أنماط الرجولة

سوسن وهبة ضو سليم هاجر خنفير آمال قرامي
خالد عبداوي أميمة أبو بكر رضا كارم هدى بحروني

إشراف وتقديم
آمال قرامي

أنماطُ الرُجولَة

أنماطُ الرجولة

إشراف وتقديم: آمال قرامي

ترجمة عنوان الكتاب باللغة الانكليزية:

Styles of Masculinity

By Amel Grami

الطبعة الأولى: أغسطس ـ آب، 2022 (1000 نسخة)

Copyrights@Dar Al _ Rafidain 2022

(C) جميع حقوق الطبع محفوظة/ All Rights Reserved

حقوق النشر تعزز الإبداع، تشجع الطروحات المتنوعة والمختلفة، تطلق حرية التعبير، وتخلق ثقافةً نابضةً بالحياة. شكراً جزيلاً لك لشرائك نسخةً أصليةً من هذا الكتاب ولاحترامك حقوق النشر من خلال امتناعك عن إعادة إنتاجه أو نسخه أو تصويره أو توزيعه أو أيٍّ من أجزائه بأي شكلٍ من الأشكال دون إذن. أنت تدعم الكتّاب والمترجمين وتسمح للرافدين أن تستمرّ برفد جميع القراء بالكتب.

بغداد ـ العراق/ شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 9647811005860+/9647714440520+

www.daralrafidain.com
info@daralrafidain.com
daralrafidain@yahoo.com
Dar ALRafidain دار الرافدين

daralrafidain
dar.alrafidain
dar_alrafidain
daralrafidain دار الرافدين

تنبيه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 9922 - 671 - 43 - 7

أنماط الرجولة

إشراف وتقديم

آمال قرامي

خالد عبداوي	أميمة أبو بكر
رضا كارم	هدى بحروني
سوسن وهبة	ضو سليم
هاجر خنفير	آمال قرامي

www.daralrafidain.com

تقديم

آمال قرامي(1)

(1) أستاذة الدراسات الثقافية ودراسات الجندر بالجامعة التونسية، لها مجموعة من المؤلفات منها: قضية الردة في الفكر الإسلامي، ط. 3، تونس 2017؛ الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007؛ النساء والرهاب: دراسة جندرية (بمساهمة الصحفية منية العرفاوي)، تونس، 2017؛ وعدد كبير من المقالات باللغة العربية والانجليزية والفرنسية. أشرفت على أعمال جماعية صدر منها: «النساء والمعرفة والسلطة»، تونس 2018، و«النساء وفتنة الأشياء»، دار رؤية للنشر، القاهرة، 2022، وهي مؤسسة لمجلّة محكّمة«عدسات جندرية» صدر منها العدد الـ1:«الجندر والسن،» دار زينب، تونس، 2021.

لا ينكر أحد التحوّلات الطارئة على المجتمعات المعاصرة اقتصاديًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا. وفي مستوى تطوّر المعارف ووسائل التواصل وأطر التفكير ونمط العيش وأشكال بناء الهويّات وغيرها. ولئِن بدا وعي أغلب النساء بذواتهنّ، وحرصهنّ على مواجهة الأنظمة البطريكية لافتًا للانتباه، لا سيما بعد الثورات/الانتفاضات.. فإنّ الرغبة في رصد التغيير الذي لحق الرجال ظلّت محدودة، وكأنّ تحليل سلوك هؤلاء، وتصوّراتهم ومواقفهم غير ممكن في مجتمعات تُجيز لنفسها تحويل النساء إلى موضوع للمراقبة والضبط والتبادل، والتحديق والتحليل... وفي المقابل، تأبى وضع الرجل تحت المجهر، ولا ترى حاجة في الكشف عن المخفي والمستور والمحجوب، بل إنّها تنكر أيَّ تغيير حاصل على مستوى الوعي وبناء الهويّة والسلوك وتوزيع الأدوار الجندرية وتمثّل الذات واختيار الهيئة.

ومع ذلك.. صوِّب نظرك هنا وهناك؛ تجد:

ــ رجلًا يكابد في سبيل الاحتفاظ بامتيازاته الذكورية، ولا يتوانى عن استعمال كلّ أشكال العنف من أجل فرض سيطرته، ويفعل كلّ ما بوسعه حتّى يثبت

للآخرين أنّه وفيٌّ للنظام الجندري، وخير أنموذج معبّر عن «الرجولة المعياريّة».

ــ رجلًا مستأسدًا في سبيل «الجهاد» ضدّ الكفّار، والملاحدة، والمرتدّين، والمخنّثين، والمتشبّهين بالنساء، و«اللوطيين»... يتمثّل نفسه على أنّه العارف بشرع اللّه، والملتزم بأنموذج «الرجولة الإسلامية الكاملة».

ــ رجلًا آمنَ بأنّ مسار الهويّة مركّب ومعقّد، وأنّ العناصر الأَدائية تحتاج دائمًا إلى تعديل ومراجعة وضبط، فاختار أن يتصالح مع الأنوثة الكامنة فيه، وأن يتفاوض ويتفاعل و(يصنع جندره)، ويراجع سلوكه وخطابه ومواقفه، حتّى لا يكون أسير المنمّطات، والمتوقّع ثقافيًّا من الرجل.

ــ رجلًا ارتأى أن يكون في خدمة القضايا العادلة، وفيًّا للمبادئ النسوية، داعمًا للحراك النسوي، مناصرًا لقضايا مناهضة العنف، ومقاومًا للهيمنة الذكورية والتمييز على أساس الجندر والطبقة والسنّ والعرق... إنّه «الرجل الجديد» المتقبّل للإيديولوجيا النسوية، وما تفرضه من إعادة توزيع للأدوار على قاعدة الشراكة والإنصاف، ومناهضة الهيمنة والعنف... والمستعدّ دائمًا لتعلّم أنماط غير تراتبيّة في التواصل مع النساء.

ــ رجلًا مولعًا بالرقص الشرقي أو الغربي أو الإفريقي... يعرض ضروبًا من الأشكال التعبيريّة على الركح، ولا يرى في «تأنيث شكله الخارجي» ما يتعارض مع رجولته. لأنّه يصرّ على تجاوز التمثلات التقليديّة للرجولة، والدفاع عن تصوّر مغاير لقِيم الرجولة وتجلّياتها، والثبات تجاه حملات التّنمّر والتشويه والتهديد.

ــ رجلًا شغوفًا بالتعبيرات الثقافية المتنوّعة، مولعًا بوسائل التواصل الحديثة، متصالحًا مع ذاته، لا يجد حرجًا في أن يعرّف نفسه بأنّه يوتبيور أو إنستراغرامور أو تكتوكور Youtubeur, Instagrameur, Tiktokeur، إنّه متصالح مع ذاته، يعرض خبراته في مجال الزينة والموضة، ويتفنّن بصباغة شعره بألوان زاهية ــ تواكب الموضة، ويضع المساحيق وأحمر الشفاه، ويمزج بين المحدّدات الذكورية والمحدّدات الأنثوية، ويتلاعب بالرموز والعلامات الجندرية.

إنّها بعض الأنماط الرجوليّة التي تعكس الثبات حينًا، والتراجع عن مسار الخضوع التامّ للمنمّطات الجندرية، أحيانًا. قد يعتبرها البعض إرهاصات تحوّلات اجتماعية وهُوَوُيِّة عميقة، وقد يرى البعض الآخر أنّها تنوس بين المقاومة الشرسة لكلّ محاولات الإرباك، وتهديد بنيان الفحولة، وبين

الانخراط في حركة هُوَوُيَّة معولمة (المثلية، الكوورية Queer، LGBT ـ) دأبت على مناهضة الحدود والجدران العازلة والقيم المعياريّة والجنسانيّة المعياريّة.

لقد شكَّلت هذه الأنماط موضوع بحوث ودراسات غزيرة في الغرب منذ تأسيس الدراسات الذكورية والدراسات الرجوليّة ـ Masculinity Studies, Men Studies في ثمانينات القرن الماضي. وبعد عقود، بدأ اهتمام الدّارسات وعدد من الدارسين العرب[(2)] بإخضاع الهويّة الجندرية والأنماط الرجوليّة والذكوريات للتحليل.. يزداد خاصّة في السنوات الأخيرة. وبالرغم من وجود مقاومة شرسة للبحّاثة، وخاصّة النساء المهتمّات بتفكيك تاريخ الرجولة وتاريخ الفحولة، ومحوريّة الذكورة، وتحليل الثوابت والتحوّلات، والأدوار الجندرية، والتصوّرات الذكورية والهوامات، والأزمة الذكورية، وتماهي النساء مع السلوك الذكوري، ودفاعهنّ عن القيم الذكورية... فإنّ النظر إلى هذه المواضيع بعدسة نقديّة صار اليوم ممكنًا، وإن كان، في الغالب، خارج أسوار الأكاديميا وبمبادرات فرديّة.

(2) نذكر على سبيل المثال أعمال:

ـ بيضون شرارة، عزّة، «الرجولة وتغيّر أحوال النساء»، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007.

ـ الديالمي، عبد الصمد، «الرجل الحقيقي رجل غير عنيف ضد النساء».

https://www.alawan.org/2013/12/08/%d8%a7%d9%84%d8%b1%d8%ac%d9%84_%d8%a7%d9%84%d8%ad%d9%82%d9%8a%d9%82%d9%8a_%d8%b1%d8%ac%d9%84_%d8%ba%d9%8a%d8%b1_%d8%b9%d9%86%d9%8a%d9%81_%d8%b6%d8%af_%d8%a7%d9%84%d9%86%d8%b3%d8%a7%d8%a1/

تاريخ الاطلاع، 11 ـ 7 ـ 2020.

في النسوية الرجولية، نشر بتاريخ 23 ـ 2 ـ 2020، وتمّ الاطلاع عليه بتاريخ 11 ـ 7 ـ 2020.

https://ammannet.net/%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA/%D9%81%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%8E%D9%91%D8%B3%D9%8E%D9%88%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AC%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A9

_ نحو رجولة عربية جديدة، 17 _ 9 _ 2019، تاريخ الاطلاع عليه بتاريخ 11 _ 7 _ 2020.

https://www.mominoun.com/articles/%D9%86%D8%AD%D9%88_%D8%B1%D8%AC%D9%88%D9%84%D8%A9_%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9_%D8%AC%D8%AF%D9%8A%D8%AF%D8%A9 6783 _,

_ VERS UNE NOUVELLE MASCULINITÉ AU MAROC, CODESRIA 2009,

لمزيد الاطلاع يمكن الرجوع إلى مدونة الكاتب:

http://dialmy.over _ blog.com/

_ قرامي، آمال، الاختلاف في الثقافة العربيّة الإسلاميّة (دراسة جندريّة)، ط. 1، دار المدار الإسلامي، بيروت _ لبنان، 2007.

_ «تصدع بنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها»، مجلة باحثات، الكتاب الثاني عشر، 2006 _ 2007، بيروت، ص. ص. 100 _ 125؛ «استرجل... أصل الرجولة مش سهلة»، الحوار المتمدن، العدد 3111ن منشور بتاريخ 31/08/2010.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=227656

_ الثورة التونسية واختبارات الرجولة، الكتابة الأخرى كتاب الثورة. 2: «الإشارات التونسية»، الإصدار الثاني، عدد 3، القاهرة، أغسطس 2012، ص. ص. 111 _ 117.

Amel GRAMI, Male Identity Crisis, in, D+C, Development and Cooperation, International Journal, Vol. 40, June 2013, p. p. 260 261 ــ.

ــ «تمثلات الرجولة في تونس ما بعد ثورة 14 جانفي» (أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي) تونس. 2014.
ــ «كرنفال داعشي»، مجلّة الفيصل، 9 يوليو 2017.
ــ «النساء والإرهاب.. دراسة جندريّة» (بمساهمة الصحفية منية العرفاوي)، دار مسكلياني، تونس، 2017.
ــ «تمثل العلماء للرجولة من خلال حكم نشوز الرجل»، في أعمال مهداة إلى الأستاذ حمّادي صمود، مجمع الأطرش، تونس، 2019، ص. ص. 287 ــ 306.

ضمن هذا الإطار من البحوث المهتمّة بالدراسات الرجوليّة والدراسات الذكورية يندرج هذا المؤلَّف الجماعي، ولكنّه يحافظ، في الوقت ذاته، على الوشائج التي تصل المقاربات التي وفَّرتها هذه النوعية من الدراسات بالدراسات الجندرية، ذلك أنّنا نقدّر أنّ الذكوريات (المهيمنة ــ المؤذية ــ المتسلّطة...) تمثّل المكوّن السوسيوثقافي الطاغي في العلاقات الاجتماعية، والذي يحول دون بناء علاقات تشاركيّة سويّة، وتحقيق المساواة. ونذهب إلى أنّ تفكيك بنى الهيمنة والتراتبيّة الهرمية، ونمط العلاقات الجندرية، والتعصّب الجنسي يتطلّب وضع الذكوريات موضع مساءلة جديّة، وتحليل مفهوم الرجولة، والوقوف عند خصائص بنائها، والتأمّل في تمثّلات الذكورة والرجولة والفحولة والأبّوة وغيرها.

وللوصول إلى بعض هذه الأهداف ارتأى الفريق المشارك في هذا المُؤلَّف الجماعي أن يُخضع بعض النصوص الأدبية والمسرحية والنصوص المرئية والتعبيرات الثقافية، وبعض المواقف والأحداث للتمحيص بحثًا عن نمط محدّد من أنماط الرجولة، ورصدًا لأشكال التفاعل بين الذكورات المتعدّدة أو بين الذكورات والأنوثات.

اهتمّ الباحث «خالد عبداوي» بشعر الصعاليك، ورأى أنّه يعكس طرائق بناء الهويّة الذكورية، ويعبّر عن نمط من أنماط الرجولة التي ما زالت حاضرة «في عصرنا الراهن، وهي تلقي بظلالها على الأفلام والمسلسلات الدراميّة التي تطرح قضايا سياسية واجتماعية مستلهمة من التراث الشعري

الصعلوكي رموزها وأقنعتها ومعبّرة عن رفضها للواقع السائد». وفق هذا التصوّر رصد الباحث في مقاله: (**أنماط الرجولة وتجلّياتها في شعر الصعاليك)** «أنماط الرجولة التي يبنيها الصعلوك ويتبنّاها فتصبح دورًا يؤدّيه وقناعًا يرتديه لتحقيق غاياته ومآربه».

أمّا المقاربة التي اختارها «عبداوي» لتحليل مدوّنته الشعرية فقد تمثّلت في توظيف بعض النظريّات التي وفّرت الدراسات الذكورية والدراسات الرجوليّة، ومفاهيم كـ«الذكورة المهيمنة والذكورة المتواطئة والذكورة الخاضعة والذكورة المهمّشة» التي اقترحتها رايوين كونل ــ Raewyn Connell في كتابها «الذكورات» [(3)] Masculinities. ومن النتائج التي توصّل إليها الباحث: أنّ الصعاليك لا يمثّلون جماعة واحدة منسجمة، ولا يعكسون نمطًا واحدًا للرجولة، بل نجد من بينهم الصعلوك الذي يتماهى مع نمط من الرجولة المقاتلة الذي «يتّخذ من العنف وسيلة لإثبات الرجولة وترسيخ هيمنة النظام الأبوي والإيديولوجيا الذكورية»، فكان بذلك في خدمة النظام الجندري. وفي المقابل نعثر من بين الصعاليك على رجال كشفوا عن وجه آخر من وجوه الرجولة «الناعمة» الراغبة في حياة الدعة.

(3) Connell, R.W., Masculinities, Berkeley, 2005, University of California Press, 2nd edition, p. p. 76 80 ـ.

تأخذنا «أميمة أبو بكر» في مقالها: «**مفهوم الرجولة والنوع عند الصوفيات.. تراجم السلمي أنموذجًا**» في رحلة استكشاف لأنماط الرجولة السائدة في مجتمع المتصوّفة معتمدة في ذلك على «منهج تحليل المصادر التاريخية لاستنطاق التفاصيل العارضة، والانتباه لصوت المؤرخ نفسه أو المسكوت عنه، ورصد متى يكون «الغياب» أو «الحضور» لكلّ من الجنسين في هذه المصادر والسجلّات، وبالتالي استخلاص نتائج جديدة حول جذور تمثّلات ومفاهيم الأنوثة والذكورة وطبيعة علاقات النوع».

وتستأنس «أبو بكر» في تحليل المصادر الصوفية بالمقاربة التاريخيّة التي وفّرها اختصاص «تاريخ النساء» لتبرز مرئية النساء وآرائهنّ ومواقفهنّ من جهة، وعلاقات القوّة بين الجنسين، من جهة أخرى. وأفضت عمليّة التنقيب في المصادر الصوفيّة إلى الوقوف عند فهم المتعبّدات والمتصوّفات للفتوّة والرجولة والأخوّة، فلا غرابة أن يعترف المتصوّفة بأنّ من المتصوّفات من كنّ «أكثر رُجلة» من الرجال، ومنهنّ من كانت «من أفتَى وقتها في النسوان».

ولئِن اعتبر المؤرخ أندري روش André Rauch أنّ الهيمنة ارتبطت بفضاءات تُستعرض فيها القوّة العضليّة، وتمارس فيها بعض الطقوس الخاصّة بالرجال، كالمسارح الرومانية التي كان يتصارع فيها الأبطال، وساحات المعارك الحربيّة وغيرها، فإنّ الباحث «رضا كارم» رأى في الثقافة التي تروّج لها مجموعات Ultras الألتراس معينًا خصبًا يمكن استثماره لتحديد نمط الرجولة الألتراسيّة الذي أسّس حول رياضة كرة القدم في تونس، ولبيان القيم التي تروّج لها هذه المجموعات المناهضة للرجولة الرخوة، وآليات التضامن الذكوري الآلي، وطبيعة التمثلات الاجتماعية السائدة.

واعتمد «كارم» لتشكيل بنيان عمله «على الدراسات الذكورية والدراسات الرجوليّة ومجلوبات نظريّة من الدراسات الجندرية والتفاعليّة الرمزيّة». وتكمن أهمّ النتائج التي توصّل إليها الباحث في أنّ الرجولة الألتراسيّة المقاومة «تُنشئ كونَها بمعزل عن الكون القائم فتناضل ضدّ كرة قدم ربحيّة تنتصر إلى التجارة وتتجاهل قيمة الانتماء، وتستعيد معنى الأرض المشتركة وتهتمّ بقيمة الحياة الجماعية الموصولة إلى القرب العاطفي والوشائج بين أعضاء المجتمع».

تلتقي «هدى بحروني» مع «خالد عبداوي» في تحليل نمط رجوليّ (الزوفري) ظلّ في الهامش «فقد تمرّد الصعلوك على قوانين القبيلة التي تلغي الذات وتذوّبها في بوتقة المجموعة وتمرّد «الزوفري» على واقعه واعترض على إكراهاته ومآزقه الاجتماعية والأخلاقيّة والاقتصادية». وترصد الباحثة في مقالها: («**الزوفري» من النبذ إلى الفخر بالنفس**) طرق بناء شخصيّة «الزوفري» في بعض الأعمال الأدبية ومن خلال فنون الاستعراض والأداء على الركح (الرقص، الراب...) دون أن تغفل النبش في أسس الثقافة الفرعيّة التي شكّلت هذا النمط.

وتتوسّل الباحثة بمقاربة متعدّدة الاختصاصات اعتمدت فيها على المقاربة الجندرية بجهازها المفاهيمي مثل الهويّة الجندرية والعلاقات الجندرية، والاستقطاب الجندري Gender Polarization والمساواة الجندرية، وعلم الاجتماع والدراسات الرجوليّة وغيرها لتصل إلى مجموعة من النتائج لعلّ أهمّها: أنّ تسمية الزوفري أصبحت «تعبيرًا عن كلّ أشكال الرفض، ولم تعد أيضًا حكرًا على الذكور بل صارت وصمًا يطال «المتشبّهات من النساء بالرجال» المتمرّدات على الضوابط والأعراف».

اختارت «سوسن وهبة» دراسات المسرح والجندر منطلقًا للبحث عن تمثلات الرجولة، وقد حاولت من خلال مقالها: «دراسة أنماط الرجولة عند الكاتب المسرحي» أن تدرس خصائص الذكورة المهيمنة، وتجليّاتها في عدد من الأعمال المسرحية، وأن تحلّل شخصيّات تعكس الذكورة السامّة، وأزمة الذكورة، و«انزياح الرجولة من الهيمنة إلى الخضوع» معتمدة في ذلك على عدّة منهجيّة يتقاطع فيها التحليل الجندري مع النقد النسوي المسرحي والدراسات الرجوليّة، والمنهج الاجتماعي، ومنهج التحليل النفسي.

وانتهت الباحثة إلى استنتاج مهمّ مفاده: أنّ «ديمومة الذكورة المهيمنة مهدّدة بالتغيير الذي قد يشكّل العنوان الأبرز لمعالم مستقبل الذكورات المهيمنة، وبخاصّة في الدول العربية بعدما كُثُرَت التساؤلات والتصوّرات (في النقد والكتابات الأدبية والمسرحية...) حول طرح تغيير سيناريو العلاقة بين الثنائيّ (أنثى ــ ذكر)، ممّا أدّى إلى إيجاد بدائل بنّاءة لصورة الرجل المثالي الجديد».

يشترك «ضو سليم» مع «وهبة» و«البحروني» في الاهتمام بالأعمال الإبداعية المعاصرة التي تناولت موضوع الرجولة من زوايا مختلفة. وقد اختار الباحث في مقاله: «**بِناء الرجولة في السجن من خلال الدراما التونسية «المايسترو» لأسعد الوسلاتي و«النوبة» لعبد الحميد بوشناق**» أن يرصد عمليّة إعادة بناء الذكورة في فضاء السجن محاولًا الوقوف عند خصوصية التجربة السجنيّة التي تجبر الرجال، من مختلف الأسنان، على إعادة النظر في ذواتهم، والتفكّر في مفهوم الرجولة، وبنية العلاقات الاجتماعية والتفاعليّة (رجال ــ رجال، رجال ــ نساء)، وسلوكهم، وأشكال ممارسة السلطة والتسلّط، وآليات المراقبة والإخضاع وتطويع الأجساد.

وقد حاول الباحث توظيف «بعض نظريّات علم نفس الجريمة، وهو حقل معرفيّ يتقاطع فيه علم النفس وعلم الاجتماع والقانون وغايته المساعدة على فهم حالات العنف والجريمة» إضافة إلى المقاربة الجندرية السوسيولوجية وما وفّرته الدراسات الذكورية والرجوليّة من مناهج تساعد على التحليل. ولم يفت «ضو» تحليل مشاعر الشبّان والرجال الذين عاشوا التجربة السجنيّة كالإحساس بالانكسار، والذلّ، والضعف، والقلق والرغبة في التمرّد... ومن النتائج التي توصّل إليها الباحث: أنّ بناء الرجولة، وإعادة تشكيلها في علاقة وطيدة بمختلف المؤسّسات التي يتفاعل معها الشابّ أو الرجل. فـ«إدارة السجن هي التي تصنع من السجين أنموذجًا معبِّرًا عن

أنماط ذكوريّة: ذكورة مُهيمنة أو خاضعة أو متواطئة وتكون معايير القوّة والشجاعة هي المحدِّد لذلك».

«كن رجلًا»: عبارة تحاصر الرجال من المهد إلى اللحد، فتبيّن الضغط الذي تمارسه الجماعة حتّى يكون الفرد ممتثلًا للمعايير الجندرية، ومدافعًا شرسًا عن البطريكية. وهو إذ يلتزم بهذه المعايير والقيم، والممارسات الذكورية، يقيم الدليل على أنّه أهل للاستمتاع بمجموعة الامتيازات التي يسندها المجتمع البطريكي إلى الرجال منذ ولادتهم. ونذهب إلى أنّ «كن رجلًا» عبارة «قهريّة» تكشف النقاب عن أشكال أخرى من الهيمنة التي يسلّطها الرجال على الرجال، وكذا النساء على الرجال. ولكن ما مصير الذين عجزوا عن التماهي مع «الرجولة المعياريّة»؟

سؤال تجيبنا عنه «هاجر خنفير» في مقالها: «**الرجولة المضطهدة داخل مؤسّسة الزواج**» الذي خصّصته للبحث عن ملامح نمط من الرجولة يعكس «الذكورة المضطهدة»، وهو نمط يتجاور مع أنماط رجوليّة أخرى في المجتمع التونسي. وانطلاقًا من عمل ميداني يرصد «أصوات الرجال»، ومنهج مركّب يجمع بين مفاهيم ومناهج سوسيولوجيّة واجتماعية وجندريّة وذكوريّة أثبتت الباحثة تعدّد مفهوم الرجولة، وتنوّع تمثّلاتها، ووضّحت الخلفيات الثاوية وراء سلوك فئة من الرجال، وحلّلت البنية العلائقية التي تربطهم بالنساء.

وقد سعت «خنفير» إلى الربط بين صناعة الرجولة ومختلف السياقات (الاجتماعية والنفسيّة والاقتصادية والتاريخيّة) التي تؤثر في مسار تشكّل الرجولة لتصل إلى مجموعة من الاستنتاجات منها: أنّ الرجولة المضطهدة تشكّل «علامة على أنّ بنية العلاقات بين الجنسين تتأثّر بمجرّد المسّ بالترسيماتSchèmes اللاواعية للإدراك والتقييم في «البنيات الثقافية الذكورية». وبناء على ذلك فإنّ تبادليّة الهيمنة ليست شأنًا خاصًّا بطرفي العلاقة فقط، بل يمتدّ أثرها إلى بنية العلاقات الاجتماعية».

للرجولة صلة بالتنشئة الاجتماعية والتعليم والجنسانيّة والحرب والسلطة والمتخيّل وغيرها من البراديغمات، وهي مسار يتأثّر بالسياقات المختلفة. ولمّا كانت الذكورات في تفاعل مستمرّ مع الأنوثات والهويات «البينيّة» فقد اخترنا أن نهتمّ في مقالنا: «**الذكوريات والحرب. قراءة فضيحة سجن «أبو غريب» من منظور نسوي**» بصناعة الهويّات الجندرية في سياق الحرب، وأن نتّخذ من حدث هزّ الرأي العامّ العالمي، ونعني بذلك «فضيحة

سجن أبو غريب»، موضوعًا للاستقصاء عن وجوه التشابك بين الذكورات المتعدّدة، من جهة، والذكورات والأنوثات، من جهة أخرى.

أمّا المقاربة المنهجيّة التي اخترنا اعتمادها فقد تمثّلت في ما وفّرته بعض المنظّرات النسويات من مفاهيم ومصطلحات تعكس تيّارات متنوّعة كالنسوية المناهضة للحروب، والنسوية الليبراليّة، والنسوية ما بعد الكولونياليّة وغيرها. وهي نظريّات في تواشج مع الدراسات الذكورية والرجوليّة، ودراسات الأداء Performance Studies وغيرها. ولعلّ أهمّ استنتاج أمكننا التوصّل إليه: أنّ «الذكورة تتغذّى من علاقات الخضوع، وتنتعش من قهر الآخر، وتقتنص الفرص لترميم العطب الذي أصابها. وما السعي الحثيث إلى تأنيث الأعداء المسلمين وتحويلهم إلى مثليّين ــ «شواذ»، وإظهارهم في صور مقرفة أو مثيرة للسخرية، في اعتقادنا، إلاّ حجّة على أنّ الغاية غير المعلن عنها من شنّ الحروب هي إعادة تأسيس الذكورة الأمريكية بعد الأزمات التي مرّت بها منذ الحرب في فيتنام، وإن كان الخطاب الرسمي يزعم ربط هذه الحروب بالأمن القومي أو النظام العالمي أو الإرهاب».

لا نزعم أنّنا قد تطرّقنا في هذا المُؤلَّف، إلى كلّ أنماط الرجولة، ولا ندّعي أنّنا قد حلّلنا كلّ الإشكاليّات المتصلة بالرجولة والذكورات فذاك مشروع ضخم يتطلّب انخراط عدد من الدارسين/ات والمختصّين/ات في التاريخ والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي وعلوم التربية، واللسانيّات وغيرهم/نّ من المقتنعين/ات بضرورة تجاوز المنمّطات التي تختزل الرجل في صورة المعادي للنساء وممارس العنف، والمتحيّز الذكوري، والمناهض للمساواة إلى مقاربة الرجولة من زوايا مختلفة.

ونقدّر أنّنا صرنا اليوم بأمسّ الحاجة إلى تحويل الذكوريات المختلفة إلى موضوع للبحث، وتحليل خصائص الرجولة التقليديّة، والرجولة المعاصرة، والتصوّر الأندروجيني، وتفكيك الخطابات التي تصاغ حول «الرجولة الكاملة»، و«الرجولة الجديدة» و«الرجولة الرخوة» و«الرجولة النسوية» وغيرها من التعبيرات الرجوليّة المحايثة. ونحن بحاجة أكيدة أيضًا إلى إنتاج معرفة معمّقة بالهويّات الغيريّة، وتطوير عُدّة منهجيّة تسمح لنا بهتك أسرار مكتومة وإزالة الطلاسم التي تمنعنا من تفكيك بنيان الرجولة والفحولة وتقديم تأويلات مغايرة.

آمال قرامي

تونس/12 ـ 7 ـ 2021

أنماط الرجولة وتجلّياتها في شعر الصعاليك

خالد عبداوي[4]

(4) باحث في الحضارة العربية الإسلامية، ومهتم بالدراسات الذكورية والرجولية، متحصل على شهادة الماجستير ببحث عنوانه: «بناء الرجولة من خلال خطاب المغازي». وهو بصدد إنجاز أطروحة دكتوراه تحت إشراف الدكتورة آمال قرامي بعنوان: «تمثل الرجولة ومسارات بنائها من خلال معارك الأندلس من القرن الأول الهجري إلى القرن الرابع الهجري».

«أؤكد أنّ مصطلحات مثل: «الذكورة المهيمنة» و«الذكورات المهمّشة» لا تحدّد أنواعًا من الطباع الثابتة، بل تحيل إلى تشكيلات لممارسة تمّ إنشاؤها في مواقف مخصوصة في بنية متغيّرة من العلاقات».

«**رايوين كونل**»[5]

(5) Connell, R.W., Masculinitie, p. 81.

I emphasize that terms such as »hegemonic masculinity« and »marginalized masculinities« name not fixed character types but configurations of practice generated in particular situations in a changing structure of relationships.

(الترجمة لنا)

الإطار العامّ:

لئِن حظي الشعر العربي القديم بدراسات متعدّدة، واهتمّ الباحثون بالشعراء «الفحول»، واعترفوا لهم بالإجادة في الصنعة والتفنّن في العبارة وابتكار المعاني وغيرها، فإنّ شعر الصعاليك لم يلقَ ذاك الاهتمام، لأنّ أصحابه خرجوا على نظام القبيلة وتمرّدوا على أعرافها وأنتجوا شعرًا يعبّر عن مشاغلهم ويصوّر همومهم. فقد تمرّد الصعاليك على تقاليد القبيلة وتشتّتوا في الصحراء وأعوزهم الفقر والحاجة ودفعت بهم ظروفهم الماديّة إلى

اتخاذ القوّة وسيلة لتحقيق غاياتهم، ولذلك خاضوا المغامرات وارتادوا الأهوال وسلكوا الفلوات بلا دليل وواجهوا الهجير بلا لثام.

وقد اهتمّ بعض النقّاد بدراسة فنون القول ومضامينه في شعر الصعاليك، ورصد أهمّ مميّزاته التي لخّصها «كمال أبو ديب» في «انتماء الصعاليك إلى طبقات أو فئات اجتماعية هامشيّة، محرومة أو ملعونة أو «ساقطة» اجتماعيا أو اقتصاديًّا» من ناحية، وفي «كون شعر الصعلكة للمرّة الأولى في تاريخ الشعر العربي يلغي الوحدة الاجتماعية ــ الاقتصادية ــ السياسية، التي تتشكّل ضمنها الرؤية المركزية (أي القبيلة) ويطوّر نظامًا من القيم»[(6)]. من ناحية أخرى.

(6) أبو ديب، الرؤى، ص. 575.

غير أنّ ما يدعونا إلى دراسة شعر الصعاليك هو، أوّلًا: اعتبار الصعاليك الذين رفضوا ضوابط القبيلة وتمرّدوا على سننها وعبّروا عن رفضهم للخضوع والاستكانة والتهميش، وأعلنوا الاحتجاج والتمرّد على النّواميس القائمة، ممثّلين لنمط مخصوص من أنماط الرجولة.. إذ انطوى شعرهم على تمثّلات للرجولة، أشاد بها الصعاليك وتغنّوا بها، باعتبارها معيارًا لإثبات الرجولة.

وثانيًا: تجلّي صور الصعلكة وتناسل نماذجها في الإبداع الفنّي والأدبي المعاصر، مما يجعلنا نقرّ بأنّ الصعلكة لم تكن قصرًا على العصر «الجاهلي»، وإنّما تواصل تأثيرها في عصرنا الرّاهن، وهي تلقي بظلالها على الأفلام والمسلسلات الدراميّة التي تطرح قضايا سياسية واجتماعية مستلهمة من التراث الشعري الصعلوكي رموزَها وأقنعتَها ومعبّرة عن رفضها للواقع السائد الذي تسوده الطبقيّة الاجتماعية، ويتفاقم فيه التهميش والإقصاء للطّبقات الفقيرة.

ومن بين هذه الأعمال الفنيّة، نجد مسلسل «الصعلوك» الذي يبدأ بأغنية «أنا المنسي... أنا الصعلوك» للـ«مخرج: أحمد صالح» وفيلم «الصعاليك» للـ«مخرج: داود عبد السيّد» وفيه يكتشف البطلان: أنّ لفظ صعلوك، مثلبة ووصم، فيقرّران الثورة على وضع الفقر والتهميش، ليصبحا من الأغنياء، وينتميا إلى سراة القوم. أمّا في الإبداع الأدبي، فقد ظهرت روايات دارت عناوينها حول الصعلكة والصعاليك مثل: رواية «صعاليك هيرابوليس»، لصاحبها «محمّد سعيد»، ورواية «يوميّات صعلوك»، للكاتب «حسين علي مؤنس»، ورواية «صعاليك الأنفوشي»، لـلروائي «سعيد سالم» وغيرها من الروايات. وأثّرت الصعلكة ــ أيضًا ــ في الإبداع الشعري المعاصر لدى العديد

من الشعراء.. نذكر على سبيل المثال مجموعة شعريّة، عنوانها: «نصوصي ليست لكم.. بوح الصعاليك» للشاعر «أدهم عادل».

ولم تكن عبارة «الصعاليك» سجينة الكتب والمعاجم، بل راجت في السياق الاجتماعي، ودلّت على الفقراء والبؤساء والمعذّبين في الأرض من ناحية، وعبّرت عن رفض وضع البؤس والتهميش وطرق الخلاص منه، من ناحية أخرى. ولم تكن مواقع التواصل الاجتماعي بمنأى عمّا يدور في المجتمع وما تتناقله الألسن، إذ تتعدّد اليوم، عبارات مختلفة للتعبير عن الصعلكة، فنظفر بعبارة «صعاليك العصر الحديث» أو عبارة «الصعاليك الجُدد»، للإشارة إلى المجموعات الإرهابيّة التي تلوذ بالجبال، رافضة قيم المجتمع وأعرافه السائدة.

وعبارة «صعاليك» تستعملها ــ أيضًا ــ المجموعات المتطرّفة، لوسم نفسها وتحديد هويّتها، بينما يستعملها خصومها لوصم هذه الجماعات واعتبارها شرذمة ضالّة من الصعاليك، تنتهج القتل والذبح والاغتيال سبيلًا لتحقيق غاياتها الدنيئة. وإزاء الوسم والوصم، تاه المعنى وضاعتِ الدلالة. وربّما كان هذا التداول ما حفَّزنا على تتبّع أنماط الرجولة التي يبنيها الصعلوك ويتبنّاها، فتصبح دورًا يؤدّيه وقناعًا يرتديه، لتحقيق غاياته ومآربه.

ومن سمات هذه الرجولة «الغلبة والشدّة والقدرة على التحكّم في النفس والآخرين. وتتّخذ القوّة أشكالًا متعدّدة، منها: استعمال العنف وسيلة لإثبات الهويّة الذكورية، ومنها تباهي الأبطال بمدى قدرتهم على الوقوف في وجه الأعداء وبثّ الرعب في قلوبهم وتهديد أمنهم واستقرارهم وكذا ذكورتهم، ومنها صياغة الخطابات التي تمجّد الفروسيّة والفتوّة والجهاد»[(7)].

(7) قرامي، «تصدّع بنية الذكورة المهيمنة»، ص. ص. 118 ــ 119.

وللبحث في «أنماط الرجولة وتجلّياتها في شعر الصعاليك»، أثرنا بعض الأسئلة لمقاربة المسألة المدروسة، منها: هل الرجولة واحدة في صيغة المفرد أم هي رجولات في صيغة الجمع؟.. وما المصادر التي ينهل منها الصعلوك في بناء رجولته وإبراز تفرّده؟.. ألم يصنع الشاعر الصعلوك فحولته ــ هو الآخر ــ قولًا وفعلًا؟.. ألم يخضع لاختبارات متنوّعة أثناء سعيه إلى الغزو والنهب والسلب؟.. ألم يعرض فحولته تجاه نسائه، ليشهدن له بالرجولة الكاملة؟.. أليست الرجولة بناءً ثقافيًّا واجتماعيا، يسعى الذكر من خلالها إلى خوض مسارات تشكّلها وإجراء اختبارات لينتزع اعتراف الجماعة

التي ينتمي إليها ويحوز ثقتهم؟.. وهل الرجولة بنيان مرصوص مغلق على ذاته.. أم هي بنيان فيه شروخ تجعله منفتحًا على التبدّل والتغيّر من فئة إلى أخرى، ومن سياق إلى آخر، ومن زمن إلى آخر؟..

هل تتشكّل الرجولة في شرنقتها، أم تتحاور مع أشباهها وأضدادها في رحلتها نحو التشكّل والتفرّد؟.. وهل سيتمكّن الصعاليك من الإفلات من سلاسل الذكورة المهيمنة نحو بناء ذكورة جديدة؟.. وهل يصحّ اعتبار الصعلكة «طقس عبور» لترميم ما تصدّع من رجولة هذه الفئات المهمّشة وانبعاث رجولة متوحّشة من رماد الإقصاء والتهميش والإذلال؟.. وهل سيصوغ الصعاليك رجولتهم المعبّرة عن الهيمنة الذكورية بعد أن سحقهم رجال القبيلة من خلال الاستبعاد والإقصاء والتهميش وتسييد الأغنياء على الفقراء؟.

في المنهج:

نتناول في مقالنا مجموعة من أشعار صعاليك العصر «الجاهلي»، معتمدين ــ أساسًا ــ على أشعار عروة بن الورد وتأبّط شرًّا والشنفرى والسليك بن السلكة، نظرًا إلى وجود دواوين تجمع قصائدهم المبعثرة في متون الكتب القديمة. ونستأنس بالمفاهيم التي اقترحتها رايوين كونل Raewyn Connell في كتابها الذكورات Masculinities [(8)] وهي الذكورة المهيمنة والذكورة المتواطئة والذكورة الخاضعة والذكورة المهمّشة، ونحاول الكشف عن مدى تلاؤمها مع مدوّنتنا، لرصد ملامح الشاعر الصعلوك في رحيله المستمرّ نحو بناء هويّته الرجوليّة وعرضها على الآخرين، نساءً ورجالًا، للحكم له أو عليه.

(8) Connell, R.W., Masculinities, p. p. 76 80 ــ.

لقد عرَّفت «آمال قرامي» الدراسات الذكورية والرجوليّة، فقالت: «ترتّب عن تطوّر الحركات النسوية والدراسات النسائية والدراسات الجندرية وخاصّة في الأوساط الأنجلوسكسونيّة الغربية نشأة الدراسات الذكورية Masculinity Studies والدراسات الرجوليّة Studies Men’s منذ السبعينيات... وانصبّت عناية المتخصّصين في هذا الحقل المعرفي على تفكيك بنية الذكورة وبيان تعدّد أشكالها وأنماطها والتأكيد على أنّ مسارات تشكّل الذكورة متنوّعة وتختلف من ثقافة إلى أخرى، ومن ثمّة تعيّن الحذر من التعميم والانتباه إلى وجود فروق فرديّة بين الرجال بحسب الأمكنة والأزمنة»[(9)]. ووفق هذا المنظور، لم تعد الرجولة مسلّمة ومعطى طبيعيا

وحتميّة بيولوجيّة، بل هي مسار، والرجال أنفسهم قد يكونون ضحايا النظام الأبوي. وقد يتساوى بعض الرجال مع النساء المقهورات، ويعاني بعضهم من التمييز والقهر السياسي وغيرهما من العوائق التي تحول دون الالتحاق بالذكورة المهيمنة.

(9) قرامي، «تصدّع بنية الذكورة المهيمنة»، ص. ص. 100 ــ 101 .

وقد تبينّ الدارسون الآثار السلبيّة، لحصر الرجل في المنمّطات الجندرية[10]، وانتهوا إلى أنّ الرجولة مبحث يثير القلق ويستوجب الدراسة المعمّقة، ذلك أنّ الرجال اعتبروا الرجولة امتيازًا ينبغي المحافظة عليه والعمل على ترسيخه بشتّى الوسائل، منها: القوّة والشجاعة والصلابة ورباطة الجأش وحبّ المغامرة والمجازفة وأداء الدور المتوقّع منهم على أحسن وجه وفق ما يمليه عليهم أنموذج الرجولة المثالية، كأن يكون الواحد محاربًا وفحلًا وجسورًا وقادرًا على إعالة أسرته.

(10) المنمّط الجندري: هو مجموعة من المواقف والسلوكيات المحدّدة سلفًا والتي يعتقد أنها تنطبق على الرجال أو النساء. ويفترض المنمّط الجندري في الواقع وجود جندرين فقط: الذكر والأنثى، وأنّ جميع الرجال والنساء مغايرون جنسيًا وأنّ الجندر يحدّد بجنسانيّة الشخص أو يرتبط به. (الترجمة لنا)

A gender stereotype is a predetermined set of attitudes and behaviors that is believed to be typical of all men or women. Stereotypes about gender assume that there are in fact only two genders: male and female.They also assume that all men and women are heterosexual and that gender is determined by or related to a person’s sexuality.

Malti ــ Douglas, Fedwa, Encyclopedia of Sex and Gender, in «Gender Stereotype», p. 622.

وقد أشارت «عزّة شرارة بيضون» في كتابها «الرجولة وتغيّر أحوال النساء».. «إلى أنّ هؤلاء باتوا يفضّلون الكلام عن ذكورات (جمع «ذكورة»)، للدلالة على تعدّد أشكالها الذي يتمثّل في فروق فرديّة بين الرجال وتباين

تجلّياتها حسب الأزمنة والأمكنة. إنّ اللجوء إلى مصطلح الجمع بدل المفرد للكلام عن الذكورة هو تأكيد على أنّها تكوين اجتماعي ثقافي وتاريخي وعلى أنّها تتغيّر تبعًا للتغيّرات الإثنيّة والطبقيّة والجنسانيّة.. إلخ، وينزع عنها تاليًا الطبيعة والأصوليّة»[(11)].

(11) شرارة، «الرجولة»، ص. 49 .

وتعدّ الذكورة المهيمنة مفهومًا مستمدًّا من تحليل أنطونيو قرامشي Antoni Gramsci للعلاقات الطبقيّة، ويشير إلى الديناميّة الثقافية التي تحتلّ بها مجموعة ما مركز القيادة في الحياة الاجتماعية. ويمكن تعريف «الذكورة المهيمنة» بوصفها تشكيلًا من الممارسة الجندرية التي تجسّد الإجابة المقبولة فعليًّا لمشكلة الشرعيّة البطريركيّة التي تضمن هيمنة الرجال وخضوع النساء. «وتمثّل الذكورة المهيمنة الحلم الذي يغذّي متخيّل الجماعة ويسكن أعماقها، فهي الأنموذج Archetype الذي تحوم حوله عديد التصوّرات والتمثّلات الاجتماعية، فتجعله يحتلّ المركز.. في حين توضع بقيّة الذكورات في الهامش»[(12)].

(12) قرامي، «تصدع»، ص. 104 .

أمّا الذكورة الخاضعة، فتظهر من خلال هيمنة الذكور على الذكور، ذلك أنّ الهيمنة الذكورية لا تقتصر على الهيمنة على النساء فحسب، وإنّما تتعدّاها إلى الهيمنة ضمن الجندر الواحد، مثل: الهيمنة على المثليين الذين يقبعون في أسفل التسلسل الهرمي. وقد يُقصى بعض الرجال والأطفال العابرين جنسيًّا من دائرة الشرعيّة البطريكية. وإذا نظرنا إلى الذكورة المتواطئة، نجد أنّها تنشأ من خلال حرص أغلب الرجال على الإفادة من الهيمنة التي يحتكرها عدد قليل من الرجال الذين يجنون منافع بطريركيّة ولهم علاقة بالمشروع الهيمني، ولكنّهم لا يرتقون إلى مصاف الذكورة المهيمنة.

وتوضّح آمال قرامي ذلك بقولها: «لئِن جسّدت فئة قليلة من الرجال نموذج الذكورة المهيمنة، فإنّ أغلب الرجال يدعمون مشروع هيمنة المؤسّسة البطريركية ويساهمون في الترويج له من أجل إخضاع النّساء وتثبيت المنازل والأدوار، وبهدف الاستفادة من امتيازات توفّرها المؤسّسة البطريركيّة»[(13)]. وتلوح الذكورة المهمّشة من خلال تفاعل الجندر مع بنى أخرى كالطبقة والعرق وما يخلقه من علاقات بين الذكورات.

(13) نفسه، ص. 119 .

وبناء على ما سبق توضيحه، يكون رصدنا لأنماط الرجولة مغايرًا للسياق الذي تمّت فيه دراسة شعر الصعاليك وتغذّيه ما تطرحه الدراسات الذكورية والرجوليّة من مناهج للتحليل دون أن نغضّ الطرف عن الحفر في مختلف بنى القهر والاضطهاد كالعرق والطبقة.

1 ــ تراتبيّة المجتمع وملامح الرجولة في العصر الجاهلي:

تقوم القبيلة في العصر «الجاهلي» على التراتبيّة داخل العائلة الأبوية البدويّة، وينبني النظام القبلي على ذوبان الفرد في القبيلة التي توفّر له الحماية والرعاية والدفاع، وتتحمّل تبعات أفعاله، وتطعمه من جوع، وتؤمنه من خوف. وينقسم المجتمع «الجاهلي» إلى منازل ودرجات، فنجد الأحرار والعبيد، ونجد السادة وأمراء الحرب والأثرياء، و«سادة القوم أشرافهم ورؤساؤهم وذكر ابنُ السيّد الذي فاقَ غيره بالعقل والمال والدّفع... المعطي ماله في حقوقه، المعين بنفسه»..[(14)] ونجد ــ أيضًا ــ الخدم.

(14) جواد، المفصّل، ج 1، ص. 559 .

وتضمّ طبقة الخدم العبيدَ وغيرَهم إلى جانب طبقة الفقراء، وهي «طبقة من الفقراء والصعاليك، لا تملك شيئًا. ليس لها في حياتها غير البؤس والتعاسة، لأنها ولدت بائسة تاعسة، فعاشت في تعاستها هذه، في هذا العالم على صدقات الناس وما يحصلون عليه بالسرقة أو بالاستجداء»[(15)].

(15) نفسه، ص. 553 .

ولم يكن هذا التّفاوت والتّمايز بين القبائل فحسب، بل نفَذَ إلى داخل القبيلة الواحدة، فنجد أصحاب المشورة والرأي وأصحاب الأملاك والأرض والمال وطبقة الخدم والعبيد و«أدنى الطّبقات منزلة في المجتمع، هي طبقة العبيد.. هي طبقة تقوم بالخدمة وسائر الأعمال التي يأنف الإنسان الحرّ من ممارستها»[(16)]. وقد نظر المجتمع إلى المستضعفين من الناس، نظرة ازدراء وتهجين، وعدّهم من الطبقات الدنيا، بسبب فقرهم وعوزهم. ومن هؤلاء المستضعفين، الفقراء والصعاليك والمحتاجون وأبناء السبيل، وكذلك المنبوذون بسبب طيشهم أو تمرّدهم على قوانين القبيلة وأعرافها.

(16) نفسه، ص. 559 .

ونجد من بين ملامح الرجولة، في العصر «الجاهلي»، امتلاك القوّة التي تدلّ على الشجاعة والإقدام والمجازفة والمغامرة والقدرة على مواجهة الأعداء. وقد تغنّى «الجاهلي» بالقوّة ونوَّهَ بالانتصار في الحروب وبهزيمة الأعداء.

قال عمرو بن كلثوم:

مَتَى َنَنْقُلْ إِلَى قَوْمٍ رَحَانَا

يَكُونُوا فِي اِللقَاءِ لَهَا طَحِينًا[17]

(17) ابن كلثوم، الديوان، ص. 72.

{بحر الوافر}

وقد اهتمّ «الجاهلي» بالقوّة الجسميّة التي تستوجب العضلات المفتولة وصلابة الجسم ومتانة التّركيب، وهي قوّة صهرتها شمس الصحراء وزادتها شدّة وصحّة. وقد كان «الجاهلي» يفخر بإقباله على ملذّات الحياة والدفاع عن قبيلته والأخذ بثأرها. وقد صوَّر العرب أنفسهم أبطالًا أقوياءً يخوضون الحروب ويُوقِعون بأعدائهم أفدح الخسائر. وعدّت القوّة الجسديّة من الملامح الضروريّة لبلوغ كمال الرجولة، ذلك أنّ الرجل الكامل، ينبغي أن تتوفّر فيه القوّة والقدرة على القتال وخوض الحروب وحبّ المغامرة.

والقوّة مثلما تلوح في الشعر «الجاهلي»، هي شدّة البطش والصلابة واقتناص البطولات وحسن البلاء في المعارك ومواجهة المهالك وارتياد المفاوز الموحشة. ولا تقتصر القوّة عند «الجاهلي» على المستوى المادي، بل تعني ــ أيضًا ــ القوّة المعنويّة، كالشجاعة والعفّة وإطعام الضّيف وحماية المرأة.

«فالمجتمع الجاهلي، كان يؤمن بالقوّة إيمانًا، جعلها من مقوّمات الحياة وعنصرًا أساسيًّا من عناصر البقاء، فالحروب كانت ضروريّة للحصول على العيش وتحقيق الكرامة والحريّة، ثمّ صارت غاية يفتخر بها. فكانت بالنسبة إليهم المشغلة الأساسيّة، وكانوا يعدّون أبناءهم لها إعدادًا، لأنّها مسرح الرجولة والبأس ووسيلة الظفر بالثناء والعمل المثير لإعجاب المرأة بهم»[18].

(18) الحتّي، مظاهر، ص. ص. 45 ــ 46.

ونجد ــ أيضًا ــ الفتوّة التي تدلّ على أنّ الفتى ينبغي أن تتجسّد فيه الفروسيّة والشّهامة والشجاعة والمروءة والكرم، وتستوجب المهارة في استعمال الرّماح وامتشاق السيف من أجل معانقة الأنموذج الأعلى للرجولة. «وقد استعملت الفتوّة بمعنى الكامل الجزل من الرجال، ذلك أنّ الحريّة والكرم والسعي في أمور الناس وقضاء حاجاتهم وإظهار النعمة وأن ينصف المرء غيره وينكر نفسه. كلّ هذه من صفات الرجولة الكاملة»[19].

(19) نفسه، ص. 29.

لقد حاولنا استجلاء أهمّ السمات التي تؤسّس النموذج الأعلى للرجولة عند العرب في العصر «الجاهلي»، وهو أنموذج يستوجب مجموعة خصال تجمع بين الفروسيّة والشجاعة والمروءة والفتوّة والكرم ونجدة الملهوف، وهي الصفات التي تتطلّبها القبيلة، لكي تبقى ويستمرّ وجودها أمام التهديدات الخارجيّة. وانطلاقًا من هذه الصورة التي يتمثّلها العرب في العصر «الجاهلي» للرجولة الكاملة والنموذج الأعلى الذي دخله الشعراء وأشادوا به وجعلوه المنوال الذي ينبغي أن يحتذيه كلّ من يريد الانتماء إلى دائرة الرجولة الحقّة، سنحاول دراسة أنماط الرجولة التي تمثّلها الصعاليك ووردت في أشعارهم، وسنسعى إلى تبيّن مدى مطابقتها لمعايير الرجولة التي رسمها المتخيّل الجمعي السائد في المجتمع «الجاهلي».

2 ــ الرجولة المقاتلة

لقد سعى صعاليك العرب إلى صنع رجولتهم فتمرّدوا على القبيلة وخرجوا على الولاء لها، بسبب الاضطهاد، وانتهجوا سبيل الصعلكة في حياتهم لاتقاء مذلّة سؤال الأغنياء. وكان الغزو والإغارة للسّلب والنهب وسيلتهم، ولم يقترن معنى الصعلكة بالفقر فحسب، بل تجاوزه للدلالة على القدرة على التّجرّد للغارات وخوض المعارك. وارتبطت صورة الصعلوك في المخيال الجماعي بالقوّة الجسديّة والشجاعة وشدّة العدو وغيرها من الخصال التي ميّزت فئة الصعاليك وصارت لهم وسمًا. وتبعًا لروح التمرّد والثورة التي استبدّت بالصعاليك ودفعتهم إلى كسب رزقهم عن طريق الغزو كان من الضروري أن يكون الصعلوك خبيرًا بأساليب الغزو والقتال والنهب والسلب ومدركًا لشروط الغُنم والانتصار.

يقول السليك بن السلكة:

أَخْرِجْ النحَّامَ[20] واعْجِلْ يا غُلامًا

(20) النحّام: فرس السليك.

واقِذفْ السِرْجَ عَليْه واللِجَامَا[21]

(21) ابن السلكة، ديوان، ص. 65.

{الرّمل}

وَأخْبِرِ الْفِتْيَانَ أَنِّي خَائِضٌ

غَمْرَةَ الْمَوْتِ فَمَنْ شَاءَ أَقَامَا

فلا غرابة ــ إذًا ــ أن تكون الرجولة المقاتلة النموذج الأمثل الذي يجهد الصعلوك لبلوغه والاتصاف به حتّى ينال الحظوة والمكانة بين الصعاليك ويُشهد له بذلك تجاه الملأ. وقد عدّ الصعاليك أفضل وسيلة للغنى وجمع المال هي الغزو والإغارة للنهب والسلب.

يقول عروة بن الورد في هذا السياق:

ذَرِينِي أُطَوِّف فِي الْبِلَادِ لَعَلِّي

أُخَلِّيكِ أَوْ أُغْنِيكِ عَنْ سُوءِ مَحْضَرِ[22]

(22) ابن الورد، ديوان عروة بن الورد أمير الصعاليك، دراسة أسماء أبو بكر محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ص.67.

{الطويل}

فَإِنْ فَازَ سَهْمٌ لِلْمَنِيَّةِ لَمْ أَكُنْ

جَزُوعًا وَهَلْ عَنْ ذَاكَ مِنْ مُتَأَخِّرِ

وَإِنَّ فَازَ سَهْمِي كَفِّكُمْ عَنْ مَقَاعِدَ

لَكُمْ خَلْفُ أَدْبَارِ الْبُيُوتِ وَمَنْظَرِ

لقد غامر الصعاليك وتحدّوا المنايا واحتقروا القعود من أجل تحقيق الرجولة الكاملة وتجاوز الرجولة الهشّة والمهمّشة وأشباه الرجال. لذلك وجدناهم يتغنّون بالقوّة والشجاعة والجرأة وقدرتهم على المواجهة وخوض المغامرة والحصول على قوّتهم بجهودهم الذاتية. وقد عمل الصعاليك على إثبات ذواتهم بمنأى عن ذلّ الفقر والحاجة والتبعيّة للآخر.

يقول عروة بن الورد:

فَقُلْتُ لَهُ أَلَا اِحْيَ وَأَنْتَ حُرُّ

سَتَشْبِعُ فِي حَيَاتِكَ، أَوْ تَمُوتُ[23]

(23) نفسه، ص. 49.

{الوافر}

ويؤكّد الشاعر من خلال هذه الأبيات على أهميّة الحياة التي تقوم على الحريّة والعزّة والكرامة. وقد رسم الشعراء الصعاليك صورة الصعلوك المقاتل، وتردّدت في أشعارهم أبيات تصوّره وتتغنّى بقوّته وشجاعته وجسارته وبروزه في الغزو والإغارة.

يقول عروة بن الورد:

وَلَكِنَّ صُعْلُوكًا صَحِيفَة وَجْهِهِ

كَضَوْءِ شِهَابِ الْقَابِسِ الْمُتَنَوِّرِ[24]

(24) نفسه، ص. 69.

{الطويل}

مُطلًّا عَلَى أعْدَائِه يَزْجُرُونَهُ

بِسَاحَتِهِمْ زَجْرَ الْمَنِيعِ المشهَّر.

وتتجلّى صورة للصعلوك المقاتل عند عروة بن الورد من خلال رفض الإقامة بين عياله وحرصه على الخروج لملاقاة أعدائه وخصومه، وهي صورة تقوم

على الإشادة بالفخر والشجاعة والقوّة والمغامرة[25].

(25) يقول علي حسين يوسف عناد: «أمّا النموذج الثاني، {يقصد نموذج الصعلوك المقاتل} فهو نموذج الصعلوك الفاضل الذي قرنه عروة بالأعداء، لكثرة مزاحمته إيّاهم ودفعهم له، حتّى أنّهم يخافونه ولا يأمنون اقترابه وكأنّهم ينتظرون عودته ليغزوهم في كلّ لحظة كما ينتظر الأهل غائبهم». عناد، عليّ يوسف/«ملامح شخصيّة الصعلوك في ديوان عروة بن الورد»/مقال منشور على موقع جامعة أهل البيت/د.ت، تاريخ الاطلاع: 28 /10/2019،

http://abu.edu.iq/research/articles/13587

يقول الشنفرى:

وَلَا خَالِفَ دَارِيَّة مُتغزِّلِ

يَرُوحُ وَيَغْدُو دَاهِنًا مُتَكَحِّل[26]

(26) الشنفرى، ديوان، ص. 61.

{الطويل}

ينفي الشاعر عن نفسه التشبّه بالنساء في الزينة والمكوث في البيت، ليؤكّد انتماءه إلى عالم الرجال الذي يتأسّس على البروز وحبّ المبارزة ونبذ الأنوثة وما يتعلّق بها.

وتعدّ الشجاعة والإقدام من أهمّ مميّزات الصعلوك. فمن أهمّ ملامحه أن يكون شجاعًا ومقدامًا، لا يهاب الموت في سبيل الحصول على مآربه، إذ لا مفرّ من مواجهة الأعداء ومقارعة المنايا.

يقول عروة موجّهًا حديثه إلى عاذلته:

أَرَى أَمَّ حَسَّان الْغَدَاةَ تَلُومُنِي

تُخَوِّفُنِي الْأَعْدَاءَ وَالنفس أَخَوْفُ[27]

(27) عروة، نفسه، ص. 87.

{الطويل}

لَعَلَّ الذي خَوَّفْتِنَا مِنْ أَمَامِنَا

يُصَادِفُهُ فِي أَهْلِهِ الْمُتَخَلِّفِ

ثمّ إنّ الصعلوك يزدري الموت ولا يخافه، ويعتبر: أنّ الخوف ليس درعًا ضدّ الموت، بل قد يصيب الموت «في أهله المتخلّف».

ويصوّر تأبّط شرًّا ملامح البطل النموذجي في الأبيات الآتية

سَبَّاقُ غَايَات مُجِدٌّ فِي عَشِيرَتِهِ

مرْجِعُ الصَوْتِ هَدَّا بَيْنَ أرْفَاقٍ[28]

(28) تأبّط شرًّا، ديوان، ص. ص. 136 ــ 137.

{البسيط}

عَارِي الظَّنَابِيبِ[29] مُمْتَدُّ نَوَاشِرُهُ

(29) عاري الظنابيب: كناية عن الاشتداد وضمور الجسم وعدم ترهّله بالسمنة.

مِدْلَاجُ أَدْهُمُ واهي الْمَاءِ غَسَّاقِ

حَمَّالُ أَلْوِيَةٍ شَـــهَّادُ أَنْدِيـــَةِ

قَوَّالُ مَحْكـــَمَةِ جـــَوَّابُ آفـــَاقٍ.

إنّ ملامح الرجولة المقاتلة تقوم على المواجهة والمجازفة وعدم الخوف من وحشة المفاوز والفلوات وتتغنّى بالقدرة على التغلّب على الشدائد والانشغال الدائم بالحروب. وتركّز هذه الأبيات على تصوير هذه القوّة

الجسديّة الدالّة على الشجاعة وحبّ المخاطرة. فعَظْمُ ساقي الصعلوك عارية بسبب هزالها، وعروق ذراعيه بارزة بسبب كثرة السّفر ليلًا.

وعلاوة على ما سبق، تميّز الصعاليك بمهارة استعمال الأسلحة التي تنوّعت وتعدّدت وفقًا لطبيعة حياتهم، فالمخاطر التي تواجههم والمغامرات التي تدعوهم إلى خوضها، تستوجب الاعتماد على قواهم الذاتية وأسلحتهم أثناء الغزو للنهب والسلب. وقد اتسم الصعاليك باليقظة والتّأهّب الدائم لمواجهة الأعداء. فلا غرابة ــ إذًا ــ أن يستعدَّ الصعلوك ويعدّ سلاحه، سواء للهجوم أو للدفاع. وقد امتدحت العرب أدواتها الحربيّة ومن أهمّها السيف.

يقول الشنفرى:

وَأَبْيضُ مِنْ مَاءِ الْحَديدِ مُهَنَّدٌ

يَحِنُّ لِأَطْرَافِ السوَاعِدِ مِعْطَفُ[30]

(30) الشنفرى، نفسه، ص. 53.

{الطويل}

وقد تحدّث الصعاليك عن حدّة السيف ومضائه، ولم يكن في نظرهم، أداة حلية وزينة ومباهاة وخيلاء، وإنّما كان وسيلة بطش وفتك وقتل، وما كان يعنيهم إلاّ حمل السيف واستعماله لدفع الأذى أو الهجوم والإيقاع بالخصوم وتحقيق المآرب وتحصيل الغنائم. واستعمل الصعاليك أيضًا السّهم وقوسه ووظّفوه في رصد العدوّ وإصابته دون مواجهة مباشرة.

ويتفنّن أحد الصعاليك وهو الشنفرى في وصف قوسه فيقول:

هَتُوفُ مِنَ الْمُلْسِ الْحِسَانِ يَزِينُهَا

نصَائِعُ قَدْ نيطت إِلَيْهَا وَمَحْمَلُ [31]

(31) نفسه، ص. 60.

{الطويل}

إِذَا زَلَّ عَنْهَا السَّهْمُ حَنَّتْ كَأَنَّهَا

مُرَزَّأةٌ ثَكْلَى تَرُدَّ وَتُعْوِلُ

وتميّز الشعراء الصعاليك بالعدو والسّرعة الفائقة. وعوّل أكثرهم على أرجلهم أكثر من دوابّهم حتّى صار العَدْوُّ أداة من أدواتهم في الغزو والإغارة والكرّ والفرّ. ومن بين هؤلاء الصعاليك الذين اشتهروا بالعدو تأبّط شرًّا الذي يقول في وصف عَدْوِّهِ وسرعته:

لَا شَيْءَ أَسْرَعُ مَنِيّ لَيْسَ ذَا عُذْرِ

وَذَا جَنَاحٍ بِجَنْبِ الرُّبدِ خَفَّاقِ[32]

(32) تأبّط شرًّا، نفسه، ص. 133.

{البسيط}

ويقول أيضًا:

فَأَدْبَرْتُ لَا يَنْجُو نَجَاتِي نَفْنَقٌ

يُبَادِرُ فَرْخَيْهُ شمَالًا وَدَاجِنًا[33]

(33) نفسه، ص. 216.

{الطويل}

مِنَ الحُصِّ هُزْرُوفٌ[34] يَطِيرُ عفاؤه

(34) هزروف: الخفيف، السريع.

إِذَا اِسْتَدْرَجَ الْفِيفَا مَدَّ المَغَابِنَا.

تكشف هذه الأبيات عن رغبة الشاعر «في نسج جسد السّرعة في عالم ممكن، عماده التّخييل من تفاصيل الظّليم، ومحيطه من فرخين وريح ومطر وريش متطاير وغيرها من العناصر المكمّلة لمشهد القوّة في العدو. وليس هذا بغريب عن الصعاليك، فهم يحرصون على انتقاء صفات الآخر من حيوان خاصّة مرغوبة مطلوبة لتضخيم صورة الذات»[35]. وقد زخرت أشعار

الصعاليك بوصف الحيوانات التي فاقوها عَدْوًا وسرعة كالحمار الوحشي والنعامة والظبي.

(35) عليبي، العوالم، ص. 49.

وقد ساعدهم العدو على التخلّص من المخاطر والنجاة بأنفسهم واعتمادهم «مَراقِبَ» في قمم الجبال لترصّد أعدائهم والانقضاض عليهم. ويقول «الشنفرى» متحدّثًا عن هذه المراقب التي لا يصل إليها غير الصعاليك الذين تمرّدوا على القبيلة، وتحرّروا من المفعوليّة إلى الفاعليّة التي تتيح لهم التوق إلى تحقيق الرجولة الكاملة:

وَمِرْقَبَةٍ عَنْقَاءَ[36] يَقِصُرُ دونَهَا

(36) عنقاء: طويلة.

أَخُو الضرْوَةِ الرجل الْحَفِيُّ الْمُخَفِّفُ[37]

(37) الشنفرى، نفسه، ص. 53.

{الطويل}

نَعِبْتُ[38] إِلَى أَعْلَى ذُرَاهَا وَقَدْ دَنَا

(38) نعبت: رفعت رأسي.

مِنَ اللَّيْلِ مُلْتَفّ الْحَديقَة أَسْدَفُ.

هكذا احتكم الصعاليك إلى القوّة والبأس وسرعة العدو، لصنع سيطرتهم وإبرازها تجاه الملأ. وقد «تميّز معظم الشعراء الأغربة بالقوّة، كعامل كبير الأثر في نفوسهم المهانة، فقد خلق لديهم ــ مع عبوديّتهم ــ ردّات فعل على دونيّتهم.. ترعرعت مع وجودهم، وتبلورت في أفعالهم، حين حاولوا بإرادتهم إعادة اعتبار ذواتهم في أفعال أجسادهم، فكانوا أقوياء الجسد، شجعانًا، وفي الأغلب كانوا فتّاكًا، تعويضًا عمّا سلب منهم من حريّة وانتماء»[39].

(39) «قادرة»، لغة، ص. 15.

ويحرص الصعلوك على الظهور والإعلان عن نفسه باعتباره فاعلًا على الركح الاجتماعي، يقطع الرؤوس و«يضرب هامات الرجال»، مستحضرًا الامتيازات الذكورية التي جرّدته القبيلة منها، ليتمكّن من تعويض الحرمان الذي أصابه بسبب النظام القبلي الجائر.

ولئِن سلب الصعاليك من أدوات الهيمنة والسلطة التي يتمتّع بها رجال القبيلة، فإنّهم أفصحوا دائمًا عن أنفسهم من خلال الشعر، وقدّموا أنفسهم باعتبارهم خطرًا داهمًا، يهدّد سادة القبائل وفتيانها. والملاحظ: أنّ الصعاليك لم يشذّوا عن القيم التي رسّخها رجال القبيلة الذين اعتبروا الفصاحة والبلاغة والخطابة سمة من سمات الرجولة الكاملة. فلا غرابة إن حظي الشعر عندهم بمكانة مميّزة واعتبروه سجلًا لأيّامهم وحروبهم وغزوهم وديوانًا لقيمهم وبطولاتهم.

ولئِن سعى زعماء القبيلة إلى طرد الصعاليك وإقصائهم، قصد تهميشهم وإسكاتهم وحشرهم في المرتبة الدنيا من المجتمع، محتكرين كلّ الامتيازات، كامتياز البياض وامتياز الذكورة،[(40)] فإنّ الصعاليك ثاروا على الطبقيّة وانبثق صوتهم مدوّيًا من رماد التهميش والنسيان، فامتلكوا ناصية الشعر، وتفتّقت مواهبهم ليصوّروا حياتهم ويعبّروا عن طموحاتهم ويكشفوا عن خصالهم ويعلنوا عن انطلاق التّحدّي والمقاومة، راسمين بذلك صورة تعبّر عن ذواتهم التّائقة إلى صنع رجولتهم المميّزة التي تنافس رجولة قادة القبائل وسادتها. وقد تمكّن الصعاليك ــ من خلال الشعر ــ من الإفصاح عن ذواتهم الذكورية وإعلاء صوتهم في مجتمع عمل على إماتة صداحهم. واحتلّ شعر الصعاليك حيّزًا في تاريخ الشعر «الجاهلي» حتّى وإن لم يُعترف لهم بالفحولة الشعرية، لأنّهم خرجوا على ضوابط المؤسّسة النقديّة التي أرست نظمها وسنّت قوانينها الرؤية المركزية للثقافة.

(40) Peggy McIntosh, «White privilege and Male privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences Through Work in Women’s Studies », (1988).

المنشور بموقع

https://www.collegeart.org/pdf/diversity/white_privilege_and_male_privilege.pdf

تاريخ الاطلاع 05/12/2019.

تتجسّد الرجولة المقاتلة ــ مثلما لاحت في شعر الصعاليك ــ في معرفة فنون الغزو والقتال وبذل الجهد في سبيل توفير المال باعتباره «محدّدًا من محدّدات الوجاهة الذكورية»[41] وحيازة قسط من الفصاحة والبلاغة تمكّن الرجل من أداء الدور الرجولي مثلما رسمته المخيّلة الجماعية. ولا نبالغ إذا اعتبرنا الصعلكة طقس عبور إلى الرجولة المتخيّلة ونموذجها الأعلى، فقد أتاحت للصعاليك الخروج على القبيلة وسننها وكسر سلاسلها لنحت كيان منفرد لذواتهم. ومثّلت الصعلكة انتقالًا من مرحلة التبعيّة والخضوع والإذعان إلى مرحلة التمرّد والاستقلاليّة عن النظام القبلي. إنّها صعلكة تسعى إلى تحقيق الرجولة الكاملة وتجاوز الرجولة الهشّة والمهمّشة ووصم أشباه الرجال.

(41) قرامي، المرجع المذكور، ص. 112.

3 ــ الرجولة المقاومة:

لقد ثار الصعلوك على الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي وتضخّم الثروة وتركّزها لدى فئة قليلة من الناس، وفرّ إلى الجبال والفيافي هربًا من جور القبيلة ونظمها المستبدّة، وانخرط في جماعة ذات أهداف متماثلة وهي: الثورة على الظلم والتمرّد على ضوابط القبيلة ورفض «الميز العنصري» على أساس اللون أو الطبقة. فبرزت في جماعة الصعاليك رجولة مقاومة.. قاومت الطبقيّة التي تحكم المجتمع القبلي وتقسّمه إلى أثرياء وفقراء وسادة وعبيد.

يقول «يوسف خليف» ــ متحدّثًا عن الصعلكة ــ: «وأمّا الدائرة الاجتماعية، فتبعد عن نقطة البدء محاولة أن لا تنتهي عندها. بدأ الصعلوك فيها فقيرًا، ثم يحاول أن يتغلّب على هذا الفقر ولكن بطريقة خاصّة، هي تلك التي جعلنا شعارها: «الغزو والإغارة للسّلب والنهب» تدفعه إلى ذلك قوّة في نفسه وقوّة في جسده»[42]. وقد مثّل عروة بن الورد الرجولة المقاومة وكانت غايته رفع الظلم عن المقهورين ونجدة المستضعفين وحمايتهم من الجور والحيف، وإتاحة الفرصة أمام الفقراء، لينعموا بخيرات الأثرياء وذلك عبر النهب والسلب. يقول:

(42) خليف، «الشعراء»، ص. 339.

فَلَا أَتْرُكُ الْإِخْوَانَ، مَا عِشْتُ لِلردَى

كَمَا أَنَّهُ لَا يَتْرُكُ الْمَاءَ شَارِبُهُ[43]

(43) عروة، م. ن.، ص. 48.

{الطويل}

ولم يشذّ عروة في قصائده عن بناء عالمه الشعري الذي «هو عالم الاحتفاء بالإنسان والمعاناة في سبيل تحقيق هذا الاحتفاء. إنّه عالم المشاركة الإنسانيّة وقد حوّل حياته إلى كفاح من أجل تحقيق هذه المشاركة وكان هذا الكفاح يكتسي طابعًا تمرديًّا، بمعنى أنّه كان كفاحًا ضدّ الرّاهن الجائر الذي يستغلّ الإنسان ويستهين به»[44]. يقول عروة بن الورد:

(44) أدونيس، «الثابت»، ص. 306.

أُقَسِّمُ جِسْمِي[45] فِي جُسُومٍ كَثِيرَةٍ

(45) أقسم جسمي: أي قوت جسمه ــ طعامه، فهو يقسم طعامه على جماعته.
قراح الماء: ملء صافٍ، لا يخالطه شيء.

وَأَحْسُو قَرَاحَ ٱلمَاءِ، وَالْمَاءُ بَارِدٌ[46]

(46) عروة، م. ن.، ص. 61.

{الطويل}

لقد حملت الصعلكة في ثناياها إرهاصات مقاومة، قادها هؤلاء الصعاليك الثائرون على النّبذ والطرد والإقصاء لأسباب طبقيّة أو عنصريّة قائمة على العرق واللون. وقاوموا الفقر والتهميش واللا مساواة بين أفراد القبيلة وتاقوا إلى مجتمع بلا تمييز. وقد فرّ هؤلاء الشعراء من قومهم وأَلِفوا الوحوشَ وأَلِفَتهم، بل لعلّ الوحوش صارت لهم الأهل والسّكن.

يقول الشنفرى:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ

فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لَأَمْيَلُ[47]

(47) الشنفرى، م. ن.، ص. 58.

{الطويل}

إنّ الرجولة المقاومة، تنبثق من تعدّد الرجولات، وتؤكّد «سيولة الذكورات» the fluidity of masculinities[48] ويُسْر تحوّلها من نمط إلى آخر. ويتميّز الصعلوك المقاوم برجولة قلقة ويرنو إلى «ترميم رجولته المتصدّعة» واستعادة هيبته، لذلك كثيرًا ما تتحوّل هذه الرجولة إلى رجولة مسيطرة تتباهى بالغلبة والتفوّق في الفضاء الرجولي.

(48) James W., Messerschmidt, Hegemoni, p. 77.

4 ــ الرجولة الخاضعة والعاجزة:

احتفى شعر الصعاليك بالرجولة المقاتلة والمسيطرة.. وفي المقابل، ذمّ الرجولة الهشّة والمسحوقة ضمن جماعة الصعاليك أنفسهم، لأنّ الصعلكة في منظورهم حركة من أجل التمرّد على الجبن والكسل والتّواكل، وهي توق إلى الفعل ونحت الكيان وحيازة المنزلة التي تليق بالصعلوك. ولذلك صوّب الصعاليك سهام هجائهم إلى الكسالى الذين يقعدون وراء مضارب البيوت ينتظرون العطايا.

يقول عروة بن الورد:

وَإِنَّ فَازَ سَهْمِي كَفِّكُمْ عَنْ مَقَاعِدَ

لَكُمْ خَلْفُ أَدْبَارِ الْبُيُوتِ وَمَنْظَرِ[49]

(49) عروة، م. ن.، ص. 67.

{الطويل}

إنّ الصعلوك لا يهاب الموت في سبيل تغيير وضعه الاجتماعي والمادي والاتصاف بصفات البطولة، ولذلك يرفض الهوان والذلّ والرضى بالوضع الدوني الذي تريده له القبيلة.

يقول السليك بن السلكة:

فَلاَ تَصِلِي بِصُعْلُوكٍ نَؤُومٍ

إِذَا أَمْسَى يُعَـدُّ مِـنَ ٱلْعِيَـالِ[50]

(50) ابن سلكة، م. ن.، ص. 62.

{الوافر}

وَلَكِنَّ كُلَّ صُعْلُوكِ ضُرُوبِ

بِنَصْلِ السيف هَامَاتِ الرجال

والصعلوك إمّا أن يكون مقاتلًا يغزو وينهب ويغنم حتّى ولو أدّى ذلك إلى «ضرب هامات الرجال»، وإمّا أن يستسلم للكسل والخمول والسلبيّة، فـ«إذا أمسى يعدّ من العيال».

يقول عروة بن الورد متحدّثًا عن فئة الصعاليك المستضعفين:

لَحَى اللّهُ صُعْلُوكًا إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ

مُصَافِي المشاش[51] آلِفًا كُلَّ مِجْزَرِ[52]

(51) المشاش: رأس العظم الليّن.
(52) ابن الورد، م. ن.، ص. 68.

{الطويل}

يُعِدُّ الْغِنَى مِنْ نَفْسِهِ كُلَّ مَرَّةٍ

أَصَابَ قِرَاهَا مِنْ صَدِيقٍ مُيَسَّرٍ

قَلِيلُ اِلْتِمَاسِ الزَّادِ إلاّ لِنَفْسِهِ

إذاَ هُوَ أَمْسَى كَالْعَرِيشِ المجوَّرِ[53]

(53) يقول: إذا شبع فملأ بطنه، ألقى نفسه كأنّه عريش مجوّر، أي ساقط/العريش: شبه الخيمة. كالعريش المجوّر.

والصعلوك الخامل، منبوذ في مجتمع الصعاليك، يلحق بالمؤنّث والهامشي، ويطرد من دائرة الرجولة الكاملة التي تقوم على المغامرة والمجازفة والظفر بالغنائم مثلما يتمثّلها الصعاليك. أمّا القعود مع العيال والاكتفاء بالعطايا، فليس من سمات الرجولة، مثلما استقرّت في مخيال الصعاليك. فلا يرتقي إلى الرجولة المنشودة إلاّ من جازف وغامر وتمرّد، وخاطر بحياته واستهان بالموت والهلاك، ولم يرضَ بالفقر والهوان.

يقول عروة بن الورد:

دَعِينِي لِلْغِنَى أَسْعَى فَإِنِّي

رَأَيْتُ الناس شَرّهُمْ الْفَقِير[54]

(54) ابن الورد، م. ن.، ص. 79.

{الوافر}

يرفض الصعلوك رأي المرأة ويعتبره غير سديد، ويبدو أنّه محكوم في ذلك بتمثّلات العرب عن المرأة، إذ هي كائن ضعيف العقل، يميل إلى العاطفة والانفعال، وعاجز عن إتيان أفعال الرجال، لذلك يسخر الصعلوك من فئة الضعفاء المسالمين الذين يؤثرون حياة الدعة والسّكينة على حياة المغامرة والفتك وليّ الأعناق وقطع الرؤوس. فالصعلكة عند فئة الصعاليك الأقوياء المغامرين، لا تنحصر في الفقر، بل في التّجرّد للغارات. ولذلك نرى أنّ هؤلاء يتشبّثون بالوسائل التي تمكّنهم من تحدّي الفقر والضّعة والهوان، ليرتقوا إلى منزلة أعلى حتّى يصحّ وسمهم بـ«ذؤبان العرب» لا فقرائها وضعفائها.

ونلحظ: أنّ الصعلكة لم تجمع فئة واحدة متجانسة من الرجال، بل خضع مجتمع الصعاليك لمنطق التراتبيّة والسيطرة ضمن الجندر الواحد. فوجدنا الأقوياء الشجعان الذين يغامرون ويبرزون على الركح لعرض رجولتهم وبناء مجدهم الذاتي، وعثرنا على المصرّين على أن يكونوا في منزلة تضاهي منزلة السادة في قبائلهم. فهم يبذلون جهودًا شاقّة محفوفة بالخطر

والموت، ويسعون إلى التأكيد على استحقاقهم صفات الرجولة الكاملة مثلما استقرّت في المخيال الجمعي العربي لعصر «الجاهلية».

ولكن يبدو أنّ مجتمع الصعاليك، لم ينجُ من ممارسة التقسيم والتمييز بين فئة وأخرى من الصعاليك، لذلك عثرنا في شعرهم، على فئة من الشجعان الأشاوس المغامرين والمجازفين الذين لا يهابون الموت، وعلى فئة أخرى وصفت بالضعف والاستكانة والجبن والهشاشة، وكان مكانهم خلف أدبار البيوت. فالصعلوك الخامل يهاب الموت ولا يغامر بحياته، بل يرضى بالقليل وينام خائفًا، كالبعير الهزيل الذي يتسابق الآخرون لإيذائه والتجرّؤ عليه، استهانة به.

وهكذا نتبيّن: أنّ الصعلكة تمارس هي الأخرى، الفرز والانتخاب، فتحتفي بالرجولة الكاملة الممثّلة في الصعاليك، الذين تهابهم القبائل وتخشى غاراتهم وبطشهم. فالصعلوك الحقيقي، لا يختفي وراء أعمدة البيوت والخيام، بل يبرز أمام الملأ ويعرض ذاته على الركح، فيفعل ويواجه ويخضع لاختبارات الرجولة التي لا تنتهي، فلا يعوقه عن الغزو والنهب والإغارة، لا النوم ولا الخوف، بل إنّنا نجد من خصال الرجولة عند الصعاليك النوم القليل، لأنّ حياتهم تتأسّس على الغزو للنهب والسلب.

وفي المقابل تُحتقر فئة أخرى من الصعاليك الذين لم يتمكّنوا من الظفر بالرجولة الكاملة، وظلّوا في دائرة أشباه الرجال، شأنهم في ذلك شأن النساء والأطفال والعجزة، لأنّ الثقافة جندرت فضاء القتال، فأقصت النساء وسيّجت ساحة الصراع، فاستثنت الأطفال والعجزة.

5 ــ الرجولة المتواطئة:

لا يمكن للصعلوك الذي تحلّل من روابط القبيلة، ورفض نظمها أن يبلغ أهدافه ويحقّق مآربه دون رفاق يساعدونه ويعضدونه في خوض المعارك، وانتزاع الاعتراف برجولته على الركح الاجتماعي. فالرجولة الأنموذجية التي حرص بعض الصعاليك على الاستئثار بها وبلوغ مداها، دفعتهم إلى أن يجعلوا من أنفسهم المثال الذي يحتذى والأنموذج الذي يقتدى به. وغدت بطولاتهم وضروب شجاعتهم مدار حديث الرواة. وقد تفطّن بعض الصعاليك الذين تزعّموا الحركة الصعلوكيّة إلى أهميّة الرفاق الذين يشدّون إزرهم، ويتواطؤون معهم حتّى تلوح صورة الصعلوك الأنموذج الذي يضاهي سادة القبيلة ورجالها قوّة وشجاعة وإقدامًا.

يقول الشنفرى متحدّثًا عن رفاقه:

خَرَجْنَا فَلَمْ نَعْهَدْ وَقَلّتْ وَصَاتُنَا

ثَمَانِيَة مَا بَعْدَهَا مُتَعَتِّبُ[55]

(55) الشنفرى، نفسه، ص. ص. 27 ــ 28.

{الطويل}

سَرَاحِينُ[56] فِتْيَانٍ كَأَنَّ وُجُوهَهُمْ

(56) سراحين: مفردها: سرحان: الذئب.

مَصَابِيحُ أَوْ لَوْنٌ مِنَ الْمَاءِ مذْهبٌ

وكثيرًا ما يصوّر الشاعر الصعلوك مغامراته وانتصاراته مركّزًا على أهميّة الأدوار التي قام بها رفاقه الذين صحبوه في الغزو للسّلب والنهب.. «وهو يذكر لنا أنّهم كانوا ثمانية وأنّهم خرجوا جميعًا مسرعين، لم يعهدوا إلى أحد بالقيام على شؤونهم ولم يوصوا أحدًا بأهلهم، وهم جميعًا فتيان كأنّهم الذّئاب، وجوههم مشرقة لا تبدو عليها مظاهر جزع أو خوف»[57]. ولا يجد «عروة» حرجًا في الحديث عن القائد الذي يتقدّم المجموعة، ليؤكّد مرّة أخرى: أنّ القيادة وسيلة لتحقيق مشروع الذكورة المسيطرة، وهو مشروع لا يتجسّد في الواقع إلاّ بوجود فئة أخرى من الذكور، تؤمن بهذا المشروع وتعمل على التواطؤ مع من يمثّله، ويسعى إلى تجسيده على الركح الاجتماعي.

(57) خليف، الشعراء، ص. 183.

يقول الشنفرى:

نَمُرَّ بِرَهْوِ[58] الْمَاءِ صَفْحًا وَقَدْ طَوَتْ

(58) الرهو: المكان المنخفض.

شَمَائِلُنَا وَالزادُ ظُنَّ مُغَيَّبٌ[59]

(59) الشنفرى، نفسه، ص. 28.

{الطويل}

ثَلَاثًا عَلَى الْأَقْدَامِ حَتَّى سَمَا بِنَا

عَلَى الْعَوْصِ شَعْشَاعٌ مِنَ الْقَوْمِ مِحْرَبُ

ويحدّثنا السليك بن السلكة عن إحدى غاراته فيصوّر نفسه القائد والمقدام، يقول:

وَبَاتُوا يَظُنُّونَ الظُنونَ وَصُحْبَتِي

إِذَا مَا عَلْوَا نَشْزًا أَهَلُّوا وَأَوْجَفُوا[60]

(60) ابن سلكة، نفسه، ص. 60.

{الطويل} [61]

(61) يقول خليف في «الشعراء»: «ويأبى السّليك إلاّ أن يكون بطل هذه الغارة، فيخلّف صاحبيه وراءه ويتربّص هو بمفرده حتّى إذا خرج ربّ البيت بإبله ليعشيها تبعه السليك حتّى إذا ما أخذت الشيخ سنة من النوم وقد غطّى وجهه بثوبه من البرد، حانت الفرصة للسليك فاستلّه من ردائه فضربه فأطار رأسه». ص. 185.

نلاحظ ــ إذًا ــ أنّ الصعاليك أسّسوا مجتمعهم في مواجهة القبيلة، وبرز فيهم الزعيم والقائد الذي يتّخذ الرفاق أعوانًا، لتنفيذ مهامّه وتحقيق أحلامه. يقول عروة بن الورد:

إِذَا مَا هَبَطْنَا مَنْهَلًا فِي مَخُوفَةٍ

بَعَثْنَا ربِيئًا [62] فِي المَرَابِئِ كَالْجَذلِ[63]

(62) الربيء: الرقيب، المرابئ: مفردها مربأ وهو المكان الذي يقف فيه من يرقب.
(63) ابن الورد، نفسه، ص. 90.

{الطويل}

يُقَلِّبُ الْأَرْضَ الْقَتْمَاءَ بِطَرْفِهِ

وَهُنَّ مُنَاخَاتٌ وَمِرْجَلُنَا يَغْلِي.

تؤكّد هذه الأبيات على زعامة عروة وقيادته للجماعة، فهو يغزو بالصعاليك لتحقيق أهدافه وإثبات رجولته المهمّشة واستعادة الأنموذج الأعلى للرجولة والعمل على ترسيخه. يقول «يوسف خليف» متحدّثًا عن عروة بن الورد: «وأمّا عروة، وفصفة الزعامة لا تفارقه، فهو لا يقف ربيئًا لأصحابه، وإنّما يبعث أحدهم ليرقب لهم الطّريق فوق المرتفعات وهو يرسم في بعض شعره صورة لهذا الربيء، وقد وقف فوق مرقبة ثابتًا لا يتحرّك، كأنّما غرس فوقها ولكنّ عينيه لا تستقرّان، فهو يقلّبهما دائمًا في الفضاء الذي يحيط بهم حيث أناخوا إبلهم وأوقدوا مواقدهم يهيِّئون لأنفسهم طعامًا»[(64)].

(64) خليف، نفسه، ص. 191.

أمّا تأبّط شرًّا، فقد تحدّث هو الآخر عن رفاقه الذين ساعدوه وشدّوا إزره وشاركوه في الغارات وصاحبوه في الغزو واختراق الفلوات والتوغّل في الفيافي. يقول واصفًا إيّاهم:

مَسَاعِرَةٌ[(65)] شُعْثٌ كَأَنَّ عُيُونَهُمْ

(65) مساعرة: جمع «مسعر» وهو الرجل الذي تحمى به الحرب وتشتعل.

حَرِيقُ الْغَضَا تلقَى عَلَيْهِ الشَقَائِق[(66)]

(66) تأبّط شرًّا، نفسه، ص. 123.

{الطويل}

إنّهم يمثّلون الجماعة التي تصنع مجد الصعلوك والأدوات التي يستعين بها للفعل على أرض المعركة، وتجسّد ــ في ذات الوقت ــ الهيمنة والبروز وحيازة حسن الأحدوثة والذكر إذا دار الحديث عن الرجال وأشباه الرجال. ويمكن القول: إنّ الصعلوك يبحث عن بديل للرجولة المهيمنة ضمن جماعته،

لرأب الصدع الذي أصاب رجولته بسبب القبيلة، ويسعى إلى حيازة القيادة والزعامة داخل مجتمع الصعاليك، ليستعيد ألق رجولته المسلوبة ويعانق ذكورة بديلة باعتبارها «الحلم الذي يغذّي متخيّل الجماعة ويسكن أعماقها، فهو الأنموذج archetype الذي يحوم حوله عديد التصوّرات والتمثّلات الاجتماعية، فتجعله يحتلّ المركز، في حين توضع بقيّة الذكورات في الهامش».[(67)]

(67) قرامي، تصدّع، ص. 104.

ونذهب إلى أنّ الذكورة المتواطئة، تفيد من الهيمنة الذكورية وتغذّيها وتتغذّى منها وتجني فائدة من هذا التواطؤ. فالصعاليك الذين طردَتهم القبيلة وثاروا على نظمها الاجتماعية، ينتقلون بدورهم من طبقة مهمّشة ومسحوقة إلى كتلة غير متجانسة، تستوعب فئات شتّى من جماعة الصعاليك، وتنتج أنماطًا مختلفة من الرجولة، فيتحوّل المهيمَن عليه إلى مهيمِن، ذلك أنّ الهيمنة متحرّكة وتتيح تبادل الأدوار والمواقع.

