

الرجولة المتخيلة

الهوية الذكورية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث

إعداد
مكي غصوب وإيما سنكليروبي



الساقية

الزجولة المتخيلة

الهوية الفكرية والثقافية في الشرق الأوسط الحديث

إعداد
مى غصوب وإيهاب سكرتير



الثقافة

لوحه الغلاف: فيصل النعيمي

المحتويات

٧	تمهيد
١٣	مقدمة

القسم الأول

صنع الرجال، المؤسسات والممارسات الاجتماعية

٢٧	الجنس في الإسلام عبد الوهاب بوحدية
٣٩	يوم ختاني عبده خال
٤٥	الخبثان والحلاقة الأولى والتوراة يورام بينو
	بولند «ننا» الآن كومانندو:

٧٩	الخدمة العسكرية والرجولة في تركيا [يما سنكلير ويب
	ملحق: «الخدمة العسكرية رغم أنفي»

١١١	مقابلة مع المجدد السابق ل. ش.
	الجنود الذكري وطقوس المقاومة

١٢٣	في الانتفاضة الفلسطينية الأولى جولي بيتيت
١٤٩	الخدمة العسكرية كتأهيل للذكورية الصهيونية داني كابلان

القسم الثاني

الذكر حكاية، السرود والصور والأيقونات

١٧١	قراءة قصص «كيد النساء» بوصفها حكايات ذكورية أفسانة نجم أبادي
-----	--

Imagined Masculinities:

Male Identity and Culture in the Modern Middle East

Edited by Mai Ghoussoub and Emma Sinclair-Webb

© Saqi Books, London, 2000

الطبعة العربية

© دار الساقي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ISBN 1 85516 525 2

دار الساقي

بنية ثابت، شارع أمين منيرة (تلة السراويل)، الحمراء، ص.ب: ١١٣١٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الرمز البريدي: ٦١١٤ - ٢٠٢٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٠٦ (٠١)

e-mail: alsaqi@cyheria.net.lb

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH

Tel: 020-7-221 9347, Fax: 020-7-229 7492

١٨٥	المثلية الذكورية في الأدب العربي الحديث فريدريك لاغرانج
٢١٣	فريد شوقي: فتوة، رب عائلة، نجم سينمائي وولتر أرمبراست
٢٤١	علكة ونساء شبقات وأعداء أجنب مي خصوب
٢٥٣	كذا أنا يا دنيا: صدام ذكراً حازم صاغية

القسم الثالث

الشهادات والهوية الذكورية

٢٦٩	عدس في الفردوس مورييس فارحي
٢٨٥	«ها الصبي اللي عندو هو أحذ» أحمد بيضون
٢٩٥	جناحا الرجولة الثقيلان حسن داوود

تمهيد

لماذا مسألة الرجولة، أو بالأحرى لماذا أزمة الرجولية؟

هل هي إشكالية «مستوردة» لم تُطرح حتى الآن في مجتمعاتنا، بينما نساء مجتمعات «العالم الثالث» لم يثقلن المساواة بعد، ولا يزال موقعهن مُشوَّشاً وعرضة للابتكاس؟

هذا السؤال يلحظني بأولئك الذين قالوا: كيف يمكن أن نتحدث عن «ما بعد الحداثة» ونحن لم نحرز «الحداثة» بعد؟

أسئلة كهذه لا تأخذ في الاعتبار حقيقة أننا نعيش في عالم متزايد العولمة، عالم لم يعد فيه أي نعت (ism) مقصوراً على منطقة بعينها، بل هي تتجاهل، فوق هذا، العلاقات الجندرية.

فالذكورية، أو الرجولية، هي الكفة الأخرى الموازنة للنسوية التي لم تحتل موقعاً أصاصياً في الدراسات الاجتماعية في العقود الأخيرة^(١). فالحركة النسوية ومنظروها الذين أحوزوا، من دون شك، نجاحاً هو الأكبر بين نجاحات التيارات المؤثرة فكرياً واجتماعياً خلال السنوات الخمسين الماضية، زعزعوا كل مفاهيم الأنوثة وموقع المرأة داخل التركيبة البيولوجية والاجتماعية.

فهل يمكن أن نعتبر أن كل هذا الذي تحقق لم يهز، ولم يتحدَّ سائر تركيبة الموقع الذكوري بيولوجياً واجتماعياً وثقافياً؟

Maurice Berger, Brian Wallis & Simon Watson (ed); *Constructing Masculinity*, (١) Routledge, New York-London, 1995, P. 2.

مرة أخرى يمكن لقائل أن يقول: ربما صيغ هذا، ولكن ليس في مجتمعاتنا. فهذه جميعاً ظواهر عرفتتها المجتمعات الغربية المتقدمة. إلا أن الحججة هذه تعاني مشكلتين:

الأولى، اعتقاد أصحابها أن مسألة المرأة في الغرب مطروحة بشكل معمم وشامل، بينما الأوضح متغيرة بين بلد وبلد. وقد يكفي التذكير بأن بلداً كسويسرا حصلت المرأة فيه على حق التصويت بعد حصول زميلاتها في الكثير من البلدان العربية عليه. فإذا كانت الفواتين متشابهة بين أوروبا وأميركا في ما يخص المرأة، فإن تطبيقاتها تختلف بسبب التقاليد والموروث الاجتماعي. وهذا يصح أيضاً في الفوارق بين المدن والأرياف، وبين المدن والبلدات... إلخ.

الثانية، افتراض أن مشكلة الذكورة والذكورية كانت دوماً واضحة ومحسومة، علماً بأن تحديد مسألة الذكورة كانت، باستمرار، ولا تزال، مطروحة.

والحال أن هذا التحديد يواجه مازقاً متواصلاً حتى لدى الرجال الأكثر اقتناعاً بتعبيلهم فضائل الذكورية وصلاباتها.

فبكاء الرجل، مثلاً، طرح نفسه دائماً على الرجل نفسه، بما في ذلك الرجل الأشد اعتداداً فحولياً، على رغم وجود فناعة لا تبحث عن أية براهين تسندها، بأن البكاء للنساء، وضبط الأعصاب للرجال.

وربما كانت تلاوة هذه القصة تلخيصاً للطابع الصراعي الذي تتسم به الذكورية في مجتمعاتنا المعاصرة: خلال مؤتمر في فرانكفورت كنت أجد مع صديقة نصف ألمانية/ نصف إيطالية، وهي مهندبة تعمل محررة كتب. قالت إنها قررت أن تعيش وتعمل في روما لأن ذلك أشد راحة لها. فهي تتحرك مهياً في وسط أغليته الساحقة رجال، وقد غررت العيش في إيطاليا لأن غالبية رجال ذلك الوسط من الألمان بدوا عدوانيين. أما في روما، حيث التقاليد الذكورية أقوى، فأحسست براحة أشد في العلاقة مع الوسط المهني نفسه. وفي النهاية اكتشفت أن الرجال في ألمانيا، عرضة لكثير من التحدي والمنافسة في موقعهم البيئي والتقليدي، وهذا ما نقي لديهم موقعاً دفاعياً حيال المرأة في العمل. وعلى العكس، يحس الرجل في إيطاليا بأنه لا يزال رب المنزل، وهذا لا يشعره بأن وجود المرأة في المكتب ينطوي على أي خطر.

هذه الواقعة الشخصية قالت لي الكثير وكأنا ذات دلالة بعيدة. فهي تجعل الأمور والتموضعات في العلاقات الجندرية أكثر تعقيداً. ففي الستينات القليلة الماضية كان الانتقال النساء إلى أعمال تؤمن الإعالة للأسرة، كما كان لتنامي مساهمتهن في القطاعات المساعدة خارج الصناعة الثقيلة (خدمات، إعلان، اتصالات، إعلام، مكاتب)، أن أثرا في الجنسين لا في جنس واحد. فقد أعيد تشكيل مفهوم النسائية قياساً بالإنتاج والاستهلاك الاجتماعيين، وهو، استطراداً، ما لم يتم بعزل عن موقع الرجل نفسه في الإنتاج والاستهلاك. فإذا أخذنا مدن أتكون من أكثرها تقدماً إلى أقلها، لوجدنا كيف أن هذا الواقع حقيقي، بنيل أن الطبقات الوسطى في تلك المدن تتعرض للتغيرات والتحولات نفسها: من نشأة العائلة النواة وتوسعها إلى مشاركة الجنسين في الإعالة.

ومهما كانت العادات تقليدية ومتعنتة، ومهما كانت القوانين متأخرة عن اللحاق بمستجدات الواقع، يبقى أن الانتقال إلى الأسرة النواة والاعتماد على دخل المرأة لا بد من أن يطرح مسألة دور الأنوثة والذكورة داخل الصيغة هذه. وهذا ما سوف يتعامل بيننا تشيع عبارة «القرن الواحد والعشرون قرن النساء»: بمعنى أنه سيكون أسهل عليها، مما على الرجل، إيجاد فرصة عمل تبعاً لرونتها الموروثة وقابليتها للتكيف. فإذا صحت هذه العبارة، جاز التساؤل: أي المواقع سيعتقها الرجل في قرن مرشح للاقتران بالمرأة؟

نعم، أغنية جيمس براون الشهيرة «إنه عالم رجل، رجل، رجل، رجل» (It's a man's, man's, man's world)، لا زالت في نطاق التداول، لكن المؤكد أن الجمهور يستمع إلى الموسيقى والأداء أكثر مما يسلم بمضمون كلمات الأغنية. لقد كان النجاح الكبير للحركة النسوية، على رغم الرذات المضادة والمتواصلة إلى الآن، أنها دخلت إلى الثقافة الشعبية. فهي لم تحقق انتصاراتها على أصعدة المفاهيم والقوانين والعلاقات فعصب، بل أيضاً في المجالات والمسلسلات التلفزيونية من المكسيك إلى مصر مروراً بالولايات المتحدة الأميركية. وهذا النجاح في الثقافة الشعبية، وإن حافظ غالباً على ثنائية الخير والشر، فإنه غير صورة الذكورية والنسائية. فالمرأة التي كانت، في المجالات الشعبية، تنتظر زوجها وتسليه وتطبخ له، انقلبت إلى شخص يتعلم، في أغلب الأحيان، حقوقه، أو ما هو المطلوب من الرجل تجاهه. ولم تعد المجالات هذه تعالج دور الأم

في حفاظات الطفل، لأنه غداً معروفاً أن الأب والأم يعملان معاً ويتشاركان في مثل هذه الوظائف.

ربما كان الفارق الأكبر بين مجتمعات غربية وأخرى في الشرق الأوسط، أن عدد المعازين والمغازيات لا يزال، حتى الآن، ضئيلاً في المشكلة الثانية بينما هو يتزايد بسرعة في الأولى. كذلك فالنزوح إلى المدن الذي حصل في قرون سابقة في أوروبا، نراه الآن يجري بتسارع في «العالم الثالث». ومن هنا، فإن هذه الظواهر التي تخرق العلاقات الجندرية وتكثفها، ولا سيما في أوساط الطبقات المتوسطة، لا تزال تتبدى ملتبسة في «العالم الثالث»، بما ينم عن تداخلات في الأزمنة والمقاييس. هكذا يلوح أن التحولات التي نعرفها على قدر بعيد من الموضوع في الغرب، يشوبها في ما عداه شيء من التعمية. فإذا شهدنا أحياناً، مثلاً، حركة نزوح، توافقت الحركة هذه مع حفاظ العائلات على طابعها، أو محاولتها ذلك. ومع هذا، فالتحولات الديموغرافية في المجتمعات النامية تبقى أكثر تعقيداً في بلدانها بجهة المشهد العام والأخلاقيات والعلاقات الجندرية، مما تفعل الهجرة من «العالم الثالث» إلى الغرب، التي تكثر شكاوى الاتجاهات البعيدة الغربية منها.

أما في ما يتعلق بتحرر الإنسان من بضعة قيود طبيعية، وتقدم العلوم في مجال الإنجاب والتكاثر، فالملاحظ أن التقدم المذكور يجري بسرعة غير اعتيادية، كما يتفعل عالمياً بالسرعة نفسها. ولأن التحرر من بيولوجيا الإنجاب، مثلاً، خلف تأثيراته في سائر بلدان الكون بسرعة متشابهة، لذلك رأينا بلداً كالهند يواجه مشكلة هذه القدرة الجيدة على تحديد جنس الجنين. فقد ظهرت العيادات التي تمارس الإجهاض للمواري يحملن جنيناً مؤثماً، رغم عدم شرعيتها قانوناً.

ومن ناحية أخرى، ربما أضفت الحركات الوطنية والاستقلالية بعض الاتساعات المهمة على موضوع الجندر. فقد حملت هذه الحركات عنصراً تحديثياً بارزاً. لكنها إلى ذلك، انسافت في رغبتها إلى التمييز عن السلطة الاستعمارية الغربية. وراء التمسك بعناصر الماضي و«الهوية». وقد يكون هذا التناقض أحد المصادر المهمة في تحديد خصوصية علاقات الجندر وتطورها في «العالم الثالث».

وفي تركيا، مثلاً، طرحت «تركيا الفتاة» إقامة «العائلة الجديدة» التي هي «العائلة الوطنية»، محاولة منها لأن تخاطب تلك «الخصوصية» وتحفزها. وفي هذا السياق،

تساءلت دنيس كانديوتي: «إلى أي حد كان الخطاب الذي يعلن أنه موضوع لإصلاح المرأة (...)، هو أيضاً لإعادة صوغ الجندر غير تأسيس موديلات جديدة للمذكرية والنسائية بهدف تحسين تماسك العائلة النواة؟»^(٢). أما في الجزائر حيث كان الاستعمار شريعياً بصورة مميزة، فإن التناقضات والحاجة إلى تعريف هوية وطنية، اتخذت بعد الاستقلال شكل تمييز نوعي بين «نساءنا» و«نساءهم». وبالتالي، أدى هذا السلوك وهذا التركيز إلى عدم تعريف «رجالنا» وعدم الاكتراث بالسلار الذي يتجهون فيه.

فهل تشهد حالياً نهاية الفحل، كما تساءلت كاثرين غودنز في لوسوند (٢-٣ آب/أغسطس ١٩٩٨) بينما كانت تناول صعود ظاهرة تعري الرجال، بمناسبة نجاح فيلم «ذي فول ماوتشي» البريطاني؟ وهذا مع العلم بأن الظاهرة المذكورة إنما شرعت تتعاظم في المناطق الصناعية التي تدهورت صناعاتها، وراح بعض الرجال يبحثون عن أساليب في تأمين عيشهم كانت قبلاً تعتبر نسائية بحتة؟ ومن ثم، كيف نقيم دعايات كالقن كلاين وجون بول غوتي حيث يندر الرجل الذي هو النموذج الفني، ضائع الملامح بين رجولة وأنوثة؟ وهل تعتبر هذه الدعايات التي تعلن نهاية الفحل غربية فحسب، علماً بأن مجلات وتلفزيونات العالم بأسره تولت بثها ونقلها؟ وكأننا ما كان الحال، ألا نطاولنا هذه التحولات نحن أيضاً؟

هدفنا في هذا الكتاب، بالانطلاق من بحوث أكاديمية ودراسات وقراءات في الثقافة الشعبية، ومن نصوص أدبية وشهادات، أن نحاول مقارنة هذا السؤال/المسألة. أما وإن زميلتي إيمما سنكلير ويب قد شكرت في النسخة الإنكليزية الذين ترجموا النصوص الموضوعية أصلاً بالعربية، إلى الإنكليزية، فيطيب لي أن أسدّد الذين للزميل عبد الإله النعمي الذي ترجم النصوص الموضوعية أصلاً بالإنكليزية إلى العربية، فأشكره.

مي غصوب

(٢) Deniz Kandiyoti, "Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey", in: Abu-Lughod, Lila, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, 1998, p. 272.

مقدمة

ثمة الآن أدب واسع نوعاً ما عن موضوع الرجل والهوية الذكورية في ما يتعلق بالمجتمعات الأوروبية والمجتمعين الأميركي والأسترالي. ومن البسيكولوجيا الشعبية والكتب المُنَّدة للاستخدام الذاتي، إلى الدراسات الأكاديمية المبنية من فروع مختلفة، إلى تقارير السياسة الاجتماعية، اكتسب هذا الأدب أشكالاً متباينة وخدم أجندات مختلفة. ولأن الاهتمام بالموضوع نشأ أساساً في أعقاب المشروع السياسي للنسوية الغربية وكتاباتها، فلعل من المحتم أن يضم ما كُتب عن الرجل والذكورية بعض المحتاجات المتعارضة تعارضاً تاماً، قسم منها مترکز في إطار الدراسات التي تتناول الجنسين، والقسم الآخر أقرب إلى البيولوجيا الاجتماعية. وتلك التصوُّص التي سمعت في رد فعل على المشاريع النسوية في أحيان كثيرة، إلى إعادة فرض أشكال مختلفة لما يُفترض أنه ذكورية جوهرية وحقيقية (اقرأ لامثلية) مهددة بالانقراض، مُتخى جانباً هنا. فالأدب الأوزن في فرض نفسه عمل بالاتجاه المعاكس ليبين بطرق مختلفة أن الذكورة مبنية اجتماعياً بقلر الأنوثة، وليؤكد - بما يتعدى التضمير - عدم وجود مجموعة ثابتة من المحددات التي تقرر الذكورية.

وننظر إلى عوامل الطبقة والعلاقات في سوق العمل واللائحة والتوجه الجنسي فضلاً عن الخبرة الشخصية والعلاقات بالعائلة والأقران، على أنها تقوم بدور مركزي في تكوين هويات الرجال، وفي أنماط الارتباط، في الخانات التي يجد الرجال أنفسهم فيها وأحياناً يعملون بروعي من أجل الانتماء إليها. ومثل هذه العمليات والأنواع المختلفة من التخالط الاجتماعي في طريقة ارتباط الرجال بالنساء وبالرجال

كبيرة من أجل إعادة التفكير في مقاربات اعتمدت تجاه الذكورية (خاصة أر. دبليو. كونيل R.W. Connell ولين سيجال Lynne Segal) برغم أن الكثير مما يُقال هنا وفي مقالتي متأثر بها^(١). ولدى إعداد هذا الكتاب تقرر الشروع في مسعى مختلف بعض الشيء وأكثر تواضعاً. ولعدد من الأسباب التي سيأتي ذكرها ثمة حاجة إلى فتح النقاش حول الذكورية وتقديم أبحاث وتحليلات كُتّاب دُكرُوا على منطفة ما زالت تُعدّ، بقدر من الحقيقة، إحدى يؤر البطريركية.

قد تثار بشيء من العدل النقطة المتمثلة في أن دراسة الرجال كانت في الحقيقة المحور التقليدي للقسم الأعظم من الأبحاث التي تتناول الشرق الأوسط: فدراسة البنى الاجتماعية والمؤسسات والحركات السياسية والشبكات والممارسات الدينية وعلاقات العمل والصلة التاريخية بالمصالح التجارية الأوروبية، كانت تميل حتى الآونة الأخيرة إلى أن تُجرى دونما اعتبار يُذكر أو دونما أي اعتبار لتواريخ النساء. وإذا كان يُفترض في كثير من الأحيان أن المرأة تظن مجالاً خاصاً سكونياً غير دينامي اجتماعياً وحتى غير متميز، فإن النساء والمجال الخاص كانوا بكل بساطة غائبين أو، عند دراستهم، ثم اعتبارهم جزءاً لا يتفصل من بنى اجتماعية دينامية واقتصاد سياسي. وهكذا ركزت الكتابات عن الجنسين في الشرق الأوسط، على النساء أساساً، وهذا مفهوم، كما حققت المعالجات التي تناولهما في السنوات الأخيرة اختراقات كبيرة في الأبحاث الأنثروبولوجية والسوسيولوجية والتاريخية. وبهذا المعنى يجب أن يُعتبر، من الإنجازات الحقيقية، أن الدراسات التي تتمحور حول الجندر لم تُعد تُنسب إلى مضمار

الآخرين، تشير إلى أن لا معنى يُعتمد به في اعتبار الذكورية خاتمة واحدة، كأنها «حصيلة» نهائية. ولنمضي أبعد في هذا الطرح جرى التشديد في الأعمال الأخيرة على الطرق التي تُبنى بها الذوات المجسنة دينامياً (وأدائياً) في التفاعل الاجتماعي.

ولعل الاختلافات بين الرجال، وبين التصورات لما يمكن أن تكونه الذكورية، كشفت بأشد الطرق فاعلية من خلال الحملات والمشاريع التي فتحت النقاش حول الجنسية والذكوريات التلية في المراكز المتروبوليتانية الأكثر كوزموبوليتية في البلدان الغربية. كما برزت قضايا الإثنية بصورة متزايدة في معالجة بناء الهوية الذكورية وفي إثارة مسائل تتعلق بالقوة. والعمل الذي يحاول ربط أبعاد سجالية بممارسات وتواريخ اجتماعية ما زال في مراحله المبكرة مبيئاً بالدرجة الرئيسية الافتراضات المتناقضة والمعنصرية التي تعمل من خلال تشبيلات ثقافية وإعلامية. وتقع بين هذه وتلك مقاربات نعتبر أن لبُعدي الإثنية والجنسية أيضاً أهميتهما في التوصل إلى أن خضوع المرأة للرجل ينبغي ألا يتسبب خضوع الرجل للرجل آخر.

وارتباطاً بالمشاريع النسوية التي تاضلت، من بين ما ناضلت من أجله، لتحقيق علاقات أكثر مساواة بين الرجل والمرأة على كل المستويات، فإن العمل الذي حاول اقتلاع التصورات الجوهرية عن الذكورية، قدم بعض المسوغات للتساؤل بأن الرجال يمكن أن يتغيروا وأهم يتغيرون فعلاً، وأن النظام الجنسي القائم ليس نظاماً راسخاً لا يتزعزع. وحتى الآن، فإن المكاسب التي حققتها النساء - من حيث الجهود الرامية إلى دحر الفصل العام والخاص فصلاً أسفر دوماً عن هزيمة المرأة على الجبهتين - كانت بالضرورة مكاسب محدودة في المجتمعات التي لم يُبدل فيها عمل جاد من أجل سياسة اجتماعية غايتها توفير العناية بالأطفال على التصعيد العام وتجهيد الجهود الرامية إلى تحويل مشاركة الوالدين معاً في التربية إلى خيار متاح للغالبية. ولكن الاعتراف بذلك لا يمنعنا من القول إن العمل على الذكورية أظهر أن البطريركية أكثر تعقيداً، أكان ذلك لحضورها في بناء العلاقات الاجتماعية «حضوراً أكبر» مما كان يجري الإقرار به أحياناً، أو لأنها في الوقت نفسه ليست متحجرة كما كان يُوحى به. وببنفي ألا يُنظر إلى التركيز على الذكورية بوصفه ابتعاداً عن المشاريع النسوية بل باعتبارها مسعى مكمل، بل مسعى يرتبط بها ارتباطاً عضوياً.

ليس هذا المجال لمحاولة تلخيص العمل الذي قام به من انخرطوا في محاولات

(١) كان جميل أر. دبليو. كونيل R.W. Connell ذا أهمية مركزية في هذا الجهد، وخاصة ما يتميز به من جمع بين مقاربات مختلفة للموضوع، مصراً على توافر أساس تجريبي قنص، وفي الوقت نفسه متشداً بالقدر نفسه من الصرامة على المعرفة بالجندر في علوم الاجتماع والحركات السياسية. انظر اثنين من كتبه:

Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics (Cambridge: Polity Press, 1989), and *Masculinities* (Cambridge: Polity Press, 1995).

غسل لين سيجال Lynne Segal أيضاً مهم لثير، من بين ما يثيره، مناقشات مفهومية حول مشروع سياسي نسوي اشتراكي: انظر في سياق موضوع الذكورية:

Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men (London: Virago, 1990), and *Straight Sex: Rethinking the Politics of Pleasure* (London: Virago, 1994)

منفصل يمكن عزله عن الفروع التي تنتمي إلى الاتجاه العام^(٢). كما أن العمل على المرأة في المجتمعات الشرق أوسطية يعني، بالطبع، العمل على الرجل: والحق أن الرجل كان حاضراً حضوراً ضمنيّاً في غالبية الدراسات التي تناول وضع المرأة في الحركة الإسلامية والحركات السياسية الأخرى، في سياسة التثقيب، المرأة في القوى العاملة - أكانت عاملة في البيت أو في موقع عمل عام -، المرأة بوصفها عروساً، زوجة، أم... إلخ. ورغم أن الرجل نادراً ما كان موضوعاً مباشراً للدراس في هذه الأبحاث^(٣)، فإن غالبيتها كانت تشير إلى المعنى الذي يكون به الرجال متموضعين هناك على الحافة، حيث كثيراً ما حاولوا مراقبة حراك شقيقتهم وبناتهم وأصحابهم وزوجاتهم ورفاقهم وسلوكهم، في بعض الأحيان - بل في أحيان كثيرة في الواقع - يتواطؤ مع أمهاتهم وغيرهن من النساء الكيبرات الأخريات.

وبالعودة الآن إلى هذا الكتاب، كانت الخطوة جمع كتابات تعتمد مقاربات متنوعة للهوية الذكورية. والتشديد في جميع الأبحاث تقريباً ينصب على تقديم قراءات غرضها الاطلاع فضلاً عن تحليل الأبعاد الجنسية للمؤسسات والممارسات الاجتماعية والتأجيات الثقافية، ومركزياً، ما تنطوي عليه من علاقات قوة. ويمثل أحد المشاغل بالنظر إلى المواضيع التي يحدث فيها التخالط الاجتماعي متمخضاً عن الذكورية والعمليات الدينامية التي تجري من خلالها. وفي حين أن ما يربو على نصف المساهمات أصحابها أكاديميون يعملون في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا السياسية والبيسيكولوجيا والدراسات الجنسانية، فإن الكتاب يقسم أيضاً مساهمات صحافيين وكتاب (ثلاثة منهم روائيون) من الشرق الأوسط ومن العاملين عليه. ونظراً إلى النزول اليسر مما يُترجم، فإن من دواعي الأسف أن عملهم ما زال غير متاح إلا نادراً.

(٢) للاطلاع على ما قد يكون أكثر الطروحات صراحة واستفاضة في هذا المجال، انظر:

Deniz Kandiyoti, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle Eastern Studies", in: Deniz Kandiyoti (ed), *Gendering the Middle East* (London: J.B. tauris, 1966), pp. 1-49, and the other essays in her book which demonstrate something of the range of fruitful new research emerging on the region.

(٣) الاستثناء من ذلك أندريه كورنويل Andrea Cornwall ونانسي لينديفان Nancy Lindisfarne (eds), *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* (London: Routledge, 1994); some of the essays relate to Middle Eastern Countries.

للقرءاء الذين لا يعرفون لغات المنطقة. والكتب التي تجمع بين مقاربات مختلفة يمكن أحياناً أن تكون لكل واحد ولا تكون لأحد. ونحن نأمل في أن يكون تقسيم الكتاب إلى أجزاء قد حلّ هذه المشكلة بمعنى ما، وبالتالي فإن ما يلي نقاش وجيز للمبادئ التي جرى تجميع الأبحاث على أساسها، وملخص للموضوعات التي تغطيها. ونغني عن القول أن هناك ثغرات عدة في هذا الكتاب، ومواضيع كثيرة ربما كان ينبغي تغطيتها بمعالجته، كما أن تنوع الفرضيات إلى جانب اختلاف الأشكال يعني أن المساهمات لا تتفق في ما بينها. لكن وظيفة مجموعات من هذا النوع ليست أن تكون شاملة وأن تتوصل إلى اتفاق. والحق أننا عجزنا عن التوصل إلى اتفاق على عنوان هذا الكتاب!

كان أحد الدوافع وراء إعداد الدراسات التي يضمها الكتاب، النظر إلى مجالات بُني فيها الذكورية بناءً في منتهى الصراحة، وعادة ما يكون بناءً علمياً. ولعل الختان وبار مبنزقا والزواج توفر المواقع النظامية الكلاسيكية لهذا البناء، وهي مواقع شغلت الأنثروبولوجيين الغربيين منذ القرن التاسع عشر. ويحود عمل فان غينيب Van Gennep حول طقوس النأهيل التي تشتمل على اختبارات وامتحانات تتكامل بقبول الفرد اجتماعياً على أنه بالغ مجتسماً، إلى مطالع القرن العشرين. وكون موضوعه ما زالت قيد التداول تشهد عليه حقيقة أن مساهمات عديدة في هذا الكتاب تستند إليها بشكل عابر ورغم أنه ليس من مساهمة منها تدعي أنها تحمل قيمة تفسيرية حقيقية. فهذه المساهمات أكثر اهتماماً بتفصي المؤسسات والممارسات المرتبطة بالذكورية في سياقات تاريخية محدّدة. ولعل المريد من هذا العمل مبشر ابتعاداً عن النماذج الوظيفية السكونية بعض الشيء. وموضوعه الشرف/العار المبنية بالارتباط مع المجتمعات المتوسطية والشرق أوسطية، نموذج آخر كهذا، لكنه نموذج تعرض لانتقادات شديدة لأسباب ليس أقلها افتراضه وجود نبات لفظي لا يلبث أن يتقصه البحث في الممارسة.

هذه الاشتراطات، يجمع القسم الأول من الكتاب أبحاثاً تعالج في الغالب المواقع النظامية التي «تصنع» فيها الذكوريات النموذجية، لكنها تقاوم إغراء التعميم بشأن مثل هذه «الطقوس» على منطقة مترامية الأطراف. والكتاب إجمالاً هو، كما نأمل، دليل على دينامية المحلي، وفي كل حالة يكون المحلي خاضعاً لعلاقات إعادة اشتغالها في

سياقات محدّدة في الممارسة، إلى الانتفاص بصورة متزايدة من أهميتها، إلى حد يغدو من المشكوك فيه أن المحلي في بلدان عربية مختلفة وفي تركيا وإيران، كان ذات يوم ثابتاً أو نقيّاً أو أصيلاً.

وبرغم أن الكتاب يتناول بعض المواقع التي تُبنى الذكورية فيها بأسطع الأشكال وأكثرها طغوسية، فقد كان من الجائز بكل سهولة اختيار مواقع أقل وضوحاً: دراسات تتناول قطاعات مختلفة من سوق العمل والمؤسسات التعليمية على سبيل المثال، مستحقي نتائج مثيرة وتساعد في تحطيم الرأي القائل بأن لدى المجتمعات الشرق أوسطية عمليات تحافظ اجتماعي بين الجنسين متميزة وليس لها نظائر يمكن مقارنتها بها في أماكن أخرى. ولا ريب في أن الدراسات القادمة ستعالج هذه القضايا، ولكن يبدو من الهام أن يكون واضحاً أن تسجيل الفوارق والخصوصيات لا يعني الافتراض أن هذا البلد أو هذه المنطقة تعمل وفق «منطق» مغاير. ولاستجلاء المسألة من موقع معكوس، يمكن أن نصيف أن الافتراض بصورة لا إشكالية أن هناك، حقاً، شيئاً يُسمى «أيدولوجيا عربية» تُفرض على المجتمعات غير الغربية، يعني الوقوع في فخ تماثل.

في ما يتعلق بالدراسات التي يتكوّن منها القسم الأول، يتابع نوع من التسلسل الزمني يمتد من الطفولة إلى مرحلة البلوغ، ينظر النصّان الأولان في الطقوس الأولى التي يمرّ بها الأولاد. وهكذا، فإن نقاش عيد الوهاب بوحديّة للختان بين المسلمين - برغم ذكره الممارسة اليهودية - يستطلع الأبعاد الاجتماعية لهذه العادة في سياق المدن التونسية والمغربية خلال الفترة الممتدة حتى أوائل المبعثيات. ومن رواية للكاتب السعودي عبده خال، اختير مقتطف بصيف حفلة ختان في ريف جنوب العربية السعودية خلال الفترة الواقعة بين الحربين. ويتبدّى في كلا النصين الإقرار بالمشاعر المبهمة جداً التي تثقاب صاحب العلاقة: الولد يعاني ألم وعمدّة التشويه الجسدي وتروفيه المريح بإكساءه النصبي لباساً خاصاً واستعراضه سلفاً، لكن العائلة والجماعة المحلية تحتفلان بالحدث كمنااسبة سعيدة، وبذلك تعمل المكابدة معها قبولاً اجتماعياً وتأكيداً مضافاً لما يسميه بوحديّة «الامتيازات الباهظة التي نقتن بكون المرء ذكراً». ويتناول المنتقدان زمناً سابقاً، وهكذا تنبهي قراءهما، وتختلف طريقة الاحتفال بالختان اختلافاً واسعاً حسب المنطقة أو البيئة المدينية أو الريفية والموقع الاجتماعي للعائلة.

كما يكون بين الولد متفاوتاً. والختان أيضاً احتفال يواكب أيضاً روح العصر: تسجيل ختان الابن على شريط فيديو، مثلاً، أصبح ممارسة شائعة بين القادرين على تحمل تكاليفه في تركيا. وفي حين أن الكثير من الأولاد يُختنون الآن في المستشفيات وهم رضع ويخضعون للتخدير الموضعي، فإن المجالس البلدية المحلية والأحزاب السياسية في المدن الكبيرة مثل إسطنبول، تقيم خلال أشهر الصيف حفلات ختان جماعية عامة - أحياناً لختان ١٥٠٠ ولد - وذلك في مبادرة شعبية تهدف في جانب منها إلى كسب أصوات قراء المدن.

الممارسة اليهودية للختان تجري عموماً في سن أبكر بكثير منها بين المسلمين: يكون الختان عادة في اليوم الثامن من عمر الطفل. وانطلاقاً من الطقوس المعاصرة التي تحيط بالختان كما يمارسها قطاع من اليهود الأرثوذكس المتطرفين في إسرائيل، والاحتفال اللاحق بأول حلالة لشعر الصبي بعد ثلاث سنوات في ضريح أحد القديسين، واحتفال تأهيله للمدرسة، هي الموضوعات التي يعالجها مبحث يورام يلو. ويقدم يلو قراءة غنية للطرق التي ترتبط بها الممارسة الجسدية للختان والحلاقة ارتباطاً رمزياً بتأهيل الصبي لحام دراسة التوراة، وهذه، عند الذكور من اليهود الأرثوذكس المتطرفين نظرياً، التزام يستمر مدى الحياة، والتمزام يعني أن عمليات التخالط الاجتماعي المجتسن، التي تفصل بين الأولاد والبنات، تجري في مرحلة مبكرة جداً من الطفولة.

وهناك مقالتان تتناولان مؤسسة الخدمة العسكرية في إسرائيل وتركيا، ومقالة ثالثة تعالج الدينامية الجندرية للانتفاضة الفلسطينية. فجولي بيتيت تستطلع كيف أن الهوية الرجولية للذكور الفلسطينيين، أصبحت، في سياق الانتفاضة، ترتبط بمقاومة القوى الأكبر بكثير التي يستخدمها الجيش الإسرائيلي. وبرغم أن الشبان الفلسطينيين لا يستطيعون خوض مجابهة متكافئة بأي معنى حقيقي، فإن المقاومة اكتسبت شكل عدم خضوع، وباتت تمطاً من أنماط السلوك الشخصي بشدد على الصمود في مواجهة الضرب. وهكذا بدأ الشبان الفلسطينيون يتمتعون بمستوى من احترام المجتمع المحلي لهم واعتراؤه بهم لا يُمنح عموماً لجيل الشباب. كما تعابن بيتيت دلالات ذلك بالنسبة إلى نساء الجماعات نفسها والدور الإيجابي الذي تقوم به المرأة في العملية.

مقالة داني كابلان مستفحة من البحث الذي أجراه عن الهويات الذكورية في الجيش الإسرائيلي، وهي تبيّن إلى أي مدى تغرس الخدمة العسكرية في هذا السياق

أشكالاً من الذكورية النموذجية التي ترتبط ارتباطاً لا فكاًك منه بالصهيونية. فإن نير الذي يحقق كايلاان في تاريخ حياته، مثلي نشأ في عائلة ليبرالية علمانية. ورغم تنسيه إلى وحدة قتالية نخبوية غالبية أفرادها مهاجرون جدد إلى إسرائيل يشددون على الممارسة الدينية، فإنه لم يرفض المؤسسة. لكنه من خلال عملية مصالحة وجد وسيلة لتأكيد الخبرة وإقرار أشكال عسكرية من الأيديولوجيا الصهيونية. ولقالة كايلاان أهميتها لأنها تبين، بين ما تبينه، أنه ليس من المحتم أن تبدي الذكوريات المثلية مقاومة للثقافة السائدة.

وتتناول مقالة إيما سنكلير وبب المعاني الاجتماعية للخدمة العسكرية في تركيا في سياق النزاع المحتدم منذ سبعة عشر عاماً في المنطقة الكردية من البلاد. ونظراً إلى الموقع الفعلي الذي تحتله القوات المسلحة في تركيا والثقافة السائدة الشديدة التأثير بالقومية ذات النزعة العسكرية، كان من بالغ الصعوبة تأمين دعم شعبي للحملات المناهضة للنزعة العسكرية ورغم العدد الكبير من ضحايا الحرب وحوالى نصف مليون هارب من الجندية. ويمكن استطلاع عمل الذكوريات النازعة إلى الهيمنة بإمعان النظر إلى مؤسسات مثل الجيش: تبين الحالة التركية في السياق الحالي أن صنع ذكورية نموذجية في مثل هذه البيئة يفرض إلى إخضاع رجال على أيدي رجال آخرين بصورة منفصلة تماماً عن إخضاع النساء.

وقد أضيفت مقابلة مع محمد سابق بوصفها قسماً ثانياً للفصل، وهي تقدم تقريراً شخصياً موحياً عن نظام المهانة في إحدى الوحدات.

إن موضوع العنف موضوعاً غيّر القسم الأول من الكتاب. وفي حين أن هذا لم يكن شيئاً كنا نتوقعه فهو قد يكون مناسباً بالارتباط مع منطقة كانت لفترة طويلة من أكثر المناطق عسكرة وأشدّ بؤر النزاع سخونة.

ويوفر التشديد على تنوع الممارسات والعمليات طريقة لتجاوز الجوهرية والقوالب النمطية من شئ الصنوف. ولكن بما أن النتائج النمطية - خاصة حين يتعلق الأمر بالتصورات الشعبية عما هو ذكورية وما هو ليس ذكورية - نتائج صلبة يُعاد إنتاجها وتُعمل سطوة اجتماعية، فلا جدوى في نفي حقيقتها بكل بساطة والتطلع إلى تجاوزها بالتمنيات. ورفض الاشتباك معها هو بمثابة تجاهل أو استهانة بسطوة القيم الثقافية السائدة التي تثبت في سائر المجتمعات أن مقاومتها عموماً أصعب من استيعابها.

لذا، كان من أهداف الكتاب الأخرى الاشتباك مع القوالب النمطية والنزعات الجوهرية عن معنى الذكورة (والأنوثة) باستطلاع محالات محببة للإنتاج الثقافي تبين عملية الأخذ والرد هذه. ونشتبك المقالات التي يضمها القسم الثاني تحت عنوان «روايات ذكورية»، في الغالب، مع روايات الذكورية وصورها في الأفلام السينمائية والروايات والحكايات القولكلورية الكلاسيكية والصحافية. فإن التفاهات على ما يشكل نوعاً مرغوباً من الذكورية كثيراً ما لا يمكن توكيدها إلا بالنسبة إلى أشكال تُعد غير مرغوبة أو منحرفة أو مخنثة أو غامضة، وعلى علاقة، في المقام الأول، مع خصائص مفترضة للأنوثة. وهكذا، فإن الافتراضات عن «طبيعة» المرأة وجنسيتها وكيد النساء وحيلتهن تكون قضايا تستدعي الانشغال بها.

والذكورية المثلية التي كثيراً ما يُنظر إليها على أنها أساساً ممارسة جنسية منحرفة وليست شيئاً يمكن تصنيفه كالذكورية (كما يشير فريدريك لاغرانج في مقالته)، تقدّم وجهاً آخر يمكن معارضته بذكورية لامثلية حقيقية على ما يُفترض. (من الواضح أن الالتسامع العميق ونفي المثلية منتشران انتشاراً واسعاً في الشرق الأوسط ويعملان على مستويات متعددة بعقوبات اجتماعية قاسية تتخذ أحياناً شكلاً عتيفاً).

ونشتبك أفسانه نجم أبادي مع بعض الحكايات الكلاسيكية المتداولة بأشكال مكتوبة وشفهية منذ قرون وما زالت تحظى بقدر من الرواج الشعبي. ونظراً إلى أن المبدأ السردية الذي ينظم الكثير من هذه الحكايات يشتمل على كيد النساء بالرجال، فإن أفسانه تستطلع الوظيفة التي يؤديها تكرار الحكاية، وبالتالي كيف يعمل مرض النساء هذا بالمفردات السردية على تدعيم نشوء «أصرة» مثلية اجتماعية بين الرجال. كما نشترك نجم أبادي مع المسألة المتمثلة في ما إذا كان بالإمكان في ضوء ذلك شفاء شخصيات مثل شهرزاد؛ راوية حكايات ألف ليلة وليلة، بحيث تكون صالحة للقراءات النسوية.

ويقدم فريدريك لاغرانج مسحاً لتمثيل المثلية في الأدب العربي الحديث، ويبين، برسم تخطيطات سردية مختلفة لشخصيات مثلية، الطرق التي تصور بها المثلية بحيث «تعني» أشياء مختلفة: ممارسة منحرفة ترتبط بمجتمعات «مختلفة»، أو مجرد تحويل عن علاقات طبيعية لامثلية، أو عرضاً من أعراض مجتمع مريض، أو استعارة تعبر عن العلاقة بين العالم العربي والغرب. ونظراً إلى أن الحمل السوسولوجي على الجنسية

- وبخاصة الجنسية المثلية - ما زال غائباً، فإن لاغرائج يرى أن مناقشة المثلية في الإنتاج الثقافي وسيلة لفتح نقاش أوسع حول الممارسة والمواقف من المثلية في مجتمعات عنت الإرادة وقض المعرفة فيها يوتاً واسعاً بين المواقف العامة والممارسات الخاصة في مضمار الرغبة الجنسية المثلية.

وإذا يعود ولتر أرميراست إلى النجم السينمائي الشعبي فريد شوقي - الذي كان يُلقب بملك الترسو أو المقاعد الرخيصة - في مصر الخمسينيات، فإنه يتناول «وجوه» النجم المختلفة وموضوعات أفلامه والنصوص التي نُشرت عن الأفلام والنجم نفسه في مقالات مجلات الفن - كما تقارن دراسة أرميراست شخصية شوقي على الشاشة/ خارج الشاشة مع المعاملة التي كان يلغاها نجوم السينما الرجال في مجلات أهل الفن الأميركية خلال الفترة نفسها. ويشير الكاتب إلى أن شعبية شوقي تصبح أشد إثارة وتعقيداً حين يبدأ المرء بالتفكير في جمهوره: انتمائهم الاجتماعي، النظام السائد بين الجنسين، وكيف كان الجمهور يستجيب للأشكال المختلفة من الذكورية التي يبدو أن شوقي كان يجنّدها.

في غصوب تبدأ أيضاً من مصر، لكنها مصر منتصف التسعينيات هذه المرة، حيث تتناول قصة خيرية نشرتها الصحافة القومية التي قامت بتكثيف سلسلة كاملة من الهواجس الاجتماعية بشأن قوة الرجل وفقدانها في العلاقة مع المرأة والحدو الخارجي. وتقول الرواية الشائعة إن علكة بريئة المظهر قامت إسرائيل بتصديرها إلى بلدان عربية، اكتسبت خواص شيطانية تجعل المرأة لا تتروي جنسياً والرجل عقيماً عتياً؛ نُحِث القضية حتى في برلمان البلاد. وتستطلع غصوب وظيفة مثل هذه الأشكال الاجتماعية من التهم، ثم تمضي لربطها بجنس كامل من النصوص الكلاسيكية - كتب تعليمية فيها إرشادات عن الحياة الإيرونيكية والممارسة الجنسية - التي تركز على طبيعة المرأة التكيديّة وجنسيّتها النشطة إزاء الرجل. وقد تعود مثل هذه النصوص إلى قرون خلت لكنها شهدت في الآونة الأخيرة انبعاثاً شعبياً ورواجاً واسعاً.

يتناول المبحث الأخير في هذا القسم صورة صدام حسين من خلال الأعمال الفوتوغرافية والتماثيل والنُصب وطائفة واسعة من الرموز. ويشبك حازم صاغية مع تصورات نمطية مختلفة للثقافة يبادل بأنها في النهاية ذات نوعية متحجرة واحدة برغم تنوعها، وهي لاتاريخية وعمرية وبالتالي فارغة لا تعتمد إلا على عملية لا تنتهي من

التضخيم الأعظم لإدامة مشروع بث الخوف. ويربط صاغية مناقشته لصورة صدام بعوامل تتعلق بالبنية الاجتماعية للعراق وتاريخه الحديث تُنحى جانباً بكل خفة في النقاشات حول الرئيس العراقي.

يضم القسم الأخير مقالات تنتمي إلى جنس مغاير. وقد سميتها مذكرات لأن كلاً منها ينظر إلى تكوين الهوية الذكورية في الحياة الفردية. وفي حالتين على أقل تقدير، يجوز لنا تصنيفها بوصفها مكتوبة في شكل روائي: الخط الفاصل بين كتابة السيرة الذاتية والكتابة الروائية، هو بالمفردات الشكلية خط مبهم للغاية.

وهكذا، تدور قصة مورييس فارحي القصيرة مستقاة من سيرته حول زيارته وهو ولد صغير بصحية مريئة للحمام العام في أنقرة في أواخر الأربعينيات. والشيء الذي نوفرها هذه البيئة البخارية من النساء العاريات المشيرات والمشاعر الإيرونيكية التي تستثيرها في الولد - حتى لحظة الطرد المحثمة حين تغدو برادة نظراته موضع تساؤل - تشكل موضوعات حكاية طريفة تستحضر عالماً اجتماعياً كان قائماً حتى عهد قريب، وسيتعرف إليه كثيرون نشأوا في تركيا أو حتى في بلدان أخرى من المنطقة.

مساهمة أحمد بيضون تتناول ذكريات أخرى من الطفولة، وتصف علاقته بوالده - زعيم محلي في جنوب لبنان إبان الخمسينيات - وانفصاله عن عالم والده وقيمه واختياره انجماً آخر مدفوعاً بتعليم علماني أصبح متاحاً لأول مرة لجيله. وحقيقة أنه لم يتمكن من أن يكون والده، وبالتالي من تولي الزعامة والمسؤولية عن شؤون الناس الذين وُلد بينهم أو يرتقي إلى مستوى الاسم الذي حمله (وهو بدوره زعيم كبير آخر كان والده يدور في فلكه) - كانت تشكل في بعض الأحيان عقبة قأداء يصعب تحطيمها. ويسلط سرد بيضون الضوء أيضاً على أهمية النظر إلى جوانب جيلية من الهوية الجنسية تتداخل مع تحول البنية الاجتماعية والاقتصادية.

أما المقالة الأخيرة في الكتاب فتعالج مؤسسة افتراضية في المجتمعات الشرق أوسطية: الشُنب. وقطعة حسن داود، من أدب المذكرات في جزء منها والتخيل في جزئها الآخر، تستذكر الأشكال المختلفة التي اتخذها الشنب في طفولته (من شنب دوغلاس المرسوم بدقة وغيره) ومعانيه بالنسبة إليه وتصوره وأصدقائه للأنافة الرجولية. وينسب داود، الذي هو نفسه صاحب شنب لطيف، شكل شنبه إلى أواخر الستينيات حين كان النموذج المفضل في بيروت، كما في أماكن أخرى، شنب

تشي خيفارا من غير اللحية. وكما يبين، فإنه لم يكن من اللائق لشاب يساري أهمل هتداه ونومه وأكله، أن يكون له شنب مرسوم بأنافة كأنه حاجب امرأة.



ولا بد من شكر الجهات النائية لتفضلها بالموافقة على إعادة نشر مواد جيء بها منها: مركز الدراسات التركية في أمستردام لموافقة على استخدام مقابلة من تقريره عن انتهاكات حقوق الإنسان في الجيش، في الفصل الثالث، والجمعية الأنثروبولوجية الأميركية لموافقتها على إعادة نشر نص مقتطع من مقالة بقلم جولي بيتش نشرت في مجلة *American Ethnologist*، لتكون الفصل الرابع. وبرغم أعدادها لأغراض هذا الكتاب، فإن نصوص الفصول ٦، ٧، ١٠ و ١٣ نشرت بالعربية في أعداد مختلفة من مجلة أبواب. والفصل ١٢ نص مختصر لمقالة كتبت للمؤتمر الذي انعقد حول الفرد في الشرق الأوسط في «مؤسسة روكفلر»، بيلاجيو، إيطاليا، ما بين ٣١ أيار/مايو و ٤ حزيران/يونيو ١٩٩٩.

أعبر عن تقديري لمساعدة العديد من الأصدقاء والزملاء في هذا المشروع. وأتقدم بالشكر إلى أندريه كسبار وسارة الحمد من «دار الساقي» في لندن. كما أتقدم بالشكر إلى باسل حاتم وعثمان نصيري وغافن ووترسون ومالكوت وليمز على الترجمة من العربية، وإلى عمانويل سيفان على مقترحاته النقية للمقالات، وإلى غوينيل لاو على تصحيح الكتاب، وإلى إيد إيمري على فهرسة الكتاب، وإلى يوجيل نرزيباشو غلو على مشاركته في هذا المشروع ودعمه لعمل.

إيما سنكلير ويب

القسم الأول

صنع الرجال:

المؤسسات والممارسات الاجتماعية

الجنس في الإسلام^(*)

عبد الوهاب بوحنينه

في الفترة الواقعة بين الحربين أرادت قبيلة في جنوب السودان أن تعتنق الإسلام بصورة جماعية، فاتصلت بجامعة الأزهر الإسلامية طالبة معلومات تتعلق بالإسلام وممارساته وشرائعه والطريقة التي ينبغي اتباعها لإكمال اعتناقها.

أعطيت القبيلة قائمة بما ينبغي عمله: كان اختبار على رأس القائمة. وعندما رفض الرجال من أفراد القبيلة تشويه أنفسهم صُرف النظر عن الفكرة كلها^(١).

يُعطي هذا فكرة عن الأهمية التي يوليها الأزهر، بل المسلمون كلهم تقريباً، للاختبار الذي يُعتبر بصورة مميزة علامة الانتماء إلى المجتمع المسلم. والحق، أن هذه الممارسة تُطبّق بهذا القدر أو ذاك من الإجماع على كل مستوى اجتماعي مهما تكن درجة التطور والتوعّي الثقافي. إذ ليس من أحد - ولا حتى ذوو التفكير الحر وأنشيوغيون والملاحدون أو حتى الشركاء في زيجات مختلطة - يتجاهلون القاعدة. وحتى في تونس في عهد بورقيبة الذي أكد من نواح عدة انفتاحه على التجديد في قضايا العرف والدين، لا يمكن لعدد غير المختنين أن يزيد على مئة. وفي السنوات القليلة الماضية بدأت تونس تقبل بزواج المرأة التونسية المسلمة من غير المسلم. وهذا إجراء شجاع جداً، بل فريد في العالم الإسلامي ويُثار باستعراة في البرلمان التونسي. ولكن ما يجده الناس مروعاً في الفكرة أن تنام امرأة مسلحة مع رجل غير مختنن، حتى في زواج شرعي! فالختان أكبر بكثير من مسألة صحّة أو مجرد عادة. إنه راسخ الجذور

(*) تشكر معنًا الكتاب «دار الرّيس» لإعطائهما النص الأساسي لقالة عبد الوهاب بوحنينه.

(١) أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعبير المصرية، القاهرة، ١٩٥٣، ص ١٨٧.

في الأخلاق الإسلامية يساوي، بكل تأكيد، شيئاً ما أساسياً.

لكن الختان فعل غير ملزم قطعاً في الفقه الإسلامي. إنه عمل من أعمال السنة^(٢)، أي عمل عهد للغاية. وختان الإناث حتى أقل (لزاماً، فهو مكروه؛ بمعنى ممارسة ودية كإبعاد حجر عن الطريق أو تنظيف مياه الصرف العامة أو تشغيل حنفية ماء جماعية. والمسألة ثانوية حتى أن أكبر كتب الفقه نرد له حيزاً صغيراً جداً.

فكتاب الفتوى الهندية الذي يقع في نحو ثلاثة آلاف صفحة لا يكرس له إلا ثلث صفحة. والغزالي يتناول المسألة في سبعة أسطر بالتمام في عمله التلخيصي إحياء علوم الدين الذي يزيد على ألفي صفحة. أما تعليق العيني الكبير على تقليد البخاري فإنه يلزم الصمت المطبق على هذه المسألة برغم صفحاته التسعة آلاف. والقرآن لا يقول شيئاً عنها. ويقر سيدي خليل؛ الفقيه المالكي الكبير، بأن صلاة الجماعة يمكن أن يؤمها رجل غير مختن بصورة شرعية تماماً.

وفي الحقيقة أننا لا نعرف في أي ظرف خُتن النبي نفسه، ولا بد من أنه كان مختنناً لأن ذلك عمل من أعمال السنة، ولكن كُتّاب السيرة الذين يشمون بأدق التفاصيل في حياة رسول الله ليس لديهم الكثير مما يقولونه عن ختانه. يقال إن جده خنته حين كان في اليوم الأربعين من عمره. وتذهب تقاليد أخرى إلى أنه وُثِدَ خنتاً - على أيدي ملائكة في رحم أمه - من ناحية أخرى، يخبرنا التقليد كيف جرى «تطهير» قلبه. وبما أننا نعرف أن الختان يُسمى في الكلام الدارج أيضاً «طهارة»، فإن من الجائز إقامة علاقة بين المفهومين. وعندما كان بنو سعود يتولون تربية محمد ولم يكن بلغ الستين من العمر بعد، أخذه ملاكان وقاما يوزنه لتقدير قيمته المتأخرية. شقاً صدره وأخرجوا قلبه وفتحاه، وأزالا نقطة الدم الأسود التي كانت علامة الشيطان. غسلوا القلب بماء من بشر زمزم المقدسة في وعاء من ذهب وأدخلوا «السكين» التي كان لها وجه قطرة بيضاء جميلة، في القلب. ثم أعادوا كل شيء كما كان. وأخيراً وضعا بين منكبَيْه «ختم النبوة»^(٣). كان للعملية الجراحية، بالطبع، معنى

(٢) الفتوى الهندية، تحقيق بولافي، ١٣١٠ هجرية، ٦ أجزاء، الجزء الخامس، ص ٣٥٦.

(٣) مسلم، صاحب القاموس، ١٣٢٨ هجرية، الطبعة الأولى، سبعة أجزاء، الجزء الأول، ص ٣٤ وما بعده؛ الطبري، جمع البيان في تفسير القرآن، القاهرة، ١٣١٢ هجرية، ٣١ جزءاً، الجزء الأول،

متأخرية دقيقتاً جداً. إذ كان الهدف منها تحصين قلب محمد ضد أي نزوع إلى الشر.

يقول الغزالي إن اليهود يمارسون «الختان» في اليوم السابع من ولادة الطفل، وإن علينا نحن أن نتميز أنفسنا عنهم وننتظر حتى يكون شعر الطفل بدأ بالنمو^(٤). و«الفتوى الهندية» تقول بفترة تقع بين سبع سنوات واثنى عشرة سنة. وكان هناك توجس من ختان المبالغ الذي اعتنق الإسلام. ويمكن شرعاً إعفاء الشيخ المعلن الصحة من الختان، ولكن لا يمكن إعفاء الآخرين. ويُفضل أن يقوم بختن نفسه وبخلافه أن يدفع لجارية متخصصة بهذا النوع من العمليات لإجرائها عليه. بل إنها وحدها يجوز لها رؤية فضيب مولاه ومنه بيدها. وكل من عداها يخاطر بخرق قواعد «العورة». وفي الحالات الاستثنائية يجوز لمدير الحمام أن يقوم بالعملية^(٥).

ينبغي أن نلاحظ أن الإسلام يميز بدقة بين الختان بمعناه الضيق، الذي يستهدف المقطع الدائري من القلفة، و«الخصي» الذي يسبب العقم بإزالة خصبة واحدة أو كلتا الخصيتين. وهذا الأخير ممنوع منعاً باتاً في «الفتوى الهندية»^(٦) في حين أن قاضي خان^(٧) يكفي بإعلانه عملاً مستحباً.

هل الختان، كما قيل أحياناً، من مخلفات فترة سابقة لا أكثر؟ هذا ما يذهب إليه مزاهري الذي يكتب «أن المسيحية رفضت هذه العادة السامية واستعاضت عنها بالتمعيد ذي الأصل الزرادشتي ولكن الإسلام، إيماناً منه بأنه يسير على خطى «النبي» إبراهيم المقترضة، حافظ على ممارسة الختان السامية للمجتسبين»^(٨). إن التفسير القائل ببقاء العادة من حقبة سابقة تفسير مريب جداً لكنه ليس مقنعاً جداً لأن البربر في

M. Gaudelroy-Demombynes, *Mohamet* (Paris, 1957), p. 63; Muhammad Essad Bey, *Alīsh est grand* (Paris, 1937), p. 55.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، ١٣٠٢ هجرية، ٤ أجزاء، الجزء الأول، ص ١٣٢. (ملاحظة من المحررين: يقال عادة إن ممارسة الختان عند اليهود تتم في اليوم الثامن. ولكن الغزالي يشير إليها باعتبارها في اليوم السابع حسب النظام الذي يمجبه لا يُحسب يوم الميلاد. انظر مقالة بورام بيلو Yoram Bilo، الفصل الثاني من هذا الكتاب).

(٥) الفتوى الهندية، الجزء الخامس، ص ٣٥٧.

(٦) المصدر السابق.

(٧) قاضي خان، فتوى، في الفتوى الهندية، الجزء الثالث، ص ٤٠٩.

(٨) A. Mazaheri, *La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age* (Paris, 1947), p. 47.

المغرب لم يعرفوه، على ما يبدو، والظاهر أنه حتى الفينيقيون تقللوا عنه عندما استوطنوا أفريقيا^(٩). وكان الفاتحون العرب أدخلوه في القرنين السابع والثامن. وفي الحقيقة يصعب الحديث عن ثروة باقية بشأن ممارسة هذا الرسوم في الحياة الجماعية للمجتمعات العربية الإسلامية. ويوفر الحتان فرصة لإقامة احتفالات عائلية لا تقفها إلا الأعراس في سعة نطاقها. فالحتان مهرجان مهيب وليس مستغرباً ألا تصاحبه صلوات لأنه لا ينسم بطابع شرعي. ولكن الطفل يُكسى بأحسن ملابسه التي تكون دائماً جديدة، وتكاد تكون دائماً مطرزة. والجميع يزور الأرباط أو ضريح وفي البلدة أو الأسرة - سيدي محراز في تونس أو الإمام الشافعي في القاهرة - . وهناك دائماً موكب يخترق البلدة.

عندما تزف الساعة يأخذ العم أو الجد الطفل في حضنه ويقوم حلاق (طهار) بالعملية التي لا تستغرق إلا ثانية أو ثانيتين، بعوسى أو مقص حاد. ثم يُغلق الجرح بقليل من دماء الخشب أو من خيوط شبكة العنكبوت أو الشب أو غيره من المواد التي توقف النزف. وفي لحظة إجراء العملية يجب ذبح ديك أسود أو أحمر كبير يأخذه الطهار بدلاً عن أتعابه. وفي لحظة إحداث الجرح تُسَمَّ أباريق برميها بقوة على الأرض. في غضون ذلك، ينشد أصدقاء الطفل من «الكتاب» (المدرسة القرآنية التقليدية في المرحلة الابتدائية) أمام باب الدار مدائح مصحوبة بضجيج يصم الأذان من التطليل وتزميز القزب والتبويق. فالشيء المهم هو إحداث ضوضاء كثيرة من الضوضاء.

ثم يتقدم الجميع لهنة الطفل المختن وإعطائه حلوى أو لبناً أو قطعاً من النقود. ثم تُقام الاحتفالات. الأثرياء، بالطبع، يحولونها إلى استعراض يمدّها إلى أسبوع أو أكثر. وهناك فعاليات موسيقية تُعرف بأنها «حفلات طرب» في الشرق الأوسط أو «عوادة» في المغرب. وبعض هذه الاحتفالات دخل التاريخ مثل احتفالات يحيى حفيد المأمون الطنيطلي، أو احتفالات تجل المعز بن باديس القيرواني.

أما الطفل المشوّ في عصوه فلا حيلة له سوى الصراخ ألماً والبكاء من صدمة العنف الذي أنزل بجسده. فهذا الجرح في لحمه، وهؤلاء الرجال والنساء الذين

C.A. Julien, Histoire de l'Afrique de Nord, p. 92.

(٩)

يعذبونه، وتلك الشفرة اللامعة، والآهات العالية التي يطلقها الفضوليون، والعجائز المحقاوات وتشميم الأباريق على الأرض، وصياح الديك متفصلاً نازفاً دمه، والضجيج في الخارج، وأخيراً السيل الذي لا ينتهي من المتوافدين لتهنئة المريض على «دخوله السعيد في الإسلام»؛ هذا ما يعنيه الحتان للطفل.

كما ينبغي أن نذكر هياج «الطهار» المهورس متواصلاً قبل الحدث وخلال وبعده، والجرح المؤلم الذي كثيراً ما يلتئم ببطء. فأحياناً تقتضي الضرورة مرور أسابيع طويلة من الوجع، وأحياناً أخرى تقح حوادث أيضاً سببها مضاعفات أخطر ناجمة عن التهابات أو نزف أو قطع شريان أو حتى نفاذ الموصى إلى الفصيب وإزالة جزء من الخشعة.

والحتان، ذو الأهمية الثانوية من وجهة النظر الدينية، سيكون عصياً على التفسير من الزاوية النفسية أيضاً. ورغم أنه يكون ضرورياً بعض الأحيان لمعالجة تضيق القلفة فلا شيء يمكن أن يبرر استخدامه المنهجي، وخاصة من دون تحذير. فهو ينطوي على مخاطر جسيمة، من التاجين الفسلجية والنفسية على السواء. ولا غرو في أن بعض المؤلفين يرون فيه ممارسة همجية جارحة^(١٠). ونسجده أحد القواميس الفرنسية في الدراسات الجنسية بلا تحفظ عن «تضحية دموية»، ويمضي إلى القول:

إن الحتان بكشفه الخشعة بصورة دائمة كثيراً ما يتيح تغطيتها بجلد يفقدها الكثير من حساسيتها. وكثيراً ما تُطرى حسنات شبه المخدر هذا: يحتاج الرجل إلى عدد أكبر من الحركات الجماعية لبلوغ الذروة مانحاً المرأة بذلك فائدة الاستشارة الجديدة. فلا بد من أن تكون سيطرة المرء على نفسه ضئيلة حقاً لكي يحتاج إلى مثل هذا المخدر السطحي^(١١).

وبالنظر إلى هذا كله من الجائز تماماً إثارة القضية المتعلقة بمغزى الحتان في الإسلام. ففي اليهودية يكون هذا المعنى واضحاً بهذا القدر أو ذاك، بل إن سفر التكوين يقول بكل صراحة:

(١٠) أحمد أمين، قاموس، ص ١٨٧.

(١١)

Dictionnaire de sexologie, Paris, 1962, p. 321.

وقال الله لإبراهيم وأما أنت فتحفظ عهدي. أنت وتسلك من بعدك في أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين تسلك من بعدك. يحنن منكم كل ذكر. فتختون في لحم غرلبيكم. فيكون علامة عهد بيني وبينكم. ابن ثمانية أيام يحنن منكم كل ذكر في أجيالكم. وأبد البيت والمبتاع لفظة من كل ابن غريب ليس من نسلك. يحنن ختانا وليد بيتك والمبتاع بفطنتك. فيكون عهدي في أحكم عهداً أبدياً. وأما الذكر الأغلف الذي لا يحنن في لحم غرلبي فتقطع تلك النفس من شعبها. إنه قد نكث عهدي^(١٢).

إن معنى الختان اليهودي واضح تماماً. فهو طقس قرباني. إنه يحنن العهد بالأبدي بتقديم جزء دام من جسد المرء إليه. ويمكن أن يُنظر إليه على أنه يدل من تضحية أشد تطرفاً، تطهير لشهوات الجسد، امتحان تأهيل من خلال الجلد والشجاعة وتعذيب الذات، طريقة مكررة لزيادة اللذة الجنسية، أو على النقيض من ذلك، كما ذهب فيلو، طريقة للابتعاد عن الفسق^(١٣).

وبصورة أعم، فإن علماء الدراسات الإنثية والسوسيولوجية بمقارنتهم المجتمع اليهودي والمجتمعات القديمة، وجدوا قناة لطرح نظرياتهم. وتمة نقاش جيد يليه تلخيص ممتاز من مارسيل ماوس Marcel Mauss الذي يحنن بالقول: «الختان عندي وشم من حيث الأساس. إنه علامة قلبية وحتى قومية»^(١٤).

ومن دون المضي أبعد في النقاش النظري لخل هذه الممارسة الواسعة الانتشار، ربما كان علينا أن نشير إلى أن المعنى التأهيلي للطقس معنى لا يُنكر.

ويشهد هذا في المقطع الاستثنائي من «سفر الخروج» الذي يصف ختان موسى. فموسى بعد أن عاش بين المديانيين وتزوج في هذه الأثناء من صفورة وأنجب منها ولداً، يعود إلى مصر. وهناك تلي ذلك واقعة أخرجت المعلقين اليهود والمسيحيين طوال قرون:

(١٢) «سفر التكوين»، الإصحاح السابع عشر، ٩ - ١٤.

(١٣) cf. Dictionnaire de religions, p. 84.

(١٤) أصل الختان حسب فريزر في F. Mauss, Oeuvres, Paris, 1968, vol. I, p. 142.

وحدث في الطريق في المنزل أن الرب الظاه وطلب أن يقتله. فأخذت صفورة صوته وقطعت غرلة ابنها ومشت رجله. فقالت إنك عريس دم لي. فانفك عنه. حيثذ قالت عريس دم من أجل الختان^(١٥).

وإذا لم يحنن موسى فإنه استبعد من طقس إبراهيم القرباني. وبعد أن عاد إلى شعبه ودخل على امرأته كان عليه أن يُنظم هذا الوضع، أي أن يحنن عهده مع الله وفعل هذا بالإحلال. فإن صفورة قطعت غرلة ابنهما المشترك ومشت بها أعضاء موسى. ثم يصبح موسى «عريس دم» لها. ويمكن أن يعتبر دم ابنهما دم موسى نفسه. وفي كتابه الرائع التأهيل الجنسي والتطور الديني L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse يخلص بيير غوردن Pierre Gordon عن صواب إلى أن الختان يتواصل مع الكون الإلهي... ففي الطريق إلى مصر يقوم بالعملية رجل مقدس، رجل يحمل لقب «يهو»، ويتعاون مع الله ليحمل النبي إلى رسالته من أجل أن يكون أكثر استعداداً لتأديتها^(١٦). إن الطابع التأهيلي للختان الموسوي يبدو مؤكداً بلا أدنى شك.

وإذا يقارب ماريس تشويسى Maryse Choisy المسألة من زاوية التقعيد اليهودي فإنه في النهاية يخلص إلى نتيجة مماثلة مشدداً في الوقت نفسه على الرمزية النموذجية لطقس الختان كما يجسده الحادث الذي وقع لموسى. فبعد أن يصل موسى إلى دلتا النيل تبخله أفعى ضخمة كلة تقريباً ولم يبق منه إلا رجلاه مرتين في فم الثنين. صفورة تحبس فوراً ما يريد الله. ويسرعة البرق تلتقط أول حجر تقع عليه عينها وتحنن ابنها الثاني. وبالدن التازب من القفلة تدعك رجله.

دأت في Chathan dammin عريس دم، تقول صفورة

بصعد صوت من النيل:

«بصفه! بصفه!»

ثم تلفظ الأخفى موسى^(١٧).

وإذا يؤكد ماريس تشويسى الفكرة القائلة إن تضحية إبراهيم هي النموذج الأعلى

(١٥) «سفر الخروج»، الإصحاح الرابع، ٢٤ - ٢٦.

(١٦) P. Gordon, L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse, Paris, 1946, p. 68.

(١٧) Maryse Choisy, Moïse, Geneva, 1966, p. 91.

لكل تشويه^(١٨)، فإنه يُبرز السمتين الأساسيتين لطقس ختان موسى، وهما أن عملية الختان تؤديها امرأة وأنها تؤديها بطريقة دموية. فعندما يترجم الكتاب المقدس chathan dammin إلى «عريس دم» فإنه يفقد تراء المعنى في الطقس، وهو يشند على الدم وتأهيل المرأة^(١٩). ويخلص ماريس تشويسكي إلى أنه «في سفر التكوين»... لا تكون القصة التأهيلية (للختان) موضع شك. والطفل المختن هو عند أطلاق إسرائيل ما يمثل الطفل المعد للمسيحيين. فقد تم إيقاظ روح شخصي في شرارة الحياة تلك. ومن خلال هذه العلامة سيصمد أمام تدمير اللحم. وهذه العلامة يميز نفسه عما قبل الآدميين، عن الحيوانات الغاية بالكامل، التي تقتصر إلى النور الإلهي^(٢٠).

يمكن القول، بكل تأكيد، إن الختان اليهودي عهد مع الرب بمعنى أنه طقس ونضحية يُراد بها رفع درجة الوعي بين المجموعة وفي الجماعة. إنه طقس تأهيل يحقق المروءة المزدوج من سن المراهقة إلى مجتمع الرجال البالغين، ومن حال الطبيعة إلى حال الإنسان مخضّباً بالنور الإلهي ومنتمياً إلى شعب مختار لديه ما يكفي من الامتياز للحفاظ على حوار مع الإرادة الإلهية.

ومن المتعذر عدم الانتباه إلى هذا الحشد اليهودي من رموز الختان لأن المسيحية أخذت على عاتقها تجريد الختان من هذا المعنى. وباستثناء الكنيسة اللاتينية التي ما زالت تقامس الختان، فإن سائر الطوائف والكنائس المسيحية تلتزم بمفردات رسالة بولس الرسولي إلى أهل غلاطية:

جميع الذين يريدون أن يعملوا منظراً حسناً في الجسد هؤلاء يلزمونكم أن تختنوا لئلا يُضطهدوا لأجل صليب المسيح فقط. لأن الذين يختننون هم لا يحفظون الناموس بل يريدون أن يختننوا أنتم لكي يفتخروا في جسدكم. وأما من جهتي فحاشا لي أن أفتخر إلا بصليب ربنا يسوع المسيح الذي به قد صُلب العالم لي وأنا للعالم. لأنه في المسيح يسوع ليس الختان ينفع شيئاً ولا الغزلة بل الخليفة الجديدة^(٢١).

Maryse Choisy, *Muse*, Geneva, 1966, p. 92

(١٨)

(١٩) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٢١) رسالة بولس الرسولي إلى الغلاطيين، الإصحاح السادس، ١٢ - ١٥.

وهكذا، يكون المعنى الرمزي للختان مفروضاً بصراحة في كتب «العهد الجديد» الأربعة. وجاء العميد ليحل محل الختان والتواصل مع المسيح محل العهد الدموي مع الله.

فأين موقع الإسلام من هذا؟ هل يُراد لنا أن نعتقد أن الإسلام بإعادته ما ألغته المسيحية كان بكل بساطة يعود إلى تقليد سامي؟ إنني حقاً لا أعتمد ذلك. فالختان لا يتمتع بمكانة متميزة شرعياً ولا هونياً. وهو ليس من أركان الإسلام الخمسة (الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج إلى مكة). إنه مجرد سنة. والطفوس المحبطة به طقوس فضفاضة، غير دقيقة وعضوية أكثر منها عضوية. وهي لا تقتصر بصلاة. والشئ التي يتم فيها الختان ليست محددة بأي طريقة صارمة ويمكن أن يتم الختان في أي وقت بين عمر سنة واثني عشرة سنة. الفقه بالكاد يحنى به وانترآن لا يعني به على الإطلاق. يُضاف إلى ذلك أن هناك اعتناماً منهجياً لدى المسلمين بتمييز أنفسهم عن اليهود في هذه القضية في حين أن تقليد الممارسات اليهودية في حالات أخرى يكاد لا يحظى بتوكيد على هذا النحو المنهجي. وعلى سبيل المثال أن المسلمين يمكن أن يأكلوا اللحم حسب الطقس اليهودي في حين أن من بين الوصايا القليلة التي يقدمها الغزالي ألا يُعازس الختان في اليوم السابع من ولادة الطفل. وذلك يقصد التمييز عنهم بتأجيله^(٢٢). ففي الإسلام لا يشجّر اليوم السابع للولادة إلا باحتفال بسيط من تقديمه إلى العائلة وإلى «أهل البيت»، وهو ما يقصد به الجن. فالطفل، في دمشق كما في القاهرة أو مراكش، يتم تحميمه وتعطيره ودهنه بالزيت وإكساؤه بألف قيمة استعطاف وقيمة. وكذلك لغة بملاءة. وتتولى القابلة تقديمه على كل أبواب البيت عبر قرع كل واحد منها ثلاث مرّات. وهي نشر حبوب البازلاء المطحونة والزبيب والحلويات على الأرض هائفة: «هذا البيت لنا، الأولاد أولادنا، وهنا يجي النبي ليزورنا».

إن الختان، مثله مثل الاستئصال أو الفطع في الحقيقة، ممارسة مسلمين أكثر منه ممارسة إسلامية. وأعني بذلك أن جانبته السوسولوجي، أي مغزاه الاجتماعي، أهم بكل جلاء من الجانب القدسي الثانوي على نحو واضح. إنه مسألة تتعلق بتأشير الانتماء إلى جماعة. والكلمات «نحن المختنّين» تحدد علاقة ضم إلى جماعة. ويبدو لي أن هذا ما يفسر الإصرار الذي يبديه «المسلمون» والأصل «إسلاماً» في تشبيههم بهذه

(٢٢) الغزالي، إحياء، الجزء الأول، ص ١٣٢.

الممارسة. والاحتفالات التي تحيط به هي في الحقيقة مراسم يُقبل بها الأطفال الصغار في عضوية الجماعة. ومن هنا، السن المتقدمة نسبياً التي يُمارس فيها الختان. فالختان عبور إلى عالم البالغين، وتحضير تجري عملية بالدم والألم وبالتالي فهو حدث لا يُنسى، وصولاً إلى سن المسؤولية. وبمفردات المجتمع المسلم والدين الإسلامي، فإنه يوجد على مستوى واحد مع ممارسات الحقام.

ولدى إيمان التنظر فيه من زاوية مختلفة، وبمفردات الاحتفالات المحيطة به، يكون من الصعب ألا يُعتبر نوعاً من تكرار حفل الزفاف^(٢٣). فالاحتفالان مبنيان بطريقة واحدة وبعض الأيام تحمل الاسم نفسه. فاليوم الذي يسبق عشية يوم الختان يُسمى في تونس، على غرار ليلة الزفاف، «الواطية» من «الوط». واحتفالات وضع الحناء والاعتساف في الحمام وزيارة الحلاق وحتى يوم «الراحة» التي تفصلها عن الحدث نفسه، تشترك في الكثير في الحالتين. إذ يبدو كما لو أن الختان لم يكن إلا الختان تخفيض لفقدان البكارة. وبالفعل، أليست المسألة تتعلق باستعداد المرأة للجماع، بشحن حساسيته للنشاط التناسلي، وبمعنى ما إضفاء قبعة على القضيبي الذي، على هذا النحو، يكون بدوره مُظهراً ومخفوطاً في الاحتياط؟

فالأهمية الجنسية للختان لا يمكن أن تكون موضع شك. وإذا كان هناك أحد ما زال اشك بساورة حول القضية فلنذكر الأغنية التقليدية التي تُشد في تونس بهذه المناسبة:

وليك مطهر وعقشابك عروس
وحصانك بولول ما بين العروس
وليك مطهر وعقشابك شباب
وحصانك بولول ما بين العزاب
وسين أم المطهر وبين طائته
تجيب ترمي الدراهم على عمارته^(٢٤).

(٢٣) بالإضافة إلى الخبرة الشخصية، فإن مصدري الرئيسية هنا هي: صلاح الرزقي، الأغاني التونسية،

تونس، ١٩٦٧، ص ٧١ - ٧٥، وأحمد أمين، قاموس، ص ١٨٧ - ١٨٩.

(٢٤) صلاح الرزقي، الأغاني، ص ١٨٧.

إن المعنى الرمزي واضح تماماً. فالختان والزواج محددان هنا برصفيهما الخطوتين، الأولى والأخيرة، في عملية واحدة هي الحياة. والختان هو الطريق المفتوح إلى الزواج، إنه الوعد بشباب دائم، بمعنى أنه سيوفر على الرجل حيات الشبخوخة. وثمة هنا حصان دائم الصهيل، ودائم الانتصاب، حاضر وسيد الكل بين مجموعة العزاب. فما هذا الحصان إن لم يكن «العضو التناسلي» (العمارة) الذي يطلب المرء من قريبائه أن يأتين ويثرن عليه التقود استرخاء له. والتفود يجب أن تكون بمستوى هذا «العمارة» الذي لا بد من تقويته ونهشته وصيانته وتمجيده وحمايته من عين الحسود. والختان وعد وضمانة بحياة تناسلية بأمل المرء أن تكون جميلة ورائعة ودائمة، كما الحب.

لذا، يتم كل شيء بطريقة يبدو معها الختان مختلفاً كل الاختلاف عن الخصي. هل نتجح في ذلك؟ هذا سؤال ينبغي حقاً أن يُطرح لأن الختان يتم في سن يكون معه الصبي قد تعلم منذ زمن طويل الاختلاف بين الجنسين. وفي أحيان كثيرة، تمتلك الصبي حال من القلق تستحثها فيه أسرته وأصدقائه. وسرعان ما يدرك الامتيازات الباهظة التي تقترب بكونه ذكراً. فقد جرت توعيته بأهمية ذلك «الشيء الصغير المشد» كما تشير إليه البنات المسلمات الصغيرات على الدوام. ومن هنا الخوف من تحرّضه للقطع إذا لم يُختن، أو حتى يتر ما يتبقى بعد الختان. مثل هذا الخوف جزء لا يتفصل من الثقافة والتناقض في خبرة الطفولة. فهناك تقييم رمزي للقضيبي وخوف مهووس من فقدانه. ومن المرجح أن يستمر هذا الموقف زمناً طويلاً، ولا سيما في مجتمع سلطوي ومجتمع لدى الأب الرهيب فيه كل أصناف السلع واللذات والشروات والنساء - التي حفظها «أمانة» له في ما بعد، وإذا بدأ في النهاية، أن كل الأمور استقرت بلا صعوبة كبيرة ورجع قلب، فالمؤكد أن السبب هو كل أشكال التخالط الاجتماعي التي جرى تحريكها، ولكن أيضاً بسبب الزواج في سن مبكرة.

يوم ختاني^(٥)

عيدہ خال

إخوتي استشعروا بشيء ما يحدق بي فمتحوني تعاطفهم وتنازلوا لي عن أشياء كثيرة، وكان أخي الصغير يوسف يتفقد فعادي في الصباح، وإذا رأيَ أطلق عصافير وجهه بمرح:

- كنت أخاف أن أمتنقظ من النوم فلا أجدك.

.....

- تقول أمي إنك مسافر إلى بلاد بعيدة.

.....

- ... وسوف نغيب عنا كثيراً.

بدأت أهيئ نفسي للرحيل، وأتصور العالم الجديد الذي سأقذف إليه. كانت أمي تحاول في كل كلماتها أن تحجب إلي هذا المجهول:

- سترى ما لم يره أحد من قبلك، سترى الكعبة ومتزور قبر المصطفى.

وبحت بكلماتها:

- ... أمانة يا يحيى تقرأ لي الفاتحة هناك، وتبلغه سلامي.

- أبلغ سلامك لمن؟

(٥) النص أعلاه مقتطف من رواية مدن تأكل العشب، الصادرة عن «دار الساقي».

- بلغ سلامي للني .

- انني عابش !

- عابش عند ربه .

- وكيف أسلم لك عليه .

- جدتك أو خالتك سوف تعلمك . . . لا تنس يا يحيى ، ادع عند الروضة أن الله يجمعنا .

وانخرطت في بكاء جاهدت أن تكفكفه بتصنع الضحك ، فلم تقو ، فخطفتني لحضنها وبكت . . . كنت أحس بها ترعجف ، وثنتهمني بقبل محموعة .

سمعت صوت جدي في الخارج فأعادتنني فوضعي ، ومسحت دموعها بكم كرتنها الخضراء المطوقة بدنيل ياهت ، وأعادت مصرها لرأسها بعد أن جمعت خصلاته النافرة تحت ذلك الخطاء :

- . . . في طريقك سترى السيارات وسترى البحر ، وسترى أشياء كثيرة وستعود لتحكي لنا عما رأيت .

- متى أعود ؟

- عندما تقول لك خالتك عد تعذ .

ما بين اقتراح جدي وسفري أسبوع انطوى بسرعة متناهية ، وفي آخر ليلة جلست على «شجرة» عالية لـ «تحتيتي» . كانت تنكس رأسها طويلاً وتحاول أن تضحك من بعض تصرفاتي التي دأبت على ممارستها في مثل هذه الحالات ، لكن الضحكة لم تكن تظاوعها بسهولة . شعرت بأن صورتها غداً ثقيلاً مبحوحاً تدفعه بجهد وهي تحاول تثبتي على وضع معين . وتخلل الخناء بين فرجات أصابعي ، صحت :

- يوم ختاني لم تفعل كل هذا .

فزت فجأة وضمتني بقوة وهي تقمقم ويحنها تردد ثقلاً :

- لا تنبك الغربة أمك يا يحيى .

وأجهشت بالبكاء . وجدت نفسي أشاركها النسيج بلوعة وخوف مما سيأتي .

لم أرها منلهفة علي إلا يوم ختاني . ومن لهفتها أصرت على حضور الختان بين الرجال . كانت تدفعني لحلبة الرقص ، وهي تحذري :

- إياك أن تتخيب^(١) .

.....

- لا تجعل الناس يشمتون بنا .

.....

- لا تدعهم يقولون ثوبية حرة .

.....

- لا ترمش بعينك وتفضحي وتفضح نفسك .

وصايا كثيرة كانت تدفعها على مسامعي وأنا أرقص وأسير صوب منصة الختان . كان صوت الزير صاحياً . أحسست بأن الرئيس خيس يلهب بعصاه قلبي فيتعالى وجيبه ويكاد يفر بتبضاته التسارعة من صدري ، فاندمج في الرقص ويشاركني البعض رقصات سريعة ، وينسل لأفهل داخل المضممار أحوم برقصات مجهدة محاولاً إيقان أدائها . كنت أشعر بالعيون تقف على كل حركة أؤديها .

ثمة زغاريد تتعالى من بعيد . وأصوات البنادق تعبر مسامعي بأزيز ثاقب . وتعمد بعضهم أن يرخي بندقيته لتتطلق رصاصته أفقياً كالشهاب خلفه دخاناً هزيباً يتلاعب على رسيخ البندقية . كانت زفة الختان تسير صوب المنصة ببطء وفرح ، وأنا أقفز من مكان لآخر يحف بي «الزقارون»^(٢) وحلة البنادق ومجموعة من أهل القرية . كنت أشعر بالمهانة حين ألمح أمي تسير خلفنا بنهفة . وددت لو أني أستطيع أن أصبح بها كي نعود . أثناء رقصاتي أسرق النظر إلى وجهها المخمور بالشفقة والشرق والفرح . كانت ترفع يدها من بعيد وشفتاها تتمتمان ، وحين تتقاعس كلماتها عن الوصول إليني تخرج لسانها تذب الهواء بزغاريد ملتهبة .

(١) طريقة الختان المثبتة في المناطق التهامية الجنوبية؛ أو يتبعها من يراد ختانه ، فيضع جنبه على صابرة ويطلق بصره للامام من دون أن يرمش بأعصابه حتى يقوم الختان بقطع الحلقة الصغيرة ويربط . فإن نظر المختون إلى قطعة أو رمل أو ظهر الحرف يقال فلان تحب ، وتظل عبرته ما بقي حياً .

(٢) الزقارون . ضارب الدقوف والطبال .

وصلت إلى المختبة^(٣) فقفزت ووقفت متصباً. كنت أسمع أعيمة البنادق تحبر هامتي وأنا محدد في الفضاء، سل الختان إزارتي وأحسست بشفرة تجتر فلغتي فيقرر الدم لزجاً متدفقاً. كانت عينايتي مسطرتين في المدى لا غمدقان في شيء، كنت فقط أريد أن أجتاز هذه المحنة من دون أن أخلف العار لأمي. سمعت خالي جبريل يصيح:

- رفع رأسنا ابن خديج.

فأخذتني الحمية وصحبت بالختان من دون أن يميز لي رمش:

- أختن يا ختان واقطع من الزبان لخالي.

قامت شفرته الحادة وانقطعت شريحة من عاتيتي، فانطلقت أعيمة متوالية تزن في المدى ويتراقص دخانها على فوهات البنادق، فصاحت:

- أختن يا ختان واقطع من شخافي لأمي.

امتدت شفتيه لفخذي، كنت أشعر يدهاء نرجة تغور أسفل قامتي وتنساب كأنهر صغيرة بين فخذي، تنمرج في انحناءات بعضها ينخر وبعضها يواصل جريانه. لفظ ورغاريد وأعيمة نارية ورجال يتصاحبون:

- راجل من ظهر راجل.

أخذتني الحمية فأردت أن أقطع لكل من أعزده جزءاً من جسدي. كنت منفعلاً ومنهجيّاً فصاحت:

- أختن يا ختان...

وقبل أن أكمل جملي كانت أمي قد خطفتني من فوق المختبة وهي ترغرد:

- لا تقتل نفسك يا ولدي.

فتخلصت من بين يديها وأصررت على مواصلة السير للبيت راقصاً، يومها قال الختان:

(٣) المختبة عبارة عن كدلايف (وهي جمع كدافة) تتكون من الخشام عبر زمن طويل فتتحول إلى مكان مرتفع. والكدلايف توجد في كل مكان بالقرية، إلا أن منصة الختان تثار عادة في خلا خارج القرية.

- لم أر غشواً كابن خديج.

هذه الشجاعة كادت تُفقدني حياتي؛ فقد ظللت لثلاثة أشهر أترجع من الجروح التي نقيحت وامتدت لتأكل شخافي وتشعبت لتطال ثبناك الخصبين الخستين، وكلما تلمحني أُمي أتوجع تقرب صدرها بهلع:

- أنا السبب... أنا السبب!

قتلومها جدي على فخاذها وتنهرا زاجرة:

- كل الرجال تأكلهم جروح الختان.

فترد بلوعة: ابني يتيم لو حقتته في البيت ما لأمني أحد.

بقيت تجاورني طوال تلك المدة وهي تلوم نفسها، وتجاهد لإيقاف زحف ذلك القروح مجرّبة كل دواء تسمع به على أمل التثامها. وأقسمت بنذر ألا تدفعني لمكروه - بعدها - ما حيث. في الشهر الثالث من ختاني تحزّت خروفاً بجوار قبة السيد المكّي وسفت عليّ من ترابه، وعادت ترغرد على طوال الطريق.

استيقظت صباح السفر، فوجدت أُمي تحضني وتشق بصوت مكتوم، تغالبه بحة أحرقها نشيجها.

- يحبي... حان وقت السفر.

صوتها بأنيني وكأنني مغروس في حلم صاخب، أفتح عيني وأغمضهما وأهرب في النوم مرة أخرى... فتمنحني بعض الوقت وتنكفي. تحضني وتمسّد على شعري، وعندما تسمع أصوات الاستعجال من جدي وبعض من يهيم راحلتنا تهزّني يرقق وهي تستحثني:

- هيا يا بطل كليهما يومان وتعود إلينا.

بعد محاولات عدة استويت على فراشي، وتنعمت يلينها لبضع الوقت. كانت تشاغل بنجهيز أفراس الدقيق المعجونة بالسمن والسكر ووضع توبين حائلين هي بقشني، وتغني لي بصوت رقيق:

وابني حج بي ولبي	وفير النيسي بياني
قعدت سنين مدة	وملك الموت جاني
وابني غسل وحنط	وملاني يمماني

الختان والحلاقة الأولى والتوراة

الطقوس والهوية الذكورية لدى الطائفة

الأرثوذكسية المتطرفة في إسرائيل المعاصرة

يورام بيلو

من المعروف في إسرائيل المعاصرة أن «الحريديم» أو اليهود الأرثوذكس المتطرفين الذين يبلغ عددهم نحو ٦٠٠ ألف (١٠ في المئة من السكان) هم القطاع الأكثر التزاماً بالدين بين السكان. وإذا يتميز الحريديم على نحو واضح بمظهرهم الغريب «اللحي» الضفائر الأذنية، طاقيات الرأس، والبدلة الداكنة من الطراز القديم، كما ينيق بالطائفة، للرجال، والباروكة أو غطاء الرأس والملابس المتواضعة للنساء، فإنهم يشتهرون بتمسكهم تمسكاً لا مهادنة فيه بالنص الأكثر تزامناً من الهالاخا (الشريعة اليهودية). والمقدس عندهم يصبح «ثابتاً فينومولوجياً» ينظم كل ناحية من نواحي الحياة اليومية.

وبرغم ما يوخذ اليهود الأرثوذكس المتزمتين من أصولية دينية «هايلمان وفريدمان (Heilman and Friedman ١٩٩١) تعززها محاولات متعددة للحفاظ على أنماط الحياة الاجتماعية - الثقافية للجماعات اليهودية التقليدية في القرون الماضية، فإنهم لا يشكلون كتلة صوتية مترابطة. بل إنهم في الحقيقة منقسمون إلى عدة مذاهب وأجنحة تتسم بصراعات مريرة على السطوة السياسية والمكافآت المادية والهيمنة الدينية. وكان الحد التاريخي الذي فصل اليهود «الحريديم» المتحمسين ذوي التوجه الروحاني عن خصومهم العقلانيين (الليبراليين) قد طُمس في القرن العشرين، ولكن المعسكرين والعديد من الفصائل العاملة في كل منهما احتفظت بمشاعر دينية متميزة. وثم الحفاظ

بقوة على انقسام تاريخي آخر بين الأشكنازي والمزراحي أو اليهود السفريديم (بين ذوي الأصل الأوروبي وذوي الأصول الشرق أوسطية والشمال أفريقية على التوالي) في أوساط اليهود الإسرائيليين المتدينين حصراً، كما يدل استمرار الأحزاب السياسية الأرثوذكسية المتطرفة وأنظمتها التعليمية ونموها بما يتفق والانقسام الإثني - الثقافي، وكما سألين لاحقاً، فإن واقعة حلاقة الرأس الطقوسية التي تجرى للصبيان في سن الثالثة هي في الغالب ظاهرة أشكنازية يمارسها الحسيديون والميتناغديم على السواء بأشكال مختلفة نوعاً ما.

