ولذلك حين تشتمهم فإنّ صورة أمّهاتهم غير حاضرة في رأسها، وبالتّالي لا يمكن التّعامل مع الكلمة بمعناها الحرفي. فهي عندما تستخدم الأعضاء الذّكورية -التي لا تملكها- لشتم أحدهم، أو حين يستخدم شخص غير مؤمن كلمة "الله" كي يكفر، نكون أمام مصطلحات تُستخدم بطريقة غير حرفيّة، بل أمام مجرّد وسيلة للتّعبير عن غضب آني من دون وجود خلفيّات جندريّة واجتماعيّة (شرف 2019).

وعلى الضفة ذاتها، انتقدت كثيرات من النسويّات اللبنانيات والعربيات استخدام الأعضاء الجنسية الأنثوية في شتم جبران باسيل لأنهنّ يعتقدن بأنّ ذلك يكرّس النظرة الدونية للمرأة

واستخدمن شتائم معادة التدوير مستخدمات أعضاء جبران باسيل الذكرية في حد ذاتها. ولكن هنا أيضًا، أصبحت تلك المحاولة بمثابة محفزات جنسية أو أساليب إغراء لكثيرين من الشباب. أيضًا، عارضت نسويات أخريات الامتناع عن استخدام الأعضاء الجنسية الأنثوية لأنهنّ يعتبرن أنّ أعضاءهنّ "ليست مسبّة" ولا مانع من استخدامها بشكل طبيعي حتى تنكسر هالة العيب التي تشوبها. هذه النقاشات تُظهر عمق المشكلة، وتعيدنا إلى مفهوم البعد الثقافي للغة، ما يرسّخ الحاجة إلى تغيير تموضع النساء أوّلًا في ذهنية المجتمع وصولًا إلى الثورة اللغوية.

بعيدًا من سوريا، وقريبًا من معاناة نسويّاتها، تصرخ ستيلا نيانزي، الأستاذة في جامعة ماكيريري والنّسوية الّتي لجأت إلى استخدام الشّتائم عبر منصة فيسبوك لمواجهة الرّئيس الأوغندي موسيفيني عبر وصفه بأنّه "زوج من الأرداف". ويرتبط استخدامها للغة مستفزّة بالقضيّة الّتي تدافع عنها وهي نقص الفوط الصّحيّة لطالبات المدارس الأوغنديّة، اللّواتي غالبًا ما يبقين في المنزل لأيّام عدة في الشّهر في فترة الحيض لأنّهنّ فقيرات للغاية لدرجة أنّهنّ لا يستطعن دفع ثمن الفوط، وهو سبب رئيسيّ لارتفاع معدّل تسرّب الفتيات الأوغنديّات. ويعود سبب غضبها المباشر إلى وعد السيد موسيفيني خلال حملته الانتخابيّة بتمويل برنامج وطني للفوط الصّحيّة للطّالبات. ولكن بعد الانتخابات تخلى عن الوعد، قائلًا إن الحكومة لا تستطيع تحمّله. تمّ اعتقالها وسجنها بتهمة التّحرش الإلكترونيّ، لكنّها قالت إنّها كانت فقط تدغدغ النّمر، وأردفت ضاحكةً في أول مقابلة إعلاميّة لها بعد خروجها من السّجن: "لقد نشأنا على أن نكون فتيات صالحات، ومحترمات، ومهذّبات، وأن نتحدث بلطف إلى السّلطة. ولا يجب أن تُسمع النّساء هنا، ويصمتن، ولا يتحدّثن، ويُنظر إليهنّ على أنّهنّ جميلات"(York 2017).

كيف يُنظر إلى كلام ستيلا على أنّه إساءة وعيب، ولا يُعتبَر كذب الرّئيس ونقص الفوط وحرمان الفتيات من التّعليم بسبب الفوط عيبًا! وبالتّأكيد، كراهية النّساء والعنف الّذي يمارس على أجسادهنّ أكثر عدوانيّة من الكلمات، والفتيات اللواتي يفتقدن المدرسة لأنّهنّ لا يستطعن تحمّل تكاليف الفوط الصحيّة أشدّ عنفًا، وكذلك الفقر أقسى من الإهانات التي يرمى بها رئيس أيّ دولة (Eltahawy 2018).

#قالت جلنار "الشّتيمة والجسد"

بالنسبة إلى جلنار:

> "الشّتائم لغة معبّرة تدخل إلى العمق، وجدّاتنا كنّ يستخدمنها في مكانها الصحيح، لكن مع مرور الوقت أصبحت الشّتيمة غير فطرية وتدخل في تصنيف الكلام البذيء. في بعض المواقف، تحمل الشّتيمة معاني لا يمكن لأيّ كلام آخر التعبير عنها ولا يقتصر الأمر على المجتمع العربيّ فحسب، إذ كوني أتكلم الفرنسيّة بطلاقة، أيضًا يتم استخدام العضو الجنسيّ للأنثى في الشّتائم."

أصبحت أعضاء النساء شتيمة، ولم يقتصر الأمر على المجتمع العربيّ، فشعوب ومجتمعات عدة في العالم تميل عادةً إلى استخدام المفردات المتعلّقة بالأعضاء الجنسيّة الأنثويّة، في شتائمها. ففي العربية، قد تشتم عضو الأمّ أو الأخت تعبيرًا عن غضبك؛ وفي الصّين وروسيا قد تنعت المقابل لك باسم العضو الأنثويّ؛ وفي فرنسا وأميركا والفلبّين، تُعتبر أعضاء الأنثى الجنسية جزءًا مركزيًا من مفردات الشّتائم والمسبّات. إضافةً إلى أنّ "الفِعل الجنسيّ" نفسه يُستخدم في السّياق ذاته عند كثير من الشّعوب، إذ تكاد تعثر على كلمات مرادفة لبعض الكلمات البذيئة مثل "F-word" باللغة الإنجليزية في العديد من اللّغات، والتي باتت تُستخدّم بوصفها شتيمة أو إهانة بعيدًا من معناها الأصليّ (أبو خيران 2018).

رغم أنّ العيب نسبيّ بين المجتمعات العربيّة، إلّا أنّه بصورة أو بأخرى يتمحور حول الأنثى، حتى إنّها تُنعَت في المجتمع السوريّ بالحرمة المشتقّة من المحرّم، ويتمّ الاستهزاء بالرجال ضعيفي البنية وأصحاب المواقف المتراجعة من القتال أو العراك في الشّارع بـ "حريمة"، وهي صيغة تصغير لتوصيف "حرمة" وتُستخدَم في اللغة العربيّة للدّلالة على ضآلة الحجم أو تقليل الشّأن. إذًا، تلك العلاقة متعدّدة الأطراف بين المرأة والعيب والمحرّم والنّظرة الدونيّة تنعكس في اللغة، وهذا ما يفسّر أنّ النّعت بأعضاء الأم الجنسيّة يُعدُّ أقبح النّعوت وأكثرها إهانة، بالرغم من أنه يبقى في النّهاية اسمًا لا أوصاف قبله أو بعده، هو في حد ذاته بكلّ ما يحمله من دلالات في المخيّلة الشّعبية، أصبح الإهانة القصوى.

في السياق ذاته، تعجّ قواميس اللغة بالمفردات الشاتمة على الأعضاء الجنسيّة للمرأة، والقدم التاريخي لها يثبت أنها حصيلة تراكمية لمئات السنوات من سطوة الذّكر وإيمانه بمشروعيّة السيطرة على الأنثى والتحكم بها. فضلًا عن أنّ التّحليل النّفسي للعلاقة بين اللغة والشّتيمة المؤنّثة يشير إلى أنّ كينونة الشّتائم هي انعكاسٌ حقيقيٌّ لتصوُّر الذكر عن العلاقة الجنسية بينه وبين الأنثى والتي يرى نفسه فيها بأنّه "الفاعل" الحصري للفعل الجنسي المهيمن على الفعل"، بينما تُعرَب الأنثى كـ"مفعول بها" لا تمتلك المبادرة أو المقاومة، ويبقى إحساسها بذاتيتها لا محلّ له من الإعراب. وقد عبّر سيغموند فرويد في نظرياته عن الكبت، بأنّ استخدام الشتائم الجنسية المؤنثة هو تعبير عن حرمان لاواعٍ تجاه العلاقة الجنسية التي أصبحت وكلّ ما يرتبط بها بمثابة المحرّم. علاوةً على أنّ تلك الشتائم والإهانات تُستخدم كشكلٍ من أشكال التنفيس عن الكبت والقمع الاجتماعي والجنسي والسياسي المَعيش، كما عبر عن ذلك الشاعر مظفر النواب أيضًا.

عبّرت عن ذلك رشا حلوة في مقالها الذي يحمل عنوان "الشتائم الجنسية تساهم أيضًا في منظومة القمع ضد النساء" نقلًا عن فرح برقاوي وهي نسوية، كاتبة ومحررة مشروع ويكي الجندر بأنّ:

> "الشتائم الجنسية مثل الذكورية هي جزء متجذر في نسيج المجتمع ووعيه، وبالتالي فهي تساهم في نفس منظومة القمع التي ستعاقب النساء والفتيات إذا ما حاولن تجاوز أدوارهنّ التقليدية أو ممارسة درجة أعلى من الحرية في الحركة أو التعبير أو الحبّ أو غيرها. كما تعاقب أصحاب الميول الجنسية والهويات الجندرية المختلفة عما يرضاه المجتمع، وتقصيهم، وتلعب على عامل العيب والشرف والعار الذي يحبس هؤلاء الأفراد كما يحبس النّساء في إطار محدد، ويجبرهن على اختيار الانصياع للعيش بكرامة أو التمرد التام وما يأتي معه من إقصاء وابتعاد عن العائلة والحي والمدينة لمن يستطعن سبيلًا" (حلوة 2019).

تشكّل كل تلك السرديات ثالوث غضب تنوس ضمنه النسويات، ما بين أجسادهنّ وعواطفهنّ ولغتهنّ، في محيط ينضوي على درجات متراكبة من البنى الذكورية.

وعلى الطرف الآخر، فإنّ الحراك النسوي العربي سعى عمومًا إلى كسر الصورة النمطية عن الأنثى وتفتيت تلك الثنائية القطبية لأن تكون الأنثى إما مريم العذراء وإما عاهرة في حال أخلّت بأحد شروط العذرية الملائكية المجتمعية. ذاك النضال والسعي المحفوف بالغضب ولّدا موجةً من استخدام الشّتائم بأنواعها شتّى، كانتفاضةٍ وتعبيرٍ عن الحنق من إذلالِ الأنثى لغويًا، ومحاولة لخلخلة القوة الذّكورية التي تجعل تداول الأعضاء الجنسية للذّكر عمومًا مصدر فخرٍ وقوة، الأمر الذي لا ينطبق بتاتًا على الأنثى. وهكذا، فإنّ الشّتائم الجنسية وغالبيتها

الشّتائم لغة معبّرة تدخل إلى العمق وجدّاتُنا كنّ يستخدمنها في مكانها الصحيح

العظمى المرتبطة بالأعضاء الجنسية للنساء، لا تنفصل عن مكانة المرأة في المجتمعات التي تُستخدَم فيها هذه الشّتائم وواقعها المجتمعي، أي ترتبط المرأة بمفهوم "العار والشّرف"، وعضوها الجنسيّ بالنسبة إلى لمنظومة المجتمعيّة الذّكوريّة هو "مفتاح هذا الشّرف"، والمسّ به من خلال الشّتيمة هو بمثابة إهانة للعائلة التي تنتمي إليها المرأة (حلوة 2019).

#الجدل النسوي حول الموضوع

خلال جلستَي النّقاش المركزتين، قابلتُ ثلاث عشرة نسوية سوريّة، بعضهنّ يستخدمن الشتّائم وأخريات يعترضن، وقالت بعضهن: "في العديد من اللغات تكون المحرّمات ذات أبعاد جنسية مرتبطة بطريقة أو بأخرى بفرج الأنثى أو مهبلها، أو تأخذ شكلًا من أشكال الكفر أو التجديف وقد تمتد إلى المراجع المكانية والأشياء المثيرة للاشمئزاز وبعض أسماء الحيوانات". وأضفن أنّ "الشتائم قديمة قدم الإنسان وأصل اللّغة" وأنّ النّقوش الهيروغليفيّة القديمة التي تعود إلى 1000 قبل الميلاد، تثبت أن الشّتائم كانت عنصرًا من أشكال التّواصل خلال العصور القديمة.

وتعتقد بعض المبحوثات أنّه لا يمكن مواجهة بعض المواقف إلّا بالسباب، خصوصًا في التّنمر عبر وسائل التّواصل الاجتماعي حيث يتجاوز العنف اللّفظي تجاه النّساء عتبة العيب الذي قد تُنعت به النّسويات، ولا توجد إجابة واضحة لما يجب أن تكون عليه ردّة فعل النّسويات على منشور يطالب الرّجال بضرب الزّوجات كما تُضرب الدّواب، أو فيديو مصّور لشاب يدعو أصدقاءه إلى التّحرش بالفتيات في حال لم يرتدين الملابس الطّويلة. مقدار الغضب عند النسويات يتناسب طردًا مع حجم

الأمل الذي أسعى إليه أن نصبغ جدران بيوت السياسيين بدم الفتيات ريثما تصبح الفوط الصحية مجانيّة

العنف الذي تتعرّض له النّساء السّوريّات، وحينما نطالبهنّ بعدم الغضب وعدم التعبير عنه بالشتّائم، إنّما نستند إلى ميزان مائل، كفته الأولى هي العنف تجاه النّساء. وعلاوة على ذلك، فإنّ شتم السّلطة الفاسدة هو أقوى سلاحٍ نمتلكه كي لا ننفجر من الغضب، فنحن سلميّات، لا نتملك سلاحًا لمواجهة آلة القتل والقمع، ما على ألسنتنا وفي أيدينا هي الشّتيمة، وأحد لا يملك الحقّ في أن يحرمنا منها. ثمّ إنّ القائد أو الحاكم أو السّياسي الذي يخاف من شتم إناث عائلته، عليه أن يفكّر مليًا بألّا يكون ديكتاتورًا أوّلًا.

بعض النسويات اللواتي حضرن الجلستين يعتقدن أنّ "في الشّتيمة إعادة نظرٍ لمفهوم العيب والحرام، ومحاولة لجعل أقسى مراحل العار هو فساد السّلطة لا تنفيس الشّعب عن غضبه بألفاظٍ نابيةٍ، وخلخلة للسّلطة الذّكورية التي تجعل كلّ من يحملها يفقد صوابه حينما يواجَه بشتيمة تكسر وكالته الحصرية لاستخدام أعضاء النّساء في معرِض إهانة صديقه أو عدوه. كما أنّ الألفاظ النّابية أداة مهمة في تحدّي وعصيان وتعطيل السّلطة الذّكورية التي تعاقب النّساء على استخدام تلك الألفاظ لأنها تريدهنّ أن يبقين إلى الأبد في طوق من اللّطف على الرّغم من العنف الذي يتعرّضن له".

وعلى صعيد آخر، فقد عبرت بعض النسويات عن رفضهنّ لاستخدام الشتيمة تحت أيّ مبرر لأنهنّ يعتقدن أنّ اللجوء إلى الشتيمة هو موقع ضعف في النّقاش. ومردّ ذلك إلى أنّ اللّغتين العربية والكردية، كونهما الأكثر تداولًا شعبيًّا في سوريا، شاسعتان وفيهما الكثير من المفردات التي تعبّر عن الحنق، فضلًا عن أنّ بعض أنواع الشّتائم المتعلّقة بالتجسيد بالحيوانات، تمثل أشدّ أنواع العنف لأنّ الحيوان كائنٌ حيّ، مسالم وغير مؤذٍ، لذا من غير المعقول استخدامه في إيذاء الآخر. ومن ناحية دينيّة، يُعدُّ بعض أنواع الشّتائم قذفًا للمحصنات ويُعاقَب عليه كجريمة، لكنّ بعض النسويات يعتقدن أنّه في حال كان جريمة فهنّ الضحية ويحقّ لهنّ بالتالي الدفاع عن أنفسهنّ بالطريقة التي يرينها مناسبة، وقبل أن تُجرّم النسويات لاستخدام الشتائم، لا بدّ من أن تجرّم العقلية الذكورية التي جعلتهنّ موضع الشتيمة. وفي السياق عينه، عبّرت النسويات عن قلقهنّ إزاء الانزلاق إلى العنف اللفظي ومقابلة الشتيمة بالشتيمة في الوقت الذي يناصرن جميع القضايا التي تتمحور حول نبذ العنف بمختلف أشكاله، ومقاومة الموازين مختلّة الكفتين التي تؤدي إلى ازدواجية المعايير، لذلك يرين أنّ الشتيمة لا يجب أن تقابَل بشتيمة بل يجب العمل على وضع حدّ للذكر المقابِل لدى استخدامه لها.

الخاتمة

حينما نرتدي نظّارة نسوية لا يمكن أن نصدّق أنّ النسويّات ينهضن صباحًا وهنّ مقرّرات أن يمكسن هواتفهنّ الجوّالة أو حواسيبهنّ ويكتبن منشورًا يشتمن به الآخرين، أو أن ينزلن ليُحضِرن القهوة من الدكّان المجاور، ويشتمن صاحب الدكّان أو صاحبته عوض أن يقلن صباح الخير. لكن لو قلبنا الصورة للاحظنا أنّ النسويّات عندما يدخلن إلى مواقع التواصل الاجتماعي كلّ صباح، يرين أحدهم كان قد كتب منشورًا يصف العيوب في جسد إحداهنّ لأنّ أداءها السّياسي لم يرق له، ويعلّق له كثيرون من الأصدقاء بأنّها لو لم تكن عاهرة وابنة عاهرة لما فعلت ذلك. ثم يفضّلن ألّا يبدأن اليوم منذ بدايته بمزاجٍ معكّر فيقرّرن شرب القهوة، وتكتشف إحداهنّ أنّ عليها النزول إلى الدكّان قرب البيت لشراء القهوة، فيمرّ بقربها في الشّارع أحدهم، ويقرّر أنّ وجهها مثل الحذاء لأنها لا تضع المكياج، وأنّ قميصها مثل بائعات الهوى، أو أنّ بنطالها الجينز

مثل بناطيل الذّكور وينقصها عضو لتصبح رجلًا؛ ثم تدخل إلى الدّكّان لتسمع صاحبه يتكلّم مع صديقه عبر الهاتف ويتحدّث عن صديقهما الثّالث واصفًا إيّاه بالعضو الجنسيّ الأنثويّ دلالة على أنه ضعيف الشّخصيّة. عندما يكون كلّ ذلك فقط سويعات قليلة من يوميّات النسويّات، كيف لهنّ ألّا يغضبن!

الغضب، حقٌّ مشروع في الدول حيث تغيب حقوق الإنسان، لكنّه لا يبقى شعورًا يختلج النسويّات بل يتحوّل إلى لغةٍ جارفةٍ في وجه من يرى أنّ من المنطقيّ أن تتجاهل النّساء عمومًا جميع أشكال العنف المطبقة عليهنّ، وأنّ صوت المرأة المرتفع عورة، واستخدام الألفاظ النّابية عيب. الغضب المزيَّن بالشّتيمة يحوّل صوت المرأة إلى ثورة في وجه جميع السّلطات الأبويّة والطّبقات السّياسيّة الفاسدة، ويمرّغ أنف الديكتاتور بحفر الصّرف الصّحيّ في شوارع البلاد التي وعد شعبها يومًا بأن تكون شوارعهم نظيفة، ويوصل رسالة إلى كلّ ذكوريّ يرى أنّ أفضل طريقة لإسكات المرأة هي شتمها بأنّ ذلك كان قديمًا. أمّا اليوم فلن تقبل النسويّات أن يستندن إلى ميزان مائل. وكي تتساوى كفّتا الميزان، لا بدّ من أن تكون أساسات الحوار متماثلة: فعندما تحاورها تحاورك، وعندما تشتمها تشتمك، ومن أراد فضاءً مهذّبًا عليه أن يبدأ من نفسه أوّلًا.

أمّا العيب فهو ما تحاول النّسويّات إعادة تعريفه. فالعنف الأسريّ ضد النساء والفتيات، وعدم حصول الفتيات على فوط صحيّة وجرائم القتل بحجة الشّرف، والتّنمّر على أجساد النّساء وزواج الطّفلات القاصرات وحرمان النّساء من الميراث والتّحرش بهنّ، واعتقالهنّ وتعذيبهنّ واغتصابهنّ، هي العيب في عينه. وجدير بمن تخدش حياءه الشّتائمُ أن يتفهّم أوّلًا غضب النّسويّات ويناضل معهنّ للتغلّب على تلك العيوب كلّها.

أبو خيران، غيداء. 2018. "تأنيث الشتيمة" نون بوست. 9 تشرين الثاني/نوفمبر. https://www.noonpost.com/content/25463

حلوة، رشا. 2019. "الشتائم الجنسية تساهم أيضًا في منظومة القمع ضد النساء". دوتش فيليه. 28 آذار/ مارس. https://p.dw.com/p/3Fni5

شرف، نغم. 2019. "شتيمة حمالة أوجه جدل "كـ" إمو" المستخدمة في احتجاجات اللبنانيين". 16 تشرين الثاني/نوفمبر. شتيمة حمالة أوجه.

رضوان، نهاية عبد اللطيف حمدان. 2012. "اللغة في شعر مظفر النواب". رسالة ماجستير منشورة. جامعة النجاح الوطنية.

Adams, Michel. 2016. In Praise of Profanity.1st ed. USA: Oxford University Press.

Ahmed, Sara. 2013. The Cultural Politics of Emotion. Abingdon, Oxon: Routledge.

Allan, Keith. 2014. "A benchmark for politeness". Paper presented at the 44th Conference of the Australian Linguistic Society, 2013, at the University of Melbourne, Australia, October 01-04.

Arendt, Hannah. 1961.La condition de l'homme modern. Traduction Georges Fradier ED Calmann-lèvyi paris.

Brown, Wendy. 2003. Women's Studies Unbound: Revolution, Mourning, Politics, Parallax, 3-16 https://doi.org/10.1080/1353464032000064955

Dillon, Jacqui. 2011. The personal is political, https://www.researchgate.net/publication/304650070_The_Personal_is_The_Political

Eltahawy, Mona. 2018. I Swear to Make the Patriarchy Uncomfortable. And I'm Proud of It. NBCNews.com, NBCUniversal News Group. www.nbcnews.com/think/opin ion/i-swear-make-patriarchy-uncomfortable-i-m-proud-it-ncna870736

Greer, Germaine. 1939. The Female Eunuch. New York: McGraw-Hill, 1971.

Hanich, Carol. 1969. "The Personal is Political". In Notes from the Second Year: Women's Liberation, 76-78. New York: Radical Feminism.

Jaggar, Alison Mary. 1989. "Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology." Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 9-11 https://doi.org/10.1080/00201748908602185

Shales, Amity. 2016. "When Papa is the President". https://www.wsj.com/articles/when-papa-is-the-president-1464376506

Wollstonecraft, Mary. 1792. A vindication of the rights of woman. London: Penguin Books.

York, Geoffry. 2017. Stella Nyanzi: The woman who used Facebook to take on Uganda's president. The Globe and Mail. https://www.theglobeandmail.com/news/world/ugandan-scholar-stella-nyanzi-the-woman-who-tickled-the-leopard/article35159152l/

Yuval-Davis, Nira. 1997. Gender and Nation (Politics and Culture series). 1st ed. SAGE Publications Ltd.

مساحات المقاومة:
نساء يناوِرنَ المفاهيم الشعبيّة لحيّ الخليفة

ريهام مراد

المقدّمة

أصبحت المناطق التاريخيّة عنصر جذبٍ لأهل الاختصاص من الطبقة المتوسّطة والمتوسّطة-العليا والمجموعات العاملة في الصناعات الإبداعيّة على غرار التراث والفنون المعاصرة والهندسة المعماريّة. تبحث هذه الورقة في تأثير المشاريع التراثيّة على العلاقات الاجتماعيّة والجندريّة في أحياء الطبقة العاملة في مدينة القاهرة التاريخيّة. فقد حظيت مشاريع مثل مركز "مجاورة"[1] ومركز "درب 1718"[2] ومعرض "تاون هاوس"[3] بشعبيّةٍ كبيرة في أحياء الطبقة العاملة والطبقة الوسطى في المواقع التاريخيّة، عن طريق استخدام مفاهيم من قبيل "الثقافة" أو "التراث الثقافي" كاستراتيجيّاتٍ لتحويل هذه الأماكن إلى وجهاتٍ سياحيّة و/أو متنوّعة. وتعتمد بعض هذه المشاريع نماذج الترميم وتجديد المناطق الحضريّة والاستطباق (الإحلال الاقتصادي والثقافي والطبقي)، في حين يَتّبع بعضها الآخر مقاربةً مجتمعيّة أكثر، تقوم على إشراك السكّان المحليّين في جميع مراحل العمليّة. من هنا، أركّز في هذه الورقة على التفاعلات الجندريّة والديناميّات الطبقيّة التي يُحدثها مركز "مجاورة" (مركز الخليفة الخدمي) الواقع في حيّ الخليفة في القاهرة. لا يدّعي هذا المركز ومشاريعه المجتمعيّة التي أُطلقت في الحيّ، معالجة القضايا الجندريّة. ومع ذلك، فإنني أسبر في هذه الورقة أنواع التفاعلات الاجتماعيّة الطبقيّة والجندريّة التي ولّدها مركز "مجاورة" عن غير قصد في حيّ الخليفة. كما أنظر في الأيديولوجيّات الجندريّة السائدة التي تكشّفت من خلال هذه التفاعلات، والتي تجلّت مكانيًا في الحيّ والمساحات العامّة فيه. وفي نهاية البحث، أعاينُ طريقة مقاومة النساء المقيمات في حيّ الخليفة وزائراته، هذه الأيديولوجيّات، علمًا أنهنّ قد أثرْنَ عددًا من المفارقات التي تحدّت هذه الأيديولوجيّات.

نظرة إلى الحيّ الشعبيّ: حيّ الخليفة

"يشكّل الشارع نقطةً مركزيّة للعديد من الأنشطة، بما في ذلك حفلات الزفاف وشعائر الموت واللعب والاختلاط الاجتماعي وبيع مختلف المواد الغذائيّة والسلع."
(Ghannam 2002)

يقع حيّ الخليفة الذي تقطنه الطبقة العاملة، في مدينة القاهرة التاريخيّة. يتكوّن الحيّ من نسيجٍ حضريّ سكنيّ وتاريخيّ، وهو يحتضن مجموعةً كبيرةً من معالم التراث العالمي، مثل المباني التاريخيّة والأنماط الحضريّة (UNESCO 2014). ويُعدّ شارع

1 يشكّل "مجاورة" مركزًا معماريًا للطلاب والمهندسين المعماريّين الشباب؛ وهو أيضًا مفتوحٌ أمام الجمهور. هو عبارةٌ عن منصّةٍ أسّستها المهندسة المعماريّة مي الإبراشي لعقد حوارٍ شامل في مجال العمارة والعمران من منظورٍ فنيّ ونظريّ ومهنيّ مع تأكيد دور هذا المجال في الربط بين الحفاظ على التراث الثقافي ودعم الاستدامة والمسؤوليّة المجتمعيّة. في السابق، كان المركز يقع في مصر الجديدة قبل الانتقال إلى حيّ الخليفة (يُرجى الاطّلاع على الرابط التالي: https://megawra.com/about/).

2 "درب 1718" هو منظمة مصريّة غير ربحيّة تأسّست في العام 2008 كمركزٍ للفنّ وملتقى لجميع الفعاليّات الفنيّة في مصر. وهو يشكّل محفلًا للفنّ المعاصر في القاهرة. يقع المركز في قرية كوم غراب المشهورة بصناعة الفخّار بالقاهرة.

3 "تاون هاوس" (access) هو مورد فني يقع في وسط مدينة القاهرة في العصور الوسطى. يدعم المعرض الأعمال الفنيّة في مجموعةٍ واسعة من الوسائط الإعلاميّة من خلال المعارض، ومقرّات الإقامة الخاصّة بالفنّانين والقيّمين على الفن، والمبادرات التعليميّة وبرامج التوعية.

ريهام مراد

باحثة مستقلة في المجال الحضري. درست الهندسة المعماريّة في جامعة القاهرة. حائزة درجة الماجستير المزدوجة في التعمير المتكامل والتصميم المستدام من جامعة شتوتغارت وجامعة عين شمس. تتناول أطروحتها لنيل شهادة الماجستير دراسة إثنوغرافيا العلاقات الاجتماعيّة، وتصوّرات النساء للسلامة والجندر والديناميّات الطبقيّة، والاستطباق، ومراكز الفن المعاصر في حيّين من أحياء الطبقة العاملة في القاهرة التاريخيّة. وتتمحور اهتماماتها البحثيّة حول السياسة الحضريّة والجغرافيا النسويّة والأمننة. وقد جمعت بين عملها كمهندسة معماريّة واهتمامها بالتعمير عبر التركيز على مشروع ماسبيرو التشاركي الموازي. عملت سابقًا باحثةً مع مجموعة "عشرة طوبة - الدراسات والتطبيقات العمرانيّة"، ومع المؤسّسة الألمانيّة للتعاون الدولي ومساعِدةَ تدريس في الأكاديميّة العربيّة للعلوم والتكنولوجيا والنقل البحري في القاهرة.

الخليفة الذي أجريتُ فيه بحثي الميداني شارعًا سكنيًا يزخر بالأنشطة التجاريّة والترفيهيّة وبالمواقع الدينيّة. يُشبه أيّ شارع سكني نموذجي في أنشطته اليوميّة، إلّا أنه يكتنز تراثًا دينيًا غير ماديّ باعتباره مقصدًا[4] لزوّار أهل البيت على مدار السنة، لا سيّما في ذكرى المولد النبوي[5]. كما هي الحال في جميع أماكن الاختلاط الاجتماعي الأخرى التي تشهد احتفالات المولد النبوي، لا يتمّ عادةً الفصل بين الجنسيْن؛ فيجلس الرجال والنساء جنبًا إلى جنب ويشاركون في الطقوس معًا (Schielke 2003). وعلى النحو المبيَّن أعلاه، يتمتّع حيّ الخليفة، خلافًا لأحياء الطبقة العاملة الأخرى، بخصائص دينيّة وتاريخيّة متنوّعة تولّدُ ديناميّاتٍ وتفاعلاتٍ اجتماعيّة فريدة من نوعها، تُشكّل عنصر جذبٍ للمصريّين والسيّاح الأجانب المهتمّين بالفعاليّات الروحيّة، والتراث المادي وغير المادي، والأنشطة الثقافيّة (Sayed 2016).

انتقلَ مركز "مجاورة" إلى الحيّ في العام 2014. ويهدف المركز إلى تعزيز الروابط الاجتماعيّة مع المجتمع المحلي، وترسيخ التراث الثقافي باعتباره رصيدًا من شأنه توفير الفرص الاقتصاديّة والتعليميّة من خلال بناء القدرات وحملات التوعية حول التراث الثقافي. وفي حين شكّلَ المركز فرصةً جديدةً للتكيُّف الثقافي، فقد ولّدَ أيضًا، عن غير قصدٍ، أشكالًا جديدةً من التفاعلات الجندريّة والطبقيّة في الحيّ، والتي ارتفعَ منسوبها في بعض الأحيان بفعل وجود الزوّار الشباب من الطبقة المتوسّطة العليا. لا تشتمل أهداف المركز، بوضوحٍ، على معالجة الآثار المترتّبة على العلاقات الطبقيّة والجندريّة في المشاريع التي يعمل عليها، إلّا أنّ مَهمّة المركز تتمثّل في العمل مع السكّان المحليّين من حيّ الخليفة وإشراكهم، خصوصًا الأطفال والنساء، في المدارس الصيفيّة والأنشطة الفنيّة التي يُنظّمها المركز. ولا بدّ للممارسات النخبويّة، كما التفاعلات الطبقيّة والجندريّة المختلَطة، كاختلاط النساء والرجال في الأماكن العامّة، أن تولّد نزاعًا طبقيًا في أيّ بيئةٍ حضريّة (De Koning 2009) . في هذه الورقة، أنظرُ في كيفيّة تغيير مركز "مجاورة" العلاقات الجندريّة والطبقيّة في حيّ الخليفة، مع التركيز على فكرتيْن: الشعبي والمُحافظ. في الواقع، أرى

4 وجهات لمشاهدة المعالم الدينيّة مثل أضرحة ومقامات أولياء الخليفة.

5 يمثّل عيد المولد النبوي في مصر مناسبة دينيّة ووجهة نظرٍ مثاليّة طوباويّة للمحبّة والمساواة عن طريق مشهديّةٍ عاطفيّة متناقضة. ويشير المولد في الأصل إلى ذكرى مولد النبي محمّد، حيث تُقام الاحتفالات السنويّة تكريمًا للأولياء ولذكرى آل البيت (أي آل بيت النبي محمّد). يُرجى الاطلاع على كتاب HABITUS OF THE AUTHENTIC, ORDER OF THE RATIONAL.

نساء يتجوّلْنَ في حيّ الخليفة، القاهرة. مصدر الصورة: المؤلفة، 2016

أنّ هذين المفهومَين شكّلا نوعًا معيّنًا من سياسات الطبقة العاملة التي تخفي وراءها شكلًا محدّدًا من الأيديولوجيّات الجندريّة تجاه النساء. كما أنظرُ إلى المفهوم الخاص بأشكال التفاعلات الجندريّة الجديدة والديناميّات الطبقيّة التي تتأتّى منها، وأبحثُ في كيفيّة معالجة مختلف الفئات الاجتماعيّة لفكرتيْ "الشعبي" و"المحافظ"، اللتيْن تكتسيان طابعًا حمائيًا وذكوريًا. وأخيرًا، ألقي نظرةً على كيفيّة تحدّي النساء المقيمات في حيّ الخليفة وزائراته لهاتيْن الفكرتيْن ومقاومتهنّ لهما وللخطاب الكامن وراءهما.

منهجيّة البحث

تستند بيانات البحث إلى دراسةٍ إثنوغرافيّة حضريّة تهدف إلى تصوير الحياة اليوميّة في حيّ الخليفة باعتباره مجالًا جندريًا واجتماعيًا. وتشتمل البيانات على ملاحظات المشاركين، ومجموعات النقاش البؤريّة، والمقابلات شبه المنظَّمة والمسارات المقطعيّة التشاركيّة التي تحدّد أنماط السير وكيفيّة تغيُّرها بحسب ظروف البحث الميداني. وتشمل هذه الدراسة مشاركين/ات من أعمارٍ وطبقات اجتماعيّة ومستوياتٍ تعليميّة متفاوتة. يضمّ المشاركون/ات في

الغالب طلاب/طالبات الجامعات وتلامذة المدارس والنساء اللواتي يلزمْنَ المنزل، والباعة المتجوّلين في السوق، والأجانب الذين اعتادوا زيارة المنطقة، وصاحب مقهى، وأعضاء مركز "مجاورة". تُعالج النتائج الإثنوغرافيّة أهداف البحث تباعًا من حيث كيفيّة تعايُش العلاقات الجندريّة والديناميّات الطبقيّة والمساحات العامّة في حيّ شعبيّ. كما يعرض البحث النتائج التي تُبيّن تأثير مركز "مجاورة" الثقافي على الديناميّات الاجتماعيّة والجندريّة التي تُميّز حيّ الخليفة، فضلًا عن ماهيّة مصطلح "الشعبي" باعتباره معيارًا ذكوريًا وكيفيّة مقاومته. وتتيح المنهجيّة إجراء تحليلٍ متعدّد الأبعاد لأوجُه التقاطُع بين الطبقة والجندر والمقاومة.

تأمّلات من البحث الميداني

في ربيع العام 2016، ولإتمام أطروحة الماجستير[6]، أجريتُ بحثًا ميدانيًا إثنوغرافيًا حول آثار المراكز الثقافيّة على العلاقات الاجتماعيّة في حيَّيْن من أحياء الطبقة العاملة في مدينة القاهرة التاريخيّة.[7] أردتُ في الواقع معاينة كيف أنتجت هذه المراكز الثقافيّة ديناميّات اجتماعيّة وجندريّة مختلفة على مستوى المجتمعات الشعبيّة، علمًا أنّ معظم الزائرين الذين يرتادون هذه الأحياء الشعبيّة ينتمون إلى الطبقة المتوسّطة العليا. وقد اعتمدتُ نهجًا يقوم على إجراء تحليلٍ مقارَن لدراسة حالتيْن. وأظهرت الدراسة الأولى التأثير الإيجابي الذي أحدثَه المركز الاجتماعي في المنطقة وما ترافقَ مع ذلك من تحوّلاتٍ على صعيد التفاعل الجندري وسلامة النساء، والتقاليد المشتركة والراسخة، على الرغم من حوادث التحرّش الجنسي. أمّا دراسة الحالة الثانية فتتناول عملية الاستطباق (الإحلال الإقتصادي والثقافي والطبقي) في قرية الفخّارين الواقعة في حيّ كوم غراب، في حيّ مصر القديمة، وإنشاء مركز "درب 1718" الجديد للفنون المعاصرة.

في اليوم الأول من العمل الميداني في حيّ الخليفة، كنتُ أسير في شارع الخليفة حيث يقع مركز "مجاورة". وأمام مبنى المركز، "عاكسني" رجلٌ من المنطقة بكلماتٍ من قبيل "عسل" و"الحلو". ومع بلوغي مدخل المركز، تقدّمَ الرجل مني واعتذرَ عمّا بدرَ منه. قال إنه لم يكن يعرف أنني من زوّار المركز الاجتماعي. لم أتفاعل مع هذه الحادثة في ذلك الوقت، لكنها شغلت تفكيري بضعة أيامٍ، وتساءلتُ أكثر عن السبب الذي دفع بالرجل إلى الاعتذار. وفكّرتُ في مركز "مجاورة" باعتباره مكانًا آمنًا تربط العاملين/ات فيه علاقةٌ جيّدة بالسكّان المحليّين؛ لذا، لربّما كان المركز سببًا لهذا الاعتذار. وبعد التأمّل في هذه التجربة، وبالنظر إلى موقعي كباحثةٍ غريبة من الطبقة المتوسّطة العليا في ضيافة مركز "مجاورة"، أدركتُ أنه يتعيّن عليّ توخّي الحذر بشأن وجودي في المركز وانتقاء ملابسي وتفاعلاتي اليوميّة. وهكذا، شرعتُ في دراسة كيفيّة تأثير المراكز الثقافيّة في الطرائق التي يُنظر بها إلى الغرَباء

ترتبط الأحياء الشعبيّة عادةً بمفاهيم الحماية ويمارسها الرجال باعتبارها مظهرًا من مظاهر الرُّجولة

وكيفيّة إشغال المساحات الاجتماعيّة الجندريّة والتفاوض بشأنها، لا سيّما عندما يتعلّق الأمر بوجود نساء من الطبقة المتوسّطة العليا ونساء من المجتمعات المحليّة معًا في المساحات العامة في حيّ الخليفة باعتباره من الأحياء الشعبيّة. وعليه، تُقدّم الأقسام الآتية سرديّاتٍ إثنوغرافيّة لرجالٍ مختلفين يتطرّقون فيها إلى مفهومَي "الشعبي" و"المحافظ"، ولنساء يُظهرْن كيفيّة تحدّيهنّ هذيْن المفهوميْن بطرائق مختلفة.

الشعبي والمحافظ: مفاهيم جندريّة وطبقيّة

من أجل التعمّق في معاني "الشعبي" و"المحافظ"، لا بدّ في البداية من دراسة المعاني الطبقيّة والجندريّة التي يختزنها هذان المفهومان. كما تحمل هذه المعاني تمثيلاتٍ مكانيّة تظهر في الحياة اليوميّة للمساحات العامّة في حيّ الخليفة. وتجدر الإشارة في هذا

6 أُنجِزت الأطروحة استكمالًا للماجستير في العمران المتكامل والتصميم المستدام (IUSD)؛ وهو عبارة عن برنامج ماجستير مشترَك بين جامعة شتوتغارت وجامعة عين شمس.

7 مدينة القاهرة التاريخيّة مشمولةٌ بمشروع الإحياء العمراني الذي أطلقته اليونسكو في مصر.

السياق إلى أنّ العديد من الدراسات التي أجريَت في العقود القليلة الماضية تمحورت حول العلاقة بين الجندر وسياسات الطبقة. وبالنظر إلى سياسات الطبقة على صعيد محلّي، عرّفت الأدبيّات كلمة "شعبي" على أنها مصطلحٌ يُستخدم في الغالب لوصف مجموعات الطبقة العاملة أو ابن البلد، أي شخص تُطلَق عليه صفة "الشهم" (Messiri 1978, 43). كما يُنظر إلى الشعبيّين على أنهم يتمتّعون بالأصالة والتجذّر، إلى جانب العديد من الخِصال الأخرى على غرار التعاون بين الجيران، واحترام التقاليد، والاستعداد لتقديم المساعدة إلى مَن يحتاجُها (Ghannam 2002). علاوةً على ذلك، في السياق المصري، يُعدّ مصطلح "شعبي" صفةً ملازِمةً لمجموعة من الممارسات المستوطنة والأذواق وأنماط السلوكيّات التي تُشكّل الحياة اليوميّة (Singerman 1995, 11).

ترتبط الأحياء الشعبيّة[8] عادةً بمفاهيم الحماية. كما يمارس الرجال هذه المفاهيم ويجسّدونها باعتبارها مظهرًا من مظاهر الرُجولة، حيث تُستخدَم سلطة الذكورية للتحكّم بالنساء اللواتي يعشْنَ في الحيّ وبتحرّكاتهنّ وملابسهنّ، ولحمايتهنّ على حدّ سواء. وفي سياق المقابلات المعمَّقة التي أجريتُها، تحدّثَ الرجال الذين يقطنون حيّ الخليفة عن تصوُّرهم لهذه المفاهيم باعتبارها عنصر حمايةٍ للنساء في الحيّ. عادل من سكّان حيّ الخليفة ومن المشاركين في مبادرة "الأثر لنا" وهي عبارة عن مشروعٍ تراثي يُديره مركز "مجاورة". يعمل عادل، من خلال بناء القدرات وتنمية المهارات في مبادرة "الأثر لنا"[9]، كوسيطٍ بين الأهالي ومركز "مجاورة" لإيجاد طرائق لإشراك السكّان المحليّين في أنشطة المركز الثقافيّة. وفي معرِض حديثي مع عادل، أخبرَني أنّ الأنشطة التي ينظّمها مركز "مجاورة" تجتذب العديد من الغرباء والجهات الفاعلة الحكوميّة، الذين أبدوا اهتمامهم بتسليط الضوء على حيّ الخليفة باعتباره موقعًا تراثيًا مهمًا. نتيجةً لذلك، أصبحت المنطقة أكثر حيويّة من أيّ وقت مضى، وتعزّزت العلاقة بين المركز وسكّان حيّ الخليفة بفِعل هذه الأنشطة الثقافيّة وأعمال التجديد التي أُنجزِت. لكنّ عادل أضافَ أنّ زوّار الحيّ الجُدد لديهم في الغالب سلوكيّات وديناميّات اجتماعيّة وجندريّة مختلفة، من قبيل إقدام النساء والرجال على تدخين السجائر معًا أمام مركز "مجاورة".

كما أشار عادل إلى التوتّر القائم بين الحياة الحيويّة الجديدة التي ضخَّها الزوّار الجُدد في الشارع الشعبي من جهة والطبقة وقانون اللّبس وأنماط الحياة الجديدة التي تُعتبَر غير ملائمة من جهة أخرى. وقد ساورَت عادل مخاوف كثيرة بشأن السلوكيّات التي أتى بها هؤلاء "الغرباء" الذين يزورون مركز "مجاورة" للمشاركة في ورشات العمل، مشيرًا إلى تغيُّر التفاعلات

نحن كرجال لا يسعنا توجيه كلمات وقحة لأيّ امرأة نعرفها، أي «بنت المنطقة»، تمرّ في الشارع

الاجتماعيّة والجندريّة في الحيّ منذ فتحَ المركز أبوابه. وأضافَ أنّ الانتقادات طاولت أشكال التفاعلات الاجتماعيّة الجديدة هذه مثل تدخين النساء، والتفاعل والاختلاط الاجتماعي الجندري، على الدوام، من جانب أكثر السكّان تحفّظًا في حيّ الخليفة، والذين أطلقَ عليهم تسمية "المحافظين".