وتختلف الرجولة من نمط إلى آخر، وفق مدى ميلها إلى تبنّي العنف وتجسيده على أرض الواقع. لذلك وجدنا نمطًا من الرجولة المقاتلة، يتّخذ من العنف وسيلة لإثبات الرجولة وترسيخ هيمنة النظام الأبوي والإيديولوجيا الذكورية. فقد سعى عدد من الصعاليك إلى احتلال الواجهة وممارسة العنف باعتباره علامة بروز وتفوّق وحجّة على القدرة على مواجهة الخطر دون خوف أو جبن لإثبات هويّتهم الذكورية. وفي المقابل، كان صنف آخر من الصعاليك يميل إلى المسالمة والتنعّم بالراحة والدعة في البيوت، بعيدًا عن أهوال الغزو وأخطار الفيافي والجبال، ويؤثر الحياة على الموت، ويكشف عن وجه آخر من وجوه الرجولة «الناعمة».

6 ــ الصعلوك والهيمنة الجندرية:

مثّلت المرأة عنصرًا من عناصر بناء الرجولة عند «الجاهلي»، وعلامة من علامات فحولته. يبرز ذلك في قدرته على تعداد نسائه وصاحباته ويعتبر «التشبيب بالنساء وملاحقتهنّ من أمارات الرجولة عند الجاهليين»[(68)]. فلا غرابة أن نتطرّق إلى الهيمنة الجندرية، لا سيّما وأنّ الباحثين اعتبروا الجندر بناءً ثقافيًّا واجتماعيا، للذكورة والأنوثة. وهو ليس سمة فرديّة فحسب، بل نتاج للترتيبات الاجتماعية القائمة، ومسوّغ لاستمرارها، ويضفي ــ كذلك ــ شرعيّة على عدم المساواة الجندرية التي تقضي بأن يكون الرجال في

مركز السلطة والقوّة، وأن تحشر النساء في الهامش وما يعنيه ذلك من ضعف وتبعيّة وخضوع.

(68) عليّ، نفسه، ص. 630.

وقد أرست الإيديولوجيا الجندرية منازل للرجال ومنازل للنساء، ففصلت بين الفضاءين: الفضاء العام للرجل وامتيازاته الذكورية، في حين سجنت المرأة في الفضاء الخاصّ وطالبتها بأداء أدوارها الجندرية. وأفضى هذا التقسيم الجندري للأدوار إلى خلق تراتبيّة قضت بأفضليّة الرجل على المرأة، وشرّعت التوزيع غير العادل للسّلطة والموارد، ممّا أدّى إلى هيمنة الرجل وخضوع المرأة. ويجد الناظر المدقّق في المجتمع «الجاهلي» صورتين للمرأة: صورة أولى: تحصر دورها في إمتاع الرجل وإشباع مسار بناء هيمنته الذكورية، وصورة أخرى: تؤكّد على فاعليّة المرأة وفعلها في الحياة.

أ ــ المرأة الخاضعة:

حضرت في شعر الصعاليك، صورة المرأة التابعة للرجل والخاضعة لنظام الجماعة وقيمها الأخلاقيّة. يقول السليك بن السلكة في وصف المرأة:

مِنَ الْخَفِرَاتِ لَمْ تَفْضَحْ أَبَاهَا

وَلَمْ تَرْفَعْ لِإِخْوَتِهَا شَنَارًا[69]

(69) ابن سلكة، نفسه، ص. 55.

{الوافر}

إنّها صورة المرأة الحارسة لقيم الجماعة، والخفرة والمحافظة على نفسها، صونًا لشرفها، بل لشرف أبيها وإخوتها. ومعنى هذا: أنّ المرأة لا يمكنها الإفلات من سياج الهيمنة الذكورية ونظمها التي تحكمها. ويبارك الشاعر الهيمنة الجندرية التي ينفّذها الأب والإخوة وتتبنّاها المرأة وتدخلها فلا تحيد عنها. وهذا دليل على التزام الصعاليك بالنظام الأبوي والإيديولوجيا الجندرية، رغم محاولتهم الإفلات من نظم القبيلة وقوانينها الجائرة، إذ يسمح للرجال بالحفاظ على تفوّقهم الجندري وكسب امتيازاتهم من جهة، ويرسّخ الوضع الدوني للمرأة واستمرار تبعيّتها للرجل من جهة أخرى.

ونجد في شعر الصعاليك صورة المرأة العاذلة، التي يخاطبها الشاعر متحدّيًا إيّاها، فيرفض لومها ودعوتها إيّاه إلى النوم والخمول.

يقول عروة بن الورد:

أقَلِّي عَلَيَّ اللَّوْمَ يَا ابْنَةَ مُنْذِرٍ

وَنَامِي وَإِنْ لَمْ تَشْتَهِي النوم فَاسْهَرِي [70]

(70) ابن الورد، نفسه، ص. 67.

{الطويل}

إنّ الشاعر هو الآمر القابض على زمام المبادرة، ولا يأبه بخطاب المرأة العاذلة، بل تبدو العاذلة في وضع ضعف وتبعيّة، فلا تستطيع تغيير رأيه. فالمرأة لا يمكن أن تكون صاحبة رأي ومشورة وحكمة، لأنّ العقل احتكره الرجال، وأضفوا الشرعيّة على كلّ ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال، فلا عجب إن تضخّمت صورة الأنا.

يبدو الصعلوك الفارس المغوار الذي يتحدّى خطاب العاذلة المثبّط لعزيمته من جهة، وخطاب المجتمع من جهة أخرى، فيغامر في سبيل تحقيق مآربه غير عابئ بالموت الذي يلاحقه.

يقول الشنفرى مخاطبًا عاذلته:

دَعِينِي وَقُولِي بَعدُ مَا شِئْتِ إِنَّنِي

سَيُغْدَى بِنَعْشِي مَرَّةً فَأُغَيَّبُ [71]

(71) الشنفرى، نفسه، ص. 27.

{الطويل}

إنّ الموت ــ وفق الصعلوك ــ آتٍ لا مفرّ منه، ولذلك فإنّه يحرص على المجازفة والمغامرة والمواجهة، ويُؤْثر الموت في ساحة الغزو على الموت طريح الفراش كالبعير المعبّد، لأنّ فضاء الفعل الرجولي هو الركح الاجتماعي حيث الحركة والمواجهة والتجلّي، في حين أنّ القعود مرتبط

بالفضاء الخاصّ، وهو فضاء مؤنّث بامتياز، يفرض على المرأة القعود والتخفّي. ويرفض الشاعر الصعلوك خطاب الإغراء بالقعود والرّكون، ويعلن استعداده للموت طلبًا للغنى، وقهرًا للفقر والجوع. إنّه يسعى إلى بناء رجولته ويدرك: أنّ المال عنصر من عناصر هذا البناء، لأنّ المال تجلّة ومهابة والفقر مذلّة وهوان. ويبدو الصعلوك واعيًا بأنّ الرجولة أداء يتجسّد على الركح الاجتماعي ويستوجب الاعتراف من الرجال والنساء معًا. وكلّ تلك الصفات الرجوليّة التي يسعى إلى انتزاعها «أحاديث تبقى والفتى غير خالد إذا هو أمسى هامة فوق صيّر»[(72)].

(72) ابن الورد، نفسه، ص. 67.

ولا ينسى السليك بن السلكة: أن يؤكّد لعاذلته تفوّقه عليها وعلى غيره من الرجال: سادة القبائل، يقول:

فَإنِّي يَا اِبْنَةَ الْأَقْوَامِ أُرْبِي

عَلَى فِعْلِ الوضِي مِنَ الرجال[(73)]

(73) ابن سلكة، نفسه، ص. 61.

{الوافر}

تبدو الرجولة بروزًا وضربًا في الفيافي، وليست قعودًا بين العيال. ويكمن الفرق بين الرجال وأشباه الرجال في الأفعال والمواقف، ولذا يخوض الصعلوك مسارًا شاقًّا من أجل تجسيد رجولته وتمييزها من غيرها من الرجولات الهشّة والأنوثة التي تعتبر مجسّدة للضّعف والجبن والخوف.

ب ــ المرأة الشجاعة:

يقول عروة بن الورد:

قَالَتْ تماظر إِذْ رَأَتْ مَالِي خَوَى

وَجَفَا الْأَقَارِبُ فَالْفُؤَادُ قَرِيحُ[(74)]

(74) ابن الورد، نفسه، ص. 54.

{الكامل}

مَالِي رَأَيْتُكَ فِي النَدَيِ مُنَكَّسًا

وَصبًا كَأَنَّكَ فِي النِدِي نَطِيحُ

خَاطِرْ بِنَفْسِكَ كَيْ تُصِيبَ غَنِيمَةً

إِنَّ الْقُعُودَ مَعَ الْعِيَالِ قَبِيحُ

الْمَالُ فِيهِ مَهـــَابَة وَتجـــِلَّة

وَالْفَقْرُ فِيهِ مَذَلَّةٌ وَفُضُوحُ

نجد ــ إذًا ــ في شعر الصعاليك صورة أخرى للمرأة، مغايرة للصورة الاجتماعية السائدة، التي تظهرها في صورة العاذلة المثبّطة طموح الشاعر. إنّ المرأة المتحدّث عنها في شعر هؤلاء، أكثر قوّة وإقدامًا من الرجل، تشجّعه على الخروج للغزو والغُنْم، متجاهلة ما يمكن أن يصادفه من أخطار قد تبلغ حدّ الموت. إنّها المرأة التي تأمره بالمخاطرة في سبيل المال الذي يمنح صاحبه الهيبة والوقار والإجلال والتعظيم في مجتمع يهمّش فقراءه وينبذهم. وهنا تكون المخاطرة ضروريّة للتغلّب على ضنك العيش وقسوة الحياة.

وتظهر المرأة في هذه الأبيات كأنّما تستعير من الرجولة خصال الشجاعة والقوّة والإقدام، لتثيرها في الصعلوك، وتشعل فيه نارًا خبا لهيبها، لتدفع به إلى المجازفة والمغامرة. واستعادة المرأة صوت الشجاعة والجرأة ينأى بها عن سمات الضعف والخوف والجبن التي وصمتها، ويدفعها إلى التشويش على الأنظمة الجندرية السائدة وخلخلة مراسم الإيديولوجيا الذكورية. ولكنّ ذلك العذل يكشف بدوره عن خشية المرأة من المجهول، وخوفها على مستقبلها فيدفعها إلى شحذ همّة الصعلوك وإذكاء شجاعته، لتوفير المال محذّرة إيّاه من الإسراف والتبذير. وهي في ذلك تدخل ضعفها، فترى أنّها في حاجة إلى قوامة الرجل وحمايته لها من خطوب الدّهر ومصائبه.

ونعثر في شعر السليك بن السلكة على صورة للمرأة الشجاعة، فيبدي الشاعر إعجابه بـ«فكيهة»، وهي المرأة العواريّة (من بني عوار)، التي أجارته من بني قومها حين ولّى هاربًا منهم، ودخل بيتها فرارًا من القتل.

يقول السليك بن السلكة:

لَعَمْرُ أَبِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تنمي

لَنِعْمَ الْجَارُ أُخْتُ بَنِي عُوَارٍ[75]

(75) ابن سلكة، نفسه، ص. 55.

{الوافر}

مِنَ الْخَفِرَاتِ لَمْ تَفْضَحْ أَبَاهَا

وَلَمْ تَرْفَعْ لِإِخْوَتِهَا شَنَارًا

فهذه المرأة رغم التزامها بالحياء والخفر، إلاّ أنّها اتّخذت موقفًا بطوليًّا، وسرعان ما تجاوزت الحدود الجندرية وألقت بقناع الأنوثة الناعم، لتضع قناع الرجولة المقاتلة، وامتشقت السيف في وجوه من أرادوا قتله ومنعت عنه أذاهم.

ج ــ المرأة المستبدّة:

يقول الّشنفرى:

أَلَا أُمّ عَمْرٍو أَجَمَعَتْ فَاِسْتَقَلَّتْ

وَمَا وَدَّعَتْ جِيرَانَهَا إِذْ تَوَلَّتِ[76]

(76) الشنفرى، نفسه، ص. 31.

{الطويل}

وَقَدْ سَبَقَتْنَا أُمُّ عَمْرٍو بِأَمْرِهَا

وَكَانَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ أَظَلَّتِ

بِعَيِّنَيَّ مَا أَمْسَتْ فَبَاتَتْ فَأَصْبَحَتْ

فَقَضَتْ أَمُورًا فَاِسْتَقَلَّتْ فَوَلَتِ

تؤكّد هذه الأبيات استبداد المرأة في اتخاذها قرار الرّحيل دون استشارة الصعلوك. فهي ترتّب أمرها وتتحدّاه دون الإصغاء إلى موقفه من هذا القرار، بل لعلّها تعمد إلى قمع رغبته في بقائها وعدم الرّحيل. وقد استخفّت بالصعلوك وازدرته ولم تجعله في دائرة اهتمامها، ولم تبذل جهدًا حتّى في توديعه.

د ــ تبادل الأدوار الجندرية.. الأمومة الذكورية Male maternity **(77):**

(77) Reeser, Todd W., Masculinities, p. 73.

يقول الشنفرى:

وأمّ عيال قَدْ شَهِدَتْ تُقَوِّتُهُمْ

إِذَا أَطْعَمَتْهُمْ أَوْتَحَتْ (78) وأقلّت(79)

(78) أوتحت: أعطت عطاء قليلًا.
(79) الشنفرى، نفسه، ص. ص. 35 ــ 36.

{الطويل}

تَخَافُ عَلَيْنَا الْعَيلَ إِنْ هِي أَكْثَرَتْ

وَنَحْنُ جِيَاعٌ أَيَّ آلَ تألّت

وَمَا إِنْ بِهَا ضَنٌّ بِمَا فِي وعائها

وَلَكِنَّهَا مِنْ خِيفَةِ الْجُوعِ أَبَقَّتِ

مصعلكَةٌ لَا يَقْصِرُ السِّتْرُ دونُهَا

وَلَا تُرْتَجَى لِلْبَيْتِ إِنْ لَمْ تُبَيّتِ

لَهَا وَفْضَةٌ فِيهَا ثَلَاثُونَ سَيْحَفًا

إِذَا آنست أُولَى الْعديّ اِقْشَعَرَّتِ

وَتَأْتِي الْعديَّ بَارِزًا نِصْفُ سَاقِهَا

تَجُولُ كَعِيرِ الْعَانَةِ الْمُتَلَفِّتِ

إِذَا فَزِعُوا طَارَتْ بِأَبْيَضَ صَارِمٍ

وَرَامَتْ بِمَا فِي جَفْرِهَا[80] ثمّ سلّت

(80) الجفر: الكنانة.

حُسَام كَلَوْنِ الْمِلْحِ صَافٍ حَديدُهُ

جِرَازٌ[81] كأقطاع الْغَدِيرِ المنعّتِ

(81) جراز: السّيف القاطع.

تَرَاهَا كَأذنَابِ الحَسِيلِ[82] صَوَادِرا

(82) الحسيل: جمع «حسيلة» وهي أولاد البقر.

وَقَدْ نَهَلَتْ مِنَ الدِمَاءِ وَعلّتِ

يعتبر الشنفرى في قصيدته أنّ تأبّط شرًّا هو أمّهم التي تطعم أبناءها من جوع وتؤمنهم من خوف، وترعى شؤونهم حتّى لا ينفد الزّاد ويصيبهم الجوع. إنّها تخشى عليهم الموت وتتّبع سياسة الاقتصاد في إطعامهم. وهي أمّ عيال لا يحجبها حجاب ولا يواري وجهها نقاب، بل تواجه الجميع بوجه مكشوف، تحمل ثلاثين سهمًا وبيدها سيف صارم مسلول في وجوه الأعداء. وبهذه الأبيات، يلغي الشاعر الحدود الجندرية بين الرجل والمرأة، ويسند دور الأمومة إلى الرجل.

ويعلّق «يوسف عليمات» على ذلك بقوله: «وإذا كانت (أمّ عيال) في هذا النصّ تشير إلى سيّد الصعاليك تأبّط شرًّا، لأنّهم حين غزوا جعلوا زادهم إليه، وكان يقتر عليهم مخافة أن تطول الغزاة، فيموتوا جوعًا. فإنّ هذه النمذجة للذكوري المتصعلك بهيئة الأنثى يؤكّد قدرة الشاعر على توليد أنساقه وتفعيلها حتّى تعوّضه عن فداحة الحرمان وتساعده على تدمير لحظة الخوف من الزمن. إنّ نموذج الصعلوك (أمّ عيال) يكشف لنا عن علاقة حميمة بين

الأمّ/الصعلوك وأبنائها الصعاليك، فهي أمّ رؤوم توظّف عقلها من أجل أن تصنع سياسة حكيمة تعطّل قوّة الزمن وتحيي فاعليّة الإنسان «أيّ آل تألّت»[83].

(83) انظر/ي: عليمات، صورة، ص. 265.

ومن هنا يتأكّد لنا أنّ الأدوار الجندرية التي عدّت طبيعية وحتميّة لا أساس لها من الصّحّة، بل هي مكتسبة.. تبنيها الثقافة، ويشكّلها المجتمع وفق السياق. وأنّ الوقائع والممارسات تفصح عن إمكانيّة تبادل هذه الأدوار الجندرية بين الرجل والمرأة. وهذا يثبت سمات التغيّر التي تعروها، ويعزّز القول: إنّ هذه الأدوار ذات بناء ثقافيّ واجتماعي، وتتأثّر بالزّمان والمكان والسياقات الثّقافية والاجتماعية.

لقد بدت من خلال شعر الصعاليك، صور للمرأة تشذّ بها عن السائد والمألوف، إذ بإمكانها أن تكون شجاعة ومستبدّة وغير خانعة ممّا يكسر المنمّطات الجندرية التي صاغت للرجال أدوارًا وللنساء أدوارًا لا يمكن لأحدهما خرقها وتجاوزها. ونتج عن هذا التشويش الجندري تعدّد في الأنوثات والرجولات، استوجب تفحّص كلّ نمط على حدة.

خاتمة:

لقد مثّلت الصعلكة طقس عبور، أتاح للصعاليك التحلّل من الالتزامات القبلية والتحوّل من ترجمان عن القبيلة إلى ترجمان عن ذواتهم، وانتقلوا من الفخر الجماعي إلى الفخر الذاتي. وأصبح «ضمير المفرد «أنا» أداة التعبير فيه بدلًا من ضمير الجماعة «نحن»، الذي هو أداة التعبير في الشعر القبلي»[84]. فصعاليك العصر الجاهلي مثّلوا فئة من الرجال الذين خرجوا على القبيلة ونظامها الجائر. ومن خلال أشعارهم تبيّنا: أنّ الصعلكة وسمت الرجال دون النساء، وربّما وصمتهم ــ أيضًا ــ باعتبارهم فئة من الفقراء والأغربة والخارجين على النظام الجامع. والصعلكة جملة من الطقوس التي ينخرط فيها الذكور دون الإناث، فكأنّها «منازل للرجال»، فيها تنمو أواصرهم، وتتوطّد وشائجهم، وتتوثّق عراهم، وهي ساحة مسيّجة لصناعة الفحول الصعاليك، أي: الرجال الأقوياء الأشدّاء والشجعان.

(84) خليف، م. ن.، ص. 177.

تتجاوز الصعلكة المفاهيم التقليديّة التي ألحقت بها، كالفقر والتجرّد للغارات، لتصبح مدرسة لصناعة الرجولة ذات المواصفات الصعلوكيّة. وقد ذكرت بعض الأخبار: أنّ عروة بن الورد كان زعيمًا لمجموعة من الصعاليك، فاختلف معهم، فهمَّ بقتلهم، ولكنّه لم يفعل، لأنّهم «صنيعته». ولعلّ لفظة «صنيعة» تؤكّد: أن الصعلكة ليست سمات طبيعية، بل مجموعة من القواعد والخصال التي تقوم على الصناعة والبناء.

ونتبيّن: أن الصعاليك مهتمّون بصناعة رجولتهم وبناء فحولتهم، باعتبارها أيقونة تمثّل اكتمال الأداء الرجولي، ولم يشذّوا في ذلك عن الأنموذج الأعلى والمنوال الأمثل للرجولة في المتخيّل العربي «الجاهلي»، فقد ظلّ هؤلاء الصعاليك يؤدّون أدوارهم ويرتدون أقنعتهم، دون قطيعة مع الرؤية المركزية للثقافة في تصوّرها للرجولة، وإن منحوا معانيَ جديدة لبعض السلوكات، كالفرار مثلًا، فلم يعد الفرار علامة جبن وعجز، وإنّما صار ميزة للشجاعة التي لا تعني التهوّر والوقوع في أيدي الخصوم.

ولاحظنا من خلال تفحّص أنماط الرجولة الموصولة إلى الصعاليك، أنّها فئة غير متماثلة، وإنّما تضمّ فئات متعدّدة رغم التجانس الذي توهم به التسمية. ولئِن كانت الصعلكة رفضًا للتّمييز القبلي، على أساس الطبقة أو العرق أو اللون، وتمرّدًا على التراتبيّة التي حشرت الصعاليك في أسفل السلّم الاجتماعي، فإنّها أعادت إنتاج التراتبيّة ذاتها، وشكّلت أنماطًا من الرجولة داخل مجتمع الصعاليك. ومثّل التجانس الظاهر وهمًا يخفي التعدّد والاختلاف. فقد وجدنا رجولة الزعيم والقائد الذي يفرض سيطرته على الجميع ويعتبر أتباعه صنيعته، وهي رجولة تنشد الأنموذج الأعلى للرجولة القبلية وتسعى إلى تجسيد قيمها التي ترسّخت في الثقافة السائدة.

وقد ولّدت الزعامة الذكورية نقيضها، وهي الرجولة العاجزة، وبدت ملامح هذه الرجولة في شخصيّة الصعلوك الخامل الذي يهوى النوم والكسل والاختباء وممارسة المهام الحقيرة التي أسندتها الثقافة إلى المرأة. وأفادت الذكورة المسيطرة من فئة أخرى، نسمّيها: الذكورة المتواطئة، التي غذّت مشروع الغلبة والتفوّق داخل مجتمع الصعاليك، وتغذّت منه عبر تبنّيها وإسهامها في بسط نفوذه. ولم تشذّ رؤية الصعاليك للمرأة عن نظرة «الجاهلي» لها، فقد ظلّت غنيمة الغزو تسبى وتتحوّل إلى وسيلة تسلية وإمتاع. ولم تكن المرأة صاحبة رأي مؤثّر في قرارات الصعلوك وسلوكه. وهكذا ظلّت حياة الصعاليك صراعًا مستمرًّا وتوتّرًا بين «ما هو كائن» و«ما ينبغي أن يكون» من أجل رسم ملامح الرجولة وتشكيل معالمها وبناء مجدهم من خلال «السيف والفتكة البكر».

وامتدّت الصعلكة إلى ما بعد ظهور الإسلام، وأطلقت على الصعاليك أسماء مختلفة، كالمهمّشين والشطّار والمشرّدين واللصوص والحرافيش. وظلّ الصعاليك أبطالًا مضادّين للتاريخ الرسمي. وكانت لهم صولات وجولات في المجتمع الإسلامي، لا سيّما في عصر الفتن والحروب. ولا تزال الصعلكة حاضرة في أيّامنا هذه، لتشير إلى كلّ الخارجين عن نظام المجتمع وقوانينه. وقد اتخذتها المؤسّسة الرسمية عبارة لوصم المخالفين لها والشاذّين عمّا اتّفقت عليه الجماعة. وأفادت الجماعات الخارجة على المجتمع من التراث الصعلوكي الجاهلي والإسلامي، واتّخذته رافدًا من روافد بناء الرجولة المثلى ونحت معالمها. وقد تجلّى لنا: أنّ مسار بناء الرجولة لدى جماعة الصعاليك، مسار شاقّ وعسير، يتطلّب الجلد والصبر والمداومة والبروز المستمرّ على «مسرح الرعب»، لخوض اختبارات الرجولة والبرهنة على أحقيّة اكتسابها والتفاخر.

قائمة المصادر والمراجع حسب ورودها في المقال:

1 ــ Connell, R.W., Masculinities, Polity Press, Second edition, California, 2005.

2 ــ أبو ديب (كمال)، الرؤى المقنّعة.. نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، مصر 1986/مطابع الهيئة المصريّة للكتاب.

3 ــ قرامي (آمال)/«تصدّع بنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها»، ضمن كتاب باحثات بعنوان: تفكيك الذكورة المهيمنة.. الرجولة والأبوّة اليوم، الكتاب الثاني عشر، 2006 ــ 2007.

4 ــ Fedwa Malti ــ Douglas, Encyclopedia of Sex and Gender, vol. 2, d ــ I, Thomson Gale.

5 ــ بيضون (عزّة شرارة)، الرجولة وتغيّر أحوال النساء، ط. 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2007.

6 ــ علي (جواد)، «المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، ط. 2، بغداد، 1993، الجزء الرابع.

7 ــ ابن كلثوم (عمرو)، ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق إميل يعقوب

بديع، ط. 1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1992.
8 ـ الحتّي (حنّا نصر)، مظاهر القوّة في الشعر الجاهلي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1979.
9 ـ ابن السلكة (السليك)، ديوان السليك بن السلكة.. أخباره وشعره، تحقيق حميد آدم ثويني وكامل سعيد عواد، ط. 1، مطبعة العاني، بغداد، 1984.
10 ـ ابن الورد (عروة)، ديوان عروة بن الورد، شرح وتحقيق: أسماء أبو بكر، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998.
11 ـ عناد (عليّ يوسف)، «ملامح شخصيّة الصعلوك في ديوان عروة بن الورد»، مقال منشور على موقع جامعة أهل البيت، د.ت، http://abu.edu.iq/research/articles/13587 تاريخ الاطلاع 28 ـ 10 ـ 2019
12 ـ الشنفرى (عمرو بن مالك)، ديوان الشنفرى، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ط. 2، دار المعارف، بيروت، 1996.
13 ـ تأبّط شرًّا، ديوان تأبّط شرًّا وأخباره، تحقيق: علي ذو القفار شاكر ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984.
14 ـ عليبي (رضى عبد اللّه)، «العوالم المُمكنة في شعر الصعلكة.. مقاربة كوسمولوجيّة»، مجلّة رؤى فكريّة، العدد التاسع، فيفري 2019، مخبر الدراسات اللّغويّة والأدبية بجامعة سوق أهراس بالجزائر.
15 ـ قادرة (غيثاء)، لغة الجسد في أشعار الصعاليك.. تجلّيات النفس وأثرها في صورة الجسد، مشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 2013.
16 ـ Peggy McInosh, White privilege and Male privilege.

https://www.collegeart.org/pdf/diversity/white _ privilege _ and _ male _ privilege.pdf

تاريخ الاطلاع: 05/12/2019.

17 ـ خليف (يوسف)، «الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي»، ط. 3، دار المعارف، القاهرة.

18 ـ أدونيس، الثابت والمتحوّل، ط. 7. دار الساقي، بيروت، 1994.

19 _ James W. Messerschmidt, Hegemonic Masculinity, Rowman & Littlefield, London, 2018.

20 _ Reeser, Todd W., Masculinities in Theory, first edition, Oxford, 2010.

21 ـ عليمات (يوسف محمود)، «صورة المرأة عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي»، مجلّة العلوم الإنسانيّة، العدد 14، كليّة الآداب، البحرين، 2007.

مفهوم الرجولة والنوع عند الصوفيات

تراجم السلمي نموذجًا

أميمة أبو بكر[(85)]

(85) أستاذة الأدب الإنجليزي المقارن بجامعة القاهرة، وعضوة مؤسِّسة - نائبة مجلس أمناء «مؤسسة المرأة والذاكرة» في مصر، وباحثة في حركة «مساواة» الدولية. من أعمالها بالعربية:
ـ «النسوية والدراسات الدينية»/(2012).
ـ «النسوية والمنظور الإسلامي: آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح»/(2013).
أحدث منشوراتها: مقال «المنهج النسوي في تدبّر القرآن الكريم: فهم خطاب «القسط» نموذجًا»/(دورية المسبار 2020).

الخلفية المنهجية

هل يمكن إعادة قراءة التاريخ والتنقيب فى مصادره وتحليله من وجهة نظر الجندر؟.. أيُّ منظور يأخذ في الاعتبار التشكيل الثقافي والاجتماعي لأدوار الجنسين، ولدلالات الأنوثة والذكورة، ولعلاقات القوة بينهما؟.. هذا هو السؤال الذي حاولت المدرسة التاريخية النسوية منذ البداية ـ خاصة فى الغرب ـ الإجابة عنه والتنظير له. من الدراسات المرجعية في هذا المجال، مثلًا: أعمال الكاتبتين جردا لرنر (Gerda) Lerner وجون سكوت (Joan Scott).. للأولى عمل ضخم رائد في وقته يقع في جزأين، رصدت في الجزء الأول منه الوارد بعنوان: **خلق الأبوية** (The Creation of Patriarchy, 1986) الصور والتمثلات والأساطير المؤسّسة للهيمنة الذكورية والأبوية منذ فجر التاريخ، وجذور التقسيم الجندري التراتبي في حضارات الشرق الأدنى وعلاقة السلطة الأبوية بالاستعباد، ثم استمرار تأثير تراكمات هذا التاريخ على الحضارات الغربية حتى العصر الحديث، مما يعني: أنّ دراسة مفاهيم «الذكورية» و«الرجولية» وارتباطها بالسلطة والهيمنة، تكون أيضًا جزءًا من

هذا الحقل البحثي العريض، لفهم التطورات التاريخية لمجالات مثل السياسة والاقتصاد والحروب وتأسيس الدول والعسكريّة.. إلخ.

وركَّزت الكاتبة الثانية «جون سكوت» في أعمالها مثل: «**الجندر وسياسات التاريخ**» (Gender and the Politics of History 1999)، على محور تحليل منطق التأريخ نفسه ومعايير التقييم والحكم على التجارب التاريخية للنساء والرجال وما يندرج تحت التاريخ الرسمي ومحاولة الخروج من المرجعيات والمعايير التقليدية للسرد التاريخي.. إلخ. وهي كلّها إشكاليات تستلزم فحص التاريخ الاجتماعي لكلّ الفئات من جديد، وتحليل معضلة التراتب والتوزيع غير المتساوي للقوة والنفوذ بين عناصر المجتمع، وربط حق ممارسة السلطة ومشروعية الهيمنة بالرجولة تحديدًا.

وتندرج تحت هذا المنهج دراسات أخرى عديدة، تمحِّص وتنقِّب في العصور الأوروبية الماضية، لتستكشف على سبيل المثال: بدايات تقسيم العام والخاص الذي لازمه حصر النساء في دائرة الخاص (أي المنزل والعائلة والأطفال والدور الرعائي) والخصائص المصاحبة من العاطفية والاستكانة والضعف والاعتماد على الآخرين، في مقابل ارتباط الرجال بالفضاء العام وأعماله في المجتمع الخارجي والسيطرة والقوة والعقلانية.. وكيف أنّ هذا التطور أدّى إلى إنشاء وتكريس أنماط معينة من السلوك الأنثوي والذكوري المفترضة، وتم فهمها على أنها طبيعية وفطرية.

ومن هنا ظهرت أربعة محاور أو مناهج للبحث في مجال تاريخ النساء..

أولًا: البحث في المصادر عن الدور المنسي لنساء وصلن إلى مواقع السلطة والحكم والنفوذ، مثلهن مثل مشاهير الرجال، أي: تأطير وإلقاء الضوء على قطاع «الشهيرات الرائدات»، والتذكير بأنّهن كنّ علامات بارزة في مسيرة التاريخ. فهي محاولة لوضع سرديات النساء المكتشفة داخل القوالب التاريخية المرسومة بالفعل، وفي نفس مجالات أنشطة الرجال وإنجازاتهم، قياسًا على معايير ومنظورات ذكورية. والجدير بالذكر: أنّ بدايات القرن العشرين، شهدت في العالم العربي حضور كاتبات مثل: «زينب فواز» و«قدرية حسين» وأخريات[86]، قدّمن أعمالًا تاريخية، اقتصرت على المرأة فقط، لتضيفها إلى الذاكرة الجماعية. كذلك في آخر القرن، ظهر كتاب فاطمة المرنيسي «**السطانات المنسيات**» في 1994.

(86) زينب فواز، «الدر المنثور في طبقات ربات الخدور»، (1899)؛ قدرية حسين، «شهيرات النساء في العالم

الإسلامي»، (1924).

ثانيًا: تحليل الأسباب التي أدَّت إلى هذا التناسي أو التهميش في التوثيق التاريخي، وبالتالي في ذاكرة المجتمع، أي: كيف تم ــ عن عمد أو دونه ــ إقصاء الأدوار العامة المؤثرة للمرأة واعتبارها استثناء أو غير مهمة؟.. ما هي ــ بالضبط ــ الأخطاء التي وقعت في عملية التاريخ للنساء والرجال؟.. ولماذا هي غير متساوية؟.. من الذي يحدد الفرق بين العمل العام والرسمي الذي يستحق التدوين والعمل الأسَري الخاص المتواري عن العيون وغير الجدير بالتوثيق التاريخي؟.. (كأن نقرأ مثلًا: تواريخ الطبري والمسعودي والمقريزي.. إلخ، ونكتشف مساحات «الغياب» الكبيرة باستثناء نساء الخلفاء والسلاطين والجواري، أي: النساء اللاتي لهن اتصال مباشر مع دائرة السلطة والحكم والطبقات العليا).

وترى بعض الباحثات: أنّ هذه الدراسات تركز على الجانب السلبي، وتبالغ فيه، فتُظهِر المرأة في الماضي في موقع الاستضعاف والقهر والظلم فقط، وبالتالي ترسّخ ــ أكثر ــ فكرة عدم فاعلية النساء ولا تنتج معرفة تاريخية بنّاءة.

ثالثًا: ظهور منهج، وكأنّه رد فعل للسابق، يركز على «المجالات الخاصة» بأنشطة النساء العاديات والمقتصرة عليهن، لاستكشاف الخبرة الحياتية الأنثوية ــ مثل الأعمال التي ارتبطت تقليديًا بالمرأة، كالتمريض والتوليد والغزل والتطريز والطبخ والمهام الرعائية للأطفال والعمل المنزلي ــ ثم تحليل هذه الأدوار النسائية من منطلق تعزيز أهميتها ورفع قيمتها وليس الحطّ من شأنها أو الاستخفاف بها أو عدم تقديرها جيدًا، (لأن هذا هو المنظور الذكوري التقليدي)، مما يُحدِث تغييرًا في البارادغيم التاريخي نفسه من التاريخ السياسي للتاريخ الاجتماعي النوعي. ودراسة مساحة الخصوصية التي توفرها هذه الأنشطة للنساء، تكون أيضًا بهدف بحث آليات التمكين والمقاومة المبطنة وتحقيق الذات التي استخدمنها لصالحهن من داخل منظومة القهر نفسها، أي: أنّ النساء في هذه الحالة يظهرن في صورة أكثر إيجابية وفاعلية في العملية التاريخية.

رابعًا: التيار البحثي الساعي ــ في نهاية المطاف ــ إلى الدمج وليس فقط الإضافة التابعة، وإلى التحليل التاريخي المتعمق من منظور النوع/الجندر والتركيز على فكرة علاقات القوة المتفاوتة وعملية إنشائها وتبرير أو تمرير مشروعيتها، وكيف أنّ الهيمنة الذكورية تتحوّل إلى إيديولوجية «أبوية»

بمعنى إيديولوجية سلطة وسيادة ونظام قهري كامل، يميز ضد الفئات والطبقات المهمشة الأخرى.

وبالتوازي مع تلك التطورات المنهجية، نشأ في الثمانينات من القرن الماضي تيار بحثي ونظري في الولايات المتحدة، عُرف بدراسات «الذكورية/ الرجولية» (masculinity studies).. ركّز على تحليل تشكّل أدوار وقيم الرجولة عبر العصور والثقافات، وتعرّض الرجال لضغوط نفسيّة بسبب أنماط سلوك وسمات شخصية وقوالب مفروضة عليهم من المجتمع، بينما هي في النهاية، مصنّعة وقابلة للتغيير والاختلاف وليست جوهرية، مثل: الكاتب جوزيف بلَك (Joseph Pleck) الذي عارض المفهوم التقليدي في حقل علم النفس خاصة حول «هوية الدور الجندري» للرجال والحاجة النفسية الطبيعية لاتباعها. وفنّد كذلك ما يسمّى بـ«إيديولوجية الذكورة»، بمعنى: وجوب توفّر خصائص ومقوّمات شخصية ونفسية خاصّة بكلّ جنس، موضّحًا: أنّها تعريفات ومعايير الثقافات والمجتمعات، وليست وليدة الطبيعة النفسية[(87)]. وهكذا شهدت سنوات هذا العقد وما بعده أكثر من دراسة حول مفاهيم الرجولة وعلاقتها كهوية بالقوّة (power) وسياسات الجنس (sexual politics)[(88)].

(87) Joseph Pleck, The Myth of Masculinity (Cambridge MA, MIT Press, 1981); Joseph Pleck & Howard Thompson, «Masculinity Ideologies», In A New Psychology of Men, ed. Ronald Levant & William Pollack. (N.Y.: Basic Books).

(88) Harry Brod, The Making of Masculinities (Boston: Unwin Hyman, 1987); Michael Kimmel, Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity (N.Y.: Sage, 1987); R.W. Connell, Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics (Oxford: Polity 1987); David Gilmore, Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity (N.Y.: Yale University Press, 1990).

أما كتاب «**التنظير للذكوريات**» في 1994 (Theorizing Masculinities)، فقد طرح فيه الكاتبان علاقة هذا الحقل البحثي بالدراسات النسوية وإشكالية المخاطرة بإعادة إنتاج الانحياز الذكوري إلى جنس الرجال ووضعه في المركز مرّة أخرى وأولوية مشكلاته ووجهات نظره، إلاّ أنّ ردّهما على ذلك التخوف هو: أنّ الدراسات تتناول «الرجال،

لكونهم رجالًا تحديدًا، وليس كنموذج للإنسان في المطلق»، وأنّ هذا البحث التنظيري الجديد حول هوية الرجل، هو مُكَمّل ومساند للدراسات النسوية ومنظورها وضد السلطة الأبوية وعلاقات القوة غير المتساوية بين الجنسين (patriarchal ـ feminist, anti ـ pro)[89].

(89) Harry Brod & Micheal Kaufman, eds. Theorizing Masculinities (CA: Sage Publications, 1994).

بناء على هذا، يتضح تداخل قضايا الدراسات النسوية والجندر ودراسات «الذكورية/الرجولية» (masculinity studies) في جوانب معيّنة. وينعكس ذلك في دراسات التراث العربي من هذا المنظور واتباع منهج تحليل المصادر التاريخية، لاستنطاق التفاصيل العارضة، والانتباه إلى صوت المؤرخ نفسه أو المسكوت عنه، ورصد متى يكون «الغياب» أو «الحضور» لكلّ من الجنسين في هذه المصادر والسجلات.. وبالتالي: استخلاص نتائج جديدة حول جذور تمثّلات ومفاهيم الأنوثة والذكورة وطبيعة علاقات النوع الاجتماعي، وكذلك التنقيب عن نصوص غير تقليدية أو رسمية ـ حتى لو كانت مثلًا: أعمالًا أدبية في الأساس، أو وثائق قانونية أو سجلات محاكم أو حجج وقفيات.. إلخ ـ واعتبارها منتجات ثقافية ـ لغوية، تعكس تاريخ تشكيل المفاهيم والتصورات.

كانت قد ظهرت في مرحلة سابقة، في مجال الدراسات التاريخية للشرق العربي العديد من الأبحاث القيّمة التي تركز على تاريخ النساء في المجتمعات الإسلامية والعربية قبيل العصر الحديث خاصة وإعادة قراءته، والتي أثبتت وجود مساحات من الحركة والفاعلية في المجال العام والاختلاط بين الجنسين في بعض الدوائر. وتمثّل أعمال مهمّة مثل: دراسات «أميرة سنبل»، و«عفاف لطفي السيد مارسو»، و«نيللي حنّا»، و«جوديث تاكر»، و«هدى لطفي»[90] هذا الاتجاه نحو إعادة النظر في افتراضات التقسيم الحاد بين العام والخاص والاحتجاب الكُلي للنساء في القطاعات والطبقات كافة، وغيرها من التصورات النمطية التعميمية عن الماضي التي صاحبت عملية «التحديث» وقدّمت على أنّها الطرف النقيض تمامًا للحقبة «التقليدية». وقد يندرج هذا المقال في ذات الاتجاه، إذ يسلط الضوء على نوع من التفاعل بين الجنسين والمعايير الاجتماعية المختلفة التي تحكم هذا التفاعل الذي يعكسه مصدر تراثي ربما يكون غير مشهور.

(90) أميرة سنبل، «النساء والأسرة وقوانين الطلاق»، (1996)،

ترجمة: رؤوف عباس، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، (1999). نيللي حنا، «تجار القاهرة في العصر العثماني.. سيرة أبوطاقية شاهبندر التجار»، ترجمة: رؤوف عباس، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية/1997. عفاف لطفي السيد مارسو

Women and Men in 18th Century Egypt (Austin: University of Texas Press, 1995).

Huda Lutfi, «Al _ Sakhawi Kitab al _ Nisa’ as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women During the Fifteenth Century» The Muslim World LXXI (1981), 104 _ 124; «Manners and Customs of 14th Century Cairene Women: Female Anarchy vs. Male Shar’i Order» In Women in Middle Eastern History, eds. Nikki Keddie & Beth Baron, (New Haven: Yale University Press, 1991). See also: Beyond the Exotic: Women’s Histories in Islamic Societies, ed. Amira Sonbol (Cairo: AUC Press, 2006).

الرجولة والنوع الاجتماعي في التراث العربي

بينما تزخر المكتبة العربية المعاصرة بالدراسات والأبحاث حول تاريخ وصور المرأة والتمثلات الثقافية للأنوثة ودلالاتها في التراث الإسلامي بفروعه كافة، تندر الأعمال (بالعربية) التي تسلط الضوء على التصورات عن الرجولة وشروطها ومعانيها في الخطابات المختلفة، رغم أهمية هذه الزاوية من حيث علاقتها بدراسات النوع الاجتماعي وفهم مشكلات المنظور الذكوري في الثقافة ماضيًا أو حاضرًا، باستثناء أعمال قليلة على حدّ علمنا[(91)].

(91) أميمة أبوبكر، «صورة الرجل في الخطابات الإسلامية». في عائشة تيمور، «تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر»، تحرير: هدى الصدة، القاهرة _ ملتقى المرأة والذاكرة، 2004، وكذلك «خطاب الرجل من منظور إسلامي نسوي» المسبار 47 (2011). انظر/ي أيضًا دراسة حديثة مهمّة لآمال قرامي عن نشوز الرجل في التفاسير، «تمثل العلماء للرجولة

من خلال حكم نشوز الرجل»، في «أعمال مهداة إلى الأستاذ حمّادي صمود»، نشر مجمع الأطرش، تونس، 2019، ص. ص. 287 ــ 306.

مثّلت سِيرُ وتراجم الصوفيات خاصّة في العصور الإسلامية المبكرة فرصة ممتازة لاستكشاف تاريخهن الفريد من حيث الظهور والمرئية في المجال الصوفي العام والتواصل المباشر مع كبار الصوفية من الرجال وعقد حلقات الذكر والدروس معهم، وأسفارهن وتنقلاتهن عبر الأقطار مصحوبات بالسمعة والتبجيل والتوقير حتى أنّ المريدين كانوا يرتادون مجالسهن أو يزوروهن خصيصًا للاستزادة من علمهن في مقامات التصوف وأحواله[(92)].

(92) أميمة أبوبكر، «قراءة في تاريخ عابدات الإسلام.. في زمن النساء والذاكرة البديلة»، تحرير: هدى الصدة وأُخريات، القاهرة ــ ملتقى المرأة والذاكرة، 1998.

وكان من مزايا هذه الدراسات: أن أظهرت نموذجًا مختلفًا في عصور ما قبل الحداثة والكولونيالية لوجود قطاع من النساء في الحيز العام بالمجتمعات الإسلامية والاختلاط مع شيوخ الصوفيين في رحاب المساجد وحلقات العلم، بل إثبات ممارسة النساء لدور تعليمي وإرشادي ووعظي للرجال، مما ناقض أيضًا الفكرة التعميمية السائدة عن المكانة الدونية للنساء كافة، في التاريخ الإسلامي برمته واستحالة تبوئهن لمكانة أو موقع متميز يعلو على الرجال، سواء بسبب عدم القدرة والكفاءة أو بسبب تصور نمطي حداثي أو محافظ عن ماهية التقاليد ــ الأعراف الإسلامية في الماضي.

إلاّ أن تمحيص التاريخ والتأريخ من وجهات نظر متجددة له فوائد تتجاوز مجرد تصحيح الصورة أو تجميلها، ذلك أنّ التحاور مع الماضي من منطلق الحاضر، يكشف قضايا مهمّة، ويفعّل التوازن بين المنظور النقدي من ناحية، ومقاومة العقلية المستعمَرة تجاه التراث الحضاري الإسلامي والعربي من ناحية أخرى. وتقدم هذه الورقة تحليلًا لأقوال ونصوص عدد من الصوفيات التي وثَّقها العالم الصوفي أبو عبد الرحمن السلمي (936 ــ 1021م) في كتابه: «**ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات**». وقيمة الكتاب تكمن في أنّه جاء مبكرًا حتى قبل التراجم الأخرى الأكثر شهرة وتطورًا، والتي أرست تقاليد هذا الفرع من الأدبيات مثل «**حلية الأولياء**» لأبي نعيم الأصفهاني (947 ــ 1038م) و«**صفة الصفوة**» لأبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (1116 ــ 1200م). وللسلمي كتب أخرى منها المطبوع «**طبقات**

الصوفية» ومنها مفقود، لكن توجد إشارات لها في مصادر أخرى مثل **«تاريخ الصوفية»** و**«الأخوة والأخوات من الصوفية»**.

وعنوان الأخير خاصة مثير للاهتمام، إذ أنّه الكتاب الوحيد (على حد علمنا)، الذي يجمع بين الجنسين في عنوانه ــ وليس فقط في المحتوى ــ مع استخدام لكلمتَي: «الأخوة» و«الأخوات»، مما يوحي بالنظرة المتساوية لهاتين المجموعتين واعتبارهما متكافئتين. ومن المؤسف: أنّ الكتاب نفسه غير متاح، وإن أتبعه السلمي بكتاب آخر ــ هذا الذي بين أيدينا ــ أفرده للنساء الصوفيات فقط. وهذا أيضًا لا نجده في كتب الطبقات الأخرى التي تضم كلًا من الرجال والنساء. وهناك اختلاف آخر ذو دلالة وهو خلو الكتاب من توطئة للكاتب، قبل بدء التراجم مباشرة برابعة العدوية، يوضح فيها أسباب أو مبررات الاعتبار بسير وأقوال الصوفيات خاصة، بينما بالمقارنة (مثلًا) مع ابن الجوزي، الذي قدّم لكتابه «**صفة الصفوة»**[(93)] بنقد سلفه «**حلية الأولياء»** وبيان عيوبه أو الجوانب التي فاتته والتي يصوبها هو ذاته. فنجد أنه عاب على الأصفهاني ذِكر عدد قليل من النساء العابدات: «ومعلوم أن ذكر العابدات مع قصور الأنوثية يوثب المقصر من الذكور»، (ج. 1، ص. 15). ونجد نفس الفكرة عند أبي حامد الغزالي (ق11م) الذي يعتبر هؤلاء الصوفيات نماذج تعبّدية تحفّز الرجال وتشحذ هممهم عندما يقول المرء لنفسه: «يا نفس لا تستنكفي أن تكوني أقل من امرأة، فأخسَس برجل يُقصر عن امرأة في أمر دينها ودنياها»[(94)]. فهذا بخلاف المرحلة التأسيسية المبكرة، لكتب طبقات الصوفية والتي يعتبر كتاب السلمي مثالًا لها في تراجمه المختصرة المكثفة وغياب مثل هذا التصور الاستعلائي عن فائدة سير الصالحات بالنسبة للرجال في المقام الأول.

(93) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، «صفة الصفوة»، الإسكندرية، دار ابن خلدون، 1994.

(94) الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، 1929، ج. 4، ص. 378.

وقد ازداد تطور وشيوع هذا النوع من قواميس الأعلام والتراجم التي توثق السير والروايات، ويبدو أنّ التواجد الحتمي لأخبار هؤلاء الصوفيات والنظر إلى حياتهن وأقوالهن وأفعالهن الفريدة، قد دفع المؤرخين والكُتّاب من الرجال أن يلتفتوا إلى دلالات ومعاني الذكورية والأنوثية ويعيدوا التفكير في أنماطها المعروفة لديهم حسب ثقافة تلك الأزمنة. فيعبّرون من خلال

تعليقات تختلط بالتراجم، عن إعجابهم ودهشتهم من هذه العابدة أو تلك التي تتميز وتتفوّق على الرجال، أي: أنّها ضد النمط المفترض.

ولكن، ماذا عن نظرة هؤلاء الصوفيات أنفسهن تجاه الرجال والتفاعل معهم في سياق الدوائر الصوفية؟.. كيف تطرح أقوالهن ومواقفهن تصوّرًا مختلفًا عن الرجولة وعلاقات النوع الاجتماعي؟.. خاصة في ضوء منطق مختلف للمنظومة الروحية التي نُزِعت منها علاقة القوة الاجتماعية بين الجنسين لتتساوي الأرواح عند اللّه (سبحانه). تضطر الباحثة هنا إلى الاعتماد على تحرّي «نص داخل نص»، أي: الروايات والأقوال التي سجَّلها كتّاب رجال عن هؤلاء النسوة، بمنهجية تحليلها كمنتج ثقافي ولغوي مع رصد أثر هذا التأطير الذكوري لأقوال الصوفيات عنهم، إذ تتشكّل فجوة بين نظرة نسائية مختلفة وسرد ذكوري غير واعٍ بالمغزى والدلالة. وهنا يأتي دور تحليل «ما دون النص» (sub ــ text)، أي: المستوى المضمر وراء المصرّح به.

ماذا قالت الصوفيات؟..

في ترجمة «حُكَيمة الدمشقية من سادات نساء الشام» (ص53)، التي تم تعريفها بأنّها «كانت أستاذ رابعة وصاحبتها»، حوار بين المرأتين، إذ تبادر حكيمة رابعة بسؤال عما إذا كان زوج الأخيرة قد تزوج عليها، وترد بالإيجاب فتعلق حكيمة: «كيف يرضى مع ما يبلغني من عقله، أن يشتغل قلبه عن اللّه تعالى بامرأتين؟.. أما بلغك تفسير هذه الآية: إلاّ من أتى اللّه بقلب سليم؟» وأكملت: «أن يلقى اللّه تعالى وليس في قلبه أحد غيره». نلاحظ استخدام صيغة المذكر «أستاذ» (بمعنى: مُعلّم) وهي ليست خطأً لُغويًا أو سهوًا، إنما مقصودة.. إذ أنّ استخدامها بهذه الصيغة في تراجم الصوفيات المشهورات في كتب أخرى بعد ذلك، هو من قبيل المديح والتوقير للمكانة الرفيعة العالية التي تماثل الرجال. وهذا بحد ذاته يثير إشكالية وجوب تمثّل الصوفيات للرجولية كمجاز للمعيار الأمثل في نظر المؤرخين، إلاّ أنّ المفارقة تكمن في متن الترجمة الذي يسجل وجهة نظر هذه الصوفية وحُكمها على فِعل رجالي تقليدي ــ التعدد ــ أنه ينتقص من نقاء تصوف الرجل وفهمه رغم «عقله».

ولا يفوتنا هنا التنبيه إلى النقد المبطن في هذه العبارات للفهم النمطي أيضًا، فالرجال يفوقون النساء في العقل والدين ولذلك تنتقد حكيمة في هذا الرجل اللاعقلانية وقصور الروحانية في نفس الوقت. والفقرة تجسد هذا الملمح البارز في كثير من تراجم الصوفيات، سواء عند السلمي أو من جاء من بعده، وهو كيف يتسلل منظور الصوفيات ــ من خلال الروايات عنهن ــ

إلى العلاقة بين الرجولية والتصوف رغم وجوده داخل إطار سردي ذكوري، فينتج نوعًا من التوتر النصي بين الإطار والمتن.

أما في ترجمة «فاطمة النيسابورية»، فالتوتر يظهر في حواراتها وسجالاتها مع كبار الصوفية في عصرها، فقد كانت من شهيرات نساء خراسان، ثم سافرت وأقامت بمكة وتوفيت فيها (849م)، وعرفت باجتماعاتها مع أمثال ذي النون المصري وأبي يزيد البسطامي للتناقش في أمور التعبّد والعرفان. وهي من الشخصيّات التي انتشرت سيرتهن في كثير من قواميس الأعلام بعد ذلك، مثل «**صفة الصفوة**» (ق12م) لابن الجوزي و«**النجوم الزاهرة**» (ق14م) لابن تغري بردي و«**الطبقات الكبرى**» (ق16م) للشعراني، وكذلك في الأعمال الفارسية مثل «**نفحات الأنس**» (ق15) لجامي الفارسي و«**تذكرة الأولياء**» (ق13) لفريد الدين عطار. ويقدّمها السلمي في كتابه بأنها «من العارفات الكبار» و«لم يكن في زمانها في النساء مثلها» (ص. 61). ويروى عن البسطامي أنّه قال: «ما رأيت في عمري إلا رجلًا وامرأة {فى التميز الصوفي}، فالمرأة كانت فاطمة النيسابورية».

كما يروى عن ذي النون أنّه قال عندما سُئل عنها: «ما رأيت أحدًا أجَلّ من امرأة رأيتها بمكة... كانت تتكلم فى فهم القرآن.» ثم: «هي وَلِية من أولياء اللّه عز وجل، وهي أستاذي»، فقد توجه إليها مرة عندما تقابلا ببيت المقدس قائلًا: «عِظِيني» وردّت عليه. أي أنّ هناك وعيًا قويًا بعنصر النوع الاجتماعي و«أنثوية» فاطمة في مقابل الذكورية السائدة. وفي العبارة الأخيرة بالتحديد نلاحظ الإشارة إليها مرة في صيغة المذكر (أستاذي) ومرة في صيغة المؤنث غير المعتادة في وصف المتصوفة (ولية). والغريب في هذه الترجمة أنّها تسجل في ذات الوقت (وإن جاء ذلك في الترتيب بعد الروايات السابقة) رواية أخرى أنّها بعثت مرة إلى ذي النون هدية صغيرة («رِفق» ــ ويبدو أنّه في شكل قليل من الماء أو الزاد) ورَفَضها قائلًا: «في قبول أرفاق النسوان مذلة ونقصان»، فكان ردّها: «ليس في الدنيا أخسّ ممن يرى السبب».

ونرى بوضوح جدلية عنصري: المذكر ــ المؤنث، إذ تقرّعه بشدة، لأنه لا يفهم ولا يعرف كيف يكون صوفيًا حقيقيًا، لأنّه تصرّف باعتباره «رجلًا» أو من منظور «رجوليته»، بينما الصوفي لا ينظر بعين الاعتبار إلى الأسباب الثانوية في هذه الحياة (أي: المصدر الدنيوي للهدية)، ولكن إلى الواحد (سبحانه)، صاحب الفضل للكل على السواء والمتعالي عن الجميع. ولا نستطيع ــ بطبيعة الحال ــ أن نحدد تاريخ هذه الوقائع ولا معرفة أي رواية جاءت قبل

أو بعد الأخرى زمنيًا، وإذا ما كانت هذه المواجهة هي التي أدّت إلى تغيير في آراء ونظرة ذي النون بعد ذلك.

يقدّم السلمي «أم علي امرأة أحمد بن خضروية البلخي» (ص. 76) على أنّها كانت موسرة أنفقت مالها كله على الفقراء، والأهم أنّها «ساعدت أحمد على ما هو عليه»، فقد كان من كبار مشايخ خراسان، ثم يسجل توترًا آخر في السيرة عندما يروي: أنّ أبا حفص النيسابوري قال: «ما زلت أكره حديث النسوان حتى لقيت أم علي زوجة أحمد بن خضروية، فعلمت: أنّ اللّه تعالى يجعل معرفته حيث يشاء». وقال البسطامي أيضًا: «من تصوف.. فليتصوف بهمة كهمة أمّ علي، زوجة أحمد بن خضروية، أو حال كحالها».

وكما ذكرنا سابقًا، يأتي المديح والثناء على تصوّفها وعلمها على خلفية (أو في تضاد مع) النظرة الاستعلائية تجاه النساء والمعتادة في ذلك الزمان، وإن كانت الإشارة الصريحة إلى كونها زوجة الصوفي أحمد بن خضروية والروايات عن تواجدها بصحبة زوجها في الاجتماع بالشيوخ يلفت الانتباه إلى خرق نمط العزل بين الجنسين أو الاحتجاب. وفي مقابل هذا الانشغال بالاختلاف النوعي نجد: «أم علي» نفسها تقول: إنّ اللّه تعالى «دعا الخلق إليه بأنواع البر واللطف، فما أجابوه. فصبّ عليهم أنواع البلاء.. ليردهم بالبلاء إليه، لأنه أحبهم.»، فهي تتحدث عن بني الإنسان جميعًا، وتبث رسالة حب خالص بين البشر والخالق عز وجل، وهي الرسالة الروحانية التى تفرَّدت بها، وابتكرتها رابعة العدوية، كبُعد إضافي لفكر الزهد الصوفي، وأصبحت سمة هامة، بدأت «أنثوية» المصدر، ثم تم دمجها وتطورت.

ويتكرر نفس النموذج في سيرة «فخروية بنت علي» التي تحدثت عن «الإنسان» ومتى «يعظُم في نفسه» أو «يصغُر في نفسه»، في حوار لها مع أبي علي الثقفي، وكان إمامًا في علوم الشريعة، وكان رد فعله: «لا أقول لك إلاّ ما قال عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه: امرأة أفقه من عمر». وقد حاولت الصوفيات طرح مفهوم وجدوى للروحانية يتجاوز التقسيم النوعي ويعلّم الشيوخ أن يخرجوا من ثوب «الرجولية»، خاصة في بُعدها الاستعلائي والاحتكاري كما فهموها، ولم يلتفتن إلى طبيعتهن المغايرة عن طبيعة الرجال أو إلى فروق في الدرجات والأدوار، بل نجد نظرة شمولية إلى الإنسان أولًا وأخيرًا في مقابل التعريف الاجتماعي الدنيوي المسيطر على نظرة الرجال.

وفي ترجمة «ملكة بنت أحمد بن حيويه» (ص. 110)، أنها سافرت إلى الحج مع زوجها الحسن بن علي بن حيويه (ابن عمها) وزارا معًا الشبلي الذي قال

للحسن لما رآها: «أنت رجل وهذه امرأة، لكنها أكبر منك حالًا». وعند زيارة قبر الرسول (عليه الصلاة والسلام)، أهدت كل مالهم إلى حجاج (من السودان) واعترض زوجها أنّه كان يكفي بعض أو أقل من ذلك، فردّت: «كأنك لم تَرَ غير السودان»، أي: لم يرَ غير الظاهر وليس معنى أو مغزى الفِعل نفسه. وكأن لسان حالها يشير كذلك إلى قول الشبلي ــ وإن كان مدحًا ــ أنّه لم يرَ غير «رجل وامرأة».

ونجد مرة أخرى: أنّ دلالات «ما دون النص»، ترد في الكثير من تعليقات الصوفيين من الرجال وردود أفعالهم تجاه النساء وهي تنم عن منظور «جنساني» ضيق، وعدم قدرة على تجاوزه، وما يوحي به لديهم من تفاضل وعدم تساوٍ، بينما تحاول الصوفيات دائمًا الانتقال بهم إلى وعي أعلى وأرقى من هذا التشكيل الاجتماعي والثقافي للجنسين والعبور إلى أرضية إنسانية واحدة مشتركة بالنسبة للخالق سبحانه.

وجاء في مقال ذات صلة لسعاد عبد الحكيم: «الصوفي يُسقط عن الكائن أثوابه المعارة كلها، بحيث يتبدى عاريًا للأعين. هذا الوجود العاري هو قيمته الحقيقية، قيمته خارج كونه رجلًا أو امرأة، غنيًا أو فقيرًا، حاكمًا أو محكومًا، وبعد أن تسقط الأثواب المعارة كلها.. لا يبقى إلا عبودية الإنسان. فالعبودية هي حقيقة الإنسان، وفيها التفاضل، وعليها بنى الصوفي سلّم تقويمه»[(95)].

(95) سعاد عبد الحكيم، «المرأة بين الصوفي والتصوف»، في «عاشقات اللّه»، سامي مكارم، بيروت، 1994، ص. 12.

هذا هو الأصل في التصوف، وما سعت الصوفيات إلى التذكير به وتطبيقه في البحث عن الضمير الخالص في الناس سواسية. وتذهب سعاد إلى أبعد من هذا عندما تصرح: «أنّ التصوف عبودية وكسر للنفس بشتى أنواع الرياضات، والمرأة تستقبل منذ تفتحها من الوسط المحيط وعبر التربية أنواع القيود. التصوّف تأنيث علوي وتفريغ للقلب عن الأكوان، ووقوف بين يدي الرحمن» (ص. 14).

كما نلاحظ في عدد من السير مواجهات تنم عن رغبة كامنة في خلخلة ثقة بعض الشيوخ في الظهور والتكلم الكثير دون التركيز على الصلاح الداخلي. فها هي «فاطمة الدمشقية» ــ مثلًا ــ المعروفة بأنها «كانت تتناكر على المشايخ» (ص. 94)، تحضر مجلس أبي الحسن المالكي الذي تكلم أو خطب بجامع دمشق وتقول له: «يا أبا الحسن، تكلمت فأحسنت، وأنت تُحسن أن تتكلم، هل تُحسِن أن تسكت؟».. و«قريشية النسوية» (ص.

105) تقول للنصراباذي الإمام المحدّث: «ما أحسن أقوالك وأوحش أخلاقك!». وروي في واقعة أخرى: أنّ النصراباذي قال لها يومًا: اسكتي، فقالت: «أسكَت {أنت} حتى أسكت». وقال لها لا تحضري، فقالت: «لا تدعُنا حتى لا نحضُرك». أما ترجمة «فاطمة بنت أحمد امرأة أبي عبد اللّه الروذباري» (ص. 100)، فالغريب أنّها لا تحوي إلا قولها عن «ابني {كذا} أبو عبد اللّه ليس بصوفي، إنّما هو رجل صالح، وكان أخي... صوفيًا»، في إشارة نادرة من امرأة صوفية تعرّف وتحدد فيها طبيعة الرجل الصالح أو من هو الصوفي، واضعة معايير لذلك.

وهناك تراجم معينة يتبدّى فيها صوت «السلمي» نفسه وإشاراته لمسألة النوع الاجتماعي. فهو ــ مثلًا ــ يصف كلًا من «عَبدة وآمنة أختَي سليمان الداراني» (ص. 89) أنّهما «كانتا من العقل والدين بمحل عظيم.» ويستدعي هذا التوصيف بالتحديد وبهذه الصياغة الحديث الشريف المعروف، وكأنه طرح مضاد للتعميم والتأويل الفقهي/التفسيري التقليدي حول طبيعة النساء[(96)]. فهل الإشارة تفيد التعجب من الاستثناء الذي يؤكد القاعدة ــ على غرار الأمثلة السابقة الذكر ــ أم أنّه معنى مضمر عن الاستثناء الذي يخلخل القاعدة ويتجاوز الحدود النوعية؟..

(96) والملاحظ: شيوع هذا الوصف لكثير من الصوفيات والمحدّثات والفقيهات في كتب السير المشهورة بعد ذلك، مثل «الضوء اللامع» (ق15م) لشمس الدين السخاوي الذي وثّق لعشرات من عالمات وفقيهات الحديث وكان يُكثر من وصفهن بـ«الفهم» و«العقل» و«الدين».

يرتبط بذلك وجود إشارات عديدة، ربما يتفرد بها هذا القاموس بسبب سياقه الجغرافي والتاريخي، إلى مفهوم «الفُتوَّة»، وقد كتب «السلمي» نفسه أول كتاب عن تعريفه وتوصيفه في «**كتاب الفتوة**»، والتي هي باختصار: منظومة أخلاقية طوَّرها الصوفية، تجمع فضائل التصوف التي يُطمح إلى تمثلها مثل: الكرم والتواضع والمروؤة والشهامة ومساعدة الضعيف والشجاعة والتسامح.. إلخ، أي: جزء من «أدب» التصوف بشكل خاص. ويلخصها السلمي في بداية كتابه قبل الشرح والتفصيل: «فاعلم: أنّ الفتوة هي الموافقة وحسن الطاعة، وترك كلّ مذموم، وملازمة مكارم الأخلاق ومحاسنها، ظاهرًا وباطنًا وسرًا وعلانية. وكلّ حال من الأحوال، ووقت من الأوقات... فتوة تستعملها مع ربك تعالى، وفتوة تستعملها مع نبيك صلى اللّه عليه وسلم، وفتوة مع الصحابة، وفتوة مع السلف الصالحين، وفتوة مع

مشايخك، وفتوة مع إخوانك، وفتوة مع أهلك وولدك وأقاربك» (ص5)[97]. ويقدم السلمي بعد ذلك شرحًا مفصلًا وأمثلة لمكونات هذا الدستور الأخلاقي أو مجموعة المبادئ التي يجب أن يتحرّاها ويطبقها كل صوفي وصولًا إلى نقاء الوعي والوجدان والحياة المُثلى في هذه الدنيا.

(97) كتاب الفتوة، تحقيق د. إحسان ذنون الثامري، ود. محمد عبد اللّه القدحات، دار الرازي، عمان، 2002.

وفي الأصل «الفتوة» هي طريقة «الفتى»، ولُغويًا تشير إلى شاب يافع ذي شجاعة لم يصل إلى مرحلة النضج أو الكهولة، والتي وردت في القرآن الكريم بصيغة الجمع «فِتية»، لتصف مجموعة شباب الكهف بالصلاح والتقوى وعدم الانصياع للكفر والاستقواء (الكهف: 13). وكذلك النبي إبراهيم، عندما حطَّم أصنام قومه (الأنبياء: 60). ومن هنا كانت بداية تصور الارتباط بنموذج الأنبياء والرسل في شجاعتهم ضد الباطل لنصرة الحق، حتى أوّلَها القشيري (تلميذ السلمي) في **«الرسالة»** بـأن «الفتى» الحق، هو من يحطِّم الأصنام، وصنم كل رجل هو نفسه، ليصل إلى «حقيقة» الوجود[98].

(98) رسالة القشيري، القاهرة، 1957، ص. ص. 103 ــ 105.

وتطور المفهوم ليضم ــ أيضًا ــ فضائل عدة، مثل: الكرم والمروءة والفداء بالنفس لنصرة الضعيف والزهد والتقوى لتصبح كذلك دستورًا للشرف، يلتقي عليه العارفون باللّه والزهّاد من المتصوفة، يهجرون كل قبيح في السلوك ويزهدون في ترف العيش ويتدرّبون على الوصول إلى المثالية الأخلاقية. ومع الوقت تحولت الظاهرة ــ خاصة في أنحاء إيران ونيسابور وخراسان ــ إلى ما يشبه المؤسّسة، وتنظّمت في شكل جماعات أو فِرق «أخوية»، تضم أعضاء معروفين بلباسهم وتجمعاتهم وأنشطتهم، خاصة في أواخر القرن 12م في عهد الخليفة العباسي الناصر لدين اللّه (1180 ــ 1225م) الذي أسبغ صفة رسمية على هذه الفرق، لتتكوّن طبقة معينة من المتطوعين لنصرة من يحتاجونهم، واتبع طقوسًا محددة لإعلان الانضمام والعضويّة ومنح درجة الفتوة إلى الأمراء والفرسان، إذ تطورت من مجرد رياضة روحية داخلية وجهاد النفس للوصول إلى مقام معنوي، إلى تدرّب على الصيد والفروسية وفنون القتال[99]، أي: ترسيخ ذكورية الظاهرة بامتياز. والسؤال الذي يعنينا بعد هذه الخلفية السريعة: ما صلة النساء

الصوفيات بهذا السياق؟.. وهل كنّ جزءًا من هذه المنظومة؟.. وهل تمثّلن أيضًا هذه الفضائل باعتبارها فضائل صوفية أم ذكورية؟..

(99) Amir al ـ Hajj Tahir Abdullah, «The Origin and Meaning of Futuwwa», (Institute of Islamic ـ African Studies International).

يصف السلمي «فاطمة الخانقهية» (ص. 123)، بأنّها «من فتيان وقتها» وكانت «متعهدة للفقراء محترِمة لهم.» ويروي عنها قولها: «الفتوَّة هي القيام إلى الخدمة من غير تمييز»، فهي تقوم بتعريف واضح للفتوّة كمنهج أخلاقي عام وممارسة، فاعتبرها «السلمي» منتمية بالفعل. كما حُكي عنها أنّها قالت: «سرور قلوب العارفين برؤية الفتيان، وغمّها بمفارقتهم». ويبدو أنّ كثيرًا من النساء الصوفيات، كنَّ يشاركن في تجمعات الفتيان ويتطوعن بإطعامهم وتوفير الملجأ والزاد لهم. فها هي «فاطمة بنت أحمد بن هانئ» التي «صحبت أبا عثمان، فأنفقت عليه وعلى أصحابه مالًا كثيرًا»، فكان يقول عنها: «إرفاقُ فاطمة للفقراء إرفاقُ الفتيان، لا تطلب به عِوضًا في الدنيا والآخرة»؛ أي تسلك مسلك الفتوّة في الكرم والمروءة والإحسان. ثم «أمة العزيز المعروفة بِهَورة» (ص. 104)، التي وُصفت أنها كانت «مِن أفتَى وقتها في النسوان»، أي: بلغت مستوى عاليًا من الفتوّة.

الخلاصة:

فرضت ــ إذًا ــ صوفيات ومتعبدات القرون الأولى حضورهن ومشاركتهن على الدوائر الصوفية، رغم تنامي ذكورية المجال، بحيث لم يستطع المؤرخون وكتّاب قواميس الأعلام والطبقات أن يتجاهلوا سِيَرهن وأخبارهن، فتم توثيقها بما تضمنته من حوارات وشدّ وجذب بين الشيوخ وبينهن، ومن توتر في الخطاب التاريخي بين الإعجاب والدهشة، وبين إقرار النمط أو خلخلته. وتساعدنا هذه النصوص على استكشاف المستويات المبطنة من المغزى والدلالة. وقد اعتمدت هذه الورقة منهج التحليل النصي وتبنّت مقاربة نسوية عربية مستقلة غير اتباعية للنموذج الحداثي الغربي الذي يفرض منظورًا سلبيًا تعميميًا على التراث بغرض جلد الذات وإزالة التراب على موروث حضاري متنوع بدون وضع الأمور في سياقها الزمني. والمقاربة المقصودة هنا نقدية وتشتبك فكريًا مع محطات نصية من التراث للتفاعل معها من موقعنا في الحاضر والبناء على ذلك التراكم الحضاري وليس إحداث القطيعة معه.

وقد ناقشت الراحلة «رضوى عاشور» في كتابها المهم «**الحداثة الممكنة**» هذه القضية بالتحديد، عندما انتقدت القطيعة التي حدثت بين القرّاء المعاصرين وتراثهم «في إطار مستجدات الواقع الاستعماري، وما ترتب عليه من تطلّع إلى الغالب بعين الرضا والشغف والسعي حثيثًا إلى محاكاته»، في حين دعت إلى «الاستمرارية... والتواصل مع موروث الكتابة العربية الكلاسيكية مع تطوير وتجديد، فيحيط بالذات بما هي واقع معيش وتاريخ ثقافي»[(100)]، حتى لا يُترك «القديم، ليبقى مستقرًا في قِدمه، يتآكل ويتداعى أو يتجمد ويُستبدل به جديد لا جذور له»، فهذه تكون حداثة كولونيالية محكومًا عليها بالتعثر. (ص. ص. 132 ــ 133).

(100) رضوى عاشور، الحداثة الممكنة، دار الشروق، القاهرة، 2009، ص. 122.

نعتقد أنّه بالإمكان تطوير منهجيات تدرس آثار النساء في التراث وسياقاتهن التاريخية بعدسة تحليلية تعكس الحاضر أيضًا المهموم بمشكلات علاقات النوع الاجتماعي والهيمنة، وليس لأنّ هذا التاريخ نموذج مصمت أو عصر ذهبي مثالي نهاجر إليه، ولكن ذاكرة حيوية ترتحل معنا في امتداد مستمر، نأخذها معنا لنتحرك بها إلى آفاق أرحب، ولا نتركها تنضب وتذوي، ولذلك فإنّ فحص بعض النصوص القديمة في التراث العربي الإسلامي بهدف كشف وجود أو غياب النساء، ورصد أصواتهن أو صمتهن، المصرّح به أو المسكوت عنه، وكيفية إنشاء علاقات السيطرة والقوة في النوع الاجتماعي، وتشكّل مفاهيم الرجولية والأنوثية.. إلخ، كلّها قضايا ماضية وفي الوقت نفسه حاضرة.

قائمة المراجع مرتّبة حسب ورودها في المقال:

1 ــ فواز (زينب)، الدر المنثور في طبقات ربات الخدور، (1899).
قدرية حسين، شهيرات النساء في العالم الإسلامي، (1924).

2 ــ Joseph Pleck, The Myth of Masculinity (Cambridge MA, MIT Press, 1981); Joseph Pleck & Howard Thompson, «Masculinity Ideologies.» In A New Psychology of Men, ed. Ronald Levant & William Pollack. (N.Y.: Basic Books).

3 ـ Harry Brod, The Making of Masculinities (Boston: Unwin Hyman, 1987); Michael Kimmel, Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity (N.Y.: Sage, 1987); R.W. Connell, Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics (Oxford: Polity 1987); David Gilmore, Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity (N.Y.: Yale University Press, 1990).

4 ـ Harry Brod & Micheal Kaufman, eds. Theorizing Masculinities (CA: Sage Publications, 1994).

5 ـ سنبل (أميرة)، النساء والأسرة وقوانين الطلاق، ترجمة رؤوف عباس 1996، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999؛ نيللي حنا، تجّار القاهرة في العصر العثماني.. سيرة أبو طاقية شاهبندر التجار، ترجمة روؤف عباس، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997؛ عفاف لطفي السيد مارسو:

Women and Men in 18th Century Egypt (Austin: University of Texas Press, 1995) ; Huda Lutfi, «Al ـ Sakhawi Kitab al ـ Nisa’ as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women During the Fifteenth Century», The Muslim World LXXI (1981), 104 124 ـ; «Manners and Customs of 14th Century Cairene Women: Female Anarchy vs. Male Shar’i Order.» In Women in Middle Eastern History, eds. Nikki Keddie & Beth Baron, (New Haven: Yale University Press, 1991). See also: Beyond the Exotic: Women’s Histories in Islamic Societies, ed. Amira Sonbol (Cairo: AUC Press, 2006).

6 ـ أبو بكر (أميمة)، «صورة الرجل في الخطابات الإسلامية» في عائشة تيمور، «تحديات الثابت والمتغير في القرن التاسع عشر»، تحرير هدى الصدة، ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة، 2004. وكذلك «خطاب الرجل من منظور إسلامي نسوي» كتاب

المسبار، العدد 47، دبي (2011). ودراسة حديثة مهمّة لآمال قرامي، «تمثل العلماء للرجولة من خلال حكم نشوز الرجل» في «أعمال مهداة إلى الأستاذ حمّادي صمود»، نشر مجمع الأطرش، تونس، 2019.

7 ـ أبو بكر (أميمة)، «قراءة في تاريخ عابدات الإسلام»، في زمن النساء والذاكرة البديلة، تحرير: هدى الصدة وأخريات، ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة، 1998.

8 ـ ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)، «صفة الصفوة»، دار ابن خلدون، الإسكندرية، 1994.

9 ـ الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة القاهرة، 1929.

10 ـ عبد الحكيم (سعاد)، «المرأة بين الصوفي والتصوف»، في «عاشقات اللّه»، سامي مكارم، بيروت، 1994.

11 ـ السلمي (أبو عبد الرحمان)، «كتاب الفتوّة»، تحقيق د. إحسان ذنون الثامري ود. محمد عبد اللّه القدحات، دار الرازي، عمان، 2002.

12 ـ رسالة القشيري، القاهرة، 1957.

13 ـ Amir al ـ Hajj Tahir Abdullah, «The Origin and Meaning of Futuwwa», (Institute of Islamic ـ African Studies International).

«الأُلتراس» والانزياح الرجولي في ملاعب كرة القدم

من الهامش إلى المقاومة

رضا كارم[(101)]

(101) باحث متحصل على شهادة ماجستير في الحضارة العربية عن رسالة بعنوان: «حروب الرّدّة فضاء لاختبار الرّجولة»، ومهتم بالدراسات الرجولية والذكورية. وهو بصدد إنجاز أطروحة دكتوراه تحت إشراف الدكتورة آمال قرامي، بعنوان: «صناعة الرجولة في حروب صلاح الدين بمصر وبلاد الشام». وصدر له مقال ضمن كراس جماعي بعنوان: «النساء العاملات بحقول الاستلاب زمن الكورونا: ذكورية الفضاء والهيمنة المزدوجة» نشر سنة 2020 بكراسات المنتدى الاجتماعي والاقتصادي بتونس، العدد الرابع.

الإطار العامّ:

منذ ما يزيد عن العقد، تلوّنت جدراننا برسوم تنتصر لفرق رياضية، وتذيّل بإمضاءات تتشكّل من أرقام وحروف لاتينيّة، تشير إلى أنظمة سيميائيّة متداخلة. ولم تكن الجدران إلاّ شاهدًا آخر على بروز أسلوب مختلف في مقاربة التشجيع الرياضي، يستقي خياراته الجماليّة الاستعراضيّة من السائد في ملاعب كثيرة في العالم، ويضع لمسته المحليّة على أساليب ذلك التّشجيع، ويضفي عليها معارفه وتصوّراته الاجتماعية والثقافية. وبذلك تحوّلت البيئة التي تحرّك ضمنها هذا الفاعل الاجتماعي الجديد إلى بيئة مخصوصة تغذّت من سيميولوجيا كونيّة ترسمها ثقافة التشجيع الرياضيالتي تحقّق للجماهير أسباب الفخر بفريقهم ومدينتهم وذواتهم. وتُدوّن هذه المشاعر تدوينًا فنيًّا نشاهد بعض مظاهره على الجدران، ويظهر البعض الآخر في أغاني مجموعات التشجيع الرياضيويرسخ بالذّاكرة الجماعية لأنصار فرق كرة القدم.

سنتتبّع في هذا المقال الفاعل الاجتماعي المؤثّث لأسلوب تشجيعي يعرف بـ«الألتراس» (Ultras)، والبارا برافا (Barra brava)، والهوليغانز

(Hooligans). وتتّفق هذه الأساليب التشجيعية في بعض مظاهر مساندتها لفرق كرة القدم، وتختلف في مستويات أخرى من إدراكها لأدوارها. ونركّز في مقالنا على حركة الألتراس على مدارج الملعب وخارجها، محاولين بناء ملامح رجولة «ألتراسيّة» وبحث بنيتها وفهم طبيعتها وآليّات تشكّلها ونشأتها الاجتماعية والثقافية ومسارات انتقالها إلى نمط رجوليّ يحقّق فرادته على مدارج كرة القدم، باعتبارها ركحه الذكوري وكونه الاجتماعي. ولذلك نسأل: ما الألتراس؟.. وفيم يختلف هذا الأسلوب التشجيعي عن بقيّة الأساليب المعروفة؟.. وكيف ينتقل الألتراسي من مشجّع عاديّ إلى مشجّع مميّز بسمات خاصّة؟.. وما ملامح الرجولة الألتراسيّة؟.. وما علاقة هذا الفاعل الاجتماعي بمدارج الملاعب؟.. وأيّ نمط رجوليّ يشكّله الألتراسي؟.. وما علاقته بالرجولات المسيطرة والمهيمنة؟.

في دلالة الألتراس..

نستعمل في العالم العربي لفظتي: «ألترا» الفرنسيّة و«ألتراس» الإنجليزيّة[(102)]، واخترنا الاستعمال الإنجليزيّ باعتباره أكثر شيوعًا من جهة، ولأنّ أعمالًا كثيرة في المجال العربي، وخاصّة في مصر استعملت اللفظ الإنجليزيّ من جهة أخرى، ونحن نعتبر هذا المقال منخرطًا ضمن تلك الأعمال ومنحازًا إلى اصطلاح موحّد. ولذا اعتمدنا في تحديد المعنى اللُّغويّ قاموسًا فرنسيًّا يشير إلى أنّ اللفظ مأخوذ من اللّاتينيّة ويعني (ما بعد) و(ما فوق) ويدلّ على معنى الأقصى والمفرط[(103)]. واستندنا إلى قاموس إيطاليّ يؤكّد على المعنى المتداول في كرة القدم، أي: «التيفوزو» [(104)] (Tifoso)وهو المشجّع المتطرّف في حبّه لفريق كرة قدم، وجمع اللفظ «تيفوزو» هو «تيفوزي» (Tifosi) المستعمل بكثرة في أغاني مجموعات الألتراس في تونس.

(102) السعيداني، منير، أن تكون ألتراس يعني أن يكون وجودك الاجتماعي منشقًّا

https://www.academia.edu/36564488/

تاريخ النّشر: 1 مايو 2018، تاريخ الاطلاع: 16أكتوبر2018.

(103) Grand Larousse, p. p. 6220 6221 ـــ.

(104) Dizionario di Italiano, https://dizionari.corriere.it/dizionario _ italiano/U/ultra.shtml.

الترجمة لنا.

وبانزياح الاستعمال من المعجم العامّ إلى المعجم الخاصّ بكرة القدم، حافظ اللفظ على معناه الأوّل المحيل إلى دلالة التّطرّف في حبّ شيء أو نصرة قضيّة أو فكرة. ومن بين تعريفات الألتراس نشير إلى ما ساقه رامون سباييج وكارلوس فيناس (Ramon Spaaij and carles Viñas).. «دلّ مفهوم الألتراس في سنواته الأولى في إسبانيا على معنى شديد التّميّز: الألتراس هو أكثر من متفرّج عاديّ، إنّه ذاك الذي يساند فريقه دون شرط وبأسلوب نشط وبنائيّ ونقديّ كذلك. لا يقتصر الألتراس على حضور المقابلات، فهو في العمق نمط عيش يخصّص قسمًا كبيرًا من أوقات الفراغ لتنظيم النّشاطات أو المشاركة في إعداد اللّافتات الخاصّة بالمقابلة المقبلة. وتشكّل اللّافتات ذات التّصميم الدّقيق (أي: التّيفو) _ الأعلام الكبيرة، الطّبول، الشّماريخ، الأغاني، إلخ... _ إضافة إلى العفويّة الكبرى، خاصّية أساسيّة في حركة الألتراس».(105)

(105) Spaaij, Ramon, and Viñas, Carles, Passion, politics and violence: A socio-historical analysis of Spanish ultras, In : Soccer & Society, Vol. 6, n°1, March 2005, p. p., 79 96 _.

«In the early years in Spain, the term »ultra« had a very specific meaning: an ultra is more than an ordinary spectator; it is someone who unconditionally supports the team in an active, constructive but critical manner. Being ultra is not restricted to match days but is fundamentally a way of life, devoting a large part of one’s spare time to organizing activities or preparing displays for the next match. The meticulously choreographed displays (tifos) _ large flags, mosaics, drums, flares, chants, and so forth _ in combination with a high degree of spontaneity constitute a fundamental characteristic of the ultra movement».

ويذهب «محمّد الجويلي»(106) إلى أنّ حركات الألتراس هي «مجموعات شبابيّة وحركات اجتماعية شبابيّة تضمّ شبابًا حول مجموعة قيم، ومجموعة

سلوكات، وحول مجموعة أهداف، يعبّرون عنها بطريقتهم الخاصّة، وبأسلوبهم الخاصّ، وبمنطق خاصّ معروف الآن، يسمّى: بـ«عقليّة الألتراس». وهي عقليّة كونيّة إن شئنا، موجودة في كلّ أرجاء الدنيا»[(107)].

(106) الجويلي: أستاذ علم الاجتماع بجامعة تونس.
(107) انظر/ي المقطع المصور على الرابط:

Les Ultras en Tunisie part 1,
https://www.youtube.com/watch?v=hw7c9w0DdGE

من الدقيقة 2 و20ث إلى الدقيقة 2 و45ث.

ويضيف «منير السّعيداني»: أنّ عضو الألتراس يعبّر عن «وجود اجتماعي منشقّ»[(108)]. وقد تحوّلت مجموعات المشجّعين تدريجيًّا «إلى مجموعات محبّين، تتّخذ لها طريقة استعراضيّة في الوجود ومنهجًا عنيفًا في السلوك في الملعب وحواشيه متوازيًا مع تحوّلات كبرى في كيفيّات ممارسة كرة القدم وبخاصّة (كذا) في الحياة الاجتماعية عامة»[(109)].

(108) السعيداني، نفسه، ص. 3.
(109) نفسه، ص. 3.

فيما يعتبر «عادل العيّاري»[(110)] الألتراس «جزءًا أساسيًّا من حياة الجمهور لجمعيّة معيّنة ويمكن أن يكونوا الرّوح النّابضة في الجماعة». ويضيف «تمثّل هذه المجموعات أوّلًا: جزءًا من ديناميكيّة يعيشها المجتمع. وهي ثانيًا: مجموعات احتجاجيّة في صميم تكوّنها. وثالثًا: هي حركات اجتماعية، نظرًا لأنّ لها مطلبًا وتنظيمًا واستراتيجيات تحرّك ودعمًا ماليًّا وشعارات»[(111)]. ولكنّ التعريفات المقدّمة أعلاه، تنسحب جزئيًّا أو كلّيًا على أنماط تشجيع وشغف أخرى، ولذلك سندقّق في تمييز كلّ نمط من غيره.

(110) أستاذ علم الاجتماع بجامعة تونس.
(111) انظر/ي المقطع المصوّر Les Ultras en Tunisie part 1، من الدقيقة 3 و15ث إلى الدقيقة 3 و26ث.

في الفروق بين الألتراس والهوليغانز والبارا برافا..

يميّز باتريك مينيون (Patrick Mignion) الهوليغانز الإنجليزي من الألتراس الإيطالي باعتبار أنّ لكلّ أسلوب تشجيعي خصائصه، رغم وجود عناصر جامعة كثيرة. فالهوليغانز مراهقون أو كهول ينحدرون عامّة من الطبقة الاجتماعية للعمّال، وتشكّل كرة القدم مجالًا للتّنشئة الاجتماعية للذكور الشّبّان من خلال المتع التي توفّرها الثقافة الشعبيّة الحاضنة. فيتعلّم الشابّ معنى أن يكون رجلًا عبر شرب الخمر وتأمين منطقته (الحيّ، المدينة، البلاد) والدفاع عنها بالاشتباك البدني. وبذلك فإنّ الهوليغانز تنشئة على المتعة وتدرّب على رفض المختلف رفضًا عنيفًا.

في حين أنّ الألتراس أميل إلى التّنظّم الهرمي والالتزام بقضيّة بدل التركيز على المتعة[(112)]. ويضيف «محمّد الجويلي» فرقًا أساسيًّا آخر محدّدًا شكلين من العنف، الأوّل: هو «العنف المبرمج»، وهو عنف الهوليغانز.. تلك المجموعات المتطرّفة العنيفة التي تمارس العنف بما هو شغف وبمعزل عن المباريات الرياضية، وهو ما يحيل إلى العنف من أجل متعة العنف والعنف باعتباره غاية. والشكل الثاني: هو «العنف الذي تتحكّم فيه مجريات اللعبة».. وهو ردّة فعل على عنف من خارج المدارج، يكون سببه البوليس أو قرارات الحكم أثناء سير المقابلة أو العراك بين اللاعبين[(113)].

(112) Mignon, Patrick, Supporters ultras, p. p., 45 58 ــ.

https://www.persee.fr/doc/comm ــ 1998 ــ 8018 ــ 0588 ــ num 2015 ــ 1 ــ 67 ــ.

(113) انظر/ي المقطع المصوّر على الرابط:

Les Ultras en Tunisie part 1, Ibid.

أمّا الاختلاف بين البارا برافا والألتراس، فيكاد يقتصر على العنف المخطّط من مجموعات البارا برافا الذين يتقاتلون في الشوارع تعبيرًا عن رفض مجموعة محليّة لاستعراض مجموعة زائرة، وهم في هذا منسجمون تمامًا مع رؤية الهوليغانز للعنف. ورغم ذلك، فإنّ الانتماء إلى البارا برافا موصول إلى الشجاعة والصبر على الشدّة، والمداومة. وهو ما يشير إليه جون ألكسندر كاسترو لوثانو (Lozano ــ John Alexander Castro) معتبرًا أنّ هوية العضو في البارا برافا أُسّست على القدرة على تحمّل ضغط المباريات وأشكال التشجيع والصراعات بين جماهير الأندية المتنافسة، وتخلق هذه القدرة تضامنًا بين جماعة المشجّعين في بارا برافا محدّدة[(114)].

(114) Alexander Castro ــ Lozano, Jhon El aguante en una barra brava, p. p. 169 171 ــ.

وهذا الأسلوب، وإن اتّفق في طرائق التشجيع مع الألتراس، فإنّه لا ينشر عادة قطعة القماش التي تعرض اسم المجموعة ورمزها، ولا تؤدّي سرقتها إلى ضرورة حلّ المجموعة، وتوقّفها عن كلّ نشاط تشجيعي ومغادرة مدارج المنعرج أو الكورفا(115). وبذلك تختلف الألتراس عن كلا الأسلوبين في طرائق التشجيع وأساليب الاستعراض من جهة، وفي حملها قضيّة تتجاوز الرّياضة إلى قضايا المجتمع من جهة ثانية، وفي رفضها للعنف الممنهج والمخطّط من جهة ثالثة.