كما تختلف الجماعات الأرثوذكسية المترتبة على تنوعها في مواقفها من الدولة الصهيونية التي تتراوح بين القبول المتحفظ والإدانة المطلقة لإسرائيل كدولة - أمة ذات سيادة. ولكن هذه الجماعات موحدة في معارضتها الصريحة لنسب الحياة العلماني الذي يتبعه التيار الرئيسي في المجتمع الإسرائيلي. وهي إذ تسعى إلى عزل نفسها بأي ثمن عن تأثيرات الحضارة الملوثة فإنها تمنح إلى المركز في أحياء سكنية مرسومة حدودها بوضوح. وهكذا يعيش غالبية اليهود الأرثوذكس المتطرفين في القدس، وبني براك؛ وهي بلدة دينية بالكامل قرب تل أبيب. ولكن بسبب الضغوط السكانية وأزمة السكن في هذه المراكز اليوم، يمكن العثور على أحياء اليهود الحريديم في مستوطنات مدينتي عريطة في عموم إسرائيل.

تجري الحياة في أحياء اليهود الأرثوذكس المترتبين بموجب قواعد اجتماعية - ثقافية تختلف عن القواعد المتبعة في باقي المجتمع، حتى إنها تشكل ثقافة صغرى تبنى واقعاً اجتماعياً وبيئة سلوكية خاصين بها (يعلان بدورها على بناء هذه الثقافة). وعند هؤلاء المتغربين في هذه الثقافة الصغرى فإن المثاليين الروحيين التوأمين اللذين يجب اتباعهما بلا هوادة هما التطبيق المصارم لكل الفروض الدينية، ودراسة النصوص اليهودية المقدسة، لا سيما التلمود، في أكاديميات لاهوتية (يشيفوت) (انظر: هايلمان Heilman ١٩٨٦، وهيلمرايخ Helmreich ١٩٨٢). ويُنتظر من النساء أن يساهمن في الهدف الثاني المقصود على الرجال وحدهم، من خلال العناية بالبيت وأطفاله الكثيرين (لأن الإنجاب فرض من الفروض الكبرى يجب اتباعه بكل صرامة)، وإذا اقتضت الحاجة فالعمل والاضطلاع بإعالة الأسرة.

ويتبدى طابع العائلة الطهراني في قواعد دقيقة لتسلوك المتواضع والفصل القاطع

بين الجنسين. ويضع هذا الفصل البنين والبنات في مدارين مختلفين اختلافًا تاماً على صعيد التخالط الاجتماعي. فالصبيان في سن الثالثة يكونون متكئين على الدراسة الدينية التي ستبقى محور حياتهم لسنوات قادمة، فيما يكون طريق تعلم البنات موجهاً نحو مجالات أكثر دنيوية. والنساء العاملات، إلى جانب نظام الرعاية الاجتماعية الراسخ الجذور وأشكال الدعم التي ترعاها الدولة، جعلن مواصلة الدراسة الدينية ممكنة للكثير من البالغين الشباب. ونتيجة لذلك أخذ مجتمع اليهود الأرثوذكس المترتبين يصبح مجتمع دارسين^١. وخارج عالم الدراسة وطلب العلم، فإن أهم مؤسسة لليهودي الأرثوذكسي المتطرف هي الكنيس حيث يصلي ثلاث مرات في اليوم. كما يتمتع بمكانة بالغة الأهمية زعماء الجماعة الروحيون الذين غالبيتهم حاخامات مُرسمون لاهوتياً يُطلب مرجعيتهم المعنوية وتقبل مشورتهم الفقهية بلا نقاش.

وعلى رغم أيديولوجيتهم الانعزالية، فإن اليهود الأرثوذكس المتطرفين ليسوا مكتفين ذاتياً بما يؤدي إلى انفكاكهم انفكاً كاملاً عن المجتمع العلماني الذي يوجدون فيه بلا ارتياح. وعلى النقيض من ذلك ترتب على ما يتمتعون به من نفوذ انخراطهم المتزايد في القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية واعتمادهم المتسع على موارد الدولة. وحصول ذلك عملية صراع معقدة مع العالم العلماني: الجماعة تسعى إلى الحفاظ على حدودها ضد وحش تحصيلها في مواجهته، ولكن في الوقت نفسه يطرأ عليها تحول غير ظاهر في مجرى هذه العملية (رافيتسكي Ravitsky ١٩٩٣). وكان انعطاف العديد من المجموعات الأرثوذكسية المتطرفة إلى يمين الطيف السياسي، أخذ التغيرات البارزة داخل الجماعة في السنوات الأخيرة. وخلاصة القول أن الصورة النمطية لطائفة تشيخ بأنظارها عن النشاط الذي يعمر به العالم العلماني الموجود هناك في الخارج^٢، صورة بعيدة عن الصواب.

بالتركيز على اليهود الأرثوذكس المتطرفين (الحريديم) في إسرائيل المعاصرة، أحاول في هذا البحث استقصاء وتحديد معالم مجموعة من طقوس الطفولة بينهم، أجدها ذات أهمية بالغة في عملية غرس قيم الهوية الذكورية ومشاعرها.

تخضع غالبية أطفال اليهود الأرثوذكس المترتبين في سن الثالثة اليوم إلى مسلسل طقوسي مزدوج ترتبط حلاقة الرأس الأولى فيه بدخول عالم الدراسة. ورغم أن هذه

المرتبطة بطقوس الطفولة^(١). وشيوع هذه الأعمال الأخيرة وتوافرها بسهولة لدى اليهود الأرثوذكس المتطرفين، فضلاً عن التقليد التأويلي القوي في اليهودية الذي يفسر التعليقات النقدية على النصوص الدينية تفسيراً مرناً من مصادر متنوعة وعشائية، يمكن أن تخفف التوحشات من أن توضع في سلة واحدة عدة مصادر حاخامية تنتمي إلى مدارس وتقاليد مختلفة تمتد قرناً من الزمان. وليس من المبالغة القول إن الباحثين المذكورين من اليهود الأرثوذكس المتطرفين، أعضاء «جاعة العلماء» (فريدمان Friedman ١٩٨٧، ١٩٩١)، مطلعون على العديد من المصادر التي أقدمها هنا.

في الأدبيات الحاخامية الواسعة للتفسيرات التلمودية والفيلانية، يُعالج ردم الفجوة بين عالم الجسد وعالم الرمزي الرحب بمصطنحات ذكورية محدداً. ويُنظر إلى وسم العلامة الجسدية للختان في جسم الذكر بصفة خاصة على أنه الخطوة الأولى في هذا الانجاء، الغاية منها إعداد الذكر اليهودي «لدخول التوراة» - عالم القروض الدينية والذعاء الروحي تنقله اللغة المقدسة للنص المقدس -، وللفكرة القائلة إن الرمزي ينبع من الجسدي جذور في لغات عديدة على شكل سجل مزدوج يحمل في آن معاني مادية ومجردة. واللغة العبرية ليست استثناء في هذا الأمر كما يبين العنوانان اللغويان الآتيان. فاولاً، إن كلمة «أوت» تفيد معنى «العلامة» (بما في ذلك علامة الختان، «أوت هابريت») ومعنى «حرف الأبجدية». وثانياً، إن لفظة «ميلاح» ذات الصوت المجانس تربط بين «ختان» و«كلمة» (كلاهما يُلفظ «ميلاح»). وحقيقة أن للاسمين جذرين مختلفين برغم وجود صلة بينهما لم تمنع أخیال الحاخامي من نسج شبكة ارتباط كثيفة حول معنييهما^(٢). وبالإسناد إلى هذه الصلات القاموسية تربط المصادر الحاخامية الجسد اليهودي بالكلمة المقدسة في صياغات زاخرة بالمعاني الجنسية والتناسلية، وخاصة في النصوص الروحية^(٣).

(١) مصدره الرئيسي في تغطية فروض طقوس الطفولة وعاداتها وممارستها كانت حملتين حاخاميين جامعين صدرتا مؤخراً بالعبرية. الأول، «عنوانه «في اليوم الثامن» (فيلهيلم ١٩٩٢) يتناول الختان. والثاني، «انطولوجيا حلاقة الرأس» (سربريانسكي ١٩٩٠) يتناول طقوس سن الثالثة. ترجمة المقاطع اقتبست من العبرية مني، إلا ما يشير إلى خلاف ذلك.

(٢) للاطلاع على مناقشة حديثة العهد حول علاقة ميلاح - ميلاح على أساس النص الحسيدي الكلاسيكي «كيت شيم توف»، انظر: غنسبرغ Ginsburg (١٩٩٧: ٩).

(٣) على سبيل المثال، يناقش ورفغن (١٩٥٧ ب) تفسيراً مستفيضاً من ال «زوهار» الروحاني يربط =

الممارسة الطقوسية أقل إلزاماً من طقوس الختان «برت ميلاح» و«بار مينسفا» (الطقوس الدينية لشاهيل الصبي اليهودي لدى بلوغه سن الثالثة عشرة)، ويأتالي معروفة على نطاق أوسع خارج الأوساط الدينية اليهودية، فإنها طقس مرور بالغ التأثير عاطفياً، يترخر بالرمزية الثقافية وينطوي على تحول جسدي درامي. وهذه الخصائص تجعل طقوس حلاقة الرأس الأولى علامة بارزة على الطريق إلى الرجولة بين اليهود الأرثوذكس المتطرفين، تتبلور حول القيمة الحسامية لدراسة التوراة. وأنا أنظر إلى جميع المراسم اليهودية التي تمخلل دورة حياة الذكر، من الميلاد إلى الزواج، على أنها نظام متكامل واحد يشق مسلمات موجهة إلى أحد الجنسين تحديداً لتحقيق الذات من خلال طلب العلم. ولكن متطفاً تحليلياً يفوقني إلى ذلك شفرة المعاني النفسية - الثقافية لطقوس حلاقة الرأس ودخول المدرسة أساساً بالارتباط مع سلفها المراسمي، الختان «برت ميلاح». وإجمالاً تذهب معاجتي إلى أن الختان أو «برت ميلاح» يحدث في وقت مبكر من الحياة بحيث إنه لا يمنح المختن كمال القيمة الروحية والعلمية التي كانت اليهودية الحاخامية الكلاسيكية تسبغها على الطقس الإسرائيلي القديم. لذا يتعين تكرار الختان في مرحلة لاحقة من الحياة، بعد اكتساب المهارات المعرفية الأساسية اللازمة لاستيعاب المثل المذكورة المتمحورة حول دراسة التوراة استيعاباً ابتدائياً. فانا أنظر إلى تنابع الممارسة الطقوسية التي تجري في سن الثالثة على أنها «ختان ثانوي»، علامة مراسمية تؤشر إلى بداية رحلة الذكر، مدى الحياة في الحالة المثالية، عبر التجليات النصية للمقدس.

ومنهجياً، فإن أي تحليل سيميائي للممارسات الطقوسية اليهودية يتعين، بسبب الأولية التي تعطى للنص في اليهودية، أن يستكمل بمراتب نصية من الشروح التي تفسر الطقوس وتمنحها معنى إضافياً. وأنا أتبع هذا النهج في تحليلي القائم على ملاحظات متعددة للطقوس^(٤)، ولكنه مشقوق أيضاً بإحالات توراتية وتلمودية وروحية متنوعة ثم خلاصات حاخامية وانطولوجيات للتعاليم والعادات اليهودية

(٤) كما سأوضح لاحقاً، فإن الساحة الرئيسية لطقس حلاقة الشعر في إسرائيل المعاصرة هي الحج إلى ضريح الحاخام شمعون بار يوهاي في ميرون بمناسبة مهرجان لاغ بعومر. وتحققت الملاحظات بشأن الطقس خلال عدة زيارات في أوائل الثمانينات ومرت أخرى في أوائل التسعينات، وذلك في سياق دراسة شاملة موضوعها التجليل الشعبي للتقديس في إسرائيل المعاصرة (انظر: يلو Balu ١٩٨٤، ١٩٩٠). وأجريت الملاحظات بشأن طقوس التأميل للمدرسة في القدس في مدرسة يهودية أرثوذكسية متزمتة خلال الفترة ١٩٩٦ - ١٩٩٨.

يدخل الرُّضْع المذكور في يومهم الثامن من الولادة إلى جماعة اليهود، يشكّل تمثيلاً مجسّداً للعهد بين الله والشعب اليهودي. ولكن هذا المعنى الروحي، الذي تؤكدُه صيغة كهنتية من التوراة ويفصله الأدب التفسيري لما بعد الكتاب المقدس (هوفمان Hoffman 1996)، يُشْفَر أيضاً معاني أُسِيق، ما قبل النبي إلى بابل، للممارسة الإسرائيلية المرتبطة بتأمين التنضج الجنسي والفحولة والخصوبة، وتأكيد الأصل الأبوي أيضاً (إيلبرغ - شوارتز Eilberg-Schwartz 1990). وتقرب هذه المعاني طقس ختان اليهودي من طقوس التأهيل القبليّة في سن البلوغ. والحق، أن الرأي القائل إن المقدمة البدئية لطقس اليهودي تشكّل انتقالاً مراسيمياً إلى حياة البالغين، طرحه العديد من علماء التوراة (إيلبرغ - شوارتز 1990: 142، غولديبرغ Goldberg 1996، بروب Propp 1987، 1993). وهذا الرأي تُسندُه الحقيقة الماثلة في أن ختان البالغين الجماعي حاضر بوضوح في التوراة^(٦)، وأن صلوات غنّيلة تربط الختان بالزواج في السرد التوراتي (بروب، 1993: 508)، ولاحقاً في التقليد اليهودي^(٧). كما أن لهذه العلاقة أساساً لغوياً: في حين أن «ختان» تعني في العبرية «العريس» أو «النسب»^(٨)، فإن «الختانة» تعني في العربية «الفراية من خلال الزواج» و«عملية الختان»^(٩).

روبارين Boyarin and Boyarin 1997: 39، انظر أيضاً كيرشبلات غيمبلت Kirshenblatt Gimblett (1982).

(٦) انظر على سبيل المثال، يشوع 5: 2-9.

(٧) تبدأ المعادلة الرمزية بين طقوس الختان ومراسم الزواج في الإعلان الحاخامي عن عادات «برت ميلاح»، ومنها مثلاً: «ويُزَيّنونه (يزينون المولود الجديد ابن الثمانية أيام) بحلّة قنينة، كما في يوم زفافه، لأن من عادات النساء أن يسمين الختين عريساً (ختان) لاقتراانه بالواحد القدس من خلال الختان» (فيلهيلم 1999: 37). ويسمى الختين «ختان هابريت» (عريس العهد) أو «ختان ديم» (عريس الدم). وفق الرواية المشفّرة من ختان ابن موسى عي «الخروج» 1، 2، 25، 26. ولكن ينبغي أن يلاحظ أن تسمية «العريس» تطلق أيضاً على الأطفال الذين يجري تأهيلهم في طقس حلقة الرأس في سن الثالثة وفي طقوس بار ميتسا الدينية في سن الثالثة عشرة. واللازمة التي تُردّد في رعاية طقس الختان - كما دخل العهد يدخل التوراة ويخضع الزوجة وحياة من الأعمال الصالحة - تشهد على النظرة الحاخامية إلى طقوس مرور الذكر، من الولادة إلى الزواج، بوصف ذلك تسليلاً متكاملًا.

(٨) من الجذر «ختن» الذي يشير في اللغات السامية القديمة إلى أشكال مختلفة من الصلوات العائلية أو الطقوس، انظر: غولديبرغ Golberg (1996: 21-22).

(٩) في بعض المجتمعات الإسلامية حيث الختان من الجائز أن يؤثّر إلى بداية من المراهقة وإعداد =

ومرة أخرى، لا تقتصر الفكرة القائلة إن الجنسي هو المحرك الحاسم في أساس الانتقال من الجسدي إلى الرمزي، على الخيال الحاخامي منفصلاً في العبرية. فهي تتبدى بأسطح صورها في خطاب التحليل النفسي من بين منظومات فكرية أخرى. ويبدو أن جنك لاكان يتبع تقريباً التقليد الحاخامي: إن الانتقال من القضيب الجسدي إلى القضيب الرمزي، بحسب تعبيره، هو «الارتقاء من علم الجسد إلى علم كوني للدلالات والألفاظ». وفي ديالكتيك الحسارة والتعويض بلا نهاية عند لاكان، ينظر إلى خطر الخصي على أنه دافع لتحويل عضو الذكر إلى «إدارة نظرية نافعة» قادرة على إيجاد «مدى تفسيري غير محدود» (باوي Bowie 1991: 129، 130). وأنا إذ أضع نصب عيني أن التحليل النفسي يميل إلى تقويض الفجوة بين الختان والخصي، أركز في هذا البحث على المدى التفسيري، الذي يبدو أيضاً بلا حدود أحياناً، كما تطرحه الشروح الحاخامية للتعامل مع الانتقال من «الختان» (ميلاح) إلى «الكلمة» (ميلاح)؛ أي العبور من عالم الفيزيائي والجسدي إلى عالم المقدس.

وينصبّ اهتمامي في هذه المقالة على أربع قيم ثقافية، هي: وعي الطفل المتنامي والتمييز بين الجنسين والطهارة والمعرفة. وتُصنّف القيم الثلاث الأولى بحيث تكون مستلزمات للرابعة: المثل الديني الأعلى لدراسة التوراة الذي يسعى إليه اليهود الأرثوذكس المنتمون المعاصرون بحماسة لا نظير لها. وتنبدي الممارسة على النحو الآتي: طلب العلم مقصور على الرجال، وهو بوصفه نشاطاً فكرياً، يقتضي مستوى معيناً من التطور المعرفي، وخاصة الوعي والذاكرة، وبما أن النصوص التي يُراد تعلّمها تُعتبر نصوصاً منزلة ومقدّسة، فإن طلب العلم يستلزم أيضاً أفعالاً تطهير محدّدة. وطقوس الطفولة تبني هذا الاصطناف وتُنهي به.

الختان

إن «برت ميلاح» (عهد الختان)^(١٠)، بوصفه الممارسة الطفوسية التي من خلالها

= بساذجة بين كلمتي «ختاب» و«كلام»؛ المشتقّين من لجنز العري «نقد» وكلمة «قضيبي» التي ينقلها التعبير المنطوق الآخر «نقد» (عصب).

(١٠) العمل الذي يُستخدم في العبرية لإبرام عهد هو على وجه الدقة فعل «القطع» (كما في «يقطع عهداً»). وهكذا يعمل الختان على الفصل والتوحيد في آن. فهو قطع مؤلم لكنه يربط (بريارين =

(فيلهيلم ١٩٩٢ : ٢٢٦)^(١١). وهكذا، يظهر «برت ميلاح» (اختنان) بوصفه طقساً من طقوس «الإنجاب الكاذب» (شابيرو وشنك Shapiro and Linke ١٩٩٦). ومن خلال الرأي القائل إن «اختنان هو مولد الرجل إلى حالته الثقافية في حين أن مولد الطفل هو مجرد ميلاد إلى حالة الطبيعة» (هوفمان ١٩٩٦ : ١٤٧)، افترض الاختانات رمزياً لأنفسهم الدور المتفوق في الإنسان. وكان التوضيح التفسيري ما بعد التوراتي الذي أسبغ على العملية معاني روحية ترتبط بالطهارة والعلم (تناقش أدناه) من الوسائل الفعالة بصفة خاصة في جعل الاختنان نمطاً متفوقاً من أنماط الخلق «الثقافي».

إن تصوير الاختنان على أنه طقس إنسان كاذب يقتصر على الذكور، يشكل نظرة مستقطبة (ويتشكل بنظرة مستقطبة) إلى الرجل والمرأة. والمعاملة الاختامية للقوارق بين الجنسين تستند بقوة إلى الفكرة القائلة بقرب الأنثى من «الطبيعة» (أورتنر Ortnet ١٩٩٦). وهناك وجهان لذلك في الأدب الاختامي. فمن جهة تكون المرأة في حِلْ من الالتزام بخالوية الفروض اليهودية ولا تكون خاضعة لأي ترسيم أو «تصحيح» جسدي في بداية الحياة^(١٢). ومن الجهة الثانية، إذ يكون هذا التصحيح بمثابة تأهيل لدخول جماعة العهد، فإنه يترك المرأة في موقع ملتبس ومدن ثقافياً، عاجزة عن تجاوز «طبيعتها». ونظراً إلى كون المرأة أسيرة دورات محددة بيولوجياً من الإفرازات اللاإرادية وانعصية على التحكم بها، وبالتالي فهي إفرازات جسدية ملوثة (إيلبرغ - شوارتز ١٩٩٠ : ١٢٧، ١٩٤)، فإن طبعها أيضاً يُعد طبعاً معوقاً (إيلبرغ - شوارتز ودوناينغر ١٩٩٥ Doniger).

إن اختنان الرضع الذكور بوصفه طقساً من طقوس الإنجاب الكاذب، يتجاوز مع عملية الميلاد، فيكون مفهوماً أكثر في هذا الصبغ. ولكن توقيت المراسم بحيث تقام في مرحلة مبكرة، يطرح في الآن نفسه مشكلتين حاسمتين تستثنى منهما طقوس التأهيل إلى عالم البالغين. ويمثل جوهر حاجتي في أن هذا التسلسل الطقوسي في من الثالثة يمكن أن يُعتبر معنى ثقافياً للتعامل مع هذه المشاكل.

(١١) على هذا الشوال يُفترض أن أنكار الأب وخوافره خلال التوليمة التي تعقب الاختنان، تشكل روح المولود الجديد (فيلهيلم ١٩٩٢ : ٢٢٦).

(١٢) زعم حكيم تلمودي «أن المرأة مثل الشخص الخنثى» (التلمود البابلي، أفودا زارا ٢٦ ب، انظر أيضاً روبن Rubin ١٩٩٥ : ٩٠).

ومن دون الخوض في الأسباب المفترضة لانتقال الاختنان الإسرائيلي القديم من سن البلوغ إلى سن الرضاعة (انظر: بروب ١٩٨٧ للاطلاع على عرض وتفسير أصلي)، فالواضح أن الاختنان بوصفه طقساً من طقوس العبور إلى الحياة يأتي بعد عملية الميلاد، يُنظر إليه على أنه بالغ الأهمية لجعل المولود الجديد إنساناً. وكان الاختانات يؤمنون بأن «الختنان وُجد لإصلاح الطبيعة» لأن... الرجل لا يولد سليماً ويحتاج إلى تصليح الجسد والروح» (فيلهيلم ١٩٩٢ : ٢٠٧). أكثر من ذلك، اعتُبر أن الاختنان يعكس قانوناً عاماً: «أباً يكن ما خُلِق في الأيام الستة الأولى فإنه يحتاج إلى إعداد، فالخردل مثلاً يحتاج إلى تحلية، والبيقة تحتاج إلى تحلية، والقمح يحتاج إلى طحن، والإنسان أيضاً يحتاج إلى صفل»^(١٣). والحق، أن «البشر» و«الإزاة» و«الفصل» مصطلحات أساسية في اليهودية، وهي أداة نموذجية لتحويل الطبيعة إلى ثقافة، أي «لتهيولتها» (كوبر ١٩٨٧ Cooper). وبهذا المعنى، يحفل اختنان بفائضة طويلة من قوانين الفصل والإزاة المرتبطة بالطعام (على ميل المثال جعل اللحم قابلاً للأكل بإزالة عصب وريد الورك) والأصاحي والنذور (روبين Rubin ١٩٩٥ : ١٦، ١٧). ويتسم المعدل بين الاختنان وممارسات الإزالة الطقوسية الأخرى في اليهودية بأهمية حاسمة للتحليل التالي.

الجنس والذاكرة والطهارة والمعرفة في الاختنان

بمفردات التمييز بين الجنسين يمكن الجدال بأن توقيت الاختنان في مرحلة مبكرة يجعله علامة مسار ذكوري واضح من بداية الحياة، بل «تشبلاً للثنائية الثقافية الأساسية جداً بين الرجل والمرأة» (هوفمان ١٩٩٤ : ٤٤). ومن الطروحات القوية بصفة خاصة حول أهمية الاختنان الحاسمة بوصفه جزءاً من عملية الميلاد، التأكيد الاختامي أن روح المولود الجديد لن تسكنه إلا عند الاختنان. وفي طرح هذه الفكرة لتفسير واجب الأب في ختن ابنه، يُقال بصراحة إن الاختنان «امتداد لإنتاج الابن من جانب الأب».

= «الطفل للزواج» (غيلادي Giladi ١٩٩٥ : ٨٢٤). تُجرى العملية بممارسات موروثة خلفه كمراسم تنقب الزواج (بروب ١٩٨٧ : ٥١٤ - ٥١٩).

(١٠) Genesis Rabba، ١ : ١١.

احتفالية عامة أخرى يكن مشاركات هامشيات، منفصلات عن الذكور وبلا أي دور طفوسي.

ولكن على ما في الطقوس من إلزام، فإن الأحكام البيولوجية تطغى على المثل الثقافي الأعلى للتمييز بين الجنسين. إذ يُعاد الطفل بعد الختان إلى أمه ويتغمر مجدداً في بيئة أنتوية نظراً للفصل القاطع بين الجنسين. ويتقدم التوتر بين الطبيعة والثقافة في بداية الحياة ليحتل بقوة موقع التصدارة لدى التعامل مع الثلوث الذي تسببه المرأة. فالمرأة الحائض يفترض ألا تحس أدوات المطبخ التي يستخدمها زوجها في البيت. ولكن ماذا عن طفلها الذكر؟ فتتح الموافقة على مضض: «بسبب الحاجة الملحة (ميدور عاك) سُمح لها بإرضاع ابنها» (غلش، ١٩٦٨: ٢٧٠). والفترة المعيارية للرضاعة هي عامان، تكون فترة ارتباط حميم بالأم.

ثانياً، صحيح أن كل طقس هو تواصل ثقافي عميق المغزى، ولكن الرضيع لا يفقه شيئاً من الرسالة في الختان: إنها رسالة مكتوبة جسدياً ولكنها ليست مكتوبة ذهنيّاً، لأنها لا يمكن أبداً أن تُستذكر استذكراً واعياً. والختان بوصفه علامة جسدية، دائمة على نحو لا يمحى، يمكن الانتظر إليه على أنه وسيلة مجسدة «لنقل ذكرى قوية اجتماعية خارج المعرفة والنصر» (زاتس ليت Zatz Lit، ١٩٩٧: ٢٢). فالطفل المتور طفل مربوط إلى الأبد. ولكن من المستبعد أن يكون هذا التمثيل المجسّد قادراً على تسجيل الأثر العاطفي للعملية ومغزاها التحويلي إلى ذهن الرضيع، وإن كان قادراً على أن يكون بمثابة «مستودع لطائفة كاملة من المعاني الجديدة» (المصدر السابق، ص ٢٣، انظر أيضاً، بويارين وبويارين Boyarin and Boyarin، ١٩٩٥). بل إن حفيظة أن تفرض لا يقوم على قصد واع وإنجاز طوعي، تستثير انزعاجاً عنيفة وبجمل من التعليقات في «الأدب الحاخامي»^(١٤). وهذه المشكلة غير موجودة في الإسلام (عدا عن المجتمعات الغيلية)، حيث كثيراً ما يجري الختان في سن أكبر برغم تفاوت العمل الحقيقي تفاوتاً واسعاً في عموم الفضاء الإسلامي. ويقول ويسترمارك (Westermarck) في وصفه الختان في المغرب: «إن من المرغوب في مناطق عديدة من البلاد أن تُجرى

قارلاً، إن الضرورات البيولوجية تربط الطفل المختتن بأمه، ولا يمكن إدخاله مباشرة إلى مجال ذكوري محدد. والطقوس تبني كعدها حالة نموذجية، تصوّر الأمور كما ينبغي أن تكون. ومراسم الختان تتبع هذا النهج، ولكن رسالتها المؤمّلة لا يمكن أن تتحقق. والختان شأنه شأن كل طقوس الطفولة اليهودية، يشكل برهة من الاستعبادية الذكورية يُصاغر الرضيع فيها من أمه ويوضع مؤقتاً في بيئة ذكورية حصراً (روبن، ١٩٩٥: ١٧). وتتضح درجة مشاركة الذكور في الطقوس من الوصف التالي لختان تقليدي «هرت ميلاح» مقتبس من كتاب عن العادات اليهودية:

«تأتي نساء بالمولود الجديد إلى الكنيس ويسلمنه إلى أبيه، فيمسكه الأب ويتلو «الصلاة المنامية» ثم يسلمه إلى الـ «موهيل» (الحائض) الذي يضعه على الكرسي المعد لأليجا (التهني). ثم يسلمه الحائض إلى الـ «سنداك» (الرجل الذي يمسك الطفل في حضنه خلال العملية) ويؤدي عملية الختان ويتلو الأب (صلاة خاصة). ويقدم الـ «شلباخ نسيبور» (قائد القداس) البركات على النبيذ والبهارات ويضم الحاضرون الملاة مع الأس الذي يوزعه الـ «بعال حيريت» (تعني حرفياً: «صاحب العهد»، وهو دور طفوسي يتداخل أحياناً مع دور الـ «سنداك») بمساعدة الـ «شماش» (شماس الكنيس)» (غلش Gliss، ١٩٦٨: ٢٨٤).

بعد نقل الطفل من النساء إلى الأب قبل المراسم، يتخبط ما لا يقل عن تسع ثنات من الذكور في تجربات الطقوس، بمن فيهم الطفل والنبي أليجا والحضور. ومن المغري إعادة تفسير مصطلح «قطع العهد» العبراني الذي يبدو تناقضاً في الألفاظ^(١٥) بمفردات التمييز بين الجنسين: يفترض بالختان أن يفصل الطفل عن أمه ويربطه بأبيه (والأب في السماء).

وينبغي أن يلاحظ أن هذا الاستثارة الذكوري بالختان ممنوع تاريخياً مثله مثل طقوس عبور يهودية أخرى تمثل الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فحتى القرن الثالث عشر كانت النساء جزءاً مكتملاً من الطقوس، ولكن ابتداء من ذلك الوقت أبعدت تدريجياً عنه (هوفمان ١٩٩٦: ١٩٠ - ٢٠٧). ونحفظ هذا الإبعاد في الطقوس المعاصرة حيث تكون النساء عادة حاضرات بين المحتفلين، ولكنهن في حلقات

(١٤) من التفسيرات الشائعة أن أثناء هذا الأمر طرماً يُملق «لأذنه لاحقاً عندما يميز الطفل»، وقد شب الآن، ختان طفله هو «بويارين وبويارين، ١٩٩٥: ٢٨». للاطلاع على تقارير أخرى، انظر (فيليلم، ١٩٩٢: ١٦٨ - ١٨١).

(١٥) انظر الهاش ٥.

(الكشف)، أو سحب الغشاء للكشف بالكامل عن الحشفة^(١٥). والفعل الثاني يستكمل الأول. فهو جسدياً يجعل الختان عملية لا رجعة فيها^(١٦). وعلى المستوى الرمزي - الروحاني يتكفل بإخضاع الغشاء الذي يساري بـ «الجانب الآخر» أو العالم الشيطاني، إلى سيطرة الجانب الداخلي (فيلهيلم ١٩٩٢: ٦٧). وهذا المفهوم ذو المستويين للختان يضيف عليه معنى مزدوجاً - ازدواجية تلقى ستداً آخر من حقيقة أن أعضاء أخرى إلى جانب القضيب تصور في الثورة على أن لها قلفة - فالأذنان والفم والقلب يمكن أن تكون «أريليم» أو أعضاء غير مختونة (إيلبرغ - شوارتز ١٩٩٠: ١٤٨ - ١٤٩). وفعل «برياح» القائم على إزالة الغطاء والكشف يرتبط باكتشاف القلب الطاهر (فيلهيلم ١٩٩٢: ٧١). فالقلفة غير القضيبية تتطلب ختناً استعاريًا. وبدلاً من البتر الجسدي يترتب على ختانها الاستعاري تصحيح روحي لجوهر المرء الداخلي.

ويقوم هذا التصحيح على خطاب: سماع كلمات الرب وتلاوتها وفهمها. وهكذا تُدمج «مبلاخ» التي تعني «ختان» و «مبلاخ» التي تعني «كلمة». والأكثر من ذلك يؤكد تفسير روحاني أن هناك علاقة بين «الختان» (مبلاخ) و «الفم» (بيه) لأن للكلمتين قيمة عددية واحدة هي ٨٥ في العبرية (المصدر السابق، ص ٢٣٦). يصف «مبفر التكوين» (مبفر يتسيرا) في شرح البداية التوراتية أن الكلمة سبقت العالم: كيف خُلِقَ الكون من الأرقام الـ ٢٢ للأبجدية العبرية. ولكن للحروف تمثيلات جسدية أيضاً تُستخدم في صفين أفقيين على امتداد الجزء السفلي والجزء العلوي من الجسم. ويشمل الجزء السفلي الذي يسمى «عهد القضيب» الأصابع العشرة مع القضيب في الوسط، بينما يضم الجزء العلوي الذي يسمى «عهد اللسان» الأصابع العشرة وبينها اللسان. ويرضع المستويان في مواجهة أحدهما للآخر. وبما أن اللسان (الشون) يفيد، كما في لغات أخرى، معنى «الخطاب» أيضاً، فليس من المستغرب أن أحد التفسيرات الأخلاقية يجادل بأن الختان يشير أيضاً إلى «قوله» أو «قول» - عاميرة - (المصدر السابق،

العملية ذات العلاقة في سن متأخرة بحيث يستطيع الصبي أن يذكورها في المستقبل» (١٩٢٦: II: ٤١٧). والحق، أن التقارير الإثنوغرافية تشير إلى أن الختان في الإسلام يمكن أن يكون خبرة مشحونة عاطفياً إلى حد كبير وتذكر بوضوح (على سبيل المثال كرابانزانو Crapanzano، ١٩٨١). و«برت مبلاخ» أو الختان مشكلاً في منظومة دينية حيث إحياء ذكرى الأحداث يسود كل ناحية من نواحي الممارسة الطقوسية (يروشالمي Yerushalmi، ١٩٨٢)، يمكن أن يُنظر إليه (الختان) حقاً على أنه برهة في «ذكرى مجسدة». ولكن الأرجح أنه لا يمكن أن ينتج ذلك النوع من الخبرات المستذكرة التي يولدها التمثيل بالأعضاء التناسلية في أجواء طقوسية، حيث يكون الأطفال أكبر سناً بكثير. وتكون هذه التجربة لافتة حين نلاحظ أن كلمتي «ذكر» (زخر في العبرية) و «ذاكرة» (زخير أو زخارون) مشتقتان من جذر واحد (زخر).

ولمعالجة المشكلتين اللتين يطوي عليهما ختان الرضيع، علينا أولاً أن تلقى ضوءاً على الموقع الإشكالي في الختان (برت مبلاخ) بقيمتين أخريين تحددان شكل الهوية الذكورية، هما الطهارة والمعرفة.

إن عدم طهارة الأم عند المخاض يلوث الرضيع. والختان إذ لا يتم إلا بعد انتهاء حالة الأم من الانظافة الشديدة على امتداد سبعة أيام، يشير إلى الانتقال من اللاتطهارة إلى الطهارة. وبخلاف دم الأم الذي يرتبط بالخطيئة وانعدام الحشمة والموت، فإن دم العملية يشير إلى العضيلة والكمال والبركة (إيلبرغ - شوارتز ١٩٩٠: ١٨٦؛ هوفمان ١٩٩٦: ١٤٦). وبمساواته مع دم الأضحية في عيد الفصح، استُخدم في بعض المجتمعات كعلاج لكل الأمراض (غلس ١٩٦٨: ١٢٨٧ روين ١٩٩٥: ١٠٥). وعلى النقيض من دم العملية فإن القلفة (أورولا)؛ ذلك الجزء «الزائد» من الجسم الذي يتعين بتره ليكون المرء يهودياً، تُعد كريمة وغير طاهرة. وقد فصلت هذه المعاني السلبية في النصوص الروحية اليهودية، حيث تكون للقلفة أحياناً دلالات أنثوية. وتزخر هذه الأفكار بتأويلات محلية للختان قبل من البلوغ، باعتبار أن الهدف منه إزالة المخلفات الأنثوية من الجسم لتسهيل عملية التأهيل إلى عالم الرجولة (ترنر Turner ١٩٦٢). واتبعت هذا النهج بعض التفسيرات التحليلية النفسية للختان اليهودي (تسبرغ Nunberg ١٩٤٩؛ رايت Reik ١٩٣١).

نلاحظ أن عملية الختان تتكون من فعلين: «مبلاخ»، أو إزالة القلفة، و «برياح»

(١٥) مبلاخ وبرياح يعنيهما فعل آخر هو ميتسيتنخ (فعل «المصر»). في الماضي كان الختان يتمص دم الجرح بعد العملية ليمنعه من التخثر في وقت مبكر جداً (روين ١٩٩٥: ١٠٢). واليوم يستخدم غالبية الختان أنبوباً رفيعاً ماصاً لهذا الغرض.

(١٦) تاريخياً، لعل فعل «برياح» أُضيف إلى «مبلاخ» لإعادة إغراء السعي إلى إعادة القلفة تحت ضغط خارجي لاختتان مهانة أخرى، أو للتظاهر بأن الختان غير ميوحي (روين ١٩٩٥: ١٠١).

بالولادة، وفقدان الذاكرة المرتبط باليلاد (المصدر السابق، ص ٨٦، ٢٦٨). وبعد نحو الآثار الأفلاطونية للعلم والمعرفة قبل الولادة، يصبح طلب العلم مثقلاً ويطغى. ويكون المطلوب عملية متواصلة من التطهير لاستيعاب التوراة بنجاح. وكما رأينا سابقاً، فإن الختان يوفر الشروط اللازمة لدخول عالم التوراة. وبحسب وولفسن (١٩٨٧ أ، ١٩٨٧ ب)، فإن الروحانيين يعتقدون أن علامة (أوت) الختان كانت ختماً سحرياً يتألف من حروف اسم الله. وهكذا «من لحم الفضيبي يرى المزم الإلهي بحق، لأن تيتراغرامماتون Tetragrammaton (اسم الله في العبرية مكتوباً بأربعة حروف - يوه - (من اليونانية) مطبوع على هذا العضو... (وولفسن ١٩٨٧ أ: ١١٠). وهذا اللقاء بين الرمزية التي تخلع صفات بشرية على الإله والرمزية اللغوية يحول الجسدي إلى روحي. ومن الانعكاسات الأخرى لارتباط اللفظتين ميلاح - ميلاح، أو الأقرب إلى المعنى هنا «أوت» (علامة جسدية) و«أوت» (حرف أبجدي) التكافؤ الروحي بين الفتح الجسدي في الختان، خاصة في فعل «الكشف عن الفلفة» - برباح - و«الفتح» التفسيري للنص (أو «تفكيكه»). وللمحاجتين صلة بينهما لأن التوراة هي المظهر المادي للإلهي. والمسافة الممتدة بين الفتح الجسدي والفتح التفسيري للنص يتوسطها فتح الفم - نظراً إلى أن «ختان» و«فم» كلمتان متعادلتان عددياً - لدراسة التوراة (فيلهيلم ١٩٩٢: ٢٣٥)»^(١٩).

والختان بوصفه طقساً تطهيرياً يشكل الشرط اللازم للتعلم. ولكن الطريق إلى تحقيق المثل الثقافية العليا للرجولة طريق وعر وعجوف بالصعاب. وما يؤكد هذه المشقات تفسير للاستجابة التي تُردّه في نهاية طقوس الختان، يذهب إلى أن الصبي الرضيع «إذ يدخل العهد» أيضاً أن يدخل التوراة، ويخضع الزوجية (وحياة من) الأعمال الصالحة»^(٢٠). وما فرض الختان إلا مدخل. فعل المرء أن يوظف الكثير من العمل والجهد ليكون طويلاً، ويدخل مقامات المقدس والإيمان، ويختن قلقة القلب

(١٩) يذهب تفسير حاخامي إلى أن يوسف عندما حاول إغاث إخوته يهودته اليهودية حين أتم شغلهم لأول مرة في مصر، أراهم أنه ختين وتكلم معهم بالعبرية، اللسان المقدس. مرة أخرى تكون العلاقة بين الختان والحطاب (ميلاح - ميلاح) قائمة بروح (Genesis Rabba 92: 10).

(٢٠) إذا كانت الأعمال الصالحة ترتبط بالأغلبية الدينية (ياو ميتسقا)، فإن الاستجابة تربط بين جميع العلامات الطقوسية في مسار حياة الذكر، من الولادة إلى الزواج.

ص ١٩٦)»^(١٧). ويذهب تفسير آخر إلى أن الختان والتوراة شيء واحد لأن «ميلاح» الخارجي (الجسدي) يتطوي على «ميلاح» (روحي) للقلب، يفتح المرء للتوراة (المصدر السابق، ص ٢٢١). وعلى المرء أن يظهر قلبه لدخول عالم النص المقدس. وقول أيوب إنه يرى الله في لحمه (أيوب ١٩: ٢٦) الذي يُنسب في تعليق تفسيري (مدراشي) إلى إبراهيم، قدّم بوصفه يشير إلى تقديس الجسد من خلال الختان ونحوه إلى وعاء لاثق بقدسية التوراة. ولم يكن إبراهيم مُنح امتياز إزال الوحي عليه إلا بعد ختانه (وولفسن ١٩٨٧ Wolfson). وهكذا تكون الطهارة من مستلزمات استقبال المقدس، الشيء الذي أصبح في اليهودية الكلاسيكية يرتبط بالنص: «لـ «برت ميلاح» (الختان) فضيلة تطهير دمه (دم الختنين) وجعله قادراً على تلقي تعاليم التوراة» (فيلهيلم ١٩٩٢: ٢٢٢). وينقلنا هذا إلى موقع المعرفة غير الثابت في الختان.

بحسب تفسير تلمودي معروف، يكون الجنين في رحم أمه كلي المعرفة. فهو «ينظر ويرى من نهاية العالم إلى نهايته الأخرى» و«يتعلم التوراة كلها من البداية إلى النهاية»^(١٨). وتقدم قراءة استعارية لعبارة أخرى في هذا المرجع - «نور (حرفياً «شمعة») يضيء فوق رأسه» - تفسيراً لهذه الملكات النبوغية التي تسبق الولادة. وترمز الشمعة إلى الروح التي، بوصفها شرارة مقدسة لا يفقد حيز الجسد المتحد، تكون فكراً بلا حدود. ومرة أخرى يكون هذا النبوغ البدني قائماً على طهارة بدنية. ففي الرحم يتغذى الجنين من طريق حبل السرة، وبالتالي يمكن الحفاظ على فصل جسدي بين المادي والروحي: الفكر بلا حدود لأن الفم يمكن أن يُستخدم للدرس حصراً (المصدر السابق، ص ٢٥٧، ٢٥٨).

وتكمن هذه الحالة الهائلة قصيرة العمر: في لحظة المخاض يضرب ملاك كل صبي رضيع على شفته العليا فيصيبه بفقدان الذاكرة. ويمكن انتظار إلى هذا الفعل على أنه المعادل اليهودي لفكرة التجرح الولادي في التحليل النفسي. وتُعد الأيام السبعة الأولى من الحياة، التي تنتهي بالختان، أسبوع حداد سببه مزدوج: اللطافة المرتبطة

(١٧) يبدو المعنى المزدوج لكلمة «ميلاح» شبيهاً بتراكية بولس بين ما هو «في الجسد» وما هو «في الروح». ولكن الأخير (الذي يتحقق في التعميد) يعرض عند بولس عن الأول في حين أن المعنيين عند الحاخامات يكملان أحدهما الآخر ويتجسّدان في الختان (بويارين وبويارين ١٩٩٥: ٢٦).

(١٨) التلمود البابلي: Babylonian Talmud، Niddah 30b، (١٩٥٩).

ويظهر باقي الأعضاء (المصدر السابق، ص ٢٠٥).

إن المازق المزدوج الذي ينطوي عليه الختان (برت ميلاج) - غياب الخبرة المستدركة (مشكلة الوعي) والرابطة الأنثوية مع الطفل (مشكلة الجنس) - يعلّق بالضرورة تحقيق المثليين الثقافيين الآخرين للذكورة مجسدة بالطقس. (ذ غني عن القول إن طلب العلم محال من دون وعي ابتدائي ومهارات معرفية أساسية. والظاهرة، الشرط المسبق لطلب العلم، يصعب تحقيقها ما دام الطفل مكشوفاً على نحو خطر تلوث المرأة).

تعالج طقوس الحلاقة الأولى لشعر الرأس والتأمل للمدرسة، التوجسات المرتبطة بختان الرضع، من خلال إعادة بناء التمييز بين الجنسين والظاهرة والمعرفة لدى الصبيان الناضجين معرفياً بما فيه الكفاية للشروع في استيعاب النصوص الثقافية ذات الصلة بهذه القيم. ويكون هذا الاستيعاب ابتدائياً يشير إلى البداية نفسها في عملية مديدة لصنع الذكر اليهودي. ولكن سر الثالث تتيح قدراً من التوافق الزمني بين الإيقاعات البيولوجية - التنضجية والإيقاعات الثقافية، يكون متعلّماً بالكامل في بداية الحياة. وقبل أن يناقش معنى هذا التوافق الزمني لا بد من عرض موجز للطقوس.

طقس الحلاقة الأولى

خلال السنوات الثلاث الأولى من العمر يترك شعر الأطفال الذكور لدى سائر الجماعات والطرائف اليهودية الأرثوذكسية المزمّنة بلا تزيين. والحلاقة الأولى حدث مراسمي يُقام عادة في عيد ميلاد الطفل الثالث أو خلال مهرجان لاغ بعومر - في اليوم الثالث والثلاثين بعد عيد الفصح - في السنة الثالثة نفسها من عمر الطفل. ويُقام للمهرجان بمناسبة «حلوله» (إحياء ذكرى وفاة) الحاخام شمعون بار يوهاي، وهو شخصية مرموقة من القرن الثاني وعلى ما يُفترض مؤلف الـ «زهار» (كتاب الإشراق) النص الشرعي للروحانية اليهودية. ولا ريب في أن الحج الجماعي لضريح الحاخام شمعون في ميرون قرب مدينة صفد الشمالية يُعتبر أكبر ملتقى سنوي في إسرائيل يشارك فيه نحو ٢٠٠ ألف محتفل.

وتُعلن بداية الاحتفال بحدثين يقامان عشية مهرجان «بعومر»، هما النوكب الذي ينطلق من صفد إلى ميرون حاملاً التوراة مدوّنة على لفة من الرقّ تعود إلى العائلة التي

ينت الحرم في القرن التاسع عشر، وإشعال نارين على سطح الحرم. وتجمع مناسبة «الحلوله» حجاجاً يهوداً من أصول مختلفة أكثرهم المعتزلون من ذوي الأصول الشمال إفريقية والشرق أوسطية. ولكن الأشكناز الحسيديين لا يقلون بروزاً عنهم بصغورهم المراسمة وبدلاتهم السوداء وانغماسهم في نشاطات تعبدية. وتترافق هاتان المجموعتان إلى داخل الحرم وحوله محتشدتين تحت حيمة قدّيس كاريزمي. ولكن طرفهما في الاحتفال بـ «الحلوله» طرق مختلفة. فالكثير من حجاج المزارحي يعضون أياماً عديدة في ميرون حيث يجلسون في أجواء شبيهة بأجواء التزّهة على السفوح الخضراء بالأحراش حول الموقع. وهم يلتقون هناك في مجموعات من الأقارب والأصدقاء، الذكور والإناث معاً، حيث يولون على لحم الضأن المذبوح ويعبون كميات كبيرة من المشروبات الكحولية ويغنون ويرقصون ويسردون معجزات القدّيس. والصعود إلى الضريح، وهو الذروة الروحية لمناسبة «الحلوله»، لا يشكّل إلا جزءاً ضئيلاً من الوقت الذي يقضونه في ميرون.

وعلى النقيض منهم يلتزم الزوار الحسيديون بالفصل القاطع بين الجنسين. وإقامتهم في ميرون مقصورة زمنياً على مناسبة «الحلوله» نفسها ومحددة مكانياً بتخوم الحرم. وهناك يمارسون صلوات تعبدية على أضرحه شمعون وغيره من الأولياء الصالحين ويؤدون رقصات وتجديف في فناء الحرم الداخلي وعلى سطحه. وهم إذ يتقمصون دور «الحبراء في الطقوس»، يتجنبون عادة المخيمات والمهرجانات الزاهية الكبير خارج الحرم حيث الأجواء مبهجة وأحياناً مفرقة في الملذات.

واحتفال «لاغ بعومر حلوله» هو المناسبة البارزة لطقس الحلاقة الأولى، التي تفضلها بالأساس الجماعات الحسيدية ذات التوجه الروحاني. أما في الدوائر الأرثوذكسية المتطرفة، غير الحسيدية، فإن الطقوس يُقام على نحو معهود في البيت أو في الكنيس المحلي، برغم أن نقاط تقاطع أخرى بين المكان والزمان ممكنة أيضاً (في أضرحه أخرى بمناسبة «لاغ بعومر»، أو في ميرون بمناسبة عيد ميلاد الطفل أو في مناسبات احتفالية أخرى). والوصف التالي يشير إلى الطقوس النموذجي في ميرون.

يشي الاسم الشعبي للطقس، «حلاقة»، وهي كلمة عربية، بأصله الشرق أوسطي المحلي. وبرغم أن غالبية المشاركين من الحسيديين الأشكناز فإن استعمال التسمية اليبدية للطقس، «أبشيرين»، أقل شيوعاً. ويتميّز الصبيان ذوو السنوات

وبرغم ما يتسم به الرقص والغناء من دور متميز ومثير، فإنهما لا يفيدان إلا كمقدمة للحلاقة الطقوسية. ويكون الآباء مجهزين بالمقصات التي تُربط أحياناً حول الرقبة، وبأكياس بلاستيكية لجمع خصلات الشعر المقصوص فيها، وبالنبذ والكعك لتوزعهما على الحاضرين. وهم بمسكون الأطفال بأيديهم بينما تُرَر المقصات على الأقارب والضيوف الكبار الذين يُمنح كل منهم شرف قص خصلة واحدة بدءاً بشعر مقدم الرأس. وينتهي غالبية الآباء حلاقة الرأس في فاعة خاصة داخل الضريح مستخدمين آلات الحلاقة الكهربائية في جز رؤوس أطفالهم باستثناء الخصلات الجانبية (الأذنية). وبرغم أن الحلاقة تبدو محور الطقوس فإنها في الحقيقة تُخدم الهدف النهائي المتمثل في تكوين علامة الـ «بايس» (الخصلات الجانبية) الظاهرة بشكل بارز فوق الأذنين. ويكون الفارق الجسدي لافتاً بين الأطفال بعد الحلاقة برؤوسهم المحلوفة وخصلاتهم المتدلية على الأذنان ومظهرهم قبل المراسم بشعرهم الطويل المجمع. وكثيراً ما يوزن الشعر المقصوص ثم يُرمى في حلقة من النار على فعة الضريح. وتُوزع لاحقاً صدقات على المساكين بمقادير مساوية لوزن الشعر. وتؤخذ خصلة شعر عادة إلى البيت من باب التذكير بالحدث. وهي إذ تُحفظ في كتاب من كتب الصلاة يمكن أن ترافق صاحبها طوال حياته.

يبدو أن ممارستين متباينتين لهما صلة بالشعر قد التقتا في حلاقة الرأس: إطلاق الخصلات الجانبية (الأذنية) وجز شعر الرأس (زيمر Zimmer 1996)، ومن الأوامر التوراتية يُعتبر الأمر أن «لا تُقصروا رؤوسكم مستديراً ولا تُفسد عارضيك» (سفر اللاويين 19: 27)، أساس المعارضة الأولى، برغم أن هذا النهي المبهم لا يحدد توقيت الطقوس وشكله. وحلاقة شعر الأطفال في أضرحة الأولياء، مارسها اليهود الفلسطينيون الأصليون (المستعربون) منذ القرون الوسطى. والحاخام إسحق لوريا أشكنازي، مؤسس مدرسة كيبالا النورية التي أسبغ قيمة روحية خاصة على الخصلات الجانبية^(٢١)، قام بدور حاسم في تكوين الطقوس بشكله الحالي. وبقيت الحلاقة عادة سفردية (يهودية شرق أوسطية) أساساً بعد لوريا^(٢٢)، ولكنها أصبحت

الثلاث، الذين يصلون مع عائلاتهم إلى بوابات ضريح الحاخام شمعون، بشعرهم الحريري الطويل (طليق أو مربوط بأشرطة لطيفة أو موسى بربطات براقية) وأزيائهم الذكورية الاحتفالية وقلنسواتهم الجميلة (مفردها في العبرية أيضاً «قبة») وملابسهم الداخلية ذات الزوايا الأربع (مفردها في العبرية «تسيتيت» أو «تاليت قطن»). ويُقسم الغناء الداخلي للضريح حيث يُقام الطقوس بحاجز داكن إلى صالون للرجال فقط وآخر للنساء فقط. وتتابع النساء الاحتفال من خلال ثغوب صغيرة في الحاجز أو من الشرفات المطلّة على الفناء والمقصورة أيضاً على أساس الجنس.

نحري طفوس الحلاقة على الخلفية الوحدية لحلولة الحاخام شمعون. ومن الصباح حتى المساء تتوافد إلى الفناء أفواج من اليهود الحسيديين، غالبيتهم من طلاب «يشيفا» (الأكاديمية الدينية) مع حاخاماتهم، ويرقصون ينشوة على موسيقى نصم الآذان من عزف فرقة «كلزمر»، مكثرة في سائر أنحاء الضريح. وينشد قائد الفرقة أغاني في مديح الروحاني الكبير بنينبات متكررة، فيما يمسك الراقصون كل بكفي الذي أمامه مرددين المقاطع بأصوات لاهثة. وإذا نجح الأطفال على أكتاف آبائهم الذين يتقافزون ويأرجحون ويتمايلون مع إيقاع الرقصة، يكونون في المركز الداخلي لهذه الدوامه الكثيفة تحيطهم حلقات من الراقصين الذكور. ومن الواضح أن للموسيقى والأغاني والحركة الإيقاعية ومكان الجلوس المرتفع، أثرها في الأطفال. وإذا تشبث الأطفال بأبائهم، يبدو الكثير منهم دائخين وضائعين. وبعضهم يأخذ في البكاء خوفاً، بينما يبدو البعض الآخر فرحاً بموقعه المرتفع. ومما يخفف درجة ضياعهم حقيقة إغداق الهدايا عليهم والدعوات لهم بالارتقاء إلى مستوى مكانتهم الجديدة كأولاد (مفرد ولد في العبرية يُلد) لا كأطفال رضع (مفرد رضيع «تينوك»). وإلى جانب الأزياء الاحتفالية والملابس الطقوسية التي يرتديها غالبية الأطفال لأول مرة، يتباهى العديد منهم بنظارات شمسية زاهية الألوان، ويحملون أعلاماً وحقائب من الحلوى بأيديهم.

ومن الشرفات المطلّة على الفناء يزداد الفصل بين الجنسين حدة بالتعارض في الألوان: الأزياء الزاهية على جانب الإناث، والملابس الأسود والأبيض على جانب الذكور. وتكون أزياء الأطفال عادة كملايس آبائهم في طرازها وألوانها برغم أنها مصنوعة من الكتان البراق، عالي النوعية، أو من الحرير. وهذا الشغف بمعلم يتوالفون مع أجواء البالغين المحيطة بهم.

(٢١) لاحظ الروحانيون أن القبتين العديتين للمصلحة الأذنية (ياح) والله (يلوميم) كانتا متطابقتين (٨٦).

(٢٢) في ١٨٣٦ كتب أشكنازي من سكان صمد «إن هذا الطقوس (طقس حلاقة شعر الرأس في ميرون) =

أن يمر الأطقال بالمراسم مرتين: أولاً بصورة فردية، فور انتهاء الحلقة، ثم جماعياً، مع أقرانهم في الصف، في اليوم الأول من المدرسة (المحدد ببداية شهر أيلول، في منتصف الصيف).

إن مراسم التأهيل للمدرسة هي طقس عبور إلى مرحلة أخرى بامتياز. فالطفل، إذ يُكسى مرة أخرى بحلقة قشبية، يُلف من قعة الرأس إلى أخمص القدمين بوشاح الصلاة العائد لآبيه لحمايته من النجاسة وهو يقرب النص المقدس، ثم يحمله أبوه إلى «الهايدر» (دار الحضنة)^(٢٤).

في المراسم الفردية يوضع الطفل في حجر الـ «ميلاميد» (المعلم) أمام لوح طُبعت عليه الأبجدية العبرية. ويلفظ المعلم بصوت عال كل حرف بحسب الترتيب الأبجدي مؤشراً إلى الحروف بإصبعه، ويُشجّع الطفل على ترديدها بعده. ثم يُعاد هذا التبادل مقلوباً، من «الف» (الحرف الأخير في الأبجدية) إلى «ألف» (الحرف الأول). بعدها، يتلو المعلم الإصحاح التوراتي: «بناموس أوصانا موسى ميراثاً جَماعَةً يعقوب» (الثنية ٣٣: ٤) تعقبه العبارة التلمودية «تتكن التوراة مهتة واللّه عوني»^(٢٥). ومرة أخرى يُحضر الطفل على الترتيد. ويجري التبادل نفسه مع الإصحاح الأول من «اللاويين»^(٢٦).

ينقسم الجزء المركزي من الطقس منقولة من التلاوة إلى حضم النص هضماً حرفياً ثلاثياً. فـ أولاً، يشر المعلم فطرات من العسل على لوح الأبجدية ويلصق الطفل بلسانه العمل المنشور على الحروف. وثانياً، تُجلب كمكة معجوبة بالعسل ومزينة بمقطع من إشمعاء (٥٠: ٤ - ٥) يصف مهارة التعلم بأنها هبة إلهية (٥: أعطاني السيد الرب لسان

(٢٤) اليوم، عندما يصل غالبية الأطفال إلى دار الحضنة (هايدر) بالحافّة، لا يبدأ هذا الجزء من الطقس إلا قرب مدخل المدرسة.

(٢٥) انظر: *Babylonian Talmud, Berakhot 16b.*

(٢٦) السبب في اختيار الإصحاح الأول في سفر «اللاويين» يرتبط بترتيب دراسة أسفار موسى الخمسة الأولى في روضة الأطفال. حين يبدأ الأطفال دراسة التوراة فعلاً في حوالي من الخامسة، يبدأون بـ «اللاويين» بدلاً من سفر التكوين. والتفسير الحاخامي لذلك: «يشغل الطاهرون أنفسهم بالتهذبة (مدرش فاكر) رابا ٧: ٣». وإن من الشائب أن يبدأ الصبيان الصغار، وهم «الأرباة» الطاهرون، دراستهم بتعلم قوانين الطهارة لعبد القربان، كما تناقش في المقاطع الأولى في «اللاويين».

واسعة الانتشار خلال المتي عام الأخيرة، مع العديد من العادات اللوردانية الأخرى، بين الحسيديين الأشكناز أيضاً. وانتشرت من فلسطين إلى الشتات، حيث كان يجري الاحتفال بها عادة في أجواء عائلية أكثر تواضعاً. و«الحلقة» في إسرائيل اليوم شائعة بين اليهود الأرثوذكس المتزمتين، برغم أن أنماط انطقس المكانيّة والزمانية يمكن أن تتباين، كما سبقت الإشارة.

ومن دون الخوض في الصلوات المحددة التي تربط الحاخام شمعون بالحلقة، فإن من الجائز أن نفترض أن اختيار الضريح في ميرون نابع من شعبيته التي لا تضاهي كمركز حج. وكما سبقت الإشارة، فإن أماكن مقدسة أخرى قد تفيد بوضفها ساحات احتفالية ثانوية^(٢٧). وعيد «لاغ يعومر» وقت ميحون بصفة خاصة، لأن في هذا اليوم تُعلّق مؤقّتاً بعض المنوعات المرتبطة بحساب فترة الشعيبر (بين عيد الفصح وعيد الحصاد)، ومنها قص الشعر.

طقس التأهيل للمدرسة

في مصادر حاخامية مختلفة توصف «الحلقة»، التي تُعتبر أداء فريضة توراتية، بأنها «بداية تعليم الأطفال» (هاغليل Haglili ١٩٨٨). فبعدها يُنتظر من الطفل أن يغطي رأسه ويرتدي ملابس داخلية رباعية الزوايا، ويتلو الشهادة اليهودية (شيعا إسرائيل) والتبريكات الأساسية ويرافق أباه إلى الكنيس. وعملاً بالقول التوراتي «إن من الثالثة (نافجة) للتعلم»، يكون هذا أيضاً وقت دخول الـ «هايدر» (روضة الأطفال الدينية) التي تشكّل الخطوة الأولى في عالم الدراسة. وترتبط حلقة الرأس الأولى ارتباطاً لا يتفصم بدخول التوراة وعالم المدرس والفروض، كما تشير إلى ذلك الأعلام المزينة بحروف الأبجدية، التي يحملها بعض الأطفال بأيديهم خلال «الحلقة». ويجرّص التحديد من الآباء على أداء مراسم التأهيل للمدرسة بعد «الحلقة» مباشرة، برغم أن احتفال «لاغ يعومر» لا يتزامن مع بداية المدرسة. وفي هذه الحالة من المرجح

= مهم عند السفرديم بوصفه فرض برث ميلاح (فريدمالير Friedthalber ١٩٩١: ١٨٣). ونقام هنا صلة صريحة بين الختان وحلقة الرأس.

(٢٧) من بين الأضرحة الصغيرة المهمة كهف شمعون العادل في القدس. ومن المرجح أن تكون شعبية هذا الضريح نابعة من حقيقة أن شمعون العادل هو سمي قديس ميرون.

المتعلمين. (١٠٠). وفي سياق الطقوس يكون المقطع بمثابة تضرع لاكتساب مثل هذه المهارات. ويتناول الطفل قطعة من الكعكة بعد تلاوة النص المكتوب عليها. ويتعلق الجزء الثالث من الطقوس ببيضة مسلوقة مقشرة كُتِبَ عليها الإصحاح الشهير من سفر حزقيال (٣: ٣) واصفاً كيف أكل النبي الذُّرُج (١٠٠). فأكلته قصار في فمي كالعسل حلالة (١٠٠). ومرة أخرى تؤكد البيضة بعد التلاوة. هذا الاستيعاب الثلاثي ينقل بوضوح الفكرة القائلة إنه كما «يدخل الطفل الثورة»، بحسب التعبير التقليدي، فإن الثورة تدخل الطفل. وينتهي الطقوس كما بدأ بحمل الأب طفله ملفوفاً بوشاح صلته، خارجاً به من الروضة.

مراسم التأهيل في اليوم الأول من المدرسة تتبع النمط الموصوف هنا مع تعديلات طفيفة ناجمة عن طابع الطقوس الجماعي: هذه المرة يجري تأهيل جميع تلاميذ الصف معاً. ويستدعي حضور الكثير من الآباء تنظيمًا مكانيًا للصف يشدد على الفصل بين المشاركين والمشاركات. ويجلس الأطفال إلى الماضد مرصوفين في شكل حرف U على امتداد جدران الروضة الثلاثة، ويجلس كل أب وراء ابنته مباشرة. وعلى النقيض من التقرب الجسدي بين الآباء والبنين تُفصّل الأمهات إلى قنائه الروضة، وهن يتابعن المراسم من الخارج، منتصقات بنوافذ الصف المشبكة.

في تلاوة الحروف يشير المعلم إلى لوح كبير كُتِبَ عليه الأبجدية، معلّفاً من السبورة، ولكن لدى كل طفل لوحته الورقية المصفحة من الحروف المرشوشة بالعسل. ويكون الآباء منخرطين شاماً في الطقوس، يشجعون الأطفال على تلاوة الحروف والإصحاحات ويحضونهم على هضم المأكول الذي كُتِبَ عليه. وقبل المغادرة، ينشر الآباء العديد من أوشحة الصلاة فوق الأطفال الجالسين ويتلون دعاء خاصاً لحمايتهم. وإذا يُمطر الأطفال بالحلوى من آباءهم، يتلقون من معلميهم ومساعدته (أوبزور) أيضاً حقائب من الخفوي مصممة على غرار قطعة الملابس الداخلية رباعية الزوايا، التي يُفترض بالأطفال أن يرتدوها بعد «الحلقة».

وكما يبين إيفن ماركوس (Ivan Marcus) (١٩٩٦)، فإن مراسم التأهيل للمدرسة ظهرت في أوروبا خلال الفترة الواقعة بين القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر في ثقافة الأشكنازي اليهودية (في ألمانيا وشمال فرنسا). وإذا يجمع الطقوس الأشكنازي بين عناصر من التعليم اليهودي في المرحلة المتأخرة من الفترة القديمة

والتقاليد القروسطية القديمة والمبكرة في الذاكرة السحرية عند البالغين والدراسة الروحية للثورة، كان هذا الطقوس «متفصلاً في» الإدراك التحوي «للمسجل الثقافي المعاصر بين اليهودية والمسيحية» (المصدر السابق، ص ١٦). وهكذا يوحى فعل هضم الثورة رمزياً، على سبيل المثال، بالنظر القرباني المقدس. وكان التقليد اليهودي - الألماني في هذه المراسم قد اختفى، وفي النهاية حُلّت محله أواخر القرون الوسطى الأمكنال الابتدائية لطقس عبور جديد هو «بار ميتسفا». وهذا التغيير المعادل منع تقديم الرضع والأطفال قرايين في تلك الحقبة، كان يعكس موقفاً جديداً من الطفولة. وبعد تحديد النضج بوصفه شرطاً لازماً قبل السماح للأطفال بدخول الحياة الدينية، وضعت الثقافتان الدينيان حافة جديدة معقدة بالنسبة للانتقال بعدها إلى مرحلة البلوغ (المصدر السابق، ص ١٧).

من هنا تكون الاستمرارية التاريخية بين المراسم الأشكنازية القروسطية وورثتها في الوقت الحاضر، استمرارية متحركة تماماً، برغم أن عناصر من الطقوس كانت تظهر على مر القرون في مناطق مختلفة، أشكنازية وسفرديّة على السواء. ومن حيث المضمون، فإن الطقوس الحالي يتبع بدقة غائبة الممارسات التأهيلية المؤثرة في النصوص القروسطية، ولكن تبني الإشارة إلى بعض الفوارق السياقية الهامة بين الطقوسين. فالطقس الألماني كان موعده مهرجان «شافوت» (عيد الحصاد)، وهذا التوقيت وضع الطقوس في سياق «الظهور في سيناء». وبما أن الطقوس الحالي لا يتزامن مع احتفال «شافوت»، فإن الصلوات التي جعلت دخول الطفل شخصياً إلى الثورة تلخيصاً لقصة الخروج التوراتية النموذجية، صُلِّحت أضعف اليوم. والأكثر من ذلك أن الأطفال في المراسم القروسطية كانوا يكبرون نظراً، هم اليوم عامين على أقل تعديل (المصدر السابق، ص ٤٢ - ٤٦). وعلى حد علمنا، فإن التأهيل لعالم الدرس لم يسبقه طقوس في حلقة الرأس أو أي مراسم أخرى.

يبدو من الجائز الخلوص إلى أن التقارب الكبير بين مراسم حلقة الرأس والتأهيل للمدرسة في حوالي سن الثالثة، كما يتبدى بصفة خاصة في بيئة اليهود الحسيديين، ظاهرة حديثة تماماً وليس تتابعاً طقوسياً ثابتاً من غابر الزمان. ولهذا السبب، فإن التحليل التالي تحليل مزدهج. أولاً، إن أركز على أهمية الطقوس بوصفها وسيلة ثقافية - نفسية لإعادة اصطفاف عناصر الهوية الذكورية بالارتباط مع الذاكرة والتميز

(من جديد) في دوائر عامة ذكورية محضة من الأصل والعلم، هي أوسع من ثنائي الألب - الابن -

إن التحرك الجسدي الذي يمر به الطفل في «الحلاقة» تحول درامي. ولتوضيح الفحوة في المظهر نأخذ مقتطعاً من تقرير شاهد عيان عن احتفالات «الحلولة» عام ١٩٨٣ في ميرون:

«كان الأطفال يتحركون فوق حشد من المعاطف والفيجات السوداء جاثمين على اكتاف آبائهم. وكانت الوجوه البريئة الصغيرة الوردية المتفتحة - منتخفة بالدموع في إحدى الحالات - وجوهاً بنائية يكملها شعر طويل جميل، مربوط على كل جانب بأشرطة مزينة لطيفة، مع ترك الشعر الأمامي مجعداً وطليقاً. وكانوا يتشبثون تعلّقاً بأبائهم وهم يستديرون في هذا الاتجاه أو ذاك، محمولين خلال الرقص على صوت الموسيقى. وأعجب في البداية بعناية الأداء بيناتهم. ولكن أين الأبناء؟ كان يفترض أن يكونوا هم في مركز الاهتمام. ثم لاحظت أن كل واحدة من «البنت» كانت ترتدي ملابس داخلية فضلاً عن قلنسوة الرأس الضيقة. لقد كانت هؤلاء البنت هن البنون» (Turner ١٩٩٣: ٢٤٧) (٢٧).

من طفل أنثوي ذي شعر طويل مجعد يصبح الصبي الصغير بعد «الحلاقة» نسخة مصغرة من أبيه. فهو يُمنح، كما يقول المشاركون، صورة يهودي (تسورت يهودي)، وتبتدى السمات اليهودية المتميزة بالكامل أساساً من خلال الـ «بايس» (الحاصلات الأجنبية أو الأذنية)، وحتى من دون الجدان بالإشارة إلى الصفات القضيبيّة للحاصلات الأجنبية (انظر أدناه)، فمن الواضح أن «الحاصلات الأذنية أصبحت جزءاً مركزياً من الهوية اليهودية، معادلاً حديثاً للـ «أوت»، للختان في قرون سابقة» (زيمر، ١٩٩٦: ٧٠، الحرف المتميز مضاف). وغني عن القول أن الحاصلات الأذنية المرتبة وليس علامة الختان المخفية، هي التي تكون سمة آية في تشخيص الانتماء اليهودي الأرثوذكسي خلال الاحتكاك اليومي. وإن العناصر الانفعالية لطقس «الحلاقة»

(٢٧) المشاركون في الزيارة التي استمرت ثلاثة أيام في «الحلولة» في ميرون عام ١٩٨٣، والتي نظمها العالم الأنثروبولوجي الإسرائيلي هارفي غولدسرخ، كانوا فكتور واديث ترنر وباربارا مايرهوف ومجموعة من الأنثروبولوجيين الإسرائيليين بينهم كتب هذا البحث.

بين الجنسين والظاهرة والمعرفة، التي جعلها التوثيق المبكر لممارسة الختان (برت ميلاج) بثنائية وغير متماسكة. وثانياً، أحاول وضع التفسير النفسي في سياقه من خلال تسليط الضوء على الظروف التاريخية التي جعلت مأزق ختان الرضع أشد حدة في عصر الحداثة.

إعادة بناء الهوية الذكورية في سن الثالثة

تسبح الفاعلية المذهبية (مور ومايرهوف Moore and Myerhoff ١٩٩٧) للتسلسل الطقوسي الذي يحدث في سن الثالثة من تعددية الأصوات الرمزية في الطقوسين وطابعهما التكاملي. ولكن لأسباب تحليلية سأناقش كلاهما على انفراد مبتدئاً بالحلاقة. ولعل عمل فان غينيب (Van Gennep) الكلاسيكي حول طقوس العبور يفيد كمنطلق مضاد: «إن الختان لا يمكن أن يفهم إذا درس معزولاً، وينبغي إيقاؤه في خاتمة جميع الممارسات المماثلة التي يمر أي جزء من الجسد أو فلقه أو التمثيل به، نحو شخصية الفرد على نحو مرئي للجميع» (١٩٠٩/١٩٦٠: ٧١).

هل نستطيع، باتباع نهج فان غينيب، أن ننظر إلى الحلاقة على أنها «ختان ثان»؟ فكما في الختان، بل حتى أكثر، يسود في هذا الطقس مثل التمييز بين الجنسين. ففي سن الثالثة، بعد إنجاز مهام النظام والسيطرة على وظيفة الشرج بإشراف الأم، يُصادف الطفل من عالم الإناث إلى مركز العنم الذكوري، محاطاً، في أجواء «لاغ بحور» في ميرون، بحلقات من الراقصين الذكور. وإذا يَكسى الطفل لأول مرة حلة احتفالية ذكورية بينها العلامات الدينية للقلنسوة الضيقة والملابس الداخلية رباعية الزوايا، محمولاً على كتفي أبيه الذي كثيراً ما يعتز طاقينه القرائية المراسمية، فإنه يبدو امتداداً شائولياً للأب. وفي هذه اللحظة التوترة من الارتباط الذكوري يرسم الطفل جسدياً: يُجز شعره و«يُعد» بحاصلات أذنية. وكما في الختان (برت ميلاج) من قبل والتأهيل للمدرسة من بعد، فإن الأب ينقل الطفل إلى «أخصائيين في الحلقوس»، يعتبرون مندوبي الأب، لأداء افترض الكامن في أساس المراسم. وهؤلاء الأبطال الذكور هم الأقارب والأحاطامات المحترمون الذين يقصون الحاصلات الأولى في «الحلاقة»، وهم العرباب والختان في «برت ميلاج»، والمعلم في مراسم التأهيل للمدرسة. وتقيد مشاركتهم عن التوال في الحلقوس لنقل الفكرة القائلة إن الطفل بُني من جديد (وُلِدَ

والتحفز المتعدد الحواس، والهياج، وبخاصة موقف الضياع لدى الأطفال على أكتاف آبائهم المتخافزين - لا هم هنا ولا هم هناك بالمعنى الحرفي للمعبارة - يبدو أن هذا كله يعمق الإحساس بالتحول في أذهان الأطفال. وبرغم أن «الحلاقة» بعيدة عن المحنة المعهودة في مراسم التأهيل القبلية، فإنها تبقى بارزة بوصفها حدثاً حياتياً متميزاً ومثيراً على نحو فريد، خفياً وبهجاً، منهكاً ومنشطاً. وكما تشير المقابلات التي أجريتها مع مشاركين بالغين في ميرون، فإن الكثير من الأطفال سيرعمون أنهم يتذكرون هذه الواقعة الدرامية طوال حياتهم. وما يعزز احتمال بقاء الذكرى من سن الثالثة، التقليد اليهودي الذي بموضع نشوء الوعي الديني في هذا السن، تبعاً للتوكيد الحاخامي القائل إن إبراهيم كان في الثالثة من العمر حين عرف خاتمه (سربريانسكي Sereberianski ١٩٩٠: ٢٧) (٢٨).

وهكذا يشتمل «الختان الثانوي»، بخلاف الأول، على قدر من الوعي والذكرى يزيد في انسجام الجذر المشترك لكلمتي «ذكرى» و «ذكرى» (زخر في العبرية). ولعل الأهم من الخيرات التي تُحفظ في الذاكرة عن واقعة درامية واحدة حقيقة أن القيم التي تُغرس في الطفل خلال «الحلاقة» (ومراسم التأهيل للمدرسة) تتوافق مع نظام الحياة الجديد الذي سيخضعون له طوال حياتهم الباقية. وهكذا تعمل طقوس السن الثالثة على تكييف الأطفال مسبقاً مع البيئة (بورديو Bourdieu ١٩٧٧) أو مع تخططات مجسدة (ستراوس وكوين Strauss and Quinn ١٩٩٧: ٤٦ - ٤٧) تجمع المواقف والتصورات والمشاعر والمعرفة التي يسمي نظام التعليم اليهودي الأرثوذكسي المنزمت إلى غرسها في تلاميذه. وهذا التناغم لا يكون له وجود بعد الختان.

إن الفكرة القائلة إن «الحلاقة» ختان ثان، استناداً إلى المعادل المشار إليه بين الختان وحلاقة الرأس، تبدو أكثر احتمالاً لدى مقارنة الختان والحلاقة مع نظيريهما في الإسلام. ففي المجتمعات الإسلامية تجري الممارستان عادة بترتيب مقلوب. وفي

(٢٨) يذهب وايتنج (Whiting) إلى أن الوعي الديني يتطور إلى خلق نقايي لشعور الطفل بالإهمال والقصور بعد مولد شقيق له، «في ثقافتنا سنة الرضيع ومهدد الأوروية والشرق أوسطية» يُعلم الطفل أن الرب اليهودي - المسيحي موجود ليسلم دور الأب (وايتنج ١٩٩٠: ٣٦٣). وبين اليهود الأرثوذكس الثمنتين يكون غالبية الأطفال في سن الثالثة عاشوا خبرة ميلاد شقيق بما فيها من إيجاباتهم.

المغرب، على سبيل المثال، تكون الحلاقة الأولى («عقيقة»، انظر ويسترمارك ١٩٦٦: ١١: ٤٠٦ - ٤٠٧) التي تكثر بنجر ماعز أو خروف طقوسياً، في اليوم السابع. وكان التشابه بين «برت ميلاح» و «عقيقة» لوحظ منذ زمن بعيد (بروب ١٩٨٧: ٣٦٣). وبحسب غالبية العلماء المسلمين فإن الختان ينبغي أن يكون لاحقاً، في سن السابعة (حين يبدأ الطفل تربيته الدينية بإشراف أبيه) أو سن العاشرة أو حتى الثالثة عشرة (غيلادي Giladi ١٩٩٥: ٨٢٤، أخرف المتميز بين الهالالين مضاف). ولنلاحظ العلاقة بين الختان وبداية الدراسة.

إن العلاقة بين الختان والحلاقة الأولى تُطرح بلغة صريحة في العديد من المصادر الحاخامية. والصلة الرئيسية هي الإشارة التوراتية (قبل إصحاحات قليلة من الأمر بعدم تدوير زوايا الرأس) التي تُعتبر المبرر لإقامة الطقوس في سن الثالثة. فومتى دخلتم الأرض وغرستم كل شجرة للطعام تحسبون ثمرها عُمرلثها. ثلاث سنين تكون لكم عُلفاء لا يؤكل منها. وفي السنة الرابعة يكون كل ثمرها قدساً... (سفر اللاويين، ١٩: ٢٣ - ٢٤). واختيار هذا التقطع بوصفه المبرر لسن الحلاقة على أساس مساواة الفاكهة غير المختونة بالشعر الأول (انظر إيليرغ - شوارتز ١٩٩٠: ١٤٩ - ١٥٢) يجعل العلاقة بين الختان وحلاقة الرأس علاقة لا ليس فيها تقريباً. والزهو (كتاب الإشراق) ومصادر روحية أخرى تعمق هذه العلاقة بدعوى أن الفاكهة تُعد «قلفة» (أورلا) لأن قوى التلاطمة تهيمن على الشجر في السنوات الثلاث الأولى. ومن هنا، فإن «جز الشعر يعني في الحقيقة إزالة القلفة» (مفتس في سربريانسكي ١٩٩٠: ٤٠). ويُنظر إلى الحلاقة، مثلها مثل الختان، على أنها فعل تعهيد يتطوي على جز خارجي (جسدي) وجز داخلي (روحي). وبخلاف الختان، فإن الشعر المقصوص ينمو بصورة طبيعية ولكن شعر الجزء الداخلي لا يمكن أن يتجدد إلا إذا كان الشخص سليماً من الناحية الأخلاقية. ويبدو أن هذا التفسير قائم على فكرة الختان ذات المستويين التي سبق أن ناقشت (سربريانسكي ١٩٩٠: ١٩).

والشعر بوصفه جزءاً مرفقاً من الجسد، قابل للتبريل بلا ألم وللتلاعب به تلاعباً لا حد له ولتنمو بلا نهاية (مايروفيتز ليفاين Myerowitz Levine ١٩٩٥: ٨٥)، وهو يكون وسيلة رمزية مناسبة لفصلة عمليات المرور عبر مراحل الحياة والتغيرات في الهوية والمكانة. وقد ناقش العلماء باستفاضة المعاني الرمزية للشعر وللشعر وبجالات

المعرفة والمستويات التحليلية التي ينبغي فك رموز هذه المعاني عليها. وبعيداً عن التدرج باختلافات ثانوية، أرى أن تأكيد مايروفيتز ليفاين على أن «الشعر يمكن أن يُستخدم لإقامة علاقة ديبالكتيكية بين الطبيعة ومواضعات الثقافة وتحديداتها» (١٩٩٥: ٨٧)، تأكيد شامل بما فيه الكفاية ليضم في إطاره غائية الآراء المختلفة حول رمزية الشعر. ويصح هذا بكل تأكيد على التفسيرات الجنسية للممارسات الشعرية التي نتخلل تشديدي على المعادلة بين الحثان وحلاقة الرأس. ولكن ينبغي الحذر من الأقوال التحليلية النفسية الإيجابية التي تنظر إلى شعر الرأس على أنه رمز نفسي يستحضر جزءاً الخصري من دون اهتمام بتعقيدات السياق الثقافي المحدد الذي يتموضع فيه الطفل والخبرات الذاتية للأطفال أصحاب العلاقة. يُضاف إلى ذلك أنه حتى في إطار التحليل النفسي يبدو التلاعب بالشعر في «الحلاقة» ظاهرة متعددة الأصوات تستدعي تفسيراً تركيبياً (قارن بول ١٩٩٠). وليس من المتعذر أن تُفسر حلاقة رأس الطفل بأنها نوع من الخصي الرمزي (لعله مفروض كتحاول ثقافية للتعامل مع رغبات أوديبية في الفترة ذاتها التي تكون هذه الرغبات على أشدها!). ولكن «فقدان» الشعر يقابله ويعوض عنه «اكتساب» خصلات جانبية يمكن النظر إليها، بالفقرة الإيمانية نفسها على مستوى التحليل النفسي، على أنها توفر للطفل صاحب العلاقة قضيباً رمزياً كما الشخص البالغ. وكما سبقت الإشارة، فإن هذه التفسيرات المتعارضة في الظاهر يمكن التوفيق بينها عملاً بخبرة تقاليد التعددية الحتمية للمدرسة الفرويدية التي تبدو أجواء «الحلاقة» المشحونة وزرع الخوف والإنهاك والضيق مع الفرح والاعتزاز، منسجمة بصفة خاصة عندها.

ومن دون استبعاد أدلالات الجنسية المحتملة لرمزية الشعر، يبدو أن بُعد الرقابة الاجتماعية الشامل في «ديبالكتيك» بين الطبيعة ومواضعات الثقافة وتحديداتها لا يقل وجاهة في علاقته بـ «الحلاقة». وأنا أتبع هنا حاجة هولبايك Hallpike (١٩٩٦) البنيوية القائلة إن معنى رمزية الشعر ترتبط بموقع التفاعلين الاجتماعيين «داخل» أو «خارج» المجتمع (قارن دوغلاس Douglas ١٩٧٣، مارغاليث Margalit ١٩٩٥). وهكذا يلوح أن الشعر الأشعث الطويل لدى الناصريين والتوراتيين واليهيين الحديثين، يرتبط بنظام اجتماعي متراخ، في حين أن شعر النساء الفكتوريات المعقوص بإحكام وشعر مشاة البحرية القصير والرأس الخلق لدى الكهنة البوذيين والنساء اليهوديات

الأرثوذكسيات المترنات كلاهما يرتبط برقابة اجتماعية صارمة. وعلى هذا المنوال تكون حلاقة الرأس الأولى في سن الثالثة بياناً اجتماعياً قوياً لا يمكن للطفل ألا يدرك فيه انتهاء فترة الطفولة المبكرة، المتساهلة، غير المحددة جنسياً، التندية من حيث التخالط الاجتماعي والتي كانت شاهدة بحماية الأم. والـ «حلاقة»، إذ تكون أداء فريضة توراتية، تُعتبر «بداية تعليم الطفل» (ريشيت هينوخ هايلاديم)، الخطوة الأولى في عالم القروض والثروة الشامل، المذكوري من حيث الأساس.

ومع نمو الطفل تزداد طهارته لتجعله مؤهلاً لدراسة الثروة المقدسة بشئ أجزاء من جسده تُعد نجسة وزائفة. وسواء أكانت هذه الأجزاء «الثلفة الحقيقية» أو شعر الرأس فإنها تُعد من حيث النوع «ثلفة» (أورلا) يجب ختنها. وهذا النموذج لتطور المراحل، الذي يحدد مسار الذكر صوب القدمية، يمتد في المصادر الروحية إلى طقوس التأهيل الدينية «بار ميتسف» حيث تبقى «الثلفة»، الاستعارية بالكامل الآن، طوال السنوات الثلاث عشرة الأولى، بحكومة بالنزوع إلى الشعر «يتزير حار» (أودلر Adler ١٩٨٣: ٨٢٤). وهذه السنوات «تُبتَر» لدى الانتقان من الصبي (تُد) إلى الرجل (إيش) في الثالثة عشرة. ويرتقي ظهور النزوع إلى الحُبر «يتزير هتوف» في هذا السن بالشخص إلى القدمية ويختم عملية التحول التي تُشبه مرة أخرى في الـ «زوهار» (كتاب الإشراف) بالولادة الجديدة. ويرغم أن طقوس «بار ميتسف» تظهر بوصفها خطوة كبيرة نحو القطب اللائحة في مدى ميلاح - ميلاح التطوري، فإنها تتسم أيضاً بتغير جسدي يرتبط بالشعر. ففي التلمود تُعتبر الدلائل الأولى على ظهور الرغبة في ذفن المراهق مؤشراً معيارياً على التنضج الاجتماعي والديني (هيلبرين Helperin ١٩٩٣: ١٢، هوروفيتز Horowitz ١٩٩٤) (٢٩).

وإذا تعود إلى مراسم السن الثالثة، يكون واضحاً أن الطهارة المتزايدة التي ينطوي عليها الانتقال إلى مرحلة الصبا شرط لدخول عامل التربية الدينية. وأحق، أن الأهمية

(٢٩) من المغربي تفسير الطائفة بفص شعر الرأس والحفاظ على شعر الذن (اللاويين ١٩: ٢٧) من منظور التمييز بين الجنسين: الشعر الذي يؤكد الفوارق بين الجنسين وحده الذي ينبغي الإبقاء عليه. ويرد معلون معروفون إطلاق اللحية هذه المردت. مثلاً: «مامور علينا أن نربي لحية لكي لا نسمو العلامة التي وضعها الله في الذكر لتمييزه عن الأنثى»، (مقتبس من هوروفيتز Horowitz ١٩٩٤: ١٣٨).

التحويلية لـ «الحلاقة» تزداد بصللة الروصل مع بداية التعلم في الـ «هايدر» (الروضة)^(٣٠): فابن الثالثة «الصبي» لا «الرضيع»، الذي أصنح مرتين وجُهِز بعلامات الهوية الذكورية، حري به أن يؤدي صلوات يومية أساسية، وأن يمضي زمناً مع أبيه وجماعة الذكور في الكنيس. وعلى التقبض من الختان الذي يُعاد بعده الطفل إلى أمه، فإن الـ «حلاقة» تؤشر إلى انفصال حقيقي وإن يكن جزئياً عنها. وإذا كانت البنت تُترك في الخارج فإن الصبي يُدفع إلى الخارج، عندما يُحمَل من أمه إلى الـ «ميلاميد» (المعلم) - يُدفع إلى الخارج من مرحلة الطفولة ومن الدفء الآمن لأحضان العالم الأثوي (زبوروفسكي وهرتزوغ Zhorowski and Herzog ١٩٦٢: ٣٤٨). ولا يذ من الإقرار بأن «الخبرة الموجهة التي يمر بها طفل فحسب يُتزع من حضور أمه المألوفة ثمضي عشر ساعات أو اثنتي عشرة ساعة في الدرس يومياً (المصدر السابق، ص ٨٨)، كما كان معهوداً من واقع الشتات (مُنتنل) قبل الهولوكوست، خبرة أقل قسوة اليوم. وتكون تبقى الحقيقة ماثلة في أن الصبي بعد «الحلاقة» يُغد بصورة متهجية عن أمه. ومن الآن حتى زواجه، وفي أحيان كثيرة بعد ذلك بفترة طويلة، سيمضي شطراً أكبر فأكبر من وقته في بيئة ذكورية محضة من الدراسة الدينية. وحتى الـ «هايدر» وهي معادل دار الحضانة من حيث المستوى العمري (من سن الثالثة إلى الخامسة)، حكر على شخصيات مرجعية ذكورية. «الـ «ميلاميد» (المعلم) والـ «أوزير» (المساعد). وبعد عامين يعضبهما الطفل في دار الحضانة، ينتقل إلى المدرسة الابتدائية (تلمود تورا) ولا يعود إلى عائلته إلا في ساعة متأخرة من العصر أو في المساء. ومن هنا في سن الثالثة عشرة، ينتقل إلى «يشيفا» صغيرة (أكاديمية دينية للبالغين) حيث لا يرى أمه إلا ليلاً أو في عطلة نهاية الأسبوع. ثم ينتقل في سن السابعة عشرة، إلى يشيفا كبيرة، تشمل، كتقاعدة، على المنامة والأكل فيها.

وعلى التقبض من الفصل عن الأم، يلاحظ أن مراسم التأهيل للمدرسة، التي تنتقل إليها الآن، زاخرة بصورة الحضانة والأمومة (ماركوس ١٩٩٦). فالطفل يجلس في «حجر» أو «حصن» المعلم، وهو وضع نموذجي بين الطفل والأم. والمعلم، على

(٣٠) يتجسم تسلسل التقبض في سن الثالثة مع النمط التكميلي العام الذي يتضمن طقوس إقصاء لطرده الطائغ والدن، من التجسد، تليه طقوس إدخال الصالح والسامي (شفيدر Shweder ١٩٩١: ٣٤٤ - ٣٤٥).