أثار عادل مفهومَي "الشعبي" و"المحافظ" للتشديد على الوسائل التي يستخدمها سكّان الحيّ لحماية النساء ومراقبتهنّ، سواء كُنّ من السكّان المحليّين أم من الزائرين. وتحدّثَ عن تحديد الرجال أولويّاتهم المتمثّلة في حماية "بنت المنطقة" نظرًا إلى كونهم يعرفونها، إذ إنها تعيش ضمن نطاق منطقتهم المحدّدة. وتُصنَّف "بنت المنطقة" في هذا الخطاب بحسب الملابس والسلوكيّات المحدَّدة على غرار عدم الجلوس في المقاهي المحليّة وعدم التحدّث إلى الرجال الغرباء في الشوارع. وفي إطار السعي

8 أتّبعُ تمييز بورديو (1984,260) للطبقات الاجتماعيّة إذ اعتبرَ أنّ الطبقة المُهيمنة تتشكّل من خلال مساحةٍ مستقلّة نسبيًّا تتحدّد بنيتها عن طريق توزيع الموارد الاقتصاديّة والموارد الثقافيّة على أعضائها، وحيث يتميّز الفضاء بأساليب حياةٍ خاصّة (1984,101). كما أشرحُ مفهوم "الشعبي" باعتباره تمثيلًا للطبقة العاملة حيث يتمّ إنتاج الممارسات الفرديّة والجماعيّة التي تَطبع مروحةٌ متنوّعة من السلوكيّات، بالإضافة إلى أنّ كثيرين ممَّن تحدّثتُ إليهم قد استخدموا هذا المصطلح على نحوٍ متكرّر.

9 مبادرة "الأثر لنا" هي مبادرة ترميم تشاركي أطلقت في العام 2012، وتهدف إلى إيجاد طرائق لإشراك المجتمع في الحفاظ على التراث بناءً على فهم الآثار كمواردٍ لا كعبء. تُدار المبادرة بواسطة جمعيّة مجاورة. وقد تحوّلت مبادرة "الأثر لنا" في ما بعد إلى مدرسة للفنون والتراث من ضمن مدرسة ابتدائيّة حكوميّة تقع في شارع الأشراف.

إلى فهم الممارسات التي تُميّز الآداب الشعبيّة كردّ فعلٍ على وجود الطبقة المتوسّطة العليا، قرّرتُ تفنيد مفهوم "الشعبي" بتقسيمه إلى مجموعةٍ من الممارسات والسلوكيّات والعناصر المكانيّة مثل "المنطقة" و"بنت المنطقة" و"العباية"، و"العيون الشاخصة" (العيون على الشارع)[10]. وتكرّرت هذه المفاهيم في المقابلات التي أجريَت مع العديد من المشاركين/ات في الدراسة. ويمكن القول إنّ مفهومَي "الشعبي" و"المحافظ" قد تمّت مُمارستهما وإثارتهما في مجموعة متنوّعة من الممارسات والسلوكيّات لها معانٍ مكانيّة خاصّة على وجه التحديد في "منطقة" الخليفة.

يحدّد سكّان المجتمعات الشعبيّة حيَّهم عادةً بالاستناد إلى الروابط الاجتماعيّة التي يقيمونها (أي الأقارب؛ الأصدقاء؛ وغير ذلك)، والأماكن التي يرتادونها، وليس إلى التقسيمات الإداريّة[11]، وأعني بذلك "الشياخات" التي تُحدّدها المحافظة. ويُسمّى حيّ الخليفة "منطقة الخليفة" أو "المنطقة". ولا يتطابق الحيّ الصغير بالضرورة مع تصوّرات سكّان الحيّ لحدود منطقتهم، والتي تُعَدّ أكثر مرونة لجهة تحديد المناطق المتاخِمة وتداخُلها مع بعضها البعض (Tadamun 2016). علاوةً على ذلك، تؤدّي المفاهيم الشعبيّة ذات الصلة بحماية المرأة دورًا في كيفيّة تصوُّر السكّان لحدود "المنطقة". في الواقع، تُرى "المنطقة" بالحدود التي تسمح للرجال بحماية نسائهم. إذا سارت النساء ضمن الحدود التي يعرفها الرجال، فستتمّ حمايتهنّ بغضّ النظر عمّا قد يحدث. وإذا وَجُب على نساء الحيّ خوض معارك ناتجةٍ من صيحات الاحتجاج أو التحرّش الجنسي الذي قد يتعرّضن له في الشوارع الواقعة ضمن نطاق هذه الحدود، فسيقع جزاءٌ تأديبيّ على الجاني. وفي حالاتٍ أخرى، قد تُوفَّر الحماية للنساء الغريبات من خارج المنطقة، إنّما ليست الحال كذلك دائمًا. وعليه، يتعيّن على النساء الغريبات التفاوض على سلامتهنّ. من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الإحساس بالأمان، الذي يوفّره الحيّ الشعبي، يتوقّف عند أطراف الحيّ السابق ذكرها.

10 "عيون على الشارع" ("Eyes upon the street") هو مفهومٌ ذكرتْه جاين جاكوبز في كتابها المعنون "موت وحياة مدن أميركية كبرى". ("The Death and Life of Great American Cities").

11 الحدود الإداريّة هي الخريطة الرسميّة التي وضعَتها المحافظة لتقسيم المدينة إلى مناطق أصغر يُشرف عليها رؤساء الأحياء. يُرجى الاطّلاع على الرابط الآتي: http://www.tadamun.co/?post_type=city&p=8487#.XxQsjy97GqB

بنت المنطقة

"نقع على أنواع عدّة من الفتيات في المنطقة. فنجد المحترَمات وغيرهنّ ممَّن ينشُدن معاكسة الرجال لهنّ. نحن، كرجال، يمكننا فهم هذيْن النوعيْن من النساء. نجلس في "القهوة" وأحيانًا ليس لدينا ما نفعله، لذلك نرمي بعض الكلمات للفتيات اللواتي يمررْن أمامنا. نحن، كرجال، لا يسعنا توجيه أيّ كلمات وقحة لأيّ امرأة نعرفها، أي "بنت المنطقة"، تمرّ في الشارع." (صاحب مقهى).

"بنت المنطقة" هو مصطلحٌ يُستخدم عادةً للدلالة على امرأةٍ من الحيّ. وعندما نستخدمه، فهو يشير مجازيًا إلى وجوب احترام هذه المرأة وحمايتها بشكلٍ عام، وتحديدًا في المواقف الصعبة التي قد تعترضها مثل المضايقة والتحرّش وشجارات الشوارع (Sayed 2016). كما أنه لا ينبغي على "بنت المنطقة" التحدّث أو الضحك بصوتٍ عالٍ في الشارع. هذا ما جاء على لسان "عم سمير"، صاحب المقهى المحلي القريب من مركز الخليفة المجتمعي (مجاورة)، في المقابلة التي أُجريت معه. ويعتقد سمير أنّ كل امرأة ترتدي ملابس غير لائقة ولا تحترم قيم الحيّ الشعبي إنّما ترغب في معاكسة الرجال لها. كما يعتبر أنّه يتعيّن على النساء اللواتي يتحرّكن في مثل هذا الحيّ المحافظ (الخليفة) معرفة ثقافته قبل الذهاب إليه. وأشار كذلك إلى أنّ المرأة تقترن بالمنزل أكثر منه بفكرة وجودها في الأماكن العامّة، إلّا إذا وَجُب عليها العمل لكسب لقمة العيش. في هذه الحالة، تعمل النساء في وظائف مثل بيع الخضار أو الكعك أو البقالة. سمير هو إحدى العيون الشاخصة التي تُراقب المارّة. في الواقع، تتمثّل العيون الشاخصة (العيون على الشارع) في أهالي الحيّ الذين يَسكن أقاربهم في الشارع نفسه. كما أنّ كلّ عينٍ شاخصة تَعرف جيرانها وأقاربها وإخوتها. وهي عيون تحمي أهل الحيّ والغرباء. لكنْ، في بعض الحالات، تُحدّد سلوكيّات الغرباء الحماية التي قد يحصلون عليها لأنّ بعض النساء والرجال من خارج الحيّ قد اعتاد الجلوس في المقاهي معًا لطلب المشروبات وتدخين السجائر. ويشمل الغرباء النساء المحليّات الأخريات والفنّانات من الطبقة المتوسّطة العليا.

التدخين و/في المقاهي

"لا توجد امرأة من أقاربنا وجيراننا تجلس في "القهوة". لم تَعتَد نساؤنا على هذه الثقافة. مجتمعُ الخليفة محافظ." (عادل)

التدخين فعلٌ مرتبط بالرجال. ويشير عادل إلى أنّ النساء المحافِظات في المجتمعات الشعبيّة لا يدخِّنَّ السجائر أو الشيشة في المنازل أو في الأماكن العامّة، في حين تقوم النساء اللواتي يزرْنَ مركز "مجاورة" بذلك أمام المركز أو في أيّ مقهى محلّي، وفي مقهى سمير على وجه الخصوص. في الواقع، لا يُسمح للنساء المحليّات الجلوس في "القهوة البلدي" ولا التحدّث إلى الرجال الجالسين في القهوة. ويوضح عادل أنّ حيّ الخليفة هو مجتمعٌ محافظ. ويفسِّر مصطلح "محافظ" بالإشارة إلى احترام الناس بعضهم بعضًا، واحترام الشباب لكبار السنّ، وحماية الرجال للنساء. ويضيف عادل قائلاً إنّ هذا الدور منوطٌ بـ"ابن البلد"، أي الشخص النبيل. ويتمتّع "ابن البلد" بثلاث صفاتٍ مهمّة ألا وهي الشهامة والذكاء والرُجولة (Messiri 1978). بالنسبة إلى الصفة الثالثة، يتّسم

يُساهم وجود مُرافق للمرأة، إلى جانب «الذات السريّة»، في الحفاظ على صورة الذات المُحترَمة علانيّةً

"ابن البلد" بالرجولة والشجاعة، ويسعى إلى التحكّم بقريباته حين يرغبن في الوصول إلى المساحات العامّة وإلى السيطرة على جسد المرأة (Ghannam 2002). وتَكشف النساء، من خلال المقابلات التي أجريتُ معهنّ، كيف تتجلّى سيطرة الرجال على أجسادهنّ عبر منعهنّ في بعض الأحيان من الجلوس في المقاهي المحليّة وإجبارهنّ على اتّباع قواعد اللبس معيّنة.

"العباية"

وفقًا لملاحظاتي الميدانيّة، يبدو لي أنّ "العباية" تقترن إجمالًا بالنساء المُسنّات في حيّ الخليفة. و"العباية" عبارة عن رداء أسود طويل وناعم، يغطّي جسد المرأة بالكامل. ترتديه بعض النساء بينما ترتدي أخرياتٌ التنانير والقمصان. أمّا الشابّات فيرتدين الجينز؛ لكنْ، يؤكّد عادل أنّ معظم نساء المنطقة مُحجَّبات ويرتدين العباية. كما أشار "عمّ سمير" إلى العلاقة بين ملابس النساء وإمكانيّة تعرّضهنّ للتحرّش أو المضايقة. لذلك، يُحظَر على النساء في حيّ الخليفة التفلّت من هذه الملابس الشعبيّة المحافظة. في المقابل، ترتدي النساء الغريبات عن المنطقة أزياء مختلفة. كما لاحظتُ أنّ كثيرات من النساء يرتدين الجينز ومعظمهنّ غير محجَّبات. لكنْ، مع أنّ الشابّات المحليّات والغريبات قد يرتدين الأزياء نفسها، إلّا أنهنّ يَظهرن بمظهرٍ مختلف عن نساء المنطقة.

غير "الشعبي"/الطبقي

"غير الشعبي" هو كلّ ما لا يحترم الآداب العامة المتَّبعة في حيّ الخليفة. من هنا، يُنظَر إلى زوّار مركز "مجاورة" وأعضائه على أنهم يأتون من خلفيّة الطبقة العليا ولا يملكون الآداب الشعبيّة نفسها. ويبدو أنّ هذا التصوّر كان قائمًا قبل نقل مركز "مجاورة" إلى حيّ الخليفة، باعتباره حيًا تاريخيًا اعتادَ السيّاح زيارته. أظهرت المقابلات أنّ مشهد الزوّار الجُدد الذين يترددون على الحيّ بشكلٍ يومي، حاملين معهم أنماط حياةٍ وسلوكيّات جديدة، يمثّل مصدرَ قلقٍ للسكّان المحليّين إذا كانت تصرّفاتهم مختلفة عن الآداب الشعبيّة. وقد ساهمَ وجود هؤلاء الزوّار في ظهور نوعٍ جديد من المخالطة الاجتماعيّة الجندريّة التي تتيح لهم الخروج قليلًا عن الأعراف الشعبيّة، كالتدخين والتآلف الاجتماعي والاختلاط بين الرجال والنساء في شوارع حيّ الخليفة، والمشاركة في الأنشطة التي ينظّمها مركز "مجاورة" في الحيّ. وعليه، تُشكّل هذه الأنواع الجديدة من التآلف الاجتماعي مفارقةً بالنسبة إلى سكّان حيّ الخليفة، بحيث تزداد حدّة الصراع على ملكيّة المساحة العامّة من جهة، وتقبُّل بعض السلوكيّات التي يَنتهجها الغرباء بهدف كسب لقمة العيش من جهةٍ أخرى. ويتجلّى ذلك في إحدى المساحات الجندريّة في حي الخليفة، ألا وهي "القهاوي" حيث لا تزال هذه السلوكيّات محلّ نزاعٍ على مستوى الديناميّات الطبقيّة والجندريّة.

القهوة كمساحةٍ مثيرة للجدل

تمثّل القهوة مساحةً اقتصاديّةً وسياسيّةً واجتماعيّةً يجتمع فيها الناس ويساهمون في تشكيل رأي المجتمع (Al-Ghitani 1997; Habermas 1989, 27) . ففي حيّ الخليفة، تعَدّ قهوة "عمّ سمير" ملتقى للفنّانين والزائرين الخارجيّين الذين يرتادون مركز "مجاورة".

وقد تأثّرتْ بوجودهم وتحوّلتْ إلى فضاءٍ شاهدٍ على تفاعُلهم الاجتماعي الجندري واليومي. وهكذا، أصبحت الممارسات المكانيّة الجندريّة، من قبيل قيام النساء الغريبات من الطبقة المتوسّطة العليا بتدخين الشيشة أو السجائر والتفاعل مع الرجال، طبيعيةً إلى حدٍّ ما لكنْ تظلّ مثيرةً للجدل، في حيّ الخليفة. ومع أنّ هذه السلوكيّات تتكرّر، والنساء المحليّات يمارسنَ الأمر نفسه في المقاهي المحليّة الأخرى في بعض الأحيان، إلاّ أنّ المقابلات أظهرت أنّ الانتقادات تأتي دائمًا من الرجال المحليّين الذين يصرّون على أنّ هذه التصرّفات تنتهك المعايير المعمول بها في الحيّ الشعبي، وأنه يتعيّن على النساء الغريبات احترامها.

"يجب أن يَكُنَّ محترَمات بما يتناسب والأعراف المحافِظة في المنطقة والسكّان المحليّين (أهل المنطقة). الغرباء (رجال ونساء) يعودون بالفائدة عليّ وعلى عملي. يطلبون عادةً المشروبات الساخنة والشاي حين يجتمعون. على عكس نساء حيّ الخليفة، لا يُسمح للنساء المحليّات بالجلوس والاختلاط في هذه "القهوة"؛ يمكنهنّ انتظار أحد أقاربهنّ لاصطحابهنّ، لكنهنّ لا يرتدْن القهوة غالبًا. فالمقاهي المحليّة مرتبطةٌ بالرجال" (صاحب مقهى).

في المقابل، نجد نوعًا آخر من المقاهي على مشارف حيّ الخليفة، حيث يمكن رؤية بعض النساء المسنّات المحليّات يدخِّنّ الشيشة ويجتمعْنَ بالرجال، والشابّات مع حبيبهنّ. ويُلاحَظ أنّ هذه المقاهي تقع خارج حدود "المنطقة". ولا يكون الناس الجالسون هناك تحت مجهر الرقابة الاجتماعيّة أو الأعيُن الشاخصة. وبالتالي، فإنّ المفاهيم الشعبيّة ذات الصلة بالحماية لا تتجلّى في هذه الأماكن. في الواقع، تُشكّل المساحات الجندريّة عادةً فضاءاتٍ تُترجَم فيها مفاهيم الحماية من قبيل "الشعبي" و"المحافظ"، وعلاقات القوة التي تُنتجها. كما أنها تُظهِر المعايير الذكوريّة المتمثّلة في انشغال الرجال الدائم بالنساء المارّات في الشوارع أو الجالسات في المقاهي. إلّا أنّ المساحات الجندريّة الأخرى الواقعة في ضواحي حيّ الخليفة تُفسح المجال لوجود المرأة، على الرغم من عدم اكتراثها بالمفاهيم الشعبيّة. بالنظر إلى ما تقدَّم، تؤثّر قوى متعدّدة على غرار المعايير الثقافيّة الشعبيّة والعمر والطبقة والمرافقين والعلاقة بمركز "مجاورة"، في اختيارات النساء للأماكن التي يقصدْنها. وعليه، وَجُب على جميع النساء مقاومة هذه العوامل باستخدام وسائل مختلفة. وفي محاولةٍ للتعمّق في كيفيّة مقاومة مفاهيم الحماية، يتناول القسم التالي كيفيّة مقاربة النساء ومناورتهن مفهومَي "الشعبي" و"المحافظ". فضلًا عن ذلك، أرصد أنواعًا مختلفة من النساء من حيث الطبقة الإجتماعية والعمر والمستوى التعليمي.

النساء يفاوضنَ في مفهومَي "الشعبي" و"المحافَظ"

هنا، أتناول قضيّة لورا و"المُرافق" والذات السريّة التي تُشكّل مفهومًا تستخدمه الشابّات، وهو يمنحهنّ مساحة هامشية متزايدة وإمكانيّة التصرّف بدافع الرغبات من دون عِلم العامة، مع الحفاظ على سُمعة العائلة (Malmström 2012). وُلِدت هذه الأفكار من المقابلات التي أجريتُها مع الرجال في معرِض حديثهم عن "الشعبي" و"المحافظ" ومع النساء لدى تطرّقهنّ إلى وسائل المقاومة. كما سلّطَ الرجال المحليّون الضوء على وجود مركز "مجاورة" وتنقُّل النساء بين المساحات العامّة المختلفة. لورا هي إحدى النساء الأجنبيات اللواتي قابلتُهنّ. هي فنّانةٌ كانت تعقد ورش عملٍ فنيّة في مركز "مجاورة"، وتُقيم في منزل عائلةٍ في حيّ الخليفة. في معرِض حديثنا، أشارت لورا إلى أنّ تجربتها اليوميّة في حيّ الخليفة تغيّرت بمرور الوقت. كما تطرّقتْ إلى تدرُّج مفهومَيْ "الشعبي" و"المحافظ" بدءًا من الحماية، أي معاملتها كابنة المنطقة، وصولاً إلى التزامها لاحقًا بقواعد اللّبس المحافظ. وقد تعرّضتْ لورا للتحرُّش في أول يومٍ لها في الحيّ، بعدما أقدم رجلٌ على الإمساك بها من شَعرها بينما كانت تشتري الطعام من محلّ البقالة أمام المركز. وأوضحت لورا أنها لم تواجه أيّ حادثٍ مماثل بعدما تعرّف إليها أهل الحيّ أكثر وأقامت مع عائلةٍ معروفةٍ في "المنطقة"، ومن ثمّ ربطها بمركز الخليفة المجتمعي (مجاورة). وزعمَت أنّ معارفها منحوها شعورًا بالأمان والعرفان في الحيّ. كما ذَكرت أنّ أهل الحيّ الشعبي شرعوا في حمايتها كونها تقيم مع عائلةٍ محليّة وتَعقد ورش عملٍ في مركز "مجاورة". ثمّ، حدّثتْنا لورا عن إحدى الممارسات "الشعبيّة" التي اتّبعتها. فقد كانت ترتدي ملابس فضفاضة ومستترة أثناء تجوّلها في حيّ الخليفة لتفادي التحرّش الجنسي. ويمكن القول إنّ قرارها بتغطية جسدها قد يُفهم على أنه فعلٌ مكانيّ له علاقة بالجسد تنخرط فيه النساء، ورمزٌ للمفاوضة التي تُجريها مع المساحات المحافظة ومفاهيم الحماية (Ehrkamp 2013; Sayed 2016). ومع أنّ لورا تنازلت عن ملابسها المعتادة مقابل ضمان سلامتها، وجُب عليها

أيضًا الالتزام بالمعايير الثقافيّة المعتَمدة في حيّ الخليفة مثل قواعد الملابس المحافظة. وعلى الرغم من أنها ليست "بنت المنطقة"، إلاّ أنه تمّ التعامل معها لاحقًا على هذا الأساس، وبالتالي فُرضت هذه القواعد عليها للتفاوض أو القبول.

غنيٌّ عن القول إنّ السلامة تُشكّل جانبًا أساسيًا من جوانب حياة النساء اليوميّة. ومع ذلك، تُضطَرّ النساء إلى المفاضلة بين حاجتهنّ للحماية من جهة وحريّة اختيار ملابسهنّ والأشخاص الذين يتفاعلْنَ معهم في الأماكن العامّة من جهةٍ أخرى. والجدير بالذكر أنّ لورا قد آثرتْ اجتناب الضغط الاجتماعي الناجم عن

تُعيد جندرة الحياة اليوميّة إنتاج طريقة التصرّف التي يتعيّن على الرجال والنساء اعتمادها

وجودها في الحيّ كشقراء صاحبة البشرة البيضاء وليس كامرأةٍ شعبيّة. ونَستشفّ من خلال المقابلة التي أجريناها معها أنها تجاهلت واقعةَ التحرّش التي تعرّضت لها، مانحةً الأولويّة إلى سلامتها وعملها في مركز "مجاورة". ويُظهر ذلك، على الرغم من شعرها الأشقر وعينيْها الخضراويْن، مفارقةً أخرى ذات الصلة بإشكاليّة الطبقة والجندر التي كانت موضع خلافٍ عندما كانت تُعتبَر غريبةً، إلى أن أصبحت مقبولةً بعض الشيء بفِعل الملابس الفضفاضة التي عمدت إلى ارتدائها. بعبارةٍ أخرى، شكّلَ وجودها محطّ نزاعٍ إلى أن تعمّدت اتّباع قواعد الحماية؛ ولكنْ، في حين اعتمدتْ تلك المعايير، استعادت حضورها لمواصلة ورشات العمل التي تعقدها في مركز "مجاورة" وفقًا للآداب الشعبيّة ولمعايير المجتمع الذكوري الخاصّة بحماية النساء. وعلى الرغم من تقبُّل العامة وجود لورا في أوساط مجتمع الخليفة، إلّا أنّ الحال لم تكن كذلك على الدوام. فالنساء المحليّات الأخريات لا يتمتّعنَ بهذا الامتياز. ذلك أنّ وجود المرأة في المساحات العامة يُعَدّ شكلًا من أشكال الارتباك التي تعتري المجتمعات الحضريّة (Wilson 1991). من هنا، يتعيّن على المرأة أن تواجه، سرًا، التعارض الناتج من وجودها.

تطرّقت المشاركات الشابّات اللواتي يعشْنَ في حيّ الخليفة، خلال مجموعات النقاش البؤرية، إلى مفهوم المواعدة و"الذات السريّة" باعتباره وسيلةً لمواجهة مفاهيم الحماية ومناورتها. لا تقتصر ظاهرة المواعَدة - أي أن يُصبح شخصان "حبيبًا وحبيبة" - على المجتمعات المتنوّعة فحسب، بل تتجلّى أيضًا في أحياء الطبقة العاملة، ولكنْ في إطار نوعٍ من الانتهاك للمعيار الثقافي وفق السكّان المحليّين (Peterson 2011, 153). وقد أصبحت المواعدة والذات السريّة صفتَين ملاصقتَين للنساء اللواتي يخرجْنَ مع مُرافقٍ في الأماكن العامّة، ما يعني وجوب التفاوض لتلافي التوتّرات والنزاعات. وبالتالي، يُساهم وجود مُرافقٍ للمرأة، إلى جانب "الذات السريّة"، في الحفاظ على صورة الذات المُحترَمة علانيّةً في مثل هذه المجتمعات المحافِظة حيث تملك المرأة مساحةً أكبر للتفاعل الجندري دونما الخضوع لمراقبة العيون الشاخصة (Jacobs 2016; Malmström 2012; Sayed 2016).

أشارت الشابّات إلى عُرف تقليدي سائد في المناطق الشعبيّة، ألا وهو عدم تعرّض المرأة التي يرافقها رجلٌ في تجوّلها لأيّ أذى على يد رجلٍ آخر. وقد يكون مُرافق المرأة والدها أو شقيقها أو قريبها أو حبيبها في معظم الحالات. ويشكّل المُرافق مفهومًا ذات صلة بالحماية، من صنيع السياسات الشعبيّة، ومن شأنه التخفيف من معاناة النساء لدى تجوّلهنّ في الشوارع. كما اعتادت نساء الطبقة المتوسّطة والعاملة مواجهة المزيد من الضغوط، حيث يَسهل على جيرانهنّ ملاحظة حركة دخولهنّ وخروجهنّ من المنزل (Phadke 2005) . وتُمثّل وضعيّة المراقبة هذه شكلًا من أشكال التحكّم. وفي حين يتمّ رصد النساء ومراقبتهنّ، فإنّ هذه الرقابة المجتمعيّة تتيح لهنّ إمكانية التجوّل بأمانٍ داخل "المنطقة" بِلا خوفٍ من التحرّش؛ لكنّها في الوقت نفسه تُقيّد تفاعلهنّ مع الرجال (Ghannam 2002; Phadke 2005; Sayed 2016). لذلك، تميل النساء إلى التفاعل الجندري خارج "المنطقة" حيث لا تخضع المساحات هناك لهذه الرقابة المجتمعيّة. على سبيل المثال، إذا كانت الفتاة "بنت المنطقة"، فإنّ الشارع نفسه قد يؤدّي دوريْن. فهو يُوفّر الشعور بالأمان من جهة ولكنّه قد يشكّل تهديدًا محتمَلًا في الوقت عينه إذا أرادت "بنت المنطقة" التجوّل مع حبيبها. وعليه، تتحوّل الشوارع من مساحاتٍ آمنة للمشي إلى مناطقَ تُهدّد التفاعلات الجندريّة والعكس صحيح.

في هذا الصدد، أرى أنّ الشوارع داخل حيّ الخليفة تُجسّد المعاني المكانيّة للسياسات الشعبيّة. في الواقع، تَظهَر هذه الشوارع عبر

تكتيكاتٍ جديدة بلورتْها الفتيات المحليّات بعيدًا من أقاربهنّ أو جيرانهنّ. بالفعل، تشير الفتيات المحليّات، عبر جولةٍ ميدانيّة تشاركية، إلى أنهنّ يشهدْن حوادث تحرّش جنسي حين يتجوّلْنَ بمفردهنّ في "الشوارع الخارجة عن السيطرة الاجتماعيّة". على سبيل المثال، فإنّ الفتيات الغريبات الملتحقات بالمدرسة الفنيّة[12] الواقعة بالقرب من شارع الخليفة، واللواتي ليس لديهنّ أصدقاء أو أقارب من حيّ الخليفة، أكثر عرضةً من غيرهنّ لحوادث مماثلة. فهُنّ لا يتمتّعْنَ بأيّ شكلٍ من أشكال الحماية الاجتماعيّة. وعلى الرغم من ارتباط الأيديولوجيّات الجندريّة

يتماهى الجسد الجندري في سياق الفضاء العام أو حتى أيّ فضاء مع الجسد الطبقي

بالمساحات من خلال أنواع معيّنة من اللغويّات والممارسات الجسديّة التي تُناسب مكانًا معيّنًا (Peterson 2011)، إلّا أنني أعتبر أنّ الممارسات ذات الصلة بالمفاهيم الشعبيّة تُواجه اعتراضًا من قِبل نساء مختلفاتٍ في حيّ الخليفة. فقد بيّنت سلمى، وهي إحدى الفتيات الغريبات، من خلال مجموعات النقاش البؤرية، أنه وَجُب عليها ضرب متطفّلٍ تحرّشَ بها لأنها لم تجد أيّ شخصٍ يُساعدها ويتدخّل لفضّ الإشكال. وإذ يُظهر هذا الحادث كيف أنّ الآداب الشعبيّة المتّصلة بالحماية موجهة أكثر لـ"بنت المنطقة"، فإنه يعكس أيضًا كيف أنّ التحرّش الجنسي يُعَدّ شكلًا من أشكال السُلطة الذكوريّة، وكيف أنّ الرجال لا يمثّلون دائمًا عنصر حمايةٍ بل قد يتحوّلون إلى مُعتدين. ويؤدّي ذلك إلى إنتاج أنواع مختلفة من المساحات التي لا تكون جندريّةً فحسب، بل تُشكّل فضاءاتٍ للمقاومة تتيح للمرأة إمكان التفاوض للحفاظ على سلامتها ومقاومة المعايير الذكوريّة. إضافةً إلى ذلك، تَكشف المفارقات والتناقضات في هذه المساحات، كاشفةً عن خلافاتٍ حول الطبقة، والمبادئ الأخلاقية للمساحات العامة، والتفاعل الجندري.

12 تقع المدرسة الفنيّة بالقرب من ميدان السيدة نفيسة.

مساحات المقاومة: المفاوضات كوسيلةٍ للمقاومة

تُعيد جندرة الحياة اليوميّة إنتاج طريقة التصرّف التي يتعيّن على الرجال والنساء اعتمادها. ويمثّل مفهوم الجندر وسيلة لإعادة تشكيل الحياة الاجتماعيّة عن طريق الاستعانة بالسياقات الدينيّة والثقافيّة (Lorber 1994, 26). ويُخيَّل إليّ، من خلال الدراسة الحضريّة الإثنوغرافيّة التي أجريتُها لإعداد هذا البحث، أنّ "الشعبي" عبارة عن مفهومٍ تمّت صياغته وفقًا لنزعةٍ اجتماعيّة وثقافيّة. ويبدو أيضًا أنه يَستحضر جزئيًا أيديولوجيّةً جندريّةً سائدةً لا تؤثّر في الحياة اليوميّة للنساء في حيّ الخليفة وتعيد رسم ملامحها وتُحدّدها فحسب، بل تكشف عن كيفيّة إثارة التناقضات ومواجهتها.

يُعدّ "المحافظ" أداةً تنفيذيّة لمفهوم "الشعبي" وأخلاقيّات الفضاء العام من حيث ما هو مسموحٌ وما هو ممنوعٌ على النساء. كما تكشف الدراسة الإثنوغرافيّة، من خلال تدخُّل الرجال في اختيارات النساء للملابس والأماكن والتفاعل الجندري، عن الجدل القائم بشأن أوجُه التقاطُع بين الطبقة الاجتماعية والجندر، على النحو الذي طرحَه الزوّار الجدُد الذين يقصدون مركز "مجاورة" يوميًا، وكيفيّة النظر إليهم. ويرى هذا البحث أنّ مركز "مجاورة"، باعتباره مشروعًا تراثيًا، ينسج علاقاتٍ جندريّة وطبقيّة جديدة تتجسّد في الممارسات الجندريّة لفنّانين/ات وباحثين/ات من الطبقة المتوسّطة العليا. وقد اصطحبت هذه الممارسات الجندريّة تناقضاتٍ صريحة تُهدّد مفاهيم "الشعبي" و"المحافظ" الحمائيّة؛ إذ إنّ الرجال المحليّين يحاولون حماية النساء عبر وضع هذه الأفكار في خانة السياسات المسيطرة للتحكّم في النساء المنتميات إلى الطبقة المتوسّطة العليا وانتقادهنّ. وإذ تُصبح الحماية تجسيدًا للسُلطة، تتحوّل المفاوضات إلى رمزٍ للمقاومة النسائيّة اليوميّة.

تُولّد المفاوضات والنزاعات الاجتماعيّة مساحات ذات معانٍ متعدّدة تحتلها مجموعات اجتماعيّة مختلفة وتَطرح أيضًا تساؤلاتٍ حول الهويّة المهيمنة على تلك الفضاءات (Massey 1994, 141). في حيّ الخليفة، تحوّلت المساحات العامّة من مساحاتٍ أصبح فيها مفهوما "الشعبي" و"المحافظ"، باعتبارهما أيديولوجيّاتٍ جندريّة سائدة، منمَّطين ومقبولين، إلى مساحاتٍ تُواجه فيها هذه المفاهيم الذكوريّة وابلًا من الاعتراض والتحدّي والمقاومة.

وتكشف "مساحات المقاومة" عن معانٍ متناقضة تتجلّى في "الهيمنة والتفاوض" و"الاختلاط الجندري والمراقبة الجندريّة" نتيجةً لتقاطُع العلاقات الجندريّة والطبقيّة الجديدة مع العلاقات الشعبيّة. ويساهم مسار الهيمنة والتفاوض في إنتاج مساحاتٍ عامّة تكتسي شكل الفضاءات الجندريّة. وبالتالي، فإنّ هذه الفضاءات الجندريّة لا تَبرز باعتبارها فضاءاتٍ جديدة في حيّ الخليفة، بل كمساحاتٍ تقاومُ فيها "بنت المنطقة" والنساء من الطبقة المتوسّطة العليا السياسات الشعبيّة المتمثلة في الأيديولوجيّات الجندريّة السائدة، ويعملن على توجيه مسارها على نحو مختلف. في الواقع، يتعيّن عليهنّ الالتزام بالمعايير المتوارَثة من الجيل الأكبر سنًّا، كتلك المرتبطة بالملابس المحافِظة والسلوكيّات المناسبة لتجنُّب الضغوط الاجتماعيّة والرقابة الاجتماعيّة والمعايير الذكوريّة المُكرَّسة والمفروضة عليهنّ (Ehrkamp 2013).

يتماهى الجسد الجندري في سياق الفضاء العام أو حتى أيّ فضاء، مع الجسد الطبقي؛ وعليه، فإنّ الطبقة الاجتماعية ترتبط بالمفاوضات التي تجريها النساء بشأن المخاطر وكذلك بتصورهنّ لماهيّة هذا الخطر (Phadke 2005). لا تقتصر المخاطر القائمة في حيّ الخليفة على السلامة فحسب، بل ترتبط أيضًا بإمكان وجود اختلاطٍ جندري. لذلك، تتحدّى النساء هذه الأخطار ويستعنّ بالمرافقين. وتقاومُ النساء سرًا مراقبة أقاربهنّ ومعارفهنّ لهنّ في سبيل تحقيق التفاعل الجندري ضمن حدود حيّ الخليفة (المنطقة). وبالنظر إلى جسد لورا باعتباره جسدًا جندريًا وطبقيًا على حدٍّ سواء، فإنّ مقاومتها تكمن في الالتزام بقواعد اللبس، وكسب لقمة العيش ومسائل الأمان.

نستشفُّ من حديث النساء عن المُرافق أنه يُمثّل مفارقة القوة والمقاومة التي تُعَدّ بمثابة تفويضٍ يُجيز هيمنة الذكور في الأماكن العامّة لدواعي السلامة والحماية، كما أنه يشكّل طريقًا للتفاوض في ما يتعلّق بالاختلاط الجندري. على الرغم من ذلك، تحدّت بعض النساء مسألة السلامة والحماية. ولا يرتبط إنتاج السلامة بمفاوضات النساء ومواجهة التهديدات والخطر في الأماكن العامّة فحسب (Phadke 2005) بل قد تنجم من أسلوب المراقبة الذي تعتمده المجتمعات المحافظة وترصده العائلات والعيون الشاخصة والعلاقات الاجتماعيّة (Phadke 2005; Jacobs 2016; Sayed 2016). وفي الوقت الذي يصرّح فيه عادل بأن "لا تجلس أيّ امرأة من أقاربنا وجيراننا في القهوة"، يشير ميدان السيدة نفيسة، الواقع على بُعد خطوات من مركز "مجاورة"، إلى خلاف ذلك. في الواقع، تخرج النساء عن حدود الأمان والمراقبة إلى المقاهي حيث لا يحتاج بعضهنّ إلى الحماية ولا إلى مرافقة الرجل لهنّ. علمًا أنّ هذه الساحة الدائريّة كانت في السابق مقهى محليًا مفتوحًا تقصده النساء المحليّات بالعباءة ويدخّنّ الشيشة والسجائر ويتفاعلْن مع الرجال. وعليه، لا تمثّل النساء دائمًا لمفهومَي "الشعبي" و"المحافظ" باعتبارهما مفاهيم جندريّة.

بالنظر إلى التباين بين النساء من حيث الطبقة الاجتماعيّة والجسد وقواعد اللّبس، فإنّ مساحات المقاومة تمثّل فضاءاتٍ لعَقد مفاوضاتٍ متعدّدة بشأن القوة ولأَحْياز الحياة اليوميّة الجندريّة. كما تُبيّن مساحات المقاومة كيف أنّ القوة التفاوضيّة قد أنتجت تجاربَ مكانيّة مختلفة عايشتْها النساء. ويختلف نمط هذه التجارب المكانيّة ومساراتها في الحيّ بين امرأةٍ وأخرى. من هنا، لا تتناول هذه المقالة مسألة الطبقة الاجتماعية باعتبارها فئةً منفصلة أو اقتصاديّة، بل يَنظر إليها من حيث علاقتها التقاطعية مع الجندر والمساحات العامة والمشاريع التراثيّة التي تَجمع أشخاصًا من طبقاتٍ اجتماعيّة وخلفيّاتٍ تعليميّة وثقافيّة مختلفة. كما تساهم المقالة في الخطاب الجندريّ عبر إظهار "الشعبي" كمفهوم يُساعد في فهم السياسات الجندريّة للطبقة العاملة في القاهرة حيث ينشغل الرجال بأجساد النساء ووجودهنّ في الفضاءات العامة في محاولةٍ لإعادة إرساء التقاليد والأعراف الذكوريّة في وجه المساحات الناشئة التي تَخلق ديناميّاتٍ جندريّة جديدة.

Al-Ghitani, Gamal. 1997. Features of Cairo in a thousand years. Cairo: Nahdet Masr.

Al-Ibrashy, May. 2019. "Monuments For Our Neighbourhood: How Urban Conservation Contributes To Liveable Cities | Urbanet". Urbanet.

Berger, Marie-Jeanne. 2014. "Cultural Enlightenment For Cairo's Downtown Futures". Mada Masr.

Bourdieu, Pierre. 1984. Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Centre, UNESCO. 2014. "Urban Regeneration For Historic Cairo". Whc.Unesco.Org.

De Koning, Anouk. 2009. Global dreams: class, gender, and public space in cosmopolitan Cairo. American University in Cairo Press

Ehrkamp, Patricia. 2013. "'I've Had It With Them!' Younger Migrant Women's Spatial Practices Of Conformity And Resistance". Gender, Place & Culture 20 (1): 19-36. doi:10.1080/0966369x.2011.649356.

El-Messiri, Sawsan. 1978. Ibn Al-Balad. Leiden: Brill.

Fenster, Tovi. 2005. "The Right To The Gendered City: Different Formations Of Belonging In Everyday Life". Journal Of Gender Studies 14 (3): 217-231. doi:10.1080/09589230500264109.

Ghannam, Farha. 2002. Remaking The Modern. Berkeley: University of California Press.

Habermas, Jürgen. 1989. The structural transformation of the public sphere. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hil, Richard, and Judith Bessant. 1999. "Spaced Out? Young People's Agency, Resistance And Public Space". Urban Policy And Research 17 (1): 41-49. doi:10.1080/08111149908727789.

Ilahi, Nadia. 2009. "Gendered contestations: An analysis of street harassment in Cairo and its implications for women's access to public spaces." Surfacing: An Interdisciplinary Journal for Gender in the Global South 2. : 56-69.

Jacobs, Jane. 2016. The Death and Life of Great American Cities. New York: Vintage Books.

Lorber, Judith. 1994. Paradoxes of Gender. New Haven: Yale University Press.

Malmström, Maria Frederika. 2012. "Gender, Agency, And Embodiment Theories In Relation To Space". Égypte/Monde Arabe, no. 9: 21-35. doi:10.4000/ema.2985.

Massey, Doreen. 1994. Space, place, and gender. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mehta, Anna. 1999. "Embodied Discourse: On Gender And Fear Of Violence". Gender, Place & Culture 6 (1): 67-84. doi:10.1080/09663699925150.

Parikh, Aparna. 2017. "Politics Of Presence: Women's Safety And Respectability At Night In Mumbai, India". Gender, Place & Culture 25 (5): 695-710. doi:10.1080/0966369x.2017.1400951.

Peterson, Mark Allen. 2011. Connected In Cairo. Bloomington Ind.: Indiana University Press.
Phadke, Shilpa. 2005. "You Can Be Lonely In A Crowd". 1st ed. Indian Journal of Gender Studies: 41-62.

Sayed, Reeham. 2016. "Mapping the Impact of Women's Perceptual Safety on Public Space: Investigating the Relationship Between Gender, Class, Cultural Centers and Social Relations in Sha'bi Districts in Cairo." M.S. thesis, University of Stuttgart, Germany and Ain Shams University, Cairo, Egypt. https://iusd.asu.edu.eg/wp-content/ uploads/2017/08/10-Mourad.pdf

Schielke, Samuli. 2003. "Habitus Of The Authentic, Order Of The Rational: Contesting Saints' Festivals In Contemporary Egypt". Critique: Critical Middle Eastern Studies 12 (2): 155-172. doi:10.1080/1066992032000130611.

Singerman, Diane. 1995. Avenues of participation: family, politics, and networks in urban quarters of Cairo. New Jersey: Princeton University Press.

TADAMUN. الخليفة .2016
http://www.tadamun.co/?post_type=city&p=8487#.XzcSDC97GqC

Tonkiss, Fran. 2005. Space, The City And Social Theory. Cambridge: Polity.

Umiker-Sebeok, Jean. 1996. "Power And Construction Of Gendered Spaces". International Review Of Sociology 6 (3): 389-403. doi:10.1080/03906701.1996.9971211.

Wilson, Elizabeth. 1992. The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women. University of California Press. Harvard.

Zanotti, Laura. 2013. "Resistance And The Politics Of Negotiation: Women, Place And Space Among The Kayapó In Amazonia, Brazil". Gender, Place & Culture 20 (3): 346-362. doi:10.1080/0966369x.2012.674927.

جسدٌ واحد ومئة مليون عين:
عن قوّة الرقابة المجتمعيّة والمقاومة المتخفيّة في حيّز الفاعليّة[1] الجنسيّة والجسديّة للنساء القاهريّات

سماء التركي

المقدّمة

في نهاية العام 2019، أنشأ مكتب النائب العام المصري "إدارة البيان والتوجيه والتواصل الاجتماعي" لتعزيز التواصل الرقمي مع المواطنين/ات، باعتبارها واحدة من الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها.[2] وتُسلّط الإدارة الضوء على كيفيّة "رصد/مشاهدة مقاطع الفيديو والنقاشات المنتشرة على منصّات التواصل الاجتماعي". باتت العلاقة الرقميّة بين الإدارة والمجتمع الرقمي أوثق؛ فقد أصبح بالإمكان لَحْظ مكتب النائب العام بوَسْم وذِكره فضلًا عن التواصل مباشرةً خارج إطار النموذج الكلاسيكي القائم على المراسَلات الورقيّة، ومن دون الحاجة إلى توكيل محامٍ أو ممثّل قانوني. ويؤدّي تطوير مثل هذه العلاقة إلى خلق شعورٍ بالتضامن والألفة بين المؤسّسة القانونيّة والرقابة المجتمعيّة. في الواقع، قد ينتشر مقطع فيديو ذو محتوى مثير للجدل ويستقطب التعليقات، ومع إعادة نشر الآخرين له، يستدعي تدخُّل الإدارة بشكلٍ مباشر. ومن الأمثلة على ذلك نذكر العديد من الاعتقالات التي حصلت بناءً على عمليّة إبلاغٍ عبر الإنترنت وتتبُّعٍ للفيديو المنتشر. هذه هي حال أحمد بسام زكي الذي ذُكر اسمه في شهاداتٍ عدّة على الانترنت باعتباره متحرشًا تسلسليًا (Egyptian Street 2020) بالإضافة إلى موجة الاعتقالات التي طالت نساء مصريّات من المؤثّرات على "تيك توك" لانتهاكهنّ وتهديدهنّ القيَم والمبادئ الأسريّة (Wlash 2020). وتُصوّر بيانات الإدارة النائبَ العام على أنه حصنٌ منيعٌ في وجه الفجور بغية الحفاظ على النظام العام؛ فحوادثُ التحرّش والاغتصاب، والمحتوى المُكرِّس للحرّيات الجنسيّة، تُشكّل حوادثَ تستحقّ التحقيق فيها. وقد سهّل التواصل عبر الإنترنت على القانون والنائب العام التدخّل في حياة الناس اليوميّة، لا سيّما النساء.[3]

تمحورت الاتّهامات التي سيقت في حقّ النساء منشِئات المحتوى اللواتي تعرّضْنَ حديثًا لموجةٍ من الاعتقالات حول انتهاك أخلاق الأسرة، لكنْ، عن أيّ أخلاقيّات تتحدّث تلك الاتهامات؟ تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النظام القانوني المصري وجميع مواثيق حقوق الإنسان التي صادقت مصر عليها، تَعتبر الدولة الحامي والمحدِّد الوحيد للأسرة والأخلاق والقيم الاجتماعيّة. وتخلق هذه السلطة بيئةً ترى في التحديق المستمرّ في أجساد النساء وتوجّهاتهنّ الجنسيّة أمرًا عاديًا كونهنّ يمثّلن شرف العائلة والمجتمع، كما يُنظر إلى المرأة على أنها حاملةٌ لشُعلة الأعراف والقيم المجتمعيّة.