(115) كورفا: curva بالإيطاليّة، وتعني المنعرج، وهي المدارج الواقعة خلف حراسة المرمى، وتستدير استدارة جانبيّة حتّى تشكّل ما يشبه حدوة الحصان. ويؤمّها جمهور الألتراس ويستعرض على ركحها عروضه الكورغرافيّة والغنائيّة.

الألتراس من النشأة إلى الانتشار..

تؤكّد أغلب الدراسات التي توصّلنا إليها على: أنّ ظاهرة الألتراس بدأت في البرازيل في أربعينات القرن العشرين، «وكانت مؤقتة الوجود، منوطة بعهدتها مهام محددة، ثم وعلى امتداد السنوات الأربعين من القرن العشرين، تحوّلت إلى بنى تنظيميّة دائمة، قُننت بوصفها منظمات غير ربحية. بالتوازي مع ذلك، كان انتشارها وتكتلها التنظيمي من خلال جمع شتات المجموعات الصغيرة في بنى مهيكلة ضخمة، فتحت لها فروعًا في غير مدن نشأتها الأصلية»(116).

(116) السعيداني، نفسه، ص. 2.

ثمّ انتقلت إلى يوغسلافيا في الخمسينات مع فريق هايدوك سبليت hajduk split)): أحد أكبر نوادي مدينة زغرب، وكانت أولى مجموعات الألتراس في أوروبا تحت تسمية تورسيدا(117) ذات الأصول البرازيليّة. ومن يوغسلافيا إلى إيطاليا وأنديتها الكبرى بميلانو وطورينو، أسّست مجموعات ألتراس بداية من سنة 1968 في مدينة ميلانو. وقد كان التّيفوزي الإيطاليّون قد ألهبوا قبل ذلك المدارج حماسة، ودشّنوا أسلوبًا تشجيعيا كوريغرافيًّا لم تتعوّد

عليه إيطاليا قبل سنة 1951 [118]، دون أن تكون تلك الإرهاصات الأولى مصحوبة بشعارات ورموز تثبت حضور مجموعة ألتراس.

(117) Taix, Benoit, Ils se détestent : Dinamo Zagreb _ Hajduk Split.

https://lagrinta.fr/ils _ se _ detestent _ dinamo _ zagreb _ hajduk _ split&7245/, publié, 17/05/2014, consulté, 02/11/2019.

(118) Correia, Mickaël, Une histoir, p. 291.

ومن إيطاليا انتشرت ثقافة الألتراس، فوصلت إلى فرنسا وإسبانيا في الثمانينات[119]، ومنها إلى بقيّة بلدان أوروبا. ومن ثمّ وصلت تونس سنة 2002، وهي البلاد العربية الأولى[120] التي دشّنت أوّل عرض لشعار مجموعة ألتراس في مدارج كرة القدم، وكان ذلك أثناء مباراة جمعت الترجي الرياضي التونسي بالزّمالك المصريّ، وهذا يعني: أنّ أوّل مجموعة في تونس هي مجموعة ألترا المكشّخين ورمزها[121] UL 02 ثمّ تلتها مجموعات أخرى كثيرة، أحصى زياد زراعي جزءًا كبيرًا منها[122].

(119) Correia, Mickaël, ibid. ; Spaaij, Ramon, and Viñas, Carles, ibid., Hourcade, Nicolas, les groupes de supporters, p. p. 32 42 _.

(120) تنبغي الإشارة إلى أنّ مجموعة الألتراس مطالبة برفع شعارها على قطعة قماش (bâche)حمل رمزها واسمها. وفي غياب قطعة القماش تلك، فإنّه لا يمكن الحديث عن حضور أصلًا. ولذلك، إنّ ما أورده «منير السعيداني» في مقاله الذي أشرنا إليه سابقًا، من كون أوّل مجموعة عربيّة تكوّنت في ليبيا، ثمّ تلتها مجموعة ثانية في تونس سنة 1995، يفتقر إلى أدلّة مصوّرة تثبت نشر تلك المجموعات لقطعة القماش الحاملة لأسمائها ورموزها.

(121) زراعي، الألتراس، ص. ص. 148 _ 167؛ بن رجب،

الألتراس، ص. ص. 87 ــ 115.
(122) زراعي، نفسه، ص. ص. 154 ــ 157.

في المنهج:

اعتمدنا لتشكيل بنيان عملنا على الدراسات الذكورية والدراسات الرجوليّة ومجلوبات نظريّة من الدراسات الجندرية والتفاعليّة الرمزية. لكنّ منهجنا الرئيس، يعتمد على الدراسات الذكورية وتحضر بقيّة المقاربات باعتبارها عاضدة لتلك الأعمدة ومكمّلة لمهمّة تشكيل العمل. وتعرّف «ديبي أ فيليبس» Debby A. Philips الدراسات الذكورية بقولها: «إنّ الدراسات الذكورية مجال أكاديميذو جدّة نسبيّة. وتركّز هذه الدراسات على مباحث مثل الهويّات الذكورية، والجنسانيّات، والأجساد، والعلاقات مع الرجال والنساء، والأبوّة، والعمل، والرياضات، والدولة والجريمة. ومثلما يكون عليه الأمر بالنسبة لأغلب المشاريع الأكاديميّة الجديدة، فإنّ الدراسات الذكورية مشروع غربي أساسًا، رغم أنّه مجال في حركة مطّردة ذات اتجاه تعدّدي الثّقافات ودوليّ. إنّها دراسات متعدّدة الاختصاصات وهي بذلك متأثّرة بأطروحات تخصّصات مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، والعدالة الجنائيّة، والعلوم الإنسانيّة، والفلسفة، وعلوم الاتّصال، والأنثروبولوجيا، وعلوم التّمريض، والتاريخ»(123).

(123) Philips, Debby.A, Masculinity Studies, p. 512.

Masculinity studies is a relatively new academic field. It has a wide ــ ranging focus on subjects such as male identities, gender roles, sexualities, bodies, relationships with men and women, fatherhood, work, sports, the state, and criminality. Similar to most new academic endeavors, masculinity studies has been primarily a Western undertaking, but the field is moving more in a multicultural and international direction. Masculinity studies is multidisciplinary and thereby informed by diverse perspectives across disciplines, such as sociology, psychology, criminal justice, humanities, philosophy, communications, anthropology, nursing, and history.

وقد نشأت الدراسات الذكورية ضمن الحاضنة الجندرية، ليخطو البحث العلميّ خطوة أخرى نحو تجاوز الزوج ذكورة/أنوثة أو امرأة/رجل، ويبحث في التعدّد داخل جندر الرجال. فقد «ارتكزت الدراسات الجندرية على التمييز بين الجنس (الذكورة أو الأنوثة)، والنوع الاجتماعي (الرجل ــ المرأة). ولئِن كانت الرجولة لا تكفي وحدها لتحوّل الفرد إلى مرتبة الرجولة، فإنّ الثقافة منحت الذكر امتيازًا بيولوجيًّا تحوّل إلى سلط وامتيازات اجتماعية... وهكذا صارت الرجولة بناء إديولوجيًّا»،[(124)] يستند في تشكيله إلى مسارات اجتماعية وثقافية، تنتهي إلى نحت الرجولة وفق نظام معياريمعلوم، تقوم معالمه الأساسيّة على علاقات سلطة وقمع وهيمنة يفرضها الرجال على النساء. وتعتبر البطريركيّة والسّيادة الرمزية للذكر والقضيب إحدى معالم «البناء الإديولوجي» للرجولة.

(124) قرامي، «تمثّلات الرجولة»، ص. 186.

غير أنّ هيمنة الرجال على النساء، لا تلغي طبيعة العلاقات داخل فئة الرجال التي لا تخلو من هذه الهيمنة، ويظهر ذلك في بروز نمط معيّن من الرجال المغايرين جنسيًّا وأقوياء البنية الجسديّة وبيض البشرة وذوي الجاه والثروة، مقابل حجب نمط مختلف كالرجل الأسود أو المراهق أو الفقير الخ. «ولمّا كانت الذكورة خاضعة لمبدأ التحوّل والتفاوض، فقد التزم الدارسون بالحديث عن الذكورات بصيغة الجمع والتأكيد على أنّ الزوج ذكورة/أنوثة بناء اجتماعي ثقافي وتاريخيّ مرتبط بالسنّ واللون والعنصر والطبقة»[(125)]، وهي المقوّمات التي تنبني عليها الهيمنة وفق رايوين كونل .(Raewyn Connell)

(125) قرامي، تصدّع بنيان الذكورة المهيمنة، ص. 101.

وهي هيمنة ذات وجهين جندريّين: وجه خارجي يجد مثاله في هيمنة الرجل على المرأة، ووجه داخلي يتجسّد في هيمنة الرجل على الرجل. وبناء على ذلك، ترسم «كونل» هيكلًا رجوليًّا هرميًّا، تضع على رأسه الرجولة المهيمنة(Hegemonic Masculinity) المبنيّة على مقوّمات ثقافيّة وبيولوجيّة منها الثروة والشجاعة والفتوّة والغلظة والبنية العضليّة القويّة، والمهيمنة خارج جندرها على النساء وداخل جندرها على الرجال.

وتنشأ ضمن هذا الهيكل رجولة مستفيدة من أنظمة الهيمنة المتبلورة دون أن تكون بالضرورة غليظة الطّبع، فتنهل من المدخول أو العائد البطريركي بعبارة «كونل» وهي «الرجولةِ المتواطئة» (Complicit Masculinity). ثمّ

تُخضع الرجولة المهيمنة أنماطًا مختلفة من الرجال، لما يتميّزون به من غيريّة سلوكيّة وكسر للأنموذج المعياريللرجولة. ومن بين أمثلة «الرجولة الخاضعة» (Subordinated Masculinity) نشير إلى المتحوّلين جنسيًّا والمثليين والمخصيّين والشّيوخ والأسرى.. إلخ. ونختم بعرض ملامح رجولة رابعة تهمَّش لداعٍ عرقيّ مثل الرجل الأسود، أو لداعٍ طبقيّ مثل الفقير المعدم أو لعائق جسديّ مثل الإعاقة. وتسمّي «رايوين كونل» هذه الرجولة بـ«الرجولة المهمّشة»[(126)] (Marginalized Masculinity).

(126) Connell, R. W., Masculinities, p. p. 76 77 ــ.

1 ــ الألتراس المهمّش وإعادة إنتاج مقالة الرفض.

أنتجت سياسات «الإصلاح الهيكليّ» ــ التي تلت مرحلة ما بعد البورقيبية في تونس ــ مزيدًا من البطالة، والتهميش الاقتصادي والثقافي، وسيادة القهر والقمع والهيمنة بمختلف أشكال تجسّدها في التاريخ العيني. ومع مطلع الألفيّة الجديدة، انفجر الشارع التونسي ضدّ تدجينه، فتأثّر بموجة تشكّل مجموعات الألتراس في مدارج كرة القدم، باعتبارها مجموعات رافضة تنحت بديلًا تنظيميًّا حرًّا يقدّم المعنى ويعيد الاعتبار لرجولة كسرها التهميش الرمزي والاجتماعي والثقافي. فأصبحت المدارج مواقع بديلة لمقاومة المواقع التقليدية من منزل ومدرسة وساحات عموميّة وهي الفضاءات التي تولّد منها عنف سلطوي رافض للجديد ومناقض لحاجات الشّبّان وانتظاراتهم.

وضمن عالم المدارج، عاود الشباب اكتشاف ذواتهم باعتبارهم رجالًا أحرارًا وضحايا أنظمة الهيمنة والإقصاء. فاعتبروا كلّ رسمي مشروعٍ عدوًّا، وأنشأوا بدائلهم الموسيقيّة والاحتفاليّة وانتصاراتهم الخاصّة وردودهم الانتقاميّة. (نشيد الحرية للسوبراس سيد Supras Sud سنة 2004 ــ استهجان جماهير النادي الصفاقسي حضور رئيس الجمهوريّة نهائي كأس تونس والتصفير ضدّه في السنة ذاتها[(127)] ــ ومعركة بنزرت سنة 2007 بين الألتراس والبوليس ــ ثم أغنية تيستامون testament للوينرز winners سنة 2009، وصولًا إلى أبرز حدث على الإطلاق في أفريل 2010، عندما واجه الألتراس جحافل البوليس وخلّفت المواجهات دماء وضحايا).

(127) المرخي/«الألتراس في تونس: شرارة للثّورة أم للفوضى؟»

https://www.ida2at.com/ultras _ in _ tunisia _ a _ spark _ of _ chaos _ or _ revolutionary/.

وتحيل هذه الأحداث إلى عمق الأزمة الاجتماعية في تونس التي وجدت في مدارج ملاعب كرة القدم أبرز الفضاءات التي يتجلّى خلالها عرض الرجولة معمّدًا بطقوس احتفاليّة حماسيّة وعمليّات «ترميم» انكسارات تلك الرجولة وإنتاج مقالة الرفض من خلال ذلك التّرميم.

2 ـ معالم رجولة الألتراسي.

يقول العضو في مجموعة ألتراس سفيان العلوي: «مبادئ الألتراس في الستاد انو ما ياقفش على التشجيع. ديمًا تقعد تغنّي مهما صار. جمعيتك خاسرة خمسة بلاش ترشحت ما ترشحتش كذا تقعد تغني تسعين دقيقة. ثنين: ممنوع منعًا باتًا إنك تقعد في الستاد ديمًا واقف. ثلاثة: تمشي مع جمعيتك tous les déplacements وتحضر أكثر ماتشوات ممكنين. وفمة مبدأ مهمّ علّخر إنك أنت كمونتاليتي ألترا mentalité Ultras في القروب groupe فاها أنا ممنوع منعًا باتًا اني نمشي لـ groupe أخرى مثلًا même حتى على مستوى le club africain مثلًا نمشي للـ dodger’s ولا winners ممنوع منعًا باتًا»[(128)].

(128) انظر/ي الفيديو على الرابط التّالي:

Les Ultras en Tunisie part 1, Ibid.

تقضي مبادئ الأتراس بأن لا يتوقّف المشجّع عن الغناء مهما كانت نتيجة المباراة، وعليه أن لا يجلس بالمرّة، وأن يتنقّل إلى ملاعب أخرى لتشجيع فريقه، ويحافظ على ثقافة الألتراس التي تفرض الانضمام إلى مجموعة ألتراس واحدة طيلة الحياة.

ويشير «سفيان العلوي» إلى معنى المبدأ، ويصرّ على ضرورة احترامه ويؤكّد أنّه «ممنوع منعًا باتًّا»، حتّى أنّه كرّر العبارة ذاتها ثلاث مرّات في أقلّ من دقيقة واحدة. ونفسّر الحرص على تطبيق مبادئ الألتراس بالوفاء والإخلاص لقيم جماعيّة غير مدوّنة و«يتمّ تناقلها شفويًّا من جيل إلى جيل ومن بلد إلى بلد»، مثلما أكّد لنا ultras sfaxiens capo (قائد ألترا «صفاقسيّون»).

ويشرح عضو مجموعة ألترا المكشخين ع. م ما يقع في المدارج، فيقول: «لما تكون مع قروبك تحس روحك في الدّار. القروب يخلّيك تزيد تحب جمعيّتك ويحسّسك بالأمان وما عاد تخاف من شي، وتنسى الماتش وتبقى مركز على الجو متاع القروب والغناء واللحمة بيناتهم»[(129)]. تنبني هذه الشهادة على معنى إعادة التأسيس. ففيها إعادة تركيب للعلاقة: (مجموعة ألتراس ــ فريق رياضي) التي انتقلت من نقطة أولى وهي الانتماء إلى مجموعة ألتراس من أجل هدف مركزي وهو تشجيع النّادي، إلى نقطة ثانية وهي الانتماء إلى النادي من خلال الانتماء إلى الألتراس. فيصبح حبّ جمعيّة رياضية دون تبنّي ثقافة الألتراس، مجرّد ادعاء فرديّ عفويّ. فلا تتشكّل علاقة الشّغف والعشق والارتباط العاطفي إلاّ بمنح تلك العفويّة الطبيعية دلالات صناعيّة ثقافيّة تعرّف الرجولة باعتبارها اعتناقًا نهائيًّا لعقيدة الألتراس من جهة، وبما هي رجولة تجترح ألقها وعنفوانها من الرّوح الجماعية التي تعيد بدورها تأسيس العلاقة: (منزل ــ مدارج) والعلاقة: (مجتمع ــ جماعة ألتراس).

(129) عندما تكون صحبة أعضاء مجموعتك تحسّ أنّك بين أفراد عائلتك. المجموعة تجعلك أكثر تعلّقًا بفريقك الرّياضيّ، وتمنحك إحساسًا بالأمان، وتنسى المبارة وتركّز اهتمامك على متعة الغناء واللّحمة بين أعضاء المجموعة.

وفي هذا المستوى تنفصل جماعة الألتراس عن المجتمع، ويبني أفراد الألتراس جماعتهم العضويّة «التي تختلف عن المجتمع في فهم العقلانيّة والفرديّة والملكيّة، وممارستها»، فيكفّ الإنسان عن التّميّز بفرديّته ويتّصل «بعضويّته في الجماعة ودوره ووظيفته فيها، بحيث تتحقّق الحرّية في الإرادة الطبيعية والعفويّة والانسجام مع المجموعة»[(130)]. وتتكرّر هذه المعاني في شهادات أخرى، نشير من بينها إلى ما ورد في الفيلم الوثائقي Attitude (موقف).

(130) بشارة، الطاّئفة، ص. ص. 150 ــ 151.

يقول عضو ألتراس: «نتعاملو مع بعضنا كالأخوات توصل تبات معاه جمعة تبات شهر لا يفد منك لا شي، العيشة الكل نعيشوها مع بعضنا»[(131)]. وبذلك يعاد فهم الحياة اليومية على ضوء الانتماء الجديد. فتتشكّل معالم رجولة جديدة منتفضة على الفردانيّ الطبيعي، منحازة إلى الجماعي، وما يتضمّنه منِ قيم التضامن والتّضحية من أجل «الجماعة العضويّة التّراحميّة»

وتأسيس السعادة الجماعية. ونسمّيها «رجولة جديدة»، لأنّها تتجاوز القديم من جهة أنّ فرد الألتراس قبل انتمائه إلى مجموعته، كان يحيا من أجل نفسه وعائلته ولم يخض تجربة الحركة الجماعية والفعل مع مجموعة متجانسة ومتضامنة.

(131) يمكن متابعة المقطع على الرابط:

Attitude, https://www.youtube.com/watch?v=cj _ ns4keoYc,

«نتعامل معًا كإخوة قد نبيت ليلنا معًا وقد نمضي أسبوعًا أو شهرًا ضيوفًا عند بعضنا البعض دون ضجر. إنّنا نحيا الحلو والمرّ معًا».

وتتجلّى هذه الرّوح الجماعية بصورة أوضح في الشهادة التالية: «نحن شامّينها موش باش تتعدّى على خير الماتش اللي قبلو نحن عندنا خونا مات في سوريا احنا حبينا هاك السيد هذاكة هو واحد منا حبينا السيد هذاكة نعملولو geste كتبنا «ماهر» (اسم الشابّ المقتول) بالعباد وتصويرتو والناس الكل قرينا الفاتحة واللّه يرحمو اللّه يرحمو وفت على روحها الحكاية».

ويضيف آخر لتفسير الحدث ذاته: «هو هذاكة اختار كيفاش يعيش ما نتدخلش موش الالترا قاتلو برى امشي. هوما كان باش يهبطولو تصويرتو ولا حكاية خاطر عايش بيناتهم وعايش معاهم ايامات لازم يهبطولو ومنهم موش معنتها تبدل الفكر متاعو باش يكرهوه ولّا حاجة»[(132)]. يتحدّث عضو الألتراس عن تكريم عضو بمجموعته قتل في الحرب على سوريا، أي أنّه اختار الانتماء للمقاتلين الذين يعتبرهم العالم بأسره إرهابيّين. ويفسّر: أنّ إشارة الألتراس إلى صديقهم لا تعني ــ إطلاقًا ــ تبنّي خياراته الجهاديّة، بل هي تحيّة لفرد كان بينهم ثمّ رحل، وفي رحيله مأساة ومن واجب الألتراس إعلان هذا الرّحيل بطريقة كوريغرافيّة أي بالأسلوب الذي يتقنونه. إنّ الشهادات المقدّمة تحيل إلى مبدأ: «التضامن الذكوري»، باعتباره آليّة من آليّات حماية الذات من عنف «الرجولة السامّة» التي نشأت على العنف وتحوّلت بمرور الزمن إلى رجولة عنيفة تعيد إنتاج الاضطهاد الذي سلّط عليها في طفولتها ضدّ بقيّة أعضاء المجتمع، لا سيّما «الأضعف من بينهم».

(132) Attitude/مرجع مذكور/من الدّقيقة 17 و43ث إلى

الدّقيقة 18 و22ث. «لدينا إحساس أنّ خطبًا ما سيحصل منذ المباراة السابقة. لقد مات أحد أعضاء مجموعتنا في سوريا، ففكّرنا في تكريمه وشكّلنا بأجسادنا اسمه ورفعنا صورته وقرأنا الفاتحة على روحه. هو اختار طريقه ولسنا مسؤولين عن اختياره، هو فرد منهم ولن يكرهوه لأنّه غيّر فكره».

لكنّ البوليس والمجتمع عامّة، لم يفهموا ذاك التكريم التضامني، ضمن سياقه الرجولي، بل أسقطوا عليه تمثّلاتهم للإرهاب والمسألة السوريّة. غير أنّ الألتراسي لا يعبأ بالوصم الاجتماعي كثيرًا، إذ أنّه تعوّد على تلبية شروط الرجولة من وفاء وإخلاص ومساندة في السرّاء والضرّاء وقبول الاختلافات بين الأفراد ما دامت لا تمسّ وحدة الألتراس، ولا تعبث بوجودهم. وبهذا نكون إزاء نظام قيمي تضامني يتعادل فيه المنتمون وتنتفي فيه الاختلافات والفروق لصالح وحدة الممارسة في المدارج تحت راية المجموعة وشعارها وألوان الفريق الرياضي وفي أرضه.

إنّها ديمقراطيّة الألتراس التي تستوعب المختلف ولا تقصيه من كونها، وهي مشاعر الأمّ التي لا تنفي أمومتها لابن ضالّ ولا ترى انحرافاته بمرآة المجتمع وصرامته، وهي رجولة الشرف والكرم وشجاعة الموقف وتبنّي الأبناء المخطئين باعتبارهم سليلي تلك الرجولة إلى الأبد،[(133)] ولا تعدّ أخطاؤهم جرائم ضمن نظام التضامن الأفقي الذي تشكّله رجولة الألتراسي حتّى وإن لاحقته الأجهزة السلطوية بتهم «تبرير الإرهاب» السخيفة.

(133) يقول قائد مجموعة ألترا صفاقسيّون: العضو الذي ينتمي إلى الألتراس يحتفظ بعضويّته في كلّ الظروف حتّى وإن ابتعد عن المدارج لسنوات.

ويجد هذا التضامن العميق أمثلته فيما يسمّيه فرنسيس ديبوي ديري (Francis dupuis déri) «مجموعات التواشج»[(134)]، وهو يقصد تلك المجموعات المنعقدة على مبادئ الصداقة والثقة العالية والتضامن والتداول الجماعي الحرّ في القضايا التي تعني المجموعة والتوافق بين أفرادها.[(135)] فالألتراس لا يغادرون سياقاتهم الاجتماعية ولا يتنكّرون لثقافتهم، ولذلك ترحّموا على عضو مجموعتهم حصرًا دون غيره من قتلى الحرب على سوريا. والدعاء بالرحمة وقراءة الفاتحة من عناوين الانتماء إلى الإسلام، باعتباره دين أغلب التونسيين.

(134) استعنّا بالأستاذ صالح مصباح لضبط هذا التعريب للفظ: affinity.

(135) Dupuis ـ Déri, Anarchism, p. 45.

وتؤكّد أغنية من مدارج الترجي الرياضيهذا الانتماء إلى السياق الثقافي المحلّي. «فيراج الترجي يا والإسلام دينو»[(136)]. وسنجد معالم هذه «الرجولة الإسلامية»[(137)] في جداريّة أنجزتها إحدى مجموعات النادي الإفريقي عنوانها: «فداك روحي يا رسول اللّه». أمّا المقصود بالرجولة الإسلامية، فهو تلك الرجولة التي تتأثّر بتاريخها المتعيّن وتفعل فيه انطلاقًا من وسائله المعلومة، فتنشأ علاقة تأثير وتأثّر بين السياق الثقافي والاجتماعي للحركة والفاعل الاجتماعي أي الألتراس. وهكذا تتفاعل الذكورات في سياق بطريركيّ ونظام جندريّ منحاز إلى الرجل[(138)] ومسكون بالهيمنة الذكورية ويعتبر كلّ نقاش للسّمات المكوّنة لبنية الهيمنة أمرًا «يستحيل التّفكير فيه».

(136) تقول كلمات الأغنية: «مدارج الترجي يؤمّها جمهور دينه الإسلام، ونحن ننوي القيام بحرب اليوم، وليس بمقدوركم فعل شيء لصدّنا، هيّوا هيّوا مدارجنا مقاتلة كحزب اللّه، هيّوا هيّوا انتصروا بحول اللّه».

(137) Siraj, Asifa, « Men Are Hard…Women Are Soft»: Muslim Men and the Construction of Masculine Identity» in Masculinities in a Global Era, Editor, Joseph Gelfer, 2014, p. …?????

(138) Hamzeh, Manal and Sykes, Heather, Egyptian, p. 93.

ويتّضح ممّا تقدّم بنيان رجولة ألتراسيّة إسلاميّة محلّية، تتعاطى مع تاريخها الخاصّ، وتنشئ «تقنياتها الجسديّة المميّزة» لها من سائر الحركات الاجتماعية، وتتحرّك على المدارج بشكل استعراضي يدلّ على حضور وعي إستيطيقيّ يعبّر عن أذواق يمتزج فيها الخاصّ بالعامّ.

3 ـ عرض الرجولة ـ عرض الوجود.

«تحرص المجموعة على الحضور مدججة بالأعلام والرايات والآلات الموسيقية التي تستعملها داخل الملعب. يلتقي الأعضاء بمكان محدد، يكون قريبًا من الملعب، ويتوجهون نحو المدرجات على شاكلة مجموعة حاملين (bâche) قطعة قماش تحمل اسم المجموعة الألتراسيّة ورمزها المخصص بهم في المقدمة. هذه الطريقة الكلاسيكية الفلكلورية، المسماة المحفَل (cortège)».

هذا ما شرحه لنا قائد «ألترا صفاقسيّون»، وقد فصّل عناصر العرض الذي يبدأ خارج الملعب معلنًا حضوره في الجموع التي ترفع اسم مجموعتها، وشعارها وتحمل راياتها وأعلامها، وتعزف على آلاتها الموسيقيّة، وتتقدّم معًا منضبطة لتقليد عالمي له نظائر قريبة منه في الأعراس التونسية، قديمًا يسمّى «المحفل»[(139)]. ويربط محفل الألتراس المظهر الكوني للصورة بمظهر محلّي مألوف تحفظه الذّاكرة الشعبيّة، ولكنّه يتجاوز مجرّد الظهور الجمالي إلى استنفار الحماسة ضدّ الفريق المنافس وجماهيره من جهة، وضدّ القمع البوليسي من جهة أخرى.

(139) جمع من الناس يحضرون مناسبة اجتماعيّة احتفاليّة تتضمّن استعراضات مثل الفروسيّة، والضّرب على الطبل.

وتشكّل حركة الرجولة الألتراسيّة المتضامنة والأيدي المشتبكة والمشية المفعمة بالزهو ما يسمّيه مارسيل موس (Marcel Mauss) «تقنيات الجسد»، ويقصد تلك الحركات التي تميّز جماعة إثنيّة أو عمريّة وتختلف من زمن إلى آخر. وتمثّل حركات الرجولة الألتراسيّة أثناء خروجها ضمن مجموعة واحدة إلى الملعب، وخطواتُها وغناؤها وضربها على الطّبول تقنيات جسديّة مختلفة عن مجموعة غنائيّة أو فرقة عسكريّة أو غيرها من التّشكيلات الاجتماعية.

وتظهر مجموعات الألتراس أشكالًا استعراضيّة أكثر جذريّة ضدّ أجهزة الضبط، وهي عروض عادت لتبرز بقوّة إثر مقتل عضو ألتراس نورث فاندالز (North Vandals) عمر العبيدي غرقًا، بعد ملاحقة بوليسيّة تواصلت حتّى وادي مليان على مسافة طويلة من ملعب رادس بتونس العاصمة، أي: أنّ البوليس واصل اعتداءاته على الجماهير الرياضية بعيدًا عن الملعب، ولم يكلّف نفسه إنقاذ الشاب. فقد تظاهرت أعداد كبيرة في شارع الحبيب بورقيبة بتونس العاصمة مطالبة بمحاسبة قتلة عمر، ومتحدّية وزارة الداخليّة الواقعة على بعد أمتار فقط من مسرح التّظاهر.

واختارت هذه الجموع موقعًا شديد المرئيّة، اعتادت جماهير الثورة اعتماده منطلقًا لاحتجاجاتها في المركز، ومن ثمّ استعرضت شجاعتها ومواقفها وبأسها ضدّ الأجهزة في رسالة تحدٍّ للرجولة المعسكرة المهيمنة على الفضاء العامّ والمحتكرة للرجولة باعتبارها فضيلة يناضل الذكر لنيلها واستحقاقها ثمّ لتأكيد هذا الاستحقاق.

وإذا كان العرض الرجولي المقاوم خارج ركح المنعرج بهذا الحجم من الإصرار، فكيف تستعرض رجولة الألتراسي مقاوماتها على المدارج؟.. للإجابة عن هذا السؤال، نقترح روابط لشرائط مصوّرة منشورة على اليوتيوب، تتضمّن عروضًا كوريغرافيّة لمختلف الفرق الرياضية في تونس. المقطع الأول لدخلة النجم الساحلي[(140)] وفيها ترذيل للفريق المنافس واتّهام له بالارتشاء، وتصغير لرموزه (الهنود الحمر). والمقطع الثاني المقترح هو دخلة لفريق النادي الإفريقي[(141)] وهي واحدة من أبدع ما قدّمت الجماهير في تونس، وقد تضمّنت لافتة عملاقة كتب عليها: «CREATED BY THE POOR STOLEN BY THE RICH» (أبدعها الفقير؛ سرقها الغني).

(140) دخلة النجم الساحلي ضدّ الترجي الرياضي سنة 2018.

https://www.youtube.com/watch?v=LCZDvsC9u7o.

(141) دخلة النادي الإفريقي ضدّ باريس سان جيرمان PSG سنة 2017.

https://www.youtube.com/watch?v=5oc88ZHYU _ M

وتحتّ الدّخلة على مبدأ أساسيّ في ثقافة الألتراس وهو رفض رأس المال الذي سطا على كرة القدم وحوّلها إلى استثمار ربحي، وتعلن انتصارها إلى رياضة الجماهير التي تتابع من المدارج باعتبارها ركحًا. وعلى ذلك الركح، تستعرض مجموعات الألتراس معاني نمط رجوليّ يكاد يكون مجهولًا. وتشير المقاطع المصوّرة إلى عروض بالغة الحماسة يحمل خلالها الألتراس الشّماريخ، ويطلقون ألوان فريقهم المميّزة مصحوبة بأغانٍ تُنشَد جماعيًّا، وقفزات متناسقة، وتظهر الصدور عارية وتمتدّ الأيدي في اتجاهين كجناحي طائر لتمسك بكتف على يمينها وآخر على يسارها مشكّلة سلسلة بشريّة متراصة، وتجاه الجماهير قطعة قماش تعلن اسم المجموعة وشعارها،

ويحرسها شبّان يُبدون استعدادًا للدّفاع عن شعار المجموعة كلّفهم ذلك ما كلّفهم.

وتؤلّف هذه الكوريغرافيا مع الأغاني والقرع على الطبول وأزياء الألتراس من قبّعة وتبّان ووشاح رقبة عليها رموز المجموعة واسمها، عالم الرجولة الألتراسيّة الفني الاستعراضيّ المتحدّي لكلّ اختبار رجولي. فتشكّل سلسلة الأجساد الملتحمة في جسد واحد نظامًا حسيًا حركيًّا ورمزيًّا، يعلن وحدته ويستعرض كونه مقابل الكون السلبي لمتفرّج يشاهد المباراة على التلفاز، ويتواطأ ضدّ رجولة تعلن خبرتها الجماليّة وتنزع قمصانها مستعدّة للمعارك دون أن يفوتها استعراض العضلات وشعر الصّدر وهيكل الرجولة عامّة.

ولكنّ التحدّي يتجاوز الجماهير السلبيّة إلى ألتراس الفرق المنافسة، وأجهزة الدولة من بوليس وإعلام وقضاء. وهي الأجهزة التي تضامنت ضدّ الألتراس ورفضت تمايزاته واعتبرته مخرّبًا ومبشّرًا بالفوضى والعنف. فتخرج تلك العروض المتشكّلة من النّار والألوان المتداخلة والرّسالة القويّة التي تعلنها الدّخلة فضلًا عن مجموع الأغاني المقدّمة جماعيًّا، لتعلن رجولة تتحدّى الجميع وتنتصر إلى مبادئها الخاصّة باعتبارها جوهر رسالة المشجّع المخلص لفريقه، والمتحرّر من قيود الرفض الأبوي البطريركي، مجسّدًا في الذكورة المسيطرة لرجل البوليس.

«مانيش نكره فيك pour rien خاطر أمي تتسب في الستاد خاطر هنتلتني خاطرني راجل كيفي كيفك ولد تسعة شهور تبصق علي تسكرتي تقطعها وتعطيني بونية وتقلي برى روح وهذا صارلي أنا في صفاقس»[(142)]. تثبت هذه الشهادة: أنّ سوء فهم بالغ وعميق لثقافة الألتراس خلق موضوعيًّا رجولتين متناقضتين: رجولة مسيطرة تحمل عصا نظاميّة غليظة وتطبّق قوانينها وأهواءها وتتصرّف مثلما يحلو لها دون أن تحاسب، ورجولة ميّالة إلى الاحتفاء الفنّي وهي سعيدة بمدارجها باحثة عن المعنى في انتماءاتها الكرويّة وصحبتها تحاسب كلّ مرّة باعتبارها رمزًا للفوضى والعنف. وأمام هذا التّحديد الظالم وبسبب ما يتعرّض له الألتراس من تنميطات ثقافيّة واجتماعية مصدرها: «الإعلام المبولس»[(143)] في تونس منذ عقود، ستكون ردود الفعل من جنس الفعل ذاته.

(142) انظر/ي الوثائقي «خلايا الأحبّاء من الداخل» على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v= _ Xe4aawJxk0

تاريخ النشر، 13/04/2018، تاريخ الاطلاع، 12/08/2019، من الدقيقة، 12 و26ث إلى الدقيقة 12 و45 ث. «لا أكرهك ــ يقصد البوليس ــ دون سبب. أكرهك لأنّك تلعن أمي في الملعب وتهينني رغم أنّي رجل مثلك، حملتني أمي تسعة شهور مثلك. أنت تبصق عليَّ وتمزّق تذكرتي وتلكمني وتطردني، وهذا حدث معي في ملعب صفاقس».

(143) يغالي الإعلام في تونس بارتباطه بدوائر وزارة الداخليّة التي تحكّمت لعقود في محتويات ما ينشر في الإعلام. وتعرّضت مجموعات الألتراس في تونس إلى تعاطٍ أمني عنيف تسنده صحافة تابعة تأتمر بأوامر وزارة الداخليّة.

إنّ المدارج ركح خاصّ بالألتراس يسمّيه ذاك الشاب المفعم انتماءً والباحث عن وجوده في الرجولة الجماعية: «باركاجي» و«الزون متاعي»[(144)]، وهو معجم يشير إلى موقع الألتراس الممنوع على غيره. فالألتراس يعتبر الكورفا عالمه الخاص وأرضه، وهناك يشكو ألمه ويتبادل مع أفراد مجموعته قضايا تهميشه وعدم الاعتراف برجولته.

(144) المكان الذي أقف فيه ومنطقتي.

4 ــ الألتراس والرجولة المهمّشة.

يَعتبِر مروان الجندوبي (مؤسّس إحدى مجموعات الألتراس) أنّ الإعلام ومراكز النفوذ لم تنسجم مع ثقافة الألتراس فهمّشت دورها في المسار الثّوريّ حتّى لا تمنحها رمزيّة العضو الصّالح في الجسد الاجتماعي العامّ المنهك. «تمّ تجاهل دور الألتراس التونسيين طيلة المسار الثّوريّ نتيجة تعدّد الهجومات التي تتالت من قبل الإعلام والموجّهة من مراكز النّفوذ العليا في السلطة التي استغلّت الوضعيّة الحرجة لحركة الألتراس منذ سنة 2011». بل «باتت مجموعات الألتراس الدّابّة السّوداء للأجهزة البوليسيّة بعد أن وصفتهم جريدة الشّروق بالمجرمين»[(145)]، والنبتة السامّة، ودعت إلى اجتثاث هذه النبتة قبل مزيد تجذّرها. ومحمول على الدولة تنفيذ عمليّات الاجتثاث تلك وترسيم معنى واحد للتشجيع الرياضيوتصوّر واحد لمتابع كرة القدم والمعجب بفريق بعينه. وليس موقف هذه الجريدة بمعزول عن سياق عامّ يردّل ما استعصى فهمه وما انفلت من الحصر والقولبة أو ما صدر عن

شاب عشريني غضّ لا يستوثق سلوكه من وجهة نظر المجتمع عامّة. ويشهد على ذلك انعدام بروز مواقف معلومة نابعة من المجتمع ترفض التّدجين الإعلاميّ الذي يؤجّج الكراهيّة داخل الملاعب، سواء عن سوء فهم غير مقصود أو عن اتباع لأوامر الأجهزة.

(145) Jendoubi, Marouen, Jendoubi, Marouen, Ultras Tunisien: Un tiraillement entre opposition et soutien. Angleterre des 80’s vs Hooliganisme, État Tunisien vs Ultras, une histoire qui se répète?,

https://www.huffpostmaghreb.com/author/marouen_jendoubi/Publié, 09/05/2018, consulté 12/12/2018.

ثبت وقوف «جهات مشبوهة» وراءها

المؤسسة الأمنية توصي بتجريم الانتماء الى مجموعات جماهير الأندية

تونس ـ «الشروق»

علمت «الشروق» أن الجهات الأمنية المختصة شرعت في إعداد تقرير مفصل حول الجهات المشبوهة التي تقف وراء ما يعرف بظاهرة المجموعات بين جماهير الأندية الرياضية بغاية مطالبة الحكومة بإيجاد تشريع يجرم الانتماء الى تلك المجموعات.

وأكدت مصادر موثوقة لـ «الشروق» أن الأجهزة الأمنية المختصة تتابع عن كثب التنامي اللافت للنظر لظاهرة المجموعة أو ما يعرف بـ «Groupes» بين جماهير جمعيات رياضية وانطلقت هذه الظاهرة الخطيرة بأندية كبيرة على غرار الترجي والأفريقي لتمتد شيئا فشيئا الى أندية أخرى، وهي ظاهرة تحث وتحرّض على التفرقة بين جماهير النادي الواحد.

وبحسب مصادر «الشروق» فإنه يمكن تشبيه الظاهرة بمثابة النبتة السامة التي «تعرّش» ويتم الاكتفاء بقطع «عروشها» لكن النبتة السامة تواصل الامتداد تحت الأرض ليصعب اجتثاثها!!

وتضيف مصادرنا أن الأجهزة الأمنية المختصة تيقنت في مرحلة أولى من اعتماد تفريخ الظاهرة عن شبكة «الفايسبوك» بزرع أفكار تدعو الى التفرقة والتحريض على الفتنة بين جماهير الفريق الواحد وبتواصل رصد هذه الظاهرة ثبت وقوف جهات وتيارات تكفيرية تعمد دائما الى بث التفرقة والفتنة بين أبناء الشعب الواحد والتفرقة بين الشعب والجيش والأمن وهذا سلوك معتاد من طرف تلك الجهات.

وتضيف معطيات ثابتة لـ «الشروق» أن توصية يتم إعدادها حاليا تهدف الى حث الحكومة على إيجاد تشريع يجرّم الانتماء الى المجموعات على غرار ما بادرت به مصر منذ سنة 2015 عندما أدرجت الانتماء الى تلك المجموعات في قائمات الإرهاب بعد تفطن أجهزة استخباراتية الى المخطط السام والخطير وراء تلك الظاهرة.

والمغرب الأقصى بادر بدوره منذ أكثر من عام الى تجريم هذه الظاهرة بعد جمع كامل الحجج والأدلة عن وقوف جهات مشبوهة وراءها.

سفيم العجرودي

(الصورة من مقال مروان الجندوبي)

وفي الحالين، كشف المقال أعلاه عن وجود تقسيم فئوي داخل ملاعب كرة القدم، وأطرافه الأجهزة الرسمية للدّولة، ممثّلة في أعوان البوليس من جهة، وجماهير الألتراس من جهة أخرى. ويفضح هذا التقسيم التمايزات السوسيولوجية والثقافية والعمريّة في المجتمع، ويعلن تمايز أوضح داخل الذكورات التي انكشف غطاؤها التبريري الرّافض لكلّ تناول للرجل في السياق العربي باعتباره موضوع البحث(146).

(146) Hamzeh, and Sykes, Ibid, p, 93.

وإذا اعتمدنا تحليل «كونل» (Connell)، فيمكننا الجزم بوجود تناقض موضوعي بين رجولتين: الرجولة المهيمنة مقابل الرجولة المهمّشة. وجلي:

أنّ المهيمن يحوز وسائل عنفيّة قامعة وترسانة قانونيّة داعمة وأبواقًا وفرقًا نحاسيّة للشّحن والتّوجيه والتّبرير، فيما يملك المهمّش حريته وصوته وطبله وشعاراته وروحه المبدعة وانتماءه الكوني وعشقه لكرة القدم. فهل تكتفي الرجولة المهمّشة بالحيّز الذي تفرضه عليها الرجولة المهيمنة.. أم تعلن رفضها لقرارات لم تولّدها من خبرتها الذاتية؟.

5 ــ الانزياح الرجولي من الهامش إلى المقاومة.

«غير أنّ الألتراس، لم يقبلوا القمع المفروض عليهم، وقاوموه في الملاعب من خلال الأغاني والدّخلات، وفي الشوارع عبر Tags و Graffiti، فضلًا عن الاستثمار الجماعي لوسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيّات الحديثة»[(147)]. يجيب «مروان الجندوبي» عن موقف الرجولة المهمّشة من محاولات إخضاعها بالإشارة إلى أنّها تعتمد مقاربتين: واحدة داخل المدارج، وثانية خارجها. وكلا المقاربتين فني جمالي، وتُنفّذان بوسائل يستعصي تمثّلها بيسر على من تعوّد إدراك العالم إدراكًا سلطويا مهيمنًا.

(147) Jendoubi, Ibid.

وغنّت جماهير الألتراس معًا سنة 2004: «إذا السلطة والحكومة تحكم بأحكامها مالا قولولنا الحرّية وين مكانها؟!.. ** ما تحاول تبعدني يا البوليس ** حمراء وصفراء هي غرامي ** إنت يا اللي تبغي تطير الكيف ** ما عادش حاب نشوفك قدامي»[(148)].

(148) أغنية «إذا السلطة والحكومة تحكم بأحكامها».

https://www.youtube.com/watch?v=UJCzC2F 9 _E.

إذا فرضت السلطة والحكومة أحكامهما، إذًا أخبرونا عن موقع الحرية؟!.. ابتعد عنّي يا شرطي الأحمر والأصفر غرامي، أنت أيّها الراغب في إفساد مزاجي، لم أعد أرغب برؤيتك أمامي.

فردّت الرجولة المهيمنة بفرض سلطتها ورفض كلّ تشويش خطابي أو حركي يفسد الانسجامات الداخليّة الموهومة. وفي سنة 2008 صدر القرار بمنع جميع مظاهر ثقافة الألتراس ورافقت القرار موجة من الترحيب الإعلامي، وبدأت الاعتقالات والأحكام السجنيّة تتواتر، فأجابت المجموعات بفعل مشترك موحّد ظهر في العاصمة تحت مسمّى الكورفا نور (المنعرج

الشمالي) والكورفا سيد (المنعرج الجنوبي) وصدرت أعمال فنّية تثبت انتقال المهمّش من الموقع الذي فرضه عليه المهيمن إلى موقع ردّ الفعل الشجاع والمواجهة المفتوحة.

وكانت أغنية «العهد ــ بيان الكورفا الشماليّة» واحدة من أوضح وجوه المقاومة الفنية، ونقترح مقاطع من هذه الأغنية: «Casa blanca Algérie مالقاهرة ل Tripoli ** وصلنالهم الحضارة وغرّمناه بالـ liberté** وهنا في بلادنا نكرو فينا من الستاد des interdits ** ما زال ما زال مقاومة Avanti يا tifosi ** باركوري نحطو في قلبي في دنيتكم passager ** دور واقرى في حيوط العاصمة يا جبري [(149)] «ACAB.

(149) انظر/ي الرابط التالي:

Testament, manifesto curva nord, https://www.youtube.com/watch?v=Ni3 _ Fi66zsY.

«من الدار البيضاء إلى الجزائر ومن القاهرة إلى طرابلس، أوصلنا ثقافة الألتراس وجعلنا الجماهير تغرم بها. أما هنا في بلادنا، فقد أنكروا أعمالنا وبتنا ممنوعين من دخول الملعب، ما زالت المقاومة. إلى الأمام يا ألتراس، مسيرتي في قلبي وأنا عابر في دنياكم، تنقّل واقرأ جدران العاصمة أيّها الغبي «كلّ رجال الشرطة لقطاء»».

تتأسّس الأغنية على مفارقة بين خارج مقبل وداخل مدبر وآخر قابل وذات رافضة وسلوك تحرّريّ وسلوك قهريّ، انتهى منعًا من دخول الملاعب بأدوات التشجيع المميّزة للألتراس، وهذا يعني المنع من دخول الملعب أصلًا وفق تفسير المجموعات ومبادئها. ذلك أنّ عضو الألتراس لا معنى لحضوره دون قطعة قماش تحمل اسم مجموعته وشعارها وهي المسمّاة «باش» أو «بانير»، وغيابها في المدارج الجانبيّة للملعب يعني مباشرة غياب الألتراس عن تلك المباراة، حتّى وإن كان حاضرًا فعلًا واقتطع تذكرة دخول.

ولذلك يختار الألتراس المكوث إلى جانب عموم الجماهير غير الملتزمة بعقليّته باعتباره مشجّعًا بسيطًا أولًا يدخل الملعب أصلًا ويقاطع المباريات، وهذا قرار اتخذته مجموعات الترجي الرياضي إثر مباراة جمعت فريقهم بالنجم الساحلي سنة 2018 احتجاجًا على السلوك القمعي للبوليس. وهو

شكل من أشكال المقاومة التي تبدعها الرجولة المهمّشة للرّدّ على ممارسات الهيمنة، لكنّه ليس الشكل الوحيد وتثبت الأغنية ذلك «دور واقرى حيوط العاصمة يا جبري ACAB» وهي إشارة إلى الجداريّات والرسوم التي تعلن أنّ «كلّ أعوان البوليس لقطاء».

ومثلما أوجدت الرجولة المهيمنة مجالات عرض هيمنتها، فإنّ الرجولة المهمّشة تكفّ عن السلبيّة وقبول تهميشها، وتردّ الفعل، محدثة ارتجاجات لدى هذا المهيمن وجمهوره من المبرّرين والمصفّقين وفق وصف الأغنية. وما يعرضه المهمّش من وجوه مقاومة ليس مجرّد كتابة للتاريخ أو إعلانًا عفويًّا عن ردّ فعل. إنّه على النقيض من ذلك وعي حدّي تدركه «الرجولة المفرطة» تمامًا وتسعى إلى تجنّبه أو على الأقلّ إلى ترذيله والتقليل من آثاره، وشنّ حملات إعلاميّة ضدّه. ويجاوز عرض صنوف المقاومة ردّ الفعل، إلى مسرحة الرّدّ. فالألتراس يعي تمامًا أنّ كلّ عمله موصول إلى الركح، ولذلك يقدّس ركحه، أي: الكورفا، ويعتبره منطقة خالصة له، فيضمّنها رموزه وجوهر وجوده في الملعب ويرتدي التّبّان ويضع قبّعته وينشر وشاح رقبته مدوّنًا عليه اسم مجموعته ويراقب «الباش» وتنطلق الأغاني مدوّية.

وفي تلك اللّحظات ينتقل الألتراس من فرد واحد وذات مستقلّة من حيث الوجود، إلى جسد ملتحم بجسد جماعي متضامن ومنفّذ للانزياح من الهامش إلى قلب الركح التاريخي، أي: الواقع الاجتماعي من خلال توظيف الركح الذاتي، أي: الكورفا. فتصبح المدارج آليّة عبور نحو مسرح الحياة واستعادة لذات مقصيّة، ورجولة منكسرة، وسعيًا نحو السيطرة على الوقائع. وهي سيطرة تنجزها واحديّة صلبة تنشأ من روح رجولة مقاومة تتحرّك على ركح من صناعتها، وهو ركح المنعرج بغاية امتلاك الركح الكلّي أي الواقع العينيّ.

وفي طقوس العبور التي تهيّئ انتقالات الهامش نحو المقاومة، تبرز واجهة خلفيّة[(150)] ترافق أداء الفاعل المقاوم على ركحه، وشاح رقبة، وقطعة قماش عليها اسم مجموعة ورمزها، وتبّان يحمل الاسم ذاته، ودخلة تعلن رسالة، وأغنية تخترق الأفراد وتنسج من ذرّاتهم جسدًا واحدًا. ومن ثمّ فإنّ الواجهة ستتغيّر قريبًا.

(150) Goffman, The presentation, p. 13.

لقد أعيت مشاهد الانزياحات والرّدود والمقاومة والعناد الرجولي الفذّ لشبّان صغار الرجولة المهيمنةَ التي استعملت البوليس لتداهم مواقع الألتراس باعتبارها ملكًا عموميًّا مشاعًا وليست حصرًا على مجموعة دون غيرها. وهنا

يتصادم خطابان وتتصارع رجولتان وتتناقض منظومتا قيم وإدراك. ولا شكّ أنّ الملعب ملك عموميّ ولكنّه ليس ملك الحكومة وشرطتها أيضًا. إنّها الطبقة ذاتها التي أعياها الإقصاء، تتّخذ من عقليّة التشجيع الفنّي الجماعي المتضامن مداخلها إلى تثوير المدارج وفق مبادئ محدّدة، من أهدافها استعادة كرة القدم للفقراء، وثني الأغنياء عن مزيد افتكاك شغف الرجولة المهمّشة. ويشكّل ثني الأغنياء عن الانفراد بكرة القدم وتحويلها إلى مجال استثماريّ انزياحًا من الهامش إلى المقاومة، ورفضًا لموقع مفروض من علٍ من أجل افتكاك موقع حرّ مؤمّن جماعيًّا تؤثّثه رجولة ألتراسيّة ممتنعة ومقاومة.

يصرّ الفاعل الألتراسي على عناصر ديكور الركح باعتباره واجهته المسرحية. ويدافع عن ركحه ومكوّناته من قطعة القماش الحاملة لرمز المجموعة وشعارها واسمها إلى أعلامه وطبوله وشماريخه لأنّها دالّة عليه وشاهدة على حضوره على مسرح المدارج، وسيكون كلّ اعتداء على الواجهة الذاتية للفاعل الألتراسي مسًّا برجولته. ولأنّ المدارج ــ في إدراك الرجولة الألتراسيّة ــ باتت متاعًا خاصًّا وواجهة خلفيّة تنتفي بانتفائها كلّ العروض الاجتماعية، فإنّ الرجولة المقاومة تعتبر عناصر فضاء المدارج من كراسي مدرّجات وأبواب دورات المياه أدوات لمتابعة الفعل المسرحي وتحدّي البوليس وقوانين الدولة التي تمنع استعمال الشماريخ، أي: تتدخّل في عناصر الصورة الكوريغرافيّة الألتراسيّة وتفرض حدودًا للفاعل المسرحي.

ويحدّد هذا الألتراسي أدواره على المدارج وطرق استعادة حريته واختيار أشكال عروضه بمنأى عن الأبوية والهرمية وسيطرة أجهزة الضبط والسلطة. فيحدّد أنموذجه وخياره ضدّ أنموذج السلطة وشروطها، ويستعمل عناصر الركح لإدارة حرب ضدّ القوى النظاميّة، موظّفًا المسرح لصناعة عروض قتاليّة تؤكّد على بروز رجولة مقاومة تجاوزت الخطاب والفكر إلى مبادلة العنف المبرّر قانونيًّا بعنف مبرّر ألتراسيًّا.

وهكذا توظّف الرجولة المقاومة حلفاء المسرح لتشكيل ميمنة الجيش وميسرته، ويتولّى الأكبر سنًّا المقدّمة ويؤمّن الأصغر مؤخّرة الجيش. فينسحب المتقدّمون وقد أوكلوا مهام تعطيل البوليس، وجرحه إلى الباب والكرسي والشمروخ. ونلاحظ: أنّ الرجولة المقاومة في سعيها إلى استعادة تاريخها تعمد إلى مناورات الكرّ والفر مع صيحات مفعمة بالحماسة وتقدّم جماعيّ زاحف على معسكر البوليس. فتخرج الصورة مؤثّثة بملحمة كبرى.

وليس مهمًّا أن يسجن البعض، أو يجرح آخرون.. «فالجرح طريق للتحقّق من الفحولة»، والسجون والجراح أدوات تدليل على استعادة الرجولة[151]. إنّها أشكال وصميّة شاهدة على معارك الألتراس ودلائل تجدّد ارتباطًا بالرجولة و«إنهاء حالة التّصدّع وتبلور التّرميم» نهائيًّا، و«استعادة الفحولة»[152]. ولكنّه ترميم لا يهدف إلى مجرّد تحقيق سيادة على المدارج فحسب، إنّه بحث عن موقع اجتماعي يوصف بالعادي ويكون فيه الرجل رجلًا بأتمّ معنى الكلمة. وهو مدخل للهيمنة التي تخوض معاركها داخل الجندر، فتُخضع وتُصمت ثمّ تواصل معاركها خارج جندرها فتركب وتضرب وتفرض سطوتها.

(151) لوبروطون، تجربة، ص. 165.

(152) قرامي، «تصدّع»، ص. ص. 116 ــ 125.

6 ــ الهامش باعتباره هيمنة جندريّة وتواطؤًا ذكوريًّا.

تنزاح الرجولة من الهامش إلى الركح، لتستعيد وجودًا مسلوبًا وتحرّر رجولة مقيّدة، ولكنّها حتّى ضمن هامشها، مهيمنة داخل جندرها هيمنة الشاب قوي البنية على الطفل صغيرًا «غير راشد»، ومهيمنة خارج جندرها على الأخت، ومتعالية على فتيات الحي، باعتبار ضعف بنياتهنّ البدنية ورقتهنّ ووداعتهنّ وهي من دواعي التفاعل معهنّ ضمن حدود «حفظ المقامات».

يؤكّد ع. م: أنّ «البنات ممنوعين تمامًا في الألتراس. كل شي إلاّ البنات. الألتراس للأولاد فقط هذاكة هو المجتمع صعيب»[153]. ولذلك ليس من فرصة لوجود فتاة في مجموعة ألتراس في تونس، بسبب التصوّرات ذات الأصل الأبوي التي تعتبر المرأة في مرتبة دون الرجل، وتسند لها أدوارًا محدّدة جندريًّا، ليس من بينها المقاومة في مدارج ملاعب كرة القدم. وينسّب عبد السّلام المرخي هذا الحكم: «قانونيًا ممكن.. لكن ثمّة نقطة مريبة، هي ضرورة عدم ارتباطها بأحد في قصّة حبّ. وكذلك الشّأن بالنسبة إلى الذكر. هذا في الأدبيات الأولى للألتراس، ولكنّها عدّلت لاحقًا، ثمّ أصبحت المشكلة في تواجد الأنثى ترتيبيّة غير قانونيّة. يعني: أنّ استحالة تنظّمها في مجموعة ألتراس يعود إلى أنّ هذه التّنظيمات، تنظيمات فوضويّة وقابلة للصّدام».

(153) الفتيات ممنوعات منعًا تامًّا من الانتماء إلى مجموعات الألتراس. كلّ شيء مقبول عدا انخراط البنات. الألتراس

للأولاد وحدهم، الأمر يتمّ على هذا النحو، لأنّ المجتمع صارم إزاء ذلك.

غير أنّ قائد «ألترا صفاقسيّون» يؤكّد: أنّه شخصيًّا تعامل مع فتيات ضمن مجموعته، لكنّه يعيب عليهنّ عدم التزامهنّ بنمط عيش الألتراسي واكتفائهنّ بالمساهمات الماليّة فحسب. والواقع أنّ انتماء المرأة إلى الهوليغانز[(154)] ومشاركتها في أحداث عنيفة في الملاعب أمر مثبت في أوروبا. وتؤكّد بعض الدراسات وجود عضوات ألتراس، تُوكل لهنّ مَهامّ محدّدة ضمن المجموعات في بولونيا[(155)]. وهذا الوجود النسائي في مجموعات الألتراس ما زال وجودًا هامشيًّا في أوروبا وغير مثبت في تونس حتّى إن وُجد سرًّا.

(154) Bodin, Robène, et Héa, les femmes, p. 41.

(155) Antonowicz, Dominik, Jakubowska, Honorata, and Kossakowski, Radosław, Marginalised, p. 2.

وبالعودة إلى شهادة عبد السّلام المرخي، نلاحظ ربطًا بين الطبيعة الصّداميّة لمجموعات الألتراس والتصوّرات الاجتماعية التي تباعد بين المرأة وفضاءات الصدام.. وهو ما يعني أنّ الألتراس المهمّش داخل جندره ثمّ المقاوم للهيمنة يظلّ بدوره مهيمنًا خارجه حتّى ولو كانت هيمنته تحصيل حاصل واتباعا لسنن قائمة موضوعيًّا. وإذا افترضنا: رفض الرجل الألتراسي الهيمنة الجندرية على النساء، فإنّه برفض حضورهنّ معه في الملاعب ويتواطأ ضدّهنّ منحازًا إلى المألوف من الممارسات والشائع في المتخيّل.

ونستنتج ممّا تقدّم: أنّ الرجولة الألتراسيّة لا تثبت على نمط رجولي واحد، وهي تتغيّر وفق عامل الفضاء، فتنتقل من رجولة مهمّشة طبقيًّا في المجتمع في علاقة بالأب والمدرسة وسائر المؤسّسات الاجتماعية إلى رجولة متواطئة مستفيدة من أبويّة الواقع في المنزل، وفي علاقة بالأخت إلى رجولة مقاومة في مدارج الملاعب، تحاول تحدّي عمليّات تصميتها من قبل أجهزة الضبط.

الخاتمة:

تبدو مجموعات الألتراس غامضة سرّية، رغم أنّ وجودها علنيّ وحاضر على الجدران وفي اليوتيوب وعلى شاشات تلفزاتنا، لكنّنا لا نلاحظ وجودها ولم نتعوّد على التمحيص في هذا النمط التشجيعي المبدع، لا باعتباره شكلًا فنّيًا،

ولا بما هو نمط رجوليّ مخصوص يحيا تهميشًا طبقيًّا وعمريًّا وسياسات حظر ووصمًا اجتماعيا سلبيًّا. إنّها رجولة تنشأ كونها بمعزل عن الكون القائم، فتناضل ضدّ كرة قدم ربحيّة تنتصر إلى التجارة وتتجاهل قيمة الانتماء، وتستعيد معنى الأرض المشتركة وتهتمّ بقيمة الحياة الجماعية الموصولة إلى القرب العاطفي والوشائج بين أعضاء المجتمع.

وتنفر الألتراس من الملك الفردي للأرض وما يستتبعه من إخضاع لمن لا يملكون شيئًا. تصرخ فينا رجولة الألتراسي بهناتها الكبيرة والصّغيرة من أجل أن نراجع تقسيم الثروات عندنا، وأن ننصت إلى آلام تنتشر هنا وهناك، وقد تعبّر عن ألمها بالفنون أو تنتظم ضمن تشكيلات مسلّحة تبحث عن المعنى الأرضي في السماء المتخيّلة، وليس مثال تنظيمات القاعدة المختلفة والدولة الإسلامية في العراق والشام ببعيد. وتعرض هذه الرجولة على ركح المدارج إمكانيّات أخرى، لحياة مشتركة قد تكون أقلّ هيمنة وأكثر عدلًا.

ولأنّ رجولة الألتراسي تعلن أنّها حركة من خارج النظام المهيمن اقتصاديًّا، فإنّها مدعوّة ــ في اعتقادنا ــ إلى الخروج عن النظام البطريركي. ففي الواقع، تتبنّى الرجولة المقاومة أبويّة النظام الذي تعلن رفضه. وهي تكرّر أحكامه ضدّ النساء باعتبارهنّ ضعيفات وأنهنّ جُعلن لأدوار مختلفة، حدّدها المجتمع وانتهى الأمر. ثمّة ــ إذًا ــ مقاومة ضروريّة للنظام البطريركي القائم، لا يمكن غضّ الطرف عنها، ويكفي أن يراجع ألتراس تونس ما يقع في العالم من حوله، ليدرك أنّ رفضه المطلق لوجود النساء، غير مبرّر من خارج النظام بقدر ما هو استعادة لتراتبيّات جندريّة أبويّة، بدأ مسارها منذ آلاف السّنوات، حتّى ترسّخ وبات قانونًا اجتماعيا، ثمّ تناولته الإديولوجيا الذكورية، لتستعمله بوصفه قانونًا طبيعيا وتضفي عليه ترتيب الطبيعة، متجاهلةً أنّه مجرّد خيار ثقافي في سياقات محدّدة كفّت عن إضفاء المعنى في تاريخنا الراهن[(156)]. فلنأمل انزياح الرجولة المقاومة نحو رفض الإكراهات البطريركيّة من أجل مقاومة كلّ أشكال الهيمنة، لا هيمنة الرجال على الرجال فحسب.

(156) Wiesner ــ Hanks, Merry E., GENDER, p. p. 13 20 ــ.

قائمة المصادر والمراجع حسب ورودها في المقال:

1 ــ السعيداني (منير)، «أن تكون ألتراس يعني أن يكون وجودك الاجتماعي منشقًّا»

/https://www.academia.edu/36564488

تاريخ النشر: 1مايو 2018. تاريخ الاطلاع: 16 أكتوبر 2018.

2 ـ Grand Larousse de la langue française, vol. 7K Paris, 1989 , Larousse.

3 ـ Dizionario di Italiano.

https://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/U/ultra.shtml.

4 ـ Spaaij, Ramon, and Viñas, Carles, Passion, politics and violence: A socio-historical analysis of Spanish ultras, in Soccer & Society, Vol. 6, n°1, March 2005, p. p. 79 96 ـ.

5 ـ الوثائقي:

Les Ultras en Tunisie part 1, https://www.youtube.com/watch?v=hw7c9w0DdGE.

تاريخ النشر: 01/03/2019. تاريخ الاطلاع: 17/09/2019.

6 ـ Mignon, Patrick, Supporters ultras et hooligans dans les stades de football, in Communications, 67, 1998. Le spectacle du sport.

7 ـ Alexander Castro ـ Lozano, Jhon, El aguante en una barra brava: apuntes para la construcción de su identidad Aguante in a barra brava ـ Some notes on building its own identity in FOLIOS, Segunda época, no 38, Segundo semestre de 2013.

8 ـ Taix, Benoit, Ils se détestent: Dinamo Zagreb ـ Hajduk Split, https://lagrinta.fr/ils ـ se ـ detestent ـ

dinamo _ zagreb _ hajduk _ split&7245/, publié, 17/05/2014, consulté, 02/11/2019.

9 _ Correia, Mickaël, Une histoire populaire du football, Paris, 2018, La découverte.

10 _ Hourcade, Nicolas, Les groupes de supporters ultras, in Agoradébats/jeunesses, 37, 2004, Sports et identités.

11 ـ زراعي (زياد)، «الألتراس التونسي: النشأة، السياق، المبادئ، في سوسيولوجيا الاحتجاج والتنظّم لدى الشباب التونسي»، إعداد: إشراق الغديري ـ زياد زراعي ـ ياسين النابلي، سبتمبر 2018.

12 ـ ابن رجب (شيماء)، «الألتراس: أشكال التنظّم وأبعاده السياسية والاجتماعية، في سوسيولوجيا الفعل الجماعي في تونس.. منذ 14 جانفي 2011»؛ «تعدّد طرق الانخراط وتنوّع أشكال الاحتجاج»، الكرّاس عدد2، المشرف: سفيان جاب اللّه، جويلية 2019.

13 _ Philips, Debby A., Masculinity Studies, in Encylopedia of Gender and Society, volumes 1&2, edited by, Judi O’Brien, California, 2009, SAGE publications.

14 ـ قرامي (آمال)، «تمثّلات الرجولة في المجتمع التونسي بعد ثورة 14 جانفي» في أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي، تونس2014، جامعة تونس، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، وحدة البحث في قراءة الخطاب الديني.

15 ـ قرامي (آمال)، «تصدّع بنية «الذكورة المهيمنة» ومحاولات

إنقاذها» في باحثات، الكتاب الثاني عشر، 2006 ـ 2007، بيروت، المركز الثقافي العربي.

16 ـ Demetrakis Z. Demetriou, « La masculinité hégémonique : lecture critique d’un concept de Raewyn Connell », in Genre, sexualité &société {En ligne}, 13 | Printemps 2015, mis en ligne le 01 juin 2015, consulté le le 12/11/2017.

17 ـ Connell, R.W., Masculinities, Berkeley, 2nd edition, University of California Press, 2005.

18 ـ المرخي (عبد السلام)، «الألتراس في تونس: شرارة للثورة أم للفوضى؟»

https://www.ida2at.com/ultras ـ in ـ tunisia ـ a ـ spark ـ of ـ chaos ـ or ـ revolutionary/

تاريخ النشر: 20/06/2016. تاريخ الاطلاع: 15/08/2019.

19 ـ بشارة (عزمي)، الطائفة، الطائفيّة، الطوائف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت 2018.

20 ـ شهادة قائد ألترا «صفاقسيّون» في 02/09/2019.

21 ـ شهادة ع. م من ألترا المكشخين في 19/10/2019.

22 ـ ابن عثمان (إيناس)، فيلم.

https://www.youtube.com/watch?v=cj ـ ns4keoYc Attitude

تاريخ النشر: 14/04/2018. تاريخ الاطلاع: 17/09/2019.

23 ـ Dupuis ـ Déri, Francis, Anarchism and the politics of affinity groups, in Anarchist Studies 18.1, 2010.

24 ـ Siraj, Asifa, « Men Are Hard…Women Are Soft»: Muslim Men and the Construction of Masculine Identity», in Masculinities in a Global Era, Editor, Joseph Gelfer, 2014.

25 ـ Hamzeh, Manal and Sykes, Heather, Egyptian Football Ultras and the January 25 th Revolution Anti ـ corporate, Anti ـ militarist and Martyrdom Masculinities in Anthropology of the Middle East, Vol. 9, no 2, Winter 2014.

26 ـ دخلة النجم الساحلي ضدّ الترجي الرياضي سنة 2018، من 49ث إلى 55ث،

https://www.youtube.com/watch?v=LCZDvsC9u7o

تاريخ النشر في 21/09/2018. تاريخ الاطلاع: 15/06/2019.

27 ـ دخلة النادي الإفريقي ضدّ باريس سان جيرمان سنة 2017 https://www.youtube.com/watch?v=5oc88ZHYU ـ M،

تاريخ النشر: 10/01/2017. تاريخ الاطلاع: 12/12/2019.

28 ـ الوثائقي: «خلايا الأحبّاء من الدّاخل». https://www.youtube.com/watch?v= ـ Xe4aawJxk0.

تاريخ النشر: 13/04/2018. تاريخ الاطلاع: 12/08/2019.

29 ـ Jendoubi, Marouen, Jendoubi, Marouen, Ultras Tunisien: Un tiraillement entre opposition et soutien. Angleterre des 80’s vs Hooliganisme, État Tunisien vs Ultras, une histoire qui se répète?, https://www.huffpostmaghreb.com/author/marouen ـ jendoubi/publié, 09/05/2018, consulté,

12/12/2018.

30 ـ أغنية «إذا السلطة والحكومة تحكم بأحكامها»
https://www.youtube.com/watch?v=UJCzC2F 9 ـ ـE

تاريخ النشر: د. ت. تاريخ الاطلاع: 17/09/2019.

31 ـ أغنية «Testament»
https://www.youtube.com/watch?v=Ni3 ـ Fi66zsY

تاريخ النشر: د. ت. تاريخ الاطلاع: 17/09/2019.

32 ـ Goffman, Erving, The Presentation of Self in Every Day, Edinburgh, 1956, University of Edinburgh.

33 ـ لوبروطون (دافيد)، تجربة الألم بين التحطيم والانبعاث، ترجمة: فريد الزاهي، ط. 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2017.

34 ـ شهادة المرخي (عبد السّلام) في 25/12/2109.

35 ـ Bodin, Dominique, Robène, Luc et Héas, Stéphane, les femmes hooligans: paralogisme ou réalité sociale éludée ?, in « Movement & Sport Sciences», n° 62, 3 /2007

36ـ Antonowicz, Dominik, Jakubowska, Honorata, and Kossakowski, Radosław, Marginalised, patronised and instrumentalised: Polish female fans in the ultras' narratives, in International Review for the Sociology of Sport, 2018.

37 ـ Wiesner ـ Hanks, Merry E., Gender in history Global Perspectives, Chichester, 2011, 2nd edition.

«الزوفري» من النبذ إلى الفخر بالنفس

هدى بحروني[(157)]

(157) باحثة في الحضارة المقارنة، حاصلة على الماجستير ببحث موسوم بـ«شعرية الجسد من خلال نشيد الإنشاد وإنجيل لوقا»/سنة 2011/(نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب)، وعلى الدكتوراه ببحث موسوم بـ«الجسد في النصوص الدينية دراسة أنثروبولوجية»/سنة 2017. صدرت لها مقالات عديدة ضمن فرق بحث جماعية داخل تونس وخارجها، وصدرت لها رواية بعنوان: «جسد ومياسم» سنة 2013 عن دار الحكمة بمصر.

الإطار العام:

«الزوفري» من العبارات السّاريةِ في منطوقنا اليومي في سياقات الوصم والثلب وتوصيف حالات المروق عن الأعراف والقوانين في الأقوال والأفعال والأحوال، وهي ــ لذلك ــ تطلق (في الغالب) على الذكور، وأحيانًا على الإناث[(158)]. ولكنّ التداول الشعبيّ لهذا التّوصيف لا يتأسّس على معرفة عميقة بتاريخه، ولا بالسياقات الاجتماعية التي تخلّق فيها، ولا بالتطوّرات التي مرّ بها ولا بأنماط الرجولة التي يحيل عليها، بل منتهى ما يعرفه مستعملوه هو أنّ «الزوفري» مرادف معاصر للصعلوك. وكلاهما من الفئة المغضوب عليها، لأنّهما يشكّلان خطرًا على استقرار النظام والأمن الاجتماعيين، ويمثّلان خرقًا للعقد الافتراضيّ بين أفراد المجموعة.

(158) تجربة ذاتيّة: كانت عمّتي تطلق عليَّ هذا الوصم زمن الطفولة، بسبب ما كانت تراه من علامات وسلوك متمرّد لا يليق بالإناث، في نظرها، (الجلوس، اللعب، الملابس، الكلام، الميل إلى العنف...).

ولكنّ الباحث الذي يتقفّى المسار التاريخي للـ«زوفري» يتكشّف له أنّه توصيف عابر للسياق ات والأجناس، ودلالته تتحوّل من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى، وتتلوّن بلون السياق الثقافي والاجتماعي الذي يحتضنها. ويقود البحث

عن الأصل الاشتقاقي لكلمة «الزوفري» إلى كلمة Ouvrier في اللغة الفرنسيّة، وقد أطلقت هذه التسمية في البداية على طبقة العاملين الذين تخلّوا عن الحياة القبلية القائمة على النّشاط الزراعي والرعوي، واشتغلوا في السّكك الحديديّة والمناجم التابعة للمستعمر، فتشكّلت من خلالها ملامح رجولة مقهورة ومهمّشة. وبمرور الوقت ارتحلت كلمة «الزوفري» إلى سياقات اجتماعية جديدة، لتصبح وصمًا أخلاقيًّا يختزل الانحرافات السلوكيّة والأخلاقيّة التي يأتيها بعض الأفراد من عنف وبذاءة وتمرّد على مؤسّسات الضبط ونواميسه. وهو ما عبّرت عنه «أسماء الدريسي» في قراءتها لرقصة الكوريغراف التونسي رشدي بلقاسمي الموسوم بـ«الزوفري» بقولها: «إنّنا جميعًا نستعمل هذا المصطلح للإشارة إلى شقي وجلف وهائج. إنّ هذه الكلمة التي صارت بمرور الزمن إهانة، قد أعادت رسم الثقافة بأكملها، بقوانينها وتعبيراتها ومعيشها»[(159)].

(159) Drissi, ZOUFRI.

ولكنّ هذا التطوّر في دلالة «الزوفري»، رافقه تشكّل ملامح رجولة متمرّدة على أطواق الحظر بمختلف أشكاله وآلياته. وهو تمرّد على الحدود الجندرية، كذلك، إذ لم يعد «الزوفري» توصيفًا مقتصرًا على الذكور بل شمل الإناث أيضًا، وإن كان بشكل أقلّ. وفي ذلك إثبات لأنّ «أيًّا من الجنسين يستطيع أن يتحلّى بسمات الذكورة والأنوثة معًا»[(160)]. وقد سمح هذا التّنوّع في أنماط الرجولة للزوفري، بأن يخترق عالم الإبداعات الفنيّة بمختلف مجالاته المرئيّة والمكتوبة والمسموعة، ويتحوّل من مجرّد وصم يفضي إلى الإقصاء والصدام الاجتماعي إلى أشكال في التعبير عن الذات وعن الآخر، تثبت راهنيّتها وجدواها في كلّ عمل فني، وتخلق تنوّعًا في مستويات التقبّل والتلقّي.

(160) انظر/ي حوسو، الجندر، ص. 67.

وقد راهنّا في هذا المقال، على تتبّع أنماط الرجولة وطبيعة القيم والسنن الاجتماعية والثقافية التي يحيل عليها «الزوفري» من خلال مدوّنة تشكّلت من نماذج جمعت بين الرواية[(161)] والرقص[(162)] والغناء (الراب)[(163)] والرّسم[(164)]. وسنتتبّع رمزيّة «الزوفري» في المخيال الشعبي المغاربي من خلال الخطاب[(165)]، والممارسة[(166)] أيضًا.

(161) الأعرج، نوّار.

(162) بلقاسمي، عرض، الرابط

https://www.youtube.com/watch?v=6zKnNhXCjp0

(163) انظر/ي مثلًا: أغاني منشورة على الروابط التالية:
ـ مدّته، 3دو02ث، تاريخ التنزيل 27 ـ 01 ـ 2018، تاريخ المشاهدة، 27 ـ 01 ـ 2020

https://www.youtube.com/watch?v=3uSWLPWmPc0

ـ مدّته 1د و56 ث. تاريخ التنزيل: 15 ـ 03 ـ 2015. تاريخ المشاهدة: 27 ـ 01 ـ 2020، على الرابط:

https://youtu.be/G2KS 2 ـuprVI

مدّته 4د و35ث. تاريخ التنزيل: 22 ـ 05 ـ 2016. تاريخ المشاهدة: 27 ـ 01 ـ 2020، على الرابط:

https://youtu.be/i2qfwPfAU84

(164) الزوفري (مصطفى): فنان مغربي يرسم الحروف بالموسيقى، الخميس 08/01/2015.

https://alarab.co.uk

(165) ابن طوبال، مصطلحات، على الرابط:

https://koutama18.blogspot.com/2015/11/blog ـ post ـ 27.html

(166) فيديو طنجة/على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=tcPQS ـ SjgOo

في المنهج

إنّ دراسة «الزوفري» مدار لتشكّل أنماط مختلفة من الرجولة، يحوجنا إلى توسّل مقاربة متعدّدة الاختصاصات، نعتمد فيها على المقاربة الجندرية، ونوظّف بعض مكوّنات جهازها المفاهيمي، مثل: الهويّة الجندرية والعلاقات الجندرية، والاستقطاب الجندري Gender Polarization[167] والمساواة الجندرية[168] والتضامن والتّوقّعات الجندرية التي تصمّم مراحل تطوّر الذكر باعتباره رجلًا، والأنثى باعتبارها امرأة، وتصمّم الطبقة المجتمعيّة القائمة على تفوّق الرجل على المرأة[169].

(167) انظر/ي: حوسو، «الجندر»، «الاستقطاب الجندري هو النظر إلى الجنسين على أنّهما متعاكسان ومتناقضان، الأمر الذي يتسبّب في معاداة كلّ جنس للآخر، وفي محاولته وسعيه للسيطرة، أو القضاء عليه» ص.67.

(168) انظر/ي: العمر، علم، «تعني المساواة الجندرية: أن لا تعتمد الحقوق والمسؤوليات والفرص المتاحة للنّساء والرّجال على كونهم ذكورًا أو إناثًا» ص. 11.

(169) نفسه، ص. 10.

وبالنظر إلى مفهوم الجندر وتاريخه، نتبيّن أنّه مفهوم حديث، يعرَّف بكونه «ترجمة اجتماعية ــ حضاريّة للجنس البيولوجيّ الذي يسعى نحو توسيع المفهوم العامّ حول السّؤال الاجتماعي: كيف ينبغي للنساء والرجال أن يتصرّفوا ويظهروا بالتّلاؤم مع المجتمع.. حسب رموز اجتماعية معرّفة وقائمة على أفكار نمطيّة تبعيّة مقبولة في المجتمع، وتستوفي مكوّنات الأنوثة في نفس الوقت الذي يتوقّع فيه من الرجل أن يقوم بدوره الاجتماعي المعرّف والقائم هو أيضًا على أفكار مجتمعيّة نمطيّة تشكّل المكوّنات الأساسيّة للرجولة؟».[170]

(170) نفسه، ص. 10.

وقد ظهر المفهوم في سبعينات القرن الماضي مع «آن أوكلي» Ann Oakley[171]، ثمّ ارتحل إلى مجالات معرفيّة ومجتمعيّة مختلفة. فشكّل حجر الأساس في أطاريح الحركات النسوية[172] وقاموسها، في مختلف مراحلها.. وتأسّست عليه مطالبها السياسية والاجتماعية والتّشريعيّة ومنها المطالبة بتمكين المرأة من الحقوق التي يتمتّع بها الرجل من تعليم وعمل

ومشاركة سياسية وحقّ في النفاذ إلى الثروات والمشاركة في إنتاجها وإدارتها، والمساواة بين الجنسين، ونقد للنظام البطريركي الذكوري.

(171) انظر/ي: حوسو، الجندر، ص. 61.

(172) نفسه، «تعني النسوية Feminism كلّ جهد نظريّ أو عمليّ يهدف إلى مراجعة واستجواب أو نقد وتعديل النظام السّائد في البنية الاجتماعية الذي جعل الرجل هو المركز، هو الإنسان، والمرأة جنسًا آخر في منزلة أدنى». ص47.

وقد طرحت العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا على وجه الخصوص مفهوم الجندر في ثمانينات القرن الماضي للتّمييز بين «الجنس» الذي يدلّ على جملة الفوارق الطبيعية والبيولوجيّة الثابتة بين المرأة والرجل، و«النوع» الذي يحيل على جملة الأدوار الاجتماعية المرتبطة بمفهوم الأنوثة والذكورة في مجتمع ما وفي ثقافة ما، وهي أدوار قابلة للتغيّر تبعًا لتغيّر المجتمعات والسياقات والأزمنة والأمكنة. فكلّ مجتمع يشتغل بقيمه وقوانينه ونماذجه المنمّطة ومؤسّسات التنشئة فيه على التأويل الثقافي للذكورة والأنوثة، فيبني الهويّات الجندرية، ويحدّد الأدوار التي ينبغي أن يشغلها الرجال والنساء في المجتمع وينمّط أشكال حضورهم وطرق انخراطهم في بيئتهم الاجتماعية وكيفيّة بناء ذواتهم وشبكات علاقاتهم مع الآخرين.

ولكي تستكمل المقاربة الجندرية جدواها، كان لا بدَّ أن نتوسّل بالدراسات الرجوليّة بما أنّ الرجولة هي تأويل ثقافيّ للجنس الطبيعي، واقتراح اجتماعي مفتوح على إمكانيّات متعدّدة ومختلفة باختلاف معايير العمر والعرق والطبقة... وهي تكتسب عبر مجموعة من الاختبارات التي تختلف من مجتمع إلى آخر، ومن مجموعة إلى أخرى داخل المجتمع الواحد. وبناءً على ذلك، من الوهم أن نعتبر: أنّ للرجولة مفهومًا واحدًا ومعايير ثابتة، بل هي رجولات تتعدّد وتختلف باختلاف أدوارها ووظائفها وشبكة علاقاتها ومنزلتها في المجتمع، فهناك رجولة مهيمنة، ورجولة مهمّشة، ورجولة عنيفة، ورجولة متمرّدة، ورجولة متواطئة، ورجولة خاضعة... وقد نبّه عبد الصمد الديالمي في بداية كتابه «نحو رجولة جديدة في المغرب Vers une nouvelle masculinité au Maroc» إلى جملة من الإشكاليّات التي أثارها البحث في الرجولة، جسّدها في أسئلة تزعزع البديهيّ وتسائله: ما معنى «رجل»؟.. وهل يولد الإنسان رجلًا؟.. وهل يكفي أن يولد الواحد ذكرًا حتّى يكون رجلًا؟.. وما يبرّر طرح هذه الأسئلة ــ حسب رأيه ــ هو أنّ

الرجال في العديد من الثقافات، يناضلون باستمرار، ليثبتوا لأنفسهم وللآخرين بأنّهم مؤهّلون للانتماء إلى الصّنف المعتبر «ذكرًا»[173].

(173) Dialmy, Vers, p. 5.

وبالإضافة إلى ما سبق، سنتوسّل في مقالنا هذا، بالمقاربة التاريخيّة، لأنّه من المهمّ أن نطلع على السياق التاريخي الذي تخلّق فيه «الزوفري» والمقاربة السوسيولوجية لما لها من أهميّة في تفكيك مختلف البنى الاجتماعية التقليدية والحديثة التي أسهمت في تشكيل هذا النمط من الرجولة، وهي بنى قام بعضها على الروابط الدمويّة القبلية وهيمنت فيها الروح الجماعية مُلغِية ذات الفرد، وقام بعضها الآخر على روابط التضامن وقيم المساواة في الحقوق، واختلفت فيها القوى المهيمنة على الواقع والمسهمة في تشكيل رجولة «الزوفري» (المستعمر، الجماعة الدينيّة، الدولة...).

وإضافة إلى المقاربات المذكورة، نرى ضرورة الإفادة من الدراسات المتعلّقة بالجسد، لأنّ الجسد حامل للسّمات المميّزة للزّوفري. وقد تنامت هذه الدراسات التي تتعامل مع الجسد باعتباره وضعًا ثقافيًّا لا طبيعيا منذ مطلع القرن العشرين الذي يمكن اعتباره «قرن الجسد» أو لنقل «زمن البيولوجيا»، «لأنّ أهمّ الاكتشافات والتحولات التي حدثت فيه تتعلّق بالجسد، إذ بلغت حدّ تغيير الطبيعة الجسديّة»[174].

(174) تيبس، تطور، ص. 36.

وما نشهده اليوم من ثورات علميّة وتقنيّة واجتماعية وحقوقيّة جعل «الصيغة الحديثة لثنائيّات الحياة اليومية المهيمنة، تضع المرء في تعارض مع جسده الخاصّ، ولم يعد التناقض قائمًا كما كان في السّابق بين الرّوح والجسد»[175]، واستجلب معه نظرة جديدة إلى الجسد، أحدثت من خلالها قطيعة مع الرؤية الكلاسيكيّة التي اختزلته في كونه مجرّد مادّة كثيفة تعيق الرّوح عن التحرّر وتحول دون انبجاس الجوهر الخالد الذي يرفع الإنسان إلى عالم المثل والفضيلة.

(175) Le Breton, Signes, «la version moderne du dualisme diffus de la vie quotidienne oppose l’homme à son propre corps, et non plus comme autrefois l’âme ou l’esprit au corps », p. 7.

الترجمة لنا

«لقد انطلق مخيال جديد للجسد في سنوات السّتّينات. فالإنسان الغربي اكتشف في نفسه جسدًا، والخبر سرى في طريقه، واجتذب خطبًا وممارسات اكتست هالة وسائل الإعلام»[(176)]، فلم يعد الإنسان المعاصر ــ خاصّة ــ في العالم الغربي، يقنع بفكرة أنّه خلق في أحسن تقويم، بل تغيّر وعيه بجسده، فصار يتعامل معه على أنّه مسوّدة قابلة للنّحت والتّشكيل والتغيير والتّصرّف، ومشروع ذاتي يتحقّق بشروط جديدة يحدّدها هو. يقول دافيد لبرتون (David Le Breton): «في مجتمعاتنا ينزع الجسد إلى أن يصبح مادّة أوليّة قابلة للتّشكيل حسب ما تقتضيه اللحظة»[(177)].

(176) لبرتون، أنثروبولوجيا، ص. 7.

(177) Le Breton, Signes : «Dans nos sociétés le corps tend à devenir une matière première à modeler selon l’ambiance du moment », p. 7.

الترجمة لنا

ولا يمكن دراسة الجسد باعتباره مفهومًا ثقافيًّا دون أن نستفيد من المقاربة السيميائيّة، أي علم العلامات لأنّ النماذج التي اخترناها قد عبّرت عن ذاتها بشبكة من العلامات تقاطع فيها الجسد وأشياؤه (ملابس ــ لوحات ــ أغان...) والفضاء الذي يحتضنه، ومن ثمّة سيكون علينا استنطاق بعض هذه العلامات للكشف عن حمولتها الدّلاليّة.

وترمي دراستنا لنمط «الزوفري» إلى الإجابة عن جملة من التّساؤلات:

- ــ ماذا يعني أن يكون الرجل «زوفريًّا» في خطاب الآخر وفي خطاب «الزوفري» نفسه؟.
- ــ هل يرفض «الزوفري» الامتيازات التي يمنحه إيّاها النظام الذكوري.. أم أنّ النظام الذكوري يرفض أن يمنح «الزوفري» امتيازات؟.
- ــ ما طبيعة السياق ات المجتمعيّة التي تخلّق فيها نمط

«الزوفري»؟.

ـ كيف يبني «الزوفري» ذاته؟.. وما طبيعة العلاقات التي يبنيها مع الرجال والنساء؟.

ـ ما طبيعة القيم التي ينشئها ويؤمن بها ويبني من خلالها تصوّراته وسلوكه؟.

ـ ما أشكال القهر التي كان «الزوفري» يُعرَّضُ لها؟.

ـ ما أشكال الحضور الجسدي التي يبنيها «الزوفري»؟.

ـ كيف انتقل «الزوفري» من وضع المقهور إلى وضع المهيمن؟.

ـ كيف تشكّلت رجولة «الزوفري» في الأعمال الفنيّة المعتمدة؟.

وسنجيب عن هذه الإشكاليات وغيرها من خلال المحاور:

ـ الزوفري.. رجولة القهر والتهميش.

ـ الزوفري.. رجولة السيطرة والهيمنة.

ـ الزوفري.. الرجولة المتمرّدة.

1 ـ «الزوفري».. رجولة القهر والتهميش:

قد يخفق الذكور في اختبار الالتحاق بمقام الرجولة المهيمنة، فيُرغمون على الالتحاق بالهامش ويحتلّون المراتب المتدنيّة التي خصّ بها المجتمع الذكوري النساء، ويُعرَّضون إلى ما يُعرَّضنَ له من اضطهاد، وقد تخلّق «الزوفري»، باعتباره نمطًا من الرجولة المهمّشة المقهورة، في سياق تاريخيّ واجتماعي واقتصاديّ مأزوم يرتدّ إلى فترة الاستعمار الذي هيمن على المغرب العربي الكبير ووضع يده على ثرواته وأخضع سكّانه لخدمة مصالحه.

ففي تونس سيطر المستعمر على الثروات المنجميّة بالجنوب، الأمر الذي دفعه إلى أن يستقطب العمّال من مناطق مختلفة من البلاد التونسية والمغرب والجزائر بعد أن فشل في تغيير العقليّة الرعويّة للسكّان المحلّيين في المناطق المنجميّة، ويستغلّهم في استخراج الفسفاط دون أن يخرج هذا العمل من معادلة الكدّ مقابل القوت، وهو الأمر الذي جعل العامل «الزوفري» يعيش وضعًا هامشيًّا اقتصاديًّا واجتماعيا وحتّى جغرافيًّا.

وقد كان هؤلاء العمّال يسكنون أحياء تسمّى محليًّا بـ«الملاجئ»، ويشكّلون طبقة بروليتاريا جديدة في الأوساط الحضريّة. وهي أوساط متكوّنة من العمّال الذين يبادلون جهدهم المضني بقوت يومهم، وهم من الحمّالين في المواني أو المشتغلين في مزارع المستعمر، ولاحقًا من العمّال المهاجرين في فرنسا والذين يشتغلون في المنشآت والمصانع التي تتطلّب جهدًا مضنيًا مقابل أجور زهيدة. وبناءً على شهادات ميدانيّة، تبيّن لنا: أنّ بعض الأحياء في الجنوب التونسي ما زالت تحمل تسمية «حيّ الزوفري»، وهي في تصّور الأهالي من الأماكن الخطرة التي ينبغي تجنّب دخولها أو الاختلاط بسكّانها، لأنّها تجمّعات المارقين والمنحرفين.