غرار الأم الحاضنة، «يغذي» التلميذ بالتوراة. ومن الشائع في الأدب الحاخامي ربط التوراة بغذاء الأطفال وتعليمهم إياها بالرضاعة: «امتدت العلاقة بين الثدي والحليب والعسل والتوراة، أبعد من موسى، إلى جميع معلمي التوراة» (المصدر السابق، ص ٩٠)^(٣١). وتمثيل معلمي التوراة على أنهم أمهات بالاستعاضة والأسلوب التصنع في مراسم التأهيل للمدرسة، مما إعلان قوي بكل تأكيد عن تعلق أبيي. والطفص، بما هو كذلك، مثله مثل الـ «حلاقة» والختان من قبله في بداية الحياة، هو لحظة ارتباط ذكوري تشكّل ولادة جديدة رمزياً. وللفكرة القائلة «إن نقل التوراة يمكن أن يشبه بالإنسالة» (غولديبرغ Goldberg ١٩٨٧: ١١٦) عدة إحالات مدرسية (تفسيرية) وروحية. والـ «زهار» (كتاب الإشراف)، في تفسير التعليق التلمودي القائل إن تعليم التوراة لابن الخيران شبيه بإنجاب^(٣٢)، يؤكد أن المعلم الذي يشجع الطالب على اكتساب المعرفة يعد خلفه كما يُخلَق شبيه الإنسان، «غوليم». وخلق «غوليم» على أيدي الحكماء (وهو فعل ذكوري محض بحكم التعريف) باستخدام تركيبات باطنية من الحروف على أساس «عهد اللسان»، يمكن أن يُعتبر المسعى الحاخامي النهائي في «الإنجاب البكاذب» (إيدل Idel ١٩٩٠: ١٩، ليبس Liebes ١٩٩٠ - ١٩٩١: ١٣١٣).

ملاحظة أخيرة: بين الكونيات الثقافية والسياق المحلي

ركز هذا البحث على طقوس سن الثالثة كما تُعزّس اليوم في جماعة اليهود الأرثوذكس المتزمتين. وتفسيره للطقوس يذهب إلى أنها وسيلة ثقافية الغاية منها تحويل الطفل بسرعة من رضيع أنثوي يرتبط ارتباطاً حميمياً بأمه، إلى صبي كامل النمو يُجهز بعلامات الهوية اليهودية الذكورية؛ إلى نسخة مصغرة بلا ذقن من أبيه.

ويبني أن يلاحظ أن الطفل ليس غارقاً في عالم أنثوي حصراً قبل الطقوس، لأن الأب لم يكن قط غائباً بالكامل عن أجواء العائلة النووية، ولكنه أيضاً ليس كبير

(٣١) على سبيل المثال تعليق مدرسي (تفسيري) على «شهادة كليلين» (نشيد الأناشيد ٧: ٨) يشبه التدين بموسى وهارون. مثلما تأكل الأم الرضيع بأكل الطفل حين يرضع من هذين التدين، كذلك كل التوراة التي تعلمها موسى علمها لهارون (مُنتنل من ماركوس Marcus ١٩٩٦: ٩٠).

(٣٢) *Babylonian Talmud, Sanhedrin 99b.*

الحضور فيها بسبب الفصل الصارم بين الجنسين. وهذا الفصل يضع البنين والبنات في مدارين من التخالط الاجتماعي مختلفين اختلافاً تاماً. فالأطفال الذكور في سن الثالثة يكونون منغمسين في دراسة التوراة التي ستبقى شغلهم الشاغل لسنوات قادمة. ويبدو طريق الذكر إلى تحقيق الذات طريقاً وعراً وباليغ الشطرب: تشدد المفردات التي تصف العملية على الالتزام والجهد والجفولة وتستند إلى استعارات من ميادين القتال.

وكان من النقاط الرئيسية في عجاجتي، أن المختار في اليهودية يتم في مرحلة مبكرة جداً من الحياة، بحيث أنه لا يخرس في الرضيع على نحو فاعل القيم والمعاني التي ستصبح بشائر هويته الجنسية. ومركب الطقوس التي تقام في سن الثالثة حين يكون الأطفال ناصحين بما فيه الكفاية للانفصال عن أمهاتهم والشروع في استيعاب النصوص الثقافية المرتبطة بالقيم الذكورية، إنما هو آلية تصحيحية، الهدف منها إعادة بناء الهوية الذكورية. وفي إطار هذا المركب يمكن النظر إلى «الحلاقة» بشكل مقنع على أنها ختان ثان. ومن دون الخوض في دور الطقوس التدينية «بار ميتسفا» في استكمال عملية إعادة تكوين الهوية الذكورية التي بدأت في سن الثالثة، يبدو أن سن الثالثة عشرة بداية متأخرة جداً لبناء الهوية الذكورية طقوسياً بين يهود الخريديم.

القضية التي تهدد بتقويض مصداقية التحليل الوظيفي المقدم هنا ترتبط بالموقع التاريخي لطقوس الطفولة. فنظراً إلى الحفاظ على ختان الرضيع في اليهودية منذ غابر الزمان، يمكن الجدال بأن مآزق التمييز بين الجنسين والوعي (الذاكرة) والطهارة والمعرفة التي يتطوي عليها توقيت الطقوس في مرحلة مبكرة، لاحقت اليهود على امتداد التاريخ. ولكن التقارب الكبير بين طقوس الحلاقة الأولى وطقوس التأهيل للمدرسة في سن الثالثة ظاهرة حديثة العهد نسبياً، بلغت ذروتها بين الجماعات اليهودية الأرثوذكسية المترتبة في إسرائيل المعاصرة. لماذا وجدت هذه الحلول الثقافية في مثل هذا الوقت المتأخر؟ لمعالجة هذه المشكلة، علينا أن نضع مشكلة الهوية الجنسية في السياق الحالي للجماعة الأرثوذكسية المترتبة الحديثة. وبإحدى ذي يده ينبغي تبديد أي تصور بأن اليهودي الأرثوذكسي المترتب أثر باقي من خلفات اليهودية القديمة.

إن جماعة اليهود الأرثوذكس المترتبين (الخريديم) المعاصرة، بتعمسها الصارم

بالنص المكتوب من «الحلاخا» (الشرع اليهودي)، هي ظاهرة حديثة تماماً (انظر دن Dan ١٩٩٧؛ فريدمان Friedman ١٩٩١؛ سولوفيتشيك Solovitchik ١٩٩٤). وإن العديد من سماتها المحددة تشكلت بفعل التقلبات التاريخية لهذا القرن والسمامة الإسرائيلية الحالية. ويحتل المثل الذكوري الأعلى لدراسة التوراة دراسة ذات نهاية مفتوحة، موقفاً بارزاً بين هذه السمات، ولم يكن السعي إليه على هذا القدر من سعة الانتشار. ولأن التمييز بين الجنسين والوعي (الذاكرة) والطهارة، تعتبر من مستلزمات النجاح في السعي إلى بلوغ المثل الذكوري الأعلى في طلب العلم، فليس من المستغرب أن يمارس الموقف المحافظ من المرأة والفصل بين الجنسين ممارسة أشد صرامة اليوم.

إذاً، تتبع أهمية غرس الهوية الذكورية في وقت مبكر وبصورة درامية من وضع معقد ليس الفصل بين الجنسين إلا نتيجة واحدة من نتائج. ولا بد من الاعتراف بأن العلاقات بين الجنسين لا تشكل الباحة الرئيسية التي يكون مأزق الهوية محسوساً فيها بالقدر الأكبر من الحدة في جماعة اليهود الأرثوذكس المترتبين (الخريديم). وتكافح جماعة الخريديم الطوعية، الطهرانية والمترتبة، اليوم لتحديد تحومها وإعادة توكيد قيمها أساساً في مواجهة المجتمع العلماني السائد الذي يقيم فيه بلا ارتياح. وبغية تحصين الأطفال ضد التأثير المثلوث للعالم الخارجي، يتعين وضعهم منذ مرحلة مبكرة قدر الإمكان في صوامع المدرس المحروسة. وهذا التوقيت المبكر لغرس الهوية، الذي يحدث حين يكون الطفل ما زال منخماً بحمق في بيئة بيتية تحكمها النساء، يشهد بالضرورة حدة الانتقال إلى عالم الدراسة الذكورية حصراً حتى إذا لم يكن الآن غائباً تماماً عن حياة الطفل قبل الطقوس.

من هذه الناحية، يكون من الشير للاهتمام مقارنة «الطقوس» المستفيضة لحياة الأطفال بين اليهود الأرثوذكس المترتبين مع المشهد الأشكنازي القروسطي، حيث وجدت طقوس التأهيل للمدرسة ولاحقاً طقوس التأهيل الديني (بار ميتسفا). إذ كانت النصوص المربعة التي مارسها الأكثرية المسيحية على اليهود الأشكناز لحملهم على اعتناق ديانتها أوجدت حاجة ملحة لتحسين الأطفال الذين يُقدون أفراد المجتمع الأكثر استضعافاً، بإخضاعهم في سن مبكرة لنظام فعال من التخالط الاجتماعي لتخلله طقوس درامية (غولدين Goldin ١٩٩٧: ٦٣ - ٦٦). وإذا كان صحيحاً أن التشديد على دراسة التوراة يفترض مسبقاً إجراءات صارمة في التمييز بين الجنسين

والبطهارة، فلا غرر في أن هذه الفترة شهدت أيضاً إقصاء النساء من الحلقات الطقوسية العامة. وفي إسرائيل اليوم يندى التهديد الذي تشكله الأكثرية العلمانية كإغراء أكثر منه كإكراه، ولكن اليهود الأرثوذكس المزمتمين يشعرون بأن ذلك لا يقلل من حفيظة التهديد. وهو بصفتة هذه، يمكن أن يقضي إلى الحرص ذاته على انتزاع الطفل من العالم الأنثوي بأسرع وقت ممكن لتطعيمه بالقيم الذكورية.

بولند «ناه» آلان كومانندو:

الخدمة العسكرية والرجولة في تركيا^(*)

إيما سنكلير ويب

تقع قرب البرلمان التركي في أنقرة وتحيط به من كل الجهات تقريباً، مقار المؤسسة العسكرية - الجندرية والبحرية والجيش والسلاح الجوي - . ويتنصب على امتداد خط مائل في الناحية المقابلة مبنى يضم أولئك الذين يمكن أن نسميهم قادة البلاد الآخرين: غير المنتخبين - مكتب هيئة الأركان العامة (غنلكورماي) - . فمن المعلوم عن القوات المسلحة التركية أنها شديدة الاحتمام بحياة تركيا السياسية، وهذا ما تؤكدته علاقتها المؤسسية بالحكومة والدولة: بموجب دستور الجمهورية التركية لعام ١٩٨٢ الذي أعد في فترة الحكم العسكري بعد انقلاب ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠، يكون رئيس أركان الجيش مسؤولاً أمام رئاسة الحكومة مباشرة وتكون وزارة الدفاع خاضعة لرئاسة أركان الجيش. والأكثر أهمية أن مجلس الأمن القومي (ملي غنلليك قورولو) الذي يضم أعضاء الحكومة القائمة وكبار القادة العسكريين وتسنده أمانة سر، أمينها العام يجب أن يكون برتبة جنرال أو أميرال، يجتمع شهرياً لبحث في جلسات مغلقة قضايا تتعلق بصنع قرارات حكومية من كل صنف. وتجهز المادة ١١٨ من الدستور للمجلس أن يتخذ القرارات «اللازمة لصيانة السلام وأمن المجتمع»، ويعطي المجلس الوزراء «اعتباراً ذا أولوية» لقرارات مجلس الأمن القومي و «مشورته». وينص قانون

(*) أشكر الأصدقاء في اسطنبول لعلاقتهم الثابتة على هذا البحث وفعت انتباهي إلى بعض المصادر الهامة. كما أقدم بالشكر إلى عثمان مراد الكي لتوضيح نقاط معينة ولعلوماته المفيدة عن عمل «جمعية مناهضة الحرب» في أزمير في مجال الاعتراض الصميري ومحاولة النزعة العسكرية، وهي حملة تواصل في ظروف بالغة الصعوبة رتبتم شخصي.

آخر، من بين ما ينص، على توسيع دائرة الأمن القومي لتشمل «حماية وصيانة» الدولة ضد أي تهديدات خارجية أو داخلية لمصالحها في المجال الدولي، بما في ذلك (المصالح) السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية...^(١).

أن تكون القوات المسلحة قامت بدور بالغ المركزية في تركيا الحديثة منذ تأسيس الجمهورية في ١٩٢٣ على يد مصطفى كمال أتاتورك، وهو نفسه قائد عسكري، فإن هذا ظاهرة معترف بها بدأت دراسة انعكاساتها السياسية دراسة تبهدي بأسطع شكل من خلال الكتابات التي تناول التقاطع بين التصيغ السياسية والتصيغ القانونية^(٢). فعند ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٣ وقعت ثلاثة انقلابات عسكرية كاملة - زائد تدخلات مثل «عملية ٢٨ شباط/فبراير» التي أسقطت حكومة «رفاه يول» الائتلافية في ١٩٩٧ - وما تجمله الحسابات في ٢٥ عاماً و ٩ أشهر و ١٨ يوماً من الأحكام العرفية. بكلمات أخرى، إن ٣٠ في المئة من حياة الجمهورية شهدت حكماً عسكرياً فرض في هذا الجزء أو ذاك من البلاد، وأحياناً في عموم البلاد^(٣). ولا يأخذ هذا في الحسبان الفترة

(١) هذا القانون الإضافي هو قانون مجلس الأمن القومي والأمن العامة لمجلس الأمن القومي رقم ٢٩٤٥، ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٣. وغالبية المعثومات الواردة هنا مستقاة من تقرير جمعية المصنّعين ورجال الأعمال التركية الذي أعده بولنت تانور بعنوان «اتفاق إشاعة الديمقراطية في تركيا» (اسطنبول: جمعية المصنّعين ورجال الأعمال التركية، متاح باللغتين التركية والإنكليزية على موقع الجمعية على الإنترنت www.Tusiad.com). ومن توصيات التقرير إلغاء المادة ١١٨ والقانون المذكور أعلاه لصالح مواصلة عملية إشاعة الديمقراطية.

(٢) انظر مثلاً: حكمت أرزدمير، وجيم وسكر (النظام والجيش)، اسطنبول: افا بيليتري، ١٩٨٩؛ سردار شن، سلاحلي قوتلر ومودرنزم (القوات المسلحة والحداثة)، اسطنبول: سرمان بيري، ١٩٩٦؛ عزم ناجي، أم جي كي وجيمو كراسي: حقوق، لوردو، سياست (مجلس الأمن القومي والديمقراطية: الفاشون، الجيش، السلطة)، اسطنبول: بونليش بيليتري، ١٩٩٧؛ ظاهر أرسكول، سياست وسكر، جمهوريت دونميتده سيكيوتيفيم أويغولاملري (السياسة والجيش - عمل الأسكاف، تعريف في العهد الجمهوري)، أنقرة: أمغي كتابوي بيليتري، الطبعة الثانية ١٩٩٧؛ شابان إيبا، لوردو، دولت، سياست (الجيش، الدولة، السياسة)، اسطنبول: جويالزلي، ١٩٩٨.

(٣) مقتبس من أرسكول: سياست وسكر، في تقرير مركز الدراسات التركية، «تركية دي أوردو إنسان حقنري اختلالري». TSK وأريغولاملارينا ينشكين ١٩٩٨ يلي بانوراماسي (الجيش وانتهاكات حقوق الإنسان في تركيا: مسح للقوات المسلحة التركية ونشاطاتها في ١٩٩٨)، أمستردام: مركز الدراسات التركية، تموز/يوليو، ١٩٩٩، البريد الإلكتروني sotamecna.nl، ص ١.

التي شهدت، منذ ١٩٨٧، إعلان أقاليم في جنوب شرقي تركيا ذي الأغلبية الكردية «منطقة طوارئ» (أولاغانوستو هال بولغيسي) ووضعها تحت شكل أشد صرامة من أشكال الحكم العسكري، هو من حيث الجوهر حكومة حرب من نوع ما.

هذه المقالة تنظر إلى جانب من الحياة في تركيا يتعلق بالدور الهام الذي يلعبه الجيش، لا في الحياة السياسية بل في حياة نصف سكان البلاد وبأثار لا مفر منها على النصف الآخر: فالخدمة العسكرية واجب إلزامي على جميع الذكور، وكانت واجباً إلزامياً عليهم منذ ١٩٢٧^(٤). والخدمة العسكرية مؤسسة ما زال الكثير من سكان تركيا يعتبرونها، على نطاق واسع، ذات أهمية مركزية لصنع الرجال اجتماعياً. وإذا اختار المرء مقارنة يمكن أن تقبل إلى أن تغدو مقارنة وظيفية على نحو ضيق، فإنها مؤسسة تنطبق عليها، بوضوح، المعايير التي تجيز اعتبارها طغوس التأهيل الكلاسيكية أو العملية التي تحقق قبول الشاب بوصفه ذكراً ناضجاً. ومنذ منتصف الثمانينيات نشبت أجهزة أمن الدولة في حالة حرب^(٥) مع حزب العمال الكردستاني (بارتي كاركون كوردستان) في جنوب شرق تركيا. وهذا المبحث إذ يتطرق من تفسيرات سابقة لمعنى الخدمة العسكرية في تركيا، فإنه يستطلع ردود أفعال مختلفة على الخدمة العسكرية في سياق حربي، وينظر بالدرجة الرئيسية إلى مؤسسة الخدمة العسكرية بوصفها وسيلة لفهم تصورات سائدة في الذكورية.

تعود هذه المقالة بالضرورة إلى الفترة الممتدة من ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠، وبصفة خاصة من منتصف الثمانينيات، وهي تقاوم الأسرار التي ربط التغيير الاجتماعي والثقافي بالميزان السياسي المتغير على نحو متسارع في تركيا - مؤخراً،

(٤) كانت الخدمة إجبارية في السابق أيضاً بأشكال مختلفة في الامبراطورية العثمانية: عامة تشمل جميع الرجال، مسلمين وغير مسلمين، بعد عام ١٨٥٦، ورغم أن غير المسلمين راضوا في العادة للعدلية قبل إلى خيار «البدل» النقدي عن الخدمة العسكرية، الذي لم يكن متاحاً للمسلمين.

(٥) كما هو متوقع، وصفت الحرب بمفردات مختلفة باختلاف الأحزاب: الجيش كان يشير إليها في فترة من الفترات على أنها «دوشوك يوغوتلر كلو جاتيشما» (نزع وطى الحدة) ولكنه كان يشير إليها أيضاً بوصفها «بولوجو تيروز» (إرهاب انقصابي) أو «تيروزي مجادله» (كفاح/حرب ضد الإرهاب)، وهي مفردات تستخدمها غالبية وسائل الإعلام التركية أيضاً. وبصفها حزب العمال الكردستاني ووسائل الإعلام والنقابات الكردية بأنها «كيري سوانش» (الحرب القفرة) أو «أوزل سوانش» (الخرب الخاصة) أو قد تستخدم مصيغات قومية كردية: انظر الجيش و«انتهاكات حقوق الإنسان»، ص ٥٩.

عاصمة عبد الله أوجلان وترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي والتحسين الظاهر في العلاقات التركية - اليونانية، أو الإغراء بإيجاد علاقة مباشرة بين البلدين. ورغم أن نهاية يمكن أن توضع للتراع في الجنوب الشرقي مع التوصل إلى تسوية ما في الشهور أو السنوات القادمة، فإن من الهام أن ندرك أن المفاهيم السائدة عن كيفية تكوين الذات المُجسَّنة وبنائها وتكريسها في ممارسات المؤسسات وفي بنية العلاقات الاجتماعية، لا تخفي تلقائياً بتقليد قانون جديد أو بنيل حقوق معينة أو منحها، ورغم أن هذه الأخيرة يمكن أن تساهم في إحداث تحولات على المدى الأبعد.

وفي وقت قبلت فيه تركيا مرشحةً لعضوية الاتحاد الأوروبي، فإن من المحتم أن يصبح دور القوات المسلحة في السنوات القادمة موضع مناظرة وتقاش أكثر انفتاحاً مما كان ممكناً في السابق. ولكن حقيقة أن هيئة الأركان العامة للقوات المسلحة كانت مستعدة تماماً للدفاع عن مصالحها، تبث بجلاء في قرارها بعد فترة وجيزة من الإعلان عن ترشيح تركيا، استحداث «مجموعة عمل بشأن الاتحاد الأوروبي» تابعة لها، مانحة نفسها مرة أخرى موقعاً مركزياً في العملية. وشهدت في الوقت نفسه تشديداً يندر بما تضمه من نيات، على «الأسباب التاريخية لدورها وارتباطها العميق بـ «الجمهورية والديمقراطية والعلمانية» مؤكدة عدم وجود مسؤوليات لتغيير علاقتها الحالية بوزارة الدفاع ومخطأ القول بأن مجلس الأمن القومي لا يتسجم مع أصول الممارسة الديمقراطية^(٦). فالمؤسسات القوية لا تتنازل عن موقعها طواعية. وما هو أقل معلومية أن الثقافة التي ساهمت في خلفها وتعمل بدورها على تعزيز هذه المؤسسات وإدامتها، تلافياً صعوبة في إيجاد أشكال من التعبير عن المقاومة.

الخدمة العسكرية والقانون

لشرح الجانب القانوني من الخدمة العسكرية في الجمهورية التركية بأبسط أشكاله، تنص الفقرة ٥ من المادة ٧٢ - تحت عنوان «الخدمة الوطنية حق وواجب كل تركي» - من دستور ١٩٨٢، على «أن الخدمة الوطنية حق وواجب كل تركي، وأن الشكل الذي تؤدي به هذه الخدمة أو تعتبر مؤادة في القوات المسلحة أو في الخدمة العامة، يكون محكوماً بقانون». وهذا البند يستند قانون الخدمة العسكرية لعام ١٩٧٢ الذي

(٦) غينيلكورماي AB أجين جالشا غورور كوردو، واديكال، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠.

ينص في مادته الأولى على أنه «بموجب أحكام هذا القانون يكون لزاماً على كل رجل من رعايا الجمهورية التركية أن يؤدي الخدمة العسكرية». وبذلك تكون المرأة معفاة من هذا الواجب الدستوري الذي يقع على عاتق «كل تركي» لأداء «الخدمة الوطنية» في القوات المسلحة بموجب «قانون الخدمة العسكرية» المفصل.

ولا توجد حالياً إمكانية اختيار الخدمة المدنية بدلاً من الخدمة العسكرية كما هو حاصل في عدة بلدان الخدمة الوطنية إلزامية فيها. كما لا يُعترف بالاعتراض لأسباب تتعلق بالضمير. ومن هذه الناحية، فإن الرضعية في اليونان التي لم تعترف بالاعتراض الضميري ولم يكن لديها خيار الخدمة المدنية، كان حتى الآونة الأخيرة شبه الوضع في تركيا. ولكن في ١٩٩٨ طُبقت الخدمة المدنية رسمياً في اليونان، غير أنها، بسبب استمرار فترتها أربع سنوات كاملة، تعمل وكأنها ممارسة أقرب إلى العقاب منها إلى بديل معقول من الخدمة العسكرية. وجاء تطبيق الخدمة المدنية في اليونان تحت ضغط الاتحاد الأوروبي. كما أن قرارات لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة وتوصيات المجلس الأوروبي ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبي، ربطت كلها الحاجة إلى أشكال غير قتالية من الخدمة المدنية ربطاً لا يقبل اللبس بحق الاعتراض الضميري. وبهذا المعنى فإنها تعتمد سياسة تدعم مبدأ الحق في الاعتراض الجزئي^(٧).

(٧) هكذا اعترفت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة في تقريرها ٥٩/١٩٨٩ الصادر في ٨ آذار/مارس ١٩٨٩ وأعيد تأكيده في القرار ٨٤/١٩٩٣ الصادر في ١٠ آذار/مارس ١٩٩٣، بـ «حق كل فرد في أن تكون له اعتراضات ضميرية على الخدمة العسكرية كممارسة مشروعة لحق حرية الفكر والضمير والدين كما تنص عليه المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة ١٨ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية». وفي ١١ آذار/مارس ١٩٩٣ اتخذ البرلمان الأوروبي قراراً حول حقوق الإنسان في الاتحاد الأوروبي. وجاء في الفقرة الخاصة بالاعتراض الضميري أنه «يجب أن حق الاعتراض الضميري، كما يعترف به القرار ٥٩/١٩٨٩ للجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة حول الاعتراض الضميري على الخدمة العسكرية، ينبغي أن يُمزج في النظام القانوني للدول الأعضاء» (الفقرة ٤٦). كما أنه «يدين ضامناً وسجن المعارضين الضميريين في الدول الأعضاء الذين اعتبروا منظمة العفو الدولية اتسبب منهم سجناء ضمير» (الفقرة ٥٩). وتركيباً عضو في المجلس الأوروبي ومنظمة الأمن والتعاون الأوروبي، وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩، كما سبق الإشارة، تم الاعتراف بها مرشحة للعضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي. (المصدر: منظمة العفو الدولية).

وفي حين أن المنظمات المذكورة أعلاه تدعم حق الاعتراض الجزئي، فإن المنظمات التي ندمم =

سياق من عدم الاعتراف بالاعتراض الضميري - أنهتحت لمواليد ١٩٧٣ أو قبل ذلك انعام فرصة شراء إعفائهم من أداء الخدمة الكاملة بأذال (بدلي عسكريك). فمقابل مبلغ لا يستهان به يعادل ١٥ ألف مارك ألماني يستطيع المشمولون بهذا الإجراء أن يتقدموا - في غضون فترة محددة - بطلب أداء الخدمة لمدة شهر واحد فقط. وقد دفع «ترككان»^(٩) نجم موسيقى البوب الذي يعيش منفياً بصفة شبه رسمية في فرنسا لعدم أدائه واجب الخدمة العسكرية وآخرون عدة (مصطفى صندل وجليك) جميعهم مبلغ البدل النقدي وانضموا إلى وحداتهم (سأعود أدناه إلى رد الفعل على عودة ترككان). وهذه ليست المرة الأولى التي طُفقت فيها تدابير كهذه: في مرات سابقة صدرت قرارات «عفو» أو اعتمدت حلول مماثلة لمعالجة الملفات المشتركة في قضايا الهاربين، برغم أن أعداد الذين اختاروا الهروب من أداء الخدمة العسكرية في الماضي لم تبلغ مستوياتها في الفترة الأخيرة. (سيُعالج ذلك لاحقاً).

صنع الجنود

نظراً إلى ارتباط موقع جميع المؤسسات العسكرية بقضايا ميزان القوى دولياً وإزاء الجيوش والدول الأخرى، وكذلك عملياً إزاء الفئات الاجتماعية والمؤسسات الأخرى ومراكز القوى، التي تشكل الدولة التي تكون هذه المؤسسات جزءاً منها، فإن معناها الاجتماعي - عدا عن تأثيرها - يتفاوت تفاوتاً واسعاً باختلاف المكان والزمان.

ويلاحظ الذي ينظر به إلى الجيوش على أنها بؤر من الدرجة الأولى للذكورية النازعة إلى الهيمنة (والذكورية المغايرة جنسياً)، فإن المطلوب «إثنولوجيات» تتناول مؤسسات عسكرية محددة لاستطلاع الطرق المعقدة التي يولد بها موقعها الاجتماعي وقوتها في الداخل وكذلك تنظيمها الداخلي، أشكالاً معينة من الذكورية النموذجية أو المثالية^(١٠). وليس من المتوقع أن يكون ذلك عملية ثابتة أو منتظمة. فالعوامل التي تدخل فيه هي سياق الحرب في مواجهة السلام، والأزمة الاقتصادية في مواجهة

إن الرجال في تركيا ملزمون بأداء خدمتهم العسكرية ابتداء من ١ كانون الثاني/يناير ولاحقاً في السنة التي يبلغون فيها سن العشرين (أي بعد بلوغ التاسعة عشرة وفي سنة عيد ميلادهم العشرين). وللطلاب الجامعيين والعاملين في الخارج والمصابين بأمراض خطيرة وما إلى ذلك، هناك طرق لتأجيل أداء الخدمة العسكرية. ويتعين الالتزام بالإجراءات النافذة في هذه الحالات التزاماً صارماً. ويستطيع العمال المتقربون، إذا أثبتوا أنهم يعملون بصورة شرعية ولمدة لا تقل عن ثلاث سنوات، أن يدفعوا نحو ١٠ آلاف مارك ألماني ويؤدوا الخدمة لمدة شهر واحد. وتبلغ الفترة الاعتيادية للخدمة العسكرية ثمانية عشر شهراً يكون المجتهد فيها نقرأ، برغم أن هناك إغراءات للمؤهلين بأن يكونوا ضباطاً احتياطيين (مثل الخريجين الجامعيين) فترات أقصر قليلاً (حالياً ستة عشر شهراً)، فيما تخفّض الفترة إلى ثمانية أشهر للمؤهلين خدمة ضباط الاحتياط ولكنهم مع ذلك يختارون أداء خدمتهم كأفراد.

والعقوبات المحددة للتهرب من الخدمة العسكرية أو عدم الامتثال أو خرق الأنظمة، عقوبات كثيرة - تشمل السجن فترات مختلفة - وتقع ضمن أبواب متنوعة من القانون الجزائي العسكري التركي (ترك عسكري جزاء قانون). وتتفاوت التقديرات بشأن عدد الهاربين حالياً من الخدمة العسكرية بعد استدعائهم، ولكن هيئة الأركان العامة ذكرت في نهاية ١٩٩٨ أن عدد الذين تجاهلوا أوراق استدعائهم أو لم يتقدموا بطلب لتأجيل خدمتهم، بلغ ٢٠٠ ألف رجل في الداخل و٢٢٦ ألفاً آخرين يعيشون خارج البلاد^(١١). وهذه الأرقام يمكن أن تُعد أكثر التقديرات المتاحة تحفظاً لكونها أرقام القيادة المركزية للمؤسسة الأكثر بعداً عن التفاخر أمام الرأي العام بلا شعبية الخدمة العسكرية. وقد وضعت تقديرات أخرى لعدد الهاربين أرقاماً أعلى بكثير.

وبدفع من الحاجة إلى توفير موارد مالية بعد الزلزال الذي وقع في ١٧ آب/أغسطس ١٩٩٩، وعلى ما يفترض بهدف إيجاد وسيلة «لتطبيع» وضع العدد الضخم من الرجال المعروفين رسمياً بكونهم هاربين من الخدمة (عسكر قجني) - في

(٩) هند آر ديلو. كونيل (R.W. Connell) في حيله: Masculinities (Oxford: Polity Press, 1995) تنص فكرة الذكورية النازعة إلى الهيمنة بأهمية مركزية لفهم الطريقة التي تُبنى بها كيانات ذكورية متنوعة بالملاقة مع بعضها بعضاً وفي مواجهة بعضها بعضاً. انظر: ص ٧٧ - ٨١ للاستلح على تعريف مصطلح «الذكورية النازعة إلى الهيمنة»، وص ٢١٤ للاستلح عن إنتاج ذكوريات نموذجية بوصفها جزءاً لا يتفصل من سياسة الذكورية النازعة إلى الهيمنة.

(١٠) الاعتراض النكلي، وهي سياسة تمديد من منظمات مناهضة الحرب، لا تقر بمجرد تقديم الخدمة المدنية على أنها بديل عن الخدمة العسكرية، وبأن مفهوم الاعتراض الضميري سيخفي بتوفير خيار الخدمة المدنية.

(١١) أوردته صحيفة حريت، ٢١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٨.

أيديولوجيا مناهج الإعداد وثقافة المؤسسة العسكرية، فإن التوقف عند بناء أو إعادة تكوين الفرد ليكون جندياً يحتمل موقعاً هاماً، ويسري الانشغال المتواصل بمقارنة الجنود بالمذنبين في متن الكتاب برمنه. وما يُعد نموذجاً في هذا المجال ملاحظة قائد بشأن عملية التدريب: «إننا نصنع زهرية فاخرة مستخدمين الطين نفسه في المدارس العسكرية. أما المدارس المدنية فتُفتح أبواباً ذات نوعية رديئة»^(١١).

يؤكد بيراند مستنداً إلى مثل هذه التعليقات، أن العملية لا تتعلق بإطلاق صفات كامنة بقدر ما تتعلق باستثمار ما يُعد في نظرة نقدية ذاتية مثالب المجتمع التركي: «تقاوّل الأكاديميات (العسكرية) صنع تركي من نوع مغاير تماماً من المادة الأولية التي تلقاها» تركي من النوع الذي يحلم به المرء. فهو متحرر من كل الأمراض التي يُعتقد أن المجتمع التركي مصاب بها: واسع الاطلاع للغاية، جدير بالثقة، ويتحلى بكل السمات الاجتماعية. كما أنه محارب أبي ذليل، رجل انضباط ونزاهة»^(١٢). والحق، أن معالجة الأمراض التي يُعتقد أن المجتمع التركي مصاب بها هي مركز الاهتمام المستمر عند من جرت مقابلتهم في عموم الكتاب. وعلى المضد من المفاهيم الراسخة في الخطاب القومي التركي (كما في النزعات القومية الأخرى) حول الصفات المتأصلة للفرد التركي والأمة التركية وتكوينهما المتفوق، فإن نظرة العسكريين تطوي ضمناً على حاجة إلى تجاوز ما يعذونه خصائص تركية متأصلة. إذ تُعقد مقارنة متواصلة بين «الأباريق ذات النوعية الرديئة» والسكان المدنيين الذين يؤلفون «المجتمع التركي»، ومؤسسة الجيش، التي يُفترض ضمناً أنها تخطط على نحو ما المجتمع التركي. فالعلماء المدني عالم تعمه الفوضى والمذنبون، مهما بلغ اهتمامهم وحرصهم، هم في النهاية

الاستقرار، وميزان القوى السياسية والانفجارات الاجتماعية بكل أنواعها، والقوة النسبية لمنظمات المجتمع المدني، بل وكل نواحي علاقاتها مع المجتمع المدني، والعناصر المدنية للدولة التي تكون في صراع دائم معها. وقد تشترك المؤسسات العسكرية في أنحاء العالم بسمات متماثلة، ولكن تأثيرها الاجتماعي ومعانيها الاجتماعية ليست واحدة: القوات المسلحة التركية للأسباب المذكورة في مقدمة هذه المقالة، تقوم من دون ريب بدور أكبر في حياة الرجال والنساء اليومية في تركيا من دور الجيش البريطاني اليوم في بريطانيا أو الجيش الإيطالي في إيطاليا. ومن نتائج ذلك أن أشكال الذكورية المثالية، التي يولدها الجيش بوصفه موقعاً مؤسسياً أولياً للذكورية النازعة إلى الهيمنة، تمارس تأثيراً اجتماعياً وثقافياً لا مفر منه في سائر الرجال - والنساء - في تركيا (بصرف النظر عن الجنسية والفئات الاجتماعية والجماعات الإثنية وما إلى ذلك) أكبر مما تمارسه في البلدان المذكورين أعلاه. ولكن سيكون من التبر للاهتمام بالنظر إلى اليونان كحالة مقارنة، لأنه على الرغم من أن الدولة اليونانية ليست في حرب فإن الجندي (المجنّد) بوصفه المدافع عن الأمة اليونانية ضد الأعداء الخارجيين - تركيا في المقام الأول ولكن ضد بلدان مجاورة أيضاً من حين إلى آخر - يحتمل، على ما يُفترض، موقعاً هاماً في «المخيلة» القومية، ويقدم نسخة عسكرية للرجولة النموذجية لا مفر منها بالقدر نفسه، ومعيّاراً تُقاس به الذكوريات الأخرى.

وفي حالة العسكري المسلمكي في تركيا، وخاصة أفراد سلك الضباط الذين تعلموا في مدارس عسكرية ودرسوا في أكاديميات عسكرية نخبوية، هناك مؤشرات قوية عن الإعداد الأيديولوجي وشكل الذكورية الذي يُغرس فيهم. ولعل كتاباً للصحافي التركي محمد علي بيراند يعطينا خبر مؤثر على تصور الجيش لذاته ونظراته إلى المجتمع المدني التركي - في فترة ما بعد ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨٠ مباشرة التي جرى فيها البحث لتأليف الكتاب - باتت أساساً معطول لأقوال عسكريين صغار وكبار. وبما أن هذا قد يكون الكتاب الوحيد الذي يشرّح فيه الجيش نفسه بالتوقف، على نحو أقل رسمية إلى حد ما، عند دوره وتكوين أفراد، فإن ساعته اعتماداً كبيراً على بعض الموضوعات التي يجري التعبير عنها فيه^(١٣). ولئن جازت الإفاضة في تفصيل

= صانعة ماركر وروث كرسني (London: J.B. Tauris Publishers, 1991). للاطلاع على كتاب عن انقلاب ١٩٨٠ يمثل وجهة نظر الجيش ويكشف أيضاً الكثير من تصور العسكريين عن أنفسهم وعلاقتهم بالسياسة، انظر: 12 September in Turkey: Before and After (من إعداد الأمانة العامة لمجلس الأمن القومي (غفل من اسم المؤلف) (نور/يوليو ١٩٨٢، أنقرة)، (أنقرة، ١٩٨٢).

(١١) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ٦١. من حيث المرافق وحجم الصفوف ومستوى التعليم العام، فإن من الصواب حل الأراجح القول إن المدارس العسكرية العليا تقدم مستوى من التعليم العام أعلى من الكثير من المدارس التركية النظامية.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.

(١٣) محمد علي بيراند، *Shirts of Steel: Anatomy of the Turkish Armed Forces* (قمصان من فولاذ: تشريح القوات المسلحة التركية)، ترجمته عن التركية أمريت كورمتانيم (اسطنبول، ١٩٨٦)، =

للمسؤولين. ويقول ضابط يرتبة ملازم لبيبراند حين سُئل عن الفارق بين الاثنين: «ربما إني أكثر اهتماماً بمستقبل البلاد. لدي شعور بأن أكثر اهتماماً به منك»^(١٣).

وهكذا، يكون شكل الذكورية الذي يُروّج هنا تفوقاً على المدنيين - الذين لا يجري حتى فرزهم إلى ذكور وإناث بل يحتلون موقعاً لاجنسياً تقريباً أشبه بموقع الطفل - وشعوراً أكبر بالمسؤولية وإشعاراً وقدرته على كبت السلوك الغريزي و«الموضوي» في نفس المرء. وإذا تمّ الإعداد الضابط وأعيد صنعه من جديد، يكون من حقه أن يتماهى بلا إشكالية مع الجسم الجماعي الذي تقتضي مهمته توجيه الأمة التركية.

ولكن هناك وجهاً آخر لهذه النظرة «التطيلية» والازدرائية إلى السكان المدنيين. فعلى الرغم من حقيقة أن مقابلات بيراند أجريت في وقت كان شعور الجيش بالثقة بالنفس عالياً جداً، يمكن على طول الخط تلمس إدراك موقع تركيا الضعيف نسبياً إزاء أوروبا الغربية والولايات المتحدة. وتُعقد عند نقاط مختلفة مقارنات مع مجتمعات أخرى للإيجاء، على أساس النظرية الكلاسيكية في التحديث، بأن تركيا تعاني شبح «التخلف». ويمكن تصنيف الضباط في نظرة الجيش إلى الأمور بوصفهم متخوفين على المدنيين المذكور، برغم أن الإحساس بأن السكان كلهم يولدون متخلفين وبحاجة إلى تقويم وإعادة بناء، يهدد ذلك التفوق. وتثير المقارنة مع جيوش أخرى - يُعتقد أنها مبنية من «مادة أولية» أحسن - قلقاً من أن بعض الجنود الأتراك يشكلون نسخة مسخاً (بارودي) عن النمل الأعلى، وعلى ما يُفترض بالذكر المثالي^(١٤).

لعل هذه الملاحظات المختصرة عن المقطعات النخبوية من الجيش، تبين

(١٣) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ٨٧. نقائات القوات المسلحة للمجتمع المدني موضح آخر تماماً، ولكن يكفي القول هنا إن ما بُرد ضمناً في الكثير من خطباتها «توصيات» إلى الحكومة هو شكها في «السياسيين الفاسدين» والأيدولوجيات «كذبا» (استثناء أيدولوجيتها هي التي لا تعتبرها أيدولوجيا وتقبل إلى تصورها وكأنها هي الشيء الطبيعي). في كتاب بيراند، الذي أجري البحث لتأليفه بعد انقلاب ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٨١، يعثر القادة العسكريون بصراحة عن آرائهم حول تغفل أعداد تركية في الداخل والخارج وغياب السكان ودور الجيش المنفرد في صيانة منجزات أتاتورك. انظر بصفة خاصة الفصل السابع والثامن اللذين يركزان على علاقة الجيش بالسياسة وعزله عن المجتمع المدني.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الصعوبات في معالجة حتى مؤسسات الذكورية المتازعة إلى الهيمنة محتاجة لإشكالية، بوصفها مستودعات للذكورية عددة المعالم ونموذجية. ففي بلد يعاني وطأة التخلف والفقر لا تستطيع حتى النخب أن تجد مهرباً من الطرق التي تبدي بها نسبة القوة، ومن المسألة المتعلقة بموقعها هي إزاء نخب (أجنبية) أخرى. وكوسيلة لتفادي المقارنة مع دول وقبائل أخرى ينبغي أن يُضاف هنا أن تشديداً قوياً يجري منذ ١٩٨٠ على دُكر مثالي واحد معناه قابل للتجديد وإعادة الاختراع على نحو منتظم بما يناسب حاجات العصر: إنه مصطفى كمال (أتاتورك) وهو «طراز مثالي» من صنع علي، زعامته ومهاراته العسكرية و«أيدولوجيته» - برغم استلهاها الواعي خصائص معينة تُعتبر مؤشراً على عملية «تغريب» - لا تطاولها عموماً مهمة كونها مستوزدة أو مستوحاة من الخارج، وبالتالي غريبة من حيث الأساس. وبرغم ما تتطلبه من نقاش أكمل بكثير مما تستطيع هذه المقالة محاولته، فإن «الأتاتوركية» (والجوهرية المترتبة على ذلك)، التي ينظر إليها الجيش على أنها توفر منظومة توجيهية كاملة للفكر والإرادة والحكم في كل ناحية من نواحي الحياة في الدولة القومية الحديثة، تساعد أيضاً في تكريس المؤسسة العسكرية.

ونظراً إلى الإيهام القائل بشأن المجتمع المدني التركي، فلعله أقل مدعاة للاستغراب أن نجد أن علاقة الجيش بالمجندين الذين يؤدون خدمتهم العسكرية هي أيضاً علاقة مبهمة للغاية. وفي حين ينظر السكان المدنيون إلى المجندين على أنهم جنود حقيقيون وجزء من الجيش طوال فترة خدمتهم، تبين الأدلة أنهم يُعاملون بالقدر نفسه من الريبة والتخلف اللذين يُنظر بهما إلى السكان المدنيين. وبمعنى من المعاني، لعل التحفظات إزاء المجتمع التركي يجري التعبير عنها بالكامل في العلاقة مع المجندين. وبقتس بيراند رقيباً متقاعداً أقدم عهداً:

بأينا قسم كبير من مجندينا بتعليم متدنٍ، بهائم من الحقوق مباشرة... وكلما كان التعليم متدنياً كان ضبطهم أصعب في الفترة الأولى. ولكن خلال شهرين في أقصى الحدود تكون قوتهم قواماً. ثم يتعين علينا التعامل مع المتعلمين الذين يقاومون فترة أطول بعض الشيء. وهم أيضاً يرون التور في نهاية المطاف بطبيعة الحال. إذ ليس هناك من يخرج آخر. لا أحد يجب

الضرب، ولكن ليست هناك طريقة أخرى لفرض الانضباط. أنت تعرف ناسنا، فما إن تشصرف بقليل من اللين حتى يسحقوك تحت أقدامهم... (١٥)

عما نعرفه عن نظم الانضباط في جيوش أخرى، يكون واضحاً أن لجوء الرقيب إلى العنف تحبيراً عن رغبة تقرب من خوف، ليس خاصاً بالسباق التركي. ولا مبدأ «تطفيل» المجند مبدأ خاص أيضاً: في تركيا التسمية الشائعة هي محمدجيك (تصغير محمد). ويستحق وصف بيراند للمجند أن يُفتنس بشيء من الاستفاضة بسبب المعنى الذي يُعاده إنتاج مشاعر الجيش المبهمة ووجود موقف معقد من المجندين بوصفهم حملة هوية ذكورية:

إن «محمدجيك» هو العمود الفقري لتركيا والقوات المسلحة التركية. فعلى امتداد الأشهر الثمانية عشر من خدمته العسكرية الإجبارية سيفوم محمدجيك بأي عمل من أعمال التضحية من دون أن يرف له جفن.

وهو على الدوام يعتبر الجيش مدرسة... شبان من كل صف يتركون أهلهم ويأتون إلى الجيش من أركان البلاد الأربعة. وحين ينهون الخدمة يعودون بذكريات لا تُنسى فضلاً عن بعض الأفكار والأحكام القيمية الجديدة التي تمتد من المبادئ الأناطورية إلى معنى الوطن الأم وإخلاصهم له. وببیت بعض هذه الأفكار والأحكام كونها عصية على الاستيعاب بينما يطوي النسيان بعضها الآخر، لكن الأمر يُنسَى هو والصدقات التي تُعقد في غرف الثكنة بسهولة... وبعض المجندين... يجدون في الجيش أشياء لم يروها قط في الواقع أو حتى لم يسمعوا بها من قبل. وللكثير منهم تكون هذه فترة فاصلة ينالون فيها تغذية متوازنة من ٣٥٠٠ سعرة حرارية يومياً، ويلتفون عناية طبية، لازمة، بأجسامهم أو ألسنتهم. فهم إلى حد بعيد كانوا يلقون دروسهم الأولى في طريقة الحياة المتحضرة.

ويعتبر الجندي النفر شخصاً بالغ الأهمية، ولا سيما من قبل الضباط ذوي الرتب العالية. فهو يُخاطَب بـ «يا بُني»، وأوضاعه وحابته من أي

(١٥) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ١٢١.

معاملة جائرة موضع اهتمام شديد^(١٦).

هذا الوصف الزاخر بالازدراء الطبقي يمكن أن يُترجم من دون أي عناء إلى السياق البريطاني على سبيل المثال. ضع «الجندي تومي» محل «محمدجيك»، والمشاعر المعبر عنها هنا يمكن أن تُقرأ على الغرار نفسه تصويراً للجندي النظامي بوصفه «فتى» اعتبارياً بسيطاً من «الطبقات الأدنى» في نظر الضباط (الذي من الأرجح - في السياق البريطاني - أن ينتمي إلى طبقة اجتماعية أعلى). إنهم مستعدون للقيام بأي عمل من أعمال التضحية من دون أن يرف لهم جفن، متلهفون إلى تلقي «دروسهم» في طريقة الحياة المتحضرة، يُطعمون على الوجه المطلوب ويحاطون بالعناية الصحية اللازمة: فالمجندون إذ يكونون هنا أقل من بشر أو أطفالاً في أحسن الأحوال، لا يُعتبرون فرداً بكل تأكيد «رجال» الأمة «الحقيقيين» الأبطال، برغم وصفهم جماعياً في المقطع نفسه بأنهم «العمود الفقري» لتركيا وجيشها.

لعل عمل آر. دبليو. كونيل (R.W. Connell) حول الجندر، أُسفر عن أكمل التقارير حول أنواع الهويات الذكورية بوصفها «علاقات اجتماعية منظمة» و«متواشجة» نواشجة عميقاً مع تاريخ المؤسسات والبنى الاقتصادية^(١٧). وهو في تناوله الطريقة التي تُنتج بها الذكوريات المتنازعة إلى الهيمنة، يلفت الانتباه إلى علاقات القوة اللامتكافئة بين الرجال، وأحياناً بين رجال «في سياق ثقافي أو مؤسسي واحد»:

كما يجب أن ندرك العلاقات بين أنواع مختلفة من الذكورية: علاقات تحالف وهيمنة وخضوع. وتبنى هذه العلاقات من خلال ممارسات تشييد وتشرك، تُروّع وتُستغل، وما إلى ذلك. فهناك سياسة جنسية في إطار الذكورية^(١٨).

سأعود إلى هذه النقطة في نهاية هذا البحث، ولكنني سأنتقل أولاً إلى بعض الدلالات المائدة للخدمة العسكرية بالنسبة إلى الرجال في تركيا اليوم.

(١٦) بيراند، *Shirts of Steel*، ص ١٢٢ - ١٢٤.

(١٧) R.W. Connell, *Masculinities* (Oxford: Polity Press, 1995), P. 29.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

تأثير الخدمة العسكرية ومعناها الاجتماعيان

في الحالة التركية، يمكن تلخيص بعض الأوجه الواضحة لمعنى الخدمة العسكرية اجتماعياً عند الذكور في نضائر عفويات عملية ومعنوية تطبق بحق من لم يؤدوا واجبتهم تجاه الأمة. إذ ما تم بكون الرجل أكمل خدمته، يواجه احتمال حرمانه من فرص عمل متعددة الأصناف. ويعلن أرباب العمل في مجالات مختلفة باستمرار عن شواغلهم لذكور أنهم واجبتهم العسكرية، ويمارس التمييز من جراء عدم إنجازها على نطاق واسع حين يتعلق الأمر بالتعيين في وظيفة دائمة: خاصة في مجالات العمل المهني كما تشهد على ذلك الشواغل المعلنه في الصحف. ومن المرجح أن يطبق هذا أيضاً على الأعمال شبه الماهرة في مصانع الشركات الكبيرة. وعلى سبيل المثال أن جميع الذكور الذين يتقدمون للعمل بأي صفة في شركة «كوج هولدينغ»، وهي واحدة من أكبر شركتين قابضتين في تركيا مع شركة «صابنجي»، يطلب منهم في استمارة التقديم العامة التي تشمل الوظائف المتاحة لعمل الحريجين في قطاعي الماء والتسويق بشركات «كوج» الفرعية (نزولاً إلى العمل المصنعي على خطوط التجميع في الإنتاج لشركة أرجليك التي تنتج معدات منزلية ولوازم كهربائية)، أن يعطوا معلومات مفصلة عن وضعهم في ما يتعلق بالخدمة العسكرية. ويبدو من المستبعد جداً أن يُمنح المتقدمون وظيفة دائمة في شركة «كوج» من دون أن يكونوا أكملوا خدمتهم العسكرية. وينبغي أن يضاف أن كل شركة تقع، على ما يُفترض، تحت طائلة القانون إذا ثبت تواطؤها في تشغيل رجال مسجلين في عداد «الهاريين من الجندي» (عسكر قجني).

كما يمارس تقييد اجتماعي من نوع مغاير وأقل رسمية في حالة الزواج. وعلى حين أن التعميم في هذا الشأن أصعب بكثير، فإن عائلات كثيرة - والنساء أنفسهن - لا تحبذ الزواج حتى يكون المتقدم أكمل خدمته. وبهذين المعنيين تصبح الخدمة العسكرية طقس مرور إلى الرجولة: في غالبية الأوقات لا يُقبل الرجل في عمل دائم، وبالتالي فإنه من المستبعد أن يجد وسيلة للاستقلال اقتصادياً عن عائلته، علاوة على أنه قد لا يُعتبر مؤهلاً للزواج ما لم يكن قد من بالخدمة العسكرية.

عدا ذلك، من المستبعد أن يصل الشاب الذي يريد مغادرة البلاد أبعد من نقطة تفتيش الجوازات حتى إذا أفلح في تأمين تأشيرة مطلوبة، إلا إذا كان قادراً على أن يثبت أنه مغادر لخرى الدراسة (دورات لغة أو جامعة)، وبناء على ذلك أجل خدمته

العسكرية. وهكذا، يشكل عدم أداء الخدمة العسكرية قيداً آخر على الحراك بوسائل قانونية. ليس هذا فحسب، بل إن الأهم من ذلك أن محاولات التهرب من الخدمة تعني عموماً اجتذاب أشكال مختلفة من تسجيل الإقامة واستحالة الحصول حتى على أنواع شتى من الوثائق الرسمية مثل جوازات السفر أو تمديداتها لاحقاً. ودلالات ذلك عديدة تستحق معالجة أكمل بكثير مما يسمح به المجال هنا. باختصار، إن بعضاً من أبسط حقوق المواطن تعرض للمصادرة: من دون إقامة مسجلة رسمياً لا يُدرج اسم المواطن على قائمة الناخبين، وبالتالي يحرم حق الاقتراع. وبكل المعاني، يكون شعار الجيش «أونجي وطن» (الوطن أولاً) شعاراً حقيقياً لكل الذكور في تركيا.

إن استدعاء من أكملوا تعليمهم ولا يستطيعون تأجيل خدمتهم لأسباب تتعلق بمواصله تحصيلهم العلمي، والذين تكون محلات سكنهم مجبولة، إلى الخدمة العسكرية، يتم بشكل بالغ الدقة. فبما أن المواطنين الأتراك يحملون جميعهم بطاقات شخصية تحدد أين سُجلت نواحي ميلادهم وأماكنها، وتُعطي لكل منهم اسمي الوالدين وغير ذلك من معلومات، وأن المواطنين ملزمون قانوناً بتسجيل محل إقامتهم لدى المختار (بوصفه ممثل الحي المنتخب)، لذلك تُسلم أوراق التجديد عادة إلى البيت في الموعد المحدد. وكما سبقت الإشارة، فإن عدم تسجيل العنوان لدى المختار وسيلة سهلة نسبياً، وشائع جداً للتنويه على محل الإقامة.

كانت لحظة التوجه لأداء الخدمة العسكرية منذ سنوات عديدة مادة مألوفة في الأفلام والمسلسلات التلفزيونية التركية. وما تحظى به هذه اللحظة - مثلها مثل كل شيء آخر - من استقبال، يتوقف على موقع العائلة الاجتماعي. فالصيغة الشعبية والأقل نظيراً تصور التجمع في محطات الباصات في سائر أنحاء البلاد حيث تُقام حفلات عائلية كبيرة، أحياناً بمصاحبة الموسيقى التي تعزف على الطبل (داوون) والزامار (زورنا) أو فرقة عجيبة تتقدم الموكب بالرقص والغناء والتهليل والتلويح بالأعلام التركية، فيما يُحمل الشاب عالياً يتأرجح على أكتاف أشقائه الأكبر وأعمامه وأخواله حيث يبدو قتي مأخوذاً حائراً كما هو عادة في حقيقة الأمر. وفي ما يتصل بالاهتمام الذي يلقاه والطاقة التي تفجرها المناسبة، فالأرجح أنه لم يعرف نظيراً لها منذ الساعات التي سبقت ختانه (يُسمى في تركيا «سنت») قبل ١٢ عاماً إلى ١٥ عاماً، حين جرى استعراضه على الأقارب وطوافه حول الأضرحة بملابسه الزركشة في حلة

«الأمير الصغير» التي تحسي بها مع طاقية أشبه بالعمامة ومعطف ستان موشى بالفراء المقلد ووشاح يعلن بأحرف كبيرة «ما شاء الله»، قابضاً على لعبة في شكل صولجان بيد وكيس حلوى باليد الأخرى، يلقى التشجيع قبل أن يواجه لحظة البتر الرهيبة للشعور بأهميته الكاملة على شقيقاته في أعين والديه والكبار من أقاربه المحيين.

الليلة التي تسبق رحيل الشاب في الخدمة كثيراً ما تُغضى مع الأصدقاء، وهي تشبه إلى حد ما ليلة الحجاب التي يعضيها العريس مع أصحابه قبل الزفاف، ولكن بإضافة نفحة من القومية إليها، أو تكون هذه مجموعة منتشية من مشجعي الكرة بعد المباراة. فتحة مجموعات كبيرة من الشبان المتدلين من نوافذ السيارات تحترق بسرعة خطرة مركز المدينة ملوحين بأعلام تركية ضخمة ومطلقين أبواقهم، تنفث «أن بويرك عسكر بيزيم عسكر» (بمعنى مزدوج هو جيشنا أعظم جيش) وجندينا أحسن جندي، لأن كلمة عسكر بالتركية تعني «جيشاً» و«جندياً» على السواء، أو ما يندر بما هو أعظم: «عسكري غيدجك، غري دونجك» (إنه ذاهب إلى الجيش وإنه سيعود). وهذا الشعار القومي كثيراً ما يكون الدواع الأثير لدى أصحاب الميول السياسية القومية المتطرفة: ترافق ذلك في أحيان كثيرة إشارة رأس الذئب فلا يفوت معناها على المتفرجين (ذات مرة شاهدت مجموعة من الأطفال الأكراد غير الهيايين ممن ينعبون الكرة في الشارع يردون على هذه الإيماءات التهديدية برفع أصابعهم في علامة النصر من دون خوف وبمحاولة هوجاء لتشديد كرتهم صوب السيارة المارة).

بين الكثير من العائلات البورجوازية الصغيرة والمتوسطة في المدن الكبيرة اليوم، تمر مراسم التوديع بأشكال أكثر انضباطاً من دون إمكانية لتفريغ مشاعر الفراق هذه، التي هي بكل تأكيد جزء من كامل طقوس الانغماس في ليلة صاحبة من الاحتفال. والحق، أنه لا يكون هناك مغر من الانقسامات الاجتماعية لدى وصف الطرق التي يتسم بها التوجه إلى الخدمة العسكرية والمعاني الاجتماعية المحفورة في هذه المؤسسة. وكما ظهر في دراسات سابقة حول الذكورية، فإن للأصل الطبقي مغزى عميقاً حين يتعلق الأمر بمسائل الكيفية التي تُقيم بها صور مختلفة للذكورية: من المحتم أن تكون القدرة على التحمل والجلد اللذين يفتريان بالكدح أو بالعمل في المصانع، صفتين أثمن قيمة بين رجال الطبقة العاملة - الذين تكون أجسامهم ومهارة أيديهم رصيدهم الاقتصادي الرئيسي - منها عند الموظفين الذين يعملون في بيئة مكتبية، حيث تكون

«المعارف» المكتسبة بتكنولوجيات ومبادئ تنظيمية معينة هي موضع التثمين. وبهذا المعنى، قد يكون من الجائز أن أولئك الذين تمتعوا بمزايا في طبقهم تفترون عموماً بالتحصيل المديد والانغماس في عملية تكوين ثقافي لم تعد لهم للعمل العضلي بل علمتهم النظر إلى هويتهم بوصفها تستمد محانيها - الذكورية وغيرها - من «معارف» ومصادر مختلفة لـ «رأس المال الثقافي»، لا يعتمدون بإثبات الذكورية من خلال اختيارات التحمل الجسدي في الخدمة العسكرية. ولكن الجدال من هذه المنطلقات يتطوي على خطر التقليل من أهمية صلات الذكورية القوية بالزرعة العسكرية، وهي صلات لا ريب في ما تمتع به من رواج عبر الانقسامات الطبقة.

وفي بعض الأحياء المدنية الفقيرة، يُحتفى بالخدمة العسكرية علناً بتعصيب قومي ومواقف رجولية استعراضية: في منطقة من مناطق اسطنبول مثل «بالات» التي ينحدر سكانها اليوم في الغالب من منطقة البحر الأسود (من سمسون بصفة خاصة) تُخط على الجدران باستخدام غلب الدهان البيضاء، أسماء شبان المحلة الذين يؤدون الخدمة العسكرية، بأيدي أصدقائهم على ما يُظن: «ميمو، أوكتاي، أوغور، جيبو: أونلر شمدي عسكر: ٧٩/٢٩» (أسماء الشبان تليها عبارة «هم الآن جنود» ثم سنة الميلاد، ١٩٧٩، وفرة مجيدهم). وأحياناً تكون هناك شعارات: «هزم بولند شمدي كوماندو» (بولند «نا» الآن كوماندو)، تحيط بها صورة مرسومة بخطوط عربية لأعلام تركية وبنانيق. وبولند، مثله مثل ملايين غيره يشكلون الجيش الشناني من فقراء المدن التركية بما يواجهونه من أفق مسدود على صعيد فرص العمل، يتحول مؤقتاً إلى بولند الكوماندو البطل (دور في وحدة قتالية مدربة تدريباً خاصاً، يُشن أو يُجَنَّب بأي ثمن، حسب وجهة نظرك) والمدافع عن الأمة. ولكن صدى مثل هذه الرسائل لا يكون على الإطلاق صدى مفتعلاً تماماً بالرسالة أو مقتنعاً بها. ففي سباق من الحروب يكمن وراء كل بولند شبح بولند الذي يُستخدم طعاماً للمدافع. ولعل وظيفة شعارات كهذه هي طرد الخوف أيضاً.

ولكن بصرف النظر عن المواقف القومية والرجولية، لعل بعض الرسائل من هذا النوع ينبغي أن تُفهم على أنها تشير إلى دعم علي قوي للسياسة القومية المتطرفة - أكانت سياسة ملتجئ حركت بارتيسي (حزب العمل القومي) أو سياسة الأحزاب اليمينية الأخرى بصفة أعم - وإلى استعراض عضلات رث أمام قطاعات أخرى من الأهالي

تشارك في سكن الحي ويمكن أن تُعد طابوراً خامساً لا يدين بالولاء. وسببني إلى هذه الفئة بصفة خاصة الأكراد الذين يعيشون الآن أيضاً في منطقة بالات، وكذلك أفراد طوائف غير مسلمة - من يونانيين ويهود وأرمن - ما زال لديهم جميعاً حضور صغير الحجم في منطقة كانوا تاريخياً جماعات كبيرة فيها. والحق، أن من المرجح بكل تأكيد أن تكون مشاعر هذه الجماعات تجاه الخدمة العسكرية - برغم أن حالة الأكراد تختلف تماماً عن حالات الآخرين - مشاعر مبهمة إن لم تكن معادية بصراحة^(١٩). وينبغي أن يضاف أن هناك أعداداً كبيرة من اليساريين الأتراك الذين يشاركون في هذه المشاعر.

تظهر الخدمة العسكرية بشكل بارز في ألبومات الصور العائلية أيضاً، إلى جانب الصور الفوتوغرافية للعائلة التي التقطت جماعياً في مناسبات الميلاد والختان والزواج. فالأجداد والآباء والبنون، جميعهم يظهرون واقفين بزيات عسكرية يتمتقون بالمسدسات ويلفون أذرعهم حول أكتاف مواطنيهم مبتسمين ببلاهة للصورة التي تُرسل إلى الأهل في الطرف الآخر من البلاد.

ولدى الحديث مع آباء وأجداد شبان هم الآن في سن الخدمة، فإن ما يلفت الانتباه باستمرار حقيقة أن الخدمة العسكرية تُذكر عموماً على أنها كانت هامة شخصياً في نشاطهم. فهي تمثل أول فرصة للاتصال عن العائلة، ولرؤية جزء مختلف من بلاد

(١٩) خبرة المبسة في الخدمة العسكرية خبرة متفاوتة. واستناداً إلى المصادر المتاحة لا يمكن الزعم بوجود تمييز في الجيش يُعزز منهجياً أو بالضرورة ضد أي أقلية. ولكن «أفق» أداء الخدمة العسكرية لرحل أرمني أو يوناني لا يمكن، على ما يُفترض، أن يكون موضع ترحيب على وجه التحديد نظراً إلى أن الألبانيين - وخاصة الأقلية الأرمنية - ما زالتا تُستحضران شعبياً في سياقات معينة بوصفهما من أعداء الوطن بصرف النظر عن اعتبار أفرادهما أنفسهم مواطنين أترراكاً (قارن مع مقابلة بمجدين سابقين أحدهما يوناني والآخر أرمني في عمن نادرة ماتر، مجدين كتابي: غونيدوغو داسوشميشير عسكريو ثلاثون (اسطنبول: مانيس بايتلاوي، ١٩٩٩، ص ٢٧ - ٢١ وص ١٩٦ - ٢١١ على التوالي)، التي يتحدث فيها المجندان عن تصوراتهما/مواقفهما حول المعاملة التي تنتظرهما في الجيش خلال أيامهما الأولى). أفق الخدمة العسكرية وخبرتها الفعلية بالنسبة إلى الأكراد يمكن أن يعتمد على الميول السياسية أو الولاءات للتخيلة لدى الانخراط في صفوف الجيش. ولكن الموضوع يستحق دراسة أكمل للنقل من مستوى التمييز الذي يجب أن يُفترض أنه كان في الفترة الأخيرة أعلى مما تعرض له جماعات أخرى.

شاسعة، وكثيراً ما تكون أول مناسبة تتاح للمغامرة القوية التي ولِدوا فيها قبل الهجرة الجماعية إلى المدن وتزايد الحراك، وللقاء أشخاص من أصول مغايرة، ولتعلم القراءة والكتابة: الذكريات على العموم ذكريات عزيزة تماماً حتى إذا كان الواقع أقسى مما يودون الإفراج به، ورواياتهم متأثرة تأثراً قوياً بمفاهيم ثقافية سائدة تصور الخدمة العسكرية على أنها بناء للشخصية ونشاط «رجولي»، وهي بكل تأكيد سداد دين أو تأدية واجب للأمة^(٢٠). والحق، أن طبقات مختلفة ظلت تشير إلى الفترة التي يمضيها الفرد مجتهداً على مستوى الانفعال بهزل وشغف حتى الآونة الأخيرة، كما رأينا في التوصيف الذي أورده بيراند عن تصغير محمد إلى محمدجيك. ولا ريب في أن الحرب غيرت ذلك مؤدية إلى وجهات نظر أكثر استقطاباً وأدلة بالمؤسسة، برغم أن الصداقات والمحن ما زالت مواضيع تُستحضر في المقابلات بسهولة أكبر من البوح بخواطر عن الحرب أو معنى الخدمة العسكرية أو النزعة العسكرية بصفة أعم.

السياق الحالي

منذ بداية الحملة العسكرية المنهجية ضد الحركة القومية الكردية، التي انطلقت بجذبة في منتصف الثمانينيات مع محاولات الدولة التركية القضاء على الكفاح المسلح لقوات حزب العمال الكردستاني الجديدة التأسيس وتدمير أطره القيادية، اكتسبت الخدمة العسكرية بعداً كان غائباً في الفترة السابقة برغم وجود خبرات أبكر بظروف الحرب والقتال (في كوريا خلال ١٩٥٠ - ١٩٥٣ وفي قبرص عام ١٩٧٤). وأن يكون للقومية الكردية تاريخ أطول بكثير بين أكراد تركيا، وكونها لم تبدأ بحزب العمال الكردستاني، فهذا موضوع يُبحث باستفاضة في مجال آخر^(٢١). ولكن خلال عقدي

(٢٠) للاطلاع على تفكير نموذجي تماماً حول الخدمة العسكرية لدى شخص أدى خدمته في الخمسينيات وسطر إلى فرصة البذل القوي التي أتاحت بعد الزوال للخدمة مدة شهر واحد فقط واغتنيها تركان وآخرون، على أنها امتحان غير كاف، انظر: عمل حقي دوريم «ير بابتيك أولدو، هيدنيز: يرمي سكيي غوندي اولاجاك شيء دبيل» (أنتم تقولون «أدبناها وانتهت». ولكنها ليست شيئاً ينتهي في ٢٨ يوماً فقط)، وهيكال، ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١١، ص ٧.

(٢١) أنظر: الأعمال الواسعة التي كتبها مارتن فان برونتسن (Martin van Bruinessen) ورو. أولسن (R. Olson) وحامد بوزارسلان (Hamit Bozarslan) وديفيد ماكيدول (David McDowall) من بين آخرين.

السائدة حالياً في تركيا بوجود رقابة شديدة تعمل على كل المستويات، فإن «تواريخ» السنوات السبع عشرة الماضية ستحتاج إلى سنوات عديدة لكتابتها^(٢٤).

في النصف الأول من التسعينيات، كانت التغطية الإعلامية من خلال القنوات التلفزيونية الحكومية والخاصة ووسائل الإعلام المطبوعة تعرض بانتظام مقاتلين أسرى «أحياء» - يقفون برؤوس مغطاة وأيدي معقودة، «أذلاء» أمام العلم التركي، وأسلحتهم معلقة أمامهم - وكذلك جيش المقاتلين الذين «قبض عليهم أمواتاً» (أولوا إني غيجرليدي) باللغة الرسمية، وتعني العبارة حرفياً «نجي» بهم إلى الهدأ/أسروا أمواتاً». ولكن ابتعاداً واضحاً حدث منذ ذلك الحين عن هذا الأسلوب الانتصاري في التغطية الإعلامية. ويبدو أن القيود المشددة على الصحفيين الذين يرسلون تقاريرهم من ميدان القتال أسفرت عن تعقيم إعلامي يكاد يكون تاماً، بمواد خاضعة لمراقبة أشد إحكاماً تنم عن كل ما يشير إلى مضمون لا يزيد كثيراً عن النص المقتضب والانتقائي لبيانات صحافية صادرة عن الجيش. واستمر التلفزيون في عرض جنازات الجنود الذين قُتلوا في الخدمة الفعلية والذين يشار إليهم باستمرار على أنهم «شهداء»، ولكن «الإرهابيين» أنفسهم اختفوا تقريباً من المشهد. ومن دون معرفة الأسباب الحقيقية لهذا التحول في أسلوب تغطية النزاع، يمكن التكهن بأن وحشية الأسلوب عُدَّت ذات مردود معاكس. ويبدو أن الشروع في نقل بعض الانتهاكات والفظائع التي ترتكبها «الفرق الخاصة» (أوزيل تيم) - سلسلة من الصور الفوتوغرافية التي تعرض جنوداً يقفون بجانب الرؤوس المقطوعة لثوار قتل، وصلت جمهوراً عالمياً حين نُشرت في صحيفة ذي يورويان - كان أحد الأسباب المحتملة، من بين أسباب أخرى، التي ترتبط بالتغير الهام الذي طرأ على الاستراتيجية العسكرية في حوالي ١٩٩٢.

وفي حين أن تأثير الحرب على الشوار الشباب، من الذكور والإناث، وعلى عائلاتهم ومناطقهم، لا يحظى بأي اعتراف تقريباً من الصحافة التركية ويوثق توثيقاً رديئاً بسبب الرقابة الصارمة والقيود السارية^(٢٥)، فإن تأثيرها على الجنود والضباط وعائلاتهم

العثمانيات والتسعينيات أعاد الجيش التركي تنظيم نفسه بسرعة لخوض ما يُعد حرباً شاملة في مناطق شائعة من جنوب شرق البلاد وأحياناً حتى أبعد منها، ولا سيما في شمال العراق حيث تنوغل القوات التركية بانتظام لشن عمليات واسعة النطاق.

ومن بين حوالي ٥٢٥ ألف مجند يؤدون الخدمة العسكرية بصورة مستمرة^(٢٦)، يقدر عموماً أن ٤٠ في المئة يؤدونها أو يؤدون جزءاً منها في «منطقة الطوارئ»^(٢٧). وبذلك يكون أكثر من ٢٠٠ ألف مجند خدموا في تلك المنطقة، وسيكون قسم منهم مارس الخدمة الفعلية على شكل «عمليات» ضد مقاتلي حزب العمال الكردستاني وبعض المنظمات الكردية القومية واليسارية المتطرفة الأصغر بكثير والتي تخوض أيضاً كفاحاً مسلحاً، وكذلك ضد أعداد ضخمة من المدنيين الذين يُشتبه في أن تكون لهم ارتباطات بحزب العمال الكردستاني، أو ضد أتوف آخرين - وحتى مئات الألوف - من الذين وقعوا ضحايا خلال تفريغ القرى وتهجير سكان المنطقة في ما أكد عدة مراقبين مستقلين ومنظمات دولية لحقوق الإنسان أنه بمثابة سياسة منهجية.

وللجانب وحدات الجيش النظامي والجندومة وقرى خاصة مدربة على تكتيكات مكافحة حرب العصابات في التضاريس الجبلية الوعرة، استحدث الجيش التركي أيضاً نظام تجنيد يرقد صفوفه بالفقريين في محاولة لردع القرى عن دعم حزب العمال الكردستاني أو إيواء المقاتلين وإطعامهم. وقد انضم البعض بإرادتهم، بينما وجد البعض الآخر أنفسهم مُكرهين على الانخراط في نظام «الحرس القروي» (قوروجو)، الذي يُفترض أن يوفر لهم حماية الجيش وبعض الأسلحة وراتباً مقابل تعاونهم في مواجهة نشاطات حزب العمال الكردستاني والمشاركة في «عمليات» الجيش حين يُدعون إليها. وغني عن القول أن وجود نظام «الحرس القروي» ذاته أثار أعمالاً ثائرة عتيقة من جانب حزب العمال الكردستاني ضد تلك القرى التي اختارت الجانب «الخطأ». ونظراً إلى الصعوبة البالغة في بحث طريقة خوض الحرب برمتها في الظروف

(٢٢) عدد المجندين المُقَرَّر في تقرير مركز الدراسات التركية، «تركية دي أوردو وإنسان حقلي» (٢٠٠٠)، ص ٥٩، يستند إلى أرقام يوردها تقرير أحد المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية بعنوان «الوزن العسكري» ١٩٩٦ - ١٩٩٧.

(٢٣) إجمالاً يقدر مؤلفو التقرير «تركية دي أوردو وإنسان حقلي» أنه خلال ١٤ عاماً من الحرب خدم في منطقة القتال نحو مليون ونصف المليون جندي. المصدر السابق، ص ٥٩.

(٢٤) مقال قصير بقلم حامد بوزارسلان:

«Research guide: Kurdish studies», *Middle East Review of International Affairs* V.4/2000 no. 2, Jan 2000

يؤكد مقال صمود البحث في هذا المجال ويشير إلى مواطن القوة والضعف في العمل الحالي على هذا الصعيد.

(٢٥) تتفاوت تقديرات عدد القتلى منذ بداية الحرب تفاوتاً واسعاً. وخلال محاكمة أوجلان اقتبست -

لم يُنكر. فباتت نظام تُعرض في التلفزيون جناز «الشهداء» وزيارات السياسيين لمراكز إعادة تأهيل المعوقين جسدياً وعقلياً من المحاربين القدماء (يعرفون بلقب «غازي» «التشريف»). وهذه الصورة الصادمة إلى جانب غياب المعلومات التامة عن الحرب في القنوات الإعلامية التركية جعلت الرأي العام التركي سبي الاضلاع على القضايا المحتبة. وهناك مؤشرات على أن الخطوط الرسمية التي تحذر من أخطار النزعة الانفصالية والأعداء الداخليين والخارجيين نال قبولاً واسعاً، بل إنها سالت الكثير من السكان إلى جهل مقصود بقضايا مثل انتهاكات حقوق الإنسان وفكرة حقوق الأقليات التي يمكن أن تضع موضع تساؤل الطروحات الجامدة للقومية التركية وممارساتها «الأممية» المعهودة.

ولواجهة التأثير السلبي الناجم عن الجناز وصور الشكالي ومن ينهون كمدأ على قبور آبائهم، بدأت عدة قنوات تلفزيونية حكومية وخاصة تعرض برامج منتظمة عن «محمدجيك» مثل «محمدجيك اليي» (بدأ بيد مع محمد) على قناة «تي آر تي». وإذ يُراد مثل هذه البرامج أن تكون فعاليات هدفها رفع المعنويات حيث يظهر المجندون وهم يصفقون في حفلات بحبيها مطربون مشهورون ويتلفون التهاني والتشجيع على مهمتهم في الدفاع عن الوطن مع مشاهد تعرضهم يمارسون التدريب بفخر واعتزاز مع أغنية في قلوبهم وابتسامة على شفاههم للعدسات، يبدو من المستبعد أن تتمكن برامج بمثل هذه الرسالة المعروفة سلفاً وهذه الشاشة القروضة فرضاً، من كسب شعبية واسعة. فمثل العملية كلها ومشهد مئات الوجوه التي ربما كان شبابها وعدم خبرتها الجانب الأسطع فيه، لا يبدوان الرسالة المثل لغل اليقين الأخلاقي بصواب القضية إلى المشاهد.

ولعل نجاح الجيش النهائي في السيطرة على ردود الفعل وتحقيق الامتثال بين

= الصحافة التركية على نطاق واسع الرقم ٣٠ ألفاً. ولكن، كما أثير لي، كان هذا الرقم يُخفى في بداية عام ١٩٩٧ أيضاً قبل أن تُشهد واحدة من أكبر العمليات العسكرية في تاريخ الجيش التركي توغل نحو ٥٠ ألف جندي في شمال العراق في ربيع ذلك العام (نظر القابلة مع ل. ثر. بعد هذا البحث). ويقال إن غالبية القتلى (تتراوح التقديرات بين ١٨ ألفاً و٢٦ ألفاً) من مقاتلي حزب العمال الكردستاني، بينما يقدر أن ٥ آلاف إلى ٦ آلاف قُتلوا من أفراد قوى الأمن (بمن فيهم الحرس القروي)، وحوالي ٥ آلاف قتل من المدنيين. ويذهب أن عدد الجرحى أكبر بكثير. وما أن التحق من ظروف مقتل هذا العدد لا بد من أن يُند متعذراً، فإن جميع الأرقام المُفضية (بما فيها أرقام العسكريين الذين قُتلوا بطريق «الخطأ»، وبالتالي قد لا ترد في الإحصاءات التي تشير عادة إلى سقوط «شهداء») تبدو أرقاماً غير مألوفة.

الكثير من السكان يتجل واضعاً في غياب نقد الجيش حتى من أولئك الذين فقدوا أبناء مجندين. والحق، أنه بمحاكمة زعيم حزب العمال الكردستاني عبد الله أوجلان بدأ تنظيم ذوي «الشهداء» (شهيد يكيلوي) واستخدامهم بمنهجية للتعبير عن مشاعر العداء ضد حزب العمال في كل مناسبة - على الأخص في المحكمة، حيث جلس بعض ذوي «الشهداء» خلال محاكمة أوجلان^(٢٦). ولعل التركييز المتزايد خلال التسعينيات على ذوي الجنود الذين قُتلوا في الميدان (الأمهات بصفة خاصة) كان أيضاً بمعنى ما محاولة لمصاهرة ومواجهة الاهتمام الذي حظيت به عائلات «المُختفين» وأصدقائهم من خلال حملة «أمهات السبت» (جومارنسي انالري) على غرار حملة «أمهات بلازا دي مايو» في الأرجنتين، وهي الحملة التي عامتها الشرطة والمحاكم التركية، على أقل تقدير، بوصفها واجهة للنشاطات «الانفصالية»^(٢٧). وينبغي التنديد على صورة الأم وهي تدب ابنها القتل باعتبارها صورة ذات صدى وتأثير في المجتمع التركي (كما في غيره) تغري باستغلالها لمآرب سياسية.

وينبغي أن يُذكر مجدداً هنا أن الانقسامات الاجتماعية في تركيا تتبدى واضحة حين تُستخدم العلاقات الاجتماعية لضمان ألا يُرسل شاب ما إلى منطقة العمليات وأن بمضي خدمته في مرقع ودور ليس فيهما مخاطر. ولا غرو في القول باستمرار إن أصحاب السطوة والصلة بمؤسسات الحكم (من خلال عسكريين في الجيش وسياسيين وغيرهم) يستخدمون هذا النفوذ (مُوريل) لضمان سلامة أقرانهم.

وبالرجوع إلى الخدمة العسكرية، وبقية تصويب الانتطاع السوداوي بأن الأصوات المعارضة لم يكن لها أي تأثير، أنتقل الآن إلى بعض الجهود الكبيرة التي بُذلت في الفترة الأخيرة لإثارة قضية تأثير الحرب لدى النشئين إلى حوالى ٤٠ في المئة من المجندين، الذين يشهدون خدمة فعلية في الميدان، ووضع الطابع الإجباري للخدمة العسكرية موضع تساؤل.

(٢٦) انظر: تانيل بورا، شهيد يانكليري: أولاد هيسيلامويناك، بيريكيم ١٩٩٢، تموز/يوليو ١٩٩٩، ص ١٢ - ١٥.

(٢٧) من بين الكتب الصحافية عن جومارنسي أنيري أعمال يردريم نوكو، هوزاليندا كاييب لوتو أونوغال (اسطنبول: ماتيس وايينيري، ١٩٩٥)؛ بيرات غوجيكان، جومارنسي أنيري (اسطنبول: الينشيم يانيلري، ١٩٩٦)؛ آجي تيمكوران، أوجلوم، كيزيم، دوليم (اسطنبول: يانيلري، ١٩٩٧).

بنوعيه المختلفة: كان الكفاح المسلح - على المستوى النظري إن لم يكن في الممارسة - مركزياً عند الكثير من فصائل اليسار. وتاريخياً، كانت المجموعات القومية المسألة كمية مهمة تماماً في تركيا. ولا بد من أن يكون هذا ساعماً في صعوبة طرح فكرة الاعتراض الضميري، حتى على أولئك الذين يشغلون موقفاً نقدياً من تعامل الدولة التركية مع المسألة الكردية، ومن السياسات الأمنية المشددة في الجنوب الشرقي. ولهذه الأسباب والعقوبات الاقتصادية التأديبية السارية، ظل عمل مجموعة أزمير حيلة محدودة.

ولم تحقق الحملة قدراً من الحضور العلني إلا بعد أن لفت الكي انتباه الرأي العام إلى المبدأ بعقد مؤتمر صحافي في ١ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥، أحرق فيه على مرأى من الجميع أوراق غيبته وأعلن نفسه معترضاً ضميرياً، ثم اعتُزل الكي بعد أكثر من عام بقليل من ذلك وسُجن بأحكام غشقة لارتكابه شتى المخالفات، ولاحقاً مُنعت جمعية مناهضي الحرب في أزمير رسمياً. وكرر وداد زنجير الذي ورد ذكره سابقاً بجهارته بالقول إنه معارض ضميري في ١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧، وأنهم لاحقاً بموجب مواد من قانون العقوبات (١٥٥، ٣١٢، ١٥٩)، ولكن حُكم عليه لاحقاً بالبراءة من جميع التهم.

أمضى الكي، وهو المعارض الضميري الوحيد الذي تعرض للملاحقة القانونية، عامين ونصف العام إجمالاً في السجن، وأُفرج عنه في آذار/مارس ١٩٩٩. وهو ما زال يعمل في مناهضة النزعة العسكرية ودعم المعارضين المعلنين الآخرين (حوالي ٣٠ رجلاً في الوقت الحاضر). ولكن لأنه كان ينبغي بعد الإفراج عنه أن يراجع وحدته رسمياً ويتسلم واجباته، فإنه يواجه احتمال سجنه مجدداً في أي لحظة بوصفه هارباً لم يستجب للدعوة إلى الخدمة. وبحسب أقواله هو، فإن هذا يعني أنه ليس هناك (في الوقت الحالي) من سبيل إلى إنهاء هذه الحلقة المفرغة بالنسبة إلى المعارضين الضميريين^(٣٠).

واجهت جمعية مناهضي الحرب ظروفاً صعبة، لأن نقد القوات المسلحة وأعمال العصابان المدني (سيفيل أناتسيزلك) ضدها مخالفات يعاقب عليها بموجب عدد كبير من مواد قانون العقوبات النظامي والقانون الجزائي العسكري^(٣١). وقضية الاعتراض

لقد شكلت «جمعية مناهضي الحرب» في أزمير (أزمير سواش كارشيتلري دهرنغي) في شباط/فبراير ١٩٩٤ بهدف «مناهضة الحرب والنزعة العسكرية والعرقية... والمساعدة في تنمية ثقافة مسالمة وحرية على الثقافة العرقية - العسكرية (السائدة) بنزعتها إلى الهيمنة»^(٣٢). وقبل ذلك في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢ شكلت منظمة أسبق باسم «جمعية مكافحة الحرب» (سواش كارشيتلري دهرنغي) ولكنها مُنعت رسمياً في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣. ونشأت في مركز القلب من التنظيمات حملة ترمي إلى ترويع الفكرة القائلة بحق الاعتراض الضميري (وجداني رد) ودعم قضايا الرجال الذين استندعوا لكنهم يقاومون الخدمة من كل نواحيها على هذه الأرض. واقضية التي نُفِيت، حقاً، انتباه الرأي العام إلى الاعتراض الضميري كانت قضية عثمان مراد الكي. فبعد ١٩٩٢ أُجري تحقيق في أعقاب نشره مقالاً يخالف المادة ١٥٥ من قانون العقوبات التركي الذي يجعل «استعداء الناس على الخدمة العسكرية» (خلفي عسكريين سوغشما) مخالفاً يُعاقب صاحبها عليها.

وبحسب ما يقول الكي، فإن هذه الواقعة هي التي دفعت به إلى التركيز على قضية الخدمة العسكرية واتخاذ القرار بمقاومتها مع مجموعة من رفاقه المناهضين لها مدركاً «عدم وجود حركة معارضة ضميرية أو أي شكل آخر من أشكال التنظيم المعادي للنزعة العسكرية» في تركيا وقتذاك. ولحل الاستثناءات الوحيدة كانت البيانات التي نشرها رجلان في مجلة سوكاك في ١٩٩٠ - تيفون غونول ويعدّه بأسابيع قليلة وداد زنجير - محلّين أهما من رافضي الخدمة العسكرية. وأنهم زنجير بموجب المادة ١٥٥ وحُكم ببراءته. وقال الكي في مقابلة لاحقة لدى توقفه عند القرار الأول المتعلق بإطلاق حملة: «في الحقيقة كنا خائفين حقاً لظهور فئة من المهامشين مثلنا تصدر إعلانات كهذا لا يشير اهتمام الرأي العام، وفكرنا: من يدري، في أننا قد نتعرض حتى للتنقيب. كنا ساذجين قليلاً بطبيعة الحال في ذلك الوقت»^(٣٣). وينبغي أن يضاف هنا أنه في تركيا كانت ثقافة العداء للنزعة العسكرية غائبة غيباً يكاد يكون تاماً بين اليسار

(٢٨) المصدر: كراس صادر عن «جمعية مناهضي الحرب في أزمير»، (غفل من التاريخ)

(٢٩) المصدر: مقابلة أجراها حوشكون أوسترجي مع عثمان مراد الكي في الرسالة الإخبارية «فراري» (الهارب)، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، العدد ٣؛ رسالة إخبارية تصدرها «الحلقة ضد الخدمة الإجبارية في تركيا» التي يوجد مقرها في لندن.

(٣٠) المصدر: مراسلات شخصية مع عثمان مراد الكي، ٢٤ شباط/فبراير ٢٠٠٠.

(٣١) في مقابلة بعنوان «وجداني رد ويسال دورنيلير» (بلا تاريخ) تُعده «جمعية مناهضي الحرب» في =

الضميري لم تكن ذاتها مسوغةً للملاحقة القانونية، ولكن نظراً إلى عدم الاعتراف بهذه القول فإن الأعمال التي تمارس انسجاماً مع كون المرء معارضاً ضميرياً (مثل عدم الاستجابة للاستدعاء إلى الخدمة)، تشكل مخالقات تقع تحت طائلة العقاب^(٣٢). ولأن هذه حملة تمخّدت أساساً ما يُعتبر دستورياً التزامات وواجبات تقتزن يكون المرء مواطناً ذكراً من مواطني الجمهورية التركية، فإن القضايا التي تصدّت لها الجمعية تنطوي على إعادة تحديد مفهومية لمعنى أن يكون الإنسان ذكراً في هذا السياق. ويمكن الجدال بأن تحدي القانونين ينطوي ضمناً على تحدي للخدمة العسكرية أيضاً بوصفها جزءاً مقبولاً اجتماعياً من كون المرء ذكراً أو بلوغه الرجولة، برغم أن اتجاهات ذلك واحتمالاته بعيدة عن الوضوح.

في نيسان/أبريل ١٩٩٩ واجهت مؤسسة الخدمة العسكرية تحدياً من نوع مغاير على شكل كتاب ضمّ شهادات ٤٢ رجلاً أدوا خدمتهم في جنوب شرق تركيا. وقامت نادرة مائرو وهي صحافية درست القضية طوال سنوات، بجمع مقابلاتها وتحريرها تحت عنوان محمدتين كتاب: غوثيدوغودا سواشميش عسكرلو انلاتيور (كتاب محمد: جنود قاتلوا في الجنوب الشرقي يتكلمون)^(٣٣). ولا ريب في أن كسر الصمت الفعلي عن هذه القضايا، من خلال روايات شخصية ذات طابع جرحي ودهيب، كان له أثره الذي انعكس في حقيقة أن الكتاب صدر بأربع طبعات خلال الشهرين الأولين من نشره ونال تغطية إعلامية إيجابية. وفي حين أن كتاباً وتقارير أخرى من منظمات حقوق الإنسان ركزت بالدرجة الرئيسية على تأثير الحرب في المدنيين^(٣٤)، فإن كتاب مائرو

= أزمير الأحكام القانونية التي يقع موقف المعارضين الضميريين تحت طائلتها بوصفها: المواد ٦٣، ١/٦٦، ٨١، ٨٧ من القانون الجزائي العسكري التركي والمواد ١٥٥، ٣١٢، ١/١٥٩ من قانون العقوبات التركي.

(٣٢) انظر: «وجداني رد حقيقتين ثابتهما سيبي طالب ايتمكا سوج دغيلدير» (المطالبة بالاعتراف بحق الاعتراض الضميري ليست جريمة)، وهو بيان صحافي في صفحة واحدة (غفل من التاريخ) صادر عن جمعية مناهضي الحرب في أزمير التي تعلق فيه على قرار المحكمة العسكرية الصادر في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧ (١٥٩/٩٧ - ٢٩٤ نو القومار) والذي اعتبر أن الاعتراض الضميري بعد ذاته ليس جريمة يعاقب عليها بموجب المادة ١٥٥.

(٣٣) نادرة مائرو: محمدتين كتاب - فينيلوغو سواشميش عسكرلو انلاتيور (امطنبول: مائيس بايليري، ١٩٩٩).

(٣٤) للاستطلاع على مناقشة حول منظمات حقوق الإنسان في تركيا، انظر: =

ساهم بمنظور مختلف مبيّناً أن التأثير في المجتمع التركي يجب أن يفهم على أنه أيضاً يتعلق بالصدمة الجرحية (مرض الحرب) التي يعانيها المجندون الشباب العائدون من ميدان القتال. فإن رفض صورة الجندي البطولي والخيبة بمؤسسة الجيش وثقافته والإحساس بعيب الحرب في جنوب شرق البلاد والموقف من السكان الأكراد، هي موضوعات تسري في روايات الذين يتحدثون عن خيبتهم. فالعجز عن التكيف مع الحياة بعد الخدمة العسكرية وحالة الكرب والتوتر (غير المعالجة) عقب الإصابة بالصدمة - التشخيص المرجح في بعض الحالات لجملة من الأعراض التي يصف الرجال شعورهم بها^(٣٥) - يشهدان على جانب من الحرب ممنوع الحديث عنه علناً بفعل عقوبات سياسية واجتماعية صارمة. كما أن غالبية الرجال يعترفون بأنهم كانوا عاجزين ثاماً عن الحديث عن خيبتهم المروعة مع الأصدقاء أو الأقرباء.