تُشجّع طبيعة تلك الاتهامات على فِعل التحديق هذا عن طريق العديد من الاستراتيجيّات، وعلى رأسها الخطاب القومي الذي ينشر الهلع الأخلاقي والخوف من تمزيق الأمة. علاوةً على ذلك، ما من تعريفاتٍ واضحة للمفاهيم المستخدَمة عادةً في هذا

1 "الفاعليّة" هو التعريب الأكثر شيوعًا واستخدامًا لمصطلح Agency.

2 قاسم، ابراهيم، وأمنية الموجي. 2019. "النائب العام ينشئ إدارة للإعلام والتواصل الاجتماعى للتفاعل مع المواطنين". Youm7, 2019. https://www.youm7.com/story/2019/11/12/النائب-العام-ينشئ-إدارة-للإعلام-والتواصل-الاجتماعى-للتفاعل-مع-المواطنين/4500443.

3 المدّعي العام المصري. 2020. "بَيَانٌ مِنَ النِّيَابَةِ الْعَامَّةِ لِوَضْعِ الْأُمُورِ فِي نِصَابِهَا الصَّحِيحِ الصَّادِقِ". Facebook Watch. https://www.facebook.com/1999202686854290/videos/301050614466268.

سماء التركي

كاتبة وباحثة نسويّة شابة؛ تُركّز أبحاثها بشكلٍ خاص على الجنسانيّة والاستقلاليّة الجنسيّة. راكمت خبرةً في مجال العمل على العنف الجنسي والعدالة الجندريّة والصحة والحقوق الجنسيّة والإنجابيّة. في العام 2018، حصلت على درجة الماجستير في الجندر والجنسانيّة والمجتمع من كليّة بيركبيك، جامعة لندن. يُركّز بحثها على تفكيك العلاقة المتبادَلة بين الشعور بالاستقلاليّة الجنسيّة والجسديّة وبين السياق الجندري الخارجي، على سبيل المثال: الاجتماعي والاقتصادي، والسياسي، والعائلي وغير ذلك.

السياق، على غرار "الآداب العامّة" و"الفجور" و"القيم الأسريّة" و"المبادئ المجتمعيّة". بدلًا من ذلك، تتحوّل القوانين المتعلّقة بالآداب العامّة والقيم الأسريّة إلى تعبيراتٍ مجرَّدة يفهمها القضاة ويطبّقونها عملًا بسُلطتهم التقديريّة الخاصّة ووفقًا للقضيّة التي يجري التحقيق فيها.

إطار العمل

أبحثُ في هذه المقالة في كيفيّة تبنّي الأحكام الصادرة والاتهامات في سياق قضايا الآداب العامة وقيم الأسرة للخطاب القومي المصري القائم على تشجيع الرقابة المجتمعيّة التي تستهدف، على وجه الخصوص، الحياة الجنسيّة للمرأة في المجال الخاص. من ثمّ، يتمّ الاسترشاد بهذا الشكل من أشكال القوة في بلورة استراتيجيّات المقاومة من خلال استحداث هامشٍ من المقاومة غير المرئيّة التي تمارسها النساء في محاولةٍ لاستعادة فاعليتهنّ الجنسيّة من تحت نظرات المجتمع الثابتة. من خلال هذا المنظور، أسعى إلى توسيع نطاق مفاهيم القوة والمقاومة عبر الذهاب إلى أبعد من الاستعارات الكلاسيكيّة المستخدَمة عادةً لتحليل المجتمعات المصريّة، أي الدين والعنف. بل سأركّز في هذه المقالة على الفاعليّة في حيّز الحياة الجنسيّة التي تعيشها النساء القاهريّات المغايرات جنسيًا. وأستنير بمفهوم أبو لغد للمقاومة باعتبارها أداةً لفهم القوّة (Abu-Lughod 1990). وتُضاف الرقابة المجتمعيّة التي يغذّيها الخطاب القومي إلى أشكال القوة التي يتعيّن على المرأة توجيه بوصلتها بشكلٍ يوميّ. في هذا الإطار، أنظرُ في كيفيّة تشجيع النزعة القوميّة للرقابة المجتمعيّة التي تطال الفاعليّة الجنسيّة، وكيفيّة لجوء النساء القاهريّات إلى الاحتجاب والمقاومة غير المرئيّة لاستعادة جنسانيّتهنّ.

المنهجيّة

للإجابة عن سؤال البحث، حلّلتُ دراسة حالة حول المذيعة المصرية د. ص. التي حُكم عليها بالسجن ثلاث سنوات.[4] فقد أصدرتِ المحكمة حكمَها بناءً على إثارة د. ص. لفكرة "الأمومة العازبة" كشكلٍ بديلٍ من أشكال الإنجاب في برنامجها التلفزيوني. من هنا، أتناول هذه القضيّة عن طريق تحليل منطوق الحُكم الصادر عن المحكمة، والحلقة التلفزيونيّة ذات الصلة. وأعملُ على هذه المواد لإلقاء نظرةٍ فاحصة على مختلف أشكال القوة والمقاومة، مع جمع الأدبيّات التي تتناول مسائل الهويّة القوميّة وجنسانيّة النساء، كأعمال نيرا يوفال ديفيس (Yuval-Davis 1997) ولويس ألتوسير (Althusser 1970) وبينديكت أندرسون (Anderson 1983). في الواقع، تُساهم هذه الأدبيّات في بلورة معاني المقاومة

> **تستخدم الاتهامات باستمرارٍ الآداب العامّة كذريعة لملاحقة النساء على أساس نشاطهنّ الجسدي**

وأشكالها الممكنة في إطار هذا الشكل من أشكال علاقات القوة. وفي هذا القسم الأخير، أسعى إلى الحصول على مُدخلات من أدبيّات ما بعد الاستعمار وأدبيات العالم الثالث حول صوغ مفهوم بديل للمقاومة، مستعينةً على سبيل المثال بأعمال آصف بيات (Bayat 2013) وليلى أبو لغد (Abu-Lughod 1990) ودنيز كانديوتي (Kandiyoti 1988) ومانيشا ديشكا (Deckha 2011).

نظرًا إلى مماطلة وحدة الأرشيف المستمرّة، استغرقني الوصول إلى أرشيف المحكمة شهريْن. حاولت في بادئ الأمر أن أحصل على نسخةٍ من الحكم، ولكنْ من دون جدوى. وفي وقتٍ لاحق، وقعتُ عن طريق المصادفة على عمودٍ في صحيفة يتضمّن منطوق الحكم الذي جرى مسحه ضوئيًا ونشره (Elboraie 2017). ويتمثّل الانطباع الأول الذي كوّنتُه عن الحكم الممتَدّ على أربع صفحاتٍ في أنّ الحُكم أشبهُ بمحاضرةٍ أخلاقيّة أكثر منه وثيقة قانونيّة. ومن شأن تحليل مثل هذه النزعة الأخلاقيّة المُحافِظة أن يفتح نقاشًا حول دور تلك الأحكام والاتهامات في تنظيم التصوّرات الاجتماعيّة والأخلاقيّة والشعبيّة ذات الصلة بجسد المرأة. وتطرح محاولات الوصول إلى الأرشيف بعض التساؤلات بشأن إنتاج المعرفة الخاصّة بالجنسانيّة. من هنا، كيف يمكن عقد نقاشٍ حول الرقابة المجتمعيّة وجنسانيّة النساء ما لم تتوفّر فرص متساوية للوصول إلى المعرفة المبدئيّة وإنتاجها؟ بالإضافة إلى ذلك، مَن يملك المعرفة؟ وهل ينبغي حظر الوصول إلى المعرفة في حال كانت منهجيّة البحث لا تتماشى مع توجهات التشريعات؟

أمّا التحدّي الثاني الذي واجهتُه فهو نقص الأدبيّات التي تُوثّق حالة النساء القاهريّات.[5] وأعني بالأدبيّات هنا المؤلّفات التي تتعمّق أكثر في الموضوع لتذهب أبعد من الصورة الرومانسية لثنائية المقاومة والقمع إذ تُوثّق معظم المؤلّفات بشكلٍ أساسي حالات العنف والقمع التي تتعرّض لها المرأة في مصر، من دون التطرّق إلى أشكال المقاومة. علاوةً على ذلك، تُمثّل المقاومة المرئيّة والصاخبة، في الغالب، شكل المقاومة الذي تمّ رصده، كما يُنظر إليها على أنها مؤشّرٌ إلى التحرّر النهائي؛ وهو ما يؤكّد صورة المقاومة النسائيّة الرومانسية المترسّخة في مصر. ويترك ذلك خلفه مساحةً صامتةً حول الفاعليّة الجنسيّة في القاهرة وسياستها. وعليه، لا ينبغي النظر إلى جنسانيّة النساء القاهريات، في معرِض دراستها، في إطار ثنائيّة القمع/التحرّر فحسب. إذ يجب أن تُقدّم الأدبيّات بيانًا عن كيفيّة بناء النساء حسّهنّ الخاصّ بالفاعليّة الجنسيّة في المساحة الفاصلة بين القمع والتحرير، باعتماد مقاربة قائمة على الحقوق لا على مفهوم الضحيّة فحسب، وفي إطار عمليّة ديناميكيّة على ضوء الحقائق المتغيّرة من حولها.

دراسة الحالة: أشرف ناجي ضد د. ص.

في تموز/يوليو 2017، قدّمت المذيعة المصريّة د. ص. حلقةً عن الأمومة العازبة ضمن برنامجها "م. د.". ويُعرض البرنامج على قناة "النهار" الفضائيّة المصريّة (Al Nahar TV 2017). وكانت د. ص.، خلال عرضِ الحلقة، متردّدةً بشكلٍ واضح في التعبير عن وجهة نظرها تجاه الأمومة العازبة. بدتْ وكأنها تُروّج للفكرة في البداية، ثمّ سرعان ما أكّدت الفرق بين المجتمع المصري وما أسمَته بـ "الغرب". واستضافت د. ص. ثلاثة ضيوف هُم داعية إسلامي شاب، وعالِم نفس، وطبيب نسائي، لمناقشة موضوع الأمومة العازبة في مصر من النواحي الاجتماعيّة والطبيّة والدينيّة. وعرّفت الأمومة العازبة على أنها فعلُ الحملِ بطفلٍ في إطار زواجٍ موقَّت ثمّ الطلاق. وأوضحت أنّ في هذه الحالة، قد يُدفع للرجل لقاءَ التبرّع بحيواناته المنويّة. كما أشارت إلى بنوك المنيّ في الخارج باعتبارها شكلًا من أشكال تحقيق الأمومة من دون الدخول في علاقة مع رجل. إلاّ أنها سلّطت الضوء على أنّ ممارسات مماثلة غير ممكنة في مصر نظرًا إلى طبيعة المجتمع الدينيّة والمحافِظة.

يعكس اختيار د. ص. الضيوف الثلاثة مختلف أشكال السلطة الطبيّة والدينيّة المفروضة على أجساد النساء في المجتمع. إلّا أنّ الاتّهامات التي سيقت ضدّها لاحقًا تُشير إلى أنّ قوةً مهمة قد أضيفت إلى أشكال القوة الأخرى التي تخضع لها أجساد النساء، ألا وهي القوة القانونيّة. وقوبلت الحلقة بمجموعةٍ من المناقشات الاجتماعيّة والقانونيّة. فقد رفع المحامي المصري أشرف ناجي دعوى قضائيّة ضد د. ص.، متّهمًا إيّاها بالتحريض على الفجور وانتهاك الآداب العامّة والترويج "للأفكار الهدّامة والمنحرفة" التي من شأنها تدمير الأعراف والتقاليد المصريّة. وأوضحَ ناجي في الدعوى أنه كان يشاهد التلفاز مع بناته عندما فوجئ بعرض حلقةٍ من برنامج "م. د." تتناول قضيّة الأمومة العازبة. وقد أربكَ الموضوع بناته اللواتي طرحْنَ العديد من الأسئلة حول محتوى الحلقة. وقال إنّ مشاهدة الحلقة تسبّبت له ولبناته بضررٍ كبير.

في تشرين الأول/أكتوبر 2017، حكمت محكمة الجنَح على د. ص. بالسجن لمدّة ثلاث سنوات وبدفع غرامة ماليّة قدرها 10 آلاف جنيه كتعويضٍ مدنيّ موقّت لصالح ناجي. وتهدف الغرامة إلى تعويضه عن الضرر المباشر الذي لحقَ به جرّاء تعريض أسرته لأفكار لا تتماشى مع المجتمع المصري والمبادئ الأخلاقيّة المصريّة. علاوةً على ذلك، تمّ تغريم د. ص. 500 ألف جنيه لوقف تنفيذ الحُكم. إلى جانب حُكم المحكمة، أوقفت نقابة الإعلاميّين د. ص. عن العمل مدّة ثلاثة أشهر "لارتكابها تجاوزاتٍ أخلاقيّة ومهنيّة تجاه المجتمع المصري التقليدي في برنامجها "م. د."، وترويجها لأفكار غير أخلاقيّة وغريبة تُهدّد وحدة الأسرة المصريّة" (Al-Masry Al-Youm 2017).

4 جميع الآراء الواردة في ما يتعلق بقراءة الحلقة هي قراءاتي الشخصية وليست في الضرورة ما تعنيه أو تقصده المذيعة.

5 لم تعتمد الورقة على عيّنة مدروسة من خلال مسح أو مقابلات بل على دراسة حالة لقضية، وبالتالي يأتي اختيار النساء القاهريات وحصر الدراسة فيهنّ من باب كون القضية حدثت في القاهرة واختصت بها محاكمها، وتجنّبًا لتعميم أنماط مقاومة بعينها في مناطق لم تتم دراستها بشكل كامل. قد تستفيد الدراسة من مزيد من البحث لفهم تأثير العوامل الاجتماعية الأخرى بخلاف الجغرافيا على أنماط المقاومة بما لم تتسع مساحة هذه الدراسة لشمله.

الرقابة المجتمعيّة والنزعة القوميّة: شكلٌ من أشكال سلطة القوانين على الفاعليّة الجسديّة للنساء

في حالة د. ص.، استُخدمت النزعة القوميّة كأساسٍ منطقيّ للحُكم لصالح المدّعي وتجريم فعل د. ص. وتشجيع المجتمع على ممارسة الرقابة على أجساد النساء. فقد شجع البيان الصادر عن المحكمة بشأن فِعل د. ص. على الدعوة إلى ممارسة الرقابة، كما أشار إلى وجوب قيام المجتمع برمّته بقتل جميع الأفكار الشاذّة التي تُعرّض المجتمع للخطر. ولم يقتصر هذا التشابك بين الرقابة القانونيّة والرقابة المجتمعيّة على أجساد النساء على حالة د. ص. فحسب. فقد ظهرَ ذلك بوضوحٍ في حالاتٍ أخرى عدّة تمّ رصدها أخيرًا في ما يتعلّق بالنساء والجنسانيّة في مصر. في الواقع، يبدو أنّ الاتهامات تستخدم باستمرارٍ الآداب العامّة كذريعةٍ لملاحقة النساء على أساس نشاطهنّ الجسدي. وغالبًا ما يتمّ التحقيق في مثل هذه الأنشطة في إطار ما يُعرف باسم "آداب الأسرة". وفي حالة د. ص.، كان هناك اتّجاهٌ واضحٌ لاعتبار الفاعليّة الجنسيّة فعلًا غير مصريّ، إذ إنّ حُكم المحكمة رأى فيها صراحةً تقليدًا للقيم الغربيّة. وقد منحَ ذلك المدّعي الحقّ في الشعور "بأنّ مجتمعه مُعرَّض لخطر الوقوع في براثن الرذيلة، كما تضرّر أيضًا بفِعل تسلُّل مفاهيم مماثلة إلى كنف أسرته" (Elboraie 2017). بالفعل، لقد تمّ تصوير الفاعليّة الجنسيّة على أنها فكرةٌ أجنبيّة خطيرة. وهذا يجعل منها مكونًا من خارج جسد المرأة المصريّة، مشيرًا إلى فكرة "الرذيلة والشر". وبحسب منطوق الحكم، فإنّ د. ص. تجرّأت على الترويج لفكرةٍ شاذّة لا تتوافق مع منظور مصر الاجتماعي، وهي فكرةٌ "يتعيّن على المجتمع القضاء عليها"[6] فور ظهورها" (Elboraie 2017).

لوضع قضيّة د. ص. في إطار المنظومة التشريعيّة في مصر، من الأهميّة في مكانٍ تسليط الضوء في هذا السياق على تعريف الأسرة من الناحية القانونيّة. وفقًا للدستور المصري، يبدأ التجمّع الوطني من وحدة الأسرة باعتبارها "نواة المجتمع" (دستور مصر الصادر في العام 2014). كما يُنظر الى الأسرة المصريّة على أنها أساس المجتمع، قِوامها الدين والأخلاق والوطنيّة، كما جاء في المادة 10 من دستور العام 2014 (دستور مصر الصادر في العام 2014). وبالاعتماد على الأسرة كمصدرٍ للهويّة الوطنيّة، يتعيّن على الدولة تنظيم الحقوق الجنسيّة كخطوةٍ أولى لمراقبة الإنجاب والبنية الاجتماعيّة. بناءً على هذا التوصيف، تقتضي صياغة الهويّة الوطنيّة تأطير الهويّة الجنسيّة والجندريّة أيضًا. وعليه، ينبغي أن تكون الحدود ضبابيّة بين ما هو عام وما هو شخصي عندما يتعلّق الأمر بالممارسة الجسديّة للمرأة، مع وجوب تفضيل الصالح العام الأكبر على حساب الفاعليّة الجنسيّة للمرأة. وتتطلّب هذه الممارسات تعاوُن المجتمعات المحليّة لزيادة الرقابة على الحياة الشخصيّة للنساء. بالتالي، ليكون ممكنًا تحديد الجسد على أنه "جسد مصريّ"، لا يُفترَض بالفاعليّة الجنسيّة أن تُشكّل جزءًا من التجربة الجسديّة للمرأة. بهذه الطريقة، تصبح الفاعليّة الجنسيّة "قبضةً" شريرة و"ممارسةً غربيّة" على حدّ تعبير منطوق الحكم. وإذا كان إخراج الفاعليّة الجنسيّة من تعريف الجسد

يظهر الذعر الأخلاقي كمحرّك رئيسيّ لحَثّ الجماهير على التمسّك بهويّتهم القوميّة المتخيَّلة

المصري يُشكّل أحد أُسس الهويّة المصريّة، فإنّ أيّ تغيير يطرأ على الفاعليّة الجنسيّة للنساء وجنسانيّتهنّ يشكّل تهديدًا للهويّة الجماعيّة برُمّتها، ويُحدث ذعرًا أخلاقيًا واجتماعيًا. وأخيرًا، يمكن قراءة إحالة المحكمة إلى الممارسات الغربيّة في إطار بناء الهويّة الوطنيّة المصريّة باعتبارها مختلفةً عن هويّة المستعمِر، مع وجوب خلق جسدٍ جندريّ وقوميّة جندريّة وحمايتهما من موجات الاستعمار الفكري. من هنا، تصبح إعادة إنتاج تلك الثقافة ذات الصلة بالأجساد المصريّة أمرًا لا بدّ منه، ليس فقط لحماية حياة الأمّة، بل أيضًا لحماية التقسيم الطبقي داخل مجتمعٍ ما. فكما أوضحت المحكمة، يختلف مفهوم الحياء باختلاف الطبقات والبيئات.

الخوف كمُحرِّك

أعتبر أنّ من خلال تعزيز هذا النوع من الرقابة المجتمعيّة على أجساد النساء وتشجيعه، فإنّ هذه الاتهامات والأحكام

6 الكلمة التي استُخدمت في الحُكم هي "وأد الأطفال". ويُستعمل هذا التعبير عادةً للدلالة على وأد الإناث، وهي ممارسة كانت شائعة في العصور القديمة في شبه الجزيرة العربيّة.

تغذّي استراتيجيًا القيم الأبويّة (البطريركيّة) عبر نشر الذعر الأخلاقي والخوف على الهويّة الجماعيّة. وتُبرّر موقفها المناهِض للحقوق الجنسيّة الفعّالة والمستقلّة من خلال التشديد على ضرورة حماية الأمّة من خطر الفجور الجنسي. كما تُظهر حالة د. ص.، فإنّ الخوف على استقرار الهويّة الوطنيّة يشكّل محرّكًا يدفع باتجاه المطالبة بمراقبة أجساد النساء. وقد نجح الحُكم في الربط بين الفاعليّة الجنسيّة للمرأة وفِعل هدم جوهرها الجماعي، إذ أنه يُعزّز الرابط بين الفاعليّة الجنسيّة والهويّة الوطنيّة عبر منحها المصادقة الرسميّة والقانونيّة. على سبيل المثال، يمثّل النائب العام في قضيّة د. ص. الطرف الوحيد الذي يملك سُلطة الدفع باتجاه إيصال البلاغ الذي قدّمه المدّعي إلى مرحلة التقاضي.[7]

وضمن واقع ديناميّة القوة هذه، يظهر الذعر الأخلاقي كمحرّكٍ رئيسيّ لحَثّ الجماهير على التمسّك بهويّتهم القوميّة المتخيَّلة. وأشير في هذا الصدد إلى مفهوم الهويّة الجماعيّة الذي تطرّقت إليه ديفيس(Yuval-Davis 1997) بإسهابٍ في معرِض حديثها عن الدولة القوميّة والجندر، حيث ذكرت أنه يستند إلى الصور المتخيَّلة عن المواطنين الآخرين. وتُشكّل الصورة المتخيَّلة عن المجتمع مفهومًا ذات الصلة بكيفيّة تفكير المواطن في هويّات الآخرين الذين يعيشون في الدولة نفسها معه من دون أن يكون قد التقاهُم، "ولكنْ في أذهان كلّ شخصٍ تعيش صورة شِركته معهم" (Anderson 1983, 6-7). وقد بنَت هذه الجماعة المتخيَّلة ما يُعرف بالدولة القوميّة، حيث ترتبط الهويّة الجماعيّة بـ "قواعد ثقافيّة محدّدة ترعى نمط اللّبس والسلوك" (Yuval-Davis 1997, 23). وبالتالي، تَظهر الدولة في مَظهر المستحوِذ على سرديّة شرعيّة للسيطرة على أجساد النساء وتقييد حقوقهنّ (Rubin 1984). ومع إغلاق معظم منظّمات المجتمع المدني في مصر (Al Malky 2015) تستأثر الحكومات تقريبًا بجميع قنوات الضغط أو التنظيم المجتمعي حول الفاعليّة الجنسيّة. وبالتالي، تُصبح هي السُلطة المسموعة الوحيدة التي تُمثّل المجتمعات. ومن خلال إنتاج خطابٍ بديل، تغدو د. ص. شخصًا قد "يُحرّض" الآخرين على ممارسة الفعل الجنسي خارج إطار الزواج و"تقلّل من فداحة" هذا الأمر (Elboraie 2017) .

7 بحسب نظام التقاضي المصري، يرفع المدَّعون تقاريرهم إلى النائب العام الذي يقوم بعد ذلك بالتحقيق فيها لتحديد ما إذا كانت هناك جريمة فعليّة أم لا، وعليه، تسلك التحقيقات مسارًا تصاعديًا لتصل إلى المحكمة أو يتمّ رفض الدعوى.

سؤال حول استقلاليّة الجسد وحدوده

في ظلّ تلك المحاولات المنظَّمة لنشر الذعر في المجتمع عن طريق اعتماد خطاب قوميّ، تمحو هذه الاتهامات والأحكام الحدود بين المجاليْن الخاص والعام، لا سيّما بالنسبة إلى النساء. وتَطرح قراءة الحُكم العديد من التساؤلات حول وجهة نظر القوانين بشأن الفاعليّة والآداب العامّة. على سبيل المثال، ذكر منطوق الحكم أنّ الآداب العامّة تُعَدّ مفهومًا يتغيّر وفقًا للطبقات والبيئات الاجتماعيّة. ويَفترض هذا الادّعاء مسبقًا بلورة تعريفٍ طبقيّ أساسيّ للآداب العامّة، ما يترك أسئلة عدّة من دون إجابة في ما يتعلّق بالجهة التي تُحدّد المجتمع في سياق العولمة. في الواقع، تناول منطوق الحكم نفسه المسائل ذات الصلة بالآداب العامّة في معرِض حُكمه الصادر في قضيّة د. ص. محاولًا تبرير طريقة إثبات القصد الجنائي[8] في قضايا الآداب العامّة. فقد ذكر أسئلة على غرار: "ماذا يعني تجاوُز حدود الآداب والأخلاق؟ وبحسب مَن؟" وأتى على ذِكر استئناف حُكمٍ يعود

لا مجال للحديث عن الخاصّ والعامّ، ذلك أنّ ما من مكانٍ للخاصّ في الجسد المصري

إلى العام 1947 ويقضي بأنّ "أولئك الذين يدخلون صالون تجميل ويتبوّلون في الحوض يضعون أنفسهم، بلا ضرورة، قيد نظر الأشخاص المحيطين بهم، ما يُثبت قصد النيّة السيّئة". وقارن المنطوق حديث د. ص. عن الفاعليّة الجسديّة للنساء بالتبوُّل في مكانٍ يملكه شخصٌ آخر. وبالتالي، فإنّ انتهاك حرمة المساحات الخاصّة والعامّة يُشبه على نحوٍ ملائم اتخاذ القرارات الجنسيّة الشخصيّة. ويعكس هذا التشابه الذي أوردتُه في تحليلي كيف يُصوِّر منطوق الحكم القرارات

8 القصد الجنائي هو الدليل على وجود نيّة إجراميّة، مع العلم أنّ الفعل جُرمٌ في حدّ ذاته، ومع ذلك فقد تمّ القيام به. أمّا المثال المذكور في الحُكم فيعني ضمنًا أنّ بعض الأفعال تُعتبر جريمة بوضوح، ولا يمكن اعتبار أنّ المجرم ليس على بيّنة من أنها تتجاوز الحدود القانونيّة.

الفرديّة التي تتّخذها المرأة كمصلحةٍ عامّة لا يمكن معالجتها خارج إطار الموافقة الجماعيّة. ويدفعُ باتّجاه فكرة أنّ مجرَّد وجود صورةٍ مختلفة عن الصورة المتخيَّلة من شأنه أن يُخلّ بالآداب العامّة.

ما هي الاستراتيجيّات المعتمَد عليها لتشجيع هذا النوع من الرقابة المجتمعيّة؟ لقد ثبُت أنّ النزعة القوميّة تُشكّل إحدى هذه الاستراتيجيّات. في الواقع، يُعزّز الحُكم عقلية ضابط الشرطة داخل كلّ شارعٍ وداخل كلّ أسرة. وقد تتجلى قوّة المجتمع هذه في قوّة البوّاب (حارس العقار)، على سبيل المثال. ولا تشكّل هذه البيئة التي تقمع فاعليّة النساء مجرّد قضيّةٍ اجتماعيّة بين المرأة والمجتمع؛ بل إنّها قضيّة بين المرأة والمجتمع - والمجتمع هو الذي يحظى بدعم القانون في هذا الإطار. كما تَظهر القوة الاجتماعيّة في مشكلة الانتماء إلى مجموعةٍ ما. فالانتماء مشروطٌ بمدى الاستسلام للقواعد الجسديّة الخاصّة بالجنسيّة المصريّة. في هذا السياق، يُقصَد بجسد الأمّة تلك المساحة المُبهَمة التي تسكنها ملايين النساء اللواتي يبحثْنَ عن الخطّ الفاصل بين العام والخاص، وعن بعضٍ من الخصوصيّة.

يمكن اعتبار حالة د. ص. مقاومةً متخفّية أو سكونًا على حدّ تعبير آصف بيّات

في هذا السياق، تَظهر مشكلة أخرى، ألا وهي ما يُعرَف بالمجالَين الخاص والعام. أرى أنّ لا مجال للحديث عن الخاص والعام، ذلك أنّ ما من مكانٍ للخاص في الجسد المصري. فالخاص محكومٌ من الشرطة المجتمعية وخاضعٌ لنظراتِ المجتمع المحدّقة. في الواقع، نجد ضابطًا في كلّ بيت، وهنا يكمن المأزق. وعليه، فقد حان الوقت للتفكير في السرديّة الكبرى ذات الصلة بالمساحة الخاصّة في ظلّ الحُكم الأبوي. فهل تستطيع المرأة المصريّة الحصول على مساحةٍ خاصّة في ظلّ تحكُّم القوانين بواقعنا تمامًا كما هي الحال في مسرح الدُمى، من خلال خيوط الرقابة المجتمعيّة والأُسريّة، وفي مرحلةٍ معيّنة، من خلال الرقابة الذاتيّة الشديدة؟ وبما أنّ الجنسانيّة هي مسألة شرفٍ جماعيّ، فإنّ أجساد النساء ليست ملكهنّ لاتّخاذ قراراتهنّ بشكلٍ فرديّ. إنها عمليّة مساومةٍ مستمرّة بين الانتماء إلى الجماعة أو إلى فاعليّة الفرد الخاصّة.

أصواتٌ من الهامش

تناولت الورقة في قسمها الأول استخدام النزعة القوميّة لتعزيز الرقابة المجتمعيّة على أجساد النساء. وبرأيي، فإنّ هذا الشكل من أشكال السلطة يفيد ويستفيد من النزعة إلى المقاومة غير البارزة في مجال الفاعليّة الجنسيّة والجسديّة في مصر. وتشير دراسة أشكال المقاومة إلى وجود فرصةٍ للتعرُّف إلى "التفاعلات المعقَّدة القائمة بين هياكل السلطة المتغيّرة عبر التاريخ" (Abu-Lughod 1990, 53). ويدلّ ذلك على استحالة فَهم القوّة والاعتراف بها بشكلٍ كامل من دون تكوين فهمٍ حقيقي لاتّجاهات المقاومة في مصر، ذلك أنّ القوة والمقاومة تشكّلان أدواتٍ متشابكة ومتكافلة. من هنا، يمكن تتبُّع السياق المنطقي والمترابط للمعلومات الواردة في هذه الورقة من الأعلى إلى الأسفل أو العكس.

بالعودة إلى قضيّة د. ص.، يسود الصمت في لحظةٍ معيّنة خلال الحلقة التلفزيونيّة، ولهذا الصمت دلالات كثيرة بالنسبة إليّ. في الواقع، تردّدت د. ص. في التعبير عن رأيها بصراحةٍ بشأن الأمومة العازبة. فقد صالت وجالت في الحديث، مغلّفةً حججَها بجُملٍ مثل "أعلمُ أننا في الشرق الأوسط، ولسْنا في الغرب". لكنّها تابعت قائلةً إنّه "يحقّ للمرأة الإنجاب حتى لو لم تكن متزوّجة". ويلفُّ الغموض المساحة الفاصلة بين ما أدلتْ به د. ص. من دلوٍ متباينٍ لجهة ما تسعى بالفعل إلى الترويج له. ويُشبه هذا الغموض جميع الممارسات الجنسيّة القائمة في مصر. فهي خفيّة وغير ظاهرة، لكنّها مع ذلك حقيقةٌ واضحة يتمّ تجاهلها وينبغي عدم التحدّث عنها.

قد يُحاكي هذا الصمت البيئة القمعيّة بوجهٍ عام في مصر، لا سيّما في ما يخصّ القضايا المتعلّقة بالفاعليّة الجنسيّة. أوّلًا، تخضع الفاعليّة لهيكلٍ معقَّد من ديناميّات القوّة. في الواقع، يتعيّن على النساء اللواتي يُردْنَ التمرّد على حياتهنّ الجنسيّة خوض مواجهاتٍ قد يدفعْنَ حياتهنّ ثمنًا لها. على سبيل المثال، ما زلتُ لا أستطيع نسيان كيف أنّ نصف أفراد عائلتي كادوا يتخلّون عنّي عندما قرّرتُ خلع الحجاب. ثانيًا، تُعتبر السلامة الشخصيّة عنصرًا مهمًا يجب أخذه في الاعتبار في حال قرّرت المرأة أن تثور ضدّ السياسات الجندريّة المتعلقة بالسلوك الجنسي، كما ذكرتُ في المقدّمة في ما يتعلق بنساء الـ"تيك توك" على وجه الخصوص. ثالثًا، ليس من السهل تمييز الجهة التي تُقاتل النساء ضدّها. فمحاربة النظام الأبوي مسألة متعدّدة الجوانب؛ بمعنى أنها تشمل شبكةً متداخلة من الأحزاب والقوانين والمجتمع والأسرة والوعي. وتُشكّل حالة د. ص. مثالًا واضحًا على كيفيّة معاقبة خرق قاعدة التخفّي ووصمه. علاوةً على ذلك، يُظهر موقف د. ص. الغامض من الأمومة العازبة واستقلاليّة الجسد كيف تلجأ النساء إلى الصمت والتخفّي للمناورة واستعادة فاعليّتهنّ.

المقاومة المتخفّية والسّكون المجتمعي

يمكن اعتبار حالة د. ص. مقاومةً متخفّية أو سكونًا على حدّ تعبير آصف بيّات. في الواقع، يمكن تعريفها على أنها "إجراءات جماعيّة تتّخذها جهات فاعلة غير جماعيّة؛ وهي تُجسّد الممارسات المشتركة التي تقوم بها أعدادٌ كبيرة من الناس العاديّين الذين تؤدّي أنشطتهم المجزّأة ولكنْ المتشابهة إلى إحداث تغييرٍ اجتماعيّ كبير، على الرغم من أنّ هذه الممارسات نادرًا ما تَسترشد بأيديولوجيّةٍ أو بقياداتٍ ومنظّمات معروفة" (Bayat 2013, 15). وتَنظر المقاومة المتخفّية إلى أشكال الفاعليّة باعتبارها عمليّة تغيير ومعارضة تتّسم بالهدوء؛ وتكون على أقلّ قدرٍ ممكن من الحركة وإثبات الوجود، وذلك لضمان استمرار مثل هذه الأعمال في سياقٍ سلطويّ. ويبدو هذا المفهوم منطقيًا تمامًا عند اعتماده لتحليل حلقة د. ص. التلفزيونيّة. في الواقع، تُعَدّ المقاومة، في المفهوم الكلاسيكي، حركةً مُستنيرة ذات تداعياتٍ واضحة على الواقع القمعي. لربّما كان وضعُ د. ص. في هذه الحالة غير ذي قيمة، إذ إنّ د. ص. لا تَسترشد بأيديولوجيّةٍ وبوعي يجعلانها تتّخذ إجراءاتٍ مدروسة، كما أنّ تصرّفاتها لم تُسفر عن أيّ نوعٍ من العواقب المعروفة. لقد استخدمتُ صفة "معروف" هنا إذ لم تَرِد أيّ ملحوظات أو تقييماتٍ مناسبة بشأن تأثير هذه الحلقة، كما أنه لم يتمّ الأخذ بدعوتها إلى ممارسة الأمومة العازبة.

واستنادًا إلى التحليل الوارد في القسم الأول بشأن القوة المهيمنة على الهويّة المتخيَّلة والمواطنة، يبدو أنّ وصول الجماعات للحقوق يُحدَّد بحسب درجة مواءمتها مع حدود مقياس الأخلاق الذي تعتمده القوانين. في الواقع، تُشكّل هذه المجموعات القوى الاستراتيجيّة التي تضمن استقرار النظام الأخلاقي الذي تُروّج له القوانين. وفي مثل هذه الظروف، لا تجد عامّة الناس في محاربة الظلم مسعًى للمقاومة، بل تعتبرها انقضاضًا على القانون وتهديدًا شخصيًّا لوحدة الجماعات المتجانسة وهويّتها، إذ إنّ الانتماء إلى هذه الجماعات المتجانسة يجعلهم مواطنين يتحلّون بالروح الوطنيّة الحقّة. وتقتضي هذه الصورة المرسومة عن الواقع اعتمادَ مقاربة متخفّية للمقاومة، لا سيّما بالنسبة إلى فئة الجماعات التي لا تعتبرها الدولة جديرةً بالحقوق. وتكمن أهميّة المقاومة المتخفّية في سياقٍ مثل السياق المصري في كونها تمنح التغيير الاجتماعي وقتًا كافيًا ليتبلور وليُعدّ أرضيّةً اجتماعيّة مستقرّة يعتمد عليها. كما هي الحال في ظلّ الوضع القانوني الراهن، فإنّ الدعوات العلنيّة إلى الفاعليّة الجنسيّة أو تسليط الضوء عليها قد تُسبّب مشاكل أكثر ممّا قد تُحقّق مكاسب، نظرًا إلى ديناميّات القوة غير المتكافئة، والتفاوت في الوصول إلى القنوات وموارد الدولة مقابل تلك التابعة للأفراد/المجموعات. بالإضافة إلى

إحساسنا بالفاعليّة يتكوّن من خلال تكرار العمليّة العاطفيّة والجسديّة التي نعيشها كلّ يوم

ذلك، فإنّ ذلك يُتيح فَهم أشكال مقاومة النساء القائمة على احترام أدواتهنّ المحليّة التي يرغبْن في استخدامها، لا المفروضة عليهنّ. أمّا بالنسبة إلى موضوع فاعليّة المرأة الجنسيّة على سبيل المثال، فقد وَجُب على النساء إيجاد مساحةٍ حيث يمكنهنّ إحداث ثقوبٍ في الجسد الأبوي من دون تعريض أنفسهنّ لمخاطر عالية تنطوي على الاعتقال والقتل والفضائح الاجتماعيّة. وبالتالي، فإنهنّ يستحدثْنَ لغةً صامتة ومتخفّية تتيح لهنّ إمكان سبر أغوار فاعليّتهنّ الجنسيّة بعيدًا من الرقابة المجتمعيّة والعواقب القانونيّة.

لمَ ينبغي التسليم بالمقاومة المتخفّية؟

يترك الصمت الذي يلفّ الفاعليّة الجنسيّة في مصر انطباعًا خاطئًا بالفراغ، أي بأنّ ما من شيء يحدث في هذا المجال. وهذا ما واجهتُه بالفعل عندما حاولتُ جمع دراسات حالاتٍ تُوثّق القوة والمقاومة في مجال الفاعليّة الجنسيّة. في الواقع، القصص موجودة في المحادثات اليوميّة الصغيرة، ولكنْ ما من توثيقٍ أو تحليلٍ قويم للعلاقة بين الخطاب القومي والرقابة المجتمعيّة والمقاومة. ويُصوَّر هذا الصمت، في الغالب، في الأعمال الأكاديميّة على أنه مساحةٌ

راكدة ولكنْ ليس كمساحةٍ مُحتمَلة للدفاع عن الفاعليّة الجسديّة. حدثت قضيّة د. ص. في العام 2017، لكنّها لم تولّد الاهتمام لكي تتمّ دراستها ولا التضامن معها أو مناصرتها. فقد كان من شأنها أن تؤدّي إلى خوض معركةٍ للدفاع عن الفاعليّة، الأمر الذي لربّما كان مهّدَ الطريق لإطلاق خطاب حول الحقّ في الفاعليّة في مصر. وفي العام 2020، نرى فتياتٍ يتعرّضن للسجن بتهمة الإخلال بالآداب الأسريّة، وأنا أفكّرُ كيف أنّ رصدَ أشكال المقاومة الخفيّة/غير المحدَّدة كان من شأنه أن يُحضّرنا للوضع الذي نواجهه اليوم.

من النقاط الإشكاليّة الأخرى الواردة في قضيّة د. ص. نذكر العلاقة بين المقاومة وأشكال التنظيم. في الواقع، يؤدّي إغفالُ أنشطة المقاومة الفرديّة الصامتة وغير المنظّمة، بدوره، إلى إضفاء غطاءٍ نخبويّ على أعمال المقاومة وجعلها محصورةً بأولئك الذين يملكون "الوعي السليم والكافي" لإظهار التغيير. كما أنه يمنح امتيازاتٍ للمتعلّمين/ات الذين يُدركون أنهم أشخاصٌ "واعون" يَعتبر الجمهور أفعالَهم "ثوريّة" ويُطلق عليها هذه الصفة. ويُعزّز هذا الوضع النظام الهرميّ القائم بين النساء، والذي يعتمد على مدى وعي هذه المرأة أو تلك بنواياها وعواقب أفعالها. علاوةً على ذلك، فإنه يؤدّي إلى الاعتماد المفرط على المنظّمات غير الحكوميّة باعتبارها الشكل الوحيد المُتاح للتنظيم في سياقٍ يَحجب عن النساء الحقّ في التجمّع. وفي وقتٍ يصبح التنظيم صعبًا أكثر فأكثر في مصر، من الأهميّة بمكانٍ تحسُّس مدى أهميّة المقاومة المتخفّية التي من شأنها أن تُشكّل مساحةً للعمل النسوي على مناصرة الفاعليّة.

بالإضافة إلى ذلك، نظرًا إلى أنّ الجنسانيّة تتشكّل عبر الاتّصال بين الجسد والعالم الخارجي، فإنّ إحساسنا بالفاعليّة يتكوّن من خلال تكرار العمليّة العاطفيّة والجسديّة التي نعيشها كلّ يوم. وبالتالي، فإنّ كلّ تجربة اجتماعيّة وشخصيّة لها أهميّتها في معرِض تفنيد الجنسانيّة. وعندما تتجاوز التجربة اليوميّة ثنائيّة القمع/التحرّر لتشمل التردّد والتفاوض والقلق والمتعة والفاعليّة والعنف والقمع والمقاومة، تغدو الجنسانيّة أكثر تعقيدًا إذ لا تعود تقتصر على القمع/التمكين. وقد تستفيد دراسة الجنسانيّة والفاعليّة في مصر من الأخذ بالحسبان كيفيّة تشكُّل هذه التوجّهات والفاعليّة في بيئةٍ تتّسمُ بالمقاومة المتخفّية. وقد تُسلّط الضوء على الخيارات التي تتّخذها المرأة عندما ينتفي تأثير القمع المباشر والمادي من حولها، أي لحظة فتحِها الباب المؤدّي إلى مساحةٍ خاصّة حيث تستطيع أن تكون مَن تشاء. وعندما تدور جميع هذه المشاعر، ونوبات القلق، والتردّد، والمقاومة المتخفّية، والعنف، والمتعة وغير ذلك في اللاوعي النسائي في الوقت نفسه، ما الذي تختبره النساء؟ ما هي أنواع القرارات الجنسيّة التي يتّخذْنها؟ ما هو تأثير تكرار فِعل التفاوض؟ بالفعل، تفتح محاولة العثور على إجاباتٍ عن مثل هذه الأسئلة الباب أمام استيعاب التغيير الذي يَحدث في أوساط النساء القاهريات، والتمتّع بالقدرة على المشاركة فيه واستشرافه في مراحله المبكرة. كما أنها توفّر مساحةً للانخراط في التغيير باعتماد منظورٍ جديد مُدركٍ للأُسُس الديناميّة التي تقوم عليها الفاعليّة الجنسيّة، ولتعزيز المقاومة وتشجيعها وفقًا لأدواتها المتغيّرة باستمرارٍ، ولعدم إعادة إنتاج مقاربات النشاطيّة نفسها المنفصلة عن الحقائق الجديدة.