فقد «تحوّلت الرديّف التي تقع في أقصى الجنوب الغربي المحاذية للحدود الجزائريّة منذ بواكير القرن الفارط إلى منطقة استقطاب وجذب للعمالة بسبب اكتشاف الفسفاط، وهو ما انعكس على النسيج الاجتماعي للمدينة وتوزيعها الديمغرافي. فقد أصبحت تحوي حيًّا خاصًّا بالليبيّين (الطرابلسيّة) وبالجزائريّين (السوافة، نسبة إلى وادي سوف) وبالمغاربة (حومة المرّوك أو المراركة) إضافة إلى الأحياء المتعلّقة بالقبائل كأولاد عبيد وأولاد بويحيى والجريديّة. ولكن ثمّة فئة استقلّت بحيّ محاذٍ للسّوق، أي وسط المدينة وهي فئة «الزوافريّة».. وتضمّ العمّال العزّاب الذين لا تجمعهم علاقات قرابة ببقيّة التشكيلات الاجتماعية في المدينة. وكانت منازلهم متواضعة مصطفّة بشكل أفقيّ تفتح على طريق فرعيّة وغير مجهّزة ببيوت استحمام ولا دورات مياه، وهذا ما جعلهم يسكبون الكثير من الماء في عرض الطريق ممّا عزّز صورتهم السلبيّة ووسمهم بالكثير من النجاسة، خاصّة وأنّهم يطبخون ويقومون بجميع أعمال البيت بشكل فرديّ وتجاه أعين المارّة. وكانت الأمّهات ينصحن أبناءهنّ بعدم المرور من مكان إقامتهم بحجّة أخلاقيّة، وهي أنّهم قد يُعرَّضون للمفاحشة، ويشرن إلى ذلك تلميحًا وكنايةً لا تصريحًا. ويروّجن صورة سلبيّة تجعل الزوافريّة غير أسوياء في المنظور الاجتماعي. أمّا النساء، فلا يمرنَّ من ذلك المكان، ويكاد مرورهنّ يعتبر خطيئة ومدعاة للارتياب في عفّتهنّ والقدح في سيرتهنّ. وكثيرًا ما كانت تتّهم نساء أو تحاك إشاعات حولهنّ يكون الزوافريّة طرفًا فيها. وبمجرّد أن يرتبط «الزوفري» بامرأة من المدينة، ينتقل من ذلك المكان، ويندمج في واحد من التجمّعات السكانيّة، وتسقط عنه جميع الوسوم القبيحة والدعاوى المغرضة»[(178)].

(178) شهادة السويلمي، باحث أصيل الجنوب التونسيّ/بتاريخ 13 ــ 20 ــ 2020.

وبالرجوع إلى رقصة «الزوفري»، نتبيّن: أنّ جسد الـ«بلقاسمي» في هذا العرض، لم يكتفِ بالاعتداد بالفحولة أو الاعتراض عليها، بل تحوّل إلى وثيقة تاريخيّة تدوّن تاريخ الجسد المهمّش، وتصوّر واقعًا اجتماعيا معطوبًا عانى فيه العمّال من القهر والاستغلال، وتلقي فيه الضوء على جزء من الذّاكرة الفنّية الشعبيّة مثّلته موسيقى «الربوخ» التي أقصتها سياسة الدولة من المشهد الثّقافي الرسمي، فيما فسحت المجال لأنواع أخرى من الموسيقى ومنها المألوف.

وتزخر الثقافة الشعبيّة المغاربيّة بمكوّنات ذات صلة بهذا النمط من الرجولة المهمّشة، ومن تجلّياتها على مستوى المعيش اليومي، مثلًا: ما ينشر على اليوتيوب من فيديوهات تلتقط بعض خصوصيّات الحياة اليومية للزوفري، كأنواع الأطعمة التي ارتبطت بمقامه الهامشي، وهي أطعمة كان يشرف على إعدادها بنفسه.. إعدادًا خاليًا من مظاهر التأنّق والبذخ المعهودة في مثل هذه الفيديوهات التي تستعرض فنون طبخ النساء أو الطباخين المختصّين. فكانت الأواني من الأنواع الرخيصة (بلاستيكيّة ــ فخاريّة ــ أليمنيوم...) ومكونات الأكلة قليلة الدّسم، مقتصرة ــ في الغالب ــ على حبات من الخضر والبيض والزيتون[(179)]. وتستكمل صورة «الزوفري» بملامح خارجيّة شكّلت هيئة نمطيّة تميّزه في الواقع أو في الأعمال الفنيّة كالرقص والتّمثيل والغناء، فهو ــ في الغالب ــ رجل أشنب مفتول العضلات، يرتدي كسوة «الدنقري»[(180)]، التي يرتديها العمّال عادة، ويعتمر قبّعة وشاشًا.

(179) انظر/ي مثلًا: الفيديو «طياب الزوفري، بـ5 دراهم طيبت أكلة عجيبة بالفلفلة ومطيشة والبيضة»، على الرابط:

https://youtu.be/vn _ i6BF2tFw

(180) بدلة عمل، زرقاء اللون، كان العمّال يرتدونها وصارت لباس المهمّشين.

ولكنّ الرجل قد يكون زوفريًّا يرتدي بدلة أنيقة وربطة عنق، وهو ما يجعل مدلول هذه التسمية يجتاز المظهر ويعيّن طريقة في التّفكير والتعبير والسلوك. فقد خاطبت النّاشطة الحقوقيّة «نزيهة رجيبة» نبيل القروي عقب المناظرة التّلفزيّة التي اجتازها باعتباره مرشّحًا للانتخابات الرّئاسيّة 2019 مع منافسه قيس سعيّد قائلة: «خرّج الزوفري إلي فيك»[(181)]. ولعلّها تشير

هنا، إلى افتقاد القروي لمقوّمات الرجولة الراقية التي يُطمأنّ إلى هيمنتها ومركزيتها ومنها البداهة والفصاحة والذكاء والدراية، ففي المتخيّل الجماعي ثمّة مرادفة بين الرّئاسة باعتبارها أعلى مقامات السلطة والهيمنة، والرجولة المكتملة النموذجية.

(181) انظر/ي الصورة والتعليق على الرابط:

https://t24.tn/uploads/images/image_750_x_5da17bfb48900.jpg

ومن تجلّيات هامشيّة «الزوفري»، كذلك في الثقافة الشعبيّة، ما يُتَداول من أمثال شعبيّة كالمثل الجزائري «ما يتهنّى الزوفري من همّو حتّى يلقى البايرة اللي تلمّو»[(182)]. وهو مثل يحقّق نوعًا من العدالة والمساواة الجندرية، فالرجال والنساء ــ عمومًا ــ قد يتساوون في وضعيّة القهر والتهميش، و«الزوفري»، خصوصًا، لا يمثّل ذكورة مهمّشة فقط، وإنّما يمثّل ــ أيضًا ــ موضوعًا لهيمنة ذكور قد ترقّوا في مدارج الرجولة وامتلكوا السلطة بقدر ما حصّلوا من أرصدة أثناء الاختبارات، فهيمنوا على المهمّشين من الرجال والنساء.

(182) ابن طوبال عمار، مصطلحات، على الرابط:

https://koutama18.blogspot.com/2015/11/blog_post_27.html

ولكنّ هذا المثل يكشف ــ أيضًا ــ أنّه مثلما كانت الرجولة مراتب يترقّى فيها الذكر، نجد عالم النساء محكومًا بالتراتبيّة ذاتها، وهي ــ كذلك ــ تراتبيّة تقوم على عوامل العرق واللون والعمر والطبقة الاجتماعية، والشّرف وغيرها. وبما أنّ الذكور مراتب والنساء مراتب، فإنّ «الزوفري» يغدو عرضة لهيمنة مركّبة: هيمنة ذكور أكثر رجولة منه، وهيمنة نساء يتبنّين القيم الذكورية..

خاصّة إذا تسرّبت إلى صورته الجسديّة النمطيّة التي تتميّز بالقوّة والفحولة بعض المعاطب، وهو ما صوّره واسيني الأعرج بدقّة في مسيرة صالح الزوفري حين دبّ الهرم إلى جسده، ففقد وهجه ولم يعد يثير النساء: «هه يا بابا صالح.. الوحدة قاسية. ها قد أصبحت زوفريّا ــ كما لم تشتهِ أبدًا. حتّى الجازية بدأت تنفرك هذه الأيّام... كبرت يا صالح يا وليد سلالة المجانين، والزمن غدّار. جسد الجازية غضّ وناعم لا يلمسه إلاّ القادرون على اقتحام

القلوب المغلقة والذين خاضوا الحروب الكبيرة التي صنعت منهم أبطالًا، وأنت أيّ الحروب خضت؟»[183].

(183) الأعرج، نوار، ص. 14.

وأهمّ المعاطب الجسديّة والنفسيّة التي نخرت صورة «الزوفري»، الطفولة البائسة، والعقم، فقد ظلّت ذاكرته مشحونة بمشاهد الفقر والبؤس الطّفوليّ التي حمل الجسد وزرها.. «تذكّر طفولته التي قضاها في العراء. كان يلبس سروالًا قصيرًا مقطّعًا عند الرّكبتين وعند حدود انتفاخ الإليتين، وقميصًا ممزّقًا تآكل من كثرة الاتساخ ومسح الأنف، العينان دامعتان، الأنف ملتهب...».[184]

(184) نفسه، ص. ص. 11 ــ 12.

إنّ نصاعة هذه المشاهد في الذاكرة، ستكون لاحقًا مغذّية للشعور بالحرمان والنّقمة على الواقع، وستكون محدّدًا لنهج الحياة الذي سيمارسه «الزوفري»، وهو نهج عنيف يبرّره الصراع من أجل البقاء. وأمّا العقم فقد أفقد «الزوفري» أهمّ شرط من شروط الرجولة، وهو القدرة على الإخصاب وإعادة إنتاج الذكورة.. «البرد. الوحدة القاسية. إيه يا بابا صالح بن عامر، الدنيا بنت الكلب. يبدو أنّ نبوءة سيدي علي التوناني السخيفة ستصدق حتمًا، فقد فشلت في الإخصاب على الرّغم من توفّر الإمكانيّة»[185].

(185) نفسه، ص. 14.

وتضاف إلى هذه المعاطب الجسديّة والنفسيّة طبيعة المعركة التي يخوضها «الزوفري»، فهي ليست من المعارك الكبيرة التي تمنحه شرف الرجولة، وإنّما هي معارك صغيرة يخوضها لضرورة البقاء. الأمر الذي يجعل النساء ــ حين يستعرن أدوات المعارك الكبيرة ــ أجلّ منه شأنًا حتّى وإن كان المجتمع ذكوريًّا يؤمن بفكرة مركزية الذكورة. وهذا الأمر يسوّغ لنا البحث في أنماط الأنوثة في تجربة «الزوفري» وفي الأدوار التي تنهض بها المرأة في عالمه. فقد كانت الجازية نموذجًا للمرأة الحلم التي تفوّقت على «الزوفري» معطوب الرجولة، لأنّها امتلكت وسائل تشكيل الرجولة المهيمنة: الشّرف والقوّة القتاليّة والصلابة.. «الجازية حينما تخرج من الحائط المنشق، أقسم الذين رأوها أنّها تأتي وفي يدها سيف عربي قديم، ودمعتان متجمّدتان في المحجرين».[186]

(186) نفسه، ص. 13.

أمّا «لونجا»، فكانت نموذجًا للمرأة الشّبقة التي لم تتجاوز دور العشيقة والإشباع الغريزي. وأمّا «المسيرديّة»، فقد كانت الزوجة التي تجعل المصالحة بين «الزوفري» والدين والعرف ممكنة، فهي تؤدّي الأعمال الموكولة إليها. وهي أعمال نمطيّة تصبّ جميعها في اتجاه خدمة الزوج والسّهر على طيب عيشه، ومن هذه الأعمال الإشباع الجنسي، والخدمة البيتيّة، والإنجاب، أي إعادة تأهيل «الزوفري» وإدماجه مجدّدًا في حياة الجماعة وإخضاعه لقوانينها التي تمرّد عليها سابقًا.

ولا يكون هذا الإدماج إلاّ عبر مؤسّسة الزواج.. «عندما كانت المسيرديّة على قيد الحياة، كانت الدار أكثر تنظيمًا، حتّى الحيوانات كانت تحترم نفسها... حين أفتح عينيّ مع نجمة الفجر، أفاجأ بالقهوة جاهزة وبوجه المسيرديّة المبتسم دائماً»، صالح بن عامر. بركاك من الرقاد؟.. لم تعد ولد البراريك الزوفري؟.. عندك امرأة وبيت وإلاّ نسيت؟... صدقيني يا مسيرديّة أنّي حين أجوع أتذكّرك بعمق وحنان، مثلما أتذكّر طفولتي، في كلّ لحظة تفاجئني عيناك المذهلتان وقدرتك العجيبة على إشباع بداوتي النّهمة»[(187)].

(187) نفسه، ص. ص. 14 ــ 15.

ولكن رغم اختلاف المقامات الأنثوية في حياة «الزوفري»، تظلّ تجاربه النسائية متكاملة ومتناغمة في إثبات أنّ هذا الرجل القاسي، المتمرّد الذي يحتلّ ــ أحيانًا ــ مقام المهيمِن وأحيانًا مقام المهيمَن عليه، يظلّ محافظًا على ما يشدّه إلى مقام الإنسانيّة من رقّة المشاعر ورهافة الحسّ والعاطفية ــ وهي من الخصائص التي يتوقّعها المجتمع عادة من النساء ــ ويرفعه على مرتبة التّوحّش والحيوانيّة التي تجسّدها أعماله العنيفة. وقد صوّر صالح الزوفري مختلف تناقضاته من خلال ما تمثّله كلّ امرأة في حياته: «متشابهون يا الجازية كالدم والنار، تأتون وكالبرق تعودون، حتّى المسيردية التي لا تملك إلاّ طيبتها ذبحتني من القلب. ذهبت ورغوة الأمومة تملأ ثدييها وفمها. ولونجا، رعشة الأنبياء والصّحابة، منذ حادثة التبن لم أعد أراها. اشتقت إلى وجهها النبوي الذي لا يمل»[(188)].

(188) نفسه، ص. 7.

ولكنّ «الزوفري» لم يعد نموذجًا للرجولة المقهورة في سياق تاريخي مأزوم فقط، وإنّما صار توصيفًا عابرًا للسياقات، واقتراحًا مغايرًا للرجولة، يجمع بين

معاني الفحولة والقوّة الجسديّة والتمرّد والعنف. وصار ــ كذلك ــ تجلّيًا من تجلّيات رفض الصوت الواحد والتأويل الواحد والحقيقة الواحدة والحزب الواحد والحاكم الواحد... إنّه باختصار تجسيد للثورة على كلّ القيود التي عاشها «الزوفري» وعبّر عنها بجسده وفكره وصوته وأشكاله وألوانه وكلماته.

2 ــ الزوفري.. رجولة السيطرة والهيمنة:

إنّ الرجولة المسيطرة «تقترن بالسمات التي تعدّ ملامح مهيمنة عند الرجال مثل القوّة البدنية والتحكّم في العواطف، والعدوانية، والذّكاء والسلطة، إلخ. لكنّ هذه السمات ليست منحصرة في الرجال، وإن كانت الغالبة في جنس الذكور، بما أنّنا نجدها أيضًا، عند النساء»[(189)]. وبناء على هذا مارس «الزوفري» الهيمنة في أشكال مختلفة لعلّ أبرزها الفحولة. وهي الأداء المتفوّق والمنتج للفعل الجنسي، وفيها تلتقي الذكورة والرجولة، أي الطبيعة والثقافة في آن، لأنّ العمليّة الجنسية لم تعد ــ بالنسبة إليه ــ مجرّد إشباع لغريزة، وإنّما هي ممارسة ثقافيّة يستحضر فيها ما تعلّمه من ثقافة مجتمعه من قيم وشروط ومميّزات، ومن تمثّلات لقيمة المرأة ومنزلتها وأدوارها. فيبدو زير نساء ورجلًا شرهًا، لا يكتفي بامرأة واحدة، ولا يحول بينه ومن يريد من النساء حائل سواء كان اجتماعيا أو مكانيًّا أو دينيًّا...

(189) Comite Québécois, femmes et développement, fiche technique de la Communauté de Pratique «Genre en pratique», la masculinité: «la masculinité dite «dominante» est associée aux attributs considères comme caractéristiques dominantes chez les hommes, par exemple: la force physique, la maitrise des émotions, l’agressivité, le courage, l’intelligence, le pouvoir, etc. Ces traits ne sont toutefois pas exclusifs aux hommes, puisqu’on les trouve aussi chez les femmes, mais seraient prédominantes chez le sexe masculin » p. 2.

الترجمة لنا

وقد كان صالح بطل «نوار اللوز» مثالًا للرّوفري الذي تعدّدت مغامراته الجنسية، إذ يلتذّ باستعادة تجاربه ومغامراته مع النساء، كاسرًا في سبيل الوصول إليهنّ كلّ الأسوار. فها هو يستعرض مغامرته مع زوجة الإمام..

«فقد رأيت وسط هذا الخوف وجه لونجا، زوجة إمام القرية المتوفي. المرأة ذات العيون المتسعة، كانت تحت رحمة جثّتي. الملعونة جميلة. تخاف وتخيف. فيها شيء من سيرة الأنبياء الآفلين. يا لطيف!.. هذه الطفلة بركان. حتّى ابن مريم، لو يراها، على عفته، سيسقط ضحيّة عينيها الحارقتين، ولا من ينجده»[190].

(190) الأعرج، نوار، ص. 11.

وإذا بالزوفري يعلّي من شأن أنثاه ويحيطها بأسوار المقدّس، فهي زوجة إمام وفيها شيء من سيرة الأنبياء، وفتنتها أقوى من عفّة عيسى، وهذا الإعلاء لا يصبّ في رصيد هذه الأنثى، وإنّما في رصيد «الزوفري»، لأنّ فتنتها ليست مقصودة لذاتها، وإنّما مقصودة باعتبارها آية على فحولته. وسيحوّلها إلى سلاح لقهر ذكور يمثّلون المقدّس من الإمام زوج لونجا إلى عيسى بن مريم نقيضها العفيف. وكذلك قهر الثقافة التي سيّجت الإنسان بترسانة من القوانين القاسية. ويبدو في هذا الموضع شبيه امرئ القيس في قوله:

وبيضة خدر لا يرام خباؤها

تمتّعت من لهو بها غير معجّل

تجاوزت أحراسًا إليها ومعشرًا

عليّ حراصًا لو يسرون مقتلي.

إنّه صراع المدنّس والمقدّس... وتأتي مغامرة صالح الزوفري مع جازيته مشابهة لتجربته مع «لونجا» في كون المرأتين تجمعان بين الضعف ــ القوّة، الخوف ــ الجسارة، ما جعلهما مرآة تعكس صورة «الزوفري» الذي لم تمنعه جسارته من الشعور بالخوف والضعف والاعتراف بذلك، لا أمام الآخر، وإنّما في مونولوج حاور فيه ذاته، وهو يوهم أنّه يحاور أنثاه.. «هه يا الجازية، يا أخت الحسن بن سرحان، ليلة البارحة، انتظرتك بحبّ العاشق المحترق. وحين جئتني في ساعة متأخرة من اللّيل وكنت متعبًا من السّكر، حاولت لمسك، فاحترقت بين أصابعي. بكيت كثيرًا وبعدها أغمضتِ عينيك»[191].

(191) نفسه، ص. 7.

وقد بدت المرأة في كلتا التّجربتين مؤدّية لأدوارها التقليدية بالوسائل ذاتها، فهي تمارس ما تعلّمته من فنون اللعب بالجسد من أدوات زينة وغنج وفتنة، لتكون دمية الرجل الجميلة وحرثه الأنيق، فتشبع رغباته الجنسية، وترضي اعتداده بفحولته.. «تسرّب في دمه مذاق السّواك الهنديّ والعطور الصحراويّة المنبعثة من الجازية، كلّما تشقّق حائط بيته الهرم»[192]. ولا شكّ في أنّ العلاقة بين العطور والروائح والهيمنة المعكوسة التي مارستها الجازية مع «الزوفري» قويّة ومباشرة، وقد نبّه إليها «دافيد لوبروتون David Lebreton » بقوله:

(192) نفسه، ص. 7.

«فعن المرأة المعطّرة كثيرًا، قيل: إنّها لعوب. إنّ الرجل المعطّر، كان بدون شكّ ذاك الذي يعرّض نفسه إلى عدم الارتياح لتبادل الحديث معه، لأنّه كان يخالف قاعدة ضمنيّة تقرن بين الرجولة وغياب الرائحة الطيّبة. إنّ الرجل الذي يتعطّر يسبّب الشّتيمة لفحولته، ويعرّض نفسه للشكّ»[193].

(193) لوبروتون، أنثروبولوجيا، ص. 118.

غير أنّ المتأمّل في مغامرتَي صالح الزوفري، يتبيّن: أنّ بينهما مساحة واسعة من التباين، فقد كان في علاقته الجنسية الواقعيّة بـ«لونجا» مسيطرًا يستمتع بقهر أنوثة تدور في مدار عالم الرموز المقدّسة (رجال الدين من الأئمة إلى الأنبياء) ويحسّ من خلال ركوبها، أنّه في الوضع الطبيعي الذي يستعيد فيه الغلبة، وهو الوضع المرحّب به في الكثير من الحضارات، حتّى لا ينقلب القضيب إلى رمز للسلبيّة والفراغ مثل المهبل. وقد توصّل «بيير بورديو» Pierre Bourdieu إلى هذا الأمر في دراسته للهيمنة الذكورية، إذ ذهب إلى أنّ التقليد القبائلي استنجد بأسطورة أصليّة لشرعنة الأوضاع المنوطة بالجنسين في تقسيم العمل الجنسي، وهي أنّ الرجل الأوّل التقى المرأة الأولى عند العين، فتدافعا حتّى أسقطها وانكشف له فخذاها فبقي مذهولًا، ولأنّها كانت أكثر حيلة طلبت منه الاستلقاء، لتعلّمه كيف يستعمل أعضاءه، ففعل، ففركت عضوه حتى انتفخ، واستلقت عليه، فشعر بلذّة كبيرة.

ومذّاك.. كان يلاحقها من مكان إلى مكان، ليعيد عمل الشيء ذاته، وهي تعلم أكثر منه: إشعال النار. وذات يوم جعلها تستلقي، وصعد عليها، فأحسّ باللذّة ذاتها، فقال لها: «على العين أنت تسيطرين، أمّا في المنزل فأنا»، وبهذا التعارض القائم بين جنسانيّة بالطبيعة، مارستها المرأة عند العين،

وهي مكان أنثوي وجنسانيّة بالثقافة تمّت في المنزل بما هو منجز ثقافي، أصبحت الثقافة والنظام الاجتماعي قائمين على الهيمنة الذكورية[194].

(194) انظر/ي: بورديو، الهيمنة، ص. ص. 39 ــ 40.

ولعلّ مضامين هذه الأسطورة ودلالتها التي تكشّفت عقب الحفر في بنيتها العميقة، تتيح لنا القول: إنّ الجازية المتفلّتة والتي تكثّفت حولها رموز النّار والحرارة، (السّواك ــ النار ــ الدم ــ النور ــ الاحتراق ــ الومض...) و«لونجا» الموطوءة هما، في وجه من الوجوه، صورتان للمرأة الأولى التي أضرمت نار الرجل الأوّل، فلاحقها وتمكّن من إخضاعها وركوبها ومن ثمّة الهيمنة عليها ليثبت أنّه رجل.

لكنّ علاقة صالح الزوفري العشقيّة بالجازية بنت القبيلة، المتخيّلة، تتيح لنا أن نذهب بالتّأويل مسافة أطول.. فعشقه لهذه المرأة الآتية من شقوق الجدار، الفارّة دومًا، يكشف حجم المعاناة والألم الذي يكابده الذكر عمومًا، و«الزوفري»، بشكل خاصّ، ليكون رجلًا عند حسن ظنّ مجتمعه وثقافته، فقوله: «اعترته رغبة جامحة للبكاء لكنّه كتمها. الرجال لا يبكون تجاه النساء. شكون الحمار اللي سن هذا القانون؟ لا شيء يعوّض دمعة رجل تجاه امرأة، الشي اللي ما يخرجش عن القانون لا خير فيه».[195] يثبت فعلًا أنّه ليس من السّهل على المرء أن يكون رجلًا، بل عليه أن يجتاز سلسلة من الاختبارات، ليثبت أنّه جدير بالرجولة، ومن هذه الاختبارات عدم البكاء كالنساء وتجاه النساء والرجال. وتكشف ثورة «الزوفري» على هذا القانون القاضي بضرورة ضبط الرجل مشاعره وانفعالاته، أنّه ضحيّة في الوقت الذي خال فيه نفسه بطلًا. وهكذا فإنّ تجربتيه مع لونجا والجازية كشفتا: أنّ «الزوفري»، يتمثّل صورة المجتمع المنظّم، حسب «المركزية الذكورية»، ولكنّه يخترقها ويتمرّد عليها في آن.

(195) الأعرج، نوار، ص.13.

ويبدو أنّ الكوريغراف التونسي «رشدي بلقاسمي» في عرضه الراقص «الزوفري»، قد جسّد أحد اختبارات الرجولة وهو إثبات الفحولة، بدءًا من اختيار المكان المثقل بالدّلالات، وهو ساحة مقام أحد الأولياء الصّالحين في المركز الثقافي الدّولي بالحمامات[196] وصولًا إلى رمزيّة الرقصة بمختلف مكوّناتها (ملابس ــ حركات...). فلم تكن رقصة «الزوفري» تصويرًا لواقع العمّال المثقل بالمعاناة فقط، وإنّما هي رقصة تعيد رسم الحدود الجندرية التي زعزعتها رقصة الرجل في ثياب امرأة وبحركات امرأة ونقصد بها

رقصة «ولد الجلّابة»[197]. ذلك أنّ الباحثين في تاريخ الرقص وأنواعه وتحوّلاته في تونس، لا يختلفون في أنّ هذا الفنّ العريق يعكس بنية المجتمع بطبقاته وعلاقاته وتمثّلاته لأدوار الجنسين، فللنساء فضاءات يمارسن فيها الرقص، وللرجال فضاءات أخرى، وللنساء حركات خاصّة أثناء الرقص، وهي حركات تعتمد على علامات جسديّة تثبت أنوثتهنّ وإيروسيتهنّ وخصوبتهنّ ومنها النّهود والبطون والشعر، والحلي... وللرجال حركات تثبت فحولتهم التي تحفظ شرف فريقهم وتعلي من شأنه وتؤهّلهم، بما حصّلوه من صفات الرجولة كالقوّة والشهامة والكرم وضبط النفس، لاعتلاء عرشها.

(196) تواصلنا مع بلقاسمي (رشدي) على الفايسبوك بتاريخ 19 ــ 01 ــ 2020 للتثبّت من مكان عرض «الزوفري»، فأعلمنا أنّه في ساحة وليّ صالح بدار جورج سيباستيان بالحمامات. الفديو نشر على اليوتيوب على الرابط:

https://youtu.be/uWgxsQ_ _ khk

(197) رقصة ولد الجلابة لبلقاسمي (رشدي)، على الرابط:

https://youtu.be/WTCXwOV3LKI

ويعتمد رقص الرجال على الذراعين والرجلين أساسًا، وهم لا يرقصون كالنساء إلاّ في إطار التّمثيل السّاخر لمقام الأنوثة. أمّا النساء، فلا يتجرّأن في رقصهنّ على السخرية من مقام الرجولة، بل أنهنّ، وخاصّة البدويّات والرّيفيّات اللّواتي يكنّ غالبًا من المسنّات، يحصدن بعضًا من شرفها حين يرقصن رقص الرجال بتقليد حركاتهم واستعمال لوازم الفروسيّة كالبنادق أو العصي.

لقد كانت رقصة «الزوفري» في بدايتها، قائمة على ما عند الراقص من استعداد وقدرة على حفظ هيبة الرجولة وجدب أيّ انزياح معيب عن شروطها، وصدّ لأيّ هجرة غير شرعيّة نحو مراتب الأنوثة أو الخنوثة، لذلك يتحاشى الراقص في رقصته التقنيّات الخاصّة بالنساء، إذ ليس من المقبول وفق شريحة واسعة من الناس أن «يدوّر الرجل حزامو كي المرا»[198]، فهناك دائمًا معاقد نسب بين الحزام والأنوثة تنكشف من خلال تقسيم الجسد نفسه الذي له عاليه وسافله كما يرى بورديو، والتّخوم منهما معلومة بالحزام بما هو علامة سياج وحدّ رمزيّ، على الأقل عند المرأة، بين الطّاهر

والنّجس، وهو واحد من علامات إغلاق جسدها وحاجز مقدّس يحمي المهبل المنظور إليه اجتماعيا باعتباره موضوعًا مقدّسًا[199] وهو أمر كشفت عنه التعليقات الكثيرة المرافقة لفيديوهات رقص البلقاسمي وصوره المنشورة على مواقع التواصل الاجتماعي (اليوتيوب ــ الفايسبوك...).

(198) تعليق مذيع القناة الوطنية على رقصة ولد الجلابة. ورقصة الزوفري الفيديو منشور على اليوتيوب على الرابط:

https://youtu.be/hYe0ARjigC8

(199) انظر/ي، بوديو، الهيمنة، ص.35.

إذ بدت هذه التّعليقات التي تعتبر الرقص المتثنيّ حكرًا على النساء، منسجمة مع مرجعيّاتها الثقافية التي تضفي طابعًا من القداسة على الحدود الفاصلة بين الجنسين وتلعن المتشبّهين من الرجال بالنساء والمتشبّهات من النساء بالرجال. بل إنّ هذه التّعليقات، أبانت عن الرعب الذي يرافق تجارب «مغادرة جندر مفروض أو التّعدّي على إقليم جندر آخر... فالقيود الاجتماعية المفروضة على الامتثال والانحراف الجندري كبيرة جدًّا، بحيث أنّ معظم الناس يشعرون بجرح عميق، إذا قيل لهم بأنّهم ليسوا رجالًا أو نساء بشكل كافٍ، وأنّهم قد فشلوا في أداء رجولتهم أو أنوثتهم كما ينبغي»[200].

(200) بتلر، الجنس، ص 8.

ولكنّ رشدي بلقاسمي، استطاع أن يشحن رقصة الربوخ أو «الزوفري» بروح العصر ويخرجها من فضاء المقاهي التي احتضنت ميلادها زمن الاستعمار إلى فضاءات أوسع وأرحب (الشارع ــ الساحات العامّة ــ فضاءات مقدّسة ــ ساحة ضريح في الحمامات ــ ساحة كنيسة في قعفور المسارح ــ دور الثقافة ــ ستوديوهات التّلفزة...) ليصوغ من خلالها خطابًا متواطئًا، وثائرًا في آن. فقد كان يبدي اعتدادًا كبيرًا بمياسم الفحولة، فيكشف مواطن الجسد الأكثر إيروسيّة وإيماءات جنسيّة، ويحرص على أن يكون مظهره الخارجي مستجيبًا لهذا المطلب، فليس من الاعتباط أن يكون شعر الرأس منه حليقًا وشعر اللّحية والصّدر وما تحت السرّة خصيبًا، وهي المواضع الأكثر إثارة وفتنة.

ولم يكن هذا الراقص يكتفي بكشف مواطن الفتنة الذكورية، ورفع طرف لباسه الداخلي النّاصع البياض، وتثبيته بين أسنانه، بل كان يمرّر كفّه من حين لآخر يداعب ما تحت السرّة تجاه جمهوره. أمّا ذراعاه فكانا يتحرّكان في اتجاه إثبات مركزية الذكورة من خلال تقسيم الفضاء إلى أعلى وأسفل، فتارة يرتفعان منفتحين باتجاه السّماء يتبعهما الرأس بابتسامة زهو وانشراح، وطورًا يصوّبان نحو الأرض منطلقين من مستوى العضو الذكر ي ومرتدّين إليه في تجسيد افتراضيّ لفعل الحفر.

وقد بدا هذا المشهد مثقلًا بالرمزية الأسطوريّة والجنسية في أساطير الخلق، ففي تمثّلات بعض الشعوب كانت السماء (الأب) والأرض (الأمّ) في وضعيّة التحام ثمّ انفصلتا، وهي من الأساطير التي تبرّر توزيع الأدوار الجنسية وتؤبّدها، فتمنح الرجل وضعيّة الاعتلاء والمرأة وضعيّة الافتراش. ويندرج هذا التوزيع الجنسي في تنشئة الأفراد اجتماعيا، ويصلح مبرّرًا للهيمنة الذكورية. وهو ما تنبّه إليه بيير بورديو: «فالحركة نحو الأعلى، تقترن على سبيل المثال بالمذكّر مع الانتصاب، أو بوضع الفوق في الفعل الجنسي»[(201)].

(201) بورديو، الهيمنة، ص. 24.

وقد يكون القصد من فعل الحفر الذي يتّجه نحو الأرض استدعاء مثيلتها (أي: المرأة) فكلتاهما موضوع ملائم لممارسة فعل الحرث الذكوري المقدّس، وكلتاهما ضمانة لإثبات الفحولة. وهو ما أكّدته الأساطير الزّراعيّة والنصوص المقدّسة. وهكذا صاغ الراقص المتمرّد رؤيته للرجولة وقدّم فيها مقترحًا على غير المنوال الغالب. إنّه راقص متشنٍّ، لكنّه يظلّ فحلًا[(202)].

(202) يحاول بلقاسمي أن يثبت أنّ هزّ الخصر ليس علامة أنوثة دائمًا، فمن تدويناته التي نزّلها على صفحته بفايسبوك بتاريخ 20 ــ 2 ــ 2020: «نحب نوضح نقطة وما عادش نحب نرجعلها en fin نتمى...
هز الخصر ماهوش حركة أنثوية (وما هوش تبرأ من الأنثى الّي في جسد الرجل، لاني نعتقد انو حضور الأنثى في جسد الذكر علامة سلامة) Un signe de bonne santé.حيث أن في العديد من المناطق التونسية، الراجل التونسي يهز خصره بكل

حرية وبلاش تابوات (مثال: شالة جربة، فزاني قرقنة، درازي القصرين، عربون جندوبة، حلة المثاليث، الجربي الساحلي، بونوارة، بوسيفة قابس... وغيرهم) ولكن الرجل في هزه لخصره لا يفقد من الرجولة شي... هذا تراثنا وإنا ندافع على هذه الصورة للرجل التونسي الي برشا منكم يحبو يفسخوها وينسوها خاطر ما تعجبهمش.وبربي ماعادش حتى واحد يفتي عليا مهما كان اختصاصه وموقعه لأني نموت ع العناد... وبعد ها السنين الكل تجربة وبحث علمي وميداني في مجال الرقص التونسي أكون الأصح في الإفتاء من غيري. وشكرًا.

وقد بدا البلقاسمي راقصًا متحديًّا لجزء من الثقافة الشعبيّة والرسمية بأدواتهما، كاسرًا لحدود الأنساق الثقافية والاجتماعية التي سجنت فيها الرجولة، معرّيًا تناقضاتها لحظة هدم فيها الحدود بين المدنّس والمقدّس. فكانت الفضاءات المقدّسة كمقام أحد الصّالحين بالحمامات أو ساحة الكنيسة بقعفور محضنًا لجسده الراقص الذي وظّف لعبة المراوحة بين العري والحجب، ليكتب نصًّا مفعمًا بمعاني التمرّد والرغبة في الانعتاق من القيود وتحدّي التّابوهات الدينيّة والأخلاقيّة[(203)] من جهة، وهدم الحدود الجندرية التي شيّدها المجتمع الذكوري من جهة أخرى.

(203) انظر/ي: مفيدة خليل، افتتاح الدورة الأولى للمهرجان الوطني للموسيقى والرقص، جريدة المغرب 11 ــ 09 ــ 2017، على الرابط:

https://ar.lemaghreb.tn

فانزاح «الزوفري» من راقص فحل إلى راقص أندروجينيّ، يعبث بالحدود الصارمة التي رسمتها الثّقافات الذكورية بين الجنسين، وأسبغت عليها الكثير من الإجباريّة والقداسة، ويستوعب جزأه الأنثوي المغترب في «ولد الجلّابة»، لا باعتباره نقيضًا، بل باعتباره شريكًا. وقد تجلّى ذلك بوضوح في عدم الاكتفاء بحركات الذّراعين والقدمين والرأس، بل أضاف إليها لعبة الحزام النسائية، فأحدث ضربًا من التشويش الجندري بعبارة جوديث بوتلير. وهكذا يعتدّ «الزوفري» الراقص بالذكورة ويعترض عليها في آن.

وقد تحدّث «حفصي بضيوفي» عند تتبّعه لأنواع الرقص التونسي وتطوّراتها.. «عن صنفين من الاختراقات، أحدهما: منتسب إلى العادات، حين يتنكّر الرجل في هيئة امرأة، ويقوم بمهارات حركيّة، لا تمتّ إلى جنسه بصلة. ويتمثّل الأمر في فتى يمكن أن يلعب على الملتبس ويظهر بمظهر المثلي. والآخر متّصل بشكل عصريّ للاختراق، ولكنّه يمكن أن يكون إحياء لعادة مهجورة عندما وصم الاستعمار مجموعة من الرجال المستحلَبين من قراهم لتشكيل بروليتاريا جديدة وحضريّة. وفي بداية القرن سيتمكّن هؤلاء العمّال الذين يلتقون في المقاهي من ابتكار الرقص الموسوم بـ«الربوخ»»[(204)].

(204) BEDHYOUFI, Danse: « Nous présentons deux types de transgressions : l’un est relatif à la tradition quand un homme déguisé en femme ose une motricité qui n’est pas celle de son sexe. Il s’agit d’un jeune homme qui peut jouer sur l’équivoque et mettre en scène la figure de l’homosexuel. L’autre relatif à une forme moderne de transgression (mais qui peut, peut _ être reprendre une tradition perdue) quand la colonisation et l’industrialisation ont stigmatisé une population d’hommes déplacés de leur village pour constituer un nouveau prolétariat citadin. Au début du siècle ces prolétaires qui se retrouvent au café vont inventer la danse appelée rboukh» p. 96.

الترجمة لنا

3 _ الزوفري والرجولة المتمرّدة:

لئن نشأت بين «الزوفري» الذي كان نتاجًا لواقع مأزوم سياسيا واقتصاديًّا واجتماعيا والصعلوك الذي أفردته القبيلة إفراد البعير المعبّد معاقد نسب ومدارات التقاء كثيرة، رأينا بعضها في الفحولة والهيمنة والتهميش، فإنّ التمرّد يفتح مدارًا جديدًا لالتقائهما. فقد تمرّد الصعلوك على قوانين القبيلة التي تلغي الذات وتذوّبها في بوتقة المجموعة، وتمرّد «الزوفري» على واقعه واعترض على إكراهاته ومآزقه الاجتماعية والأخلاقيّة والاقتصادية. وكان لتمرّده أشكال وتعبيرات كثيرة تنوّعت واختلفت واتّخذت لون السياق الاجتماعي الذي يحتضنها.

وقد عرض واسيني الأعرج بعض مظاهر التمرّد التي عاشها بطله «الزوفري»، واتّخذت بعدًا سلوكيًّا وقيميًّا خالف فيه القيم الأخلاقيّة السائدة، ورسم لنفسه نهجًا جديدًا، ومنح الأخلاق مضامين جديدة، فكان يؤسّس متعته في عالم الممنوع والمحرّم وبأشيائه: الخمرة ــ الحشيش ــ الجنس...[205] وجمع بين المتناقضات، فبدا رجلًا متحرّرًا من كلّ القيود، معتدًّا بنفسه، رافضًا لمعايير الجماعة، محتفيًا بالأنوثة غير المشروطة..

(205) انظر/ي: الأعرج، نوار، ص. ص. 12 ــ 13.

«وحق رأس عودي وعيون لونجا البحريّة، وشعرها الأسود الذي كتّفت به فرسان العشق وخيالة الأزمنة المنقرضة، أنّ التربة التي نبتت فيها علّمتني الرجولة وأغوتني بارتكاب المعاصي والحماقات»[206]. وبدا «الزوفري» ــ أيضًا ــ متمرّدًا على الدولة بكلّ قوانينها ومؤسّساتها، رغم أنّه نتاج من نتاجاتها، فقد سلك في تحصيل القوت وضمان البقاء مسلك العنف، وعوّل على استعمال القوّة والإغارة، وهو نهج يرتدّ إلى ما قبل الدولة، أي إلى المراحل القبلية التي تمنح جدارة البقاء للأقوى.

(206) الأعرج، نوار، ص. 8.

يقول صالح الزوفري مناجيًا نفسه: «ماذا بقي لك من أبي زيد الهلالي، غير إرث السيف الذي لا يعرف الغمد والتهريب والجوع والفنطازيّة الخاوية، وصدقك الذي لم تعد له أيَّة قيمة؟»[207] واعتمد ــ أيضًا ــ مسلك التّجارة الموازية في البضائع المهرّبة، ما جعله يتصادم مع ممثّلي الرقابة الاقتصادية والدّيوانة.

(207) نفسه، ص. 8.

وقد تطوّرت أساليب «الزوفري» في التمرّد والرفض، وواكبت التحوّلات التي طرأت على الواقع على مرّ التاريخ، فكانت الفنون (الراب ــ الرقص الشعبي ــ الرسم...) من أكثر أشكال التعبير عن الذات وعن معاناة الإنسان التي لم تعد محدودة بإطار جغرافي وزماني واجتماعي محلّيّ، بل انفتحت على رحاب الكونيّة. وقد فهم الراقص رشدي بلقاسمي هذه الدلالة، فكان متمرّدًا على الذّائقة المنمّطة، متصدّيًا للأفكار الرّجعيّة بلغة الجسد، رافضًا التّكلّس الثّقافي بشكل مستمرٍّ.

...

ولذا تحدّى من كانوا ينعتونه بـ«الرقّاص» للسّخرية والتحقير، فتقبّل التسمية وتبنّاها وحوّلها إلى مفخرة: «زوفري وأفتخر». لقد كان بلقاسمي يحافظ في كلّ عرض، على بعض ثوابت هذه الرقصة، ويُشرعها على التجديد والإضافة، فأضحت رقصة متعدّدة المعاني والألوان كالمشكال، [208] Kleidoscope أي: أنّه تمرّد على رتابتها، وحرّرها من ذكوريّتها ولونها الواحد، وجعلها لغة الجسد الذكوري والجسد الأنثوي معًا، وكان الحزام بشوّاطة[209] والقلادة والإسورة هي الأشياء التي كسرت الحدود بين فضاءين كانا منفصلين، وجسدين كانا متفاوتي القيمة، في الأغنية المصوّرة «يمّا لسمر دوني». ثمّ استطاع، في الأغنية المصوّرة ذاتها، أن يخرجها من حدود الثنائيّة الجندرية، ليجعلها جزءًا من مشهد مواطني يتأسّس على الاختلاف، فلا يقيم فرقًا بين الأبيض والأسود، والكبير والصغير، وأبناء الأحياء الراقية وأبناء الأحياء الشعبيّة، ويجعلها ــ كذلك ــ مكوّنًا من مكوّنات احتفاليّة يصنعها الإعلامي والممثّل والمغنّي والراقص في السياق التونسي ما بعد «الثورة» الذي توسّعت فيه مساحة الحرّيات ودُسترت وتزعزعت فيه المعايير الهوويّة التقليدية[210].

(208) المِشْكال: آلة أُسْطُوانيَّة الشكْل، تَحْتَوي على قِطَع مُتَحرّكة من الزجاج المُلوّن، ما إن تَتَغيَّر أَوْضاعُها حتّى تَعْكِس مَجْموعة لا نهاية لها مِن الأَشْكال الهَنْدسيّة المُخْتلفة الأَلْوان.
(209) هو حزام تشدّ به الراقصة وسطها وتتدلّى من طرفيه حزمة من الضفائر المعقودة في شكل رمانة.
(210) انظر/ي: فديو كليب أسماء العثماني، على الرابط:

https://youtu.be/hgk 1 _F _ z _ hE

وقد فتح الفنّ منافذ جديدة للتمرّد ــ إلى جانب الرقص ــ فتعدّدت الأعمال الفنيّة التي نسبت نفسها إلى «الزوفري»، للتعبير عن معاناة أصحابها أو عن استيائهم من الواقع الرّديء، وتنامى ظهور فرق الراب RAP التي تحمل هذا الوسم في ليبيا وتونس والمغرب. ولكي نفهم صلة «الراب» ــ وهو أحد فروع موسيقى الهيب هوب ــ بالرجولة المتمرّدة، لا بدّ أن نشير إلى أنّ نشأة هذا الفنّ كانت في بداية السبعينات في حيّ برونكس في ولاية نيويورك على أيدي سود أمريكا ذوي الأصول الإفريقية الذين عانوا الظلم والاستغلال والميز العنصريّ، ثمّ انتشر في مختلف دول العالم في التّسعينات.

ويتميّز هذا الفنّ بالتمرّد على قواعد الموسيقى وقواعد اللغة، فلا يلتزم مغنّوه بلحن محدّد، ولا يعيرون جماليّة الصوت قيمة رئيسة، ويميلون إلى استعمال لغة عنيفة تداخلها ألفاظ سوقيّة، ويتميّزون بارتداء ملابس فضفاضة تشبه ملابس المساجين أو ملابس رياضة البيزبول Baseball وتتعدّد مظاهر التمرّد فيما اخترناه من نماذج من هذا الغناء. فكان السياق التونسي منتجًا لهذا النوع من الأشكال الموسيقيّة الذي تنامى وانتشر في العقود الأخيرة أي قبيل «الرّبيع العربي»[(211)].

(211) انظر/ي: قرامي، التعبير عن التهميش، ص. ص. 277 ــ 295.

ومع التغيّرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي طرأت على الواقع، صارت هذه الأغاني شكلًا احتجّ به الشباب على ما يعانونه من بطالة وتفقير وتهميش، وواجهوا به القوى التي تريد الهيمنة وقمع الحريات، سواء كانت قوى أمنيّة أو تيّارات دينيّة متشدّدة. وقد كان «الزوفري» أهمّ مؤسّسي فرقة «الزمرة» التي كانت تحرص في أعمالها على التّميّز في اللّحن والكلمة وطريقة الأداء. ولم تكن مضامين أغانيها تتّجه نحو نقد الأوضاع المحليّة والمطالبة بالثورة عليها فقط، وإنّما كانت تنقد أوضاع المجتمعات العربية، خاصّة في تبعيّتها للقوى الغربية المهيمنة.

ولكنّها كانت تستلهم رموزها من مرجعيّات ثقافيّة عربيّة وغربيّة مثل محمود درويش الذي كان رمز شعر المقاومة الفلسطينيّة، وبابلو بيكاسو Pablo Picasso رائد المدرسة التكعيبيّة، وصاحب لوحة غرنيكا Guernica التي صوّر فيها فظاعة الحروب. ولعلّ اهتمام فنّ الرّسم بنمط الرجولة المتمرّدة التي يجسّدها «الزوفري» جعل الرّسّام المغربي «مصطفى الزوفري» يمارس التمرّد على المعايير الذوقيّة السائدة بطريقته الخاصّة فـ«لوحاته أشبه بالمقطوعات الموسيقيّة، ونوتاته تحاكي الحروف والأشكال الهندسيّة التي تتدافع لكنّها تحافظ على انسجامها، متناثرة هنا وهناك... فأعمال هذا الفنان متعدّد المواهب (الرّسم ــ النّقش ــ الطباعة...) متحرّرة بشكل جوهري وبحرفيّة أيضًا، لأنّ الحرّية والانفتاح وكسر الصور النمطيّة حسب هذا الفنّان تتمثّل في خلق الاختلاف من فنّان لآخر»[(212)].

(212) الخنشولي، الرسام المغربي/«مصطفى الزوفري يحرّر الحروف من قيودها»، مقال على الرابط:

https://artsgulf.com/615624.html

وقد كشف أحد مغنّيي الراب الليبيين عن «أنا» متضخّمة، وأبدى اعتدادًا برجولته المتمرّدة في مقابل إدانة أنماط من الرجولة المتواطئة والخاضعة من خلال كلمات تمرّدت على قواعد اللّحن واللغة ومضامين ألحّت على مخالفة السائد، دون أن تخلو من العنف الذي تجسّد في معجم حربي كثيف يدخل مناطق اقترنت بالتطرّف والتشدّد، ويسبغ عليها ضربًا من الشرعيّة، ليثبت قدرته على التحدّي وإصراره على التمرّد:

قالو عليّا مريض لأني مانيش نحب

خليتلكم حب الفالصو عشقت أم الدهب

ورا حوّا تتجارو عضمة يجري وراها كلب

فوق بعض فقاع البير بروحي فوق جبال الآلب

مانيش تابع لي حد ديما أني قايد للسرب

...

مش من مستواي على مفرخ نعلن الحرب

عارفكم جبناء وتخافو من الضرب

حيونات تقود فيكم هرمونات

لي تفتح مخه تلقه فلوس طرحات وبنات

الجنس التالت زاد وقوم لوط ولو تاني

أعلنا الحداد على قرودة تعشق البناني

دماغي حربي أفغاني لساني صاروخ إيراني

بدراعي خديت مكاني فاك فجيل البناني

جبل ميهزه ريح واقف ضد الطوفان

كلّ الناس بحاره أني الوحيد قرصان

...

إلي في راسي نديره وإلي عنده جهد يقرب.[213]

(213) انظر/ي: أغنية MC Zofree على اليوتيوب، على الرابط:

https://youtu.be/i2qfwPfAU84

والملاحظ أنّ مضامين هذه الأغنية، غير منقطعة عن سياقها، بل هي تنقل صورة حيّة عمّا يقع في ليبيا من صراعات وحروب بالوكالة بين أطراف تتنازع حول شرعيّة إدارة البلد سياسيا واجتماعيا واقتصاديًّا وثقافيًّا. وقد وجدت تضامنًا واسعًا في الأوساط الشبابيّة الذكورية خاصّة، أكّدتها نسب الإقبال على حضور عروضها والتفاعل معها وتقليد مغنّييها في الهيئة والسلوك وفي حفظ أغانيها وتبنّي مطالبها، وكذلك نسب التفاعل المرتفعة على مواقع التواصل الاجتماعي.

وتعيدنا استعارة مصطلحات وتسميات مثل «أفغاني» وبدرجة أقل «إيراني» تاريخيًّا إلى ما ذهب إليه عمار بن طوبال في دراسته لتطوّر مفهوم «الزوفري» في الواقع الجزائريّ، من أنّ المناطق التي انتشر فيها «الزوفرّة» واستقرّوا بشكل كبير بعد أن أوجدت الظروف المشتركة بينهم رابطة انتمائيّة جديدة، قامت على فكرة التضامن، فعوّضت الرابطة القبلية. وهو ما حصل، مثلًا: في سهول «المتيجة» التي طرد منها المستعمر القبائل الأصليّة، وأنشأ فيها مزارع شاسعة وشغّل فيها عددًا كبيرًا من العمّال، ومع الوقت نشأت حياة اجتماعية ذات بنية غير قبليّة. وقد كان لهذا الأمر نتائج وخيمة في عشريّة التّسعينات الدمويّة. فأغلب المجازر الجماعية تركّزت في هذه السهول وما جاورها من مناطق، لأنّ الفرد فيها قد اكتشف حقيقة الأب الروحي الداعية صاحب المشروع السياسي القائم على قوانين الشريعة، ووجد وسيلة للتعبير عن التضامن الاجتماعي في مفهوم الجهاد الذي يلغي التفرقة بين الأفراد والقبائل ويحمل رغبة انتقاميّة قديمة من القبيلة التي حرمت «الزوفري» ــ سابقًا ــ دفء الانتماء.[214]

(214) انظر/ي: ابن طوبال (عمار)، مصطلحات: الزّوفري، ص. ص2 ــ 3.

وقد وسّع واسيني الأعرج في «نوّار اللوز» دائرة النماذج المثبّتة لمبدأ التضامن الجندري ضدّ كلّ مؤسّسات القهر وأدواته: (الدين ــ الدولة ــ الأخلاق...). ويمكن حصر تلك النماذج في صنفين من التضامن: تضامن داخليّ، أي: بين الرجال، فالزوفري ينتمي إلى رجال الهامش الذين نشأت بينهم لحمة قويّة للإفلات من رقابة أجهزة الدولة القمعيّة، فقد تضامن معه الخالدي: «ردّ الخالدي وهو منهمك في ترتيب بضاعته: خذ راحتك عمّي صالح. خيرك سابق، ولد البراريك ما يرفض لولد البراريك»[(215)]. وتضامن معه أحميدة القهواجي، فدعاه إلى العمل معه، حين كان مهدّدًا بالإفلاس.. «إذا تغلّقت الدنيا عليك، تعال تخدم معي الرّبح نتقاسمه»[(216)].

(215) الأعرج، نوار، ص. 39.
(216) نفسه، ص. 114.

وقد مكّن هذا التضامن من مواجهة نمطين من الرجولة، إحداهما: مهيمنة، تحاول إخضاع الرجال والنساء بما تملكه من مال وسلطة، والأخرى: متواطئة، تسعى إلى تحصيل بعض المكاسب والامتيازات من خلال تبرير الهيمنة وتثبيتها، ومن نماذج الرجولة المهيمنة، شخصيّة «السبايبي»: «الناس لا يخشونه ولكنّهم يخافون سطوته. يقول بعضهم إنّ يديه طويلتان وتمتدّان حتّى العاصمة حيث معارفه الأقوياء. وكلّما حاولوا مقاومته، اشترى ذمم الناس وحوّلهم عن أفكارهم وسخّرهم لخدمته حتّى صار مع الزمن un intouchable»[(217)].

(217) نفسه، ص. 96.

وتضامن «الزوفري» ــ أيضًا ــ مع سكان البراريك[(218)] الذين تحالفت ضدّهم كلّ عوامل الإخضاع والقهر (المستعمر ــ الدولة بقمعها وتفقيرها ــ المتسلّقون والانتهازيون ــ والطبيعة بقسوة قرّها وحرّها). مثلما تضامن مع مجموعة مقهورة من سكّان البراريك، ضدّ مجموعة تسعى إلى الهيمنة عليها، لأنّ سكّان البراريك لا يمثّلون كلًّا متناغمًا متّحدًا ضدّ عدوّ واحد وإنّما هم.. «يعيشون وكأنّهم في بورديل ــ الحاجّة طيطما أو الحاجّة رقيّة، أو أحد أحواش سيدي بلعبّاس، كلّ واحد يحاول أن يفرض نفسه وقانونه على البقيّة بأدواته الخاصّة. عالم آخر، القويّ فيه يأكل الضّعيف، والضّعيف يلتهم الأضعف، والأضعف يلتهم الأكثر ضعفًا وهكذا... كلّ مجموعة تعيش بطقوسها الخاصّة: العمّال ــ المخدّرون ــ الطّيّبون ــ المهرّبون ــ القوّادون ــ القتلة...»[(219)].

(218) البراريك: جمع برّاكة، بيت مصنوع من اللّوح أو القصدير أو نحوهما.

https://www.almaany.com/ar/dict/ar_ar/%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%83%D8%A9/

(219) الأعرج، نوار، ص. 116.

أمّا التضامن الخارجيّ بين الرجال «الزوفّرة» والنساء الزوفريات والمهمّشات، فقد اتّخذ صورًا وأشكالًا عديدة بعضها عاطفيّ نفسي، وبعضها اجتماعي إنسانيّ، وبعضها مادي. فقد كانت بائعة الزعفران الصغيرة زوفريّة من سكّان البراريك، ذات سلوك وهيئة منحرفين عن المعايير الجندرية المرسومة للمرأة، بل هما يطابقان صورة «الزوفري» في التمثّلات الشعبيّة (حافية القدمين، متسخة الثياب، متحيّلة...) وهي تشترك مع صالح الزوفري في تحصيل القوت بنفس الطّرق غير القانونيّة، بل إنّها تحيّلت عليه، فباعته بضاعة مغشوشة، ولكنّها تضامنت معه وأنقذته من قبضة النمس[220].. «واجهته الطّفلة المتّسخة التي باعته الزعفران. أنفها كحبّة الطماطم ــ عمي صالح، عمّي صالح. الديوانة ــ خبّي سلعتك، ثمّ انطلقت تركض في الوحل وهي تصيح بأعلى صوتها:

(220) مراقب اقتصادي يطارد المهرّبين من سكّان البراريك.

الديوانة، الديوانة، النمس جاي، النّمس جاي»[221]

(221) الأعرج، نوار، ص. ص. 41 ــ 42.

وتضامن صالح الزوفري مع لونجا ومنحها التبن لبقرتها.. «لونجا مثلي. مقطوعة من شجرة يابسة»[222] أمّا لونجا فتضامنت ماديًّا وعاطفيًّا، فتقاسمت معه العشاء والعشق وسدّت لديه حاجته إلى الطعام..

(222) نفسه، ص. 110.

«ماذا في يدك يا لونجا؟..

ــ عشاي.. معاش وحليب.. قلت أقسمه معك»[223]

(223) نفسه، ص. 140.

وسدّت أيضًا حاجته إلى العاطفة والجنس، ومنحته لاحقًا الطّفل الذي أنقذ رجولته من وصم الخصاء والعقم.

ولكنّ ما مثّله ثنائيّ «الزوفري والزوفرية» من تمرّد على ضوابط المجتمع وخيبة لأفق توقّعاته وانتظاراته، سرعان ما اخترق عالم الفنون المرئيّة، ليقدّم إمكانيّة أخرى من إمكانيّات التضامن النفسي والاجتماعي، فقد كان «المشهد المسرحي» الموسوم بـ«لقاء بين زوفري وزوفريّة» يجسّد نشأة علاقة انجذاب وحبّ بين رجل وامرأة يتشابهان هيئة وسلوكًا، فكلاهما يميل إلى العنف الجسدي (التشابك والضرب) والعنف اللفظي (نعت المرأة بالكلوشارة)[(224)]، وكلاهما ذو هيئة فوضويّة مشوّشة، حاملة لمعنى التمرّد على معايير الأناقة والجمال «هو: ملابس رياضية مشوّشة. هي: سروال جينز. هما: بقايا أسنان سوداء، وجوه مشوّهة وسخة...»[(225)].

(224) Dictionnaire Larousse: «personne sans domicile, vivant misérablement en marge de la société», https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/clochard/16608

(225) انظر/ي: فيديو «لقاء بين زوفري وزوفريّة»، رابطه:

https://youtu.be/vFrtQl6mNkA

نتبيّن: أنّ علاقة «الزوفري» و«الزوفرية» كانت قائمة على التضامن، لأنّ كلًّا منهما، قد كسر حدود الاستقطاب الجندري، ولم يعد ينظر إلى الجنس الآخر على أنّه نقيضه، بل ينظر إليه على أنّه مختلف، وهذا الاختلاف هو شرط ضروري للتّعاون والتضامن من أجل البقاء في مجتمع طبقيّ يستحوذ فيه قلّة من الأفراد على الثّروات والسلطة. فالفوارق الجندرية ــ إذًا ــ قد انكسرت تحت ثقل الفوارق الطبقيّة.

ولا يبدو الفضاء المكاني الذي يتحرّك فيه «الزوفّرة» بمختلف نماذجه (مقهى ــ حيّ البراريك ــ مقام وليّ ــ كنيسة ــ مسرح ــ شارع ــ ساحة عامّة...) محايدًا، وإنّما هو مساهم في إنتاج التمرّد والتضامن والتعبير عنهما، حتّى أنّ هويّة بعض الفضاءات أعلنت قدرتها على التماهي مع هويّة «الزوفري» ومواكبة تحوّلاته، فقد اقترح «حيّ الزوفري» في مدينة طنجة

المغربيّة صورة جديدة بديلة عن التجمّعات السّكنيّة التي كانت تحتضن «الزوفّرة»، وتشكّل نشازًا ونقاطًا سودًا تشوّه معمار المدن.

أمّا سكّانه، فكانوا يتّخذون من الأعياد الدينيّة مناسبات للتّذكير بعلاقات التّآزر والتضامن بين أبناء الطبقة الاجتماعية الواحدة التي تجمع الفقراء ومتوسّطي الحال. وكانت مظاهر الاحتفال من الزينة والفرح الذي يسود الحيّ في مثل هذه المناسبات، يعتبر طقوس عبور إلى هذه الرابطة الجماعية.

الخاتمة:

هل يرفض الزوفري الامتيازات التي يمنحه إيّاها النظام الذكوري.. أم إنّ النظام الذكوري يرفض أن يمنح الزوفري امتيازات؟..

مثَّلَ الزوفري شكلًا من أشكال الرفض المزدوج، فقد كان مرفوضًا في المجتمع الذكوري في مختلف تنظيماته: قبيلة ودولة ومؤسّسات، لأنّه يمثّل نمطًا متمرّدًا يهدّد استقرار ما هو سائد ومألوف ومتّفق عليه. ويمثّل شرخًا في النسيج الاجتماعي القائم على الولاء والطاعة والخضوع. وقد تعدّدت أشكال الرفض وآلياته، وتنوّعت بتنوّع السياق ات المجتمعيّة واختلافاتها التاريخيّة والجغرافيّة والثقافية، ولكن رغم هذه الاختلافات يظلّ الزوفري خيطًا ناظمًا لسياقات مجتمعيّة عاشت تحوّلات وإكراهات متماثلة، ذلك أنّ التسمية قد تداولتها أساسًا شعوب المغرب العربي التي عاشت عقودًا تحت سيطرة الاستعمار الغربي وقهره واستنزافه لثرواتها، بأيدٍ وطاقات عماليّة محليّة، كان الزوفري أهمّ مكوّن من مكوّناتها.

ولكنّ تسمية الزوفري تحرّرت من هذه الشروط الاجتماعية والتاريخيّة التي أنتجتها، لتصبح تعبيرًا عن كلّ أشكال الرفض، ولم تعد أيضًا حكرًا على الذكور، بل صارت وصمًا يطال «المتشبّهات من النساء بالرجال « المتمرّدات على الضّوابط والأعراف. وقد شهد «الزوفري» ضربًا آخر من الانزياح والتحوّل، صار به وسمًا مطلوبًا لبناء هويّة ذاتيّة، بنت تجربتها الخاصّة في رفض الأوضاع السائدة والثورة عليها، وهي تجربة فنيّة ذات تلوينات مختلفة، تجلّت في الرقص والرّسم والموسيقى والغناء. وهكذا أصبحت تسمية الزوفري مدار لقاءات مجتمعيّة متحوّلة من زمن إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى.

قائمة المراجع (حسب ورودها في المقال):

1 ــ تجربة ذاتيّة: كانت عمّتي تطلق عليَّ هذا الوصم زمن الطفولة، بسبب ما كانت تراه من علامات وسلوك متمرّد لا يليق بالإناث، في نظرها، (الجلوس ــ اللعب ــ الملابس ــ الكلام ــ الميل إلى العنف...).

2 ــ Asma Drissi, ZOUFRI, Un solo en chantier ــ sur les traces de la culture, pop, La Presse ــ Tunisie, LE 16.09.2013, vu le 11 2020 ــ 03 ــ.
file:///C:/Users/dell/Desktop/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%AF%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%88%D9%81%D8%B1%D9%8A/Dossier%20de%20ZOUFRI%20final%20%20(1).pdf

3 ــ حوسو (عصمت محمد)، الجندر.. الأبعاد الاجتماعية والثقافية، ط. 1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان ــ الأردن، 2009.

4 ــ الأعرج (واسيني)، نوار اللوز.. تغريبة صالح بن عامر الزوفري، ورد للطّباعة والنشر والتوزيع، 2007.

5 ــ فيديو عرض الزوفري لرشدي بلقاسمي على ركح قرطاج، مدّته 2 د و59 ث. تاريخ التنزيل: 16 جويلية 2017. تاريخ المشاهدة: 27/07/2019. الرابط:
https://www.youtube.com/watch?v=6zKnNhXCjp0

6 ــ بوسالمي (ضياء)، راب تونسي (10) الزوفري، تاريخ النشر: 03 ديسمبر 2016/تاريخ الاطلاع: 13 ــ 08 ــ 2019. الرابط:
https://nawaat.org/portail/2016/12/03

7 ــ أغانٍ منشورة على اليوتيوب على الروابط:

ــ مدّته: 3 د و02 ث. تاريخ التنزيل: 27 ــ 01 ــ 2018. تاريخ المشاهدة: 27 ــ 01 ــ 2020

https://www.youtube.com/watch?v=3uSWLPWmPc0

ـ مدّته: 1 د و56 ث. تاريخ التنزيل: 15 ـ 03 ـ 2015. تاريخ المشاهدة: 27 ـ 01 ـ 2020. على الرابط:

https://youtu.be/G2KS 2 _uprVI

ـ مدّته: 4 د و35 ث. تاريخ التنزيل: 22 ـ 05 ـ 2016. تاريخ المشاهدة: 27 ـ 01 ـ 2020. على الرابط:

https://youtu.be/i2qfwPfAU84

8 ـ الزوفري (مصطفى)، فنان مغربي يرسم الحروف بالموسيقى، تاريخ النشر الخميس: 08/01/2015 تاريخ الاطلاع: 05 ـ 12 ـ 2019.

https://alarab.co.uk

9 ـ ابن طوبال (عمار)، مصطلحات جزائرية، الزوفري، تاريخ النشر: الجمعة 27 نوفمبر 2015. تاريخ الاطلاع: 26/07/2019.

https://koutama18.blogspot.com/2015/11/blog _ post _ 27.html

10 ـ فيديو طنجة... ساكنة حي الزوفري يستقبلون العيد بلمسة خاصّة. مدّته: 2 د و15 ث. تاريخ التّنزيل: 15 ـ 06 ـ 2018 تاريخ المشاهدة: 29/07/2019. على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=tcPQS _ SjgOo

11 ـ خليل العمر (معن)، علم اجتماع الجندر، د. ت، على الرابط:

file:///C:/Users/dell/Documents/Downloads

12 ـ Dialmy Abdessamad, vers une nouvelle masculinité au Maroc, conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique.

13 ـ تيبس (يوسف)، «تطور مفهوم الجسد.. من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي»، مجلّة عالم الفكر، المجلد 37، 4 أبريل يونيو 2009.

14 ـ David Le Breton, signes d’identité, tatouages piercings et autres marques corporelles, Editions Métailié, Paris2002.

15 ـ لبرتون (دافيد)، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، د. ت.

16 ـ شهادة السويلمي (محمد): باحث أصيل الجنوب التونسي وأحد السكّان القريبين من حيّ الزوفري، بتاريخ 13 ـ 02 ـ 2020.

17 ـ فيديو «طياب الزوفري، بـ5 دراهم طيبت أكلة عجيبة بالفلفلة ومطيشة والبيضة»، مدّته: 11 د و10 ث. تاريخ التنزيل: 1 ـ 12 ـ 2018. تاريخ المشاهدة: 13 ـ 01 ـ 2020على الرابط:
https://youtu.be/vn ـ i6BF2tFw

18 ـ تدوينة رجيبة (نزيهة) على صفحتها الفايسبوكية بتاريخ: 12 ـ 10 ـ 2019. تاريخ الاطلاع: 25 ـ 11 ـ 2019، على الرابط:
https://t24.tn/uploads/images/image 750 ـx ـ 5da17bfb48900.jpg

19 ـ Comite Québécois, femmes et développement, fiche technique de la Communauté de Pratique «Genre en pratique».

20 ـ حوارنا مع بلقاسمي (رشدي) على الفايسبوك بتاريخ 19 ـ 01 ـ 2020.
21 ـ فيديو رقصة ولد الجلابة من الرقصات التي أداها بلقاسمي (رشدي)، مدّته: 1 د و43ث. تاريخ التّنزيل: 31 ـ 07 ـ 2016. تاريخ المشاهدة: 28 ـ 11 ـ 2019. على الرابط:
https://youtu.be/WTCXwOV3LKI
22 ـ تعليق مذيع القناة الوطنية على رقصة ولد الجلابة. ورقصة الزوفري الفيديو منشور على اليوتيوب بتاريخ: 18 ـ 07 ـ 2017. ومدّته: 6 د و1 ث. شوهد في: 19 ـ 01 ـ 2020 ورابطه:
https://youtu.be/hYe0ARjigC8
23 ـ بتلر (جوديث)، «الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار»، ترجمة: لجين اليماني، مراجعة: أحمد العوفي.
24 ـ تدوينة بلقاسمي (رشدي) على صفحته بفايسبوك بتاريخ: 20 ـ 02 ـ 2020، وهو تاريخ الاطلاع نفسه.
25 ـ خليل (مفيدة)، افتتاح الدورة الأولى للمهرجان الوطني للموسيقى والرقص، جريدة المغرب، 11 ـ 09 ـ 2017، على الرابط:
https://ar.lemaghreb.tn
26 ـ BEDHYOUFI Hafsi, Danse des hommes et transgressions sociales, https://halshs.archives ـ ouvertes.fr/halshs 00817312 ـ/document
27 ـ تعريف المشكال على الرابط:
https://www.google.com

28 ـ فديو كليب العثماني (أسماء)، مدّته: 4 د و44 ث، منشور على اليوتيوب بتاريخ: 09 ـ 04 ـ 2017/تاريخ المشاهدة: 02 ـ 01 ـ 2020، على الرابط:
https://youtu.be/hgk 1 _F _ z _ hE
29 ـ قرامي (آمال)، «التعبير عن التهميش في المجتمع التونسي قبيل الثورة.. التدوين والراب أنموذجين»/في التهميش في المجتمعات العربية كبحًا وإطلاقًا، تجمّع الباحثات اللبنانيات، الكتاب 15، 2011 ـ 2012 بيروت، جداول للنشر والترجمة، ص. ص. 277 ـ 295.

تاريخ الاطلاع: 10 ـ 03 ـ 2020، على الرابط:

http://www.bahithat.org/index.php/ar _ aa/publications _ 56 _ 08 _ 16 _ 02 _ 2/2016 _ 36/item/59 _ marginalization _ in _ arab _ societies _ hindrance _ and _ spur
30 ـ الخنشولي (مراد)، الرسام المغربي «مصطفى الزوفري يحرّر الحروف من قيودها»، مقال على الرابط:
https://artsgulf.com/615624.html
31 ـ أغنية MC Zofree على اليوتيوب، مدّتها: 4 د و35 ث على الرابط:
https://youtu.be/i2qfwPfAU84
32 ـ قاموس المعاني الألكتروني.
https://www.almaany.com
33 ـ Dictionnaire Larousse : « personne sans domicile, vivant misérablement en marge de la

société », https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/clochard/16608

34 ـ فيديو «لقاء بين زوفري وزوفريّة»، مدّته: 2د و30 ث، تاريخ التّنزيل على اليوتيوب: 09 ـ 07 ـ 2015. تاريخ المشاهدة: 07/02/2020. رابطه:

https://youtu.be/vFrtQl6mNkA

أنماط الرجولة عند الكاتب المسرحي

من خلال دراسة د. وطفاء حمادي

سوسن وهبة[226]

(226) باحثة في الفن وعلوم الفن/مسرح، حاصلة على ماجستير في الإخراج المسرحي ببحث عنوانه: «إشكالية المعاصرة في المسرح بين الإبقاء على الممثل أو الاستغناء عنه». تنجز بحثًا في الدكتوراه عنوانه: «التفضيل الجمالي في تذوق الأعمال المسرحية لدى المتلقي في المسرح اللبناني المعاصر». لها عدة مشاركات في مجال التأليف والتدريب وكتابة السيناريو لبعض المسلسلات والأعمال المسرحية والفيديو كليبات والدوبلاج وغيرها.

الإطار العام:

إنّ التصوّر الذي يعطيه كلّ عصر وكلّ مجتمع عن الشخص أنّه «أحد العناصر المكوّنة للشّخصيّة، إنّها قاعدة بناء ونمط»[227]. هذا ما صرّح به «إينياك ميرسون» Eniac Meyerson في إشارة منه إلى الدور الذي تلعبه الشخصيّة في بناء النمط. وتتجلّى ملامح الشخصيّة من خلال مجموعة من الصفات المتّصلة بالعادات والتّقاليد الموروثة والتّجارب اليومية التي تحدّد ملامح صورة المرأة والرجل. وقد كان الكاتب يضع أفكاره ومعتقداته وفقًا للمعايير التّقليدية النمطيّة للنظرة إلى الرجال والنساء في المجتمع، ساعيًا إلى تحقيق سلطته على المرأة عبر ممارسة القمع والتهميش ضدّها واستغلالها، متجرّدًا من كلّ المشاعر الإنسانيّة حتّى يحقّق مصالحه. وهو أمر مألوف، إذ «من غير الممكن عدم الربط بين الطريقة التي ينظر الرجال من خلالها إلى الرجولة، وبين بيئتهم الاجتماعية والطبقة التي ينتمون إليها»[228].

(227) فالادون، سيمون كلابيه، نظريّات، ص. 7.
(228) مولينبيلت، الرجولة، الرابط:

https://www.aljumhuriya.net/ar/content/

وقد عُرِّضتْ ملامح الشخصيّة للعديد من التغييرات عند الكتّاب النسويين (رجالًا كانوا أم نساءً) بعد ظهور الأدب والنقد النسويين والنظريّات الجندرية. فالكاتبة في الأدب النسوي، تختار موضوعات تساهم في إضفاء صورة منفّرة عن الرجل، فتتّهمه بالعجز والضعف وتصوّره مقهورًا ومضطهدًا، وذلك حتّى تفرض المكانة التي تستحقّها.

وقد ارتبط مفهوم الرجولة بالمفهوم الاجتماعي، وخاصّة في المجتمعات الأبوية الذكورية، فهو مركّب من مجموعة من الصفات الدالّة على هويّته التي استقاها من الأعراف والتّقاليد النمطيّة لمجتمعه ودوره الاجتماعي، فـ«البشر يمارسون أدوارًا اجتماعية، حدّدتها عمليّة التنشئة في السياق الثقافي الذي يعيشون فيه»[(229)]. ولكنّ ظهور النظريّات الجندرية، أدّى إلى تغيير المفهوم النمطي السائد، الذي بدأنا نرى إرهاصاته في النقد النسوي، وفي الكتابات المسرحية عند الكتّاب العرب (من الجنسين الكاتبة والكاتب).

(229) غيدنز، علم الاجتماع، ص. 193.

ونتبيّن بالرجوع إلى نصوص المسرحيات الإغريقيّة، أنّها مهّدت لتغيير الصورة النمطيّة للمرأة والرجل، فقد مثّل نصّ «ميديا» لـ«يوريبيدس» Euripides تجاوزًا لصورة المرأة التقليدية. فظهر «الرجال والنساء... على المستوى نفسه من المقدرة على العذاب والتّضحية كالآلهة والملوك والأبطال»[(230)]. وبالتّالي، قُدّم النمط الرجولي بطريقة مغايرة، فاتصف جايسون بنمط الرجولة المخصيّة. «هكذا صوّر كُتّاب المسرح الإغريقيّ المرأة.. كائنًا اجتماعيا، يُحتَرَم ويُكرَّم، ولا يُنظَر إليها كخادمة أو منتج للنّسل»[(231)].

(230) حمّادي، سقوط، ص. 275.

(231) «صقر، صورة»، مقال منشور على الرابط:

http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=249156&r=0

وأظهرت أغلب أعمال «شكسبير» William Shakespeare، الرجل منكسرًا عاطفيًّا، متأثّرًا بالسياق الاجتماعي الذي عاشه في عصر الملكة أليزابيت. وبالرّغم من أنّ معظم مسرحيّاته، حملت عناوينها أسماء أبطال ذكور مثل «عطيل»، «ماكبيث»، و«هاملت»، إلاّ أنّه كان سبّاقًا لعصره في طرح فكرة المساواة بين الجنسين وخاصّة في مسرحيّة «روميو وجولييت»، فظهر البطلان بنفس المستوى والمكانة في المسرحية.

وتميّزت أنماط شخصيّاته الذكورية بالتفكّك، والمرض، والتّشتّت، وضعف الشخصيّة، والخضوع لسيطرة الأمّ. وقد تراوحت هذه الأنماط بين الرجولة المقهورة عند «هاملت»، والرجولة مسلوبة الشخصيّة عند «ماكبيث»، والرجولة المضطهدة عند «عطيل»، والرجولة الجشعة عند «تاجر البندقية»... أمّا «موليير» Molière، فقد قدّم في مسرحيّة «مدرسة الزوجات» موضوعات «تهكّمت على تقاليد اجتماعية كانت راسخة في المجتمع الفرنسي... وفيها دافع عن النساء وحقّهنّ في اختيار زواجهنّ»[232].

(232) موليير، الرابط: https://ar.wikipedia.org/wiki

وفي السياق نفسه، يمكننا رصد محاولات «إبسن» Henri Ibsen، الذي أكّد في مسرحيته «بيت الدمية»، «على ضرورة إعادة النظر في العادات والتقاليد والقوانين التي تحكم هذا المجتمع»[233]، فتحوّلت «البطلة (نورا) من عالة... إلى شخصيّة تتكلّم بحزم.. بلسان الدعوة إلى الحرية الفرديّة»[234].

(233) صقر، صورة.

(234) ماجد، إبسن، تمجيد، الرابط: https://www.alittihad.ae/article/

أمّا «برنارد شو» George Bernard Shaw، فقد حاول كسر الجمود في الصورة النمطيّة للرجل والمرأة، فلم يعد الرجل هو المسيطر والظالم والمستبدّ، إنّما ظهرت أنماط جديدة من الرجولة، كان من الممنوع الحديث عنها، لإساءتها لتاريخ بناء الرجولة. وبالرغم من أنّ نصوص بعض كتّاب المسرح المعاصرين أمثال «آرثر ميللر» Arthur Miller، و«يوجين أونيل» Eugene O’neill، و«تينيسي وليامز» Tennessee Williams... فقد اصطبغت بإبراز امتياز الرجل على المرأة، وطرح المفاهيم التي تحفّز على تبنّي السلطة الذكورية...[235] إلاّ أنّ صورة المرأة والرجل، تابعت تطوّرها جندريًّا من خلال النقد النسوي، والمقاربة الجندرية التي ارتبطت عند «بيير بورديو» Pierre Bourdieu بالعنف الرمزي الذي يمارسه الرجل ضدّ المرأة، ضمن منطق السطوة والهيمنة الذكورية[236].

(235) حمادة، خطاب، ص. 2.

(236) Bourdieu, La domination, p, 11.

وقد اعتبرت «جوليا كريستيفا» Julia Kristeva: أنّ النقد النسوي المسرحي، ظهر ليفكّك النظام الترميزي، ويحوّل عمل المرأة إلى أداة فاعلة في عمليّة تحريرها وإعادة حقوقها إليها(237). لذا انشغل هذا النقد بالبحث في الإبداعات المسرحية التي قامت بها النساء المهمّشات من المجتمع الذكوري. وقد عرضن أفكارهن من وجهات نظر نسويّة، تقوم على استرجاع التراث برؤية نسويّة، ودراسة النصوص المسرحية التي كانت قد جُسّدت بمنظور ذكوري. وقد دعت كريستيفا إلى نصرة المرأة، والقضاء على كلّ أشكال القهر، ورفض التمييز بين الجنسين، فالرؤية النقد يّة الصحيحة «تقوم على عدم استبعاد الآخر وتعريفه بالسلب»(238).

(237) صبري، أفق، ص. 36.

(238) مصطفى، اللغة، ص. ص. 58 ــ 59.

وشكّل النضال والنقد النسويان، وتطوّرُ الحركات الجندرية دفعًا باتجاه بروز دراسات الذكورة باعتبارها امتدادًا للحركات النسوية وأفكارها الراديكاليّة. لذا كان لا بدّ من إعادة النظر في مفهوم الرجولة وإخراجه من النمطيّة المتداولة، لإعطائه قالبًا جديدًا بالرّغم من أنّ المفهوم البطريركي بقي سائدًا في مجتمعاتنا العربية الشرقية(239). وقد أدّى ذلك إلى خلق رجل جديد يدعو إلى الحدّ من السلطة ذات النّزعة الذكورية، وفضح لجوء الرجال إلى استعمال العنف لحماية امتيازاتهم، ذلك أنّ «الذكورية تتمثّل في إنتاج وإعادة إنتاج ممارسات القمع ضدّ النساء»(240). فالعنف ــ الكلاميّ و/أو الجسديّ تجاه النساء ــ والعدائيّة، سمتان تعبّران عن الرجولة، ولا يتورّع الرجال عن إظهارهما لإبراز قوّتهم. وعادة ما يستغلّ الرجال (الجنس المتميّز) خطاب تحرّر النساء، لممارسة حقّهم الذكوري في تعنيفهنّ واضطهادهنّ للرّد على مظلوميّتهم(241).

(239) الديالمي، اتجاهات، الرابط:

https://www.hespress.com/art ــ et ــ culture/20339.html

(240) Dufresne, M., Masculinisme, p. 133.

(241) Dufresne, M., Masculinisme, p. 133.

ويصرّ الرجل الجديد على حقّ المرأة في اختيار مصيرها، وكسر الصورة النمطيّة للمرأة والرجل داخل الذهنيّة السائدة في المجتمع الأبوي. يمتلك الأب في المجتمع الأبوي موقعًا مميّزًا وسلطة مطلقة، تُجيزان له ــ بفعل القانون والأعراف الاجتماعية ــ إقصاء كلّ فرد يحاول التمرّد أو عدم الطاعة. فهو الحاكم والمتحكّم بكلّ العلاقات بين أفراد أسرته التي تحكمها تراتبيّة هرميّة تقوم على ثنائيّة السّيد/العبد، التسلّط/الخضوع. فالنظام الأبوي البطريركي المتجذّر في المجتمع العربي نتيجة ظروف تاريخيّة واجتماعية...

هو مجتمع ذكوري أبوي، له خصوصيّة وامتداد تاريخي، ويستمدّ قوّته ونفوذه واستمراريّته من العصبيّة القبلية وصِلة الدم. وبنية العائلة لم تختلف في المضمون والذهنيّة، بدءًا من النظام القائم على العصبيّة القبلية في مرحلة ما قبل الإسلام، مرورًا بمفهوم الأمّة مع الإسلام، وصولًا إلى مفهوم المواطنة في العصر الحديث. لذا بقي الأب هو الرّاعي والقائد، وعلى الجميع تقديم واجب الخضوع له وإطاعة أوامره. وما زالت البنية الثقافية للمجتمعات العربية تدعم هذا النظام الذي قوامه القوّة والسيطرة.

بناء على ما تقدّم، اخترنا في هذا المقال أن نحلّل الخطاب المسرحي لكاتبين، كانت قد تناولتهما الناقدة وطفاء حمادي في دراستها «خطاب الكاتبة والكاتب وتطوّرات الرؤية النسوية في النّص المسرحي»، لنتبيّن مدى صلاح رؤيتها النقديّة حول قدرة الكاتب النسوي.. «على كسر الخطاب الذكوري وتفكيك السلطة الذكورية»[(242)] باعتباره «فردًا أندروجينيًّا»[(243)]، ويمكن الاعتماد عليه ــ أيضًا ــ للتخلّي عن المركزية الذكورية في النظام الأبوي، أي «لتغيير الصورة التقليدية للذكورة والرجال في المجتمع، متحدّيًا بذلك السلطة الأبوية»[(244)]. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل: إذا كان النقد النسوي يتّسم بالموضوعيّة عند تناول الكاتب الموضوعات التّي تتعلّق بأنماط الرجولة؟.. وهل يمكن أن يعبّر الكاتب عن أنماط الرجولة وقضايا المرأة، أكثر من الكاتبة؟.. علمًا أنّ «إيجلتون» Mary Eagleton لم تهتمّ بهويّة الكاتب الجنسية.. رجلًا كان أو امرأة، لأنّ النّص هو المعيار بحسب رأيها، وهو المنطلق للرّؤية النسوية. وهذا ما يحدو بنا للتطرّق إلى محتوى النّص ولغة الخطاب لتفكيك السلطة الذكورية والخروج من القوالب النمطيّة المرتبطة بالنوع. إلاّ أنّ «تانيا مودلسكي» Tania Modleski تعتبر:

(242) يقوم تفكيك السلطة الذكورية على الغوص في الذات الذكورية بمعزل عن أي تدخّل أو مشاركة نسويّة. هذه السيرورة التفكيكية، تتطلب من الذكور عرضًا لمعاشهم

اليومي بين بعضهم البعض، واستعراض تفاصيل سلوكياتهم تجاه المرأة ثم إطلاق نقاش عام حول الوسائل المتاحة لكسر وإلغاء العادات والسلوكيات التي اعتُبِرَت تمييزًا جنسيًا.
يمكن الرجوع إلى: شاوول، ملحم/الذكورة، السلطة، النفي النسوي، التيه.. (مقاربة سوسيولوجية)، المحور الأول من كتاب الرجولة والأبوّة اليوم/تجمّع الباحثات اللبنانيات/العدد 12/ سنة 2006 ــ 2007.
(243) عرّفته وطفاء حمّادي بأنّه الفرد الذي يستطيع أن يكون ذكرّيًا أو أنثويًّا، حسب ما تتطلّبه الوضعيّة المعنية المحيطة بالفرد، وفي وقت معين.
(244) حمادي، خطاب، ص. 6.

«أنّ الرجل الذي يسهم في تحليل وتفكيك السلطة الذكورية، يجد صعوبة في ذلك، لأنّ نقد المركزية الذكورية تشكّل أهمّ تحدٍّ للنظام الأبوي المتمركز حول الذكورة»[(245)]. هذا ما سيواجهه الكاتب النسوي عند محاولته تغيير الصورة التقليدية للرجل، وهو ما سنحاول أن نتبيّنه باعتمادنا على المقاربة الجندرية أداة لدراسة علاقة الرجل بالسلطة الذكورية من حيث المضمون والوظيفة.

(245) المرجع نفسه، ص. 6.

نضع نتاج هذا المقال تحت المجهر، لما له من أهميّة فكريّة وفنيّة، عبر تسليط الضّوء على كيفيّة تناول الكاتب المسرحي للرجل، بالاعتماد على تحليل المسرحيتين:

ــ «شروق مريم» للكاتب المسرحي السعودي «فهد بن ردّة الحارثي»

ــ «الظلّ والهجير» للكاتب المسرحي القطري «حسن رشيد»

في المنهج:

يُعنى هذا المقال بمحاولة استقراء أنماط الرجولة في مسرحيّتين، ينتمي كاتباها إلى مجتمعات ذكوريّة بحتة، حيث السّيادة المطلقة فيها للرجل.
وسنعتمد في ذلك على:

ـ المنهج الاجتماعي لاستعراض النمط الذكوري ودراسته ورصده ورسم أبعاده اجتماعيًا. ويسهم تحليل كلّ رموز الفضاء المسرحي في بناء تصوّر عن النمط الذي يظهر عبر الممارسات الاجتماعية التي تساعد على بناء الهويّة الجنسية المحكومة بأنّها لا بدّ أن «توجد دائمًا بالنسبة إلى الغير»[246]، وذلك لاكتمال نضج الشخصيّة وتنمية شعورها بعدم الغربة وأنّها لم تعد «الآخر». ويرتبط تكوين المفاهيم الاجتماعية ببيئة كلّ مجتمع وثقافته فـ«يشير مفهوم الهيمنة إلى الديناميكيّة الثقافية للجماعة والمحافظة على المكانة الاجتماعية في القيادة»[247]. وفي المجتمعات العربية، حيث يسيطر النظام البطريركي. تنتشر ثقافة تعزيز السلطة، فيضمن الأب فرض نظام الطاعة المطلقة، ومحو وجود الآخر الأدنى منه تراتبيّة.

(246) كلوتيه، الصّحة، ص. 46.

(247) Connell, R., Masculinités, p. 74.

ـ المنهج النفسيّ لتحليل الشخصيّات الذكورية في النصّين من النّاحية النفس ية، وذلك بالاعتماد على لغة الخطاب، ممّا يدفعنا إلى تحليل بعض المفاهيم التي تسهم في تحديد النمط الذكوري وفهمه مثل: الأنا، ومفهوم الدور الجندري ـ الشعور بالهويّة ـ الاتصال بالواقع ـ العدوانية التي تبدو في اللغة وأسلوب الحوار (الظاهر والضمنيّ)، وبعض السلوكات الأخرى التي يمكن استنتاجها عبر الاستقراء... ولذلك سنتطرّق إلى بعض النظريّات في علم النفس، وسنلجأ إلى الغوص في دراسات الشخصيّة.

ـ بعض الدراسات الذكورية التي بيّنت تعدّد أنماط الذكورات ونماذجها. فمنها المهيمنة والخاضعة والمهمّشة والمتخيّلة... وتُعَدّ الذكورة المهيمنة في طليعة الذكورات. وتستمد قوّتها من النظام الأبوي الذي يكرّس تربية الذكور وفق النموذج المعياري للذكورة. وقد تتوافق أو تتعارض بعض الذكورات مع البعض الآخر.. فتتميّز الذكورة المهيمنة والذكورة السّامّة ببعض السمات الرجوليّة المشتركة (العنف والعدائيّة الجنسية وعدم إظهار الضعف ونبذ التعبير العاطفي). خاصة وأنّ الذكورة السّامّة، قد وُصفت بأنّها «كوكبة من الصفات الذكورية الرّجعيّة اجتماعيًا، التي تعمل على تعزيز الهيمنة، وانخفاض قيمة النساء»[248]. وتشكّل الذكورة المهيمنة والذكورة الخاضعة الوجه المعاكس، الواحدة للأخرى. فالذكورة الخاضعة، تظهر بفضل وجود أزمة الذكورة التي تنشأ نتيجة انهيار معالم الرجولة التقليدية لعدم التأقلم مع التغيّرات في الأدوار الاجتماعية وفي التنشئة، والإحساس بالعجز، وتهديد النساء لمراكز عمل الرجال...

(248) Kupers, Terry،, Toxic, p, 714.

ـ المقاربة الجندرية: يُعرَّف الجندر بأنّه «الأنماط السلوكيّة الذكورية التي يتّبعها الرجال والأنماط السلوكيّة التي ينبغي أن تلتزمها المرأة»(249). وتُعنى المقاربة الجندرية بـ«المقارنة بين المرأة والرجل من خلال الأدوار السوسيولوجية التي يؤدّيها كلّ طرف على حدة، تأثّرًا بالقيم السائدة»(250). بالإضافة إلى «الدور الحيوي الذي يقوم به التفاعل الاجتماعي في تشكيل السلوك البشريّ»(251). ومن هذا المنطلق سنعمد إلى دراسة الثّنائيّ: أنوثة ـ ذكورة من النّاحية الجندرية، مع التركيز على بعض المفاهيم مثل: الهويّة الجندرية ـ العنف ـ الأدوار الاجتماعية ـ البطريركية والمجتمع الأبوي.