وفي مواجهة النظرة القومية والدعائية إلى الحرب، التي تكرسها مؤسسات الدولة المختلفة والحكومات المتعاقبة ووسائل الإعلام وفي ظروف الحياة اليومية حيث تنال ثقافة النزعة القومية التسلطية تركيبة منتظمة من خلال مزيج من الخوف والموافقة المستوحاة، لا يكون من المستغرب أن يتعرض الكتاب لغضب القانون، وكانت الكتابة والناشر وقت كتابة هذه المقالة يتعرضان للملاحقة القانونية بموجب المادة ١/١٥٩ من قانون العقوبات «لتحقير صورة الجيش ومسخها» (أوردووغو تخفيري وتزيفي يتييمكتين).

وفي حين أن حملة أزمير تمخّدت الثقافة العسكرية السائدة بكل تأكيد، فإن كتاب مائرو كان هاماً أيضاً في رفع التحريم المفروض على الحديث عن الموضوع. ولكن نظراً إلى صعوبة تحويل الحملات المناهضة للنزعة العسكرية إلى حركات اجتماعية أوسع في السياق الحالي، يبدو من المرجح أن تستمر العلاقة بين الخدمة العسكرية والذكورية في تركيا. ولعل هذه التباحث تسلط الضوء في المقام الأول على مشكلة إجراء مناقشة متواصلة حول الذكورية من دون إشارة مستمرة في هذه الحالة إلى عمل مؤسسات

= Grottnes Pluggmann, *Turkish Human Rights Organizations in Various Cultural Milieus*, in S. Yerasimus, G. Seufert & K. Vorhoff (eds.), *Civil Society in Grip of Nationalism: Studies on Political Culture in Turkey* (Istanbul: Orinet-Institute, forthcoming 2000).

(٣٥) حول أمراض الحرب وحالة الكرب والتوتر العصبي عقب الإصابة بالصدمة بين الجنود، انظر: الدراسة المنخفضة لهذه الحالات في التقرير «تركية دي أوردو وإنسان حقلي أخلاتري»، ص ٥٧ - ٩٤، والمقابلة مع المحلل السابق ل. ش. الشفاعة والمترجمة من التقرير، بعد هذا البحث.

الدولة المختلفة زائد العقوبات القانونية والثقافة/الثقافات السياسية للمجتمع التركي. ولكيلا يبدو هذا خلاصة مقررة في حتميتها الاجتماعية، أنتقل الآن إلى تناول لقاء بين الجيش وفرد كان توجهه الجنسي كما كان إخلاصه للامة موضع تساؤل، بحسب أطراف من الصحافة الشعبية التي غُثِلَ التيار السائد.

عاد نجم موسيقى البوب تركان إلى تركيا من فرنسا في شباط/فبراير ٢٠٠٠ ليؤدي خدمته العسكرية بموجب نظام البدل النقدي الذي يخفف فترة الخدمة إلى شهر واحد. وكان تركان، مثله مثل ألف غيره، تجاهل أوراق استدعائه لعدم امتلاكه الوسائل القانونية لتأجيل الخدمة. وبرعاية أحد أرتغون، التركي الأسطوري الذي شارك في تأسيس شركة «أنلاتيك ريكوردز» في أواخر الأربعينيات، وكان وراء صعود أسماء شهيرة في موسيقى الإيقاع والأخا البليدية الحزينة (rhythm and blues) ولاحفاً للموسيقى الروحانية (soul music) وموسيقى الروك في الولايات المتحدة، كان المغني تركان البالغ من العمر ٢٧ عاماً بدأ «بُسُوق» لجمهور عالمي، وهو يتمتع الآن بشعبية متزايدة في بلدان شرق أوسطية أخرى وفي أوروبا. وقد أشيع بصورة متزايدة عن هوية تركان كفتان أنه ختوي يحمّد إمتاعاً منهكاً وجاذبية جنسية موجهة بوضوح إلى الجنسين على حد سواء. وأثار هذا في قطاع واسع من الصحافة التركية قذراً كبيراً من التكهّنات عن جنسيته: الإشارات إلى مثليته زاهرة بفهم المثلية فهماً بدنياً على أنها منحرفة، دائماً أنثوية و«غريبة» بمعاني الكلمة المختلفة، ولا تليق بالرجل التركي.

أحيط وصول تركان إلى اسطنبول بقصّة كبيرة وتغطية إعلامية واسعة. والتفوّلات التي لا نهاية لها عن جنسيته لا تنفص من كونه نجماً له جمهور عريض. وكان اقتيد من مطار أتاتورك في اسطنبول إلى قسم الشرطة - في عارسة روتينية يُراد بها، على ما يُفترض، تكبير كل من في مثل وضعه كهارب من الخدمة العسكرية - ولم يحتفل تركان بل أفرج عنه بعد فترة قصيرة. وإذا كانت الصحافة تتعقبه عن قرب، سأله صحافي تلفزيوني لدى خروجه من قسم الشرطة ماذا يقوله للمشاهدين فكان الجواب: «يا لسعادة من يقول أنا تركي» (في مونلو نوركوم دينني) بضحكة نصفها هجاء ونصفها خجل، وذلك في محاكاة كاريكاتورية لقول أتاتورك الذي يظهر على الأنصبة التذكارية ويُلقّن في كل صف دراسي في البلاد. ومن المبني المقابل تجمع أنصار «حزب العمل القومي» ليصرخوا باتجاه تركان: «كل تركي يولد جندياً» (هير

ترك عكسر دوغار) والواجب للوطن واجب شرف، الشهداء لا يموتون، الوطن لن يقسم» (وطن بورجو ناموس، شيهتلر أوليز وطن بولومز). ولا ريب في أنه في مثل هذه الأجواء المشحونة حيث كان واضحاً أن البعض يؤمن إيماناً راسخاً بأن خدمة تركان العسكرية هي تسديد دين متأخر بعنقه مع ما يعتيه ذلك من أن عليه الآن أن يثبت أنه ليس خائناً، كانت علامة الاستهزام السلطنة على جنسه تنضج بالالتهامات. وكانت ذكورية تركان الكوزموبوليتية والمدنية المختة تقاس على نحو ما إزاء نموذج محلي قومي يحمّد «الرجل الحقيقي» مضخماً بكونه عسكرياً.

تركان نفسه ذهب إلى حد استخدام الجانب الأدائي لتحويل نفسه إلى جندي في الحفل الموسيقي الذي أحياء في اسطنبول قبل يومين من بدء خدمته العسكرية: في منتصف العرض اختفى من المسرح ليعود حليق الرأس على الطريقة العسكرية مرتدياً بدلة لا تخلو من إشارة إلى الجيش، وهذا الزي الجديد واصل العرض بتشديده القوي، كعمه، على الرقص المنحدر من كل قيد. وبحسب قراءة لهذه الحركة، يمكن القول إنها في لهوها ومعنى تقليدها المسخ والسخر (باروديتها) كانت تهدف إلى خلع القلب الرجولي العسكري وتسفيهه، وهي بحسب قراءة أخرى دليل امتثال معين للمواضعات الثقافية السائدة حول الخدمة العسكرية والواجب تجاه الأمة التركية. وبالنسبة إلى الجمهور كان فيها بلا ريب شيء من هذا وذاك، ولكن الشعارات التي تعالت والأعلام التي تُوّج بها لحظة ظهوره في هذه الهيئة المتحوّلة، كانت تشير إلى أن الاستجابة لحركة تركان في هذا السياق (اسطنبول وليس نيويورك)، وفي هذا الوقت، يمكن أن تُفسّر تفسيراً أفضل بالقراءة الثانية وليس الأولى.

لا أريد أن أزعم أن مصير نجم واحد من نجوم موسيقى البوب يمكن أن يُعتم على تجارب رجال آخرين: لا يمكن أن يُعتم، لأن الفنانين والمبدعين الأدبيين يحتلون موقعاً فريداً، وفي بلدان الشرق الأوسط المحافظة اجتماعياً بصفة خاصة يستطيعون إلى حد ما، أن يتجاوزوا المعايير الاجتماعية بخلاف الأغلبية. ولكن من المثير للاهتمام أن نلاحظ هنا أنه حتى القادرين على السخرية من المعايير الثقافية السائدة، بشأن قضايا مثل الجنسية ومفاهيم الذكورية التعطية المغايرة، وعلى «تحرير» هذا المعايير، لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك إلا في سياقات معينة. فهناك الكثير من المقدمين التلفزيونيين ومضيفي البرامج السلية والمغنين في تركيا، أسلوبهم الأدائي أسلوب

خنتوي، أو واضح أنه ليس أسلوباً ذكورياً تقليدياً^(٣٦). ولكن حين نوضع تحديدات للهويات الذكورية المعيارية في مواجهة معايير الهوية الذكورية النموذجية، التي تروجها مؤسسة مثل الجيش، يتبدى موقع الجيش بأسطع صوره كمستودع للمقيم الثقافية السائدة ويتحدد بصرامة مجال التجاوز وإمكانيته.

وهكذا يعاد فرض الوضع القائم وتمسك الذكورية النازعة إلى الهيمنة مرة أخرى، من إعلان انتصارها من خلال ما تحظى به من تركية واسعة في ممارسات الحياة اليومية وخطاباتها الموجهة إلى الكثير من السكان، وما تلتفاه من تكريس مؤسسي على مستويات عدة. وأم تركان تذرّف الدموع لرؤية ابنها وأفراد وحدته يؤدون القسم بأن يهبوا أرواحهم في سبيل الأمة التركية وترغم أنها فخورة بهذه اللحظة. إذ ينبغي ألا يقرب عن الأذهان أن مفاهيم الذكورية النموذجية يمكن أن تلتقى ما يكرسها من النساء أيضاً.

ملاحظات ختامية

برغم أن العديد من الكتاب حول قضايا الجنسين طعنوا في الافتراضات الجوهرية القائلة إن الرجل مبال مبالاً متأسلاً أو بالضرورة إلى العنف، وبالتالي يكون أقرب إلى النزعة العسكرية من المرأة، فإن هذه الافتراضات جديدة بالعودة إليها بإيجاز. ذلك أن الحاجات الجوهرية كثيراً ما تقوم على القبول بأنه نظراً إلى خصوص أدوات وأجهزة الإكراه العنيف لهيمنة الذكر، بموافقة الدولة (وتركية المجتمع)، فإن الرجال أنسب «طبيعياً» - أكان ذلك لأسباب ثقافية أو بيولوجية - لهذه المهامات من النساء^(٣٧). ولكن

(٣٦) من بين مضمين البرامج السلبية لهذه التي استضافت البرنامج التلفزيوني الشعبي «كينانا - غلين» (الخدمة والكنة) حيث يتنفس مريخان مؤلفان من امرأة ورجل. وأيدى التي تقوم بدور «الملكة» الثروة والخيبة في البرنامج، كانت تحمل على قيم العائلة وتكرسها في زن واحد. وتعتبر أيدى، وهي مقيمة أيضاً، من خلفاء أفضل رائفني الراحل زكي مران.

(٣٧) يمكن الاطلاع على نقد متكامل للعلاقة المقبولة بلا تساؤل عموماً بين الرجل والعنف، وعلى مناقشة حول قضية المرأة على ممارسة العنف، في: Lyne Segal, *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men* (London: Virago, 1990).

كما تعالج سيجال Segal وهي نموعة اشتراكية، قضايا ذات صلة في كتاب أسيل:

Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism (London: Virago, 1987).

العديد من مواطن ضعف هذه الظروف يات معروفاً برغم استمرار تداولها اجتماعياً، بل إن تكريسها بطرق كثيرة ومن خلال قنوات مختلفة ليس من شأنه إلا أن يساعد في شرعنة الموقع الذي تحتله الجيوش في مجتمعات معينة: على هذا الأساس تصبح الخدمة العسكرية ممارسة طبيعية لصالح الرجل.

في تركيا، كما حاول هذا المبحث أن يبين، تلقت العلاقة بين الخدمة العسكرية و«صنع» الرجل بحيث يكون مقبلاً اجتماعياً كرجل، دفعةً جديدةً من النوع الخطابي في سياق النزاع في الجنوب الشرقي من البلاد، لكنها تلقت ضربة أيضاً. والرسائل هنا رسائل مختلفة: يُحتفى بالخدمة العسكرية على المستوى العام وتربط ارتباطاً وثيقاً بالرجولة والتواجب «الرجولي» والتضحية من أجل الأمة التي يقال إن وجودها ذاته في خطر. ولكن على المستوى الخاص تكون مشاعر الشبان بشأنها أكثر التباساً بكثير مع إقدام عدد كبير، بكل بساطة، على التهرب من خدمتهم. وبعض الهاربين منها يقفون ضدها لأسباب سياسية ذات توجهات متباينة، برغم أنه ليس من جماعة سياسية تريد البقاء نحرأت على ربط المقاومة ضد الخدمة العسكرية بالسياسة ربطاً صريحاً. ولدى شبان آخرين شعور عام بالتفوق من الأمر كله نفوراً لا يحري التعبير عنه بأي شكل سياسي محدد، بل من الجائز تماماً أن يكونوا مشوشين حول السياسة ذات العلاقة (أكثر من ستة عشر عاماً من تغطية القضايا في التلفزيون التركي لم تكن فترة تنويرية). وبرغم الفقر المدقع والتبؤن المحترف بالتساعه بين الأغنياء والفقراء، فإن مخبرات الموضة في الملابس والموسيقى وغيرها - التي يزداد ثوابها في متناول أعداد متنامية - تنجح، على ما يُفترض، وسائل أكثر متعة يمكن للشباب أن يستمدوا من خلالها هويات وصوراً ذاتية مختلفة. وفي مواجهة الخدمة العسكرية، من البديهي أن يكدر هذا الواقع عائلات الشبان برغم أن الأفكار حول الموضوع هي مرة أخرى أفكار مشوشة، وأن قلّة من الأتراك سيجادلون ضد الخدمة العسكرية بما هي كذلك، وأقل منهم سيجادلون ضد القرارات والسياسات التي تسوّقها مؤسسة القوات المسلحة المدعومة دعماً واسعاً. لذلك، فإن مقاومة ممارسات سائدة قد يجدها المرء مريبة، ليست مقاومة جبهوية مباشرة.

ما إن يُنظر إلى النزعة العسكرية بوصفها مقولة تستحق تحليلاً مستفيضاً كظاهرة تاريخية ومظلومة من الممارسات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسؤال التمثيلي في كيف نحافظ

المفاهيم الثقافية السائدة (الآفكار المتلقاة) على هيمنة هذه الممارسات، لأنها على وجه التحديد قادرة على تأمين القبول بها وعلى التكيف مع السياقات المتغيرة، حينذاك يصبح من الممكن استطلاع طائفة أكمل من القضايا المتعلقة بالجنس، فالجيش والشرطة العسكرية ينبغي أن لا تُعد مجرد مواقع تقيم فيها مفاهيم الذكورية لاستبعاد المرأة. والمسائل المتعلقة بالسلطة التي يمارسها رجال آخرون على رجال مؤدومين وبالجنسية المعيارية المغايرة ضد الجنسية المثلية، أو بكل بساطة السلطة التي تُمارس على رجال يرفضون النظام العسكري لأسباب سياسية أو غيرها، ينبغي ألا تُنحى جانباً إذا كنا نريد مقاومة تصنيف جميع الرجال المتخرفطين في الجيش على أنهم بالتساوي جزء من نظام ذكوري سائد.

إن النظر إلى الذكورية نظرة مفردة في حتميتها لا يتيح مجالاً يُذكر لمعارضة الممارسات والمؤسسات العسكرية، والأكثر من ذلك أن مثل هذه النظرة تغفل جهود بعض الرجال الذين، بتجاهلهم أرواق تجنيدهم ومعارضتهم سياسة الدولة التي تدعوهم إلى الخدمة الفعلية، رفضوا الالتزام بالسرعة الاجتماعية التي تسري في زمن الحرب مساوية الانخراط في صفوف الجيش بالرجولة والمواطنة الصالحة (من الأمثلة المتميزة في هذا السياق مقاومة التطوع للقتال في فيتنام بين الرجال الأميركيين). ولعلنا بالنظر نظرة أكثر إمعاناً إلى ممارسات مؤسسات الهيمنة الذكورية وخطابها، نستطيع على أقل تقدير أن نكتشف من هذا الطريق السبيل المستبعد وسيلة للجدال بقوة بأن الهوية الذكورية/الرجولية هوية متعددة دائماً، وأن تعدديتها تتبدى بأسطح صورها من خلال التفاعل مع صيغها الأكثر جوهرية وهيمنة.

ملحق

«الخدمة العسكرية رغم أنفي» مقابلة مع المجند السابق ل.ش.^(٥)

وُلِدَ ل.ش. في مدينة قرب أزمير غرب الأناضول. تخرج من الكلية وزاوي أحياناً عدة قبل أن يؤدي الخدمة العسكرية، التي كان مهرب منها لسنوات ولكنه اضطر إلى تأديتها في خريف ١٩٩٦. وإذ تزوج ورزق ابنة (قبل الخدمة) عمل لاحقاً بضعة أشهر في محل صديق قديم ثم صار عاطلاً عن العمل وانفصل عن زوجته.

توفي ل.ش. في ٩ شباط ١٩٩٩ في حادث مبر. وتساور أصحاب التقرير الذي أُجريت في إطاره هذه المقابلة، شكوك في ظروف موته: برغم أن تحقيق الشرطة سجل الوفاة قضاءً وقدرًا فإن معدّي التقرير لا يستبعدون احتمال الانتحار، إذ كان ل.ش. يتلقى مساعدة نفسية منذ عودته من الخدمة العسكرية.

س. - ماذا كان شعورك في الأيام الأولى من خدمتك العسكرية؟

ج. - شعرت بصدمة واضحة جداً في الأيام الأولى من انخراطي في صفوف الجيش. فالمرء يرنح حين يواجه اللعنات والاحتقار فور وصوله، ثم يشعر بأنه يبدأ بالغرق. هذا ما يفعله لك الأنفار القدماء (أسطة أزل)، فهم يدفعونك إلى الخافة وأنت لا حول لك ولا قوة. كل الأشياء التي تجري يُراد بها محو شخصيتك وتكوين هوية جديدة. لا ضحك، لا مكان لابتسامة. العسكريون القدماء كانوا دائماً قساة، وكما أن الجميع أعمون بنظر الورع التقى، فإن كل مواطن هو مشروع مجرم بنظر الدولة،

(٥) المقابلة اقتُست من تقرير لمنظمة حقوق الإنسان التركية بعنوان «الجيش التركي وانتهاكات حقوق الإنسان»: تقرير عن نشاطات الجيش التركي وممارساته العام ١٩٩٨، ص: ٨١ - ٨٧، نُشر في تركيا في نموذج/يوليو ١٩٩٩، وقامت ترجمته وتحريره إيما سنكلير ويب.

والمنطق نفسه هو السائد في الجيش أيضاً. هذا يُفقد المرء ثقته بنفسه. وفي وحدة المجندين الجدد (عجمي بولغي) كنا نُدفع إلى الشعور بالاغتراب والارتباك الشامين. فأنت تشعر بأنك لا تستطيع أن تعمل شيئاً من دور العسكري الأقدم منك أو أنك باحتصار، إن هدف التدريب العسكري هو، على ما أظن، تفريغ العقل والمشاعر تماماً. وفي ما بعد أيضاً جعل الشخصية الفردية بلا شكل، وإجبارك على الدخول في قالب واحد أعدوه لك. بتعبير آخر، في ختام هذه التربة، يتعلم المرء ألا يسأل بأي حال من الأحوال وأن يكون مطيعاً طاعة مطلقة.

س - ما هي الحوادث التي تذكرها؟

ج - في وحدة المجندين كان يدرّبنا أنصار أقدم، جاؤوا إلى الوحدة قبل أشهر قليلة فقط من مجيئنا، ورغم معاناتهم من المعاملة السيئة نفسها منذ فترة قصيرة فقط فإنهم كانوا غلاظاً وخشاة جداً. الفارق في التراتبية بيننا نحن المجندين وبينهم كان كبيراً جداً. ونحن يدرّبوننا كانوا دائماً يتكلمون بلهجة حادة ويصرخون. أوامرهم كانت مطلقة ونهائية. الإهانات، واللعنات والضرب المبرح كانت أكثر وسائل التدريب شيوعاً. ولأن عدد المجندين كان كبيراً لم يكن بمقدورهم حفظ أسمائنا. وكانوا في الغالب ينادوننا بأسمائنا الجسدية الفارقة مثل «الأدغل»، «البدين»، «أي نظارات»، «ذي الرأس السمين». ولعل هذا أيضاً كان طريقة لتجريدنا من أي هوية، لا أدري. كما قلت، كانت اللعنات شائعة جداً، ولكن كما يليق بالتقليد الرجولي السموذجي، لم يكن هناك تطاول على الأمهات والزوجات.

كان مصدر قلقي الشخصي حقيقة نهربي من الجيش فترة طويلة ووصولي إلى الوحدة متأخراً. كان هناك ٢٠ إلى ٣٠ رجلاً آخر بدأوا خدمتهم العسكرية متأخرين لأسباب مثل أسبائي. ومن اليوم الأول ولاحقاً، كان الضباط والأنصار يخاطبوننا ويهينوننا جميعاً بمفردات مثل «أعداء الدولة»، «خونة الأمة».

حين كنت في وحدة المجندين، لم أمتحهم قط بدافع الخوف. فالوقت المحدد للاستحمام قصير جداً. وكان من الحال أن تبقى هناك فترة طويلة، وإذا تجاوزت الحد تتعرض للضرب فوراً. ولأن الاستحمام كان مثل هذا الجهد العصبي لم أمتحم لمدة ٢٢ يوماً. وكانت الغالبية مثلي. كنا نخشى الذهاب إلى الحمام.

عموماً، كان المجندون الجدد يفضلون أن يُعاقبوا بالضرب (كأهون الشزين) بدلاً من المحاسبة القانونية. ولأنني كنت أكبر سناً من الآخرين وكنت ألتف على الأنظمة بإجراءات مأكرة - أو، كما في مثال الحمام، كنت أجتنب تقديم سبب لضرري - قلبي لم أتعرض للضرب. ولكن في الحقيقة حين أقارن ذلك مع القصص التي سمعتها قبل الانخراط في الجيش، أعتقد أن استخدام الضرب أقل مما كان في السابق. فاليوم يحل الضغط النفسي موقفاً أكبر.

حين أنظر إلى كل ما كان يجري، لا أعتقد أن هناك لاعقلانية في الجيش، بل على العكس. فالطريقة التي بنعمر بها المرء في أجواء عدوانية تسلّحها بالتحف طريقة منهجية جداً. إنها من جهة، تحقق الطاعة المطلقة، كما قلت، وتجعلك تخفي رأسك أمام السلطة. وهي من الجهة الأخرى تجعل السلوك القاسي والعدواني لدى كل واحد ضد الباقين سلوكاً إلزامياً بما تستحدثه من شعور يقول «احم نفسك، لا تدعهم يسحقونك». وفي الحقيقة، إن الأنصار يسبب ما يلغوه من استخراء أمام السلطة كانوا يوضحون في منافسة مع بعضهم بعضاً، وكانوا بلا رحمة. قلنا عموماً شخص هادئ. ولكن قبل أداء الخدمة العسكرية كنت أنا أيضاً أتناجر وأخاف مع الآخرين من حين إلى آخر. غير أنني لم أصل قط حد العنف. في الجيش، تعاركت مع ثلاثة أشخاص ووصل الأمر إلى حد أنني كدت أقتلهم. هكذا كانت بصفة عامة وحدة المجندين...

وكانت وحدتي المتقدمة في أورقة. وكنت جندي مشاة في كتيبة المشاة الآلية الثانية. بالطبع كان الوضع أسهل بكثير منه في وحدة المجندين الجديدة. وبسبب عمري وحالتي أنبسط بي واجبات سهلة نسبياً لم تُعتبر خطرة. ولكن مرة أخرى كانت العلاقة السائدة علاقة تقوم تماماً على «اسحق قبل أن تُسحق».

س - ماذا كان شعورك حين ذهبت في البداية إلى أورقة؟

ج - يا للوحدة التي شعرت بها. شعرت بوحدة باردة حتى النخاع. ورغم أمثلة التضامن الغريزي حيث يقوم مجندو الدورة الواحدة أو من منطقة واحدة بحماية بعضهم بعضاً، ففي الجيش يعاني المرء عزلة مخيفة. إذ إنك معرض باستمرار لمعاملة سيئة، والتصدمة الجرحية قائمة على طول الخط. تبدأ الخدمة العسكرية وكأنها لعبة ونهيتها وكأنها لعبة، ولكن ما تعيشه حقيقي. وبعد إنهاء الخدمة العسكرية يقول من كانوا يشمتونك ويبتلونك «كنا أنت ونحن منسجمين»، ويرسلونك بترتبة على الظاهر.

س - كيف كنت تقضي أيامك؟

ج - كانت أيامي هناك تمر برتابة وملل، وبرغم كل الجهود فإن اللغة اليومية لا تزيد على خمسين مفردة، لا توجد تقريباً أي إمكانية للقراءة والاندفاع. تشعر بأنك علب لا قيمة له، المتعة والشاعر تختزل إلى لا شيء. وهذا ما فهمته على نحو أفضل بكثير في فترة الإجازة. ففي الإجازة كانت حتى أبسط الأشياء تبدو جذابة بشكل رائع.

هناك في حياتي الرئيسية كانت الموضوعات الأساسية التي تُعجّد بلا انقطاع هي «الرجولة، والقوة، والسلاح». وكان بالإمكان ملاحظة صورة الرجال في تركيا من كل زاوية.

إن الشعور بالمهانة شعور دائم. الجميع مهانون. وبلغ مستوى المهانة بحيث إنه عندما يهان شخص أكثر من الباقين يكون هذا الوضع مصدر ارتياح وسعادة للآخرين. وعلى سبيل المثال، حين يُضرب أو يوثق أحد لارتكابه خطأ ما، يبدل الجميع مجهوداً خاصاً لرؤية ذلك. وفي الحقيقة أن الأمرين يتعمدون أيضاً تنفيذ الإجراءات أمام الجميع ليكون ذلك عبرة للأنفار الآخرين. وبدلاً من الشعور بالغم أو القلق حين يتعرض أقرانهم للامتهان، فالغريب أن الأنفار يتطوعون لرؤية ما يجري بوجوه تفرد تعابيرها إنهم عملياً في تشوة.

س - حين ذهبت إلى أوردقة هل شعرت باخروج؟ كيف كان سلوك الناس؟

ج - حين كنا في أوردقة كان الجميع يتكلمون على الاضطلاع بواجبات. وكانت وحدتنا منظمة حسب متطلبات الحرب غير النظامية. كانت من طراز التسلحيات المتخصصة في مكافحة حرب العصابات، منظمة للقيام بعمليات داخلية. وكانت ميلوي وشمال العراق وكولب وديزير وديزير وغيرها من المناطق، مسرح عمليات وحدتي. وما كان يسمى واجباً يعني المشاركة في عمليات. العائدون من عملية كانوا أحياناً يرموننا من على أسرتنا. كنا ننام على أسرة متراصّة الواحد فوق الآخر. ولمدة شهر كنتُ أنام على فراش محمول، أي على نقالة من نوع ما. كان البرد فارساً، وكنت أعاني ألاماً في الظهر. ولكنني لم أكن قادراً على شرح مشكلتي.

س - ماذا كانت الحالة النفسية للعائدين من عملية؟

ج - كان وضعهم كما لو أنهم سكارى تماماً. كأنهم نحسوا في تنفيذ مهمة كبيرة

جداً، كان هورمون التكثرتين عندهم عالياً، وكانوا مفعمين بشعور من العظمة. كانوا يروون لبعضهم بعضاً الأشياء التي فعلوها في ظروف شاقة بصيغة مبالغة. اعتقد أن أوضح تعريف لهذه الحالة أنها كانت نوعاً من الشكر. ولكن هذا كان يشبه تدريجياً بمرور الوقت. وكان الأعلى رتبة يعاملون الجنود الذين يستعدون للتوجه إلى الميدان معاملة ألين. عموماً كانت التراتبية تُكسر في العمليات. ولدى العودة من العملية كان الانضباط القائم يفرض من جديد لتأمين عودة الجنود إلى الطاعة. وبعد يومين أو ثلاثة أيام على إعادة فرض النظام يكون كل شيء عاد إلى وضعه الطبيعي. أعتقد أن هذا كان يهدف في الوقت نفسه إلى تأخير الآثار السلبية للصدمة التي يصاب بها الجنود نتيجة العملية.

س - هل كانوا يدرسون اجنود تدريباً خاصاً لتقوية عزيمتهم وتشجيعهم عند الذهاب في عمليات؟

ج - كان التدريب يجري عادة مرتين في الأسبوع ابتداء من الساعة الثامنة مساءً حتى الصباح. وكانت فرق تدريب تُشكّل في الساحة. وكان عريف خاص (أوزمان جاويش) يشرح كيف يتحقق الأمن في القاعدة، وما يحدث حين نقع في مكن. باختصار، كان يجري في خمسة عشر يوماً تدريب على خوض حرب غير نظامية واطلة الحدة. وما كان يجري التشديد عليه أكثر هو كيف ننفذ أنفسنا.

س - هل شاركت في عمليات؟ ما هي خيرتك؟

ج - قبل إننا سنذهب إلى ديار بكر للقيام بعملية. كان من شهر فقط على مجئنا إلى الوحدة المدوّية. وفي الموقع الذي توجهنا إليه كانت القلادة في كل مكان، ولم تكن هناك بقعة للاستلقاء فيها. كان الأنفار الآخرون يبحثون عن أسرة لأنفسهم رامين أنفسهم هنا وهناك. فكرت في أنهم يريدون كالحوانات التي تحاول تهش جيفة. وبأسى ونعب ومرارة في نفسي كنتُ أحاول أن أجد في زاوية أنام فيها. كان يُفترض بنا أن نذهب إلى ليحي للقيام بالعملية. تركوني في دويغيجيدي (أيضاً في إقليم ديار بكر)، وهي المكان الذي كنا نقيم فيه. قلتُ لي أريد الذهاب إلى ليحي في إطار العملية. كنتُ أريد أن أرى ليحي وما يجري هناك. ولكن لسبب ما لم أرسل في الواجب وبقيتُ في دويغيجيدي. وبعد البقاء هناك شعرتُ بأنني دخلت عالماً آخر تماماً. كانت المروحية من طراز سيكورسكي المارة فوق رؤوسنا هي التي منحنتني أول إحساس بالحرب. في تلك اللحظة شعرتُ حقاً بأنني في ساحة حرب. وردت أنباء عن وقوع

اشتباكات في ليجي. كان بين المشاركين في العملية صديق عزيز من أصدقائي. شعرت بالخوف على مصيره وكنت شديد القلق عليه. انتظرت ورود أخبار من ليجي. وبعد (سماع) الخبر بأن ٢٠٠ مقاتل كانوا قادمين بدأت أخاف على صديقي خوفاً أكبر بكثير. خلال العملية كان صديقي دائماً في ذهني.

عاد أصدقاؤنا بعد أربعة أيام أو خمسة أيام على ذهابهم في العملية. وقد صُدمت بالتغير المفاجئ الذي طرأ عليهم. ففي مظهرهم العام اسودوا جميعهم بتأثير البرد والثلج. كما لاحظت الاسوداد نفسه في نفوسهم. صديقي الذي كنت خائفاً عليه خلال العملية كان أيضاً يتصرف وكأنه ثمل. كان يقول أشياء من قبيل، دعرب الإرهابيون الأنذال، لم تتمكن من محاصرتهم، لم تتمكن من قتلهم. كان من اسطنبول: ابن مدينة. كان المسلحون تراجعوا خلال العملية، ونتيجة لذلك كانت عملية قصيرة الأمد لم تسفر عن خسائر لأي من الجانبين. ولكن هنا في دوجيبيدي، كنت أشعر بالحرب من خلال هدير المروحيات وأرى التغير الذي حدث لأصدقائي بعد العملية، وخاصة الصديق الذي تحدثت عنه. تأثرت تأثراً بالغاً. بعد أيام قليلة عدنا إلى أورفة. كان الجو بارداً جداً خلال تلك الأيام. كنت أشعر بالبرد، وكثيراً ما كنت أصاب بنزف في الأنف. كنت أشعر بالمرض جسدياً ونفسياً (...).

عدنا إلى أورفة، وفي أول يوم جمعة ذهبنا في إجازة تسوق. توجهنا إلى السوق في زي واحد بالملايس العسكرية. أصبح جميع الأنفار أطفالاً. لقد اقتربوا من الشعور بأنهم بشر. أنفار كانوا مغتربين باستمرار عن كل شيء وحولوا إلى وحوش، أصبحوا في تلك اللحظة أطفالاً. كانت تلك المرة الأولى التي أذهب فيها إلى السوق وكانت أول مرة ألاحظ فيها حالتهم. وحين كنت في السوق فكرت في نفسي والخدمة العسكرية وما كنت أعيشه، وتساءلت إلى أي حد حياتي ملكي. كنت أسجل ملاحظات من حين إلى آخر حين أشعر بالحاجة إلى صفاء ذهني من هذه الحالة. كنت أجرب الكتابة.

س - كيف كانت علاقتك بالجنود الآخرين؟

ج - الأنفار الآخرون وجدوا تصرفاتي غريبة بعض الشيء. الأعلى مرتبة ما أيضاً قالوها. فلأني كنت أنصرف تصرفاً طبعياً أكثر، كان هذا يثير الانتباه. ما أقصده أني لم أكن حيس الكوايح. ذات يوم تسلفت شجرة. كنت مشغول بعمل الأشياء نفسها كل

يوم. ومن أجل التغير تسلفت شجرة. في الحقيقة كنت أخذت أنالف مع كل شيء بمرور الوقت. في البداية، حين كنت أدخل المهجع كانت رائحته كريهة جداً عندي. وفي ما بعد بدأ أنفي يعتاد على الرائحة. وبمرور الوقت تعودت جسدي وروحي على أشياء كثيرة. وحين كنت أخرج من الوحدة العسكرية، أعني حين كنت أذهب في إجازة تسوق، كان كل شيء يبدو لي مختلفاً حين أنظر إلى الآخرين. في الجيش، البدة العسكرية، الرائحة، طريقة السلوك، كلها واحدة، الأدوار واضحة من البداية إلى النهاية. كانت لدينا أدوار، ولكني بمرور الوقت تعودت عليها وهي اعتادت علي.

س - هل شاركت لاحقاً في عمليات أو اشتباكات أخرى؟

ج - نعم. شاركت في عملية كبيرة نفذت في ربيع ١٩٩٧ في شمال العراق. وحدتنا كلها شاركت في العملية. أولاً أخذنا في منطقة قرية من الحدود. تأثرنا كثيراً بالحالة التي كانت بها مدينة جزري لدى مرورنا بها. كانت المدينة مثل سجن مفتوح عملياً. في كل مكان مراكز شرطة وتقاط تفتيش. وكانت كثافة الجيش أكبر بكثير من كثافة السكان المدنيين. وكان من المستعز وقتئذ عدم الشعور بالحرب، وفي المقام الأول الإحساس وكأنك في بلد آخر.

بعد أيام قليلة على الوصول إلى مكان التجمع هاجم مقاتلو «حزب العمال الكردستاني» قرية من قرى قوروجو (الحرس القروي) قرب المنطقة التي تتركز فيها الرحضة. ويبدو أن العديد من حراس القرية قُتلوا في الغارة. ورغم أن القرية التي هاجمها المسلحون كانت خارج مرمى وحدتنا فإن صوت الأسلحة النارية كان يطبق علينا من كل صوب. ولم يكن واضحاً من يطلق النار على من ومن أين. كان الخوف شديداً بين الجنود. الجميع غادروا الخيم وانبطحوا على الأرض. وبعد فترة لم يتمكن أحد من العودة إلى النوم ورغم توقف القتال، كان قضاء الليل صعباً على الجميع. ولم يكن الآن بمقدور الأنفار أن يشرروا ويهرفوا كما في السابق. الكلمات التي تعني الشجاعة والعظمة لم تعد متداولة. كان التوجس والخوف أكثر جلاء في أحاديثنا. المسلحون لم يكونوا يشعرون بقدر ما كانوا في السابق. وكان الأنفار، لظرد غناوهم والترويج عن أنفسهم، يعتمدون إلى ترشيد الموقف، إلى حد القول إن مقاتلي «حزب العمال الكردستاني» الذين كانوا يصفونهم بالسفاحين من قبل، لا يريدون في الواقع قتل الجنود بل يريدون أكثر بكثير قتل الضباط والأميين ذوي الرتب العالية.

س - ماذا رأيت خلال بقائك في المستشفى؟

ج - أهوان الحرب، همجيتها، مكثت في المستشفى حوالي ١٠ إلى ١٢ يوماً. وفي ما بعد مُنحت إجازة وتغييراً في الجو (هوا ديفيشيمي) لاسترجاع عافيتي. خلال الفترة التي قضيتها في المستشفى، كانت هناك في بعض الأيام جنازة واحدة على الأقل، أو في كل يوم تقريباً. كل مكان كان مزيناً بالجنود الذين فقدوا أذرعاً وسيفاناً أو كانت وجوههم في حالة لا يمكن التعرف إليهم منها. كان هناك حدث أو حدثان لن أنساها أبداً.

أحدها الكالة الهانغية التي كان يجريها جندي من أسكي شهر فقد قدميه لأنه مشى على لغم، مع عائلته. كان الجندي يتكلم مع والدته على الهاتف. وبينما كان يقول إن شيئاً لم يحدث له، كانت الدموع تنهمر من عينيه. كان ذلك الشاب يبدو إنسانياً ومحباً للسلام بعمق.

الحادث الآخر الذي أتذكره كان حالة عائلة زارت المستشفى. كانت العائلة مؤلفة من الأب والأم وصبي صغير وفتاة شابة. حين دخلت العائلة الردهة التي كنا نرقد فيها شعرت الفتاة بالغثان وبدأت تبكي. كان مشهدنا ونحن نرقد في الردهة حقاً لا يطاق. ولكنني وأنا أنظر إلى الفتاة انفجرت ضاحكاً. لم أتمالك نفسي. خبأت رأسي تحت الملاءات وواصلت الضحك. خلال الفترة التي بقيت فيها الفتاة في الردهة لم تتمكن من التحدث مع شقيقها الأكبر. (الإنسان الطبيعي) لا يمكن أن يتحمل مشهداً كهذا، لا يضحك، ولا يكون بمقدوره أن يضحك.

حين انتهت إجازتي عدت إلى وحدتي. حروفي التأمت. كانت الإجازة مفيدة لمعنوياتي ونافعة جسدياً. ولكن في اليوم الأول لعودتي إلى الوحدة بدأ كل شيء يسحقني من جديد بسرعة كبيرة. لقد كانت الخدمة العسكرية بكل لامعوليبتها مستمرة رغم أغمي.

س - ما هي الحوادث التي صادفتها؟

ج - يمحصرني حادث واحد. نعل هذا يمكن أن يوضح ما كان يجري على أحسن وجه. وقع الحادث ذات يوم حين تسلمنا رواتبنا - برغم أننا لم تكن جنوداً محترفين كان يُدفع لنا مصرف جيب كل شهر - وبموجب الأنظمة، كان علينا بعد تسلم رواتبنا أن

في منتصف أيار، دخلت وحدتنا شمال العراق. كانت هناك هجمات ضد الوحدات القريبة ومواقع تابعة للشمركة (مقاتلي الحركة الكردية في كردستان العراق). كانت الحرب مستمرة من كل صوب حولنا. شهدنا اشتباكات ويران صواريخ. وبضربة حظ كبيرة لم يتعرض الموقع الذي كنّا فيه لهجوم مباشر. ولكن الخوف كان سيد الموقف. ذات ليلة فتح المسلحون النار على القسم الآخر من كتبتنا. ورداً على إطلاق المسلحين نيران أسلحتهم أربع أو خمس مرّات فتحت جميع المدافع في وحدتنا، بما فيها المدافع المضادة للطائرات ومدافع الهاون، انار بشكل أعمى لمدة ٤٥ دقيقة. وأطلقت حوالي ٣٠ قذيفة حاوون.

خلال الأيام التالية توغلّت وحدتنا أعمق في شمال العراق. وكنا من حين إلى آخر شديدي القرب من «حزب العمال الكردستاني». وعلى مسافة قريبة جداً منا حاولت كتيبة أخرى تسبق الجبل (جبل زاغروس) قبلنا ولكن المسلحين صدّوها. وفي إحدى المرات قُتحت نيران المدافع الرشاشة على عربة مطعمنا المتقل. كنا نستطيع أن نرى تحركات مجموعات المسلحين بالتأطير الميداني. وذات مرة تراجع لواءنا. كنا نشعر بسعير الحرب وخطى المقاتلين تتعقبنا في كل لحظة (...).

في منطقة العمليات كان كل شيء مزروعاً بالألغام. وحين كان مقاتلو حزب العمال الكردستاني يتراجعون، كانوا يخلفون الخاخاً والأغماً وراءهم. بالطبع كانت هناك ألغام تركها وحداتنا أيضاً. وقيل إن الكثير من الجنود أصيبوا نتيجة ذلك. كنّا خائفين وحاولت أن أكون حذراً. حين كنّا أرمي نفايات الوحدة، لم أكن شجاعاً بما فيه الكفاية للذهاب بعيداً أو إلى أماكن جديدة لرميها. ذات مساء، وبينما كنّا أصب البترول على النفايات التي رميها لحرقها، وقع انفجار مفاجئ واحترق ذراعاي ووجهي. وطوال يومين أبقيت أنتظر بهذه الحال في الميدان من دون أي علاج جدي. وبعد الانتظار يوماً آخر في مركز حاج بيلنغ أرسلت بمروحية إلى المستشفى العسكري في ديار بكر. في المروحية كان هناك طفل بُرث ذراعاه اليمنى وساقه اليسرى وكان على حافة الموت. بجانبه كان والده الذي كان حارساً قروياً. كان الطبيب يبدّل كلي ما بوسعه لإبقاء الطفل على قيد الحياة. وكان يجلس مقابل أيضاً رجل عمليات خاصة أصيب في العين اليسرى من مسافة قريبة. سافرنا معاً لمدة ٤٠ - ٤٥ دقيقة. كانت تلك اللحظات حقيقة لا أعرف كيف مرّت.

نؤدي التحية لأمر السرية (بولوك كوموداني) ونسأذن بالانصراف. وبرغم أن أحد الجنود أدى التحية بعد تسليم الراتب فإن الأمر لم تعجبه نجمة النفر. وبسبب ذلك أوقف دفع الرواتب وصرف الجميع. في اليوم التالي جُمع كل الأنفار في بقعة وأجبروا على أداء التحية للأشجار. بقينا نؤدي التحية للأشجار حتى الظهيرة. هذا مثال جيد جداً على الممارسة العامة. كنا نضغض لمثل هذه التفاهة باستمرار. أتذكر الآن حادثاً آخر. يبدو أن نقرأ من فرقنا أدى التحية لضابط برتبة بريغادير جنرال (طوغاي كوموداني) متأخراً بعض الشيء. ولهذا السبب عوقبت فرقنا، وطوال يوم كامل عوقبنا بالمشي بخطى مراسيمية في ساحة التدريب.

س - إلى جانب هذه الأشياء الحمقاء، هل كانت هناك أيضاً ممارسات مثل الإهانات والضرب؟

ج - لأنني كنت حذراً لم أعان مثل هذه الأشياء. ولكن على مرأى من الجميع، حين لم يكن هناك أي سبب سوى القول «إننا نراقب كل سكانك»، كانوا يضربون الكثير من الجنود. وكان هذا يسفر أحياناً عن نتائج سيئة. فلقد كان هناك نفر اسمه أحمد سيوان. كان وصل قبل ثلاثة أيام - أعتقد في بداية كانون الثاني ٩٨ - ويبدو أن أحد الرقباء الخاصين كبله بالأصفاد. ولأن هذا الرجل لم يتحمل ذلك حاول الانتحار بالقفز من النافذة. ففز، وحين سقط ارتطم بإطار سيارة ثم بالأرض. لم يمت، وعلمنا أن أضلعه تكسرت. ولكنه بقي فترة طويلة في المستشفى العسكري في دياربكر. منح ثلاثة أشهر لتغيير الجو. كان ذوو الرتب الأعلى يزدرونه ويقولون عن هذا النفر إنه الحق الأذى بنفسه للتملص من الخدمة العسكرية. وكانوا يلعنونه في أثناء الكلام عليه. بعد ذلك الحادث تزايدت الضغوط: بدأوا يفرضون الأنظمة بصرامة أشد.

كان هناك نفر من اسطنبول صرّ أعرفه معرفة جيدة وغدونا صديقين. كان هو أيضاً لديه طفلان، وكنا تبادل أطراف الحديث عن أطفالنا. طعن سمكين وقتل على يد نفر كان وصل لثوه. ويذكر ما أتذكره فقد تبادل الاثنان الشتائم... وبسبب هذا على ما يبدو نشبت معركة. كان اسمه كمال أرين. كان من الدورة ٤/٧٦. قبل لنا أنه فارق الحياة بسبب ما نرزه من دم. ولكنني أعتقد أنه مات لعدم تلقيه العلاج اللازم: خلال الوقت الذي كان ينبغي أن ينقل فيه إلى المستشفى أبقي ينتظر أكثر من أربع

ساعات في المعاملات الرسمية. فالروثين البيروقراطي يجب أن يكمل دورته كالعادة. ذهب إلى المستشفى وعاد منه مرتين أو ثلاث مرات. وفي النهاية مات في الطريق قرب سيوريك خلال نقله إلى دياربكر. وبرغم أن القنبل كان صديقي إلا أنني لم أتمكن من تحديد مشاعري كما ينبغي. كما أنني لم أكره القنبل. بعد الحادثة مباشرة، هانفت صديقاً لي في أزمير. يبدو أني كنت أتكلم معه عن الحادث واضحك. حين أدركت ذلك بدأت أفهم أني فقدت توازني الطبيعي. فانا أيضاً أصبحت متكيفاً مع هذا العالم المجنون. في ذلك الوقت، لفت انتباهي أن الصحافة لم تنقل أبداً من الحوادث. بعد هذه الحوادث أصبح وضعنا أكثر سوءاً، واشتد الضغط بدرجة كبيرة.

س - قلت إنه بعد كل من الحادثين ازداد الضغط شدة. ماذا كانت أبرز الاختلافات؟

ج - كان المطلوب الالتزام التام بكل الأنظمة. في السابق، كنا بعد الوجبة المسائية نستلقي على أسرتنا وتأخذ قسطاً من الراحة. ولكنهم بدأوا في ما بعد يجبرونا على الانتظار حتى الساعة التاسعة. وعلى سبيل المثال، قبل الصلاة على الأكل كان ممنوعاً حتى أن نرفع ملعقة. وكانت إجازة التسوق محدودة. أصبح الجنود يرميل بارود على وشك الانفجار في أي لحظة. وأصبح الجميع عدوانيين مع بعضهم بعضاً.

س - كيف كان رد فعل الأنفار على التوتر العصبي الناجم عن العمليات من جهة، وعلى قسوة الخدمة العسكرية من الجهة الأخرى؟ ما هي المقاومة التي اعتمدها؟

ج - كان تعاطي الخشيش والحبوب واسع الانتشار بين الأنفار. استهلاك الكحول لم يكن قليلاً. وبرغم استخدام هذه المواد بكثرة، لم تكن هناك عمليات تفتيش وضبط للتليس. كانت الأجواء مشجعة جداً على تعاطي هذه الأشياء. وأعتقد أن هذا كان جوابهم عن قسوة ما كانوا يعيشونه. وللاتماد على تعاطي هذا الشيء كنت أسيطر على نفسي بصعوبة.

س - ما هي الآثار المباشرة وغير المباشرة لما عشته في نفسك؟

ج - الكثير من النتائج السلبية والاضطراب... في الأشهر الأخيرة من خدمتي العسكرية بدأت أعاني ألماً حادة في الرأس. ولهذا السبب ذهبت إلى العيادة وتوصل

الطبيب إلى أن ضغط الدم عندي كان مرتفعاً جداً. وبعد الفحوصات أمضيت أسبوعين في مستشفى دياربكر العسكري. قالوا إن ضغط دمي المختل له علاقة بالشوتر العصبي، وصُغت لي عقاقير معينة ولكنها لم تشفني تماماً.

قبل أداء الخدمة العسكرية لم أفكر قط في قتل أحد. ولكني الآن يمكن بكل سهولة أن أقتل أحداً برغم أني لا أحب الحرب والعنف. بلغت حالة كان يمكن معها أن أؤذي الآخرين بكل سهولة.

هناك حوادث أنذكرها وما زلت أراها، حوادث لا تزول أبداً. ما عشته خلال الخدمة العسكرية بآثاره لاحقاً. فبعد مرور فترة على تسريحني وبينما كنت أتجول في منطقة كارشياكا في مدينة أزمير، التقيت بجندي صديق كان من دورة تلت دورتي. تبادلنا التحية وتحدثنا قليلاً. وبعد فترة قصيرة من الاقتراق عن صديقي الجندي بدأت أسمع هدير مروحية يتجه متصاعداً نحوي. كان هدير مروحية من طراز سيكورسكي. وفجأة رأيت نفسي في المروحية التي نقلت إليها بعد إصابتي. ومقابلتي كان طفل حارس القرية المصاب. وكنت أسمع في الوقت نفسه صوت طفلي أنا. ویرغم توقفني وسط شارع عريض في قلب المدينة لم ألاحظ أي شيء، بما في ذلك حركة السير من حولي. كنت متفصلاً تماماً عما يجري حولي، وما عشته عاد حياً أمام ناظري وكأنه شريط سينمائي. حين رأى الصديقان اللذان كانا بجانبتي الحالة التي كنت فيها استبد بهما القلق على ما يبدو. كانا يناديان ولكنني لم أسمع شيئاً. بعد فترة طويلة تماماً بدأت تدريجياً أسمع صوتيهما وأسترد حواسي. هذه الحالة استمرت حتى صباح اليوم التالي بعدة متفاوتة وعلى فترات. كنت أسد أذني ولكنني بقيت أسمع هدير المروحية. كأنني كنت دائماً في جوف المروحية.

الجنود الذكري وطقوس المقاومة

في الانتفاضة الفلسطينية الأولى

السياسات الثقافية للعنف

جولي بيتيت

وقعت كتابة هذه المقالة^(١) كان حوالى ٤٠ في المئة (٢,١٠٠,٠٠٠) من الفلسطينيين يعيشون تحت السيطرة الإسرائيلية، إما داخل إسرائيل (نحو ٦٤٥ ألفاً) أو في الضفة الغربية والمقدس الشرقية (حوالى ٩٣٨ ألفاً) أو في قطاع غزة (حوالى ٥٢٥ ألفاً)^(٢). ومنذ اندلاع الانتفاضة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧ حتى كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ بقدر أن ١٠٦,٦٠٠ فلسطيني أصيبوا بجروح^(٣). عمليات الضرب ليست منعزلة في هذه الإحصائيات وبالتالي يتعدى حساب عدد المتضررين بأي قدر من الدقة،

(١) أنجزت هذه المقالة في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢ وعاد نشرها هنا بصيغة مختصرة مع تعديلات طفيفة بموافقة «الجمعية الأنثروبولوجية الأميركية» (ليس لإعادة نشرها لاحقاً). وتقرر ألا تكون هناك محاولة لـ «تحديث» المقالة الأصلية أو تغيير الأزمات في محتواها لتعكس الحقيقة الماثلة في أن تغيرات حدثت في وضع بعض الفلسطينيين مع قيام السلطة الفلسطينية. نشرت المقالة أولاً في مجلة أميركان أنثولوجست ١:٢٦، شباط/فبراير ١٩٩٤، وأجري البحث لإعدادها في الضفة الغربية خلال ١٩٩٠، وتمكنت مؤسسة «برنامج الحضارة الإسلامية في مؤسسة فولبرايت» بتمويل العمل الميداني. وقدمت «الجمعية الأكاديمية الفلسطينية لدراسة الشؤون الدولية» دعمها وصياغتها على المستوى المؤسسي بكون رحابة صدر. بودي أن أعبر عن تلميذتي لكل من ماري هينغلاند وإيفون جونز ووليام بونغ على تعليقاتهم على مسودة سابقة، وللمراجعين الأربعة المجهولين في مجلة أميركان أنثولوجست على تعليقاتهم القيمة ومقترحاتهم للمراجعة.

(٢) أنظر: حجار وبينين (١٩٨٨). هذه مقدمة لتقديم نظرة شاملة ابتدائية جداً إلى التاريخ الفلسطيني والمجتمع الفلسطيني في القرن العشرين.

(٣) يشمل هذا الإصابات الناجمة عن إطلاق الرصاص الحي الذي يتضمن الطلقات البلاستيكية والطلقات المطاطية والتكرات المعدنية والغاز المسيل للدموع.

رغم أن المرء سيجد صعوبة كبيرة في العثور على شاب فلسطيني في ظل الاحتلال لم يتعرض للضرب أو لم يعرف شخصياً أحداً تعرض للضرب^(١). هذه المقالة تدرس بلوغ الرجولة والذكورة وممارستها بين الشبان الفلسطينيين بالارتباط مع عمليات الضرب والاعتقال هذه في الضفة الغربية المحتلة. فالضرب (والاعتقال) يُؤطر بوصفه فلتس عبور إلى الرجولة، أصبح مركزياً في بناء شخص بالغ، في بناء ذات مجسنة (ذكر)، بما يترتب على ذلك من آثار نقدية على الوعي السياسي والهبة السياسية.

ليس لدى الفلسطينيين، وهم واقعون تحت السلطة السياسية والعسكرية لقوة أجنبية، حقوق سياسية تذكر، أو ليس لديهم حقوق سياسية على الإطلاق، ولا هم يمتلكون تكنولوجيات هيمنة أو إمكانية الوصول إلى مثل هذه التكنولوجيات. ويتبدى عجزهم بشكل أسطع نظراً إلى وقوعهم تحت احتلال قوة عسكرية كبرى. إن تجاور التكنولوجيات هنا تجاور لافئ. فالفلسطينيون، في الهجوم والدفاع، بشهرون الحجارة، وهي من أقدم أشكال السلاح المعروفة للبشرية. والحجارة بوصفها جزءاً من البيئة والطبيعة تنطوي على الحد الأدنى، إن وجد أصلاً، من تطبيق المهارات التكنولوجية.

ويتبدى سلطة الاحتلال باستمرار قدرتها على العنف وممارسته لجميع المقاومة وتذكير السكان الواقعين تحتها بعدم استقلالهم. ويرغم مرور ما يربو على عقدين ونشوء جيل من الشباب الذين لم يعرفوا طريقة حياة أخرى، لم تتمكن إسرائيل من «تطبيع» علاقات قوتها مع الذين هم تحت استغلالها. فمتذ البداية (في ١٩٦٧) كانت المقاومة شائعة^(٢). وكان العجز عن «تطبيع» الاحتلال يعني لجوءاً متواصلاً إلى العنف.

(١) تحذر «اللجنة الفلسطينية لحقوق الإنسان والإعلام» دائرة إن الرقم ٦٠٦,٦٠٠ ينبغي على الأرجح أن يضاعف وبخاصة حالات الضرب. تتلقى اللجنة معلوماتها من المشتبهات والعيادات الطبية، في حين أن كثيرين لا يطلبون رعاية طبية. وأكثر من ذلك أن اللجنة لا تحصل على أرقام من حالات الضرب التي تعالج في غرف الطوارئ أو في العيادات المحلية أو الخاصة أو على أيدي أعضاء الأسرة الطبية. وتشير الأرقام لقطاع غزة في شهر كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠ إلى ٢٧٣ حالة ضرب أبلغ عنها (٦٦ منها نساء و١٥٠ أطفال). (الحملة الفلسطينية لحقوق الإنسان والإعلام).

(٢) انظر: أرونتسون ١٩٨ يوماً من الاحتلال.

الجسدي، فضلاً عن الأشكال المعهودة من العنف البيوي.

يدرك المرء بسرعة أن الضرب ممارسة مألوفة. وتوقع حدوث انتهاك بسلطة الاحتلال يمكن أن يؤدي إلى ضرب يؤثر في حراك الشباب اليومي. فهم يرفضون الدعوات الاجتماعية المسائية التي تقتضي قيادة السيارات بعد حلول الظلام لأن الجنود على حواجز الطرق يوقفون السيارات ويُنزلون الرجال عشوائياً لضربهم. ويتردد الآباء في السماح للباغين بالذهاب إلى وسط المدينة من دون مرافقة، أو حتى من دون إرسالهم في مهمات منزلية قصيرة الأمد خشية توقيفهم للتدقيق في الهوية والاعتداء عليهم في مجرى العملية. وفي أزقة المخيمات، يحرص الأطفال الآن على البقاء قرب البيت، لأن الجنود في دورياتهم اليومية يقومون أحياناً بملاحقتهم وضربهم واحتجازهم عدة ساعات حتى يدفع ذوهم غرامة قاسية.

هكذا، أصبح الضرب جزءاً من جهاز الهيمنة منذ بداية الاحتلال. في الحياة العامة وبوصفه جزءاً لا يتفصل من عملية الاستجواب. كيف، إناء، يختلف الضرب قبل الانتفاضة عنه في ظل الانتفاضة؟ إذ يُؤطر الضرب في سياق فترات زمنية، يجب ألا تكون هناك حدود شديدة التمييز بين الفترتين. ففي الأسابيع الأولى من العمل الميداني في أحد مخيمات اللاجئين في الضفة الغربية، كنت أطرح العديد من أسئلتني بمفردات مجموعة واضحة من الأطر الزمنية. قبل الانتفاضة وفي ظل الانتفاضة... وأخيراً قالت لي امرأة برفق ولكن بقدر من التبرؤ: «انظري، نحن لدينا انتفاضة هنا منذ ٤٠ عاماً، منذ ١٩٤٨! والفارق الآن هو انخراط باقي سكان الأراضي المحتلة فيها، والحفاظ على استمرارية المقاومة» ويرغم أن كلمة «الانتفاضة» هذه جديدة علينا فإننا نقاوم منذ ٤٠ عاماً.

قبل الانتفاضة كانت عمليات الضرب أقل سفوراً، تجري عادة خلال التوقيف^(٣). وكان الضرب جزءاً لا يتفصل من الاستجواب، الهدف منه تعظيم إرادة المعتقلين وانتزاع الاعترافات بأعمالهم المزعومة وأعمال معارفهم وما إذا كان هناك دعم.

(٣) تقدير الأرقام الحقيقية أصعب، لأنه مع اندلاع الانتفاضة بدأت منظمات حقوق الإنسان تقوم بمحاولة متسقة لتسجيل أرقام شهرية وسنوية من انتهاكات حقوق الإنسان وتشجيعها إلى فئات معينة.

سياسي ومادي لمقاومة الاحتلال من الخارج^(٧).

بعد اندلاع الانتفاضة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧ بقشرة قصيرة، أصبح الضرب سياسة صريحة تستهدفها منظمات الاحتلال. ففي ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٨٨ أعلن وزير الدفاع حينذاك إسحق رابين عن اتباع سياسة جديدة تمارس فيها «السطوة والقوة والضرب» لإخضاع الانتفاضة. وأثار إطلاق العام على الضرب وتكسير العظام في العلن، قلقاً واسعاً بين أنصار إسرائيل، وخاصة في الولايات المتحدة. في ما بعد، منع اليكود وسائل الإعلام من دخول المناطق الفلسطينية. وحتى تاريخ فرض المنع (ربيع ١٩٨٨)، كانت عمليات الضرب تُعرض بشكل بارز في نشرات الإخبارية المسائية في الولايات المتحدة وأوروبا. وبالحمد من اطلاع الخارج على ما يجري من تنكيل، كانت سلطات الاحتلال تحاول خلق واقع كاذب من أساليب السيطرة غير العنيفة للاستهلاك الخارجي.

بالنسبة إلى الإسرائيليين، كان الضرب واسطة مشمّرة، الهدف منها توجيه رسالة عن عاقبة المقاومة. فالشباب الفلسطيني كناية عن المقاومة وعن التضال ضد الاحتلال، كناية يجب استئصال فكرتها ورموزها وإسكاتها: يجب إرغام السكان الفلسطينيين على الإذعان للمشروع الاستيطاني. فالعنف الإسرائيلي ينطلق من افتراض الذنب الجماعي والمسؤولية الجماعية بين الفلسطينيين. والعنف في الأراضي المحتلة موجه إلى أجسام أفراد بوصفها تمثيلات آخر جمعي متجاوز^(٨). ولكن هذا الآخر الجماعي محروم من

(٧) تقول منظمة انصار الدولية (١٩٩١) إن المعتقلين الفلسطينيين في الأراضي المحتلة يتعرضون على نحو متهود لأشكال من التعذيب أو المعاملة السيئة بهدف الحصول على معلومات وانتزاع اعترافات أيضاً... ويبدو أن التعذيب أو المعاملة السيئة ممارسة متنامية عملياً خلال الاعتقال والاحتجاز... ونالت الممارسات المتعلقة بالاستجواب على الأخص موافقة رسمية أو تراخاً رسمياً على العموم، وبالتالي فهي تخفي عملياً بتجميع السلطات «تقرير منظمة العفو الدولية: ص ٤٥».

كما يشكل تقرير منظمة المنور الدولية في «عدالة المحاكم العسكرية» بسبب الدور المتميز الذي تلعبه الاحتراقات و«عامة القضية الظاهرة من التحقيق في دمار انتزاع الإمدادات بالإكراه» (ص ١٩). ويقول التقرير إن «الأدلة الكثيرة المتاحة تشير إلى وجود نمط واضح من سوء المعاملة نفسياً وجسدياً بصورة منهجية، مما يشكل تعذيباً أو صنفاً أخرى من المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة التي تمارس بحق المعتقلين خلال عملية الاستجواب» (ص ٥٨).

(٨) يعمد كذب الصهاينة، بل أضيف: خوفهم، من المشاعر العربية الجماعية والفعل العربي الجماعي، شوقاً بعيداً في تفسير السبب وراء تصوير إطلاق النار على دبلوماسي إسرائيلي في لندن على أنه «

الهوية الوطنية. والقوة المحددة، المعطاة مسبقاً للجسم الفلسطيني الجماعي، الذي يتطلب تدخلاً ينفيه بعنف، تكمن على وجه التحديد في هويته الوطنية التي تفرض نفسها لاغية بوجودها ذاته مشهد فلسطين الصهيوني الخرافي. وبلفت تاوسيع انتباهنا إلى التعذيب والإرهاب بوصفهما «أشكالاً قنبلة مطلقة»، إذ لا تكون قطعاً عفوية، فريدة من نوعها وتحلياً عما يسمى في أحيان كثيرة قيم الحضارة... بل لها تاريخ عميق يستمد القوة والمعنى من هذه القيم ذاتها» (١٩٨٧: ١٣٣). فالذكور الذين يرفضون الاستسلام يمثلون مقاومة نوكرية ضد المشروع الاستيطاني وبناء هوية ذاتية صهيونية.

إن تجسيد القوة المتنقل - الجندي الإسرائيلي - يلوح بتكنولوجيا العنف الحديثة: البندقية الأوتوماتيكية، المسدس، القنبلة اليدوية، الأصقاع، القنابل المسيلة للدموع والنهراوات. وأشار الأنثروبولوجي والرائد في الجيش الإسرائيلي، بن آري، إلى أن بعض الجنود، نظراً إلى تدريبهم على خوض الحرب، كانوا يشعرون بقدر كبير من عدم الارتياح لمهنتهم في ضبط مناطق مدنية بكثافة (١٩٨٩: ٣٧٦)^(٩). ويذهب إلى أن عدم الارتياح هذا ينبغي أن يفهم إزاء التصور التي كانت في أذهان الجنود عن الانتفاضة. فلقد كان تمثيل وسائل الإعلام يأتي في «تظاهرات جماهيرية، رشق مركز بالحجارة، حرق إطارات واستخدام الزجاجات الحارقة باستمرار». ويصوغ بن آري سلوك الجنود في المناطق الفلسطينية بمفردات استعارية - «الفتح والتفكر» - وهو يقول: «خلال الفترة المحدودة من خدمة الاحتياط، يكف جنود الاحتياط عن كونهم أفراد المجتمع الإسرائيلي المشخصين بصورة طبيعية، المحددين، المقيدون بكوابح، الذين يجب أن يكونوا مهتمين بكيف يعتبرون أنفسهم وكيف يعتبرهم الآخرون» (١٩٨٩: ٣٧٨).

فالفتح والتفكر سهلان بناءً «وقائع على قدر كبير من اللامحدود - مكانياً وزمانياً - يصبح الجندي خلالها شخصاً آخر» (بن آري ١٩٨٩: ٣٧٨ - ٣٧٩). وبدلاً من «الارتداء الأفعى» وتحول الجنود إلى «آخر» (أرى أن سلوكهم أشبه بما أشار إليه تاوسيع

تبرير لاحتياج لبنان في العام ١٩٨٢، وأيضاً في تفسير سبب إصرار إسرائيل على أن تكون المفاوضات مع الدول العربية «ثانية».

(٩) أنظر: بيريتز (١٩٩٠) للاطلاع على مناقشة التطبيع المقعد لأداء الجنود الذين يتخدمون في الأراضي المحتلة.

على أنه «انعكاس كولونيالي» حيث «الإرهاب وأساليب التعذيب التي ابتكروها كانت تعكس حول الهمجية التي كانوا يخافونها ويصفقون عليها طابعاً وهمياً على السواء» (١٩٨٧: ١٣٣).

وتولّى السكوت عن الاعتداء الجسدي على الفلسطينيين نظام معرفي يصورهم خارجين على القانون وبدائيين اجتماعياً وعنيفين - إرهابيين - تهديداً للقانون والنظام، قطعاً، عصابات - وبالتالي يقعون تحت طائلة العنف والإجراءات الاحتياطية خارج إطار القانون. وأبعد من ذلك يصور الفلسطينيون على أنهم أصحاب منظومة مختلفة بالكامل من الأخلاق والمعارف - حسب النسخة الشائعة «لا يفهمون إلا القوة»، وأن وضعهم البشري لا يتسجم مع وضع الآخرين. فالبيانات العسكرية الإسرائيلية لا تستخدم كلمة «طفل» بالعبرية حين تذكر إصابة أطفال فلسطينيين أو موتهم في المواجهة مع الجنود. وقد علّق الكاتب الفلسطيني - الإسرائيلي أنطون شماس قائلاً «منذ عشرين عاماً ليس هناك رسماً طفولة في الضفة الغربية وقطاع غزة...». فالصبي ابن السنوات العشر الذي تضربه قوات الجيش بالرصاص يكون في التقارير الإسرائيلية شاباً في العاشرة من العمر» (١٩٨٨: ١٠). ذلك أن الخطاب العسكري يتخطى الطفولة مهتماً مقولات دورة حياة الفلسطيني الذكر. وهذا النظام المعرفي، إلى جانب أبديولوجيا واسعة الانتشار لحقوق المحتلين بالأراضي والموارد الفلسطينية، في إطار تشكيل ادعاء بامتلاك هوية وطنية إسرائيلية ونظام قضائي يسكت على الانتهاكات المنهجية لحقوق الإنسان، إن لم يكن يشجعها، كما تقول منظمة العفو الدولية (١٩٩١): «هذا كله أشاع أجواء ازدهرت فيها ممارسة العنف الجسدي».

وسواء أكان الأمر قبل الانتفاضة أم في ظلّها، فالقصد من وراء الضرب هو إعادة تكوين الذكر الفلسطيني ليكون ذاتاً لا تقاوم وإن تكن غير مدعنة بكل تأكيد للاستيطان. ويمكن لرشق الحجارة أو حرق الاطارات أو التظاهر أو عرض دموز فلسطيني؛ مثل العلم أو ألوانه، أن يستنزل ردّاً سريعاً وعنيفاً. ولكن معنى الضرب بدلاً من أن يكون مستودعاً أو موقعاً، كان المكان الذي يستعرض المحتل قوته وبينها يؤكد حضارته وهويته. صار موضوع الضرب مصادرة ديكتاتورية وأدائية.

قبل الانتفاضة (في معالجة المعنى الاجتماعي للعنف الجسدي في السياق الفلسطيني)، تُعمل من المناسب التطرق إلى الرجولة وطقوس العبور إليها في الشرق

الأوسط. فالذكورية ليست طبيعية أو محطى بل هي بناء اجتماعي مثلها مثل الأنوثة. ويبادل ميرتسفيد بأن التشديد في قرية من قرى جزيرة كريت هو على «كيف» يفعل الرجال أكثر عما عني «ماذا» يفعل الرجال. المهم هو «البراعة الأدائية» (١٩٨٥: ١٦). ويلاحظ غيلسمور أنه يجري عبور «حافة حرجة» بأشكال مختلفة من الاختبارات والامتحانات (١٩٩٠: ١١). ومع الاحتراس من مخاطر إضفاء طابع جوهري على مقولة الجنس، أكان ذكراً أو أنثى، فإن من الجائز القول بثقة، على أساس قراءة للأدب الأنثروبولوجي حول الذكورية في العالم العربي^(١١) واقتربنا بالفعل، إن هذا الافتراض يصح عليه معيار غيلسمور في كونه «شيئاً يكاد يكون عاماً...». شمولية لا كونية» (١٩٩٠: ٢ - ٣).

إن الرجولة العربية تُكتسب ويجري التحقق منها وتُمارس في الفعل الشجاع، وفي المجازفة، كما في تعبيرات من الجسارة والإباء. وهي تتحقق ببغظة واستعداد دائم للدفاع عن الشرف وذوي القربى والأهل ضد العدوان الخارجي وصون المواضع الشفافية لنفاة المحدث جنسياً وحمايتها^(١٢). ونظراً إلى صعوبة تمييز طقوس عبور متمفصلة وعددة المعالم تؤثر إلى مراحل الانتقال من الطفولة إلى المراهقة ثم إلى الرجولة، فإن مجموعة فضفاضة من الطقوس التي تؤثر إلى معالم الطريق إلى «الرجولة» يجب أن تفتقر بأفعال أدائية لإقناع المجتمع وتبيل استحضاره.

في السياق الفلسطيني فلص الاحتلال بشكل خطير المجالات التي تتيح للرجال ممارسة رجولتهم واستعراضها وتوكيدها بأفعال مستقلة^(١٣). فالأطفال إذ يكونون في

(١٠) الأدب الشخصي حراسة للذكورية في العالم العربي أدب نادر، ولكن الموضوع يظهر في أعمال متنوعة تقوم لا حصراً بل أساساً على إثوغرافيا في شمال أفريقيا (أبر لغد ١٩٨٦، كيتون ١٩٨٥، ديفيد وديفنز ١٩٨٩).

(١١) بخلاف الذكورية في منطقة المتوسط، وخاصة إسبانيا، فإن المظاهر العلنية للشهوة والفعلة الجنسية ليست من المكونات الصريحة للرجولة العربية. وأخيراً، أن التحكم الذاتي بالشهوة والمواضع الرومانسية يتم بأهمية حاسمة تجاه الرجولة العربية والحفاظ عليها (انظر أبر لغد ١٩٨٦، غيلسمور ١٩٩٠: ٤٠). وفي الفكر الإسلامي يمكن للحسية غير المنضبطة أن تؤدي إلى «الغنى».

(١٢) الحكم الذاتي أكثر من مجرد القدرة على توفير الحماية الجسدية. فهو أيضاً القدرة على إعالة الأسرة من خلال العمل. إن تفسير كيف ربط الاقتصاد الفلسطيني باقتصاد الدولة المحتلة وكيف جرى تحويل مقولات وعلامات العمل وأنماطه في مجرى العملية تفسيراً شائلاً، يقع خارج نطاق هذه المقالة.

فرصة أمام الذكور ليثبتوا انتماءهم إلى عالم الرجال. وتتعلق نقطة ساعود إليها لاحقاً بقول بورديو إن التحديات الموجهة إلى رجال غير قادرين على قبولها لا تشرف صاحبها. وسأعود أيضاً، بصورة أعم، إلى بعض هذه الأسئلة عن بناء الذكورية وطقوس العبور إلى الرجولة بعد مناقشة إثنوغرافية لآثار العنف المحفورة على جسم الذكر الفلسطيني.

أجسام برسم العرض

تستدعي أجسام الواقعين تحت الاحتلال باستمرار إلى عرض نفسها للغرباء. وتتخلل الزيارات إلى عائلاتهم عرض أجسام مطرزة بآثار الرصاص والضرب، وهي تكون الإطار الاجتماعي للحديث عن عمليات الضرب وإطلاق النار والملاسمات مع المستوطنين والجنود، وقصص المسجون. وبعد عدة زيارات لأم فادي، لاحظت أن أطفالها كانوا دائماً في البيت أو في الحديقة المسورة حول البيت مع إبقاء الباب مغلقاً. وذات مرة حين تعين علي أن أطرق الباب بصوت عال جداً عدة مرات كي يفتح لي الأطفال، أسرع في لفتحه وأوضح أنها لم تعد تترك الباب مفتوحاً أو تسمح للأطفال باللعب في أزقة المخيم. وبعد أن جلسنا في الدار وبينما كنا نحكي الشاي، أومأت إلى ابنتها ذي الإحدى عشرة سنة وابنتها ذات الثلاث عشرة سنة أن يبقا أصماتاً. وبمناخة الأطفال في هذه الأعمار أمثالاً صامتتين. وبصوت خافت ومنضبط روت كيف أمسك بهما الجنود يوماً وهما يلعبان في التراقي. فاجنود يجوبون شوارع المخيم وأزقته بانتظام، وأحياناً ترشقهم مجموعات من الأطفال بالحجارة. وزعم أربعة جنود أن أطفالاً في الجوار رشقوهم بالحجارة واتهموا ابن أم فادي وابنتها. وضرب الاثنان بالهراوات وأعقاب البنادق على الكلى والأذرع ووجهيهما. وحين نهضت القبي للمفرار أصيب بطلق ناري في جنبه. وطلبت أم فادي منه أن يرفع قميصه ليبرني الندبة.

خلال هذا السرد كانت هناك عدة نساء من بيوت الجيران والعديد من أصدقاء طفليها، وساد صمت مطبق خلال روايتها القصة. فالنساء الأكبر سناً كن يتدخلن من حين إلى آخر بصوت يكاد لا يسمع: «باسم الله، بأي حق يفعلون ذلك مع الأطفال؟»، «ما حيلنا؟»، «أي نوع من البشر هؤلاء؟». فعل السرد يضيء شكلاً روئياً درامياً على عملية حوارية. وينشأ عند السامع إحساس بالجماعة من خلال

أحيان كثيرة شهوداً على تعرض آرائهم للضرب على أيدي الجنود أو المستوطنين، يدركون بحدة عجز آبائهم عن حماية أنفسهم وأطفالهم^(١٣).

كما تشاوش الرجولة تواشجاً متيناً مع الفجولة والأبوة، ومع ما يترتب على الأبوة من نصيبات. ومن دلالات ذلك أن ينكر المرء أفعاله بينما هو يضطلع بإعادة آخرين. وتشكل مقاومة الاحتلال وعواقب مثل هذه المقاومة مقولة من مقولات التضحية ذات دلالات بعيدة المدى لاستقلال الأهل والجماعة الأوسع وأمنهما^(١٤).

لقد أشار عدد من الأنثروبولوجيين إلى مفهوم الشرف بوصفه إشاراً محدداً للرجولة. ويؤكد عمل أبو لغد عن اتبدو المصريين، فكرة السيطرة بوصفها فكرة حاسمة: «السيطرة هي انعدام الخوف من أي أحد أو أي شيء» لأن يبدأ مثل هذا الخوف يعني أن ته سيطرة على المرء^(١٥) (١٩٨٦: ٨٨). والرجال الحقيقيون قادرون على فرض الاحترام والطاعة على الآخرين بينما هم أنفسهم يقاومون الخضوع لسيطرة الآخرين (أبو لغد، ١٩٨٦: ٨٨ - ٩٠). وبين يرير الجزائر يضع بورديو الرجل الشريف في سياق التحدي والرد السريع. فالتحدي يمنح الرجل شرفاً لأن الافتراض الثقافي يذهب إلى أن التحدي بما هو كذلك يتطلب رداً سريعاً وبالتالي فهو موجه إلى رجل يُعتبر قادراً على ممارسة لعبة الشرف (بورديو ١٩٧٧: ١١). ويتيح التحدي

(١٣) في دراسة لأحلام الأطفال الفلسطينيين، لاحظ بيلو (١٩٩١) أنه في كوايس التواجهات العنيفة بين عائلات الأطفال والجنود أو المستوطنين الإسرائيليين يكون الآباء عاجزين عن حماية الأطفال من العنف، في حين أن الخلاص في كتابوس العنف العربي لدى الأطفال الإسرائيليين يأتي على شكل آباء وعائلات وجيش. ففي حالة يتم حل الكتابوس، وهي حالة الأخرى يكون بكل بساطة كابوساً لا يستطيع الطفل أن يجد مغراً منه. وتوصلت دراسة بنافشا بيريتز إلى نتيجة مماثلة. وفي دراسة لأحلام الأطفال الفلسطينيين كان من الموضوعات البارزة وجود الجنود في يومهم يحطمون الأثاث ويضربون الآباء. وعق بيريتز: «كان من الخلاصات الرئيسة أن هؤلاء الأطفال ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ضحايا عنف يمارسه رجال مسلحون، وأن العاطلة لم تعد توفر الأمان. الأب لا حضور له نظرياً في هذه الأحلام. فهو طبقاً للتحليل فقد هُت، (١٩٩٠: ١١٦)، مصدره أموس لاغاف، التحليل النفسي اليهودي - العربي، للمحز الأسبرعي لطبعة مطايف العولية، ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨.

(١٤) أنظر: بيت (١٩٩١: ١٠٥ - ١٠٧) حيث أحادل بأنه بين الفلسطينيين في لبنان كانت طقوس الشهادة للمقاتلين شهادات على شرفهم وخلودهم في الوعي الجمعي. وأكثر من ذلك أن روحهم المحترق بها قتل تحدي الموت والخضوع للذين كان يفرض بها أن تظهرها.

التعاطف. فالكثير من العائلات عانت مثل هذا الوضع، وتلك التي لم تعان يلوح احتمال تعرضها إليه كبيراً.

وتتشكل الآثار الجسدية للضرب والطلقاات المطاطية والرصاص الحي، عناصر بالغة الأهمية في الحوار مع الآخرين، وخاصة الأميركيين الذين يُغذّ صمتهم الرسمي شبه الكامل حول انتهاكات سلطات الاحتلال لحقوق الإنسان الفلسطيني، شكلاً من أشكال التواطؤ. وإزاء مستويات الدعم المالي الأميركي للقوة المحتلة واستمراريتها، تعتبر العائلات أن من الأنسب عرض الآثار الجسدية لعذاباتها على الغربيين. فالجسد المهشّم تمثيل صنعه الإسرائيليون ولكن الفلسطينيين يقدمونه للغرب. وعند الفلسطينيين، فإن الجسم المذبذب برضوضه وعظامه المكسرة هو التجسيد الرمزي لتاريخ من الخضوع والعجز في القرن العشرين. ولما تعين علينا أن نقاسيه، ولكن أيضاً لتصميم الفلسطينيين على المقاومة والنضال من أجل الاستقلال الوطني.

لقد انقلب التمثيل الذي وُجد بهدف الإذلال إلى عكسه، إلى تمثيل شرف ورجولة وتفوق أخلاقي. لكن الأجساد تفعل أكثر من مجرد التمثيل. فالتعذيب والضرب امتحانان يمر بهما المرء في مجرى التضحية من أجل القضية. وينبغي أن يقال بجزم إن هذه المحاجة لا يراها بأي حال أن تعني أن الفلسطينيين يستمتعون بالعنف الجسدي، بل هي محاولة لفهم المعنى الذي يسبقونه عليه على المستوى الثقافي. فعرض الآثار الجسدية للعنف الذي يكون المرء عادة عاجزاً عن تفاديه، هو بمثابة تعليق على المعاناة (كيسنغ ١٩٨٥، بيتيت ١٩٩١). لكنني أرى أنه أيضاً تعليق على التضحية. وآثار العنف الجسدي بهذا المعنى تكون وسائل اتصال مؤثرة. فهذه العروض بيانات قوية تدحض المزاعم التي نتحدث عن احتلال حميد، وهي تتسجم مع شرف الفضح والمقاومة.

يتحولون إلى رجال

مؤشر إلى ما هو آت على الطريق - وسط الشكاات والضحك العصبي - كانت هناك علائم احتياج حقيقية لدى بعض الجنود إزاء إمكانية تعليمهم ألا يرفعوا رؤوسهم (جندي إسرائيلي في الأراضي المحتلة، مقابلة من بيريز ١٩٩٠: ١٢٢).

تكونت لدي للمرة الأولى فكرة عن معنى الضرب والسجن بوصفهما من طقوس

العبور إلى الرجولة عندما لاحظ حسين، وهو شاب في الرابعة والعشرين من سكان حرم جثزون، على رسله وبما ينم عن التسليم بالامر، أن جازاً أتى، مساء اليوم الأول من وجوده في البيت بعد أن أمضى تسعة أشهر في السجن، ليطلب منه التوسط في نزاع مع جوار آخر. توسل حسين بالشعب وزحمة الزوار لتفادي الاضطرار لهذا الدور من المسؤولية الاجتماعية، وهي مسؤولية تنطوي على سلطة معنوية كبيرة. فأن يكون المرء بسيطاً يعني نبوء مركز وتولي مهمة، وهما عادة حكر على رجال محترمين أكبر سناً، معروفين بحكمتهم ونزاهتهم. ويُنظر إلى مثل هؤلاء الرجال على أنهم ذوو عقول راجحة^(١٥).

أخذ حسين القضية على عاتقه في اليوم التالي متحدثاً مع طرفي النزاع حتى توصل في النهاية إلى حل توفيقي. لقد وجد نفسه، مثله مثل العديد من شباب جيله، في مواجهة المسؤولية عن إدارة شؤون الجماعة، وبالدخول في مواجهة تولي مهمات مثل التوسط في النزاعات والمشاركة في المحاكم الشعبية لمعالجة من يشتبه في تعاونهم مع الإسرائيليين^(١٦).

خلال زيارتي لعائلة حسين بدأت ألاحظ الاحترام الذي يبداه له والده، وتلكم حالة غير مألوفة في العلاقات العائلية العربية حيث البنون هم الذين يبدون آيات الاحترام للأباء. ويمكن قراءة الكثير عن التراتبية والخضوع في ممارسات يومية تبدو معهودة. فترتيبات الجلوس في الثقافة العربية إعلانات مكانية عن البناء الهرمي. إذ إن

(١٥) للاطلاع على مناقشة منهجية حول مفهوم «العقل»، انظر (روزن ١٩٨٤). وقد وُصف العقل بأنه «ذلك الفهم والعقلانية والحكمة والفضيلة والحكمة» (التوركي ١٩٨٦: ٥١). ويبدأ الرجال باكتساب «العقل» في حوال سن العشرين. وفي حين أن اكتساب هذه الصفة ليس محدداً بتاريخ معين فإنها تنمو مع الزواج، وخالبة الرجال يبلغون من «العقل» كاملاً في عمر لا يقل عن الأربعين. أو يسنون سن ثلثين حين يعتبر أن الرجال حققوا مقدرة كافية على التعامل مع مشاكل معقدة من مثل كل الوجود الإنساني (التوركي ١٩٨٦: ٥٢). ومن «العلامات البارزة على هذا الطريق إلى البلوغ الختان والنحزات المدرسة والزواج والدخول ومولد الأطفال واكتساب الحكمة التي تأتي من معرفة المجتمع وعاداته. انظر: (غرانكفيس ١٩٣١، ١٩٣٥، ١٩٤٧) للاطلاع على وصف الختان والزواج في فلسطين تحت الانتداب».

(١٦) للاطلاع على مناقشة المحاكم الشعبية الفلسطينية وبيان المعاناة الشعبية خلال الانتفاضة، انظر: (ماكديول ١٩٨٩) و(بيريز ١٩٩٠). وحدثت عملية مماثلة على صعيد التطور القانوني في لبنان خلال وجود منظمة التحرير الفلسطينية (بيتيت ١٩٨٧).

المرء عبارة «السجن جامعة»، وتنبثق بالتالي ثنائية قيادية. فمع الإفراج عن الشباب يتسلم هؤلاء راية القيادة من الذين اعتقلوا بعدهم. وهذه الطريقة ينتقل الشباب بين السجن والمواقع القيادية. وهذه الدورة التي يدخلها الشباب تؤمن وجود قيادة برغم حلة الاعتقالات الواسعة وتوقيف الشباب.

عاد حسين بعد الإفراج عنه إلى البيت حيث أمضى أياماً في استقبال المهتمين - من الأقارب والأصدقاء وأخيران - قبل أن يضطلع بمسؤوليات جديدة في قيادة المخيم. وتزدحم داخل السجن عمليات الانتساب إلى صفوف المنظمات السياسية، ويتهرب قادة كل فصيلة سياسي لقيادة أنصارهم. ومن وراء قضبان السجن يمكن أن يكون لهم صوت مسموع في النشاطات والسياسات اليومية للانتفاضة حيث يزودون السجناء الذين على وشك أن يطلق سراحهم بالتعليمات والأفكار. ولدى العودة إلى أماكن سكنهم يكون الشباب من أمثال حسين قد اكتسبوا المؤهلات اللازمة للقيادة. فهم صمدوا في التحقيق ولم يعطوا معلومات أو يصبحوا متعاونين. ولكن الأهم أنهم يعودون رجالاً متعلمين». وكان حسين وغيره من المعتقلين الذين أفرج عنهم يتحدثون عن السجن بوصفه مكاناً لم يتعلموا فيه مواضيع أكاديمية فحسب، بل القوة وأشكال المقاومة أيضاً.

علي، شاب آخر، تعرفت إليه في النصفة الغربية. بدأت خيرة علي مع العنف الجسدي الذي كابده قبل فترة طويلة من اندلاع الانتفاضة. ففي غضون خمس سنوات تعرض للاعتقال ١٧ مرة. وكان علي بعيداً عن النشاط السياسي عندما اقتيد من منزله في منتصف الليل خلال السنة الأخيرة من دراسته الثانوية، وأكد الجنود لوالديه المرعوبين أنهم سيطرحون عليه بضعة أمثلة فقط ثم يتخلون بسبيله. وألقي علي موشوق اليدين ومعصوب العينين في قعر سيارة جيب حيث رُكل وضرب بأعقاب البنادق مرات متكررة. ويتذكر علي أن سيارة الجيب توقفت والتقطت شخصاً آخر. وحين شرعوا بصربون الشخص الآخر وأخذ علي يصرخ، عرف أنه صديقه سامي. قال له سامي: «لا تبهك أو تصرخ، لا ندعهم يعرفون أنك كالم». وشرح لي علي:

«في البداية كنت بالطبع مرعوباً حتى الموت، ولكن ما إن يدخل المرء تلك الحجرة ويصفعوه ويبدأوا ضربه، حتى ينتهي الأمر. يزول الخوف ويبدأ المرء بالتحول إلى شخص آخر. وفجأة تكون لديك قوة في الداخل - قدرة على المقاومة - بل تريد

الذين يقفون أو يجلسون أقرب إلى الباب هم عادة الذكور الأصغر سناً والتابعون، في حين أن الأبعد عن الباب والذين يتخذون مجنهم في الوسط يكونون رجالاً محترمين، أكبر سناً، قادرين على فرض الطاعة. والتوزيع المكاني للزوار وأفراد العائلة حين يجتمعون في بيت حسين لم يكن متفقاً مع النمط التقليدي بل كان حسين يعطى في كثير من الأحيان مجلساً في الوسط بينما كان والده يتخذ مجلسه بوضوح في الطرف. وخلال الأحاديث التي تجري بحضور والده، إلى جانب أفراد العائلة الآخرين والأصدقاء، كان والد حسين يحيل الكلام إليه ويسمح لابنه بمقاطعته. وكان والد حسين يستمع بانتباه إلى ابنه يتكلم فترات طويلة من الوقت قبل أن يتدخل هو نفسه. باختصار، كان يعطي الكلمة لحسين. وحين يصف حسين التعذيب الذي تعرض له فترة مديدة على أيدي المحققين، كان والده يصمت ولا يتدخل إلا في بعض الأحيان بهجمل اعتراضية، من قبيل أن «السجن مدرسة، جامعة» و«السجن للرجال».

ومن متابعة نشاطات المقاومة في المخيمات والفقرى والأحياء المدنية، كان واضحاً أن دور الرجال الأكبر سناً دور صغير، إن كان لهم دور أصلاً. فذلك بات من اختصاص الشباب (دون سن الخامسة والعشرين) وهم بهذه الصفة يجسّدون المكانة والاحترام اللذين يأتيان مع المواقف القيادية، ويتيحان في الوقت نفسه إمكانية الوصول إلى هذه المواقع. ولم يمر وقت طويل حتى أدركت أن حسين عضو في القيادة المحلية السرية، وكان أمضى ١٩ شهراً في السجن بتهمة تنظيم أشكال محلية من التصعيد مثل رشق الحجارة وإقامة المتاريس. وبعد أن طُرد وضرب عدداً في أزقة المخيم قبل أن يُرمى في سيارة جيب، نُقل إلى السجن وأُخضع لـ ١٨ يوماً من الامتنعوبات. وتعرض حسين الذي أبقي عارياً وحرم من الطعام والماء والمواقف الصحية خلال الأيام الثلاثة الأولى، للضرب بالقبضات والمواسير وأعقاب البنادق بين جلسات التحقيق لمدة ١٨ يوماً.

بعد انتهاء إجراءات التحقيق ينضم المعتقلون إلى رفاقهم المحبوسين في روتين يومي داخل السجن. فالسجناء السياسيون الفلسطينيون على درجة عالية من التنظيم. وهناك دروس يومية في طائفة متنوعة من المواضيع تمتد من اللغات الأجنبية إلى الرياضيات. وتحتل الدروس في النظرية والممارسة السياسية موقعاً متميزاً في هذا المشروع التعليمي. ولهذا السبب، من الشائع في الخطاب الفلسطيني المعاصر أن يسمع

المقاومة. لا حيلة لك في الأمر. فانت تشعر بأنك قوي جداً، وتريد حتى أن تتحداهم برغم أي من حيث الأساس لم أملك ما أقوله لهم لأنني لم أفعل شيئاً.

حين أخلي سبيله بعد أيام، عاد إلى البيت. وبعد أسبوعين ظهر الجنود مجدداً واعتقلوه، هذه المرة حوالي أسبوعين. ولدى الإفراج عنه قرر الانضمام إلى حركة المقاومة الحرة، وبعد أشهر كان ناشطاً في القيادة على المستوى المحلي. نعلي الآن مكانته الاجتماعية نتيجة ما تعرض له من ضرب واعتقال وتحقيق. وكان له دور فاعل في تعبئة آخرين للمشاركة في التظاهرات والمناسبات الوطنية وحركة المقاومة في الجامعة التي دخلها لاحقاً.