الخاتمة

في هذه المقالة، سعيتُ إلى توضيح إحدى ممارسات القوة التي تنظّم الفاعليّة الجنسيّة للنساء في مصر. ويقدّم هذا البحث تحليلًا يخدم المساعي المستقبليّة الرامية إلى "فهمِ أشكال القوة الجندريّة [بالإضافة إلى] إضفاء قيمةٍ من شأنها المساهمة في بلورة سياساتٍ واستراتيجيّاتٍ ذات الصلة بالتغيير الاجتماعي" (Elkholy 2002, 13). وذكرتُ أنّ النزعة القوميّة تُستخدَم كخطابٍ لتحريض المجتمعات على ممارسة دور الرقابة بأنفسها. ويأتي ذلك نتيجة الذعر الأخلاقي المترافق مع عدم وضوح الحدود الفاصلة بين المجال الجسدي العام والخاص، بدعوى الخوف على الهويّة الوطنيّة. وفي إطار هذا الأسلوب السائد في فهمِ المقاومة، الذي غالبًا ما يعترف فقط بالأصوات العالية والحركات المرئيّة، تغاضت كلٌّ من الجهات الأكاديميّة والمهنيّة عن الصمت المخيِّم على عالم الفاعليّة الجنسيّة للنساء القاهريّات. وعوّلتْ هذه الجهات على أشكال المقاومة المنظَّمة والمرئيّة فحسب. وعليه، تمَّ تفويت فرصة الاطّلاع على هذه الأشكال عن كثبٍ بفِعل عدم دراسة أشكال المقاومة الخفيّة والصامتة.

يسلّط التمحيص في المعرفة ذات الصلة بالقوة والمقاومة في مصر الضوء على أهميّة الإقرار بفضلنا، نحن النساء المصريّات، في تهيئة مساحاتٍ أكثر شجاعةً لاستكشاف فاعليّتنا وهويّتنا الجنسيّة من خلال الجهود المستمرّة التي نبذلها في هذا السياق. ولا بدّ لنا من الاستمتاع بمناقشة جنسانيّة النساء القاهريات بالاستناد إلى الإطار

القائم على الحقوق، باعتبار أنّ الاستعانة بالمقاربة القائمة على مفهوم الضحيّة للدفاع عن حقوق المرأة لم تعُد كافية. من هنا، يركّز بحثي على التغيير الحاصل في واقع النساء في القاهرة، مع الدعوة إلى تغيير الخطاب الذي يتناول الجهات المتحكّمة بهنّ وما يرسم ملامح إحساسهنّ بالفاعليّة الجنسيّة والجسديّة. كما يشكّل محاولةً لتحرير معارفنا المتعلّقة بالاتجاهات الجنسيّة للنساء القاهريّات من الروايات النمطيّة المتأصّلة حول القوة والمقاومة؛ إنها دعوةٌ إلى الاعتراف بهامش الصمت كمساحةٍ محتمَلة للتنظيم النسوي.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ انعدام القدرة على التمييز بين الحلفاء والخصوم يجعل خريطة مناصرة الفاعليّة الجنسيّة أكثر تشابكًا، كما يرفع المسؤوليّة عن القوانين ويضعها على عاتق المواطنين. وبمَنح السلطة للمجتمع وحثّهِ على التعاون مع القوانين لتوجيه الفاعليّة النسائيّة، تُضاعف القوانين من قوّتها الخاصّة. وعليه، لا نعود أمام مشهد المواجهة بين القوانين والمرأة، بل نُصبح شهودًا على وضع المجتمع في مواجهة النساء. مَن نُحارب؟ لقد أمستِ الصورة غامضةً وضبابيّة. أنُحارب الرقابة المجتمعية أم القوانين؟ إنّها عمليّة تفكيكٍ للجهود بغية استعادة الفاعليّة.

Abu-Lughod, Lila. 1990. "The Romance Of Resistance: Tracing Transformations Of Power Through Bedouin Women". American Ethnologist 17 (1): 41-55. doi:10.1525/ae.1990.17.1.02a00030.

Al Malky, Rania. 2017. "'The Egyptian Government Is Waging A War On Civil Society'". The Guardian. https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/oct/14/the-egyptian-government-is-waging-a-war-on-civil-society

Al Masry Al Youm. 2017. "Media Union Suspends Hosts Reham Saeed, Doaa Salah For Inappropriate Content. Egyptian Independent". Al Masry Al Youm. https://ww.egyptindependent.com/media-union-suspends-hosts-reham-saeed-doaa-salah- inappropriate-content/

Al Nahar TV. 2017. Full Episode with D. S. about Single Mothering. Accessed 2 May 2020.

Althusser, Louis. 1969. "Ideology And Ideological State Apparatuses By Louis Althusser 1969-70". Marxists.Org. https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm

Anderson, Benedict. 1983. Imagined Communities. London: Vers.

Bayat, Asef. 2013. Life As Politics How Ordinary People Change The Middle East. 2nd ed. Stanford California: Stanford University Press.

Deckha, Maneesha. 2011. "Pain As Culture: A Postcolonial Feminist Approach To S/M And Women's Agency". Sexualities 14 (2): 129-150. doi:10.1177/1363460711399032

Egyptian Street. 2020. "Accused Sexual Predator Ahmed Zaki's Victims Include A Child: Egyptian Public Prosecution". Araby. Org. https://araby.org/cms/2020/07/06/accused-sexual-predator-ahmed-zakis-victims-include-a-child-egyptian-public-prosecution/

Egypt's Constitution of 2014. [ebook] Constitute Project. n.d. Available at: https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2014.pdf

Elboraie, Haitham. 2017. "Reasons Behind 3-Year In Jail Sentence Against Doaa Salah: Incitement Of Debauchery And Proposal Of An Aberrant Idea".2017. https://www.elwatan-news.com/news/details/2710881

Elkholy, Heba. 2002. Defiance And Compliance: Negotiating Gender In Low-Income Cairo. New York: Oxford: Bergham Books.

Kandyoyi, Deniz. 1988. "Bargaining With Patriarchy". Gender & Society 2 (3): 274-290. doi:10.1177/089124388002003004.

Rubin, Gayle. 1984. "Thinking Sex: Noted For A Radical Theory Of The Politics Of Sexuality". In Pleasure And Danger: Exploring Female Sexuality. Boston: Routledge & K.

Walsh, Declan. 2020. "Accusations Of Serial Rape Push Egypt Toward A Reckoning". The New York Times. https://www.nytimes.com/2020/07/08/world/middleeast/egypt-metoo-rape-assault.html

Yuval -Davis, Nira. 1997. Gender And Nation. London: SAGE Publications Ltd.

النضال والتناقُل:
دراسة الاحتكاك بين «أجيال» النسويّات

ملاك الأكحل

في إطار برنامج إذاعي يُبَثّ على أثير محطّة إذاعيّة حكوميّة تونسيّة، عَرضت ناشطتان نسويّتان حركةَ "#أنا زادة" التي ما برحت تهزّ مواقع التواصل الاجتماعي منذ تشرين الثاني/نوفمبر 2019 في تونس. وقد أعلنت إحداهما: "لقد انطلقت هذه الحركة بدفعٍ من جيل المجتمع النسوي الجديد الشاب والمستقلّ". وتابعت رفيقتها قائلةً: "تتميّز هذه الحركة عن "النسويّة التقليديّة [حيث] لا يتمّ إيلاء الجسد أهميّة كبرى". وفي نهاية المقابلة، تستحضر الناشطتان جيلًا جديدًا من النسويّات: "نسويّات العقد الأول من القرن الحالي "الطايرين" (تعبير تونسي) [...] لا يساورهنّ الخوف لأنهنّ وُلدْنَ في خضمّ التغيير، في حين أننا وُلدنا في زمن الاستقرار". تطرّقَ هذا الحوار القصير إلى ثلاثة أجيالٍ من النسويّات؛ وإنّما يدلّ ذلك على شدّة الانقسام بين الأجيال، ويُتيح لي التموضُع وسط الحركة النسويّة التي أعتزم دراستها.

يُعَدّ هذا الجزء من الحركة النسويّة التونسيّة يساريًا بشكلٍ عام ويدّعي عدم وجود أيّ إشارة دينيّة في خطاباته. يمكننا القول، إلى حدٍّ ما، إنّ جزءًا من هُويّة هذه الحركة قد بُني في مواجهة الحركات السياسيّة ذات المنطلق الديني، بما في ذلك من حيث مكوّنها النسوي (Kebaïli 2019). وهي تَجمع بين المنظّمات غير الحكوميّة والمجموعات غير المؤسسيّة. كما تشمل هذه الحركة التي تضمّ في معظمها نساءً من متوافقات الجنس، ومغايرات الجنس وذوات البشرة البيضاء، ونساءً من الطبقة الوسطى الدنيا وصولاً إلى الطبقة البورجوازيّة. جميعهنّ تقريبًا طالبات أو خرّيجات مؤسّسات التعليم العالي ويمارسْنَ مهنًا فكريّة (التدريس والصحافة والنشاط المأجور في جمعيّةٍ ما وغير ذلك).

سأتناول في هذه الورقة "جيليْن من الناشطات" وأعني بذلك "مجموعة من الأشخاص من الفئة العمرية نفسها تقريبًا، الذين تمّ اختيارهم بشكلٍ أساسي على قاعدة التجارب التاريخيّة المشتركة" (Henneron 2005). وقد أطلقَ الجيل الأول الذي يضمّ نساءً وُلدْن قبل الاستقلال أو بعده بفترةٍ وجيزة، الحركة النسويّة المستقلّة في الثمانينيّات، وهي حركةٌ بَلورت أول المطالب النسويّة للخروج من العباءة البورقيبيّة. وأنشأ جزءٌ من هذا الجيل الذي يضمّ نساءً في العقد السادس حاليًا، جمعيّاتٍ مثل الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات (ATFD) وجمعيّة النساء التونسيّات للبحث حول التنمية (AFTURD) اللتيْن لا تزالان ناشطتيْن حتى اليوم. أمّا "الجيل الثاني من الناشطات" فيضمّ نساءً وُلدْنَ في عهد بن علي، وبدأن نشاطهنّ النسوي اعتبارًا من العام 2011 مع سقوطه. وأنا مهتمّةٌ بشكلٍ خاص بمجموعات ناشطة على غرار "شمل"

> **أشعُر، بحُكم سنّي، أنّني أقربُ إلى «الجيل المناضل» الذي برز بعد الثورة**

أو "فلقْطنا" تضمّ ناشطاتٍ يدّعين، على غرار بعض مَن يكبرهنّ سنًا من الناشطات، عدم اصطباغ مجموعتهنّ بالصبغة المؤسسيّة، وينتقدْن بشكلٍ أو بآخر تحوُّل الحركات النسويّة إلى منظّماتٍ غير حكوميّة (Jad 2016)، وهو اتّجاهٌ ازداد زخمًا في تونس منذ اندلاع الثورة. وإذا كانت بعض الدراسات التي أُجريت في السنوات الأخيرة قد تطرّقت إلى ظهور هذا الجيل الجديد من الناشطات النسويّات وإلى المسافة لا بل انعدام الثقة الفاصلة بينهنّ وبين مَن يكبرهنّ سنًا (Kréfa and Majdoub 2019) فإنّني أودّ أن أركّز في عملي على الاحتكاك الحاصل بين هذيْن الجيليْن.

ملاك الأكحل

زميلة باحثة في مبادرة الإصلاح العربي. حاصلة على شهادة في النظريّة السياسيّة من معهد الدراسات السياسيّة في باريس (سيانس بو). تركّز أبحاثها على المواطَنة في تونس ما بعد الثورة وعلى عمليّات التدريب والتأهيل المهني داخل المجتمع المدني التونسي. هي أيضًا كاتبة ومحرّرة في مجلة "أساميا" الأدبيّة الالكترونيّة. كما تنشر النصوص الأدبيّة والمقالات.

أعتزم التطرّق إلى جانبٍ غير شائع من جوانب "المقاومة" الجندريّة عن طريق التركيز على مسألة الأجيال: مقاومة الميل إلى نبذ الأجيال السابقة. إن كانت هذه المقاومة لا تكتسي شكل تجاذُبٍ مباشر مع النظام الأبوي (البطريركي)، إذ إنها رهنٌ نوعًا ما بذاتيّة كلّ جيل، إلاّ أنه يُخيَّل إليّ أنّ هذه المقاومة، لا بل هذه العمليّة البطيئة والمُضنية التي تشتمل على تعلُّم التمييز بين الفوارق الدقيقة، تستدعي عقد نقاشٍ حولها ضمن فِرقنا ومجموعاتنا، ذلك أنّ النظام الأبويّ يحثّ على التخلّص من أعمال الناشطات النسويّات بشكلٍ تدريجي. في سياقٍ آخر، ألا وهو سياق الجامعات الغربيّة، يتّخذ هذا النبذ شكل نقدٍ استطراديّ بصورةٍ شبه حصريّة للفكر والعمل اللذين يُنتجهما المفكّرون/ات والناشطون/ات العرب/العربيات تحت ذريعة استخدامهم/نّ مفاهيم "إمبرياليّة" "رجعيّة" من قبيل "الحداثة" و"العلمانيّة" و"التقدّم" أو حتى "حقوق الإنسان". يعمل هذا النقد أيضًا على رفض أعمال الأجيال السابقة من النسويّات. فنرى هدى الصدة تشير في كتاباتها إلى أنّ "النقد المناهض للإمبرياليّة عالقٌ بين ثنائيّة العالميّة في مقابل النسبيّة الثقافيّة، أي في سرديّةٍ فوقيّة لا تلتفت إلى التفاصيل، أو إلى السرديّات الشخصيّة للنضال والتكيّف" (Elsadda 2018). من هنا، يسعى عملي إلى إظهار أنّ هذا النبذ القائم بين أجيال النسويّات، والذي ينسحب أيضًا على كلّ أنواع الحركات الاجتماعيّة الأخرى في تونس، إنما يَنمُّ عن نظرةٍ مجتزأة للتاريخ، حيث يتمّ حذف الصراعات التي تخلّلتها أنشطة الجيل المُسمّى "القديم" لصالح روايةٍ مُلمَّعة تركّز على المؤسّسات المنبثقة من هذه الحركة، وهي روايةٌ تعطي بالتالي مساحةً أكبر للنقد بين الأجيال.

أشعُر، بحُكم سنّي، بأنني أقربُ إلى "الجيل المناضل" الذي برز بعد الثورة. ولكنْ، بما أنني لم أعِش في تونس بشكلٍ متواصل، وباعتباري ناطقة بالفرنسيّة أكثر منها بالعربيّة، فإنّ مسيرتي تختلف عن مسيرة معظم الناشطات. أيًّا يكن، شأني شأن كثيرات من هؤلاء النسويّات، فإنّ دخولي عالم النسويّة بدأ بنبذ "المرأة التونسيّة"، وهو تعبيرٌ استخدمَته السلطة ووسائل الإعلام لتقسيم النساء لصالح قراءةٍ تضع المرأة "المعاصرة" وجهًا لوجه مع "الظلاميّة". ولدى مرافقة والدتي في تظاهرةٍ نظّمتها الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات في آب/أغسطس 2012 احتجاجًا على إدراج حزب النهضة مبدأ التكامل بين الرجل والمرأة في الدستور، سمعتُ نساءً يَهتفْن "المرأة التونسيّة مَهيش محرزيّة" (في إشارة إلى نائبة رئيس المجلس الوطني التأسيسي، النائبة عن حزب النهضة محرزية العبيدي، أو أيضًا "المرأة التونسيّة رمز الجمهوريّة". من هنا، دفعني فرضُ هؤلاء النسويّات ذاتهنّ كـ "رمزٍ" واستخدامهنّ شعاراتٍ يُهاجمْنَ فيها نساءً أخريات، إلى الانفصال عن الجيل السابق من النسويّات. وأنا اليوم أعيد النظر تحديدًا في هذا النبذ الأولي، لا سيّما أنّ الحركات النسويّة المُجايلة لي تَضعف بفِعل تحويل الحركة إلى منظّمات غير حكوميّة على نحوٍ متزايد من جهة، والصراع على السلطة داخل المجموعات الأفقيّة من جهةٍ أخرى. في الواقع، لا بدّ من الإشارة إلى أنّه على الرغم من إعادة النظر بنبذ الجيل النسوي الذي سبقَني، إلاّ أنه ظلّ راسخًا في وجداني ببعض جوانبه، بما في ذلك مسألة الحجاب التي غالبًا ما يُنظَر إليها على أنها رمزٌ للقمع الذي تتعرّض له النسويّات، ناهيك عن عدم تخصيص مساحةٍ لخطابات النساء المحجَّبات حول أنفسهنّ وخياراتهنّ. ومع ذلك، حاولتُ ألّا أسمح لـ "غريزة" النبذ هذه بأن تُسيطر على بحثي.

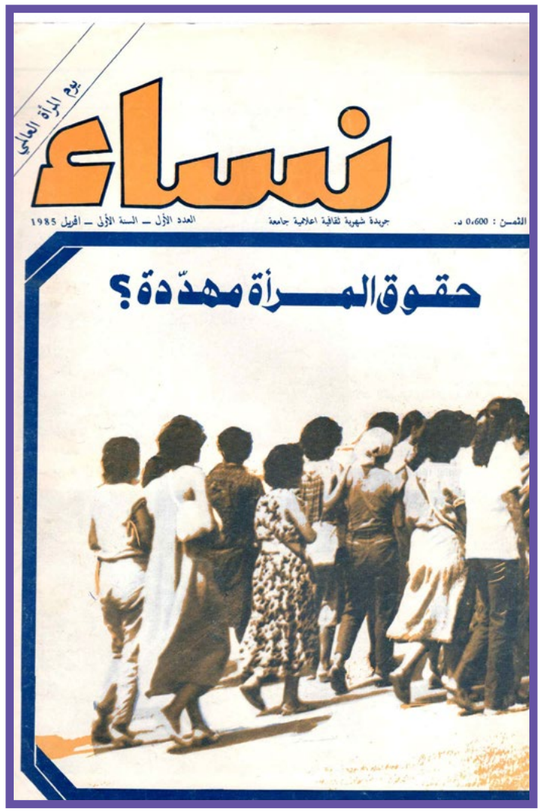
يتناول القسم الأول، من خلال عشر مقابلاتٍ شبه موجَّهة مع ناشطاتٍ نسويّات، جيليْ النسويّات وتكوينهما والحقبة السياسيّة التي عايشَها كلّ منهما. كما أعرضُ، من خلال المقابلات التي أجريتُها، الانقسامات السياسيّة ومحاولات إعادة أواصر العلاقات بين هاتيْن المجموعتيْن، ثمّ أسعى إلى إظهار حدود مفهوم الجيل في قراءة الحركة النسويّة العلمانيّة.

1. بين العامّ والخاصّ: نشأة التوتّرات

1.1 النسويّة المستقلّة

صُوِّرت تونس في كثيرٍ من الأحيان على أنها "استثناءٌ" مقارنةً بسائر بلدان المنطقة العربيّة على مستوى حقوق النساء. في الواقع، ترِد هذه السرديّة سواء في الخطاب الأكاديمي ذات الصلة بالأحوال الشخصيّة في العالم العربي كما في خطاب النظام التونسي نفسه، الذي يُسارع إلى إظهار نفسه بمظهر "الاستثناء" في المنطقة العربيّة. وفي وجه هذا الخطاب الذي يحتكر القضيّة النسويّة لصالح السلطة لقائمة (Bessis 2004)،

أبصرَ تيّار نسويّ مستقلّ النور في العام 1978 بمبادرةٍ طالبيّة. وعَقدت هذه المجموعة التي تحمل اسم نادي دراسة وضع المرأة (CECF) والذي سيَذكرها التاريخ تحت اسم مجموعة نادي الطاهر الحداد (Marzouki 1993)، سلسلةً من الاجتماعات النسائيّة غير المختلَطة والعروض العامّة التي تُعنى بقضايا مثل العنف ضد المرأة وانعدام المساواة في الأجور وغير ذلك، على مدى خمس سنوات (Jrad 1996, 13) في النادي الثقافي الطاهر الحداد في مدينة تونس العتيقة. وانبثق من هذه المجموعة عددٌ من المبادرات التي نذكر منها: لجنة المرأة في الاتحاد العام التونسي للشغل (1982) ومجلّة "نساء" (1985) وأخيرًا الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات التي شُرّعت في العام 1989 خلال فترة التحرّر القصيرة التي أعقبت سقوط بورقيبة.


نساء
يوم المرأة العالمي
جريدة شهرية لثقافة اعلامية جامعة
العدد الأول ـ السنة الأولى ـ أفريل 1985
القصن : 0،600 د.
حقوق المرأة مهدّدة؟

الغلاف العربي للعدد الأول من مجلة "نساء" الصادر في نيسان/أبريل 1985

وإن كانت الحركة تستند إلى اليسار، إلاّ أنها تختلف عن غيرها في رفضها الصريح للتنظيم الهرمي الذي يرعى الأحزاب اليساريّة في تونس، والذي ولّدَ شعورًا بالتهميش لدى كثيرات من النساء. وقد كان تنظيم الحركة أفقيًا بشكلٍ واضح، بحيث كانت مقسّمةً إلى لجان ومجتمعةً في جلسةٍ عامة. كما تتميّز المجموعة بتنوُّعها الكبير، إذ إنها تضمّ نقابيّات وناشطات سياسيّات وطالبات ونساء غير حزبيّات. وإذا كانت المسارات النضاليّة متنوّعة، فإنّ الخلفيّات التعليميّة والمهنيّة لم تكن كذلك بشكلٍ كبير. وعلى حدّ وصف جراد، فإنّ نساء الحركة "يتمتّعن جميعهنّ تقريبًا بمستوى تعليم جامعي -و[يمارسْن] ما يُسمّى بالمهَن الفكريّة- أي التعليم والطبّ والمحاماة وإدارة الأعمال" (Jrad 1996). إلّا أنّ هذا التجانس كان محطّ انتقادٍ، سواء داخل المجموعة أم خارجها، يطالُ اتّهاماتٍ بالنخبويّة وبالفرانكوفونيّة. وإذا كانت تهمة النخبويّة تتمثّل في وضع هؤلاء النساء في خانة البرجوازيّة المَحظيّة، فإنّ تهمة الفرانكفونيّة تهدف إلى إقصاء هؤلاء النساء، معيبةً عليهنّ افتقارهنّ إلى الأصالة لجهة هويّة تونس العربيّة-الإسلاميّة. ويُعَدّ ذلك من أكثر الممارسات شيوعًا بين المعارضين للنسويّات، المُنتمين إلى صفوف اليسار الراديكالي (Jad 2004) والذين يميلون إلى تمحيص خلفيّة النساء التعليميّة والمهنيّة بحثًا عن النخبويّة والتغريب، من دون التفكير في الالتفات إلى مساراتهنّ الخاصّة وانتمائهنّ إلى الطبقة البورجوازيّة أو حتى إلى تأثّرهنّ بالنظريّات الغربيّة.

وعملًا بالديناميّات القائمة داخل المجموعة، فقد طُرح بعض الموضوعات أكثر من غيره على بساط البحث. ينطبق ذلك بشكلٍ خاص على ظروف عمل العاملات والمزارعات، والتي تُشكّل مدار بحثٍ لجنة المرأة التي تَشكّلت في إطار الاتحاد العام التونسي للشغل بمبادرةٍ من النساء النقابيّات التابعات لمجموعة الطاهر الحداد. وقد أحدثَ ذلك توتّرات مع أصحاب الاتّجاهات الأخرى الرافضة لتسلُّل السياسة الحزبيّة والنقابيّة إلى صفوف المجموعة، والتي تفضّل التركيز على وضع المرأة.

ترى جراد أنّ "الناشطات" (وهو المصطلح الذي تَستخدمه لوصف أولئك اللواتي يُفضّلن العمل السياسي على التعمُّق في القضايا النسويّة) منغْنَ إعادة النظر بعمقٍ في النظام الأبوي، والتي "تنطوي على إدراكٍ نقدي لقيمة بعض الخيارات [...] على المستوى الشخصي والعلائقي، الأمر الذي قد يؤدّي إلى تصدّعاتٍ

محتمَلة" (Jrad 1996, 46)، لا سيّما المسائل ذات الصلة بالأزواج والأسرة والجنسانيّة وما إلى ذلك. وتعتمد جراد، المنضوية تحت لواء "الراديكاليّين"، نهجًا "وإنْ لم يكن مقبولًا إلى حدٍّ كبير في الحاضر، إلاّ أنه يؤسّس [...] لمشروع نسويّ في المستقبل". أمّا سناء بن عاشور، الرئيسة المقبلة للجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات، فتعتبر أنّ الانقسام "سيّد الموقف بين مفهومَين متعارضَين للعمل على الأرض؛ فنرى من جهةٍ مَن يتمسّك من النساء بالذاتيّة وبمراعاة هويّة المرأة، ومن جهةٍ أخرى مَن مثلي يعتمد نهجًا سياسيًا، من اللواتي لديهنّ قناعةٌ بأنّ التغيير لن يأتي إلّا من خلال القوانين والسياسات والمؤسّسات" (Mahfoudh 2014). وقد أدّى ذلك إلى انشقاقٍ نهائي كان باعترافِ بن عاشور نفسها "وراء انشقاق كثيرات من النساء عن الحركة عندما حان وقت تقرير مستقبل المجموعة" (Mahfoudh 2014) والذي يُعنى بالشكل الذي ستَكتسيه مأسسَة الحركة. وقد انخرطت جميع مؤسّسات الجمعيّات التي أنشئت في أعقاب النزعة "النشاطيّة" في السبعينيّات في العمل فعليًا في النقابات و/أو "الأحزاب اليساريّة" (Kréfa and Le Renard 2020, 70). وسيَذكر التاريخ هذه النزعة الأخيرة المُمأسسة والمناضلة في سبيل تطوّر الإطار القانوني ومعها ناشطات جيلِ ما بعد العام 2011. وباعتراف جراد نفسها، فإنّ الاتّجاه الذي كانت تُمثّله ذهب طيّ النسيان: "لقد شهدت الحركة النسويّة على إفراغ الحركة من الاتّجاهات الأكثر تطرّفًا. وانتصرت إلى حدٍّ ما الاتّجاهات المؤسسيّة [...] فالمنتصر هو مَن يكتب التاريخ".

2.1 مدخل إلى الحميميّة والجسد

تُعدّ مجموعة "شمل" وجهًا من وجوه التجديد الذي شهدَته النسويّة في تونس. وُلدت المجموعة في العام 2013 من النقاشات التي عَقدتها مجموعة من الناشطات اللواتي تعرّفْنَ إلى بعضهنّ افتراضيًا قبل أن يتمّ اللقاء على أرض الواقع. تضمّ مجموعة الفايسبوك الخاصة بـ "شمل" حاليًا 244عضوًا. وتنحصر عضويّة المجموعة بالنساء من متوافقات الجنس، الأمر الذي أحدثَ جدلًا باعتراف المؤسّسات أنفسهنّ. وترفض هذه المجموعة -التي تهتمّ بمسائل الجسد والجنسانيّة والحميميّة- نسويّةَ الدولة والنسوية الجمعياتية، التي تُجسّدها الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات على حدٍّ سواء، والتي تُعتبر بعيدة جدًا عن اهتمامات هذا الجيل.

تُعتبَر قضيّة مريم بن محمد، وهو اسم مُستعار أُطلِق على شابةٍ تعرّضت للاغتصاب على يد شرطيّين، واتُّهمت في ما بعد بالمجاهرة بما يُنافي الأخلاق، أول قضيّة نسويّة كبرى بعد الثورة. وتُمثّل هذه القضيّة إرهاصات تشكيل نواة جيل جديدٍ من النسويّات اللواتي نَأيْن بأنفسهنّ عن الجيل المناضل السابق، المتمثّل في الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات، وحشدْنَ في الوقت نفسه شبكة الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات التي تولّت الناشطات فيها مسؤوليّة الدفاع عن الضحيّة (Kréfa 2016; Kréfa and Majdoub 2019). وأشارت أمل، واحدة من

لجأت ناشطات كثيرات إلى النسويّة بعدما سئِمْن من تهميشهنّ في المجموعات المختلَطة

مؤسّسات مجموعة "شمل"، والتي كانت ناشطةً في ذلك الوقت في صفوف مجموعاتٍ مختلَطة، إلى صعوبة إثارة مسألة حقوق المرأة في مجموعات الثوّار الشباب التي كانت تتردّد إليها:

"يَلقى مجرّد الحديث عن المساواة بين الرجل والمرأة ردّة فعلٍ غاضبة في صفوف الرجال الذين يصرخون قائلين: "هل ما زلتُنّ تُردن المساواة بين الرجل والمرأة ؟ ألا يكفيكنّ ما حصلتُنّ عليه في عهد بن علي؟". في هذه المرحلة، لم أعُد أرغب في الاختلاط، إذ أمضي الكثير من الوقت في الجدال، وتبرير نفسي، وتبرير وجودي [...] كنتُ أرغب في مقابلة فتياتٍ، وبدأتُ البحث عن فتياتٍ يُشبهْنني على فايسبوك [...]. بدأنا نلتقي على أرض الواقع ويطول الحديث بيننا [...] كانت المرأة التونسيّة شغلنا الشاغل. لقد ابتكرْنَ نموذجًا لا يُشبه أحدًا منا؛ أمّا نحن، فنركض خلفَه ولا نجد إليه سبيلًا [...]. نحن متنوّعات ومختلفات ومتعدّدات. أمّا الهدف المنشود فيتمثّلُ في إظهار هذه التعدديّة".

تعكس هذه التعدديّة الانفتاح الكبير على النشاطيّة الذي عرفه المجتمع منذ العام 2011، ولكنْ أيضًا تطلُّع " شمولات" أنفسهنّ إلى تأكيد أنّ التنوّع يشكّل قيمةً في حدّ ذاته: "نحن نُصرّ على

أننا "نحن" ولكنْ هذه الـ "نحن" تُسلّط الضوء على فرديّة كلٍّ منا. أنتِ أهمُّ من الـ"نحن". وفي هذه المقاربة نوعٌ من الانتقام [من] الفرديّة المقموعة". وقد ظهرَ التركيز على الطابع الفردي في العام 2014 من خلال وَسْم "أنا أيضًا تعرّضتُ للعنف" (الذي يُعدّ مقدّمة لوسْمَي "أنا زادة" و"أنا أيضًا")، الذي أطلقتْه على الفايسبوك الناشطات ضحايا العنف، لا سيّما في إطار أنشطتهنّ ضمن الحركات الاجتماعيّة، ولكن أيضًا في إطار الثنائيات (المغايرات جنسيًا) مع رفقاء من اليسار. وقد لجأت ناشطات كثيرات في صفوف الحركات الاجتماعيّة إلى النسويّة بعدما سئِمْن من تهميشهنّ في هذه المجموعات المختلَطة. بالنسبة إلى يسرا، التي لطالما اعتبَرت نفسها من النسويّات وأقنَعت فتياتٍ أخريات في المجموعة بأنهنّ أيضًا من النسويّات، "لا يتمثّل الهدف في مناصرة النسويّة منذ البداية، بل في القيام بذلك في النهاية، بعد مناقشتها".

2. التوتّرات

1.2 التوتّرات ذات الصلة بالأجيال والسياسات

عندما نسأل بعض ناشطات الجيل الحالي عن نظرتهنّ اليوم (أو ربّما في السابق) إلى الجمعيّات المنبثقة من نادي دراسة وضع المرأة، نجد أنّها تتشابه بشكلٍ مفاجئ مع الانتقادات التي ساقَها معارضو هؤلاء النساء في الثمانينيّات، متّهمين إيّاهنّ بالنخبويّة والفرانكوفونيّة. من هنا، تقول أمل: "لقد كنتُ غاضبةً من الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات بسبب شعارها. ولكن، بالنظر إلى ما حدث، بدا الأمر طبيعيًا إلى حدّ ما. أنا لست من العاصمة [...] أكره اللغة الأكاديميّة وتجمعني باللغة علاقة معقّدة. بعد الثورة مباشرةً، استعدتُ لغتي العربيّة، واخترتُ الكتابة بالعربيّة، على الرغم من مستواها الهش والضعيف لديّ. في الواقع، تطغى الفرانكوفونيّة على تعليمي الجامعي بشكلٍ كبير؛ فأنا أفكّر بالفرنسيّة. لكنْ، مع اندلاع الثورة، نبذْتُ الفرنسيّة وخطابها الذي فيه من الطابع الأكاديمي والفرنسي ما يجعله سببًا للمشاكل. من ثمّ تغيّرَ الوضع بعض الشيء. فانخفضت حساسيّتي المفرطة [مقابل] مزيدٍ من التقبّل والتفهّم".

بعد الثورة، قصدَت يسرى الجامعة النسويّة إلهام المرزوقي، وهي عبارة عن مشروعٍ تبنّتْه الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات منذ العام 2009، يهدف إلى "تعريف الشباب بمختلف أبعاد التمييز الجنسي، وبأهميّة تعزيز حقوق المرأة والمساواة لمستقبل المجتمع التونسي" (Meron 2017). وتُتابع يسرى، التي كانت تعتبر نفسها حينها "نسويّة من زاويتي الخاصة": "لقد صُدمتُ عندما تعرّفتُ إلى النساء الديمقراطيّات، وشعرتُ بوجود تبايُنٍ كبيرٍ سواء على مستوى العمر أم من محتوى التكوين [...] الذي يطغى عليه الطابع البرجوازي والأكاديمي إلى حدّ ما. تضمّ المجموعة

صُوِّرت تونس في كثيرٍ من الأحيان على أنها استثناءٌ على مستوى حقوق النساء

عددًا كبيرًا من الأكاديميّات. ولم تكن تلك هي نظرتي للنسويّة؛ لقد أخذتُ الأمور من الناحية الشخصيّة أكثر بكثيرٍ [...] أردتُ ممارسة التأمّل الذاتي، والعمل على نفسي، على ماهيّة أن أكون امرأة". إلّا أنّ هذا المشروع، الذي كان لِيُشكّلَ منصّةً مثيرةً للاهتمام في مجال التناقُل بين الأجيال، لم يَدُم طويلًا.

ينبغي أخذ العديد من العوامل في الاعتبار لفَهم هذه القطيعة. فمن جهة، يشكّل الانتماء الطبقي عاملًا واضحًا في تحديد المسافة الفاصلة بين الجيلَين. وعليه، بالنسبة إلى أمل، " يجب أن نَفهم من أين يأتين: فإن كُنّ من الطبقة الوسطى العليا، فهُنّ لسْنَ من دُعاة العدميّة أو التفكيك الجذري، لأنهنّ لسْنَ كذلك في حياتهنّ [...] فمن الأسهل على شابٍ أو شخصٍ مُهمَّش بالكامل التحوّل إلى الراديكاليّة أو العنف، منه على شخصٍ من الطبقة الوسطى العليا، يقضي حياته في البناء: بناء منزلٍ وعائلة ومسارٍ مهني."

من جهةٍ أخرى، لا ترضي المقاربة القانونيّة التي تركّز على مناصرة حقوق المرأة، الناشطات اللواتي وضعْنَ تجاربهنّ الشخصيّة في صميم هُويتهنّ النسويّة. ومع ذلك، يمكننا افتراض أنّ السياق الاستبدادي الذي تطوّرت فيه مجموعة الطاهر الحداد ومن ثمّ

الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات، قد دفع هؤلاء الناشطات إلى توخّي الحذر في ردود أفعالهنّ وإلى ممارسة الرقابة الذاتيّة، الأمر الذي حالَ دون التعبير عن هواجسنّ الحميمة والشخصيّة. في الواقع، تؤكّد جميع الناشطات اللواتي أجريتُ مقابلاتٍ معهنّ في ذلك الوقت أنّ الأسئلة الشخصيّة، لا سيّما تلك المرتبطة بالجنسانيّة، قد نوقشت ضمن المجموعة، من دون أن تَخرج إلى العلن بسبب وصمة العار التي كانت تُثقل كاهل الناشطات النسويّات. في هذا السياق، تَعتبر الناشطة النقابيّة عزة غانمي، التي كانت تتردّد إلى النادي، أنّ السبب وراء ذلك يُعزى إلى طبيعة الحيّز المكاني في نادي الطاهر الحداد:

”لم نكن في مكانٍ مغلَق، بل كانت القاعة التي نحتشد فيها متّصلةً بقاعاتٍ أخرى. لكنّنا كنّا نلتقي كثيرًا خارج النادي، إمّا في السهرات وإمّا في الاجتماعات [...] كانت هذه الأمور تُناقَش أكثر بين أشخاصٍ مقرّبين من بعضهم؛ لكنْ مع ذلك، فإنها كانت تَخرج إلى الملأ.“

علاوةً على ذلك، إذا كان التركيز على التقيّد بالقانون قد بدأ مع مأسسة الحركة، فيتعيّن ألاّ نُغفل حقيقة أنّ التوعية القانونيّة شكّلتْ أحد الأسلحة القليلة المتاحة لهؤلاء الناشطات لإسماع صوتهنّ، علمًا أنّها قد حصلت في سياقٍ سلطوي، من خلال الضغط الدولي بشكلٍ أساسي (Elsadda 2018) والتي كانت لدى نظام بن علي حساسيّة مُفرطة تجاهها، نظرًا إلى حرصه على إظهار بلاده بمظهر ”الاستثنائي“ في ما يتعلّق بحقوق المرأة. إلّا أنّ تكوين المجموعة، لا سيّما كون الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات تضمّ عددًا كبيرًا من المحاميات، أثّر بلا شكّ في المسار المؤسّسي الذي سلكتْه الجمعيّة.

لكنْ، فضلًا عن المواقع المختلفة في المجتمع والخيارات المتّخذة في سياقٍ استبدادي، تجدر الإشارة إلى أنّ الخيارات السياسيّة التي أعقبت الثورة هي التي ساهمت في اتّساع الفجوة بين الناشطات في مرحلة ما بعد 2011 وبين النسويّات المنخرطات في نادي دراسة وضع المرأة، واللواتي تمثّلْن آنذاك بالوريث المؤسّسي الوحيد لهنّ، ألا وهو الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات وجمعيّة النساء التونسيّات للبحث حول التنمية. ويتمحور انعدام الثقة والتجاذب بين الأجيال حول الأهميّة المركزيّة التي اتّخذتها مسألة ”الهويّة“. في هذا الإطار، يتعيّن العودة بإيجازٍ إلى علاقة النسويّات في الثمانينيّات بالإسلامويّة. فقد شهد جيل نادي دراسة وضع المرأة صعود الأحزاب الإسلاميّة خلال الثمانينيّات. وسادَ شعورٌ بالحاجة المُلحّة إلى التحرّك في مواجهة هذا التهديد، مع دعوة الحزب الإسلامي إلى اجراء استفتاءٍ حول مجلّة الأحوال الشخصيّة. وفي 31 آذار/مارس 1989، نظّمت ناشطات نسويّات تظاهرةً مناهضةً للإسلاميّين للدفاع عن مجلّة الأحوال الشخصيّة. وفي مواجهة هذا التهديد، باشرت الحركة اتّخاذ وضعيّة دفاعيّة تمثّلت في تلاقي النسويّات من مختلف التوجّهات، والمنتميات إلى نادي دراسة وضع المرأة، على الدفاع من جديد عن إنجازات“ بورقيبة، بانتظار استمرار الدولة في السير على نهج

شكّلت التوعية القانونيّة أحد الأسلحة القليلة المتاحة لهؤلاء الناشطات لإسماع صوتهنّ

الإصلاح والتحديث الذي يلبّي تطلّعات هؤلاء النساء. في الواقع، كثيرةٌ هي المقابلات والمؤلّفات التي تتطرّق إلى الوقت الذي استغرقه بن علي في اتّخاذ موقفٍ بشأن حقوق المرأة. وسمحَ للشكوك بأن تحوم حول نواياه بشأن هذا الموضوع، ريثما يتسنّى له بشكلٍ أفضل جعل التقدميّين عمومًا والنسويّات خصوصًا في صفّه بمواجهة تنامي التهديد ”الأصولي“. ووَجُب الانتظار حتى العام 1990 (Bessis 1999) لإعلان بن علي رسميًا عن تمسّكه بـ”مُكتسبات المرأة التونسيّة“، متّخذًا وضعيّة ”الأب“ الملاصقة لبورقيبة، أي الشخص الذي يمنح المرأة حقوقها (من الأعلى) ويحميها من التهديد الإسلامي الآتي من ”الأسفل“ أي من ”العامّة“.

لكنْ، ما لبثت ”أنماط التفسير“ التي [تُعوّل] على التناقضات بين ”التقليد“ و”الحداثة“، و”الإسلامويّة“ و”العلمانيّة“، أن عادت إلى الواجهة بعد الثورة (Kréfa 2016) لا سيّما في ضوء عمليّة صياغة دستورٍ جديد على يد جمعيّة تأسيسيّة يحظى الحزب الإسلامي فيها بأفضل تمثيل. وفي سياقٍ متّسم

بالتوتّر نتيجة الاغتيالات السياسيّة التي طاولت شخصيّات يساريّة في ظلّ حكومة يُهيمن عليها حزب النهضة، نرى عودة سياسة التسوية مع حزب المبادرة الدستوريّة، وريث بورقيبة. وانخرطت الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات وجمعيّة النساء التونسيّات للبحث حول التنمية في ائتلافٍ مُعارض لحركة النهضة، سُمّي ائتلاف ”حرايرتونس“، جنبًا إلى جنب مع منظّمة قوبلت بالنقد في وقتها من جيل نادي دراسة وضع المرأة، ألا وهي الاتحاد الوطني للمرأة التونسيّة (UNFT) الذي يشكّل أحد أذرُع الحزب الدستوري الذي أنشئ في العام 1956. وستُطلَق هذه التسمية لاحقًا على أنصار الباجي قائد السبسي الذي كان وزيرًا سابقًا في عهد بورقيبة ونصّب نفسه وريثًا لهذا الأخير بعد فوزه في الانتخابات الرئاسيّة في العام 2014، معوّلاً على إعادة بسط صورة ”المجاهد الأكبر“. في الفترة نفسها، انضمّت ناشطات معروفات في الجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات، من مثيلات بشرى بلحاج حميدة أو سعيدة قراش، إلى صفوف حزب السبسي، نداء تونس، الذي يضمّ ائتلافًا متنوعًا من المعارضين السابقين والزعامات التي كانت تابعةً للنظام القديم، والذين جمعتهُم معاداة الإسلام السياسي وكذلك إرادة العودة إلى الأيديولوجيّة الإصلاحيّة الخاصّة بعهد الحزب الدستوري (Hibou 2009) .

لا تنظر نساء الجيل الجديد من الناشطات، اللواتي ناضلْن كثيرًا في صفوف الحركات المناهضة للعنف البوليسي والمدافِعة عن جرحى الثورة (Kréfa and Majdoub 2019) بعين الرضا إجمالًا إلى هذه العودة للدفاع عن حقوق المرأة عن طريق دعم شخصيّةٍ تُمثّل النظام الأبوي وتنتمي إلى النظام القديم الذي يُعلن جهارًا ضرورة إغلاق ”قوسيْ الثورة“. إضافةً إلى ذلك، عزّزت عودة مسألة الهويّة إلى الواجهة النظرة إلى جسد المرأة على أنه المقرّ الرمزي الذي تقوم عليه هويّة المجتمع؛ وعليه، تُسحَق النساء تحت وطأة ”المرأة التونسيّة“، وهو مُصطلحٌ تُلصَق به صفات مثل ”الحديثة“ و”الحرّة“ و”المثقّفة“ لتمييزها بشكلٍ ضمني عن المرأة-الرمز الأخرى ”الخاضعة“ و”الجاهلة“ المتمثّلة في النساء المُسلمات المتديّنات، لا سيّما المحجّبات. ويشكّل نموذج المرأة الفريد هذا موضِعَ رفضٍ شديد من قِبل الجيل الأصغر الذي يدّعي أنه متعدّد الهويّات. وأخيرًا، يُضاف إلى كلّ ما سبق التوتّر واسع الانتشار بين جيل الناشطين والناشطات المُناهض لبورقيبة وبن علي، والذي يعتبر أنّ دوره قد حان أخيرًا من جهة وبين الناشطين الشباب الذين يعتبرون أنهم نجحوا مع ثورة العام 2011 حيث فشلَ مَن سبقَهم من الجيل الأكبر و أنه يُفترَض بهم، من هذا المنطلق، الوصول إلى الحُكم.