(249) روبنز، المسرح، ص. 138.
(250) حمداوي، ما الجندر؟، ص. 16.
(251) غيدنز، علم، ص. 188.

1 ـ الرجولة المهيمنة في «شروق مريم»(252)

(252) الحارثي، مسرحيّة.

فكرة المسرحية:

تدور ثيمة هذه المسرحية، حول معاناة المرأة من هيمنة المجتمع، وتسلّط الأب والزوج مرورًا بالحبيب. ويتراوح الزمان بين الماضي الذي يزخر بقصص عذاباتها ومعاناتها وسلب حقوقها في الزواج والحبّ وتقرير المصير، وبين الزمن الحاضر الذي يسطّر حالتها الواعية ومحاولتها التحرّر من هيمنة كلّ نماذج السلطة الذكورية.

ملخّص المسرحية:

تروي المسرحية: قصّة معاناة امرأة من تسلّط الذكور، وتستحضر في مناجاتها ومونولوغاتها، كلّ الشخصيّات الذكورية الغائبة. وقد بدأت معاناتها منذ الولادة وقصّة اختيار اسمها (شروق مريم) التي كانت فيها الكلمة الفصل للأب. وتفاقمت أزمة شروق مريم لأنّها «بنت»، ولا يُمكن أن تُدعى بـ اسم مركّب. إذ تُعتبر الأسماء المركّبة حكرًا على الذكور (سأكون أول بنت لديها اسم مركّب. ص4). وتستكمل قصّتها (وهي تعمل على مكنة الخياطة) بالحديث عن حبيبها «حسن»: الذي لم يتزوّجها مستندًا إلى تبريرات شتّى،

فيما هدّدتها عمّاتها بإخبار أبيها في حال استمرّت في حبّه. وتتوالى مآسيها في استعراض قصّة زواجها. فقد أُكرِهَت على الزّواج من «نبيل» بعد موافقة والدها.

ويبلغ الحدث ذروته عندما تُعرَّضُ شروق مريم للتّعنيف من قبل زوجها، ممّا يحفّزها للثّورة على وضعها والمطالبة بنيل حريّتها. فتحصل على الطلاق وتعود إلى منزل والدها، لتعيش فيه وحيدة بعد موت والديها وزواج عمّاتها. لكنّها في الحقيقة كانت تعيد نفسها إلى سجنها الأوّل، الذي تعتبره فتحيّة العسّال «المكان الذي أشغله في اللحظة التي أنظر فيها إلى نفسي في المرآة»[(253)]. لذا مثّل الأسر بالنسبة إليها ذلك المكان الذي يعزّز، أوّلًا: شعورها بهويّتها المسلوبة من حيث أنّه إحساس بالاستمرار[(254)]، وثانيًا: تخطّيها حاجز التقاليد البالية التي لم تعد تلعب دورها ولم تعد تشكّل المرتكز الأفضل[(255)]، فتستطيع أن تكون على طبيعتها غير آبهة بنظرة المجتمع.

(253) حمّادي، سقوط، ص. 86.

(254) كلوتيه، الصحة، ص. 46.

(255) المرجع السابق، ص. 58.

الفضاء المسرحي:

يؤسّس الدّيكور في المسرحية لدور المرأة الاجتماعي من وجهة نظر الذكر. وتشير مكنات الخياطة إلى حصر دور المرأة في أعمال معيّنة. لكنّ الأقمشة (المعلّقة كأشباح في فضاء المسرح) تبدو كعمليّة خلق جديد، لكسر المنظومة الذكورية القائمة على القمع والإخضاع المستمرّ، وتغذية الشعور بانعدام الأمل بالتغيير، وتشظّي الهويّة الجندرية.

أنماط الذكورة في المسرحية:

تتمظهر الذكورة المهيمنة بصورة الرجل الغائب ــ الحاضر، الذي يمارس كلّ أنواع العنف والاستغلال والقهر والتجريد من الهويّة والتسلّط، مقابل إشارة واضحة إلى ضعف صورة الأمّ، التي عانت من الخضوع والامتثال لسلطة الزوج، ودفعت ثمنًا باهظًا لمشاركتها في دعم النظام الأبوي، فاستمرّت سجينة المنزل ــ القبيلة، مع أخريات.

وبالرّغم من محاولة الكاتب إظهار الشخصيّة وقد حصلت على حرّيّتها المزعومة عبر كسر قيدها الزوجي وحصولها على الطلاق، إلاّ أنّ خاتمة

المسرحية تعيدنا إلى بدايتها في إشارة إلى المحاولات المستمرّة لتغيير المعايير الذكورية المفروضة من المجتمع البطريركي. وقد حاول الكاتب خلال تسليطه الضّوء على الذكورة المهيمنة، طرح صور مختلفة من البنى الذكورية للسّلطة التي تكشف عن قضايا المرأة وحقّها في الاختيار وتقرير المصير. إلاّ أنّه تأثّر ــ أحيانًا ــ بالمجتمع السّعوديّ، وهو مجتمع ذكوري ترتبط فيه أنماط الرجولة بالسلطة المعطاة للذكور من التّقاليد والقيم المتوارثة التي تكرّس التبعيّة للرجل (الخروج من القبيلة إلى قبيلة أخرى والرجوع إليها). إذ لا يمكن للمرأة أن يكون لها حضور إلاّ ضمن القبيلة التي يرأسها سيّد/رجل، فهويّة المرأة تتوقّف «عند اكتمالها بالآخر/الذكر الذي منحها وجودًا محدّدًا»[256].

(256) العروي، أزمة، ص. 107.

تتوافق صورة الذكورة المهيمنة مع فرضيّة «داروين» Charles Darwin من حيث «أنّ الشكل البدائي للمجتمع البشريّ، قد تمثّل بعشيرة خاضعة للسّلطة المطلقة لذكرٍ قويّ»[257]. والحقيقة أنّها تعيد إحياء نفسها في المجتمعات الذكورية بشكل مستمرّ، وبشكل جليّ في المسرحية، إذ يرتكز بناء النمط المهيمن على ملامح وسمات تميّز الرجل جندريًّا (التسلّط، وإقصاء الآخر، والفحولة، وإبراز القوّة ومظاهر التفوّق، وإثبات الرجولة عبر تسلّم زمام القيادة، وعدم تقبّل المناقشة والحوار والنقد، والاستفراد بالقرارات...). ويغلب عليها «أنا أعلى شديد القسوة، رغبة ولذّة في السيطرة على من هم أضعف، حبّ انقياديّ للسّلطة الأبوية، وقدرة مبتورة على السعادة»[258]. ويُعتبر الأب والزوج والقائد العسكريّ من أهمّ نماذج الذكورة المهيمنة.

(257) فرويد، علم، ص. 79.
(258) فروم، أزمة، ص. 127.

ــ الأب:

يحدّد الوعي الجماعي ــ غالبًا ــ مؤهّلات الرجل «المثالي» الذي لا يخطئ، ويضع معايير تقييمه. ويمثّل الأب أحد نماذج الذكورة المهيمنة، أي: «ذلك الإنسان الأعلى المحبوّ بطبيعة السّيد، فنرجسيّته مطلقة وملؤه الثقة بالنفس والاستقلال»[259]. لذلك يمارس سلطته من خلال منظومة علاقات تقوم على السيطرة ــ الخضوع، القوّة ــ الضعف، ويستبدّ بكلّ من حوله (الرجال

والنساء)، ويتميّز بأنا أعلى شديد القسوة، ويعطي لنفسه الحقّ في الاختيار والموافقة (وافق أبي أوّلًا... ص. 5). وتؤكّد فرضيّة «داروين» هذه الفكرة. فكلّ جماعة تتألّف «من ذكر قويّ ومستبدّ ومن بعض الإناث اللواتي يمارس هذا الذكر عليهنّ سيطرته الحصريّة»[260].

(259) فرويد، علم، ص. 82.
(260) بكداش، نظريّات، ص. 127.

ولا يتوانى الأب عن بثّ الذعر، حتّى في ظلّ غيابه (هدّدتني عمّتي بأنّها ستخبر أبي. ص. 4). ويضطلع بدوره المهيمن الذي عزّزته التّقاليد الموروثة. ويخضع مفهوم الدور لانتظام نسبي قادر على التّنبؤ بالتّصرّفات الاجتماعية التي غالبًا ما تثبّتها العادات والتقاليد[261]. لذا تبقى «شروق مريم» موضوعًا للقهر والاستغلال من جانب الأب، فهي ملكٌ له ويستطيع أن يفعل بها ما يشاء، وله الكلمة الفصل في كلّ الأمور المتعلّقة بها، حتّى في اختيار اسمها (قال أبي مريم؛ سمّوني مريم. ص. 3).

(261) كلوتيه، الصحة، ص. 37.

ويُعتبر الأب المسؤول الأوحد عن العائلة، الذي يفهم ويحلّل ويفسّر ويستنتج، فهو ذو عقل راجح، عالِم بكلّ قضايا الحياة، لذا لا يقبل مناقشة قراراته أو نقد آرائه، فذكوريّته تقوم على إقصاء الآخر الأدنى منه (الذكر والأنثى)، ما يجعل من المرأة ضحيّة لاضطهاده الذي ينعكس في القوانين والأعراف.

إنّ «الذكر في الإيديولوجية الأبوية أكثر عقلانيّة، وواقعيّة ومسؤوليّة من المرأة، وهو بالتّالي مهيّأ طبيعيا ليكون قائدًا لها»[262]. ولذلك يعلن نفسه وصيًّا عليها، ويحدّد هويّتها وفقًا لمواقفه الرجوليّة التي تحاول تفكيك هذه الهويّة وصولًا إلى إزالتها. وقد قسّم «ج. ميزونوف» J. Maisonneuve الشخصيّة في كتابه «مقدّمة في علم النفس الاجتماعي» إلى ثلاثة أنماط: الشخصيّة التي تمثّل إرادة الاختيار، والشخصيّة الروائية التي تمثّل الحياد، والشخصيّة المفارقة وهي التي تُختَزَل في الأدوار[263].

(262) فروم، أزمة، ص. 49.
(263) فالادون، نظريّات، ص. 23.

ويمكن القول: إنّ الأب يمثّل نوع الشخصيّة الثالثة التي تؤدّي دورها الذكوري من خلال اختزال العائلة في صورة الأب، بوصفه السيّد الذي يملك الحقّ في امتلاك جميع من ينتمون إلى قبيلته ــ العائلة الكبيرة والصّغيرة، ورعايتهم، وهو القائد الذي يرعى مصالح كلّ فرد في العائلة. وبالمقابل على الجميع تقديم الولاء والطاعة له، ولذلك فإنّه يهدّد الخارجين عن طوعه بالخصاء، والإقصاء والإلغاء في حال مخالفته. إنّه صاحب السّيادة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، لأنّه المالك المحوري للعائلة. وقد اختار له الكاتب نهاية تعجّل في تبديد صورته وتهزّ ركائز قيمه الذكورية، وتظهر تدريجيًّا في:

تحجيم دوره في السيطرة على نساء (قبيلته) خاصة بعد موت الجدّة وزواج العمّات، ممّا هدّد ذكوريّته (أبي الذي كان قبيلة من الرجال، أصبح رجلًا فقط. ص. 8)، ثمّ الموت الفعلي للأب ــ السلطة. لذلك نرى: أن عودة «شروق مريم» إلى بيتها بعد الطلاق، شكّل مصدرًا لسعادتها، لأنّها أصبحت حرّة ومستقلّة.

ــ الحبيب:

إنّ الحبّ عبارة عن «حياة عاطفيّة مركبة، تشمل كيان الإنسان كلّه جسدًا وعقلًا وروحًا»[(264)]. ويُفترَض أنّه يمتاز بالنّزعة نحو التّضحية في سبيل المحبوب. إلاّ أنّ صورة الحبيب «حسن» تتلخّص في قول «شروق مريم»: (هكذا هم الرجال يحبوّن ولا يتزوّجون. ص5). والصّحيح أنّ «حسنًا» يوحي بصورة الرجل المخادع الذي يعتدّ بنفسه لكونه رجلًا، وقد أعطته الأعراف الذكورية في المجتمعات العربية، الحقّ في الحبّ واستنزاف المحبوب عاطفيًا وتجاهل المسؤوليّة تجاهه. وهو ليس مستعدًّا للتّضحية في سبيل محبوبته، بل يتسلّح بالأعذار، كي لا يتزوّج منها (يريد أن يكمل دراسته. ص. 5). ولكنّه بالحقيقة: لا يستطيع أن يُظهر الضعف تجاه محبوبته وتجاه أقرانه الرجال الذين ينبذون التعبير العاطفي، مخافة الإقصاء من مجتمع الذكورة. (لم يتقدّم لخطبتي، إنّه ليس مستعدًّا للزّواج الآن. ص. 5). ويُعتبَر هذا التبرير «محاولة لتجنّب الصراع باختلاق طريقة تفسير»[(265)]. وربّما لا يتوافق نموذج «حسن» مع نموذج الذكورة المهيمنة بشكل كلّيّ. إلاّ أنّه يستفيد بشكل كبير من الهيمنة وسلطة النظام الأبوي، ولذلك فهو يقترب من الذكورة المتواطئة.

(264) حمّادي، سقوط، ص. 271.
(265) كلوتيه، الصحة، ص. 25.

ويوضّح «ماركس» Marx أنّه عندما يتحوّل «الحبّ إلى كائن منفصل عن الإنسان. يتحوّل الإنسان إلى لاإنسان»[(266)]. فيفقد الحبيب إنسانيّته، محتفظًا ــ فقط ــ بأهوائه ورغباته تجاه الآخر. وتحدّد الأعراف التقليدية ما هو مباح له أن يحصل عليه في المفهوم الذكوري لمجتمعه. وبذلك يستطيع وضع المرأة في القالب الذي صمّمه لها. (البنت ما تحب ولا تعلن عن حبها. ص5). لذا استمتع «حسن» باستغلال محبوبته عبر منحها حرّيّة وهميّة، وفي المقابل كان يجرّدها من حقّها في اتخاذ القرار. إنّه الحبّ الذي يرتكز على الغريزة فقط. وهذا ما يعزّز المفهوم الماركسيّ في الحاجة للآخر لكن ضمن الحاجات (غير الإنسانيّة)، إذ أن «كلّ إنسان يفكّر في خلق حاجة جديدة لدى الآخر، ليرغمه على تضحية جديدة ويجعله في وضعيّة جديدة من التبعيّة»[(267)]. لذا تميّز «حسن» بالسيطرة على حبيبته وجعلها تابعة وخاضعة له. «كان الاسم وكنت فعله، أسميته شمس وكنت شروقه. ص. 4».

(266) فروم، أزمة، ص. 66.

(267) المرجع السابق، ص. 67.

وفي هذا الصدد تذهب «سيمون دي بوفوار» Simone de Beauvoir أبعد من ذلك بوصف قناعات الفتاة التي تضع نفسها في خانة التابعة.. «تُمضي الفتاة شبابها في انتظار الرجل الذي يختاره المجتمع الذكوري سيّدًا لها، بحيث تصبح تابعة له، ولديها القناعة بأنّ مصلحتها تقتضي ذلك»[(268)]. فهي مقتنعة أنّه لا استمرار لوجودها إلا بارتباطها بالآخر، لذلك لا تتخلّى عن فكرة الزّواج بـ«الرجل».

(268) دي بوفوار، الجنس، ص. 98.

ــ الزوج:

إنّ «الزوج كما يقول فرويد ليس سوى بديل عن المحبوب وليس المحبوب ذاته»[(269)] (هكذا هم الرجال يحبوّن ولا يتزوّجون، ويتزوّجون ولا يحبّون. ص. 5).

(269) المرجع السابق، ص. 149.

ويُعتَبَر انصهار المرأة في المجتمع الأبوي معاناة تحتّم وجودها كتابعة لذكر مهيمن، ما يدفع «شروق مريم» للزواج من «نبيل» وتقبّل نظام الحياة التي اختارتها مكرهة. (تزوّجت نبيل لأنّه تقدّم لخطبتي. ص. 5)، ثم لوم نفسها بعد الزّواج للتّعويض عن خسارتها «الحبّ» (أثور على ذاتي، أمزقني، أبعثر محتوياتي. ص. 6). وهذا ما يؤكّده تحليل السويداء.. فما يميّز هذه الحالة هو الإذلال الذاتي القاسي للأنا، الذي ينهال على نفسه بانتقادات وتأنيبات مُرّة، تنصبّ على الموضوع وتعبّر عن انتقام الأنا منه[270].

(270) فرويد، علم، ص. 61.

ويشكّل «نبيل» صورة الرجل المسؤول عن إعالة أسرته وتأمين احتياجاتها، وتحمّل عبء المنظومة الذكورية المتمثّلة في ثنائيّة السيطرة ــ الخضوع، وذلك يكشف عن صراع ينطوي على الكثير من التّناقضات التي تفضي إلى إظهاره نموذج رجل تقليدي، لا ملامح له (إنّه مجايد تمامًا، لم يكن قاسيًا ولم يكن حنونًا، لا يضحك ولا يبكي، لا يصمت ولا يتكلّم. ص. 5). فالثقافة الاجتماعية الأبوية، لا تسمح للزّوج بالبوح بمكنونات مشاعره، مخافة الخصي والإقصاء من مجتمع الرجال، وفقدان الهويّة الجنسية وزوال السلطة المطلقة التي تمحو كل ما يتعلّق بالأحاسيس. فيبدو نبيل بليد المشاعر، ولا يشعر زوجته بحرارة الحبّ (كنت أتصورّه قطعة من الثلج الذي لا يذوب. ص. ص. 5 ــ 6).

ويعزو الزوج أسباب نبذه التعبير العاطفي، إلى أن شريكته الجنسية لا تلبّي رغباته، بل وتمنعه من حقّه الشّرعيّ والطبيعي في إثبات فحولته الجنسية. ويبدو واضحًا وجود اختلاف في رؤية الثّنائيّ (المرأة والرجل) للعمليّة الجنسية. «فالرجل يجد فيها تأكيدًا لشخصيّته وامتدادًا لتفوّقه، بينما تتلقّى المرأة المبادرة باستسلام وخضوع»[271]. ولأنّه السيّد ويعتبر المرأة ملكًا له، ويتفاخر بفحولته وبسماته الوحشية، قد يلجأ إلى الإغتصاب المادي لتأمين حاجاته الجنسية، و/أو المعنوي لتكريس فحولته وقوّته في إخضاعها وإذلالها، تمهيدًا لزعزعة هويّتها واحترامها لذاتها.

(271) دي بوفوار، الجنس، ص. 127.

ويبدو أنّ «نبيلًا» يعنّف زوجته جسديًّا، فيقوم بصفعها ودفعها وضربها وركلها... (تتلقى سيلًا من المقذوفات الطّائرة، أحذية، مواد صلبة مختلفة. ص. 6) عند تخلّيها عن الالتزام بأدوارها الاجتماعية، وخاصّة إذا امتنعت عن إرضاء فحولته الجنسية، لأنّه مقتنع بحقّه في امرأة ترضي رغباته. فهو يريد

امرأة تجيد القيام بمسؤولياتها (الأعمال المنزليّة ــ الكنس والطهو والغسيل ونشر الملابس ــ وتحقيق رغباته والإنجاب) فضلًا عن عدم تحدّي إرادة زوجها والامتثال لأوامره.

ويتركّز دور الرجل في مؤسّسة الزواج على تأمين حاجاته كشرط أساسي لاستمرارها، إذ «لكي يُعاش الدور بطريقة فعّالة، يجب أن يكون متّصلًا بحاجات الفرد العميقة»[(272)]. وإذا حصل وانقلبت الأدوار الاجتماعية، لأسباب تتعلّق بتغيّر مكانة المرأة في المجتمع، وفقدت المرأة ــ برأي الرجل ــ صفاتها الأنثوية وأصبحت رجلًا، وانقلب هو نفسه إلى امرأة، عندها يستبدّ به القلق مخافة المساس بهويّته الجندرية ويشتدّ غضبه وكرهه وعداوته للنساء la misogyny، ويزداد عنفًا ورغبة في عرض قوّته داخل المنزل لاسترداد هيبته وسلطته المسلوبة. فالرجل يعتبر: أنّ العنف «غالبًا، ليس كتعبير عن السلطة وإنما كمحاولة لاستردادها»[(273)]. لذا يفقد نبيل صوابه عندما تقرّر زوجته الانتفاض لكرامتها أو التّصرّف كامرأة لها حقوق أو عند التّهديد بالانفصال. فيمارس ضدّها كلّ أنواع التعنيف، لخوفه من فقدان السلطة والقرار.

(272) كلوتيه، الصحة، ص. 37.
(273) مولينبيلت، الرجولة.

وينشأ بذلك الخصام الذي يتحوّل إلى الانفصال. فيطلّق نبيل زوجته بشروطه، مستندًا إلى سلطتي القانون والدين (الشرع)، من دون التعرّض للخسارة المادية أو المعنويّة. فهو يحافظ على هيبته وسلطته لأنّه يستطيع إذلالها بحرمانها من حقّها المادي، وحقّها المعنوي في الحبّ والمعاشرة.

ويصيب الزوج القلق عند بلوغ زوجته منتصف العمر وقد تأخّرت في الإنجاب، لاعتقاده أنّ ذلك يعرّض رجولته للإهانة وذرّيته للانقراض وهويّته للزوال. وبما أنّ وجود المرأة يرتبط بوجود زوجها، فإنّ الخوف من فقدانه، يرتبط بقدرتها على الإنجاب. (يحوّلني إلى عود يابس لا حياة فيه... لا أريد أن أصبح أرضًا بورًا لا حياة فيها. ص. 3). وإذا كنّا مع قول «فرانسواز مينكوسكا» Françoise Minkowska «إنّ اختيار العبارات اللّغويّة لا يتم بالصدفة، بل له جذوره في عمق الشخصيّة»[(274)]، فإنّ الكلام عن الأرض البور والعود اليابس، يكوّن دلالة لغويّة مقصودة للإيحاء، بأنّ الرجل يرى: أنّ «المرأة شيء وآلة خصوبة ومتعة»[(275)] وهو ما يبرّر امتلاكها.

(274) Minkowska, Le RORSCHACH, p. 50.

(275) حمادي، خطاب، ص. 8.

ـ المجتمع الذكوري:

يصف الكاتب الجمهور بأنّه صورة عن المجتمع الذكوري، الذي يتّصف بالخداع والمراوغة وتعدّد الوجوه. وينتمي كلّ الجمهور (نساءً ورجالًا) إلى فئة الذكور. (أنتم مراوغون... نظرتكم تشي بكم. ص2).

ينظّم المجتمع الذكوري العلاقة بين الأفراد على مبدأ إعطاء السلطة للرجل. ولذا من المقبول أن نصف المجتمع العربي بالأبوي التقليدي، لأنّه يحافظ على القيم العائليّة التقليدية، ويضمن استمرارها عبر تعليم الأب أولاده بناء حالات أنماط الرجولة عبر التماهي مع سلوكاته وتصرفاته، فهو يشجّع على إعادة إحياء القيم الذكورية الأبوية، عبر فرض التربية التمييزيّة وتكريس سيطرة الذكور في الأسر من خلال القوانين والأحكام الدينيّة. وهي أحكام وقوانين تعزّز قوامة الرجل وحقّه في تأديب زوجته أو أخته وحتّى أخيه الأدنى منه رتبة.

ويقوم المجتمع الذكوري على علاقات تسلّطيّة هرميّة، تعود إلى انتقال ثنائيّة التسلّط/الخضوع من العائلة إلى المجتمع كلّه. وهو بذلك يتماهى مع السلطة الأبوية البطريركيّة في إعلاء شأن الذكورة، وتأييد الأفعال الذكورية (قال أبي: مريم؛ كلّ من حولي كانوا يقولون مريم. ص 3)، وفي إلغاء حرّيّة الآخر إلى درجة أنّ الشخصيّة تستأذن من الجمهور لشرب الماء. (لا أعتقد أنّكم تمانعون في أن أشرب قليلًا من الماء. ص. 3).

ويعترض المجتمع الذكوري على كلّ ما يراه خارج التقاليد النمطيّة للذكورة والأنوثة، وخاصّة في المساواة بين كلام الرجل والمرأة، فيعتبر: أنّ الأمر دحضٌ للسّلطة الرجوليّة وتكريسٌ لمنظومة جديدة غير مقبولة تقوم على مبدأ المساواة، للخروج من الموروث والتقليدي والشائع (تعترضون على اسمي... شروق مريم. ص. 4). ويؤيّد المجتمع الذكوري حقّ الرجل في الحبّ في الخفاء وفي العلن (يعلن الرجال حبّهم ويتفاخرون به في كلّ مكان. ص. 4)، بينما يَحرم المرأة من هذا الحقّ. وتختلف نظرة المجتمع إلى الرجل المطلِّق والمرأة المطلَّقة. فبينما يتصرّف الرجل المطلّق بحرّية تامّة، تُسجن المرأة المطلّقة في منزل والدها (المرأة المطلّقة، يجب أن تُسجن، بينما يطير الرجل المطلّق حرًّا دون أن يسجنه أحد. ص. 8).

ـ العمّات ـ الأمّ:

تتماهى الأمّ والعمّات مع معتقدات السلطة الذكورية وقيمها. فتمثّلن السلطة الأبوية بعقل ذكوري وتمارسن سطوة الذكورة في غياب هذه السلطة، فتُعدن إنتاج نفس القيم والمواقف الذكورية بهدف التأثير بالفتاة لإخضاعها. وهذا التماهي يعود إلى الموروث الثقافي الذي يؤرّخ تبعيّة المرأة لسلطة الرجل والمثابرة في سبيل المحافظة عليها بكلّ الوسائل بالترغيب أو الترهيب (قالت عمّتي لا يحقّ لك... لأنّهم رجال... هدّدتني ستخبر أبي. ص. 4).

وتشير «وطفاء حمادي» في إطار تفسير هذا التماهي مع السلطة الذكورية، إلى أنّه «في هذا الموقف تخضع المرأة لما يسمّى بـ«الهابيتوس» بما هو بناء ذهنيّ يتضمّن «العادة» التي لا تحوي أو تتضمّن مفهوم «القاعدة» أو «البناء»، بل هي حركة تتّصف بـ«التراتبيّة» والتنظيم القائم على أسس التقليدية والتّكرار أو محاكاة الأفعال»[(276)]. فعلى الرّغم من أنّ المرأة تظنّ أنّها تسيطر على كلّ الأمور، لكنّها في الحقيقة تمارس سلطة مصطنعة. فالرجل هو المسيطر الفعلي عليها وعلى كلّ من حوله.. يفرض قوانينه وأوامره وشروطه المقدّسة التي لا ينبغي المساس بها.

(276) حمادي، خطاب، ص. 10.

2 ـ انزياح الرجولة من الهيمنة إلى الخضوع في «الظلّ والهجير»[(277)]

(277) رشيد، عمل مرقون.

فكرة المسرحية:

تتمحور ثيمة المسرحية حول سلطة ذكوريّة فقدت قوّتها، فأضحت منكسرة وضعيفة تجاه أفكار وضمير حيّ تجسّده الزوجة، لمحاكمة الزوج على طغيانه وجبروته في الماضي. وقد جاء عنوان المسرحية متوازيًا مع فكرتها، فالزوجة التي كانت في الماضي تحت ظلّ زوجها، واعتبرها تابعة له، باتت في الوقت الحاضر الهجير، أي: أشعّة الشّمس الحارقة التي تطارده بالحقائق والوقائع. وقد عكست الزوجة الصورة الإيجابيّة المغايرة للزوج، وظهر ذلك فيما أوردته مريم سليم بخصوص تطوّر الشخصيّة عند «يونغ»

Jung، فالظلّ يتكوّن «من السمات والمشاعر التي لا نستطيع أن نواجه أنفسنا بها. إنّها المقابل العكسيّ للأنا أو لصورة الذات»[278].

(278) سليم، علم، ص. 481.

ملخّص المسرحية:

تبدأ هذه المسرحية بحوار يجري بين زوج وزوجته، التي تتّهمه بقمع الأبرياء واقتراف الجرائم عندما كان جنرالًا في الجيش، بينما يحاول الزوج الدفاع عن نفسه بذريعة الحفاظ على الوطن، مستذكرًا ماضيه الذي يُشعره بالسعادة والنّشوة والفخر. يتصاعد هذا الحوار تدريجيًّا وتتطرّق فيه الزوجة إلى كلّ الفظائع التي اقترفها زوجها، ولا تخفي شعورها بالاشمئزاز من تصرّفاته، ممّا يرفع من حدّة التوتّر في الأجواء. تقارع الزوجة زوجها في كلّ الأمور وتهينه وتحقّره لعدم قدرته على إعالة عائلته، وتشكر الرّبَّ على عدم إنجابها من شخص مثله. يصطدم الزوج بالواقع الذي يمنعه من مواكبة متغيّرات حياته، فيحبس نفسه داخل المنزل إلى أن يموت. لا يوجد حدث فعليّ في هذه المسرحية، إنّما يتطوّر الخط الدّراميّ عبر تصاعد حالة الزوجين النفسيّة.

أنماط الذكورة في المسرحية:

تؤدّي تقلّبات الحياة إلى تغيّرات عند الرجل، فيختلّ فيها توازنه مع المحيط، ويعيش أزمات عدم التكيّف. وإذا ما اهتزّت الصورة النمطيّة لهذا الرجل عبر التقاليد التي لم تعد تلعب دورها كالسّابق، فقد القدرة على استيعاب هذا الدور. ويتجلّى ذلك عبر الشعور بالقلق والتوتّر والخطر والهرب من الواقع والشعور بالذنب ويمكن أن يظهر ــ أيضًا ــ في الهفوات الكلاميّة والنّكران وتبرير السلوك.

يعاني الزوج من أزمة الذكورة، وهي أزمة الرجل الذي فقد قدرته على الاحتفاظ بالفحولة وشرف الذكورة، وهذا ما يعزّز إحساسه بالعجز والخضوع لمن يُعتبر أدنى منه (المرأة). فمن كان في الماضي مثال الذكر المهيمن، أصبح مع مرور السّنين خاضعًا وفاقدًا لما يمثّل جوهر الذكورة[279]. ويتجلّى ذلك في تأرجح الزوج بين نمط الرجولة المهيمنة التي يمكن استنتاجها عبر أحلامه وذكرياته الماضية، ونمط الرجولة الخاضعة التي يمكن ملاحظتها في الحاضر.

(279) قرامي، الإختلاف، ص. ص. 905 ــ 906.

أمّا نمط الرجل العسكريّ في المسرحية، فإنّه يقترب من الذكورة السّامّة، بما تفرضه من تعزيز للهيمنة واحتقار للنساء. ولذلك سنقوم بتحليل خطاب المسرحية، لتوضيح وتحليل سمات الرجل/الزوج، بالاعتماد على نشاطه، وحالته الاجتماعية والعاطفية، وأحلامه.

ــ نشاط الزوج:

يبدو أنّ الزوج، قد حلّ عليه التّعب والوهن، وبدأ يُظهر بعض الضعف من النّاحية الجسديّة، (يجلس رجل شارف على الكهولة جرّاء فعل الزمن، وإن كان عمره أقلّ بكثير من ملامح شخصيّته. ص. 15)، فهو لم يعد شابًّا قويّ البنية، بل شارف على الكهولة، وأصبح بليد الحركة (يظهر الزوج أغلب الأحيان وهو متمدّد على الكنبة)، وبدأ عقله يخذله في التركيز والتفكير، فنجده يأخذ وقتًا طويلًا في تقديم الإجابة، مستعينًا ببعض الآليات الدفاعيّة: (التهرّب من الإجابة ــ التّردّد ــ نكران الواقع الحالي)، ممّا أفقده سلطته وهيبته، لأنّ مرحلة الشيخوخة تُعدّ «مرحلة ضياع الامتيازات وفقدان الموقع والوجاهة والقيمة والدور والسلطة والصحة»[(280)].

(280) المرجع السابق، ص. 906.

ــ صورة الزوج/البطل:

لقد كان الزوج جنرالًا فيما مضى، ولكن صورته قد تشظّت، أي: صورة البطل الإله، الموجودة في الأسطورة البدائيّة، والذي من المحتمل «أن يكون البطل المؤلّه سابقًا للإله ــ الأب، وبشيرًا برجوع الأب البدائيّ في صورة إله... لكن ــ فقط ــ مع ارتفاع الأب البدائي إلى المرتبة الإلهية»[(281)]. لذا فهو يفضّل العودة إلى الحلم والتماهي مع صورة البطل، ليمحو صورته الحاضرة البشعة (كما يظنّ)، ويمنّي نفسه بإعادة خلق الصورة التي ينشدها لنفسه، عبر استعادة سلطته وهيمنته السّابقة في بيته وخارجه، بإلقاء الأوامر والتّهم والبطش والقهر... (الزوجة: أنت نكّلت وسفكت... الزوج: أنا لا أسمح لك أن تقولي هذا. ص. 21).

(281) فرويد، علم، ص. 100.

ويُظهر الزوج مَيلًا إلى الخضوع والاستسلام والإحباط (انتظار النهاية). فهو يمرّ بمرحلة عدم التّوازن مع محيطه، ممّا يحدّ من قوّته على مقاومة وضعيّته وإيجاد الحلول لأزماته. ومن ثم يتّضح أنّه لم يعد على «قدرٍ من اللّين، لكي يؤمّن التكيّف اللّاحق»[282]. (أنا لا أعرف رقمي في الاقتراب والانكسار. ص. 25/أي حاضر لنا؟!. ص. 38). بينما تكيل له زوجته الاتهامات (أسوأ شيء أن يبرّر البطل هزيمته... ص. 43).

(282) كلوتيه، الصحة، ص. 56.

ويتمتّع الزوج بشخصيّة ضعيفة، تُكثر من التّبرير والإنكار والتناسي، في مغالاة واضحة للدّفاع عن نفسه. فالتوتّر الناتج عن هذه الشخصيّة يتجلّى في الأفعال المنقوصة، مثل: الهفوات الكلاميّة وأحلام اليقظة، ممّا يسبّب «الشعور بالذنب إذا ما تدخّل الأنا الأعلى، فتضطّر الأنا إلى استخدام ميكانيزمات دفاعيّة مثل النفي والحذف والتبرير والإسقاط للتحرّر من الشعور بالذنب»[283]. (أنا لم أكن جزءًا من اللعبة ص. 18/أنا بريء. ص. 30). هذا الشعور الذي تعزّزه الزوجة بإلقائها الحقائق (هل تناسيت اللعنات؟!. أنت حطّمت وسلخت. ص. ص. 19 ــ 20). وكان الزوج يتمتّع سابقًا بإحساس مفعم بالوطنيّة، وبقي يفاخر بذكريات أعماله البطوليّة. وهذا يوضّح معاناته من أزمة الذكورة ومدى فجيعته لفقدانه معالم رجولته (في الزمن الحاضر) من قوّة وفحولة وبطش وعنف وسلطة وغرور... (كنت أدافع عن الوطن، كان لزامًا أن أحافظ على كيان الأمّة. ص. 39).

(283) المرجع السابق، ص. ص. 24 ــ 25.

ويبرّر «سيغموند فرويد» Sigmund Freud هذا الغرور بالانتماء إلى ما يسمّى بـ«جمع الجيش»، أي هاجس الحضور زعيمًا. فعندما كان الزوج قائدًا برتبة جنرال في الجيش، كان يتماهى مع صورة الأب مجسّدًا صورة الزعيم، أي: البطل القويّ والمحارب والمغرور.. البطل الذي يتمتّع بصفات الذكورة المهيمنة، والقادر على التحكّم بأفعاله والسيطرة على كلّ من يحيطون به.

ــ التكيّف الاجتماعي للزّوج:

لا يحب الزوج الخروج والاندماج في النّشاطات الاجتماعية، ويتجنّب الاحتكاك بالخارج الاجتماعي (قليل من المعارف). وهذا الشعور بالاختناق يُعدّ استجابات ضمنيّة للتّكيّف. لذلك يربط الكاتب بين الخروج من المنزل وحالة الاختناق التي يعانيها الزوج الذي يلجأ «للانسحاب بعيدًا عن الوضعيّة القادرة

على توليد القلق».[(284)] في حين أنّه في حال لم يستطع الخروج، سوف يعاني لاحقًا من عدم القدرة على التّكيّف والابتعاد عن الواقع وأحيانًا تشويهه. وهذا ما يشير إليه «فرنسوا كلوتيه» François Cloutier بقوله: «إنّ تشويه الواقع، ينتج عن انخراط الحاجات العاطفية في وضعيّة حقيقيّة... وحين يكون ضمن درجة شديدة الخطورة، فإنّه قد يفقد كلّيًّا الاتّصال بالواقع».[(285)] (سوف أخرج... إني أختنق... لا أحبّ الاختلاط بالناس... ص 23).

(284) نفسه، ص. 26.

(285) نفسه، ص. 50.

وفي السياق نفسه، يتحاشى الزوج المشاركة في الأحاديث.. (يظهر ذلك من خلال تردّده وتكرار الأنا المشظّاة)، لأنّه يعاني من عدم القدرة على التكيّف مع انقلاب الأدوار الاجتماعية. فقد أصبحت زوجته هي المعيلة، وانقلب هو إلى عاطل عن العمل، ليس لديه سلطة أو مال لإخضاعها. وفقد هيبته ومصدر فحولته الجنسية، بسبب معاناته من عقدة الخصاء لكونه غير منتج. لكنّه يلجأ في بعض الأحيان إلى الذكر يات والحلم لمحاولة ترميم أزمته الذكورية، وليمنع عنه الموت أو الخصاء.

ويمكن أن تؤدّي البطالة إلى مشاكل نفسيّة، تنطوي على الخوف من العجز، والشعور بالفراغ وعدم الفائدة. ونرى ذلك في إذلال الزوجة لزوجها بسبب عدم قدرته على إعالتها، فيما يعتبر نفسه عبئًا عليها، وعالة على المجتمع، لأنّ المكانة الاجتماعية للفرد تتأثّر بالمعايير والقيم النمطيّة السائدة في مجتمعه، التي تعتبره إنسانًا عاجزًا/مخصيًّا، لم يعد بمقدوره إنجاز أيّ شيء. ولذلك نراه ينتفض بعنف (بالصراخ) على خصائه المعنوي، لإبعاد هذه الفكرة عن الأذهان ولاستعادة هويّته الذكورية (قوليها... أنت تدفعين ثمن الطّعام... ص. 20).

ـ حالة الزوج العاطفية:

يبدو الزوج متقلّب المزاج، ينضح بالتناقضات التي تتراوح في زمن متحرّك بين ماضٍ يؤرّخ لبطولاته، وحاضر يرزح تحت وطأة ملامح الاستسلام للأمر الواقع. ويظهر ذلك في كلامه، ولكن لذّة الحياة في اكتمال السّالب والموجب.. فهو يمنّي النفس بانتظار اللذّة، فلربّما تغيّر الحاضر وأصبح الواقع هو الماضي. وهنا يجب إيضاح الاختلاف بين مبدأين: «مبدأ اللّذة التي تريد أن تنزع الحاجات إلى الارتواء، ومبدأ الواقع الذي يفرض أخذ ما يوجد

فعليًا في العالم بعين الاعتبار»[286]. فإذا لم تستطع «أنا» الزوج أن تؤدّي وظيفتها في الملاءمة بين المبدأين، غالبًا ما تعمل على كبت هذه الحاجات ووضعها في اللا وعي. فينشأ لديه صراع داخلي ويتفاقم شعوره بالذنب، وتتأزّم شخصيّته ويشعر بالخطر إزاء ظهور القلق.

(286) نفسه، ص. 23.

يعاني الزوج من أزمة الذكورة، فيشعر بالمهانة والخضوع والعجز والاستسلام بعد أن شهد انهيار رجولته في الزمن الحاضر، لذا فهو يأسر نفسه في المنزل ولا يبارحه. فيما يظهر في الزمن الماضي كأحد الطغاة الذين يتلذّذون بالعنف ويستمتعون بالهيمنة والتسلّط. فيبدو الحوار بينه وبين زوجته حافلًا بالصراع بين رجل ــ امرأة ضمن مكانين: فعلي ــ رمزي، داخل ــ خارج، البيت ــ السجن، حيث يخضع الزوجان لسلطة المنزل ــ السجن في زمنين:

أ ــ الماضي الذي يتجلّى في شكل ذكريات و«تُحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها، وتندغم فيه أهواء وتحيّزات ونزوعات وتكوينات عقائديّة»[287]. فتبرز شخصيّة الزوج المهيمنة والسّامّة والمتعجرفة والمستبدّة والقاسية والأنانيّة والمخيفة والعنيفة والظّالمة، وهو يتكلّم بنبرة عالية آمرة، ويرمق الناس باستعلاء وفوقيّة ويتمتّع بنفوذ السلطة. لكنّه حين يدرك حقيقة هذا الماضي (أنتَ جزء من الماضي المليء بالقهر والبطش ص. 22)، ويميّز بين الإدراك والذكرى، يحاول التّودّد إلى زوجته ويتوجّه إليها ببعض عبارات الحبّ بالرغم من اتهامها إياه بالعجز. وبمنظور «فرويد»: «تتوقّف الصورة الذاكريّة على أن تختلط مع الواقع الحاضر، ويؤدّي هذا التمييز إلى أن يوجّه الفرد سعيه في سبيل خفض التوتّر الليبيدي»[288]. (آه يا زوجتي الحبيبة... سأحبّك مع كلّ مواقفك إلى آخر نبض في روحي... ص. 42).

(287) أبو ديب، مقدّمة، ص. 18.

(288) بكداش، نظريّات، ص. 18: الواقع أنّ الحياة الجنسية، لا تعني حصرًا ــ في المنظور الفرويدي ــ النشاطات واللذة التي تتعلّق بعمل الجهاز التناسلي، إنّما تعني أيضًا مجموع التنبيهات والنشاطات التي تنشأ عنها اللذة.

وقد تمّ التطرّق إلى المستقبل مرّة واحدة في النصّ، ضمن السياق العاطفي، وذلك في إطار وعي الزوج لاستدراك حالة من اللا وعي أو

استرجاعها في سبيل استمراريّة نزعة الهيمنة على زوجته. وهذا ما يرجعه «فرويد» للنّظريّة المكانيّة الأولى. فيتواجه نظام ما قبل الوعي ــ الوعي ونظام اللا وعي ويقوم الزوج بما تقتضيه مصلحته ويعلن حبّه لزوجته، لأنّها تذكّره بالماضي الذي يتمنّى استرجاعه، لعلّه يستعيد تبعيّتها له. (أتصوّركِ جزءًا من الماضي. ص. 50/أنتِ شريكة حياتي. ص. 51).

ب ــ الحاضر الذي يصوّر معاناة الزوج وانكساره وهزيمته (الزوجة: علينا الآن فقط أن نتجرّع مرارة الحاضر. ص. 16).. فهو يعجز عن التحكّم بنفسه، وضبط انفعالاته، ممّا يجعله ضعيفًا ومقصّرًا. ويحنّ إلى الماضي الذي يتمظهر لديه بأحلام اليقظة. (الزوجة: أما زلت تحلم؟.. زمن الأحلام قد انتهى. ص. 35). ويعاني من اليأس بعد انتهاء الحرب التي قضت على أحلامه في الهيمنة وقمع الأبرياء. (الزوجة: أنتَ نكّلت بالأبرياء وسفكت الدماء. ص. 21).

ولذلك نجده يعبّر عن خوفه وقلقه، لأنّه فقد قدرته على التحكّم في تسيير أموره. (الزوجة: أنتَ تخشى حتّى من ذاتك. ص. 21). ويمكن القول: إنّ الزوج يتّصف بالرجولة الخاضعة التي تتجلّى في تعرّضه للإذلال اللفظي، من إلغاء وتحقير وتهميش وتكسير صورة أناه، ونعته بالعجز والكهولة والشيخوخة، أي: إخصاؤه بشكل رمزي، وتقبّله إهانات زوجته، وعدم جرأته على المجاهرة بآرائه أو السخرية من زوجته بصوت عالٍ. لذا يفتعل بعض الإلهاءات الصوتيّة غير المفهومة، أو يقدّم الاعتذار أو يحاول تغيير اتجاه الحوارات، للتهرّب من النقاش، ولأنّه لا يريد إظهار ضعفه تجاهها (فيلسوفة تعيش معي وسط هذه الجدران... هذا هروب من الإجابة. ص 31/أقدّم اعتذاري. ص. 32).

إنّ الملل من الوضع والحالة الراهنة (أنت مملّة... ص. 34) تدفع الزوج إلى الاحتجاج على آراء زوجته والامتعاض من إهاناتها المستمرّة ومطالبتها باحترامه (من أين تأتيك الجرأة على مواجهتي أنا؟. ص. 22)، فيما يُظهر تسامحه الآني، محاولة منه لإعادة تطبيق مفاهيمه الذكورية. إذ أنّ التّسامح لا يدوم أكثر ممّا تدوم الفائدة المباشرة المجتناة من التعاون مع الآخرين.[289] فالبعض يثور لأوهام لا حقيقة لها[290]. لكن عند إدراكهم فداحة خطئهم، فإنّهم يلجؤون إلى استعمال آليّات دفاعيّة مختلفة كالتبرير والتردّد. وفي حال لم يتقبّل الآخر موقفهم، يشعرون بالاضطهاد الذي يؤدّي بهم إلى الشعور العميق بالفشل.[291] ولطالما ارتبطت الزوجة بزوجها، لأنّ هذا ما تمليه عليها العادات والأعراف المجتمعية الذكورية. ولذا فإنّ محاولتها إلغاء هويّته، هو بمثابة إلغاء لهويّتها، لأنّها جزء منه (أنتَ لا شيء وأنا جزء من اللا

شيء ص. 20)، إلاّ أنّها تبالغ أحيانًا بإذلال زوجها وإهانته واحتقاره باعتباره (الملوّث للبحر والفضاء والقاضي على التّنفس)، وهو (ليس مخلوقًا من البشر)، بل يعاني من فقدان الإحساس الإنساني. (إذًا.. في نظركِ أنا حيوان. ص. 36) ويدلّ وصف زوجها بالحيوان، على مرضه. فعندما «يفقد الإنسان نفسه، وتفقد ميوله طابعها الإنساني لتستعير طابعًا حيوانيًا، ويمكننا أن نضيف: طالما أنّه ليس حيوانًا، فهو كائن مريض مفتّت وأبتر»[292]. فهو فاقد الّلفة الذكورية.

(289) فرويد، علم، ص. 52.
(290) سليم، علم، ص. 511.
(291) نفسه، ص. 512.
(292) فروم، أزمة، ص. 64.

ـ الأنا:

بالرغم من أنّ «أنا» الزوج، تمثّل صورته، لكن بإمكانها أن تكون ـ أيضًا ـ صورة الحبّ بحدّ ذاته.. «فالأنا تدرك وتخاف وتدافع وتقاوم وتخضع كما تشكّل موضوعًا للحبّ... كما تمثّل موقعًا معيّنًا بالدفاع عن مصلحة الخص»[293]. وهكذا.. فإنّ تودّد الزوج لزوجته، قد يُخفي بعض «العدوانية القادرة على توليد الشعور بالذنب».[294] ولأن الزوجة تمثّل «الأنا» الأعلى بالنسبة إلى «أنا» الزوج، فإنّ «الشعور بالذنب هو الشعور الذي يؤكّد على وجود هذا التوتّر بين الأنا والأنا الأعلى، وعلى خوف الأنا من تأنيب الأنا الأعلى في حال أفسحت في المجال لإشباع الرغبات التي تدينها الأنا الأعلى»[295].

(293) بكداش، نظريّات، ص. 26.
(294) كلوتيه، الصّحة، ص. 26.
(295) بكداش، نظريّات، ص. 34.

ووفق النظريّة المكانيّة الثانية، تبذل «أنا» الزوج جهودًا مضنية للتوفيق بين مطالبه، والعمل وفق ما تقتضيه مصلحته. فيمارس الزوج «وظائف الضبط والحكم والاتهام»[296] التي تُعيد إليه أناه المسلوبة المتشظيّة (الزوج: كنت أمنح المكان المعنى، ص. 35). ويبدو أنّ الزوجة تعتبر كبرياء زوجها مزيّفة، لأنّها تؤلّه صورته بالبذلة العسكريّة (كانت النّياشين والأوسمة تزيّن صدري.

ص. 51)، ممّا يخفي رغبته في أن يحلّ مكان الأب/الرجل الغائب، فيمارس سلطته الذكورية في غيابه.

(296) نفسه، ص. 31.

ويشير تحليل السّويداء إلى تشظّي «أنا» الزوج، عبر إصابة تنشأ عن خسارته لسلطته القياديّة. وبحسب التحليل، فإنّ ما يميّز هذه الشخصيّة الذكورية، هو حالة الإذلال التي تعيشها أناه. لذا فهي تعمد إلى الانتقام من صورة البطل القائد عبر انتقادها. وفي هذه الحالة، تنفصل الأنا إلى شطرين: «الأنا ومثال الأنا التي لديها وظيفة مراقبة الذات والوعي الأخلاقي ورقابة الأحلام، فالمرء يحبّ الموضوع لما يتمنّى أن يطرأ على أناه بالذات من تحسينات... فيحلّ الموضوع محلّ ما كان مثال الأنا».(297)

(297) سيغموند، علم، ص. ص. 66 ــ 67.

ــ رغبة الزوج في الموت:

قد يؤدّي القلق إلى الكآبة، فيستسلم المرء لفكرة الموت بسهولة. وقد قامت «أليزابيث كوبلر ــ روس» Ross ــ Elisabeth Kübler باختبارات على بعض المرضى الراشدين وهم على فراش الموت، فلاحظت: أن الإحساس بقرب النهاية المحتومة، يتمّ على مراحل أهمّها الإنكار. لذا نرى الزوج يستعمل هذه الآلية الدفاعيّة، نظرًا إلى استسلامه وانتظاره النهاية الفعليّة بالموت الحقيقي للتطهّر من الذّنوب.

كما يرى «أريكسون» Erikson: أنّ الشخص الذي ينظر إلى ماضيه، على أنّه إنجاز حافل بالبطولات والأمجاد، يواجه الموت دون تردّد أو خوف.. «لقد فعلت ما عليَّ وأدَّيت رسالتي بما سمحت له ظروفي».(298)

(298) Barron F., The disposition, p. p. 478 485 ــ.

ــ الوحدة:

يعيش الزوج حياة منعزلة بعيدة عن الواقع، فيأسر نفسه داخل منزله لا يبارحه، لذلك يعاني من الوحدة. وفي هذه الحالة، تضعف صلته بالخارج والأصدقاء، وغالبًا ما يجعله ذلك مفعمًا بالأنانيّة والنرجسيّة. «وبهذا السلوك، يحافظ على أناه من مضايقات العالم الخارجي، فينزوي معزولًا

ووحيدًا»[(299)]. ويرتبط الإحساس بالعزلة عنده بالخصاء المعنوي وعدم الإنجاب، وهذا ما سبّب ويسبّب له القلق والإحساس بالنهاية. وقد أورد الكاتب فكرة المرأة العاقر، للتأكيد على ربط مصير المرأة بالرجل. إذ «أنّها تحسّ في جسمها حقيقة كلمة هيجل: ولادة الأطفال موت الآباء»[(300)]، في إشارة لعدم تصوّر وجود الزوجة/الأنثى إلاّ من خلال الزوج/الذكر.

(299) سليم، علم، ص. 500.

(300) دي بوفوار، الجنس، ص. 215.

وتظهر الزوجة بعض الامتنان، لعدم الإنجاب (كان الربّ رحيمًا عندما لم يمنحنا ثمرًا لاستمرار ذكرانا. ص. 21)، كردّة فعل على هيمنته الذكورية الماضية. وهي بذلك، تعبّر عن رغبتها في إخصائه وعدم إعادة إنتاج ذكورة مهيمنة جديدة، وتعريض استمراريّته للزّوال، فضلًا عن تركه وحيدًا في مواجهة الأخطار.

يذكر «مايكل كيمل» Michael Kimmel في كتابه «رجال بيض غاضبون»: أنّ الرجال يجدون صعوبة في التأقلم مع متغيّرات الزمن. وقد ساعدت التحوّلات الاجتماعية والثقافية (بين الزمنين الماضي والحاضر)، في بروز أزمة الذكورة التي تجلّت في انزياح حالة الزوج من القوّة إلى الضعف ومن الاستقلالية إلى التّبعية ومن الهيمنة إلى الخضوع.

الماضي ــ الذكورة المهيمنة	الحاضر ــ الذكورة الخاضعة
أنا «قويّة»	أنا «منكسرة ومحطّمة»
الشعور بالسعادة والفخر	الشعور بالحزن
غرور ــ جنون العظمة	كبرياء مزيّف ــ نكران
رمز البطل القائد/الحارس للوطن	الشعور بالانهزام ــ مريض الوهم
رمز الرعب والفراغ في آن.	الشعور بالوحدة والرعب
الإحساس بالشباب المستمرّ	الكهولة والعجز
اعتماد الحبّ كسلطة	الحبّ مجرّد عودة لصورة الماضي
التمتّع بسلطة القرار	معاناة التهميش والتعنيف والتحقير والإلغاء
قدرة على الإعالة	إذلال وإحباط وعدم نفع لعدم القدرة على الإعالة

شخصيّة قويّة	ضعف الشخصيّة (مسلوب الإرادة: تبرير، تردد)
شجاعة وإقدام	عدم الجرأة على المواجهة
التكيّف مع الواقع	الانعزال والأسر
الشعور بالقلق لعدم الإنجاب	الشعور بالخصاء المعنوي لعدم الإنجاب
ممارسة البطش والقهر والظلم	الشعور بالذنب والنّدم

الخاتمة:

كشف النصّان المسرحيان عن معاناة المرأة وهيمنة الرجل أو خضوعه، إذ قام الكاتبان بتفكيك السلطة الذكورية عبر تقويضها وفضح تسلّطها، وتسليط الضّوء على تعنّت السلطة الأبوية البطريركيّة وهيمنتها. فكان لهما الدور الإيجابيّ في إلقاء الضّوء على الأنماط الذكورية، (الذكورة المهيمنة والذكورة الخاضعة) وأزمة الذكورة، التي تسعى الدراسات الجندرية إلى إبرازها. وقد حاول الكاتبان إيضاح أهميّة العمل ضدّ البطريركيّة، للمرأة والرجل، وتقديم صورة عن الذكورة المتخَيَّلَة والتي من المفترض أن تكون النموذج الإيجابي المعاكس للذّكورات التي برزت في المسرحيتين. فساهم التصويب على الذكورة الخاضعة في تحدّي أنماط ذكوريّة مهيمنة، كانت قد حضرت من خلال صياغة الخطاب.

وقد تلازمت رؤيتنا، لما ركّزت عليه الناقدة «حمادي» حول الأفكار النسوية عند الكاتبين، لا سيّما مرحلة إنتاج المفاهيم والمقولات التي نجد ملامحها في نصّيهما: كـ«الميزوجينيّة أو العداء للنساء la misogyny، والمركزية الذكورية l’androcentrisme، والتمييز الجنسي le sexism»[(301)].
وأشارت الناقدة «حمادي» إلى الحلول التي اقترحاها وتراوحت بين الرؤية التغييريّة والرؤية القدريّة، فشاء «رشيد» أن يكون الحلّ قدريًّا، واعتمد «الحارثي» الحلّ التغييري. ممّا يدفعنا إلى القول: إنّ النقد النسوي، لا يميّز بين الكاتب والكاتبة، بل يتّسم بالموضوعيّة في رصد أنماط الرجولة وكشفها، مع الأخذ بالاعتبار بعض المعطيات المجتمعيّة والثقافية التي يندر وجودها في النصّين، والمتعلّقة باللا وعي الفرديّ والجمعي الملتحق بركب التغيير في المرحلة المقبلة.

(301) حمادي، خطاب، ص. ص. 11 ــ 12.

والحقيقة: أن ديمومة الذكورة المهيمنة، مهدّدة بالتغيير الذي قد يشكّل العنوان الأبرز، لمعالم مستقبل الذكورات المهيمنة، وبخاصّة في الدّول العربية بعدما كثُرَت التّساؤلات والتصوّرات (في النقد والكتابات الأدبية والمسرحية...) حول طرح تغيير سيناريو العلاقة بين الثّنائيّ (أنثى ــ ذكر)، ممّا أدّى إلى إيجاد بدائل بنّاءة لصورة الرجل المثالي الجديد، بعيدًا عن النموذج الذي ينتجه المجتمع الأبوي البطريركي الذي لا يعترف إلا بالذكورة المهيمنة.

قائمة المصادر والمراجع حسب ورودها في المقال:

1 ــ فالادون (سيمون كلابيه)، نظريّات الشخصيّة، ترجمة: علي المصري، ط. 1، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.

2 ــ مولينبيلت (آنيا)، الرجولة كمشكلة، ترجمة: رحاب شاكر، تاريخ النشر: 16 أيار 2018. تاريخ الاطلاع: 5 كانون الأول 2019، الرابط:

https://www.aljumhuriya.net/ar/content.

3 ــ غيدنز (أنتوني)، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصايغ، ط. 1، منشورات المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

4 ــ حمّادي (وطفاء)، سقوط المحرّمات.. ملامح نسويّة عربيّة في النقد المسرحي، ط. 1، دار الساقي، الحمراء، 2008.

5 ــ صقر (أحمد)، صورة المرأة بين المسرح النّسائي ومسرح نصرة المرأة (حقوق المرأة ومساواتها الكاملة في المجالات كافّة)، مجلّة الحوار المتمدّن، العدد 3296، 5/3/2011، مقال منشور على الرابط:

http://www.m.ahewar.org/

6 ــ موليير، تاريخ الاطلاع: 5/9/2019، الساعة (12:18). الرابط:

https://ar.wikipedia.org/wiki/

7 ـ نور الدين (ماجد)، هنريك (ابسن).. تمجيد الواقعية، تاريخ النشر 9 يونيو 2010، الساعة (8:26)، تاريخ الاطلاع: 28/1/2020، الرابط:
https://www.alittihad.ae/article/
8 ـ حمّادي (وطفاء)، خطاب الكاتبة والكاتب وتطوّرات الرؤية النسوية في النصّ المسرحي في المشرق العربي.

9 ـ Pierre Bourdieu, La domination masculine, coll. Actes de la recherche en sciences sociales, éd. Seuil, 1990.

10 ـ صبري (حافظ)، أفق الخطاب النقدي (دراسات نظرية وقراءات تطبيقية)، ط. 1، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، 1996.
11 ـ مصطفى (ناصف)، اللغة والتفسير والتواصل، يناير 1995/ سلسلة عالم المعرفة.

12 ـ Thiers ـ vidal, Leo, Rupture anarchiste et trahison pro ـ feministe, éditions Bambule, Lyon, 2013.

13 ـ Dufresne, M., Masculinisme et criminalité sexiste, Recherches féministes, 1998, vol. 11(20).

14 ـ شاوول (ملحم)، الذكورة، السلطة، النفي النسوي، التّيه، (مقاربة سوسيولوجية)/المحور الأول من كتاب الرجولة والأبوّة اليوم/تجمّع الباحثات اللبنانيات/العدد 12/سنة 2006 ـ 2007
15 ـ الديالمي (عبد الصمد)، اتجاهات جديدة في الرأي العام الرجولي تتّجه نحو إعادة النظر في مفهوم الرجولة، تاريخ النشر: الأحد 18/4/2019 الساعة (23:59)/تاريخ الاطلاع: 20/9/2019، الرابط:

https://www.hespress.com/art _ et _ culture/20339.html

16 _ كلوتي (فرانسوا)، الصحّة النفسية، ترجمة جميل ثابت وميشال أبي فاضل، ط. 1، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992.

17 _ Connell, R., Masculinités. Enjeux sociaux de l’hégémonie, traduit sous la direction de Meoïn Hagège et Arthur Vuattoux, éditions Amesterdam, Paris, 2014.

18 _ Kupers, Terry, Toxic masculinity as a barrier to mental health treatment in prison, journal of clinical psychology, vol. 61 (6), 2005.

19 _ روبنز (دورتي)، «المسرح النسوي والاتجاه العبثي»، ترجمة: نهاد صليحة، مجلّة المسرح، العدد: 59، القاهرة، 1993.

20 _ حمداوي (جميل)، ما الجندر؟.. وما المقاربة الجندرية؟، ط. 1، المغرب. (أين دار النشر)

21 _ الحارثي (فهد بن ردّة)/مسرحية شروق مريم/عمل مرقون.

22 _ العروي (عبد اللّه)، أزمة المثقّفين _ تقليدية أم تاريخانية؟، ترجمة: ذوقان قرقوط، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

23 _ فرويد (سيغموند)، علم النفس الجمعي وتحليل الأنا، ترجمة: جورج طرابيشي، ط. 1، دار الطليعة، بيروت، 1979.

24 _ فروم (إريك)، أزمة التحليل النفسي، ترجمة: د. طلال عتريسي، ط. 1، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1988.

25 _ بكداش (كمال)/نظريّات في علم النفس.. الفرويدية _ السلوكية _ الجشطالتية، ط. 1، المؤسّسة الجامعية للدراسات

والنشر والتوزيع، بيروت، 1986.
26 ــ دي بوفوار (سيمون)، الجنس الآخر، ترجمة: لجنة من أساتذة الجامعة، ط. 4، المكتبة الأهلية، بيروت، 1966.

27 ــ Minkowska Francoise, Le RORSCHACH, Descle de Brouwer, Paris.

28 ــ رشيد (حسن)، مسرحية الظلّ والهجير، عمل مرقون. (إحالة ناقصة)
29 ــ سليم (مريم)، علم نفس النمو، ط. 1، دار النّهضة العربية، بيروت، 2002.
30 ــ قرامي (آمال)، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية.. دراسة جندرية، ط. 1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
31 ــ أبو ديب (كمال)، مقدمة ترجمة كتاب إدوارد سعيد: الثقافة والإمبريالية، مجلّة الآداب البيروتية، عدد 96، ديسمبر/كانون الأول، (الرجاء مراجعة هذه الإحالة)

32 ــ Barron F., the disposition Toward Originality, journal of abnormal and social Psychology, 1953.

بِناء الرجولة في السجن من خلال الدراما التونسية

«المايسترو» لأسعد الوسلاتي و«النوبة» لعبد الحميد بوشناق

ضو سليم[(302)]

(302) باحث في الأدب العربي الحديث، متحصّل على شهادة الماجستير ببحث عنوانه: «الشخصيات الذكورية في سيرة فدوى طوقان الذاتية.. مقاربة جندريّة» وبصدد الإعداد لأطروحة دكتوراه موضوعها: «الإيديولوجيا في كتابات الذات النسائيّة». صدر له: «الشّخصيّة الروائيّة النّسائيّة بين الوصم وحركيّة التمرّد عليه.. الآخرون لصبا الحرز نموذجًا»/ مجلّة فُصول مجلّة النّقد الأدبي، محور جينالوجيا النص/ المجلّد 27/1/ العدد: 105/ شتاء ــ ربيع 2019/ ص 490ــ499. وشارك في عدد من الندوات الوطنية والدولية.

الإطار العام:

قِيلَ ــ قديمًا ــ : «ثلاثة أشياء تصنع الرجولة: العسكر ــ الغُربةُ ــ السجن، ومن لم يُجرِّب إحداها، فاعْلمْ أنّهُ ليس رجُلًا».[(303)] وهذا يُحفّزُنا على إعادة النظر في مفهوم الذكورة وأنساق تشكّلها، ويُبرهن بوضوح على أنّ الرجولة ــ باعتبارها هويّة جندريّة وبناء ثقافيًّا اجتماعيا ــ أمرٌ يتحقّقُ عبر مختلف مؤسّسات المُجتمع كالمؤسّسة العسكريّة، والمؤسّسة السجنيّة، والفضاءات الرياضية والمواني... وعلى امتداد جُلِّ الأطوار الحياتيّة للمرء، إذْ «لا تتوقّفُ التنشئة الاجتماعية عند أبواب المدارس، فخلال انتقالنا إلى مرحلة النضجِ وطوال حياتنا الناضجة، نستمرّ بالتكوّنِ. ويتمُّ تكوين الحيوات الشخصيّة والهويّات الاجتماعية بفاعليّة تامّة، لأنّنا نواصلُ التكوّنَ في ضوء الأدوار الجديدة والقيم الثقافية التي توجدُ بداخلها»[(304)]، فالتنشئة الاجتماعية، باعتبارها عمليّة تهيئة وتدريب للأفراد تساعدهم على الانْدماج في مجتمعاتهم منْ خلالِ تَنْبِيتِ أنْسَاقِ الثقافة الاجتماعية، كالمَنْظومة القيميّة للمُجْتَمَع، والمَعَايير المُوجِّهة لسُلُوك الأفراد، التي «تستمرُّ طوال الحياة كلّها، حيث يتعلّم الفرد القيم والرموز الرئيسة للأنساق الاجتماعية التي يُشارك فيها

والتعبير عن هذه القيم في معايير تُكوّنُ الأدوار التي يُؤدّيها هو والآخرون»[305].

(303) تدوينة فايسبوكيّة منشورة بصفحة «ذكريات عسكري عاشق»

https://www.facebook.com/Pqqppw/photos/a.151237333572 5970/151846611845002 5/?type=1&theater

(304) سكوت، علم، ص. 134.

(305) الجوهري، قاموس، ص. 71.

ولمّا كان السجن «مرتبطًا بالرجال، وهو فضاء لاختبار الرجولة والشجاعة والجلد... فإنّ التّجربة السجنيّة ظلّت مُخبرةً عن بطولات أصحاب نمطٍ من الرجولة المُتميّزةِ»[306]، فـ«الحبس للرجال والحيّ يروّح»[307]، ومن المُتوقّع أن يكون مركز الإصلاح والتأهيل ــ وهو فضاء ذكوري بامتياز ــ مكانًا لبناء الرجولة والتنشئة الاجتماعية الأساسيّة للأحداث، وقد بدؤوا يعون هويّاتهم الاجتماعية، ويحقّقون «التراكم المعرفي والمهارات المطلوبة، ليكونوا أعضاء في مجتمع ما»[308]، وتهيئة لهم «للانتقال من الذكر البيولوجي إلى الرجل الاجتماعي»[309]. والواقع: أنَّ مسألة بناء الرجولة، داخل الفضاءِ السجني، لا تقتصرُ على الفتيان والمراهقين فحسبُ، بل تشملُ ــ أيضًا ــ الشباب والكهول، فتكون فترة قضائهم للعقوبة السجنيّة أو ما يُعبّرُ عنهُ بالعاميّة التونسية «الربطيّة» فُرصةً لإعادة تشكيل هويّاتهم الاجتماعية أو ترميمها، فيغدو السجن ــ بذلك ــ لا مؤسّسة ردعيّة تأديبيّة فحسب، بل فضاءً لصُنعِ الرجل اجتماعيا وطقْسًا من «طُقُوس العبور» إلى الرجولة.

(306) قرامي، في محاسن، الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=590385&r=0

(307) مثل تونسي، معناهُ: السجن امتحان للرجولة والرجوع حتمي ما دام الموت لم يعقه.

(308) سكوت، علم، ص. 132.

(309) محسن، صناعة، الرابط:

www.qadita.net/page/2/?s=محسن+يوسف&x=17&y=10&

وتخضعُ المؤسّسة السجنيّة ــ باعتبارها امتدادًا للتقسيم الذكوري المكوّن للنظام الاجتماعي ــ للسلطة الأبوية البطريركيّة المبنيّة على التراتبيّة الهرمية، التي يحتلُّ فيها الأبُ (الرجل عامّة) مركز السيادة والقرار، ويضطلع من خلالها بنقل «الموروث الثقافي الخاصّ بمجتمع الرجال، كما أنّهُ يمنحهُ رؤية ذكوريّة للعالم»[310]. فالسجن بوصفهِ مؤسّسةً تأديبيّةً يقتضي ــ وجوبًا ــ نوعًا من التنظيم الرمزي القائم على ثنائيّة الضبط والهيمنة من جهة، والالتزام والخضوع من جهة أخرى. إذ تفرض إدارة السجن جُملة من المعايير، يجب على كُلِّ مَن في السجن اتباعها، وتسهر عبر مختلف هياكلها على تنفيذها، ومراقبة مدى الالتزام بها، وتقريع كلّ من يشُذُّ عنها، عبر الإجراءات التأديبيّة الصارمة، كالعزل الانفرادي في الدهاليز والسيلونات[311] والضرب المُبرح، حفاظًا على النظام الداخلي.

(310) قرامي، الاختلاف، ص. 204.

(311) السيلون: «هو السجن الانفرادي، ويُنقل إليه السّجين في شكل عقوبة، ويبقى طيلة مدة العقوبة ممنوعًا من الاختلاط ببقية السجناء». (محمد بالطيّب، معجم السجون في تونس.. عالم خاص من الأوصاف والتسميات، رصيف 22) الرابط:

https://raseef22.com/article/167927_%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%88%D9%86_%D9%81%D9%8A_%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3_%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85 _ %D8%AE%D8%A7%D8%B5 _ %D9%85%D9%86 _ %D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%B5%D8%A7

إنّ جميع من في السجن، مُلزم بـ«أداء واجبه تجاه الجماعة التي ينتمي إليها، بالخُضوع لمعاييرها وقيمها المُحدّدة للهيئة، فتستقرُّ بذلك البنية

الاجتماعية»[(312)]، داخل هذا الفضاء، وهو ما يُفرزُ ضربًا من الذكورة المهيمنة، تتّسمُ بالقُوّة الجسديّة ورباطة الجأش والجسارة والخبرة الواسعة بهدف إحكام السيطرة وفرض النظام على باقي المساجين، وتُنتج أشكالًا من الهيمنة في توزيع الأدوار وتقسيم الفضاء، واتخاذ القرار... الأمر الذي يحملنا على اعتبار: أنَّ الرجل هو ــ أيْضًا ــ ضحِيَّةُ ثقافةٍ تُكبِّلهُ بجملة من المفاهيم حول الرجولة، وتُلزمهُ بالتقَيُّدِ بها. وهذا ما أثبتته الدراسات الذكورية، التي اعتبرتْ أنَّ الرجال يخضعون لِـ«الأوامر والنواهي الاجتماعية المُتصِلة بِنوْعِهم الاجْتماعي، كالفحولةِ والقُوَّةِ والبَأسِ والقُدْرةِ على كَتْمِ المشاعِرِ... فلَيْسَ من السهْلِ أبَدًا أن تكونَ رجُلًا حَقًّا»[(313)].

(312) قرامي، الاختلاف، ص. 379.

(313) JUSTINE, Les hommes, « Les hommes aussi sont soumis à des injonctions sociales liées à leur genre. Virilité, force, impossibilité d’exprimer leurs sentiments... C’est pas toujours facile d’être un « vrai mec».

(الترجمة لنا)

ومن ثمّة دعت إلى إعادة النظر في مفهوم الذكورة وما يتَّصِل بهِ من مفاهيم ومُحدِّدات تُشظّي الذكورة الواحدة إلى ذُكورات متفاوتة القيمة. وفي هذا السياق، يتنزّل عملنا الذي نروم من خلالهِ دراسة ذكورة السجين حدثًا أو راشدًا، عبر تتبّع آليَّات الهيمنة الذكورية داخل الفضاء السجني، والاقترابِ من ملامح ذكورة المُهيْمِنِ والمُهيْمَنِ عليه وسبر أغوار ذاتيْهما. وقد وجدنا في الدراما التونسية مادّة خصبة للبحث والتدقيق في الواقع المظلم للمؤسّسة السجنيّة التونسية، وأثرهِ في بناء ذات السجين ونحت شخصيّته من زاوية نظر جندريّة.

ولاختيارنا ما يُبرّرهُ، فقد تناولنا الدراما التلفزيَّة دون غيرها، مادّةً للدّرس نظرًا لافتقارِ الكتابات الأدبية السجنيّة التي حبّرها سجناء الانتماء الحزبي والمعارضون السياسيون، لتصوير دقيق، لعلاقات الهيمنة التي تتأسَّسُ عليها المؤسّسة السجنيَّة بسبب المعاملة المختلفة التي يُعاملون بها والتي تختلف ــ دون شكٍّ ــ عن معاملة مساجين الحقّ العام، فلم تُساعدنا هذه الكتابات على فهم مجتمع السجن، وهو ما يجعل من الأعمال التلفزيَّة والسينمائيَّة محْملًا جديدًا، يُساعدنا على الاقتراب من واقع المؤسّسة السجنيّة وثقافتها

وواقع العلاقات الاجتماعية داخلها، رغم ما يُداخلها من إضافات وتخييلٍ خدمةً للضرورة الفنيّةِ الدراميّةِ.

في المنهج:

اِختَرْنا أن تكون قراءتنا لخصوصيّات التنشئة الاجتماعية السجنيّة بالاعتمادِ على المقاربة السوسيولوجية بمختلف فروعها وتخصّصاتها، وهي مقاربة تفسيريّة تهتمُّ «بالدراسة العلميّة للسّلوك الإنساني»[(314)]، إلى جانب اهتمامها بدراسةِ «المظهر العامِّ، والمنتظم والمتكرّر للظواهر، وتستطيع ــ في غياب تفسير القوانين ــ أن تُعمِّم وأحيانًا أن تتنبَّأ»[(315)]، وتكمنُ أهميّة هذه المقاربة في كونها وفّرت قاعدةً لنقد الواقع الاجتماعي لفهم سلوك الإنسانِ ودراسة القضايا والمشاكل الاجتماعية «من حيثُ نوعها واتساعها وأسبابها وطرائق ضبطها ومعالجتها»[(316)].

(314) الجوهري، المدخل، ص. 10.
(315) غراويتز، مناهج، ص. 14.
(316) سوتيريوس سارانتاكوس، البحث، ص. 70.

ولأنَّ فهم خصوصيّات عمليّة بناء الهويّة الاجتماعية للسجين، يرتبط بالفهم العميق للحياة الاجتماعية داخل سجون الرجال، فقدْ رأيْنا: أن ندرس أنماط الرجولة الموجودة داخل الفضاء السجني وما يربطها من علاقات من خلال التسلُّح بأدوات منهجيّة مختلفة، أهمّها علم اجتماع السجن sociologie de la prison، فالسجن هو بمثابة مجتمع مُصغّر[(317)]، له عاداته وأعرافه وثقافته الخاصَّة به، وهي ثقافة مشتركة تظهر ــ خاصّة ــ في الأماكن المغلقة والمؤسّسات الكليّة[(318)]، ويتعلّمها السجين الوافد لأوَّل مرَّة تدريجيًّا عن طريق تنشئة اجتماعية سجنيّة تشبه ــ إلى حدٍّ كبير ــ التنشئة الاجتماعية التي يتلقَّاها في المدرسة والبيت، وقد عرّفها غي ليمير guylemire بـ«أنّها عمليّة دخلنة القيم والتي تتمظهر من خلال أساليب العيش الخاصَّة بعالم المساجين. فكلّما طالت فترة السجن، زاد السجين اكتسابًا للعادات الخاصَّة بعالم السجن.. كعدم فتح الباب، قضاء حاجاته تجاه الآخرين، خموله وعدم أخذه بأي مبادرة»[(319)]. وهو ما يجعل من عمليّة اندماجه بالمجتمع بعد خروجه من السجن، أمرًا صعبًا.

(317) «من منظور اجتماعي وتاريخي ــ سياسي، طوّر عدد من

الباحثين من تحليلاتهم التي اعتبروا خلالها السجن مجتمعًا»، أُنظر/ي:

Philippe Combessie, Sociologie de la prison, 3éme édition, La Découverte, Paris, p. 87.

(318) «المؤسّسات الكليّة، مثل: السجون أو مستشفيات الطبّ النفسي، وهي أماكن تفضي إلى ظهور ثقافة مشتركة بين السجناء، لأن الأشخاص المحرومين من حريّتهم هناك، معزولون عن التيّار الرئيس وواقع المجتمع لفترة طويلة، والعيش معًا حياة محدودة، تدار شكليًا».

La culture institutionnelle en détention: cadre pour un monitoringpréventif, https://www.apt.ch/content/files _ res/culture _ in _ places _ of _ detention _ fr 1 _.pdf consulté le 22/12/2019 à 12.27.

«Les «institutions totales» telles que les prisons ou les hôpitaux psychiatriques sont des lieux propices à l'émergence d'une culture commune aux détenues car les personnes qui y sont privées de liberté sont isolées du courant principal de la société pendant un long intervalle {et} vivent ensemble une vie limitée, administrée formellement».

(319) Philippe Combessie, Sociologie de la prison, p. 73, «il définit comme un processus d'assimilationdes valeurs et qui se manifiste au travers des modes de vie propres à l'univers carcéral. Plus l'enfermement dure, plus le détenu incorpore des habitudes spécifiques au mode carcéral: ne plus ouvrir de porte, faire ses besoins devant témoins, ne prendre aucune intiative».

وعلم اجتماع السجن، مقاربة تحليليّة، تعالج واقع المؤسّسة السجنيّة والإصلاحيّات وبناءها التنظيمي وتضع السجناء والسجّانين تحت مجهر البحثِ،

بالتركيز على سلوكهم وأنماط علاقاتهم التفاعليّةِ. وترمي هذه المقاربة ــ أساسًا ــ إلى تشخيص أسباب تنامي ظاهرة الإجرام، وإطرادها، وارتفاع معدّلات العوْد، انطلاقًا من فهم محيط السجن والحفر عميقًا في ثقافتهِ.

ولمّا كان السجن هو الفضاء الذي نُعنَى بدراسته، فقد اقتضى الحال: أن نستعين ببعض نظريّات علم نفس الجريمة، وهو حقل معرفيّ، يتقاطع فيه علم النفس وعلم الاجتماع والقانون، وغايته: المساعدة على فهم حالات العنف والجريمة، فأفدنا من كتاب علم نفس الجريمة La[320] Psychocriminolgie لديان كازوني Dainne Casoni ولويس برينات Louis Brunet، إضافة إلى علم النفس الاجتماعي، وهو مقاربةٌ، غايتها: دراسة الظواهر الإنسانيّة في سياق مظاهرها الاجتماعية[321].

(320) Dianne Casoni, Louis Brunet, La psychocriminologie : apports psychanalytiques et applications cliniques, les presses de l’université de Montéral, 2003.

(321) لمزيد الاطلاع انظر/ي:

Encyclopaedia Universalis, corpus 19, article Psychologie Sociale, éditeur à Paris, 1996, p. p. 238 239 ــ.

وأفدنا ــ أيضًا ــ في تناولنا هذا الموضوع، من الدراسات الرجوليّة وهي «حقل يهتمُّ بهويّات الرجال واختباراتهم الحياتيّة، على خلفيّة المثالات الافتراضيّة التي أنشئت في السياق ات التاريخيّة والاجتماعية والثقافية»[322]. واستنرنا في مواضع أخرى من عملنا بـ «الدراسات الذكورية»، وهي «مقاربة تدرس البطريركيّة بما هي نظام كلّي للهيمنة، لا يستثني الذكور، وإطارًا تمارس ضمن فضائه أشكال اللّامساواة بين الجنادر وداخل الجندر ذاته، أي: بين الرجال والنساء من جهة، وداخل مجتمع الرجال من جهة ثانية»[323]، إذ لا تتأسّس الهيمنة الذكورية على فرض السّطوة على النسوان وإخضاعهنَّ فحسبُ، بل تقوم كذلك على بسط الهيمنة بين الذكور أنفسهم وتأخذ أشكالًا متنوّعة.

(322) بيضون، الرجولة، ص. ص. 212 ــ 213.

(323) كارم، حروب، ص. 80.

وبناء على ذلك، اسْتنْتجَ المهتمُّون بهذا الحقل المعرفي ــ الدراسات الذكورية ــ: أنَّ مفهومي الذكورة والأنوثة نسبيّان، وأنّ سرديّة الذكورة الأحاديّة المتغطرسة، مقولة زائفة، بل هي ذكورات تنقسمُ وفق السنّ واللون والعرق والطبقة والميل الجنسي... وأنَّ الذكورة بوصفها نتاج سيرورة تاريخيّة وسياسية وثقافيّة طويلة، قد أثقلت كاهل الرجل بتعريفات نموذجيّة، قلّصت تحرّره. وأنّ أذاها لا يقتصر على المرأة، بل يشمل أصنافًا من الرجال، ممن لا يستجيبون لشروط هذه الذكورة المعياريّة لونيًّا، جسديًّا، ماديًّا، جنسيًّا...

وعملوا على «إعادة النظر في مفهوم الذكورة، وطرق تشكّلها، والعمل على تحليل الهويّة الجندرية، وتفكيك بنية الذكورة المهيمنة... وتكمنُ أهمُّ النتائج التي توصّلَ إليها هؤلاء الدارسون في تأكيدهم على تعدّد الذكوريات وفي كشف النّقاب عن خضوع عدد من الرجال للقهر والظلم»[(324)].

(324) قرامي، الاختلاف، ص. 16.

وقد أنارت لنا هذه الدراسات الكثير من السبل، لا سيَّما وأنّنا ندرس بناء الرجولة داخل الفضاء السجني المُتّسِم بتنوّعٍ في أصناف الذكورات داخل جندر الرجال، الذي يُهيمنُ فيه الأقوى والأكثرُ تجربة عمّن دونه سنًّا أو تجربة، وأقلُّ منه قوَّة جسديّة، فساعدتنا كتابات روايين كونيل Raewyn Connell ومقاربته السوسيولوجية على تفكيك مفهوم الذكورة المهيمنة وما يحفُّ به من ذكورات، كالذكورة الخاضعة والذكورة المتحالفة/المتواطئة، والذكورة المهمَّشة وكتاب الهيمنة الذكورية، لبيار بورديو Pierre Bourdieu، ناهيك بمختلف مقالات «آمال قرامي» التي قرّبت إلى أذهاننا جوهر هذه المقاربة[(325)].

(325) آمال قرامي، درّست «وحدة الدراسات الرجولية والذكورية» في كلية الآداب بمنوبة، تونس منذ 2011 ولها عدد من المقالات نشير من بينها إلى:
ــ «تصدع بنية الذكورة المهيمنة ومحاولات إنقاذها»، مجلة باحثات، الكتاب الثاني عشر 2006 ــ 2007، بيروت، ص. ص. 100 ــ 125.
ــ «الثورة التونسية واختبارات الرجولة»، الكتابة الأ خرى كتاب الثورة 2: الإشارات التونسية، الإصدار الثاني، العدد 3،

أغسطس 2012، القاهرة، ص. ص. 111 ــ 117.
ــ «تمثلات الرجولة في تونس ما بعد ثورة 14 جانفي» (أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي) تونس، 2014.
ــ «تمثل العلماء للرجولة من خلال حكم نشوز الرجل» في «أعمال مهداة إلى الأستاذ حمّادي صمود»، نشر مجمع الأطرش، تونس، 2019، ص. ص.287 ــ 306.
ــ «استرجل... أصل الرجولة مش سهلة»، الحوار المتمدن، العدد 3111، منشور بتاريخ: 31/08/2010.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=227656

كرنفال داعشي، مجلّة الفيصل، 9 يوليو 2017.

Amel GRAMI, Male Identity Crisis, in, D+C, Development and Cooperation, International Journal, Vol. 40June 2013, p. p. 260 261 ــ.

وينقسم جوهر عملنا إلى عنصرين، أوّلًا: دراسة بناء الرجولة لدى الأحداث في مراكز الإصلاح والتَّأهيل من خلال مسلسل المايسترو لأسعد الوسلاتي وتحليل خصائص هذه التنشئة وآليَّاتها. وثانيًا: دراسةُ بناء الرجولة لدى صنف ثانٍ من المساجين، وهو صنف الشبَّان والكهول، لتبيُّن خصائص التنشئة الاجتماعية الثّانويّة ودورها في ترميم الرجولة الهشّة الناعمة، لتصير رجولة نموذجيّة، مثلما ترتجيها الجماعة باعتبار أن السجن مثل ثكنات الجيش، فضاء لبناء الذكورة وتعزيزها.

1. مراكز الإصلاح والتأهيل، فضاء لتنشئة الأحداث.

يُمكن تعريف الإصلاحيّةِ بكونها فضاءً لتأهيل الجانحين/الجانحات[326] من المراهقين والمراهقات وإعادة إدماجهم في المجتمع، بناء على رؤية إصلاحيَّة وفلسفة تربويّة قائمة على المبادئ.. «التي نادت بها حركة الدفاع الاجتماعي الجديدة القائمة على نبذ فكرة العقوبةِ كجزاءٍ بحقِّ الحدثِ»[327]، من أجل استعادة دورهم الإيجابي في المجتمع، وإشباع حاجاتهم النفسية، والنّهوض بهم اجتماعيا[328]. غير أنَّ ما تقدّمهُ الهيئة الوطنيّة، للوقاية من التعذيب من تقارير توثّقُ وتفضح الممارسات اللا قانونيَّة السالبة للحريَّات

في هذه الفضاءات[329] وما كشف عنه تقرير المفوّضيَّة السامية لحقوق الإنسان حول السجون التونسية بين المعايير الدّوليَّة والواقع[330]، يُفنّدان ما تُروّجُ له السلطة الرسمية من شعارات فضفاضة، تحجبُ واقع المؤسّسة السجنيَّة وتطمس ما يرتكب داخلها من مخالفات.

(326) للاطلاع على مفهوم الحدث الجانح أُنظر/ي:
ادموليد محمد، «ديناميَّة الجَّماعة وأشكال التَّفاعل لدى الأحداث الجانحين داخل مؤسسات إعادة التَّربية»، دار اليازوري العلمية، 2019، ص. ص. 21 ــ 22: «الجانح هو الذي يعتدي على القوانين في المجتمع، بغضِّ النظر عمّا تحتويه هذه القوانين وموضوعاتها... الجنوح هو ظاهرة نفسيّة واجتماعيّة تُعبّرُ عن سوء تكيُّفِ الشخص أو الحدث مع محيطه النفسي والاجتماعي».
(327) سمير حسنين إسماعيل، «التأهيل الاِجتماعي والمِهني للأحداث الجانحين.. أساليب معالجة الأحداث الجانحين في المؤسّسات الإصلاحيّة»، المركز العربي للدِّراسات الأمنيّة والتدْريب بالرياض، ص. 163.
(328) لمزيد الاطلاع حول مهام مؤسّسة السجون والإصلاح، أُنظر/ي:
تقرير المفوضية السامية لحقوق الإنسان: السجون التونسيّة بين المعايير الدولية والواقع، ص. 60.
(329) انظر/ي على سبيل المثال:
سعيدة بوهلال، هيئة الوقاية من التعذيب تطلق صرخة فزع: أوضاع الأطفال في مراكز الإيقاف والاصلاحيّات والسجون كارثيّة، الرابط:

https://www.observatoire_securite.tn/ar/2018/09/20/%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B0%D9%8A%D8%A8_ %D8%AA%D8%B7%D9%84%D9%82 _

%D8%B5%D8%B1%D8%AE%D8%A9 _
%D9%81%D8%B2%D8%B9 _ %D8%A3/

(330) التقرير متاح على الإنترنت بصيغة PDF ويمكن الاطلاع عليه، الرابط:

https://www.ohchr.org/Documents/Countries/TN/rapport _
prison _ inTunisia.pdf

وقد تمكّنَ المخرج الأسعد الوسلاتي من مقاربة هذا الواقع المسكوت عنه في البرامج التلفزيّة، بطريقة دراميّة، تنمُّ عن بحث ميداني واستقصاء دقيق لما يجري داخل أسوار هذه المؤسّسة. وينقلنا الوسلاتي عبر مُسلسل «المايسترو»[(331)] إلى إحدى إصلاحيَّات الفتيان، ليصوّر لنا واقع الظلم والغطرسة الذي يسود هذا الفضاء، ولينقل مشاهد من معاناة مراهقين ساقتهم الظروف إلى هذا المكان، مُصوّرًا محاولات تكيّفهم مع ثقافة المكان ومقتضيات العيش فيه.

(331) «المايسترو»: مسلسل تلفزي درامي من إخراج لسعد الوسلاتي، وسيناريو وحوار عماد الدين حكيم. تدور أحداثهُ على امتداد 20 حلقة داخل مؤسَّستين إصلاحيّتين: إصلاحيّة الفتيان وإصلاحيّة الفتيات، وينقل لنا مُخرجهُ واقع هاتين المؤسستين، وما يحكمها من علاقات هيمنة واستغلال وممارسات غير إنسانيّة مُسلّطة ضدّ هؤلاء الجانحين. و«المايسترو» هي كلمة فرنسيّة، يُقْصدُ بها قائد الفرقة الموسيقيّةِ، الذي يُسيّرُ مجموعة العازفين من خلال الإشارات التي يقوم بها بواسطة عصاه الصّغيرة التي يحملها.. والعنوان يُحيل إلى إحدى شخصيّات المسلسل وهي «المايستر وحاتم» الذي قام بتكوين نادٍ موسيقى بإصلاحيّة الفتيان، ضمّ عددًا من الجانحين والجانحات، وتوّجَ هذا النشاط بعرض أوركستراليٍّ في المسرح البلدي بتونس العاصمة.

_ من التأهيل إلى الاسْتلاب.

يبدأ هذا الاندماج بالولادة الثقافية[332]، ويُقْصدُ بها إعادة تنشئة الجانح الجديد، تنشئةً تتلاءم مع مجتمع السجن وثقافته، تُؤدِّي إلى «موت الطُّفولة ومولد الفرد مجدّدًا كرجلٍ»[333]. وتبدأ هذه الولادة، بفصل الجانح عن العالم الخارجي، وكلّ ما يمتُّ إليه بصلة، فينزع الملابس التي كان يرتديها، ويلبس الزيَّ الخاصَّ بالإصلاحيَّة المتمثّلِ في زيٍّ قطنيٍّ، يتكوَّن من سروال وقميص رماديين، تُضاف إليهما سترة بنفسجيَّة اللون عند اشتداد البرد. وهو لباس موحّد بين كلِّ الفتيان بغضِّ النظر عن نوع الجُرْم الذي اقترفه الحدثُ.

(332) مُصطلح الولادة الثقافيّة، تعبير اِستعملتهُ وفاء الدريسي، ومن قبلها محمد طاهر المنصوري، غير أنَّ اِستعمالهُ كان في سياقات مُختلفة، إذْ وظفاهُ في مجرى حديثهما، عن إعادة إدماج الجواري والعبيد، عند انتقال ملكيتهم من سيد إلى آخر جديد.