يمكن لمن يملكون العنف الجسدي أن يفسروه على أنه نشاط يهدف إلى «حرق الجسور» (غيرلاك وهانز، ١٩٧٠). وكثيراً ما يسمع المرء تعليقات من قبيل «لم يبقَ لدي ما أخسره» ولقد دفعت الشمن أصلاً فلاكُن ناشطاً، والشبان الفلسطينيون لا يحتاجون بالضرورة إلى العنف ليصبحوا ناشطين سياسيين، كما جادل فانون (١٩٦٩) في ما يخص الثورة الجزائرية. فهم بوصفهم مثقفي العنف يكتسبون مؤهلات رجولية وثورية. وآثار العنف على الجسم برغم أنها غير مرغوبة بكل تأكيد، تشير إلى ذاتية رجولية مقاومة وهيئة تحمل هاتين الصفتين. فشروع الضرب/الاعتقال بإطارهما التنظيمي وتفسير مثليتهما يجعل من الممكن اعتبارهما طقوس عبور إلى الرجولة.

لقد حدد فان غينيب (١٩٠٩ - ١٩٦١) في دراسته الكلاسيكية لطقوس العبور ثلاث مراحل متميزة: الانفصال والهامشية والاجتماع. ويتبدى منطق متسلسل في العملية التحويلية للعنف الجسدي. في المرحلة الابتدائية ينفصل الفرد عن الجماعة. فهو يؤخذ من بيته وعائلته إلى سيارة الجيب ثم إلى غرفة الاستجواب، أو يفضل عن الجمهور علناً وبمسك به أجنود أو المستوطنون الذين يحاولون إبعاد من يحاولون التدخل. المرحلة الثانية أو الانتقالية هي حالة من الهامشية والإيحاء ومرحلة محفوفة بالمخاطر. فالشباب المبتدئ يكون موجوداً خارج الزمن الاجتماعي والمكان الاجتماعي والمقولات الاجتماعية لدورة الحياة. وتكون القواعد والمعايير الاجتماعية معلقة. والاستجواب بتطبيقاته للعنف الجسدي هو مثل هذه المرحلة الانتقالية التي يجري خلالها تجميع التراتيبات الاجتماعية للنس والطبقة. ويمكن تطبيق التعارض بين الحياة الاجتماعية الطبيعية والهامشية (نرنر ١٩٧٧) على من يتعرضون للضرب، ولا سيما

العنف الذين كثيراً ما يكونون عراة، في حالة من الهوان، بلا رتبة أو مكانة، ويقاسون الألم والعذاب بصمت. السجن أيضاً مرحلة انتقالية لأن التواصل يتحقق ويهري التعبير عنه في ظهور تراتيبات جديدة تقوم على القدرة على تحمل العنف الجسدي والألم، والالتقاء السياسي والمركز والمقدرة على القيادة في مجتمع السجن.

الحلقة الأخيرة، وهي الاجتماع أو العودة مجدداً بعد الهامشية إلى الحياة الاجتماعية الطبيعية، تتحقق منها وتمارسها العائلة والجماعة الأوسع. فالعودة إلى البيت تتم بنياقات احتفالية مجهزة المعالم. ويقوم الأقارب والأصدقاء والجيران بالزيارة على امتداد أسابيع من أجل إبداء الاحترام للمعتقل الطليق وعائلته. وتتولى نساء البيت تحضير لطعمة خاصة، عادة هي مأكولات من اللحوم أغلى ثمناً لقوة صحة المسجون التي كثيراً ما تكون معتلة وكذلك للتعبير عن التقدير والاحترام لصموده. وتُجلب ملابس جديدة إيداناً بالعودة إلى المجتمع. وآيات الاحترام التي تقدم للمسجون السابق أو الشباب الذي تعرض للضرب كلها تعلن عودته إلى المجتمع بمكانة جديدة من الاحترام والرجولة.

والشباب إذ يخرجون من الضرب بهامات عالية وإصرار على الالتزام بقضية المقاومة، يُبدون إشاراً إلى حد التضحية التي تؤكد ونشر عن ذاتاً رجولية. ويكشف إنزال الألم، بأكثر الأساليب بشاعة ووحشية، طبيعة الاحتلال، ويشد، كما يؤكد الشباب، عزيمتهم على مواجهته.

بعد أن يكتب الشاب صفات البلوغ والشرف والرجولة، يقترب الخروج من الامتحان بنجاح مع إمكانية انتمتع بالقوة والسطوة. وفي عملية قلب للمعنى بعد الضرب ذات المضروب بالقوة ويخلق أداة للمقاومة. والفلسطينيون بوصفهم طرفاً في مشهد الضرب وجمهوره أيضاً، أخذوا يوعي وإبداع مجموعة متماسكة من إشارات الهيمنة وممارساتها، وفسروها تفسيراً يعزز وجود واسطة، الهدف منها إسقاط التراتيبات السياسية.

الانتفاضة: عزات في صرح الذكورية

تشير كلمة انتفاضة في جذرها إلى عملية تنظيف كما في «نفض الغبار عن الشيء» (هارلو ١٩٨٩: ٣٢). وهي تعني نفض الاحتلال الأجنبي والقيود الاقتصادية والإدارية

التي تكرم الارتباط به. وفي حين أن اندلاع الانتفاضة كان عفواً إلى حد كبير فإنها كانت تكليلاً لستويات من الإحياءات المتراكمة والغضب المكثوم. وارتكز توجهها وقدرتها على الاستمرار على عقد من التنظيم السياسي والاجتماعي القاعدي (هنتلمان ١٩٩١). ودفعت الانتفاضة إلى واجهة الدبلوماسية الدولية قيادة فلسطينية ذات قاعدة محلية. وأعلنت بالقدر نفسه قيام انتفاضة على مستوى الأجيال. فالشبان الذين سلاحهم الوحيد هو الحجارة والذين يواجهون الموت والعذاب، كنسوا الجيل القديم من حيث الدور السياسي والقيادة الفعلية. وكما تعني الانتفاضة نقض أشكال من الهيمنة الداخلية المحسدة بتراتبية السن والطبقة والجنس، فإن أعمال قتيان يافعين هزت الاستمرارية التي تخلقها نقلات في دورة الحياة مثل الزواج والعمل وبلوغ مرحلة «العقل».

يعني القول إن الذكر في ظل الاحتلال يعاد بناؤه من خلال العنف، أن خلق المعنى مسألة تتعلق بتحكم الفلسطينيين. وتكمن القوة التحويلية للطقس في الفرد الذي يلتزم التزاماً واعياً بالعمل السياسي، وفي قدرة الجماعة على منح مكانة البالغ. ويتوسط الطقس بين علاقات العنف والهيمنة والأداة السياسية من خلال توابيع على نحو يتحدى أي مفهوم للخطية الأحادية الاتجاه بين القمع والمقاومة. وكما جادل فيلدمان في مناقشته للعنف السياسي في إيرلندا الشمالية، فإن «الواسطة السياسية لا تُعطى، بل تتحقق على أساس ممارسات تغير الذات» (١٩٩١: ١). لكن الممارسات السياسية لقتيان يقدمون على الكثير منها بإرادتهم وغالباً ما تكون عفوية لا معطاة، هي التي تقود إلى واسطة سياسية أبعد من خلال الطقس.

الضرب والسجن بوصفهما طقوس عبور إلى الرجولة، إجراءان لا تتحكم بهما العائلة أو الجماعة القرابية أو تشرف عليهما. فهما خبرة فردية في إطار جمع من الشبان. وهكذا فإن طقساً حرجاً من طقوس العبور إلى الرجولة مع ما يترتب على ذلك من امتيازات القوة/الهيبة/الاحترام، يتحقق الآن في وقت مبكر، ويكون في البداية خارج حدود الجماعة القرابية. بل إنه يؤكد عجز الجماعة القرابية عن حماية شبابها.

وإن نعود إلى تخطيط بورديو للعلاقة بين الرجولة والشرف، نستطيع الآن أن نطرح السؤال: ماذا يحدث للمفولات والمفاهيم الثقافية التي يُنظم حولها الشرف ويُعبّر عنه حين يحدث التحدي والرد، لا بين أفراد الفئة الاجتماعية الواحدة بل بين كيان استيطاني

وجهاز قوته من جهة وسكان أصليين خاضعين من الجهة الأخرى؟ فالرجل يُخزي نفسه حين يتحدى رجلاً يُعد غير قادر على «قبول التحدي» (بورديو ١٩٧٧: ١١). وحين يلاحق الإسرائيليون الشبان الفلسطينيين ويشتبكون معهم يكون التفسير الثقافي المتاح للفلسطينيين النظر إلى الإسرائيليين على أنهم يغتفرون إلى صفات الرجولة العاطفية والأخلاقية. فالرجال الذين لا شرف لهم، والذين هم بالشالي، أصحاب رجولة مشكوك فيها، هم وحدهم الذين يضربون شباناً عزلاً في حين أنهم أنفسهم مسلحون ومدربون على استخدام أدوات الحرب الحديثة. ولأن الرد يكون ضعيفاً أو عديم الفاعلية في اللحظة الراهنة، لا يكون هناك تحذ، وتنحدر المواجهة إلى مجرد عدوان (بورديو ١٩٧٧: ١٢). ومثل هذا العدوان يحرم عارسيه من ادعاء الشرف والأخلاق.

ويفسّر الفلسطينيون هذه الاعتداءات بأنها جبانة ولا أخلاقية بدلاً من أن تكون غدياً يُعتمد به، ولكن ما علاقة هذا كله بالرجولة؟ لقد غيّر الفلسطينيون المفولات الثقافية للمواجهة بحيث تأتي الرجولة من «رد» لا على تحد بل على ما يميزه بورديو بوصفه «مجرد عدوان». وعلى هذه الخلفية من العدوان يعيد الفلسطينيون بناء عناصر عديدة في ثقافتهم وجمعهم. ويكتسب هذا معنى أكبر لدى قرائه إزاء المشهد التالي.

الشوق الأخلاقي: توكيد ذوات ثقافية ووطنية

في طريقي إلى أحد المكاتب في القدس الشرقية كنتُ أسرع الخطى لتفادي غلق جميع النشاطات التجارية في القسم الفلسطيني من المدينة ابتداءً من الساعة الواحدة بعد الظهر التزاماً بالإضراب العام. الأطفال كانوا عاندين إلى بيوتهم من المدرسة، ومصابيح الشارع كانت تنزل على عجل للإغلاق. وبينما كنتُ أهم بالاستدارة عند الزاوية رأيتُ سيارتي جيب ونحو ستة أو سبعة جنود مدججين بالسلاح، دفعوا صبياً معوقاً عقلياً في العاشرة من العمر لصق الجدار الحجري، وكانوا يصففونه ويخضونه ويصرخون بحرية ركبته أن يعترف برميه حجارة. وإذا كان الصبي معوقاً عقلياً لم يكن يوسعه سوى التعجب والبهكة. كان عاجزاً عن النطق. هرعنا إلى مكشينا كي أقول للآخرين إنهم يضربون الصبي الذي يعيش عبر الزقاق. حينذاك أطلقت أيضاً عدة نساء من الحي، مفديسيات من الطبقة الوسطى عموماً. إحدى النساء، كانت تتكلم الإنكليزية بطلاقة، مشيت يدهن نحو المجموعة التي اتسعت الآن إلى أربع سيارات

ويرغم تقسيم الأدوار على أساس الجنس، فإن إعادة البناء الأخلاقي الناجمة عن أعمال العنف لا تقتصر حقاً الحدود بين الجنتين. إذ إن الذات الأخلاقية المعاد بناؤها، أكانت رجلاً أو امرأة، هي مقولة ثقافية، وفي هذه الحالة مقولة ذات مضمون وطني، قائمة كما هي راسخاً في مواجهة آخر غريب. والنساء بوصفهن الجمهور الشاهد، يوفرن تعليقاً مرافقاً، الهدف منه ملاحقة الجنود بالحزني والعار ليكفوا عن الضرب أو ليقفوا الاعتقالات. فإن الصرخات المنادية «ليس لديكم أطفال؟»، «ألا تخافون الله؟»، تُطلق بوجه الجنود مع مناشدتهم الكف. وفي حين أن ذات المرأة الأخلاقية يعاد تجسيدها وتوكيدها علناً في هذا الفعل من أفعال الشهادة، فإن الرجل الذي يُضرب أو يُعتقل أيضاً يتموضع أدائياً ليف في مواجهة آخر. ولكن كيف يتموضع غير المشاركين ليتمكنوا هم أيضاً في نهاية المطاف من إعادة بناء ذات أخلاقية؟ أزعج أن «البرد» بما يتخلله من أحكام أخلاقية وتقنية يتداولها المجتمع الفلسطيني برمته، هو أحد مثل هذه الأحداث التي تبنى فيها إعادة بناء الذات أخلاقياً.

السلوك الإسرائيلي يُعد سلوكاً فظاً وجلفاً. والأحداث الفلسطينية زاخرة بالدهشة من سلوك الإسرائيليين السبي: «يُفتَرَض هؤلاء أن يكونوا متعلمين - كيف يتصرفون هذا التصرف المشين؟». ويُنظر إلى الإسرائيليين على أنهم يفترون إلى التحلق والأخلاق، والأعتراف مغزى أنهم يُعدون ناقصين من حيث تفهم معاناة الآخرين^(١٨). والفلسطينيون في البناء المعصري لذاتهم إزاء محتليهم يلجأون إلى «شعرية التناقض» (كوماروف وكوماروف ١٩٨٧: ٢٠٥)، بحيث تنشأ تمايزات واضحة ومعددة بين سلوكهم وسلوك المحتلين. الفلسطينيون يعتبرون أنفسهم مهنيين مع الآخرين ومحتشمين في الحياة العامة، وهي صفات ذات أهمية مركزية في قواعد السلوك الفلسطيني. وتكون الصور النقيضة أدوات خطابية تسبغ معنى على «سلوك» المحتلين. والطبيعة الأخلاقية لهذه الصور تسلح الفلسطينيين بعادة يبنون منها صورة ذاتية جماعية في وضع من الخضوع وغياب الاستقلال.

(١٨) يذهب عالم اللاهوت اليهودي مارك إيس إلى أن «لاهوت اليهودوكوست» - الثاني منذ قيام إسرائيل في ١٩٤٨ - هو ظاهرة تنوع نفسها بنفسها، وتقوم على أساس مزاجية التراث الديني بالولاء لإسرائيل. ومثل هذا الامتصاص الذي يقلل من قدرة اليهود على التعاطف مع معاناة الفلسطينيين (تايسارك ١٩٩٢: ٢١؛ انظر أيضاً: لويس ١٩٩٠).

جيب وحوالي ١٥ جندياً. سألت بأدب لانا يضايقون هذا الصبي المتخلف عقلياً وبالكاد يستطيع الكلام. ظلمت تكرر لتجنود أن الصبي لا يستطيع أن يفهم ويتكلم كسائر الصبيان الطبيعيين. وكذلك كانت ابتسامة هازئة ارتسعت على وجهها وخاطبت الجنود بشيء من التهكم: «ألا ترون أنه متخلف؟». النساء الأخريات كن يضحكن ويتبادلن التعليقات على ما يمكن أن يكون عليه هؤلاء الجنود ليضربوا أطفالاً معوقين. كان واضحاً أن عدداً من الجنود شعروا بالإحراج وابتعدوا مسافة مديرين ظهورهم للصبي وللعندين اللذين كانا يضربانه. ابتسموا ببلاهة للنساء المتجمعات وهزوا أكتافهم كأنما يقولون: «ما حيلتنا؟».

إن جمهرة من النساء نزعته من خلال السخرية والتهكيت، فتل تصعيد محتمل في مواجهة عنيفة. فتوازن القوى يشير إلى اختلال صارخ، حتى إن الفلسطينيين يجدون راحة تكاد تكون مضحكة في مراقبة الجنود وهم يمارسون مثل هذا السلوك الكاشف أخلاقياً. والفلسطينيون يفرضهم تفسيراً ومعنى على عنف المحتلين «يعيدون» بناء أنفسهم بمعنى أخلاقي. والمواجهات العنيفة حيث يكون الفلسطينيون مشاركين ومتفرجين على السواء، هي مشاهد عامة تقف صفاتهم الأخلاقية فيها بمواجهة صفات المحتلين.

إن إعادة بناء ذات أخلاقية من خلال العنف تشمل الرجال والنساء على السواء. لكن تمايزاً على أساس الجنس يظهر إلى حد ما في ممارسة العنف. ففي حين كانت المرأة تنشط في سائر المجالات، فإن مهمة أنيطت بها في مرحلة مبكرة من الانتفاضة، وهي مهمة تتجسم مع المفاهيم الثقافية لما هو لائق بالمرأة ومع اهتمامات «طبيعية» وتحديدات تتعلق بالحرارة - تلکم هي مهمة التدخل في المواجهات العنيفة - بمعنى آخر، كان يقع على عاتق النساء أن يشهدن طقوس العنف وينزعن فتيلها. وقد جاء في بيان صدر في ٨ آذار/ مارس ١٩٨٨ بتوقيع «نساء الأراضي المحتلة»، أن «الأمهات في الخيمات والفقرى والمناطق يواصلن التصدي للجنود والمستوطنين. ولتعزيز كل امرأة الجرحى والمحتقلين أبناءها»^(١٩).

(١٩) تطبع القيادة السرية للانتفاضة منشورات عدة مرات في الشهر. وهي تتضمن جدولاً بأيام الإضراب وأيام المواجهات، وبالإضافة إلى ذلك تدعو المواطنين إلى مقاطعة البضائع الإسرائيلية والمشاركة بنشاط في اللجان الشعبية، وتحث عموماً على دعم الانتفاضة.

تحويل التراتيبات: الطبقة والأجيال

في المواجهة التاريخية يجري في آن واحد تحويل الأنظمة الاجتماعية - الثقافية وإعادة إنتاجها (مالينز ١٩٨١) وآثار العنف الجسدي وتفسيرها بوصفها طقوس عبور إلى الرجولة تحول وتعيد إنتاج سمات بنوية وعلائقية وثقافية معينة في المجتمع الفلسطيني. وكانت للانتفاضة دلالات عميقة بالنسبة إلى البنى والعلاقات الطبقية وبين الأجيال في الأراضي المحتلة. ففي حين أن الانتفاضة وثية شعبية، فإن الذين يتصدرون المقاومة ضد الاحتلال هم شبان يافعون من مخيمات اللاجئين والقرى والأحياء المدنية الشعبية، يكونون عادة دون العشرين من العمر ويمكن أن يكونوا صغاراً في من العاشرة.

لقد أفنت سلطة الجيل الأقدم وتراجعت مكانته. وتسلم شبان مهمات كانت في السابق حكراً على رجال أكثر نضجاً، وفي أحيان كثيرة رجال أرفع مكانة. وعلى سبيل المثال، صارت النزاعات تُقضى في محاكم قضائية تنظمها وتديرها القيادة السرية. وكان من أسباب التآسي الشائعة أن الشبان مقلدون لا يبدون احتراماً يُذكر أو لا يبدون أي احترام لأبائهم. وبلغ ذلك من الحدة حتى إن منشورات عدة دعت الآباء في ١٩٩٠ إلى إعادة فرض سطوتهم، والشباب إلى الاستماع لأصوات آبائهم ومعلمهم.

لم يكن الجيل الأقدم، أو أولئك الذين تزيد أعمارهم على الخامسة والثلاثين لعبوا دوراً منظوفاً يُذكر، إن كان لهم دور أصلاً، في النشاطات اليومية للانتفاضة. وقد وقع حادث له مغزاه ذات يوم خلال رحلة بإحدى سيارات الأجرة من القدس إلى رام الله. كان هناك ستة مسافرين أنا أحدهم. وحين اقتربنا من حاجز للجنود الإسرائيليين كان يعتقدوننا أن نرى سيارات أخرى أوقفت، وكان يجري تفشيش الشباب من ركبها واستجوابهم. لم يبد أحد في سيارتنا قلقاً أو مهتماً بصفة خاصة. توقفت سيارتنا وعد الجنود أعناقهم في الداخل ورمقوا كلاً منا بنظرة فاحصة ثم أومأوا للسانك بمواصلة الرحلة. علّق زوحي موجهاً كلامه إلى الركاب الآخرين، فلماذا لم يطلبوا هوياتنا أو يفتشونا؟ الرجال الآخرون في السيارة استداروا في مفاعدهم ونظروا إليه مستغربين. ثم قال أحدهم، «لأنك صبي! إنهم لا يكتثرون برجال في عمرنا!!».

إن آثار العنف الجسدي أكثر شيوعاً في المخيمات والقرى، وبالتالي، فهي تنطوي

على علاقة طبقية معينة. فأبناء النخبة المدنية النشطة سياسياً، الذين كثيراً ما يكونون من عائلات عريقة، ويطمحون تقليدياً إلى القيادة، لا يتعرضون لغترات من الاعتقال الإداري. والحق، أنهم يمكن أن يكونوا موضع استهجان لتوليهم زمام القيادة من دون أن يكونوا نعلموا بالعنف. فأم كامل أم في الأربعين من العمر، وتناشط في أحد المخيمات. زوجها يقضي حكماً بالسجن عشر سنوات لتنظيمه نشاطات ضد الاحتلال. وأمضي أحد أبنائها فترات طويلة في السجن، وأصيب ابنها الآخر البالغ من العمر ١٦ عاماً بالرصاص مرتين في المعدة. ومرتين خُدم منزلها بعد ساعات من إنذارها. علقت أم كامل بنهكهم على القادة المدنيين قائلة: لماذا يعرفون عن المعاناة؟ من يكونون حتى يفودوا؟ هم وأبنائهم لا يتعرضون للضرب ونادراً ما يُسجنون. أبنائهم يدرسون هنا وفي الخارج بينما يتعرض أبنائنا للضرب والرصاص والسجن!!.

إعادة إنتاج التراتيبات: العلاقة بين الجنين

وتتمفصل الطقوس المعاصرة للعبور إلى الرجولة مع إعادة الإنتاج الاجتماعية للترتيبات اللامساظرة بين الجنين، وتبرزها بشكل ساطع بينما يعاد تأكيد هوية ذكورية تراتبية ومفاهيم الذات والموقف السياسي في طقوس التأهيل هذه.

لكن مقابل اعتبار التعرض للضرب مصدر سمعة ومكانة للشباب، ماذا يعني هذا بالنسبة إلى المرأة؟ إن هذه النساء اللواتي يتعرضن للضرب والاعتقال والسجن عدد صغير، ومكانتهن بعد ذلك تكون مهمة أكثر منها بطولية. والعدد لا يشير إلى مستوى مشاركة النساء في الانتفاضة التي هي مشاركة واسعة، ولكنه يشير إلى دورهن الأقل وضوحاً، وإلى توجه القوات الإسرائيلية نحو استهداف الرجال أولاً. ونشأ الالتباس بالنسبة إلى المرأة من عار الاحتكاك الجسدي برجال غرباء في خرق صارخ لمواضعات الحشمة والعيب. والهاجس الذي يقض مصاجع الجميع هو الاعتداء الجنسي. فالمرأة التي تحرق قواعد السلوك الشريف بممارسة نشاطات جنسية محرمة (علاقات جنسية قبل الزواج أو الزنى بعد الزواج) تستنزل على نفسها انتقام الأقارب. ولكن الالتباس ينشأ حين يكون المختصب عدواً مشتركاً لا يملك أقارب المرأة قوة لمواجهة وليس لديهم وسائل تُذكر يلجأون إليها صده. وينشأ الإيهام من مفهوم الإرادة والنية، إذ

تُعتبر المرأة العربية ذات جنسية نشيطة وتكون هي المسؤولة حين تُخرق قواعد السلوك الشريف. ولكن حين يطلق نشاط المرأة الوطني سلسلة من الأحداث التي تبلغ ذروتها بالضرب والاعتقال، وعملية استجواب تشتمل على تعذيب جنسي، يكون من الصعب اتهامها بخرق قواعد السلوك الشريف. ويستبعد الإطار القومي الوطني لنتائج أفعالها التفسير الثقافي المعهود. وحين اندلعت الانتفاضة أخذ الانقباض يخلي الطريق ليحل محله احترام حذر للمرأة المعتقلة.

وفي حين أن الأنوثة طبيعية بقدر ما تكون الرجولة طبيعية، فإن العنف الجسدي لا يتم بأهمية مركزية لتكوينها. فهو لا يعيد إنتاج هوية المرأة أو يؤكد جوانب من هذه الهوية، ولا يشكل طقس عبور إلى مكانة المرأة البالغة. والمرأة تطرح العنف الجسدي الذي تتعرض له بوصفه دليلاً على مساواتها بالرجل وتُسهره لتعزيز مطالبها. نحن نعاني كما يعاني الرجال، وينبغي أن نكون لنا الحقوق نفسها. كما قالت سحبة سابقة اعتقلت فترة طويلة وتعرضت للتعذيب خلال التحقيق. وفي حين أن العنف الذي يُمارس ضد الرجال يمنحهم أوراق اعتماد الرجولة، فإن العنف الذي يمارس ضد النساء يشير إلى إمكان المساواة في المواطنة (بيت ١٩٩١).

وتواجه المرأة ظاهرة الضرب من مواقع خضوع متعددة. و«الأم» التي تحمي صبياتها من ضربات الجنود هي من أكثر صور الانتفاضة انتشاراً وديمومة. ونشاهد بأهميات شبان قاصرين باعتبارهم «أهميات كل الفلسطينيين». وقد شرحت أم كامل المعروفة في المخيم بأنها «أم الشباب» أفعالها بالتدخل خلال عمليات الضرب المعني قائلة: «أشعر بأن كل واحد من هؤلاء الشبان ابني. فلو كان ابني لأردت من الأهميات الأخريات أن يحاولن حمايته». الأهميات يتدخلن خلال عمليات الضرب، صارخات بأنجنود أن يكفوا، وطالبات منهم أن يبدوا شيئاً من الرحمة في آن واحد. وهن يكلن الإهانات على الجنود لتسليط الضوء على نفهم إنسانية الآخرين: «أليس عندك راحة أو شفقة؟»، «ألسنا نحن أيضاً من البشر؟»، «أليس عندك أم وأبناء؟»، «كيف تستمر أمك لو عوملت بهذه المعاملة؟»، «أي نوع من البشر يأخذ أرض الآخرين ثم يضربهم حين يحتاجون؟». هذا الفعل الحمائي من جانب أهميات في متوسط العمر يحقق عدة أشياء في وقت واحد: يمكن أن تحدث مشاغلة تتيح للنشطاء الهرب. ويمكن للصخب والبهلة اللذين يحدثهما أن يعيثا حشوداً كبيرة من المارة والسكان القريبين

لتطويق الجنود ومحاولة التدخل. ولكنه في المقام الأول يُجزي الجنود بامتحان صفاتهم الأخلاقية في سرود درامي علني. والنساء بوصفهن أهميات الجميع، هن مثيل أخلاقي جمعي لمجتمع يشهد على الطبيعة العاشمة للاحتلال.

وهكذا، لا تكون النساء شاهدات صامتات على العنف اليومي. فالشهادة نفسها شكل من أشكال النشاطية السياسية. وحين يدخل صحفي أجنبي أحياناً أحد المخيمات أو يأتي وفد من الخارج، أو يقدم عالم أنثروبولوجي مثلي، فإن «الأهميات» أولئك اللواتي خاطرن بسلامتهن لحماية الآخرين، يُدعَوْنَ ليكن حاضرات. وعلى غرار الموقع اترفع الذي تبهره «أهميات الشهداء» في المناطق التي تتخذ المقاومة فيها شكل كفاح مسلح (بيت ١٩٩١)، يُدعَوْنَ لسرد حكاياتهن وللإضطلاع بدور الشاهد الجماعي وراوي المعاناة. فخبرة التعرض للضرب قد لا تؤكد هوية وذاتاً أنثويتين، ولكنها تستحضر خصائص نسوية منها الإيقورية والنصت لحماية الجماعة.

وفي حين يعيد الضرب إنتاج الهوية المذكورة، فإنه أيضاً يعيد إنتاج سلطة الرجل وهيمته الفيزيائية في العائلة. ويمكن أن يعاد تأكيد علاقات لامتناهية بين الجنسين نتيجة تولي الشاب مهمات رجال بالغين وسلطتهم، بضطلعون بها في هذه الحالة من خلال طقوس عبور إلى الرجولة معتمدة بالعنف. وقد شكت زوجات شبانات وشقيقات من أن أزواجهن وأشقائهم يعودون من التحقيق والاعتقال بسطوة متجددة، يعبرون عنها في محاولات لغرض السيطرة على حركاتهم. وكان الملبس ميداناً آخر للصراع حين كانت نساء يتعرضن للضغط من أجل حملهن على التحجب. وقالت زوجات وباحثات اجتماعيات إن العنف المنزلي في تصاعد، وإن بعض الرجال الذين تعرضوا للضرب والتعذيب يعودون إلى بيوتهم ويمارسون العنف بحق النساء.

الخلاصة

يتم معنى الضرب بأهمية مركزية في تكوين مفاهيم جديدة للرجولة، وبالتالي إمكانية الوصول إلى مواقع قيادية. وللحلف معان متناقضة تناقضاً يكاد يكون تاماً. فهو عند طرف مؤشر على خوف وهمي وعلى صورة تحلف كاذبة لسكان خاضعين، ويُراد به بسط السيطرة والامتهان. وهو عند الطرف الآخر بناء ذات مقاومة تعبر عن البطولة والرجولة والتأهل للقيادة والسلطة.

والممارسات التي تضع الإسرائيليين والفلسطينيين على تماسٍ مباشر، إنعا يفسرها الفلسطينيون على أنها تعويلية وتشكّل واسطة. فكيف أصبحت خيرة العنف الجسدي تُفسّر كطقس عبور إلى الرجولة بما يرافقها من ممارسات؟ بكلمات أخرى، هل نستطيع أن نشخص تفاعلاً دينامياً بين المعنى والواسطة؟ إن مقولات الخيرة والمعنى والواسطة ينبغي ألا تُنظّد تنظيداً خطياً أحادياً بغية تحديد اتجاه التحول. وسيكون من الأجدى أن يطرح منهج البحث هذه المقولات على أنها قائمة في علاقة تكوين متبادل.

وفي حين أن الضرب والأجساد وطقوس العبور هي نصوص وبناءات للمعنى، فإنها أيضاً إنشاءات اجتماعية ذات أساس تاريخي مشتقة من إشارات وممارسات محدّدة تعي جماعة للعمل. ولا تبتق الدعوة إلى العمل من البنية الفعلية للطقس بقدر ما تبتق من جوهره الأدائي، الذي يقوم فيه الجمهور بدور حاسم في قلب المعنى الذي يقصده الطرف الأدائي المهيمن. وقد أعلنت الانتفاضة بشكل قاطع وعنيف نهاية ما أشار إليه سكوت على أنه «السيّاريو العام... التفاعل السافر بين الخاضعين والذين يهيمنون» (١٩٩٠: ٦). لكن عروض إسرائيل الأدائية المعلنة لفرض الخضوع لم تعد ذات فاعلية.

إن فعل دمج الضرب والسجن بمعيار ثقافي للرجولة ومنحهما مكانة بوصفهما طقوس عبور إلى الرجولة، إنما هما «حيلة»، إذا شئتم، تقلب النظام الاجتماعي للمعنى وتؤدي إلى الواسطة السياسية. وأن يُسمح لطقس العنف الجسدي بأن يظهر مكوّناً لموقع اجتماعي متدنٍّ وخاضع ولذات بلا تفسير وبلا تحدّد، فإن ذلك يعني الرضوخ لمعنى الطرف الأدائي المهيمن. وعند العالم الأنثروبولوجي فإن تفسير الأمر خلاف ذلك سيغيّر إشكالية نصبة وليس إشكالية تتعلق بالواسطة.

فلسطات الاحتلال بتوجيه اهتمامها الدائم إلى اكتشاف بوادر تغيير في المقولات الثقافية والعلاقات الاجتماعية الفلسطينية، أدركت الآن كيف أن تطبيقات العنف الجسدي والسجن عملت على تشكّل جيل ملتزم بالمقاومة. ويبدو أن عنصراً جديداً أخذ يظهر في نظام معرفتها الكاذبة بالسكان الواقعين تحت سيطرتها. فأساليب التحقيق تشتمل الآن على ممارسة جنسية يُراد بها إجهاض معنى العنف الجسدي ووساطته كطقوس عبور إلى الذكورة والرجولة. ويُناقش الاغتصاب خلال التحقيق على نطاق أوسع الآن بين السجناء الذين أُفرج عنهم، كما يُناقش تحرّش المحققين المضطّهد

بصور فوتوغرافية لهذه الممارسات. وأشكال التحقيق الجنسية تحرم الشبان من دعاوى الرجولة والذكورة، ولا يمكن للمرء أن يعود من السجن ويصف أساليب التعذيب التي تنتهك أعز ما في الذات الجنسية. وفي حال جرى تداول المعرفة بمثل هذه الأساليب الجنسية في التعذيب على نطاق واسع، فإن قدرة العنف والاعتقال على المساهمة في إيجاد إحساس مجتسّم بالذات يؤثر في الوساطة السياسية، ستكون قدرة أضعف.

الخدمة العسكرية كتهليل للذكورية الصهيونية

داني كابلان

برغم الانتقادات المتزايدة للعسكر والنزعة العسكرية بصفة أعم، فإن الجيش الإسرائيلي ما زال يحتل موقعاً مركزياً في المجتمع الإسرائيلي اليوم. والخدمة العسكرية جانب أساسي في هذا، وهي تكاد تُعتبر من مستلزمات الدخول إلى حياة البالغين. لقد أظهرت دراسات مختلفة أجريت في السنوات الأخيرة، دور الجيش المهيمن بوصفه واسطة للانخراط في المجتمع الإسرائيلي عموماً (عزاريّا Azarya ١٩٨٣، لينخ Lieblich ١٩٨٩) ولاكتساب الذكورية السلطوية بصفة خاصة (لومسكي - فيدر Lomsky-Feder ١٩٩٢، بن آري Ben Ari ١٩٩٨، كابلان Kaplan ١٩٩٩). هذه المقالة تستطلع شكل الهوية الذكورية للشباب الإسرائيلي.

برغم أن الجيش الإسرائيلي هو جيش المجندين الوحيد الذي يطبق الخدمة الإجبارية على النساء، فإن المؤسسة العسكرية تقوم على نظام يكرس التمايزات على أساس الجنس (إسرائيلي Izraeli ١٩٩٧). وتبدأ الخدمة النظامية في سن الثامنة عشرة، ويُجنّد الرجال للخدمة ثلاث سنوات فيما تُسرح النساء بعد عام وتسعة أشهر أو أقل. والرجال وحدهم يشاركون في النشاطات ذات الصلة بالقتال وهم يُستدعون سنوياً لفترات متفاوتة من خدمة الاحتياط طوال شطر كبير من حياتهم البالغة. وإذا يعمل الجيش بوصفه «البوتقة» التي ينصهر فيها كل الإسرائيليين، فإنه يحاول أن يصب جميع الرجال في قالب واحد من الذكورية. وهو يفعل ذلك من خلال ثقافة تنظيمية تشجع العناصر المثالية للعمل في مجال الجندي، مثل القدرة الجسدية والتحمل والسيطرة على النفس والاحترافية والروح الاجتماعية والعدوانية واللامثلية الجنسية. وهذه الصفات

من مؤسسات الدولة. وأصبح الجيش الإسرائيلي الهيئة المساندة للتخاطب الاجتماعي، ويجاوب التدريب العسكري إعادة تكوين المجندين الجدد القادمين من ثقافات ثانوية متباينة في المجتمع الإسرائيلي المشطي وقولبتهم من خلال فاسم مشترك واحد هو الذكورية الصهيونية المتسلطة، وبرغم سياسة التجنيد العام المعتمدة رسمياً، فإن صيغاً مختلفة تسود في الممارسة العملية إزاء فئات مختلفة من المواطنين داخل المجتمع الإسرائيلي. ويتحدد الموقع الذي يُنسبون إليه في ضوء علاقاتهم بالذكورية واليهودية والصهيونية. فالتنساء مستبعدات من غالبية الأدوار القتالية التي تمثل النشاط «الرجولي» النموذجي. واليهود الأرثوذكس المتطرفون الذين يحملون آراء لاصهيونية نادراً ما يؤدون الخدمة، وإذا خدموا فإنهم عادة يُقصر على مهام دينية. وفي حين أن غالبية المسنمين والمسيحيين من الأقلية العربية اللاصهيونية مستبعدون من الخدمة جملة وتفصيلاً، فإن رجالاً من الدروز والشركس وبعض الجماعات البدوية، الذين يشكلون أقليات داخل الأقلية العربية، يكونون مؤهلين للخدمة القتالية لكنهم يُنسبون إلى مواقع محدّدة (انظر لومسكي - فيدر وبين آري). وعلى النقيض من ذلك، فإن رجال المزارعي (الذين يتحدرون في أصولهم من الطوائف اليهودية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا) وذوي الانتماءات الدينية وبعض المهاجرين الجدد (غالبيتهم من روسيا)، كونهم رجالاً وصهاينة بالكامل، يكونون أقرب في المواقع التي يبدأون بها إلى يهود «صابرا» المولودين في إسرائيل، وبالتالي، يحتلون تدريجياً موقعاً أهم في المراتب العسكرية. وكل المظلوب هو عملياً صهر فاعلة في «البوتقة» لتأهيلهم إلى الشل الأعلى التسلسلي.

وبما أن الخدمة الفعلية لمدة ثلاث سنوات مرحلة إلزامية ودينية لغالبية الشباب الإسرائيليين اليهود، فإن الفئات الأصغر بكثير من الجنود الذكور من يخدمون في الوحدات القتالية ويخاطرون بحياتهم يومياً، هم الذين يكونون موضع إعجاب وتقدير. ويُدرَّب هؤلاء الرجال، الذين يُوزَّعون على وحدات مختلفة، ليكونوا مقاتلين، ولإمساك واجبات عملانية على الحدود وفي جنوب لبنان وفي الأراضي الفلسطينية. فالأدوار القتالية هي النموذج الأعلى للتنظيم العسكري؛ إنها أعم الأدوار في التنظيم، وتتبوأ أعلى مكانة وتحدد معنى الخدمة العسكرية على المستويين الفردي والجماعي على السواء (ديفيلبيس Devilbiss، ١٩٩٤: ١٤٣). ويتصرف هؤلاء

تستثمر الأداء الذكوري بوضعها في مواجهة صورة «الخيرية» النقيضة مثل الأنوثة والمتابة الجنسية والعدو العربي. وعلى سبيل المثال، فإن الشنينة التي يقول فيها الإسرائيلي «جذ لك عربياً أحمر الشعر نزل له عجزتك» تشير إلى رجل مخنث بما فيه الكفاية ليس فقط لأن يلوّط به رجل آخر، بل كي يلوّطه عربي - العدو القومي - وعربي أحمر الشعر، وذلك هو التعبير الأقصى عن الغيرة البيولوجية. هذه الصورة المختلفة عن «الأخر» كلها مترابطة وتنفيد في بناء صور الذكورية الإسرائيلية المتسلطة.

يرتبط الجيش الإسرائيلي أيضاً بالأيديولوجيا الصهيونية التي تكمن في أساسه. فالثورة الصهيونية لم تسفر عن عودة الشعب اليهودي إلى وطنه «القديم - الجديد» فحسب، بل عن تحرير الرجل اليهودي أيضاً. وصورة الرجل اليهودي تفتضي الآن تلك الارتباط بنسختها الشتائية التي تعني وجوداً مفتعلاً، سلبياً - غشياً خانعاً خنوع النعاج - والاستعاضة عنها بصور القوة الجسدية والكبد والحداقة والقسوة والجنسية. فلقد أعيد بناء الذكورية الصهيونية لتكون ذكورية الجسد وقد تحققت من خلال الاستيطان والدفاع الذاتي باستخدام القوة العسكرية (بيالي Biale، ١٩٩٢، بويارين Boyarin، ١٩٩٧). وبتأثير حركات قومية أوروبية أخرى يقرّ المشروع الصهيوني بما سماه موس (Musse، ١٩٩٠) «خرافة المشاركة في الحرب». وهذه النظرة تبلورت مع جيل ٤٨ الذي يُعرّف باسم «صابرا»^(١) (Sabra) - اذكر المولود في إسرائيل (في الغالب ينتمي من حيث الأصل إلى أوروبا الشرقية أو الوسطى) الذي قاتل من أجل إقامة الدولة العبرية -. وكان يهود «صابرا» المولودون في إسرائيل، يمثلون كل ما يقتر [ليه اليهودي القديم: الشباب، القوة، الصحة، العمل العضلي والانتماء العميق الجذور (روبنشتاين Rubinstein، ١٩٧٧)].

وكانت مستويات الكمبيوتر الزراعية، المستوحاة من الأيديولوجيا الاشتراكية، قوة كبيرة في الثورة الصهيونية، وجاء الشباب المولودون في الكمبيوترات ممن شاركوا في نشاطات شبه عسكرية، لتجسيد روح يهود «صابرا» (ألومغ Almog، ١٩٩٧).

بعد تأسيس الجيش الإسرائيلي تركزت صورة المحارب اليهودي بوصفها مؤسسة

(١) صابرا (Sabra) اسم فائقة دخلت المنطقة قبل متني عام. كما أنها تشير إلى شخص فاس وجلف في مظهره لكنه غني وريق في دخيله (ألومغ، ١٩٩٧: ١٥).

الأفراد من خلال مشاركتهم ذاتها في واجبات قتالية بموجب قيم مختلفة لدى الروح المذكورة الصهيونية.

سأبين كيف يبني الرجال الإسرائيليون الحاليون هويتهم المتعددة الأوجه، مستخدماً لغرض الدراسة حالة مصادري من فئة مجندين يحتلون موقعاً فريداً في هذه الثقافة - جنود في الخدمة الفعلية اكتسبوا هوية مثلية -، وسأركز على حكاية جندي اسمه نير (مستعار)، وُلد وترعرع في كيبوتز وخدم في وحدة نخبوية تابعة للجواء «غيفعاني» لجنود المشاة. ونير، شأنه شأن غالبية الجنود المثليين، امتنع عن البوح بتوجهه الجنسي في الجيش (انظر أيضاً سيجال Segal وغايد Gade وجونسون Johnson، ١٩٩٣)^(٢). وقد تصرف كمشارك كامل في الثقافة القتالية بعيداً عن أنماط سلوك متميزة ومن دون نزاع مكشوف مع محيطه. بكلمات أخرى، إن «غيريته» في إطار الثقافة العسكرية ظلت غير مرئية بخلاف الأقليات الأخرى التي يخدم أفرادها في الجيش الإسرائيلي. لكن نير، إذ كانت لديه نظرة داخلية قوية إلى نفسه على أنه يختلف قبل أن ينخرط في الجيش - كان يعتبر نفسه ثنائي التوجه الجنسي وقتذاك -، فإن خبرته العسكرية أصبحت رحلة لاكتشاف الذات. وبسببه هويته التي كانت في طور التكوين بوصفه «آخر» غير مرئي إزاء الذاكرة العسكرية التسلطية، تفيد حالته في تأشير وتوضيح عمليات كامنة يمر بها سائر الرجال العسكريين في تعاملهم مع جوانب مختلفة من الهوية الثقافية.

سيفهم تحليلي على إضفاء طابع مفهومي للمجتمع الإسرائيلي الخافي في اتجاهه العام بوصفه ديناً مدنياً. وهذا المفهوم الذي صاغه (ليمان Liebman ودون - يهيا Don-Yehiya)، يشير إلى منظومة من الرموز المقدسة معبراً عنها من خلال اعتقاد وممارسة «تديان» المجتمع وتشرعان النظام الاجتماعي وتعبثان السكان في جهود اجتماعي في الوقت الذي يجري تحويل القيم المركزية والنظرة إلى العالم التي تهيمن على المجتمع (ليمان ودون - يهيا ١٩٨٣ : ٢٤). وفي هذا الإطار يكون «دين الأمن» (مصطلح نحت أريان Arian وتلمود Talmud وهيرمان Hermann، ١٩٨٨ : ٤٩) قوة جوهرية

(٢) منذ عام ١٩٩٤، أُنشع الجيش الإسرائيلي سياسة لامتيزية إزاء تجنيد المثليين الذين يستطيعون دمجاً الخدمة في أي وحدة. تلاحظ على مناقشة متفصلة حول خبرة المثليين في الجيش الإسرائيلي انظر كابلان Kaplan، ١٩٩٩، وكابلان رين آري Kaplan and Ben Ari، ٢٠٠٠.

لتوحيد المجتمع الإسرائيلي. ذاك أن تسييد القضايا الأمنية وضع الجيش في موقع من القدسية. وقد لاحظ (أرونوف Aronoff) بصراحة أن الخدمة في الجيش الإسرائيلي هي «دفن» العبور الأساسي الذي يؤهل الفرد للمعضوية الكاملة في الدين المدني الصهيوني^(١).

وباستخدام حالة الجندي نير لغرض الدراسة، سأبين كيف يعمل الجيش بوصفه طقس تأهيل متواصل يقوم على رموز مقدسة، على «المستوى الفردي» - كيف يعنى الرجل الشاب ويمضي لينقل إليه كما يشرعن له القيم المركزية للمجتمع الإسرائيلي -، وسأبحث من خلال قصة نير جوانب مختلفة من الهوية الصهيونية: جانب النزعة العسكرية، وصورة العدو ومياسة اليمين واليسار، والدين، مجتمعة كلها في طقوس التأهيل للذكورة.

قصة نير

أراد نير، الذي كان في العشرين من العمر وقت إجراء المقابلة معه، أن ينضم إلى وحدة قتالية من البداية. وكما شرح لي، فإن أيديولوجيا الكيبوتز غمضت شباها بقوة للمشاركة في الخدمة القتالية. وكانت غالبية رفاقه الأكبر سناً في الكيبوتز فضلاً عن والده وشقيقه، خدموا في وحدات قتالية. وكان أقرانه منشغنين بالاستماع إلى حكايات عن وحدات مختلفة ذات سمعة كبيرة شاركت في عمليات عسكرية. وفي صفه في المدرسة الثانوية، تمكن جميع الطلاب باستثناء طالب واحد من الانخراط في وحدات قتالية. وكان حلم نير نفسه أن ينضم إلى وحدة «سايرت ميتكال» الاستطلاعية الأشهر صيماً، التي كانت تشارك في عمليات سرية وراء خطوط العدو^(٣). وبعد فشله في المرحلة الثانية من عملية الفحص البدنية والشاقة، أُحيل على لواء «غيفعاني» في وحدة اعتيادية لجنود المشاة، حيث مر بفحص اصطفاي آخر ونُسب إلى وحدة نخبوية في إحدى الكتائب الخاصة باللواء. وتلقى أربعة أشهر من التدريب الابتدائي وشهرين إضافيين من التدريب المتقدم لجنود المشاة، شكلت في مجملها تدريبه الأساسي كجندي مقاتل. ثم نُسب لاحقاً، مع أفراد سريته الآخرين، إلى واجبات لواء «غيفعاني»

(٣) عمل رئيس الوزراء الإسرائيليان إسحق رابين وإيهود باراك في هذه الوحدة ذاتها، وكانا لا يكلان عن ذكر هذه الحقيقة.

أُنشئت بينر مسؤولية سلاح ذي سمعة كبيرة ومرغوب بقوة في السرية - مدفع رشاش ثقيل - . وقد أصبح هذا السلاح مصدر ارتياح له : «كنت مولعاً على نحو خاص بالتدريبات على الأسلحة النارية. كنت مثل رامبو. كنت مسؤولاً عن مدفع رشاش ثقيل. فهناك تنافس على بعض الهجمات وهذه واحدة منها. عشقت الدور الخاص الذي يقوم به الرشاش الثقيل في عمليات نصب الكمائن. وهذا هو العمل الحقيقي للخدمة القتالية». يتطلب حجم المدفع الرشاش من العيار الثقيل قدرة جسدية وقوة عضلية تفوقان ما تتطلبه أسلحة أخرى (انظر أيضاً سايون 1947)، وبيل هذا الموقع ذي السمعة العالية مِيز نير وعزز صورته المذكورة.

تتسم عملية التحول إلى جندي مقاتل في لواء «غيفعائي» بمسيرة إجبارية أخيرة تُقطع فيها مسافة ٩٠ كيلومتراً من قاعدة الوحدة إلى الت نصب التذكاري الرسمي للواء. وتختتم المسيرة باحتفال يؤدي فيه الجنود قَسَم الولاء للجيش ويُمنحون قبعة الوحدة القرمزية. ويتذكر نير المراسم بوصفها «من أكثر الخبرات روعة في حياتي... فلذلك تشعر بأن جهودك تكملت أخيراً بالنجاح، وثلاث قبعتك الخاصة، بعدما كان جميع الأصحاب في الكيبوتز يضحكون على تكوني في لواء «غيفعائي». لقد كان شعوراً سماوياً... كان هناك أشخاص مهمون حقاً في الاحتفال بينهم القائد العسكري الأسطوري الذي بنى الوحدة. فهو ما زال نموذجاً يُقتدى لجنود «غيفعائي» وخاصة المتدربين منهم، فهو يجعل الوجود يستبد بهم وكأنهم رأوا عجيء المختص بلحمه ودمه».

هذا التعليق الأخير مُثقل مرة أخرى بمشاعر مختلطة - الاعتزاز الكبير بوحدة الجديدة يشوبه قَدْر من النقد للهيام الذي يقرب من العبادة المقدسة للقائد العسكري الأعلى... كما أنه يطرح مضماراً هاماً آخر في سرد نير: موقعه بوصفه علمانياً و«يسارياً» بالمقارنة مع أقرانه المتدربين وذوي الميول المحافظة من أفراد السرية. وتُثار هذه القضية بصفة خاصة بالارتباط مع مشاركة وحدته في مراقبة المدنيين الفلسطينيين في قطاع غزة.

نُسب نير في البداية للعمل في الأراضي الفلسطينية خلال فترة التدريب المتقدم في الوحدة. وحين سُئل كيف شعر هناك، وصف النشاط بمفرندات عسكرية محترفة:

الواجب العملي في المناطق مختلف. إنه لثوار (المختصر الإسرائيلي لأساليب مكافحة الإرهاب). إنه قتال في ظروف ميدانية.

العملية في المناطق التي تحتلها إسرائيل من قطاع غزة ثم على الحدود اللبنانية. وبين فترات الخدمة الفعلية هذه، شاركت وحدته في مناورات وتمارين واسعة النطاق.

تخصص لواء «غيفعائي»، الجديد نسبياً، في السنوات الأخيرة، بتجنيد مهاجرين جدد من روسيا وكذلك من الأوساط القومية - الدينية. وكانت هذه الأخيرة أصبحت معروفة باتدافعها، وأخذت أعدادها في الوحدات القتالية التخريبية تتزايد باستمرار. وفي سرية نفسها، كان نير واحداً من الجنود العلمانيين القلائل، والجندي الوحيد القادم من كيبوتز. فرجال الكيبوتزات أكثر ميلاً للانتخاظ في «اللواء المظلي» العربي وذي السمعة الضخمة، وهو وحدة ما زالت تتماهى مع المبادئ التي قام عليها الجيش الإسرائيلي، ومع روح «صاهرا». وقد تذكر حيرته لدى وصوله إلى معسكر لواء «غيفعائي»: «هرشت رأسي وفكرت: ما هو «غيفعائي» هذا، وماذا أنا فاعل هنا بحق السماء؟ التكوين البشري بدا لي غريباً جداً، والجميع كانوا إما متدينين أو مهاجرين جدد». ومن هذه النقطة ولاحقاً نعين على نير أن يحدد موقعه وموقفه وهويته بالعلاقة مع البيئة المحيطة. والسمة اللافتة في سرده هي التنقل المتواصل بين التفرد الجزئي للجوانب من خبرته العسكرية، وخاصة تلك التي تتناقض مع إيمانه الأولي ومنظومة قيمه الأولى، وخطائية من التماهي الكامل مع وحدته وأيديولوجيتها العسكرية الكامنة في صلبها. وحصيلة هذا التوتر هي تمسك متزايد بالقوة التي تحقق تلاحم المجتمع الإسرائيلي - دين الأمن.

واذ بدأ نير بقضية التدريب والتخصص العسكريين، يروي: «دعني أخبرك كيف يبدأ اليوم في معسكر «غيفعائي». فكل صباح حين يستيقظ المرء، أول ما يسمعه هو ترنمة «غيفعائي»، «يا من حلم يلواء غيفعائي»، تنطلق عشر مرات متتالية من مكبرات ضخمة. يحدث هذا كل صباح. ويمكن أن يُصاب المرء بتوبة قلبية من جرائه. وما إن يسمعه حتى تعلم أن نومك القصير قد انتهى وأن يوماً آخر من التدريب والتضيق مقبل عليك». ولكن بعد هذه الصورة النقدية نوعاً ما للتدريب العسكري بوصفه غسل دماغ، ينتقل نير فوراً إلى خطائية تدافع عن هذا الأسلوب في التدريب: المهم يحاوتون أن يعبثوا بصحة الجندي. فلا أحد في وحدتنا جرح ذات يوم نتيجة التدريب. حسناً، إنك ترشح في التراب المقزز لمدة ساعة وتتهرق هامتك كلها بالوحل، إنه أمر صعب جسدياً لكنه ليس خطراً».

ولكن حين سألته من أي ناحية هو قتال، فكر بقدر أكبر من التحفظ: «تستطيع أن تسميه قتالاً. فأتا، بضمير حي، لا أستطيع أن أطلق النار على صبي في العاشرة بواجهتي وبرميني بحجارة. إنني أذكر كل حجر ضربني... وهو أمر مهين. ويختلف الأمر إذا أصيب النديتون. ولكن أنا، بأيدولوجيتي اليسارية - أنا الذي أريد الرحيل من هناك وأتركهم يقيمون دولتهم - لماذا استحق أن أرسق بأحجاره؟ لماذا يتعين علي أن أكون هناك وأطارد أطفالاً في العاشرة؟»

شكنا نير من فترة التدريب الطويلة متذكراً كيف انتظر شهراً تلو آخر بفارغ الصبر لبدء العمل العسكري الحقيقي - أي، المشاركة في نشاط عملي في لبنان - وهو يصف دخوله أول مرة إلى موقع في الشريط الحدودي المحتل في جنوب لبنان:

سرنا في قافلة تحت غطاء من القصف المدفعي ورائنا. كانت القذائف تسقط على بعد ٢٠٠ متر منا، وكان ذلك مخيفاً جداً في البداية. فالمرء يكاد يتبول في بنطائه قابعاً في ناقلة الجند المدرعة مثلفناً حوله. إنه أمر مرعب بكل تأكيد لكنه جزء من روتين يعناد المرء عليه. إنه العمل الذي يُكلف به.

في ما بعد بدأ نير يشارك في كمائن ضد مقاتلي «حزب الله». وكان وصفه في البداية لأول مواجهة له معهم وصفاً تقنياً أشبه بالسرد التقريري في طبيعته: «خلال تلك الفترة كانت لنا مواجهة واحدة، لا شيء خطيراً. إذ كنا نتوقع محبتهم. ولم يكن هناك عنصر مباغتة. كان كميناً من النمط الكلاسيكي. كل واحد اتخذ موقعه، وكنت أنا مع رشاشي في موقع التغطية. وحين وصلوا صرخ القائد «أطلق النار» فقصي الأمر، وانتهى كل شيء بسرعة. أعتقد أن قناصينا جندلوا أول اثنين في غضون ثوان. ثالث حاول الاحتماء بصخرة وأصيب برصاصة في ساقه. لا أعرف إن كانت رصاصاتي هي التي قتلتهم، ولكنهم كانوا غرّمين تماماً بالرصاص». وإذا فهمت أنه رأى جيش القتل فعلاً سألته عن ذلك وكان جوابه: «كانت جيشهم كلها ممزقة. حيث تتوقف وتفكر في الأمر فهو أيضاً إنسان. كان إنساناً قبل دقيقة». ولكن في الممارسة لا يتوقف المرء ويفكر في الأمر بل لا يبقى في ذهنه إلا فكرة واحدة: «أنت تعرف أنه إما أنت أو هم، فلماذا لا تفعلها؟ وفي اللحظة التي شاهدناهم لا تتوقف وتفكر بالمرء بل تطلق النار».

هذا الوصف تجسيد نموذجي للطريقة التي يعمل بها المنطق العسكري لإنجاز مهمته من خلال عملية تجرد الطرف الآخر من إنسانيته. فالعدو يُخضع لعملية تنزع شخصيته وتثنيته ليصير هدفاً ينبغي إصابته أو عفة ينبغي التعامل معها. والتركيز على الأداء التقني الشبيه بالآلة في العمل العسكري ضد العدو، يتفص من الجانب الإنساني لموت الرجل (بن آري ١٩٩٨). لكن العملية الشبيهة بالآلة لا تخلو من عواطف قوية. ونير يتذكر مشاعره خلال الفعل ويتوقف عند الأجواء التي شاعت في سريره بعد نجاح المهمة: «قلبك يبدأ بالخفقان بقوة. أعتقد أنها كانت من أشد الخبرات إثارة في حياتي كلها. الجميع كان في حالة انتشاء. وحين تفكر في الأمر لا يكون ذلك صعباً: أرىهم رجلاً ضد بضعة «مهايلين» (مقاتلين)، ونعني حرفياً بالعبرية «غريين». لكن المعنويات كانت عالية. كان الجنود في نشوة حقيقية؛ حقيقة أن رجالنا أنجزوا المهمة، حقيقة أننا حققنا «مهايلين»، وليس لواء آخر. وهناك جانب آخر للأداء العسكري. فمن خلال الإيحاء بالاعتزاز في الوحدة والتنافس مع الوحدات الأخرى والتركيز على الحصيلة النهائية للعملية - عدد الإصابات التي تكبدها العدو - يُنظر إلى هذا النشاط وكأنه فوز في مباراة؛ يُضاف إلى ذلك أن المشاعر التي تُطلق في العمليات القتالية كمجهود جماعي مشترك تستحضر، في حالة الانتصار، أجواء شبه دينية من التوحيد تقوم بدور تحفيزي كبير للفرد المشارك.

إن أهمية الأداء العسكري بوصفه مجهوداً جماعياً، جذيرة بالملاحظة على نحو خاص في حالة نير، ليس بمفردات هويته الجنسية فحسب بل، وتعمل هذا أهم، لجهة أصوله العلمانية. كان، بشكل ما، غريباً عن الجماعة. وإذا انتقل نير إلى قضية موقعه بين جنود متدينين، شرح:

عائلتي مناهضة للتدين بصفة خاصة. وعلى سبيل المثال لو قلت لامي إنني اعترم أن أصبح متديناً، فإن هذا سيكون أفسى عليها من قولي لها إنني مثلي جنسياً. لذا كان هناك قدر كبير من الاغتراب. كنت منعزلاً ضد المتدينين. ويتضح أنني كنت غطشاً حول أشياء كثيرة. إنهم في الممارسة العملية شلة من الرجال الرائعين. كنا موحدين إلى حد كبير. لا بل في يوم السبت (عطلة اليهود) كنت أحضر الصلاة معهم في كنيس القاعدة. وكانت «السافة» بين القادة والجنود أيضاً تميل إلى الاضمحلال، لأن القادة أيضاً

متدينون ويأتون إلى الكنيس للصلاة. إنني أعد ذلك عادة غريبة ولكنه كان نظيفاً. فهم يتسلون، ولديهم هذا الالتزام بالابتهاج لبني الجمعة. إنهم يسهرون ويغنون حتى ساعة متأخرة. هناك مشكلة لأنهم ينتمون إلى تقاليد مختلفة - أشكنازي ومزراحي وهاديس (أحد التيارات الدينية الأرثوذكسية المتطرفة) - لكل واحد أغانيه الخاصة. لذا كان أفضل شيء التمسك بأعاني لواء «غيفعائي». كانوا يغنون أناشيد «غيفعائي» طوال الوقت.

أظهر سايبون (١٩٩٧) كيف تقيّد مراسم «مخيطيم المسافة» بين الجنود والقادة في تعزيز مبادئ الجندي الجديد بالجيش. وفي مثال أعلاه، تعمل العملية نفسها على مستوى أعمق بكثير، مندمجة في الطقوس الذي يتمتع بأصداء عاطفية قوية. والطقوس الغنائية التقليدية اليهودي يرمز السبت، بحية نشاط جماعي مرح يؤدي في سياق لاديني جديد. ويتكرس الطقوس بدوره في السياق الخاص لأدائه في الحياة العسكرية: الانضباط الصارم للتدريب الأساسي يشدد فجأة ويحل محله جو اجتماعي ودود. والقدرة على دمج رجال ذوي أصول متباينة في أناشيد لواء «غيفعائي» تعزز الجيش بوصفه ديناً توحيدياً يستلهم الجميع أن يتماهوا معه بصرف النظر عن آرائهم في التقليد اليهودي.

قضية كبيرة أخرى تناولها نير كانت المثلية الجنسية والذكورية. أولاً، شرح لماذا كان الكشف عن هويته المثلية للمسؤولين العسكريين غير وارد على الإطلاق خشية وصمه وربما حرمانه من الترقية لاحقاً. ثانياً، تحدث عن ثروته في كشف نفسه للأصدقاء في وحدته:

ليس هناك من أتحدث معه. المثلية الجنسية عند المتدينين تعني نهاية الطريق. إنها شيء تحكم عليه التوراة (العهد القديم اليهودي) بالموت. لكنه أخيراً مثلياً علانياً آخر أصبح أصدق أصدقائه ومصدر دعم له داخل الوحدة. وما كان أكثر إثارة للاهتمام، هو كيف أن قراره الانخراط في الخدمة الفعلية ميزه أصلاً عن جماعته من الأصدقاء المثليين الآخرين. فهو لا الأصدقاء، بعدم اكتراثهم بالصهيونية العسكرية، يمثلون عنده عبئاً آخر في المجتمع الإسرائيلي بين الأوساط المدنية العلمانية - الليبرالية. «إذا كنت مثلياً فهذا يعني أنني يساري، وأني لن أنخرط في الخدمة الفعلية. إنه يعني أموراً

من كل صنف. وأنا لا أستطيع أن أبرر ذلك... في الكمبيوتر يسري هذا في عروقهم وهم يمارسون التنقيب بالصهيونية والخدمة القتالية أكثر مما في المدينة. ففي المدينة لا أحد يقدرك على أداء الخدمة هناك. إنهم ينظرون إليها على أنها مضبغة وقت.

في النهاية، يحتاج نير باستمرار إلى المناورة بهويته المتعددة الأوجه ما بين شتى المواقف المعارضة في الخطاب الإسرائيلي. والطريقة الوحيدة التي يستطيع أن يفهم بها تربيته الاشتراكية في الكمبيوتر من جهة، ووحدة ذات توجه قومي - ديني من جهة أخرى، وجماعته المرجعية من المثليين المدنيين العلمانيين - الليبراليين من جهة ثالثة، هي التمسك بالقوة الرابطة الوحيدة المتاحة له: غايته مع الجيش. لكن هذا التماهي يشير على الفور مسألة الذكورية: «لعل من يحدد هويته بوصفه مثلياً من البداية، لن يؤدي الخدمة الفعلية. والحق أني أدبتها. لكنني لم أكن أبحث عن أي ذكورية... فلقد كنت هكذا قبل الجيش، وسأكون نفسي بعده». وأنا لم أعتمد سنوياً أنثوياً لمجرد أني مثلي.

من الواضح أن غايته نير مع الجيش يكمن عميقاً في تربيته الكمبيوترية ولا يمكن أن يُعزى إلى خدمته العسكرية الإجبارية وحدها. فالتنشيطات الشبيهة بالنشاطات العسكرية هواية بين أقرانه. وكما يذكر نير: «في كيبوتزي هناك تقليد بجمع الطلقات غير المستعملة من تدريباتك العسكرية التي تأخذها معك إلى البيت، وفي يوم السبت يلتقي جميع الأصحاب وتوجهون إلى ميدان الرماية في الكمبيوتر. ويحرب كل واحد سلاح الآخر». لكن سرد نير يبين كيف أن ترفع الامتحان العسكري والمشاركة فيه في نهاية المطاف، يمنحان هذه المذهبة المبكرة معناها وتحقيقها كرجل. وللتوفيق بين جوانب مختلفة من هويته الفريدة يعتمد نير على الذكورية الصهيونية المتخيلة التي تتحقق بالخدمة العسكرية القتالية.

الجيش طقس تأهيل

قدم (فان غينيب Van Gennep ١٩٠٩ - ١٩٦٩) إطاراً لتفسير انتقال الشباب إلى الرجولة من خلال مجموعة من طقوس التأهيل المبينة اجتماعياً والمجسنة، التي تنبأ بتغير في المكانة والهوية. وفي حالة الرجال، فإنها تشير رمزياً إلى موت الطفولة ومولد الفرد مجدداً كرجل. وفي المجتمعات الحربية في العالم، فإن من المعهود أن ترتبط

والعنصر الثالث في الخدمة العسكرية هو طابعها المجنسن. إذ إنها تستحضر الموضوعات المعترف بها والمشروعة ثقافياً، التي ترتبط بالذكورية التسلطية. وإضافة طابع مفهومي على الذكورية بمفردات طقس تأهيل للرجولة، يؤكد الفكرة العامة القائلة إن الذكورية التسلطية ليست معطى بل هي مثل أعلى يُراد بلوغه. والموضوعة المتكررة في ثقافات عديدة هي المحاولة الدائمة لتأكيد ذكورية المرء وإثباتها (كونيل Connell 1995، غيلمور Gilmore 1990، روبر Roper ونوش Toshi 1991). وهذه الحاجة إلى إثبات ذكورية المرء تتميز في الثقافة العسكرية.

إن الطريقة التي تقوم بها المذهب العسكرية بدور الأداة القوية في عملية دخول الذكر إلى المجتمع، تبحث باستفاضة (أركين Arkin ودوبروفسكي Dobrovsky 1978). وأظهر ياريت (1976) كيف يحاول الضباط في البحرية الأميركية تأمين هوية ذكورية من خلال استراتيجيات توكيد وتقدير متعقدة. ومن المرجح أن يتعرض الجنود للاحتقار والتهانة نتيجة المراقبة المستمرة وظروف الحياة الشاقة والقياسية التي تُبنى كجزء من التدريب العسكري. وهم إذ يكونون مكشوفين باستمرار لاحتمال الفشل فإن استثمارهم في الخطأ الذكوري يصبح طريقة للتعويض عن الخيبة المرة التي يُعاد تأهيلها كسلسلة من التحديات التي يؤدي تحفيها إلى بلوغ ذكورية مثالية.

على هذا الأساس، يُفسر النشاط العسكري بوصفه الاختبار النهائي للذكورية (بادينتر Badinter 1995: 68). ويقدم بن آري (1998) شرحاً للطريقة التي يُبنى بها هذا الدور المجنسن للنشاط القتالي في الجيش من خلال منطلق للفعل يسميه «مخططات قتالية» (combat schema). فالسيناريو القتالي بصورة وضعا خطراً في أقصى درجات الضغط النفسي واللايقين، حيث يؤدي الأفراد، مسيطرين على عواطفهم، المهامات المخططة بهم تحت إمرة ضباط. صحيح أن أقل من 20 في المئة من الرجال في الجيش الإسرائيلي جنود في الخدمة القتالية، وأن نسبة أقل بكثير منهم عاشوا مواقف قتالية ذات يوم. لكن الجيش يوفر استمرارية في المواقف التي تحفز القتال وتستخدم المعايير نفسها لفحص أداء الرجال وقدراتهم. فمن التدريب الأساسي مروراً بالتدريب التخصصي ودورات الضباط إلى المناورات والتدريبات المختلفة، كل هذه الأحداث تقوم على ثنائيات مع القتال. والقدرة على الفعل كجندي في المعارك تجسد فكرة تمكّن الرجل من السيطرة على الموقف واجتياز الامتحان. إنها تمثل تحقيق الرجولة وإعادة توكيدها.

طُقوس العبور إلى الرجولة يتمثل امتحانات على مسرح عام. فالشبان يُبدون شجاعتهم في مواجهة الألم والمكابدة أمام مجتمعهم. وعلى الغرار نفسه يجب أن يبدي الجنود صفات القوة والتحمل من خلال غارسات تمثل أمام أمريهم وأقربائهم ومن هم أصغر منهم (بن آري).

وعلى مستوى ثقافي أعم، يمكن النظر إلى المشاركة في الجيش، وتحديدًا في الخدمة القتالية، على أنها طقس تأهيل مديد لأن يصبح الفرد بالغاً ومواطناً إسرائيلياً ورجلاً. وتكمن أربعة عوامل تحفيزية في أساس طقس عبور الشاب الإسرائيلي في الجيش، وخاصة في الخدمة القتالية، إلى الرجولة. العامل الأول هو اعتبار الخدمة العسكرية ممارسة تطويرية، مرحلة كبيرة لبلورة الشخصية (أور Orr وآخرون، 1986)، واكتشاف الذات (بن آري). والامتحانات والاختبارات التي تجري في الخدمة العسكرية تمكّن الشاب من معايير قدرته على تحمل المذابح الجسدية والنفسية. كما أنها تحدد اكتساب الصفات الشخصية والمهنية والاجتماعية المرتبطة بالنمو الذاتي، ونومسج الأنفاق (ليبليخ، 1989). وكما يجسّم نير: «أنظر إلى الأشخاص الذين لم يخدموا وما زالوا صغاراً، وأنظر إلى نفسي؛ أشعر بأن الخدمة جعلتني أنضج. وليست هذه مجرد فحولة خالصة. إنها عملية إنضاج».

والجانب الآخر الذي يرتبط بالمشاركة العسكرية هو الجانب المعياري - شمولية الخدمة العسكرية ومركزيتها تجعلها مرحلة معيارية، بل مرحلة مفروغاً منها للشباب الإسرائيلي. وتحقيق سجل عسكري مرموق مثل الخدمة في وحدة قتالية نخبة يُعتبر تذكرة دخول أفضل إلى الأوساط المهنية الإسرائيلية العامة (مايسليس وغال Mayesless & Gal 1990). وعلى مستوى أعمق، فإنها تحدد معنى الانتماء إلى المجتمع الإسرائيلي، على حد تعبير جندي آخر من لواء «ناحال» لجنود المشاة: «إنه جزء لا ينفصل من الهوية الإسرائيلية، من طريقة الحياة الإسرائيلية. فالكثير من الفكاهة الإسرائيلية والكثير من المفاهيم، ينبعان من الخبرة العسكرية. ومن لم يكن في مثل هذه المواقف فلن يفهم ما يجري. اعتقد أنه سيكون أقل إسرائيلي. إنه لن يكون متصلاً».

لكن الجيش بوصفه طقس عبور منظم وجماعي ومعباري، لا يحدد مرحلة جديدة في دورة الحياة ولا موقعاً جديداً في المجتمع فحسب، بل يحدد دوراً جديداً كرجل أيضاً.

ذات أهمية خاصة (لوكيس Lukes، ١٩٧٥: ٢٩١). ويُنقل هذا الروح إلى المرشحين للرجولة من خلال مواقع ونشاطات مُطفئسة مختلفة تُقدِّس قيم الأمن. فالنُصُب التذكارية لإحياء ذكرى الأبطال المحاربين الذين سقطوا في القتال، والمسيرات الطويلة عبر أرض إسرائيل مخشمة بمراسم أداء القسم، وغناء الأناشيد، وتمثيل الخبرات القتالية تمثيلاً أشبه بالوجود؛ كل هذه لها دور أدائي في استيعاب القيم الأمنية بوصفها قيمًا مقدسة. ومثل هذه الممارسات تجري لا في الجيش نفسه فحسب، كما ترد في قصة نير، بل في الإطار التربوي والحركات الشبابية وفي وسائل الإعلام وفي الاحتفالات الرسمية أيضاً. وهكذا، يكون جميع الإسرائيليين - اليهود، بصرف النظر عن مشاركتهم الفعلية في الجيش، مكشوفين بطريقة أو بأخرى لطقوس الأمن، وعليهم أن يرتبطوا بها. والمشاركة الفعلية للجنود المحاربين في الجيش، وكذلك المشاركة «المتخيلة» للرجال الآخرين، تعذان المسرح معاً ليكون الجيش طقس عبور جماعياً ومقدساً إلى الرجولة، بحيث ينبغي أن يعيش كل فرد خبرته شخصياً. ويشكل هذا الطقس الصفات المثالية للذكورية الصهيونية المتخيلة - ينوِّغ الكفاءة الشخصية والمهنية والاجتماعية من جهة، والالتزام التنامي بالأيديولوجيا الصهيونية من الجهة الثانية -.

يميز غيلمور (١٩٩٠: ١٢٤) بين الثقافات المبنية والثقافات غير المبنية، على غرار الاعتراف بانتهاء مرحلة البلوغ لكلا الجنسين. وبالنسبة إلى الرجال فإن الكثير من المجتمعات التقليدية تقدم طقوس عبور جماعية تمرر الشاب عبر مراحل متتالية وصولاً إلى الرجولة التي لا تقبل اللبس. ويُضفى طابع «درامي» وطقوسي على الانتقال إلى الذكورة من خلال فواصل زمنية صارمة كثيراً ما تُفترق باستحضارات سحرية ورموز مقدسة. وعلى النقيض من ذلك، يبدو أن المجتمعات الصناعية الغربية مبنية بناء أكثر مخطاطية ولا تقدم مؤشرات عامة ولا شكلاً موحداً للاعتراف ببلوغ سن الرشد. ويلاحظ غيلمور الحالة الأميركية التي يرى بعض الباحثين أنها تقدم طائفة غيرة من الخيارات أمام الرجال في كل مرحلة من مراحل الحياة متشعبة في نشوء «مأزق» و«أزمة»، وربما مؤدية إلى «ذكورية مؤقتة». ويشير غيلمور إلى اليهود بوصفهم مثلاً مثبراً للاهتمام على الدراما الطقوسية داخل المجتمعات الغربية. فبناء الذكورية في اليهودية (الارثوذكسية)، مثلها مثل العديد من الثقافات التقليدية، يحظى باعتراف عام وتنظيم ويُضفى به كمجموعة من الطقوس المُتَرَعَّة بالرمزية الذكورية: «هرث ميلام» أو

رسمياً، ليست هناك بالطبع رتبة «رجل» مُنَح للجنود، وليس في إمكان الفرد أن يسبقها على نفسه. لكن كما يقول نير في معرض التعليق على قضية كونه فحلاً: «ربما كانت سمعة اكتسبها بين الأصدقاء داخل الجماعة (جماعة المثليين). لا يعني هذا أني أرى نفسي ذلك الرجل. فهو لقب أعطوني إياه. وأنا أقول شكراً وامضي في طريقك». وكما في حفلات التخرج الأخرى، فإن الرجولة يجب أن يخلعها آخرون. وفي ذهن نير، أن جماعة مرجعية مثلية هي التي تتوجه فحلاً؛ رجلاً «حقيقياً». لكن كما يكشف النقاش الحالي، فإن اعتبار المرء رجلاً من خلال أداء الخدمة العسكرية يجب أن يُنظر إليه على أنه ذو رواج اجتماعي أوسع بكثير في إسرائيل.

أخيراً، يجب أن نتوجه إلى سياق الصهيونية وما يُعتبر القضية القومية - الأيديولوجية. فظروف إسرائيل السياسية والأمنية في الشرق الأوسط بتاريخها من الحروب المتكررة، وقيامها بالارتباط مع المحرقة (الهولوكوست)، جعلت الخدمة العسكرية تبدو وكأنها عامل ضروري في أمن الدولة وهدف قومي أساسي. ووجهة النظر هذه تقبلها غالبية اليهود. وكما يقول ران، جندي المنشأ في لواء «فاحال»: «إنها بكل تأكيد شيء يربطك بهذا البلد، صلة الأشخاص بأرضهم، كل هذه الشعارات... أذكر نفسي جالساً في آلية دوريات وأقول لنفسي حقاً: إنني أنا بهذه المهمة من يحرس الحدود الشمالية، أنا وحدي. نعم، هذا ما نشعر به». ويمكن ملاحظة هذا الجانب القومي من الخدمة العسكرية أكثر بالارتباط مع المجتمع الإسرائيلي الحالي، وهي قضية سأتناولها في النقاش التالي.

كيف يجري، داخل المجتمع الإسرائيلي التعبير ثقافياً عن إضفاء طابع اجتماعي على النشاط العسكري وأيديولوجيته الصهيونية الكامنة في أساسه؟ إن طرحي مزدوج في هذا الصدد. أولاً، ترابط الجوانب المختلفة للهوية الصهيونية التي يتعامل معها رجال مثل نير في الجيش - قضايا مثل النزعة العسكرية والآخر العربي وسياسة البعير واليسار والدين في مواجهة العلماني - من خلال روح جامع واحد هو روح الأمن الديني. ثانياً، تجري إقامة هذا الروح على «المستوى الفردي» من خلال دمج رجال ذوي أصول مختلفة عبر طقوس تأهيل توحيدية للرجولة تجري بمراسم خاصة.

هنا أتفقد بالتحريف الواسع للطقوسي في سياق اجتماعي بوصفه «نشاطاً حكومياً يفرضه له طابع رمزي بلغت اثنائه المشاركين فيه إلى مواد للتفكير والتحسس يعتبرونها

مقاتلين في أرض إسرائيل، لا يكون من المستغرب أن الصهيونية عمدت إلى مأسسة الخدمة العسكرية القتالية بوصفها المؤشر السائد للتطور. وكما لاحظ فان غينيب (١٩٠٩ - ١٩٦٦) منذ زمن طويل، فإن طقوس التأهيل التي تؤثر إلى دخول الطفل مرحلة المراهقة نادراً ما تلتقي من حيث الزمن والمضمون مع قضية البلوغ الجسدي، بل هي تحدث في مراحل مختلفة لدى جماعات مختلفة تصل في بعض الحالات إلى سن الثامنة عشرة. وقد حل الجيش محل طقس «بار ميتسفا» بوصفه طقس التأهيل الذي له معنى للرجال في دين الأمن الإسرائيلي الجديد.

هذا التحول لا يتطلب انسحاباً من التقليد، بل حل العكس اكتسب التقيد اليهودي موقعاً إيجابياً أكثر في المجتمع الإسرائيلي الحالي بالمقارنة مع أيام الموقف العلماني الذي اتسم به المشروع الصهيوني في بدايته. وفي حين أن الصهيونية المبكرة - كما تصورها يهود أوروبا الوسطى مثل هرنزل - كانت تستند إلى مبادئ علمانية - ليبرالية، فإن إقامة دولة إسرائيل لاحقاً انطوت على الحاجة إلى تكريس إحساس بالوعي القومي. وبهجرة اليهود الجماعية من بلدان شمال أفريقيا والشرق الأوسط جرى تعزيز الاتجاهات التقليدية (ليمان، ١٩٩٢: ٤٢٥) وإضافة ترويضات دينية بصورة تدريجية إلى الروح العلماني - القومي. وفي حين أن غالبية الإسرائيليين لا يلتزمون بالتقليد اليهودي، فإن مفهومهم ثقافتهم يتكون من خلال رموزها ومن خلال التماهي مع خطاباتها الكامنة في أساسها. ويشير التقليد، في هذا السياق، إلى الاستمرارية اليهودية والتاريخ اليهودي وإلى خرافات اليهودي المركزية التي تستحضر إحساساً بالهوية والالتزام لدى غالبية الإسرائيليين. كما يرتبط بفكرة وجود عالم معاد ومناقص للسامية اضطلع اليهود على امتداد التاريخ. وهكذا، يصنع التقليد من يهود إسرائيل مجتمعاً يتوقع تهديدات أمنية، في حين أن هاجس الأمن يعزز بدوره الالتزام بالتقليد (ليمان، ١٩٩٧).

يزخر دين إسرائيل المدني الحالي بالتقليد اليهودي، لكنه لا يستمد مرجعيته من مصادر سلطة سامية بل يستند إلى قوة مؤسسات الدولة. وقد اعتمد استراتيجياً سفاهاً ليتمان ودون - بيبا (١٩٨٣) «إعادة التأويل». فالرموز التقليدية تخترق الثقافة، وبدلاً من رفض هذه الرموز يعاد تأويلها وتُسيق عليها قيم تلي حاجات عصرية. والهدف هو شرعة هذه القيم الجديدة من خلال ربطها بتقليد هناك إجماع عليه. ومنذ قيام

طقوس الختان في اليوم الثامن من ميلاد الطفل، و «بار ميتسفا» أو القراءة الأولى للتوراة، واعتراف رسمي بالالتزامات الدينية التي تقع على عاتق الرجال اليهود البالغين. ومن هذه النقطة ولاحقاً، يصير اليافع ملزماً بحمل عبء الفروض (أورل ميتزفوت). وتقام طقوس «بار ميتسفا» لكل فرد على حدة حين يبلغ سن الثالثة عشرة، لكن جمع الحاضرين كله يحتفل علناً بقراءة التوراة الأولى. كما أن قراءة التوراة الأولى تؤثر إلى الاضطلاع بمهمة تطورية. ويحمل (ديفيز ١٩٩٥ Davis) طقوس القراءة الأولى للتوراة (بار ميتسفا) لدى العائلات اليهودية الأميركية بوصفه آلية معينة لانتقال اليافع. وبالمقارنة مع غياب هذا الانتقال في الثقافة الحصرية، تكون هذه الطقوس أداة عاملاً لتوكيدياً حيث يحاط الفرد بالإرادة الطيبة للعائلة والأصدقاء في حالة «تواصل» أشبه بالغيبوبة. وعند المقارنة مع طقوس تأهيل تقليدية أخرى، فإن «بار ميتسفا» لا تستحضر الأداء الذكوري اليهودي الذي يرتبط بالجماعات المعاصرة، وإنما تستحضر كفاءة فكرية تشمل في قراءة النص المقدس. لكنها تبقى مؤشراً إلى اكتساب القوة الذكورية لأنها تفرز الفارق الأهم بين الرجل والمرأة في الثقافة اليهودية - الموقع الممتاز الذي يحتله الرجل بقراءة التوراة ودراستها وفي أداء الفروض الدينية. - وهكذا تكون اختصاراً يركز على إثنان القيم السائدة في المجتمع مثلها مثل طقوس أخرى لتوكيد القدرة الذكورية (غيلمر، ١٩٩٠).

لقد تطوّر طقس قراءة التوراة الأولى خلال القرن الماضي تدريجياً إلى نشاط احتفالي نقيمه العائلة والأصدقاء، خارج الكنيس في أحيان كثيرة. وقد تلاشى معناه الديني عند اليهود غير الأرثوذكس، وخاصة في إسرائيل. لكنه من الناحية السلوكية ما زال أطول الرموز التقليدية بقاء حيث يمارسه ٨٠ إلى ٩٠ في المئة من السكان الإسرائيليين - اليهود. وعلى النقيض من ذلك ينقل أقل من ٢٥ في المئة من السكان المسؤوليات التي يفرضها الطقس، ويقيمون الحياة اليومية المحكومة بقواعد اليهودية الأرثوذكسية (كانز ١٩٩٧، Katz). وأنا أرى أن انتقالاً أهم إلى الرجولة يظهر في المجتمع الإسرائيلي في سن الثامنة عشرة بموجب القانون المدني الحديث، والأهم هو الانتقال إليها من خلال الانخراط في الجيش. وبما أن النقطة الصهيونية في إطار اليهودية كانت تهدف إلى تخليص صورة الذكورية اليهودية من ارتباطاتها التاريخية باليهود المختلطين المتعلمين الذين استسلموا لدراسة التوراة، وتحويلها إلى هوية ترتبط برجال

إقامة المستوطنة اليهودية فيه». ويلاحظ المورخ (١٩٩٧) كيف جرى لاحقاً إقصاء وجود العرب عملياً من وعي جيل اليهود المولودين في إسرائيل «صاهرا»، أكان ذلك في الإطار التربوي أو في الثقافة العسكرية الناشئة. وحتى يومنا هذا يشير الجيش الإسرائيلي، عملاً بالمنطق التنظيمي العسكري في السيطرة على العواطف الجامعة، إلى «العدو» بطريقة انطوائية ولا مشخصة. ويتناقض هذا مع الخطابية المعهودة في جيوش حديثة أخرى تميل إلى أبلسة العدو والخط منه بالتشديد على سماته الثقافية السلبية (بن آري، ١٩٩٨). وإذا ننظر إلى العرب - أكانوا «مهاجرين» (مخربين بالعبرية) أو «سكاناً مدنيين» أو حتى «نساء وأطفالاً» أو «جيراناً» - من زاوية مهمات عسكرية «محادة»، فإنهم لا يلبثون أن يصبحوا كياناً مجزئاً بلا معنى ثقافي، يفقد الهوية واللون والأيديولوجيا والدين. وعلى سبيل المثال، إن كلمة «مهاجرين» تشير بطريقة لامتيزية إلى هجمات متفرقة بنفذهها مسلحون فلسطينيون داخل إسرائيل، وإلى مقاتلي «حزب الله» في جنوب لبنان سواء سواء.

ومن هذه الناحية، يبدي الرجال الإسرائيليون إحساساً بالموقف الدفاعي والكيث في ما يتعلق بموقعهم في الشرق الأوسط. فهم لا يشعرون بالتهديد الناجم عن وضعهم ككيان يهودي «غربي» غريب عن المنطقة فحسب، بل يميلون إلى كبت هذه الحالة ذاتها. وسيبان عندهم أن ثقام طقوس تأهيلهم الثقافية في أوغندا أو الأرجنتين (كانا وطنين بنديين للصهيونية المبكرة) أو في كندا. وفي المقطع الوحيد الذي يذهب إلى حد ذكر الشرق الأوسط في المقابلات التي أجريتها، يلخص محارب قديم من جنود الجيش الإسرائيلي موقع الخدمة العسكرية في السرد الصهيوني بقوله: «نشأت في بيت صهيوني علماني، وتربيت على الاعتقاد أن هذا هو الوطن الأخير للشعب اليهودي... لو كان الأمر بيدي لاخترت أن أولد أشقر، مسيحياً في كندا وليس يهودياً إسرائيلياً بل مثلياً... لكن هذا هو بيتي، ولحماية وجود البيت المادي نحتاج إلى الانخراط في الجيش، في وحدات قتالية، والقتال... لم يكن هناك شك في ذلك، وهو ما يزال يصح اليوم».

الدولة القومية، دأب السرد الصهيوني على تمجيد الخدمة العسكرية والمشاركة في الحرب باللجوء إلى إشارات توراتية. واعتُبر الجنود ورثة تقليد من الشجاعة تبذى أول مرة في الحفبة التوراتية. واستُخدم مصطلح مثل تحمل «عبء الفروض» (أول ميثزفوت)، المشتق من طفس «بار ميتسفا»، لتعبير عن الولاء لمؤسسات الدولة والتفديد بها. واكتسب الجيش الإسرائيلي تحديداً قدسية خاصة: أشير إليه بوصفه «حارس» إسرائيل، وكلمة «حارس» هنا مرادف لكلمة «الله» في التقليد اليهودي. وتعمل واية من رايات الجيش عبارة تقول «في البداية صنع جيش الدفاع الإسرائيلي الجندي، والجندي صنع الأمة». (ليمان ودون - جيبا، ١٩٨٣).

إجمالاً، يقتضي الدين المدني شبه التفليدي التزاماً معيناً من غالبية السكان، يُكرس من خلال مركزة الروح الأمني في الثقافة الإسرائيلية. ويجري الحفاظ على هذا الروح من خلال طقس التأهيل المبني لمرجولة عملاً بالخدمة العسكرية التي تتبع الطقوس الأولى لممارسة «برت ميلاح» و «بار ميتسفا» في التكوين الرمزي لشكل جماعي من أشكال الهوية الذكورية. وبخلاف العملية التطورية «المفتوحة» التي قد نسج ثقافات الغريبة، فإن «القبيلة» الإسرائيلية الحديثة أوجدت طائفة مبنية من طقوس العبور العامة تقود الشباب عبر مراحل متتالية إلى رجولة لا تقبل اللبس. والأكثر من ذلك، مهما كانت الهوية الذاتية التي قد تبنى خلال العملية فريدة، فإن دين الأمن الإسرائيلي الجديد الشامل يبدو هو السائد.

بعد الانتهاء من قول ذلك، قد يكون مستغرباً كم هو قليل ارتباط هذه العملية بالسياق الثقافي الأوسع للشرق الأوسط العربي. فإلى جانب تصوير العربي تصويراً عاماً بوصفه «الآخر القومي»، فضلاً عن وصفه من خلال قوالب نمطية مختلفة، لا يبدو أن التصورات المحددة عن الرجال الفلسطينيين والعرب الآخرين تقوم بدور سائد في البناء الثقافي للذكورية الإسرائيلية. ولعل هذا التجاهل تابع من الموقع الاستيطاني المعقد للصهيونية في مراحلها الأولى فضلاً عن المنطق العسكري الذي ساد التصورات الإسرائيلية اللاحقة. ويذهب بومارين (١٩٩٧: ٣٠٥) إلى أن الصهيونية الهرتزلية نصورت نفسها استعماراً مهمته تحويل اليهود الأوروبيين الشرقيين «المحليين» إلى «رجال بيض» على غرار الأوروبيين الغربيين «المحضرين». ولم يتم في مجرى العملية الاعتراف بـ «وجود السكان الأصليين المقيمين فعلاً في الموقع الذي كان يُراد

القسم الثاني

الذكر حكاية:

السرود والصور والأيقونات

قراءة قصص «كيد النساء»

بوصفها حكايات ذكورية

افسانة نجم أبادي

تشكل حكايات «كيد النساء» - (مكر زنان) Wiles of Women - جنساً أدبياً بالغ الأهمية في الثقافات الإسلامية. ويمكن اعتبار هذه الحكايات حلقة مستقلة، على غرار سندبادنامه و نوتينامة، داخل مسلسل قصصي أوسع مثل الحديد من القصص التي تُروى (وتدخل) في القصة الإطار التي مثلها ألف ليلة وليلة، أو يجري تناقلها شفاهاً بوصفها حكايات فولكلورية. كما أنها تظهر في أشكال أخرى من الكتابات الكلاسيكية، على سبيل المثال بصفة حكايات أخلاقية تُروى في كتب مختصة بتقديم النصيحة والمشورة. وبمجيء الطباعة وظهور الرواية والقصص القصيرة، يمكن النظر إلى هذا الجنس نظرة تختلف عما يوحي به مركزياً إنتاج المفاهيم المعاصرة للجنس في الثقافات الإسلامية. ولكن هذه الحكايات لا تبقى متداولة في تقاليد السرد القصصي الشفهي فحسب، بل إنها أثارت اعتماد النقاد الأدبيين المعنيين بتغيير المفاهيم المعاصرة للجنس، حيث ما زال الكيد يصاغ بوصفه من الخصائص الجوهرية للمرأة.