2.2 مشكلة قراءات الأجيال

إنّ قراءة هذه الظاهرة من منظورٍ جيليّ بَحْت تسقط في الاختزال. فمن جهة، تطمس هذه القراءة النزاعات الدائرة بين النسويّات في نادي دراسة وضع المرأة لدرجة تسطيحها وجمعها في كتلة واحدة، وهو ما أدّى إلى مأسستها تحت ستار الجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات وجمعيّة النساء التونسيّات للبحث حول التنمية. في الوقت نفسه، تختزل هذه القراءة جيل نادي دراسة وضع المرأة في مواقف بعض الشخصيّات المرتبطة بالجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات، وذلك على حساب مواقف أخرى، أقلّ بروزًا ولا تحظى بالتغطية الإعلاميّة الكافية. وتنتقد عزة غانمي، الأمينة العامة السابقة للجمعيّة التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات، والتي تعيش حاليًا في فرنسا، علانيةً تموضُع الجمعيّة في قولها: ”منذ اندلاع الثورة والغموض الشديد يلفّ الواقع الأيديولوجي، خصوصًا في ما يتعلّق بالنسويّة. وعندما ظهرت الترويكا [أي التحالف السياسي الذي جمعَ بين حزب النهضة الإسلامي وحزب التكتّل اليساري الوسطي والمؤتمر من أجل الجمهورية]، لم تُجاهر الجمعيّة بهذا الحلف بشكلٍ مباشر وعمَدت، شأنها شأن قادتها، إلى التحالف مع وجوه معروفة من النظام القديم، الأمر الذي أدّى إلى توتير الأجواء. [...] واستوقفَني كثيرًا في ذلك الوقت الخوفُ الذي كان سائدًا. لا ينبغي أن يشكّل الخوف طريقة عمل. يجب أن نشعر بالخوف، لكنْ ليس لدرجة فقدان البوصلة [...]من هنا، أعتبر هذا الغموض السياسي مشكلة. وعندما دُعيت لاستئناف العمل، قلتُ لا“. فأوجُه القصور تعتري بوضوحٍ التفكير من منظور جيليّ ومُبهَم، إذ إنّ طريقة التفكير هذه تميل إلى بَتر كلّ ما تلامسه وتسطيحه.

بالإضافة إلى ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ الحوار قائمٌ بين الناشطات من الجيليْن، لا سيّما في إطار مجموعة ”شمل“ حيث يَنشط بعض النساء من الجيل الأول في مجال العمل والنشر والرد. فتقول فتحيّة، وهي ناشطة في صفوف الجمعيّة

التونسيّة للنّساء الديمقراطيّات، تعيش في فرنسا: "كنتُ سعيدةً بإعادة إحياء نسويّتي، لا سيّما بالإعلان صراحةً عن قدرتي على الانخراط في عمليّة تحرُّر من كلا الجانبيْن، مع ضرورة الإقرار بذلك[...] هناك تناغمٌ وتطييبٌ للخواطر من الجانبيْن، وأنا لا أحبّذ المواجهة. [...] في "شمل"، ثمّة اتّجاهٌ نحو اعتماد لغة التحرُّر التي لا تأخذ في الاعتبار المؤسّسات ولغتها. وفي حين أنّ الاتفاقيّات الدوليّة هي التي تضع قواعد اللعبة حول العالم، نرى أنّ ذلك لا ينطبق على مجموعة "شمل" التي لا تلتزم بهذه القيود. فهي تمنح الناشطات هامشًا أكبر من الحريّة في مجال التخيُّل والابتكار خارج هذه الحدود [المؤسسيّة]". وتُقدّر عزة غانمي، الموجودة حاليًا ضمن المجموعة، إمكانيّة الحوار هذه، مع العلم أنها كانت قد انسحبت من المجموعة بعد جدالٍ حول ما ينبغي القيام به في حال حدوث تحرُّش في مكان العمل. كما ندّدت عزة بتعريض الضحيّة للخطر من قِبل بعض الناشطات في المجموعة، اللواتي أردْنَ إدانة المعتدي الذي يترأس إحدى أكبر المجموعات الصناعيّة التونسيّة، بشكلٍ علني؛ فقد عملت عزة لفترةٍ طويلة منسّقةً للجنة مناهضة العنف ضد المرأة، التابعة للجمعيّة التونسيّة للنساء الديمقراطيّات، وهي تدّعي اعتماد منهجيّةٍ قائمة على العمل "مع النساء ضحايا العنف ولصالحهنّ". وعليه، تدلّ هذه الواقعة على عدم انتقال المعارف التي راكمَها الجيل السابق وعدم الأخذ بها. وقد ولّدَ عدم نقل هذه المعارف، والذي بدأ بعض النسويّات يعتبره دليل نقصٍ، إلى زيادة الوعي، تدريجيًا، بضرورة جمع الشهادات وفتح الأرشيفات وإحياء هذه القصّة، لا سيّما من خلال نشر بعض الأرشيفات عبر الإنترنت وإعداد بودكاست وثائقي لهذا الغرض.

الخاتمة

لقد شرعتُ في هذا البحث متسائلةً عن شعور الرفض الذي انتابني حيال جيلٍ من النسويّات التونسيّات، وعن مدى صعوبة اعتبار تجربتهنّ ماضيًا لم يعُد مهمًا لا بدّ لشرائحَ معيّنة من "الجيل" المقبل تجاوزه. من خلال هذا الاختبار، أردتُ زعزعة أساسات فكرة "الجيل" النسوي بحدّ ذاتها. ومع أنّ فكرة الجيل من شأنها المساعدة في تحديد السياقات ومقارنتها، إلاّ أنّها قد تؤدّي إلى إفراغ تاريخنا من بعض حقباته، بازدراءٍ أحيانًا، بحجّة

أنّ هذه الأخيرة قد أصبحت من الماضي. وعلى عكس "الكتلة" التي تنطلي على قراءةٍ جيليّة للحركة النسويّة، فإنّ النزاعات والاستقطابات لا تزال شديدةً بين العضوات السابقات في نادي دراسة وضع المرأة؛ ويمكن هذه الصراعات، الحديثة منها والقديمة، استثارة أفكار الناشطات النسويّات المنتميات إلى جيل ما بعد العام 2011. وقد شكّل بعض الموضوعات، كمسألة أفقيّة الحركة، موضعَ تحليل وقراءة ونزاع في صفوف جيل نادي دراسة وضع المرأة. وإذا أخذْنا هذه القصّة في الحسبان، من شأن هذه الصراعات أن تُساعد في إدارة النزاعات الحاليّة ذات الصلة داخل الحركة.

لا ينبغي أن يشكّل الخوف طريقة عمل. يجب أن نشعر به لكن ليس لدرجة فقدان البوصلة

بالإضافة إلى ضرورة الاعتراف بالحركات النسويّة التي كانت موجودةً في الثمانينيّات والصراعات التي دارت في صفوفها، يتعيّن إحياء الذاكرة المرتبطة بتلك الحركات. فقد أدّى طمس انعدام التجانس داخل هذه الحركات، خصوصًا على مستوى الأطراف غير المنضوية تحت لواء مؤسّساتٍ محدّدة، ومحو الصراعات والتجاذبات التي عصفت بتلك الحركات، إلى ظهور سرديّاتٍ مبتورة تَعتبر جيلًا كاملًا من النساء استكمالًا لنهج بورقيبة الذي كان هذا الجيل نفسه أوّل مَن أعاد النظر فيه. في طبيعة الحال، أدّت الظروف السياسيّة وموازين القوى غير المواتية لأيّ تعبيرٍ عن الرأي خارج الأُطُر المؤسسيّة وانعدام القدرة على التفكير بعيدًا من سياق الرؤية الإصلاحيّة للمجتمع، إلى العودة لـ"إنجازات بورقيبة"؛ لكنْ، تبقى الحقيقة أنّ إرهاصات إعادة النظر في "المرأة التونسيّة" قد برزت ضمن هذه المجموعات.

لسنا هنا في صدد العيش على أمجاد الماضي، وإعادة شرح كلّ شيء جملةً وتفصيلًا في نوعٍ من الاحتفاليّة البدَهيّة التي لا مُبرّرَ لها من الناحية الأيديولوجيّة أو السياسيّة. في الواقع، نحن في صدد القيام بجردةٍ مفصّلة ودقيقة لصراعات الماضي بهدف صوغ خيوطٍ مفيدة لنضالاتنا الحاليّة. وما القراءةُ الجيليّة البحتة التي تطمس الصراعات الدائرة بين الأجيال وتُسطّحها من كلا الجانبيْن لصالح قراءةٍ للصراع عابرةٍ للأجيال، إلاّ تجريدٌ للنزاعات من طابعها السياسي وتبسيطٌ لها، من كلا الجانبيْن، لصالح قراءاتٍ غائيّة للتاريخ.

وتأسف فتحيّة الشعري في إحدى المقابلات لكون "ثراء مناقشاتنا ينحصر في الدفاتر". الدفاتر والمجلات والكتابات وأيضًا الشهادات الشفويّة، والتي تُشكّل مجتمعةً سلسلةً كاملةً من المواد الجديرة بالقراءة والدراسة والنقد، لكنْ شرطَ أن تكون في متناولنا؛ ذلك أنّ الذاكرة النسويّة لا تنفكّ تُفلت من أيدينا بسبب نفاد الطبعات أو سرقة الدفاتر أو فقدانها، أو صمت الجهات المعنيّة، ولكنْ أيضًا قلّة الاستماع، وضيق الوقت، وانعدام الرغبة أو الحيلة. لكننا نعرف جميعًا أنّ طمس تلك الذاكرة يأتي على خلفيّة سياسيّة. لذلك، علينا مقاومة النسيان عن طريق الغوص من جديد في هذه الأرشيفات، وجعلها متاحةً أكثر للناشطات وليس للباحثات فحسب، والنضال وبالتالي مقاومة إغراء ترك الماضي خلفنا وجعله في عداد ما تجاوَزه الزمن.

المقابلات

- أمل خليف ويسرا صغير، نيسان/أبريل 2020.
- فتحية الشاعري، تموز/يوليو 2020.
- نايلة جراد، تموز/يوليو 2020.
- عزة غانمي، آب/أغسطس 2020.

Bessis, Sophie. 1999. “Le féminisme institutionnel en Tunisie.” Clio. Femmes, Genre, Histoire, no. 9 (April). https://doi.org/10.4000/clio.286

Elsadda, Hoda. 2018. “Travelling Critique.” Feminist Dissent, no. 3 (November): 88–113. https://doi.org/10.31273/fd.n3.2018.293

Henneron, Liane. 2005. “Être jeune féministe aujourd’hui : les rapports de génération dans le mouvement féministe contemporain.” L’Homme & la Société 158 (4): 93–111. https://doi.org/10.3917/lhs.158.0093

Hibou, Béatrice. 2009. “Le réformisme, grand récit politique de la Tunisie contemporaine.” Revue dhistoire moderne contemporaine n° 56-4bis (5): 14–39.

Jad, Islah. 2016. “The ‘NGOization’ of the Arab Women’s Movements.” Al-Raida Journal 0 (0): 38–47. https://doi.org/10.32380/alrj.v0i0.442

Jrad, Neïla. 1996. Mémoire de l’oubli: réflexion critique sur les expériences féministes des années quatre-vingt. Tunis: Cérès.

Kebaïli, Sélima. 2019. “Des réseaux informels à la managérialisation : une association de femmes dans la Tunisie (post) révolutionnaire.” Ethnologie française 49 (2): 311–22. https://doi.org/10.3917/ethn.192.0311

Kréfa, Abir. 2016. “Les rapports de genre au cœur de la révolution.” Pouvoirs 156 (1): 119–36. https://doi.org/10.3917/pouv.156.0119

Kréfa, Abir, and Amélie Le Renard. 2020. Genre et féminismes au Moyen-Orient et au Maghreb.

Kréfa, Abir, and Rania Majdoub. 2019. “Le corps des femmes dans la Tunisie postrévolutionnaire.” L’Homme la Societe n° 209 (1): 63–90.

Mahfoudh, Amel. 2014. “C’est le féminisme qui m’a amenée en politique et pas le contraire.” Entretien avec Sana Ben Achour, féministe tunisienne.” Nouvelles Questions Feministes Vol. 33 (2): 96–111.

Marzouki, Ilhem. 1993. Le mouvement des femmes en Tunisie au 20e siècle: féminisme et politique. Paris: Maisonneuve et Larose.

Meron, Monique. 2017. “Souad Triki, une féministe pour la démocratie en Tunisie.” Travail, genre et sociétés 38 (2): 5–25. https://doi.org/10.3917/tgs.038.0005

مشروع تحرُّري مصفَّر على قطعة قماش

جاودة منصور

قبل أن تبدأ،

أدعـوك للنظـر بعمـق إلـى الصـورة الجانبيـة، إلـى أبعـاد الغرفـة، والأثـاث المتراكـب، والأرضيـة، والثـوب الفلسـطيني. أنـت تقـوم بتكبيـر لحظـة مجمّـدة، ووقـت ورثتـه الأجيـال مـن الماضـي.

بالنسـبة إلـى الجسـد الـذي يظهـر فـي الصـورة، إنـه لقـاء عاطفـي مـع مـاضٍ مبهـم: للمـرة الأولـى يوضـع ثـوب المَلـك الاحتفالـي المُميـز لمدينـة بيـت لحـم علـى هـذا الجسـد. احتـاج هـذا الثـوب مبـدع الصنـع مـن الحرفيـة ليلـى ذات السـبعين ربيعًـا (أو ربمـا خريفًـا) إلـى شـهرين مـن أعمـال الخياطـة والتطريـز والحياكـة. ليلـى التـي كانـت تبلـغ مـن العمـر سـنة واحـدة فقـط عندمـا خضـع وطنهـا لمشـروع اسـتعماري صهيونـي لـم ينتـهِ بعـد. يُسـطر الثـوب تاريـخ الثقافـة الزاهيـة المتمثلـة فـي العديـد مـن الألـوان المتجانسـة والأشـكال المزخرفـة المختـارة بعنايـة، يحكـي قصـة كلّ ديانـة وزاويـة وجغرافيـا فلسـطينية. يُعتقـد أن الثـوب كان فـي الأصـل إرثًـا كنعانيًـا منـذ بـرع الكنعانيـون القدامـى في صباغـة الأقمشـة القطنيـة والصوفيـة. علاوة علـى ذلـك، فقـد تطـورت مهنـة التطريـز عبـر التاريـخ وتأقلمـت مـع مـرور حضـارات متعاقبـة علـى أرض فلسـطين. فهـا هـي الدائـرة المتمركـزة فـي قلـب الثـوب تمثـل السـيد المسـيح (عليـه السـلام) محاطًـا بتلاميـذه الأربعـة. ومـع ذلـك فالجسـد يرتعـد! إن تكلفـة هـذا العمـل الفنـي تصـل إلـى ألفيـن وخمسـمئة دولار أميركـي تقريبًـا، مـا يجعـل اقتنـاءه صعبًـا علـى معظـم الفلسـطينيات. توجّـب علـيّ أن ألتقـط صـورة "السـلفي" بسـرعة قبـل أن أتسـبّب فـي أيّ ضـرر للثـوب (الصـورة 1).

فـي "عالـم المـوت" كمـا أسـماه الفيلسـوف الكاميرونـي أشـيل مبيمبـي، علـى وجـه التحديـد، فـي منـزل قديـم تـم ترميمـه بعدمـا هُـدم جزئيًـا إبّـان الاجتيـاح الإسـرائيلي لمدينـة بيـت لحـم فـي العـام 2002، يُحضـر أبـو جـورج، زوج ليلـى، بعـض كـرات مـن الفلافـل

الصورة 1: ثوب المَلك الخاص بمنطقة بيت لحم

السـاخنة ويدعونـا لنتناولهـا علـى شـرفة منزلـه حيـث تـرى أنـوار القـدس. يخبـرك أبـو جـورج الآن عـن طفولتـه، لا سـيّما ذكـرى تلـك الأيّـام التـي رافـق فيهـا والدتـه لبيـع منتجاتهـا اليدويـة مـن مطـرزات وغيرهـا للنسـاء (المدلـلات)، بنـات الطبقـة "الـي فـوق"، فـي القـدس. يغطـي وجهـه بكـف يـده لثـوانٍ، ربمـا يحـاول إخفـاء دمعـة، ويشـير إلـى مـكان سـقوط الصـاروخ الإسـرائيلي فـي غرفـة أطفالـه إبّـان الاجتيـاح، والتـي كبـدت العائلـة عنـاء شـهور عـدة مـن العمـل فـي التطريـز وغيـره لجمـع المـال الكافـي لإصلاحهـا. مـن هـذه الغرفـة بالـذات، تبـدأ رحلـة استكشـاف الأشـكال التـي "يـدق بهـا الفلسـطينيون الحاليـون بخاصـة النسـاء جـدار الخـزان". أو بعبـارة أخـرى، كيـف يفـرز انخـراط النسـاء فـي أعمـال التطريـز والأشـغال اليدويـة الأخـرى فـي إنتـاج مقاومـات ذات أبعـاد مقاومـة للرأسـمالية والطبقيـة، ومقاومـات سيسـيوتاريخية، ومقاومـات فرديـة نفسـية، وأخيـرًا مقاومـات عابـرة للحـدود.

جاودة منصور

باحثـة مسـتقلة وعاملـة فـي مجـال التنميـة المجتمعيـة. تحمـل درجـة ماجسـتير فـي إدارة التـراث مـن جامعـة كينـت فـي بريطانيـا ودرجـة متقدمـة فـي الثقافـة ودراسـات التنميـة مـن الجامعـة الكاثوليكيـة-لوفيـن فـي بلجيـكا. حصلـت سـابقًا علـى درجـة البكالوريـوس فـي الهندسـة المعماريـة/تركيـز تخطيـط عمرانـي مـن جامعـة بيرزيـت. تطوعـت فـي فلسـطين وفـي بلـدان أخـرى كالمغـرب واليونـان وأوكرانيـا كمدرّبـة وميسّـرة ورشـات تدريبيـة. شـاركت فـي العديـد مـن المؤتمـرات والورشـات المحليـة والدوليـة، وفـي رصيدهـا عـدد مـن المنشـورات فـي موضوعـات مختلفـة مـن ضمنهـا اسـتعمار المشـهد الطبيعـي وبرامـج الحـدّ مـن التغيـر المناخـي، والحفـاظ علـى التـراث المبنـي فـي المـدن الفلسـطينية، والمسـلمون البيـض فـي أوروبـا، والأمـن القومـي وكوفيـد-19. لديهـا اهتمـام بالمـوروث الثقافـي كأداة لتنميـة المجتمعـات المحليـة وتنشـيط السـياحة.

ارجع إلى الصورة، كما فعلت أنا، كلّما خفت همتك في إكمال مشروعك التحرُّري المصغر.[1]

عن الموروث الثقافي، والحِرف التقليديّة والتنمية المجتمعيّة

تُستخدم الثقافة على نطاق واسع كمحرِّك اجتماعي واقتصادي من خلال خلق فرص العمل والتشغيل، ووسيلة لوضع استراتيجيات للقضاء على الفقر، وأداة لتنمية المجتمع وصموده في مختلف بلدان العالم بما في ذلك فلسطين التي شهدت في العقود الماضية ازدهارًا ملحوظًا في استخدام التراث والمصادر الثقافية لدعم صمود الشعب الفلسطيني. لذلك، تتنافس الجهات الفاعلة الخاصة والعامة على الحقّ في الاستفادة اقتصاديًّا وسياسيًّا من التراث الثقافي (Breglia 2006).

تُعدُّ الحرف اليدوية التقليدية جزءًا من الإرث الثقافي لأيّ دولة مع وجود إمكانية كبيرة لاستخدامها في تنمية المجتمع المحلي. تؤدّي الصناعات التقليدية دورًا مهمًّا في تشغيل اليد العاملة والحد من البطالة، إذ تساهم في تشغيل جزء من الأيدي العاملة بخاصةٍ من النساء وبالتحديد ربّات البيوت اللواتي يتمكنّ من العمل في المنزل من دون الحاجة إلى الانتقال إلى مكان العمل وترك أطفالهنّ. وتتميز بمرونتها إذ يمكن العمل من المناطق المهمشة والأرياف التي لا تتوفّر فيها الخدمات الأولية والبنية التحتية التي تتطلبها صناعات أخرى (الشايب 2006). بشكل عام، هناك نقص في البيانات والمعرفة المتعلقة بإمكانيات وقدرة الحرف اليدوية على التأثير بشكل إيجابي في الأفراد المشاركين فيها على المدى الطويل. على سبيل المثال، في إحصائيات العام 2007 في تونس الشقيقة، يمثّل إنتاج 300 ألف حرفي ما متوسطه 3.8٪ من إجمالي الدخل المحلي (GDP) ويضمن دخلًا سنويًّا قدره 2400 دولار أميركي لكلّ أسرة (Richard 2007).

يُعتبَر التطريز الفلاحي إحدى أبرز وأقدم الحرف التقليدية الفلسطينية إذ يعود تاريخه إلى عهد الكنعانيين الذين برزوا في صناعة النسيج والصباغة، الأمر الذي أكده المؤرخ البارز شريف كناعنة (كناعنة 2011). يتكون الزي التقليدي من أثواب مطرزة برسوم وأشكال كثيرة تطريزًا يدويًّا بخيوط الحرير. يُعتقد أنّ ملكات الكنعانيين قد لبسن هذه الأثواب خصوصًا ثوب المَلك الخاصّ بمنطقة بيت لحم (السلوادي 2012). ولكن يصعب وجود عينات تعود إلى تلك الحقبة نظرًا إلى كون الأقمشة والخيوط تهترئ مع مرور الزمن.

تعرّض التراث الثقافي الفلسطيني وما زال لمختلف أشكال الطمس والسرقات الثقافية منذ رضوخ أرض فلسطين للاستعمار

تعرّض التراث الثقافي الفلسطيني وما زال يتعرّض بنوعَيه المادي وغير المادي لمختلف أشكال الطمس والسرقات الثقافية منذ رضوخ أرض فلسطين للاستعمار الصهيوني في العام 1948.[2] يتم الترويج لتراث فلسطين عالميًّا باعتباره تراثًا إسرائيليًّا: المواقع الأثرية، والمطبخ والأكلات الفلسطينية، والحرف اليدوية، وحتى الزي التقليدي الذي ارتدته عارضات أزياء ومضيفات إسرائيليات في شركة طيران العال الإسرائيلية.[3] لذا، فإنّ فهم ممارسات التراث الفلسطيني متشابكٌ مع التقاطعات المهمّة بين الفن والتراث الثقافي وعبر الوطنية (transnationalism) والسياسة المضادّة للاستعمار.

1 قال لي شاب في الخامسة والعشرين من العمر عن فعل أمه بالتطريز (ومحاولة الفلسطينيين إحياء موروثهم الثقافي بشكل عام) : "إحنا بنطرق جدار الخزان". تنتهي رواية "رجال في الشمس" للكاتب غسان كنفاني بصورة مأسوية لثلاثة لاجئين فلسطينيين على حدود الكويت داخل خزان ماء، ويتعجب أبو الخيزران، سائق الشاحنة التي في خلفها الخزان (وهو فلسطيني أيضًا): لماذا لم يدقّوا جدار الخزان! هناك الكثير من المعاني والدلالات لهذه النهاية: بعضهم يقرأها أن كنفاني يدعو الفلسطينيين إلى مقاومات متعددة ومتراكبة تشمل الاستعمار الصهيوني من جهة والقيادة الفلسطينية التي انحرفت عن مسارها النضالي (متمثلة بسائق الشاحنة) من جهة أخرى. اختار كنفاني أن يقتل الفلسطيني الضعيف والمستكين والمستسلم للوضع الراهن داخل الخزان! لذلك يفهم بعض الفلسطينيين أنهم حتى يستمروا وينالوا الحرية لا بد من أن يدقوا جدران الخزان.

شهدت فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي تأسيس عدد كبير من المنظمات الشعبية والمراكز المجتمعية وازدهارًا ملحوظًا لحركة الفولكلور التي كانت رائدة بشكل بارز من قبل الجماعات النسائية والأفراد الناشطين (Khalil 1974; Kannaneh 2005). ارتدت الفلسطينيات ثيابهنّ التقليدية كعمل رمزيّ لمقاومة الاستعمار (De Cesari 2010; 2017). في بداية التسعينيات من القرن الماضي بدأ إدخال عناصر تحمل في طياتها رموزًا للمقاومة مثل تطريز حنظلة ومفتاح العودة وخريطة فلسطين التاريخية مرفقة بأسماء المدن الكبرى (Salaman 2016). وفي العام 2009، حاول سكان مدينة الخليل إنجاز أطول ثوب مطرز ليدخل موسوعة "غينيس" العالمية للأرقام القياسية إذ بلغ طوله حوالى 33 مترًا وعرضه 19 مترًا، كخطوة أخرى تضاف إلى سجل الفعل الفلسطيني المقاوم لحماية تراثه الوطني من الاندثار والسرقة. وقد عملت على إنجاز هذا الثوب أكثر من 150 امرأة اشتغلن ليل نهار على تطريزه ليحتوي على مليون و400 ألف غرزة، تجمع بين عناصر الزي الفلسطيني القديم من مختلف المناطق الجغرافية، كغرزة النجمة الكنعانية وشجرة الزيتون من شمال فلسطين وغرزة زهرة الليمون من قطاع غزة.

ويُخصَّص يوم 7/25 من كلّ عام لإحياء الزي الفلسطيني إذ يتضمّن فعاليات ومسيرات تجوب فيها النساء شوارع المدن الفلسطينية وهنّ يرتدين أثوابهنّ التقليدية بهدف تشجيع الفتيات الصغيرات على ارتداء الثوب والاعتزاز به من جهة ولحمايته من السرقة من جهة أخرى.

تعبّر الملابس بشكل قوي عن الهوية في المجتمعات كلها، إلّا أنها في فلسطين تكتسب بعدًا آخر إذ تعبّر أيضًا عن وضع المرأة الاجتماعي وسنّها بخاصة في أزياء القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. في الوقت الذي تنوعت ملابس النساء، كانت ملابس الرجال متشابهة تقريبًا في بلاد الشام في الفترة الزمنية نفسها (Saca and Saca 2006).

يكشف تتبُّع فنّ التطريز الفلسطيني عن تاريخ نقدي (critical history) للفلسطينيين من ناحية التحولات السوسيو-سياسية والجغرافية المهمّة من فلكلور شعبي إلى أداة اقتصادية توفر سُبل العيش والرزق لمجموعة كبيرة من النساء المنتسبات إلى الفئات المهمشة والفقيرة بشكل خاص. من ناحية أخرى، فإنّ الديناميكيات الزمنية لهذا التحول ظهرت بشكل رئيسي بعد النكبة، بمعنى أنّ الثياب المطرزة كانت مرتبطة بدورة حياة المرأة بدءًا من طفولتها وزواجها ونضجها في حقبة ما قبل النكبة والذي اختفى تقريبًا من سياقه في الوقت الحاضر. تشير جيني ألنبي (Allenby 2002) إلى نظام اتصال معقد من خلال الأثواب الفلسطينية حينما تُعبر تلك الأثواب عن وضع مرتديتها الاجتماعي وثروتها وأصلها الجغرافي وتحديد مكان إقامتها. ففي حقبة ما قبل النكبة، كانت لكلّ قرية فلسطينية أنماطها وزخارفها وألوانها وتصميماتها الخاصة تعكس البيئة المحيطة بها والمستوحاة من عناصر الطبيعة في وحداتها الزخرفية المطرزة. ويُلاحظ أنّ النساء اللواتي عملن في الزراعة في مدن الوسط مثل جنين وطولكرم كانت لديهنّ أثواب بتطريز وزخارف أقلّ (Saca and Saca 2006). تاريخيًّا، تمّ إنتاج الأثواب للاستخدام الشخصي، لذلك أصبحت المرأة الوصي على نقل تقنيات التطريز ومهاراته الخاصة بكلّ منطقة لبناتها وفتيات الحي الأخريات (Nasser-Khoury & Jones 2013). لكنّ النكبة غيّرت هذا الواقع عندما أُجبِرت النساء في المناطق الريفية ومخيمات اللاجئين على البحث عن وظائف بأجر بعدما أصبحن المعيلات الرئيسيات لعوائلهنّ. تمّ بعدها استغلال برامج الحِرف اليدوية ومن ضمنها المطرزات كوسيلة للحصول على دخل لمساعدة النساء في العديد من مخيمات اللاجئين داخل فلسطين والدول المجاورة (Allenby 2002,104).

تعبّر الملابس بشكل قوي عن الهوية في المجتمعات كلّها، ولكنّها تكتسب في فلسطين بعدًا آخر

تزخم المكتبات بالأبحاث العلمية التي تتطرق إلى دور الحرف التقليدية في النهوض بالمجتمعات المحلية اقتصاديًّا واجتماعيًّا ومعنويًّا، فضلًا عن إبراز الجماليات والفنون المستخدمة في

2 بشكل أدق منذ بدء تحركات الحركة الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر.

3 في الأخبار http://zamnpress.com/news/81435 شوهد 9/6/2020.

إخراج المنتجات النهائية. كما تركز على محاولات البحث عن الهوية في عالم تجاري من خلال هذه الحِرف. ولكنّ الدراسات أيضًا تؤكد التحديات الكثيرة التي تواجهها هذه الصناعات بخاصة استدامتها واستمراريتها بعد انقطاع التمويل، وطرائق تسويقها ووصولها إلى أسواق وأذواق جديدة تُقدر المنتجات وتستطيع دفع ثمن العالية الجودة منها، بالإضافة إلى تحديات تقنية أخرى. على سبيل المثال، ساهم مشروع نساء بني حميدة للنسيج في الأردن في رسم صورة مشرقة للمرأة البدوية والتراث ولكنه وصل إلى مرحلة حرجة بعد انقطاع التمويل عنه من الجهات المانحة (Jones et al.,2013)، إلّا أنّ دراسات قليلة تهتم بعمليات صنع المنتجات وتأثيراتها على المشاركين بها (process of making) خصوصًا في المنطقة العربية.

في الآونة الأخيرة، يظهر جليًّا اهتمام مشاريع التنمية بالنساء لا سيّما المهمشات منهنّ. وفي وقت تسببت الإجراءات الإسرائيلية المشددة بعد اندلاع الانتفاضة الثانية في العام 2000 في تدهور اقتصاد المنطقة، تحوّل عدد من المؤسسات القاعدية في برامج التمكين الاقتصادية التابعة لها إلى إشغال النساء في الحرف التقليدية وبخاصة التطريز. يهدف هذا البحث الى دراسة أثر عمل النساء في المطرزات والصناعات التقليدية وذلك بتسليط الضوء على الجوانب التي من خلالها أحدثت مشاركتهنّ في فعل التطريز تغيرات في حياتهنّ وعلاقتهنّ بالمجتمع وأجسادهنّ. ينبغي التأكيد أن الدراسة تنظر إلى ما يحققه فعل التطريز (making) خارج إطار المنتج النهائي. وفي أثناء ذلك، تحاول الباحثة استكشاف نظرة النساء الحرفيات لعملهنّ: هل هو فعل مقاومة؟ ما هي أشكالها؟ وكيف يتمّ تشكيلها وبلورتها؟

تعتقد الباحثة أنه يمكن استكشاف أنماط ثورية ومقاومات جندرية لا مرئية نتيجة المشاركة في عملية صنع المطرزات والمنتجات التقليدية. وتوضح النسوية بيتسي جرير في كتابها الحياكة من أجل الخير(Knitting for Good) أن أيّ عملية صنع (making) هي تعبير صارخ عن ثورة بحيث يؤدي انخراط الرجال والنساء في ممارسات تم تصنيفها جندريًّا في الماضي (التطريز للإناث) إلى إعادة صياغة وتوظيف أنشطة مؤنثة تقليديًّا كاستراتيجية وأداة تغيير مجتمعي وسياسي(Greer 2008). ومع أن الفئة المستهدفة غالبًا تشمل النساء المهمشات، فإنّ سكوت (Scott 1985) قد سعى في كتابه أسلحة الضعفاء، وبناءً على عمله الميداني في قرية ماليزية، إلى إثبات أنه حتى في ظل أكثر الظروف قمعًا، فإنّ المحرومين يقاومون، ويمكن أن تتخذ مقاوماتهم أشكالًا متنوعة. وبما أنّ المحرومين هم رجال ونساء، قد تختلف أشكال مقاومة المرأة عن أشكال مقاومة الرجل، لأنه لا طبيعة القهر ولا أسلحة المقاومة متطابقة بالنسبة إلى النساء والرجال (Hart 1991).

الباحثة في الميدان

تمّ جمع البيانات الإثنوغرافية من خلال استعمال مجموعة من التقنيات البحثية من قَبيل المجموعة البؤرية والتي تكونت من أربع حرفيات، وكذلك من خلال المقابلات الفردية شبه المنظمة والمتعمقة لسبع حرفيات والمحادثات غير الرسمية مع أصحاب متاجر المنسوجات والمواد الخام المستخدمة في التطريز، وكذلك مع أصحاب المحلات الذين يقومون بتسويق أو بيع منتجات الصانعات. أجريت معظم المقابلات (وعددها 17 مع الصانعات، وأصحاب المحال التجارية، وموظفي مركز

في الآونة الأخيرة، يظهر جليًّا اهتمام مشاريع التنمية بالنساء لا سيّما المهمشات منهنّ

عناتا) في نيسان/أبريل 2019. وقد شاركت الباحثة في ورشات عدة نظمها مركز عناتا سابقًا، وهي مطلعة على أعمال المركز منذ العام 2011. كذلك استخدمت الباحثة الملاحظة بالمشاركة لدى تتبعها للصانعات من خلال عملهنّ في التطريز، وشرائهنّ المواد الخام المستخدمة، وثلاثة لقاءات لهنّ مع مسؤولة المركز لدى انتقاء الرسوم، واجتماع مؤسسات قاعدية عدة ترغب في التقدم لمنحة التراث والثقافة المقدمة من الاتحاد الأوروبي.

استخدمت هذه الدراسة دائرة الصانعات اللواتي ينتسبن إلى مركز عناتا الثقافي كحالة دراسية. ويُعدّ المركز منظمة فلسطينية مجتمعية خيرية غير ربحية تأسست في العام 2008 بهدف

إحياء التراث الثقافي الفلسطيني ودعم الأسر المهمشة ثقافيًّا واجتماعيًّا واقتصاديًّا بالاعتماد على المصادر التاريخية والأثرية في بلدة عناتا، وهي بلدة تقع في محيط مدينة القدس. بعد إقامة جدار الفصل العنصري[4] أصبحت البلدة محاصرة ومنقطعة جغرافيًّا عن القدس وأماكن فلسطينية أخرى خلف الجدار. استجابةً للاحتياجات المحلية، ينظم المركز سلسلة من ورشات العمل والأنشطة التدريبية بهدف استعادة بعض الحرف اليدوية التقليدية المهددة بالنسيان مثل الفسيفساء، والأرابيسك، والفخار، والأعمال الخشبية، والخط العربي والإسلامي، وترميم المباني التاريخية من العصر العثماني.

تأتي الحرفيات من خلفيات مختلفة من حيث حالتهن الاجتماعية، ومستواهنّ التعليمي، والفئات العمرية، والانتماء الديني، ومكان السكن، والمهارات والتقنيات الحرفية الخاصة، وتجمعهنّ ظروف اقتصادية سيئة. على سبيل المثال، ليلى امرأة في العقد السابع من العمر، تتمتع بطاقة عالية، وهي خبيرة في تقنية خاصة تسمى القصبة والتحريرة وقد صرحت بأنها واحدة من امرأتين فقط تتقنان هذه التقنية في منطقة بيت لحم.

التطريز والمقاومة

تُعرّف هذه الورقة المقاومة الجندرية بأنها شكل من أشكال الرفض لواقع مَعيش مفروض على النساء الفلسطينيات وعلى وجه الخصوص الفئة الملصقة بها صفة التهميش وبالتالي يُنظر إليها بصفة الضعف. في أسلحة الضعفاء، يهتمّ جيمس سكوت بأشكال المقاومة اليومية ويشير إلى أنّ بالتركيز على الأحداث المرئية مثل التمردات المنظمة أو العمل الجماعي، نتجاهل بسهولة الأشكال الدقيقة والفعالة من "المقاومة اليومية" (Scott 1985). إنّ مقاومة هذه الفئة المبحوثة هي محاولات حثيثة يومية من جانبهنّ لاكتساب درجة من القوة/السلطة لإحداث تغيرات إيجابية نسبية قد يؤدّي تراكمها إلى تفكيك البنية التقليدية الذكورية للقوة في النسيج الاجتماعي لمجتمعاتهنّ الضيقة. ويختلط تعريف المقاومة هنا بمعاني القوة، فمثلًا ستلاحظ لاحقًا أنه يصعب تحديد هل تحاول النساء مقاومة إسقاطات الاستعمار على أجسادهنّ المُستعمَرة (Shalhoub-Kevorkian 2009) أم هنّ يحاولن استعادة القوة والسيطرة مجددًا على أجسادهنّ التي تمّ التعامل معها لقرون على أنها مجرد تمثيل لشرف الأسرة وسمعتها ومكانتها (Saleh 2016).[5] لدى دراستها مجموعة من النساء البدويات في صحراء مصر الغربية استخدمت ليلى أبو لغد (Abu-Lughod 1986) المقاومة في تشخيص القوة وربطت بينهما، مؤكدة وجود المقاومة أينما وُجدت القوة. ويشير فوكو إلى حدوث المقاومة والسلطة في داخل شبكة معقدة متناقضة ومتداخلة في الوقت ذاته، "حيثما توجد قوة/سلطة، توجد مقاومة، ومع ذلك، أو بالأحرى، فإن هذه المقاومة لا تكون أبدًا في وضع خارجي في ما يتعلق بالسلطة" (Foucault 1978, 95-96). وكذلك فإنّ بعض الباحثين يؤكدون وجود ارتباط هائل ومقنع بين الحراك الحرفي (Craftivism) والقوة الناعمة المتينة التي تحاول تغيير واقع اجتماعي أو سياسي ما (Greer 2008). وتحدث المقاومة هنا بوعي نسوي (Feminist consciousness) وإدراك، أو تحدث تلقائيًّا وبتوجيه الظروف عينها التي فرضت نفسها عليهنّ. المقاومة هنا لم تكن هدفًا في حدّ ذاتها، ولم تقم بها نسويات ناشطات، بل كانت نتيجة حتمية لا مفرّ منها تعكس إفرازات الاحتلال الإسرائيلي على مدار سبعة عقود والنظام المجتمعي والاقتصادي المعولَم الذي يفرض نفسه على الواقع الفلسطيني والحياة اليومية لكلا الجنسين على حد سواء، وعليه فقد استنتجت الورقة أربعة أنواع من المقاومة تتأتّى من عملية صنع المطرزات والمشغولات اليدوية.

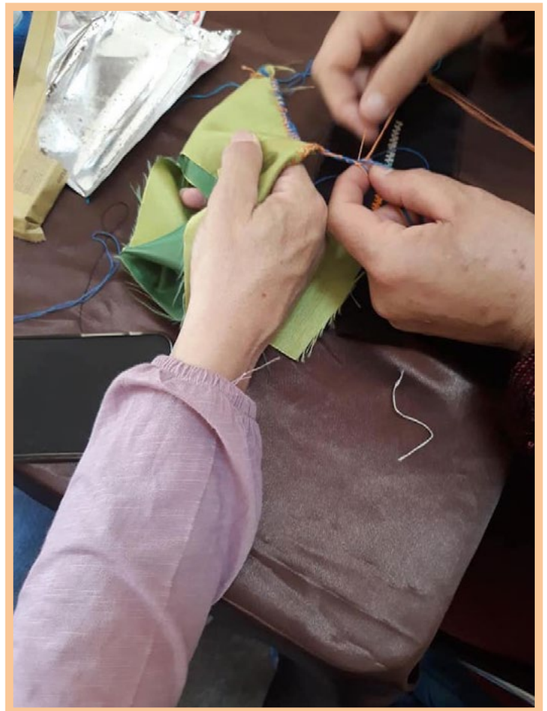
أولًا : مقاومة الرأسمالية والطبقية

إنّ العيش تحت وطأة الاستعمار الإسرائيلي يعرّض جميع الفلسطينيين إلى نمط حياتي قائم على البقاء على قيد الحياة: فعبور الحواجز العسكرية ونقاط التفتيش التي تمزق الطرق بين التجمعات الفلسطينية، وجدار الفصل العنصري الذي يفصل بين الناس ويعيق تحركاتهم، هو روتين مقاومة يومي لغالبية السكان ويعرّض حياتهم للخطر (Kersel 2014, 13).

4 بدأ إنشاؤه في العام 2002.

5 كان الإسقاط طريقة اعتداء وتحرش جنسي يستخدمها الإسرائيليون ضد النساء الفلسطينيات لجمع "معلومات أمنية" بخاصة في الانتفاضتين الاولى في العام 1987 والثانية في العام 2000، وإحدى الوسائل التي استغل بها الاستعمار الصهيوني الأبوية الفلسطينية والشرف لتحطيم البنية الاجتماعية وزعزعة ثقة الأسرة والمجتمع بالضحايا.

الصورة 2: ليلى في معرضها المنزلي (10 نيسان/أبريل 2019)



الصورة 3: تعاون الصانعات في أثناء التطريز لإنجاز قطعة واحدة

ونتيجة لهذا الواقع الجغرافي المرّ والممزق، تعرضت الحرفيات إلى تحديات عدة تشمل صعوبة الوصول إلى أماكن انعقاد الورشات التدريبية أو الاجتماعات مع الزبائن المحتملين، واضطرارهنّ إلى سلوك طرق التفافية تزيد من كلفة المواصلات، وصعوبة الوصول إلى مراكز المدينة القريبة لشراء المواد والأدوات اللازمة عند الحاجة، وهو ما دفعهنّ إلى شرائها بأسعار مرتفعة من المحلات الأقرب لسكنهنّ. وبالتالي زادت تكلفة إنتاج القطع المطرزة.

أجمعت معظم الصانعات على امتهانهنّ التطريز كوسيلة لكسب قوتهنّ، وقيامهنّ بتدريب بناتهنّ وجاراتهنّ تحسُّبًا للأيام المقبلة، كما قالت صبحة:

"علّمت بناتي التطريز، الصنعة بتفيدهن إذا ما لقيوا شغل بشهاداتهم."

تأثرت حرفة التطريز وغيرها من الحرف التقليدية بالعولمة والرأسمالية الربحية والثورة الصناعية والتكنولوجية وتعقيدات السوق المحلي، وصار بالإمكان إنتاج آلاف الأثواب المطرزة في المصانع بتكلفة قليلة أو استيرادها من الخارج، ما ولّد تحديات جديدة على الصانعات أبرزها التنافس في ما بينهن من جهة وما بين الآلة من جهة أخرى.

كنوع من مقاومة مفاهيم السوق، قامت الصانعات بتصميم حياتهنّ باستخدام الحدّ الأدنى من الموارد: بدءًا من اختيار المواد الخام، وشراء المستلزمات وتسويق منتجاتهنّ. ومن اللافت أنهنّ خلقن دائرة من المشاركة والتضامن من أجل الاستخدام الأمثل للموارد تتسم بالمشاركة الجماعية أو استعارة المواد الخام مثل الأقمشة والخيوط وأدوات القطع وحتى الطعام، وتبادل المعلومات والمهارات التقنية، والأهمّ من ذلك المشاعر وتقسيم

العمل في ما بينهن. أخبرتني فضة أنها انقطعت عن العمل حينما رافقت طفلها في أثناء مرضه إلى المستشفى. فقامت الصانعات الأخريات في الدائرة بزيارتها وتوفير احتياجاتها، وأنهين الثوب الذي كانت قد بدأت بتطريزه وأعطينها سعره كاملًا عند بيعه. كما وفّرت ليلى مساحة في منزلها لعرض المطرزات التي تنتجها هي وشريكاتها في الدائرة وجاراتها، ما وفّر عليهنّ بدل استئجار مكان للعرض (الصورة 2).[6]

تشكّل دائرة الصانعات تلك صورة مصغرة لنظام اقتصادي تضامني بديل يقلل من نزعة الرأسمالية التنافسية القائمة على تغليب الربح الفردي على المصلحة الجمعية.