(333) داني كابلان، «الخدمة العسكريّة كتأهيل للذكوريّة الصهيونية.. الرجولة المتخيّلة، الهويّة الذكريّة والثقافيّة في الشرق الأوسط الحديث»/إعداد: مي غصوب وإيما سكنليرويب، ط. 1، دار الساقي، 2002، ص. 159.

ولا يخضع هذا اللباس لتمييز على أساس العرق أو الطبقة، فكلُّ المساجين سواسية، ثمَّ يمرُّ الحدثُ إلى مرحلة التسمية، فتُطمس هويته الأصلية، ويصيرُ مجرّد رقم، يُعرفُ به عند إدارة الإصلاحيّة. نذكر في هذا السياق، الحوار الذي دار بين مدير الإصلاحيَّة «عبّاس»، وأحد المساجين الجدد، وهو ابنه الذي قُبض عليه في عمليَّة سطو وسرقة.. «مروان... اِنسَ هذا الاسم، لأنّكَ صرْت مجرّد رقم من الأرقام... اِحفظ هذا الرقم جيّدًا، فلا أحد سيناديك باسمك»[334]، ثُمَّ يُثبَّتُ هذا الرقمُ على كيسٍ توضع فيه ملابس الجانح التي كان يرتديها وأمتعته الخاصة، بعد ذلك يُحلقُ شعرُ رأسهِ حلاقة موحدة بين كلِّ المساجين، ثم ينبّه إلى القانون الذي يحكم الإصلاحيّة،[335] وهو قانون ــ حسب ما ورد في المسلسل ــ دقيق منظم يدرِّب الجانحين على الانضباط، ويُصلح من سلوكهم، ويُشذّبُ من انحرافهم، فيستيقظون في ميقات محدَّد بعد سماع الشّارة المتمثّلة بصوت صفارة عن طريق الفم، ثمَّ يرتِّبون أَسرَّتهُم، ويغتسلون وينظّفون أسنانهم، ويتوزّعون بعْدهَا على الورشات. وهي ورشات مفتوحة كامل اليوم، لمن يريد تعلّم حرفة كالنّجارة أو الحدادة أو الألومينيوم[336]، والنوم في ساعة محدَّدة.

(334) مسلسل المايسترو، الحقلة 11، الدقيقة 07.10، رابط الحلقة على اليوتيوب:

https://youtu.be/wCsldoGMaNQ

(335) أُنظر الحلقة الثانية من مسلسل المايسترو، الدقيقة: 24.05، والتي تتضمن الخطاب الذي توجه به «يونس»: أحد المسؤولين عن الإصلاحيّة للجانحين الجدد.

(336) نجارةُ الأليمنيوم، هي حرفة تقوم على تحويل مادة الأليمنيوم إلى منتجات يمكن الاستفادة منها، كـ: الأبواب والنوافذ وواجهات العمارات والمباني وصناعة مواد التعبئة لمختلف المنتوجات.

إنّ تهيئة الجانح، وتدريبه على التكيُّف مع الحياة السجنيّة، تنطلقُ بطقوس الفصل والإزالةِ، فالبتْرُ والإزالةُ والقصُّ، أدواتٌ نموذجيَّة «لتحويلِ الطبيعةِ إلى ثقافةٍ»[337]، ويكون الجسد وعاءً سلبيًّا خاضعًا متقبلًا لها، وتُعْتبرُ عمليّةُ حلقِ شعر السجينِ رسالة مكتوبة جسديًّا، يُعزلُ بها الجانحُ عن كُلِّ ما يمُتُّ إليه بصلةٍ قبل مرْحلةِ الولادةِ الثقافية، ويتساوى عبرها مع زملائهِ، فتُلغى كُلُّ أشكال التمايز، وتنتفي الفروقات الاجتماعية. ولئِن كانت عمليّة قصِّ شعر الفتى، تحرّرهُ «من كُلِّ ما منْ شأنهِ أنْ يُعيقَ حرَكتهُ، خُصُوصًا إذا علمْنَا أنَّ الشعر قدْ يرمُزُ إلى الوثاق»[338]، فإنَّها ضربٌ من فرض السيطرة على السجين، ونوع من الإخضاع والخصاء النفس ي لهُ، فخلال عمليّة الحلاقةِ، يبْرُزُ الخُضوع الرجولي الذي يترجمهُ اِمتثالهُ واسْتسلامهُ وخفض الرأس وطأطأتهُ للحلّاقِ، ناهيك بإكراههِ على قبول حلاقةٍ موحّدةٍ خاليةٍ من أيَّ صِبغة جماليّةٍ.

(337) يوراميلو، الختان والحلاقة الأولى والتوراة، الرجولة المتخيّلة.. الهويّة الذكريّة والثقافيّة في الشرق الأوسط الحديث، إعداد: مي غصوب وإيما سكنليرويب، ط. 1، دار الساقي، 2002، ص. 52.

(338) قرامي، الاختلاف، ص. 207.

ثمّ تتعهَّد إدارة الإصلاحيّةِ، بوضع الجانح تحت مراقبة القيّمين، لضبط سلوكه الاجتماعي، ومعاقبة كلِّ من يخرقُ النظام الداخلي أو يتجاوزهُ، ومن بين أشكال التّأديب إخراج المساجين إلى ساحة الإصلاحيّة وتركهم يبيتون في العراء، معرَّضين للبرد والأمطار دون أيِّ شفقةٍ، ومُضاعفة العقوبةِ لكلِّ من يبدي اعتراضًا بالزجِّ به في «السِّيلون»، وحرمانه من الاِلتقاء بعائلته أثناء الزيارة الأسبوعيِّة[339]، «فالعقاب هو كلمة المفتاح للذكورة، وهو الذي يجعلهم أقوياء قادرين على الدفاع عن ذواتهم في هذا العالم»[340].

(339) أُنظر/ي: الحلقة 1 من مسلسل المايسترو، الدقيقة 09.05، الرابط:

https://youtu.be/e _ UN2OZR5tM

والحلقة 3 من نفس المسلسل الدقيقة 02.37، الرابط:

https://youtu.be/sR _ wTN6ZM3s

(340) بيضون، الرجولة، ص. ص. 59 _ 60.

ولا تخلُو عمليّة تربية الجانح وتأهيله من عُنف، «لأنّهُ ذكرٌ بالأساسِ، فيتعاملُ معهُ المُجتمعُ بقسوةٍ تجعلهُ قادرًا على مُجابهةِ مشاقِّ الحياةِ، وهذا عينُ ما ترمي إليهِ عمليّةُ بناء الرجولةِ، إذْ تُعوّدُ المجموعة الذكر على دخلنةِ القيم المنتظرةِ منهُ»[341]، فيعمدُ القيِّمون إلى تقريع الجانحينَ، ووصفهم بالحيوانات والزوفّرة[342] والباربوات[343] وزجرهم، إذْ يقتضي بناء الرجولة تجذير قيم القوّة والصبر لدى الفتى، منذ حداثة سنّهِ، قصد جعلهِ قادرًا على مواجهةِ الصّعابِ، ومن ثمّة الاضطلاع بدوره الحمائي والقتاليّ الذي حدّدته له الثقافة، وهو ما يتحقّقُ أساسًا عبر الضرب الذي «ينضوي تحت طقوس الفحولةِ التي ترُومُ صناعةَ حدثٍ قادرٍ على تحمُّلِ الشدائد والآلامِ»[344]. وهو النمط الرجولي المرغوب فيه داخل السجن، لذلك تكون الشدّة والحزم آليّتيْنِ، يعتمدهما أعوان السجن والمساجين القدامى في تربية كلِّ جانحٍ وافدٍ، وما على هذا الأخير إلاّ دخلنةُ ذلكَ لسببين: أوّلهما خشية الإقصاءِ من دائرةِ الرجولة المعياريّةِ والالحاقِ بزمرةِ الضعفاء والمهمّشين، وثانيهما: التطلّع لنيل اعتراف الجماعةِ بهِ رجُلًا نموذجيًّا فـ«على الذكورة أن تكونَ مثبتة من الرجال الآخرين في حقيقتها لعُنْفٍ حالي أو محتملٍ، ومصدق عليْها من الاعتراف بالانتماءِ إلى مجموعة الرجال الحقيقيين»[345].

(341) الدريسي، الجواري والغلمان، ص. 79.

(342) الزوفرة: ومفردها: زوفري، أي: الشخص الوضيع غير المنضبط.

(343) الباربوات: مفردها: باربو، أي: الشخص المارق عن القانون.

(344) قرامي، الاختلاف، ص. ص. 293 ــ 294.

(345) بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ط. 1، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2009، ص. 85، ترجمة: سلمان قعفراني.

ــ المُخبِر أنموذج للذكورة المتواطئة.

تعمدُ إدارة السجن إلى غرس رقيب بين المساجينِ، يكون عينها الأمينة التي تنقل لها كلّ التحرُّكات، وما يجري في الغرف المغلَقة، بهدف أخذ الاحتياطات والتّدابير اللّازمة قبل وقوع الخطرِ، إذ تعجزُ الإدارةُ في بعض الحالات، عن فرض هيمنتها وبسط نفوذها على مجتمع المساجين، لقلّة إطار الموظّفين لديها مقارنة بعدد المساجينِ، وقد وقفنا في مسلسل «المايسترو» على أحد هذه النماذج، وهو الجانح «رمزي»: فتًى قويُّ البنيان، تمنحه إدارة السجن بعض الامتيازات، وتتغاضى عمّا يقترفه من مخالفات في حقِّ زملائه، شرط أن يؤمِّن لها ما تحتاجه من أخبار، وأن يكون حليفها في ردع المساجين والسيطرة عليهم أو القيام ببعض المهامِّ التي تعجز عن ارتكابها، أو تتحاشى التورُّط فيها، كتكليفه بحرق قاعة الموسيقى[346]، مقابل السّماح له بفعل ما يريد. فيغتنم «رمزي» هذا الامتياز، نتيجة تحالفه مع الإدارة وتجربته السجنية الطويلة، لاستغلال من هم دونه سِنًّا وتجربةً في إنجاز ما يُكلَّف به من أعمال التَّنظيف أو الغسل أو البستنة وابتزازهم وافتكاك ما تجود به عليهم عائلاتهم.

(346) المايسترو، الحلقة 8، الدقيقة: 29.35، الرابط: B5S0 ــ https://youtu.be/dOz4US

وفي المقابل، يغُضُّ الأعوان النظر عن ذلك[347]، وهو ما يشْطرُ النظام الاجتماعي للمؤسَّسة السجنية إلى نظام اجتماعي رسميٍّ، تفرضه إدارة السجن، أساسهُ: القانون، ونظام اجتماعي غير رسمي، يفرضه بعض المساجين، أساسه: القوَّة. بيْد أنّ هذه الغطرسة التي يُمارسها هذا الجانح،

تنحسر وتتراجع تجاه مدير السجن أو أحد الأعوان القدامى، كالعون «شريف» أو العون «يونس»، وتضمحلّ بدخول أحد الجانحين الجدد مسرح الأحداث، وهو «شهاب»: فتى ضامر الجسم نحيفه، لكنَّه يتمتَّع برباطة جأش في ممارسة رياضة الملاكمة، أنهت غطرسة رمزي ووضعت حدًّا لها. وهو ما يحملنا إلى اعتبار رمزي نمطَ الذكورة المتواطئة. ومصطلحُ الذكورة المتواطئة يُشيرُ إلى نمطٍ رجوليٍّ، يدعمُ الهيمنةَ مقامًا ثقافيًّا واجتماعيا، ولكنّه لا يُمارسُها، هي رجولة مستفيدة من نظام الهيمنة ومنخرطةٌ فيه، لأجل الحصول على امتيازاتٍ يمنحها المهيمنُ مقابل التحالفِ معهُ ومساعدته على بسط هيمنتهِ[348].

(347) أُنظر/ي: على سبيل المثال: الحلقة 2 من المايسترو، الدقيقة 32.58، عندما قام رمزي بالاعتداء على أحد زملائه أثناء مباراة كرة قدم، فأراد أحد الأعوان التدخل، فمنعه زميله قائلًا: «دعهم يصفون حساباتهم مع بعضهم»، الرابط: B5S0 _ https://youtu.be/dOz4US

(348) أُنظر/ي:

Jack S. Kahn, An Introduction to Masculinities, John Wiley and sons, First published, 2009, p. 35.

إنَّ المُتّفقَ عليْهِ: أنّ السجين يُمثّلُ ذكورةً مُضطهدةً ومهيمَنًا عليهَا، لكنّ هذه الذكورة، يمكن أن تنقسمَ إلى ذكورات: مهيمنة _ خاضعة، متواطئة _ مقاومة، هشّة _ صلبة، وإدارة السجن هي التي تصنع من السجين أنموذجًا معبِّرًا عن أنماط ذكوريّة: ذكورةً مُهيمنةً، أو خاضعة، أو متواطئة، وتكون معايير القوّة والشجاعة، هي المحدِّد، لذلك «فتسقُطُ الرجولة المهمّشة في اختبارات المراقبين... فيحدثُ الفرز الرجولي ويُقصى الجبان ويُميّز الشُّجاع»[349]، ولا غرابة في ذلك. فـ«حين توضعُ تحديّات، للهويَّات الذكورية المعياريّة في مواجهة معايير الهويّة الذكورية النموذجية، التي تروّجها مؤسَّسة مثل الجيش»[350]، أو السجن يُصبح هذا الفضاءُ مستودعًا للقيم الذكورية، تعمل سُلطة الضبط فيه على ترسيخها وتجذيرها لدى السجّانين والمساجين على حدٍّ السواء.

(349) الكارم، «حروب»، ص. 47.

(350) إيما سنكلير ويب، بولند «نا» آلانكوماندو/«الخدمة

العسكريّة والرجولة في تركيا.. الرجولة المتخيّلة»، ص. 108.

ـ بناء رجولة السجّان:

تمنع إدارة السجن على السجّان إبداء أيّ تعاطُفٍ مع المساجين، مهما كلّف الأمر، وتجبره على التّظاهر بالتسلّط والغطرسة ضمانًا لاستقرار السلم والأمن الداخليين. ولا يكتفي المشرفون بمراقبة الجانحين وضبط سلوكهم فقط، بل يعملون ـ أيضًا ـ على مراقبة أداء بعضهم، وردع كل من يبدي تعاطفًا مع المساجين. فيقوم «يونس»: (أقدم الأعوان وأكثرهم تجربة) ببسط نفوذه على المساجين، وحتّى على زملائه الذين يقلّون عنه رتبة، فيردع كلّ من يهدِّد سلوكه استقرار النظام. ونلاحظ توبيخهُ المتكرِّر لـ«طارق»: (أحد الأعوان المنتدبين حديثًا) مردِّدًا ـ في كلِّ مرّةٍ ـ : «ما زلت جديدًا... ستتعوَّد».

وينقلبُ التسلُّط من طريقة في تسيير العمل إلى طبع. فتصير معاملة الأعوان لزوجاتهم وأبنائهم مثل معاملتهم لمساجينهم، ومثال ذلك معاملة «يونس» لزوجته وتعنيفه لها، حتّى انتهى بهما الأمر إلى طلبِ الانفصال، ومعاملة «عبّاس» لابنه الذي حوكم بسبب قضيّة سرقة، إذ تعمّد معاملته مثل سائر المساجين رغم أنّه كان يتمزَّق ألمًا بداخلهِ[(351)]، وهو ما يُبرهن على أنّ ضحيّة السجن الأولى ليس السجين بقدر ما هو السجّان الذي يفقد حريَّته ويُغتال إنسانيًا، ويتحوَّلُ إلى «حيوان مفترس، منتج للشرّ المُطلق إزاء نفسهِ وغيره والعالم والإنسانيّة»[(352)]. فـ«انخرام العلاقةِ بين الداخل والخارج في العالم السجني، يُفرزُ تعارُضًا في تمثّلات كُلٍّ من السجناء والحراس في خُصوص درجة عذاب كلٍّ منهم، حيثُ يُعتبرُ أولئك الحرّاس أنّهم ضحايا السجن أكثر من المعتقلين»[(353)]. إذ يتدرّبُ عون الحراسة على وأد مظاهر الضعف والهشاشة لديه، ويتفنّنُ في ممارسة هيمنته على الجانحين وإخضاعهم لسلطته، وإن لان قلبه أو هزّته شفقة، فعليه مداراة ذلك.

(351) مسلسل المايسترو، الحلقة 11، الدقيقة 28.15، الرابط:

https://youtu.be/wCsldoGMaNQ?list=TLPQMDgwMTIwMjBGDdYbWnyjpA

(352) الذوادي، أدب شالاموف، ص. 57.

(353) نفسه، ص. 52.

ونُشير في هذا السياق إلى واقعة جدّت لأحد الأعوان، عندما سمع أحد الأطفال المسجونين (أسامة) يغنّي أغنية حزينة عن فقدان الأم تهزُّ شغاف القلب، فانخرط في بكاء حادٍّ بعد أن اختلى بنفسه[354]، ولذلك نتفهّمُ سرّ الجفاء الذي عومل به «المايسترو حاتم معلّم الموسيقى» وحجم المكائد التي حيكت له رغبة في إبعاده عن محيط الإصلاحيّة. فحاتم يُشكّل نموذج الذكورة الثّائرة ضدّ «الإيديولوجيا الذكورية الأصوليّة»[355].

(354) مسلسل المايسترو، الحلقة 1، الدقيقة 27.45، الرابط: https://youtu.be/eUN2OZR5tM

(355) إيديولوجيا «تُسوّق لذكورة وحيدة أصليّة، قوامها: افتراضات راسخة حول طبيعة الأمور التي تجعلُ من البيولوجيا قدرًا جنسيًا، بل أنّ الإيديولوجية الأصوليّة للذّكورة، وبسبب هيمنتها تلك... غيّبت نسخًا أخرى من الذكورة» (عزّة شرارة بيضون، «الرجولة وتغيّر أحوال النساء». ص. 51).

وقد أتاح للمساجين فرصة التعبير عن مشاغلهم وأعادهم بعض الحريّات التي سلبهم منها النظام السجني المهيمن، فلا غرو أن يُنعت بـ«الفينو»[356] في نبرة تهكّميّة، تُبطنُ نظرة إقصائيّة من دائرة الذكورة المعياريّة، ناهيك بأنَّ المادّة التي يُقدّمها (الموسيقى) منذرة بانخرام النظام الداخليّ للسجن، إضافةً إلى أنّها ــ من وجهة نظر إدارة السجن ــ مضيعة لوقت الجانحين. وهو وقت كان الأجدى استغلاله في إتقان حرفة يجابهون بها مصاعب الحياة بعد إنهاء فترة سجنهم، أو ممارسة نشاط رياضي، يعزّزون به ترسانة قيم الرجولة المثالية التي تريد غرسها فيهم[357].

(356) «فينو»: هي تعبيرة محليّة، تُطلق في تُونس على صنف من الرجال: (الناعم ــ اللطيف ــ الغضّ).

(357) لمزيد الاطلاع على هذه المنظومة القيميّة اُنظر/ي: سُلّم الذكورةِ الذي ضبطته عزة شرارة بيضون في كتابها الرجولة وتغير أحوال النساء، ص. 118.

جدول الطباع الذي رسمه Marc Préjean:

Marc P., Sexes et pouvoirs. La construction sociale des corps et des émotions, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1994, p. 47.

ـ في شروط تنشئة الحدث:

لا تختلفُ معاملةُ السجين عن معاملةِ السجّانِ، فكلاهما ضحيّةُ التقسيمات المكوّنة للنظام الاجتماعي، وبنفس الحدّة التي يُعامل بها السّجّانُون بعضهم يُدرّبون الجانح على اكتساب قيم الرجولة، فيعمدونَ إلى تجنيبه بعض السمات غير المرغوب فيها اجتماعيا، مقابل تلقينه الطباع المرغوب فيها. فعندما نجح «شهاب» في لفت انتباه مدرّب الرياضة، وصار أكثر المقرّبين منهُ، وبلغ به الأمرُ حدّ تمييزه عن باقي زملائه واصطحابه معه إلى ملعب الكرة، لمشاهدة مباراة كرة قدم. لم تكن تأشيرةُ عبوره لاحتلال هذه المرتبة الرّفيعة وقتها سوى تحلّيه بقيمتي: القوّة والصلابة، أكثر القيم المطلوبة لدى الفتى.

ويبلغ التكيُّف مع محيط السجن وثقافته بالجانحين إلى حدٍّ أنّهم «لا يتخيَّلون العيش دون السجن»[(358)] أو بعيدًا عنهُ، وتكون «آخر مراحل هذه التنشئة الاجتماعية في الاعتراف بالرجل فردًا في المجموعة التي بها عُيّن... هذا الاعتراف بالذات يعني: أنّ هذا الفرد ليس مجرّد عضو سلبي بالمجموعة التي بها دخل قيمها العامة، بل فرد فاعل يؤدي دورًا مفيدًا ومعترفًا به»[(359)]، فيحظى السجين باعتراف رمزي من الجماعة بعد جملة الاختبارات التي خاضها وطقوس العبور التي نجح في اجتيازها.. «فالذكورة اختبارٌ يتعيّنُ على كلِّ ذكرٍ اجتيازهُ تحت طائلة التهديد بحرمانه من هويّته الإنسانيّة»[(360)]. ويكون هذا الاعتراف إيذانًا بتواصل الهيمنة ممارسة وثقافة، فالسجين لا يقطع مع ما تلقّاه من عنف ماديٍّ ورمزيٍّ، بل يعمل على إعادة إنتاجه وممارسته على السجين الجديد، وعلى نساء أسرته بعد الخروج «وتُمسي آثار الضرب والتعذيب علامة تعميد هؤلاء الفتيان رجالًا ممهّدة، لهم تبوّؤُ مواقع القيادة في أُسرهم ومحيطهم المحلّي»[(361)]. وهكذا نتبيّنُ: أنَّ ثقافة السجن موروث وسيرورة متواصلة لا تنقطع.

(358) Angela Davis, La prison est ـ elle obsolete, 2003, Traduit de l’anglais (États ـ Unis) par Nathalie Peronny en 2014, p 14.

file:///D:/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%AF%D8%B1/la _ prison _ est _ elle _ obsolete _ pageparpage.pdf, «s’y sont tellement accoutumées qu’elles ne pourraient pas envisager la société sans elle».

(359) Claude Dubar, La Socialisation: construction des identités sociales et professionnelles, 3ème édition, Armand Colin, p. 97, «la dernière étape de la socialisation consiste à être reconnu membre de ces communautés auxquelles l’enfant s’est progressivement identifié comme à des autrui généralisés. Cette reconnaissance du soi implique que l’individu ne soit pas seulement un membre passif du groupe ayant intériorisé ses valeurs générales mais qu’il y soit un acteur y remplissant un rôle utile et reconnu».

(360) بيضون، «الرجولة»، ص. 42.
(361) نفسه، ص. 33.

2. المؤسّسة السجنيّة فضاء لترميم الرجولة[362] وإعادة بنائها.

(362) تُعتبرُ عمليةُ بناء الرجولة مسارًا حياتيًّا متواصلًا، لا ينتهي عند محطّة عمريّة بعينها، بل يستمرُّ إلى ممات الفرد وتتعهّدها (أي عملية التنشئة/البناء الاجتماعي للرجولة) سُلطة الضّبط عبر مُختلف مؤسساتها بالمُراقبة، ولمَّا كان الجندر الذّكوري جندرًا غير مريح لكثير من الرجال ومصدر ألم ومعاناة لأصناف مختلفة من الذكوراتِ، انزاح العديد من الرجال عنهُ، الأمر الذي أنتج نوعًا من الذكورة المتصدّعة أو المعطوبة من وجهة نظر المجتمع. وتُشكّلُ بعض المناسبات كتأدية الخدمة العسكريّة أو التجربة السجنية فرصة لرأبها وإصلاحها وقد اخترنا مصطلح (ترميم) لما يختزله من معانٍ تؤدّي مقصودنا.

لا تقتصرُ عمليّة بناء الهويّة الاجتماعية على الفتيان واليافعين، بل تشْملُ مُختلفَ الفئات العمريّة، وتقوم جلُّ المؤسّسات المجتمعيّة ــ لا سيما

الذكورية منها ــ بمواصلة تعزيزها خاصة الأنماط الرجال يّة التي لا تستوفي شروط الذكورة المعياريّة، وهو ما يُصطلحُ عليه بالتنشئة الاجتماعية الثّانويّةِ التي تتعلّقُ ــ أساسًا ــ بالخبرات الحياتيّة والاجتماعية. وذلكَ ما حفّزنا على إيلاء البالغين من شبّان وكُهولٍ العناية بالدرسِ، فصوّبْنا عدسة البحثِ نحو السجون المدنيّة للبحث في خصائص التنشئة الاجتماعية الثّانويّة للرّاشدين ووجدْنا في مُسلسل «نوبة»[(363)] ــ لعبد الحميد بوشناق ــ أرضيّة تُغري بالبحث والتحليل.

(363) «نوبة»: مسلسل درامي للمخرج عبد الحميد بوشناق يضمُّ 20 حلقة. وتدور أحداثهُ، مفتتح تسعينيات القرن الماضي، وتقدّمُ لنا صورة مُفصّلة عن الإرهاصات التي مهّدت لعرض «النوبة» للثنائي فاضل الجزيري وسمير العقربي، وتتوزّعُ بين حيّ باب الجديد والسجن المدني بالعاصمة حيث هيَّأ هذا الفضاء أحد المساجين ليُصبح أحد أبرز رموز الفنِّ الشعبي وخلق منه ذكورة نموذجيّة هزمت أعتى الفُتوّات بعد أن كان ذكورة مهمّشة خاضعة ومفعولًا بها.

ــ في الفرق بين السجن والإصلاحيّة:

يتميّزُ سجن الراشدين عن الإصلاحيّات بثقافته السجنيّة المركبة، وهذه الثقافة ثمرةُ تجارب واسعة وخبرات متنوّعة لمساجين تضلّعوا في عالم الجريمة وأرسوا دعائمها عكس الإصلاحيّات التي تضمُّ أطفالًا ومراهقين، معظمهم يخوض تجربة السجن لأوّل مرة في حياته. ومُصطلح ثقافة السجن الفرعيّة Sous Culture Carcérale تبلور خاصّة مع «سايكس gersham Sykes عندما قام بدراسة لغة المساجين موظّفًا في ذلك أدوات لسانيّة. وقد جعلتهُ تحليلاته يُبلور مفهوم الثقافة الفرعيّة للسجن، التي تمّ تطويرها لمجابهة الحرمان الناجم عن السجن. وسيُصبح هذا المصطلح شائعًا ومعمّمًا في عديد الدراسات المتعلقة بالمساجين»[(364)]، و«للتأكيد على التضامن بين المساجين، يستخدم «سايكس» مصطلحًا آخر، هو «الثقافة المضادة contre ــ culture»، ويدرسُ شكله ودوره عبر تحليل اللغة العاميّة السجنيّة... مُعتبِرًا السجن مظهرًا من مظاهر البيروقراطيّة، التي يجد المساجين أنفسهم خلالها في وضعيّة غامضة. يؤلّف بينهم منطق جماعي مشترك، يدفعهم إلى معارضة المؤسّسة، ومنطق أكثر فردانيّة يسمح لهم بالحدِّ من سيطرة رقابتها»[(365)].

(364) Philippe Combessie, Sociologie de la prison, p. p. 73 ـ 74, «Gersham Sykes reprend le même type de concept en étudiant le langage des détenus avec les outils de la linguistique. Ses analyses lui font définir ce qu’il appelle une sous ـ culture carcérale, développée pour lutter contre les privations entraînées par l’enfermement, ce terme deviendra générique dans plusieurs études concernant les détenus».

(365) Ibid., p. 74, « Sykes pour insister sur la solidarité qui lie les détenus, emploie aussi le terme de contre culture, dont il étudie la forme et le rôle à travers l’analyse de l’argot carcéral... Il considère la prison comme une forme particulière de bureaucartie, au sein de laquelle les détenus sont dans une situation ambiguë, tendus entre des logiques collectives qui le conduisent à s’opposer à l’institution, et des logiques plus individuelles qui leur permettent de limiter l’emprise de ce contrôle».

ويحترز كل من جون إروين john Irwin ودونالد كريسي Donald Cressey على هذا الاصطلاح، إذ «لا يوجد ما يُصطلح عليه بثقافة السجن، إنّما هنالك ثقافات مختلفة وافدة من مناطق الجنوح والإجرام، فالسجن ليس سوى إطار للتعبير، وللدّعم والتكيّف، وللثّقافات الوافدة من الخارج». (366) وهو ما يُنتجُ أنماطًا من العلاقات المركّبةِ بين المساجين، تعتبر أكثر تعقيدًا من العلاقات التي نجدها بين المساجين في الإصلاحيّات لاعتبارات عدّةٍ، أهمّها: عامل السنِّ.

(366) Ibid., p. p. 78 80 ـ, «pour john Irwin et Donald Cressey au contraire, il n’y a pas de culture pénitentiaire suis generis mais une importation, en prison, de différentes cultures des milieux de la délinquance. La prison n’est qu’un cadre d’expression, voire de renforcement et d’adaptation, de cultures importées de l’extérieur».

وقد رأينا محاولة تقصّي شبكة العلاقات التي يتحرّك داخلها المساجين في مسلسل «نوبة»، فأفردنا لكلِّ نمط رجولي عُنصرًا درسنا فيه خصائص هذا

النمط وعلاقته بمن حوله من أنماط أخرى، وهي علاقات تتوزّع بين الهيمنة والخضوع أو الهيمنة والمقاومة.

ـ «ماهر» نمطُ الذكورة الناعمة..

إذا كان السجن، لدى العامّةِ، مرتبطًا بالرجال، وفضاءً لاكتساب قيم الرجولة النموذجية، فإنّهُ لدى الخاصّة والأعيان وصمة عار في تاريخ العائلة، فالرجولة النموذجية لدى هذه الطبقة، معيارها: التفوّق في الحياة الدّراسيّة، والنّجاح في الحياة العمليّة، والبروز في هيئة تليق بأبناء الذّوات، أمّا رجولة العامّة من الطّبقات الشعبيّة المُفقّرة والمُهمّشة فهي مختلفة، فلا ضيْر إنْ فشلَ الفتى في حياته الدراسيّة وكان تحصيله الدراسي محدودًا، فهو مطالبٌ بأن يكون صلبًا ـ خشنًا ومحافظًا على رأس مال الأسرة الرمزي «الفحولة».

ويُمثّلُ «ماهر» الشخصيّة موضع الدرس نمط الرجولة الهشّةِ والناعمة، فهو شابٌّ هادئ وليّن، أصيل أحد الأحياء الراقية آنئذ «ضاحية المنزه»، ولا صلة له بأصحاب السوابق، ولا دراية له بعالم المساجين وثقافتهم. يقوده القدر صدفة إلى السجن، بعد خصومة مع ابن إحدى الشخصيّات النّافذة في ملهى ليلي انتهت بالاعتداء عليه. وتجاه إصرار والد المعتدى عليه في الانتقام لابنه، يُسجن ماهر، الأمر الذي أثار هلع والدته وهي تشاهد رأس مال الأسرة الرمزي ينهار.. «هل صرت فأر سجون؟»[(367)] ولذا تصفعه بقوّة وبشكل متتالٍ دون أن يُبدي ردّة فعل، فقد دُرّب على الخضوع والامتثال لأوامر والدته منذ كان طفلًا.

(367) مسلسل نوبة، الحلقة 1، الدقيقة 14.40، الرابط: ZrE ـ https://youtu.be/hWIVpGn

إنّ القول بفكرة الذكورة الواحدة المهيمنة أمرٌ يُناقشُ، فالذكورة ذكورات تنقسمُ وفق عوامل مختلفة، وهو ما أفرزَ سلّم ذكورات متفاوتة القيمة، يحتلُّ فيها الرجل مستوفي الشّروط رأس التّرتيب، ويتموقعُ أسفلهُ كلُّ من يفتقرُ واحدًا أو أكثرَ من هذه الشروط. وهذه التفاضليّة أوجدت الأرضيّة الملائمة، ليترعرع نمطُ الذكورة النّازعة إلى الهيمنة وساعدتها على ممارسة أذاها على من هم أقلُّ منها حظًّا. فـ«الذكورة ليْسَتْ جَوْهرًا أو ذَاتًا وإنَّمَا هِي بِناءٌ إيديولوجي يُغذِّي الهَيْمنة الذكورية من خِلاله تَخْتَلِفُ أشْكالُ الذكورة»[(368)]. وباعتبار الرجولة الناعمة، تفتقد أهمّ ملامح الرجولة المعياريّة، لا سيما الصّلابة والقوّة والبطش، فمن البديهيِّ أن يكون نمطًا خاضعًا مهيمَنًا عليْهِ، للتقابل الحادِّ بينه وبين النمط المهيمِن.

(368) Denoits M., Fiche de lecture «X Y, De l’identité masculine» de E. Badinter, Majeure Alternative Management, HEC Paris fevrier 2008, p. 10 «la masculinité n’est pas une essence mais une construction idéologique qui alimente la domination masculine et dont les formes changent».

«ماهر» الذكورة الخاضعة..

اصطدم ماهر عند دخُوله السجن بالثقافة الرائجة داخلهُ، ووجدِ صعوبة بالغة في التكيُّف معها، فنجده يجول ببصره في أرجاء الغرفة التي أُلحق بها، ويقصدُ أحدَ الأسِرّةِ، فيُسرعُ نحوه «إبراهيم»: (أحدُ المساجين القُدامى) ويهُمُّ بدفعهِ قائلًا: «ابتعد من هنا، فهذا ليس سريرك؛ ابحث عن مكان آخر»[(369)]، وهكذا كلّما اقترب «ماهر»، من ناحية من نواحي الغُرفةِ، استقبله سجين آخر ودفعهُ. إلى أن أشْفق عليه أحد المساجين «وجدي» وسمح له بافتراش القاع جنب سريرهِ، فيعود نحوهُ «إبراهيم»، ويمنعهُ من افتراش «الممشى»، ويدفعهُ إلى الخلف، ويأمرهُ بافتراش «الكدس»[(370)]، فيمتثلُ له صاغرًا. إذْ يخضعُ الفضاء السجني لقواعد «تحكم النوم وتحدّدُ مكان كلِّ سجين في الغرفةِ. حيثُ الأقدمُ يسْتقرُّ في أحسن مكانٍ من الغُرفة... أما المستجدُّ، فيكون دائمًا مكانهُ عند باب الغُرفةِ إلى أن يُطلقَ سراح أحدهم، فينقلُ إلى مكانهِ»[(371)].

(369) مسلسل نوبة، الحلقة 1، الدقيقة 19.00، الرابط: ZrE _ https://youtu.be/hWIVpGn

(370) الكدس: هي نوم المساجين على الأرْضِ، بشكل مُتكدِّس في اللوتوروت، وهو ممرٌّ طويل، يفصل بالطول الأسرّةَ المصطفّة على جانبيْ الغُرفة. والكلمة مُشتقّة من كلمةautoroute الفرنسيّة، وتعني طريق السيارة الطويل. وحالات الكميون والكدس، تحدُثُ في حالات الاكتظاظ، حين ينام السجناء الوافدون في هذه الأماكن، إلى حين شغور أَسِرّةٍ جديدة. (محمد بالطيب، معجم السجون في تونس، رصيف 22).

(371) عبد اللّه مرقس رابي/دراسة لنمط العلاقات الاجتماعية في مجتمع السجن (بحث ميداني في سجن نينوى)، آداب

الرافدين، العدد 20، أفريل 1989، ص. ص. 142 ــ 143.

وبعد فشل ماهر في اختبار الفرز الرجولي[372]، تحدّدت مكانته أسفل ترتيب المساجين، وصار سهل الاستغلالِ. ففي مشهد ثانٍ يُفاجِئُ «إبراهيمُ» مصحوبًا بسجينين آخرين «ماهِر» وهو ينظّفُ أسنانه ويخاطبهُ بلهجة حادّة مستعملًا صيغة المخاطب المؤنّث، وبعد صفعه يقوم بانتزاعِ فرشاة الأسنان منهُ، ويمسحُها في نعله، ويطلبُ منهُ فتح فمهِ ليدْلك بها أسنانه. وفي الأثناءِ يتدخّلُ أحد كبار السجن «صادق»، ويخلّص ماهر من قبضتهم، بعد تقريع إبراهيم ومرافقيه، ويُقدّمُ لهم درسًا في الرجولة «هل هذه هي الرجولة عندكم؟!.. ثلاثة يتحامون في واحدٍ؟!»[373] فينسحب ثلاثتهم. عندها يتوجَّه (الصّادق) بالخطاب إلى ماهر «لست في نزل هنا اِنتبه جيّدًا»[374]، ليكون ذلك أوّل الدروس التي يتلقّنها «ماهر» في السجن حول الرجولة ومعاييرها.

(372) اختبار الفرز الرجولي، هو اختبار يُمارسهُ كل من يبحث عن زعامةٍ داخل السجن، على كلّ سجين جديد وافدٍ وعلى ضوئه يُميّز القوي من الضعيفِ والشجاع من الجبان، وتتحدّدُ الأدوارُ.

(373) نوبة، الحلقة 1، الدقيقة 23.30، الرابط: ZrE ــ https://youtu.be/hWIVpGn

(374) «نوبة»، الحلقة 1، الدقيقة 23.57

يُشكّلُ الفضاء السجني، فضاءً ذكوريًّا، يقترنُ بصفاتِ الشدّةِ والقسوةِ وشظف العيشِ فيه، وهو ما يُمثّلُ عائقًا تجاه أصناف متنوّعة من الذكورات، كذوي الاحتياجات الخاصة وعابري الهويّات الجندرية، وكلّ من يُعاني هشاشة في جندره الرجولي، ويُعسّرُ تأقلمها مع الحياة السجنيّة التي تتطلّبُ جلدًا وصبرًا وقوّة عزمٍ.

ولعلَّ «اختبار الفرز الرجولي»، هو أوّل لبنات بناء الهويّة الاجتماعية داخل السجن، فهو يشحذُ نفس كلّ من يفشلُ فيه إلى مزيد السعي نحو النهوض بمنزلتهِ ومقاومةِ الهيمنة المفروضةِ عليه، ما يُنتجُ ضربًا من المقاومةِ والصراع المضمر، أو المعلنِ مع نمط الذكورة المهيمنةِ التي يُجسّدها بدرجةٍ أولى «الكبران».

ــ الكبران: نمط الذكورة المهيمنة.

تُشيرُ الذكورة المهيمنة[375] إلى نمط من الرجولة المكتملة جندريًّا وعرقيًّا وطبقيًّا، لكن ينتفي مقوّم الطبقة داخل السجن ويحُلُّ مكانه شرطُ السنِّ، فالأكبر سنًّا والأقدم تجربةً هو المؤهَّلُ ليتبوّأ منصب «الكبران»[376]. ويُشكّلُ «صادق» أو «زديق» في مسلسل «نوبة» نمط الذكورة المهيمنة داخل السجن. إنّهُ رجُلٌ ستّيني ضخم الجثَّة، قويُّ البنية، محكوم بالسجن مدى الحياة، بسبب ارتكابه جريمة قتلٍ منذ ما يفوق خمسًا وعشرين سنة.

(375) الذكورة المهيمنة HegemonicMasculinity، مُصطلحٌ ظهر أول مرّة مع راويين كونيل Raewyn Connell في مقال له موسوم بعنوان: «نحو مقاربة جديدة في علم اجتماع الذكورة» Towards a new sociology of Masculinity وعمل بعدها على تقديم تصوّرات تجديديّة للمفهوم ضمن دراساتها كـ«ذكورات» Masculinities (1995) والذكورة المهيمنة: إعادة نظر في المفهوم Hegemonic Masculinity Rethinking the concept (2005) حين وظّفه في حقول اجتماعيّة جديدة، كالصحة والجنسانيّة والاستعماريّة والعولمة. ومفهوم الهيمنة يُشيرُ إلى «مجموعة كاملة من البنى والأنشطة، فضلًا عن القيم والمعتقدات والأخلاقيّات التي تدعم بطرق مختلفة النظام القائم، والمصالح الذكورية والطبقيّة التي تهيمن عليه».

Madeleine Arnot, reproducing gender Reproducing gender?: essays on educational theory and feminist politics, London and New york: Routledge, 2002, p. 105.

(376) الكبران: هو المسؤول عن تنظيم الحياة داخل الغرفة وفرض النظام.

ويتّسمُ «صادق» بالهيبة التي تُعتبرُ أهم صفة مطلوبة لدى الرجل، فنراه في المسلسل مهاب الجانب من الجميع، فبحلوله في أيِّ مكان بالسجن يعمُّ السكونُ، ويجمُ الجميع، فلا يجرؤ أحدٌ على الغناء أو محاولة إبراز قوَّته. إذْ تقتضي الهيمنة علاقة غير متكافئة بين «مهيمن يفرضُ شروطهُ ويبرّرها

باستمرار خطابيًّا وسلوكيًا، ومهيمن عليه، يقبل الخضوع ولا يرى العالم خارجه»[377].

(377) كارم، حروب، ص. ص. 04 ــ 05.

وتُعاضدُ هيبة «الصّادق» قوّةٌ جسديّةٌ، يتمتّع بها، مكّنته من إحكام السيطرة على المساجين كافّة، ففي إحدى الحلقات، عندما قام أحد المساجين برفع صوته بالغناء: «نيران جاشي شاعلة ميقودة»[378] أمره بالتوقُّف فورًا عن الغناء، وعند رفضه الانصياع لأوامره نهض من مكانه لتأديبه. وبالإضافةِ إلى تجهّمه الدائم، فلم يُشاهد «الصادق» طيلة المسلسل يحادث أحدًا أو يجالس زميلًا له، أو يبتسم في وجه أحدٍ، فالهيمنة باعتبارها مقامًا اجتماعيًا داخل السجن، تفرضُ عليه ضرْبَ رقابة داخليّة على نفسه، حتى يضمن انضباط المساجين واحترامهم وحتى لا ينقلب وقار «المُهيْمن» إلى رعونة ويتحوّل جدّه إلى هزلٍ.

(378) «نيران جاشيش اعلة ميقودة»: إحدى الأغاني السجنية الشهيرة، التي أنشأها أحد المساجين بتونس منذُ عقود، لمزيد الاطلاع على قصة هذه الأغنية أُنظر/ي: هيكل الحزقي، الزندالي، أغاني السجون التونسية، معازف.

https://ma3azef.com/%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%86%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%8A_%D8%A3%D8%BA%D8%A7%D9%86%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%88%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9/

إنَّ رجولة المهيمن في مسلسل نوبة، خلاف رُجولة المهيمن التي وقفنا عليها في مسلسل المايسترو. فلئِن كان كلا الرجلينِ صلبًا شديدًا مهابًا، فإنَّ ما طغى على رجولة رمزي ويونس في مسلسل المَايسترو، هو طابع التعجرف والتلذّذ بتعذيب الآخرين، وهو ما يحملنا إلى تصنيف يونس ضمن خانة الذكورة السامّة Masculinité Toxique [379] وإلحاق رمزي بزمرة المتواطئين معها، فالرجولة عند «الصادق» هدوء ووقار ووفاء ودفاع عن المستضعفين، وهو ما يفتقر لهُ «إبراهيم»: الباحث عن الزعامة داخل

السجن، والذي يرفضُ الانصياع لهيمنة كبير السجن «صادق» وعبثًا يحاول كسر نفوذه!.

(379) تُشيرُ الذكورة السامّةُ إلى «السلوكيات والمواقف الضارة المرتبطة عادة ببعض الرجال، مثل الحاجة إلى قمع العواطف أثناء المواقف العصيبة، والتصرّف بطريقةٍ مهيمنة بالقوة».

Sabrina Barr, What is Toxic Masculinity and how can it be addressed?, https://www.independent.co.uk/life _ style/toxic _ masculinity _ definition _ what _ is _ boys _ men _ gillette _ ad _ behaviour _ attitude _ girls _ women _ a8729336.html

ولمزيد الاِطلاع حول الذكورة السّامّة ToxicMasculinity أُنظر/ي:

https://geekfeminism.wikia.org/wiki/Toxic _ masculinity

لقدْ أفرزت الذكورة المهيمنة في مسلسل «نوبة» سلّم ذكورات متفاوتة القيمة: ذكورة خاضعة، ذكورة مقاومة، ذكورة مهمّشة، وتشمل خاصّة شخصيّة الفاقد للحركة العضويّة «كافون»(380) وشخصيّة الجبان «وجدي العشّاق»(381)، وهما شخصيّتان تعاطفتا مع «ماهر» باعتبارهما تتقاطعان معه في مجموعة من الخصوصيات، أهمها: احتجاجهما، وإن بطريقة خفيّة مضمرة على التقسيم الحادِّ الذي تنتجه الهيمنة الذكورية: مهيمِن ومهيمَن عليه.

(380) لمزيد الاطلاع حول ذكورة ذوي الاحتياجات الخاصّة يمكن العودة للمقال التالي:

Baril. A., Needing to acquire a physicalImpairement /Disablity: (Re) thinking the connections between trans and Disability Studies through transability, Hypatia, 30 n° 1, p. p. 30 48 _.

(381) أُنظر/ي: مقالنا المعنون بـ«عبد الحميد بوشناق يرصد

المجتمع التّونسي في التّسعينات: «نوبة» احتفاء بالهامشي والمهمّشين»/المنشور بجريدة الأخبار اللبنانية بتاريخ 20 جوان 2019:

https://www.al ـ akhbar.com/Media ـ Tv/272170/

إنّ الذكورة المهيمنة، نمط من أنماط الرجولة، تتضافر فيه جُملة من المعايير، كالسنّ والتجربة والقوّة الجسديّة والشدّة والحزم. وهو ما يُؤهّلُ هذا النمط من الرجال، كي يكون صاحب السلطة المُطلقةِ بين المساجينِ، يسوسهم، ويوجّههم، ويحلّ كلّ أشكال النزاع بينهم، ويفرضُ الاستقرار داخل السجن. وهي ـ إضافة إلى ذلك ـ مقام لا يُمنحُ إلاّ بعد مسارٍ شاقٍّ من الاختبارات والتحديّات، يكون خلاله الصراع على أشدّه بين المساجين من أجل الظفر بهذه المرتبةِ.

ـ «ماهر» وكسب رهان الرجولة الخالدة/المثالية.

مثّل دخول السجن بالنسبة لـ«ماهر» فرصة مهمّة، لإعادة تأهيله اجتماعيا واكتساب قيم الرجولة التي غيّبتها التنشئة الاجتماعية الأولى، التي تلقّاها في محيطه الاجتماعي، باعتباره من وسط اجتماعي، ينبذ هذه القيم، ويراها تشويهًا للصورة الاجتماعية، لأبناء العائلات المحترمة. وقد بدأ «ماهر» بالتكيُّف مع ثقافة السجن وخصوصيّته، تدريجيًّا، عن طريق صديقيه وجدي و(كافون). ومرّ هذا التكيّفُ بمرحلتيْن: تكيُّفٌ أوّلي، ثمّ تكيُّف ثانوي، فإرفنج قوفمان Erving Goffman يُميّزُ «بين نوعين من التكّيف: تكيّف أولي وهو الطّرائق التي يحاول عبرها العزّل احترام قواعد وتعليمات المؤسّسة، وتكيّف ثانوي، يستطيع من خلاله العُزّل اختلاق مجالات من الحريّة داخل السجن في فترات توقّف السيطرة على المؤسّسة»[(382)].

(382) Philippe Combessie, Sociologie de la prison, p. p. 75 ـ 76, « il propose le concept d’adaptations et distingue les adaptations primaires (modalités par lesquelles les reclus tentent de respecter les consignes et régles de l’institution) et les adaptations secondaires (subterfuges au contaire aux reclus de se créer des espaces de liberté dans les interstices du contrôle de l’institution)».

فبعْد التأقلم مع ظروف السجن القاسيةِ، كالاكتظاظ وشدّة البرد وغياب أسباب الراحة، بدأ «ماهر» في إتقان المُعجم اللّغوي الخاصِّ بالسجن، كأسماء الأطعمة والعقوبات والمكوّنات المعماريّة للسجن... «فلمجتمع السجن، لغة خاصة، تشتملُ على مفردات كلاميّةٍ، قد يصْعُبُ على غير السجين أن يفهم معانيها، أو يُدرك فحواها، فلكلِّ شيء في السجن اسم خاصٌّ، وقد تحملُ الكلمة العاديّة معنى آخر، فوق معناها الظاهر»[383]. وتمَّ هذا التعلُّمُ عن طريقِ تنشئة اجتماعية، تُشبهُ إلى حدٍّ كبيرٍ التنشئة الاجتماعية الأسريّة والمدرسيّة، ثمّ تعهّدها بعد ذلك «صادق» (كبير السجناء)، وهو بالنسبة إلى ماهر، الأب الذي كان يفتقدهُ، فلقّنه قيم الرجولة: «ما دواء الغدّارِ إلاّ الغدر، عندما تعدُ لا بدَّ أن تكون عند وعدك»[384] «انتبه جيّدًا وابق فطنًا حذرًا»[385]، وبفضل «الصّادق» ازداد «ماهر» مهارة في فنِّ «المزود»[386] بعد أن اكتشف فيه الصادق الذي كان «مزاوديًا قديمًا»[387] موهبةً فذّةً في أداء هذا اللون الغنائي. وكانت وصيّته له أن يواصل في عالم الغناء الشعبي، ويكمل مسيرته التي انتهت بشكل مبكّر، بعد أن حوكم بالسجن مدى الحياة.

(383) الدوري، «هل السجن مدرسة للإجرام؟»، ص. 20.

(384) «نوبة»، الحلقة 5، الدقيقة 23.47، الرابط: https://youtu.be/ViEDl4jd4 ــ c.

(385) «ديما عينيك على كتافك»، «نوبة»، الحلقة: 4، الدقيقة: 18.27، الرابط: https://youtu.be/r12A15VJjTA

(386) لون من الفنِّ الشعبي التونسي، لمزيد الاطلاع والتعرف على فن «المزود»، أُنظر/ي:

هيكل الحزقي، الصبابة ولو باندیّة، موسيقات مسلسل نوبة، معازف

https://ma3azef.com/%d8%a7%d9%84%d8%b5%d8%a8%d8%a7%d8%a8%d8%a9_ %d9%88%d9%84%d9%88 _ %d8%a8%d8%a7%d9%86%d8%af%d9%8a%d8%a9/

(387) أي: فنّان مزود يحيي حفلات الأعراس والسّهرات الخاصة.

إنَّ ما يُثيرُ الغرابة: أن يتولّى سجين في منزلة «الصادق» عمليّة التنشئة الاجتماعية لسجين جديد يعرف منذ البداية، أن مكوثه في السجن ظرفي ولن يطول، والحال أنَّ منصب «الكبران» يملي عليه مراقبة النظام الداخلي والسهر على حسن سيره دون الخوضِ في مسألة تنشئة المساجين وتلقينهم مبادئ العيش داخل السجن، بَل إنّه لم يكتفِ بذلك، إذْ قام في إحدى المرّات بترديد إحدى الأغاني السجنيّة الشّهيرة «الصبّابة ولّو بانديّة»[388] وسط ذهول كلِّ المساجين الذين لم يصدِّقوا الأمر، لأنّهم تعوّدوا على الوجه المُهيْمِنِ في شخصيّة «الصادق»، ومثل هذا الأمر من شأنه كسر مقولة الهيمنة والتوصيف الجندري الذي استقرّ في أذهان المساجين.

(388) نوبة، الحلقة 3، الدقيقة 25.45، الرابط: https://youtu.be/XC0iRJNbkTo

إنَّ مثل هذه المنزلة التي تبوّأها «ماهر»، كان مردّها سرعة استيعابه لشروط الذكورة التي تستوجِبها المؤسّسة السجنيّة، وتحلّيه بها. ولعلَّ أهمَّ هذه الشروطِ: قيمة التضحية بالنفس، عندما أنقذ «صادقًا» من موت محقّقٍ[389] وأظهر جسارة في التنكيل بمن أراد طعن «الصادق» بخنجر من الخلف، ولا عجب في ذلك، فالرجولة «تُكتسبُ ويجري التحقّق منها وتمارس في الفعل الشُجاع وفي المجازفة، كما في تعبيرات من الجسارة والإباء»[390]. إنَّ هذا الموقف، كان كفيلًا بتحويل «ماهر» من ذكورة مُحتقرةٍ، لا يَلتفِتُ إليها الرجل المهيمن، إلى ذكورةٍ مُصطفاةٍ ومحفوفة باهتمام أعتى المساجين قوّةً. وهكذا، نتبيّن: أنّ مجموعة «الطقوس التي تؤشِّر إلى معالم الطّريقِ إلى الرجولة، يجبُ أن تقترنَ بأفعال أدائيّة لإقناع المجتمع ونيل استحسانهِ»[391].

(389) نوبة، الحلقة 3، الدقيقة 14.33 الرابط: https://youtu.be/XC0iRJNbkTo

(390) بيتيت، الجندر، ص. 129.

(391) نفسه، الصفحة نفسها.

لقدْ كانت الفترة التي أمضاها «ماهر» في السجن، تأشيرة عبورهِ إلى عالم الذكورة واجتثاثه من تربة الذكورة الناعمة، فبعد خروجه من السجن، لم يعد قادرًا على التواصل مع أبناء بيئته الاجتماعية، التي نشأ بها وظلَّ فاقدًا

لتوازنه في الوظيفة التي تمكّنت والدته من إلحاقه بها، وهذا التغيير لامس ــ أيضًا ــ مظهرهُ، فصار يميلُ إلى ارتداء الدّنقري[392]، وصار شديد الغيرة على والدته.. يبدي احترازه على لباسها وزينتها... وانتهى به المطاف فنّانًا بارعًا في المزود وفتوّة أحد الأحياء الشعبيّة بالعاصمة بعد أن أنهى بطش «برينقا»، وهو الاسم الحركي للفتوة السابقِ، وافتكّ منه حبيبته.

(392) الدنقري: هو لباس المهمّشين والكادحين في تونس، لمزيد الاطلاع حول هذا اللّباس أُنظر/ي:
رمزي العياري/الدنقري يعود بقوة بين شباب تونس.. ماقصة هذا اللباس الأزرق؟.. الترا صوت، الرابط:

https://ultratunisia.ultrasawt.com/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%86%D9%82%D8%B1%D9%8A_%D9%8A%D8%B9%D9%88%D8%AF_%D8%A8%D9%82%D9%88%D9%91%D8%A9_

الخاتمة:

يعتبر السجن أحد أبرز المؤسّسات المجتمعيّةِ، التي تخلق من الفرْدِ رجُلًا بعد تخليصه من كلّ مظاهر الوهن والتخنّث، وتكسبه قيم الصَّلابة والقوّة والصبر والجلد. ولذا، فمن الطبيعي أن تُعتبرُ تجربة السجن، أوّلًا: طقسًا من طقوس عبور المراهق نحو الرجولة، وثانيًا: فُرصةً تُعيدُ إنْتاج الهويّة الاجتماعية، فيتمكّنُ الرجل من تعزيزِ سيادته الذكورية.. «من خِلال مجْموعة من طقوس التَّأهيل المبْنيّة اجتماعيا، والمُجنْسنة التي تتنبَّأ بتغيّر في المكانة والهوِيَّة»[393].

(393) كابلان، الخِدْمة العسكريّة، ص. 159.

ولأنَّ تشييد الرجولة يقتضي نوعًا من الصرامة والشدّة مع السجين، تنبني هذه المؤسّسة على علاقات متضاربة، تتأسّسُ على الهيمنة والخضوع حينًا، والهيمنة والمقاومة أحيانًا أخرى. ويكون خلالها السجين تحت سطوة من يفوقه سنًّا وتجربةً، فيتلقّى الأوامر والنواهي والمحاذير، لكسب رضا المجموعة. وهو ما يجعل من الفضاء السجني امتدادًا للثقافة الأبوية، والقانون البطريركي، الذي يجعل من المؤسّسات الاجتماعية كافّة ــ بدءًا من الأسرة، مرورًا بغيرها من المؤسّسات ــ خاضعة لسلطة الأب «الرجل»

الذي تُشترط فيه القوّة والخبرة والصرامة ضمانًا لتحقيق الاستقرار، وهو ما يُفرز ضربًا من الجدليّة القائمة على المركز والهامش.

وقد ساعدنا تفكيك الارتباط المتين بين التمثّلات الاجتماعية والهويّة الذكورية من قبيل الاعتقاد الراسخ بأنَّ مؤسّساتٍ مدنيّة، كالسجن والمؤسّسة العسكريّة، هي ما تصنعُ من الفرْدِ رجُلًا اجتماعيا، أوّلًا: على إماطة اللثام عمّا يحفُّ بالذكورة من تخيّلاتٍ وصورٍ مُنمّطةٍ وأحكام معياريّةٍ مُجحفةٍ. وثانيًا: على الحفر في مختلف الطبقات التي تُغلّفُ التنشئة الاجتماعية السجنيّة وأنساق بناء ذكورة السجينِ والسجّانِ، وهي تنشئة تعكسُ السّياسة العامّة، القائمةَ على الإخضاع والخضوع، التي تسْلُكها السلطة في شتّى المجالات.

قائمة المصادر والمراجع حسب ورودها في المقال:

1 ـ تدوينة فايسبوكيّة بصفحة «عاشق عسكري»، بتاريخ: 26/01/2016. تاريخ الاطلاع: 20/07/2019.

https://www.facebook.com/Pqqppw/photos/a.151237333572 5970/151846611845002 5/?type=1&theater

2 ـ سكوت (جون)، علم الاجتماع.. المفاهيم الأساسيّة، ترجمة: محمد عثمان، ط. 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

3 ـ الجوهري (عبد الهادي)، قاموس علم الاجتماع، ط. 3، المكتب الجامعي الحديث، مارس 1998.

4 ـ قرامي (آمال)، «في محاسن التجربة السجنيّة وفضائلها»، الحوار المُتمدّن، العدد 5798، تاريخ التنزيل: 25/02/2018. تاريخ الاطلاع 23/12/2019.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp? aid=590385&r=0

5 ـ محسن (يوسف)، «صناعة الرجولة المتخيّلة في مجتمعات

الشرق الأوسط»، قديتا نت، تاريخ التنزيل: 4/11/2012. تاريخ الاطلاع: 27/10/2019.

www.qadita.net/page/2/?s=يوسف+محسن &y=10&x=17

6 ـ قرامي (آمال)، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية (دراسة جندريّة)، ط. 1، دار المدار الإسلامي، بيروت ـ لبنان، مارس 2007.

7 ـ بالطيّب (محمد)، «معجم السجون في تونس... عالم خاص من الأوصاف والتّسميات»، رصيف 22/تاريخ التنزيل: 25/10/2018. تاريخ الاطلاع: 30/10/2019.

https://raseef22.com/article/167927%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%88%D9%86_%D9%81%D9%8A_%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3_%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85_%D8%AE%D8%A7%D8%B5_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%B5%D8%A7

8 ـ JUSTINE, Les hommes et la masculinité: on ne naît pas homme, on le devient, publier le 16/06/2013, consulter le 02/12/2019.

http://www.madmoizelle.com/identite_masculine_172614_

9 ـ الجوهري (محمد)، المدخل إلى علم الاجتماع، ط. 1، دار الثقافة للنّشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

10 ـ غراويتز (مادلين)، مناهج العلوم الاجتماعية، الكتاب الثاني: «منطق البحث في العلوم الاجتماعية»، ترجمة: سام عمّار، ط. 1، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المركز العربي

للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، 1993.
11 ـ سارانتاكوس (سوتيريوس)، البحث الاجتماعي، ترجمة: شحدة فارع، مراجعة: ثائر ديب، ط. 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

12 ـ Philippe Combessie, Sociologie de la prison, 3éme édition, La Découverte, Paris.

13 ـ La culture institutionnelle en détention: cadre pour un monitoringpréventif, consulter le 22/12/2019.

https://www.apt.ch/content/files_res/culture_in_places_of_detention_fr 1_.pdf.

14ـDianne Casoni/Louis Brunet, La psychocriminologie: apports psychanalytiques et applications cliniques, les presses de l'université de Montéral, 2003.

15 ـ Encyclopaedia universalis, corpus 19, Article Psychologie Sociale, éditeur à Paris, 1996.

16 ـ بيضون (عزة شرارة)، الرجولة وتغيّر أحوال النساء (دراسة ميدانيّة)، ط. 1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2007.
17 ـ كارم (رضا)، «حروب الردّة.. فضاء لاختبار الرجولة»، رسالة ماجستير في اللغة والآداب والحضارة العربية/تحت إشراف الأُستاذة: آمال قرامي، كلية الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة، (عمل مرقون).
18 ـ محمد (آدم وليد)، «ديناميّة الجماعة وأشكال التفاعل لدى الأحداث الجانحين داخل مؤسّسات إعادة التربية»، دار اليازوري العلمية، 2019.

19 ـ إسماعيل (سمير حسنين)، «التّأهيل الاجتماعي والمهني للأحداث الجانحين.. أساليب معالجة الأحداث الجانحين في المؤسّسات الإصلاحيّة»، المركز العربي للدراسات الأمنيّة والتدريب بالرياض.
20 ـ تقرير المفوضيّة السّامية لحقوق الإنسان: «السجون التونسية بين المعايير الدوليّة والواقع».

https://www.ohchr.org/Documents/Countries/TN/rapport_prison_inTunisia.pdf

21 ـ بوهلال (سعيدة)، هيئة الوقاية من التعذيب تطلق صرخة فزع: «أوضاع الأطفال في مراكز الإيقاف والإصلاحيّات والسجون كارثيّة»، جريدة الصباح/20/09/2018/في ركن آراء وتحاليل/ تاريخ الاطلاع: 13/10/2019.

https://www.observatoiresecurite.tn/ar/2018/09/20/%D9%87%D9%8A%D8%A6%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%88%D9%82%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D9%85%D9%86_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%B0%D9%8A%D8%A8_%D8%AA%D8%B7%D9%84%D9%82%D8%B5%D8%B1%D8%AE%D8%A9_%D9%81%D8%B2%D8%B9_%D8%A3/

22 ـ كابلان (داني)، «الخدمة العسكريّة.. كتأهيل للذكورية الصهيونية»، الرجولة المتخيّلة.. الهوية الذكرية والثقافية في الشرق الأوسط الحديث»، إعداد مي غصوب وإيما سكنليرويب، ط. 1، دار الساقي، 2002.
23 ـ الوسلاتي (الأسعد)/مسلسل المايسترو.
24 ـ يمييلو (يورا)، «الختان والحلاقة الأولى والتوراة»، الرجولة

المتخيّلة.. الهويّة الذكريّة والثقافية في الشرق الأوسط الحديث»، إعداد مي غصوب وإيما سكنليرويب، ط. 1، دار الساقي، 2002.
25 ــ الدريسي (وفاء)، الجواري والغلمان في الثقافة الإسلامية.. مقاربة جندريّة، ط. 1، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.
26 ــ بورديو (بيار)، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، ط. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

27 ــ Jack S.Kahn, An Introduction to Masculinities, John Wiley and sons, First published 2009.

28 ــ ويب (إيما سنكلير) ــ آلانكوماندو (بولند «نا»)، «الخدمة العسكريّة والرجولة في تركيا.. الرجولة المتخيّلة».
29 ــ الذوادي (زهير)، «أدب شالاموف.. القهر السجني والشهادة على المدرسة السلبيّة للحياة»، نزوى، العدد 93، يناير2018.

30 ــ Marc P, Sexes et pouvoirs. La construction sociale des corps et des émotions, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 1994.

31 ــ Angela Davis, La prison est ــ elle obsolète, 2003, Traduit de l’anglais (États ــ Unis) par Nathalie Peronny en 2014, file:///D:/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%AF%D8%B1/la ــ prison ــ est ــ elle ــ obsolete ــ pageparpage.pdf.

32 ــ Claude Dubar, La Socialisation: construction des identités sociales et professionnelles, 3ème édition, Armand Colin.

33. بوشناق (عبد الحميد)، مسلسل «نوبة».

34 _ Denoits M، Fiche de lecture «X Y، De l’identité masculine» de E. Badinter، Majeure Alternative Management، HEC Paris fevrier 2008.

35. رابي (عبد اللّه مرقس)، «دراسة لنمط العلاقات الاجتماعية في مجتمع السجن (بحث ميداني في سجن نينوى)، آداب الرافدين، العدد 20، أفريل 1989.

36 _ Madeleine Arnot, reproducinggenderReproducing gender?: essays on educational theory and feminist politics, London and New york: Routledge, 2002.

37. الحزقي (هيكل)، الزندالي، أغاني السجون التّونسية، معازف، تاريخ التّنزيل: 03/12/2015. تاريخ: الاطلاع 01/11/2019.

https://ma3azef.com/%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%86%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A3%D8%BA%D8%A7%D9%86%D9%8A _ %D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%88%D9%86 _ %D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A%D8%A9/

38 _ Sabrina Barr, What is Toxic Masculinity and how can it be addressed?, published on 17/01/2019, to consult on 17/12/2019

https://www.independent.co.uk/life _ style/toxic _ masculinity _ definition _ what _ is _ boys _ men _ gillette _ ad _ behaviour _ attitude _ girls _ women _ a8729336.html.

https://geekfeminism.wikia.org/wiki/Toxic _ masculinity

39 _ Baril. A, Needing to acquire a physical Impairement /Disablity: (Re) thinking the connections between trans and Disability Studies through transability, Hypatia, 30 n°1.

40. سليم (ضو)، «عبد الحميد بوشناق يرصد المجتمع التُّونسي في التّسعينات: «نوبة» احتفاء بالهامشي والمهمّشين»، جريدة الأخبار اللبنانيّة، تاريخ التنزيل 20/06/2019.

https://www.al _ akhbar.com/Media _ Tv/272170/

41. الدوري (عدنان)، «هل السجن مدرسة للإجرام؟.. دراسة اجتماعية ـ نفسيّة لمجتمع السجن»، الأقلام، العدد 03، مارس 1965.

42. الحزقي (هيكل)، الصبّابة ولو باندیّة، موسيقات مسلسل نوبة، معازف، تاريخ التنزيل: 20/08/2019. تاريخ الاطلاع: 01/11/2019.

https://ma3azef.com/%d8%a7%d9%84%d8%b5%d8%a8%d8%a7%d8%a8%d8%a9%d9%88%d9%84%d9%88 _ %d8%a8%d8%a7%d9%86%d8%af%d9%8a%d8%a9/

43. بيتيت (جولي)، «الجندر الذكري وطقوس المقاومة في الانتفاضة الفلسطينيّة الأولى»، «السياسات الثقافية للعنف»، «الرجولة المتخيّلة.. الهوية الذكرية والثقافية في الشرق الأوسط الحديث»، إعداد مي غصوب وإيما سكنليرويب، ط. 1، دار الساقي، 2002.

44. العيّاري (رمزي)، الدنقري يعود بقوة بين شباب تونس، ما قصّة هذا اللباس الأزرق؟.. الترا صوت، تاريخ التنزيل: 29/08/2018. تاريخ الاطلاع: 13/12/2019.

https://ultratunisia.ultrasawt.com/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%86%D9%82%D8%B1%D9%8A_%D9%8A%D8%B9%D9%88%D8%AF

_%D8%A8%D9%82%D9%88%D9%91%D8%A9%D8%A8%D9%8A%D9%86_%D8%B4%D8%A8%D8%A7%D8%A8_%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3_%D9%85%D8%A7_%D9%82%D8%B5%D8%A9_ %D9%87%D8%B0%D8%A7 _ %D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%B3 _ %D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D8%B1%D9%82%D8%9F/%D8%B1%D9%85%D8%B2%D9%8A%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%8A%D8%A7%D8%B1%D9%8A/%D9%85%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%B9/%D8%AA%D9%82%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D8%B1

الرجولة المضطهدة داخل مؤسّسة الزواج

هاجر خنفير[(394)]

(394) أستاذة مساعدة بالجامعة التونسية وباحثة في الدراسات النسوية والجندرية، من أعمالها المنشورة: كتاب «قضية الحب والرغبة في دراسات نوال السعداوي». ومجموعة مشاركات في كتب جماعية.

الإطار العام:

شهدت دراسات العنف المبني على النوع الاجتماعي بتونس تطوّرًا منذ ما يقارب ثلاثة عقود،[(395)] وقد أفضت إلى تأكيد تلك الفجوة الفاصلة بين مكتسبات النساء القانونيّة والمساواة بين الجنسين من ناحية، واستمرار الممارسات المبنيّة على التمييز النوعي في الواقع الاجتماعي من ناحية أخرى. وتفضح هذه المفارقة عجز المؤسّسات القانونيّة عن التأثير بخطابها في المتخيّلات الاجتماعية،[(396)] ذلك الخطاب الذي يسهر على إعادة إنتاج نظام العلاقات النوعية المبنيّة على الهيمنة الذكورية وبالتالي يكون تثبيتها.

(395) من أهمّ تلك الدراسات ما صدر عن مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة الكريديف:

La violence fondée sur le genre dans l’espace public en Tunisie, Éditions du Credif, Tunis, 2016.

وفي دراسة أخرى صادرة عن الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري سنة 2007 تمّ الحديث عن 47% من حالات العنف مسجّلة ضدّ النساء اللواتي تنحصر أعمارهنّ بين 18 و64 سنة.

(396) يقول تشارلز تايلر واصفًا المتخيل الاجتماعي: «هو يشتمل على حسّ بالتوقعات العاديّة، التي تكون لدى كل منا تجاه الآخر، وعلى نحو من الفهم المشترك الذي يمكّننا من القيام بالممارسات الجمعيّة التي تصنع حياتنا الاجتماعية».

المتخيّلات الاجتماعية الحديثة/ص. 36.

ولا نبالغ إن عددنا الزواج أهمّ تلك المؤسّسات التي ما فتئت ساهرة على تجسيد التخييلات المثبّتة للتراتبيّة النوعية، فيكون الزوج سيّدًا وربّ أسرة ويعبّر عن هاتين الصفتين في لغة التواصل اليومي بين النساء بـ«راجْلي/ بعْلي»[(397)] و«مولى بيتي». بينما تُعدّ الزوجة في معجم الرجال رّبّة بيت[(398)] وتُختزن كلّ الفوارق النوعية بينها وزوجها في عبارات «مرْتي، المْرا متاعي»[(399)] و«العيلة».

(397) تستعمل بعضهنّ هذه العبارة عند الحديث عن الزوج، وذلك في دائرة الهزل ولا يعني الهزل إفراغ العبارة من ذاك المعنى الذي تحمله عندما تكون متعلّقة بالرجل. فقد ورد في لسان العرب: «وَبَعْلُ الشَّيْءِ: رَبُّهُ وَمَالِكُهُ. وَفِي حَدِيثِ الْإِيمَانِ: «وَأَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ بَعْلَهَا». الْمُرَادُ بِالْبَعْلِ هَاهُنَا: الْمَالِكُ، يَعْنِي أَثْرَةَ السبْيِ وَالتسَرِّي، فَإِذَا اسْتَوْلَدَ الْمُسْلِمُ جَارِيَةً، كانَ وَلَدُهَا بِمَنْزِلَةِ رَبِّهَا، قَال: أَنَا بَعْلُ هَذَا الشَّيْءِ، أَيْ رَبُّهُ وَمَالِكُهُ، كأَنَّهُ قَالَ: أَتَدْعُونَ رَبًّا سِوَى اللَّهِ. وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ ضَالَّةً أُنْشِدَتْ، فَجَاءَ صَاحِبُهَا فَقَالَ: أَنَا بَعْلُهَا، يُرِيدُ رَبَّهَا، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هُوَ مِنْ قَوْلِهِ أَتَدْعُونَ بَعْلًا أَيْ رَبًّا. وَوَرَدَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَخْتَصِمَانِ فِي نَاقَةٍ وَأَحَدُهُمَا يَقُولُ: أَنَا وَاللَّهِ بَعْلُهَا أَيْ مَالِكُهَا وَرَبُّهَا. وَقَوْلُهُمْ: مَنْ بَعْلُ هَذِهِ النَّاقَةِ؟.. أَيْ: مَنْ رَبُّهَا وَصَاحِبُهَا؟. وَالْبَعْلُ: اسْمُ مَلِكٍ. وَالْبَعْلُ: الصنَمُ مَعْمُومًا بِهِ...»

(398) يمكن النظر في الفصل الذي أنجزته حول «المرأة والربوبيّة بين سيادة الفضاء الأسري وعبوديّة الأدوار الأسرية» ص. ص. 32 ــ 52، من أطروحة الدكتوراه: «إشكاليّات الخطاب النسوي» (عمل مرقون).

(399) رغم تأكيد البعض على أصل عبارة «مرتي» الإيتمولوجي بأنها آرامية، وأنّها تعني سيدتي، فإنّ الفعل التداولي لهذه العبارة، في الدارجة، انحاز به إلى الحمولة الجندرية التي تؤكّد تفوّق الزوج/الذكر. ومن الألقاب التي شرعت تندثر، لقب

«للا» ذو القيمة التشريفية للزوجة، ولكنّها تتّخذ دلالة طبقيّة، إذ تخصّ النساء ذوات النسب العريق، أي: لا تشمل كلّ النساء علاوة على خلوّها من معنى التفوّق جنسيًّا (اشتقّت العبارة من دال «الآل» أي آل البيت)، أو التي كانت زوجة أحد الأثرياء، فحظيت بسيادتها للخدم، ولكنّها كانت تناديه «سيدي»، ولا ريب في علاقة هذا الدال بمعنى السيادة مقابل «الطاعة والخضوع»، أي: تكريس الهيمنة الذكورية.

وتكون علاقتهما مبنيّة على مبدأ القوامة التي تحدّد الأدوار وتجعلها محسومة وفق تسلسل أساسه الأفضليّة، فالإنفاق والحماية مقابل الطاعة. وإنّ ما تفضي إليه هذه القوامة من علاقة هيمنة هي إحدى أهمّ الرّكائز «التي يساهم من خلالها الرأسمال الاجتماعي في المجتمعات العربية الإسلامية في إعادة إنتاج مواقع السلطة وخلق التّفاوتات بين الأفراد والجماعات»[(400)]. فما يهدّد رأس المال الاجتماعي في مجتمعات وفيّة لمقوّمات النظام الأبوي، هو خلخلة المواقع وإرباكها، وللحفاظ عليها وجب الإبقاء على ثقافة التمييز بين (رجل ــ امرأة) وجوهرة الفوارق (القوة ــ الضعف) و(المركز ــ الهامش) و(الكمال ــ النقص)، فتخرج عن كونها محدّدات ثقافيّة إلى اعتبارها محدّدات طبيعية للماهية الأنثوية والماهية الذكورية.

(400) بوخريص، «مفهوم»، ص. 152.

ويشكّل العنف إحدى أدوات ثقافة التمييز، إذ يضمن الحفاظ على النظام الأبوي: «تنظيم العنف لفائدة الرجل هو ما يتّسم به النظام الأبوي»[(401)]. وأشدّ أنواع العنف، ذاك الذي وسمه بورديو Pierre Bourdieu بالعنف الهادئ، وتتمّ دخلنته عبر التنشئة الاجتماعية التي تضبط للفواعل مواقعهم وفق علاقات القوّة وتحدّد هابيتوس[(402)] كلًّا منهم وتجعل «مجموع الاعتقادات والممارسات المجتمعيّة التي صارت عاديّة ومسلّمًا بها»[(403)]. دوكسا قادرة على إنتاج وهم المصلحة lllusio الذي يفرضه الانتماء إلى هذا الحقل الاجتماعي. فالعنف المسلّط على الزوجات، يُعدّ ــ في الأغلب ــ لدى المهيمِن وحتّى المهيمَن عليه، ممارسة مألوفة. ويسود الاعتقاد بأنّه يتناسب ومصلحة الأسرة، إذ يصدر عن هابيتوس يهيكل تصوّرات الطرفين وسلوكهما بشكل يتطابق مع بنية التمييز في هذه المؤسّسة.

(401) بن سلامة، بنيان، ص. 105.

(402) الهابيتوس: هو «نظام من الاستعدادات في الإدراك والتقييم والعمل، يسمح للفرد بالقيام بعمليّات على صلة بالمعرفة العمليّة وبأن يولّد استراتيجيات ملائمة ومتجددة على الدوام». ويمكن العودة إلى مقال «مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو» لكارل ماتون ت. طارق عثمان/23/9/2017

https://drive.google.com/file/d/0B_y3dWwWcqCFR1ZqYzViUFBGTlk/view

(403) بورديو، التسلط. 20/4/2018 https://www.intelligentsia.tn/s

ولكنّ هذا لا يعني: أنّ علاقة السلطة داخل مؤسّسة الزواج، تفضي بالضرورة إلى نمطيّة التّجربة ونمذجتها، لأنّ هابيتوس الزوجات والأزواج ليس في معزل عن الذاتي الذي يشكّله عاملان: المحدّدات الجندرية (الجنس ــ السنّ ــ المستوى الثقافي ــ الطبقة) من ناحية، وتنوّع استعدادات الفاعل لتجسيد الأفعال، من ناحية أخرى. وتتنوّع هذه الاستعدادات بفعل الخبرة أو «حسّ الفاعلين باللعبة»[(404)]، فكلّ فاعل يبني تصوّراته، ويطوّر حسّه «من خلال طول الممارسة»[(405)] وبذلك يتطوّر الهابيتوس داخل مؤسّسة الزواج وإن كانت البنية العامة للعلاقة بين الزوجين تقوم على الهيمنة.

(404) ماتون، مفهوم، ص.27.

(405) نفسه، ص. 25.

ومن هذا المنطلق يختلف تفاعل النساء مع ضوابط المؤسّسة الزوجية، حسب العلاقة التي تنشأ بين الهابيتوس الخاصّ بهنّ، وهابيتوس أزواجهنّ. ومن مظاهر هذا التنوّع، سلوكيّات اعتبرتها بنى الهيمنة الذكورية استعدادات طبيعية أنثويّة أو علامات أنوثة بتكريس الفتنة ومخالفة قوانين العقل التي يجسّدها المكر والكيد والسحر[(406)]. وهي استراتيجيّات مقاومة، يتفاوت حجم تأثيرها في العلاقة بحسب قوّة ارتهانها للهابيتوس الذكوري، وإن عدّها النظام الذكوري ممارسات كفيلة بتهديد موازين القوى وقواعد اشتغال الحقل الاجتماعي عامّة ومؤسّسة الزواج خاصّة.

(406) نعثر في مدوّنة الأمثال الشعبيّة على صور عديدة تؤكّد قدرة بعض الزوجات على تحويل الهيمنة إلى نوع من التواؤم، بل التبعية لها.. «يأكل بازينها ويدخل على دينها»، «الوسّادة تغلب الولاّدهْ»، «ولدك على ما تربيه وراجلك على ما تسنّسو»، «كيد الرجال كيدين وكيد النساء ستاش»، ويبدو جليًا تمثّل النموذج الأصلي، لأنثى البدء ـحوّاءـ أي: تلك الأنثى المغوية والمحتوية.

ولذلك، لم تدخر جملة المؤسّسات المساهمة في التنشئة الاجتماعية والرقابة الأخلاقيّة جهدًا في وضع تدابير لمساعدة الرجل على تحمّل أعباء رجولته، فـ«الرجولة مسار عسير يتطلّب المكابدة والجهد وتقديم التضحيات الجسام. والمطّلع على كتب التراث، يتفطّن إلى أنّها تزخر بنصوص توضّح كيفيّة بناء الرجولة وتصف معاناة الذكور منذ الصبا حتّى يكونوا وفق التأمّلات الاجتماعية التي ميّزت بين تنشئة الولد وتنشئة البنت»[(407)]. ولتأمين هذا المسار، خصّت تلك المؤسّسات النساء ــ أيضًا ــ بقوانين وآداب تضبط حدود مجال تحرّكها وتضعها تحت رقابة المؤسّسات الاجتماعية كافّة.

(407) قرامي، «استرجل... أصل الرجولة مش سهلة»، الحوار المتمدن، العدد 3111، منشور بتاريخ: 31/08/2010.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=227656

ويكفي النظر في كتب آداب النساء وفقه النساء وفتاوى النساء وغيرها من مكوّنات النّسق الثقافي المميّز للنظام الأبوي، لنتبيّن جلّ الإجراءات الضامنة لتحقيق مجتمع الرجولة الكاملة أو الفحولة ومنع ما يمكن أن ينقض تلك الهيمنة ويهدّد التراتبيّة. وقد شكّلت صفة النشوز داخل مؤسّسة الزواج[(408)] مدار اهتمام متدبّري الخطاب الديني الأخلاقي بما تعنيه من امتلاك الزوجة لجسدها وقرارها وما يتبعه من خرق لنظام التبادل باعتبارها رأس مال رمزي للرجل.

(408) النشوز في الثقافة الإسلاميّة، هو المصطلح الذي يعبّر عن وجوه العنف الممكن ضد الزوج، ففي فتوى لابن تيمية، كان السؤال: «رجل تزوج بامرأة، ما ينتفع بها ولا تطاوعه في

أمره وتطلب منه نفقة وكسوة وقد ضيّقت عليه أموره، فهل تستحق عليه نفقة وكسوة؟.. «فأجاب: «إذا لم تمكّنه من نفسها، أو خرجت من داره بغير إذنه، فلا نفقة لها ولا كسوة وكذلك إذا طلب منها أن تسافر معه، فلم تفعل، فلا نفقة لها ولا كسوة، فحيث كانت ناشزًا عاصية له، فيما يجب عليها طاعته لم يجب لها نفقة ولا كسوة». ابن تيمية/فتاوى النساء/ ص497.

غير أنّنا بتنا نشهد انتشار نمط رجولة منبوذة في نطاق علاقة الزواج في المجتمعات العربية، وهو نمط الرجولة المضطهدة التي تتناقض مع صورة الرجل الطاغية في ثقافة الفحولة. ويزداد ذاك النمط بروزًا عندما يكون في علاقة مع زوجة هي ــ أيضًا ــ تجسّد خرقًا للنّمط، وتكون أكثر انسجامًا مع صفة «الفحلة» أي تلك السليطة التي تحمل من الصفات ما لا يناسب جنسها. وقد وسم «عبد اللّه الغذامي» هذا الوضع الذي شرعت بعض النساء تحتلّ فيه موقع الرجل التقليدي بـ«الخطر المؤنّث»[(409)]، وقد كان من المعاني التي ينتجها رمز الأنثى الأسطوري، سواء كانت أنثى بشريّة (عائشة ــ قنديشة) أو خياليّة (الجنية ــ السعلاة ــ الغول).

(409) الغذامي، ثقافة.

وهكذا صرنا اليوم نسمع أصوات استنكار العنف ضدّ الرجال والحديث عن إحصائيّات مفزعة تثبت تفشّي الظاهرة في العالم عامّة وتونس بشكل خاصّ[(410)]، ممّا يدفعنا إلى التساؤل عن مصدره وأسسه، فإن كان العنف ضدّ المرأة مستندًا إلى ترسانة تاريخيّة دينيّة اجتماعية تشرعن التمييز النوعي، فما مصدر هذا العنف الذي يُعرَّض له الرجال؟.. وهل نكون إزاء علامات انقلاب جديد في النظام الاجتماعي بتقويض كلّي لمقوّمات المجتمع الأبيسي؟..[(411)] هل يكون عنف النساء سليل ما تبقّى في اللاّ وعي الجمعي من النظام الأمومي؟.. ثمّ أليس هذا النمط من الرجولة ردًّا على اعتبار العنف سمة فطريّة بنيويّة للرجل الكامل وتأكيدًا على أنّ الهويّة الجندرية هي بناء اجتماعي ثقافيّ قابل للنّقض والتحوّل؟.. وأيّة حيثيّات اجتماعية ونفسيّة واقتصاديّة تحفّ بالعلاقة بين الجنسين حتّى تتمكّن النساء المعنّفات من خرق المعايير وتحدّي التمثّلات السائدة حول الرجولة ومقتضياتها من جهة، وحتّى يتخلّى الرجل المضطهد عن «شرف» هويّته من جهة أخرى؟.. ألا يكشف هذا النمط عن عسر احتمال شروط الرجولة الكاملة.. لا سيّما في

مجتمعات شرعت تتبنّى مقولة المساواة، بل تتعقّب قانونيًّا كلّ أصناف الممارسات المتعلّقة بالعنف البنيوي في هويّة الرجل؟.. ثمّ ما آثار هذا العنف المباشرة على الضحيّة.. على مدى قصير والبنيان الفحوليّ للمجتمع على مدى بعيد؟.. وكيف يتقبّل المجتمع هذا النمط الذي يشي باحتمال دكّ المحدّدات المعتمدة للهويّة الجندرية والتشويش على عمليّة الضبط الاجتماعي؟.

(410) آخر إحصائيّة في تونس، تؤكد: تعرّض أربعة رجال من عشرة للعنف، وقد أكّد رئيس «الجمعيَّة التونسيَّة للنهوض بالرجل والأسرة والمجتمع» حاتم الميناوي على تَعرُّض نحو 10 بالمئة من الأزواج في تونس إلى العنف الجسدي، و45 بالمئة للعنف اللفظي والنفسي. مقال بعنوان: «نساء تونس الأعنف عربيًّا بين النساء»، موقع أنباء تونس 20 /11/2019.

http://www.kapitalis.com/anbaa _ tounes

(411) المجتمع الأبيسي مصطلح لأريك فروم، يطلق على المجتمعات القديمة القائمة على ذاك القانون البدائي الذي كان يسمح للأب بأن يمتلك كل شيء بما في ذلك الأبناء والأسرة. يمكن العودة إلى كتاب «حب الحياة» لاريك فروم.

في المنهج:

يدعونا البحث في هذا النمط من الرجولة وما يلفّه من صمت وحذر وحرج إلى الاستعانة بجملة مناهج ومفاهيم تساعدنا على استكناه أبعاد الظاهرة وعواملها. فلئِن اندرجت الإشكاليّة الأساسيّة ضمن الدراسات الرجوليّة التي تضع من بين أهدافها البحث في تأثير المتغيّرات الثقافية والاجتماعية والقيميّة عامّة، وانعكاسات الدراسات النسوية والجندرية والمطالب النسوية خاصّة، على هويّات الرجال وتمثّلاتهم لنوعهم الاجتماعي، فإنّنا نحتاج _ أيضًا _ إلى توظيف الدراسات الذكورية حتّى نتبيّن حدّة الشرخ الذي أصاب المثل العليا للرجولة، كالقُوَّةِ والبَأس والاكتفاء الذاتي، وننظر في مصادر وَهَنِ الاستراتيجيّات الذكورية التي أفضت بالمجتمع إلى ذكورة منبوذة خاضعة لهيمنة الأنوثة، وهي في الآن نفسه ذكورة خارقة للمعايير.. تفضي إلى رجّ صرح الفحولة أو تجسيد ظاهرة «أزمة الرجولة».

ورغم أنّ نمط الرجولة المضطهدة ليس جديدًا في الحقل السياسي والمهني والتربوي، بل كان من أهمّ دواعي طرح سؤال العلاقة بين الرجولة المتخيّلة والرجولة في الواقع، فإنّ تناوله في نطاق مؤسّسة الزواج يضعنا تجاه ثنائيّة (المذكّر ــ المؤنّث) ويستدعي البحث في العلاقة بين (الطبيعي ــ الثقافي) و(الجنس ــ النوع) ويحيلنا إلى تلك النماذج الأصليّة التي قام عليها بناء الهويّات وحدّدت نظام العلاقات الجندرية.

ومن ناحية أخرى، تفرض علينا دراسة هذه المسألة الوقوف على جملة من العوامل المؤثّرة في علاقات القوّة بين الذكورة والأنوثة في مؤسّسة الزواج، وهو ما يدعونا إلى التّزوّد ــ خاصّة ــ بمفاهيم في التحليل النفس يّ الفرويديّ، كالخصاء الرمزي وعمليّة قتل الأب[412]. وفي السوسيولوجيا.. لا سيّما ما قدّمه بيار بورديو Pierre Bourdieu من أدوات تحليل تساعدنا على رصد محدوديّة أثر التنشئة الاجتماعية في بناء هويّة الرجل والعلاقات الاجتماعية مثل الهابيتوس ودوره في توجيه السلوك والرأسمال الرمزي[413] واللعب الاجتماعي[414].

(412) عرّفنا بهذين المصطلحين في سياق تحليل، أثر هيمنة الزوجة على الصحّة النفسيّة لزوجها.

(413) رأس المال الرمزي: هو تلك الموارد التي تمنح للفرد بناء على توفّر سمات محددة كالشرف والهيبة والسمعة الطيبة، ولا يتحصّل الفرد على رأس المال إلاّ بحصول اعتراف اجتماعي بجدارة الفاعل الاجتماعي وتميّزه واستحقاق موقعه ضمن علاقات السلطة.

(414) يشكّل اللّعب مفهومًا أساسيًّا في تفسير بيار بورديو لمنوال اشتغال الحقول، إذ لكلّ فرد موقع ومجموعة رؤوس أموال قد تكون مادية أو ثقافيّة أو اجتماعيّة، وحسب الموقع وقيمة رؤوس الأموال، يتحدّد وضع الفاعل الاجتماعي في منوال الهيمنة. وبقدر سعي الفاعل إلى تحسين الموارد يكون تغييره لقواعد اللعب.

أمّا عن تنظير بورديو للهيمنة الذكورية، فقد استعنّا بذلك في فهم آليّات الهيمنة مقلوبةً ونتائجها، ولكنّنا ــ إضافة إلى ذلك ــ احتجنا إلى مقاربة راويين كونيل Raewyn Connell سنة 2005 لمفهوم الذكورة المهيمنة

Hegemonic Masculinity وتصوّرها لآليّات إنتاج هذه الذكورة من منظور جندريّ. فقد بيّنت: أنّ وجود نظام الجندر يعتمد على ثلاثة مجالات:

«1 ــ أنماط علاقات القوّة Power patterns ما بين الذكورة والأنوثة السائدة في المجتمع والتي توجد من خلال السلطة والعنف والإيديولوجية السائدة في المؤسّسات والدولة وأيضًا في الحياة المنزليّة

2 ــ أنماط العمل Labor Patterns والتي تعود إلى تقسيم العمل على أساس الجنس، سواء في المنزل فيما يتعلّق برعاية المنزل وتربية الأطفال وبالنظر إلى هذه المجالات الثلاثة، يمكننا فهم ما أصاب النظام الدّاعم لهذه الذكورة حتّى ترتجّ مؤسّسة المجتمع التخييليّة والطوارئ التي يمكن أن تفسح المجال لبروز الأنوثة المهيمنة في سوق العمل من خلال عدم تساوي الأجور والعزل الجندري بين الجنسين Gender segregation.