تكمن في صميم هذه الحكايات الفكرة القائلة بالرغبة الجنسية التي لا تشبع عند المرأة. وهذه الرغبة التي لا تترنوي، هي القوة المحركة لتطور مجرى السرد في هذه الحكايات: نساء يخدعن أزواجهن، ويستغلن شخصيات أخرى ذات سلطة أبوية، ويرنكن جرائم من كل صنف، ويدبرن أحابيل من كل نوع في البحث عن قضيب أكبر فأكبر. أو على حد تعبير فدوى مالتى دوغان في حالة ألف ليلة وليلة، فإن «زنى الزوجات الملكيات هو المبدأ البدئي للنفوضى في النص الغرومطي (هو ما يطلق

مسلل اللانظام»^١. ولكن، كما أشارت أدريين ريتش في دراستها الكلاسيكية عام ١٩٨٠، فإن فكرة الرغبة الجنسية التي لا تروى عند المرأة يمكن أن تُقرأ بوصفها خوف من انتفاء الحاجة إلى الرجل وليس فرضية واقعية عن الجنس عند المرأة: «يبدو على الأرجح، أن ما يخشاه الرجال حقاً ليس فرض الشهوات الجنسية عند النساء عليهم أو أن النساء يُردن خفتهم والتهامهم، بل إن النساء يمكن أن ينظرن إليهم جميعاً بعدم اكتراث»^٢.

إمكان التفسير الذي سأنتبهه في هذا المقال، إمكان مغاير، وهو قراءة هذه الحكايات بوصفها روايات ثقافية تعادل قصة أوديب في سرد فرويد. وحكاية أوديب في التحليل النفسي الفرويدي تحمل إنتاج نص محدد عن «التميز الأساسي للثقافة» أي التميز المتمثل في «الاختلاف الجنسي»^٣. وبرغم الدعوى الكونية للتحليل النفسي المعاصر، فإن قوة هذه الرواية، كما جادل العديد من النقاد، يمكن أن تُقدّر خير تقدير في سياقها التاريخي الثقافي الخاص. ويعتمد فرويد على قصة أوديب في السرد التحليلي النفسي، من بين ما يعتمد عليه، على صلة قرى خاصة، على ممارسات تتعلق بالأمومة وتربية الأطفال في الثقافات الأورو - أميركية الحديثة. ولكن الأغوار التي تسببها نظرية فرويد - أن الأنوثة والذكورة نتاجان ثقافيان وليستا صفتين طبيعيتين، وأنهما قتلان أداءات وتمثيلات لا تحقق غاياتها النهائية بالكامل أبداً، وبالتالي فإنها تبقى معتمدة على التكرار والإعانة، وأن هناك دائماً كثرة، فأنقض معنى لا يمكن الوصول إليه وعرضه كاملاً ولا حتى على يد المحلل المتبحر - توفر لنا مقاربات مفيدة لأماكن وأزمنة أخرى.

هذه المقاربة هي التي نهمي في قراءة «كيد النساء». وبرغم أن ما نعرفه عن علاقات القرابة والأمومة وممارسات تربية الأطفال في الأزمنة ما قبل الحديثة، يبقى ناقصاً وقابلاً للتكهن، فإن ما نستطيع أن نستشفه بثقة هو أن الأبناء، شأنهم شأن البنات، كانوا يتعرعون في «عالم نسائي»^٤. ولا أعني بالضرورة فضاء منفصلاً انفصالياً فيزيائياً (كان قسم ضئيل من السكان يتحمل تكاليف إيجاده)، بل فضاء اجتماعي يوجد من خلال للممارسات الاجتماعية النسائية. فحتى في بيوت العائلات الدنيا المدنية أو الفلاحية، كان الفضاء العائلي المشترك يتحول إلى فضاء نسائي خلال النهار حين يكون الرجال في العمل أو في الحقول، وكان يتحول إلى فضاء ذكوري حين

يعود الرجال ويتكفى أفراد العائلة من الإناث إلى المطبخ أو زوايا الغرف. والأهم، أن الفضاء الاجتماعي النسائي كان يمتد إلى الجيران والأزقة، بوصفه حيزاً للشخاط الاجتماعي تحتنه نساء أخى في النهار. وكان يمتد أبعد من ذلك إلى الحفلات النسائية والحمامات العامة (ساعة أو يوم فراغ المرأة) وإلى القسم المخصص للنساء في المسجد. وكانت هذه الفضاءات كلها مفتوحة للابن حتى «سن العقل» - سن النطق قبل البلوغ، بين الثامنة والتاسعة من العمر، كان يشكل بداية انتقال بالنسبة إلى الأبناء -، وكان هذا الانتقال ينسم بمشهد إقصاء، بإبعاد الابن عن هذه الفضاءات النسائية التي كانت متاحة حتى ذلك الوقت. وكان يبلور من خلال أفعال استبعاد «متكررة» غالباً ما تبدأ بالاستبعاد من حمام النساء وتند تدريجياً خلال عدد من السنين لتشمل الحفلات النسائية والمسجد قبل أن يكتمل الانتقال إلى عالم الرجال. وكان الطرد من الحمام كثيراً ما يحدث بتحريض ساخر من جانب النساء الأخريات اللواتي يوبخن الأم لاصطحابها «الرجل» إلى فضاء نسائي - من خلال عبارات ذات مغزى واضح مثل «ماذا لا تجلين أياه في المرة القادمة؟» -، ربما كانت النساء يشعن بالانكشاف أمام الصبي البالغ وهو يحرق فيهن على نحو مريب أو يتخيلن عضوه أكبر و/أو منتصباً، أو يشعن بلحمة «معية» أو حتى فرصة جسدية في الحمام. هذه البرهة لا تؤذن ببداية الطرد من عالم النساء فحسب، بل وتبدأ بتحريض من النساء الأخريات غير الأم: هكذا تنسم هذه البرهة بإحساس النساء بالغدر - برغم أن هذا الإحساس لا ينتاب الأمهات ولا غير الأمهات -، ولكن على الأم أن تنصاع: فتصبح شريكة في الخيانة. وكلتا الشخصيتين النسائيتين - المرأة كخائنة والمرأة كشريكة في التآمر على الرجل - من الشخصيات الراجعة في حكايات «كيد النساء».

الرجل البالغ سيتذكر في ما بعد لحظة الخسارة هذه، لحظة الطرد: بطرق عديدة. وفي سياق ثقافي مماثل كتب عبد الوهاب بوذية عنها هذه الكلمات:

يكفي أن يقوم الصبي البالغ بحركة عائشة أو يقول شيئاً في غير محله لتوجه المديرة إلى أم الصبي وتقول: «ولذلك كبر فلا تصطحبه معك بعد الآن». وأني (رجل) عربي - مسلم لم يُطرد من عالم النساء العاريات بهذه الطريقة؟ أي (رجل) عربي - مسلم لا يتذكر كل هذه الأجساد (النسائية) العارية وكل تلك الأحاسيس المبهمة؟ من لا يتذكر الواقعة التي أصبح بها

عالم العري هذا عموماً بصورة مفاجئة! لقد أعطينا أكثر من ذكرى. ولا يستطيع المرء أن يكف أبداً عن فرص ذلك الشدي الكبير المتلي الذي كان ميجوساً به. آخر مُنْع لأنه كان كثيف الشعر، لأنه كان صاحب عضو كبير، أرداف بارزة أكثر مما ينبغي، عضو في غير محله... الحمام عند الصبي مكان يكتشف فيه جسد إنسان آخر، ويُعزّز منه ما إن يحدث الاكتشاف.

وذكرى عالم الأم المفقود، ولا سيما حمام النساء، متعود في تميلات فنية مثل الجزر الغربية المأهولة بنساء عاريات، وفي سرديات الفردوس المأهول بعدد لا يحصى من الحوريات. وكما جادل بوديبه فإنه مع حدوث الانتقال من «أمومة خاصة» إلى «أبوية»، يصبح عالم الأم هالة تنتمي إلى عالم الأحلام، «ماضياً مؤملاً... مغلفاً بالخيلات» حيث يتكثف الطفولي والأنثوي والمعبث والتخيلي. ويمضي بوديبه:

إن أكثر الرجال نصجاً، إن أكثرهم فحولة، لن يقوئ مناسبة أبداً لإعادة خلق أجواء الرُحْم هذه أو استردادها أو إعادة اكتشافها، سواء عن طريق الذاكرة أو المحاكاة أو الحلم أو التخيل.

إن خبرة الطرد من عالم النساء هي في المقام الأول خبرة نظرة مفقودة، خبرة رؤية مفقودة. وإذا دخل الصبي عالم الرجال تصبح نظره خاضعة لأحكام النظر. وما يُفقد ليس نوع النظر المأهول، وليس وفرته المأهولة فحسب، بل إن المناسبات المحدودة التي يجوز للرجل أن يحظى فيها بنظرة إلى جسد امرأة تصبح محكومة بقوانين الأب للتوثق من أن هذه اللحظات لا تصبح لحظات يعاد فيها نوع النظر، لحظات عودة وهمية إلى الاتحاد بعالم الأم. وهكذا، يُكبح بقواعد النظر الخطر الحاضر أبداً، خطر فقدان الابن نشوة الانغماس في عالم الأم. وهذه القواعد لا تمنع الرجل من النظر إلى أي جزء من جسم المرأة بنية «الاستمتاع» فحسب، بل يُمنع من النظر حتى في ظروف قد تستحث الشعور بالمتعة. فالنظر نفسه يُعتبر قوياً وخطراً بصورة سحرية. وإذا حدث خرق لقواعد النظر فإن خارقها يمكن أن يهيم حياً فيواجهه الإملاق (مثل الشيخ شنعان) أو يفقد عقله (مثل ميتون).

في سياقات ثقافية كهذه، يكون الصبا حالة انتقالية، وسطية. فالولد الذي كان في البدء جزءاً من عالم النساء، موسوم لمغادرة هذا العالم إلى عالم الرجال، ويُعامل

بوصفه كائنًا عابراً في عالم النساء. وإذا يكبر تشدّ الأم أحياناً إليها عارقة أن عليها أن تطرده في نهاية المطاف. وهو يُعامل بوصفه «آخر» من جانب النساء اللواتي يشنّون، على سبيل المثال، حول أعضائه التناسلية. ودخول عالم الرجال يُلزم الصبي بأن يثبت أنه حقاً خلف كل أثر من عالمه السابق وراءه. ولكي يصبح رجلاً عليه أن يثبت أنه كبير على تلوثه النشوي بالأنوثة، وأنه أنهى «بنيته». وجوده بين عالمين - يهجره عالم النساء، أحياناً من خلال استهجانته أو حتى مناصيته العداء. فالصبي يصبح رجلاً بإنكار الأنوثة؛ بالتبرق منها.

يواجه الصبي اليافع لدى طرده من عالم النساء تحديات الدخول إلى ملكوت الأب. وعموماً، في هذه المرحلة يُزرع الخوف من الاغتصاب في نفوس الأطفال الصغار. وفي الحقيقة، يُزرع الخوف من الاغتصاب في البنات والأولاد الصغار على السواء، ويُعمل لإنتاج الانضباط والرقابة الذاتيين والسيطرة على المشاعر الجنسية لصيانة حرمتها الجسدية المفترضة. ولكن في حين أن الخوف من الاغتصاب عند البنات يتحكم بهن مكانياً من حيث الأساس - لا تذهبي إلى الأماكن التي يرتادها الرجال، بما في ذلك الشوارع، ابقي قريبة من الأم والنساء - فإنه يؤدي عملاً مغايراً بين الأولاد. إنه يصبح طقساً شديداً التناقض من طقوس الرجولة. فالصبي اليافع لكي يصبح رجلاً يجب أن ينضم إلى عالم الرجال؛ إلى مملكة الأب، ولكن هذا يعني ولوج منطقة الخطر الجنسي؛ إمكانية أن يكون موضع رغبة من رجال بالغين. وإذا كان أقصى مؤخراً من عالم النساء فإن الصبي اليافع ليس رجلاً مكتملاً بعد. ويجري التخلي به بوصفه رمز الإثارة الذكورية الأكثر اشتهاً. ويصبح شاهد الشعر الفارسي (الصبي بوصفه شاهداً على جمال الله) شاهداً مروعاً على عبور الصبي إلى الرجولة. ويكون تحدي الرجولة نتاج انتماء جنسي محكوم بقوانين خارجية مختلفة في عالم من الاجتماع المثلي الذكوري. ويتضح أن عالم الأب منطقة محفوفة بالمخاطر. وهكذا يساهم هذا الخوف في إنتاج رغبة العودة إلى عالم النساء، إلى الأمان المفترض لمملكة الأم (ومن هنا تخيلها فردوساً مفقوداً). والصبي لكي يصبح رجلاً، عليه أن يكافح هذه الرغبة في العودة؛ أن يحقق الفكاهة من الأنثوي.

هذا المشهد، مشهد الطرد من عالم الأم/النساء بوصفه أحد طقوس الرجولة، هو الذي أرى أنه يرتبط ارتباطاً هاماً بموضوع «زوجة الأب الشهوانية» في الأدب

بسيطاً ومنظماً في كل هذه الحكايات. وابتداءً من النهاية، بقدر تعلق الأمر بمصير الشخصية النسائية المركزية، لدينا على أقل تقدير نمطان متعارضان تعارضاً تاماً من النهايات: من طرف هناك النهاية السعيدة على ما يُفترض، ظاهرة «الأم الملكة»، مثل مصير شهرزاد، وعلى الطرف الآخر النهاية الغميمة التي آلت إليها كانيزاك في سندبادنامه، حيث عانت زليخة أولاً وطأة القصاص ثم رُد لها الاعتبار وكوفئت بالزواج والأمومة.

تشير هذه النهايات التمايزة السؤال عما تتوجه إليه هذه الاختلافات. فعقاب زليخة في البداية ثم هدئتها إلى الإيمان والتواضع، تكافؤاً، كما نعرف، بالزواج من يوسف. وفي قراءتي لهذه الحكايات بوصفها متجة اجتماع مثلي ذكوري، تصبح هذه النهاية موجهة ليس إلى النساء - اللواتي ينبغي أن يتعلمن من العقوبات التي أنزلت بزييخة ويبتعدن عن إغواء الرجال - بقدر توجيهها إلى الرجال: ارفض عالم الأم وإغراءاته ورغبتك فيه، وكن رجلاً بإثبات إخلاصك للرجال الآخرين، وحينذاك ستكونك ليس بالسطوة والثروة فحسب، بل وبامرأة من صنف مختلف (عن الأم): امرأة شابة خاتمة مفضلة على مقاس رغبتك وسطوتك ومن خلاصتهما. وستصبح زوجتك وام أبنائك. وهكذا تظهر زليخة بوصفها جائزة طارئة تظهر بها المذكورة بعد الجيرة والقراءة.

تتمكن العودة في هذه القراءة إلى نهاية ألف ليلة وليلة أيضاً نهاية مطلوبة. هل هي مطمئنة للمرأة بأنها - إذا أقلعت عن الغواية والخداع وصارت زوجة رابطة حكيمة ليلة إثر ليلة - ستفليح وتصبح أمًا مملوكة؟ دعوني أستقصى هذا السؤال بالعودة أولاً إلى مفارقة أخرى في ألف ليلة وليلة لاحفلها عدد من الكتاب، وهي التناقض الظاهر بين شخصية شهرزاد - المرأة الطيبة، الشافية، الحبيبة الصالحة، الأم، الراوية القوية - والمضمون المشحون بكرهية النساء للكثير من القصص المروية التي عديد منها في الحقيقة حكايات عن «كيد النساء». كيف يمكن التوفيق بين قيام شهرزاد برواية مثل هذه الحكايات الكارهة للنساء من خلال شخصيتها الأدبية ذاتها بوصفها امرأة حكيمة واسعة المعرفة لم تنفذ حياتها وحدها، بل حياة سائر النساء الأخريات أيضاً؟ في قراءتي تخفي هذه المشكلة في الحقيقة كمفارقة، لأن فعل رواية هذه الحكايات الكارهة للنساء ذاته، يصبح جزءاً من عملها «الشافى» الذي حلله جيروم كلمتون. وإذا نظرنا إلى

الإسلامي الكلاسيكي. فزوجة الأب - تماماً كـ «الفارسية» التي تعني حرفياً «ليست أمًا» - بوصفها الشخصية المعكوسة للأم، بوصفها «اللام»، هي المرأة الشهوانية التي لا تروى. وللابتعاد عن الرغبة في الأم وعالم النساء اللذين تمثلهما اللام تمثيلاً مجازياً، وإنكار هذه الرغبة، تُقلب الحكمة إلى الشاعر/الأديب، إلى القارئ/المستمع وهو يتخيل نفسه موضع رغبة اللام (الأمهات). إذ ليس هو الذي يصير إلى العودة إلى عالم النساء (بعد أن طرد من ذلك الفردوس النسائي)، وليس هو الذي يرغب في الأم بل إن اللام/زوجة الأب، هي التي تشتهي. وعلى غرار يوسف، لا يني يهرب من ساحة الإغواء والإغراء رافضاً المرأة ومتبرئاً منها ليثبت بذلك إخلاصه لعالم الأب وأهليته للانضمام إلى عالم الرجال مرحلاً الشهوانية والكيد إلى النساء. فدوى مالتى دوغلاس ناقشت هذا «الهروب من النساء» في أجناس مختلفة من الأدب العربي - الإسلامي. ويؤدي أن أضيف أن «الهروب» وتكراره مرات عديدة، يمثلان في الواقع إنكار رغبة الرجل في العودة إلى عالم النساء وإنكار رغبته هو في رجال آخرين. وإذا كانت قصة أوديب، كما قرأها فرويد، توفر حبكة مناسبة لتحليل ديناميات الذكورة الانفسية في ثقافة الطبقة الوسطى المذبذبة الأوروبية في أواخر القرن التاسع عشر مع وجود عائلة نووية في غمرة الدراما، فإن حبكة الشاب وزوجة الأم الشهوانية أدت وظيفة مماثلة في السياق الإسلامي - الإيراني.

وفي حين أن قصة أوديب تعمل لإنتاج معيارية اجتماعية لامثلية، فإن الحكمة الأساسية التي أراها في حكايات «كيد النساء» (إغواء، إغراء، مقاومة، رفض، انتقام) تدور لإنتاج اجتماع مثلي ذكوري محكوم بمعايير لامثلية. إنه نص مكسوس لإنكار الأنوثة ورفض عالم النساء مع الابتعاد عن الإيرونيكية المثلية لبناء رجولة بالغة ذات طابع اجتماعي مثلي. وتناقض حكايات «كيد النساء» بصورة متكررة في هذا العدد من الأجناس والسيقات، يؤدي وظيفة إنتاج حبكة ذكورية إيرانية - إسلامية، وهي حالة لا تتحقق بالكامل أو يمكن بلوغها ذات يوم، بل إنها مهددة دائماً برغبة «أكثر الرجال فعولة»، كما يجادل بوذية، في العودة إلى الأمومة، ومن هنا ضرورة التكرار.

الحبكة الأساسية لهذه الحكايات تجمع ثلاثة عناصر مركزية حللتها مالتى دوغلاس باستفاضة في حالة ألف ليلة وليلة، وهي رغبة المرأة الجنسية وكلامها وكيدها. وسيكون من السهل جداً، بالطبع، أن نتوقع تفصيل هذه العناصر تفصيلاً

وهذا، بالنسبة، شبيه بسرد الفردوسي عن رستم الذي أخذ سباووش بعيداً لتهديب العقل والجسم تهديباً كاملاً. فإن إبعاد الذكر اليافع عن نألفه مع عالم النساء وقربه منه، يبدو من مستلزمات بلوغ الرجولة. يُمنح سندباد ستة أشهر لتربية الأمير، وينجح في المهمة. ولكن قبل يوم من موعد العودة إلى الملك يرى سندباد في طالع الأمير أنه إذا تكلم مع أي أحد خلال الأيام السبعة القادمة سيواجه خطر مهلكاً. ويجد الحكيم نفسه أمام تحدٍّ جسيم: إذا عاد بالشباب إلى والده ونطق كلمة، فسيكون قد وضع حياة الأمير في خطر عن دراية. ومن الجهة الأخرى، إذا لم يعد به إلى الملك، فسيعرض الحكيم للعقاب. يوعز سندباد إلى الأمير بالتزام الصمت سبعة أيام ويقرر هو الاختفاء.

لدى عودة الأمير إلى والده يبقى صامتاً أمام الوزراء والملك مهما سألوه. وظناً منهم أنه ربما يقف في رهبة من الوزراء السبعة الحكماء ويشعر بالخرج من الكلام، يرسلونه إلى الحريم للتحادث مع النساء - أهل برده (أهل الحجاب) -.

في مواجهة الفضاء التنفي المكعب للأمير ومعلمه - ذلك القضاء المُعَدَّ لإنتاج المعرفة ونقلها - يوجد هذا العالم الأنثوي من الجنس/الكيد. يُعهد الابن برعاية نساء الملك، داخلاً من جديد قضاءهن الاجتماعي المثالي الأنثوي حيث يقع تحت إغراء كانيزاك ولاحقاً مكرهاً. الشخصية النسائية شخصية فتاة أمة - إحدى جواري الملك - مع «ك» الإضافية للتصغير مؤكدة «صاكتها» الاجتماعية والجنسية (أثني). هذه العودة تكون امتحاناً - مماثلاً لامتحان يوسف - واختباراً لرجولة الأمير: هل يستطيع مقاومة إغراءات كانيزاك وينكر شهوته الإيروتيكية (ولو من خلال ستار جنسي لامعني) ويثبت وفاءه لعالم الأب؟ هل نجح نظام الحكيم لإنتاج المعرفة ونقلها، في تحويل الأمير من كائن انتقالي - صبي يافع ملوث بالأنوثة - إلى رجل؟ يقال لنا إن كانيزاك كانت مفرمة بالأمير منذ زمن طويل، وحتى منذ وفاة أم الأمير أحاطته برعايتها، مانحة له حب الأم الرثوم. في الحقيقة، بسبب هذه العلاقة الأصلية من رعايتها للأمير، وافق الملك على أنها لو أعطيت فرصة لرعاية الأمير من جديد، فسيبدأ بالكلام. فإذا كانت صدمة الانتقال إلى الرجولة أسكت الأمير، فلعل عودة قصيرة إلى أحضان الأنوثة تكون قادرة على علاجه. المقارقة أنه أعيد إلى ملكة النساء ليكتسب القدرة على النطق.

تأخذ كانيزاك الأمير إلى خدعها وتبرح له بحبها، وأنه إذا أخذ يدها فستدبر

السرديات المتكررة لحكايات «كيد النساء» على أنها نتاج اجتماع مثلي ذكوري وتخرىض على القطع مع عالم النساء ورفض إغرائه وجاذبيته التي تشد الرجل، فإن شخصية شهرزاد تكتسب مغزى مغايراً. إن شهرزاد، راوية حكايات من أشد حكايات «كيد النساء» كيداً، تصبح امرأة تتهم نفسها بنفسها: المرأة الوحيدة المأمونة امرأة متواطئة، والمرأة التي تروي هذه الحكايات «الشافية» تنفذ مؤامرة من إنتاج ذكوري. وبدلاً من المرأة التي أنقذت نفسها وبنات جنسها بقوة كلمتها، يتضح أنها التهامش المؤنث لنتاج اجتماعي مثلي ذكوري، «المرأة الطاهرة». شأنها شأن زليخة في إنتاج الرغبة الإيروتيكية المثلية. والنهاية المظلمة تصبح مظلمة بمعنى مغاير: المرأة المأمونة الوحيدة التي يمكن أن يتزوجها الرجل هي المرأة المتواطئة؛ المرأة التي تؤدي بتكرار السرد الشافي لـ «كيد النساء». ويتضح في هذه القراءة أن قوة الكلام عند شهرزاد، وموهبتها كراوية لا تُبَارَى، خدعتان أبويتان أخريان!

من وجهة النظر هذه، تبدو شهرزاد - الراوية/ الشافية الحكيمة واسعة المعرفة التي تتضمنها وتقتضها النهاية السردية بوصفها أمّاً ملكة - شخصية غير مناسبة للنهوض النسوي برغم المحاولات المتكررة من أجل إعادة تصوير شهرزاد بوصفها أمّاً نسوية ريادية للشخصية النسائية المتكلمة عند الكائنات والراويات المعاصرات. كما لا نستطيع التوجه إلى الفتاة المسعدة؛ كانيزاك، بوصفها أمّاً ريادية أدبية. (ذ برغم أنها همزم بكلامها سبعة وزراء حكماء، فإنها في النهاية همزم بكلام الأمير وتُعاقب نتيجة لذلك عقاباً شديداً وتُحوّل إلى امرأة متبوءة).

القصة الإطار في سندبادنامه، التي تختلف عن نظيرتها في ألف ليلة وليلة، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحكايات أخرى عن «كيد النساء» مثل سودابا وسباووش، ويوسف وزليخة. فبدلاً من الثنائي الاجتماعي المثلي - الشقيقتين - لدينا مجموعة اجتماعية مثلية ذكورية أكبر بكثير تتألف من الملك والابن ومعلمه (سندباد) والحكماء السبعة. والأمير، وهو الابن الوحيد للملك الهرم، لا يبدي علائم تبشر بكونه قادراً على تعلم أي شيء من أساتذته. فطريقه إلى المعرفة مسدود بصورة غامضة. وفي نهاية المطاف يوضع في عهدة سندباد، أحكم حكماء المملكة، الذي يأخذه بعيداً عن حياة اللهو المفترضة في قصر الملك، ويبني فضاء مكعباً خاصاً لنفسه وللابن، أي فضاء اجتماعياً مثلياً ذكورياً، للمعلم والتلميذ، الفضاء التدريبي لنقل المعرفة.

عن «كيد النساء» لإدخال السرور في قلب ملك قائل وشغافته. إنها ليست حكايات ذات عبرة، بل تُروى لإنفاذ عقوبتها من خلال مكيدة الظاهر بالبراءة وطلب الثأر.

وبما أنه مغزاه أنها، سردياً، تهزم الحكماء السبعة، لكن لعنة الأيام السبعة تنتهي حينذاك ويستطيع الأمير الآن أن يروي حكاياته، التي لها ثقل أكبر من حكايات عبدة لا شأن لها! كلامه يزيل «غبار الحقد» الذي ذرّته بين الأب والابن ويجعل الملك «عين العقل»... يشع حياً وكرماً - مشهد أصرية اجتماعية مثلية بين الأب والابن، بين بالغ ناضج ورجولة يافعة في طور النضج -.

لا يتطلب الأمر عملاً جماعياً من سبعة رجال للأخذ بيد الشاب إلى الرجولة فحسب، بل إن مصير الأنثى النهائي يتحدد من خلال حوار وتبادل ذكوريين. فالملك يسأل وزراءه ما هو العقاب المناسب لمثل هذه الجريمة. ويقترح أحدهم كما لو أنه يدرك وضوح الرغبة الجنسية البينة، أن تؤخذ في «جهنمين» (حرفياً «روية العالم»، التي تعني أيضاً اكتشاف المعرفة والحكمة) لأنه إذا لم تر العين فلن يرغب القلب. وزير آخر، كأنه يريد التشديد على أن الإثم يكمن في مضمار الكلام والفعل لا في الرغبة نفسها، يقترح قطع لسانها لكي لا تستطيع الكذب، وثالث يقترح بتر قدميها لكي لا تستطيع أن تخطو فتزل في خطوها. رابع يقترح استئصال قلبها لكي لا تنساق إلى عواطفها. وهكذا تنقل العقوبات ما يعتبر غير أنثوي ثقافياً: عين ترى، لسان ينطق، قدم تخطو، وقلب يهفو. عند هذه النقطة تقاطع كانيزاك مجلسهم برواية حكاية أخرى مسترجعة للإبقاء على قلبها: نتأشدهم أنها تستطيع أن تتحمل أي عقاب إلا فتح قلبها.

بعد أن تروي كانيزاك حكايتها وتطلب الرأفة في تكرار الترتيب السابق للكلام، يستدير الملك نحو ابنه ويسأله أي عقاب يوصي به. يقترح الابن، ويبدو جلياً أن اقتراحه يؤخذ به، قص شعرها وتسويد وجهها وإراكياها حاراً والطواف بها حول المدينة حيث يذبح النادي للفاضي والداتي أن هذا مصير من تغدر بمولاها.

ولئن تستخدم كانيزاك قوة كلام المرأة لخدمة قضيتها، وتكاد تخرج منتصرة، فإن هذا ربما يرتبط بخلق هذه الحلقة، على النقيض من ألف ليلة وليلة. ففي حين أن شهرزاد تنجح في حيلتها الأدبية وتشفي الملك وتتقّد حياتها وتصبح أماً ملكة، تُعنى كانيزاك بالهزيمة وتغمر معركة السرد وتخضع لعقاب شديد.

جلوسه على العرش. وهنا، على ما يظهر، الخدعة الأولى التي تنجح في غريرها عليه. ويبدو أن الأمير برغم بقاءه صامناً في حضرة وائده والحكماء السبعة، فإن المكيدة توقعه في الكلام (وبذلك تعرّض حياته للخطر). بشأنها كيف ستحتم ذلك. فتجيب بأنها مستدس السم للملك وتضع تاج البلاد على رأسه. الأمير، بالطبع، يرفض مثل هذه الأحاييل على أساس أنها ليست من شيم الرجال (الفتوة)، ولكنه مع ذلك يجد نفسه في مأزق: يفكر في أنه إذا قال كلمة عن هذه الواقعة لوالده في الأيام السبعة التالية فستكون حياته في خطر أكبر. سينتظر حتى مرور هذه الأيام التي تنذر بالشوم. ويغادر مخدع كانيزاك. وإذا ندرك كانيزاك أنها ارتكبت خطأ قد يكلفها غالياً، تقضي إلى الملك وتمثل دور زليخة: تقف قميصها وتنفض شعرها وتغريش وجهها وتتهم الأمير بمرادونها، وتطلب إنزال العقاب به.

يستشير الملك وزراءه السبعة الذين يحاولون نفيه عن مثل هذا القصص بسرد حكايات له عن «كيد النساء» وسوء العاقبة في إصدار الأحكام المتعجلة. ويبدأ مسلسل الحكايات التي تُروى في الأيام السبعة التالية. يسفر نجاح الوزير الأول في منع الملك من إنزال أي عقاب بابنه، عن إعادة كانيزاك لتروي حكايتها، وخلال الأيام التالية يستخدم كل طرف حكايات مختلفة لنقل الملك من مزاج إلى آخر. وليس لدى كانيزاك شريك، كأن تكون أختاً كما في ألف ليلة وليلة، أو نساء المدينة كما في قصة يوسف وزليخة. ويرغم أنها، بخلاف شهرزاد، تروي حكاياتها بلا شريك، فإنها لا تتأثر بالسرد. تخوض مباراة سردية مع الحكماء السبعة، وتكاد تفوز فيها. الحكماء يروون حكايات عن «كيد النساء» والعواقب الوخيمة التي ستترتب على استماع الملك لجارية ضئيلة الشأن متعجلاً إنزال عقوبة الموت بابنه ثم الندم حين لا ينفع الندم. وترد كانيزاك على حكاياتهم بقصص عن دمكر الرجال ومغيبه ظلم الملوك وتغاضهم عن إنزال العقاب العادل بجريمة شتاء. وكل يوم تروي الجارية المستضغفة حكاية واحدة غابتها إبطال مفعول الحكايتين اللتين يرويها أحد الوزراء الحكماء. هل يراد بهذا أن للعمل الكيدي الذي يؤديه لسان المرأة قوة مضاعفة؟ أم أن حظ المرأة في زمن القص ومكانه، تصف نصيب الرجل؟

المباراة نفسها ذات مغزى من ناحية موضوعاتها: مواجهة الخيلة باخيلة. العدل في مواجهة الصبر والأناة. وبخلاف شهرزاد، فإن حكايات كانيزاك ليست حكايات

سندبادنامه وغيرها من حكايات «كيد النساء»، هي، بالطبع، حكايات شديدة التعميق ولا أريد القول إن القراءة التي قدمتها حتى الآن - قراءتها لعملها الثقافي في إنتاج اجتماع مثل ذكوري ذي معايير لامثلية - تستنفد مضمونها المترسب بكثافة. في الواقع، بودي أن أختم هذا البحث بالتوقف عند «عمل مضاد» تؤديه هذه الحكايات، أي عملها في الآن نفسه على توليد رغبة إيروتيكية مثلية ذكورية. لتتذكر أن في مركز هذه الحكايات الرغبة الجنسية اللامثلية المشبوبة التي لا ترتوي عند امرأة ناضجة تستهي شاباً جيلًا يصغرها سنًا. وكما يذهب دك ديفيز في الإشارة إلى قصة يوسف، فإن إحدى القراءات التي نستحضرها هذه العلاقة هي أن الرغبة التي تنتقل داخل النص وخارجه لا تتصل إلا ظاهرياً بإيروتيكية لامثلية أنثوية. فالرغبة الجنسية اللامثلية في النص، «الرغبة في شاب بهي الطلعة»، يمكن أن يُنظر إليها على أنها تنتج إيروتيكية مثلية في القارئ المفترض كونه ذكرًا، وتُعبّر عن رغبة مثلية لدى الشاعر. ففي قصة يوسف على سبيل المثال، تصبح زليخة في هذه القراءة شخصية خطابية تنتج إيروتيكية مثلية ذكورية شديدة بدلاً من تمثيل أية فكرة عن رغبة لامثلية أنثوية. بكلمات أخرى، إنها سِيار، من خلال رغبته تملك القارئ (الذكر) رغبة في يوسف. فإن حبها ليوسف لا يمثل الحب الصوفي للإلهي فحسب، بل إنه رغبة إيروتيكية لامثلية تنوب عن إيروتيكية مثلية، ليس بين الصوفي والإلهي فحسب بل بين الشاعر وقارئ النص الذي يُفترض كونه ذكرًا وشخصية يوسف. وزليخة تمثل الرغبة الإيروتيكية المثلية بالتغل داخل النص وبين خيالات القارئ وخیالات الشاعر. والفكرة القائلة إن العمل السردى للرغبة اللامثلية الأنثوية هو إنتاج رغبة مثلية بين القارئ الذكر وموضوع الرغبة المذكوري أيضاً، يسند لها في بعض هذه الحكايات الاستخدام الصريح لقولاً وصيغة مستقاة من إيروتيكية مثلية ذكورية مثل وصف موضوع الرغبة الذكوري للبطلة بأنه «جواني نو خط» (شاب يلوح على سيمائه خط خفيف لشارب حديث النمو)، أو حتى بصراحة أكثر «امردى باجمال» (شاب جميل مرغوب). وهكذا، تقوم شخصية المرأة بدور الستار بمعنى مغاير أيضاً: أنثوية متكررة، توفر حماية ضد الإيروتيكية المثلية الذكورية التي تهدد المواضع والمطالب ذات المعايير اللامثلية للثقافة الأوسع، وتسمح للإيروتيكية المثلية بطرح نفسها من خلال اللامثلية.

يعيد رأي ديفيز إلى الأذهان طرح سيجويك حول المثلثات الإيروتيكية في الأدب

الإنكليزي، وإذ يني سيجويك على عمل ربنه جيرار، يجادل بأنه في المثلثات ذات الذكوريين المتنافسين على أنثى واحدة، تقام الأسرة الاجتماعية المثلية بين الذكوريين من خلال شخصية الأنثى «المتقلبة». وبرغم أن عاجني هنا تدين بالكثير لعمل سيجويك، فإنها خطوة متميزة. وفي حين أن سيجويك يُعنى بالمثلثات الإيروتيكية في إطار نص، فإن رأي ديفيز يدفعني إلى التأمل في الرغبة الإيروتيكية المثلية داخل مثلثات وهمية بين «شخصيات» - في - النص / المؤلف - الكاتب - الراوي / القراء - المستمعين - وما مثلث الرغبة الذي يقترحه ديفيز بين قارئ ذكر ويوسف (نائياً عن ذكر مرغوب) وشخصية زليخة إلا مثلث واحد. وبالنسبة إلى القارئ/المستمع، يمكن تخيل مثلث من نوع آخر يتنهن وبين زليخة ويوسف: من خلال التنافس الإيروتيك اللامثلي على يوسف الذي تستحضره القصة، تتكون بينهما أسرة اجتماعية مثلية - على غرار الأسرة الاجتماعية المثلية التي بُنى في نص القصة بين زليخة و«نساء المدينة» - وفي الحقيقة، فإن هذا المشهد الذي كثيراً ما يُنقل في نسخ مصورة من القصة، يكتف العديد من الموضوعات التي تشغل بها هذا البحث. ونصياً (أو بصرياً في حالة النصوص) يكون يوسف الشاب الجميل، الشخصية الذكورية الوحيدة في هذا المشهد، محط أنظار مجموعة النساء الراغبات بأكملها. والرغبة المشبوبة في يوسف التي تُسند في هذا المشهد - سواء المدينة جميعاً معجبن به حتى أنه يفقد الإحساس ويقطعن أيديهن بدلاً من الفاكهة التي يمسكن بها - يمكن تخيلها منتجة لذلك النوع من الرغبة الإيروتيكية المثلية في قارئ/مستمع/مشاهد، التي اقترحها ديفيز، في الوقت الذي تُثير على الفور إحساساً بالتضامن مع زليخة في محتتها ليس لدى نساء المدينة (اللواتي يغيرن احتقارهن اليدي لها إلى تعاطف بشوبه التنافس) فحسب، بل لدى قارئة/مستمعة/مشاهدة متخيلة أيضاً. وفي هذا المشهد يتضرع يوسف إلى الله بالكلمات نفسها التي تُوسل بها إليه حين راودته زليخة أول مرة عن نفسها وكان يحتاج إلى موازنة إلهية ليكافح رغبته هو فيها. ويتحول إلى شخصية ذكورية محاطة بالعناية الإلهية ضد الأسرة الأنثوية بين النساء. ويمكن دفع رغبته الإيروتيكية اللامثلية فيه باستدعاء رغبته في الله.

توجد عدة مثلثات سيجويكية في نص قصة يوسف أيضاً. فاولاً، هناك مثلث الرغبة بين يوسف وعزيز المصري وزليخة - هل غضب عزيز على زليخة لأنها خانت أم لأنها وفقت بينه وبين يوسف؟ (ذ يقال في عدد من النسخ الأخرى للقصة أنه اشترى

يوسف لنفسه، وتُفسر بُتولة زليخة وقت زواجها من يوسف بعزوف عزيز عن النساء. ثم هناك المثلث المبني بين يوسف واللّه وزليخة. ففي نقاط مختلفة من مشاهد الإغواء في هذه القصة هناك إحلال متكرر لرغبة يوسف (الاجتماعية المثلية) في اللّه محل رغبته الجنسية اللامثلية في زليخة. مثلث الرغبة الثالث هو بين يوسف ووالده وزليخة. فالتفصّال عن الأول يعدّ المسرح لدخول الثانية. ومع اقتراب القصة من نهايتها تكون للقاء مع يعقوب وأخيه المحبّب بنيامين أولوية زمنية ومردية على لقاءه ثانية مع زليخة والحلقة الأخيرة من الفوضى/ الزواج.

إن دراسة أشمل للرغبات المتداولة في حكايات هذا الجنس والمثلية بها، ستعطينا معرفة نقدية ببناء الرجولة والأنوثة في الثقافات الإسلامية. وفي هذا المبحث توقفت عند عمل حكايات «كيد النساء» لإنتاج الذكورة في سياق ثقافي يبنيه الاجتماع المثلي لممارسات يومية. ولعل انحسار شعبية هذه الحكايات في القرن العشرين يرتبط بتغير السياق الثقافي والتخالف الاجتماعي اللامثلي للقضاء الديني وظهور عوائل مدينية ذات طابع نووي. كما أنه قد يعبر عن بروز فردية المرأة كتعريف جديد للأنوثة الحديثة، حيث أصبحت المبادرة الفردية ودخول ميادين كانت في السابق حكراً على الرجل، أكثر أهمية من التأمر الاجتماعي المثلي مع نساء أخريات داخل عالم الإناث.

إذا كان لهذه الملاحظات أي أساس للإقناع، فإن مشروع إنتاج صيغ نسوية لهذه الحكايات يصبح برمته مشروعاً إشكالياً. ولعل من باب أولى أن نسأل عن التصوص المختلفة التي استدعتها تحولات الحداثة الاجتماعية - الثقافية لإنتاج ذكوريات وأنثويات جديدة.

المثلية الذكورية في الأدب العربي الحديث

فريدريك لاغرانج

تهدف هذه المقالة^(١) إلى تحليل التمثيلات المختلفة للمثلية الذكورية في الرواية العربية المعاصرة، وإلحاقاً بذلك تقترح مؤشرات لتفسير التحفظ النسبي الذي تنسم به هذه الموضوعات بالمقارنة مع شيوعها في النتاج الثقافي العربي الكلاسيكي. وزاوية الرؤية المحدودة بالضرورة هذه، تعتبر نفسها عنصراً ينبغي أن يشارك في نقاش أوسع حول تطور مفاهيم مختلفة يمكن فهمها تحت عنوان واحد هو «المثلية» في المجتمعات العربية؛ وسوسيولوجيا التمثيلات العربية ما زالت مطلوبة^(٢). ومن المؤكد أن النظر إلى تمثيل العلاقات الاجتماعية والجنسية في الإنتاج الثقافي هو واحدة من أبسط الخطوات في هذا المسعى لأننا ينبغي أن نأمل بأن نجد فيه صدى لتطور بعض المجتمعات العربية إلى العلاقات الذكورية - الذكورية، والتطور الممكن لهذا المفهوم.

(١) تقوم عناصر من هذه المقالة على مقالة كاتب هذه الأسطر بعنوان «الأدب العربي» في توليف وثقافات مثلية (نيويورك: غارلاند، ١٩٩٩). يودي أن أشكر جورجين أيوب وإيفريت رولسون وكاتيا زكريا على مقترحاتهن التي لا تحصى خلال كتابة هذه المقالة.

(٢) كان العملان دراسات الجندر Gender Studies وجنسات مثلية وسحاوية Gay and Lesbian Studies معنيين أساساً ببناء «هوية مثلية» في المجتمعات الغربية. وحتى بحث في السلوك الجنسي خارج الغرب مثل عمل رودي ك. بليس جغرافية الانحراف Geography of Perversion, Rudi K. Bley (New York University Press, 1995) يركز على دور «المثلية الجنسية» في بناء «نموذج معاصر» للذكورة العربية. أما «المثليات الإسلامية» فإن هذا الجزء يعالج بالدرجة الرئيسية مجتمعات غير عربية ولا يعتمد التطور رواية إشكالية.

Islamic Homosexualities, (S. Murray and W. Roscoe ed., New York University Press, 1997).

ما مدى تأهل الأدب الحديث لإطلاعنا على بناء هوية ذكورية والعادات والمحرمان الجنسية المرتبطة بها في المجتمعات العربية العصرية؟ إذا أردنا دراسة مثل هذه المعلومات في مضمار الحضارة العربية - الإسلامية الكلاسيكية فينبغي البحث عنها في كتابات تتصل بالمجال الديني، والتي تطلعننا على «الناموس»، وبطريقة ملتوية على نواتر انتهاكه، وفي ما كان القدماء يسمونه «الأدب»، وهو الزاد الثقافي لأهل العلم والمعرفة. وفي الأدب الكلاسيكي يساعد الشر الفتي والنظم الحسن، أكانا يتعاملان مع قضايا غائبة أو قضايا جادة، على أن نحدد في إطار الصورة المتعددة الأوجه للإنسان الإسلامي، أنوار أخلاقه الجنسية. أما في الحقبة الحديثة فينبغي أن نعيّن في ذلك السوسولوجيا أو الصحافة، أو حتى الخبرة المباشرة والشخصية. ولكن لأسباب يتعين تحليلها، فإن هوامش الأخلاق الجنسية مثل المثلية، لا تعاني نقصاً شديداً على صعيد التوثيق في الدراسات السوسولوجية أو النستر أو الهجوم عليها بضراوة في الصحافة فحسب، بل إن الأدب نفسه يثبت كونه أقلّ نجماً بكثير لمناقشة اللذة في كل تجلياتها، منه خلال الفترة الممتدة حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وفي حين أن «العلاقات الجنسية» بدأت خلال العقد الماضي تدخل بخفر ميدان الدراسات الإسلامية حول أخلاق الجنس والإيروتيكية^(٦)، فإن دراسات تحليلية نفسية متعجّلة للمجتمعات العربية أخذت تزدهر^(٧) متناولة في بعض الأحيان ظاهرة المثلية^(٨)، وخاصة بين كتاب المغرب العربي الناطقين بالفرنسية. ومن أشدّ مواطن الخلل إزعاجاً في الأعمال التي تهدف إلى تحليل موقف العربي من الحب، تصوير المسلم العربي وكأنه جوهر ثابت لا يتأثر بالزمان والمكان، ولم يتغير من حجاز القرن السادس حتى مغرب أو عراق القرن العشرين.

ومجرد الحقيقة الماثنة في أن المثلية نادراً ما يرد لها ذكر في الأدب المعاصر، بالمقارنة مع انشراح أو الأدب الكلاسيكي، يمكن أن تُقَرَّر في حد ذاتها على أنها مؤشّر

- (٦) أنظر بصفة خاصة: Rowson and Wright, ed. 1997.
(٧) مثل: Chebel (Malek); *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris: Payot, 1995. أو للمؤلف نفسه: *L'esprit de travail*, Paris: Lieu Commun, 1988.
(٨) في ما يتعلق بإساءة استعمال مفاهيم التحليل النفسي في أحيان كثيرة في هذا المجال، انظر: Zakaria (Katia). *Usage des concepts psychanalytiques dans l'étude du mode arabo-muslim. Reflexion critique in Arabica*, vol. 42, 1995.

إلى التحولات الهائلة التي طرأت على علاقات الرجل العربي مع جسده ورغبته. ولا يعني هذا أن الإيروتيكية المثلية أو الموضوعات المرتبطة بالالتباس الجنسي اختفت من المشهد العام في القرن العشرين: السبى التجارية المصرية والمسرحيات الهزلية الحالية اعتمدت دائماً على التزيي يزي الجنس الآخر (الانحراف اللبسي الظاهر transvestism) كوسيلة من وسائل الكوميديا، بينما كانت التلميحات المثلية الحفزة كثيراً ما تَدَسُّ في منون السيناريوهات^(٩). أما أفلام يوسف شاهين^(١٠) أو يسري نصر الله^(١١) الأكثر طموحاً من الناحية الفنية فإنها زاخرة بالغمزات الإيروتيكية المثلية. ويمكن العثور على إجماعات أكثر فجاجة في مسرحيات القرقوز في مطلع القرن حين كان المجتمع المصري يعيد تسويق قدر من تسامحه مع المثلية قبل الفترة الحديثة. ويظهر هذا في الأسطوانات القديمة التي تبلغ سرعتها ٧٨ دورة في الدقيقة للكوميدي أحمد فاهم الغار الذي باع أسطوانات كثيرة يجد المرء بينها مواضيع عميرة (أو يقف لها شعر الرأس) مثل «ختانة الخول مع المرأة» و«جنازة الخول»^(١٢)، وهي على الأرجح شذرات من الفكاهة «المنحرفة» التي لا يمكن بأي حال أن تزوّج بمثل هذه العناوين في مصر اليوم.

وكما في كل المواضيع ذات العلاقة بالثقافة، تكون الكلمات خلافية، وقد أثير كثير من الجدل حول استخدام مصطلح «المثلية» بالارتباط مع المجتمعات العربية الكلاسيكية وما قبل الحديثة والحالية. ومن الجائز أن المصطلح العربي الحديث، الواسع الانتشار، «الشذوذ الجنسي» (ومصطلحات أكثر صواباً من الناحية السياسية لكنها ما زالت نادرة الاستعمال مثل «المثلية الجنسية» أو «الجنوسية»^(١٣)) تتطابق مع المفهوم

- (٦) أنظر: Menicucci (Gary): «Unlocking the Arab celluloid closet: homosexuality in Egyptian film in *Middle East Report*, 206, 1998 (Power and Sexuality in the Middle-East).
(٧) بصفة خاصة: «إسكندرية ليه» و«إسكندرية كمان وكمان».
(٨) خاصة «مرسيدس».
(٩) Gramophone 2-11099/100 in Catalogue general Disques Gramophone Arabes, 1914.
(١٠) «جنوسية» كلمة جديدة يستخدمها محمد صبر نحاس في الجنوسية، نحو نموذج لتفسير الجنوسية، رورموند (هولندا): مكتب العربية، ١٩٩٧. وإذا يعطى المؤلف معاني جديدة لمصطلحات عربية كلاسيكية، يميز من منظور جوهري سطحي «الجنوسية» بوصفها «هوية مثلية» من دون أن ينطوي ذلك بالضرورة على اتصال والواط» بوصفه «اتصالاً مثلياً» بصرف النظر عن الهوية الجنسية للأطراف المشاركة، أي بما يبيع وجود «مثلية تعويضية».

الغربي للمثلية الجنسية. ولكن هذه مصطلحات متأخرة وحديثة على السواء وليس لها معادل في اللهجات المحلية^(١١) التي تحتفظ بفهم تقليدي أكثر للعالم، أو في العربية الكلاسيكية (المفروضية). إذ لا توجد في اللغة الكلاسيكية كلمة تغطي الطيف الواسع للمعايشة والمشايع الجنسية المثلية، وهي لا تعتبر المثلية الجنسية «هوية» شأنها في ذلك شأن العالم الغربي ما قبل الحديث. وتصنف اللغة الكلاسيكية أنواعاً مختلفة من «الأفعال» الجنسية، بعضها يُعد متوقفاً من «الرجل» بوصفه مخلوقاً قابلاً للخطيئة، مثل عشق الفتيان الواسمين، وبعضها الآخر يُعد مرضياً، مثل الرغبة في الخضوع لسيطرة رجل آخر وتسلطه. وتستخدم اللغة مصطلحات متخصصة مثل «المواطن» (الجنس الشرجي) والنوطي (الفاعل الذي يفضل الأولاد على النساء من دون اعتبار لما تصنّفه لغة المصطلحات الحديثة في عداد الرغبة في الجنس على السواء) والمختل (المفعول به المتأثت) والمؤثر (العاهر الذكور المفعول به) والنداب (النوطي الفاعل الذي يهوى اغتصاب ضحاياه في نومهم بصرف النظر عن أعمارهم) والمسابقة (الأنثى المثلية) ... وبعض الأفعال غير المحروقة في الأدب أو الفقه القروسطي مثل «اللعن» الذي ليس له وضع محدد في الفقه. لذا من الطبيعي أن البحث الذي يتناول الإيروتيكية المثلية في الأدب العربي، كان شديد الاحتراس في مفرداته مفضلاً على «المثلية الجنسية» مصطلحات أخرى بمعنى الإيروتيكية المثلية أو المشاعر الجنسية في إطار الجنس الواحد أو حتى «الحسية المثلية» (مالك شبل).

ينبغي التشديد على أربعة مفاهيم أساسية تتعلق بالإيروتيكية المثلية في المجتمعات العربية الحديثة كما تنعكس في ثقافتها والتشعر والشر:

أولاً، اعتراف الثقافة العربية الإسلامية بجمال الذكر حتى ينظر ذكور آخرين، وقدرة هذا الجمال على إثارة «انفتنة». ويصور القرآن تأثير جمال النبي يوسف في نساء مصر اللواتي شجرن بفننه حتى أمعن ما رأينه قطعن أيديهن بالسكاكين التي قدمت لهن لتقشير الفاكهة، «وقلن حاشي لله ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم». وسيصبح

يوسف في ما بعد كليشهة خطابية يُضرب به المثل على جمال الذكر في شعر الخزن. والجنة القرآنية مليئة بعناصر تستهوي الرجال بصورة طبيعية لكنها ليست مباحة إلا في الآخرة: «خرو لا يصدعون عنها ولا ينزفون» (سورة ٥٦: ١٩)، «يطوف عليهم ولدان مخلدون» «إذا رأيتهم حسبهم نزلوا مثوراً» (٥٦: ١٧، ١٩: ١٩). لكن قدرة جسد الذكر على الإغواء نادراً ما يلمح إليها في الأدب الحديث على نقض حد مع الأدب الكلاسيكي وحكايات مثل تلك التي يمكن العثور عليها في قصص «ألف ليلة وليلة». إذ قلما يجد المرء أي حسية في تصوير شخصية ذكورية، والاستثناء من هذا الاستبعاد هو «غريب» يوسف إدريس في قصته القصيرة «حادثة شرف»^(١٢) (١٩٥٧): «إذا جاء الليل لا يحتل (غريب) البيت في دارهم ويؤثر النوم فوق كومة ثمن الوسيلة العالية حيث يدفن نفسه (...) فقد كان يكفي أن ترى المرأة من نساء العزبة فتاة (أو دكة) سرواله وهو يعمل حتى تشفق وكأنها رأت رجلاً عارياً».

ثانياً، من نتائج الإقرار بالجمال الذكري أن تقدير الرجل البالغ لمفاتيح ولد وسيم هو نزوع طبيعي (يعتبر به حتى لاهوتيون مثل الإمام ابن حنبل، توفي سنة ٨٥٥). ويمكن أن يفضي هذا التقدير الطبيعي للجمال إلى رغبة، حسب ذائقة المرء، لكنها رغبة يجب أن تُقاوم. والخطيئة الكبرى، في مجال الفقه، تكمن في تحقيق هذه الرغبة كممارسة جنسية. فالفقه لا يعرف وجود هويات جنسية ولا يتعامل إلا مع الأفعال. وحديث الرسول، كما أورده النويري في عمله النهائية^(١٣)، واضح وشديد بصفة خاصة حول النواط بين الرجال: الموت عقاب الفاعل والمفعول به. لكن الفقهاء جنحوا إلى تخفيف قسوة الحد (العقوبة القانونية) بحسب المكانة الاجتماعية لأصحاب العلاقة بالفعل. وذعب ابن حزم إلى حد تخفيض عقاب الأعزب إلى عشر جلدات. ومن المؤكد أن غالبية هذه الأحكام الشرعية بقيت نظرية أساساً على مر القرون. وينبغي أن يلاحظ أن مصر قبل الفترة الحديثة وفي الحقبة الكولونيالية لم يكن لديها قانون ضد المثلية الجنسية يرغم إصرار البريطانيين على تشريع قانون كهذا^(١٤).

إن المجتمع - كما يعكس في الأدب، أكان شعراً أو حكايات مجموعة، أكثر

(١٢) حادثة شرف، القاهرة، مكتبة مصر (الطبعة الثالثة)، ص ٨٣.

Encyclopedia of Islam ١١.

Duane, 1996, pp. 185, 191.

(١٣) أنظر مقالة: C. Pellat «الواط» في:

(١٤) أنظر:

(١١) على سبيل المثال تضع اللهجة العربية التونسية كلمة «ميون» (المثلي السليبي) التي من الواضح أنها مشتقة من كلمة «مأبون» العربية الكلاسيكية في مراجعة كلمة «طفا» (اسم له دلالة الفاعل بعض الشيء) بمعنى الفاعل الذي يهوى الفتان.

فإن رغبة رجل بالغ في رجل بالغ كثيراً ما تُنحى جانباً ونادراً ما يُعترف بها إلا في أدب «المجون» و«السخف». فالإتصال الجنسي، أكان مع الجنس الآخر أو مثلياً، لا يحدث بين أُنْدَاد وينطوي بالضرورة على ممارسة التسلف. والجناب رجل ملتجئ إلى ذكر بالغ آخر لا يمكن أن يعني إلا رغبة في الخضوع يمكن إخفاؤها (مؤخرة بذلك مادة للهجاء) أو إشهارها: أختنا موضوع طرائف كثيرة تكشف عن خروقات مسلية للناموس، لكنها لا تشكك فيه أبداً. والرجل الذي يعبر عن التوله بالقضيب يعترف من دون ريب بفقدان رجولته لأنه يعتمد على أداة الآخر بدلاً من أداته. وكما يقول ابن عباد بصراحة - نقلاً عن التوحيدي (توفي سنة ١٠١٠) - «لا تعول على أير في سراويل غيرك، لا أير إلا أير تمطي تحت عانتك. فإنك إن عولت على ذلك خاتك وشاتك وفضح خاتك وماتك»^(١٧).

ويمكن العثور على الإيروتيكية المثلية خلال الفترة الكلاسيكية أيضاً في أعمال تغف على التخوم الداخلية أو الخارجية للأدب بالمفهوم الكلاسيكي، لأن من حق «الأدب» أن يكتب ويقرأ عن مواضيع أدنى (الباطل، السخف) ليريح ذهنه من الجِد، لكن اللغة المستخدمة يجب أن تكون لغة الأدب. والنوع المأجور من الإيروتيكية المثلية العفيفة الموجود في الشعر، يمكن العثور عليه، في المقالة الشهيرة حول الإيروتنولوجيا التي كتبها عالم المعادن المغربي أحمد التيفاشي (توفي سنة ١٢٥٣) نزهة الألباب في ما لا يوجد في كتاب، المترع بالنوادر اللاذعة، وفي أحيان كثيرة لا يسع المرء إلا أن يتفجر ضاحكاً خلال قراءتها عن الثعالب السعالي للراطلين الفاعلين والمفعول بهم، ولعنهم الخاصة وتصنيفاتهم لعضو الذكر بحسب الشكل والحجم، وردودهم السريعة الحاضر (والتجديفية في أحيان كثيرة) حين يتعرضون لسخرية وازدراء اللامثليين أو رجال الدين. فعلى التخوم الخارجية للأدب يكمن الأدب «الشعبي» مثل مسرحيات النفل التي كانت شائعة في مصر في زمن المماليك. وكل ما تبقى من هذا النوع من الإنتاج هو الشكل الأدبي الراقي الذي صاغه منه ابن دانيال (توفي سنة ١٣١٠) في ثلاث مسرحيات قل، اثنتان منها، «طيف الخيال» و«التييم والييم»، تقصصان الحياة المأجدة لإحدى الشخصيات، وهي حياة حافلة بالمغامرات الجنسية المثلية حتى الثوبة النهائية ثم

نساعاً من الشرع في ما يتعلق بهذا الانفعال المتوقع من الرغبة إلى الفعل. والمعاشرة المثلية حيث تقع بين رجل بالغ وآخر خاضع لسلطوته بسبب سنه أو مكانته الاجتماعية، تجد موقعها في التراتب الهرمي الاجتماعي ولا تهدد النظام بالمرة. وهناك تشابه بين الرننى (المضاجعة غير المشروعة مع امرأة) واللواط (مضاجعة شرجية غير مشروعة بالتقدير نفسه مع ذكر يسيطر عليه المفاعل). وتبين أعمال أ. روسن^(١٨) (Rowson)، كيف أن التصنيف القروسطي للزنا لا يوجد نوعاً من «الزنا» يقوم على العلاقة المثلية، بل حالات من ممارسة حق الرجل الطبيعي في السيطرة على ثوابه (نساء، غلمان، عبيد من الجنسين) بصورة غير مشروعة في المجال الجنسي، وبرغم أن هذا المفهوم الذي يمكن وصفه بـ «المتوسطي» ما زال حياً إلى درجة كبيرة في البيئات الشعبية، فإنه يعاني قصوراً شديداً من ناحية انعكاسه في الأدب الحديث، الذي يعتمد بناء مغزياً بعض الشيء، لجنس الذكر ويميل إلى «شجب» ما يعد بناءات تتعلق بـ «التخلف» في الوقت الذي تنعن الصحافة فساد الغرب.

ثالثاً، إن المعاشرة بين الرجل والرجل ليست ظاهرة جنسية بحتة بل قابلة أيضاً لربطها بالحب، بالعشق ومخاطره اللاحقة. وهناك كتاب اهتموا بتأثير عاطفة العشق في الرجل مثل ابن حزم (توفي سنة ١٠٦٤) في عمله طوق الحمامة أو ابن الجوزي (توفي سنة ١٢٠١) في عمله ذم الهوى لا يتعاملون مع عواطف الرجل إزاء الرجل تعاملاً يختلف عن تعاملهم مع العواطف غير المثلية، ويصفون عواقب مثابثة تترتب عليها. وحين أعد السراج (توفي سنة ١١٠٦) عمله مصارع العشاق، وهي أنطولوجيا من النوادر (على أقل تقدير على مستوى أول من القراء) عن عشاق ماتوا كمداً لفقدان المحبوب، فإنه أدرج أيضاً علاقات حب مأساوية بين ذكور وزعها في ثانيا طرائفه اللامثلية. ويرغم الإشارة إلى العلاقات الجنسية المثلية في الأدب الحديث، فإن غياب انهوى المثلي يكاد يكون تاماً^(١٩).

رابعاً، في حين أن رغبة الرجال في الفتيان شائعة في الشعر والنثر الكلاسيكيين،

(١٥) أنظر: «The categorization of gender and Sexual Irregularity in Medieval Arabic Vice: Liars in Bodyguards, the cultural politics of gender ambiguity, Routledge, NYC, 1991.

pp. 50-79.

(١٦) باستثناء عمل سعد الله ونوس «قوس الإشارات والتحولات الذي يناقش أدناه.

(١٧) أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، تحقيق التنحي، بيروت، دار صادر، ١٩٩٢، ص ١٠٣.

المعات. وصورة الرغبة المثلية هذه بوصفها أحد المطالبات المحتملة في تكوين الشباب. تتكرر في الكثير من قصص ألف لبلبة ولبلبة حيث لازمة الشيخ المغربي الملوطي الذي يتغنى بحبه للبلبل ابن الخمسة عشر عاماً، وهذه لا تمثل إلا فخاً يجب تقاديه عن بداية الطريق إلى الرجولة.

ولكن سواء وجدت الإيروتيكية المثلية بصيغتها العفيفة والتي كثيراً ما تكون رمزية أو على الضد من ذلك، بتعبيرها الأكثر فجاجة في النوادر المسلية، فإنها ظاهرة مبنوثة في الأدب الكلاسيكي، سواء بالارتباط مع الحب أو المجون المدان. وإذا كانت هناك تبرة مأساوية فلأن الحب من جانب واحد حب مأساوي وليس لأنه ذو طبيعة مثلية بالمرّة. والأدب الكلاسيكي يعبر عن وجهة النظر الواثقة حول الإنسان الذي لا منازع له في السيطرة على الجنس الآخر، وفي سلطانه على الأقوام غير المسلمة، وأخيراً في رجولته. وحتى أمثلة نادرة على نقيض ذلك مثل تأكيد جحشاوي للوطية السلبية، إنما هي من باب الدليح للتقريب العربي الإسلامي.

الأدب الحديث^(١٨)، في المقابل، كثيراً ما يكون تعبيراً عن الشك في النفس، وأحياناً عن كراهية الذات، مبددة يقين الكاتب العربي من وجوده في مركز الكون. وسطوته المطعون بها سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وبالنسبة فحولته، لا يمكن تركيزها كما كان يحدث في عصر البعثيات. وما كان بمقدور النظرة إلى المثلية الجنسية أن تمر مندون أن تتأثر بهذا التعبير الكبير. ومعالجة العلاقات الجنسية المثلية معالجة متحفظة في الأدب العربي الحديث، على النقيض من الأدب الكلاسيكي، أمر محير بعض الشيء. إذ ليس هناك بروسست أو وايلد أو جيد بين الروائيين الحديثين الذين يمكن أن تُقرأ أعمالهم في ضوء «مثلي»^(١٩)، وأقل من ذلك وجود أعمال مماثلة لأعمال غور فيدل أو ديفيد ليفيت ذات المضمون المثلي بصراحة. فالشخصيات «المثلية» نادرة برغم تصويرها بلغة ليست تحفيرة بالضرورة. ومرض الأيدز غير مسموح به، والعالم السفلي

للمدن الكبرى في العالم العربي يبقى موضع تجاهل. وبرغم أن الرواية العربية (مروية القبول برواية هيكل زينب منطلقاً) ولدت طبيعية وواقعية، فقد عُي وجه كامل من وجوه الواقع، يمكن تسميته «إشاعة الرغبة» بصورة مطلقة. فالرغبة الجنسية، أكانت مثلية أو غير محددة أو غير راغبة في تحديدها، بتعين (خفاؤها)، ولا يمكن قصرها على أماكن أو مواقف خاصة. ونتيجة لذلك فإنها نشأت في أماكن أخرى، وفي أي وقت، حتى في المناسبات غير المناسبة على الإطلاق. وهناك ثور إيرونيكي وإيرونيكي مثلي شديد ويكاد يكون محسوساً، يشهد بوضوح في فعاليات مثل «الموايد» وفي سائط النقل العام وفي دور السينما وحتى في الشوارع حيث تبادل النساء والرجال نظرات تقييية للجنسين على السواء. لأن المجتمع لا يعين مكاناً خاصاً لتحقيق الاتصال الجنسي. وفي المضمون المثلي فإن وجود (واستحالة وجود) غير «مثلي» يشنت الرغبة الجنسية المثلية في كل نواحي الهرية المجهولة لنن مثل القاهرة وبيروت. وتكن هذه الأجواء كلها أجواء مكتوبة تماماً وغير مرئية أو هي موضع تجاهل في الأدب الحديث، برغم أن المرء لا يستطيع أن يتخيل كتاباً يبلغ بهم العمى حد إغفالها. حتى رمز «الملكة» الكوني لا يجري التلميح إليه، ولا حتى كوسيلة من وسائل الهزل، في الأعمال المكتوبة.

التلميحات إلى المثلية الجنسية في الأدب الحديث تتعلق عموماً بثلاثة أنواع:

- ١ - جانب معهود من جوانب المجتمع التقليدي، مدان أو موصوف بلغة محايدة، تجسده شخصية ثانوية.
- ٢ - شخصية مركزية أو ثانوية تعاني انحرافاً شديداً واحتقاراً للذات قد يؤدي إلى الموت أو الانتحار.
- ٣ - علاقة جرحية نفسية بالآخر، الذي يكون عادة الأجنبي الغربي.

ولكن عند النظر إلى المثلية الجنسية من الزاوية الطبية أو التحليلية التنسية أو الرضوية أو الجرحية النفسية أو الدرامية أو الرمزية، فإنها لا تكون أبداً موضع تندر (حتى التندر التحقيري) أو مادة مسلية. إذ ليست هناك مثلية سعيدة ولا طرائف لاذعة في الأدب الحديث، وبالكاد هناك تلميحات غير لائقة. ولكن حتى أكثر النوادر خلاعة في الأدب الكلاسيكي تبيح قراءتها بمتعة وإبتساماً لأنها تُروى بحرص على

(١٨) نستخدم «الأدب العربي الحديث» مجازاً للإشارة إلى الرواية المكتوبة باللغة العربية من المرحلة الأخيرة للنهضة، أي من بداية القرن العشرين حتى الوقت الحاضر. ومتناول المقالة بصفة خاصة الرواية والقصة القصيرة برغم ذكر المسرح بصورة استثنائية.

(١٩) برغم إمكانية تقييم بمحاولة قراءة ثانية لعمل جبران خليل جبران، ورسومه وبعض كتاباته مثل المجنون يمكن أن تشير إلى شيء من المشاعر الإيروتيكية المثلية.

روح النكتة والجزالة والصراحة في علاقات الإنسان بجسده متسامية على الابتذال. ويجب أن نتذكر تقديم الجاحظ (توفي سنة ٨٦٨) لعمله مفاخرات الجواوي والغلمان، حيث يشير إلى أن التسلية هي أكثر وظائف الأدب طبيعية، والروح يجب أن يلوذ بالدعابة لأن الإفراط في الجدل يرهقه. وقال ما معناه أن بعض الذين يجاهرون بالتنفوي والزهد يتحرجون ويثيرون عند ذكر أعضاء الرجل والمرأة والجماع بينهما. لكن مثل هؤلاء كثيراً ما يكونون قليلي المعرفة، فارغين عما يظهره من سمو ووقار.

مثلي الحارة^(٢٢): عَرَض من أعراض مجتمع مريض؟

لعل أول شخصية مثلية بوضوح، في الرواية العربية الحديثة، هي شخصية المعلم كرشة في رواية نجيب محفوظ *زقاق المدق* (١٩٤٧). وهي شخصية خلقها المؤلف بخوف كبير من الرقابة وقتذاك لكنه شعر ملزماً بوضعها في أخارة لأنه كان يريد تقديم نماذج من كل صنف من سكان حي شعبي، وكان هذا نموذجاً شائعاً. وكان أصحاب المقاهي المعروفين بهذا الشيء، وتذهب الشائعات إلى أن صاحب مقهى الفيشاوي^(٢٣) نفسه كان...^(٢٤). فصاحب المقهى ذو الستين عاماً في هذه الرواية، يدعو بحماسة غلامه الفني المكشوف بعض الشيء إلى تناول قذح من الشاي مجاناً في مقهى، على مرأى ومسمع الحي كله، إلى أن تقرر زوجته (وأم خمسة أطفال منه) التي جن جنونها، أن تفضح أمره وتطرد «ضربها» المذموم من المقهى ونهين زوجها المذموم بالغلمان أمام حشد من الزبائن المبسطين. ولكن حين يصدر الشيخ درويش، صوفي المحلة، حكمه الأخلاقي على المشهد، يعلن ببساطة «أن هذا شر قديم يسمى بالإنكليزية homosexuality ولكنه ليس حياً. فالحب الحقيقي لآل البيت». ومثل هذه الخلاصة التي ينبغي ألا تُنسب خطأ إلى محفوظ بوصفها رأيه بالثلية، لا تبدو بعيدة عن الفهم الغيبي القروسطي: إذا لم تكن مثلية حياً حقيقياً فليس لأنها ضد الطبيعة بل لأن الحب الحقيقي محفوظ لله. كما ينبغي أن نلاحظ أن استخدام الشخصية للسان

(٢٢) حي شعبي.

(٢٣) مقهى مشهور في القاهرة هو الآن معلم سياحي بالدرجة الرئيسية، لكنه أحد الصالونات الأدبية في المدينة إبان الخمسينيات وكان محفوظ يرتاده...

(٢٤) في مقابلة شخصية مع نجيب محفوظ، ١٩٩٨/٨/٨.

الإنكليزي في تحديد المثلية يجعلها ظاهرة شائعة، ولكن الكلام عليها ممنوع بحيث تبقى حتى اللغة العامية خرساء.

وتصور روايات أخرى لمحفوظ مثليين مثل رضوان في الجزء الأخير من «الثلاثية» (السكرية، ١٩٥٧)، وهو قن وسيم يستغل جماله للإيقاع بباشا كبير السن وسرعان ما يصبح شخصية بارزة في حزب ملكي يميني. ورغم كونه مجرد نموذج في بانوراما محفوظ للشباب المصري إبان الأربعينيات فاللافت أن الشخصية المثلية هي الشخصية الوحيدة التي تختار الماضي والعالم الأريستوقراطي للنخبة المصرية - العثمانية المدانة، وكان حياته الشخصية فضلة أخرى من فضلات «العهد البائد». والشخصية الأخرى البارزة هي «وحيد»^(٢٥)؛ أحد أبطال ملحمة الحرافيش (١٩٧٧)، وهي حكاية عن تأثير السلطة المفيد وانحطاط الزمن. فوحيد يعيد حكم الحارة إلى عائلة مؤسس إمارة الفتوات، عاشور التاجي، الذي سرعان ما أسكرته سلطته التي استردتها حديثاً، ولكنه لا يمتنع من معايشة توابعه، ويتحول إلى طاغية آخر. وحين يموت بجنطة سببها نهمه، يُجرّم من الدفن بجانب أجداده الأسطوريين. ولمفردات محفوظ مغزاهما عندما يستحضر هذه الشخصية بالسؤال عن المثليين في أعماله مشيراً إلى «إصابة» أحد الحرافيش بالثلية من بين علامت أخرى على الانحطاط الأخلاقي^(٢٦). لكن هناك بعض الاختلافات الثانوية بين تصوير المثلية هذا بوصفها من بوادر الانحدار في ممارسة السلطة وحلات أي حيان الشوحيدي مثلاً على الوزير البيوي القوي صاحب بن عباد^(٢٧) تشابهه بتفضيل الغلمان على النساء في نشره كما في نظمه: فالكتاب القروسطي لا يدين عشق الغلمان بحد ذاته، بل يدين استعراض هذه الرذيلة التي هي هفوة عندما تكون محصورة في المجالس الخاصة، استعراضاً بذلياً في غير وقته بلا داع، في حين أن محفوظ يعدد مريضاً (بإستخدام فعل «أصيب») وبادرة انحطاط.

والمثلي في الرواية أو القصة القصيرة المصرية المعاصرة، نادراً ما يكون شخصية مركزية بل هو مجرد شخصية نموذجية أخرى من شخصيات أخارة الشعبية في القاهرة، تتكّن الكاتب من نقل تمثيلات شعبية للمثلية. والكاتب هنا إما يتعاطف أو

(٢٣) فصل المعون «قرة عبي»، ص ٢٥٩ - ٣٢٠، مكتبة مصر.

(٢٤) هناك أحد من الحرافيش أصيب من صحن الحدارة بالشذوفا؟ مقابلة شخصية مع نجيب محفوظ.

(٢٥) في: أخلاق الوزيرين.

رغبته في النساء. فحين تقترب منه أم يوسف التي لا تقوى، يبدى عجزاً عن إطلاق العنان لخيالاته عنها: «عندما ندد في حجرته شئ ثوبه عدة مرات تحت رأسه ليستخدمه كوسادة، شيء ما قبض صدره منه من التفكير في أم يوسف. لم تأخذه الشهوة... هل يعجزه عمله عن معاشره النساء؟ خاف. هل ينقلب حاله بعد حين فيصبح كأحد زبائنه؟». وفي اليوم التالي أعجزته هذه المخاوف عن إمتاع الصحافي الكبير الذي يدفع لصاحب الحمام مبالغ ضخمة كي يضمن استئثاره بخدمات الفحل. وقد أثار هذا غضب المعلم الذي أطعم عويس خماً باهظ الثمن...

من المؤكد أن تواتر المعاشره بين رجل ورجل أمر محسوس بوصفه أحد المقابح التي تتيح التمييز بين ما هو فعل جنسي يطاق اجتماعياً - وإن كان لا يناقش - وما هو عيب في الشخصية. ويشعر عويس بأن تكرار الأفعال الجنسية المثلية حتى وهو في دور الفاعل، يهدد فحولته ويحول نسبه عابرة إلى مرض، أو شيء يمكن أن يشبه الهوية ولو بغير طفيف. ولأكثر من ذلك أن الرجل حين يكثّر من معاشره رجال آخرين لا يعود وثقاً عما يجري حقاً بينهم، وكما قال التوحيدي بخيث عن ابن عباد «كم حربة في القوم صارت جمعة»^(٢٠٠). ولئلا كان هناك شيء قريب من الهوية فإنه لا يشبه إلا أنظرط المفعول به. وعويس لا يخشى الإدمان على الرجال ويفقد بذلك رغبته في معاشره النساء، بقدر ما يخشى التحول إلى واحد منهم.

بقطة الفرد

نظراً إلى انشغال الرواية المصرية بالمجتمع عموماً وميل الشخصيات إلى أن تكون مجرد نماذج تمثل تنوع هذا المجتمع، ليس هناك مكان يذكر للفرد، ويجري نقادي التساؤلات التي تثيرها تفضيلاتهم أو هويتهم الجنسية. ويمكن التلميح إلى القصوة التي يعامل بها المفعول به حين يكون ذلك محسوساً بوصفه من زلات المراهقة البافعة: في الرقصة المباحة (١٩٨١)، وهي قصة قصيرة كتبها يحيى الطاهر عبد الله، يقتل فتى على يد أبيه بعد أن ضُبط «تحت» صديق له في عمره كان يفعل به، بسبب أعار الذي جلبه للعائلة، في حين أن الفتى الذي كان «فوقه» (الفاعل) يطرد من القرية. تكن الكاتبة

بدين أو ينقل نقلاً حياً. وهذا الموقف الأخير هو موقف جمال الغيطاني بوضوح في روايته وقائع حارة الزعفراني^(٢٠٦) حيث نجد سمير، وهو شاب حجول، يزور حمام الأحرار^(٢٠٧) سرّاً في الليل ليلاوط به عويس، الفحل الصعيدي الذي يجعل طوائف الذين يستطيع أن يرضي سبعة زبائن متتالين. ويرصد الغيطاني عن صواب التخالط الاجتماعي الذي يستحثه الاتصال المثلي حين يقترب صاحب الحمام من عويس في المقهى ويستدرجه إلى قبول عمله بهذه الكلمات: «عرض عليه عملاً يتمناه الكثيرون، سيصبح نظيفاً، سيأكل لحمًا يومياً، وسيقيم مجاًناً بشرط تواجده طوال الليل في الحمام. سيأخذ مرتباً كالوظفين. ما سيؤديه سهل ولذيذ. سيلتقي كل ليلة بعدد من الأفندية المحترمين، بعضهم يجلس مراكز مرموقة في المجتمع ويمتلك مصائر العديد من الناس. وبعضهم مشاهير يظهرون في التلفزيون ويسألهم المذيعون في الراديو، وهذا يجعل مجيئهم سرّاً للغاية. إذا أمتع الواحد منهم جيداً فربما متحه بقشيشاً كبيراً...». أبدى عويس موافقته الفورية. وفي حين أن رواة الحمام الأفندية يستطيعون الانغماس في تحيلاتهم الكونية للعامل الفحل^(٢٠٨) الذي لن يقتربوا منه في الأحوال الاعيادية، فإن انفلاح الشاب يستطيع السيطرة على أصحاب السطوة هؤلاء خلال اللواط بهم. وحين طلب منه أحد الزبائن أن يبيته ويضربه أدى المهمة بحمية كخدمة مألوفة ولكن باحترام تام^(٢٠٩). هذا الحمام ليس مشهداً تُنتهك فيه الأحكام الجنسية فحسب، بل إنه أيضاً مكان تُطمس فيه الحدود الاجتماعية وإن يكن حتى بلوغ الرعدة الأخيرة فقط. واللافت أن عويس الذي لم تنته أي كوابح أخلاقية تمنعه من مضاجعة الرجال لأنه يقوم بدور الفاعل، وكان يجد الرغبة اللازمة للأداء المنتظر منه بصورة طبيعية. أصبح يخشى في النهاية احتمال أن تؤدي به ممارسة الجنس مع الرجال وحدهم إلى فقدان

(٢٠٦) القاهرة، ١٩٧٥. انظر ص ٢٣ - ٢٥ في طبعة ثانية صائفة ١٩٩٤ عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. ترجمت إلى الإنكليزية بعنوان *Incidents in Zafarani Alley*.

(٢٠٧) اسم وهمي، ولكن ذكر المؤلف شارح أمير الجبوش قبل بضعة أسطر يجعل من الواضح أن هذا الحمام الشيعي المعروف بأجولة «للنية» هو مرجع رواية قبطاني.

(٢٠٨) يذكر عمل الأصفياني ككتاب «الأهالي» أن الشاعر الأموي الأحوص ضُبط في مطبخ الخليفة وهو يحاول إقناع العاملين الشباب باللوواط، بينما يأتي عمل الشافعي نزع الألباب عن الكثير من النواز التي يظهر فيها رجل ثري مهجوس بالجنود والعرساء.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٠٠) في: أخلاق الوزيرين، ص ٣٧٤.

كان يتحرق لها شوقاً طوال حياته. يقدم إلى عباس شواربه منقوفة في منديل لأنها «أثمن» ما لديه. وإذا ببدي عباس نفوره من هذا التحول يبرر العفصة ما يقابل عند الغربيين البوح بالمشغولات: «لا تقتلني يا أبا فهد، ما فعلت هذا إلا من أجلك. وأنت تعرف أن ما فعلته يهبط التكليف عليّ. إنه في بلدنا كالنور أو أسوأ من الموت. ولكنك تنظاهر بالغضب والنفور لأنك تبحث عن حجة كي تقطع ما بيننا، إني لا أقبل هجرانك... إني لا أقبل أن ترميني بعد أن غيرت تكويني (...). هينني هي سريري وسريري هي هينتي. أتم تقل إنك تنفر من أنه مظهر وخبر؟ وما فعلته هو أنني أظهرت مخبري ولم يبق لدي ما أكتمه أو أخفيه (...). هذا العشق هو الذي جرأني على نفسي وعلى الناس، وهو الذي يمدني بالشجاعة والحياة». ولكن عباس ينكر وجود أي عشق بين الرجلين. وحين يسأله العفصة ماذا كان بينهما يجيب:

«ما كان بيننا هو شهوة تزول مع قضاء الوطر». وكان يلذ لي أن أعلو رجلاً محسباً على الزكورية، وأن أرى قامته تنكسر وتتصاغر بين فخذتي. أما الآن فأني لذة ساجنية من اعتلاء تحت رقيب؟. العفصة يتفاخر بحبه لعباس في أنحاء المدينة، وحيه يرفضه بفظاظة، فيتحر في النهاية.

بين هذا التحليل الشيق للعلاقة المثلية في مجتمع تقليدي أنه لا يتخذ موقفاً محدداً من الفاعل برغم المقارعة المتمثلة في مطالبة بالسرية: يستطيع عباس أن يتحمل لجميع سمم مرة إلى ممارسة الجنس بينهما ما دام ذلك يرضي إحساسه بالفحولة ولكنه لا يطبق تكرار ذلك في أحيان كثيرة ولا يملك سوى إهانته. وهو، بكل تأكيد، لا يطبق بوح العفصة بحبه له. أما الرغبة المثلية فهي متشابكة في صراع ديالكتيكي بين فكرتين متعارضتين: فكرة الفحولة والتسلط وفكرة الأنوثة والحاجة إلى الحنان. ورغبة الفاعل تدوم مقداراً ومضة لأن ما يثيرها هو إجبار رجولة الآخر على الاستسلام والتحول إلى أنوثة، فتخدم الرغبة فور انتصارها. وقصة حب عباس والعفصة من جانب واحد هي مأساة من الواضح أنها، بخلاف الحاصل في الأدب الكلاسيكي، تمثل بوصفها عاقبة مثلية وليس مجرد عاطفة من جانب واحد.

نقدم قصة قصيرة للصحافي والكاتب المسرحي محمد سلماوي عشرة طويلة^(٣٢)

يهدف إلى إدانة همجية المجتمع الويفي حين يواجه مباشرة بالتحولات جنسية يمكن التعامل معها بكل بساطة من خلال العقاب المناسب، ولكنه بكل تأكيد لا يهدف إلى شرعنة الفعل الجنسي... وفي قصة يوسف إدريس (توفي سنة ١٩٩١) أبو رغال (١٩٨٧) يدخل القارئ من خلال أسلوب طليق غير مباشر، في عقل سلطآن، وهو زعيم قديم لمجموعة من العنة يجد نفسه في مواجهة فكرة لا تطلق هي أن يكون تحت (مقبولاً به) أحد أتباعه «الطوره» (الثور). ويتذكر طحان قرينه المختل شاهرين الذي كان يدفع للمفتيان من أجل أن يفعلوا به في حقول الفرة، ويعلم هو نفسه في الحانة الضبابية للقصة القصيرة، بأنه يتحول إلى شاهرين آخر بعد حياة كاملة كان فيها أكثر الرجال فحولة، في حين أن القارئ لا يستطيع أن يحدد بوضوح ما إذا كانت تحولاته في عرض نفسه على «الطوره» تتحقق أم هي مجرد استيهامات. لكن الانطباع الواضح الذي تخلقه القصة هي أن تمكين المرء لذكر آخر من امتلاكه يؤدي إلى مخزية الجميع منه وفقدان المكانة الاجتماعية.

مثل هذا الإحساس يُصوّر تصويراً جليلاً في عمل الكاتب المسرحي سعد الله وفس (توفي سنة ١٩٩٧) طفوس الإشارات والتحويلات^(٣٣)، وهو من أبرع التحليلات للرغبة الجنسية المثلية في الأدب العربي الحديث. في هذه المسرحية التي تدور أحداثها في دمشق متخيلة في القرن التاسع عشر، يلقي المختل سمسم بعباس الذي سبق وأن أفاد من «خدماته». وعباس هو أحد رجاء المفتي والأكثر تبحراً في المدينة. يرافقه أعز أصدقائه: العفصة، وهو قبضاي مهيب ينظاهر بالنفور من مشهد المايون. ويتقم سمسم من العفصة بأن يكشف لعباس أن أعز أصدقائه هو في الحقيقة مثلي مغفل به مستر وهائم بحب عباس. وحين يواجه العفصة بهذه التهمة يعترف بحبه لعباس الذي يوافقه على موافقته ثم يقسم بإبقاء الأمر سراً. ولكن عباس سرعان ما يفقد الرغبة في العفصة. وفي مشهد كبير^(٣٤) يظهر العفصة أمام عشيقته، ملتبهاً بالعواطف. يخلق شواربه ويعتمد التحدث بحركاته وكلامه ويتحول إلى سمسم آخر، ينتف شعر جسمه كله على أمل أن يكون مرغوباً أكثر لأنه يكشف في الخضوع متعة

(٣١) طفوس الإشارات والتحويلات، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٤.

(٣٢) الفصل الثاني، المشهد الثالث، ص ٨٥ - ٩٠.

(٣٣) «تعب طاوله» من مجموعة باب التوفيق، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٤، ص ٨٧ - ٩٤.

المقصود منها، التي تقدم مضمونها المثلي بمراوغة، تبدو مجرد لعبة فكرية كُتبت «للمثلية السعيدة» القادرة على فك رموز التوريات واكتناء النص الداخلي، مثلما أن للقاهرة عالمها السفلي من المثليين الذين ينطقون لغة عامية لا يعرفها سواهم (ميم القوانين)^(٢٤).

رواية هدى بركات الأولى التي تالت نصيباً كبيراً من الثناء، حجر الضحك^(٢٥) التي تدور أحداثها في بيروت خلال الحرب الأهلية اللبنانية، لعلمها الرواية العربية الأولى والوحيدة التي تكون شخصيتها الرئيسية رجلاً مثلياً، والمقارنة أو مما له مغزاه أن هذه الخطوة الجريئة اغتذتها امرأة، فخليل الذي تراقبه الراوية يعيشون تجربة وحشية (موقف وضعت الكاتبة الكثير من نفسها فيه) لا يدرك في البداية أنه مثلي. إنه ببساطة يتساءل عن سبب انهجامة بالقمطين الكثيفي الشعر لصديقه الزائر ناجي حتى أنه بالكاد يسمع ما يقوله له صديقه. بعد موت ناجي يقع خليل بصمت وعن بعد في حب رجل من رجال الميليشيات يدعى يوسف، وهو قبضاي في العشرين من العمر يمزج مع أصحابه حول الغشيات، ويحسد نوعاً من القمحولة تنسب الكاتبة إلى أولئك الذين شقوا «بوابه الرجولة» ويتحكمون بحياة الناس اليومية بينما يتولى الأكبر سناً الأمور الهامة. لكن هاتين الرجلتين أغلقنا أبوابهما بوجه خليل الذي ظل وحيداً في عمر ضيق، على خط الشمس بين منطقتين جذابتين جداً، في حمود خامل يقرب من الأنوثة الخائفة حين تكون الرجولات التي تفجر بركان الحياة في متناول اليد تقريباً^(٢٦). وفي مقطع جميل، يتساءل خليل عما يريده حقاً من يوسف الذي تتداخل صورته في مخيلة خليل الجامعة مع النبي يوسف كما يصورها القرآن حين تراوده زوجته العزيز (زليخة في التراث الإسلامي)^(٢٧).

(٢٤) هنا الاستخدام للتورية يمكن أن يُقارن أيضاً بالتلميحات الخجولة والبتية إلى المثلية، التي يمكن العثور عليها في أفلام كلاسيكية أنتجها هوليوود في الأربعينات والخمسينات...

(٢٥) حجر الضحك، بيروت ١٩٩٠، ولدان، رياض الرئيس، ١٩٩١.

(٢٦) طبعه رياض الرئيس.

(٢٧) في الرواية، ولدى الإشارة إلى طريق التمييز، من ١٣٧ - ١٣٨، إشارة إلى القرآن (١٢، ٣١): فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن وأعتدت لهن متكئات وأتت كل واحدة منهن مكينة وقالت أخرج عليهن فلما رأته أكبرهن، وفطن أهدين وقلن خاشي لله ما هذا بشراً إن هذا إلا منك كرمهم (١٢، ٢٥) «واستبقا الباب وقذت قميصه من ثمر وألقيا سبدها لدى الشاب قالت ما جزم تمز أراد بأهلك سوءاً إلا أن يسجن أو عذاب اليم». و خليل يصور نفسه زليخة قيسزق قميصاً -

مضموناً مثلياً مشقراً بصورة غير اعتيادية لدى قراءتها قراءة من الدرجة الثانية، وهي قصة نصر، بشكل أكثر نموذجية بكثير، على ما يقترن بالفعل المثلي من شعور بالوحدة وطابع عابر. فعلى المستوى السطحي، تدور القصة حول شاب ريفي لا يطيق وحدته في القاهرة ويقبل بأي لقاء في ليلة ممطرة، مع أي كان: رجل، امرأة، طفل، شيخ، أي شيء... لأنه كان بحاجة إلى وجود أحد معه... أمامه... جنبه. يدخل مقهى الحاج سلطان حيث يشبع البخار المتصاعد من أنفاس الزبائن ودخان التارجيلات، أجواء غريبة في المكان، فيبدو الرجال يتحركون كأنهم أشباح لا يمكن تمييزهم. وحول كل طاولة يجد رجلين قبالة أحدهما الآخر، يلعبان الطاولة، والبعض يراقب البعض الآخر بصمت. أخيراً، يلوح شاباً مزوياً ينتظر أمام عمارته، ويتنضم إليه من دون أن يتقوى بكلمة واحدة. إنه بكل بساطة يلتقط الزهر ويشرع في اللعب. يده متشنجة في البداية ثم يلامس الزهر وقطع الطاولة بنعومة وإيقاع منتظم. وتصبح لعبتهم مشوبة بالعاطفة، حتى أن الكثير من المتفرجين يتحلقون حولهما لمتابعة اللعبة. يفتح الزهر على الأرض ويتعين على أحد الرجلين أن يتحني لالتقاطه. كلاهما يحدق بالآخر، ثم يتحني اللاعب الآخر ويقدم له الزهر بخنوع.