للوقوف على أهمية وجود دائرة صانعات تشاركية، يشير وايت إلى "أن تبادل العمل والخدمات في المجموعات الاجتماعية، مثل الأسرة والجوار، أمر بالغ الأهمية لبقاء المرأة الاجتماعي والاقتصادي" (White 1994, 6). وتؤكد ستيفني أندرسون أن الحركات المتكررة لإنتاج الحرف اليدوية توفر الوقت للتأمل والتفكير، أو للمشاركة الجماعية في القصص والفولكلور التقليدي بما في ذلك الأغاني

تحافظ المرأة الفلسطينية على التراث وتثبت وجودها وتشبُّثها بالأرض وموروثها الثقافي

والمهارات. من خلال هذه الأنشطة، يمكن اكتساب المعرفة الأصلية، والحِداد، والشفاء (healing)، وإظهار الرعاية، وتمرير الذاكرة، والتعبير عن الفاعلية من خلال طرائق انتقال حميميّة، وتجسيدية وتجريبية. وبهذا المعنى، فإنها تسهل مستوى متقدمًا من الترابط، وبالتالي المسؤولية الاجتماعية والتضامن والمساواة (Anderson 2016, 91). توضح الصورة (3) كيف تتشارك الصانعات في إنجاز قطعة واحدة ويتفاعلن في ما بينهن. وفي الصورة (4) تناقش مديرة المركز الصانعة فضة حول تركيبة الزخارف التي ستنقلها لاحقًا إلى تصميم الثوب، ويسود جوٌّ من التساوي بينهما رغم الفوارق في مستوى التعليم والخبرة والوضع المادي-الاجتماعي.

6 ملحوظة: في حال لم تشر الباحثة إلى مصدر الصورة تكون هي المصدر.

الصورة 4: مديرة المركز م. شرين والحرفية فضة تتناقشان حول التصميم

رغم الفائدة الاقتصادية المرجوّة من العمل بالحرف اليدوية، ارتبطت ذكريات وتجارب بعض الصانعات سلبًا بها وبخاصة التطريز، إذ يُثار للعاملات فيها على أنهنّ فقيرات، ومحتاجات، ومهمشات وغيرها من الصفات الدنيا. في هذا المجال، قال جورج زوج ليلى:

"المطرزات بتذكرني بأيام العازة لما كانت إمي تنزل ع القدس تلم شغل من نساء الطبقة إلى فوق."

تحاول الصانعات تغيير هذه الصورة النمطية عن طريق أنشطة تطوعية وتوعوية بأهمية الحرف التقليدية لا سيّما في المدارس القريبة حيث أخبرتني صبحة:

"اقترحت إني أعمل نشاط صفي بالمدرسة بس المُدرسات فكروني محتاجة مصاري وطلبوا أعملهن براويز لتعليقها بغرفة الإدارة، بس أنا وضحتلهن إني حابة أعلم البنات."

وفي وقتٍ تقاوم الصانعات لكسب قوتهنّ اليومي وتغيير أنظمة الثنائية الاجتماعية (فقير-غني)، أقدمت نساء أخريات نخبويات ينتمين إلى طبقات اجتماعية ميسورة وأكثر سلطة على استغلالهنّ وتعميق حدة الفجوة بين "المهمش" و"النخبوي"، إذ أشارت بعض الصانعات إلى سيدة أعمال

فلسطينية مشهورة في مجال التراث بالقول:

"عمرها ما مسكت إبرة وخيط، بس طلعت ع ظهورنا."[7]

نظرًا إلى كون قطاع الحرف التقليدية ومن ضمنها صناعة المطرزات قطاعًا غير رسمي، فإنه يفتقر إلى حماية قانونية للمشتغلين/ات فيه، إذ لا يوجد أي قانون يحمي الملكية الفكرية للحرفيين/ات أو يحميهم/نّ من مختلف أشكال الاستغلال. وهنا تبرز أهمية أخرى لدائرة الصانعات في توعية بعضهنّ بحقوقهن وتكاتفهنّ في وجه المستغلين الرأسماليين.

ثانيًا: مقاومة سوسيوتاريخية

تحافظ المرأة الفلسطينية على التراث وتثبت وجودها وتشبثها بالأرض وموروثها الثقافي وهو فعل مقاومة للاستعمار الصهيوني. هناك دراسات عدة تناولت هذا الجانب المهمّ من الحرف اليدوية وقد أشارت إليه معظم الصانعات، مثلًا فضة تتساءل بصوت عالٍ:

"ليش الثوب الفلسطيني لازم يضل عايش؟ هو يعكس هويتنا، كل فلسطيني يناضل بطريقته، كل ست تضع غرزة فهي تناضل."

وحدثتني ليلى عن حادثة وقعت لها لدى مشاركتها في معرض للمنتجات التراثية نظمته السفارة الكندية في تل أبيب عندما جاء إسرائيلي إلى جناحها الخاص وقال لها: "هذا ثوبنا وإنتو سرقتوه منا". أثار كلامه غضبها فصرخت في وجهه: "من ايمتا وهذا الثوب إلكم! هذا ثوب فلسطيني، ثوب المَلك الأصلي". فأشادت بها إحدى الحاضرات وهي ناشطة في مجال التراث: "برافو عليك بتقاومي بيهم."

لكن هذه الورقة بالإضافة الى تشديدها على دور الحِرف التقليدية في تأكيد الهوية والنضال الفلسطيني ستنظر إلى مكنونات أخرى تستشف من ممارسة الصناعة نفسها، علاقتها

7 "طلع على ظهري" مصطلح عامي يعكس استغلال شخص لآخر للوصول إلى أهداف سلطوية أو مادية.

الصورة 5: أدوات النضال: إبرة وخيط وقطعة قماش... ونضارة

الصورة 6: نضال الصانعة على قطعة قماش

بالجسد من جهة وبالمجتمع من جهة أخرى، ومدلولات ذلك في خلق أنماط جديدة لمقاومة الاستعمار. ذكرتُ سابقًا في معرض توصيفي مفهوم المقاومة في هذه الورقة أنها تتشابك مع مفاهيم القوة. وباعتبارها أكثر العوالم شخصية وحميمية للذات، فإنّ الأجساد هي أكثر المواقع اللافتة للنظر إلى توصيف القوة (Outram 1989) وترميز الثقافة (Combs-Schilling 1991). يكتب فوكو في معادلة الجسد/السياسة، "الجسد متورط بشكل مباشر أيضًا في مجال سياسي؛ علاقات القوة تمسكه على الفور؛ يستثمرونه، يضعون عليه علامة، ويدربونه، ويعذبونه،

ويجبرونه على حمل المهام، لأداء الاحتفالات، لتنبعث إشارات ذات معنى" (Foucault 1987, 25).

كيف يعبّر جسد الصانعة عن علاقته بالمجتمع المحيط؟ كيف تُكسب مادية التطريز الحرفيات درجة من القوة؟ بالنسبة للحرفيات، كانت اليد وسيلتهم لمثل هذا الاستكشاف. اليد هي جهاز لمس خاصّ يمكن من خلاله إخبار أساطير العالم من خلال الإيماءات، وكتابة الخط، والخياطة، والنسيج، ووضع الأحجار الصغيرة على أعمال الفسيفساء، والخياطة، وتصميمات التطريز. في الواقع، "كلما زادت حركة اليد بالإيماءات، زاد شعورها" (Ingold 2013, 112). علاوة على ذلك، فإنّ إبرة محادثتي هي امتداد ليدها تستخدمها لمقاومة المشروع الاستعماري الصهيوني على حد تعبيرها (الصورتان 5 و6):

"في كل مرة أستخدم إبرتي وأقوم بخياطة خط جديد أقاومه، يمسك الأطفال الحجارة بأيديهم ويرمونها على الجنود الإسرائيليين لمقاومة وجودهم في حيهم. كامرأة في مجتمع يهيمن عليه الذكور لا يمكنني فعل ذلك. الإبرة جزء مني وأنا أستخدمها لمقاومة الاحتلال".

يُقال أن المنسوجات تكشف خفايا التاريخ الاجتماعي للناس كونها تتحدث لغة صامتة ولكنها في الوقت ذاته بليغة بشكل أكبر من اللغة المكتوبة (Morgan 1851). تجسدت رغبة النساء في المشاركة الفاعلة في النضال المناهض للاستعمار أن تتخيل نفسها تجابه المحتل على قطعة قماش. من خلال تتبع تاريخ النضال الفلسطيني نستشف دور المرأة المهمّ والفاعل فيه، إلّا أنّ ضغط المجتمع الأبوي والضوابط الاجتماعية والدينية[8] من جهة والاستعمار الصهيوني من جهة أخرى ولّد وما زال تحديات جمة لمشاركة المرأة الكاملة في هذا النضال بخاصة

8 يقيّد الخطاب الديني أحيانًا حرية المرأة في المشاركة المناهضة للاستعمار بخاصة في أماكن وجودها (في الصفوف الأمامية أو المشاركة في تشييع جثمان الشهداء وغيرها)، ملابسها لدى المشاركة وما الى ذلك. كان آخره دعوة أحد الشيوخ مرابطات القدس اللواتي يتصدين للمقتحمين الصهاينة إلى العودة إلى بيوتهنّ خوفًا من تعرض أعراضهنّ للخطر والذي في رأيه أسوأ على الفلسطينيين من هدم الأقصى (Hazan 2015).

في ساحات القتال المباشر والمسلح (خليل 2015)[9]. ومع مرور أكثر من سبعة عقود من الاستعمار أُنتجت أجساد نساء طيعة (docile) تقبل التشكيل بحسب أهواء المجتمع المحيط دفع النساء (في هذه الدراسة الصانعات المتقدمات في العمر) إلى البحث عن متنفس وفضاء آخر يقاومن من خلاله حتى لو كان قطعة قماش.

إنّ برامج مؤسسات المجتمع المدني في فلسطين، والتي تركز في عملها على النساء خصوصًا المهمّشات منهنّ، قائمة على التمويل الخارجي الذي يأتي أحيانًا بأجنداته الخاصّة التي تعزز الثنائية رجل-حرب وامرأة-سلام. فكثيرًا ما يربط اسم المرأة ببناء السلام من منطلق أنها أكثر نبذًا للعنف من

في كلّ مرة أستخدم إبرتي وأقوم بخياطة خط جديد أقاومه... أستخدمها لمقاومة الاحتلال

الرجل، وأنّها أكثر عاطفية، وبذلك فهي تصلح أكثر من الرجل لصنع السلام (نساء FM 2018). ولكن عن أيّ سلام يُتحدَّث في بلد مُستعمَر ترضخ فيه أجساد النساء لعنف وعنصرية المحتل؟ تَظهرُ ازدواجية المانحين الغربيين جليًّا في وقوفهم مع أو ضد حركات النضال والتحرُّر في المنطقة العربية بخاصة في اختيارات النساء للمشاركة العنيفة أو السلمية. فعلى سبيل المثال تمّ الاحتفاء بمشاركة الأيزيديات في التصدي لتنظيم

9 بحسب خليل (2015) فإن جزءًا من الفتيات الفلسطينيات المشاركات في رشق الحجارة على جنود الاحتلال يقمن بوضع لثام لتغطية وجههنّ لسببين رئيسيين: "أولًا حتى لا تتعرف عائلاتهنّ إليهنّ من خلال الكاميرات أو يشي بهنّ أحد لعائلاتهنّ التي لا تحبّذ مشاركتهنّ في رشق الحجارة جنبًا إلى جنب مع الشبان، بل تفضّل بقاءهن في البيت، الأمر الذي يرفضنه. أما السبب الثاني فهو أمني حتى لا يعرف جنود الاحتلال هويتهنّ، بينما تفضل أخريات المشاركة من دون لثام حتى." كما يؤكد أن النساء يتعرضن لضغوط من أجهزة السلطة الفلسطينية تحد من مشاركتهنّ، "ملاحقة الاحتلال وأجهزة الأمن الفلسطينية القاسية لنشطاء حماس والجهاد الإسلامي جعلت الكثيرات منهن يتلمسن خطواتهن، خوفاً من ملاحقة حتمية."

داعش الإرهابي بينما وصفت المناضلة الفلسطينية "بالإرهاب" حينما تصدت للاستعمار الصهيوني وتوقّف الدعم المالي عن مركز قروي يحمل اسم الشهيدة المناضلة دلال المغربي في العام 2017 [10]. ويخالج كثيرين هذا الشعور بأنّ التمويل الخارجي دائمًا يأتي بثمن إذ إن المانح الغربي يهدف في تمويله لمشاريع التراث إلى تطويع الفلسطينيين وإرضاخهم للحياة التي يُفصّلها المستعمِر على مقاسه من جهة وحماية لهذا المستعمِر من انفجار الشارع وثورته من جهة أخرى كما يُستشفّ من قول مديرة المركز:

"في العام 2016 حصلت على مشروع من..... بقيمة 66 ألف دولار، كان الدعم... يعكس توجهاتهم بخلق متنفس للمنطقة المضغوطة في محيط القدس حيث كانت مسؤولة الجهة الممولة تأتي وتسأل أين مخيم شعفاط."

وفي سياق تمويل برامج الثقافة، يوضح هاليه (Halle 2007, 317) في طرح روايات يرغبون في سماعها: التمويل الأوروبي عبر الوطني للسينما كأحد أشكال الاستشراق الحديث أنّ التمويل الأوروبي للإنتاج السينمائي في الشرق الأوسط له ثمن، وهو استملاك الثقافة كسلعة في السياسات الإنمائية. كما أنّ التمويل الأوروبي يروِّج ويُنتج الاختلاف والانقسام في الأفكار بدلًا من مفهوم الوحدة في بلدان المشرق العربي. كما أنّ برامج التمويل في فلسطين عملت على تطبيع أنماط الهيمنة الاستعمارية، بدلًا من تعزيز قدرة الفلسطينيين على النهضة والتطور بشكل مستقل، لذلك وصفت بكونها شكلًا من أشكال الاستعمار الناعم (Allen 2013, 68).

يرتبط لفظ "المقاومة" في ذهن الفلسطيني غالبًا بالمقاومة المسلّحة أو بما يسميها بعضهم النضال العنيف أو الدموي. وبالتالي تصيب الرهبة بعض الناس حين يسمعون كلمة مقاومة. "مقاومة! شو بدك تحبسينا؟" هكذا استنكر زوج إحدى الصانعات حينما سمعني أطرح على زوجته سؤال: هل ترين في عملك في التطريز أيّ شكل من أشكال المقاومة؟ ويدافع فرانز فانون في كتابه "معذّبو الأرض" عن الدور الضروري للعنف في خوض صراعات إنهاء الاستعمار، إذ يؤكد أنّ عملية تفكيك وانهاء الاستعمار (decolonization) نفسها هي في طبيعة الحال عملية عنيفة (Fanon 1961). ويرى أنّ على كلّ جيل أن يكتشف مهمته في التاريخ ويكافح من أجلها. من هنا تستنتج الورقة وجود آليات تعبير لرغبات مكبوتة في المشاركة الفاعلة في النضال تؤدي إلى خلق نوع من أنواع المقاومة الرمزية والثورة على ضوابط المجتمع والجسد تترجم عبر التطريز على قطعة قماش. يبرز ذلك بصورة أوضح حين طرق باب التطريز (العمل الأنثوي) الرجال الأسرى في سجون الدولة الصهيونية. فقد حُمّل معانيَ وطنية وساهم في خلق جوّ من الحميمية الرمزية في ما بينهم وبين عوائلهم. وقد أكدت غرير (Greer 2008) أنّ فعل الحياكة هو تعبير صارخ عن ثورة تستدعي التغيير المجتمعي والسياسي.

ثالثًا: مقوّمات فرديّة نفسيّة

يساعد التطريز والعمل اليدوي إجمالًا في تحسين الصحة العقلية والنفسية للعاملين/ات فيهما. في دراسة على مجموعة التطريز من أجل السلام (Bordados por la Paz) تؤكد الباحثة أثر التطريز الإيجابي على ضحايا العنف في الحرب المكسيكية-الأميركية على المخدرات والتي قُتل فيها ما يقارب 130 ألف مكسيكي حتى العام 2014، وشُرِّد مليون شخص من منازلهم. وتشير الى أنّ ممارسة عوائل الضحايا للتطريز قد ساهمت في تعايشهم مع التروما (Goggin 2014). في هذا البحث، زادت ثقة الصانعات بأنفسهنّ حينما امتلكن مهارات وتقنيات خاصة بالتصميم والحياكة. وقد رأينا جرأة ليلى في التصدي للإسرائيلي الذي تبجح أنّ الثوب المَلك إسرائيلي وليس فلسطينيًا لأنها تمتلك مهارة خاصة (القصبة والتحريرة) وتعرف أنّ الإسرائيلي لا يتقنها.

هذا النوع من المقاومات ينبغي فيه إعادة ترتيب لعلاقة الجسد بما حوله لتنتج منها محاولة فهم الآخر من خلال نتاج عمله. إنّ الصانعات في الدائرة يدركن الحالة النفسية والمزاجية لبعضهنّ فقط من خلال رؤية العمل الذي قمن به. يشير توم إنجولد إلى أنّ صنع الأشياء يجلب انعكاسات عميقة على عمليات إنشاء الأشياء، على المواد والأشكال والتصاميم والمعرفة الشخصية وعمل اليد. كلّ جسم فردي هو وسيلة تعبير تسمح له "بالتفكير من خلال الصنع" والتعلم بالممارسة (Ingold 2013). وبالتالي، يعي الحرفيون مهاراتهم وأمزجتهم بمجرد رؤية ما تنتجه أيديهم. على

10 ارجع إلى https://www.ngo-monitor.org/norwegian-funded-pngo-glorifies-terrorism-condemns-norway/ شوهد في 16-8-2020.

سبيل المثال، عندما أظهرت مديرة المركز لإحدى الصانعات قطعة مصنوعة من قبل فضة، علقت عليها باستغراب بما يأتي:

"معقول هذا شغل فضة!! لا لا هذا مش شغلها، أكيد نفسيتها تعبانة أو وراها قصة. لاحظتي إشيء غريب ببيتها لما كنتي هناك؟"

تقوم الصانعات بالتطريز معًا في المركز أو يجتمعن في بيت إحداهن، أو فرادى في بيوتهن. تحضر النساء غالبًا في فضاءات مخصّصة لهنّ، ما شجعهنّ على ارتياد هذه الفضاءات والشعور بارتياح أكبر لعدم وجود الرجال حولهنّ، وأعطاهنّ فرصة التعبير عن مكنونات أنفسهنّ. وعلى الرغم مما استنتجته الدراسة من فاعلية التطريز في التأثير إيجابًا على حياة الصانعات إلا أنّ مقاومتهنّ للهيكلية الذكورية للسلطة في داخل الأسرة بقيت محصورة ونسبية. على سبيل المثال، حدثتني منسقة برامج المركز عن مدى التغيير الجذري في شخصية إحدى الصانعات وطريقة حديثها مع الآخرين بثقة من خلال معرفتها بها على مدار سبع سنوات مضت. إلا أنّ الصانعة نفسها والتي كان زوجها عاطلًا عن العمل لشهور عدة وحتى زيارتي لها في منزلها قالت:

"قد لا يسمح زوجي بعمل ابنتي بشهادتها، وقتها بنفعها التطريز".

رابعًا: مقاومة عابرة للحدود

أدت سبعة عقود من العيش في وطن القطع والأجزاء، وفي الداخل المحتلّ، وفي المخيمات المبعثرة هنا وهناك على أرض فلسطين التاريخية، وفي دول الجوار، وفي المهجر إلى إنتاج هويات فلسطينية فرعية تمتزج أو تنصهر في بوتقات الثقافات الإقليمية أو العالمية الأخرى. تحاول الصانعات مقاومة التشتّت والتبعثر الفلسطيني من خلال تحدّيهنّ الحدود السياسية والثقافية. فقد قالت إحدى الصانعات مشيرة إلى مشاريع تعاونية جمعت فلسطينيات من الأردن ولبنان:

"التطريز يجمعنا كلنا كفلسطينيات سواء هون أو في الشتات، وبنعلّم بعض شو يعني تكون فلسطيني."

وذكرت مديرة المركز وصانعات أخريات محاولاتهنّ فتح قنوات اتصال وتسويق خارجية مع تجمُّعات فلسطينية. وغالبًا ما يرتبط تمويل فلسطيني الشتات ودعمهم للفلسطيني المقيم في الوطن بمعاني دعم الصمود والبقاء على الأرض.

قبل أن تنهي القراءة

كما تؤدّي التظاهرات أمام الحواجز العسكرية الإسرائيلية وفي أثناء التصدّي لاقتحامات جنود الاحتلال المتكرِّرة للتجمعات السكانية الفلسطينية إلى إصابات بليغة أو طفيفة في أجساد المقاومين/ات الفلسطينيين/ات، تخرج النساء من ساحة المعركة القائمة على قطعة القماش بوخزات إبرٍ هنا وهناك، وبقصر في النظر، وبأوجاع في الظهر تستمرّ معهنّ مدى العمر. ولكنها تترك أيضًا آثارًا من انتصارات مصغّرة ساهمت، على الرغم من رمزيتها في بعض الأحيان، في تمكين الصانعات الذاتي وإعطائهنّ صوتًا. فغالبًا ما تمّ النظر إلى الثوب الفلسطيني برومانسية لم تعكس آلام النساء وطموحاتهنّ ومقاومتهنّ للعولمة والرأسمالية التي أحضرت معها الأثواب الجاهزة من الصين بسعر زهيد.

تُحوِّل الصانعات الأشياء من مجرد خيوط حرير ملونة وأقمشة إلى رسومٍ تحاكي الطبيعة وتحاكي الحياة وتحاكي المقاومة. وفي أثناء العملية يتحوّلن من نساء مهمشات لا مرئيات إلى نساء فاعلات. وهكذا تُفكِّك الصانعات بمقاوماتهنّ عددًا من الثنائيات: فقير-غني، متعلم-أمي، مهمش-غير مهمش (نخبوي)، حياة-موت، إنسان-جماد. وأتذكّر هنا قول منيرة التي تشير إلى اضمحلال الحدود وإذابتها بين الصانع/ة وأدواته لتخرج كائنًا جديدًا[11]:

"الإبرة صارت زيها زي أولادي وبناتي ما بقدر أستغني عنها، وصارت جزء من حياتي. بلشت أطرز وأنا 12 سنة وهس أنا 46، صارت جزء من جسدي."

في عملية إذابة الفوارق والحدود بين الأشياء والإنسان، وبين الروح واللاروح تصبح الإبرة امتدادًا للجسد، لا بل هي الجسد الذي ينزل إلى ساحة المعركة.

11 أراه قريبًا من السايبورغ (cyborg) ذي الخصائص الفيزيائية التي تفوق الآدمي.

الشايب، عبد الله. 2006. مراكز التدريب الحرفية: الاهمية والمعوقات، المؤتمر العربي الاول حول السياحة والحرف اليدوية.

مكحول، باسم. 2006. الصناعات الحرفية في أريحا. معهد أبحاث السياسات الاقتصادية الفلسطيني (ماس).

قطان، فدي. 2006. قطاع الصناعات الحرفية غير المنظم في الأراضي الفلسطينية: الواقع والآفاق، معهد أبحاث السياسات الإقتصادية الفلسطيني (ماس).

نساء FM. "موجز في الحروب الاستعمارية والنوع الاجتماعي (الجندر)". نشر في تاريخ 19 شباط 2018، http://www.radionisaa.ps/

كناعنة، شريف. 2011. دراسات في الثقافة والتراث والهوية، مواطـــن: رام الله – فلسطين.

خليل، نائلة. 2015. نساء الانتفاضة... مناضلات كاملات العضوية رغم الاحتلال وضغط المجتمع. مقال في العربي الجديد في تاريخ 11/10/2015 // https: www.alaraby.co.uk/

Abu- Lughod, L.1986.Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society. Berkeley: University of California Press.

Allenby, J.2002. Re-inventing cultural heritage: Palestinian traditional costume and embroidery since 1948, Palestine Costume Archive, Canberra.

Allen, L.2013.The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine, Stanford: Stanford University Press.

Breglia, L.2006. Monumental Ambivalence: The Politics of Heritage, University of Texas Press.

Combs-Schilling, Elaine, 1991, Etching Patriarchal rule: Ritual Dye, Erotic potency, and the Moroccan monarchy, Journal of the history of sexuality 1:658-681.

De Cesari, C. 2010. Creative Heritage: Palestinian Heritage NGOs and Defiant Arts of Government, Wiley on behalf of the American Anthropological Association, Pp. 625-637.

De Cesari, C. 2017. Heritage between resistance and government in Palestine. International Journal of Middle East Studies, Cambridge University Press, 49(4), 747-751.

Foucault, Michel.1978. The Birth of Biopolitics.

Fanon.F.1961. The Wretched of the Earth.

Goggin, M. D.2014. Thrdering Craftivism to Protest the Disappearances and Deaths in the "War on Drugs" in Mexico, Textile Society of America Symposium Proceedings. 937.

Greer, B.2008. Knitting for Good: A Guide to Creating Personal, Social, and Political Change, Stitch by Stitch. Boston; Trumpter, 144.

Halle, R. 2007. Offering Tales They Want to Hear: Transnational European Film Funding as Neo-Orientalism, Ch. in Galt, R. and Schoonover, K. (2007). Global Art Cinema: New Theories and Histories, Oxford University Press, pp 303-31.

Hart, G., 1991, Engendering Everyday Resistance: Gender, Patronage and Production Politics in Rural Malaysia, Journal of Peasant Studies, Vol.19, No.1, Oct., pp.93-121.

Hazan, D.2015. Palestinian Women On The Frontline Of The Current Uprising, in The Middle East Media Research Institute, Inquiry & Analysis Series N. 1212, 16-122015, available at: https://www.memri.org/reports/palestinian-women-frontlines-currentuprising

Ingold, T.2013. Making: Anthropology, archaeology, art and architecture, Routledge.

Jones, S. , Salti, R. , Shurdom, M. , &Qussisiya, V.2013. The Search for an Identity in a Commercial World: The Bani Hamida Weaving Project, Makawir, Jordan, Textile.

Khalil, S.1974.History of the committee for social research and the Palestinian popular heritage. Al-Turath wa-1 Mujtama' [Heritage and Society] 1(1):4- 8, [in Arabic]

Kersel, M.2014. Fractured oversight: The ABCs of cultural heritage in Palestine after the Oslo Accords, Sage.

Morgan, Lewis H. 1851 League of the Ho-de-no-san-nee, or Iroquois. Rochester: Sage.

Morris, Kathleen.2016.You Are Not a Lemming: The Imagined Resistance of Craft Citizenship, The Journal of Modern Craft, 9:1, 5-14.

Marie, M., Hannigan, B., & Jones, A. 2018. Social ecology of resilience and Sumud of Palestinians. Health, 22(1), 20–35.

Mbembé, A.2003. Necropolitics, Public Culture, Vol. 15(1), Duke University Press, pp. 11-40.

Nasser-Khoury, O. and Jones, S.2013.Silk Thread Martyrs: Palestinian Embroidery, Textile, 11:2, 196-201.

Outram, Dorinda.1989. The body and the French revolution: sex, class and political culture. New Haven, CT: Yale University Press.

Richard, N.2007. Handicrafts and Employment Generation for the Poorest Youth and Women, A policy paper for UNESCO Intersectoral Programme on the Cross Cutting Theme "Poverty Eradication, Especially Extreme Poverty," available at: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000156772 | retrieved 1/1/2021.

Saca, I and Saca, M.2006. Embroidering Identities: A Century of Palestinian Clothing, Oriental Institute Museum Publications, the University of Chicago.

Salman, H. (2016). Embroidered Palestine: A Stitched Narrative, Narrative Culture, vol. 3, no. 1, Wayne State university press, pp. 1–31.

Saleh, S.2016. The Politics of Sumud: Former Palestinian Women prisoners' Experience of Incarceration under Israeli Occupation. Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London [Thesis].

Scott, J.C., 1985, Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance, New Haven, CT: Yale University Press.

Shalhoub-Kevorkian, N.2009. Militarization and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East: A Palestinian Case Study, Cambridge University Press.

White, J. B. 1994. Money Makes Us Relatives: Women's Labour in Urban Turkey. Texas: University of Texas Press.

العمل غير المنظَّم لدى نساء الأحياء المهمَّشة في تونس: الطبخ كوسيلة مقاومة

جواهر شنة

جواهر شنة

متحصلة على شهادة الإجازة الأساسية في اللغة والأدب الإنكليزي من كلية الآداب والعلوم الإنسانية في سوسة، وعلى شهادة الماجستير في الدراسات الجندرية "النوع الاجتماعي والثقافة والمجتمع" من كلية الآداب والفنون والإنسانيات-منوبة. شاركت في ورشات عدة كقراءة نسوية في جمع الشمل النسوي منذ العام 2014 ومدافعة عن حقوق الانسان. ناشطة نسوية أسست صحبة مجموعات من النسويات حركة "فلقطنا" النسوية التقاطعية في كانون الأول/ديسمبر 2019. شاركت في العام 2008 في إنجاز نشرية الطالبة التونسية المتخصصة في مشاكل الطالبات. كتبت عن الجسد، ووصم الجسد، ووصعوبات التأقلم في ظل المجتمع الرأسمالي والثقافة الاستهلاكية. كما كتبت عن الجندر والسياسة وعن النساء في تنظيمات الإسلام السياسي، حركة النهضة التونسية نموذجًا.

المقدّمة

النسوية، بحسب معجم أوكسفورد، هي "الاعتراف بأنّ للمرأة حقوقًا وفُرَصًا مساوية للرجل في مختلف مستويات الحياة العلمية والعملية وهي النضال من أجل تحقيق ذلك" (Feminism 2020). وتخوض النسويات بصفة منظمة وواعية أشكالًا مختلفة من النضال النسوي كالتظاهرات والمسيرات وتقديم مشاريع القوانين والكتابات والحملات وغيرها. لكنّ أشكال المقاومة للميز الجندري لا تقتصر على الناشطية المنظمة والممأسسة فكريًا بل تمتد لتشمل أشكالًا أخرى أكثر بساطة وأقل مواجهة ووعيًا، وبحثي هذا هو محاولة لتسليط الضوء على أشكال المقاومة اليومية المختلفة. المقاومة، بحسب تعريف العالم الأنثروبولوجي جايمس سكوت، ليست فقط حركة اجتماعية واسعة النطاق تمارسها مجموعة من الأعضاء بل هي أيضًا مجموعة تقنيات وأفعال صغيرة ويومية تشكّل فعل المقاومة (Scott 2009). في عملي هذا سأتناول بالذات هذه "التقنيات والأفعال الصغيرة" كجزء واسع من حركة المقاومة. هي أشكال بسيطة ومتكررة تمارسها نساء من أوساط شعبية[1] لا يدركن معنى النسوية وبعضهنّ لديهنّ فكرة عامة عن النسوية أو يعادينها، وقد اخترت لبحثي عيّنة من نساء الحي الذي أقطنه وهو حيّ شعبي صغير في الضاحية الجنوبية للعاصمة تونس محاذٍ لجبل صغير؛ حيّ قديم نسبيًّا مقارنة بباقي الأحياء الشعبية في العاصمة، يقطنه عدد محدود نسبيًّا من الناس.

تنطلق مقالتي هذه من السياق النضالي النسوي التونسي وتعود إليه، إذ تشهد تونس كغيرها من بلدان العالم العربي إبان الثورات

مرشي (سوق) الحيّ

الأخيرة زخمًا فكريًّا وحراكًا ميدانيًّا أعقب حالة الجمود والتقوقع التي رافقت عهد الديكتاتوريات الساقطة. انطلقت فكرة المقالة أساسًا من نقاشات معمّقة نخوضها نحن النسويات المنتميات إلى جمعيات أو المستقلات، حول راهنية بعض القضايا من غيرها وحول المطبات التي ترافق نضالنا. دائمًا ما دأبنا في السنوات الأخيرة على خوض أشكال مختلفة من النضال النسوي بين ورشات القراءة، وتظاهرات ثقافية واحتجاجية أو حتى رقصات رمزية (فلاش موب)، نتعرض إثرها لحملات شتم وعنف سيبرانيّة وماديّة واسعة، فنردّ وننظم حملات المساندة والاستنكار إزاء كمّ من الشتائم والانتقادات. لكنّ بعض الانتقادات من دون سواها دائمًا ما تدفعنا الى التفكير والتأمل. في أعقاب أحد النشاطات التي جمعنا فيها مئات من الناشطات في ساحة الحكومة انهالت كالعادة علينا الشتائم والتعليقات الساخرة، وقد توقفنا عند بعضها

1 المقصود بالأوساط الشعبية في بحثي هو الأحياء الأكثر فقرًا والتي تتميز بطابعها المحافظ.

من قبيل: "هل تمثلن جميع النساء؟"، "أين معاناة الريفيات في نضالكنّ؟"، و"ماذا عن نساء الأحياء الشعبية، هل تعرفكنّ حتى ؟". في الردّ على هذا النوع من الانتقادات أشارت إحدى الصديقات إلى أننا نسويات تقاطعيات ندرك جيدًا أنّ أشكال الظلم تتقاطع بين التمييز على أساس جندر وطبقة ولون وميول جنسية وتتقاطع نضالاتنا ضدها تبعًا لذلك. إلا أنني ورغم وعيي بنجاحنا في تشبيك نضالات النسويات مثلًا مع الحركة الكويرية، أعتقد أننا ما زلنا عاجزات عن تفكيك وفهم البنى الفكرية والمعرفية التي قد تربط نضالات النساء المنتميات إلى الطبقة الأكثر فقرًا بالنضال والفكر النسوي على مستوى محليّ. إنّ التغاضي عن أشكال المقاومة البسيطة وغير المنظمة التي تخوضها نساء الهامش ربما هو من بين أسباب تعميق الهوة بين النسويات كفاعلات وبين كثيرات من النساء اللواتي لا ينخرطن صراحة وعلانية في النضال النسوي.

بعد كلّ لقاء مع رفيقاتي النسويات أحمل تساؤلاتي وهواجسي وأعود إلى الحي الشعبي الذي أسكن فيه مثقّلة بخيبتي. خيبة عجزي عن فهم هؤلاء الذين أنتمي إليهم وإليهنّ وأريد حقًّا الدفاع عنهم وعنهنّ.

تقودني ساقاي كلّ مرة إلى محلّ "الملاوي"[2] فأنا أكره الطبخ والمطبخ وأجد لتفاديه جميع الأعذار فأخبر من حولي أنني امرأة مثقلة بالمشاغل لا وقت لي بين عملي ودراستي و نشاطي لذلك.

أجد الصف طويلًا أمام "خالتي"[3] منيرة"، بائعة الملاوي. أتشاغل بمراقبة هاتفي إلى أن يطالعني صوتها الذي نادرًا ما أسمعه رغم تعدُّد زياراتي لمحلها "بره عيش ولدي خليني نخدم على روحي" (اذهب يا ولدي رجاءً دعني أعمل). ينهر الجمع أحد السكارى الذي أصرّ على تجاوز الصف "سيب المرا تلقط خبزة" (دع المرأة في حالها كي تشتغل). نظرت إلى ملامحها، وجدتها مجهدة ومتأثرة. يبدو أنه أسمعها شتيمة.

تقاوم خالتي منيرة الحيف الاقتصادي والمجتمعي غير وجلة. تقف أمام كوة موقدها متجاهلة هبوط الليل وتنمُّر السكارى لتلتقط كفاف يومها. فعنّ في خاطري لمَ لمْ أفكر يومًا في الكتابة عنها وعن طرائق مقاومتها. وهكذا تحولت المقالة من مجرد فكرة عاجزة الى نصّ أخطّه.

خالتي منيرة ليست الوحيدة في حيّنا التي لها مشروعها الصغير الخاص. ففي الحيّ نجد تقريبًا أن البائعات والحِرفيات والطباخات وصاحبات المشاريع الصغرى عمومًا أكثر عددًا من أمثالهنّ من الرجال.

تتنوّع مهن النساء في حيّي بين بيع الخضر و"الفريب"[4] و"الريكلام"[5] والحلاقات والطباخات. جميعنّ اخترن العمل اليومي على الجلوس في المنزل وانتظار إعالة أزواجهنّ وآبائهنّ لهنّ. لكنني اخترت "صانعات الخبز" تحديدًا لأنهنّ الأكثر فقرًا بين المجموعة. فلِخبز الملاوي دلالة طبقية حيث يختلف عن أنواع الخبز الأخرى المقدَّمة في الأحياء المرفهة والمطاعم الفخمة. فالطعام، كما يذهب إلى ذلك الأنثروبولوجيان سامي زبيدة

خبز الملاوي

2 نوع من أنواع الخبز ينتشر في تونس العاصمة تحديدًا، لا تختلف مكوناته عن غيره من أنواع الخبز إلا أنّ طريقة طهوه مميزة وسهلة التحضير.

3 خالتي صفة نطلقها على الكبيرات في السنّ في حيّنا ولها دلالة احترام وتقدير. وحافظتُ على صفة خالتي كدلالة على علاقتي مع مبحوثاتي.

4 الملابس المستعملة المستوردة.

5 يقصد التونسيون بالركلام مجموع الأشياء البسيطة وبخسة الثمن التي يشترونها من الأسواق الكبرى بالجملة لإعادة بيعها في المحال الصغيرة.

وريتشارد تابر، "يعدّ علامة ثقافية بارزة حيال الحدود الاجتماعية" (زبيدة وتابر، 2009).

اعتمدت كثيراتٌ من صانعات الخبز على خبراتهنّ في الطبخ والإطعام لمواجهة واقع التهميش الاقتصادي المقترن بالتسلّط الذكوري، وذلك كفعل مقاومة يكسر حدود القوامة التقليدية ويحقق للنساء ذواتهنّ.

ما أناقشه في هذه الورقة هو أنّ فعل المقاومة قد لا يقتصر على النسويات وعلى الأشكال المعروفة للنضال النسوي بل يمتدّ ليشمل نساء مختلفات. كما أحاول تبيان إمكانية تحوّل الدور الرعائي المنزلي غير المؤجر للنساء إلى عمل مأجور أو رأسمال صغير

اعتمدت صانعات الخبز على خبراتهنّ لمواجهة التهميش الاقتصادي المقترن بالتسلّط الذكوري

يحقق الاستقلال الاقتصادي لنساء الهامش بوصفهنّ الأكثر تعرضًا للعنف الاقتصادي والاجتماعي، وسأعتمد على فعل الإطعام مثالًا. النساء اللواتي اخترتهنّ في بحثي وظفن خبراتهنّ في الطبخ لإنشاء عمل وتجارة صغيرة حيث يبعن خبز "الملاوي" في بيوتهنّ أو في محلات صغيرة أُعِدَّت للغرض.

تناولت دراسات نسوية عدّة الإطعام كمجال للسلطة الأمومية، حيث قدمت الأنثروبولوجية كارول كونيهان في دراسة إثنوغرافية بعنوان "أنثروبولوجيا الطعام والجسد"، أوجهًا متعددة للسلطة التي يقدّمها فعل الإطعام للمرأة، حيث تقول إنّ "دور النساء السائد في إطعام الأسرة ملمحٌ ثقافي عام في جميع أنحاء الكون ومصدرٌ لسلطة النساء. وعليه فانّ قوة النساء كثيرًا ما كانت تُستمَدّ من قوة الطعام" (كونيهان 2012). كما بيّنت بعض الدراسات كيف يعتبر فعل الإطعام خطابًا رمزيًّا تعتمده النساء لاستمالة أزواجهنّ أو أبنائهنّ وفرض نوع من السيطرة فيصير بذلك مجالًا للقوة (بروبين 2010).

إلا أنني في بحثي هذا سأحاول رصد ما لفعل الإطعام من قوة في الفضاء العام وليس في ارتباطه بالفضاء الخاص، وبالتالي تحوّل الإطعام من كونه مهمة المرأة ضمن التقسيم الاجتماعي للأدوار العائلية إلى نشاط اقتصادي خارج المربع العائلي والمنزلي أدى في كثير من الأحيان إلى تغيير التراتبية والأدوار الاجتماعية للأمثلة التي درستها.

وإذ يرتبط فعل الإطعام في الفضاء الخاص بجملة من المشاعر تقترن بعملية الصنع والخلق وعملية التقديم علاوة على أهميته في المحافظة على الأسرة والمجموعة (community) وتقسيم القوى داخلها (كونيهان 2012، Devault 1991، Kanafani-Zaher 1997)، إلا أنه يتحول في الفضاء العام إلى مجال سلطة مادي يواجه العنف الاقتصادي ويغيّر في الهرمية الجندرية. إذًا، فعل الإطعام في مقالتنا مجال قوة لا فقط حميمي بل مجال قوة اقتصادي.

المنهجيّة

اخترتُ في بحثي عينة من النساء من صانعات الخبز الموجودات في حيّي، أتابع حياتهنّ بشكل يومي بحكم الجيرة وأحاول معرفة تمثّلات كلّ منهنّ حول فعل المقاومة، وحصلتُ على موافقتهنّ في اعتماد تجاربهنّ ونشر نتائج بحثي في شكل مقالة.

يُعدّ عملي هذا محصلة متابعة مستمرة لحيوات هؤلاء النساء منذ ما يقارب العامين، اعتمدت فيها أولًا تدوين الملاحظات التي تبدر منهنّ وحولهنّ، ومن ثمّ حين اختمر المشروع في ذهني انطلقت في إجراء الحوارات المتتابعة. اعتمدتُ أساسًا على الحوارات المعمّقة غير الموجّهة مع طرح بعض الأسئلة لفهم التمثّلات الحاصلة لدى النساء حول موضوع المقاومة وبالذات اعتمادهنّ للمسايرة والملاينة كحلول ناجعة لمواجهة الإقصاء والعنف الزوجي والمجتمعي والاقتصادي.

تعاونت جميع محدثاتي معي وخصّصن لي أوقاتًا متعددة بعد الاطلاع على أهداف بحثي. وقد تركت بعض الاقتباسات باللهجة التونسية للحفاظ على أصالة (authenticity) المعاني. وأسندتُ إلى بعضهنّ أسماءً مستعارة حفاظًا على معطياتهنّ الشخصية ونزولًا عند رغباتهنّ.

قد يبدو للوهلة الأولى أن العيّنات التي اخترتها للدرس متشابهة بحكم الحيّز الجغرافي والوضع الاقتصادي المتشابه نوعًا ما. لكنّ التنوّع والثراء في التجارب واختلاف الدوافع خصوصًا تلك التي جعلتهنّ يخترن العمل والخروج إلى الفضاء العام في فترة معينة من حياتهنّ دفعتني إلى إفراد جزء من عملي لكلّ راوية في ذاتها.

من المعلوم طبعًا أنّ التحليل والاستنتاجات التي وصلتُ إليها قد لا تعبّر عن آراء محدثاتي وقد لا تعمَّم على جميع النساء من صاحبات التجربة المشابهة. إنّ عملي لا يصبو في الضرورة إلى تقرير طرائق المقاومة الجندرية لنساء الهامش من متساكنات الأحياء الشعبية، بقدر ما هو محاولة للتعرُّف إلى بعض أشكال المقاومة لدى بعضهنّ.

الطبخ كفعل مقاومة

خالتي منيرة:"لم نجد ما نأكل، عجنت السميد لأطفالي ليأكلوه حافيًا أو مع قليل من الزيت، بعت سواري الفضي واشتريت سميدًا أكثر وصنعت الخبز وبعته لأهل الحي"

خالتي منيرة أرملة. توفي زوجها في سوريا إثر انضمامه إلى تنظيم إسلامي متطرف. تزوّجت في سنّ صغيرة. لم تقرأ يومًا حرفًا حيث رفض والداها تعليمها وأخواتها. تخبرني بتردد أنّ زوجها اختارها لأنها وبشهادة جميع الجيران فتاة رصينة عاقلة لا تكاد تخرج إلى الشارع ولها مهارات منزلية كثيرة "أمي كانت تتفوخر بيا وسط الجيران. منيرة بنتي مرا حرة" تعرف تطيب كل شي" (أمي كانت تتباهى بي وبقدراتي في المطبخ).