3 ــ العلاقات الزوجية Cathexis وتتضمّن العلاقات الخاصّة والقويّة والعاطفية في إطار الزواج وإنجاب الأطفال»[(415)]. وعبر هذه المجالات، يمكننا أن نتبيّن: مستويات التحوّل التي تضافرت، فأنتجت الذكورات الخاضعة للإيديولوجيا الجندرية المهيمنة.

(415) حوسو، الجندر.

ولأنّنا ننطلق من معطى تعدّد الذكورات من جهة، وتفاوت المجتمعات من حيث درجة تبنّيها لمنظومة حقوق الإنسان من جهة أخرى، فقد سعينا إلى بناء بحثنا على دراسة ميدانيّة تعتمد المقابلة والاستبيان واخترنا للطريقة الأولى عيّنة تتكوّن من ثمانية رجال، واستعنّا في ذلك بأحد المحامين، مكّننا من الحديث مع ثلاثة رجال يجمع بينهم تقديم شكاوى بزوجاتهم والرغبة في تقديم قضايا طلاق إنشاء.

وقد علمنا أنّ عزمهم على ذلك رغم ثقل الضرر المادي الذي سيلحقهم، يعود إلى عدم القدرة على تحمّل مزيد من الضرب أو الإهانة. بينما جمعتنا بالبقيّة ظروف العمل والجيرة والقرابة، ولم نكتفِ مع هؤلاء بالمقابلة، بل استندنا إلى الملاحظة[(416)] أيضًا. وقامت المقابلة في البداية على سؤال عامّ، مثل: لمَ فكّرت في الطلاق؟.. هل تشعر بالنّدم لخوضك تجربة الزواج؟.. ثمّ تتوالد الأسئلة بعد ذلك تباعًا من خلال شهادة المبحوث. غير أنّ نسبيّة هذه الطّريقة النوعية في استكناه الظاهرة، دفعنا إلى وضع استبيانين[(417)]، أحدهما: موجّه لرجال يزعمون أنّهم ضحايا العنف الزوجي،

والثاني: مفتوح للجميع. وذلك قصد دراسة نظرة المجتمع لهذه الظّاهرة. وهذا الاستبيان لا يخصّ طبقة أو فئة عمريّة أو جنسًا بعينه، بل سعينا إلى جمع أكثر ما يمكن من المعطيات التي تسمح لنا ببيان القواسم المشتركة للرأي العام المتّصل بهذه الظاهرة. ولم نسعَ إلى توسيع دائرة البحث بسؤال النساء الموصوفات بالتسلّط لسببين، الأوّل: أنّ مدار اهتمامنا في هذا العمل الجماعي هو أنماط الرجولة، فارتأينا أن تكون أصوات الرجال هي موضوع دراستنا لعوامل إنتاج هذا النمط، وآثاره النفسيّة والاجتماعية، إضافة إلى البحث في انعكاساته على هابيتوس الأفراد ورأس المال الاجتماعي. أمّا السبب الثاني: فيعود إلى اتّفاق موقف هؤلاء النساء، مع فئة اجتماعية واسعة تبرّر سلوكهنّ باعتباره ردّ فعل على ضعف قدرة الرجل على أن يتقمّص دوره الاجتماعي ويعكس المثل العليا للرجولة.

(416) تجدر الإشارة إلى سبب ذاتي، حفّزني على اختيار هذا الموضوع، وهو ملاحظتي الشخصيّة، لأشكال مختلفة من العنف المسلّط على الرجال في حدود محيطي الاجتماعي، ولا ترتكز الملاحظة على ما صادفني من وقائع أو ما رأيت من علامات هيمنة النساء وخضوع الرجال فقط، بل كان دافعي الأوّل هو ما لمسته في حديث الرجال من خوف من المرأة التونسيّة العصريّة وعزوف عن الزواج لأسباب غير ماديّة، كالحديث عن حفظ ماء الوجه وتخيير الحريّة عن قفص الزواج. أمّا النساء، فيعبّرن ــ غالبًا ــ عن حيرة وقلق، لغياب الرجولة وتفضيل لإنجاب الأنثى على الذكر ورفض الزواج تبعًا لاعتبارهنّ رجال اليوم «أشباه رجال».

(417) يمكن الاطلاع على محتوى الاستبيانين في آخر العمل.

وقد اعتمدنا في صياغة الاستبيان على تقنيات البحث الاجتماعي، إذ ضبطنا فرضيّات الإشكاليّة المطروحة وهي ثلاث:

ــ الرجولة المضطهدة: هي الوجه الآخر للأنوثة المضطهدة.

ــ انتشار هذا النمط، يزيد من ترسيخ الهيمنة الذكورية بمزيد استعمال العنف لحماية الامتيازات الذكورية.

ـ مؤسّسة الزواج في جلّ المجتمعات، تحافظ على بقائها عبر استمرار الصراع حول السلطة وغياب الاحترام والاعتراف بالآخر[418].

(418) خنفير، «التسامح»، ص. ص. 461 ـ 489.

وفي إطار القطع السوسيولوجي[419] مع المواقف الجاهزة أو الأفكار المسبقة، فإنّ هذه الفرضيّات لا تعدو أن تكون مجرّد تصوّرات، تعيننا على تصميم عناصر الاستبيان الأولية. وقد اخترنا نمط الاستبيان المتعدّد، أي: الذي يجمع بين أسئلة مغلقة[420]، وأخرى مفتوحة تحاول ضبط البراديغمات التي تضافرت وأفرزت هذه الظاهرة. وارتأينا دراسة نمط الرجولة المضطهدة، بناء على قسمين أساسّيين، هما: أسباب تبادليّة الهيمنة ونتائج تبادليّة الهيمنة، ويسبقهما عرض نتائج الاستبيانين التي حصلنا عليها لاستقراء الملامح العامة لهذه الظّاهرة قبل البحث في الأسباب وضبط النتائج.

(419) القطع السوسيولوجي يكون بالقطع مع التفسيرات المتداولة والجاهزة والتحرّر من سطوة المواقف الشخصيّة التي غالبًا ما تتحوّل إلى مسلّمات.

(420) الأسئلة المغلقة هي أسئلة ثنائيّة أحيانًا (نعم ــ لا) والاختيارات المتعدّدة، وإبداء الرأي بالاختيار بين (موافق ــ موافق بشدّة ــ غير موافق ــ غير موافق بشدّة ــ محايد).

1ـ الرجولة المضطهدة تحت المجهر.

كانت أولى الملاحظات التي سجّلناها، تلك التي ردّ بها بعضهم معتذرًا عن المشاركة ومن أهمّها:

«لو أنّ مرْتي كانت «عيرود» لطلّقتها

نكسّرْ لها راسها لو عملت فيها راجلْ

الحمد للّه مرْتي بنت عايلة وتخاف ربي

من غير ما تحاول حتّى راجل ما يقْبل يعترف بأنه مغلوب

الاستبيان هذا خاص بأشباه الرجال وأنت يا مدام تقدمينه إلى رجال

شوف مراكز الشرطة والمحامين، لأنه عار على رجل يقول مرْتي ضربتني أو سبّتني».

فصعوبة البحث، ناتجة عن هذا الخوف من إقرار التغيير الذي طرأ على صورة الرجولة المهيمنة، مثلما تحدّد ملامحها مؤسّسة الزواج، أو هو الخوف من وضع هذه الثنائيّات (ذكورة ــ أنوثة) (رجل ــ امرأة) تحت مجهر البحث السوسيولوجي، لما قد يترتّب عنه من فضح للشروخ التي طرأت على النظام الفحولي. ويشير بعض المستجوبين إلى أنّ الخوف الحقيقي، هو في نسق توسّع هذا النمط من الرجولة ومرورها من حالات شاذّة إلى مشهد يوميّ.

ولقد لاحظنا في الاستبيان الأوّل أنّ:

ــ مجموعة العزّاب: 60 بالمائة من ذوي التّعليم الجامعيّ بين طلبة وإطارات عاملة، اتّفقوا على اعتبار العنف ضد الزوج ناتجًا عن تحرّر النساء ونصرة القانون لهنّ. وأنّ استعمال القوّة، هي طريقتها في افتكاك دور الزوج. وأكّدوا على أنّ الرجل المضطهد يكون مقترنًا بامرأة متسلّطة.

ــ المتزوّجون: 30 بالمائة، وتنوّعت مستوياتهم الوظيفيّة والتعليميّة واتفقوا على تفسير عنف الزوجة بضعف الزوج من جهة، وبتهاونه إزاء مسؤوليّاته من جهة أخرى. وتبنّوا جميعًا موقف إدانة لهذه الظاهرة التي تفسد الزواج.. «يفسد الزواج عندما تصبح الدجاجة ديكًا». وعن رأيهم في هؤلاء الأزواج، ثمّة من عبّر ضحكًا والبعض الآخر أسفًا أو هي الشفقة والاغتياظ.. «يستاهل كيف ما ينَجْمّش روحه».

ــ المطلّقون: وهم البقيّة، وهؤلاء هم الأكثر انسجامًا في ردودهم، إذ فسّروا قوّة الزوجة بالتغيير الذي لحق بدورها وموقعها الاجتماعي، وأنّ ذلك غير طبيعي، فمن المسلّم به أن تتبع المرأة الرجل، لا أن تقوده. وفي جوابهم عن مدى أهليّة الزوج المضطهد لصفة الرجل، فإنّهم يرفضون اعتباره كذلك، وأنّ الحلّ هو الطلاق، فلا حلول ولا صلح مع هذا النمط من النساء.

أمّا الاستبيان الثاني، فلم نحظَ إلاّ بعشرة ردود، مقابل خمسين فردًا في العيّنة الأولى، وقد اتّفقوا على أنّ العنف الرمزي أشدّ تواترًا، ويليه اللفظي.

ـ فئة المتزوّجين: وهم سبعة، وكان تداني المواقف شديدًا، وخاصّة في مستوى تحديد الأسباب. فهم معرّضون لذلك، لسببين، وهما: السند القانوني من جهة، والعنف باعتباره صفة متجذّرة في المرأة من جهة أخرى. وبنسبة أقلّ، تمّت الإشارة إلى أنّ التغيير، كان نتيجة الإنجاب وامتلاك سلطة الأمّ. أمّا الأسباب المباشرة، فتنحصر في نظر المستجوبين في المشاكل المتّصلة بالوضع المادي. واتّجه أغلبهم إلى التركيز على حالة البرود العاطفي تجاه الزوجة والشعور باحتقار النفس والندم الشديد، وإن لم يذهب أيّ منهم إلى التفكير في اشتكاء الزوجة قانونيًّا.

ـ فئة المطلّقين: وهم ثلاثة، وما شدّنا في ردودهم، هو أنّ الزوجة المتسلّطة تستحقّ ردّ فعل مماثل، وأشار جميعهم إلى الدور السلبي لأطراف مقرّبين للزوجة، بمزيد من التحريض وشحن الوضع. أمّا عن شعورهم نحو زوجاتهم فكان الردّ: الكره، وأنّها لا يمكن أن تكون طبيعية، إذ تردّدت صفة «مْريضة».

ولعلّ الاستنتاج الأولي، الذي نخلص إليه عبر هذه القراءة، هو أنّ الرجولة الكاملة في نظر هؤلاء المستجوبين، مفهوم لا يتسنّى للذكر أن يتمثّله إلاّ عبر صيغة علائقيّة مع أنوثة خاضعة. وعلى ضوء ذاك التمثّل تتحدّد صلته ببقيّة الذكورات. أمّا في حالة اصطدامه بالعنف الأنثوي، فإنّ ذلك يشكّل خطرًا على تفاعله مع الذكورات الأخرى في النظام البطريكي.

2ـ أسباب تبادليّة الهيمنة:

تبقى المعطيات التي تحصّلنا عليها نسبيّة النّجاعة في الكشف عن أسباب الهيمنة، ولكنّها تمنحنا نوافذ مهمّة على تصوّرات الرجال للمخاطر التي تتهدّد مصالحهم، وتكشف خوفهم من تبادليّة الهيمنة. ولعلّ هذا الخوف، هو ما يجعلهم يخلطون بين الأنوثة المتسلّطة، إلى حدّ العنف والأنوثة الحرّة المستقلّة، فيكفي أن تبدي الزوجة قدرتها على صنع القرار واعتمادها على نفسها حتّى تصير مهدّدة للمثل العليا للرجولة وتُدرج في خانة الخطر المؤنّث.

ـ **الأسباب الاجتماعية**: تلعب جملة من المتغيّرات الاجتماعية دورًا هامًّا في زعزعة بناء الرجولة التقليدي ومنها: ما طرأ على سمات الأنوثة من تغيير، فقد بات اهتمام المرأة بالصحّة الجسديّة واللياقة البدنية وممارسة الرياضة بارزًا، ممّا أحدث حذفًا لبعض العلامات المألوفة للأنوثة، كالانحناء والتقوّس والضعف. ومنحها سمات شكليّة أخرى، تُلحق عادة بالذكورة،

كالاستقامة والقوّة والصلابة. أضف إلى ذلك ما جدّ على علامات الذكورة من تحوير أفضى إلى ظهور أنماط ذكورات جديدة[421]، لا تتناسب ومنطق التسلسل والأدوار الذي يستوجبه النظام.

(421) Tournier, Pascale, Vers une nouvelle masculinité http://www.lavie.fr/actualite/politique/vers _ une _ nouvelle _ masculinite 813 _ 101956 _ 2019 _ 11 _ 20 _.php.

وتتمثّل هذه الأشكال الجديدة المترتّبة عن الديناميّة التي شرع يشهدها نظام الهويّات، وعن مناصرة الحرّيّات الفرديّة والحقوق الإنسانيّة في استعارة ما كان من سمات الأنوثة، كالاهتمام بتناسق اللباس، ومخالفة جندرة الألوان ومواكبة الموضة والعناية بالبشرة والشعر، بل إنّ التغيير قد لحق نبرة الصّوت والمشية والتعبير الإيمائي، مثل الابتسامة والنظرة وإشارات اليد المواكبة للتّخاطب.

لكنّ تغيير سمات الذكورة الشكليّة لم يعاضده تمرّد على المركزية الذكورية التي تستمرّ في هيكلة العلاقات بين الجنسين ممّا يحمّل ممثّلي هذه الذكورات الجديدة مسؤوليّتين، تتمثّل الأولى: في التفريط في شروط الامتيازات الذكورية والعبث بالحدود ونقض الهابيتوسات المجنّسة sexués Habitus، أمّا الثانية: فهي نتيجة الأولى بانفلات المهيمن عليه من النسق وتمكينه من احتلال الموقع وافتكاك السلطة[422]. إنّ تلك التغييرات تجعل صاحبها غير جدير بامتيازات الرجل في نظر المجتمع. فكأنّ الرجولة المضطهدة قدر من أصابته لعنة المساس بنظام الكون ومعاييره[423].

(422) لا يمكن أن نتغافل عن دور المؤسّسات الممثّلة لبقيّة الحقول (المدرسة ــ الدولة ــ الإعلام..) في إحداث هذه الرجّة وذلك بفعل تطويع برامجها وأهدافها لمبدأ المساواة بين الجنسين.

(423) تقول آمال قرامي في مقالها: «استرجل... أصل الرجولة مش سهلة»، مبيّنة الرسالة الضمنية لومضة إشهاريّة تتصل بمشروب يدّعي تحقيق الرجولة.. «لنُعد لمساحة الاختلاف بين الجنسين حجمها إذ كلّما كان الاختلاف كبيرًا، أحسّ الرجل بتوازنه وشعر أنّه أكثر فحولة».

ولئِن لم نخصّص ضمن بحثنا استبيانًا للنساء المهيمنات، فإنّ بعض المستجوبين برّروا سلوك هذا النمط من النساء، باعتباره ردّة فعل متوقعة ضدّ من فقد الكاريزما الذكورية، وصار مثيرًا للسخرية وعارًا على الرجال[424]. فكيف لها أن تحترم من لم يكن في مستوى الدور الذي تأهّل له؟.. ويحضرنا في هذا الإطار مفهوم اللعب الاجتماعي، فالزوجة المتسلّطة قد قبلت لعبة السلطة، ولكنّ الطرف الثاني فيها، لم ينضبط وفق قواعد اللعبة أو كان عرضة للعجز الأدائي بالمفهوم «الباتلري»[425]، فكان انقلاب الأدوار ضروريًّا، تجنّبًا لتعطّل اللعب.

(424) يقول عبد الهادي أعراب: «الرجولة من حيث هي فضيلة واجب وجود devoir être تفرض نفسها، كأمر مفروغ منه، وعلى غرار الشرف تأخذ أشكالًا جسديّة واستعدادات متضامنة مع طريقة التفكير والفعل كخلق ethos في تعارض مع النساء. قراءة في مؤلّف بيير بورديو.. الهيمنة الذكورية/10/4/2015
https://www.mominoun.com/articles/

(425) لقد اهتمّت جوديث باتلرJudith Butler (منظرة حركة الكوير الأمريكيّة) بمسألة تكاثر الهويّات الجندرية وقد توصّلت إلى تصوّر جديد للجندر تلخّصه نظريّة «الإنجازيّة» la théorie de la performativté ومفادها: أنّ ما نعتقده بمثابة «الجوهر الداخلي، إنّما هو مصنوع بواسطة سلاسل لا تتعطّل من الأعمال ولا تتوقّف»، وقد يعجز البعض عن «إنجاز جندرهم وصنعه على النحو اللائق المطلوب أو المستقيم»، فيعُرَّضُ إلى العقاب. يمكن العودة إلى العادل خضر، هويّات وغيريّات، ص. 139.

ــ **الأسباب الاقتصادية:** يعتبر النظام البطريكي المرأة من وسائل الإنتاج التي تعزّز الرأسمال الاجتماعي والرمزي، والتي بها يحفظ الرجل سلطته وشرفه. غير أنّ اكتمال منوال الرجولة المهيمنة في هذا النظام، يفترض في الوقت نفسه أن يكون الرجل هو الفاعل الاجتماعي وهو مالك الثروة. ونظرًا إلى المتغيّرات الاجتماعية والسياسية الراهنة، والتي تنهض على اعتبار

المرأة فاعلًا اجتماعيا محوريًّا ومؤهّلة لامتلاك الثروة[426]، فإنّ المنوال الاقتصادي شهد إرباكًا.

[426] تقول مي غصّوب: «في السنوات القليلة الماضية، كان لانتقال النساء إلى أعمال تؤمّن الإعالة للأسرة كما كان لتنامي مساهمتهنّ في القطاعات الصاعدة.. أن أثرًا في الجنسين لا في جنس واحد، فقد أعيد تشكيل مفهوم النسائيّة قياسًا بالإنتاج والاستهلاك الاجتماعي، وهو استطرادًا ما لم يتمّ بمعزل عن موقع الرجل نفسه في الإنتاج والاستهلاك». الرجولة المتخيّلة/ص9. على أنّ نسب مشاركة النساء، ظلّت في جلّ قطاعات العمل، أقلّ من الرجل حسب آخر الإحصائيّات في تونس. يمكن العودة إلى مقال بعنوان: 23 بالمائة من المناصب الوزاريّة: السلطة لا تزال مذكّرة في تونس، 13/2/2019.

ومن بين مظاهر الاختلال تأكيد بعض الأزواج المستجوبين على أنّ زوجاتهم هنّ المشرفات على الإدارة الاقتصادية، وزعمهم أنّ النساء في الأغلب يكتسبن مهارة فطريّة تخوّل لهنّ حسن التدبير الاقتصادي. وقد استوقفتنا إشارة أحدهم إلى أنّه صار يكتفي بالحصول منها على مصروف يومي، بعد تسليمها كامل الجراية شهريًّا. وهذه الملاحظة، وإن كانت يتيمة، تكفينا لاستنتاج شروع بعض الزوجات في حيازة رأس مال الأسرة وتحوّل الزوج إلى وسيلة إنتاج.

ولا شكّ أنّ حرمانه من امتلاك رأس المال، زعزع مكانته داخل الأسرة وخلخل سلطته، وهو ما يضعه عرضة لهيمنة الزوجة. فيكفي في لعبة الهيمنة أن يغيّر المهيمَن عليه (الزوجة) القواعد المتصلة بأنظمة امتلاك رؤوس الأموال، حتّى يشرع في سحب البساط من المهيمن (الزوج). ويقوى خضوع هذا الرجل لسلطة زوجته، إذا أثبت عجزه عن تحقيق شروط نجاح رأس المال البشري[427]، أي: أبناؤه بإخفاقه في توفير الرعاية المادية والنفسيّة، فالأب مسؤول عن تأمين مستقبلهم الدراسي، بل المهنيّ وعن تحقيق الرفاه المادي، لينعم الأبناء بالاحترام والتقدير الاجتماعيين. وبقدر توفقه في ذلك واجتهاده، يصير أهلًا للاتصاف بالمثل العليا للرجولة من قوّة وذكاء واكتفاء ذاتي.

(427) هو مفهوم وضعه تيودور شولتز، وحتّى يكون الطفل رأس مال بشري فإنّ ذلك يقتضي: «استثمارًا خاصًّا وذلك بأن يتفانى بعمله من أجل تحصيل مداخيل كافية ووضع اجتماعيّ عالٍ يتيح اختيار شريك أو منتج مشترك لمشروع الرأس مال البشري هذا». بوخريص فوزي، رأس المال الاجتماعي عند بورديو، هامش ص. 142.

ويشير بعض المستجوبين إلى أنّ العامل المادي، دفع بالكثير من الأزواج ــ وخاصّة من متوسطي الدخل ــ إلى الاستقرار في بيوت زوجاتهم أو أسرهنّ. ولا يخفى تأثير هذا الوضع على الرأس مال الرمزي للرجولة، إذ تستغلّ بعض الزوجات سلطة الموقع التي تبلغ مرتبة الرّبوبيّة داخل المجال الخاصّ (ربّة البيت). وقد يضاف إلى ذلك احتمال امتلاكهنّ لرأسمال رمزي عبر دور الأمومة، حتّى يتحوّل الزوج إلى مجرّد وافد داخل الفضاء الأسري، بينما تكون هي ربّته بمعنى مديرته ومالكته. وتبعًا لحجم رأس المال المكتسب، تتحدّد علاقات السلطة وتكون الهيمنة من أجل الحفاظ على رأس المال.

وقد يبدو الربط بين تغيّر موازين القوى داخل الأسرة والعامل الاقتصادي متنافيًا ومقولة تعزيز النظام الرأسمال يّ المتوحّش للنظام البطريكي والهيمنة الذكورية، لكنّ الرجولة المضطهدة داخل مؤسّسة الزواج هي إحدى نتائج وهن العلاقات الأسريّة وضمور البعد العاطفي فيها وخضوع كلّ أطرافها لأحكام السوق ورغبة تنمية الملكيّة الفرديّة، ممّا جعل المصلحة والربح هما الرّهان المحدّد لبنية العلاقات، وقلّص المسافة بين أدوار الجنسين في المجالين العام والخاصّ، فكسر نمطيّة العلاقات وجعل شريحة واسعة من النساء يستشعرن ذاك البون الشاسع بين انتمائهنّ لثقافة بطركيّة إسلاميّة تفرض قوامة الرجال ومسؤوليّتهم الاقتصادية خاصة، وواقع ليبرالي رأسمالي يسلعن العلاقات الاجتماعية ويخضع أطرافها لنواميسه التنافسيّة. وتبعًا لذلك فإنّ الرجولة المضطهدة هي إحدى إفرازات المنوال الاقتصادي المثبّت للاّمساواة على أساس المعيار المادي لا الجنسي.

ــ الأسباب القانونيّة: يؤكّد جلّ المستجوبين على أنّ من دواعي تفشّي هذه الظاهرة هو استقواء النساء قانونيًّا، ويرون أنّ الأجدى الرّضا والسكوت، فخسران واحد أفضل من خسران اثنين. وتتبيّن لنا تلك المفارقة التي تقع فيها المنظومة القانونيّة في تونس، مثلًا: بين سعيها إلى تمثّل مبدأ المساواة بين الجنسين والعدالة الجندرية من جهة، وحفاظها على الامتيازات القديمة وفق مبدأ القوامة من جهة أخرى. لذلك يردّد البعض: أنّ هذا القانون جائر

ويمارس التمييز بشكل مقلوب، ويستشهدون على ذلك بقانون النفقة وإجبار الزوج على دفعها عند الطلاق، ومنح الزوجة حقّ الحضانة غالبًا وضرورة ضمان المسكن لها ومحضونيها في حالة عدم توفره وأحكام إهمال العيال.

وتبعًا لذلك، يلجأ الكثير من الرجال إلى التنازل، لا خوفًا من تسلّط الزوجة، بل من تسلّط القانون. وحينئذ نكون إزاء نمط الرجولة الذي يساهم القانون بإنجازه بشكل غير مباشر، ونكون ــ في الآن نفسه ــ تجاه هوّة تفصل التّشريعات القانونيّة عن العرف الاجتماعي. وقد أفادتنا شهادة أحد المحامين أنّ قاضي الأسرة نفسه، قد يقع أحيانًا فريسة تلك الهوّة أو التضارب بين الهابيتوس الاجتماعي وسلطة القانون.

وقد عبّرت بعض المستجوبات ــ أيضًا ــ عن استيائهنّ من الوضع القانوني للزوج، واعتبرنه دليلًا على إفراط في استنساخ القوانين الغربية والتخليّ عن أحكام الشرع وتبريرًا لعزوف الرجال عن الزواج وكرههم للمرأة التونسية القويّة المتسلّطة. ويكشف هذا الموقف عن سبب عميق لرفض شريحة واسعة لهذه القوانين، فالتمثّلات الاجتماعية السائدة لمنظومة حقوق النساء وقوانين الأحوال الشخصيّة ما فتئت تستند إلى المرجعيّة الدينيّة وقياس درجة خطورتها بمدى العدول عن أحكام الشريعة الإسلامية. وليس خضوع التمثّلات للمرجعيّة الدينيّة خاصة، والثقافية التقليدية عامّة، نتيجة هيمنة المكوّن الهووي بقدر ما هو نتيجة الخوف من الوقوع في التشويش على البنية الاجتماعية التقليديّة والاضطرار إلى تغيير التراتبيّة الاجتماعية بقوّة القانون. إلاّ أنّ تأثير العامل القانوني في العلاقات بين الزوجين وتحديد نمط الرجولة يظلّ نسبيًّا ما دامت الرجولة المهيمنة هي الغالبة على مجتمعاتنا العربية، لذلك فإنّنا نميل إلى تفسير نسبيّة هذا السبب بتفاوت قدرات النساء على اكتساب رأس مال من حقل آخر وفرض قواعد جديدة في اللعب من جهة، وقدرة الرجال على حماية رأس المال الرمزي والمادي من جهة أخرى.

ــ الأسباب النفسية: بما أنّ الرجولة هي نتيجة مسار عسير من التنشئة الاجتماعية، يمرّ به الذكر منذ ولادته حتّى أوان اضطلاعه بالمسؤوليّة نفسها، فإنّه من الخطأ الحديث عن نجاح جميع الذكور ــ إن أسعفتهم هويّاتهم الجنسية ــ في استيفاء مقوّمات هذا الجندر[(428)]. فجملة من العوامل، تؤثّر في تحديد مآلات الجندرة، ومنها طبيعة علاقات الشاب بالأب والأمّ والأخوة والظّروف الاقتصادية والخلفيّة الاجتماعية (وسط ريفي أو مديني) والمستوى التعليمي.

(428) يقول العادل خضر في مقاله: «المثلية الجنسية.. من الاختلاف الجنسي إلى صناعة الجندر»: «الجندر ليس كينونة ثابتة أو ماهية لا تتبدّل أو وسمًا ثقافيًّا لا يعرف التحوّل، وإنّما هو صيرورة وضرب من النشاط المستمرّ والعمل المتكرّر الذي يقبل التكاثر والتنوّع فوق كلّ الحدود التي ما فتئت ثنائيّة الجنس البارزة (أنثى ــ ذكر) تعمل على فرضها وترسيخها، فالجندر في الواقع ضرب من العمل الثّقافيّ ــ الجسمي، يقتضي معجمًا جديدًا يظهر التشكيلات الجنسية الجديدة المتجدّدة «هويّات وغيريّات».

ولذلك، فإنّ بعض الأزواج لا يتمتّعون بالاستعدادات النفسيّة التي تؤهّلهم للعب الدور المجسّد للرجولة المهيمنة، فقد وصفهم البعض بـ«دجاجة[429] ــ دُغفة[430] ناقص غلْوة ــ مِيعة (مائع) ــ محلول (منحلّ). والبعض الآخر أشار إليه بصفة مسالم (ضد محارب وهي من صفات الرجولة المهيمنة)، «عاقل، نيّة (ساذج)». ويشتدّ هذا الاضطراب إذا كانت الزوجة، كذلك، «مسترجلة» «غولة» «عبّيثة»[431] مثلما وصفها بعض المستجوبين في إخراج لها من دائرة الأنثوي، بل البشريّ. فكلّما زاد إقصاء المرأة للأنثوي فيها وأظهرت حدّتها وتسلّطها وتصلّب مواقفها، تراجعت رجولة هذا الزوج الذي يعجز بدوره عن إظهار علامات رجولته (عدوانيّته ــ قيامه بأعمال شاقّة ــ جلَده عند الشدائد). وقد أفادتنا نتائج الاستبيان الثاني: أنّ سلوك الزوجة العنيفة، لم يكن في الأغلب منذ البداية، بل كان متدرّجًا وكأنّ عمليّة احتلالها موقعًا ذكريًّا تتمّ مرحليًّا وذلك بتواطؤ من زوجها الذي يسّر لها الطريق بانسحابه من موقعه.

(429) يبدو أنّ التشبيه بالحيوان، هو استبطان لنمط الرجولة المهيمنة، باعتبارها النموذجيّة والرجولة المضطهدة باعتبارها مسخًا، فصاحبها لا يرتقي إلى مرتبة البشريّة، بينما تصير الزوجة المهيمنة لا بشريّة (عبّيثة ــ غولة) في استعادة لرمزيّة الأنثى الأسطوريّة في قصّة الخلق والخطيئة.

(430) كان العرب إذا حمّقوا شخصًا يقولون: يا أبا دغْفاء.

(431) العبيثة: هي كائن خرافي، يتواتر ذكره في الحكايات

التونسية، والبعض يؤكّد وجودها وهي امرأة ولكن بقوائم حمار أو ماعز. ومثلما يشير اسمها إلى العبث، فإنّها ــ غالبًا ــ كائن مخادع لعوب يبلغ حد هلاك ضحيّته.

ولا ريب أنّ العامل النفس يّ تحدّده ــ أيضًا ــ التمثّلات الاجتماعية للعلاقة الزوجية، فهي علاقة مبنيّة على السلطة ولا تنجح إلاّ بنهوضها على أساس سيطرة الرجل وطاعة المرأة. وككلّ سلطة، فإنّها تكون مجال تنازع وافتكاك واستراتيجيّات محافظة على السلطة واحتمالات استحواذ عليها. وتبعًا لذلك يغشّي الحذر والخوف تلك العلاقة، لا سيّما من الرجل، فيصبح قاسيًا مع نفسه وزوجته، فإمّا هو غالب أو مغلوب.

ومن منظور تفاعليّ يمكن اعتبار الرجولة المضطهدة من النتائج المحتملة للازدراء والإهانة المترتبة عن غياب ثقافة الاعتراف المتبادل وانعدام التّسامح بما يعنيه من ضمان كرامة الفرد وتحقيق هويّته. وإنّ تلك الإهانة هي نتيجة مركّبة من شعور الطرفين بانعدام الثّقة في النفس، أي افتقاد الشعور بالمكانة والقيمة الاجتماعيتين، وهو ما يدفع أحد الطرفين إلى ردّ الفعل باستعمال القوّة تجاه الطرف الاجتماعي الثاني الخاضع، وقد استسلم لشعور الافتقار إلى الاعتراف والعجز عن إثبات ذاته باعتباره شريكًا فاعلًا ومتفاعلًا. هكذا يعجز الطرف ان عن تمثّل ما يؤهّلهما للاندماج مع الوضع الاجتماعي، ممّا يؤدّي إلى فقدان التّقدير الاجتماعي للذات، ويجعل العلاقة بينهما شكلًا من أشكال خرق التضامن الاجتماعي بما هو قيمة متوقّفة على التقدير المتماثل بين الذوات الفرديّة والمستقلّة.

3ـ نتائج تبادليّة الهيمنة:

يثبت نمط الرجولة المضطهدة اجتماعيا، ذاك الوهم الذي جعل من القوة الجسمانيّة مبرّرًا أنطولوجيًّا للهيمنة الذكورية. فلا معنى لتبرير الرجولة المهيمنة ارتكازًا على الاختلاف البيولوجي، إلاّ إذا كانت الغاية هي البحث عن حجة طبيعية تؤبّد الهيمنة. لذلك تشكّل الرجولة المضطهدة علامة على أنّ بنية العلاقات بين الجنسين، تتأثّر بمجرّد المسّ بالترسيمات Schèmes اللا واعية للإدراك والتقييم في «البنيات الثقافية الذكورية».

وبناء على ذلك، فإنّ تبادليّة الهيمنة ليست شأنًا خاصًّا بطرفي العلاقة فقط، بل يمتدّ أثرها إلى بنية العلاقات الاجتماعية حتّى أنّ بعضهم يتحدّث عن انهيار القيم وأزمة «رجّالة»[(432)]. وهذا الرأي المحيل على علامة من المشهد

القياميّ يتضمّن إقرارًا بأولويّة الرجولة في منظومة القيم السائدة، وبأنّ ثبات تلك القيم يكون باستمرار تبعيّة النساء أو «الطاعة الهوويّة لجندر الرجل»[433]. ويمكننا القول: إنّ شريحة اجتماعية واسعة، تعتبر هذا الانقلاب الحاصل في معايير نظام الذكورة والأنوثة شرًّا لا بدّ منه، فرضته حالة أدنى إلى ما أطلق عليه جان بودريار jean baudrillard: طور القيمة المتهشّم غير المنتظم Stadefractel ذاك «الذي يجعل حال الأشياء الراهن شبيهًا بحال ما بعد العربدة L’aprèsorgie»[434].

(432) «أزمة رجالة» وانهيار القيم في المجتمع المصري: 06 ــ 10 ــ 2008 https://www.turess.com/alfajrnews/8820

(433) المسكيني، الهجرة، ص. 66.

(434) خضر، مرايا. ويشرح الكاتب معنى العربدة: «العربدة هي حال الحداثة المتفجّرة، حال من التحرّر في جميع الميادين السياسي والجنسي وقوى الإنتاج والقوى المدمّرة»، ص. 15.

أمّا أُسريًّا، فتنعكس الرجولة المضطهدة على مستوى الأدوار داخل الأسرة بزعزعة مركزية الأب وتجريده من سلطته أمام الأبناء، تلك السلطة التي يجسّدها باعتباره ممثّلًا للأنا الأعلى، ودونها يكون عاريًا، فأثر انتهاك الضوابط الجندرية، يتمّ في شكل انكسار تدريجي، يصيب تلك الصّفيحة السميكة التي يختفي داخلها الرجل/الأب، فيتعرّى تجاه أبنائه ضعفًا وخوفًا وتردّدًا، ويكون تفاعل هؤلاء مع الصورة الجديدة، إمّا شطبًا أو تواطؤًا مع الأمّ، بمزيد مواجهته بفحولته الوهميّة أو شفقة عليه.

وفي كلّ الحالات يبدو لنا هذا الأب رجلًا مخلوعًا من رجولته، أو ذكرًا بلا سيادة، حتّى أنّه لا يملك لنفسه سوى المبرّر البيولوجي أو التدبير الجينيالوجي[435] L’arrangement généalogique ليكون طرفًا في تلك الأسرة. وهو ــ بلا شكّ ــ المبرّر الأخير الذي يضمن للأسرة ككلّ وجودها السياسي. وفي بعض الحالات تعمد الزوجة إلى تجريد الأب من أبوّته بترديد عبارة «الصغار صْغاري» خاصّة إذا كانوا أطفالًا، ولا مبالغة إن اعتبرنا ذلك مآلًا غريبًا عن الواقع الأنسابيّ باعتبار أنّ الأب هو صاحب سلطة النّسب فلا يبقى من تلك السلطة إلاّ دإلاّ يتمثّل في اسم الأب باعتباره واحدًا من محدّدات هويّة الأبناء.

(435) التدبير الجينيالوجي، مثلما أوضح العادل خضر في فقرة

بعنوان «لوط الأب الليلي»، هو مصطلح استعاره لجندر Legendre من داروين Darwin ليطلقه على ذاك التقسيم الذي «يشتغل بالإحالة المزدوجة على سلالتين Lignes غير مختلطتين، فيضحي ابنًا لأب وأمّ، وحفيدًا لجدّين وجدّتين، وابنَ أخٍ لعمّ وعمّة. وبهذا التدبير الجينيالوجي الذي جرى التقسيم به والتوزيع تنتج الذات Sujet البشريّة بمجرّد الزجّ بها في نظام تصنيفي يحدّد موقعها من السلالة تحديدًا يعتمد مقولتي الجدّAncêtre والأب». القصّ والماليخوليا في الحكايات والمواضيع الضائعة، الهامش، الدار التونسيّة للكتاب، تونس، 2017، ص. 265.

وتبعًا لذلك، نكون إزاء إفلاس الأبوّة، بل انتقالها إلى مجرّد ضمانة يستفيد منها الأبناء لإتمام إجراءات الاندماج الاجتماعي. أفلا نكون إزاء انقلاب في نظام الملكيّة داخل المجتمع الأبوي وبدل أن يكون الرجل مالك أبنائه، فإنه يغدو مملوكًا أو بالأحرى يُسحب منه رصيد هام من الرأسمال الرمزي، هو ما يحمله ذاك الاسم من تمثيليّة السّيادة الأبوية.

ومن منظور فرويدي يمكننا القول إنّ هذه الرجولة المضطهدة هي قاب قوسين أو أدنى من عمليّة قتل الأب[(436)] لكن هذه المرّة بتدبير من الأمّ وهو ما لا يبعث في الأبناء إحساس القلق أو النّدم وفق المسار الفرويديّ، ولا يصطدم بالأنا الأعلى superego أو الضمير الأخلاقي للأبناء، إذ تتحمّل الأمّ/الزوجة المهيمنة كامل المسؤوليّة. فيقول أحد الآباء المستجوبين: «خَلّاتْ أولادي يحقروني وما يحْسبونيش»[(437)].

(436) يبني فرويد تصوّره لنشأة النظام الأخلاقي بمحرّماته على مكوّنات هذه الأسطورة ومفادها: «أنّ جماعة من البدائيين في الغاب الأول، يحكمها أب ذكر قوي، كان قد استحوذ نساء القبيلة جميعهن، وفرض نظامًا من التّحريم الجنسي الصارم على أبنائه وأفراد العشيرة، وتحت تأثير القمع المستمر، والكبت الشديد لدوافع الأبناء وميولهم الجنسية، غضب الأبناء، وثاروا على أبيهم، فقتلوه والتهموه. وعلى

الأثر، وقع الأبناء في صراع مميت على تركة الأب، فدبت الفوضى بينهم، ونشب الصراع المميت، فاقتتل الأخوة، وسفكت الدماء، في ظل غياب سلطة الأب وهيبته وانهيار النظام الذي وضعه»

https://acofps.com/vb/101742.html.

(437) أي جعلت أبنائي يحتقروننني ولا يقيمون لي اعتبارًا.

ويكشف لنا الاستبيانان عن نتائج نفسيّة وعاطفيّة، تتمثّل في استهجان المجتمع واحتقاره للأزواج الذين خضعوا لاستبداد زوجاتهم، فهم أدنى إلى مرتبة النساء منهم إلى مرتبة الرجال ما لم يبدوا مقاومة تبلغ حدّ العنف، أو أنّهم تحوّلوا من رجال حقيقيين Vrais hommes إلى رجال منحطّين Sous hommes. ويمثّل هذا الإقصاء حيلة نفسيّة يمارسها الرجال الذين يحاكمون هذا النمط من الرجولة للتحصّن منه بالتموقع ضمن مرتبة الرجولة الكاملة والنأي عن سمات القصور والعجز، علاوة على أنّه تحذير للرجال من خطورة الخضوع والضعف، إذ هو رديف الخصاء الرمزي.

وفي هذا السياق يصف بعضهم ما يتعرّض له الزوج المعنّف بقوله: «حجّمتْ له» ــ «طهّرتْ له»[(438)]. ولخّص أحدهم تجربته مع زوجته المتسلّطة بعبارة: «كسّرتْني»، ولا يخفى انزياح هذا الدال من معجمه الجنساني، الذي يخصّ المرأة التي افتضّت بكارتها إلى سياق نفسيّ يدلّ على انتهاك الشرف أو الخصاء. ومثل هذه العبارات ذات حمولة رمزيّة جنسيّة، تحيلنا على معجم طقس الختان الذي يحمل وظيفة المرور من الصّبا إلى الرجولة وبه يتحقّق الانفصال عن الأنثوي.

(438) أي كسرت شوكته وصار خاضعًا لها.

فالرجل المضطهد هو رجل متعرّض إلى ارتكاسة جندريّة يعسر بعدها أن يزيل الندوب النفسيّة للتّجربة، لأنّها تُذكي فيه رهاب الخصاء Le complexe de castration[(439)] الذي مارسه الكبار عليه طفلًا. لكنّه قد يعمد إلى حيلة دفاعيّة نفسيّة وهي الإنكار Le déni أو المنهج التبريري بتنزيل العنف في نطاق علاقة هيمنة تخلّى فيها الطرف الثاني ــ الزوجة ــ عن معايير أنوثتها وعن موقعها باعتبارها موضوعًا جماليًّا.

(439) Green, André, Le complexe de castration.

رهاب الخصاء هو تحوّل الخوف من الخصاء إلى بنية نفسيّة رمزيّة، تجعل الرجل عرضة لاستعادة ما استبطنه من خصاءات نفسيّة سابقة عند كل علاقة لها علاقة بالمكوّن الجنسي. ونقصد بالخصاءات السابقة «الانفصال عن جسد الأمّ بفعل الولادة خروج الفضلات من جسده خلال الطّور الشرجي من نموّه.. وأخيرًا الانفصال عن ثدي الأمّ بفعل الفطام». فرج بن رمضان، سفر الختان، ص. 102.

وتستوقفنا في هذا الإطار العدّة اللّغويّة، التي يستخدمها المجتمع في صياغة موقفه النقدي لهذا النمط من الرجولة. فإذا كانت «اللغة منحازة لفائدة الرجل وحمّالة لصورة من صور الاضطهاد»(440)، في المجتمعات البطريكية إجمالًا، فإنّ إخلال الرجل بدوره وعجزه عن الحفاظ على مركزه، يجعله عرضة لخطاب أقسى من ذاك الموجّه للنساء. وآية ذلك هو ذاك التّوصيف الذي يُخصّ به الزوج الخاضع للدلالة على استنفاده مخزون امتيازات الرجولة وانتهاك كرامته، وبذلك فقدان الاحترام والتعرّض للسّخرية والإهانة. وعبارة «مشْ راجل» تقوم على النفي للرجولة، لإثبات خروجه من دائرة أصحاب السلطة ووقوعه في دائرة المهيمن عليه. هكذا يكون جزاء الإخلال بشروط الرجولة ــ أيضًا ــ جماعيًّا بممارسة سلطة خطاب العزل خارج دائرة الذكر ان.

(440) قرامي، «العلم ذكر»، ص. 23.

صفوة القول: إنّ الرجولة في هذا السياق، معرَّضة لشكل آخر من الاستلاب والقهر بتغيير اتجاه التابعيّة الغيريّة l’hétéronomie من الأطراف الذين يمارسون السلطة على الفرد بشكل آلي يقرّه الهابيتوس
الاجتماعي والسياسي (الأب ــ رئيسه في العمل ــ أعوان السلطة) إلى طرف جُعل في النظام البطريكي، لتقبّل أنواع التسلّط والقهر كافّة، أي النساء حتّى يُمنح الرجل اعتقاد التسيّد الذاتي L’autonomie. ومن بين أهمّ الانعكاسات البيو ــ نفسيّة لهذا الخصاء المزدوج (المحيط الاجتماعي والحميمي) والتي تسم شخصيّة هذا الرجل المضطهد ما يتعلّق بالنشاط الجنسي من قلق يضعف وتيرته، بل قد يعطّله(441).

(441) تقدّم أحد رجال العيّنة بجملة من الأضرار التي لحقته من زوجته ومن بينها تأكيده على عجزه عن ممارسة الجنس معها، بينما يكون قادرًا على ذلك مع أخريات.

ولا ريب أنّ ذلك ممّا يزيد من حدّة الخلافات حتّى أنّنا «نجد خمس حالات طلاق في تونس ناجمة عن ضعف الانتصاب عند الأزواج.. ولعلّه لا يعدو أن يكون بمثابة القمّة الظاهرة من جبل الجليد العائم»[(442)]. علاوة على ذلك، فإنّ هذا الخصاء الطارئ على الهويّة الذكورية، يفضي إلى تعرية تلك الحالة الأوديبيّة التي كانت كامنة فيه بعجزه عن التماهي مع دور الأب من جهة، وعلاقة جنسيّة فاترة مع زوجته إن لم تكن منعدمة من جهة أخرى، وهما بعدان غائران في التّكوين النفسي للرجل ــ الطفل.

(442) ابن رمضان، نفسه.

وآنذاك نكون إزاء رجولة تقف خارج عالمي الأنوثة والذكورة، وهي أشدّ إرباكًا لآليّات النمذجة الاجتماعية من المثليات الجنسية المرصوفة على الهامش.

الخاتمة:

أفضى بنا البحث إلى الكشف عن جملة من الأسباب، لا ننكر نسبيّتها[(443)] بتحديد أبعاد السياق الذي أدّى إلى تفاقم هذا النمط من الرجولة، وقد بدا لنا جليًّا دور مؤسّسة الأسرة في الحفاظ على الرأسمال الرمزي وإعادة إنتاج بنى الهيمنة الذكورية، وذلك باستمرار علاقات القوّة وإن انقلبت المواقع. فاستقبال المجتمع لهذا النمط من الرجولة، ووصفه بالشذوذ ووصم أطرافه بالدونيّة، يشفّ عن كون هذا النمط النسائي، لم يبلغ درجة خرق الهابيتوس وزعزعة الدوكسا.

(443) لم نتمكّن من الحصول على أدلّة ماديّة تكشف عن ملامح جنسانيّة الرجل المضطهد داخل مؤسّسة الزواج، وإنّها بلا شكّ ذات دور جوهري بتحديد درجة الهيمنة التي تمارسها الزوجة. فالذكورية «محددة بالارتباط مع السيطرة على رغبة المرأة الجنسية». وتبعًا لذلك، يبقى السؤال مطروحًا عن شكل تفاعل الرجل المضطهد مع رغبة المرأة الجنسية. غصوب مي وإيما

سنكلير. ويب، الرجولة المتخيّلة، ص. 239.

أمّا الأزواج المعنَفون، فلا يشكّلون اضطرابًا في النظام، لأنّهم يُدرجون ضمن فئة المهمّشين، وهو ما يعزّز مركزية الرجولة المهيمنة. هكذا يفسّر المجتمع الرجولة المضطهدة بعبارة بسيطة: «لا توجد امرأة قويّة، بل رجل ضعيف»[(444)]. وهو استنتاج قائم على رسوخ نظام التمييز الجندري المبني على تفوّق الرجل وضعف المرأة الإنطولوجي. ولعلّ ذلك ما عزّز موجة العزوف عن الزواج، تخوّفًا من العجز عن فرض السيطرة والوقوع تحت وصاية الزوجة المستبدّة ومنها الوصم الاجتماعي.

(444) يمكن اعتبار هذا الضرب من التعامل مع هذا النّمط، أشدّ أنواع الإنكار التي بها يتفادى المجتمع النظر في عمق إشكاليّة النظام البطركي المبني على الهيمنة الذكورية، وهو إنكار الإنكار، أي: رفض ضرورة المراجعة والنقد والتغيير.

https://newsyrian.net/ar/content

وفي هذه اللوحة المعكوسة للهيمنة داخل مؤسّسة الزواج، يتأكّد لنا استمرار فكر الاختلاف الجنسي والربط بين مفهوم الرجولة والسّيادة ورسوخ نظام الثّنائيّات في «الأجساد والبنيات اللا شعوريّة الاجتماعية والتاريخيّة»[(445)]، حتّى أنّ بعضهم بات داعيًا إلى الاغتصاب والعنف[(446)] في تصعيد للخوف أو رهبة الخصاء. وآخرون اختاروا شنّ حملات معادية للجمعيّات النسوية والدعوات الحقوقيّة المناهضة للعنف ضدّ النساء مثل حملة «ذكوريزم»[(447)]. فما زال المجتمع عاجزًا عن تمثّل مقوّمات أخرى للرجولة تكون مخفّفة من عبئها الموروث من جهة، ومخلّصة للنساء من إكراهات الالتزام بالطاعة وقبول الهيمنة من جهة أخرى.

(445) https://www.mominoun.com/articles/

(446) https://www.cnews.fr/monde/2019 11 _ 09 _/celui _ qui _ ne _ tabasse _ pas _ sa _ femme _ nest _ pas _ un _ homme _ les _ terribles _ propos _ du?fbclid=IwAR2 _ oEDYMAFckp2tj _ BZ80XWR1TWpg _ U8I267T4OcCbnu _ 7in6 _ Uy6A _ u _ c

(447) https://www.elhassade.tn/web/?p=101217

تقول آمال قرامي في هذا السياق أيضًا: «شهدنا بروز بعض الجمعيّات للدفاع عن حقوق الرجال، وسمعنا مدى تركيز عدد من الدعاة على تحميل النساء وزر ما يعيشه العرب من ضعف وذلّ، وأدركنا مدى تنشيط بعض الكتّاب للذاكرة. منذ 1970 بدأت تتشكّل في الغرب، حركات رجالية وجمعيات أكاديمية ذات توجّه سياسي ــ اجتماعي، تُندّد بما ترتّب على الحركات النسوية من نتائج خلخلت مكانة الرجل». «استرجل... أصل الرجولة مش سهلة»، الحوار المتمدن.

ويعود ذلك إلى أنّ العقل الاجتماعي المجوهر للفوارق والمثبّت للتّمييز عجز عن أمرين، أوّلهما: أن يغيّر قواعد اللعب من أجل خلق رؤوس أموال جديدة، فقد سعى إلى ترميم هذه الذكورة المنكسرة بشحنات ميزوجينيّة، تجعل الرجل في حالة استنفار تجاه الخطر المؤنّث، وتدفعه إلى أقصى درجات الحذر من شرّها المتربّص بامتيازاته. وبذلك لم يقع التفكير في أفق جديد للرجولة مثلما تمّ الشّروع منذ خمسينات القرن الفارط في تجارب بحثيّة متنوّعة ومتفاوتة النجاح من أجل حرّيّة الجندر النسائي.

أمّا الثاني: فيتمثّل في قيمة الحبّ الذي يُفترض أن يكون ركيزة العلاقة بين الزوجين خارج معنى الذوبان والسقوط والتّملّك الذي يقرّه الهابيتوس التقليدي. فالحبّ داخل مؤسّسة الزواج، محكوم بشروط إخلاص الزوجة وتضحيتها وطاعتها ووفائها لمن تحبّ، وهي شروط أخلاقيّة لا تتحقّق إلاّ بوجود رجل استوفى شروط رجولته. لكن إذا فرّط في سوطه[(448)]، فستفتقد زوجته قبلتها الجندرية وتتحوّل إلى جندر حاقد وستحمل هي السوط، فتلك هي المعادلة التي أفرزتها الثقافة الذكورية.

(448) تنصح العجوز زرادشت: «إذا ذهبت إلى النساء، فلا تنسَ السّوط.»، الهجرة إلى الإنسانيّة، ص. 70.

وقد تحدّث «نيتشه» عن حالة كره النساء للرجال.. «فهو في صمته حبّ محروم من التضحية، فيتحوّل إلى تدمير هوويّ للرجل، باعتباره قيمة خبيثة للحبّ»[(449)]. إنّهما معًا يتمثّلان الحبّ من منظور صراعي يؤدّي ــ غالبًا ــ إلى فشل العلاقة عند استسلام أحدهما. وقد عُبِّر عن ذلك في أمثالنا: «لا

نْحبّك لا نصبرْ عليك» ــ «القط يحبّ خنّاقو» (أي: إنّ المرء يحبّ من يحكم السيطرة عليه) ــ و«ضرب الحبيب زيّ أكل الزبيب»، وهكذا فإنّ كلًّا منهما، لا يرى نفسه إلاّ عبر مركزه من علاقات السلطة، أي: أنّه لا يكون ما يريد، بل يكون كما يجب أن يراه الآخر.

(449) المسكيني، نفسه، ص. 68.

وعلى هذا النّحو، تظلّ الرجولة التي تؤمن باستقلاليّة هذا الآخر والاعتراف به شريكًا فاعلًا مقابل اعتراف مماثل من الطرف الثاني فكرة متعالية أو أفقًا لم تكتمل شروط تحقّقه، ولن تكتمل إلاّ بإعادة صياغة الذكورات والتمثّلات الجندرية للرجولة صياغة تراعي الاختلافات النفسيّة، وتنوّع الاستعدادات الخاصّة لدور الزوج ــ الأب، من جهة، وبقطع الوثاق الغليظ الذي يشدّ السلوك والمواقف والأخلاق إلى ثنائيّة (مذكّر ــ مؤنّث)، من جهة أخرى.

على أنّ جزءًا من المسؤوليّة في تثبيت صرح الهويّات الجندرية يتحمّله ــ أيضًا ــ الفكر النسوي، الذي وإن دعا إلى المساواة وزعزع نظام التمييز الجندري، فإنّه لم يسخّر جهودًا مماثلة لتفكيك بناء الرجولة والاستراتيجيّات الذكورية، التي تخوّل له اكتساب المثل العليا للرجولة، فكانت تصوّرات أحاديّة الجانب، لا ترقى إلى فكّ الارتباط بين الرجل والتمثّلات الاجتماعية لهويّته.

الملحق رقم: 1

الرجولة المضطهدة داخل مؤسسة الزواج

استبيان رقم: 1

الأهداف: نسعى من خلال هذا الاستبيان، إلى إنجاز بحث علميّ، يتقصّى العوامل الدّافعة إلى تفشّي ظاهرة العنف ضدّ الرجال في المؤسّسة الزوجية، وبيان مستوياتها وانعكاساتها على التمثّلات الاجتماعية للعلاقات بين الأزواج، علاوة على أنّنا نروم بذلك خرق الصّمت الذي يغلب على هذا النمط من التمييز القائم على أساس الجندر داخل المجال الخاصّ والحميميّ.

البيانات الشخصيّة والوظيفيّة:

ضع علامة x **أمام الإجابة المناسبة.**

* الجنس: ذكر (...) أنثى (...)

* السن: من 20 إلى 29

من 30 إلى 39

من 50 فما فوق

* المستوى التعليمي: أقلّ من المتوسّط (...) متوسّط (...) ثانوي (...) جامعيّ

(...)

* المستوى الوظيفي: طالب (...) عاطل عن العمل (...) عامل (...) صاحب مشروع (...) إطار (...)

* الحالة الاجتماعية: متزوّج (...) أعزب (...) مطلّق (...)

رقم السؤال	العبارة	درجة المواقفة				ملاحظات
		موافق بشدّة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدّة	
1	الحب يفتر بعد الزواج					
2	ليس هناك زوجة عنيفة، بل هناك زوج ضعيف					
3	عنف الزوجة لزوجها مبرّر بتهاونه في مسؤولياته					
4	العنف ضد الزوج، ظاهرة ناتجة عن تحرر النساء ونصرة القانون لهن					
5	الزوجة العنيفة، تسعى إلى افتكاك دور الزوج باستعمال القوة					
6	يقول المثل: يفسد الزواج عندما تصبح الدجاجة «ديكًا».					
7	عنف الزوجة، يبدأ من محاولة السيطرة عبر فرض القرار					
8	الطبيعي أن تتبع المرأة الرجل، لا أن تقوده					

* هل تستغرب اليوم الحديث عن رجال مضطهدين من زوجاتهم؟.نعم لا

* هل من السهل أن يعترف الرجل المضطهد، بما يُعرَّض إليه من عنف زوجته؟.

نعم لا

* هل تظلّ صفة رجل مناسبة لمن كان ضحيّة عنف زوجته؟.نعم لا

* ما الذي يجعل الزوج معرّضًا للاضطهاد؟.. يمكن اختيار أكثر من إجابة

أنّه لم يتلقَ تربية تؤهّله للإمساك بزمام الأمور.

أنّه تزوّج بمن تفوقه اجتماعيا أو مهنيًّا أو فكريًّا.

أنّه أخلّ بواجباته الأسريّة.

أنّ زوجته امرأة متسلّطة بطبعها.

أنّه أظهر تعلّقه بزوجته وحاجته لها منذ بداية العلاقة.

أسباب أخرى:

* ما العبارات التي يستعملها المجتمع، لوصف الرجل المضطهد من زوجته؟. (يمكن استعمال الدارجة)

* بمَ تشعر نحو الرجل المضطهد؟.

*هل ترى حلولًا لمعالجة هذا الوضع وإقامة علاقة متوازنة؟.

الملحق رقم: 2

الرجولة المضطهدة داخل مؤسّسة الزواج

استبيان رقم: 2 (خاص بالرجال الذين مرّوا بتجربة العنف الزوجي).

الأهداف: نسعى من خلال هذا الاستبيان، إلى إنجاز بحث علمي يتقصّى العوامل الدّافعة إلى تفشّي ظاهرة العنف ضد الرجال في المؤسّسة

الزوجية وبيان مستوياتها وآثارها النفسية والماديّة على ضحاياها، إضافة إلى انعكاساتها على التمثّلات الاجتماعية للعلاقات بين الأزواج. ونزمع من خلال ذلك على خرق الصمت الذي يغلب على هذا النمط من التمييز القائم على أساس الجندر داخل المجال الخاصّ والحميميّ.

البيانات الشخصيّة والوظيفيّة

ضع علامة x **أمام الإجابة المناسبة.**

* السن: من 20 إلى 29

من 30 إلى 39

من 50 فما فوق

* المستوى التعليمي: أقلّ من المتوسّط (...) متوسّط (...) ثانوي (...) جامعيّ

(...)

* المستوى الوظيفي: عاطل عن العمل (...) عامل (...) صاحب مشروع (...)

إطار (...)

رقم السؤال	العبارة	درجة المواقفة					ملاحظات
		موافق بشدّة	موافق	محايد	غير موافق	غير موافق بشدّة	
1	الزوجة تكون عنيفة، إذا اعتادت منك على التنازل والتسامح						
2	هي عنيفة، ككل النساء من أجل افتكاك السلطة						
3	لم تكن العلاقة مبنية على حب، بل هو زواج تقليدي						
4	تربية الفتاة على تحمل المسؤولية والحزم والصلابة، تجعلها عنيفة في حياتها الأسرية						

5	تشعر بالقوة، باعتبارها تمتلك سلطة الأم، فترى الزوج دخيلًا
6	تعتبر نفسها الأقوى، استنادًا للامتيازات القانونية التي تخصّها
7	يحتاج العنف إلى ردّ فعل مماثل

* الأسباب المباشرة للعنف هي:

ـ خلاف بسبب الوضع المادي للأسرة.

ـ خلافات لأسباب أسريّة (عائلة الزوج ـ تدخل أم الزوجة ـ شؤون تتصل بالأبناء).

ـ أسباب حميميّة: مشاكل عاطفيّة تصل إلى حدود العلاقة الجنسية.

أسباب أخرى:

* يكون العنف في شكل:

ـ عنف لفظي.

ـ عنف مادي بالضرب.

ـ عنف رمزي: إهمال الزوج واحتقاره ـ تعمد الاستخفاف برأيه أو بما يفعله.

* هل كانت عنيفة منذ البداية؟ نعم لا

* هل تجد مبررًا للعنف؟ نعم لا

* هل يعمق العنف البرود العاطفي تجاه الزوجة؟ نعم لا

* هل تفكر اشتكاء زوجتك قانونيًا؟ نعم لا

* هل أنت مستعد لبداية جديدة معها لو اعترفت بأخطائها بحقك؟ نعم لا

* بمَ تشعر عند التعرض إلى العنف؟.

نحو نفسك:

نحو زوجتك:

قائمة المراجع حسب ورودها في المقال:

1 ـ La violence fondée sur le genre dans l’espace public en Tunisie, Tunis, Editions du Credif, 2016.

2 ـ تايلر (تشارلز)، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة: الحارث النبهان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2015.

3 ـ خنفير (هاجر)، «إشكاليّات الخطاب النسوي العربي في النصف الثاني من القرن العشرين»، أطروحة دكتوراه (عمل مرقون)، إشراف: رجاء بن سلامة، كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنوبة، 2010 ـ 2011.

4 ـ بوخريص (فوزي)، «مفهوم رأس المال الاجتماعي عند بورديو وحدود التلقي العربي»، مجلّة إضافات، العددان 23 ـ24، خريف 2013.

5 ـ بن سلامة (رجاء)، بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنّث، دار المعرفة للنشر، تونس، 2006.

6 ـ ماتون (كارل)، مفهوم الهابيتوس عند بيير بورديو، ترجمة طارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات، 23/9/2017

http://arabsocio.blogspot.com/2017/09/blog ـ post 43 ـ.html

7 ـ بورديو (بيير)، التسلط الذكوري، ترجمة: سعيد بوخليط، موقع أنتلجنسيا للثقافة والفكر 20/4/2018 https://www.intelligentsia.tn/s

8 ـ فروم (اريك)، حب الحياة، ت: حميد لشهب، جداول للنشر

والترجمة والتوزيع، بيروت، 2016.
9 ـ قرامي (آمال)، «استرجل... أصل الرجولة مش سهلة»، الحوار المتمد، العدد 3111، منشور بتاريخ 31/08/2010.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=227656

10 ـ ابن تيمي، فتاوى النساء، تحقيق الشيخ علي أحمد عبد العال الطهطاوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2003.
11 ـ الغذامي (عبد اللّه محمد)، ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة،ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006.
12 ـ مقال بعنوان: «نساء تونس الأعنف عربيًّا بين النساء»، موقع أنباء تونس، 20 /11/2019.

http://www.kapitalis.com/anbaa _ tounes/2019/11/20

13 ـ فروم (اريك)، حب الحياة، ت: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، 2016.
14 ـ حوسو (عصمت)، الجندر.. الأبعاد الاجتماعية والثقافية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 2009.
15 ـ خنفير (هاجر)، «التسامح والنوع الاجتماعي من خلال مؤسّسة الزواج في المجتمعات العربية الإسلامية»، ضمن كتاب جماعي بعنوان: التسامح في الثقافة العربية، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2018، ج. 1.

16 _ Tournier, Pascale, Vers une nouvelle masculinité
http://www.lavie.fr/actualite/politique/vers _ une _ nouvelle _ masculinite 813 _ 101956 _ 2019 _ 11 _ 20 _.php

17 ـ أعراب (عبد الهادي)، «قراءة في مؤلّف بيير بورديو.. الهيمنة

الذكورية».

https://www.mominoun.com/articles/10/04/2015

18 ـ خضر (العادل)، هويّات وغيريّات.. مقالات في صناعة الآخر، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2018.
19 ـ بوخريص (فوزي)، «رأس المال الاجتماعي عند بورديو وحدود التلقّي العربي»، مجلّة إضافات، 23 /24، خريف 2013.
20 ـ مقال: «أزمة رجالة وانهيار القيم في المجتمع المصري»

https://www.turess.com/alfajrnews/882006 /10 /2008/

21 ـ المسكيني (فتحي)، الهجرة إلى الإنسانية، كلمة للنشر والتوزيع، تونس، 2016.
22 ـ خضر (العادل)، مرايا الأيّام مرائي الصور.. مقالات في اليومي والصورة، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2016.
ـــــــــــــ ، القصّ والماليخوليا في الحكايات والمواضيع الضائعة الهامش، الدار التونسية للكتاب، تونس، 2017.

23 ـ Green, André, Le complexe de castration, coll. Les grandes découvertes de la psychanalyse collective, éd. Tchou.

24 ـ بن رمضان (فرج)، سفر الختان، سيفاكس للنشر والتوزيع، صفاقس، 2018.
25 ـ قرامي (آمال)، «العلم ذكر لا يحبّه إلاّ الذكران»، ضمن كتاب جماعي: «النساء والمعرفة والسلطة، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2019.
26 ـ غصوب (مي) وسنكلير، ويب (إيما)، الرجولة المتخيّلة.. الهويّة

الذكريّة والثقافية في الشرق الأوسط الحديث، دار الساقي، بيروت، 2002.

https://www.cnews.fr/monde/2019 11 _ 09 _/celui _ qui _ ne _ tabasse _ pas _ sa _ femme _ nest _ pas _ un _ homme _ les _ terribles _ propos _ du?fbclid=IwAR2 _ oEDYMAFckp2tj _ BZ80XWR1TWpg _ U8I267T4OcCbnu 7 _in6 _ Uy6A _ u _ c

آخر استعمال للروابط الإلكترونية كان يوم 20/2/2020.

الذكوريات والحرب

قراءة فضيحة سجن «أبو غريب» من منظور نسوي

آمال قرامي

الإطار العام:

يتشكّل ــ في كلّ ثقافة ــ متخيّل حول الرجولة والذكوريات المختلفة، فتبرز صور شخصيّات، تجسّد «الرجل الكامل». يتأثّر بها أغلب الشبّان والكهول، ويحاولون التماهي معها، لأنّها تمثّل ــ في نظرهم ــ شخصيّات بطولية نذكر على سبيل المثال: عنترة بن شدّاد وعمر بن الخطّاب والمتنبّي والحجّاج بن يوسف وغيرهم. بيد أنّ المطلّع على تاريخ الرجولة أو تاريخ الفحولة أو تاريخ الذكوريات، سرعان ما ينتبه إلى أنّ تمثّلات الرجولة لا تستقرّ على حال، وتتأثّر بكلّ التحوّلات التاريخيّة والثقافية. فالنماذج الرجوليّة التقليديّة تتجاور ــ في كثير من الحالات ــ مع صور لشخصيّات معاصرة محليّة تلبّي احتياجات الجيل الجديد، وتعكس أنماط الذكورة المنشودة.

نذكر على سبيل المثال: فريد شوقي ومحمود المليجي وجمال عبد الناصر وعمر المختار، وسيّد قطب وحسن نصر اللّه وصدّام حسين وآخرين. ومع مرور الوقت، تغيّرت النماذج، فلم تعد الشخصيّات العربية الكارزماتيّة تستهوي الناس، بل صار عدد من الشبّان يميلون إلى محاكاة شخصيّات عالمية سياسية كشيغفارا (Ernesto Che Guevara) أو رياضية (Ronaldo) أو سينمائيّة كراعي البقر Cowboy وطرازان Tarzan ورانمبو Rambo وغيرهم، يرون أنّها أكثر تعبيرًا عن طموحاتهم أو هواماتهم أو تصوّرهم للجسد المرغوب فيه. وهكذا صار لكلّ عصر رجاله الذين يؤثّرون في نحت معالم الرجولة، ويستطيعون طمأنة الرجال الشاعر ين بانعدام الأمن الذكوري masculine insecurities على مستقبلهم.

وإذا أردنا البحث عن مسار تسلّل هذه النماذج إلى حياة الشبّان، بدا لنا أنّ الثقافة المرئيّة كالسينما والمسرح والأغاني والرقص وبرامج التسلية والترفيه (ستار أكاديمي...) وتلفزيون الواقع، والإشهار وأنستراغرام وغيرها من الوسائط التوأصلية الحديثة قد ساهمت في: أوّلًا: الترويج لأنماط مثاليّة للذكورة ideal types of masculinity، وثانيًا: تثبيت قيم الذكورة المعياريّة Normatif masculinity وثالثًا: ترسيخ التصوّرات البطريكية عن السلطة الذكورية والممارسات القائمة على التسلّط على النساء، ورابعًا:

إرباك التمثّلات الخاصّة بالذكورة ــ الأنوثة ومواجهتها، وفضح رهاناتها وتناقضاتها الداخليّة، وخامسًا: الكشف عن الذكوريّات المنبوذة والأنوثات المحجوبة، والهويّات الغيريّة التي أجبرت على العيش على الهامش (المثلي ــ العابر الجنسي ــ المخنّث ــ صاحب «العاهة»...).

ومثّلت النصوص المرئيّة، إلى جانب النصوص الدينيّة والنصوص الأدبية وغيرها، معينًا خصبًا للتحليل، فانكبّ المهتمون بالدراسات الرجوليّة والدراسات الذكورية على دراسة الذكورات المعاصرة، وتوصّلوا إلى أنّ بناء الهويّات صار يخضع لتشريطات جديدة، وأنّ الحدود بين الذكورة والأنوثة، قد اضطربت إضافة إلى الإرباك الحاصل في منظومة الأدوار الجندرية. ولا يملك الباحث/ة في هذا السياق المعقّد والمتحوّل، إلاّ أن يعيد النظر في عدّة مسائل تتصل بصناعة الأنماط الذكورية، معتمدًا في ذلك على النظريّات والمقاربات الجديدة.

ومن المواضيع التي استأثرت باهتمام البحّاثة، كيفيّة بناء الذكورات في حالة السلم، وأثر التصوّرات التي نحملها عن ذواتنا في تنظيم العلاقات الاجتماعية والعلاقات الجندرية وتوزيع الأدوار. وصرف عدد من الدارسين عنايتهم إلى النظر في علاقة الحرب ببناء أنماط متعدّدة من الذكوريّات والاهتمام بدراسة الخصائص التي تميزها في حالة نشوب الصراعات والحروب، ورصد طرق تشكيل تمثّلات حول الذكورة والأنوثة والحرب والعنف والجنسانية وغيرها.

واعتبرت حروب التحرّر من الاستعمار فرصة لتحليل المتخيّل الاستعماري، إذ تمثّلت الشعوب المستعمرة الآخر على أنّه امرأة يمكن استباحة عرضها والاستمتاع بجسدها البكر. ونظر المستعمر إلى نفسه على أساس أنّه الرجل الغازي والفحل القادر على إخضاع الآخرين وإذلالهم. وقد دخل عدد من الساسة هذه التمثّلات التي تمنحهم لذّة الشعور بالتفوّق والاستعلاء يكفي أن نحلّل الخطابات السياسية التي برّرت انتهاك سيادة أفغانستان ثمّ العراق، لندرك: أنّ الرجل الأبيض، لا يزال ينظر إلى نفسه على أنّه أكثر «رجلة» من الآخر، الذي لا يستطيع الدفاع عن أرضه وحماية ممتلكاته، وفي المقابل يتقن إهانة النساء وانتهاك حقوقهنّ. وعلى هذا الأساس بُرّرت الحروب الجديدة، بأنّها مناسبة لتحرير النساء من المجتمع البطريكي وإخراجهنّ من ظلمات البربريّة إلى نور المدنيّة، وفي ذات الوقت، فرصة لتأديب الرجل الشرقي ــ المسلم.

لقد أبانت الحرب على العراق 2003 عن دور الحروب في تغيير الواقع الاجتماعي، وفي بناء أنماط ذكوريّة مختلفة وظهور «أزمة رجولة»، إذ فوجئ

العراقيّون بحضور مكثّف للجنود والجنديات القادمين من الولايات المتّحدة الأمريكية لـ«تخليص» الشعب من الدولة القهريّة وللانتقام من «السفّاح صدّام حسين». ولئن تعجّب العرب من مشاركة الجنديات في الغزو، فإنّ للأمر صلة بعدم اطّلاع أغلبهم على تاريخ المؤسّسة العسكريّة، والدراسات التي أنجزت منذ عقود، في اختصاص «العسكرة والجندر». فقد اعتبرت المؤسّسة العسكريّة منذ نشأتها، مؤسّسة أبويّة وذكوريّة بامتياز.

ولكنّ التحوّلات الطارئة على المجتمعات المعاصرة، ومطالب بعض النسويات منذ 1970 بالمساواة التامّة، والتغيير الملاحظ في البنى الذهنيّة وغيرها من العوامل، فرضت إدماج فئة من النساء في المؤسّسة العسكريّة، لتُوكل إليهنّ مهمّات تتلاءم في بعض الحالات، مع مؤهلاتهنّ وتتعارض في حالات أخرى، مع أدوارهنّ والمتوقّع ثقافيًّا من النساء والمقبول منهنّ اجتماعيا. والواقع أنّ دخول الشابّات والنساء إلى المؤسّسة العسكريّة، كان له تأثير في نظرتهنّ لأنفسهنّ وتمثلهنّ لأجسادهنّ وأنوثتهنّ ولعلاقاتهنّ مع الرجال.

وكان على عدد منهنّ ــ في ظلّ الثقافة الاجتماعية السائدة في المؤسّسات الذكورية ــ المرور «باختبارات الرجولة المعياريّة» القاسية وطقوسها المعقّدة حتى يثبتن للآخر ــ ولأنفسهنّ بدرجة أقلّ ــ أنهنّ استطعن كسب المعركة وانتزاع الاعتراف.

وهكذا كانت الحرب على العراق مناسبة أخرى، بالنسبة إلى الجنديات الأمريكيات لمواجهة تحديّات جندرية جديدة وللتفاعل مع الرأي العام، إذ لا ننسى أنّ وسائل الإعلام العالمية رصدت أداء عدد من النساء اللواتي تولّين مهامَّ رئيسة. فكونداليزا رايس Condoleezza Rice، مثلًا، كانت مسؤولة عن إدارة ملفّ الحرب على العراق، ومع ذلك تجاهلت كلّ التقارير التي كان يرسلها المسؤولون إليها بشأن التجاوزات داخل السجون العراقيّة، ومنها انتهاك عدد من الجنود والجنديات لحقوق الإنسان.

وأشرفت مجموعة من النساء القياديّات وبرتب متعدّدة داخل السجون، كجانيس كاربينسكي وغان، وباربرا فاست (Janis Karpinski و Major Gen. Barbara Fast) على إدارة الاستخبارات والتحقيق والحراسة وغيرها. ولكن لا أحد كان يتصوّر أن تتحوّل بعض الجنديات إلى مستمتعات بممارسة التعذيب والترويع. وتفاجأ العالم بالصور التي نشرها الرقيب جوزيف داربي Joseph Darby في 13 ــ 1 ــ 2004 والتي تفضح ما كان يجري داخل «سجن أبو غريب» من ممارسات وحشيّة وتشير إلى

الانتهاكات[(450)] التي قام بها بعض المحقّقين والجنود والحرّاس ضدّ المساجين العراقيين، فضلًا عن مشاركة بعض الجنديات الأمريكيات في تعذيب المعتقلين داخل هذا السجن الذي أصبح الركح الملائم لبروز هويّات جديدة وُسمت بأنّها مضطربة.

(450) نشرت القناة الأمريكية CBS TV هذه الصور بتاريخ 28 أفريل 200 لتتولى صحيفة The New Yorker نشر عدد منها بتاريخ 4 ماي 2004.

نتناول في هذا المقال، التحوّلات الطارئة على الذكورة والأنوثة في مستوى التصوّرات والأدوار والسلوك في سياق الصراعات والحروب مبرزين العلاقة العضويّة بين هذه البراديغمات، إذ لا يستقيم النظر في صناعة الأنماط الذكورية ــ الرجوليّة ــ في تقديرنا ــ إلاّ من خلال تحليل بنية النظام الجندري ورصد طبيعة التفاعل بين الهويّات المختلفة وأشكال التبادل الاجتماعي. وقد رأينا: أنّ دراسة سلوك الفئة المنخرطة في تعذيب المعتقلين من الرجال والنساء قد تضيء جوانب من مسار البناء الاجتماعي للأنماط الذكورية داخل المؤسّسة العسكريّة، وفي سياق سياسي ــ إيديولوجي، اتّسم بالرغبة في تأديب الآخر تحت غطاء «الحرب على الإرهاب» War on Terror. وليس التركيز على دراسة أنماط الذكورة انزياحًا عن الأهداف النسوية والمشاريع والأولويّات المرسومة، بل هو ــ في تقديرنا ــ مسعى في علاقة عضويّة بالفكر النسوي.

في المنهج:

نقارب بناء الذكورة والأنوثة وتشكّل الهويّات في سجن «أبو غريب» من المنظور النسوي، الذي اكتسب شرعيّة في المجال المعرفي بعد أن فرضته النسويات على اختلاف تياراتهنّ، ومواقفهنّ ورؤاهنّ ونظرياتهنّ. فقد أُثير جدل منذ سبعينات القرن الماضي، حول إدماج النساء في المؤسّسة العسكريّة وتباينت مواقف كلّ تيّار من التيّارات النسوية (الليبرالية ــ الاشتراكية ــ الحداثية ــ ما بعد الكلونيالية...) من الموضوع. فرأت النسويات المناهِضات للحروب: أنّ سحب النساء من عالم الخصوبة والولادة والأمومة إلى عالم الدمار والخراب والتلاعب بالاستعارات (الحرب هي أمّنا، وهي تنمو في أحشاء الدولة، والنصر يضاهي الولادة...) سيؤدي إلى حجب الأسس التاريخية والنفسية المكوّنة لرحم الحروب.

وبينما رفضت النسويات المناهضات للحروب تورّط النساء في المشاريع الذكورية «القذرة» مُذكّرات الرأي العام الأمريكي بالنتائج المترتّبة عن حرب الفيتنام على النساء والأطفال بالدرجة الأولى انساقت النسويات الليبراليات، والمدافعات عن المساواة الجندرية في الأدوار وراء الحملات المطالبة بحقّ المرأة في ولوج المؤسّسة العسكريّة التي ظلّت طيلة قرون حكرًا على الرجال. ويعود مبرّر تحفيز النساء على الانتماء إلى المؤسّسة العسكريّة إلى أوّلًا: الاقتناع بأنّ المساواة في المواطنة تفرض مشاركة المرأة في الخدمة العسكريّة، وثانيًا: الإيمان بقدراتهنّ على المشاركة في الحرب، وثالثًا الدفاع عن ضرورة تمتعهنّ بالفرص المتاحة لتحسين أوضاعهنّ على أساس التكافؤ، ورابعًا: الاعتقاد في أنّ أداءهن أفضل من الرجال، وخامسًا: اعتبار النساء «صانعات السلام»، وأنهنّ قادرات على تغيير الواقع والضغط على المؤسّسة العسكريّة من الداخل حتى تصبح أكثر احترامًا لمبادئ حقوق الإنسان، وأكثر التزامًا بالقوانين والاتفاقيات الدولية.

وقد رأت النسويات الليبراليات والمدافعات عن المساواة الجندرية أنّ اعتبار المؤسّسة العسكريّة منسجمة، والحكم على المنتمين إليها على أساس أنّهم يُدخلون قيم الثقافة الذكورية، ويكرّسون التمثّلات الذكورية، قول فيه الكثير من التجنّي.

بيد أنّ ما حدث في سجن «أبو غريب» وتواطؤ النساء مع زملائهم، حفّز أغلب النسويات على إعادة النظر في طروحاتهنّ ومراجعة مواقفهنّ ونظرياتهنّ. ولم يكن النقاش الذي شغل النسويات متصلًا بتحديد مسؤولية الجناة في «فضيحة سجن أبو غريب»، والنظر في طريقة التعذيب وآلياته، بل التمحيص في تشكّل الهويّات والوعي في سياق الحرب، والتأمّل في بناء العلاقات، وانخراط الرجال والنساء في ثقافة اجتماعية تحتفي بالتوحّش. فما الذي حدث في المجتمعات الحديثة، حتى يتحوّل الفرد إلى وحش كاسر ورمز من رموز الشرّ؟.. وما المحدّدات السياسية والاجتماعية والثقافية التي أثرّت في تصوّرنا للعنف؟.

ولم يتوقّف النقاش عند هذا الحدّ، إذ حاولت الدارسات تحليل السلوك العدواني[451] لبعض الجنديات و«تطبيعهنّ» مع ثقافة العنف، وانتهت ــ أغلبها ــ إلى أنّ ممارسة المرأة للعنف قد تكون بدافع الامتثال للأوامر وطاعة من يُمثّل السلطة وخوفها ــ في الوقت ذاته ــ من استبعادها من الجماعة العضويّة. وليس تصرّف الجنديات في مثل هذه الحالة، إلاّ حجّة على خضوعهن للبنى الفوقية: الإيديولوجيا وإعادة إنتاجهن لعلاقات الهيمنة. غير أنّ من النسويات من رأينّ أنّ «فضيحة أبو غريب» تستدعي تطبيق

مبدأيْ: المساءلة والمحاسبة Accountability الذي يحتلّ أهمية كبرى في نظرهنّ. أمّا النسويات المنضويات تحت تيّار النسوية العابرة للقوميات Transnational feminism فقد كانت لهنّ قراءة مختلفة للحدث تروم ربط العنف ببناء الهويات في سياق سياسي «إمبرياليّ» لا يرى حرجًا في انتهاك حقوق الإنسان.

(451) Susan T. Fiske, Lasana T. Harris, Amy J. C. Cuddy, Why ordinary people torture enemy prisoners, Science, 26 Nov. 2004, Vol. 306, Issue, 5701, p. p. 1482 1483 ـ.

وعلاوة على توظيف النظريّات النسوية، حتّم علينا التمحيص في سلوك عدد من الجنود وممارستهم للإذلال الجنسي أو الاغتصاب وغيرها من أشكال العنف الاستئناس ببعض المفاهيم كمفهوم «الهويّات المتحركة» «mobilité des identités» لعالمة الاجتماع كريستين كاستولان مونيه Christine Castelain ـ Meunier[(452)] للنظر في التطوّر الحاصل على مستوى بناء الهويّات، وفهم الأدوار المتعارضة والمتقابلة. ويؤكّد هذا المفهوم: أنّ الهويّة الجندرية لا تثبت على حال، فمن النساء فئة تتجاوز القيم المعياريّة الأنثوية، بحثًا عن توازن نفسيّ في زمن تشتدّ فيه الضغوط، ومنهنّ من تتردّد، فيكون أداؤها متناقضًا. ومن الرجال فئة تضطرّ إلى إعادة التموقع الهووي repositionnement identitaire ومراجعة أدوارها وتمثّلاتها للوالدية وغيرها، فتتبنّى استراتيجيات مغايرة لإضفاء قيمة جديدة على هويّتها.

(452) Chistine Castelain ـ Meunier, Masculanités et « mobilité des identités » dans une société en transition, in Masculinités : état des lieux, sous la direction de Daniel Welzer ـ Lang, Chantal Zaouche Gaudron, collection : Société ـ Poche, Érès, Paris, 2011.

وما كان بإمكاننا تحليل أنماط الرجولة والدلالات الثاوية وراء نشر الصور دون توظيف دراسات الأداء Performance Studies التي تهتمّ بطريقة عرض الأفعال Showing اجتماعيا أو سياسيا، إن كان في السينما أو النحت أو الفنّ التشكيلي أو السياسة أو الرياضة، إضافة إلى توظيف مفهوم الأدائية performativity الذي وضعته جوديت بتلر Judith Butler وعرف تطوّرًا مع الدراسات التي اهتمّت بالجندر والمسرح.

فقد أكّدت «بتلر»: أنّ الأجساد تتكوّن من خلال الجندر، وتكتسب جندرها الخاصّ من خلال الأداء المستمرّ للجندر، أي: أنّ الجندر صناعة ولا ينتج إلاّ أدائيًّا. أمّا المختصّات في الدراسات المسرحية من منظور جندريّ، فقد وضّحن: أنّ الرجولة في علاقة عضويّة بالمشهديّة الركحيّة والأداء والتكوين ــ البناء، وهي عناصر أساسيّة لفهم المسار الذي يتشكّل فيه النمط الرجولي.

وتطلّب منّا تحليل الصور ذات البعد الإيحائي الجنساني، والإذلال الجنسي الإفادة من دراسات الجنسانية، والتعامل مع الممارسات الجنسانية، باعتبارها خطابًا قهريًّا يقهر النساء والمثليين والمثليات، وكذلك فئة من الرجال المهيمن عليهم. فعندما يفهم المحتلّ المكانة التي يحتلّها الرجل العراقيّ في مجتمعه وعشيرته ومذهبه، يتحوّل الإذلال الجنسي (تعرية الأجساد ــ التلاعب بالأعضاء الجنسية...) إلى استراتيجية حربية، ويصبح تشييء الجسد الذكوري، واللعب الجنساني به ــ في ثقافة تجعل الرجل قوّامًا ــ خصاء رمزيًّا، ووصمًا اجتماعيا.

ونظرًا إلى أنّ الصور المتداولة حول «حفلات» تعذيب المساجين العراقيين، ذات نجاعة وأثر كبير في الجمهور وصل لدى بعض الفئات من الشبّان المنضوين تحت الجماعات الجهاديّة إلى حدّ التهديد بالانتقام للمساجين العراقيين، فقد كان لزامًا علينا الاستئناس ببعض المقالات التحليلية التي أسعفتنا بها الدراسات الثقافية ودراسات الاستشراق ودراسات ما بعد الكولونياليّة ودراسات الميديا ودراسات السينما ودراسات المسرح وغيرها.

1 ــ السجن.. مسرحًا لأداء الأدوار البطولية.

يحتلّ سجن «أبو غريب» منزلة مهمّة في الذاكرة الجمعي ة العراقيّة، ذلك أنّه ظلّ لسنوات طوال، فضاء لتعذيب المساجين السياسيين المعارضين لسياسات صدّام حسين (الآخر الجواني) ومكانًا أزهقت فيه أرواح كثيرة، ورسمت على جدرانه حروف تخلّد معاناة الإنسان المقهور. ولئِن حافظ هذا السجن على وظيفته ورمزيته مع حلول القوّات الأمريكية المحتلّة، فإنّه سرعان ما أصبح عنوان الذلّ والممارسات الوحشية التي مارسها الآخر البراني على أصحاب الأرض، وخاصّة الذكور من الأطفال، والشبّان والكهول والشيوخ.

ونستشفّ من وراء التأمّل في طبيعة علاقة الرجال بالسجن على وجه الخصوص، أهمية المكان في بناء نمط من أنماط الرجولة أو تحويل وجهة

مسارها وإعادة صناعتها لا سيما وأنّه يمثّل اختبارًا من بين الاختبارات المفروضة على الرجال في أزمنة الصراع والحروب.

وبالرغم من لجوء المستعمر قبل أسابيع قليلة من حادثة نشر الصور المهينة، إلى استعمال الأسلحة المحظورة في الفلوجة وقتل آلاف الأبرياء، واهتمام وسائل الإعلام العالمية بتغطية هذه الجرائم، فإنّ وقع صور تعذيب سجناء «أبو غريب» كان أشدّ على العراقيين وعلى غيرهم من العرب والمسلمين وسائر أحرار العالم. وقد تراوحت ردود الفعل على نشر هذه الصور بين الإنكار والتشكيك والشعور بالحرج أو الألم. وما إن تجاوز الرأي العام المحليّ والعالمي وقع الصدمة حتّى انطلق جدل واسع في مختلف وسائل الإعلام والدوائر السياسية والمؤسّسة العسكريّة والأكاديميا، وخاصّة مراكز البحث الخاصّة بالدراسات النسوية أو الجندرية أو الذكورية، وغيرها من الجمعي ات ذات البعد الحقوقي.

وتعدّدت القراءات التي أعادت النظر في مسائل تتعلّق بمدى التزام «الدول العظمى» بمنظومة حقوق الإنسان، وعلاقة الأخلاق بالسياسة، والوشائج التي تربط المواطنين بالقوانين التي سنّت بعد 11/9 والتي جعلت الدول الرأسمالية تنتهك حقوق البشر، وتستغلّ خيرات الشعوب باسم الحرب على الإرهاب فضلًا عن تقييم نجاعة السياسات الخارجية التي انتهجتها الولايات المتحدة الأمريكية، وأشكال المساءلة والمحاسبة التي اعتمدتها إدارة بوش George W. Bush وغيرها من المواضيع المهمّة.

وحاول بعضهم كالمؤرخ بيل نيكلوس Bill Nichols التعمّق في دلالات هذه الحادثة التي تعرّي اللّا معقول واللا معنى واللا منطقي واللا إنساني، بينما انكبّ آخرون على تحليل علاقة «فضيحة أبو غريب» بخطابات القومية والسرديّة الأمريكانية و«l’américanité».

لقد نُظر إلى الاعتداءات الإرهابية11/9 على أنّها ركح لبروز البطل الإرهابيّ «سوبر إرهابي» ــ the super terrorist الذي نجح بصناعة مشهد تدميري أصاب العالم بالدهشة[453] . وفي المقابل اعتبر سجن «أبو غريب» ركحًا للمشهدية السياسية التي تفنّنت إدارة «بوش» في إخراجها. فقد تكفّل السياسيون المنافحون عن هذه السياسات بصياغة المسرحية القادرة على دغدغة المشاعر القومية، فأكدّوا للعالم أنّ ما اقترفته هذه الشرذمة من الجنود لا يمتّ بصلة إلى منظومة القيم التي يؤمن بها الشعب الأمريكي منبّهين ــ في الوقت ذاته ــ إلى الوقع النفسي لهذا الحدث على المنتمين

إلى المؤسّسة العسكريّة والتهديدات التي يمكن أن تصيبهم بسبب إعادة نشر صور الفضيحة.

(453) George Kateb, « A life of fear », in Social Research, Vol. 71, n° 4, Fear : its political uses & abuses (Winter 2004), p. p. 887 926 ــ, Published by: The Johns Hopkins University Press, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40971984 Accessed: 16 2020 ــ 03 ــ.

أمّا اليسار الأمريكي فقد رأى أنّ الصورة/الفرجة l’image/spectacle لا تفضح ما وقع داخل سجن «أبو غريب» بقدر ما تعرّي ما يحدث داخل السجون الأمريكية التي تُنتهك فيها أجساد الأقليات كالسود، واللاتينوس Latinos، وغيرهم من المنتمين إلى أعراق وإثنيات متعدّدة.