أسسك الزهر بشقة لاحظها المتفرجون بينما كان الشاب ينتظر إليه مستسلماً. وظل يخض الزهر بسرعة متزايدة ثم قذف به بقوة على الطاولة أمام اللاعب الآخر فندت عن أحد المتفرجين صيحة «دوش» وانتهت العشرة. نهض بهدوء وغادر المقهى بصمت كما دخله.

المقهى المشبع بالبخار استعارة للحمام التركي، ومن الواضح أن اسمه يشير إلى حمام السلطان، وهو من الأماكن المعروفة في القاهرة التي يرتادها المثليون في حي الحسين العريق. ومن الواضح أن الثنائي الذي يمارس «اللعب» يلجأ إلى عاشقين عابرين يراقبهما بضائكون مستشارون أثناء الممارسة. وينبغي أن يلاحظ أن «ضرب عشرة» يعني بالعامية المصرية «الاستمتاع»، وأن المفردات المستخدمة في المشهد الأخير تلعب باستمرار على التورية (فعل «قذف» الذي له معنى جنسي أيضاً وكلمة «دوش» التي تعني حمام دوش إلى جانب الستة المزدوجة في الزهر...). حتى النهاية التي يتم بها بلوغ الذروة. ولكن رغم أن مفتاح القراءة الصحيحة يُعطى في السطور الأولى من النص، وحقيقة أن النص لا يكون له معنى يُذكر إذا لم يُقرأ على هذا المستوى، فإن

فيه متفصلين بين اتصال رجل برجل ووجود هوية «مثلية» افتراضية، في سيرة حياة الكاتب المغربي محمد شكري التي أضفي عليها طابع روائي، المخبر الحافلي (١٩٧٢/١٩٨٢) (٣٨). لكن إدخال البورنوغرافيا بصورة نادرة في رواية عربية لا يهدف بكل تأكيد إلى إثارة الفارئ، بل ما يراد به أكثر من ذلك بكثير هو استفزاز الفارئ لدى مواجهته بؤس الراوي مادياً وأخلاقياً. فهناك ثلاثة مشاهد مثالية تدور في طنجة إبان أوائل الخمسينيات (٣٩) تضع الراوي ابن الستة عشر عاماً الذي أحاله الفقر إلى شخصية هامشية، في مواجهة مثليين يحاولون أو ينجحون في استغلاله. الرجل الأول، وهو شاب مغربي، يلتمحه في محطة القطارات حيث يحاول عبثاً أن يعمل عتلاً فيجنس لصقه ويقدم له طعاماً ورشفة نبيذ وميكارة. ولكن حين يقترح عليه لاحقاً المبيت في مسكنه يكتشف الراوي أن «عينه ليستا يريتين»، فيعلن هذا الكرم ويرفض العرض ثم يضيف في نفسه أنه ليس حائفاً عليه، لأنه «أسكت عصافير معدته». ثم يتوقف رجل إسباني كبير السن يقود سيارة بجانبه ويدعوه إلى الركوب في رحلة تنتهي في الأطراف (٤٠).

وبعد أن يعطيه الشيخ الإسباني خمسين يسبنا يدرك الراوي بأن ذكره يستطيع أن يكسب له مالاً ويساعده على العيش حياة جيدة. ويمكن أن يحصل من ذلك على متعة (...). وهذه الطريقة يتحول المرء إلى عاهرة».

وفي مشهد ثالث، يجبر الراوي على النوم في اسطبل يُستخدم أيضاً كغرفة مشبوهة، وبالكاد بغلت من اللواطيين المخعورين الذين يصرون على مناداته «يا غزال» ويبدو أنهم يعتبرون من المسلم به أنه جاء للنوم معهم.

هذه المغامرات المجموعة في فصل واحد، تلقي نظرة ثاقبة على أصناف مختلفة من

(٣٨) يافت «دار الساقي» إلى تحرير هذه الرواية لأول مرة باللغة العربية في ١٩٨٢، نكبتها كُتبت في ١٩٧٢. صدرت رواية الخبير الحافلي لأول مرة في ١٩٧٢ عن بينر أون، لندن، وقام بترجمتها بول بولز.

(٣٩) الفصل الثامن، ص ١٠٣ - ١١٥.

(٤٠) «إساءة الاستخدام» هذه لكلمة «لوطي» العربية الكلاسيكية شائعة في العربية الحديثة حيث أصبحت معادلاً لـ «المثلي» كهوية. ويرغم أن الجنس الفعوي يكاد لا يأتي ذكره في المصادر الكلاسيكية فإن الراوي أقرب الاثنين إلى مفهوم «اللوطي» القروسطي...

لدى خليل صبوة إلى الخضوع، لا يمكن البوح بها ولا يمكن تحقيقها، وتكون مشاعره الجنسية في النهاية النقيض الثام للفعل. إذ يدرك خليل ببطء أنه مثلي، ولكن توجهه الجنسي ما هو إلا عنصر واحد في إحجامه عن اختيار الفحوة. وألاً يكون المرء رجلاً إنما هو تردد وسلبية مثلما أن الأنوثة محكوم عليها بأن تعني السلبية في بلد تمزقه الحرب حيث توضع الحضارة بين قوسين. وفي نهاية الرواية، يتلقى خليل عرضاً بتبؤ مركز ما من «الأخ»، وهو أحد أسبيل الحرب، نفهم أنه سوف يساعد خليل مقابل ليلة يقضيها معه. لا يقال لنا ما إذا كان خليل ينام مع هذا الرجل أو لا، وما إذا كان يحقق خبرته الجسدية الأولى مع فرد مقرف جسدياً وأخلاقياً (برغم أنه يبدو مخلصاً في حب خليل) بدلاً من تحقيقها مع هدف رغبته. ولكن لدى «الأخ» القدرة على أن يفتح له أحد أبواب تلك «الرجولات» التي بدت بعيدة عن متناول خليل، وبالتحديد رجولة رجال يضطلمون بمسؤوليات. وفي المشهد الأخير، يصبح خليل نفسه من القبضات المحليلين ويغتصب ابنة جاره. هل نام مع «الأخ» ونال موقعا مرموقا في الحزب، ربما أعلى من «الأخ» نفسه؟ هل اختار حزبا آخر؟ لا يبقى لدينا سوى أن نخمن. ولكن خليل تحرك في النهاية. ففي مواجهة الخيار الذي لا يطاق بين أن يكون النضحية أو الجلاد (لأن الحياء أو العزلة مستحيلان، كما نريد الرواية أن تقول)، اختار الحل الثاني. ونهاية التردد هي أيضاً نهاية التوجه الجنسي «السفلي». أكان لامثلياً أو مثلياً، فخليل الآن قادر على أن يفرض رغبته، إنه يستطيع أن يغتصب امرأة وقد يستطيع أن يحصل على ما يشاء من أضراب يوسف. وينبغي التشديد على أن خليل «لم يصبح طبيعياً» في المشهد الأخير. فالرواية/الكاتبة لا تساوي المثلية بالسلبية بل تساوي «الأنوثة» (في ظروف الحرب الأهلية) بالسلبية. وتحلي خليل عن «الأنوثة» ليس بالضرورة تحلياً عن الرغبة في رجال آخرين، لكن الشخصية المحببة عند الرواية أصبحت بكل بساطة «رجلاً فضحك»، وروحاً أيضاً، بينما تبقى هي «امراة تكتب».

الاتصال المثلي استعارة للعلاقة مع الغرب

يمكن العثور على واحد من أشد التقارير نفاذاً عن الموقف التقنيدي من العلاقات المثلية، وعلى واحد من أفضل التوصيفات للاختلاف القائم في مجتمع يعيش الجنسان

= استعارياً ولكنه يبقى من دون أن يلاحظه أحد ويقطع يديه كما فعلت نساء مصر في حين أن الشخصية التوراتية/القرآنية قطعت برقتانها يدهن...

الجنسية رداً على ذلك. ولكن حتى عندما يكون هو الفاعل، فإن كونه مجرد موضوع للتخيّل يدفعه إلى الإحساس بأنه هو الخاسر في نهاية المطاف، كما في «الخيز الحافي». وهذا التمثيل الاستعاري للمصراع بين العالم العربي والغرب الكولونيالي - أو ما بعد الكولونيالي - بوصفه لقاء جنسياً ومعركة من أجل السيطرة، صوره الطيب صالح تصويراً رائعاً في موسم الهجرة إلى الشمال. ويمكن العثور على الكثير من النظائر «المثليين» بمضامين رمزية ثقيلة في أدب كتاب «تقدميين». فجمال الغيطاني في قصته القصيرة «هذا ما جرى للشباب الذي أصبح فندقياً»^(٤٢) يقدم خريجاً جامعياً شاباً يحلم بالعمل دبلوماسياً ولكن لا مستقبل له كموظف يساعد بلده في مصر - السادات في زمن الانقضاء. فيختار على مضض العمل في فندق ذي خمسة نجوم من فنادق القاهرة ثملكه شركة عابرة للقوميات. الشاب غافل عن مظهره الخارجي التوسيم الذي يلاحظه مدير الفندق المصري. ويعمد هذا الأخير إلى وضعه استراتيجياً عند مدخل المطعم، ولا يريد منه سوى مساعدة الضيوف على التوجه إلى موائلهم مقابل راتب مريع. وعندما تحاول امرأة هولندية ثم سيدة أمريكية عبور لفت انتباهه، يوضح المدير أن من الضروري إرضاء الزبون، ومرة أخرى يوافق الشاب على مضض. ثم يحاول سعودي أن يغويه حيث ينشد له شعراً ويقرص خديه ويعرض عليه ساعة ذهبية يرفضها بقوة. ويحاول المدير الذي استبد به الغضب أن يقنعه بأنه لا يعرف مصلحته، مصلحة الفندق، مصلحة البلد. فهم أنفقوا ستة عشر مليوناً على هذه العمارة وهم يتصلون هاتفياً كل يوم. ولإزعاج سيادته يمكن أن يؤثر على علاقاتنا. ثم يسأله مم بخاف، وما إذا كان يظن أنه سيحمله على فعل أي شيء لا يريد فعله؟ والجواب طبعاً لا، إذ يمكن ملاقاته بملابس نوم نسائية. ويرفض الشاب ويستقيل لكن الشرطة توقفه في اليوم التالي لإبلاغه أن «بصمات أصابعه في كل مكان من الغرفة ١٧٧»^(٤٣). . . . وهذه الاستعارة التي لا تتسم بقدر كبير من الذكاء عن تعهير مصر للغرب ودول الخليج، يمكن العثور عليها أيضاً في أعمال صنع الله إبراهيم مثل اللجّة وشرف.

قراءة صنع الله إبراهيم الأخيرة شرفه (١٩٩٧) تحمل اسم بطلها الذي ينطوي على قدر كبير من الرمزية. وهي عودة إلى النوع المسمى «أدب السجون» الذي نشأ في

النفاءات المثلية الشائعة بقدر ملحوظ في مدن العالم العربي في القرن العشرين، ولكنها يربطها الكاتب ربطاً مباشراً بالفقر والحرمان كما لو أن الاتصال المثلي هو بالضرورة رغبة جنسية تعويضية؛ البديل الوحيد المتبقي للاتصال الجنسي اللامثلي^(٤٤). لكن الذكر المغربي المحلي يُعد «قمة» وبالتلّي خطراً: الراوي يهرب من الرجل المحلي الذي «يجوم» حوله في المحطة، ومن المتسولين على السواء. ولكن يقبل إلا بمجارة الأجنبي مفترضاً أن هذا الأخير «سليم»، وربما أيضاً من باب الهوى بالأجنبي. فالانصال المثلي بوصفه الطرف الفاعل لا يجعله «حساساً»، وهي كلمة عامية مشتقة من كلمة «حساسية» العربية الفصحى سوى أنها تُطبق على الطرف المفعول به. وحتى عند الاستمتاع بالانصال، يتعين أن يكون هناك تعويض تقدي: الراوي يستطيع أن يرضي ضميره أولاً من خلال الادعاء أنه لن يمارس هذا الاتصال إلا من أجل المال، وكذلك من خلال كونه هدف هذه الدعوة. وقبل الدعوة لا يُقازن بأي حال مع توجيهها، ويتيح للمراء رفض المسؤولية عن المنة التي حصل عليها. وليس مصادفة بكل تأكيد أن يكون الشيخ الذي يمارس الراوي الجنس معه في النهاية ممارسة توصف وصفاً ملموساً بأشد التفاصيل فحاجة لاتزاع شعور القارئ بالاشمئزاز، رجلاً أجنبياً^(٤٥).

كثيراً ما يحيل الأدب صدمة الاحتكاك بالغرب إلى مضمار الرغبة الجنسية. ولا ريب في أن هذه الإحالة حتمية، وتثبت الطبيعة الجرحية لهذا اللقاء بين ثقافات متعارضة. وقد أثر في واحد من أكثر عناصر الحياة الإنسانية حميمية، ذلك هو علاقة الإنسان بجسده ومشاعره الجنسية. فالتسلط والخضوع يُمثلان من خلال المشاعر الجنسية، والنتيجة توصف بأبعدها المرئية. فالرجل العربي مجروح رمزياً وجسدياً على يد الغرب، وإذا كان خاضعاً من الناحية السياسية فإنه سيكون مهيمناً من الناحية

(٤١) في مشهد رابع (الفصل الرابع، ص ٦٥ - ٦٧) يصبح الراوي مقتنعاً بدوره ويجبر حتى على المصاحبة معه. فهو لديه رغبة صادقة فيه، حتى أنه يلامس «شيء» الفنس ويوصله إلى «الدوة». ولكن عندما يشكو الفتى إلى ولديه ونتمه حالة الراوي، يوضح أنه برغم حبه لما هو «مدر رنيد» اختار حتى لعدم توفر النساء. فالرغبة المثلية لا تُنكر لكنها رغبة «ثانوية».

(٤٢) هذا المشهد ينبغي أن يُربط بأفلام مثل «ريح السد» و«بزنز» وكلاهما للمخرج نوري بوزيد. في الفيلم الأول لا تكون مثلية فرحات سنة ورائية أو حياراً بل نتيجة تعرض الشخصية للاغتصاب في صفوه على يد نجار كان صانعاً يتمرن عنده. في الفيلم الثاني يعمد «صباح الجنس» إلى استغلال حرمان الشباب وإغراء البناتين بممارسة الدعارة الذكورية.

(٤٣) في: رسالة البصائر في المصائر، القاهرة - مديبولي، ١٩٩١ (الطبعة الأولى، ١٩٨٩).

(٤٤) رسالة البصائر في المصائر، ص ٥٧.

دعوة الحاجة، ولاكثر من ذلك أن موقفه الاعتصامي الغاغل الذي يدفع البطل إلى توجيه ضربته دفاعاً عن النفس، غير قابل للتصديق. فرمزية الكتاب الاستعراضية بإفراط والتي لا تشفع لها إلا نبرته التهكمية بلغة لا تُضاهي، تقوده إلى هذا المشهد المشكوك فيه: إن الغرب ببساطة «ينكح» مصر التي عندما تتحرك دفاعاً عن نفسها تُوضع في السجن. يا له من تغيير عن الشكوك الأولى التي أبدتها الطيب صالح في الستينيات: حينذاك ثار العربي الإفريقي المستعمر من الخضوع السياسي بالتصرف كزير نساء محولاً قضيه إلى سلاح للهيمنة الجنسية والانتقام. وفقدان الثقة بالحاضر ذهب في رواية السبعينيات إلى حد أن العربي هو الآن ضحية القضيبي الغربي حتى على المستوى الاستعماري للعلاقات الجنسية.

ولكن لماذا تكون العلاقة المثلية هي الإطار المثالي لهذه التظاهرة؟ ستيفان غوث في معرض نقاشه لتواتر المقاطع الجنسية بصورة متزايدة في رواية الثعالب المصرية، يلاحظ عن صواب «أن المحرمات التي تُحطَّم ليست إلا محرمات جمالية، محرمات على مستوى ألسني. إذ يجب أن يكون من المباح الحديث عما يجري في الواقع المحيط، لكن هذا لا يعني الدعوة إلى نظام قيم أخلاقية يكون جديداً بحق بل على التقيض من ذلك: من زاوية المواضع الجنسية التقليدية حتى المقاطع «البورنوغرافية» لا تكون إلا إيجابية. وهكذا لا توضع الأخلاق التقليدية في هذه المشاهد موضع تساؤل - في هذا الوقت -، بل كل ما يجري هو تحذيرها»^(١٧). هل يكون مستقبلاً إلى هذا الحد أن توظيف الاتصال المثلي كدليل على الانحطاط بهذا الشكل يمكن أن يُعثر عليه في أدب الكتابات اليسارية؟ لقد حذرت حنة أرندت من المضمون الرجعي المهول لبحث الثورين عن النقاء...

الرغبة غير المرئية

يمكن اقتراح مسارات افتراضية محضة لتفسير التحفظ الذي تسم به الموضوعات المثلية في الأدب الحديث بالمقارنة مع الأدب الكلاسيكي. ومن الواضح أن المسار الأول الذي ينبغي اتباعه هو العلاقة المثلية بين فعل الكتابة والسياق

الستينيات والسبعينيات. ولكن في حين أن يظل السبعينيات المتغفب الواعي سياسياً كان يُسجن بوصفه خصماً، يبدأ شرف هبوطه إلى الجحيم بعد أن قتل بطريق الخطأ أميركياً حاول اغتيابه. وفي الفصل الافتتاحية يطوف شرف البالغ من العمر ٢٠ عاماً على غلات بيع الملابس في وسط القاهرة فاغراً فاه أمام الواجهات، التي تعرض علامات تجارية مثل سواتش وأحذية نايك وبدلات أديداس الرياضية ومترات شوت، ملاحقاً بنظره السانحات الشفراوات في تورتائن الميني ومتردداً بين شراء سجانر مارثورو أو مشاهدة فيلم من أفلام شوارزينغر حتى يقترب منه أمام سينما ريموني (وهي بالمقاييس مكان حقيقي بمحوم فيه المليون) «جون» الذي يعرض عليه بطاقة لمشاهدة الفيلم برفضها شرف. ولكن بما أن جون غير معناد على سماع كلمة «كلا» شأنه شأن «كل الأجانب الشقر في مصر»، فإنه في نهاية المطاف يقنع الشاب بقبول عرضه ثم يدعو إلى بيته في حي الزمالك الراقي لتناول كأس. يعترف شرف بكونه محروماً من كل شيء، ويحيي الاعتراف على إيقاع أغنية لأم كلثوم فيها يأس ودعوة الحبيب إلى الذهاب معاً بعيداً، ويبدأ الحاجة الصامت في محاولة مداعبته^(١٨).

ويري الأجنبي شرفاً مجلّة من مجلات البورنوغرافيا ثم يحاول أن يضمه إلى صدره. وبينما يحاول شرف الإفلات يضرب الأميركي بفتية ويقتله. هذا الاغتصاب المجهض للمصري البري، يؤدي بشرف إلى السجن الذي تُفصح فيه حالات أخرى من الاغتصابات الاستعمارية بالقدر نفسه الذي يتعرّض له أبلد على أيدي القوى الخارجية والأجانب الأذال. والثلاث أنه في حين أن السجن كانت ساحة للاغتصابات المثلية أو العلاقات المثلية المديدة بين النزلاء في «واحة خرجة» في مجموعة صنع الله الأولى من القصص الصغيرة تلك الرائعة^(١٩)، فإن مثل هذه المشاهد غائبة مع شرف: البطل يقلت من الاغتصاب في السجن، ويرغم أنه، على ما يبدو، بقيم صداقة حميمة وحية قوية مع أحد النزلاء فإن حبهما لا يؤدي أبداً إلى إشباع جسدي كما لو أن الرذائل كلها موجودة في الحقيقة خارج السجن برغم المهانة والحرمان اليوميين. وسيكون من الصعب ألا يلاحظ المرء بعد المشهد الافتتاحي بُعداً مطلقاً عن الواقع: ما من مصري في العشرين من العمر سيكون من البراءة بحيث يسمي فهم المعاني التي تنطوي عليها

(١٥) شرف، القاهرة، دار الهلال، ١٩٩٧، ص ١٩.

(١٦) تلك الرائعة، القاهرة، دار شهدي، ١٩٨٦ (الطبعة الأولى، ١٩٩٦)، ص ٢٦، ٢٧.

الاجتماعي - السياسي الذي تُمارَس فيه. والكتاب العرب المعاصرون، أكانوا مؤيدين أو معارضين أو محايدين (زاء القوة السائدة، لا يمكن أن يغيب عنهم أن السلطة (أو المعارضة) تتوقع من كتاباتهم أن تحمل قيمة يُفتدى بها، ويمكن بالتالي أن يقعوا تحت طائلة الاتهام بفساد المجتمع إن هم أخفقوا في هذه المهمة. فالرقابة والرقابة الذاتية لا تفتصمان عن فن الكتاب في القرن العشرين، ولا يمكن للمرء أن يكتب ما يعرف أنه سيُمنع من النشر، أو أسوأ من ذلك: أنه يمكن أن يهدد حياته^(٤٨).

ولكن، إذا أصبحت الرقابة شديدة التطير من ذكر المثلية فلأن الأخلاق العامة تغيرت عنها في الفترة ما قبل الحديثة. إذ إن المعايير الأخلاقية الجنسية للمجتمعات العربية تطورت منذ المجاهدة الكولونيالية مع الغرب، كما بين عمل بروس دان حول مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين^(٤٩). فقيم غالية المجتمعات العربية المشددة، التي جرى ثوبها على وجه السرعة بوصفها «عادتنا وتقاليدنا»، هي انهماكات أخلاقية جديدة بعض الشيء بدأت تتكون في فترة النهضة، وفي الحقيقة أنها كثيراً ما تتعارض مع التمثيلات الكلاسيكية (أو بالأحرى ما قبل الحديثة) كما يجسدها الأدب لأولئك الذين يُباح لهم طيف أوسع من الرغبة الذكورية. كما أن هذه الأخلاق «الحديثة» تتعارض جزئياً مع التمثيلات والممارسة الشعبية للفحولة (التي لا ترى ضيراً بذكر في الانصاف المثلي بدور الفاعل) التي تُدان بخفة بوصفها من ثروة التخلف والجهل والعدم التعليم. فالقيم المطبقة حديثاً هي بناء إصلاحية ناجم عن لقاء الأخلاق الإسلامية النظرية على صعيد الشاعر الجنسية الطبيعية وتأثير السيطرة الكولونيالية والرغبة في اعتماد معايير فكتورية عتواناً لـ «الحضارة». وينبغي أن نذكر أنه قبل ١٥٠ عاماً فقط

(٤٨) بما أن موضوع هذه المقالة هو «الأدب العربي»، وأن فهمنا لهذا المفهوم يعني أننا ينبغي أن نقصر أنفسنا عن الأعمال المكتوبة باللغة العربية، فإننا لن تناول المثلية التي يذكرها مؤلفون عرب يكتبون بالفرنسية أو الإنكليزية. ولكن حريتهم في الكلام واستخدامهم الجاه وغير المعقد لتفصيلاتهم الجنسية (انظر بالفرنسية: روايات واشدو. أو بالإنكليزية رواية رايح علاء الدين Koolaid)، يشير إلى أن هؤلاء الكتاب يشعرون بأن العربية غير قادرة على نقل مثل هذه الحقبة. لكن ينبغي التوثق بما إذا كان الإحجام عن استخدام العربية هو مجرد خيار تكتيكي من جانب الكتاب الذين يريدون بصورة مشروعة أن يكونوا مقروئين لا ممنوعين، أو أن علاقة تجربة أعمق باللغة العربية تقصر هذا الإحجام.

عندما قام محمد علي بمنح «القوازي» من تقديم رقصاتهم «الحليمة» أمام الجمهور، حل المتخشون «الحولات» محلهم قانونياً وأخذوا يؤدون وصلاتهم في الأعراس وفي المقاهي نتيجة الإحساس وقتذاك بأن الرجال الذين يتخلون عن فحولتهم سبب أقل للفننة من تصرف النساء بحرية واستعراض مفاتهن. فكان القضاء العام حكراً على الرجال، كما أن «الحنات» أو المثلية السلبية «الأبنة» برغم النظر إليها بوصفها مرضاً كانت من حقوق الرجل الثابتة في التخلي عن رجولته، في حين أن المرأة لا تستطيع أن تدعي ما لا تملكه. وكان «حديث» المجتمع ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر يعني إقصاء المثلية عن المضامير المعترف بها، والتي يحق للرجل أن يؤكد فيها فحولته (حتى ولو بصورة غير مشروعة) والتخلي عن تسامح كان الأوروبيون يشجبونه بوصفه «رفيلة الشرق» بامتياز (أكان ذلك باستهجان من جانب الحكام البريطانيين أو باستغراب تشويه الحيرة من جانب الرحالة الفرنسيين). وفي الأزمة الحديثة جرى أخيراً «تنطيم» الشاعر الجنسية بأشد الطرق جوداً بينما شهدت القيم الغربية المرجعية على ما يفترض في مجال الأخلاق الجنسية، تطوراً هاملاً. لكن الحكومات والقوى السائدة والإعلام، وبكل تأكيد الكثير من الكتاب - الذين ينتمون بالضرورة إلى «الأقلية الواعية والمتعلمة» -، يشعرون بأن «عبء رجلهم المتعلم» يجعل من واجهم إدانة عيوب المجتمع ومفاسده (مفاهيم يبدو أنها تشمل المثلية) وأنهم ينبغي أن يساهموا، من خلال الأدب، في المهمة المقدسة لإصلاحه. والمفارقة أنه حتى عندما تؤكد هذه الأخلاق السائدة نفسها كتعبير عن الهوية أو «الأصالة» العربية - الإسلامية، فإن القيم الأخلاقية التي تُتخذ مرجعاً هي القيم التي أنتجها الغرب ثم بدأ يضعها موضع تساؤل منذ الستينيات... ومن المتوقع تماماً أن يلتزم تحليل الناقد غالي شكري لـ «أزمة الجنس في الرواية العربية»^(٥٠) جانب الصمت المطبق حول موضوع المثلية: الأدب الحديث يعطي الأولوية لتنظيم ممارسة الرجل لفحولته وعلاقته بالمرأة. فالدفاع عن المساواة بين الجنسين والدعوة إلى جنس طبيعي و«أسلم» بين الرجل والمرأة يكون منفصلاً عن ممارسة الذكر المهيمن لسلطوته بلا حدود، بيدوان على مستوى مطعني غير قابلين للتوفيق مع الاهتمام المتعاطف مع الجنس غير الطبيعي (أو بكل بساطة أي نوع من

ذلك: المطالبة بغضاء من الحرية لممارسة معايير المراء الأخلاقية، جريمة أكبر بكثير من إشباع ذوق المراء في الخفاء ما دام يبقى ذلك مستوراً. ويمكن الاستشهاد لما يقيد ذلك بالحديث النبوي الذي يشير إلى العفو عن الأمة كلها إلا أولئك الذين يجاهرون بأفعالهم التي سترها لهم الله^(٥٢). وهذا ما أسماه ستيفن أ. موراي عن صواب «إرادة المراء في الأ بعرف» (Murray/Roscoe, 1997, 14-54)، وهو سبب واضح لعدم نشوء حركة مثلية مشابهة للحركة التي ظهرت في الغرب: أفراد يريدون أن يعرفوا كل شيء عن أفراد آخرين، ولكن المجتمع بصفة عامة يجهذ الأ يرى «شروع الرغبة». ويبدو أن الأدب الحديث يقبل الامتناع عن رفع القناع ليبقي الشرف سالماً. ولكن كل مجتمع بحاجة إلى أن يفرز «فضاء التجاوز» الخاص به. والغياب النسبي للمثلية في المجال الأدبي العربي ما زال بحاجة إلى دراسة. ويمكن تفسيره جزئياً بالرقابة والعلاقة المتينة بين فعل الكتابة والقوى السائدة. وكما جرى توكيده في هذه المقالة، فإن الانغماس الحالي في المجتمعات العربية الحديثة نحو الانكفاء وراء هوية عربية - إسلامية مثبته تنحدر أساساً بلغة معايير جنسية مترمنة تدب الإبروتيكية المثلية بالضرورة، هو اتجاه بعيد عن كونه التزاماً عميقاً بالبحاث ثقافي يشتمل على استطلاع كل القيم التقليدية الحقيقية، وإعادة تحديدها، بما فيها القيم الجمالية والأخلاقية التي كانت هذه المجتمعات متساعة معها أو كانت تضعفها. ولكن بمقدور المراء أن يتساءل أيضاً إن لم تكن المجتمعات العربية بدأت تحيل «وظيفة التجاوز» هذه إلى العالم الغربي الذي يات الاحتكاك به شاملاً اليوم، وبذلك إعفاء نفسها من مهمة إنتاج تجاوزه الخاص بها، واستهلاك آخر مستورد، تمتع وسهل الإداة على السواء كمثال على «القتل الأخلاقي» للغرب متى ما كان ذلك ضرورياً، وإذا كان ضرورياً.

لقد بدأ الأدب العربي الحديث يهدم جدار الصمت ويدرج بصورة متزايدة مقاطع

(٥٢) هذا الحديث من صحيح مسلم، ٥٢٠٦: حدثني زهير بن حرب ومحمد بن حاتم وعبد بن حماد، قال عبد حدثني وقال الآخران حدثنا يعقوب بن إبراهيم حدثنا ابن أخي ابن شهاب عن عمة قال: قال سلم سمعت أبا هريرة يقول:

سمعت رسول الله ﷺ يقول كل أمي معانة إلا المخامر. وإن من الإجهاد أن يعمل لعد بالليل عملاً ثم يصبح وقد ستره ربه فيقول يا فلان قد عدت البارحة كذا وكذا وقد بات يستره ربه فيبيت يستره ربه ويصبح يكشف ستر الله عنه. قال زهير «وإن من الهجاء...».

الجنس «الحقيقي»، لأن المظنوة والتهمة تكادان تكونان عتصيرين لازمين من العناصر المكونة للمثلية، أكانت لامثلية أو مثلية؛ حيث تكون خصوصية المثلية الذكرية مجاهية بين طرفين مهيعين على ما يفترض، كما جرى بحثه سابقاً بصورة مناسبة في مسرحية سعد الله ونوس).

كما أن الرقابة تُعد نتيجة للطابع الجماهيري الذي اكتسبه التعليم. ويشير نجيب محفوظ إلى الطبيعة المختلفة للأدب الكلاسيكي والأدب الحديث قائلاً ما معناه أن الأدب العربي الكلاسيكي كان أدب أحداث ممتعة في الليل مع الأصدقاء، وكان مقصوراً على النجائس الخاصة. ولم يكن هناك ناشر ولا وسائل إعلام. فلقد كان أبو نؤاس والحسين بن الضحاك وندماؤهما بنساعرون وينفون القصائد. وفي مصر القرن العشرين كان العوضي الركيل وحلفته بنظلمان حتى قصائد «أكثر سخونة» ولكنها لا تُنشر. وأكد محفوظ أن هذه الأشياء لم تختف ولكنها ظلت في المجالس الأدبية الخاصة. ولدى كل الشعراء الكلاسيكيين (الجدد) أشعار تنتمي إلى هذا الجنس، حتى حافظ إبراهيم (...). ولكن عندما يجمع الشعراء ديوانهم يطمعون مثل هذه القصائد (...). فإن نشر الأعمال في العصر الحديث يفرض رقابة ذاتية (...). والناسرون يريدون من الكتاب أن يحترموا الرأي العام والقيم الدينية^(٥٣).

والرواية هدى بركات تقترح مساراً آخر مشيرة إلى أن الرواية العربية تعاملت زمناً طويلاً مع الوضع الاجتماعي، مع فساد المجتمع، فقدان القيم، أنموذجة الشخصية في المجتمع. فالشخصية نموذج أصلي يمثل طبقة اجتماعية، جماعة. وما على المراء إلا أن يتابع أخلاق البطل المصري. وبا للمعاناة التي يعانيها بسبب أخلاقه إنهم أنبياء صغار. فالاهتمام بالوضع البشري ظاهرة جديدة نسبياً. والأدب العربي يتعامل الآن مع الطريقة التي يواجه بها الرجل نفسه، وليس مجرد الطريقة التي يواجه بها المجتمع. وهذا التغير في المنظور يمكن أن يفتح مجالاً جديداً لتحليل المظاهر الجنسية الإنسانية.

ولكن تبقى نقطة واحدة: الإحساس المشترك في المجتمعات العربية الكلاسيكية والحديثة على السواء، بأن الكشف عن عجز المراء عن الامتناع للمعايير، أو أسوأ من

(٥٣) مقابلة شخصية مع نجيب محفوظ.

صريحة جنسياً في الخطاب الروائي. لكن هذا الانفتاح لا يمكن أن يُنجز كاملاً ما لم يقتصر بحث غير مقيد عن كونية الإنسان وتعقيد، ومعرفة أحسن بثقافة المرء نفسه. وشك المرء في نفسه خطوة لازمة نحو بلوغ سن الرشد، ولا ريب في أن الشكيكات الأولى بأنماط الرجولة القديمة ضرورة لعلاقات أفضل بين الرجل والمرأة وإن بناء معايير جديدة ينبغي ألا يتجاهل (ولا يمكن أن يمحى) الروايات الأكثر ضبابية في الرغبة الإنسانية.

فريد شوقي: فتوة، رب عائلة، نجم سينمائي

وولتر ارمبراست

كان الممثل المصري فريد شوقي الذي بدأ حياته السينمائية في الأربعينات وازدهرت في الخمسينيات، شخصية نموذجية في إيجاد صور جديدة للذكورية. فقبل الخمسينيات كانت الشخصيات الرجولية في الأفلام المصرية ومجلات أهل الفن ترتبط عادة بنمط حياة يورجوازي، على الطريقة الغربية. وكانت الشخصيات المثانة هي السائدة حتى عندما كان مطلوباً منها في بعض الأحيان أن تبذل مجهوداً عضلياً أو حتى أن تخوض معارك. ومع تلبور شخصية شوقي الشعبية على امتداد عقد الخمسينيات، اختلقت صورته السينمائية عن المثل الحساس نسبياً في السابق. فلقد كانت شخصيات شوقي خلسة وتنشيطة جسدياً. وقام كنجم سينمائي بدور ميكانيكي السيارات والصيد والجندي والعامل البدوي. وكانت هذه الشخصيات موجهة عمداً إلى الجمهور «الشعبي» أو جمهور الطبقات الدنيا. وعندما أصبح شوقي نجماً، اكتسب طراز ذكوريته بكل سهولة أنماطاً تقليدية من «الشرف والعار» الشرق أوسطيين، حيث يدافع الرجل عن الشرف الجمعي في المجال العام بينما تبقى المرأة داخل الحيز المنزلي المحاط بالحماية.

في الوقت نفسه، كانت حياة شوقي الفنية في الخمسينيات (العقد الذي صاغ فيه صورته الشعبية في إطار صناعة السينما المصرية المتسعة بوتائر متسارعة) مثيرة أكثر مما قد يوحي به مجرد تطابق بين الرجل والنمط الذكوري. فبادي ذي بدء، لم تحل شخصيته الشعبية قط محل المثل البورجوازي الأنيق، بل تعين إرساء ذكورية شوقي

بالارتباط مع ذكوريات أخرى في وسائل الإعلام، حيث إن الشهامة والحمائية الجنسية وتصوير مهن التفتيش الشعبية على أنها مهن بطولية، كانت أقل وضوحاً بكثير. وكان عليه أن يعرف نفسه وفق المفاهيم السائدة للذكورية المصرية على الشاشة، وضد مثل هذه المعايير في آن واحد. كما لم يكن شوقي في موقع أمثل ليؤد مكانة جديدة تمثل «الفعل». ويمكن الجدال على نحو أكثر معقولة بأن عمر الشريف، من بين آخرين، كان قتي ملصقات أصلح في منتصف الخمسينيات لشخصية وطنية مصرية حيوية وشابة. وعمر الشريف، وهو أتبع بما فيه الكفاية للقيام بدور الجنرال البورجوازي ولكنه خشن بما فيه الكفاية لارتداء جلابية الفلاح أو ركوب حصان، «اكتشفه» المخرج يوسف شاهين وفدحه على الفور إلى النجومية المحلية حتى غادر مصر إلى هوليوود في الستينيات. على النقيض من ذلك، كان على فريد شوقي أن يكسب شهرته ببطء نسبياً. ورغم أنه كان نشيطاً في المسرح قبل أن يدخل عالم السينما، فإن أحداً لم «يكشفه» كتجم سينمائي. وتعين على شوقي أن يحول نفسه، وأقحمته عملية تحويل الذات بصورة مباشرة في إعادة تحديد عريضة للذكورية كانت التمثيلات الإعلامية هامة فيها.

وكان من الأدوات الخامسة في هذا التحول، مفصلة صورته بصورة مساعدة عبر وسائل أخرى غير السينما، وعلى الأخص مجلات النجوم. وصور شوقي المساعدة هذه بالأساس هي التي يعالجها هذا المقال. فمجلات النجوم تتخذ من شخصية شوقي الخشنة مطلقاً لخلق شخصية أكثر تعقيداً وتناقضاً بكثير. وهو عندما أصبح نجماً في السينما التجارية المصرية، كان قادراً في آن واحد على استحضار النزعة التقليدية الموجهة نحو سيطرة الرجل على حياة المرأة الجنسية، ونقيضها الذي هو مثل أعلى للزواج الاجتماعي القائم على المساواة بين الرجل والمرأة. والنجومية، ورغم الكثير من الذم الذي يوجه إليها بسبب سيقاها التجاري، كانت أداته المثلى لخلق طريقه عبر هذه المعطيات المتضاربة.

ظهور الوحش

وُلِدَ فريد شوقي في حوالي ١٩١٩ وتوفي في ١٨ تموز/يوليو ١٩٩٨، بعد حياة مديدة وزاخرة في السينما المصرية. وكان يوسف وهبي، وهو من كبار الفنانين في

المسرح والسينما المصريين خلال مرحلتها الأولى، قد عرض على شوقي مكاناً في فرقته، ولكن والدي شوقي لم ترق لهما فكرة أن يعيش ابنهما حياة الممثل التي تقتصر إلى الاستقرار. فوجد له والده وظيفة في «مصلحة الأملاك». لكن رغبة شوقي في التمثيل ما كانت لتكتبح، وعمد إلى تأسيس فرقة هواة، هي فرقة الاتحاد الوطني المؤلفة من موظفين بيروقراطيين. وهكذا كان بمقدوره البقاء على المسرح، وإن لم يكن في السوق تماماً.

ثم جاءت في ١٩٤٦ خطوة كبيرة نحو احتراف فن التمثيل بفتح مدرسة تمثيل ترعاها الحكومة، هي معهد التمثيل العالي بإشراف وزارة الشؤون الاجتماعية. كان هناك، بالطبع، الكثير من الممثلين المحترفين في مصر، بعضهم يعمل منذ عقود، ولكن وجود ممثلين محترفين لم يكن يعني احتراف التمثيل. ولكي يكون التمثيل مهنة حقيقية نلبق بشاب من انطيقا المتوسطة مثل شوقي، كان بحاجة إلى موافقة رسمية. وكان الاستهجان الذي يلاقه الرجال العاملون في مهنة التمثيل أقل، بطبيعة الحال، من نصيب النساء العاملات فيه. فالاحتراف المحترم (على النقيض من التمثيل من أجل المال الذي قد يؤدي أو لا يؤدي في نهاية المطاف إلى الشعبية والقبول الاجتماعي) كان يرتبط بقضية المأسمة. ورعاية الدولة لمثل هذه المؤسسات كانت، في منتصف القرن على أقل تقدير، حجة قوية لصالح الشرعية^(١).

فعند الامتحان لدخول المعهد العالي أثار فريد شوقي انتدهاش كبير اللجنة وإعجابها، بحيث سُجِّل على الفور في الفرقة برغم أن أنفاً أو نحو ذلك من المتقدمين الآخرين يتعلمون في الخارج بانتظار فرصتهم.

ولكن القطع بين أكثر من شوقي وهو يطوي موهبته التي لا تقاوم. وحكاياته تلخيص لحياته: جاء إلى الاختبار مستعداً لقراءة شكسبير ولكنه أثار إعجاب الممتحنين

(١) في مصر: لم يكن للدولة دور كبير في الإنتاج أو الإعداد السينمائي (بما في ذلك التمثيل) حتى الستينيات. ولكن الدخول إلى معهد الحكومة في صناعة السينما أطلقت عملية منذ بداية السينما المصرية في الثلاثينيات (لشش، ١٩٨٦: ٨٠ - ٨٥)، وشكلت نقلة للسينمائيين معترف بها رسمياً في عام ١٩٤٣ (المصدر السابق، ٨٥). وعلى النقيض من ذلك في الموسيقى كانت موارد حكومية تُرصد لتدعيم هذا القطاع بحلول عقد العشرينيات (شوان ١٩٨٠: ٩٥)، وكانت الموسيقى موضوعاً إلزامياً في المدارس الحكومية بحلول ١٩٣١ (المصدر السابق، ٩٩).

بوصفه مثل الأدوار كامل الأوصاف. ولاحقاً، رأى مخرجو ومنتجو غالبية الأفلام التي ظهر فيها حتى منتصف الخمسينيات، الشيء نفسه فيه: إنه مثل شخصيات يقوم بأدوار ثانوية. ولكن شوقي لم يقبل حكمهم هذا ذات يوم.

وما كان إقدام فريد شوقي على إعادة بناء صورته الشعبية ليكون لافتاً لو انتقل بكل بساطة من تمثيل الأدوار إلى شكسبير أو إلى معادل راق آخر. وفكرة أنطونيو (أو أنتوني) لم تكن جديدة^(٢). فالأدوار والمسرحيات كانت أيقونات معترفاً بها في تقسيم ناشئ بين الفن الرفيع والتسلية التجارية. وشوقي، في شكسبير، ما كان ليشكل سوى إضافة إلى شيء كان أصلاً في طور التكوّن، أو على أقل تعديل شيء كانت النخب الثقافية، وفي ما بعد الاستقلال صانعو السبامة الثقافية، يريدونه أن يتكوّن^(٣). وبدلاً من ذلك أراد شوقي أن يضفي احتراماً على شخصيات حكم عليها بالبقاء في المراتب المتدنية من الهرم الثقافي الناشئ. وكانت شخصياته المعاد صوغها رجالاً فحولاً لا حول للنساء أمامهم ولا قوة، يخرجون منتصرين من أي معركة. وبالطبع، فإن مثل هذه الصورة تحفل من دون عناء بالدفاع عن شرف المرأة. وفي الخمسينيات حين كانت مصر حديثة الاستقلال عن السيطرة الاستعمارية، كان ذلك خطوة قصيرة من الدفاع عن شرف الرجل إلى الدفاع عن شرف الأمة. وتوجه شوقي توجهاً واحياً إلى مشاعر

(٢) أنطونيو صاحب العلاقة كان إما ترجمة مسرحية لشكسبير أنتوني وكليوباترا أو من مسرحية أحمد شوقي مشقوقة كليوباترا (١٩٥٤) [١٩١٧] التي يرد فيها مارك أنتوني في قائمة الشخصيات من أنه «مارك أنتوني»، ولكنها في المتن تسمى الشخصية باسم «أنطونيو». وكانت المسرحيات متميزتين عن المسرح الشعبي المزدهر في الثلاثينات.

(٣) ما إذا كان هذا قد تبلور فعلاً مسألة أخرى. تشير فرجينيا دانيلسون (Virginia Danielson) (١٩٩٦، ١٩٩٧) إلى أن المفاهيم العربية للفروق بين الراقى والهايف في الفن لا يمكن إسقاطها على الممارسات الثقافية المصرية. وفي الوقت نفسه، لا ريب في أن أحداثاً توجد أحكاماً غريبة لتحديد المعايير الثقافية. وحتى إذا كانت أم كلثوم أو محمد عبد الوهاب، على سبيل المثال، لا يعني كلامهما شيئاً بوصفه موازياً ثقافياً للموسيقين الغربيين يحدد في نهاية المطاف بوصفه معياراً. فإن الكثير من التعليقات الثقافية خلال حياتهما وبعد مماتهما حاولت أن تعمل ذلك على وجه التحديد. تويتشل (Twissell) (١٩٩٢) وليفين (Levine) (١٩٨٨) يشيران إلى أن المعايير الثقافية حتى في سياق اميركي لم تعد إلا في عهد قريب نسبياً. فإن شكسبير، على سبيل المثال، لم يتفعل إلى المستويات السامية لـ «الفن الراقى» إلا في مطلع القرن العشرين. وحررت عمليات مماثلة في مصر طوال القرن العشرين.

الطبقات الشعبية، وأصبح في مرحلة معينة من حياته الفنية «ملك الترسو» (ملك المقاعد الرخيصة)، كما كان يقول عن نفسه.

لم يكن رجال شوقي الفحول مجرد نسخ من قصص جون وين أو أي أنماط أخرى من الفتوة في السينما الأميركية. وكان من أكثر الانتقادات شيوعاً للأفلام المصرية - ومن أكثر الأسباب شيوعاً لرفضها - أنها اشتقاقات من النماذج الغربية. صحيح، بالطبع، أن الكثير من الأفلام المصرية مصنوعة على نمط الأفلام الأميركية، ولكن درجة كون الأفلام المصرية نسخاً مقصودة من نماذج أجنبية، على النقيض من إعدادها لتتسجم مع الخصائص المحلية، درجة يُبالغ بها عادة (مثلما أن درجة ما تسرقه هوليوود من القصص حيثما أمكنها السرقة درجة يُستهان بها عادة). ولقد كانت هناك طرق هامة صنع بها شوقي صورته لتتناسب صورته هو نفسه والفترة التي برز فيها اسمه على السواء. ولا ينبغي هذا إلا إذا نظر المرء إلى نطاق عمل شوقي بمعنى موسع. فإن صورته لم تكن إلا في جزء منها نتاج الأدوار التي قام بها في السينما. وكانت العوامل الأخرى التي أنجبت «ملك الترسو» هي، أولاً، قدرته على التحكم ببعض جوانب الإنتاج في أفلامه، وثانياً، الوسائل المساعدة التي رُوّجت صورته من خلالها وخاصة مجلات النجوم. والمفارقة أن العنصر الذي يربط هذين العاملين في حياة شوقي كان امرأة. بكلمات أخرى، إن الخامس في بناء شوقي بوصفه فحل السينما المصرية الأول في الخمسينيات، كان علاقة الممثل بامرأة.

سأعود إلى هذه المسألة بعد قليل. وعلى أولاً أن أبدأ قللاً قد يكون متنبهاً في أذهان القراء المطلعين على حياة شوقي الفنية، وهو أن فريد شوقي «ملك الترسو» وأحياناً الأيقونة القومية، ليس بالضرورة فريد شوقي الذي يخطر فوراً على البال. ولقد كان «ملك الترسو» لقب شوقي الأثيري وعنوان سيرته الذاتية التي صدرت في عام ١٩٧٨. ولكن لقب شوقي الأكثر شيوعاً ربما كان «وحش الشاشة». فعمل امتداد سنوات كان دور شوقي المجهود ليس دبر الشهم البار، حامي حي المرأة والوطن، وإنما دور الشرير. وفي أحيان ليست قليلة - الشرير القابل للتوبة بوصفه ضحية دفعته الظروف أو الآفات الاجتماعية إلى طريق الضلال. ولقريد شوقي مسلسل طويل قام فيه بأدوار البلطجي اللفظ والمجرم النافذ والمبطل من أبناء اللوات والمبتز ومهرب المخدرات. وفي سلسلة مقالات نُشرت عام ١٩٥٧، وصف شوقي

حياته بوصفه «وحش الشاشة» انطلاقاً من أدوار لعبها.

لقد كان شوقي في الحقيقة من أغزر الممثلين إنتاجاً في تاريخ السينما المصرية. وحين ذكرت اهتمامي به لخرج مصري أجاب الرجل «على الأقل، بقي شوقي دائماً في السوق». لم يكن المخرج من عبي شوقي وقال ذلك على مضض. ولكن «البقاء في السوق» كان قولاً يفي الحقيقة حقها. وبحسب موسوعة الممثل في السينما المصرية (قاسم ووهي ١٩٩٧)، فإن أكثر الشخصيات إنتاجاً في صناعة السينما المصرية هما: محمود المليجي وفريد شوقي. وسجل لرصيد المليجي ظهوره في ٣٣١ فيلماً مصرياً ولشوقي ٢٧٥ فيلماً. ولا أحد آخر يقرب من هذا الرقم.

حياة محمود المليجي الفنية تقدم تحارفاً لا يخلو من الجبر مع حياة فريد شوقي. فلقد كان المليجي أيضاً يمثل أنماطاً تخصص بدور الشرير. وفي فيلم بعد آخر، كان المليجي حاضراً ليُفهر - على يد فريد شوقي - في العديد من الأعمال الشهيرة. ولكن المليجي كان، وظل يمثل أدوار من حيث الأساس، لم يمثل على الضد من الأنماط المعهودة إلا لماماً، ولم يكن قط شخصاً يمكن بناء فيلم حوله، في حين تحول شوقي من «وحش الشاشة» إلى «ملك الترسو».

البحث عن امرأة

أشرت إلى أن تحول فريد شوقي ارتبط بعلاقته مع امرأة. كانت هذه المرأة هدى سلطان التي ظهر معها في أفلام كثيرة. وحين تزوجا في عام ١٩٥١ كان شوقي في ذروة أيامه كـ «وحش الشاشة». واعتُبر مهنياً شاباً واعداداً وقيل الكثير عن كونه من أول خريجي معهد التمثيل العالي. لذا، كان انتقاد يأخذون عليه شخصيته السينمائية الرتيبة. وكان من الانتقادات المعهودة مقال نشرته مجلة الكواكب عام ١٩٥٧. إذ شكك المقال بمرارة من ركود السينما المصرية، وألقي قسط كبير من المسؤولية عن هذا الركود المزعوم على عاتق الممثلين. وكان القطع الذي تناول شوقي في المقال لاذعاً تماماً.

ولم يكن هذا مشجعاً للشباب الذي جاء إلى اختباره للمعهد العالي مستعداً لقراءة شكسبير. وبالنسبة، كان من المتعذر رؤية الصورة الأكبر لحياة شوقي الفنية وقت كتابة هذا المقال في مجلة الكواكب. فبحلول كانون الثاني/يناير ١٩٥٧ لم يمثل على الضد من دور الشرير المعهود إلا مرات قليلة، ولكنه كان قطع شوطاً بعيداً في عملية تحويل

نفسه التي أثرت أدواره المتكررة كـ «وحش الشاشة» بحد قبي [صافى] وصنعت منه في نهاية المطاف شيئاً آخر تماماً.

ولكي يتحول إلى بطل عمالي يمكن اعتباره على نحو معقول «ملك الترسو» وليس مجرد شرير من طراز محمود المليجي، كان عليه أن يكون شجعاً. فالكثير من أدوار الشرير التي قام بها شوقي جعلته يبدو فتوة أو خطراً، ولكن أدواره نادراً ما حولته إلى شخصية محبوبة أو حتى قابلة للهداية والإصلاح. وعلى سبيل المثال، في فيلم «ابن الحارة» الذي أنتج عام ١٩٥٣، يقوم بدور أريستوقراطي مدلس جيان يحاول فرض نفسه على ابنة عمه. وفي النهاية يجهبض مكيدته مهندس شاب أتقى يظفر بالقناة ويفوز بمسابقة لبناء مساكن شعبية حديثة لأهل الحارة الطيبين. ومن بين ضربات شوقي العديدة في دور الشرير، مشهد في فيلم «حميدو» ينتمي يلا ريب إلى صالة مشاهير «وحش الشاشة» على مِز الزمان. ففي هذا الفيلم يقوي شوقي صديقته غير المتزوجة فتجبل منه، وبدلاً من أن يصون شرفها يستدرجها إلى نزوة نهرية ويرميها من القارب. وكانت الممثلة التي قامت بدور الصديقة الخامل زوجته هدى سلطان.

وإذا كان أضخم جسدياً من أن يكون كوميدياً، وترسخت صورته في قالب عدد على أية حال، فإن محاولته للتحول إلى شخصية ذكورية قوية ربما كانت الاستراتيجية الأكثر بداعة التي كان عليه اتباعها. وفي الأدب الأكاديمي حول الشرق الأوسط، كثيراً ما توصف البيئة الثقافية التي حدد شوقي فحولته في إطارها بأنها جزء من مركب «الشرف/العار». فالرجل والمرأة ينظران إلى نفسيهما في علاقة تكاملية: شرف الرجل وأهله يرتبط ارتباطاً متأسلاً بعار المرأة الجنسي. ويشغل الرجال دائرة عامة يكون الشرف «مستقلاً» عليها بينما تكون النساء جزءاً من «دائرة مقدسة» عائلية تحب حمايتها (Bourdieu ١٩٦٥). وبرغم انتقاد ومفصلة الفائدة التحليلية لمركب الشرف/العار من منظورات مختلفة^(٤٤)، فإن قيمة الشرف الذكوري الشوكيدي الذي «يغطي»

(٤٤) على سبيل المثال، بشنك هيرتسفيلد (Herzfeld) (١٩٨٤) في جدوى معاداة الشرف/العار بوصفها سمة ثقافية شرق أوسطية تقليدية. ويجد كومب (Coombe) (١٩٩٠) إن أحدها بينوية - وخيفية تخللت دراسات الشرف بعد مرور فترة طويلة على سقوط التوفيغية - البنيوية بوصفها نموذجاً أنثروبولوجياً. ريجالد أبو لغد (١٩٨٦) بأن تواضع المرأة يمكن أن يكون شكلاً من أشكال رأس المال الثقافي للتعبير عن القيمة المائدة للشرف. ويعد مينلي (Meneley) أن تنافس المرأة على المكانة المرتبطة بالشرف يعمل بموازاة تنافس الرجل بدلاً من عمل هذا التنافس في إطار مبطرة الرجل.

مرور ست سنوات على زواجه بهدى سلطان. ولكن مريبط القرس في عام ١٩٥١، أن الزواج من زينب عبد الهادي أخرى ما كان يساعد حياة شوقي الفنية. وأنه لو فعل ذلك لربما استمر في القيام بدور الشرير الرتيب ولكن ذكر بوصفه مجرد محمود الملبجي آخر. وبدلاً من ذلك اقترن بهدى سلطان التي كانت تنتمي إلى البيئة الفنية نفسها.

كان تأثير زواج شوقي في صورته الشعبية تأثيراً متناقضاً. ومن أسباب ذلك أن هدى سلطان كانت ببساطة ملكية تجارية أثنى. ففي عام ١٩٥١ كانت على وشك أن تصبح نجمة أكبر منه بوصفها فنانة مكتملة تستطيع الغناء أيضاً. ومن بداية السينما المصرية في الثلاثينيات حتى أواخر الستينيات استأثر المطربون على الدوام بأعلى الأجور في عالم الفن. وبدأت هدى سلطان حياتها السينمائية في وقت واحد مع فريد شوقي، في عام ١٩٤٩، ولكنها ظهرت في أفلام أقل بكثير. ومنذ البداية أعطيت، بحكم قدرتها على الغناء، أدواراً أفضل من أدوار فريد شوقي، وفي منتصف الخمسينيات كانت قريبة من القمة في عالمي الغناء والتمثيل على السواء. ويذهب أحد التقييمات إلى أنها كانت ثنائية أحسن مطربة في مصر بعد أم كلثوم. صحيح أن مصدر هذا القول كان متحيزاً - فريد شوقي قاله (شوقي، ١٩٧٨، ٨٣). ولكنه لم يكن رأياً مشطاً بالكامل. فإن مقالة نُشرت عام ١٩٥٧ في مجلة الكواكب قدرت مداخيل النجوم على أساس أجورهم بالساعات (٤ نجومنا، ١٩٥٧، ١٠). ولا حاجة إلى الافتراض أن التقديرات كانت دقيقة تماماً لأن الممثلين والممثلين على السواء كانوا، لأسباب عدة، لا يريدون بالضرورة أن يُكشف للرأي العام عن الاقتصاديات الحقيقية لصناعة الأفلام. ولكن إذا نظر إلى المقالة بوصفها تقديراً تقريبياً لثروة النجوم النسبية فإن ثروة هدى سلطان بـ ١٦ جنيهاً مصرياً في الساعة، كانت تقريباً ضعف ثروة فريد شوقي الذي كانت مرتبة قرب قعر الجدول بـ ٨ جنيهات في الساعة^(٥). وعلى افتراض أنها كانت لم تنزل نشق طريقها إلى القمة بحلول عام ١٩٥٧، حين نُشرت المقالة، وأن

ضعف المرأة، كانت (وما زالت) قيمة واردة بالنسبة إلى جمهور شوقي. وإن تكن هذه القيمة قد جرى التعبير عنها بأشكال مختلفة في بيئات اجتماعية متباينة ومن جانب رجال ونساء، فإن هذا لا ينقص من إمكانية الإقرار العام بها. لذا، كان الشرف (وأحياناً عدمه، ولا سيما في المرحلة الأولى من حياة شوقي الفنية) كلمة مجازية في سردياته السينمائية المذكورة. ولكن حياة شوقي في السياق الأوسع لصورته الشعبية - في السينما والإعلام المطبوع على السواء - كانت جزءاً من إعادة تنظيم التراتبية الجنسية السائدة بحرفه بوصفها «الشرف والعار». واستخدمت (عادة بناء التراتبية الجنسية هذه مصطلح الشرف حتى مع التغيرات التي أخذت تطرأ على شكل العلاقة بين الرجل والمرأة ومضمونها.

وطبقاً لأكثر المعايير بداهة في منطق الشرف والعار، كان على فريد شوقي أن يتزوج بعيداً عن الأضواء والأسماء برؤية زوجته في الأماكن العامة. وفي الحقيقة، أنه قبل زواجه من هدى سلطان كان متزوجاً - على هذا النحو بالذات - من زينب عبد الهادي التي اقترن بها حين كان لم يزل موظفاً حكومياً في مصلحة الأملاك. وفي السيرة الذاتية التي نُشرت عام ١٩٧٨ كان شوقي رحيماً مع زينب عبد الهادي. فهذا، كما يقول، انفصلاً لأنها ببساطة لم تفهم حياة الفنان. وهو لم يكن حافداً عليها، ويقول إنه أصبح يحترمها أكثر بعد طلاقهما (شوقي، ١٩٧٨: ١٦٤ - ١٦٦). ولكن في مذكرات نُشرت عام ١٩٥٧ كان شوقي أكثر صراحة بكثير بسبب ما عله محاولات زينب لمراقبة حياته الفنية. وقال إن زواجه الأول أخرج سينمائياً في فيلم «الجلد» عام ١٩٥٧ (شوقي، ١٩٥٧: ١٧).

نصف مراجعة لفيلم «المجده» (١٩٥٧) قديماً يقوم فيه شوقي بدور ممثل شهير تُلقق به زوجته ظلماً فظيماً - تتجاهل حياة زوجها الفنية وتقتل ابنهما بقلب من حجر في حادث سيارة، وأخيراً تدفع الرجل إلى تعاطي الكحول. وتتهار حياته الفنية انهياراً مريعاً حتى يقع في حب ممثلة رائدة الجمال (تقوم بدورها هدى سلطان) تنقله من الانتحار ونحبي حياته الفنية. وقد وجد كاتب المراجعة قصة الفيلم التي يتنازل فيها رجل عن كل ما يملك لزوجته ثم يترك الأمور على حالها بعد ترويدي العلاقة بينهما، قصة بعيدة عن الواقع، ولكنه مع ذلك أثنى على أداء فريد شوقي.

كان ذلك تعليق شوقي العلني على زواجه الأول. وجاء التعليق عام ١٩٥٧ بعد

(٥) أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب اعتزلا السينما. وكانت أعلى الأجر تدفع للمطرب فريد الأطرش بمئة جنيه مصري في الساعة. تليه ليلى مراد بخمسين جنيهاً في الساعة. وانضم عبد الحليم حافظ الذي كان وقتذاك نجماً صاعداً إلى فائز حمامة، الفنانة غير الفنية الوحيدة بين النجوم الأربعة الأولين، بـ ٤١ جنيهاً في الساعة. وبـ ١٦ جنيهاً في الساعة، كانت هدى سلطان مع عدة فنانين آخرين في المرتبة العاشرة، من حيث مستوى الأجر التي تُدفع للنجوم.

فنانين آخرين مثل ليل مراد (مطربة مشهورة أخرى ظهرت في أفلام كثيرة) كانوا في طريق الهبوط، فإن هدى سلطان كانت حقاً تُعتبر في عداد النجوم.

بالطبع، أن أجور النجوم في الساعة الواحدة لم تكن القصة كلها. فلقد كان فريد شوقي يظهر في أفلام أكثر بكثير من هدى سلطان التي لم تُثل إلا في ٧٠ فيلماً (قاسم وروهي ١٩٩٧)، مما يشير إلى أنها كانت ذات شعبية أكبر في شباك التذاكر، ولكنها كانت تعمل ساعات أقل بكثير. من جهة أخرى، لم تكن الأفلام مجالها الوحيد بل كانت تحيي حفلات غنائية وتنتج تسجيلات ويخصص لها وقت في الإذاعة على ما يُفترض. وحين تزوج فريد شوقي وهدى سلطان كانا عززا دخلهما بالعمل المسرحي. لكن الأرجح أنه كان لدى هدى سلطان شكل آخر من أشكال الدخل، أو على أقل تقدير نوع من الدعاية التي ربما ساعدت في زيادة شعبيتها وبالتالي إمكانية تسويقها. كان ذلك الشكل هو الإعلان.

يكاد يكون من المؤكد أن فكرة ترويج المنتجات والأفلام - معاً أحياناً في عملية واحدة - جاءت إلى مصر من أميركا. ومجلات أهل الفن كانت صريحة تماماً حول ذلك^(٦). فعلى سبيل المثال يظهر الممثل وليام هولدن في إعلان عن سجاير «الجميل» (كامل)، ظهر في أحد أعداد مجلة فونويلامي الأميركية عام ١٩٥٤، حيث يقول: «إزاء هذا العدد الكبير من مدخني سجاير «الجميل» فكرت في أنها لا بد من أن تكون جيدة! فجربتها، وجدت لطفها المنعش ونكهتها الرائعة يناسبان ذوقي تماماً جربوا سجاير «الجميل» بأنفسكم!». ويعرض إطار فوتوغرافي على يمين علبة سجاير «الجميل» صورة هولدن على الهاتف في لقطة من أحد أفلامه. ويقول نص آخر: «وليام هولدن، نجم فيلم «امرأة إلى الأبد»، اسم آخر على القائمة الطويلة من شخصيات هوليوود الذين يفضلون السجارة الأكثر رواجاً في أميركا، «الجميل»! ومن الآخرين جون وين وإليزابيث سكوت ومورين أوهارا وألن لاد ومورين أوسلقان».

الممارسة نفسها اعتمدت بالجملة في السينما المصرية. وعلى سبيل المثال روجت «المونولوجست» ثريا حلمي (صاحبة الأغاني خفيفة الظل على المسرح وفي السينما)

(٦) برغم أن توثيل (١٩٩٢) ولينز (١٩٩٢) (Lipson) يشيران إلى طرق أقل وضوحاً بعض الشيء يمكن بها منسح الخطوط الفاصلة بين مضمون الثقافة الشعبية وترويجها.

صابون ورد النيل في مجلة الكواكب واجدة فيه الكثير من المزايا الفريدة وخاصة عطره (درجته الجميلة نعجبني، ١٩٥١).

من المؤكد أن اقتصادات هذه الإعلانات في سياق مصري، موضوع يستحق التحليل برغم أن هذا المبحث ليس مجالها. كم دفع صاحب الإعلان؟ هل كانت هناك صيغة مقايضة ربما بين الموزعين ومنتجي الصابون ومواد أخرى - مزاجية مغرية بين وجه معروف وأحد المنتجات -، يؤمل أن تستقر عن عائدات أكبر يحققها الفيلم من شبك التذاكر ومبيعات أوسع للمنتوج؟ ولكن من الواضح أن مثل هذا الإعلان كان يفضل عرض المرأة على عرض الرجل بأغلبية ساحقة لصالح الأول. وقد يكون هذا دلالة على العلاقة المألوفة بين الشكل النسائي والتسويق التجاري، حيث تُصور النساء بوصفهن أشياء ينظر إليها والرجال بوصفهم الناظرين المحذفين [إيجابياً من حيث الأساس (Malvey، ١٩٨٩)].

برغم أني لم أشر على أي إعلانات تظهر فيها هدى سلطان، فالمؤكد أن مثل هذا العمل كان سيكون من الخيارات المتاحة لها، مثلما كان لثريا حلمي، كما سبقت الإشارة^(٧). ولعل هذا كان سيزيد دخلها الضخم أصلاً من الغناء والتسجيل والتثيل في الأفلام. ما يعنيه ذلك كله أنها في أوائل الخمسينيات عندما تزوجت من فريد شوقي، كانت أكبر منه. وكان هذا مشكلة محتملة أمام أي مشاريع ربما أتمدها فريد شوقي لتحديد شخصيته الشعبية في شكل أكثر تعقيداً مما كان حتى ذلك الوقت. إذ كيف يتسنى له أن يكون هو «الرجل» وزوجته تكسب أكثر منه؟

كانت إحدى الطرق التي استخدم بها اختلال التوازن التجاري بينه وبين هدى سلطان لمصلحته، دخول مجال كتابة أفلامه وإنتاجها. وهو لا يقول أبداً بصراحة في سيرته الذاتية المنشورة عام ١٩٧٨ أو سيرته المنشورة عام ١٩٥٧، إنه تمكن من القيام بذلك لأن أموال هدى سلطان كانت في متناول يده. وأحسب أن هذا هو واقع الحال. وما لا يتطرق إليه الشك أن فريد شوقي لم يبدأ كتابة سيناريوهات الأفلام حتى

(٧) يبدو أن العمل الإعلاني كان يمارس بحسب اجتياز الممثلات/العارضات. وعلى ما يفترض بحسب اجتياز الوكالة أو الشركة التي تنتج البضاعة المعلن عنها. واستخدمت الشركات الأجنبية والمصرية نجرماً محليين في إعلاناتها. وكان بعض الممثلات العاملات في الإعلان أقل شهرة من هدى سلطان والبعض الآخر نداء لها أو حتى متفوقاً عليها بمفردات القوة النجمية.



إعلان فيلم «الأسطى حسن» (١٩٥٢) الذي لاقى نجاحاً هائلاً. وهو الفيلم الأول الذي قام فريد شوقي بإنتاجه مع الفنانة هدى سلطان التي تصدرت صورها الإعلان. بينما ظهر فريد شوقي، زوج سلطان في الفيلم وفي الواقع، زاوية أسفل الإعلان إلى اليسار، يقبل المرأة القاتلة التي قامت بأداء دورها زوزو ماضي.

بدأت شركة الإنتاج التي أسسها مع هدى سلطان بإنتاجها. كان اسم شركتهما «أفلام العهد الجديد». والفارق بين عمل فريد شوقي السابق بوصفه شريكاً والأفلام التي أنتجها وكثيراً ما كتبها، كان واضحاً على الفور. وكانت محاولتهما الأولى في عام ١٩٥٢ فيلم «الأسطى حسن»، الذي يبنى من الأفلام الكلاسيكية في السينما المصرية^(٨). ويقوم فريد شوقي فيه بدور رجل عمالي من حي بولاق الشعبي تغويه امرأة ثرية منهكة من حي الزمالك، الذي لا يبعد عنه (لا مسافة عبور الضفة الأخرى من النيل ولكنه يختلف اختلافاً كبيراً بدلالته الحقيقية). وتقوم هدى سلطان بدور الزوجة. بصور الفيلم شوقي على أنه رجل ضعيف أخلاقياً وساذج ولكنه طيب في قرارة نفسه. ويكون في نهاية الفيلم راكبا عربية تغودها المرأة الغنية التي تدهس ابنه. ومن حسن الحظ يبدو أن الطفل على الأرجح يتمثل للشقاء الكامل، وهدى سلطان الزوجة الطيبة في الفيلم، تقبل بسرور عودة زوجها إليها، ولكن ليس قبل أن تقتل المرأة الثرية، وبذلك تحرير شخصية شوقي من سحر عائلا وحياتها الغريبة الباذخة.

كان فيلم «الأسطى حسن» اختراقاً سينمائياً للمخرج صلاح أبو سيف، الذي اشتهر بوصفه أهم مخرجي الواقعية السينمائية في مصر. وما عدا دور فريد شوقي في فيلم أبو سيف، فإن نمط واقعيته لم يلقِ ذات يوم اعترافاً واسعاً، ولكنه كان مع ذلك جزءاً من الحركة الواسعة نفسها التي كانت قوية بصفة خاصة في الخمسينيات. وكما يتوقع المرء من قراءة تحليل بنديكت أندرسن للأجناس الأدبية الواقعية، وخاصة الرواية (أندرسن Anderson ١٩٩١: ٢٩ - ٤١)، فإن الواقعية السينمائية كانت مناسبة لهدف بناء قومية. واتجه شوقي في وقت لاحق إلى أفلام لا تتخذ من الجماعة القومية أساساً ضمناً للسرد فحسب، بل كانت أفلاماً قومية بصراحة. ولكن قبل أن يقدم شوقي

(٨) يقول فريد شوقي في سيرته حياته الثانية (١٩٧٨: ١٥١)، إنه قام بإنتاج الفيلم. وكان ذكر عام ١٩٥٢ في مجلة الكواكب إنه اتبع الفيلم ليس كعمل من إنتاج شركة أفلام العهد الجديد، وإنما من إنتاج شركة أفلام فريد شوقي وهدى سلطان (شوقي، ١٩٧٨). ولكن عديدين سحرة الميديا تقول إن المنتج هو المخرج صلاح أبو سيف، بحسب ما تقول موسوعة السينما المصرية (بنديدي وآخرون، ١٩٩٤). وحتى عرض الفيلم لأول مرة ظهر فريد شوقي وهدى سلطان مع منتج الفيلم بطرس زوربانيل (مجلة أخبار مصورة، ١٩٥٢). كان أبو سيف وشرفي صديقين حميمين في العمل، ولذا افترض أن ثلاثتهم عملوا، من دون شك على المشروع - الذي تتفق جميع المصادر على أن شوقي كاتبه - وأن الاختلاف بين ما نشر عن الفيلم وزعم شوقي بإنتاجه لا يشير إلى نزاع جدي.



«السينما حيل»: فريد شوقي (إلى اليمين) ومحمود المديني في مشهد عنف من فيلم «حميدو» (١٩٥٣).

شوقي، تاجر المخدرات الكريه، ينتهي به انطاف فتيلاً. الفيلم انذني يتذكره الجميع اليوم هو «حميدو». أما «طريق الشوك» فأثر بعد عين.

كانت هناك أفلام أخرى^(١١). فإن فيلم «جعلوني مجرمًا» الذي أنتج عام ١٩٥٤ يستند إلى فيلم جيمس كاجني، «ملائكة ذات وجوه قذرة». وفيلم «فتوة حي الحسين»، أيضاً في عام ١٩٥٤، أنتج من سيناريو بفلم نجيب محفوظ، وكان أول محاولة سينمائية لتصوير رؤية محفوظ للمجتمع التقليدي التي أصبحت في ما بعد جزءاً من ثلاثيته القاهرة الشهيرة. وفي عام ١٩٥٧ أنتج فريد شوقي وقام بدور البطولة في سيناريو آخر لنجيب محفوظ أصبح نموذجاً لطريقة تصور المجتمع التقليدي الشعبي. وكان ذلك فيلم «الفتوة» من إخراج صلاح أبو سيف. يقوم شوقي بدور شخصية رغبة عركها الزمن، تأتي إلى سوق خضار في القاهرة، ابتلت بتاجر متمسك بحاد.

(١١) مثل شوقي في أفلام عديدة إبان الخمسينيات - مهنة وسواها - لا يمكن ذكرها في مقالة قصيرة. ويمكن العثور على فيلموغرافيا لفريد شوقي في موسوعة الممثل في السينما المصرية (قاسم ووهبي ١٩٩٧). للاطلاع على معلومات أكثر تفصيلاً عن الأفلام نفسها انظر: بنداري، قاسم ووهبي (١٩٩٢).

على إنتاج فيلم قومي صارخ أعاد بناء شخصيته تدريجياً على امتداد خمسة أعوام من دون أن يتخلى تماماً ذات يوم عن دور الشرير الذي كان مصدر الرزق الأساسي، بل عمل على استكمال بصور بديلة. ولم تكن هذه أفلاماً قام فيها بأدوار ذكورية إيجابية. وعلى سبيل المثال، كان أحد أفلامه المتميزة فيلم «حميدو» الذي أنتج عام ١٩٥٣ - الفيلم المذكور أعلاه قام فيه بدور مهرب مخدرات مقيت تماماً يحاول إغراق صديقه الحامل منه. وكان هذا عملاً كتبته فريد شوقي نفسه وأنتجه مع هدى سلطان^(٩). ولكن حتى إذا كانت شخصية فريد شوقي في الفيلم بغضبة تماماً، فإن الفيلم كان إنتاجاً مثيراً أكثر من الأفلام المعهودة في تلك الفترة، واعتبر تصويراً ذا معنى نقضاً اجتماعية. وزعمت إريس نظمي التي سجل فريد شوقي مذكراته معها أن بعض أفلامه (أفلام شوقي) كانت ترجمة فورية لقوانين شرعت من أجل حماية المجتمع. فبعد ثورة تموز/يوليو مباشرة في عام ١٩٥٢ صدر قانون يمنع تجارة المخدرات. فسارع شوقي إلى إنتاج فيلم «حميدو» الذي كشف مخاطر التجارة بهذا السم (شوقي، ١٩٧٨: ١).

إن الأفلام الموجهة ضد المخدرات لم تكن بعد ذات ابتكاراً جديداً حين أنتج فيلم «حميدو»^(١٠). وعلى سبيل المثال في فيلم «طريق الشوك» الذي أنتج عام ١٩٥٠ يقوم حسين صدقي بدور ضابط شرطة في قسم مكافحة المخدرات، وتشير الإعلانات عن الفيلم إلى دور ذكوري يعطي يقوم به صدقي الذي كان من نجوم الجيل السابق جيل شوقي. ويظهر صدقي في بدلة أنيقة، بطلاً عفيفاً خيراً بطبيعة الحال. «حميدو» لم تكن لديه شخصية كهذه. ويظهر في الفيلم فريد شوقي ومحمود المديني على السواء، وكلاهما من الأوغاد الذين لا رجاء فيهم. ولا توجد في «حميدو» صورة ذكورية نظيفة وشجاعة توضع في مواجهة الشر في أبطال الفيلم المذكور. فالفيلم «جنون مطبق» تحت تأثير المخدرات: شخصية تؤول إلى الإدمان على الكوكايين، البطلة غميل. فريد

(٩) أو على الأقل هذا ما يقوله فريد شوقي مرة أخرى لا توجد موسوعة الأفلام العربية شركة أفلام العهد الجديد بوصفها المنتج. وسيرة حياة شوقي عام ١٩٧٨ هي التي تذكر شركة أفلام العهد الجديد بوصفها المنتج (١٩٧٨: ١١).

(١٠) في الحقيقة، أن تاريخ الأفلام الموجهة ضد المخدرات يعود إلى فترة أسبق بكثير. فيلم «كوكايين» وهو حكاية أخلاقية عن مخاطر الإدمان على المخدرات، أنتج في عام ١٩٣١.



فريد شوقي وهدى سلطان يعلان معاً عن تأنيث منزلتهما بدايةً زواجهما «شوقي» (١٩٥٧).

الأسعار لمصلحته ومصلحة بعض الحماة التافذين من المجتمع الراقى، على حساب جميع الآخرين. شخصية شوقي لا تطيح بالطاغية المهيمن على سوق الخضار بل تحل محله، لكن مؤقتاً لا أكثر. وشخصية شوقي في الفيلم شخصية متغلوسة لكنها تبقى محبوبة.

مع تطور صورة فريد شوقي، أخذت أدواره تعتمد اعتماداً أساسياً على تصوير الفحولة الذكورية المتميزة تماماً عن أدواره الحسية وأحياناً حتى أدواره الشريرة المغيبة. ولكن صورة الممثل تبنى بأكثر من مجرد سرديات سينمائية. وقد وجدت سرديات أخرى من خلال التصوير المفصلي في مجالات أهل الفن، وكانت هذه أيضاً شديدة الاهتمام بهدى سلطان. وفي الإعلام المطبوع كان يجري باستمرار تجاوز الخضوع، بما ينطوي عليه من مهانة محتملة، لقوة هدى سلطان النجمية المتفوقة.

بالنسبة إلى هدى سلطان، أصبح الغناء مهنة عائلية، واحترفته بعد شقيقها محمد

فريد شوقي تحية كاريوكا

بالاشتراك مع:

زكية رستم
ميمي شكيب
توفيق الدقن

فيلم (الذي أنكره ضجة)

الفتوة

إخراج: صلاح أبو سيف

أُسرواً ثالثاً

تصوير: وديع سري

بسينا الكورسال
وسينا ريتس

بالإسكندرية

شوقي في إعلان لفيلم «الفتوة» (١٩٧٥).

فوزي الذي كان أيضاً من المطربين والممثلين الناجحين، وكان ينتمي مثلها إلى مستوى الفنانين الذي يأتي مباشرة بعد نجوم الطرب الكبار من أمثال عبد الحليم حافظ وفريد الأطرش. ولكن فوزي، بحسب فريد شوقي، لم يكن راضياً بالمرة على فكرة دخول شقيقته عالم الفن. وهو يمضي قاتلاً إن المعارضة التي واجهتها هدى سلطان من شقيقها كانت تذكره بزواجه الأولى التي شعر بأن معارضتها لطموحاته المسرحية أخرجت حياته الفنية.

تجادل عالمة الأنثروبولوجية سعاد جوزيف بأن الأساس الحقيقي للأبوية في المجتمع العربي لا يأتي من علاقة الأطفال بالوالدين، بل من التخالط الاجتماعي بين الأشقاء والشقيقات، حيث يتعلمون أدوارهم الجنسية بـ «التعريف» مع بعضهم بعضاً. وبالتالي، فإن الكثير من شرف العائلة يرتبط بعلاقة الأخ بأخته: في أحيان كثيرة يكون الأخ صاحب المسؤولية الرئيسية في تأديب المرأة التي يعتقد أنها أهانت شرف العائلة (جوزيف، ١٩٩٤). وتسوق سعاد جوزيف محاجتها في سياق معسكرات اللاجئين في لبنان، ولا يمكن افتراض مطابقة تامة بين الأهمية الاجتماعية لعلاقات الأخ/الأخت في لبنان إبان التسعينات والفاخرة إبان الخمسينات. ولكن الطريقة التي يصف شوقي بها دوره في التوسط بين هدى سلطان وعبد فوزي تذكر كثيراً بالخطوط العامة لإثنوغرافية جوزيف.

ليس هناك من ميل إلى معرفة كم من التوتر بين هدى سلطان وشقيقها عبد فوزي كان حقيقياً، وكم كان من تسج فريد شوقي. فلقد كانت هدى سلطان وعبد فوزي من قرية قرب مدينة طنطا في الدلتا، وكانا نتاج عائلة توصف بأنها تقليدية جداً. والتوتر بين الاثنين جائز عاماً. ولكنني أعرف الأمر من خلال ما يكتبه شوقي فقط. وما لا يتطرق إليه اشك أن شوقي حرص حرصاً شديداً على أن يصور نفسه في العلن قريباً من محمد فوزي ومستعداً للقيام بدور الحامي لشقيقته.

لقد كان دائم الحديث للصحافة عن حياته مع هدى. وقال إنهما عقدا اتفاقاً على أن تعتزل هدى سلطان عالم الفن إذا طلب هو منها ذلك. وعلى سبيل مثال، يصف فريد شوقي رحلته إلى دمشق لحضور إحدى حفلات هدى الموسيقية والصحوية البالغة التي لاقاها التوفيق بين إعجاب الجمهور بزواجه والأنا الذكورية عنده.

ولكن هذا يشير إلى أن موقف فريد شوقي من هدى سلطان أمام الجمهور كان



شوقي على غلاف مذكراته «ملك الترسو» الذي كتبه مع إيريز نظمي (شوقي، ١٩٧٨).

ينطوي على أكثر من مجرد الحماية. إذ كان يقوم بدور الزوج انصارم ويبيدي استعداداً لمعاملة زوجته معاملة متكافئة. والأكثر من ذلك، أن هدى سلطان كانت شريكة (أو على أقل تقدير صُورت أمام الجمهور على أنها شريكة) في لعبة التوازن التي كان شوقي يلعبها أمام الجمهور بين حاملي الحمى الرجولي والزوج السميع، شريك زوجته في

تأسس منزلهما السعيد في بداية زواجهما (شوقي، ١٩٥٧) وبأن رجل البيت المتعاون في الصورة على التفتيش من قائمة الأدوار الشريفة التي مثلها على الشاشة. وتقدمه مقالة مصورة مع هدى سلطان في المنزل بالبيجاما، وفي إحدى النقاط يتصارعان بالأيدي وهدى الياسمة على وشك أن تهزم زوجها الربعة (البطلة هدى، ١٩٥٤). وروى فريد شوقي في سيرته حياته اللاحقة قصصاً تفصيلية حول حسن عتايته بينت هدى سلطان من زوجها السابق (١٩٧٨، ١٥٢) (١٢). ولم تكن هذه ذكرى اجتماعية مفصلة على مفاس جمهور ذي مشاعر متغيرة، لأنه في الخمسينيات أيضاً حاول جامعاً لكي يعرف الجمهور أنه أكثر من مستعد للعناية بينت هدى سلطان من رجل آخر (شوقي، ١٩٧٥). ولدى الحديث عن علاقته بهدى سلطان، يروي كتابته رسالة حب لها ثم انتظاره رتين الهاتف وكأنه مراقب ملهوف (١٩٥٧). وارتبط العديد من صور شوقي التي لا يظهر فيها شريراً بعلاقته بهدى سلطان، ولكنها لم تكن وسيلة الوحيدة لإظهار سيرته الرفيعة. وفي نص بعنوان «رعب الأيلاتودة» يصف تصوير مشهد مجرمين حيث يتعين عليه وعلى ممثل آخر أن يهددا أحدهما الآخر بالمسدسات. ويصبح كل منهما عصياً متوتراً لأنهما رأيا للتو مسرحية تدور حبيبتها حول جريمة قتل ارتكبت على الخشبة (في مسرحية داخل مسرحية) باستخدام طلاقات حقيقية بدلاً من الخلب.

حقيقة فريد شوقي

شوقي، وحش الشاشة «الخائف من ظله»، حاول إبعاد أدواره السينمائية عن دوره في مجالات أهل الفن بوصفه رجل عائلة عصرياً. وفي هذا، كان تصويره معهوداً لا في تقاليد مجالات النجوم المصرية فحسب، بل في المجالات الأميركية أيضاً في منتصف الخمسينيات. إذ كانت مثل هذه المطبوعات تقدم لمحات - نظرات حقيقية - من الداخل على ما يزعم - من حياة النجوم. صحيح أن فريد شوقي كان عليه أن يكافح من أجل أن يصبح نجماً، ولكنه بحلول عام ١٩٥٥ كان يصور بصراحة في

العمل الفني. وروت هدى سلطان في مقال (سلطان، ١٩٥٧)، قصة يخرج فيها فريد شوقي مع بعض الصحفيين وينسى أن يعود إلى البيت. وتصف في المقال كيف تركت وحيدة رأسها على مرفقيها وقد استبد بها الغضب والسخط. وحين يعود شوقي في الساعة السابعة صباحاً تنتفض وتصرخ به، وهو يحاول تهدئتها بلا جدوى، وتغادر إلى بيت أختها ليلقاء هناك ذلك اليوم. وهو لا يفعل سوى الاتصال بها هاتفياً لتذكيرها بأن لديها موعداً مع موزع لبناني، ويريدها على الأقل أن تكون موجودة على العشاء. لكيلا يفسدا سمعتهما التجارية ويخسرا مالياً، هدى تقول له أن يذهب إلى الجحيم. فيتصل ثانية ويحاطبها بصفته «المنتج فريد شوقي» قائلاً إن لديه دوراً لها قتلته وسيقدم لها ما تشاء. والدور هو دور زوجة - زوجته - تستضيف موزعاً لبنانياً عن العشاء. ترفض هدى سلطان العرض لكن ثورة غضبها تبدأ الآن وتبدأ تفكر في المال الذي ستخسره والإشاعات التي ستنتقل. فتتصل به «وتأخذ الدور». وفي النهاية تقرر أنها تريد الاعتذار منه، وبينما هي تقوم به «دورها» تبدأ الإلقاء بين التمثيل والواقع. وقالت إنها فاجأت فريد شوقي الذي ظن أنها كانت تمثل الدور لكنها لم تكن تميته. والحقي، أن فريد شوقي لم يدرك أنها صفت عنه إلا بعد أن ودع الضيف، وعاد مجدداً يحاول إرضاءها.

الكثير من هذه المشاهد القصيرة في حياة فريد شوقي وهدى سلطان الزوجية لم تُحسم لصالح ذكورية شوقي المجروحة وإنما لصالح العمل. وسواء أكانت هذه القصص «حقيقية» أو لم تكن، فإنها كانت بمثابة امتداد لشخصيتيهما على الشاشة. ولم يكن هدف مثل هذه الوقائع الخيمنية تعزيز صورتهما السينمائية بالضرورة بل جعلها أكثر تعقيداً. وهذه الممارسة في مفصلة الشخصية خارج النصوص السينمائية هي أحد الأشياء التي تجعل النجم - وهو ما أخذ شوقي يصبحه على نحو واضح بحلول منتصف الخمسينيات - يختلف عن الممثل.

على التفتيش من صورة «الفتوة» ذي الأصول الوضيعة في العدد من أفلام العصابات التي مثلها، فإنه كثيراً ما قدم نفسه رصيناً، عصرياً، وأبن الطبقة المتوسطة. وأرق أحد فصول مذكراته في عام ١٩٥٧ بصورة يظهر فيها مع هدى سلطان وهما يكذسان على السرير، بسعادة، لوازيم بيئية، كانت هدايا بمناسبة زواجهما على ما يفترض. وكان التعليق تحت الصورة: «فريد شوقي وهدى سلطان يتعاونان في

(١٢) ولكن يبدو أن مجلة الكوكب كانت في الخمسينيات تقدم تغطية أوسع لعلاقة شوقي بالبيت التي رُزق بها من هدى سلطان (هل سبيل المثال أعيار مصورة التي تقدم فريد شوقي بجانب هدى سلطان بعناسة موند لبتيهما ناهد وفريد شوقي يجعل... (١٩٥١) التي تقدم مشاهد من الهاء العائلي في بيت شوقي/سلطان، بما في ذلك صورة شوقي وهو يحمل ناهد على ظهره كأنه حصان).

مجلات أهل الفن على أنه نجم فعلاً (على سبيل المثال، التعريف بشوقي في عام ١٩٥٥).

يعرف الباحث السينمائي جون إليس النجم بأنه «فنان في وسط معين تدخل شخصيته أشكالاً مساعدة من التداول، ثم تعود لتغذي أعمالاً فنية لاحقة» (إليس Ellis ١٩٨٢ : ٩١). وصور شوقي المساعدة في مجلات أهل الفن كانت متأرجحة دائماً، تنذبذب بين صورة تشدد على أدواره الشريرة في السينما وصورة أخرى تطفه وتجعله يبدو وديعاً تماماً. وتخلق حالات الانقسام بين الصورة السينمائية والتصوير المساعد تراكباً من البعد والقرب - من شخصية سينمائية متألقة، أكبر من حجمها في الحياة الحقيقية إلى بنت (أو ابن) الجيران^(١٢). والتمييز بين الشخصية خارج الشاشة والشخصية على الشاشة، هو من السمات المشتركة للنجومية: «إن صورة النجم ليست شيئاً واحداً بل عدة أشياء. ونتيجة لذلك، لا تكون هذه العلاقة بين النصين مجرد امتداد لمعنى النجم، بل إنها المعنى الوحيد الذي يعلكه النجم أبداً. بكلمات أخرى، إن صورة النجم لا يمكن أن توجد أو نعرف خارج هذه السلسلة المتغيرة من النصوص» (ماكدونالد McDonald ١٩٩٥ : ٨٣).

يرغم أن الاتجاهات العامة لهذا التقليد عند مجلات أهل الفن في إيجاد مؤثر القرب والبعد في آن واحد، كانت، كما هو متوقع، مستوردة من مجلات أهل الفن الأميركية، فقد كان هناك قدر من إعادة تشكيل هذه التقاليد في سياق مصري. فإن مجلة الكواكب، وهي مصدر المطبوع الرئيسي لهذا البحث، استخدمت معادلة تجارية لتسويق النجوم والأفلام تشبه إلى حد بعيد المعادلة التي تستخدمها مجلة أهل الفن الأميركية العريقة (تواصل الصدور منذ عام ١٩١١)، فوتوبلاي Photoplay. والمقصود هنا إعلانات عن منتجات تستخدم النجوم نماذج وتذكر الأفلام بعناوينها، وصورة متمفصلة لما يفترض أنه حياة النجوم الشخصية، وصور مفصلة لكنها مع ذلك ساحرة لـ «العمل» السينمائي، وبالطبع مقالات عن الأفلام نفسها. ولكن مجلة الكواكب كانت أقرب إلى المطبوع الجامع من مجلة فوتوبلاي. فإن فوتوبلاي، وهي

(١٢) تشير جاكى ستيسي (Jackie Stacy) إلى أن عدم ثبات صورة النجوم بشكل تزايد السينما أحد مصادر المتعة. ولأن صورة النجم لا تكون ثابتة أبداً، تتاح للجمهور إمكانية الاستمتاع بطفرة من الاستجابات بينها المحاكاة والتماهي والإعجاب (ستيسي، ١٩٩٤ : ١٣٠ - ١٧٥).

بوق لا مرأى فيه لصناعة السينما الأميركية، كانت تحوي القليل من المادة المطبوعة التي يمكن أن تعتبر «مراجعات سينمائية». وكان غرض المجلة الرئيسي ترويجياً. مجلة الكواكب، على النقيض من ذلك، كانت تحوي الكثير من اللغو ولكنها كانت تقوم أيضاً بمحاولات ليست قليلة لتحليل مشاكل صناعة السينما المصرية تحليلًا جاداً، وتنتشر مقابلات مع سياسيين وعلماء دين وسينمائيين بالطبع، وجداول تبيين معايير اقتصادية مختلفة لمقارنة السينما المصرية بالمنافسة الأجنبية. وعلى الرغم من أن هونيورد كانت النموذج السينمائي السائد في مصر - الخمسينيات، فإن من الجائز أيضاً اخذت عن وجود خطاب أوروبي على نحو معهود أكثر حول الإمكانيات الفنية الجادة للوسط السينمائي (حتى إذا كان التفاد المصريون يرون على الدوام تقريباً أن المتخرج الوطني شديد الفقر في قيمته الفنية).