أنجبت طفلين وعاشت مع زوجها على الكفاف حيث لم يكن لزوجها شغل قار فتتقل بين مهن هشة كالبناء والدهان وهباط مرشي[7] لكنّه رغم ذلك رفض السماح لها بالعمل حيث تقول، "زوجي رحمه الله كان حزار[8]". قال لي بالحرف الواحد إثر إنجابي طفلي الأول واشتداد فقرنا "معناش نساء تخدم". عشت وإياه أيامًا حلوة رغم فقرنا، كنت أدلّعه كأحد أطفالي وحتى حين كنت لا أملك شيئًا كنت أطبخ طبخًا لذيذًا فقد علّمتني أمي كيفية الاكتفاء بالقليل لأصنع وجبة لذيذة وحين كان يسألني عما فعلته كي أجعل "الشكشوكة"[9] لذيذة كنت أخبره بأنني "غسلت فيها يدي".

ظنوا أنني لقمة سائغة بعد موت زوجي. لم يمنعهم سواد لبسي أو سنّي من محاولة التحرّش بي

خالتي منيرة لا تبدو مستاءة من وضعيتها السابقة، بل تبدو وكأنها تحنّ إلى تلك الأيام... حيث ترفض عائلتها في مرتبة أولى السماح لها بالتعليم ثم يرفض زوجها عملها. تستبطن (internalize) بطريقة غير واعية تدنّي مرتبتها الاجتماعية لأن ترتيب الأدوار بين المرأة والرجل يخضع قطعًا للهيمنة الذكورية التي تعلن عن نفسها طبيعية في سياقات عدة، فترفض بذلك خالتي منيرة مساءلتها وتقبل بها طوعًا، في حين أنها عملية بناء تاريخي ثقافي اجتماعي (Bourdieu 1998).

بدأت محنة خالتي منيرة حقيقة إبان الثورة التونسية، حيث سيطرت قوى فاشية عدة على الساحة السياسية وانطلقت عملية تجنيد واسعة للشباب التائق إلى التغيير من طرف القوى السلفية التكفيرية. استهدفت هذه القوى المجموعات الأكثر فقرًا وتهميشًا. كان الحي من الوجهات المفضلة لشيوخ التكفيريين الذين يقيمون الحلقات إثر الصلوات مع الشباب

6 في اللهجة التونسية تُستعمل كلمة حرة للدلالة على المرأة التي تجيد الواجبات المنزلية من مطبخ ورعاية وغيرها.

7 الشخص الذي يستعين به التجار لإنزال السلع وترصيفها في الأسواق و"المرشي" هو السوق بالفرنسية.

8 حزار تعني غيور وصعب المراس مع نسائه في اللهجة التونسية.

9 الشكشوكة هي أكلة تونسية بسيطة لا تتطلب تكاليف كثيرة تتكوّن من البصل والطماطم والفلفل والزيت وبعض البهارات، وهي الأكلة الرسمية لضعاف الحال والفقراء.

ويحدثونهم عن وجوب نصرة الإسلام والجهاد. بحسب خالتي منيرة ظنّ زوجها أنّ الخلاص من وضعهم المزري سيكون بالانضمام إلى الجهاديين. غادرهم الى سوريا من دون إعلام ليصلهم خبر وفاته بعد مدة قصيرة.

"لم نجد ما نأكل، عجنت السميد لطفلَيّ ليأكلاه حافيًا أو مع قليل من الزيت، بعت سواري الفضي واشتريت سميدًا أكثر وصنعت الخبز وبعته لأهل الحي... اليوم كما ترين أنا أبيع خبزًا لذيذًا وسندويتشات رائعة. يزورني الناس حتى من مناطق مختلفة أخرى."

وظفت خالتي منيرة خبراتها في الإطعام، وهي لا تتقن خبرة سواها لمجابهة التهميش والفقر. هذه الخبرات التي أريد بها حصر مهمتها في الرعاية والاعتكاف في البيت كانت مخلِّصها لتجابه من خلالها واقع الظلم الاجتماعي والعنف الاقتصادي.

لم يكن من السهل عليها الخروج للعمل، إذ تروي:

"كنت أهاب مجابهة الناس في البداية، خصوصًا أنني اخترت أن أعمل مساءً؛ ففي وقت العشاء يكثر الزبائن، أولئك الذين فاتهم اقتناء الخبز من المخابز المرخَّصة أو هؤلاء الذين لا يريدون طبخ العشاء أو جمع السكارى الذين اختاروا عدم العودة إلى المنزل مبكرًا، كلّهم يشترون من عندي... العمل في ذلك التوقيت يترك لي الوقت للاعتناء بالمنزل وبطفلَيّ لكنه عرّضني لمشاكل عدة... كثيرون ظنوا أنني لقمة سائغة بعد موت زوجي، لم يمنعهم سواد لبسي أو سني من محاولة التحرش بي. مع تجاهلي المستمر لهم وبعض النظرات الصارمة أظنّ أنهم ملّوا عبر الوقت من المحاولة. أحيانًا كنت أجلب طفليّ ليجالساني عسى أن يرحمني بعضهم من ملاحظاتهم وينظروا بعين الرحمة لوضعي ولطفلَيّ."

تعتمد خالتي منيرة على تكتيكات متنوعة لحماية نفسها من التحرش من دون الوقوع في المواجهة، إذ تعمد إلى نفي جنسانيتها من خلال الاتشاح بالسواد وعدم التزيّن. حتى بعد مضي سنوات عدة على وفاة زوجها لا تزال تحافظ على مظهر جنائزي حزين يكفل لها تجنب الأذى والعنف، وهو تكتيك

خالتي ناجية بصدد إعداد الملاوي في منزلها/محلها

لطالما اعتمدته النساء للولوج إلى الفضاء العام اجتنابًا لتعدي الرجال عليهنّ وبحثًا عن الحماية والأمان أو رغبة في عدم تحدي السلطة الذكورية القائمة. في أحيان أخرى، تعمد منيرة إلى الاستنجاد بصورة الأم ورمزيتها فتأتي بطفلَيها معها لتصبح في مأمن من المعاكسات.

تتحسر خالتي منيرة على عدم وعيها مبكرًا بضرورة اشتغالها ومساعدة زوجها، بل وتُرجِع قرار زوجها الالتحاق بتنظيم متطرف الى عجزه عن تأدية دوره الاقتصادي كرجل "ما كان لينضم إليهم لولا عجزه". من خلال تحسُّرها، تسائل محدثتنا النظام السلطوي الذكوري وكيفية بنائه للرجولة، وتندم على عدم مشاركتها زوجها سلطة الإنفاق حتى تخفف عنه العبء؛ إذ لا يحدّد النظام الأبوي أدوارًا معينة للنساء فحسب، بل يشكّل تصورًا كاملًا حول متطلبات الرجولة، إذ "تشكّل الرجولة تحديًا يوميًّا ينبغي مواجهته على جبهات مختلفة، جنسية، ومالية، وتدبيرية، ورمزية (ديالمي 2019).

وإذ صنعت خالتي منيرة مهنة من قدرتها على الإطعام وشكلًا من أشكال المقاومة، فهي تعدّت بذلك هدف الصمود والاستمرار في الحياة لتعتبره حلًّا ممكنًا كان ليغيّر مجرى حياتها في ما سبق لو وعت به مبكرًا.

خالتي ناجية: "قررت عدم الاعتناء بأحد مجانًا، سأطبخ بمقابل"

خالتي ناجية، وافقت على مقابلتي بصدر رحب. أخبرتني أنها تحبّ النساء اللواتي يشتغلن ويدرسن. هي سيدة خمسينية، أم لثلاثة أولاد وجدة لحفيدَين. تربت بين المطابخ بحسب ما ذكرت. تقول "ذكريات طفولتي كلها في المطابخ فأمي كانت تشتغل طباخة في الأفراح وفي المآتم وكنت أذهب معها دائمًا". هي أصيلة ريف قصي في منطقة الشمال الغربي، انتقلت الى العاصمة بعد

تعمد العديد من العائلات إلى تزويج الابن لتوفير الخدمة والراحة لبقية أفراد العائلة

زواجها بقريبها. سكنت مع أهل زوجها، وكُلِّفت بالطبخ منذ يومها الأول في منزل العائلة. "دخلت منذ صبيحة زواجي إلى المطبخ، حنتي[10] مازالت ما شاحتش... كنت أطبخ وأقدم الطعام للجميع كل على حدة في أوقات مختلفة، في أحيان كثيرة كنت أستيقظ قبل الفجر لأقدم لحماي فطوره".

تحدَّدت منذ اليوم الأول مرتبة خالتي ناجية في منزل زوجها، فهي الراعية للجميع وخادمتهم. انتقلت وظيفة الإطعام آليًّا من أمّ زوجها إليها لتحتل بذلك أسفل الترتيب في المنزلة بين أفراد العائلة. زوجها يشتغل ويقدم ماله كلّه لأمه التي تتولّى تحديد المصاريف وتوزيع الأموال والحاجيات على البقيّة.

خالتي ناجية رغم تعبها الشديد في آداء المهام المنزلية مجتمعة لم تكن تتحصل على أبسط حاجياتها، "كنت أشتهي حمامًا ولا أستطيع الذهاب في حين أنّ أمّ زوجي وأخته كانتا تتمتعان بهذا الحق".

لم يمرّ وقت طويل على خالتي ناجية حتى كرهت أداء جميع تلك المهام مجانًا إذ تقول "كنت أخدمهم مجانًا، أحسست بأنهم زوّجوا ابنهم بهدف توفير خادمة مجانية".

تعمد العديد من العائلات إلى تزويج الابن لتوفير الخدمة والراحة لبقية أفراد العائلة خصوصًا أن الأم الحماة لم تعد قادرة على أداء تلك المهام بصفة فعالة وناجحة نظرًا إلى كبر سنّها. خالتي ناجية كانت واعية بذلك لكنها رفضت هذه المرتبة الدونية لا سيّما أنها لم تتلقَّ معاملة جيدة في المقابل، كما أنها على حدّ تعبيرها لم تكن المرأة الوحيدة في المنزل حتى تتحمل وحدها المسؤولية كاملة، إذ تقول "أخت زوجي لم تكن تساعدني. أنا لست خادمتها قررت عدم الاعتناء بأحد مجانًا. سأطبخ بمقابل كما فعلت أمي من قبلي".

تعتبر سيلفيا فيديرتشي أننا حين نتحدث عن العمل المنزلي فإننا نتحدث عن "التلاعب الأكثر انتشارًا" و"العنف الأكثر خفية و إيهامًا". فهو ليس عملًا استغلاليًّا فحسب، بل نتيجة لتنشئة النساء اجتماعيًّا طوال عقود، بحيث تصبح الوظيفة المنزلية كأنها "صفة طبيعية من صفات جسدنا وطبيعتنا الأنثوية" لا يجوز رفض أدائها من قبل النساء كما لا يتمّ تأجيرها (فيدريتشي 1974). بالنسبة إلى خالتي ناجية، كان من الممكن أن تقبل بعمل منزلي غير مؤجر لو أنه اقتصر على خدمة زوجها وأطفالها أو حتى والدي زوجها لكن ما تعرضت له ليس فقط تهميشًا بحسب الجندر، فهي ليست أقلّ من زوجها مرتبة فحسب بل أقل من الجميع مرتبة بما فيهم النساء. لذلك، جاء احتجاجها نتاجًا لظلم مزدوج، ما دفعها إلى الاستقلال مع عائلتها الخاصة في منزل ومن ثم تحويل خبرتها في الطبخ إلى عمل مؤجّر يساعدها في الاستقلال وتوفير حاجياتها الخاصة التي حُرِمت منها كالزينة والترفيه.

لم تكن رحلة كفاحها ضد عائلة زوجها سهلة، فقد حاولت قدر الإمكان التحايل على ما قد ينتج من تصميمها على العمل والاستقلال .على سبيل المثال، لم تؤسّس عملًا خارج بيتها، بل نقلت العمل إلى المنزل حيث كانت تطبخ خبزها في غرفة في منزلها وتبيعه من شباك مطل على الشارع، وكانت ترعى أطفالها في الوقت نفسه. "كانوا سيتهمونني (تقصد عائلة زوجها) بأنني أهملت أطفالي وأعجبتني حياة الشوارع". إن مقاومة شكل من أشكال السلطة البطريركيّة قد لا تؤدي في الضرورة إلى رفض جميع أشكال الهيمنة هذه. فقد تكتفي أيّ من النساء بمواجهة أحد أشكالها بحسب أولويتها وحدود طاقتها . خالتي ناجية على سبيل المثال أرادت الاستقلال عن عائلة زوجها وتوفير دخل

10 الحنة هي صباغ طبيعي تتزين بها النساء خصوصًا في الأعراس والأفراح.

خاص بها، لم تُرد أبدًا مواجهة مسألة تقسيم الفضاءات بين خاص وعام وما هو المسموح لها والممنوع عنها. وهو ما قد يفسِّر مساندة زوجها لها الذي لم يرَ عملها تحدّيًا لسلطته كرجل بقدر ماهو مساندة له في واجباته الإنفاقية، وهو ما سمح لخالتي ناجية في ما بعد باحتلال مساحة جديدة ومرتبة متقدمة خوّلتها تولي تقسيم الأموال وإنفاقها بحسب مشورتها، كما دعت زوجها الى تقاسُم بعض المهام المنزلية معها، وفقًا لكلامها.

ريم: "كنت بحاجة إلى شيء أقوم به لنفسي"

اختياري لـ"ريم" كان موجَّهًا. فهي خلافًا للأخريات لا تحتاج إلى المال، إذ إنّ زوجها مرفه ماديًّا ويملك مشاريع صغرى مختلفة عدة. ريم، صغيرة السن مقارنة بالأخريات، عمرها 34 سنة، تزوّجت في سن صغيرة وانقطعت عن دراستها سنة قبل الجامعة رغم تميُّزها كون زوجها محافظًا جدًّا. كانت ترتدي النقاب ومن ثم غيّرته إلى الحجاب الشرعي إثر اتهامها وزوجها بالانتماء إلى السلفية، لكنهما سارعا إلى الابتعاد عن ذلك المحيط وغيّرا العديد من مظاهر حياتهما رغم حفاظهما على التديُّن.

ريم، ولأنها حائزة درجة علمية، تعبّر عن رفضها صراحة لوضعيتها السابقة قبل الاشتغال. تقول إنها اختارت العمل طوعًا، "أنا أرفض أن أكون قطعة أثاث في منزل زوجي. زوجي فوجئ بصحوتي المفاجئة لكنّني نادمة جدًّا على انقطاعي عن الدراسة. في لحظة معينة شعرتُ بأن حياتي انتهت؛ لم أعد ريم الباسمة المثقفة بل أصبحت فقط "أم العيال". أحبُّ أطفالي لكن لا أريد أن ترتهن حياتي فقط بوجودهم".

عاشت ريم حادثة أليمة جعلتها تراجع حياتها. سقط شباك على طفلها البالغ من العمر سنة ونصف السنة وهو في حجرها ليتوفى على الفور. ذرفنا الكثير من الدموع في مقابلتنا. تقول ريم إن العمل جاء كقرار بعد اكتئاب حادّ غمرها، "كنت بحاجة لشيء أقوم به لنفسي".

بدأت ريم بصناعة الخبز لكنّها سرعان ما غيّرت ذلك لصنع الحلويات. أوّلًا لأنها قادرة ماديًّا على ذلك بحكم أن الحلويات تتطلب رأسمالًا أكبر، وثانيًا لأنّ "صنع الحلويات فنّ" بحسب قولها. مَثّل العمل بالنسبة إلى ريم فرصة لتحقيق ذاتها وإثبات أنّها كائن مُستقلّ ويُعوّل عليه أمام الآخرين. أرادت أن تقوم بشيء خاصّ بها ويفصلها عن لقب "الزوجة" ووظيفة "الأمّ".

تطرح ريم بحكم تديُّن عائلتها مسألة القوامة كحاجز كان حائلًا من قبل بينها وبين عملها. "زوجي يتمسك بواجبه وحقه في القوامة استنادًا إلى الآية "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله عليهن بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم" (سورة النساء 34.) ظنّ أنّ اشتغالي وتحصُّلي على مالي الخاص قد يغيران في علاقتنا واحترامي له، لكنّ إيقافه لمدة زمنية بسبب الانتماء (تقصد الانتماء إلى السلفية) جعله يبدّل رأيه ودعاني إلى مزاولة عمل يقيني شبح الفقر لو حدث له أمر".

إنّ القوامة كمؤسسة دينية هي التعبير المكثف للتراتبية الهرمية في الدين الإسلامي. يطرح النصّ بكل وضوح ترتيبًا بحسب النوع الاجتماعي (الجندر). فالرجل قوام على المرأة بما فضل الله أي بما قررت السلطة الدينية التي لا تناقش ولا تراجع (بن سلامة 2005). تجد ريم نفسها مضطرة إلى طمأنة زوجها بحفاظه على مرتبته الأعلى منها إن هي شاركت في الإنفاق. تزاول عملها في منزلها كإشارة لحفاظها على التقسيم المُمأسس للفضاءات رغم قدرتها على فتح محل. كما تحاور زوجها حول أهمية عملها إن هو غاب. فالعلاقات الاجتماعية تغيرت بفعل النظام الرأسمالي ولم تعد هناك عائلة ممتدة تدعم بعضها وصار لزامًا على الزوج والزوجة تأمين المعيش والتحسب للطوارئ.

حياة: "أنا لا زوج لي أخدمه لذلك أعينكنّ على خدمة أزواجكنّ"

حياة هي الوحيدة بين النساء غير المتزوجة، في عقدها الخامس وغير محجبة. اختارت العمل لأنها رفضت أن تبقى عالة على إخوتها، كما أنها تساعد في إعالة عدد من أفراد عائلتها. تعتبر حياة أن المشكل الأساسي في عملها أنها لا تستطيع الحصول على ترخيص حكومي لمزاولته نظرًا إلى المتطلبات المادية لهذه الرخصة، ومع ذلك تتمسك بعملها كسبيل وحيد لتحقيق ذاتها.

الملاحظ أنّ حياة خلافًا لجميع النساء اللواتي حاورتهنّ هي الوحيدة التي تحفّظت على ذكر العديد من تفاصيل حياتها. فوضعيتها الاجتماعية كغير متزوجة تجبرها على التحفظ في ما تقول، إذ ليس من السهل بالنسبة إليها كشف مشاعرها في مجتمع يرفض على المرأة صوتها. "أنا منحبش تقول على اسمي في كتيبتك" ذلك ما طلبته مني بكل وضوح وهو ما أكدته لها.

ترتدي حياة زينتها كلّها في المحل حيث تعمل. تحرص على أن تكون في أحسن صورة. تقول ممازحة، "أضع ماكياجي رغم أن حرارة الفرن تذيبه كل مرة". تزين معاصمها بأساور كثيرة تُصدر صوتًا محبّبًا كلما منحتك خبزًا أو عجنت خبزها. قد تذكّرك مشاهدتها

قررتُ عدم الاعتناء بأحد مجانًا. سأطبخ بمقابل كما فعلت أمي من قبلي

وهي تعمل بكليبات الفنانات الشرقيات اللواتي يتغنجنّ في أداء بعض المهام المنزلية. وتقول حياة إنّ العمل نافذتها للشارع، فلو لم تنشئ هذا العمل لكانت دُفِنت حية في المنزل ترعى صغار إخوتها وتنتظر الموت.

"العنوسة"، أو العزوبة النسوية هي وصم اجتماعي قررت السلطة البطريركيّة إلصاقه حصرًا بالنساء، إذ إنّ تأخر سنّ الزواج لدى النساء يضعهنّ في مرتبة أدنى من مثيلاتهنّ المتزوجات (عباس 2016). لم أجرؤ حين حاورتها على طرح هذا الموضوع لكنها طرحته ممازحة "أنا لم أتزوج. لقد أصابهم العمى" (تقصد الرجال). يبدو هذا الموضوع النقطة الأكثر حساسية في حياة حياة . تلقي "العنوسة" بظلها على جوانب حياتها كافة. اقتصاديًّا، لم تنعم حياة بالأمان المادي الذي قد تمنحه لها مؤسسة الزواج، إذ بقيت بلا معيل رسمي يتكفل بواجب الإنفاق تجاهها، ولم يترك لها والداها بسبب الفقر إرثًا تعتمد عليه، فيما يعتبر إخوتها إعالتها منّة يمنون بها عليها لذلك جاء شغلها وسيلة للتحرُّر من المأزق الذي حُشِرت فيه. الموهبة الوحيدة التي تملكها حياة هي التي أنقذتها. تقول،

"درّبتني أمي لسنوات على الطبخ حتى أكون طباخة ماهرة يفخر بها زوجها. لم تظن أمي المسكينة أنه لن يكون لي زوج فها إني أطبخ لجميع رجال الحي" تقولها غامزة متضاحكة.

أما اجتماعيًّا، فقد وجدت حياة نفسها مقصية من جميع الدوائر، "أنا لست متزوجة حتى أشارك المتزوجات أحاديثهنّ الحميمة وأخاف أن تبدر مني أي ملاحظة فتُفسَّر بشكل خطأ، لكنني أيضًا لا أستطيع مجالسة غير المتزوجات فهنّ أصغر سنًّا مني بكثير، لذلك أكتفي بمصادقة أخواتي البنات وأشاركهنّ همّي وسرّي". وإضافة إلى الأمان الاقتصادي الذي منحه العمل لحياة، شكّلت صناعة الخبز رابطًا لها مع الجنسانية. تتعامل حياة مع جسدها بدلال فطريّ، تعتني بنفسها وبمنظرها وتتزيّن قبل أن تخرج إلى المحلّ بغية سماع المجاملات وكلمات الإطراء من حرفائها الذكور. توطّدت علاقتها بجسدها من خلال صناعتها للخبز. كان عملها جسر عبور إلى لقاءات ظرفيّة مع حرفاء تتغزّل بهم ويبادلونها الابتسامات كي تشعر بأنّها حيّة ومُثيرة.

إنّ الإطعام كوظيفة اجتماعية خصّتها بها السلطة الأبوية خرج من الخاص إلى العام فصار مع حياة وسيلتها لمخاطبة الآخر المرغوب، وذلك علاوة على كونه عملًا مؤجّرًا يجعلها حرة في الخروج ويقيها تسلُّط إخوتها الذكور.

النقاش

من خلال تتبُّع مسار حياة هؤلاء النساء الأربع تبيّن لنا أن الخبرات الأساسية التي تعلمتها النساء عبر التاريخ يمكن أن تصبح وسيلتهنّ للتحرُّر من الهيمنة الذكورية، إذ ولّدت مهمة الإطعام لهؤلاء النساء فرصة للحصول على تجارة خاصّة تمكنهنّ من الخروج للفضاء العام أوّلًا، ومن ثم الحصول على استقلالية مادية تغيّر من ترتيب الأدوار الأولي: راع ورعية، مسؤول وممتثل.

لم تنخرط أيّ من النساء في عينتنا في حركة تحرير نساء ولم يشاركن في أي احتجاجات أو مسيرات أو مطالب نسوية، لكنهنّ خلقن أشكال المقاومة الخاصة بهنّ. يبدو الوعي بفعل المقاومة حاضرًا وإن لم يقمن بتحديد من يقاومن وماذا يقاومن. هنّ فقط واعيات بأنهنّ باختيارهنّ العمل في صناعة الخبز إنّما تحدّين سلطة قائمة ونجحن في مواجهتها بطريقة لينة وسلسلة.

فعل الإطعام وإن بدا في لحظة معينة في حياتهنّ مهمة طبيعية على المرأة القيام بها كجزء من دورها في العائلة والمجتمع البطريركي، فهو مكّنهن من تحدّي المكانة المتدنية التي حدّدها هذا المجتمع نفسه، إذ أصبح هذا العمل المجاني عملًا مؤجّرًا استطاعت من خلاله شخصياتنا الاستقلال ماديًّا والتفاوض مع السلطة الذكورية وافتكاك مساحات مهمة.

تحدّت جميع النساء اللواتي حاورتهنّ أشكالًا مختلفة من العنف لعلّ أهمها العنف الاقتصادي، إذ أمّنّ من خلال عملهنّ دخلًا ماديًّا خاصًّا يقيهنّ شبح الفقر ويوفر لهنّ الضرورات كما الكماليات. خالتي منيرة، وخالتي ناجية وحياة لم تكن لتتوفر لهنّ أبسط الظروف المعيشية البسيطة لولا اعتمادهنّ على صناعة الخبز. كما تفاوض كثيراتٌ منهن أشكال السلطة القائمة من خلال توفّر الاستقلال المادي إذ تخفّ أشكال الرقابة المسلطة على حيوات هؤلاء النساء ويصبح لديهنّ الحق في ولوج الفضاء العام من أسواق وحوانيت بلا تذمّر أو تنمّر من طرف الأسرة أو الآخرين.

في ضوء هذه الأدوار الجديدة، يُعاد تقسيم الفضاءات فيصبح لخالتي منيرة الحقّ في تربية ولدَيْها كما تشاء ولخالتي ناجية اختيار مكان السكن ولريم الحقّ في تقرير مصيرها ولحياة نافذتها على الجنسانية.

رغم السياسات المتقدمة نسبيًّا في تونس في ما يخصّ حقوق النساء مقارنةً بمثيلاتها في العديد من بلدان أخرى، إلا أن الحلول المقدمة لتجاوُز العنف الاقتصادي المسلَّط على النساء لا تبدو ناجحة. تخصّصُ الدولة العديد من الفرص للنساء غير المتعلمات لفتح مشاريع صغرى خاصّة بهنّ من خلال سَنّ قوانين مالية تعطي البنوك الحق في إسناد قروض تمويل صغرى أو من خلال السماح لمؤسسات مالية بالتدخل لفائدة هؤلاء النساء مثل مؤسسة "اندا" لتمويل القروض الصغرى، أو ميكروكراد وسواهما. إلّا أنّ الشروط المجحفة التي تشترطها هذه المؤسسات من بينها نسبة فائض القرض (12 في المئة) ووجوب توفر ضامن أو كفيل لديه دخل قار، إضافة إلى وجوب انطلاق المشروع فعليًّا قبل التمويل وضرورة توفّر خبرات معينة، تجعل كثيرات من نساء الهامش غير قادرات على الحصول على التمويلات. كما يثنيهنّ التخوف من عدم خلاص الديون عن التوجه إلى هذه المؤسسات، لا سيّما أن العديد من منتفعي هؤلاء المؤسسات انتهى بهم الأمر في السجن أو في وضعيات حرجة جدًّا، لذلك توجهت النساء اللواتي حاورتهنّ إلى الخيار المتاح الوحيد وهو إنشاء عمل لا يتطلب خبرات متفوقة بل الأساسي منها فقط، كما لا يتطلب تمويلًا كبيرًا، فاستثمرن في خبرة الطبخ وجهدهنّ ليحققن -كما أشرنا- الاستقلالية الاقتصادية؛ فصارت مقاومتهنّ ذاتية مستقلة بعيدة عن كلّ تدخل سلطوي مرتهنة فقط بإرادتهنّ الحرة. كما أنّ الاستثمار المباشر في محلات الطعام جعلهنّ في مأمن عن تدخل الوسيط الاقتصادي لتسويق منتوجهنّ وبالتالي في مأمن عن كلّ تدخل ذكوري فردي أو مؤسسي يتحكّم في شغلهنّ ومواردهنّ.

ابتدعت نساء الهامش أشكال المقاومة الخاصة بهنّ وغيّرن الأدوار الاجتماعية التقليدية

إنّ نساء الهامش، حتى وإن لم يمتلكن أدوات فعل المقاومة كالكتابة أو المستوى التعليمي أو الوعي السياسي، ابتدعن أشكال المقاومة الخاصة بهنّ. غيّرن الأدوار الاجتماعية التقليدية، وافتككن مجالات جديدة وأعدن تقسيم الفضاءات بجدارة فعلهنّ ومقاومتهنّ.

اعتراف

من المفارقات الساخرة أنني لطالما اعتبرت أنا أيضًا أنّ وظيفة الإطعام التي تكفلت بها المرأة حصرًا في مجتمعاتنا وظيفة مهينة وتحمل في ذاتها ظلمًا كبيرًا للنساء، إذ تلتصق بذهني صورة الأم التي تمضي ساعات في المطبخ لتكتفي في الأخير بأكل بقايا الطعام رغم التعب المضني. لم أتصوّر يومًا أنّ تلك الوظيفة غير المؤجرة قد تكون تذكرة العبور لنساءٍ كثيراتٍ إلى أمان ماديّ واقتصاديّ يحميهنّ شر الميز والظلم. لم أفهم يومًا مفهومَي التضحية والعطاء اللذين ارتبطا بصورة الأم الطباخة، تلك التي تضع مشاعرَ عديدة ومختلطة في طعامها، لكنّني لمحت القوة التي منحها الطعام لنساء حرمتهنّ الذكورية من أدوات أخرى للمقاومة.

بروبين السبث، 2010. "الأكل من أجل الحياة : دراسة ايثولوجية جذمورية للجسد"، الأجساد الثقافية الاثنوغرافية والنظرية، هيلين توماس وجميلة أحمد، تر أسامة الغزولي. المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ص311 - ص347.

بن سلامة، رجاء. 2005. بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث. دار بترا للنشر والتوزيع.

الديالمي، عبد الصمد. 2019. "نحو بناء رجولة جديدة". مؤمنون بلا حدود. الرابط: shorturl.at/nzKQV.

زبيدة، سامي. 2009. ريتشارد تابر، مذاق الزعتر - ثقافات الطهي في الشرق الأوسط، مشروع كلمة للترجمة - دائرة الثقافة والسياحة.

فيدريتشي، سيلفيا. 1974. أجور مقابل الأعمال المنزلية. ترجمة ندى دلال.

عباس، فريال. 2016. "العزوبة النسوية في الخطاب المجتمعي المتداول بالجزائر- المجتمع المحلي بمدينة قسنطينة أنموذجًا". إنسانيات، 71 | 40-9.

كونيهان، كارول. 2012. ترجمة: سهام عبد السلام. أنثروبولوجيا الطعام والجسد. المشروع القومي للترجمة.

ATTAC CADTM MAROC. 2017. "Le microcrédit au Maroc : quand les pauvres financent les riches". Etude de terrain et analyse du système du microcrédi.

Bourdieu, Pierre. 1998. La domination masculine. Paris, Seuil.

DeVault, Marjorie. 1991. Feeding the Family: The Social Organization of Caring Work. Chicago: University of Chicago Press.

Feminism. 2020. In Oxford Online Dictionary .Retrieved from https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/feminism?q=FEMINISM

Kanafani-Zahar, Aida.1997. Bread and Identity in Lebanon: "Whoever Eats You Is No Longer Hungry , Whoever Sees You Becomes Humble". Food and Foodways 71-7,1:45.

Scott James C. 2009. The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia. New Haven, Yale University.

التحرّش الجنسي والذات الترابطيّة: عارُها عارُهم

ناي الراعي

كان يوم عيد، وكانت نزيهة وعائلتها في زيارةٍ إلى أقارب في مسقط رأسها في البقاع، شرق لبنان. انضمّ إلى الجلسة رجلٌ، صديقٌ بعيد للعائلة، "من خارج جماعتنا" و"من بيئة مختلفة" و"لا يجمعنا به شيء مشترك"، كما تروي نزيهة التي حرصت على التذكير بطباعه المُحافِظة. صافح الرجل يدَ نزيهة ثمّ شدّها إليه ليقبّل خدّها، مميّزًا إيّاها عن سائر النساء في الغرفة بحركةٍ كانت خارجة عن المألوف صدرت عن رجلٍ "لا يقضي عادةً وقته مع النساء ولا يصادقهنّ". حصل ذلك منذ خمس سنوات، لكنّ الأمر ظلّ يُشعر نزيهة بالعار حتّى اليوم. بعد لحظاتٍ قليلة من الاحتكاك المزعج، استاءت نزيهة وغادرت الغرفة. "الجميع لاحظ أنني كنتُ مستاءة حتّى إنّ أربعًا من قريباتي لحقن بي وأصررن على ألّا أصعّد وأن أعود إلى الداخل"، كما تخبر نزيهة، مؤكّدةً أنّ ما تسبّب بانزعاجها كان في الواقع عدم موافقتها على الألفة التي تعامل بها الرجل معها. والحدود التي شعرت نزيهة أنّ رجلًا، من جماعةٍ وبيئة وعقليّة مختلفة، تجاوزها، كانت في الحقيقة حدود الجماعة التي تنتمي إليها، أي "جماعتنا"، وهو "الدخيل" عليها.

المقدّمة

إنّ مصدر جزء كبير من فهمنا كباحثين/ات وناشطين/ات للتحرّش الجنسي هو نظريّاتٌ غالبًا ما تنبثق منها تدخّلاتٌ غير مُجدية. فمعظم النظريّات النسويّة السائدة أهملت حتّى الآن فهم الذات الترابطيّة المُهيمنة في العالم العربي والمركّبات المتعدّدة لها وعلاقتها بالتحرّش الجنسي وتجربتها معه.

عن طريق استكشافي فهم النساء اللبنانيات المُقيمات في بيروت للتحرّش الجنسي وتعريفهنّ به انطلاقًا من فهمهنّ لذواتهنّ، وغوصنا في تعبيراتهنّ عن تجاربهنّ مع مشاعر الانزعاج واللارتياح الجسدي في المساحات العامّة، وكيفيّة تأثير تنشئتهنّ الاجتماعيّة كذواتٍ ترابطيّة ضمن هرميّة أسريّة عُمريّة وجندريّة في فهمهنّ للتحرّش، أدعو في هذا البحث إلى الذهاب أبعد من الفهم التقليدي للتحرّش الجنسي وإلى إعادة التفكير باللّغة التي تُستخدم للحديث عنه.

تشير سرديّات النساء اللبنانيّات المقيمات في بيروت، التي تتناول مشاعر اللاارتياح الجسدي في المساحات العامّة، إلى فهمٍ واختبار للتحرّش الجنسي ليس كتعدٍّ على مساحتهنّ الشخصيّة وحدودهنّ الخاصّة إنّما بالأحرى كتجاوزٍ للحدود الخاصّة بالجماعة التي ينتمين إليها - مُمثّلة بالثنائي/الزوجَين أو مجموعة الأصدقاء أو محيطهنّ المجتمعي. يعكس هذا الفهم بشكلٍ مباشر موقع النساء كذوات ترابطيّة بالمعنى الذي بلورته سعاد جوزيف في بحثها عن مفهوم الترابطيّة الذكوريّة. والذاتُ الترابطيّة هي مركّب لنفسٍ ذات نزعة علائقيّة حدودها مرنة نسبيًّا. وبدمجها مع الأبويّة، تنظّم سمةُ الترابطيّة الذوات البشريّة ضمن هرميّة عمريّة وجندريّة في إطارٍ ثقافي عام يرجّح كفّة العلاقات الأسريّة والأخوّة واصطلاحاتها وأخلاقيّاتها في العلاقات كافّة (Joseph 1993).

تشير سرديّات النساء أيضًا إلى اختبارهنّ الواضح لمشاعر تتراوح بين الحيرة والاشمئزاز والصدمة، ولا سيّما العار، وإلى ميلهنّ إلى تفادي توصيف المناسبات التي انتُهكن فيها بـ"التحرّش الجنسي" وإنكارهنّ وجود نوايا جنسيّة لدى المُرتكبين. يترافق اجتناب النساء استخدامَ مصطلح "التحرّش الجنسي" مع تردّدهنّ في الشكوى من اللّقاءات العدوانيّة بمجملها، ذلك أنّ الشكوى من حالة تحرّشٍ جنسي من شأنها أن تضخّم موضوعًا ما أكثر ممّا

ناي الراعي

كاتبة وناشطة نسويّة ومُدقّقة جندريّة معتمَدة من منظمة العمل الدوليّة؛ تعمل على تنفيذ عمليّات التدقيق الجندري التي تطال الأحزاب السياسيّة والنقابات في بيروت. حاصلة على إجازة في الصحافة من الجامعة اللبنانيّة وماجستير في الإعلام العالمي والجندر من كليّة الدراسات الشرقيّة والإفريقيّة (SOAS) في لندن. تعمل منذ العام 2008 في مجالَيْ مناصرة العدالة الجندريّة وإنتاج المعرفة النقديّة حول الموضوعات ذات الصلة. كما عملت مع أوكسفام في لبنان وتونس و"كفى" وسواهما. تُدرّس التواصل الشفوي، والجندر والتواصل في الجامعة اللبنانيّة الأميركيّة؛ مؤسِّسة مشارِكة لمبادرة "متعقّب التحرّش" (HarassTracker)، وتعمل أيضًا متطوّعة بصفة مُشغّلة في خدمة "احتضان شريان الحياة" (Embrace LifeLine) وهو أول خطّ مساعدة وطني للدعم العاطفي ومنع الانتحار في لبنان.

يجب فيجعل النساء المشتكيات ينظرن إلى ذواتهنّ على أنّها أكبر ممّا هي (Ahmed 2019)، لذا، يمتنعن عنها تلافيًا لجذب انتباهٍ أكبر ويتظاهرن كأن شيئًا لم يحدث.

أستندُ إلى نموذج سارة أحمد الخاص باجتماعيّة العواطف في قراءتي للسرديّات القائمة على المشاعر وأسعى إلى تحديد نقطة تقاطع القسمَين المؤلّفَين لسرديّات النساء -الإدراكي والتعبيري- وهي مجتمعاتهنّ. فكما هي حال التحرّش الذي يتعرّضن له ولا يطالهنّ ككياناتٍ مستقلّة عن الآخر القريب، كذلك هي حال المشاعر التي يحرّكها فيهنّ التحرّش، تُختبر بشكل جماعي وتُتناقل بين نظرائهنّ وأقربائهنّ ومعارفهنّ في المجتمعات التي ينتمين إليها. والعار -كالترابطيّة- يقيّدنا بالآخر عبر إثارة إحساسنا بالفشل في إرضاء الآخرين الذين نحب، وهو فشل يجب ألّا نظهره وأن نحرص على إبقائه موقّتًا بما يكفي ليسمح بإعادة إدماجنا بعائلاتنا ومجتمعاتنا. والعار الذي يشعر به الفرد مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمجتمع أو الجماعة تحديدًا لأنّ المثاليّات التي نفشل في تلبيتها هي بالذات ما يربط الأفراد بعضهم ببعض (Ahmed 2014).

لمعالجة هذه المسألة، أقترحُ مقاربةً لسياقنا تستند إلى مفهوم الترابطيّة الأبويّة وتوجّه انتباهنا إلى تأثير شروط العلاقات الترابطيّة وتأثيرها في صوغ تجارب النساء واحتمالات فهمهنّ للانتهاك واللاارتياح اللّذين غالبًا ما يُستخدم مصطلح "التحرّش الجنسي" للدلالة إليهما.

السياق

يعود السؤال حول كيفيّة اختبار النساء اللبنانيات المقيمات في بيروت للتحرّش الجنسي انطلاقًا من فهمهنّ لذواتهنّ، إلى دراسةٍ سابقة أُجريت في العام 2017 تناولت ماهيّة التحرّش الجنسي بالنسبة إلى النساء والرجال في بيروت.

بيّنت تلك الدراسة -وعلى نحو مذهل- أنّ النساء، وفي معرض تحديد ما إذا كان فعلٌ ما يُعدّ تحرّشًا جنسيًّا أم لا، أعربن في المجموعات المركّزة الثلاث التي نُفّذت عن اعتقادهنّ بأنّ نوايا المرتكبين تفوق تجاربهنّ أو أحاسيسهنّ أهميّة، وعلى أساسها يُقرّر إذا كان الفعل تحرّشًا جنسيًّا أم لا. بمعنى آخر، يتضاءل احتمال وصفهنّ الفعلَ بالتحرّش الجنسي في حال صدّقن أن المتحرّش، الذي غالبًا ما يكون شخصًا غريبًا، لم يعنِ ما فعل بطريقةٍ جنسيّة، على رغم إحساسهنّ بالانزعاج واللاأمان. خلال جلسات النقاش، تعمّقت النساء في مشاعرهنّ إزاء التحرّش، وتحدّثن عن شعورٍ بعدم الراحة، وأضأن على أحاسيس مثل

> **معظم النظريّات النسويّة السائدة أهملت حتّى الآن فهم الذات الترابطيّة المُهيمنة في العالم العربي**

الخجل والعار والاشمئزاز، فيما نزعن عن المرتكبين تهمة الدافع أو النيّة الجنسيّة وتفادَين الإشارة إلى تلك الحالات بوصفها "تحرّشات جنسيّة". مع ذلك، ركّزت النساء على كيفيّة اختبار أجسامهنّ لتلك الأحداث، وشجّعن في الوقت نفسه أخريات على رؤية هذا الاختبار انطلاقًا من نوايا المُتسبّبين به من أجل فهمه أو التعريف به.

إنّ هذا التصدُّع الواضح بين اللّغة التي يستخدمها الباحثون/ات والناشطون/ات والمهنيّون/ات للحديث عن التحرّش الجنسي من جهة واللّغة التي تستخدمها النساء لوصف تجاربهنّ معه من جهة أخرى، يغرّب النساء عن واقعهنّ الحميم والمَعيش ويُساهم في إبقاء النقاش في حيّزه النظري، أي ضمن ما يمكن معرفته وإدراكه لكن ليس الشعور بِصِلَةٍ معه. وهذا الحيّز يفتقد أيضًا إلى الأدوات التي تخوّله شرح المسائل للخارج والتواصل معه. شكّل هذا الانقطاع المبيّن سببًا لإعادة صياغة مبحث هذا النص وقرار الاستعاضة عن مصطلح "التحرّش الجنسي" بكلماتٍ تستخدمها النساء للإشارة إليه وبلغةٍ تُمحور البحثَ حولهنّ، وحول سرديّاتهنّ ومشاعرهنّ وتعبيراتهنّ وطرائق فهمهنّ لما يتعرّضن له. وسمحت نتائج البحث بتكوين رابطٍ بين تلك المشاعر من جهة، والذات الترابطيّة من جهة أخرى -وهي مركّبٌ لنفسٍ ذات نزعة علائقيّة وحدود مرنة.

المنهجيّة

نزيهة واحدةٌ من بين ثلاث وعشرين امرأة التقيتُهنّ خلال عملي الميداني بين نيسان/أبريل وتشرين الأوّل/أكتوبر 2019 بهدف البحث في كيفيّة فهم النساء اللّبنانيّات المقيمات في بيروت لتجاربهنّ مع التحرّش الجنسي في المساحات العامّة انطلاقًا من فهمهنّ لذواتهنّ.

استندتُ في عملي إلى عيّنةٍ من النساء اعتمدتُ في تشكيلها على تقنيّة كرة الثلج التي مكّنتني من الوصول إلى النساء اللّواتي شاركن في المجموعات المركّزة والمقابلات المُعمّقة، وكنّ يمثّلن خصائص مرنة ومتنوّعة. أمّا السمتان الثابتتان الوحيدتان للمُشاركات في المجموعات المركّزة الثلاث، فتمثّلتا في التعليم الجامعي وفي عمرٍ تجاوز الثلاثين عامًا.

تمسّكتُ بسمة التعليم الجامعي لأنّها تسمح بتفحّص الافتراض الشائع بأنّ من المُرجّح أكثر أن تكون النساء الحاصلات على شهادات جامعيّة مطّلعات على مفاهيم التحرّش الجنسي وتعريفاته، وأنّهنّ سيستطعن حكمًا إدراك شعورهنّ بعدم الراحة وتعريفه على أنّه تحرّش جنسي. أمّا سمة العمر -فوق الثلاثين- فأبقيتُ عليها لأنّ الأدبيّات الخاصّة بالتحرّش الجنسي غالبًا ما توجّهت إلى النساء اللّواتي تتراوح أعمارهنّ بين 18 و25 أو 25 و30 عامًا، وكنّ عادةً إمّا طالبات أو عاملات في السنوات الأولى من مسيرتهنّ المهنيّة، ما يعني أنّ نادرًا ما تمّ استهداف النساء فوق الثلاثين والتعرّف إلى تجاربهنّ.