غير أنّ ما يعنينا في هذا المقال، ليس التدبّر في أثر هذه الصور المذهلة، image spectaculaire في مجتمع الفرجة، ولا ما أظهرته هذه النصوص المرئية من فظاعة، ولا تحليل الطريقة التي وظّفت بها لقراءة الواقع ومعرفة «الحقيقة» أو لاتهام الجمهوريين بالتجرّد من الأخلاق، بل إنّ ما يهمّنا هو تحليل ممارسات التعذيب والصور باعتبارها علامات دالّة على مجموعة من التصورات ونسق من التمثلات ونظام من المعارف والمعتقدات.

وتتيح لنا هذه القراءة التأمّل في بنية العلاقات الجندرية والاطلاع على الأدوار التي اضطلع بها الفاعلون/ات داخل السجن، والنظر في علاقة العنف ببناء الهويّات داخل هذا الفضاء الذي يعتبر ركحًا لاستعراض الذكورة ــ الأنوثة المهيمنة من جهة، ومكانًا مفضّلًا لممارسة السادية البورنوغرافية sadisme pornographique من جهة أخرى.

وتشير الصور التي اعتبرت حجج إدانة علاوة على التحقيقات التي أجريت مع المتّهمين إلى وجود مجموعة من النساء والرجال الذين أدينوا بسبب الإذلال الجنسي والتعذيب الوحشي(454) الذي مارسوه على مجموعة من المساجين العراقيين. وقد ظهر الجنود في صورة المكلّف بتأديب المعتقلين وتجريدهم من إنسانيتهم وتطويع أجسادهم، وإعدادها لحفلات التدمير الممنهج الذي لا غاية له سوى الانتقام من هؤلاء «الهمج» الذين تجرّؤوا على ضرب أمريكا في عقر دارها. واستقرّ في ذهن أغلب الأمريكيين المتابعين للجدل أنّ المنتمين إلى المؤسّسة العسكريّة قد اضطلعوا بدور بطولي.

(454) Ibid. see also: Lewis, Anthony, «Making Torture Legal.» New York Review of Books 51 (15 July 2004): 4 8 ـــ.

بطولة الرجل الأبيض

من المهمّ الإشارة إلى أنّ الرجل الأبيض، لا يمثّل نمط الذكورية المهيمنة بامتياز. فهذا التصور يعبّر ــ في الواقع ــ عن مركزية الذات التي لا تُقرّ بتعدّد الذكوريات البيضاء. وقد كان على المتخصّصين في الدراسات الرجولية، إثبات أنّ الذكوريات تتعدّد بحسب الإطار الاجتماعي الذي يفرض طرق عرض الذات، وسياسات الأداء المتلائمة مع البنية الاجتماعية التراتبيّة والقيم المعيارية. فليست رجولة الجندي المقاتل أو المحقّق داخل السجن أو رئيس فرق التدخّل... إلاّ استجابة جماعية لنمط من أنماط الرجولة السائدة الذي يفرض على كلّ من انتمى إلى المؤسّسة الأمنيّة أو العسكريّة أن يكون مرئيًا من خلال هيئته وسلوكه وخطابه وأفعاله. وبما أنّ الدولة لا تخفي تجشّمها مسؤولية مراقبة مسار تشكّل الذكورة المهيمنة داخل مؤسساتها، فإنّها تجد نفسها مجبرة على الدفاع عن الذين انحرفوا ما دام هؤلاء يمثّلونها ويعبّرون عن نمط رجولة ذي وشائج برموز القوّة والسلطة المتعالية.

غير أنّ دفاع المقرّبين من «بوش» عن أبناء المؤسّسة العسكريّة لم يمنع النسويات من فضح تورّط الدولة في عمليات الانتهاك، ومسؤوليتها عن ترسيخ نمط الرجولة الصعبة، hard masculinity الذي يقوم على الولع بعرض العضلات، وممارسة العنف وإثبات القدرة على اجتياز الاختبارات العسيرة إضافة إلى عدم الاكتراث بمعاناة الآخرين ومشاعرهم. ولم يفت البحّاثة الإشارة إلى السياق الثقافي الذي نشأ فيه هذا الجيل من الرجال الذين انضمّوا إلى المؤسّسة العسكريّة، وشاركوا في غزو العراق، وهو سياق هيمنت عليه الإسلاموفوبيا واعتبرت فيه الثقافات الإسلامية متجانسة، وتُمثّل الإسلام على أنّه أكبر خطر يواجه العالم، حتى أنّه بات من واجب المسلمين إثبات ولائهم للبلدان التي استقرّوا فيها.

ولا يمكن التغاضي أيضًا عن أثر السياسة الإيديولوجية التي انتهجتها الولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان «الحرب على الإرهاب» في تشكيل رؤية عامّة بشأن الآخر، وفرض تصوّرات محدّدة، وطريقة مختلفة في التعامل مع المسلمين، روّجت لها وسائل الإعلام. ونحسب أنّ الذين شاركوا في غزو أفغانستان أو العراق من الرجال والنساء قد كانوا متأثّرين، وإن بدرجات متفاوتة، بهذا المناخ العام.

وتتجلّى بطولة الجندي الأبيض في التفاني في إبراز أدائية مميزة على الركح، وإظهار قدرات عالية، كلّ ذلك بهدف انتزاع إعجاب الجميع، واكتساب موقع يسمح له بالاستمتاع بامتيازات عديدة. ومن آيات هذه البطولة تحويل ساعات التعذيب إلى حفلات مسليّة تُحقّق متعة البطل، وتشعره بالانتشاء النرجسيّ وتتطابق مع طقوس الترسيم في حفلات الاستقبال Hazing [455] التي تقام لكلّ وافد على المؤسّسة العسكريّة.

(455) هي حفلات استقبال الطلبة أو الجنود أو اللاعبين الجدد من الجنسين وغيرهم، حالما ينتدبون أو يقبلون في الامتحانات. ويتعمّد فيها استعمال التحرّش المادي، والمعنوي، والعاطفي المباشر، وهي اختبارات يراد منها التثبت من خصال الوافد الجديد على المجموعة.

والجندي ــ وهو يؤدي دوره ــ يعتقد جازمًا: أنّه بصدد التعبير عن سياسات بلده، وتحويل المشروع القومي إلى الواقع. «أن تمثّل، بالمعنى المسرحي، يعني أن تتقمّص الدور وتتصدّر المشهد وتفرض حضورك على الآخرين. وأن تمثّل بالمعنى النيابي، هو أن تتحمّل مسؤولية النطق بالنيابة عن الآخرين الممثلين»[456]. وأن تلعب وتتسلّى بهويّة الآخر يعني أن تفعل في جسده وذاته وروحه وتترك آثارًا يصعب محوها.

(456) كاظم، تمثيلات، ص. 16.

بطولة الجندية البيضاء

تشترك الحاضرات في السجن على اختلاف رتبهنّ ووظائفهنّ، مع زملائهنّ في الخضوع للتنشئة العسكريّة وإعلان الولاء للمؤسسة والإيمان بأنّ استعمال كلّ وسائل التحقيق ممكن في سياق الحرب على الإرهاب ودحر العدوّ. وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا المعطى، تبيّن لنا: أنّ إذلال المعتقلين جنسيًّا، وتعنيفهم ماديًا ومعنويًا ورمزيًا يعدّ، في نظر الجهاز الاستخباراتي، من الممارسات «العادية»[457]. ولئِن نظر إلى مجموعة من الجنديات على أساس أنّهن كنّ جميعًا متوّرطات، فإنّ ليندي انغلاند England Lynndie اعتبرت من أكثر النساء قدرة على ابتكار أساليب جديدة لإذلال الرجال، وهي إذ تمارس كلّ أشكال العنف على المساجين، تثبت لزملائها، أنّها قد استوعبت كلّ القيم التي تستند إليها الثقافة الذكورية، ودخلت الممارسات العسكريّة الذكورية.

(457) Penelope Papailias, "Especially Humiliating for Iraqi Men": The Culture Concept and the Discourse, On Sex in the Abu Ghraib Scandal

ولا يمكن أن نتغاضى عن دلالة هذا السلوك الذي تختاره «ليندي» وغيرها من الجنديات المتورّطات في جرائم مماثلة في سجون أفغانستان وغوانتانامو وغيرها. فمن خلال إذلال العدوّ تنتزع الجندية اعتراف زملائها بأنّها صارت تنتمي بالفعل إلى مجموعتهم العضويّة. وفي الوقت ذاته، تحمي نفسها من التحرّش أو الاغتصاب، والتعامل معها على أساس أنّها وسيلة للاستمتاع الجنسي. وانطلاقًا من هذا التصوّر تُعيد الجندية بناء موقعها وصناعة هويّتها، فتغدو «المسترجلة» أو غير المجنسنة asexual.

وإذا علمنا أنّ حوادث التحرّش بالجنديات أو اغتصابهن قد ارتفعت انطلاقًا من تسعينات القرن العشرين.. وصولًا إلى غزو العراق (Tyson 2005) ((Lee (2006/2007 Harri مؤدية إلى تمثّل الجنديات على أساس أنّهن من ضحايا المؤسّسة العسكريّة أدركنا مدى رغبة «ليندي» في التماهي مع شخصيّة الرجل الجندي، وحرصها على أن تكون الفاعلة لا المفعول بها، والمهيمنة لا المهيمن عليها والبطلة على الركح. وليس إتقان «ليندي» لدور الرجل المتفنّن في تعذيب الآخر، إلاّ علامة على أنّ الجندر فعل متوقّف على مهارة الأداء.. performance وهذا الأداء هو السبيل إلى انتزاع اعتراف الذكور الشاهدين على الحدث والمشاهدين للصور بأنّ هذه المرأة ليست بصدد صناعة الجندر doing gender بقدر ما هي تتلاعب بالمحدّدات الثقافية والاجتماعية للجندر، وتستمتع باللعب playing gender وكأنّها بذلك تريد أن تثبت للآخرين غياب أنموذج أصلي، وأهمية فعل المحاكاة، إضافة إلى توضيح طبيعة التقليد في الفعل الجندري و«الخيال التنظيمي» الذي يسمه.

ومن تجليّات انتشاء «ليندي» ببلوغ المرام، وسعادتها بامتلاك السلطة قبولها توثيق آية الانتصار، ومشاركة زملائها لحظة الوقوف تجاه الكاميرا، والانخراط معهم في الضحك والسخرية والتلويح بإشارات النصر، والاستمتاع بعذاب المساجين. ولسان حال هؤلاء: ها قد دحرنا العدوّ «الجهادي»، فانتفت عنه صفة البطولة وغدونا نحن الأبطال. والمثير للانتباه أنّ صورة الجندية «ليندي» التي استمتعت باللعب مع عدد من المساجين موظفة في ذلك سجّل الجنسانية قد استفزت الجمهور المشاهد وأثارت ــ في الوقت ذاته ــ فضول الدارسين.

وبصرف النظر عن مواقف المتابعين للجدل الذي احتدم، فإنّ ما صدم الناس هو أنّ المرأة التي تعتبر ــ وفق النظام الاجتماعي المعياري ــ ضعيفة وحنونة وجبانة... هي التي كانت تمارس هذه الانتهاكات مثبتة بذلك مدى قدرتها على الخروج من نظام التمثلات الذي يتباهى بصورة المرأة/الأمّ، ويفرض عليها القيام بأدوار محدّدة.. فإذا بهذه الجندية تتحوّل إلى معتدية وممارسة للعنف ضدّ الرجال الذين أضحوا ضحايا، بل إنّها أشرفت على عملية تأنيثهم Feminizing Men وقلبت الأدوار الجندرية، وأربكت نظام التمثلات، وأثبتت بالحجّة وجود حركة ديناميكية داخل النظام الجندري الهووي.

غير أنّ الانطباع الأوّل الذي يخرج به مشاهد الصورة المنبهر بجرأة الجندية ورباطة جأشها، وقدرتها على اختراق الحدود، سرعان ما يفقد أهميته عندما يكتشف التفاصيل، فيصيبه الرعب، ويستحضر صور «البغي» و«الساحرة» و«المجنونة» و«الشريرة» و«الحيّة» وغيرها. وعلى غرار هذه الانطباعات لم يستطع التحليل الذي قدّمته بعض النسويات المدافعات عن المساواة الجندرية وفاعليّة النساء وتمكينهن، الثبات تجاه كثرة الانتقادات. فالحكم على أنّ ما فعلته الجندية هو دليل تمكنّ من إرباك الأدوار الجندرية وتجاوز المنمّطات والقيود التي يفرضها النظام الجندري المعياري على النساء، غير مجانب للصواب، ذلك أنّ ما اقترفته «ليندي» يرسّخ في الواقع، الصور النمطية التي تكمن وظيفتها في تنظيم سلوك كلّ من الرجل والمرأة، وفرض الجنسانية المغايرة وحماية امتيازات أصحاب البشرة البيضاء[(458)]. وليست فاعلية الجنديات المنخرطات في «حفلات التعذيب» ثمرة نضال نسوي وتفكّر في المبادئ والقيم التي تجمع الحقوقيات، بل هي عمليّة انتهاز للفرص، وفعل في إطار بنية مؤسساتيّة لا تؤمن بالمساواة بين الجنسين، ولا تُثمّن جهود النساء، وترسّخ علاقات الخضوع على أساس الجندر، والتوجّهات الجنسانية والعنصر.

(458) Paul Higate & John Hopton, War, Militarism and Masculinities, in Handbook of studies on men and masculinities, 432, 432 (2005) 441 ــ.

وفق هذا الطرح يعدّ انخراط الجنديات في عمليات التعذيب دليل تأثّرهن بالسياق الاجتماعي ــ السياسي من جهة، وخضوعهن لأجندة المؤسّسة العسكريّة (وهي ذكورية بامتياز) التي تفرض مسارًا غايته أنثنة العدوّ والاحتفاء بالجنسانية المغايرة والسلوك المعياري، من جهة أخرى. ومن المهمّ التذكير في هذا السياق، بأنّ الجندية «ليندي» استغلّت ترسانة الصور

النمطية لإذلال الآخر، ووظّفت الامتيازات العرقية والرهاب المثلي لتبخيس العدوّ والهيمنة عليه، بل إنّها لم تجد غضاضة في اعتماد نفس الأساليب الجنسية التي يستعملها الرجال لانتهاك أجساد النساء من تهديد بالاغتصاب، وتجريد من الملابس والتقاط للصور المهينة التي تحطّ من شأن الآخر. ويثبت هذا السلوك مدى دخلنة الجنديات والمحقّقات وغيرهنّ للمعايير التي تفرضها المؤسّسة العسكريّة والمسوّغة لنمط ذكوري يفرط في استعمال العنف.

ونجد من بين القراءات التي قدّمتها فئة من النسويات قراءة تلحّ على ضرورة اعتماد المقاربة السياقية لفهم أسباب تصرّف الجنديات على نحو غير متوقّع. فالمؤسّسة العسكريّة، أسندت للنساء مهمّات ذات طابع جنساني، تتلاءم مع تصوّر محدّد لعلاقة الجندر بالجنسانية، وهذا التكليف يقيم الدليل على جندرة الأدوار، ويثبت أنّ فاعلية الجندية Agency لم تكن مطلقة، إذ بنيت في مجال محدّد، وهو الانتهاكات ذات الطابع الجنساني.

وفق هذا الطرح، صارت الجندية ضحيّة الصور النمطيّة الخاصّة بالجنسانية والتمثلات الاجتماعية. وترجّح النسويات المطالبات بالقراءة السياقية أنّ المتورّطات في الانتهاكات كليندي وصابرينا وميغان Lynndie England, Sabrina Harmon, and Megan Ambuhl كنّ تحت ضغط الرؤساء، ومجبرات على الطاعة، وتنفيذ ما يطلب منهنّ. فهل ننتظر من التي انضمّت إلى مؤسسة سلطوية ذكوريّة وعتيدة، أن تتفاوض وتتحدّى وتغيّر من الداخل؟.

ولا يذهبنّ في الذهن أنّ هؤلاء النسويات[459] قد اكتفين بإيجاد المبرّرات التي تعفي الجنديات من مسؤولياتهن، والعمل على إلقاء الوزر على عاتق الرجال. فالمتابع للنقاشات، يتبيّن أنّ غاية النسويات المدافعات عن القراءة السياقية، إنّما كانت الردّ على تيّار نسوي آخر، نشأ في الثمانينات واتّسم بالراديكالية بعد أن تمسّك بتطبيق زاوية نظر تناهض الامتثالية والخضوع والطاعة، وتحتفي بقدرة المرأة على قلب الأدوار. فلا عجب أن اعتبرت إهرينريش Ehrenreich أنّ «ليندي» تمثّل المرأة المتحرّرة التي نجحت في بثّ الرعب في قلوب الأصوليين في القاعدة الذين باتوا يخشون الوقوع في الأسر، وتحت إمرة «ليندي» وأمثالها. وتمثل ردّ النسويات المدافعات عن القراءة السياقية في الدعوة إلى الإقرار بأنّ فاعلية الجنديات في سياق العسكرة المفرطة في الذكورية highly masculinized military وثقافة احترام التسلسل التراتبي هي في الواقع، محدودة إذ أنّها لا تدع للنساء فرصة ممارسة حقّ الاختيار أو المقاومة.

(459) Johanna Bond, A Decade after Abu Ghraib: Lessons in Softening Up the Enemy and Sex ـ Based Humiliation, 31 (1) Law & Ineq. 1 (2013).

وفي مقابل هذا الموقف، نظفر في المقالات الصادرة عن عدد آخر من النسويات المؤمنات بالمساءلة والمحاسبة، اهتمامًا بإخضاع الجنديات المنتهكات للحقوق الإنسانية، والقوانين الدولية للمحاكمة، وتحميلهنّ مسؤولية أفعالهنّ، إذ لا يمكن الاستمرار بتصوير النساء على أنهنّ ضحايا المؤسّسات. فـ«ليندي» لم تنفّذ الأوامر فحسب، بل إنّها ابتكرت تقنيات للتعذيب النفسي، واستمتعت بدور مكنّها من فرصة إخضاع الآخر، فراحت تتفنّن في إذلال المعتقلين. وهي إذ تتباهى بفاعليتها، لا تجد حرجًا في استعمال العنف وممارسة الهيمنة، ولا تهتمّ إن كانت محاكاة السلوك الذكوري ستؤدي إلى ترسيخ علاقات الهيمنة ـ الخضوع والتراتبيّة الهرمية.

وإذا اتّفقنا أنّ نضال النسويات، هو من أجل إقرار المساواة التامة بين الجنسين، فلا مجال لاعتبار الجنديات غير قادرات على اتخاذ القرار، وممارسة استقلالية الرأي والزعامة والمقاومة. ثمّ إنّ تركيز النقاش على مدى خضوع الجنديات للمؤسسة، وطاعتهن للأوامر من شأنه أن يعفي كلّ امرأة مهيمنة ومتماهية مع القيم الذكورية، وراغبة في الإفادة من بنية الامتيازات من المسؤولية أو أن يؤدي إلى التخفيف من شأن الجرم الذي ترتكبه علاوة على أنّ توجيه النقاش صوب هذه الزاوية قد يفضي إلى حجب النماذج النسائية الإيجابية التي تحاول المقاومة من داخل المؤسّسة العسكريّة.

وانطلاقًا من هذا التحليل يعتبر حرص النسويات على تحديد مسؤولية الجندية المجرمة محاولة لبيان مدى التزامهنّ بمناهضة كلّ محاولات ترسيخ إفلات الجنديات من العقاب، وحرصهنّ على فهم أسباب الانتهاكات حتى لا تتكرّر.

لا ريب أنّ النقاش حول تورّط الجنديات في انتهاك حقوق المعتقلين، قد أبان عن صلة سلوكهنّ بالصور النمطية الجندرية، إمّا ترسيخًا (الضحية ـ الخانعة...) وإما تحديًّا (المهيمنة...)، وظلّ الحكم عليهنّ مزدوجًا ومتعدّد الواجهات. فهنّ حسب التغطية الإعلامية وفي النقاش القانوني والاجتماعي والنسوي، والإنتاج السينمائي بطلات ونماذج نسوية قدوة hero and feminist role model، مجرمات وضحايا، فاعلات ومفعول بهنّ، موضوعًا وذاتًا، بطلات وضحايا، ممتثلات ومنحرفات. وهو أمر يؤكّد: أنّ أدوار النساء في المؤسّسة العسكريّة شديدة التعقيد، وأنّ نسق التمثيل مركّب.

ولئِن أوهمت النسويات الليبراليات الجمهور بنجاح الجنديات في اختراق بنى السلطة، وتغيير بنية العلاقات غير المتكافئة بين الجنسين، واحتلال موقع، فإنّ المنضويات تحت النسوية العابرة للقومية، استطعن تفنيد هذه المزاعم، إذ أثبتنّ أنّ سعي «ليندي» إلى تأنيث عدد من المساجين وإذلالهم قد كشف عن شدّة رسوخ المنمطات الجندرية في الأذهان، وقدرة السياسات الجندرية التي تضبط الحدود بين الأنوثة ــ الذكورة على الفعل في الواقع، وعلى الحضور بشدّة في أزمنة: الاستقرار، والتوتّر والصراع والحروب. إضافة إلى أنّ الرجل ظلّ هو واضع المعايير والممارسات والسياسات. وفي المقابل بقيت المرأة في موقع المنفّذة والتابعة أو المتماهية مع الأنموذج الذكوري الذي رسّخه المجتمع البطريكي، ناهيك باتخاذها العنف الذكوري وسيلة لتحسين منزلتها والاستمتاع ببعض الامتيازات.

وذهبت نسويات ما بعد الكولونيالية ونسويات العالم الثالث وغيرهنّ[(460)] إلى التأكيد على أنّ تموقع «ليندي» وغيرها من المجرمات يبقى تموقعًا ذكوريًا، وهو في الوقت نفسه، تموقع معبّر عن الرغبات الاستعمارية، والمهمّات الاستعمارية، والمهمّات الجندرية Gender Mission التي كشف عنها بوش بعد اعتداءات 11/9 لإنقاذ الحضارات من «بربرية العرب والمسلمين»، وتحرير النساء من قبضة «رجالهن». وفق هذا الطرح الذي يستقصي ملامح حضور العقيدة البيضاء Whiteness تغدو الجندية التي اعتدت على المعتقلين، أنموذجًا معبّرًا عن المرأة المتحرّرة والبيضاء التي آزرت الرجل الأبيض، ودعّمت مشاريعه التوسعية، فأذاعت «سرديّة تحرير النساء» الأفغانيات ثمّ العراقيات من تاريخ القهر، وبذلت كلّ ما بوسعها، داخل سجن «أبو غريب» حتى تحقّق أهداف الأمّة الأمريكية. بينما بقيت كونداليزا رايس ولورا بوش Condoleeza Rice and Laura Bush ومجموعة من الأكاديميات يجتهدن في سبيل تبرير شرعيّة الحرب على أفغانستان والعراق، وإنتاج سردية حول مساعدة النساء البيضاوات للمسلمات المقهورات.

(460) Gargi Bhattacharyya, Dangerous Brown Men : Exploiting Sex, Violence and Feminism in the « War on Terror ».

لقد انتشرت صور «ليندي» التي استمتعت بممارسة الخصاء الرمزي للمساجين العراقيين، فاعتبرت المجرمة والجانية لا سيما، وأنّها أقرّت ــ أثناء المحاكمة ــ بأنّها لا تزال مقتنعة بما فعلت، ذلك أنّ المساجين استحقّوا ــ بالفعل ــ التعذيب لكونهم أعداء أمريكا. وأفضى الجدل حول هذه المرأة

إلى إعلان عدد من الدارسات عن موت صنف من النسوية. تقول باربرا Barbara Ehrenreich في هذا الصدد: «هناك نوع معيّن من النسوية، أو ربمّا يجب عليَّ أن أقول: هناك نوع معين من السذاجة النسوية قد ماتت في «أبو غريب».

فلطالما رأت النسوية: أنّ الرجال هم على الدوام الجناة، وأنّ النساء هنّ دائمًا ضحايا العنف الجنسي الذي يمارسه الذكور ضدّ النساء، والذي يعتبر أصل كلّ الظلم. لقد حدث الاغتصاب مرارًا وتكرارًا فكان أداة حرب، وبالنسبة لبعض النسويات، تبدو الحرب وكأنّها امتداد للاغتصاب. ويبدو أن هناك على الأقل بعض الأدلة الدالة على أن السادية مرتبطة بمأساة جنسنا البشري والنزوع للعنف(461).

(461) A certain kind of feminism, or perheps I should say a certain kind of feminist naivety, died in Abu Ghraib. It was a femenism that saw men as the perpetual perpetrators, women as the perpetual victims and male sexual violence against women as the root of all injustice. Rape has repeatedly been an instrument of war and, to some feminists ; i twas beginning to look as if war was an extention of rape. There seemed to be at least some evidence that male sexual sadism was connected to our species tragic propensity for violence. That was before we had seen female sexual sadism in action. (Ehrenreich, 2004, p. 66).

ولئِن عِيب على النسويات تحويل وجهة النقاش، وبؤرة التحديق من تحليل الذكورة المهيمنة والنتائج المترتّبة عنها إلى النظر في طرق جندرة الانتهاكات الجنسية، والتأمّل في الأداء الأنثوي، وأشكال التشويش على النظام الجندري، فإنّ المتابع للمقالات النظريّة التي تناولت «فضيحة سجن أبو غريب» من منظور نسوي، يدرك: أنّ موضوع صناعة أنماط من الذكوريات، كان حاضرًا بقوّة في أعمال فئة من النسويات، وهو في علاقة متينة بلعبة السلطة وقلب الأدوار الجندرية وصناعة الأنوثات. ولئِن بدا السجن فضاء لعب بالآخر، وتنافسًا من أجل انتزاع أدوار بطولية، فإنّ استشراء صور الانتهاكات حوّل الآخر/العدوّ إلى بطل.

2 ــ السجن.. تجربة لبناء أنماط ذكورية.

استغلّ سجن «أبو غريب»، وهو فضاء مغلق، للتحقيق مع المعتقلين العراقيين، وابتكار أشكال من الإذلال وممارسة ضروب من التعذيب. وينتبه المتابع للتّقارير والشّهادات الصّادرة بشأن هذه الجرائم إلى أنّ السجن كان ــ أيضًا ــ فضاء لبناء ذكوريات (الذكورة المؤذية)، وإعادة بناء ذكوريات (ذكورة مهيمنة...)، وتحويل ذكوريات أخرى (التأنيث)، وهو ــ أيضًا ــ مكان لممارسة أدائية معيّنة تظهر في بعض الأحيان، في شكل التسلية واللعب. واللعب في الصراعات والحروب، يكون لا محالة جادًّا ومرتبطًا باستراتيجيات متعدّدة، منها: إضعاف العدوّ، وتدمير قدراته، وزعزعة ثقته بنفسه من خلال التعذيب.

الذكورة المهيمنة

إنّ استقراء حدث احتلال العراق، يساعدنا على تبيّن الفاعِلِين الرئيسين الذين خطّطوا ورسموا السياسات، وهندسوا «الهجوم» وصاغوا الخطابات... ونجد إلى جانب هؤلاء، الفاعلين على أرض الميدان الذين نفّذوا التعليمات وحقّقوا الإنجازات. وتعكس الفئتان أنموذج الذكورة المهيمنة التي فكّت ارتباطها بالذكورات الأخرى (المثلي المخنث)، ونجحت في أن تكون موضع إعجاب. غير أنّ هذه الذكورة المهيمنة لا تكتسب قيمتها إلاّ من خلال حضور الآخر على الركح، وطريقة تفاعلها معه.

لقد اتّسمت طقوس التعذيب داخل سجن «أبو غريب» بالوحشية (الصعق بالكهرباء ــ المنع من النوم والأكل والشرب ــ الإغراق المتعمّد في حوض الماء) وهي ممارسات اعتاداها السجناء، فهناك دائمًا القاهر الذي يمتلك أجهزة التعذيب، والمقهور الذي يتحمّل ضروب الإذلال والإهانة. والروايات التي يتداولها العراقيون حول وضع المساجين طيلة حكم صدّام حسين، ليست أقلّ بشاعة من الاعتداءات التي حدثت في فترة الغزو الأمريكي. ولكن ما لم يعتد عليه العرب هو أن يتلاعب بهوياتهم الجنسية والجندرية بمثل هذه الطرق التي تنمّ عن مهارات «فنية عالية». فقد أرغم الجنود الأمريكان بعض المساجين على لبس الملابس الداخلية للنساء أو وضعها فوق رؤوسهم والانبطاح على الأرض في وضع دالّ على استعدادهم لممارسة الجنس.

وليس لجوء الرجل الأبيض إلى هذه الممارسات إلاّ طريقة لخدش كرامة الرجل/العربي/المسلم/الشرقي الذي انتمى إلى ثقافة اجتماعية مهيمنة تُعادي المثلية، وتتصدّى بكلّ شدّة للتخنث والعبور الجنسي، وتمنع كلّ أشكال تشبّه الرجال بالنساء. ويمكن القول: إنّ تأنيث العدوّ وإخضاعه

لعملية خصاء معنويّ ورمزي من خلال إجباره على ارتداء الملابس الداخلية للنساء أو ملابس السباحة «مايوه بيكيني»، أو وضعها على رأسه أو استعمالها لحجب الرؤية عنه أو تحفيزه على ممارسة الجنس القسري مع المثيل...

يشير إلى وجود «منطق» وراء التأنيث، يجعل السجين يعيش تجربة أليمة تتمثّل في شعوره بالتنافر بين الهوية الجندرية الذكورية، والسلوك الجنساني الذي أجبر على القيام به. يقول ضياء الشويري، وهو أحد المساجين السابقين في سجن (أبو غريب): «كانوا يحاولون إذلالنا وكسر كبريائنا.. نحن رجال. لا بأس إذا كانوا يضربونني. الضرب لا يؤذينا، إنه مجرد ضربة. ولكن لا أحد يريد أن تتحطم رجولته. لقد أرادوا أن نشعر كما لو أنّنا كنّا نساء، وأن نشعر بما تشعر به المرأة، وهذه أسوأ إهانة»[(462)]

(462) Kaufman ـ Osborn T., (2007), « Gender trouble at Abu Graib ? », in T. Mckelvey (ed.) One CA : Seal Eileen L., p. p. 145 166 ـ. Emeryville of Guys : Women as agressors and Torturers ZURBRIGGEN, Sexualized Torture and Abuse at Abu Graib Prison : Feminist Psychological Analyses Feminism and psychology, © 2008 SAGE (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore) http://fap.sagepub.com, Vol. 18 (3), p. p. 301 320 ـ.

غير أنّ التحليل النسوي يتيح لنا تبيّن بعد آخر، لتأنيث العدوّ ووصله بـ«أشياء النساء». فلئِن كان الظاهر هو إرجاع السجين، الذي كابد سنوات من أجل قطع الوصلة بالأنثوي، إلى عالم النساء، والبرهنة على أنّه عاجز عن إثبات رجولته، فإنّ استعمال المحقّقين لملابس النساء يفضح البعد الخفيّ في ذواتهم، والمتمثّل في الحنين غير المصرّح به إلى عالم النساء، وهذه الرغبة الدفينة في الرجوع إلى الجنّة النسائية التي طردوا منها في سبيل إثبات أهليتهم بالالتحاق بعالم الرجال. وليس التظاهر بازدراء أشياء النساء وكرههنّ إلاّ محاولة فاشلة للهروب منهنّ.

إنّ الإذلال الجنسي ممارسة تنسب ثقافيًّا إلى الرجل في علاقته بالمرأة، ولكنّه اعتمد في التحقيق مع المعتقلين بهدف تحويلهم إلى موضوع تندّر وسخرية واستمتاع، وبذلك يصبح الإذلال حجّة على نجاح المهيمن في تأنيث المهيمن عليهم، ووصمهم اجتماعيا إلى أبد الآبدين. ولكنّ الإذلال الجنسي، ليس الشكل الوحيد الذي عُرِّضَ له المعتقلون، إذ نجد «تقنية» أخرى تتمثّل

في ربط السجين بعالم النجاسة، فالتبوّل عليه يهدف إلى منعه من أداء الصلاة، ووضعه في مكان تغمره الروائح الكريهة، يجعله غير قادر على النوم، ويشعره في الوقت ذاته، بأنّه قد فقد إنسانيته، وتلويث طعامه بالفضلات الحيوانية يشعره بالقرف ويقضي على شهيّته للأكل. أمّا استعمال الاستعارات والكنى Big Chicken الدجاجة الضخمة، والكلب... والوضعيات الخاصّة بالحيوانات، فإنّه يكشف عن طرق بناء صورة الآخر، والمتخيّل الذي يتحكّم فيها، فأن تجعل السجين يعتقد أنّه صار في شكل كلب قابل للترويض أو البيع أو القتل، معناه ــ في نظر المهيمن ــ أنّك جعلت منزلته تتدنّى إلى أسفل الترتيب، ودفعته إلى احتقار ذاته وألحقت به العار إضافة إلى أنّك نجحت في القضاء على كلّ إرادة لديه أو رغبة في المقاومة.[463]

(463) Alex Danchev, «Like a Dog!»: Humiliation and Shame in the War on Terror, Alternatives: Global, Local, Political, Vol. 31, n° 3 (July ــ Sept. 2006), p. p. 259 283 ــ. Published by: Sage Publications,: https://www.jstor.org/stable/40645186,Accessed: 23 ــ 04 ــ 2020.

الذكورة المؤذية

تُثبت الشهادات التي أدْلَت بها بعض المعتقلات في سجن «أبو غريب»، والتحقيقات التي أجريت مع بعض الجنديات، أنّ سلوك عدد من الجنود ألحق بهنّ الأذى، ودمّر مشاعرهنّ، وحطّم ذواتهنّ. والظاهر أنّ الجندي الذي يلحّ على الفتك بالآخرين، يعتقد أنّ تصرّفه لا يخرج عن الصفات المتوقّعة اجتماعيًا من الرجل، كإظهار القوّة والقسوة وممارسة الهيمنة، وكتم المشاعر، ما عدا الغضب، وعدم إظهار أيّ تعاطف مع الضّعيف ــ النساء. ومن خلال رصد سلوك هذه الفئة من المحقّقين والجنود والحرّاس، تسنّى للنسويات لفت نظر الدّارسين إلى ضرورة الاهتمام بتحليل علاقة الرجال بالمعتقلات، ودراسة نمط الذكورة المؤذية[464] المتجاور مع أنماط أخرى داخل فضاء السجن. وهو نمط يُبرهن على مدى تمسّك فئة من الرجال بفهم متشدّد للصفات المكوّنة للرجولة ولما يجب أن يكون عليه الرجل، فضلًا عن إصرارهم على تشييء الآخر، حتى يصير هدفًا يجب القضاء عليه.

(464) هو تعريبنا الخاص لمصطلح «toxic masculinity» الذي عرَّبه غيرنا بالذكورة السامة. وهو مصطلح استعمله عالم

النفس Shepherd Bliss في سنة 1980 وشاع في الدراسات الذكورية وغيرها. ونذهب إلى أنّ السلوك المؤذي للرجل الممثل لهذا النمط وأدائه على الركح الاجتماعي وتفانيه في لعب دوره والظهور في صورة الرجل المهيمن وشديد القسوة، يجعله حاملًا لصفات سلبيّة ومسوّق للعنف وغير مكترث بما ينجم عن هذه الأدائية من نتائج نفسية، تُلحق الأذى بالآخرين (المثلي ــ المخنث ــ المرأة...) وكذلك بشخصه.

Sabrina Barr, Saman Javed, (2019), «what is toxic masculinity and how can it be addressed?» Independent News Website، https://www.independent.co.uk/life ــ style/toxic ــ masculinity ــ definition ــ what ــ is ــ boys ــ men ــ gillette ــ ad ــ behaviour ــ attitude ــ girls ــ women ــ a8729336.html, accessed 23 rd October 2019.

Douglas, Ryan (2017) «More men should learn the Difference between masculinity and toxic masculinity.» Huffpost Website, https://www.huffpost.com/entry/the ــ difference ــ between ــ masculinity ــ and ــ toxic ــ masculinity, accessed 22 nd October 2019.

EqualiTeach, «Toxic» Masculinity, https://equaliteach.co.uk/toxic ــ masculinity/Published 4 th November 2019.

ويشترك أصحاب الذكورة المهيمنة مع ممثّلي الذكورة المؤذية، والذكورة المفرطة في الأدائية، إذ يحرص كلّ ممثّل لأحد هذه الأنماط على النهوض بدور الرجل الصلب، الذي لا يجد غضاضة في استعمال العنف، والتباهي بغزواته الجنسية، إضافة إلى إبداء النظرة الدونيّة إلى المرأة، والتعبير عن كرهها، ورهاب المثلية، والتعلّق بالصور النمطيّة وغيرها. ولئِن كانت علاقات أصحاب هذه الأنماط الذكورية «الفولاذية» مبنيّة على أساس التحالف، والتضامن الداخليّ، فإنّ علاقتهم بممثليّ الأنماط الأخرى (الذكورة المنبوذة، الذكورة المهمّشة...) تتأسّس على قاعدة الإخضاع للقولبة وفق السياسات المعلنة.

غير أنّ هذه الأنماط الذكورية ذات البنية الهيمنية، لا يمكن أن تجعلنا نسقط في فخّ التعميم، فنتجاهل الجنود الذين رفضوا أداء الخدمة العسكريّة لمعارضتهم سياسة الدولة وعدم اكتراثهم بالشرعيّة الاجتماعية التي تُمنح للجنديّ المحارب، فتقرن الجندية بالمواطنة والرجولة. فقد شارك عدد من الأمريكيين في الحرب على الفيتنام في صفّ «العدوّ»، ودافعوا عن المقهورين إيمانًا منهم بعدالة القضيّة. ولا يمكن التغاضي عن رفض عدد من الجنود التواطؤ مع زملائهم المجرمين في مختلف السجون الأمريكية والمعتقلات، وإصرارهم على الصدع بالحقيقة. وهؤلاء يعبّرون عن نمط ذكوري مضادّ للذكورة المهيمنة والذكورة المؤذية.

الذكورة المتواطئة

لا يتسنّى للذكورة المهيمنة أو الذكورة المفرطة في القوّة أو الذكورة المؤذية أن تستمرّ بممارسة مختلف أشكال العنف دون وجود من يعضدها ويعزّز موقعها. وتتنوّع صور التواطؤ مع ممثّلي هذه الأنماط الذكورية، فتظهر في شكل عدم ردّ الفعل أو اللوذ بالصمت والتغاضي عن الاعتداءات والجرائم أو البحث لها عن مبرّرات أو تقديم المساعدة. ونعثر في التقارير الخاصّة بـ«فضيحة سجن أبو غريب» على أدلّة تبرهن على وجود ممثّلي الذكورة المتواطئة (الجنود ــ الحرّاس ــ المصوّرون ــ المحقّقون، أو الحرّاس ــ المترجمون ــ الأطباء...) آثرت أن تحافظ على القيم والممارسات التي أرستها الجماعة العضويّة ولعلّ أبرزها «التضامن الذكوري» أو ميثاق الأخوّة الذي يفرض على كلّ عضو أن يحافظ على وحدة الجماعة ويصون السرّ.

ولا غرو أنّ هذا التصوّر الذي يلغي فردانية المرء، ويرسّخ لديه انطباعًا بأنّه عضو داخل مجموعة، وداخل نسق يساهم في استشراء العنف نظرًا إلى توفّر فرصة الإفلات من العقاب. وقد انتقدت بعض النسويات كإيلين زوربغغن Eileen L. ZURBRIGGEN تصرّف من وثّقوا صور الإذلال الجنسي والتعذيب أو صورّوا أحد المساجين في هيئة المصلوب وفضحن العلاقة العضويّة بين «الأخوّة الترسيمية» [(465)] fraternity hazing والتشجيع على الاغتصاب والتحرّش وغيرها من أشكال العنف المسلّط على الجنديات، وعلى الآخر. ولم يفت هؤلاء النسويات التنبيه إلى وجود صلة متينة بين إهانة المرأة وإذلال العدوّ، وترسيخ دونيتهما، وتجريدهما من الإنسانية، فهما يحتلان نفس الموقع، ويعكسان الآخريّة.

(465) هي حفلات استقبال الطلبة أو الجنود أو اللاعبين الجدد

من الجنسين، يتعمّد فيها استعمال التحرّش المادي، والمعنوي، والعاطفي المباشر. وهي اختبارات يراد منها التثبت من خصال الوافد الجديد على المجموعة.

غير أنّ من النسويات فئة اعتبرت أنّ هذا السلوك، قد يُحمل على ما ترتّب عن تفشّي بعض العادات من نتائج، وقد يعبّر عن مدى تأثّر صاحبه بالبورنوغرافيا والولع باقتناص صور إباحية للمشاهير، ولا يعدّ دليل إدانة، بل هو سلوك «عاديّ». أمّا النسويات المناهضات للبورنو Anti ـ Pornography Feminists فقد أثبتنّ: أنّ ثقافة البورنو ذات وشائج بممارسة العنف والإذلال الجنسي ضدّ النساء، وتقبّل الاعتداء على المثليين واعتبار الجنسانية أداة للإخضاع[(466)].

(466) Dworkin A., (1981) Pornography: Men Possessing Women, New York: Perigee.

وما تواطؤ هؤلاء المصوّرين مع مرتكبي هذه الجرائم إلاّ علامة على.. أوّلًا: اعتبار أنّ المرأة التي تمارس الجنس في الأفلام البورنوغرافية تشعر باللّذة، وثانيًا: وجود تصوّر ما قبليّ، مفاده: أنّ من حقّ المهيمن أن يجرّد العدوّ من استقلاليته وكرامته، بل إنسانيّته. وفق هذا الفهم لا يُسائلُ صاحب الذكورة المتواطئة نفسه، ولا يدرك وقع هذه الصور ذات القدرة القويّة على إحداث الصدمة في نفوس الناس، ولا يهمّه أن يشعر الآخر بالألم، والإحساس بالذلّ والانكسار، ما دامت هذه الصور تتجاور في ذاكرته مع صور أخرى يراها في الأفلام والمسلسلات والأغاني وغيرها تحتفي بالعنف، وقد نجحت بالفعل في تجريد المشاهدين من مشاعرهم وأحاسيسهم.

الذكورة المنبوذة: المثلي.

تشير التقارير التي نشرت سنة 2004 إلى تعرض المعتقلين إلى شتى أصناف العنف، بدءًا بالتهديد بالاغتصاب تجاه الأقارب، وصولًا إلى الضرب والترويع والتعذيب والإهانة والإذلال الجنسي. ولكن ما سرّ إجبار المعتقلين على ممارسة الجنس: المثيل مع المثيل؟.. ألا تكشف هذه الممارسات عن كره كلّ من كانت هويّته مغايرة وجنسانيته مختلفة؟.

من المعلوم: أنّ المؤسّسة العسكريّة الأمريكية معادية للمثليّين والكووريين Queer وغيرهم، ورافضة لأي تغيير في النظرة إلى أصحاب التوجّهات الجنسانية المختلفة. ولئِن سمح لهؤلاء بالخدمة العسكريّة، فإنّهم منعوا من

الإفصاح عن هوياتهم/نّ. فليس من المستغرب ــ إذًا ــ في هذا السياق الذي يفرض الجنسانية المغايرة فرضًا، ويتباهى بالذكورة المفرطة hyper ــ masculinity أن تنتشر الانتهاكات الجنسية المعبّرة عن رهاب المثلية homophobia من جهة، وكره النساء من جهة أخرى[(467)].

(467) Homophobia and Sexual Harassment in the U.S. Military, in : In the company of men: male dominance and sexual harassment 217 (James E. Gruber & Phoebe Morgan eds., 2005).

ونعثر في التقارير والشهادات التي أدلى بها المترجمون على معلومات، تفيد: أنّ المحقّقين كانوا يمارسون ضغطًا على المساجين حتى يعترفوا بأنّهم «شواذّ»، وقد وجدوا نصيبًا من المتعة في ممارسة «اللواط». وقد كان للدارسات النسويات[(468)] فضل استجلاء علاقة العنصرية برهاب المثلية، وبالتحيّز الجنسي sexism داخل المؤسّسة العسكريّة الأمريكية التي يسّرت حدوث هذه الانتهاكات. فقد عرّت «فضيحة سجن أبو غريب» التحيّزات (الجنسية، والذكورية، الطبقية، العرقية...) داخل المجتمع الأمريكي. وبيّنت تهافت الخطاب السياسي والخطاب الإعلامي الذي يسخر من العرب والمسلمين ويتّهمهم بالتعصّب، والحال أنّ هذا المجتمع يعيش على وقع رهاب المثلية والإسلاموفوبيا.

(468) Rekha Pande War and Masculinity, Reading Abu Ghraib in a feminist perspective Research Innovator ISSN 2348 ــ 7674 International Multidisciplinary Research Journal 1 19 ــ.

وفي السياق نفسه أشارت النسويات إلى أنّ الذين رسّخوا فكرة «الأمّة المتخيّلة» في المجتمع الأمريكي، ودافعوا عن وحدتها في مقابل الآخرية، قد دعّموا سياسات قائمة على الثنائيات المتضادّة التي تسيّج علاقة الأمريكيين بغيرهم: الأنا ــ الآخر، الأعلى ــ الأسفل، الفوق ــ التحت، القوّة ــ الضعف... وهو ما تجلّى في عمليّة صناعة شخصيّة الإرهابي منذ غزو أفغانستان، وبرز في سلوك المجرمين/ات في «فضيحة سجن أبو غريب»، وبدا واضحًا في الربط بين القومية الأمريكية بعد 9/11، وصناعة الرجولة وبناء سرديّة تعضد هذا المشروع، ومتخيّل جمعي يسنده.

ولئِن اشترك ممارسو التعذيب مع المعتقلين في دفاعهم عن الجنسانية المغايرة المعيارية، وإدانة المثلية باعتبارها جنسانية منحرفة أو متدنيّة، فإنّ

توظيف الجنود والمحقّقين للإذلال الجنسي القائم على الممارسات المثلية القسرية، أبان عن تعدّد الأسلحة (المادية ــ الإيديولوجية ــ الرمزية ــ النفسية...) التي تدار بها المعارك. فقد تحوّل الإذلال إلى وسيلة للتعذيب النفسي، لارتباطه بقيم العرض والشرف والعار، وهي قيم ذات وشائج بالنظام الاجتماعي التّراتبي، وبرسم الحدود بين أصحاب الامتيازات، والمنبوذين اجتماعيا والمهمّشين، إذ يعتبر الإذلال اجتماعيا آلية للفرز بين أصحاب المنزلة الرفيعة والمحافظين على كرامتهم ووقارهم، وأولئك الذين فقدوا ماء الوجه. أمّا إذا تأمّلنا في البعد العسكري للإذلال، اتّضح لنا أنّه أداة يوظّفها من يملك السلطة والقدرة على الغزو، وترويع العدوّ وإخضاعه، بل تهديده حتى يعترف بأنّه إرهابيّ.

وإذا نظر إلى العار على أنّه في علاقة بالمرأة وطيدة باعتبارها رمز العفّة والشرف، فإنّ الصراعات والحروب أثبتت: أنّ اغتصاب نساء الآخر يمثّل وسيلة لـ«تصفية حسابات بين الرجال»، ووجه من وجوه إذلال العدوّ وإلحاق العار به، لأنّه عجز عن الدفاع عن «حريمه». وبما أنّ المؤسّسة العسكريّة، كانت صاحبة تصوّر جندري للإذلال، فقد لجأت إلى اغتصاب عدد من السجينات العراقيات في سجن «أبو غريب'' أمام عائلاتهنّ، وعلى مسمع من المعتقلين. ويبدو أنّ هذا الانتقام، لم يشفِ غليل المحقّقين والجنود، إذ تعمّد عدد منهم إلحاق العار بالمساجين من خلال إذلالهم جنسيًّا لوعيهم بأهمية الشرف ــ العار في المتخيّل الذكوري والمتخيّل الحربي.

فالجندي المدافع عن وطنه يعتبر صاحب شرف، وهو شرف يساهم في بناء هويّته القومية، وهويّته الذكورية على حدّ سواء. أمّا الجبان والفارّ من المعركة، فإنّه موصوم اجتماعيا، يحمل العار على جبينه، لأنّه لم يكن على قدر المسؤوليّة، فاستحقّ الإقصاء والإفراد كالبعير الأجرب، بل إنّه طرد من عالم الرجال وأجبر على الانتماء إلى عالم «الحريم».

ويتّضح من خلال روايات المساجين: أنّ اللواط الإجباري (الشفوي ــ الشرجي ــ والحيوانيّ... Forced sodomy) مثّل أداة لتطويع الأجساد، ووسيلة لضبطها، وإعادة توزيعها وفق نظام قائم على الفصل بين العقل ممثّلًا في الولايات المتحدّة الأمريكية. الرجل الحقيقي الأبيض الذي يخطّط ويأمر بوضع السياسات، والجسد الذي يرمز إلى العالم الإسلامي، الرجل الشرقي/العربي/المسلم الذي لا حول ولا قوّة، يتحمّل فعل الآخر فيه، ومجبر على أن يكون في بؤرة تحديق الآخر.

الذكورة المسحوقة

ماذا يعني إجبار المعتقل على إنزال المني تجاه جنديّات أمريكيّات، ومصوّر يؤرشف الحدث؟.. ماذا يعني ممارسة الجنس الإجباري مع المثيل؟.. ماذا يعني أمر السجين بالتقاط الأكل من المرحاض؟.. ماذا يعني إصدار أمر المشي على اليدين، والرجلين بالنسبة إلى المعتقل، وسوقه بسلسلة كالحيوانات ثمّ تصويره؟.. ماذا يعني أن يدوس الجنود المحتلّون بأحذيتهم على رؤوس المساجين في مجتمع يُعدّ فيه الرأس رمز الشرف والهيبة؟.. وماذا يعني إجبار المعتقل على وضع الملابس الداخلية النسائية على رأسه؟.

لا معنى لكلّ الممارسات، إلاّ تجريد الآخر من إنسانيته وشطبه، والتمادي في إبراز تدنّي منزلته، وتحويله إلى أداة أو لعبة يلهو بها من يملك حقّ تقرير مصير المساجين. وما يسترعي الانتباه في هذه الممارسات التي دأبت المؤسّسة العسكريّة على اعتمادها، أنّها موصولة إلى مسار إعادة بناء الهويات. فالشيخ العراقيّ الذي كان إمام قومه، ويحظى بالاحترام والتبجيل، ويحتلّ منزلة مهمّة سرعان ما أضحى وسيلة للتندّر والسخرية، وجسدًا تمارس عليه كلّ أشكال القهر والإذلال الجنسي، والجنود إذ يفعلون ذلك، يبدون رغبة في التلاعب بالهويّات، فإذا بالرجل يفقد المحدّدات الجندرية كالعمامة واللباس، والشارب واللحية... ليبرز على الركح في صورة تظهره «مخنّثًا» يرتدي ملابس داخلية نسائية، مزهوًّا بهذا العبور من هويّة إلى أخرى، يرقص تجاه عدد كبير من أفراد عائلته أحضروا قسرًا لمشاهدة «حفلة الاستقبال»[(469)]. وتنتهي مسرحة الإذلال الجنسي، وتوثيقه بوصم الشيخ بأنّه أصبح جبانًا و«شاذًا»، وغير قادر على ممارسة «لعبة الشرف»، وهو ما يستدعي استبعاده من دائرة الرجال.

(469) مقابلة مع علي القيسي/شهادة حيّة على التعذيب في سجن أبو غريب. حاوره: عبد الحسين شعبان.
الحوار المتمدن/العدد: 2129 ــ 14 ــ 12 ــ 2007.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=118323&r=0

تبدو قصديّة الإذلال الجنسي الذي يمارس ــ في العادة ــ مع النساء لإخضاعهنّ، واضحة. فالجندي يدخل المنمّطات الجندرية الشائعة في الواقع أو في أفلام «البورنو»، والأغاني وغيرها، ويستحضر أنماطًا من الذكوريات والأنوثات، وممارسات ونماذج (العابر من خلال الملابس the cross ــ dresser) ويوظّفها في سياق الحرب، لإخضاع الآخر وتحويله من قويّ إلى

ضعيف، ومن فاعل إلى مفعول به، ومن صاحب قرار إلى مسلوب الإرادة والفعل، ومن قوّام إلى خانع، ومن صلب إلى رخو، ومن مغاير جنسيّ إلى «شاذّ». وهو أمر يثبت أنّ أسوأ طريقة للتشفّي من الرجل/العدوّ هي أن تخصيه وتحوّله إلى امرأة، أي إلى من هي ــ في نظره ــ ناقصة وأقلّ قيمة لتدنّي منزلتها، وتحوّل جسدها إلى شيء في خدمة الآخر.

أمّا مسارات تأنيث المساجين العراقيين، فقد كانت كالآتي، أوّلًا: عرض هؤلاء على لجنة التحقيق، ثانيًا: التحرّش اللفظي، والاستخفاف بالاعتداء الجسدي والانتهاكات الجنسية، ثالثًا: إجبار المعتقلين على ارتداء ملابس النسوان، رابعًا: الممارسة الجنسانية الإجبارية مع المثيل أو اغتصاب الابن تجاه أبيه أو إثارة المعتقل جنسيًّا أو إيلاج عصا المكنسة، وفوهة السلاح في فتحة شرجه أو اغتصابه تجاه النساء...[(470)].

(470) Matt Cornell, The torturer as feminist: from Abu Ghraib to Zero Dark Thirty, 18 2013 ــ 3 ــ, https://overland.org.au/2013/03/the ــ torturer ــ as ــ feminist ــ from ــ abu ــ ghraib ــ to ــ zero ــ dark ــ thirty/(Accsed 22 2020 ــ 6 ــ)

وانطلاقًا من هذه الممارسات، يعاد التصرّف في صورة الرجل السجين، وتُبنى الذكورة المسحوقة. وكان من السهل على نسويات ما بعد الكولونياليّة التفطّن إلى التداخل بين مختلف الأنظمة التراتبيّة الاجتماعية، وتبيّنُ أشكال تثمين رجولة الأبيض الغازي في مقابل تأنيث الرجل العربي والمسلم وتبخيس النساء. وتذهب الدارسات إلى أنّ الإذلال الذكوري masculine humiliation والتأنيث القسريّ، وبناء سرديّة العربي/المسلم على أنّه مخنّث، وقريب من عالم المثليين، كلّها أشكال من التأديب والمعاقبة والانتقام. ولا غرو أنّ العنف الذي يمارسه المنتمون إلى المؤسّسة العسكريّة، يعدّ وسيلة للعقاب وفي الوقت ذاته، «تكتيكًا» لفرز الذكوريات، ورسم الحدود بينها وبين الذكورة ــ الأنوثة، وترسيخ المعايير الجندرية.

ويمكن اعتبار العنف الممارس من أصحاب الجندر الواحد، أي من الرجال على الرجال عنفًا متوقّعًا ومقبولًا اجتماعيا، لأنّه جزء من المواجهات الذكورية الحتمية في الحرب، واختبار من الاختبارات المفروضة على الرجال حتى يثبتوا رجولتهم وقوامتهم. ولكن أن تتولّى الجندية أو المحقّقة انتهاك جسد الرجل، وممارسة كلّ أشكال العنف عليه بما في ذلك العنف

الجنساني، أمر غير متوقّع، ويحدث صدمة trauma في نفوس المعتقلين، ويعدّ أشدّ وقعًا عليهم من عنف الجنود.

ولئِن سبق للمحقّقات الأمريكيات استعمال «الفوط النسائية» الملطّخة بالدم، والإيهام بأنّه دم الطمث للضغط على المساجين المسلمين في سجن غوانتينامو Guantanamo أو محاولة إغرائهم بلبس أزياء مثيرة تكشف عن أثدائهنّ أو ملامسة أعضائهم الجنسية، فإنّ الممارسات الجديدة في سجن «أبو غريب» كشفت عن هيمنة البعد الجنساني. ومن آيات ذلك: مطالبة السجين بأن يمارس الجنس مع المجنّدة، وإن رفض قامت باغتصابه عن طريق لبس جهاز جنسيّ اصطناعيّ. والأدهى من كلّ ذلك، أنّ الانتهاكات تجاوزت الفعل إلى توثيق حجّة الإذلال.

وأدّى توثيق هذه الممارسات من خلال الصور أو الفيديوهات، ثمّ تسريب بعضها إلى الإعلام إلى ظهور الصدمات النفسية بل أزمة الذكورة[(471)] التي تجاوز أثرها العراقيين لتشمل العرب والمسلمين. ووجد عدد من العراقيين على وجه الخصوص، صعوبة في الامتثال للأدوار المتوقّعة من الرجل كحماية أهله والإنفاق عليهم، وبناء علاقات قائمة على التسلّط... ناهيك بعد أن أمعنت القوات الأمريكية في إذلال الناس، وترويعهم وإهانة الرجال.

(471) Adam Jones, Humiliation and Masculine Crisis in Iraq, Al Raida, Volume XXI, Nos. 104 105 ــ,Winter/Spring, 2004.

وظلّ أغلب المساجين الذين أطلق سراحهم منكسرين يعيشون على وقع ما رسخ في ذاكراتهم من أحداث، وما لاح على أجسادهم من آثار تعادل الوصم فضلًا عن الإحساس بالقهر والعار بعد أن انتشرت صورهم في العالم. ولعلّ أكثر هذه الصور وقعًا في النفس، صورة الجندية «ليندي» Lynndie التي كانت تشرب سيجارة، وتشير بيدها إلى الأعضاء الذكورية لعدد من المساجين العراة، وصورة الجندية صابرينا هارما Sabrina Harma وهي تسوق السجين سوقًا وكأنّه كلبها التابع، وصور المعتقلين العراة في وضع ممارسة «اللواط».

ويمكن أن نستشفّ من وراء تحليل الصور، دلالات الإذلال الجنسي ورمزيّة تشريك بعض الجنديات في هذه الممارسات. فأن تقوم «ليندنر» Evelin Lindner، وهي امرأة يعتقد أنّها كائن ضعيف، ومتعفّف وخجول... بالتحكّم في جسد المعتقل/الرجل وهتك حرمته، وإذلاله جنسيًّا، حدث جلل، لأنّه يوجّه سهمًا حادًّا إلى رجولته، فيقصم ظهره إلى الأبد، لا سيما إذا كشف الأمر

وذاع الخبر. فيتحوّل موقعه ونمط ذكورته، من الذكورة المهيمنة إلى الذكورة المسحوقة أو الذكورة المهمّشة، وتتغيّر نظرته إلى ذاته، وعلاقته بجسده وبالآخرين.

ويذكّرنا عرض أجساد الرجال المسلمين للفرجة، والتحديق الذكوري، والأنثوي على حدّ سواء بالهشاشة التي تنسب في العادة إلى النساء، وهي هشاشة مقبولة اجتماعيا، لأنّها تمكّن الرجل من ممارسة السلطة والقوامة والاضطلاع بمجموعة من الأدوار، والاستمتاع بحزمة من الامتيازات. وفي المقابل يعدّ نعت الرجل بالجبن أو الضعف أو الانكسار أو ربطه بالهشاشة مرفوضًا اجتماعيا، لأنّه يتعارض مع جوهر الرجولة، ويربك البنية العلائقية بين الجنسين، ويسحب من الرجل امتيازاته، فتتدنّى منزلته بين الرجال، وتهتزّ صورته تجاه النساء، ولا شيء أسوأ من تخنّث الرجل أو تأنيثه وتجريده من امتيازاته الذكورية.

أمّا استمتاع الجندية «هارمان» Harman بالتقاط عدد كبير من صور إذلال المعتقلين، فإنّه تحويل لموضوع التحديق. فبعد أن ظلّت النساء طيلة عقود في بؤرة التحديق الذكوري the men gaze متحمّلات تبعات المراقبة والتشييء... أصبحت «هارمان» متماهية مع السلوك الذكوري، متفانية في أداء دور يرضي رغبات الرجال، ويخدم في الوقت ذاته، أجندة المؤسّسة العسكريّة. وهذا التفاني في الأداء، وقلب الأدوار يقيم الدليل على أنّ «هارمان» لم تمتلك سلطة بقدر ما استعارتها من الرجال، وأنّها لم تستفد من التمكين النسائي بطريقة إيجابية. ومن المهمّ الانتباه إلى أنّ نشر الصور في وسائل الإعلام، أبان عن مدى استغلال الجنود لزميلتهم «هارمان»، وقدرتهم على إرجاعها إلى موقعها «الطبيعي»، فإذا بها تعود مرّة أخرى تحت بؤرة التحديق الذكوري، إن كان ذلك في جلسات التحقيق في الانتهاكات أو في المحكمة العسكريّة أو في وسائل الإعلامية.

غير أنّ إرادة تأنيث المعتقلين، والاعتداء عليهم جسديًّا ونفسيًّا ورمزيًّا، وتعريضهم لصدمات نفسيّة من خلال نشر صورهم أو جعلهم شهودًا على اغتصاب السجينات، لا يجب أن تحجب عنّا حقيقة لا شكّ فيها، وهي الرغبة في أن يكون هذا التأنيث مستمرًّا إلى ما لا نهاية. فقد استغلت وسائل الإعلام المنحازة لسياسات «بوش» صور معتقلي سجن «أبو غريب» لتظهرهم في شكل «ضحايا شرذمة من الجنود»، والمعلوم أنّ موقع الضحية يُتمثّل ثقافيًّا على أنّه أنثويّ، ونحسب أنّ تورّط وسائل الإعلام في ترسيخ سردية الضحيّة حجّة على أنّ الحرب ضدّ العراق لها أبعاد متعدّدة، وقد ساهمت فيها أطراف ومؤسسات مختلفة.

ولهذا السبب دعت النسويات إلى ضرورة تمكين المساجين السابقين من الدعم النفسي، حتى يتجاوزوا محنتهم، ويبنوا صورهم بعيدًا عن سرديّة المظلومية وثقافة الضحيّة Victimhood، وأن يعملوا على قلب الإذلال والعنف والتعذيب الذي عُرِّضوا له إلى تجسيد رمزي لمقاومتهم أو على الأقلّ فضحًا لاحتلال لم يكن أبدًا مقبولًا. وفي السياق نفسه، لفتت نسويات ما بعد الكولونيالية زميلاتهنّ الليبراليات المناصرات لسياسة «بوش» إلى خطورة الوضع على حيوات العراقيّات. فما حدث للمساجين العراقيين من إذلال جنسيّ، وتلاعب بهويّاتهم، سيحفزّ المجتمع والأمّة ككلّ على بناء ذكوريّات مهيمنة ومفرطة في القوّة. فالعنف يولّد العنف، ويسمح بالبحث عن كبش فداء، ويؤدّي إلى نتائج سلبيّة من شأنها أن تلحق الأذى بالنساء.

الذكورة المذعورة

أدّت أحداث 11/9 إلى بروز نمط الذكورة الهشّة والمذعورة، إذ بقي أغلب الأمركيين في حالة صدمة، ولم يصدّقوا أنّ أعظم دولة استبيحت. وفق هذا الطرح اعتبرت سياسات الغزو الأمريكي والانتهاكات في نطاق الحرب على الإرهاب، علامة على رغبة «أعظم دولة» في الانتقام من أعدائها من جهة، واسترداد الكرامة المهدورة من جهة أخرى. وعلى مرّ السنوات.. تجاورت هذه الذكورة الهشّة مع الذكورة المهيمنة التي لا همّ لها سوى البطش بالعرب والمسلمين، وهي ذكورة انتعشت في ظلّ الحرب على الإرهاب، وأفادت من الدعم الذي وفّرته إدارة «بوش» وحليفه «شارون» في سبيل ترسيخ سياسات الانتقام، والهيمنة الإمبريالية إضافة إلى «صمت العالم». وما دامت الهيمنة السياسية العسكريّة تحتاج إلى صناعة العدوّ، وترسيخ فكرة «الأمّة المتخيّلة» فقد كان لا بدّ من استثمار الحرب على الإرهاب للتنكيل بالمساجين العراقيين، وغيرهم ممن رضخوا للتعذيب في سجن غوانتانامو، وبثّ رسائل لترويع العالم.

ومن خلال تأنيث المسلم وسحق ذكوريته، يعاد بناء الذكورة «المجروحة» بعد أحداث 9/11 لتستعيد منزلتها، فتغدو ذكورة مهيمنة من جديد، فخورة بقوميتها وجنسانيّتها المعياريّة. ولا عجب في ذلك، ما دامت الذكورة تتغذّى من علاقات الخضوع، وتنتعش من قهر الآخر، وتقتنص الفرص، لترميم العطب الذي أصابها. وما السعي الحثيث إلى تأنيث الأعداء المسلمين وتحويلهم إلى مثليّين ــ «شواذ»، وإظهارهم في صور مقرفة أو مثيرة للسخرية ــ في اعتقادنا ــ إلاّ حجّة على أنّ الغاية غير المعلن عنها من شنّ الحروب، هي إعادة تأسيس الذكورة الأمريكية بعد الأزمات التي مرّت بها

منذ الحرب في فيتنام، وإن كان الخطاب الرسمي يزعم ربط هذه الحروب بالأمن القومي أو النظام العالمي أو الإرهاب.

فإذا نحن تجاه أنماط من الذكوريات: ذكورة مهيمنة، وذكورة مفرطة في القوّة hypermasculinity وذكورة مؤذية... وهي أنماط ذكورية تعبّر ــ في الغالب ــ عن موقف مشترك، يتّسم بمعاداة حقوق النساء أو كرههن ورهاب المثلية، ويعكس ثقافة ترى: أنّ المرأة والمثلي، لا بدّ أن يحتلّا موقعًا متدنّيًا في سلّم التراتبيّة الجندرية.

ولا محيص من الانتباه إلى أنّ كلّ اعتداء على الأمّة أو تهديد يوجّه لها، يُتقبّل على أنّه تهديد موجّه إلى الأنا الذكوري، masculinized ego ولذلك كانت الحرب على أفغانستان والعراق ردًّا للاعتبار لهذه الذات المجروحة، وطقسًا من طقوس العبور، تُنسي الذكوريات المعطوبة انكساراتها، وتمنحها فرصة ولادة جديدة. وفي السياق نفسه مثّلت سياسات «بوش الابن» الرامية إلى الإطاحة بنظام صدّام حسين شكلًا من أشكال الانتقام لصورة الأب «بوش» الذي هزم في حرب الخليج 1991، ولم يستطع الفوز بولاية ثانية في الانتخابات بينما ظل صدّام في الحكم.

والمتأمّل في روايات المعتقّلين السابقين، يدرك التعارض بين الصورة التي يبنيها المحتلّ عن نفسه، ويريد من الآخرين أن يصدّقوها، والصورة التي ترسم في ذهن الآخر. فالذكورة الحقيقية لا يمكن أن تتجرّد عن البعد الأخلاقي والإنساني حسب العراقيين، ومن القيم التي ينشأ عليها الرجل أن لا يعتدي على أعزل أو مستضعف. وفي غياب المواجهة بين الأنداد تتحوّل هذه الذكورة التي تبطش بالعُزّل إلى رجولة مزيّفة وذكورة هشّة.

الخاتمة:

يثبت تحويل النسويات «فضيحة أبو غريب» إلى موضوع للدراسة مدى الحاجة إلى طرح أسئلة مختلفة، واقتراح قراءات جديدة تنير جوانب مغيّبة أو غير مفكّر فيها. ولا يسع المطلّع/ة على المقالات الصادرة في هذا الموضوع، إلاّ الإقرار بضرورة تعدّد زوايا قراءة وأهمية المناظير النسوية (النفسية، الاجتماعية...) في تحليل العلاقة بين بناء الذكوريات وبناء الأنوثات من جهة، ورصد الديناميكيّة داخل الجنادر من جهة أخرى. وقد سبق لـ«بتلر» أن وضّحت: أنّ الهويات الجنسية والجندرية على حدّ سواء، لا يمكن أن تكون ثابتة، ولا موقعًا دائمًا للفاعلية. ذلك أنّ الهويّة تُبنى باستمرار، ولها مسار يتحدّد وفق الأمكنة والأزمنة، وهي تتشكّل من خلال تكرار منمّط للأفعال.

وتتحوّل الأدائيّة الجندرية gender performativity من خلال فعل التكرار، إلى سلوك معبّر عن القيم المعياريّة أو عن الطرق المتوفّرة والمتنوّعة التي تسمح لنا بأن نكون ways of being. وتذهب «بتلر» إلى التأكيد على السلطة التي يمتلكها أصحاب الهويات الغيرية كالمثلي، cross ــ dressing والعابر من خلال الملابس، وغيرهم، ومدى قدرتهم على اختراق النظام الثنائيّ: ذكورة ــ أنوثة، وإرباك الحدود بين الجنس ــ الجندر وإحداث التغيير.

بيد أنّ ما حصل داخل السجن، يُبين عن وجه آخر للتغيير الهووي أو الإرباك أو التلاعب بالهويّات الذي يكون فيه الفرد مُكرهًا على تحمّل مسار التحوّل، والتغيير الذي يفرضه السياق بحكم تبعيته لمؤسسة عسكريّة داعمة لنمط الذكورة المفرطة في القوّة. فقد اعترفت بعض الجنديات في الجيش الإسرائيلي مثلًا أنّهن كنّ يخضعن للتدريبات الشاقة، ويمتثلن لما يطلب منهنّ، ويدخلن القيم الذكورية، وأفضى بهنّ الأمر إلى محاكاة سلوك زملائهن، والتماهي مع الهوّية الذكورية، ومناهضة الأنوثة التقليديّة، ناهيك باعترافهنّ بأنهنّ صرن تابعات.(472)

(472) Orna Sasson-Levy, Feminism and Military Gender Practices: Israeli Women Soldiers in: «Masculine» Roles, in Sociological Inquiry 73 (3): 440 465 ــ, August 2003.

ومن وجوه التبعيّة التي كشفت عنها «فضيحة سجن أبو غريب»: شدّة تبعية الجنود والجنديات للمؤسسة العسكريّة التي تتحكّم في بناء هوياتهم/نّ. وقد أدّت التدريبات التي خضع لها الجنود/ات إلى تماهيهم مع الأنموذج الذي تفرضه العسكرة، وتبنّيهم للأنماط الذكورية التي توّفرها المؤسّسة العسكريّة عبر تنشئة خاصّة تحتفي بالعنف والقسوة. وما كان بإمكان هؤلاء الجنود/ات في الواقع، اختيار أدائية أخرى تقوم على التعاطف مع المعتقلين والتعامل معهم باحترام. إذ كانت السرديّة السائدة تحفّزهم على الانتقام من «الخصاء الرمزي» الذي حدث للأمّة الأمريكية في 9/11.

وإذا كان المثلي يختار جنسانيته، والعابر من خلال الملابس، يختار الهيئة التي يريد أن يظهر عليها، فإنّ المعتقل يُجبر على الامتثال للأوامر، وينتزع منه حقّه في الاختيار، فيكون وفق ما يريد الآخر. وقد أثبتت شهادات المساجين، أنّهم خضعوا لعملية تلاعب بهويّاتهم اتّخذت طابع السخرية، والعقاب والتشفّي والإذلال، فطلب منهم ــ مثلًا ــ محاكاة النساء أو المثليين أو عابري الهويّات من خلال الملابس، والظهور في هيئة تتعارض مع المتوقّع من الرجال اجتماعيا. وهو أمر يؤكد: أنّ الهويات قد تُعرَّض للعنف أثناء مسار

تشكّلها، وقد تمارس ضدّها أشكال من التسلّط والهيمنة تصادر حقّ أصحابها في الاستقلاليّة والاختيار وتترك في نفوسهم آثارًا يصعب نسيانها.

ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى «ليندي» التي كابدت في سبيل التماهي مع النمط الذكوري المهيمن، إذ يشير سلوكها إلى أنّ الهيمنة ليست فطريّة ولا طبيعية، بل هي بناء اجتماعي ولها تاريخ يترسّخ من خلال أداء متكرّر يعكس امتيازات عرقية وجندرية وجغرافية سياسية، واختيارات جنسانيّة محدّدة. بيد أنّ امتثال «ليندي»، وغيرها من الجنديات لنظام القيم الذكورية المعياريّة أبان عن تحوّل المهيمن عليها إلى مهيمنة تُعيد إنتاج التراتبيّة الهرمية، والصور النمطيّة المتحيّزة ضدّ المرأة، وتساهم في تجريد المعتقلين من إنسانيّتهم.

لم يكن ما يشغل النسويات التمحيص في أسباب ما حدث، وتحديد المسؤوليّات بقدر ما كانت غايتهنّ التأمّل في ملامح الثقافة الاجتماعية التي نما فيها الفاعلون، والتدبّر في مسار تشكّل الهويّات باعتبار أنّها تعدّ من أهمّ العوامل المساعدة على فهم الجرائم التي ارتكبت في سجن «أبو غريب». وإن كان السياسيون والإعلاميون وغيرهم من المتخصّصين/ات في مجالات معرفيّة مختلفة قد اختاروا الدفاع عن القومية الأمريكية من خلال رسم مسافة أمان تفصلهم عن «الشرذمة الضالّة»، وإظهار كلّ معتد في صورة الشرير أو المنحرف، فإنّ النسويات المعتمدات على المنظور النفسي،[(473)] حرصنّ على توضيح الظروف النفسية والاجتماعية المؤدية إلى ممارسة الانتهاكات، كالإجهاد النفسي والضغط الممارس على كلّ من ينتمي إلى المؤسّسة العسكريّة حتى يمتثل للأوامر، وينفّذ ما يطلب منه دون طرح أسئلة، إضافة إلى دور المؤثّرات الاجتماعية في بناء السلوك، وما يترتّب عن الدخول في الجماعة العضويّة من نتائج ترسّخ الخضوع والتضامن اللاّ مشروط، والقبول التدريجي بالانتهاكات.

(473) Eileen L. ZURBRIGGEN, Sexualized Torture and Abuse at Abu Ghraib Prison: Feminist Psychological Analyses, in, Feminism & Psychology © 2008 SAGE (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore). http://fap.sagepub.com, Vol. 18 (3): 301 3535 ـ 0959 ;320 ـ(Accessed 21 2020 ـ 6 ـ).

ويعزى لهذا الفئة من النسويات الفضل في إبراز العلاقة العضويّة بين السلطة ـ الجندر ـ والممارسات المتولّدة عن التنشئة (الاجتماعية، الذكورية، الجندرية، العسكريّة، الدينيّة...) فإذا عدنا إلى مسار التنشئة على

القيم الذكورية داخل المؤسّسة العسكريّة، لاح لنا أنّها تقوم على وضع الرجل في اختبارات عنيفة تعرّضه للخطر، وتجبره على التماهي مع القويّ والعدواني، وتمنعه من إظهار مشاعره، والتصريح بتعاطفه مع الآخرين، وتحفّزه على تمثّل الضّعيف على أنّه الآخر (المرأة...).

وعلى غير توقّع، النسويات الداعيات إلى المساواة الجندرية في كلّ المجالات، لم يؤدِّ انتماء النساء إلى المؤسّسة العسكريّة إلى الحدّ من الثقافة التي يرسّخها نمط الذكورة المفرطة في استعمال القوّة hypermasculinity بل إنّ خضوعهنّ للتدريبات العسكريّة، أقام الدليل على أنّ السلوك غير مجندر، وأنّ المرأة، مثلها مثل الرجل.. تثمّن القوّة وبإمكانها أن تختار نوعًا من الفاعليّة Agency القائم على التسلّط وإظهار الغضب والكره المقيت للعدوّ، وهي مستعدّة ــ أيضًا ــ لاستعمال كلّ الوسائل من أجل القضاء عليه، وكسب موقع يحقّق لها امتيازات.

أمّا النسويات المعتمدات على المنظور التقاطعي feminist intersectionality، فقد حرصن على قراءة الحدث من خلال التأمّل في العلاقات المتداخلة بين الجندر ــ السنّ ــ الطبقة ــ العنصر ــ الجنسانية ــ الدين... فبحثن عن هوّيات المجرمين/ات والتنشئة الاجتماعية التي تلقّوها في أسرهم، ثمّ محيطهم الاجتماعي، ونمط علاقتهم الاجتماعية. ولم يفت النسويات التمحيص في أسباب انخراط المورّطين/ات في «فضيحة أبو غريب» في المؤسّسة العسكريّة والخلفيات الثاوية وراء انتهاجهم سلوكًا إجراميا. ومثّل البحث في الوشائج بين النسوية ــ الإمبريالية ــ الأمن ــ الحرب على الإرهاب ــ الديمقراطية ــ الحقوق، مسلكًا نظريًّا مهمًّا لفهم الطابع الجنساني للاستعمار/الغزو.

وفي السياق نفسه اهتمّت المنضويات تحت النسوية العابرة للقومية[474] بالكشف عن البعد الديني في قراءة الانتهاكات. فقد كان الجنود مطّلعين على مرجع أساسيّ في التكوين: «العقل العربي» لباتاي The Arab Mind Patai (1973)، وعلى علم بخصوصيّات المجتمع العربي الإسلامي، والمجتمع العراقي على وجه الخصوص، وما يمثّله الدين والأحكام الفقهيّة من أهمية لدى المسلمين. وكان المحقّقون مؤهّلين لتوظيف ما ترتكز عليه الثقافة الإسلامية من قيم ومبادئ في مواجهتهم للعدوّ. ومن آيات هذا التوظيف: استغلال موقف المسلمين المعادي للمثلية، وما يمثّله العري لديهم من دلالة سلبيّة، وما تعنيه قيمتا الشرف والعار بالنسبة إليهم، ومدى حرصهم على حماية حياتهم الخاصّة وحرمة أجسادهم... في تقنيّات التحقيق وحفلات التعذيب، وخاصّة الإذلال الجنسي.

(474) Basuli Deb, Transnational Feminist Perspectives on Terror in Literature and Culture (New York and London: Routledge, (2015).

وقد عدّت هذه الممارسات من أفضل التقنيّات الممكنة للتنفيس catharsis والأكثر نجاعة لانتزاع اعتراف السجين. ويومئ توظيف المكوّن الديني في تقنيات التحقيق كحرمان الصائم من الطعام بعد أذان المغرب، ومنعه من الصلاة ومطالبته بالتبوّل على المصحف... إلى علاقة الدين ببناء الرجولة أو إعادة بنائها، من جهة وبتحديد نمط ذكوري يصبو إلى أن يكون معياريًّا، من جهة أخرى. ولا يمكن التغاضي في هذا السياق الذي اتّسم بالعنف، عن علاقة الدين بالجنسانية وبناء الهويات أو محاولة إرباكها.

وحتّم وضع الانتهاكات التي حدثت في سجن «أبو غريب» تحت المجهر على النسويات عدم الاكتفاء بممارسة التحليل والنقد، بل تقديم البدائل للخروج من الأزمة. فهذه الأنماط الذكورية تستدعي إعادة النظر في مفهوم الذكورة، وضبط الأسس التي تقوم عليها، فضلًا عن إعادة مراجعة أساليب التنشئة وطرق توزيع الأدوار وبناء العلاقات ومنظومة التمثّلات والقيم المعيارية والنظام الجندري وغيرها. وعلى غرار المتخصّصين في الدراسات الذكورية، خلصت النسويات إلى أنّ عمليات ترميم الذكورة المعطوبة، والمأزومة يتطلّب نزع القناع،(475) والتحرّر من القيود التي تفرض على الرجل أن يكون معبّرًا عن النمط الذي يرضي المجتمع.

(475) Bolla J. J. (2019), Mask Off _ masculinity redefined, London _ Pluto Press, p. 118.

ويتّضح من خلال الجدل الذي حصل بين المنتميات إلى تيارات نسوية متنوّعة، وتباين مواقف عدد منهنّ، أنّ «فضيحة أبو غريب» مكّنت هؤلاء من التأكيد على أنّ تفكيك أنماط الذكورة، لا يمكن أن يقتصر على المقاربة الذكورية وحدها، ولا أن يتمّ بمعزل عن رصد أنماط الأنوثة. ولفتت النسويات انتباه الدارسين والقرّاء إلى أنّ الإذلال الجنسي الذي حدث مع العراقيين، يسمح بتجديد زاوية النظر إلى الإذلال الجنسي باعتبار أنّ نتائج هذه الطريقة المعتمدة في التحقيق تتجاوز في الواقع، الضحيّة إلى المجرم، فكم من جنديّ سابق اعترف بأنّه لم يستطع تجاوز الإحساس بالإثم، والشعور بالخجل بعد «فضيحة سجن أبو غريب».

ويمكن القول: إنّ تجديد النسويات زاوية النظر إلى الممارسات التي تمعّن في قهر الآخر: النساء ــ المثلي ــ العدوّ... قد أفضى إلى اكتشاف حقائق مرعبة. فلا عجب أن اعتبرت بعضهنّ أنّ التغيير الذي تدّعي النسويات تحقيقه من خلال تشجيع النساء على الولوج إلى المؤسّسة العسكريّة ليس إلاّ وهمًا[476]. ذلك أنّ التغيير الحقيقي لا يتمّ إلاّ عبر النضال، ودكّ أركان المؤسّسات السلطوية. وعلى هذا الأساس يتعيّن اليوم على النسوية التي تلحّ على تسمية الأشياء بمسمياتها، والكشف عمّا هو غير مرئي في إنتاج المعرفة أن تعلّم المرأة قول: لا، لكلّ مغتصب حتّى وإن كان والدها أو زوجها أو صديقها... وأن ترفض التراتبيّة الهرمية داخل جميع المؤسّسات بما فيها المؤسّسة العسكريّة التي تجبرها على الصمت، فتتوصّل بذلك إلى تأسيس حركة مقاومة. إنّ النسوية التي تحتاج إليها النساء اليوم، لا بدّ أن تعلّم المرأة كيف تخترق المؤسّسات التي تمعن في قهر الفتيات والنساء، وتصميتهنّ وتحولهنّ إلى شريكات في سياسات القمع والاستغلال والنهب وغيرها.

(476) Barbara Ehrenreich, Feminism’s Assumptions Upended, South Central Review, Vol. 24, n° 1, On Torture (Spring, 2007), p. p. 170 173 ــ Published by: The Johns Hopkins University Press on behalf of The South Central Modern Language Association Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40039968 Accessed: 13 ــ 06 ــ 2020.

بيد أنّ هذا الطرح النسوي الليبرالي الإصلاحي قابل للدحض، إذ أنّه يتعيّن على الرجال والنساء على حدّ سواء، تحدّي كلّ أشكال الهيمنة والتسلّط، وإحداث التغيير المنشود من أجل تأسيس مجتمع إدماجي، وخلق عالم تُبنى فيه العلاقات والهويّات وأنماط الذكورة والأنوثة على أساس إرادة الفهم، والتفاوض، والتعامل الإنساني.

إنّنا بحاجة إلى إعادة البناء الأخلاقي للرجولة، وصناعة ذكورة تنبذ الغطرسة والتسلّط وتقاوم التراتبيّة والتمييز والإقصاء... ذكورة متصالحة مع البعد الأنثوي الرابض في أعماقها... إنّنا بحاجة إلى معرفة نقديّة تشمل بناء الذكوريات والأنوثات والهويات الغيريّة.

قائمة المراجع حسب ورودها في المقال:

1 _ Susan T. Fiske, Lasana T. Harris, Amy J. C. Cuddy, Why Ordinary People Torture Enemy Prisoners, Science 26 Nov 2004, Vol. 306, Issue 5701, p. p. 1482 1483 _.

2 _ Christine Castelain _ Meunier, Masculinités et « mobilité des identités » dans une société en transition, Dans: Masculinités: état des lieux, Sous la direction de Daniel Welzer _ Lang, Chantal Zaouche Gaudron ERES, Paris, (2011).

3 _ George Kateb, A Life of Fear: Social Research, Vol. 71, n°. 4, FEAR: ITS POLITICAL USES & ABUSES (WINTER 2004), 887 926 _. Published by: The Johns Hopkins University Press, Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40971984 Accessed: 16 2020 _ 03 _).

4 _ Lewis, Anthony, «Making Torture Legal», New York Review of Books 51 (15 July 2004): 4 8 _.

5 _ Penelope Papailias «Especially Humiliating for Iraqi Men»: The Culture Concept and the Discourse; On Sex in the Abu Ghraib Scandal. https://www.researchgate.net/publication/337338844 _ Especially _ Humiliating _ for _ Iraqi _ Men _ The _ Culture _ Concept _ and _ the _ Discourse _ On _ Sex _ in _ the _ Abu _ Ghraib _ Scandal(Accessed: 16 2020 _ 03 _.)

6 _ كاظم (نادر)، «تمثيلات الآخر.. صورة السود في المتخيّل العربي الوسيط»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص. 16.

7 _ Paul Higate & John Hopton, War, Militarism, and Masculinities, in HANDBOOK OF STUDIES ON MEN AND MASCULINITIES 432, 432 (2005) 41 _.

8 _ Johanna Bond, A. Decade after Abu Ghraib: Lessons in Softening Up the Enemy and Sex _ Based Humiliation, 31 Law & Ineq. 1 (2013).

http://scholarship.law.umn.edu/lawineq/vol31/iss1/1

9 _ Gargi Bhattacharyya, Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the 'War on Terror'. Zed Book, 2008.

10 _ De Meron Benvenisti, Barbara Ehrenreich, John Gray, Mark Danner David Matlin, David Levi Strauss, Abu Ghraib: The Politics of Torture, North Atlantic Books, p. 66.

11 _ Kaufman _ Osborn, T. (2007) 'Gender Trouble at Abu Ghraib?', in T. McKelvey (ed.) One of the Guys: Women As Aggressors and Torturers, p. p. 145 66 _. Emeryville, CA: Seal. Eileen L. ZURBRIGGEN, Sexualized Torture and Abuse at Abu Ghraib Prison: Feminist Psychological Analyses Feminism & Psychology © 2008 SAGE (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore) http://fap.sagepub.com, Vol. 18(3): 301 320 _.

12 _ Alex Danchev, «Like a Dog!»: Humiliation and Shame in the War on Terror, Alternatives: Global, Local, Political, Vol. 31, n°. 3 (July _ Sept. 2006), p. p. 259 283 _. Published by: Sage Publications. https://www.jstor.org/stable/40645186 Accessed: 23 2020 _ 04 _.

13 _ Barr Sabrina (2019), «what is toxic masculinity and how can it be addressed?» Independent News Website, https://www.independent.co.uk/life _ style/toxic _ masculinity _ definition _ what _ is _ boys _ men _ gillette _ ad _ behaviour _ attitude _ girls _ women _ a8729336.html, accessed 23 rd October 2019.

Douglas Ryan (2017) «More Men Should Learn The Difference Between Masculinity and Toxic Masculinity». Huffpost Website, https://www.huffpost.com/entry/the _ difference _ between _ masculinity _ and _ toxic _ masculinity, accessed 22 October 2019.

Equali Teach, «Toxic» Masculinity, https://equaliteach.co.uk/toxic _ masculinity/Published 4 th November 2019.

14 _ Dworkin, A. (1981) Pornography: Men Possessing Women. New York: Perigee. Homophobia and Sexual Harassment in the U.S. Military, in IN THE COMPANY OF MEN: MALE DOMINANCE AND SEXUAL HARASSMENT 217 (James E. Gruber & Phoebe Morgan eds. 2005).

15 _ Rekha Pande War and Masculinity, Reading Abu Ghraib in a feminist perspective Research Innovator ISSN 2348 7674 _ International Multidisciplinary Research Journal l1 19 _.

16 _ مقابلة مع علي القيسي: شهادة حية على التعذيب في سجن أبو غريب، حاوره: عبد الحسين شعبان، الحوار المتمدن، العدد: 2129 _ 2007/12 /14. تاريخ الاطلاع 22 _ 6 _ 2020. http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=118323

17 _ Matt Cornell, The torturer as feminist: from Abu Ghraib to Zero Dark Thirty, 18 2013 _ 3 _, https://overland.org.au/2013/03/the _ torturer _ as

_ feminist _ from _ abu _ ghraib _ to _ zero _ dark _ thirty/(Acssed 22 2020 _ 6 _).

18 _ Adam Jones, Humiliation and Masculine Crisis in Iraq, Al Raida, Vol. XXI, Nos. 104 105 _, Winter/Spring, 2004.

19 _ Orna Sasson-Levy, Feminism and Military Gender Practices: Israeli Women Soldiers in: «Masculine» Roles, in Sociological Inquiry 73 (3), August 2003, p. p. 440 465 _.

20 _ Eileen L. ZURBRIGGEN Sexualized Torture and Abuse at Abu Ghraib Prison: Feminist Psychological Analyses, in Feminism & Psychology © 2008 SAGE (Los Angeles, London, New Delhi and Singapore) http://fap.sagepub.com, Vol. 18(3): 301 _ 0959 ;320 _ 3535 (Accessed 21 2020 _ 6 _).

21 _ Basuli Deb, Transnational Feminist Perspectives on Terror in Literature and Culture (New York and London: Routledge, (2015).

22 _ Bolla, J. J. (2019, Mask Off _ masculinity redefined, London _ Pluto Press, 118 pages.

23 _ Barbara Ehrenreich, Feminism's Assumptions Upended, South Central Review, Vol. 24, n° 1, On Torture (Spring, 2007), p. p. 170 173 _ Published by: The Johns Hopkins University Press on behalf of The South Central Modern Language Association Stable URL: https://www.jstor.org/stable/40039968 Accessed: 13 _ 06 _ 2020.

الفهرس

تقديم7
آمال قرامي
أنماط الرجولة وتجلّياتها في شعر الصعاليك17
خالد عبداوي
مفهوم الرجولة والنوع عند الصوفيات تراجم السلمي نموذجًا51
أميمة أبو بكر
«الأُلتراس» والانزياح الرجولي في ملاعب كرة القدم من الهامش إلى المقاومة71
رضا كارم
«الزوفري» من النبذ إلى الفخر بالنفس 103
هدى بحروني
أنماط الرجولة عند الكاتب المسرحي من خلال دراسة د. وطفاء حمادي139
سوسن وهبة
بِناء الرجولة في السجن من خلال الدراما التونسية «المايسترو» لأسعد الوسلاتي و«النوبة» لعبد الحميد بوشناق171
ضو سليم
الرجولة المضطهدة داخل مؤسّسة الزواج205
هاجر خنفير
الذكوريات والحرب: قراءة فضيحة سجن «أبو غريب» من منظور نسوي241
آمال قرامي