عُقدت ثلاث مجموعات مركّزة: الأولى تضمّنت ثلاث نساء متزوّجات وموظّفات في الثلاثينات من العمر، والثانية جمعت ثماني نساء متعلّمات ومتزوّجات، موظّفات وغير موظّفات، تجاوزت أعمارهنّ الخمسين عامًا، والثالثة تضمّنت أربع نساء موظّفات ملتزمات بديانتهنّ الإسلاميّة، بينهنّ عازبات ومتزوّجات. كما أُجريت ثماني مقابلات معمّقة مع نساء موظّفات عازبات ومتزوّجات من خلفيّات اجتماعيّة مُحافظة لكن بدرجات متفاوتة.

بحثت المجموعات المركّزة والمقابلات في أربعة مستويات: تقييم المُشارِكات لسيناريوهات تحرّش جنسي وردت في دراسة في العام 2017؛ وتجاربهنّ الشخصيّة مع اللاارتياح في المساحات العامة؛ تقييمهنّ للمرتكبين عمومًا ولمرتكب الانتهاك ضدّهنّ خصوصًا؛ وأخيراً، علاقتهنّ بذاتهنّ وديناميّات العلاقة مع أُسرهنّ. أجابت قصص النساء التي رُصدت خلال العمل الميداني عن ثلاثة أسئلة، هي: كيف اختبرت النساء التحرّش الجنسي؟ كيف عرّفن عنه؟ وكيف عبّرن عنه؟

في الشقّ المتعلّق باختبار التحرّش، رأت المُشاركات أنّ أكثر الاحتكاكات تسبّبًا بالانزعاج في المساحات العامّة كانت تلك التي انتهَكَت الحدود الخاصّة بالجماعة التي ينتمين إليها - ممثّلة بالثنائي/ الزوجَين أو مجموعة الأصدقاء أو ديانتهنّ. اللافت أنّ مجموعةَ النساء الأكبر سنًّا لاحظت أنّ تعليقات الغرباء في الشارع لم تكن في العقود الماضية مُدانة، بل كان يُرحَّب بها "كجزءٍ من ثقافتنا" و"علامةٍ على جمالنا وحضورنا الأنثوي". تثبت هذه الملاحظة التي توقّفت عندها

> **تفادت النساء المشاركات لفظَ مصطلح «تحرّش جنسي» لتوصيف الانزعاج في المساحات العامّة**

النساء حصول تبدّلٍ في مفهوم الخصوصيّة والمساحة الشخصيّة أدّى إلى البدء بتوصيف هذا النوع من الأحداث بالعدوانيّة. إلى ذلك، كشف العمل الميداني عن وجود رابطٍ بين فهم المُشارِكات للتحرّش بصفته انتهاكًا لحدود الجماعة وآرائهنّ الشخصيّة حول الديناميّات العائليّة من جهة، وضرورة إعطاء الأولويّة لكبار العائلة ومداراتهم حتّى وفاتهم من جهة أخرى، حتّى لو جاء ذلك على حساب خيارات النساء الشخصيّة، كخيار الزواج أو الانتقال إلى العيش خارج منزل العائلة.

في ما يتعلّق بتعريف التحرّش الجنسي، تحدّثت المُشاركات عن معايير وشروط تحدّد ما إذا كان يمكن توصيف حالات معيّنة بعثت على الانزعاج بالتحرّش الجنسي، ورأين أنّ في حال أوقع المُرتكب فعلته على امرأةٍ واحدة، مميّزًا إياها عن النساء الأخريات، تُوصَف فعلتُه بالتحرّش؛ ولكن، إذا كانت أفعاله موجّهةً ضد أخريات أيضًا، فالأمر في تلك الحالة "طبيعيّ"،

ويعكس فقط "طريقة هذا الشخص بالتصرّف". كذلك، لا تُعدّ فعلة المرتكب تحرّشًا جنسيًّا في حال ارتكبها في العلن أو شهد على حدوثها آخرون وأخريات، وتكون أقرب إلى توصيفها بالتحرّش عندما يكون المرتكب وحيدًا مع المرأة ومستفردًا بها. كذلك، أدخلت النساء المُشاركات عاملًا آخر إلى عمليّة التعريف، تمثّلت بالنيّة الجنسيّة التي تبيّنها عادةً الكلمات والنظرات والمدلولات، ويُلقى على النساء واجب تفكيكها وحلّها.

في ما يرتبط بالبعد التواصلي التعبيري، تفادت النساء لفظَ مصطلح "تحرّش جنسي" لتوصيف حالات الانزعاج في المساحات العامّة، واستعضنَ عنه بتصريحاتٍ من قبيل "تجاوز الحدود" أو "سلوك غير لائق". لا تستند المُشاركات إلى لغة الحدود والتجاوزات لتوصيف تلك الأفعال فحسب، إنّما يلجأن إلى تأطيرها ضمن معجم عاطفي تطغى عليه مشاعر الاشمئزاز والعار بشكل خاص.

إنّ تعريف التحرّش الجنسي كما هو اليوم مُرتكز بوضوح إلى تركيبٍ فرداني للذات

خلف استبعاد الطبيعة الجنسيّة للاعتداء وتردّد النساء في توصيف الحدث كاعتداءٍ في الدراستين، معانٍ كثيفة. يمكن إرجاع سبب تردّد النساء في ذلك إلى إحساسهنّ بالعار والخجل إزاء ما حصل لهنّ - واحتمال أن يكون التحرّش قد وقع بالفعل أو أن تكون حالة التحرّش موجودة فعلًا - والعار عاطفةٌ ذكرتها النساء بشكلٍ مباشر ومتكرّر. ربّما تمتنع النساء عن توصيف حالةٍ ما بالتحرّش الجنسي لأنّ الإقرار بها يجعلها حقيقية، وحين تكون حقيقيّة، يصبح من الصعب مواجهتها. كما يمكن أن يُعزى تفادي النساء تسمية هذه التهمة إلى انتماء مرتكبها إلى جماعتهنّ، فيتركن هذا التوصيف لفعلٍ ارتكبه شخصٌ غريب عن محيطهنّ.

في هذا البحث، سأتطرّق إلى مسألتين: الأولى هي فهم النساء لمشاعر عدم الارتياح والتحرّش كانتهاكٍ لحدود الجماعة على ضوء مفهوم الذات الترابطيّة؛ والثانية هي الكلمات التي تستخدمها النساء والعواطف التي يستحضرنها خلال حديثهنّ عن تلك الحالات أو اللّقاءات.

دمج نظري بين ترابطيّة الذات واجتماعيّة العواطف

ابتكرت عالمة الأنثروبولوجيا سعاد جوزيف في العام 1993 مصطلح "الذات الترابطيّة" للدلالة إلى طابع الذات المرن والمتموضع في سياق عائلي سائد في العالم العربي، حيث تنظر الذوات البشريّة إلى ذوات الآخرين القريبة والحميمة كامتدادٍ لنفسها. تنتج من مركّب الذات هذا ذواتٌ تدعو وتطالب وتورّط آخرين في عمليّة صقلها لذاتها، وذواتٌ لا تتوقّع ولا تحتفي بمبادئ الاستقلاليّة والانفصال. يعكس هذا المركّب نهجًا ثقافيًّا معياريًّا للعلاقات الأنثويّة والذّكريّة يعطي الأولويّة للعلاقات الأسريّة ويربط الديناميّات العائليّة وغير العائليّة بسياقاتٍ تاريخيّة وثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة خاصّة. ورغم أنّ سمة العلائقيّة تُصاغ عادةً ضمن إطار الأسرة وتُقولَب ضمن العلاقات الأسريّة، إلّا أنّ العلائقيّة تمتدّ إلى خارج نطاق الأُسَر لتطال العلاقات التي تُعدُّ مهمّة في المجتمع اللبناني عن طريق قرابةٍ اصطلاحيّة؛ فيقدر بذلك أشخاصٌ ليسوا بالضرورة على صلة قرابة بالنساء على استحضار التوقّعات التي تتجهها العلاقات الأسريّة وشرعيّتها في الميادين الحياتيّة كافّة (Joseph 1993, 3-4).

بدمجها مع الأبويّة، تنظّم سمة الترابطيّة الذوات البشريّة ضمن هرميّة عمريّة وجندريّة في إطارٍ ثقافي عام يرجّح كفّة الاصطلاحات الأسريّة في العلاقات كافّة (Joseph 1993). وبسبب الأبويّة العائليّة هذه، يمتلك الرجال وكبار العائلة الحقّ في التحكّم بحيوات النساء والقُصّر، ويُسمح لهم بعبور حدود ذوات الآخرين أكثر ممّا يُسمح للنساء والقُصّر بذلك، بغية ضبط الأمور والإشراف عليها وقولبتها. وبالتالي، تصبح الترابطيّة الأبويّة أداةً ضروريّة ليس للتمييز بين التجارب الذّكريّة والأنثويّة في المجتمع وحسب، إنّما لفهم عمليّة صوغ العلائقيّة ضمن نظام الهيمنة (Joseph 1993, 7-8).

أدمج هنا هذه النظريّة النسويّة القائمة على الذاتيّة مع النظريّات النسويّة الشائعة التي تتناول التحرّش الجنسي ونموذج اجتماعيّة العواطف بغية بناء تحليلٍ للتحرّش الجنسي خاصّ بالسياق اللبناني يندرج ضمن إطار زماني ومكاني محدّد.

بحسب تعريف كاثرين ماكينون العام للتحرّش الجنسي والذي بُني على نظرة نسويّة قانونيّة بحتة، يُقصد بالتحرّش الجنسي "فرضًا غير مرغوب به لطلباتٍ جنسيّة ضمن علاقات سلطة غير متساوية" (MacKinnon 1979, 10). سمحت أعمال ماكينون التي تركّز على حالات تحرّش جنسي في إطار العمل في الولايات المتّحدة الأميركيّة بالنظر إلى التحرّش بوصفه ديناميّةً تعزّز دور النساء التقليدي والدوني في سوق العمل والمجتمع، وبوضع الفكر الذكوري في صلب الإشكاليّة. بقيت نظريّة ماكينون إحدى أكثر النظريّات النسويّة حول التحرّش الجنسي انتشارًا، حتّى في البلاد حيث التحرش الجنسي ليس مجرّمًا ولا ملحوظًا في القوانين. ومن خلال فرض التحرّش الجنسي كجرم قابل للمقاضاة، استطاعت إسهامات ماكينون تعبيد الطريق أمام إنتاجات وتدخّلات كثيرة عالجت هذه الإشكاليّة بلائحة طويلة من المصطلحات القانونيّة التي قد تحدّ من نطاق التطبيق عبر إقصائها أشكالًا معيّنة من المظالم، ما يؤدّي إلى إبعاد تجارب نساء أخريات من بلدان عدّة حول العالم.

تستند معظم التعريفات المستقاة من مفهوم ماكينون وبقوّة إلى فكرة المبادرة ذات الطابع الجنسي التي لا تكون مرغوبة وتأتي على شكل تعليق أو احتكاك أو سلوك يوجّهه عمومًا الرجال ضد النساء. ولكن، خلف الإشارة إلى طبيعة الفعل غير المرغوبة، يكمن افتراضٌ بأنّ الأفراد المُتلقّين هم أفراد مُستقلّون بحدودٍ حامية صارمة، لهم وحدات مستقلّة من الرغبات والحاجات المختلفة، ويتمتّعون بعلاقاتٍ تعاقديّة.

إنّ تعريف التحرّش الجنسي كما هو اليوم مُرتكز بوضوح إلى تركيبٍ فرداني للذات. وبما أنّ هذا التركيب ليس موحّدًا أو معمّمًا عالميًّا، يبقى هذا التعريف ضيّقًا لا يتناسب وسياقات عدّة في العالم، لا سيّما في العالم الجنوبي.

في المراجع المتوفّرة حول تجارب النساء في العالم العربي مع التحرّش، ظلّ مسلّمًا حتّى اليوم بهذا التعريف للتحرّش الجنسي وبالافتراض بأنّ للنساء في العالم العربي إلمامًا بمفهوم الحدود الشخصيّة وقدرةً على اكتشاف رغباتهنّ وتشكيلها بما يتناسب مع أحوالهنّ وبالطريقة نفسها التي تتّبعها الذوات المستقلّة والفردانيّة في السياق التي بحثت فيه ماكينون. من هنا، يمكن استنباط أنّ هذا التعريف فشل فعليًّا في التقاط المصطلحات الخاصّة بالتحرّش الجنسي الموجّه ضد الذوات التي تتّسم بحدود مرنة، بخلاف الذوات المستقلّة.

انطلق هذا البحث بهدف تجميع المصطلحات المتعلّقة بالتحرّش الجنسي الخاصّة بالسياق اللّبناني والمتداولة بشكل عضوي ومحلّي. وكانت سرديّات النساء المتمحورة حول المشاعر هي ما قادني إلى تفكيك لغة المشاعر التي تستخدمها النساء لمناقشة الأحداث التي ذكرنها.

أستند في قراءتي للسرديّات القائمة على المشاعر إلى نموذج سارة أحمد الخاصّ باجتماعيّة العواطف إذ يساعدني في تحديد نقطة تقاطع القسمَين المؤلّفَين لقصص النساء - الإدراكي والتعبيري- وهي مجتمعاتهنّ. والعواطفُ مركّباتٌ اجتماعيّة ديناميكيّة تنشط على خطّ تحقيق انسجام الأفراد مع جماعاتهم وبناء الـ"نحن" المتموضِعة في مواجهة "الآخر".

أمّا العواطف التي تتأثّر منهجيًّا بأشكال التمييز الاجتماعي، فتشكّل معابرَ نحو العالم المادّي، وعلاماتٍ تساعد الأشخاص في السير في عوالمهم وخلق الأسطح والحدود التي ستسمح للجماعات بالتمييز بين ما هو منها وما ليس منها (Ahmed 2014, 10-13).

التحرّش الجنسي كاعتداءٍ على المجتمع

مع أنّ السرديات التي جُمعت في إطار هذا البحث شملت أكثر من عشرين امرأة والكثير من القصص، إلا أنني اخترتُ التركيز على قصص ثلاث نساء هنّ رانيا ونزيهة ومها، لكونها تعكس بدقّة مسألة فهمٍ للتحرّش الجنسي يركّز على الجماعة ويعطيها الأولويّة في تقرير ما إذا كان تصرّفٌ ما يشكّل تحرّشًا جنسيًّا أم لا.

تستذكر مها وهي ترتشف عصير اللّيمون ليلة رأس السنة التي قضتها مع زوجها وزوجَين آخرَين في منزل أصدقاء قدامى لهما -أيضًا متزوّجين- منذ بضع سنوات. طيلةَ السهرة، حاولت مهى - وهي أمّ لطفلين وعاملة تبلغ 37 عامًا من العمر- التغاضي عن نظرات الصديق المُضيف. ذهبت مها إلى ردهة المنزل لترتيب حجابها، فلحقها المضيف ثمّ سدّ طريقها وهمس في أذنيها "أنتِ تدفعينني إلى الجنون". تسمّرت مها في أرضها، لشدّة صدمتها من الكلمات المقزّزة التي لفظها "صديقُ العائلة" هذا. تطلّب الأمر ثوانيَ لتلملم مها نفسها وتردّ على المُضيف بتهديدٍ واضح، "لديك ثانية واحدة فقط لتغرب عن وجهي، وإذا تكرّر الأمر، فسأخبر زوجتك". فابتعدَ عنها. "شعرتُ بالاشمئزاز"، تقول مها.

أمّا رانيا، الصديقة الأقرب إلى مها وهي عاملة وأمّ لثلاثة أطفال تبلغ 42 عامًا من العمر، فتروي قصصًا مزعجة تعرّضت لها في مكان عملها. لرانيا زميلٌ في الخمسينات من العمر "يصادق ويعامل الجميع بودّ". وكونه الرجل الوحيد في القسم الذي تعمل فيه رانيا، "يلاطف النساء بشكل خاص". كان هذا الرجل ينتظر رانيا كلّ يوم أمام الدرج لإهدائها وردة حمراء. في البداية، ظنّت رانيا أنّ الرجل "لطيف فحسب". لكن مع مرور الأيّام، كَثُرت مبادراتُ الزميل وأصبح أكثر عدائيّة مع رانيا، إذ صار يمنعها من المضي في طريقها من الدرج نحو المكتب قبل أن يأخذ قبلةً منها على خدّه، الأمر الذي ظلّت رانيا ترفضه. وكانت تكرّر على مسمعه، "أنا امرأة متزوّجة وأنتَ تعرف ذلك!". وتروي، "كان الأمر صادمًا ومُخجلًا".

تتذكّر مها قصّةً "غير معقولة" أخرى. لا يزال أهلها يعيشون في بلدتهم، أي مسقط رأسهم، حيث تزورهم بشكل دوري مع زوجها وأولادها. "كان لجيراني ابنٌ وحيد أنجباه بعد سنوات طويلة من زواجهما، وهو يصغرني بـ15 أو 10 أعوام على الأقل"، كما تروي مها. تتذكّر كيف كانت تشتري لهذا الجار السكاكر في طريق عودتها من الجامعة، إذ كان لا يزال طفلًا حينذاك. وتتابع: "حين أصبح شابًا، تغيّرت طريقة كلامه معي". العام الماضي، زارت مها وعائلتُها أهلَها في البلدة، وكان جيرانهم هناك أيضًا يحتفلون معهم بالعيد. وفيما كانوا يمدّون طاولة العشاء، اقترب الجار من مها وقال لها "نظرةٌ واحدة في عينيكِ توازي جميع النساء اللّواتي ضاجعتهنّ". صُدمت مها وغرقت في صمتٍ مطبق. "زوجي وجميع أفراد عائلتي كانوا هناك، لم أستطع تخيّل درجة الوقاحة التي يمتلكها ذلك الشاب... شعرتُ بالصدمة والاشمئزاز والعار".

بالنسبة إلى مها ورانيا، تسبّبت هذه الأحداث لهما بالإحراج، تحديدًا لأنّهما متزوّجتان. وأكثر ما أغاظهما كان عدم إعارة المرتكب أيّ اعتبارٍ لزوجيهما. تحدّثت السيّدتان عن أحداثٍ كثيرة تعرّض خلالها رجالٌ لهما، ورجالٌ كانتا على معرفةٍ بهم - من عائلاتهما الممتدّة أو أماكن العمل أو الدوائر الاجتماعيّة من جيران إلى زملاء وأصدقاء للزوج. ما دفع رانيا ومها ونزيهة إلى الشعور بعدم الارتياح في تلك المساحات، لم يكن سلوكًا مارسه شخصٌ غريب في الشارع، إنّما كان سلوكًا غير مقبول وغير لائق فرضه عليهنّ رجلٌ كنّ يعرفنه. وتشير قصص هؤلاء

زوجي وجميع أفراد عائلتي كانوا هناك. لم أستطع تخيّل درجة الوقاحة التي يمتلكها ذلك الشاب

النساء إلى حقيقةٍ صعبة وراء إحساسهنّ بالاستياء: حقيقة أنّ الاعتداءات المذكورة وقعت في أماكن نصف عامّة - مثل أماكن العمل أو منازل الأصدقاء- على يد رجالٍ كنّ على معرفةٍ بهم ورجال كنّ يرينهم كلّ يوم ورجال هم ضمن دوائرهنّ الاجتماعيّة، الأمر الذي أثار فيهنّ مشاعر تتراوح بين الحيرة والاشمئزاز والصدمة والعار.

يعود التوتّر الملموس في القصص الثلاث إلى وجود فعل تعدٍّ وقفزٍ فوق الحدود. لكن، ومع أنّ الأفعال العدوانيّة أُوقعت على كلّ واحدة بين النساء الثلاث بشكلٍ فردي ومباشر، غير أنّ كلّ واحدة بينهنّ اختبرت الفعل كتعدٍّ على الجماعة التي تنتمي إليها، سواء أكانت مجموعة الأصدقاء أم الثنائي/العلاقة الزوجيّة. ويبدو أنّ التعدّي على الحدود الخاصّة بجماعات النساء بات عاملًا يحدّد تعريفهنّ بماهيّة التحرّش الجنسي:

لم يكن تجاوز المساحة وانتهاك الحدود الشخصيّة يخصّانهنّ كنساء فقط. فالأهمّ في نظرهنّ أنّ التجاوز شكّل تلاعبًا بحدود مجتمعاتهنّ المُتخيّلة. من هنا، إنّ المرتكبين لا يستهدفون النساء كأفراد فقط، إنّما يعتدون من خلالهنّ على جماعاتهنّ. وكأنّما تعريف واقعةٍ ما بالتحرّش الجنسي مشروط بشمولها عنصرَ انتهاكٍ للحدود يستهدف المجموعة ككلّ، لا الفرد فحسب.

تعكس هذه النظرة وبشكلٍ مباشر موقعَ النساء في الهرميّة العمريّة والجندريّة القائمة في أسرهنّ في ظلّ الترابطيّة الأبويّة التي يتمّ من خلالها إعادة توجيه انتباه النساء من تجربتهنّ الفرديّة مع التحرّش الجنسي إلى جماعاتهنّ وعائلاتهنّ التي تنخرط في عمليّة تكوينهنّ لفهمهنّ الخاصّ بتجربتهنّ، لا سيّما عندما تمتدّ الحدود الشخصيّة لذواتهنّ لتشمل الآخر القريب والحميم.

المعجم العاطفي للتحرّش الجنسي

تدلّ قصص مها ورانيا ونزيهة إلى شعورهنّ بالاشمئزاز والانزعاج والعار وتربط تلك المشاعر - تحديدًا في الحالات التي كان فيها المرتكب صديقًا للزوج- مباشرةً بالعلاقة التي يخشين أذيتها في حال قرّرن الردّ أو البوح. ويمكن قراءة ذلك كتعبيرٍ عن دور النساء الرعائي عمومًا في شبكة العلاقات في حياتهنّ؛ فيتبدّى أنّ للنساء مهمّةً بَدَهيّة وإن غير مُعلَنة تتمثّل في وجوب حفاظهنّ على تماسك الأواصر واستمراريّة العلاقات، حتّى لو أتى ذلك على حساب راحتهنّ وسلامتهنّ.

في هذا الإطار، تناقش سارة أحمد في مقالٍ لها كيف أنّ الشكوى من أمرٍ ما من شأنها أن تُضخّمه أكثر، ما يجعل النساء الشاكيات ينظرن إلى ذواتهنّ على أنّها أكبر ممّا هي (Ahmed 2019)، فيمتنعنَ عن الشكوى تلافيًا لجذب انتباهٍ أكبر وللتمكّن من التظاهر كأن شيئًا لم يحدث. ولعلّ أكثر تفصيلٍ تعبيرًا عن هذه الفكرة في قصّة نزيهة يتجلّى في مبادرة قريباتها اللّواتي هبَبن لثنيها عن "المبالغة" والاعتراض و"تكبير نفسها" وتحويلها إلى مشكلة. فبالنسبة إلى قريبات نزيهة، كانت ردّة فعلها قويّة، وربّما قرّرن أيضًا أنّها شخص "انفعالي أو عاطفي"، فصارت ردّة فعلها هي العنيفة إذ هي التي أجبرت جماعتها على مواجهة أمرٍ كانت لتتعامل معه في العادة عبر عدم مواجهته (Ahmed 2019).

القريبات اللواتي تلقّين شكوى نزيهة ممّا حصل وشهدن على ردّها بمغادرة الغرفة، كانت شكوى نزيهة هي ما أنذرهنّ إلى العنف الذي تعرّضت له لا الحدث نفسه الذي شهدن هنّ أيضًا عليه. وهكذا، انتقلت نزيهة من كونها الشاكية والمظلومة إلى كونها المشكلة بسبب ما لم تستطع قبوله وما عجزت عن احتوائه.

إلى ذلك، يبدو أنّ التردّد في الكلام والشكوى يتفاقم بالفعل حين يكون المرتكب "صديقًا للعائلة" أو "زميلًا لطيفًا". ويبدو أنّ ذكورَ العائلة وكبارها يتوقّعون من النساء ومن القُصّر قدرةً على قراءة ما يجول في خواطرهم وإعطاء الأولويّة لحاجاتهم، لا بل حتّى الحفاظ على العلاقات التي تهمّهم، بصرف النظر عن ثمن ذلك وتبعاته على النساء. ومن شأن توقّعٍ مماثل أن يطبّع مع السلوك العدواني، والتطبيع هذا سيجعل من السلوك سلوكًا غير ملحوظ. إخفاؤه - من خلال عدم اعتراض الآخرين عليه أو إبداء إشارات اعتراض وتوقّعهم حتّى بعدم الشكوى منه في الأصل- هو تحديدًا ما يدفع بالنساء في نهاية المطاف إلى التشكيك فعلًا في ما إذا كان الفعل يستدعي الاعتراض عليه أصلًا (Ahmed 2019) أو إذا ما كان السلوك، أو هذه الحركة التي بالكاد يمكن الاعتراض عليها، تستحق تخريب علاقة تهمّ الشخص المقرّب منهنّ.

لعلّ في كلّ ذلك الأسباب التي تدفع النساء إلى تفادي استخدام كلمة "جنسي". فلأيّ اعتداءٍ ذي طابع جنسي صادر عن شخصٍ من خارج حدود الجماعة قدرةٌ على افتعال ردود بطريركيّي هذه الجماعة والتسبّب بقطع الروابط بين جماعتَين. ومع انتفاء قدرة النساء على اللّجوء إلى أداة الشكوى أو التعبير، والتي يحدّها عادةً آخَرون كثيرون من الذين على النساء مداراتهم، لا يبقى لتلك الشكاوى سوى مكان واحد تُخزّن فيه، هو أجساد النساء. فلا تعود تفاجئنا حقيقة تمحوُر قصص النساء حول ما ضايقهنّ في اللّقاءات العدوانيّة ونتيجة هذه اللقاءات من ردود أفعال جسمانيّة عاطفيّة، علمًا أنّ الجوانب العاطفيّة والحسّيّة والإدراكيّة التي يختبرنها هي في الواقع متشابكة، وأنّ العواطف تُورّط الحسّي والإدراكي في آن (Ahmad 2014, 4). المفارقة هنا

هي أنّ العواطف التي ذكرتها النساء لوصف التجاوزات التي تعرّضن لها ليست عواطفهنّ حصرًا، تمامًا كالتحرّش الذي لم يستهدفهنّ حصرًا، أي ككائناتٍ مستقلّة عن الآخر القريب، فتُتناقل نتيجة ذلك عواطفهنّ إزاء ما حدث لهنّ بين نظرائهنّ وأقربائهنّ في مجتمعاتهنّ.

عارُها عارهُم

سمح لنا التعمّق في قصص النساء بوضع اليد على تيمة هيمنت على القصص الثلاث، وهي العار. ذاك العار الذي يثير الاشمئزاز والصدمة والغضب. ولعاطفة العار هذه صلةٌ مباشرة بالنقاشات حول فهم الذوات الترابطيّة لتجاربها كتجارب جماعيّة؛ مع الإقرار بالنظريّات الأخرى التي ناقشت العار كشكلٍ من أشكال بناء الوطن، وتصريحات العار كقوّة تستطيع أن تحرّك في الوطن إحساسَه بأنّه موجود عبر "جماعة محسوسة" (Ahmed 2014, 118). ورغم أنّ هذه الرؤية لا تعني أنّ النساء لا يشعرن بالعار على مستوى فردي، إلا أنّها تحمل توكيدًا بأنّ للعار قدرةً على جمع الناس بعضهم ببعض وسبك مجتمعاتهم ووضعها في مواجهة بعضها.

وُصف العار على أنّه "إحساس كثيف وموجع يرتبط بكيفيّة شعور المعني به بنفسه، وبأنّه أيضًا إحساس ذاتيّ يُشعَر به "عبر الجسد وفي الجسد"، ولكنّ العار أيضًا شعور لا يعزل بطبيعته الأفراد، بل يُعدّ شعورًا اجتماعيًّا بامتياز: "عارُنا هو "عاري" طالما أنا "معهم" وطالما أنّ الـ"نحن" تلفظُها الـ"أنا" (Ahmed 2014, 116-118). يتّضح أيضًا كيف أنّ العار يعلّق الشخص بذاته عبر تكثيف علاقته بها وشعوره بها كذاتٍ خاصّة به بما أنّ العار كفعلٍ لا يمكن أن يكون معزولًا عنها، أي عن ذاته (Lynd 1958, 50). وحين تكون الذات ترابطيّةً، يعني ذلك أنّ هناك آخرين كثيرين ضمن حدودها، الأمر الذي سيعمّق ويعقّد العلاقة مع الذات المُصابة بالعار. في هذا السياق، يصبح التفكير في الشكوى من التحرّش الجنسي مُربكًا أكثر، فتمتنع النساء عنها لا بسبب حذرهنّ من جذب الانتباه فحسب، إنّما أيضًا لأنّ الشكوى العلنيّة ستجعل من العار أمرًا جليًّا ومرئيًا. وبما أنّ ذواتهنّ ترابطيّة علائقيّة، سيجعل بوحهنّ عارَ الآخر القريب واضحًا ومرئيًّا أيضًا.

فضلاً عن ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ العار هو عاطفة تتطلّب شاهدًا ما - أي رؤية متُخيّلة يحملها الآخر ويتبنّاها الفرد (المرأة) في علاقته مع نفسه. وعندما تشعر المرأة بالعار إنّما تكشف لنفسها بأنّها فاشلة في نظر الآخر المثالي/ الأخرى المثاليّة. وبحكم طبيعتها، تكشف الذات الترابطيّة فشلها لنفسها وكذلك للآخرين القريبين منها. وحين تشعر بالعار، يصبح مجتمعها أو جماعتها هي الجهة التي يُكشف إليها العار، بموازاة كشفها للعار لنفسها، وتصبح الجماعة المرآة التي يُكشف عبرها العار. والذات المثاليّة - التي تشكّل صدًى للفشل لدى الشعور بالعار- تُنتَج كذاتٍ تنتمي إلى جماعة، أي إلى "نحن" قريبة (Ahmed 2014, 105).

يبدو أنّ التردّد في الكلام والشكوى يتفاقم حين يكون المرتكب «صديقًا للعائلة» أو «زميلًا لطيفًا»

العار أيضًا تجسيدٌ لنتيجة الإخفاق في تجسيد قيمةٍ مثاليّةٍ قُدّمت لنا، عبر أفعال حبّ. وما ينجلي من خلال هذا العار هو في الواقع فشل في الحب (Ahmed 2014, 106). أبني على هذه الفكرة لأقول إنّ ما يُكشف من خلال العار، في السياق الخاص بالذوات الترابطيّة الشاعرة به، هو في الواقع فشل في حماية الذات المثاليّة أو الجماعة المثاليّة والحفاظ عليها وعلى روابطها مع الجماعات الأخرى التي تهدّد شكوى التحرّش الجنسي بقطعها.

يؤكّد هذا العار مدى حبّ النساء لجماعاتهنّ، ويستحضر تشابك الحب والعار نقاشًا آخر حول حالة خضوع النساء لحاجات الذكور والكبار في السنّ في عائلاتهنّ في ظلّ نظم الترابطيّة الأبويّة. وفي الكثير من الأحيان، تكون النساء راضيات وسعيدات، يلبّين الطلبات المُتوقّعة منهنّ بفرح، ويكنّ مؤمنات بأنّ في هذه الأفعال ممارسة للمحبّة التي يكنّنها لمَن هنّ أقرب إليهنّ ممّا هنّ قريبات إلى ذواتهنّ.

العار -كالترابطيّة- يربطنا بالآخرين عبر طريقة تأثّرنا بفشلنا في الارتقاء إلى حيث يقبع الآخرون الذين نحب وعدم تخييب آمالهم (Ahmed 2014, 108)؛ وهو فشل يجب أن يُشهد عليه - كما شُهد على ما حصل مع نزيهة- ويُنظر إليه كفشل موقّت يسمح بإعادة إدماجنا في العائلة أو الجماعة. وأضيف، كفشلٍ من المستحسن ألا يُواجَه أو يُفصح عنه لئلا يتم تضخيمه. والعار الشخصي مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالجماعة تحديدًا لأنّ المثاليّات التي خُذلت بسببه هي ما يربط الأفراد بعضهم ببعض.

أفكار ختاميّة

بُلور مفهوم الترابطيّة الأبويّة في العام 1993 لشرح ظاهرة تنشئة الرجال والنساء على أن يمتلكوا حدودًا شخصيّة مرنة وأن تشكّل ذواتهم امتداداتٍ لأقربائهم، ولشرح كيف أنّ الأُسر العربيّة مُنظّمةٌ ضمن هرميّات عمريّة وجندريّة. يكشف لنا هذا المفهوم سبب اختبار النساء للتجاوزات التي تُشعرهنّ بعدم الارتياح واللاأمان في المساحات العامّة، كاعتداءاتٍ موجّهة ضد الجماعات التي ينتمين إليها. إنّ مرونة الحدود التي تُحيل النساء امتدادًا لذكور الجماعة وكبارها تفسّر محورتهنّ لأجسادهنّ وعواطفهنّ في معرض تعبيرهنّ عن شكاويهنّ من تجاوزاتٍ تعرّضن لها ومحاولتهنّ تأطيرها. بما أنّ العواطف تمتدّ على طول خطّ الجماعة تبعًا لنموذج اجتماعيّة العواطف، تصبح أجساد النساء مراكز التوتّرات العاطفيّة الجماعيّة.

في دراسةٍ أجراها HarassTracker -على نطاق أصغر- في لبنان في العام 2017، يردُ استنتاجٌ مماثل لما سبق. الدراسة تستكشف أيضًا كيفيّة فهم النساء للتحرّش الحنسي، فتوثّق ميلَ النساء للثقة بتقييم عائلاتهنّ، وآبائهنّ بشكل خاص، وتصديقه أكثرَ من تقييمهنّ الشخصي "للحدث" وتقريرهنّ بشأنه لناحية طبيعته، أي إذا كان تحرّشًا جنسيًّا أم لا، أو حتّى التقرير إذا كان شعورهنّ بالانزعاج مُبرّرًا أم لا.

في الموازاة، نشرت صانعة الأفلام والكاتبة المصريّة سلمى الطرزي نصّ البريد الإلكتروني الذي أرسلته إلى أصدقائها عقب جريمة اغتصابها وتحدّثت فيه عن اقتناعها بأنّ تلك الحادثة (اغتصابها) "حصلت لنا جميعًا، مع أنّني كنتُ المُمثِّلة الرسميّة الوحيدة عنكنّ في ساحة الجريمة" (El Tarzi 2020). في سرد الطرزي للانتهاك الذي تعرّضَت له، تُستشَفّ محاولةٌ لبناء "جماعة محسوسة" -هذه المرّة مع أصدقائها الذين توجّهت إليهم في رسائلها الإلكترونيّة والنسويّات رفيقاتها في النضال ضد هيكليّات القمع والعنف الجنسي- وذلك من خلال عواطف الغضب والألم والرعب والذنب.

Texeira, Mary T. 2002. "'Who Protects and Serves Me?' A Case Study of Sexual Harassment of African American Women in one U.S. Law Enforcement Agency." Gender & Society, 545–524 :16.

Wasti, S. Arzu, and Lilia M. Cortina. 2002. "Coping in Context: Sociocultural Determinants of Responses to Sexual Harassment." Journal of Personality and Social Psychology, 405–394 :83.

Welsh, Sandy, Jacquie Carr, Barbara MacQuarrie, and Audrey Huntley. 2006. "'I›m Not Thinking of It as Sexual Harassment': Understanding Harassment across Race and Citizenship." Gender and Society, -87 :(1)20 107.

Ahmed, Sara. 2019. "Why Complain?" feministkilljoys. July 22. Accessed October 2020 ,12. https://feministkilljoys.com/22/07/2019/why-complain/

Ahmed, Sara. 2014. The Cultural Politics of Emotions. Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Buchanan, Nicole T, Isis H. Settles, and Regina Day Langhout. 2007. "Black Women's Coping Styles, Psychological Well-Being, and Work-Related Outcomes Following Sexual Harassment." Black Women, Gender, and Families, -100 1 120.

El Rahi, Nay, Myra El Mir, and Sandra Hassan. 2017. "Attitudes and Practices towards Sexual Harassment in Beirut." Paper presented at the Knowledge Is Power (KIP) conference, Beirut, March 31, April 1.

El Tarzi, Salma. 2019. "Things I want to talk about" Madamasr. August 22. Accessed August 2020 ,31. https://www.madamasr.com/en/22/08/2020/opinion/society/things-i-want-to-talk-about

Fairchild, Kimberly. 2010. "Context Effects on Women's Perceptions of Stranger Harassment." Sexuality and Culture, 216–191 :14.

Fairchild, Kimberly, and Laurie A. Rudman. 2008. "Everyday Stranger Harassment and Women's Objectification." Social Justice Research, 357–338 :21.

Fileborn, Bianca. 2013. "Conceptual Understandings and Prevalence of Sexual Harassment and Street Harassment." Victoria: Australian Institute of Family Studies. Accessed October 2018 ,10. https://apo.org.au/node/35118

Fogg-Davis, Heath G. 2006. "Theorizing black lesbians within black feminism: A critique of same-race street harassment." Politics & Gender, 76–57 :2.

Ilahi, Nadia. 2009. "Gendered contestations: An analysis of street harassment in Cairo and its implications for women's access to public space." Surfacing, 69–56 :2.

Joseph, Suad. 1993. "Gender and relationality among Arab families in Lebanon." Feminist Studies, 482– 465 :(3)19.

Kearl, Holly. 2010. Stop street harassment: Making public places safe and welcoming for women. California: Praeger.

Kissling, Elizabeth A. 1991. "Street Harassment: The Language of Sexual Terrorism." Discourse and Society, :2 460–451.

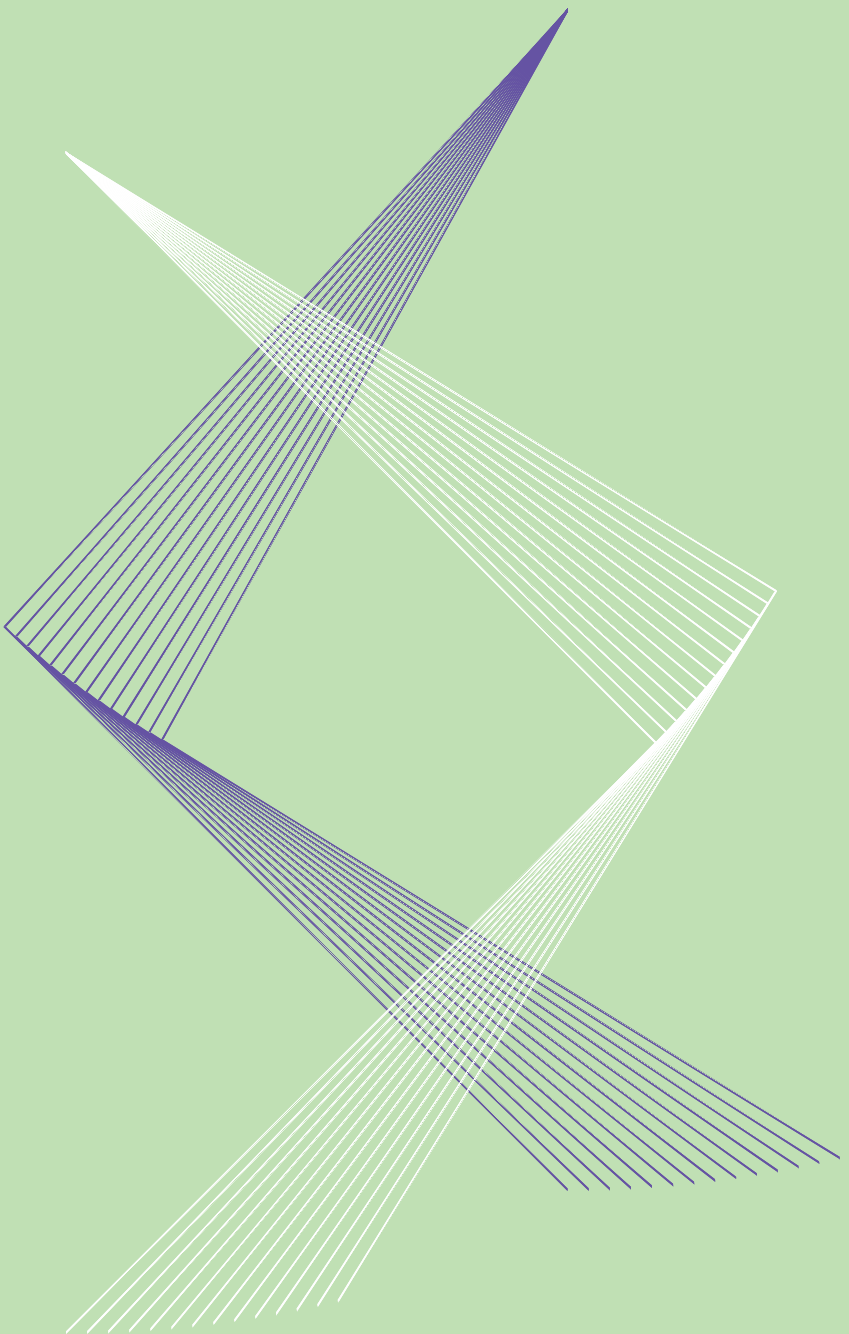
Logan, Laura S. 2015. "Street Harassment: Current and Promising Avenues for Researchers and Activists." Sociology Compass, 211–196 :9.

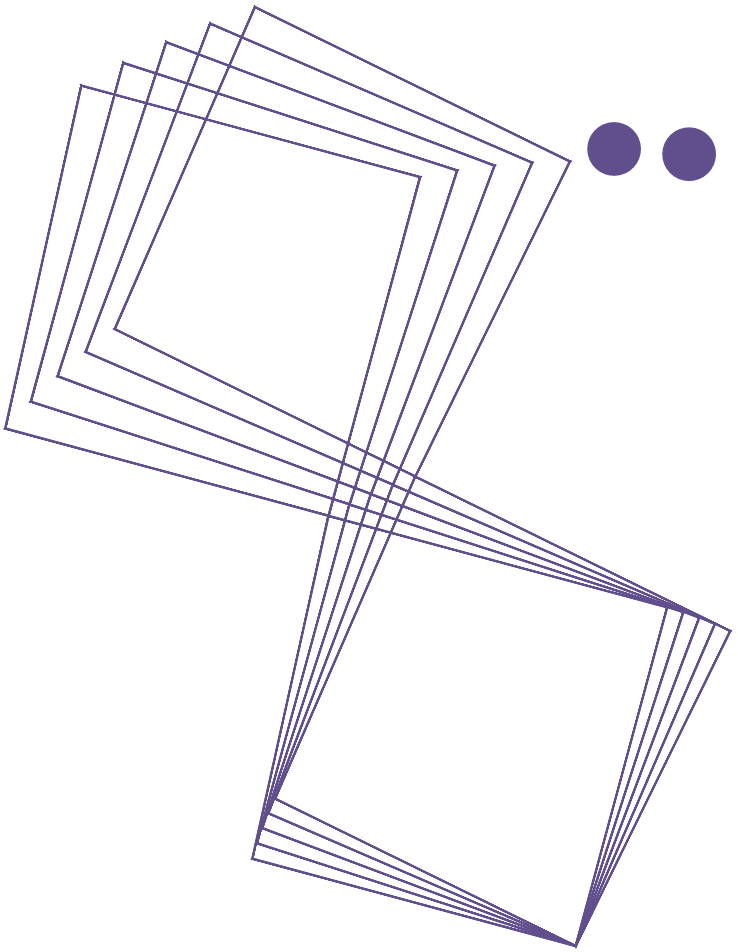
Lynd, Helen Merrell. 1958. On Shame and The Search for Identity. California: Harcourt Brace.

MacKinnon, Catharine A. 1979. Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination. London: Yale University Press.

Macmillan, Ross, Annette Nierobisz, and Sandy Welsh. 2000.

"Experiencing the Streets: Harassment and Perceptions of Safety Among Women." Journal of Research in Crime and Delinquency, 322–306 :37.





Arab Council for the Social Sciences

John Kennedy Street, Ras Beirut

Alamuddin Building, 2nd Floor

Beirut-Lebanon

T. +961 1 370 214

F. +961 1 370 215

E. info@theacss.org

theacss.org

theacss

@acss_org

acss_org

المجلس العربي للعلوم الاجتماعية

شارع جون كندي، رأس بيروت

بناية علم الدين، الطابق الثاني

بيروت-لبنان