من حيث طريقة تمثيل الذكورية أيضاً، كانت هناك فوارق بين الكواكب وفوتوبلاي. فبادي ذي بدء، ربما كانت فوتوبلاي أقل ميلاً إلى بناء صورة طيبة لممثلين يقومون بأدوار شريرة. وعلى سبيل المثال، أن موضوعاً خاصاً عن روبرت ميتشام أشار إلى أن الرجل الذي تراه على الشاشة كبير الشبه بالرجل نفسه: إذا اشتهر ميتشام بتمثيل أدوار الأشرار والمبتلين بفقد سوداء، يجري تصويره (هانت Hunt ١٩٥٤ : ٥٦) شريراً أسود القلب ومعقداً، وبذلك تقليص الفارق بين الممثل وأدواره. ويلاحظ ستيفن كوهان الذي يكتب عن الذكورية في السينما الأميركية، أن الجهود الرامية إلى إيجاد هوية مشتركة بين الشخصية السينمائية وصورة الممثلين خارج السينما كانت شائعة في الخمسينيات (كوهان Cohan ١٩٩٧). وهو يذهب إلى أن النموذج التمثيلي السائد وقتذاك كان صنع رجال بوصفهم كائنات جوهريّة، لا يختلفون على الشاشة عنهم في الحياة الحقيقية. وعلى النقيض من ذلك، كانت النساء يصنعن أدائياً، بوصفهن سلسلة متغيرة من الأقنعة. ولكن من أهداف كتاب كوهان أن يبين كيف أن الذكورية كانت يطرُق عديدة نشاج الأداء أيضاً. ومن المؤكد أن ما يرمي إليه وارد في هذا السياق أيضاً. فمن الواضح، أن تصوير فريد شوقي المتواصل لشخصيته في الحياة العامة، كان خطة مرسومة مثلها مثل تصوير شخصية أي نجم أميركي.

وكان من العناصر الأساسية لفهم الطريقة التي صُنعت بها الأقنعة ولأي غاية، الجمهور الذي كانت هذه الصور موجهة إليه. وفي حالة صور النجوم المساعدة في

الكواكب على الاستهلاك النسائي غيابة نسبياً بل والإصرار الصامت نسبياً على ترويج الاستهلاك عموماً، إلى أن متجني المجلة كانوا على أقل تقدير، غير وانغين من الذي سوف يشري المنتج أو أنهم يعتقدون أن جمهورهم جمهور مختلط.

شوقي، الفتوة الشريرة، وبمرور العقود، المدافع البطل عن الشرف، صُوِّر في الأفلام على أنه نموذج شائع جسدياً للذكورية، ولكنه لم يسوق قط بوصفه «محطم قلوب الفتيات»، كما كان يسوق توني كرتس. ويعود هذا في جزء منه إلى أن صورة شوقي كانت موجهة، على ما يفترض، إلى جمهور «شعبي» كان المعلمون الحرفيون والنواظير والصيداؤون، وفي نهاية العقد، اجتود البواسل، هم المثل العليا المقصودة بالتماهي معها عند. ولياقة توني كرتس البديهة المفصلة على مقاس عدسات التصوير كانت ستهود مثيرة للسخرية في مثل هذه الشخصيات. شوقي، الأقرب إلى فكتور ماكلاغن المربع منه إلى توني كرتس الرشيق، يعد مرشحاً غريباً حين يتعلق الأمر بامتناع النظر. وللاعتبارات الطبقية أهميتها في صنع صورة فريد شوقي، ولكن الطبقة وحدها، مثلها مثل نظريات التحليل النفسي في الرغبة، التي يُزعم أنها تفسر استراتيجيات تسويق الأفلام ومجلات أهل الفن، لا تكفي لتفسير الطريقة التي بنيت بها ذكورية شوقي^(١٤). فهو بوصفه نجماً سينمائياً كان من المحتم أن يكون شخصية متناقضة، مثلما أن النجوم بطبيعتهم يتكونون من عناصر عادية وأخرى استثنائية تركيبتها شخصية واحدة (إليس ١٩٧٢: ٩٥). وكان شوقي الذي تقدمه مجلة الكواكب، بخلاف شوقي الشائنة، رجلاً شهماً يستطيع أن يوازن بين صورة الرجولة والزواج المطلق بالأضواء من امرأة كانت تكسب أكثر منه وقامت بدور مركزي في مساعدته على تحقيق شيء من التحكم بمقدارات حياته الفنية وبلوغه النجومية.

(١٤) من هذه المشاكل في شرح فريد شوقي مالوفة في مباحثات أخرى. وتشير سيمي إلى عدد «التحليلات السينمائية التماهية» كبديل من نظريات التحليل النفسي في التماهي (سيمي ١٩٩٤: ١٣٠ - ١٧٥). وهي تركز على المشاهدات في بريطانيا في زمن الحرب وما بعدها، ولكنها تطرح فرضيتين لهما صلة بتطور صورة فريد شوقي في مصر إبان الخمسينيات: أولاً، إن التماهي مع نجم يخضع لطاظة متزعزعة من العمليات. وثانياً، إن «تثبيت الشكل» الذي تشدد عليه نظريات التحليل النفسي هو افتراض مشكوك فيه في السياق الأخرى للاستهلاك السينمائي وقراءة مجلات أخبار السينما. يمكن العثور على كارول (Carroll) (١٩٩٦: ٢٦٠ - ٢٧٤) على سبيل آخر عن مقارنة مالفي التي تعتمد التحليل النفسي، وهو يدعي يقوم على المواقف في فلسفة النقل.

مجلة فوتوبلاي، فإنها كانت موجهة حصراً تقريباً للنساء: تقريباً كل منتج يعلن عنه في المجلة كان موجهاً إلى الفئات. والأنثوية نفسها كانت تصور على أنها نتاج ابتكار ذكي صنعه الاستهلاك. وليس في هذا ما يؤكد أن الصورة المعروضة في المجلة كان يراد بها أيضاً مخاطبة الرجال. ويكون الكثير من التصوير الفوتوغرافي مفهوماً بمفردات الثنائية المشتقة بالتحليل النفسي التي يقترحها مالفي بين النظرة الذكورية الفاعلة و«الشيء» الأنثوي الباعث على المتعة، المعروض «الذي يُنظر إليه» (مالفي Mulvey ١٩٨٩: ٢٥). ولكن، كما يشير كوهان، فإن التشبيء في مجلة فوتوبلاي طريق ذو اتجاهين. ذلك أن فوتوبلاي وغيرها من مجلات أهل الفن الأميركية حوت قدرًا كبيراً من المادة الذكورية الجذابة: رجال للعرض، رجال بوصفهم أشياء جنسية. وعلى سبيل المثال، يعرض موضوع عن توني كرتس رجلاً طبيباً معيداً في حياته الزوجية، في المنزل مع زوجته (جانب لي التي، بالطبع، كانت نفسها شيئاً فنتازياً). وهذا كبير الشبه بالطريقة التي صُوِّر بها فريد شوقي مع هدى سلطان. ولكن في حالة كرتس، يوصف كما كانت مارلين مونرو توصف أيام عزها: «طولته ٥ أقدام و١١ بوصة، وزنه ١٥٨ رطلاً، خصره ٢٨. يحب الملاكمة والمصارعة، ولكنه لا يحب ركوب الخيل» (ماكدونالد ١٩٥٣: ٣٢).

كانت هناك أوجه شبه بين تمثيل مجلة الكواكب للنجومية المصنفة جسدياً وتمثيل مجلة فوتوبلاي، ولكن كانت هناك اختلافات أيضاً. وكما سبقت الإشارة، فإن الكواكب حاولت أن تضم في مادتها تحليلاً جاداً لصناعة السينما، وكثيراً ما كانت تنشر مراجعات بالغة السلبية في تقييم الأفلام موضع المراجعة إلى جانب التقاليد التسويقية والتمثيلية المقنونة أساساً من مجلات أهل الفن الأميركية. وعلى النوال نفسه، كان الإعلان أكثر تأرجحاً بكثير (بل أقل كماً بكثير) منه في مجلة فوتوبلاي. ففي مجلة الكواكب كانت المنتجات المصنوعة لاستهلاك النساء تُعرض بانتظام، كما كانت في فوتوبلاي، ولكن الكواكب كانت تنشر إعلانات أكثر بكثير موجهة على الأرجح إلى الرجال: على سبيل المثال لا الحصر، ملابس هيلثكس الداخلية للرجال، أحذية بانا الرجالية، مسجلات ماغنييتوفون، كاميرات موسكا، كولونيا أكتسون للرجال، أجهزة راديو ماركة فيليبس. الإعلانات، بالطبع، لا تشكل دليلاً على أن الجمهور كان في الحقيقة يتكون من نسبة معينة من الرجال والنساء. ويشير غياب التشديد في مجلة

ولا ريب في أن ما يزيد التناقض حدة حقيفة، أن قسماً كبيراً من جمهور شوقي كان لا يد من أن يفسر «الطبيعة الاستثنائية» لصورته تفسيراً مغايراً لما كان جمهور أميركي يفسر صورة معادله الأميركي. وكانت نجومية شوقي مصنوعة على غرار نموذج النجم الأميركي، ولكن بجدر يتألف من شوقي مصنوع على غرار شوقي. بخاصة إذا صحت شعبيتها التي كثيراً ما يجري الإعلان عنها - كان يشاهدها جمهور كانت النشاطات «الاعتيادية» لأزواج في مواقف منزلية بورجوازية تبدو جديدة عليه، ومن الجائز تماماً أنها كانت تذهب أبعد من الجدة إلى صلة أكثر إشكالية بكثير بعبادات غريبة مفروضة. إذ كانت فكرة أن تواتر الشقيقة دار العرض بصحبة أي شخص آخر غير رجل من أفراد العائلة، فكرة مفروضة عنده (في حالة جمهور المشاهدين الذكور). ونتيجة لذلك، فإن من الجائز تماماً أن يتمثل ما هو «عادي» للكثير من رؤاد السينما في «الترسو» (القاعد الرخصة) بتأكيدات فريد شوقي المصرية والمعلنة على أنه سبحي شرف هدى سلطان وبالتالي شرف شقيقها محمد فوزي.

بصف إليس أمثلة صورة النجم بأنها «دعوة إلى السينما» تنطوي على «التناقض المستحيل» في الجمع بين العناصر الاعتيادية والعناصر الاستثنائية (إليس ١٩٨٢ - ٩٧). وجرى صوغ هذا التناقض بصورة تختلف في مصر عنها في الولايات المتحدة. وأحد أوجه الاختلاف يكمن في العلاقة بالمعايير الجنسية المختلفة عنها في المجتمع الأميركي. فالكثير من اللوحات واللقطات الحميمة، التي كانت تنشر في مجلات أهل الفن عن فريد شوقي وهدى سلطان بوصفهما زوجين سعيدين (أو أحياناً زوجين مختلفين بود)، كانت تتناقض مع خبرات قطاعات واسعة من الجمهور. و«الاستثنائي» عند إليس يتكوّن من الشخصية «البعيدة» عن حياة البشر العائليين، لديها عواطف متميزة ومضخمة، ومنعزلة عن عالم المشاهد المحتمل (المصدر السابق). ولكن فريد شوقي وهدى سلطان بوصفهما الزوجين السعيدين في نظر الجمهور - وذلك من المستحيلات في الأشكال القديمة للمخاطب الجنسي - لم يكونا صورة أكبر من الحياة الواقعية بقدر ما كانا صورة لا يمكن التعرف إليهما فيها بالمرء، وهي بالتأكيد ليست الصورة المألوفة للزوجين اللذين يعيشان في البيت المجاور.

يلاحظ بول ماكدونالد أن غالبية الدراسات التي تتناول النجوم تفترض أن نجوم السينما والأفلام الشعبية التي يعملون فيها تزوج النزعة المحافظة على نحو متواصل فيها

(ماكدونالد McDonald ١٩٩٥ : ٨٠) (١٥). ولكن في سياق السينما المصرية قد يكون من المجدي النظر إلى «النزعة المحافظة» نظرة أكثر مرونة. فالذكورية، محددة بالارتباط مع السيطرة على رغبة المرأة الجنسية، كانت الأصل الاجتماعي المحافظ لعمل شوقي في السينما. وكثيراً ما كانت أفلام شوقي إبان الخمسينيات تنسجم بارتياح مع مواصفات هذا المفهوم للذكورية. والمفارقة، أن هذا هو ما صنع منه شخصية فاعلة في إعادة بناء معايير العلاقة بين الجنسين من خلال وسائل الإعلام الجماهيرية، وكان أحد الأشياء التي شددت جمهوره إليه في مرحلة تاريخية معينة. ولكن الصورة التي روجها فريد شوقي وهدى سلطان في المجلات تدعيماً لأدوارهما السينمائية، مع أنها كانت صورة مكتملة لشخصيتيهما في الحياة العامة، كانت من نوع الزواج المتكافئ على نقض صارخ مع العلاقات المعهودة بين الجنسين في المجتمع المصري «التقليدي». وهذه الصورة الأخيرة هي التي، ربما، كانت تفضلها النسويات العربيات والغربيات فضلاً عن أنصار الحداثة على اختلاف ميولهم السياسية. وبالتالي، فإن باقعات مثل «المحافظة» أو «التقدمي» لا يمكن أن تفي التعقيد الذي تنسج به شخصيات مثل شخصية فريد شوقي، وتعطيه حقه.

إن فريد شوقي الفتنة في الظاهر، كان مع ذلك شخصية مبهمّة إبداعياً.

(١٥) كان تجاهل الأكاديميين للسينما المصرية تجاهلاً يكاد يكون تاماً، يزر منذ زمن طويل بافتراض غي صلة هر أن السينما الشعبية تبدأ وتنتهي بملامحها التجاري. والنظر إلى الطابع التجاري على أنه ببساطة ظاهرة رجعية ورفض الثقافة الشعبية التجارية بوصفها مثقلة، يدوان الآن مؤلفين واهيين. والحق، أن المصالح الأوسع للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة طعن بمثل هذه الآراء في دراسة الثقافة الشعبية المربوئية (المدينية بالمعنى الضيق). ونكر قبول الثقافة الشعبية بوصفها ظاهرة معقدة لا تستحق الدراسة فحسب، بل وتنقسم بأهمية حاسمة لفهم الحداثة فهماً كاملاً، لا ينسحق إلا تدريجياً خارج تحليل المجتمعات المدينية والغربية.

علكة ونساء شبقات واعداء اجانب

مي غصوب

لا دماء تراق ولا معارك : هذه علكة (لبنان) تطلق رغبات جنسية ذات تأثيرات منشطة يفوق مفعولها مفعول ٣٠ جرعة من القوي الجنسي الطبي . وإذا ادعت صحيفة الأحرار الليبرالية المصرية في حزيران/ يونيو ١٩٩٦ أن هذا أحدث سلاح يستخدمه الإسرائيليون ضد «الجسم العربي» ، فدمت قصة العلكة الإسرائيلية شبحاً غيبياً يطلق رغبات جنسية مؤدياً بمستهلكيه من الرجال إلى العقم والعتة .

من كان أول من طلع علينا بهذا الاكتشاف المذهل؟ أكدت الصحيفة لقرائها أن الأبحاث الإسرائيلية في هذا المجال أظهرت أن التهييج الجنسي الذي تحدثه العلكة ليس غاية بذاته . فالهدف النهائي هو الآثار السلبية لهذا التنشيط ، لأنه إذا كانت العلكة تزيد نشاط الخدد الجنسية بطريقة استثنائية مضاعفة إياه ٥٠ مرة على الأقل فوق معدله الطبيعي ، فإن مضغ هذه العلكة حتى وتو في حالات نادرة ، بسبب العقم بتدمير الأعضاء التناسلية . . . وسيؤدي الأمر كله إلى توقف النشاط الجنسي بالكامل بين سكان البلدان العربية في غضون أشهر قليلة . . . والغرض الذي يكمن وراء هذه المؤامرة الإسرائيلية الشتعاء هو خفض معدل الولادات في البلدان العربية لتضييق الفجوة السكانية الواسعة بين العرب وإسرائيل .

مثل هذا الكشف الدرامي ما كان بوسع بقية وسائل الاعلام أن تتجاهله .

وبفخرا ، أعلنت صحيفة العربي (القومية العربية المصرية) أنها كشفت مؤامرة العلكة قبل غيرها مشيرة إلى أن عضو مجلس الشعب المصري فتحي منصور اعتمد على

معلوماتها لتحويل هذه الكارثة من مجرد حملة صحافية إلى مادة فعلية على جدول أعمال المجلس.

إننا نعرف حتى المعرفة أن الحد الفاصل بين الإشاعة والخفيقة يمكن أن يطمس، بل يمكن حتى أن يختفي تماماً. والمهم عندي في حالة العلكة السحرية هذه، ليس تقييم موثوقية مصادر الصحف المذكورة، أو ما إذا كان محررو هذه المقالات، كثيرة اقتنعوا بكل بساطة إشاعة لا تُقاوم وأسبغوا عليها سلطة انكسمة المكتوبة. وليس همي، على التقبض من ذلك، ما إذا كان تصديق الرأي العام ألهب القصة كلها وتفت إليها انتباه الصحافة بوصفها «معلومة موثوقة». المثير هو مفعول هذه العلكة اليربسة المظهر في الاستحواذ على خيلة قراء الصحف المذكورة، أو على الأقل خيلة عضو فعال واحد من أعضاء البرلمان. وأنا أصف هذه العلكة ببراءة المظهر لأن رأيت صورتها في إحدى الصحف المصرية خلال تلك الأيام الخافلة: إذ طبعت بالأسود والأبيض على ورق رمادي خفيف، بحيث يمكن حقاً «ويكل سهولة» الحظ بينها وبين المربعات البيضاء الصغيرة التي تنتجها شركة تشيكليتس أو معامل غندور اللبنانية، كما حذرنا الصحف.

لم نبق قصة العلكة السامة المسحورة مقتصرة على الصحافة المصرية. فحتى صحيفة رصينة مثل النهار في لبنان أوردتها بلغة في غاية الجدية مسطرة الحقائق في تقرير إخباري من دون تعليق ومن دون أن تذكر كلمات من نوع «الإشاعة» أو «الزعم» أو «الادعاء». وذهب التقرير الذي نشرته النهار من القاهرة في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٩٦ إلى أن «نوعاً من اللبان وفطرة من إسرائيل يتسببان نفثات مصر بالهياج المنفلت». ونقلت عن صحيفة الأخبار المصرية أن النائب فتحي منصور أعلن أن «الحكاية بدأت في إحدى جامعات الأقاليم عندما انتشرت حوادث الاعتداء ووصل عددها إلى ١٥ حالة اعتداء جنسي». والجديد أن النفثات في بعض الحالات كان يقمن بالاعتداء تحت تأثير الشيشي، موضحاً أنه «تعتب هذا اللبان حتى استطاع الحصول عليه ليكتشف أنه مهزّب عبر منافذ الحدود اللبنانية - الإسرائيلية».

إذا كانت الإشاعات تستمد قوتها من خيال الناس الذين يصدقونها ويرددونها وينشرونها، فعلينا أن نأخذ هذه العلكة مأخذ الجد ونحاول أن نفهم لماذا كانت الحاجة أقوى إلى تصديق وجودها منها إلى التشكيك بمصداقية القصة كلها. فبعد كل حساب،

كلف مجلس الشعب المصري لجنة برلمانية بدراسة القضية واعتقال المذنبين. وأعلنت صحيفة الأخبار في مقال لها في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٩٦، أن العلكة من اختراع عميل في جهاز الموساد يعمل مع جهاز «الكي جي بي»، وأن إسحق راين نفسه أصدر شخصياً الأمر بزيادة إنتاجها.

بودي أن أستطلع الدافع وراء هذه الشائعات. ما الذي تقوله لنا عن مخاوف الرجل والإحساس بالهوية؟ هل هي علامة على ذكورية مهتدة أو عرض من أعراض إعادة النظر في العلاقة بين الجنسين وفي المواقف الجنسية في مصر والشرق الأوسط اليوم؟ ولماذا العلكة؟ هل لأن النساء هن مستهلك العلكة الرئيسي، والخوف من تأثير العلكة هو في الحقيقة خوف من النساء؟ وإذا كانت العلكة هذه تطلق شهوة جنسية لا تلبى بين الإناث، فأني خيار سيبقى للأزواج؟ فهم إذا أغروا أنفسهم على نحو مفهوم تماماً باللجوء إلى هذا القوي العجائبي لإشباع زوجاتهم اللواتي لا يرتوين، أصبحوا في مأزق حاد: فمن مثل هذه الفحولة القصيرة العمر عقم أبدي وإرثام نهاية لقدرةهم على الإنجاب ومار مستديم. والآنكى من ذلك: كيف يمكن للآب أو الأخ أن يحافظ على شرفه لو تملك ابنته أو أخته رغبة جنسية لا تمكن السيطرة عليها؟ مخاوف الرجل كلها كشفتها وتحدثها هذه المربعات البيضاء الصغيرة، ولا ريب في أن عدداً غير قليل من التخييلات الرغوبية قد انطلق متأثراً بفكرة التعرض للاغتصاب على يد أنثى. وإذا تحركت العلكة بسرعة جاسوس غير منظور وبكفاءته، فقد بلغ بها المطاف حد تهديد فحولة فقدت أدلتها. والشيطان متكرراً كقوة كبرى تختفي داخل هذه المربعات الصغيرة، هو وحده الذي يمكن أن يكون على هذا المكر في سعيه إلى خصي المواطن العادي. فمن الذي قال إن من السهل أن يكون المرء رجلاً؟

في الآونة الأخيرة أبدى عائش النسر العربي غزارة في إنتاج ما «يري» القارئ الحديث على نصوص مستعادة من الماضي، الذي كان أقل تزمناً في مقارنته للجنس ومنعه. وفي السنوات العشر الماضية نشرت كتابات الشيخ النفراوي وأحمد بن سلمان وجلال الدين السيوطي وآخرين كثيرين في عشر طبعات جديدة على الأقل لكل منهم. وهذه الكتب التوجيهية التي وضعت بيئة حسنة قبل بضع مئات من السنين - من أجل القضية النبيلة في خدمة المؤمنين المسلمين - كثيراً ما وقعت في أيدي سلطات الرقابة في الدول - الأمم العربية الحديثة. والواقع، أن المصادرة أسفرت عن زيادة

شعبيتها وتوسيع دائرة قرائها متأدية إلى طبعات لا نهاية لها، بعضها شعبي وبعضها نفيس. وحتى لو ابتاعت قلة من النساء هذه الكتب الإرشادية، فإن قراءها ينفون من الرجال في المقام الأول. فإذا زار المرء أسواق الكتب العربية وجدها مكتومة على الأرجح في جوار كتب فوكوباما أو بوك كيندي من دون أن يشعر قراؤها أو باعتها بأن صفتها إلى جانب كتب مثل نهاية التاريخ أو صعود سقوط القوى العظمى يجعلها لا توافق مكانها أو الزمن.

قد يتساءل المرء: أي صلة يمكن أن تكون بين العلقة الإسرائيلية وعمل الشيخ محمد النفزاوي الروضي العاطر في نزعة الحفاظ الذي كتب ونشر مطلع القرن الخامس عشر، أبو عمل أحمد بن سلمان رجوع الشيخ إلى صباه الذي نشر لأول مرة في القرن السادس عشر، أو عمل التيجاني نزعة العروس، أو عمل السبوطي كتاب الإيضاح في علم النكاح، أو... فالقائمة غدت طويلة حقاً^(١) كيف يمكن لهذه النصوص التي كتبت لمجد المسلمين أن تمت بصلة إلى مؤامرة تهدف إلى تدميرهم؟ هل من الجائز لهذه الأعمال التوجيهية الشعبية التي وضعت قبل أن يظهر التزامت المسيحي وغزو الفضاء، أن تكون على صلة ما بتخيلات أولئك الذين سربوا إشاعات العلقة والجمهور الذي كان مثلهذاً نصليدهم وتوجساتهم^(٢)؟ لقد مرت قرون منذ كتب

(١) من بين الترجمات الإنكليزية القليلة لهذه النصوص *The Perfumed Garden of Shaykh Nafzawi* (London, 1963 edn.) ترجمة السير ريتشارد برتون، غُور مع مقدمة وملاحظات إضافية بقلم آلن هال ولونون و *Glory of the Perfumed Garden: an English Translation from the Arabic of* (London, 1975 edn.) H.E.J. نوجمة برتون ترجمة «مهذبة» بينما ترجمة ريتش اي. جاي (لا يظهر اسم المترجم إلا بالأحرف الأولى) يراد بها مد هذه الفجوات. في هذا المقال استندت إلى الطبعة العربية. عمل السبوطي كتاب الإيضاح في علم النكاح لم يُترجم (على حد علمي) لكن كتاباً يدور على تناوله موضوعات مماثلة تُرجم إلى الفرنسية

Al-Souyouti, *Niata de noyes ou comment humer le doux breuvages de la magie d'cite* (Paris: Albin Michel, 1972)

(٢) هناك أسباب وجيهة للمحاجة بأن الأخلاق الجنسية المسيحية تعلقت في عمق المجتمعات الإسلامية الحديثة، وأن الكثير من ترفض «الاصولي» لانحراف «الغرب» ليس إلا إعادة بناء (وإن كانت لأراعية) لواقف فيكتورية من الجسر كانت سائدة في المجتمعات الأوروبية والأميركية قبل ثورتها الجنسية. من المصادر التي تعرض هذا الرأي عمل ميشيل فوكو *History of Sexuality* (تاريخ الجنسية) من بين نصوص أخرى.

الشيخ النفزاوي كتابه التوجيهي في الجنس، وليس من رجل عربي عصري يكتب عن الجنس يمكن أن يحلم بحمد الله على خلق أعضاء المرأة لمئة الرجل وأعضاء الرجل لمئة المرأة، وهي المشاعر الاحتفالية التي يستهل بها الشيخ كتابه الشهير. بل إن «شرطة الآداب» استصدرت صنع الكتاب في التسميعات حين قرر ناشر في بيروت إعادة طبعته وثقت مصادره من حيث المبدأ. وكانت النتيجة، كما لعلمكم توقعتم، ظهور عدة طبعات أخرى في السوق. فحيث شعر الشيخ النفزاوي بأنه يؤدي واجباً دينياً ومندباً بكتابة عمله التوجيهي (المهدي في الأصل إلى وزير في تونس)، أرادت السلطات الدينية الحديثة منه بوصفه بورنوغرافيا خالصة.

أحسب أن العلاقة بين قصة العلقة وشعبية الكتب التوجيهية في الجنس التي كتبت قبل قرون، تكمن في مخاوف وتخيلات رجال ربما تغيروا تغيراً جذرياً في القرن الماضي. في حدود اتصال الأمر بأخلاقهم والمعايير الاجتماعية التي تحكم وجودهم. لكن آراءهم في الجنس ورغبات المرأة كثيراً ما تبقى مشتقة من أفكار ما زالت غائقة في ذاكرتهم الموروثة من دون تعديل يتناسب مع هذا التغير. وتكمن العلاقة في تصور الرجال المُعذَّب عن «ذكوريتهم»: معانيها ومطالبها وإسقاطاتها. ولتذكر أن وضع المرأة برغم كل ردود الأفعال في المجتمعات العربية - الإسلامية تغير تغيراً درامياً. فتأثيرها وحضورها في المجال الاجتماعي - الاقتصادي تعاضداً بصورة جذرية، وصورها على صفحات المجلات الشعبية وشاشات التلفزيون صور لا حدود لتنوعها. وأبعد من ذلك، أن هذا يصح حتى في أكثر بقاع العالم العربي تحلقاً في ما يخص الموقف من

= وكما يبين عبد الوهاب بوفية في عمله *Sexuality in Islam* (الجنسية في الإسلام) (London: Routledge & Kegan Paul, 1985; paperback ed. Saqi Books, 1998). فإن الغزالي وغيره من المراجع الدينية الإسلامية رأوا قبل قرون أن المنة الجنسية لدى المرأة قضية مركزية لإعادة العتلة المسلمة واستقرارها. لا بل سعادة الجماعة المسلمة عامة واستقرارها. والأياتي الإسلام على ذكر «الخطة الأصلية» فهذا قد يمكن فهمه واحداً من العوامل في تغير هذه النظرة الأكثر إيجابية إلى الحياة الجنسية. انظر في هذا السياق أيضاً عمل فاطمة مرنيسي *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Muslim Societies* (ما وراء الحجاب: ديناميات الذكر - الأنثى في المجتمعات المسلمة) (London: Saqi Books, 1985).

كما ينبغي أن يُذكر هنا أن النخبة العلمانية في المجتمعات الإسلامية الحديثة قبل، بتكوينها الثقافي الخاص، إلى الاعتقاد أن النصوص العربية الكلاسيكية من النوع الذي أنتقته في هذه المقالة، نصوص «فاضحة» و«مبتذلة» في تناولها للجنس.

المرأة. وقد نعين على الرجل أن يتكيف مع هذه التغيرات في هذا الاتجاه أو ذلك بينما بقيت لشجرة إقلاع التغيير معضلاتها.

يتجسد أكثر مظاهر هذه الثنائية كشفاً في قصة إصدار عمل الشيخ النزاوي الروض العاطر في طبعة جديدة بمبادرة من ناشر لبناني في أواخر الثمانينات. وشطارة هذا الناشر التجارية كدته بضع ليل في السجن نظراً إلى عمى السلطات المطلق عن المفارقة الصارخة التي يحملها غلاف الطبعة الشديد الابتذال والهبوط. فالواضح أن «الفنان» الذي صمم الغلاف اقتطع بطريقة بدائية صورة من مجلة أزياء أميركية يعود تاريخها إلى الخمسينيات وتظهر فيها سيدة رشقة وأنيقة الملبس تتعلل حذاء ذا كعب عال وتعنمر قبعة دائرية عريضة راقية تخفي وجهها، حاملة بيدها صينية. لكن كؤوس الصينية في الصورة الأصلية استعيض عنها لغلاف الشيخ النزاوي بصورة قضيب كبير الحجم، قلم يصب التعبير القائل «أفكار قديمة يشوب جديد» كما أصاب في هذه الحالة.

يقول النزاوي في كتابه الروض العاطر إن النساء لا يرتوين أبداً ولا يكفخن عن المضاجعة، وإن تعطينهن للتكاثر لا يُدبى على الإطلاق^(٣). ويكتب ابن سلمان في عودة الشيخ إلى صباه ما يؤكد رؤية سلفه عن الرغبة الجنسية عند المرأة. وهو يذهب إلى ما يفيد أن بعض النساء أثبتن أن شهوة المرأة تفوق عدة أصعاف شهوة الرجل، وأن أضعف رغبة جنسية عند المرأة أقوى من أقوى رغبة جنسية عند الرجل^(٤). وهذه الآراء تُطرح عملاً بخيرة تقاليد السرد القصصي: نجد ما يمتنعنا من حكايات العبيد أو الأميرات اللواتي ضاجعن مئات الرجال بلا كلل ثم طلبن من الجنس ما هو أكثر وأحسن. وإذا أخذنا أقوال هؤلاء الشيوخ الأتقياء على أنها أقوال موضوعية ولا مراء فيها (وهكذا رأوا إليها وقدموها في الأصل)، فإننا نستطيع أن نقول بأن من انحاز على الرجل أن يشفي غليل امرأة ويلبي مطالبها الجنسية^(٥) وما له من مصير مرعب ينتظر رجالنا إذا تراءى لهم أن يسبقوا المصادقية على هذه الكتب التوجيهية والمرجعية. فإذا كانت لدى المرأة مثل هذه الشهوة التي لا ترتوي - ويسوق هذا الزعم بوصفه حقيقة

علمية عديد من أهل العلم الذين ينطقون بمرجعية الفقهاء وبمعرفة واسعة على ما يبدو بالبيولوجيا - فلماذا، والحال هذه، لا تبحث عما يشفي غليلها عند رجال آخرين، ورجال أكثر؟ إنه خوف حقيقي: الخوف من عدم الارتقاء إلى مستوى النل الذكوري الأعلى، والخوف من القشل في الأداء؛ أداء الفحل، الذي يُفترض أن المرأة تريد وترغب فيه بل تحتاج إليه بكل جوارحها. فإذا بدا عزز المرأة هو الجواب الذي يرد بسهولة وفي صورة من النداعي المنطقي عند الكثيرين من رجال كانوا معذبين في الماضي^(٦). فما العمل حين تُخفف الحواجز بين الجنسين، وتعمل هذه الكائنات المشحونة بالجنس - أي نساؤهم - في بيئة مختلطة؟ وحين تمشي بحرية في الشوارع وتشارك في استخدام وسائل النقل العام المزدهجة في المدن ذات الكثافة السكانية العالية؟

حقاً، أن يكون المرء رجلاً مهمة أخذت تزداد صعوبة!

اسمعوا النزاوي يقتبس من الشاعر أبي نواس أن المرأة المشهجة لا تفرق بين السيد وعبد^(٧). ويروي لنا ابن سلمان في عودة الشيخ إلى صباه قصة «الأنثبة» التي تدعى باسمها إلى الرجال «الآلف الذين ضاجعهم واكتسبت من ذلك خيرة فريدة تمكنها من إبقاء الرجل في حالة انتصاب أياماً متواصلة». وقد كان لديها مجلس تجمّع فيه النساء لطلب مشورتها وأخذ وصفات منها لهذا الغرض، إذ يبدو أن العسل والبصل وحليب الناقة كانت عناصر أساسية ضد أية انتكاسة غير محمودة في فحولة الرجل. كم تبعد هذه العناصر عن تلك المطلوبة لإنتاج مبيعات بيضاء من العلكة صغيرة وغذارة؟

إذ يقرأ المرء هذه المجلدات من الباحث في الجنس يُصعق لإدراكه كم أن هذه المخاوف والتخيلات الذكورية مألوفة وواسعة الانتشار في سائر المجتمعات. فكثيراً ما يخلط مؤلفونا بين تحيلاتهم وأحلامهم، وبين خلاصاتهم الموضوعية و«العلمية». وهذا طبيعي ومفهوم تماماً عند البشر.

وظرك قضيب الرجل هو أحد هذه الهواجس التي يعتبرها أهل العنم هؤلاء جيعاً مسألة مفروغاً منها في ما يتعلّق بإشباع نساؤهم الشدييدات التطلّب والمتطلبات دائماً.

(٥) انظر: فاطمة مرنسي، *Beyond the Veil*.

(٦) الجنس عند العرب، الجزء ١، ص ٩٢.

(٣) بعض كتابات هؤلاء المؤلفين مجموعة في كتاب الجنس عند العرب، من دون ذكر لاسم المحرر (كولون: دار الجمل، ١٩٩٧)، الجزء ١، ص ٩٦.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، ص ٤٠.

وتوظف النساء في نزعة الألياب صفاتهن لبلوغ هدفهن. فالمرأة التي تستبد بها مشاعر الغيرة متبدي غضبها بإسماع الرجل أو الرجال الذين تشبههم كم أساء زوجها الخائن معاملتها. وهي تستثير رغبة الرجل من خلال التفانر بالغضب والتسخط. وإذا بصير الرجل المشغول عاجزاً عن المقاومة، ينتهي به المطاف إلى تلبية رغبته ومضاjectها. وسيحدث الشيء نفسه مع جميع النساء الأخريات، فهن مختلفات لكنهن يردن شيئاً واحداً من الرجل: الفعل الجنسي.

من المحكم أن تكون هذه الأعمال التوجيهية ومصادر المعرفة إلى إطلاعا على تحيلات أصحابها الجنسية ومخاوفهم أكثر بكثير من نجاحها في تنفيذ وعددها بمساعدة الرجل على فهم رغبة المرأة الجنسية كيما يؤدي واجباته الجنسية على نحو أفضل. والإشاعة التي سرت عن العلكة تكشف أمراً مماثلة تخص من ينشرها. فالإشاعات لا تنشأ من حقائق بل هي نتاج المخيلة. والإشاعة معلومة تريد تصديقها بينما الرغبة في التصديق دائماً أقوى من التبعث عن التصديق، كما يقول جان تويل كابيرير في كتابه الرائع حول الإشاعات^(٧). فهاذا لو أن خروفاً مكتوماً يجد طريقة للتعبير عن نفسه ومنفذاً للتغيس؟ يقول كابيرير «إن الإشاعة التي تخفف إحساساً دنيئاً تجعل السامع أقل تقدية».

ثم، ماذا لو أن الفشل في الأداء وإشباع مطالب المرأة الجنسية المفترضة، هو ما يثبت أنه ناجم عن قصور في الرجل؟ وماذا لو أن خطر العلاقات الجنسية والزني لم يكن نتيجة الطبيعة المختلفة التي لا مناص منها للمجتمع المعصري، أو لو أن كل هذه الآفات كانت في الحقيقة من صنع مؤامرة لثيمة؟ حيثذاك يسلم الشرف الرفيع من الأذى (l'honneur est sauf)، ويتم تخريج المعاند الممضة وطردها من نفس صاحبها. ومن يحبك هذه المؤامرة وينجح في تنفيذها غير إسرائيل، الدولة التي لا تقهر والتي انتصرت في حروبها العديدة على العرب وذات السمعة المضحمة عن الكفاءة العالية؟ وبصبح الانتصار في الحرب على أرض المعركة انتصاراً بوسائل أخرى: هذه المرة بنوع من الهجمة البيولوجية التي هي إخصاء رمزي تنهذه فيه محاولة الرجل الحربي وآماله في الذرية من بعده.

فلنتذكر أن هذه الكتب التي تتناول حاجات النساء ورغباتهن هي من تأليف رجال: هكذا حين نسال الشاعرة ليل الأخيلية عما هو مرغوب في قضيب الرجل، نجيب بأن الطول المثالي هو ما يعادل ١٢ بوصة، وإذا قل عن ست بوصات فعليه أن يعوض عن ذلك بصفات أخرى ومن خلال وسائل أخرى^(٨). ولجعل حياة الرجال أصعب، تؤكد الكتب التوجيهية التي بين أيدينا، على قدرة النساء اللاعديدة على اختلاف القصص واللجوء إلى أكثر الحيل دهاء لبلوغ غاياتهن. فالرجال أقل مكرراً والنساء الشيفات ذوات العقول الراجحة من دائماً منتصرات لأن «كيد النساء» عظيم، وفي وسعهن إصعاد قبل على ظهر نملة^(٩).

أحب الكتاب إلى بين علمائنا الجسنيين هو أحمد شهاب الدين التيفاشي (وُلد في عام ١١٨٤)، إذ يقدم كتابه نزعة الألياب في ما لا يوجد في كتاب^(١٠) بشكر الله وحده لأنه وهب الرجال القدرة على الهزل والاستمتاع باللهو والظرف. والتيفاشي هو الأقل كرهاً للنساء بين أضرابه. وهو يخلط أجناساً أدبية متعددة في كتابه بين سرد التكتات واقتباس الشعر والإشارة إلى العلم والمنطق ليعحدثنا عن النساء ورغباتهن وأهوائهن الجنسية ومكائدهن. وفي إحدى المراحل، نراه يحدد المكونات التي تشكل الزاني المكتمل وتنتجه. وبحسب كائنا الواسع العلم، فإن الرجل عليه كي يكون زانياً كاملاً أن يكون شاباً لأن النساء يفضلن الرجال شباناً، وأن يتعطر لأن رغبة النساء تنهيج بالأجسام ذات الرائحة اللطيفة، وأن يستحم كثيراً وأن يصيغ شعره بالخاء التي عليه أن يستعملها بكيميات وغيرة، وأن يحمل معه العديد من الهدايا الصغيرة، وهي أشياء جميلة ومتوافرة دوماً من دون أن تكون باهظة الثمن، وأن تكون من بين معارفه «قوادة». كما ينبغي أن يكون حساساً وقادراً على ذرف الدموع بسهولة.

من الواضح أن التيفاشي أكثر حساسية ورقياً في معرفته بالنساء وسياسة الرغبة من الشيخ النفازوي أو ابن سلمان، لكنه يشترك معهما في الإيمان بقوة النساء الجنسية. فهن في كتابه يبحثن دائماً عن خلوات جنسية يُفضل أن تكون مع غرباء.

(٧) الجنس عند العرب، الجزء ١، ص ٤١.

(٨) المصدر نفسه، الجزء ١، ص ٩٩.

(٩) أحمد التيفاشي، نزعة الألياب في ما لا يوجد في كتاب، تحرير جمال جمعة، (لندن: دار رياض الزهر، ١٩٩٢).

Jean Noel Kaplertter, *Rumours: le plus vieux media du monde* (Paris: Editions du Seuil, ١٩٧٥).

تعجيزية على الرجل المحلي، بل تُوظف في خدمة قضية نبيلة هي قضية «النضال القومي». وتصبح رغبة المرأة الجنسية نعمة من نوع ما حين يُوجه مفعولها نحو خير المجتمع والمصلحة القومية: بدلاً من دفع المرأة إلى شيق جنسي لا تمكن السيطرة عليه وبحولها أحياناً إلى مقتضية، فإن الرغبة الجنسية الفعالة والغرية في أفلام نادية الجندي المشوقة وذات الشعبية الواسعة، تُستخدم وتُعرض من أجل أكثر القضايا نبلاً ضد الأعداء «الخارجيين». وقوى المرأة ورغباتها الجنسية لا تعود، إذًا، خطراً جنسياً على الرجل العربي، بل تُوجه في متحن آخر وتصبح مصدر قوة (وتسلي) يشارك فيها الرجال المصريون إلى جانب النساء.

هذه الوقائع من الحياة المصرية للإعلام العربي قد تبدو غير مترابطة. لكنني أرى فيها دليلاً على بحث قوضوي عن تحديد للذكورية الحديثة. ومن خلال المخاوف والآمال، انصهر المعذبة والتصوير الشجاع لـ «المرأة الجديدة»، بل من خلال العودة إلى الأعمال التوجيهية القديمة في الجنس وإعادة تسويقها بتعبئة حديثة، يوضح معنى الذكورية موضع تساؤل: من قال إن من السهل أن يكون المرء رجلاً؟

يقول كاهنير «إن المنافع التي تتحقق من التمسك بالإشاعة والمشاركة فيها، تبرر بالكامل ضالة المراعاة التي تُخصّص للمعقولة». والإشاعات تنبذ بسرعة مثلما تسري بسرعة. فبعد أسابيع قليلة على الغليان الكبير والمعاينة العلنية، أصبحت حكاية العلكة كلها طي النسيان من غير أن ترسو على حل أو نهاية. فهل يمكن لهذه القائمة الصامتة أن تكون نتيجة إدراك خفي نشأ مع ظهور الإشاعة مؤداه أن القصة كلها كانت فانتازيا ضرورية؟ هل تبخّرت واقعة العلكة القصيرة العمر بكل بساطة بعد أن أدت دورها العلاجي المطلوب؟

لقد كانت صناعة السينما المصرية أنجح في تجاوز الشعور بالمهانة إزاء تفوق إسرائيل عن طريق وسائل معاكسة تماماً: سوير امرأة تقوم بدورها نجمة سينمائية مصرية محبوبة، تُخرق الجهاز الأمني الإسرائيلي حتى أعلى مستوياته بحذافيرها وجمالها وشجاعته. وبالفعل، غزت نادية الجندي السينما العربية وشاشات التلفزيون في أوائل التسعينيات بفيلمها الذي فجر قبلة في شبكات التذاكر: «همة في تل أبيب». وكان له من النجاح أنها أتت بسلسلة من الأفلام التي تسج على التوالي نفسه، وتعرض عنها ملصقات كبيرة في محلات الفيديو حتى في أبعد أطراف العالم العربي.

في «همة في تل أبيب» تقوم نادية الجندي بدور امرأة هي ضحية النظام الطفاقي في مصر والقوانين الطالمة لجنسها. ولما فقدت حضنة طفنها غرقت في سكون غير مقبول أخلاقياً وانتهى بها المطاف عشيقه عميل إسرائيلي في باريس. لكن شعورها الوطني وشرفها الأصلي يعودان إليها في وقت عصيب، فتقرر العمل وتوقف متانها وعلاقاتها لاستدراج ضابط مخبرات إسرائيلي كبير (في مخدعها، وقبل أن تطارحه الغرام (فالمشاهدون لا يفوتهم اللقطات المشوقة والمثيرة في الفيلم) تتمكن من دس حبوب منومة في مشروب وسرقة مفاتيح الغرفة المحمية بإجراءات أمنية قصوى، حيث تحفظ كل أسرار إسرائيل العسكرية الاستراتيجية. فهي بطلة، امرأة متحررة ترتدي أكثر الملابس إثارة من دون أن تفقد كرامتها أو إحساسها بالضحية من أجل وطنها.

هذه الفانتازيا القائمة على صورة المرأة المتحررة، مرسومة ومصورة بهزل ودراما، تؤدي مفعولها كمظهر سيكولوجي أحسن من العلكة الجنسية الخطرة. فبدلاً من علكة يدسها العدو في أفواه النساء المصريات، فإن امرأة مصرية هي التي تدس حبوباً في فم العدو. وهنا لا تكون رغبة المرأة الجنسية ومقاتنها صفات هدفها طرح مطالب

كذا أنا يا دنيا: صدام ذكراً

حازم صاغية

جان هوفاتيس كريكور جوكاسزيان، مصوّر أرمني ولد في تركيا عام ١٩١٤، ودرس التصوير في بيروت عام ١٩٣٢، ثم تلقى، في ١٩٣٦، تدريباً عملياً في باريس.

وككثيرين من الأرمن الذين توزعوا على مدن العالم، انتقل إلى بغداد في السنة التالية، حيث افتتح «ستوديو بابل للتصوير» الذي يُرخّج أنه الأول من نوعه هناك. وعلى أية حال، ففي ١٩٥٨ وهي السنة التي شهدت قيام الانقلاب الجمهوري، اعتُمد جوكاسزيان مصوراً لذيوان رئاسة الجمهورية. فالتحديث الجمهوري يمنح الصورة الفوتوغرافية دوراً أكبر مما كان لها قبلاً. ولما كانت صور الرئيس المصري جمال عبد الناصر قد ملأت جدران المدن العربية، شاء أول رؤساء العراق، عبد الكريم قاسم، منافسته بالصورة.

بعد زمن طويل نسبياً، في ١٩٨٩، شاء المدعو أحمد عبد المجيد أن يؤلف كتاباً وضع له عنواناً خمسة رؤساء عراقيين. وقد سعى إلى التعريف بهؤلاء الخمسة الذين تعاقبوا على حكم العراق الجمهوري من خلال ذكريات جوكاسزيان والصور التي التقطها لهم. الخمسة وُضعت صورهم على غلاف الكتاب الصغير، وكنهم بالزّات العسكرية، بينما تتوسطهم صورة الرئيس الحالي التي تفوق الأخباريات حجماً.

بطبيعة الحال، مصدر هذا التكريم كون صدام حسين رئيس العراق لحظة صدور الكتاب، بينما الآخرون موتى باستثناء واحد منهم اعتكف الحياه السيامية (عبد الرحمن عارف) منذ أطاح به انقلاب البعث في ١٩٦٨. بيد أن سبباً آخر حبّ المصور برئيسه.

في النصفحة رقم ٧ من الكتاب التي ضمت أولى صورته، يبدو صدام وجان جوكاسزيان معاً: الأول واقف بكامل أنافته العسكرية جامداً كائنصخرة، ثولا سمة مفتعله على شفثيه، والثاني ملتصق به كما لو أنه يستخدمه سائراً من عدو، ضحكته ساطعة وأنافته الفنية رصينة، تلتف يدها الاثنان على يد صدام اليسرى. ونحت الصورة كُتب: «الرئيس صدام حسين... أكثر الرؤساء العراقيين الذين وقفوا أمام عذبة جان».

ولفهم المقصود لا يأس بالمقارنة مع رئيس آخر هو عبد السلام عارف الذي يصفه المصور بأنه «كان يخاف التصوير أكثر من الانقلابات» وبأنه «يفضج من التصوير». ما من شك في أن صدام أحب التصوير، فالصور الفوتوغرافية، فضلاً عن التماثيل والنصب والخفقات، تولت تعميمه وإشاعته على العراقيين وتشكيل صورته (Image) في أذهانهم.

ويكفي تصفح كتاب وضعه الصحافي اللبناني فؤاد مطر بعنوان صدام حسين عن سيرته وأرقعه بعدد من صورته، لكي نراه وهو يدخن الغليون ويدخن السيجار، ويطنع شموع قالب جلوى بعد ميلاده، كما نراه داخل حديقة مع زوجته، ويسبح مع عائلته أو يقود قارباً يضم أفراد العائلة في رحلة في مياه دجلة. كذلك نراه يصلي ويؤدي مناسك العمرة في مكة، ويأكل اللحم المشوي، ويستفسر عن أحوال السلع في محل لبيع قطع غيار السيارات، ويتفقد الأطفال في إحدى رياضهم في بغداد، ويزور الأهوار حيث يعيش السكان فوق المياه، ويمارس الرماية ويصطاد الخزلان، ويسكن بيت شعر خاصاً به في منطقته تكريت، ويزور الجيش، ويقبل الأطفال، ويتلاعب بحيات السمكة، ويقرأ الصحيفة وهو بالزري الفلاحي جالساً أمام خيمة، ويتناول الطعام مع الطيارين، ويزور بصحبة عائلته عائلة فلاحية يشرب عندها الشاي، ويحمل صغيرته على كتفه، ويرتق طرف كم فستان ابنته الكبرى رغد التي لا يوفق ابنته الثانية رنا التي نامت بين يدي والدتها، ويتصور مع ابنه وابنته لبناء لطلبهما، ويلبس الشماغ على رأسه ويبدع سيجار...

ويضاف إلى ما فعله الصور ما فعله الرسوم، كان يرسم محطياً حصاناً أبيض أو توضح له شجرة نسب تؤكد انتسابه إلى علي بن أبي طالب، الخليفة الراشدي الرابع والمرجع المذهبي للشيعنة الإثني عشرية عن يشكلون أغلبية سكان العراق. كما نراه على



«الرئيس العراقي صدام حسين: أكثر الرؤساء العراقيين الذين وقفوا أمام عذبة جان» وهي بمثابة تعريف لهذه الصورة للرئيس العراقي مع جان جوكاسزيان، أحد أهم المصورين الفوتوغرافيين الذين عرفهم العراق (أحد عبد المجيد، خمسة رؤساء عراقيين، بغداد، ١٩٨٩).

طوايح بلده ولكن أيضاً على ساعة تحمل رمعه، ولا يمكنك إلا أن تراه في الساحات العامة التي تشكل منها معاني اجتماع المدن وذاكراتها... إلخ.

وقد استطاع سمير اخليل في كتابه **النصب** أن يبرهن على أن نصب **قوس النصر** الشهير لعب دوراً فتاكاً في إشاعة الصور الصدامية. فهذا العمل الفني إنما صنع من قوالب جيس تسخ ذراعي الرئيس نسخاً حرفياً ونصصهما تضخيماً هيوياً، وقد أمسك كل من قبضته بسيف. ويُعتبر هذا النصب المرادف البحتي لقوس النصر القائم في شارع الشانزليزيه (في باريس) إلا أن القوس البعني أكبر حجماً. فساعدنا الرئيس وقبضته نيتش من جوف الأرض مثل جذوع أشجار يرونية عملاقة طولها ستة عشر متراً (وهو ارتفاع قوس النصر الفرنسي). ومن ثم يرتفع السندان إلى علو يبلغ الأربعين متراً فوق سطح الأرض. وعن مخلفات الحرب جمعت خمسة آلاف خردة إيرانية أحضرت من ميدان القتال مباشرة وقُسمت إلى مجموعتين متساويتين.

هكذا أضحي صدام يملأ الفضاء العام كله، ويحتل الخيزان بلا استثناء. فهو موجود، من خلال الصور والتماثيل والرسوم، في الطرقات والمكاتب والمقاهي والمدارس والساحات. كما أنه موجود، عبر قنوات أخرى صوتية أو بصرية، في الإذاعة وخطب الجمعة والكتاب المدرسي. بل هو، من خلال إحكام الدولة التوتاليتارية وتنظيماتها قبضتها على المجتمع، موجود في الفضاء الخاص، الشخصي والبيئي، للكثيرين من العراقيين والعراقيات.

لكن لأن **«الوجوه** تخبرنا أقل مما نتخيل عن المصالح والشريرة في شخص ما، كما كتب جون أيدايك في تقديمه لأحد كتب صور ماغنوم، يقدو من الضروري أن نعرف قليلاً إلى صدام قبل أن نتعامل مع وجهه.

فهو ولد بيتاً، وهذا، كما تعلم، من الصفات التي تكثر نسبتها إلى الأنبياء من يتعدون على البيئة التي نشأوا فيها أو يصدومونها بجديد غير مألوف. ولم يفت الرئيس العراقي اللاحق أن يحتفل، في أحد المتاحف الذاتية التي أقامها، باليوم الذي جمعه بالنبي العربي محمد. لكنه، هو الذي فتح موت الأت باباً مبكراً لتحرره الذاتي، سلك في هذا سلوكاً على شيء من التقيد. فقد اصطدم بعائته النواة، إذ اقترنت أمه برجل ربطته به علاقة سيمتها العنف والقسوة. مع هذا دعمته في معركته هذه عشيرة موشعة باركت رغبته في **«طلب العلم»** وإصراره على ألا يكون فلاحاً مثل كل الفلاحين.

وبحسب ما يخبرنا فؤاد مطر، اتخذت مباركة العشيرة لابنها شكلاً محدداً: أهدنه مسدساً. ويبدو أن مثاله الأعلى لم يكن غير خاله خير الله طلفاح الذي هرب إليه الفني فتعهد تربيته. والخال بطل نموذجي في التراكيب العشائرية التي لم تبرا من طورها الأمومي، فكيف وأن هذا الخال كان من ضباط الانقلاب العسكري والقومي المؤيد للامان في ١٩٤١، والذي اعتبرته الرواية البعثية اللاحقة أحد المداخل إلى **«الرجولة والشهامة»**.

هكذا ورث صدام المزاج السياسي للعائلة الكبيرة، لا العائلة النواة، وللبدا لا للفلاحين. ولم تترك العشيرة عن تقديم العون له في المحطات الأساسية من عمله وصعوده السياسيين، كشأمين هربه بعد ضلوعه، عام ١٩٥٩، في محاولة اغتيال الرئيس، يومذاك، عيد الكريم قاسم.

بيد أن المنطقة التي نشأ فيها، وأهداء أهلها مسدساً، كانت غنية في ملامحها السوسولوجية الخاصة. فتكريت التي تقع قربها الصغيرة، العوجة، في جوارها، هي وسط الحظ المتجه شمالاً من مدينة سامراء إلى مدينة الموصل. وهذا خط سني عربي يجذب تاريخياً إلى سوريا التي تناقش العاصمة بغداد على استقطاب المناطق الغربية من العراق. ومرد هذا الانجذاب القرب الجغرافي النسبي، ولكن أيضاً المذهب السني الواحد الذي تغذيه قرابات دموية ومصاهرات مع منطقة الجزيرة السورية ذات التركيب الاجتماعي المشابه. وهذه العناصر كانت حلت العشائر المتجمعة في تلك المنطقة والتي تتجول وتنتقل بحرية بين البلدين، على التدخل الفعّال لمصلحة القوميين ضد الشيوعيين في أحداث الموصل العام ١٩٥٩، وخصوصاً أنها قد تخوفت من إجراءات الإصلاح الزراعي التي تحد من ملكياتها الزراعية المتعادية.

فتكريت، بالتالي، بقعة غير منضبطة بالحدود الجديدة التي أقامها الاستعمار بعد تفتت السلطنة العثمانية، أو بالمركز - المدينة الذي هو بغداد، والذي اقتضت العلاقة به على إرسال الأبناء إلى الجيش ومذه بهم. وإذا كان التركيب العشائري للسكان يسمح بتجاوز الحدود للانتقال أو للتنهيب، فإن التركيب نفسه يجعل **«الرجولة»** صفة مركزية، خصوصاً أن الخط المذكور يقابل منطقة السكن الكردي في شرق العراق التي تربطها علاقات تجارية بحرب المناطق الغربية.

وقد رأى كتمان مكتبة في كتابه **القسوة** والصمت أن **«الرجولة»**، في تلك المنطقة،

والإخافة، في هذا المعنى، مهمة ذكرية تضرب جذورها في العلاقات العشيرية، سُخر التحديث (المالي والحزبي والأيدولوجي والاستهلاكي) لخدمتها، بعدما غدا الوطن كله ميدان اشتغالها. فصدام إذا كان «بحمي» العراق من إيران لتكون بلاده «البوابة الشرقية للوطن العربي»، فإنه يحسد فحولته ترفى إلى الكليشيه حيال بلاده نفسها التي اخترقها شعباً وأحزاباً وأدياناً وطبقات. وبكلمة: تاريخاً ومجتمعاً عرضهما لـ «كسر العين».

وجرياً وراء الكليشيهات البسيكولوجية السهلة تتجسد فحولته صدام في محاولته اختراق بلدن مجاورين هما إيران والكويت، بينما كان للحرب الأخيرة أن أحوالت العراق إلى أنشئ مطقة في مواجهة ذكر مطلق يتسبب في تعذيبها واستحضار الآلام لها. أما تجربته في الحزب فلا تعزز إلا فكرة الرجل الأوحده، بل الفصل، الذي هو إياه. فإذا وضعنا رصيده العملي جانباً، وهو حافى بالعنف، فإن صورة مؤسس الحزب ميشيل عقلق وباقى الرجال البائقي العادية من أعضاء القيادة، لا تشجع على توقع أية مناقسة على الفحولته. فحين برز منافس من البعث في العراق كعبد الخالق السامرائي، أو في «القيادة القومية» كمنيف الرزاز، كان مصيريهما الشنتق والسجن حتى الموت، على التوالي.

ومؤخراً، أضافت لغة السياسة والإعلام الدوليين بُعداً آخر: فما من أحد سمي هتلر من قبل «أدولف»، أو خاطب ميلوسيفيتش بـ «سلوبودان». أما الزعيم العراقي فهو، بشحنة احتقار واضحة، «صدام» فحسب. وهذا، من زاويته الأخرى، يوحي بأن الرجل خلو من كل دابطة أو دلالة تتعدى شخصه يمكنها أن تُصير قيداً سلوكياً عليه. ومن ثم، فإن اندفاعاته القصوى، بما تنطوي عليه رمزياً أو فعلياً من افتحام و«صدم»، تُنفي بلا أية رقاية اجتماعية عنيه. فهو الذكر البدئي والبدائي، وهكذا يبقى.

والذكورية البدائية هذه، في حال الزعيم العراقي، لا تكتمل وظيفتها من دون الإمساك بالجيش والسلاح الحديثين، ولكن أيضاً من دون القبض على رمزيتيهما ومصادرتيهما. وقد يقال إن هذا المعيار ليس حصرياً، بل دليل أن هتلر لم يلبس البزة العسكرية، بينما لبسها سياسي ديموقراطي كتنشرشل إبان الحرب العالمية الثانية فقط، وهو ما فعله، من موقع مقابل، ستالين أيضاً. لكن ما يلاحظ هو أن الرئيس العراقي

سبق أن ترجمت نفسها في العهد العثماني في سلوك ذي تسمية بدوية محددة: «كسر العين» عن طريق محاولة اغتصاب نساء الولاة غير المرغوب فيهم. ففي طريق عودة الوالي العثماني إلى بغداد، بعد تلقيته دعوة تُرجه إليه في تكريت، ينقض عدد من الشبان عليه وعلى زوجته ومراقبيهما، ويضمتون، بعنوان جنسي بحت، أن يتحول الوالي نحو اتباع سياسة أشد ودية حيال التكريتين.

هنا نتعرف إلى واحد من وجهي صدام الأساسيين: إنه الوجه التقليدي لشاب ضعيف الصلة بالدولة وأنشكال التنظيم الحديث، تحمل الرابطة الدموية وتعايرها العنيفة موقعاً أساسياً في ولاءاته وعواطفه. وبالفعل، فانطلاقاً من هذه الرابطة التي تقبل المعاهة مع الجنوب الإيطالي وعلاقاته، يمكن تفسير العديد من مواقفه اللاحقة، ابتداءً بكونه من قبضابات حزب البعث أصلاً (القليلين في العراق على أي حال) لا من أيدولوجيه، مروراً بـ ١٩٦٤ حين ساهم صعوده إلى القيادة الحزبية في مباشرة تكتزة الحزب، على ما روى حنا بطاطو في الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق، وانتهاءً بما بات معروفاً جيداً عن نصفية الأصهار وصراع الأبناء والأخوان في ظل ميل السياسة إلى درجة بعيدة من الانحصار داخل العشيرة.

إلا أن هذا وجه واحد. فالوجه الآخر بطول صدام «الحديث» الذي جنى قدراً هائلاً من العائدات النفطية، وأعاد إنشاء سلطة حزب حديدي التماسك، كما أقام كلاً ثوالياً وجاهزياً، عضوباً ومعقداً. وفي الحانة هذه، تندرج أيضاً صلة بالاستهلاك الشخصي الباذخ (اللباس، الحذاء، القبة، السيجار) الذي يتم عن شكلانية صورة «الغرب» و«الحضارة» في وعي صدام، كما سوف نرى.

والحال، أننا لا يمكن إلا أن نلاحظ ذهاب الزعيم البعثي بعيداً مع السياسات الاستهلاكية الجماهيرية، التي حملت سمير الخليل على ربط فهمه للزواج بفهم الفنان الشعبي الأميركي آندي وار هول. لكن الرئيس العراقي، ولكثرة استخدامه لنفسه صوراً متضاربة ومتعارضة، يبدو أيضاً كأنه يشبه مادونا التي ملأت بدورها قضاء عريضاً جداً من اللعب والتخييل حتى كادت تستنفد الصور كلها وتحرقها. على أن الفارق بين الاثنين أن ثنائي الدين - الجنس وما ينطوي عليه أحياناً من بُعد سادي - مازوشي، ظل الثنائي المادوني بامتياز، بينما استقرت صورة صدام على رسالة سادية أحادية وظيفتها نقل الخوف، والخوف وحده، إلى المثلي.

الذي لم يكن عسكرياً، مثله في ذلك مثل هتلر وستالين ونشرشل، بز الرؤساء العسكريين السابقين للعراق ترصيعاً بالنجوم والميداليات، واعتماداً للمسدس، واحتفاء بالأسلحة الخاصة التي استعملها وأقام منحفاً لتكريمها وتكريم علاقته بها.

بطبيعة الحال كان لهذا التلاقي مع المؤسسة والطقس العسكريين وظوائف سياسية وحزبية، إذ أراد صدام ألا تشكّر تجربة الإطاحة بالبعث على أيدي العسكريين كما حصل في أواخر ١٩٦٣، مصراً على إمساكه المباشر بالجيش. مع ذلك، فأمام صورته الكثيرة باللباس العسكري والمسدد ندرك أن جرعة شخصية وقضيبية حادة كمنت وراء ذلك. فهو لم يكتف بالسيطرة على مؤسسة القوة المادية الأولى عن طريق اصدقاء (عبد الناصر وعبد الحكيم عامر) أو عن طريق [خوان (فيديل) وراؤول كاسترو]، بل مال إلى السيطرة الشخصية التي لم يرخص بمناقشة ابن خاله وابن حميه عدنان خير الله عليها.

وإذ نعود إلى صورته الكثيرة التي تجمعها بعائلته وهو باللباس العسكري، علماً بأنه اجتماع يفترض فيه الاسترخاء في اللبس، نتذكر المهمة الأولى التي توكل إلى الطوطم وهي حماية مربّعه ومجاله المباشر قبل أي اعتبار آخر. وكما يبدو هذا الغرض واضحاً بمراجعة الشكل التقليدي المعتدل الذي تظهر عليه زوجته وابنة خاله السيدة ساجدة خير الله. بيد أننا نرى، هنا، أكثر من ذلك: فالسيدة الشقراء الشعر، ذات الثوب الغربي المحافظ، تقدم عينة حية على «الحماية» التي يوفرها لها ولأبنائها فارس أسمر مسلح. ولا بأس، في سياق هذه الحماية، من التضحية بالجزء من أجل صيانة الكل، مع ما قد يرافق ذلك من ألم ينبع من «الاضطرار» إلى قتل الأصهار أو غيرهم من ذوي القربى.

ما من شك في أن «التشثيل» الدائم الذي ينطوي عليه لبس صدام، غير العسكري، لملايس عسكرية، يخدم غرض الإخافة الذي نراه في الصنعة بتناقضه (contrasts). فمثلما حمل ستالين ابنته الصخرى سفتلانا، وكانت لهتلر صور عدة مع الأطفال، بينها واحدة غدت شهيرة مع طفلة قدمت له باقة زهر، صوّر صدام حاملاً ابنته وعلى خصمه مسدسه. بل إنه افتتح غزو الكويت ولقاه بالرهائن الغربيين المدعورين في بغداد بمداغة لطفل جعلها «السي». أن، أن، مشهداً كونيّاً.

فانطفلة أو العنفل، في هذا المجال، دليل لا يحصى على الحاجة القصوى إلى

الحماية والقوة بمارسهما أب كلي القدرة. لكن الطفلة تقول لنا شيئاً آخر هو، بدوره، دليل على استخدام الحداثة وإحاطتها بتركييب سابقة عليها. فمشهد حمل الطفلة، أو الابتسام لها، أو العطف عليها، لم تسجله اللوحات الفنية القديمة بل ارتبط بالعصر الحديث ودخل في قيمه المقبولة، بل المطلوبة والمرغوبة. وأبعد من هذا، في السياق الذي يعنينا، أن التواضع، بل حتى الانكسار، أمام طفل يضيف إلى «رجولة» الرجل من دون أن ينقصها. فهو لا يتواضع، أو ينكسر، حيال رجل آخر، نذله وقوي بالتالي، بل يستخدم هذه القيمة الحديثة لتعزيز قيمة أخرى مستفاد من صلب مفهوم «الرجولة» والأبوة.

والأب هذا، لا يكتف بإشاراته القليلة وجوده الجسماني وبطء تحريكه بديه أمام الجميع، عن تقديم البراهين على التقبضية المظاهرة لمعاني القوة: فهو ذاك الذي يشرف من أعلى فيمنح الآخرين شعوراً بالثبات والتوطد في آن، كما يمنحهم الشعور بالأمان تالياً، ولا سيما أن بطء حركة يديه يشير إلى نرؤ لا هوج فيه. وهو حتى حين يحمل السلاح، أو يستخدمه، كما نقلت بعض الصور الفوتوغرافية، لا يتغير ولا يلوي جسمه ولا تهتز ذراعه، كما لا يبدو على وجهه أي انفعال يذكر. فأمام الآلة النارية الثقاتلة التي امتلكها بغزارة أخافت العالم، والتي كان للحداثة أن كتفت التعبير والجسم في التعاطي معها، لا يرف للزعيم العراقي جفن.

وأمام صورته الجامدة هذه، والتي لا يخالفها عبوس الحميني المهيب ولا جنون هتلر الهادي أو هستيرية موسوليني، تبدو «الإيميج» أقرب إلى الثفونوغراف المثبت على لحظة بعينها. فالقائد الذي أمكن تشبيهه برمز تاريخي يرجع إلى ما قبل عصر الصورة بكثير كالحجاج بن يوسف، تداخل صورته، بعد طرد كل التفاصيل جانباً، عن إعطاء أي بُعد آخر يتعدى الخوف.

والواقع، أن ذكرية صدام الضاربة جنوها في العسيرة، لا تمنح الأمان الذي يمكن للذكرية الدينية أن تمنحه. فهو لا يُرخي لحيه، وحين يصلي لا يضع على رأسه قلنسوة، كما لم يشتهر عنه التلاعب بحيات السبعة التي ترافق أيدي المصلين الشفاة. إنه، في المقابل، يلبس أحياناً البرانيط والثياب والأحذية الأوروبية، من دون أن تصبح هذه الأشياء أكثر من «أشياء» خارجية ومظهرية بحتة.

لكن نزع الأنسة الكامل الذي يزيد في إفقار صورة الحاكم العراقي، يجد ما

يستعاض عنه بطرق أخرى أكثر مدائية، كالانغماس في التاريخ والطبيعة، على ما كنا رأينا في «قوس النصر» حيث نشق أعضاء الرئيس عميقاً من جوف الأرض.

فقد حرص صدام، على غرار ما يفعل زعماء نوتاليتاريون كثيرون، على الظهور في مظهر الامتداد للطبيعة والترويج الأعلى لتاريخ وطني متصل بناط بانصاله أن يؤكف تناسقاً وانسجاماً يتعكسان في صورة القائد. وهنا تكمن بعض مصادر الاهتمام بالنصب والتمثيل الحجرية كونها، بصفاتها حمرأ، الأقدر على إضفاء الديمومة على صاحبها.

غير أننا نواجه، في هذه الحال، الصعوبة التي نواجهها لدى التعاطي مع كل قائد نوتاليتاري من المصنف نفسه. فهذه الصورة التي يراد منها أن تخدم زمناً وعهداً بعينهما، وأن تعممهما على التاريخ بقدر ما تستخلصهما منه، تقع في نظرف تاريخي يغفل من كفاءتها في خدمة هدفها. فإذا خاطب هذا النهج تطلّب الجماهير إلى الخرافة، ولا سيما مع الخروب وانقطاع العمل بالثقافة، فذلك يبقى صالحاً فقط للمراحل الانتقالية العابرة.

وبدوره، فالأب، أو الزعيم، أو الذكر الكامل، لا يثبت أن يبدو مطلقاً وبلا زمن. قلن كانت الأبوة نسبية في آخر المطاف، إلا أن هذه الأبوة تغدو لاثاريخية كلياً، لتجد نفسها على تخوم السخرية.

وإذا تساوى الزعيم العراقي مع باقي النوتاليتاريين في الإطلاقية الطبيعية، فإن مازقه، في ما يخص الإطلاقية التاريخية، أكبر من مازقهم. ذلك أن تاريخ العراق الخاص الذي شهد انقطاعات نوعية كبرى، وتركيب جماعته الدينية والمذهبي والإثني، يجعلان الإفراط في استخدام الماضي و«توجيه» مهمة متعثرة، ويسمى ما كبتشية تضج بالوان أولية قوية ونافرة إلا أنها عديمة التماسق.

فصنع تاريخ خطي من عناصر بالغة التناقض، لا بضيف إلى الخوف أية معرفة، لكنه بضيف إليه كمية من الجهل التي تؤكد كم أنه خفيف. فقد ربط صدام، مثلاً، بين قادسية سعد بن أبي وقاص وقادسيته المزعومة، بعدما مهد للربط بعبارة بليغة هي «الرجال هم الرجال». كما ربط البحث في العراق، بحسب ما روى أماتريا بارام في كتابه الثقافة والتاريخ والأينولوجيا في تكوين العراق البعثي، بين «مهرجانات الربيع»

التي بدأت في ١٩٦٩ وبين سومر والبابليين القدماء، وكان هذا يسير دائماً بدأ بيد مع أحوال العرب المعاصرين وقضاياهم. هكذا، لم يرغب عن هذه الاستعادة التاريخية «توجيه درس إلى الصهاينة» من خلال نبوخذ نصر على رأس جيوشه وهو ينقل الأسرى اليهود من القدس إلى بابل. ومنذ ١٩٨٠، عام نشوب الحرب مع إيران، بات «تحرير» القدس على يد نبوخذ نصر يتلازم مع وقوف اليهود في جانب قورش ملك الفرس الذي حاصر بابل، خصوصاً أن اليهود هم من نسب إليهم فتح الأبواب لقورش.

وبضاعف تحسيم الخوف وإفقار الصورة، أن صدام حسين وجّه عديم الجدانية في آخر المطاف. فهو لم ينطو على معنى كذاك الذي انطوى عليه كامترو بوهج ثورته وتحديه للولايات المتحدة، وأيضاً بلحيته وميجاره، أو الذي انطوى عليه عبد الناصر بخطاباته وضحكته العريضة فضلاً عن إخماسات والحيالات التي ألهمتها سياساته. وهو في لحظات عترة الامبراطوري يبقى مقلداً فاشلاً لشاه إيران، وفي خطاطه العفوية لا يحظر له أن يفعل ما فعله خروتشوف حين رفع حذاه من على منصة الأمم المتحدة. أما حين يدخل السيجار فلا يستطيع مطلقاً منافسة تشرشل، أو مناقسة غيفارا في المقابل، على الانتصاق بهذا المشهد.

وبكلمة، فالرئيس العراقي مجذب في صورته بقدر ما هو عديم القدرة على استجابة رغبات طالبي الصورة، وعديم المعرفة بها. فإذا رأى الدو روسي أن «النصب هو العلامة التي يقرأ المرء عليها شيئاً لا يمكن قوله في مكان آخر، لأنه ينتمي إلى سيرة الفنان وإلى تاريخ المجتمع»، فإن صدام غير معني أساساً بهذا الجدل ما بين التطلّب المجتمعي وتقديم النفس، كما لو أن قاعدته الذهنية في السلوك هي تلك القولة البدوية الخام التي صاغها المثني شعراً: «أنا كذا يا دنيا».

وصدام، إلى هذا، ليس خطيباً، علماً بأن للمخطابة دوراً كبيراً في صنع صورة الزعيم السياسي، خصوصاً في «العالم الثالث». غير أنه نادراً ما شوهد داخل الحشود أو قريباً منها، وإن شوهد كثيراً وهو يطل عليها من عل، كما لو أن جثته الملائمة كمادة خام لصنع الصورة، عطفنت ولم تُستخدم جيداً في الاستثمار السياسي. أما لهجته فمحلية جداً يصعب أن ينتشع لها قلب أو ذهن خارج نطاقها الجغرافي والمناطقي المباشر.

كأننا ما كان التأويل السياسي للأفعال، ما أنجزه المفادة المذكورة أسماؤهم أعلاه. فإذا وضعنا جانباً ارتباط اسمه ارتباطاً قوياً بقمع غير عادي، فإن شوارع المدن العربية التي شكلت «الرأي العام» الجماهيري لم تغفر لحزب البعث وقوفه في مواجهة عبد الناصر، أو انسحاب الجيش العراقي في ١٩٧٠ من أمام تقدم القوات الأردنية لتصفية المقاومة الفلسطينية.

ماذا يبقى من «إيميج» صدام؟

لقد عبر الرئيس العراقي نفسه بنفسه ذكراً أعل، أو إلهاً. قصدام صانع وخالق، إلا أنه مبدل وسوفي في صناعته وخلقه، كما لو أنه شيطان نجح للحظات في انقلابه على الرب والحلول محلّه. وفي هذا التعيين ترافق بث الخوف مع بُعد آخر (أوحد هو الاكتفاء الذاتي، ومن ثم حب النفس لنفسها على نحو ضعيف الاستجابة لرغبات الآخرين وما يتوقعونه. صحيح أن العراق الحديث ذا التاريخ السياسي المتقطع والمضطرب كان بحث على طلب الاطمئنان، غير أن الأكوحة بالمعنى الصدامي (والتي تصل إلى نسخ الذراعين في «قوس النصر») نفّض كثيراً عن هذا التطلب.

فائصال الإلهي الأقصى يصدّ الآخرين عنه لأنه بالغ الاكتفاء الذاتي، فكيف إذا ما صادوا أدوار الجميع، بما في ذلك دور الآباء الرجال والأمهات النساء، ليوزعها ما بين عبادته هو ووظائف منظماته الدولية والحزبية، وصولاً إلى مطابقة الأبناء بالتحسّس على أهلهم. هكذا، غدت كل سلطة يخسرها الأهل على الأبناء سلطة يريدها صدام عليهم جميعاً. فإذا أضفنا التكرار الذي تحمله الصورة لجهة إفتقار المعاني على اختلافها وتضخيم معنى واحد، بدا الأمر أشبه بوثنية حديثة وطاغية يصير فيها الطوطم مجتمعة للآباء فتختصر فيه أبوتهم فسراً. إنه الرجل الأوحد والإله الذي لا يهيمه كسب قنوب عباده كما لا يعجا بأن يفنتهم، ما داموا ممنوعين من التوقف عن ممارسة العبادة هذه.

وذكر محض وأولي كهذا لا يسعه أن ينال حب الآخرين، حين يشاء، إلا اغتصاباً.

وما من شيء خاص في مظهره، وجهه بالغ العمومية بشاريه اللذين شاعا في الشرق الأوسط وأميركا اللاتينية، شهدي المفجولة، لا سيما بين كوادح أحزابهما وحركاتهما الجماهيرية، وبإبتهامته التحفظية التي تجمع بعض المخاتلة والافتعال إلى بعض أخياء التقليدي.

وباختصاره، فصدام ليس بطلاً ولا هو، بطبيعة الحال، بطلاً مضاداً.

مع هذا، ففي ظل عدم وجود مراجع ورموز في مجتمع خائف أو مغلق أو متقلب ومتحول، يمكن للرئيس العراقي أن يتحول إلى «إيميج» لجزء من الشبيبة التي حرمت من أن يكون لديها ألفيس بريسلي أو جيمس دين أو غيفارا خاصون بها. سيد أن هذا الواقع المأساوي يقول عن العراق الذي صنعه صدام أكثر مما يقول عن الصانع نفسه. فحتى «الافتتاح» في الدول الثوراتية يبقى، كما نعلم جيداً، تعبيراً عن استدخال القمع وعن زيف الخيارات، بحيث لا يعد بنا الأمر كثيراً عن معادلة الخوف والرهبة.

وعلى العموم، ففي داخل العراق حيث يستحيل قياس الرأي العام قياساً دقيقاً، يغلب انظن بأن إسباغ الإيجابية على صورة صدام يبقى مرهوناً، بالتعريف، بوجود الكارثة وطلب الخلاص الملازم. ذلك أن الناس قد يعتادون الخوف، إلا أن نسبة ضئيلة جداً من المرضى النفسيين والمنفعبين هي التي تجد فيه شيئاً محبباً. والسلطة البعثية، بعد كل حساب، لم تعرض سيطرتها الأقلية تبعاً لتعبيرها عن أي تفوق مجتمعي، تعليمياً كان أم اقتصادياً. لقد فرضت هذه السيطرة نتيجة استيلائها على وسائل القوة من دون أي مقدمات أخرى.

وقد نشأت، خارج العراق لا داخله، عبادة تزعم بغداد طوخته مثلاً دكورياً أعلى وربما «إيميج» جنسياً. لكن ذلك، كما نعلم، لم يدم بدوره طويلاً حيث أنه ما إن تبدّت النتائج الفعلية غير السعيدة لـ «أم المعارك» و«المنازلة الكبرى» حتى حل إحباط واسع لا يليق بالذكورية الفحلة ولختها العشائرية الانتصارية. والذين شاوروا، نساء ورجالاً، أن يخلطوا بين التضامن اللاحق مع شعب العراق والتضامن (الملتوي غالباً) مع صدام، حاولوا أن يصفوا عليه مواصفات المسكنة والضعف والمظلومية، وهي كلها لا تتفق مع الصورة الأصلية التي شاءها لنفسه: الخوف، والقدرة على بثه في التلغوس، والحق، أن حصيد صدام السياسي وحزبه أخاكم لا يساعد كثيراً. فهو لم ينجز.

القسم الثالث

الشهادات والهوية الذكرية

عدم في الفردوس

موريس فارحي

كان «الفردوس» هدية صوفي لي وسليم. كانت تأخذنا إلى هناك في أحيان كثيرة. كنت في حوالى السابعة من العمر، وسليم أكبر بسنة أو نحو ذلك. كان «الفردوس» حمام النساء التركي في أنقرة.

صوفي أحببتنا كما لو أننا طفلاًها. ونحن كنا نحبها كما نحبنا. في الحقيقة، استطع الآن أن اعترف بأننا كنا نحبها أكثر من أمينا. وكان تعليلنا أنها إذا لم تكن ملزمة بمحبتنا فحقيقة محبتها لنا تعني أننا جديرون بالمحبة. وبالتالي، لم نصدق قط تقولات الآباء والجيران بأنه، إزاء قانون الطبيعة الذي يقضي بأن كل امرأة محكومة بغزيرة الأمومة، فإن صوفي التي كُتِبَ عليها أن تبقى عازبة ومحرومة من الأطفال، كانت بالضرورة تحتاج إلى احتضان كل طفل تصادفه، حتى الأوغاد مثلنا ومثل سليم.

كانت صوفي من تلك الشابات القادمات من مناطق الأناضول الثانية، النواتي إذ انتهى بين المظاف يلاً أقرباء وبلاً ماوى، وجدن الخلاص في الخدمة المنزلية في المدن الكبيرة، مثل اسطنبول وإزمير، والعاصمة الجديدة أنقرة. وكثيراً ما كانت الأجور لقاء مثل هذا العمل لا تزيد على ما يمسك رفق المرء، فضلاً عن سرير في ركن من رواق. وهي أجور، إن وجدت، فإنها نادراً ما كانت تذهب على ليرة بائسة أو ليرتين في الشهر. ولكن في أوائل الأربعينيات، عندما تسببت سياسة الحياد التي انتهجتها تركيا إبان الحرب العالمية الثانية في مشاكل اقتصادية قاسية، كان يصعب العثور حتى على هذا النوع من العمل.

يسري أن أقول إن والذي كانا يدفعان أجراً لافتقار رغم الصراع اندائم لتوفير أسباب العيش، وصوفي كانت أرمنية، ابنة عرق ذاتي الأرمين منه مثل اليهود.

وهي نفسها، كما يشهد شعرها الذي ابيض قبل الألوان والتدبة التي تمر عر فيها بخط مائل، كانت أحد الناجين من الأهوال التي عاناها الأرمن على أيدي الأتراك والكرد خلال الحرب العالمية الأولى.

أنا وسليم لم نفر ذات يوم بالتميز الذي يضع صوفي في مرتبة الخادمة. وبحكمة العقول الثابتة، رفضنا هذه التسمية بوصفها تحقيرية. كنا نسميها «أبلة» - الأخت الكبيرة. في البداية، ولأن سليم لم يكن شقيقي بل صديقي الذي يعيش في البيت المجاور، أصررت على أن أعرف بأنها «أبلي أنا»، لكن صوفي التي عرفتنا إلى كل ما هو نبيل في الإنسانية، اغتنمت هذه الفرصة لتعلمنا العدالة الحقة. كانت تلح علينا، وهي تمسك جباهنا برفق، قائلة: بما أننا أنا وسليم، لم نفترق منذ نعومة أظفارنا، كان علينا أن نتحل بالحكمة لإقصاء نوازغ نافهة مثل الطمع وروح التملك من نفوسنا. كانا ملكتنا نحن الاثنين، فهل ثمة ما هو أكثر طبيعية من ذلك؟

الحدث الذي قادنا إلى «الفردوس» وقع لحظة وطأت صوفي عتبة بيتنا.

كانت وصلت من إقليم أرض روم شرقي الأناضول، والرحلة التي كانت في الغالب على عربات القرويين وأحياناً بشاحنات مخلفة، استخدمت خلالها ما لديها من قروش قليلة، استغرقتها نحو أسبوع. ولعدة أسبوع آخر، وإلى أن سمعت صوفي في الكرم أنها تستطيع أن تحاول طرق باب أمي، راحت تنام في أقبية باردة فتحت لها ريفيات مشفقات عليها، وفي الغالب تم ذلك من دون علم المالكين. كانت تغسل في باقورات الشرب في السوق المفتوحة حيث تذهب كل يوم باحثة عن فتات، لكنها لم يكن لديها أي خيارات، ولذلك لم تبدل ملابسها المعجونة بالعرق. وهكذا، عندما وصلت صوفي إلى شقتنا كانت تعط برائحة الشوجس والإملاق اللاذعة. أمي، المشرسة في قضايا التعقيم، وكانت تتولى العناية بأي كلما جاء في إجازة من الجيش، جمعت على الفور من خزائنها هي خيارات وأرشدت صوفي إلى غرفة الدش؛ مرفق الاغتسال الوحيد عندما. وعندما سمعنا صوفي تضحك كنا متجمعين في غرفة الجلوس. وأذكر أنه كان لدينا زوار وقتذاك، بينهم والد سليم وبعض الجيران،

ويالطبع سليم. أما أمي التي ارتاحت لصوفي، فهدت على الفور قاتمة، ولا ريب في أنها فشرت ضحكها كعلامة خير.

بعد لحظات، تحول الضحك إلى قهقهات عالية النبرة ثم أصبحت القهقهات صيحات وتصاعدت الصيحات إلى صراخ. ونحن هرعنا كلنا إلى الرواق خائفين أن نكون صوفي منلخت نفسها بالماء الحار، انفتح باب الحمام فجأة واندفعت صوفي مبللة عارية متهشرة.

كان والد سليم من تمكن من تهدتها. فبينما كانت أمي تلح بالسؤال عما حدث، رمى هو معطفاً على صوفي وأمسك بها بقبضة مصراع حتى خفتت صرخاتها إلى قهقهات دامعة تتخللها حوازيق. في النهاية، بعد أن هوت على الأرض وتكورت هناك، استطاعت أن تنتبه إلى سؤال أمي. وكمن يروي نقاء مع «الجن» لجابت، بهمس مبجوح: «إنه يدغدغ! هذا الماء يدغدغ!».

الضحك الذي انطلق حينذاك، تعبيراً عن الارتياح لعدم وقوع مكروه بقدر ما كان ضحك حيور ومرح، كان ينبغي أن يشير حفيظتها لكنها لم تزعج. فصوفي، كما علمنا في الحال، كانت تعتقد أن للضحك صفات علاجية، وكانت تنظر باحترام بالغ إلى كل من وُهب ملكة الفكاهة. لكن لم يخطر ببالها قط أنها هي نفسها يمكن أن تكون هزلية. اهتزرت لهذا الاكتشاف. وكما اعترفت لي لاحقاً فإن قدرتها على إضحائك كانت العامل الذي أقنعها بتبنيها كنا من خمها ودمها.

انتهى عصر ذلك اليوم نهاية طيبة. وعندما سألت صوفي، بتردد، إن كانت تستطيع أن تنهي اغتسالها بحنفية المطبخ، سارعت والدتي والنساء من زوارنا إلى أخذها إلى الحمام. ومنذ ذلك الوقت نذرت صوفي نفسها للحمامات. كانت تستخدم أي ذريعة، بما في ذلك الأوساخ التي كنا أنا وسليم ننتقطها بانتظام في الشوارع، لأخذنا إلى الحمام. أمي لم تعترض قط على هذه الشعة: دخول الحمام كان رخيصاً، والأطفال يدخلون مجاناً. وبدا أننا أنا وصوفي وسليم، مثاليين بعد كل هذا الصابون والماء، نؤكد دائماً القول المأثور: «لا يقبل الله إلا التلطف».

في تلك الأيام كان على الحمامات التركية أن تكافح كفاحاً مريباً للحفاظ على أنقىها العثماني. وكانت هذه المكابدة بادية بصفة خاصة في أنقرة. فهذه المدينة التي

كانت ذات يوم بلدة متواضعة، فلما لامسها التاريخ باستثناء قلعة قديمة على ربوة، بدت في صعود متسارع بوصفها رمز تركيا الجديدة والحديثة. ونتيجة لذلك، كانت بعض العناصر «الثقافية» تنظر إلى الحمامات على أنها طواطم سلفية شرقية، وسعت إلى الحد من شعبيتها بتشجيع مرافق من النمط الغربي.

ولكن هنا وهناك احتفظت الحمامات بسحرها الغامض. إذ كيف تنسى المذاكرة الجمعية أن حمامات اسطنبول الرائعة فُتنت أفواجاً من الأوروبيين الواعين، وسحرتهم على امتداد قرون.

وهكذا، عاش التقليد، متوارياً في بعض الأماكن وسافراً في البعض الآخر. وعندما بُنيت حمامات جديدة - كما هي الحال مع غالبية المؤسسات في أنقرة - كانت تُبدل كل محاولة للتمسك بأعلى المواصفات. ثمة معياران رئيسيان يستحقان الإلماح إليهما: الأول، يُعني أن القاعة الأولية للصومعة الداخلية، قاعة الاستحمام نفسها، يجب أن تكون من الرخام: الحجر الذي تقول الأسطورة إنه يؤوي النسمة الودود، والذي لهذا السبب ذاته كان الملوك يجثرونه لقصورهم، والآلهة لمعابدهم.

ثمة معيار ثانٍ يستلزم انسمات المعمارية التالية: قبة، عدداً من الأعمدة المنيعة، وحزاماً من النوافذ العالية. وهي تركيبة من المؤكد أن تشيع في الحرم الداخلي وهجاً يوحى بالهالة الروحية لمسجد. والأكثر من ذلك، أن النوافذ العالية في الوقت الذي تقوم فيه بدور المصفاة التي ترشح النور البهي تردع العميون المتلصصة أيضاً.

حمامات النسائي إذ تفيد هذه المعايير، كان تجسيدا للترف. فدعوني أدخلكم إليه خطوة خطوة.

المدخل؟ سمة الحمام الأكثر مواربة، باب صغير من الحديد المطاوع، بتوسط سوراً مرتفعاً كتلك الأسوار التي تحيط بكليات البسات.

البهو فناء رحب. ستائر الأرجوانية الداكنة تُبعد في الحال بمنع حسية راقية. إلى يمين البهو ثمة منصة خفيفة عليها كشك. وهنا تجلس المديرية؟ تيزي هانم، التي من الجائز ظاهراً أن يكون خصرها هو الذي تحت المصطليح التركي «ذات بنية كأنها حكومة». «تيزي» أو «العمة هانم» تتول جباية رسوم الدخول وتأجير مواد مثل الصابون والمناشف والطاسات والقباقيب التركية التقليدية.

تلاحظ أن وراء الحرم الداخلي عدداً من الغرف التي تكون أكثر دفئاً لكونها أقرب إلى المرحل. وتُعرف هذه بكلمة تفيد معنى الاعتكاف وهي مخصصة لمن يريدون

فإن صوفي العزيرة التي راعها هذا التجاوز القفز على أعضائنا التاميلية، وضعت يديها على آذاننا ودفعتنا إلى الخارج.

غني عن القول أني وسليم تنفسنا الصعداء لسلامة خصانا. ولكن بشرى وقوعها في وقت ما في المستقبل أوفعتنا نحن أيضاً في حالة من القلق الشديد. وهكذا دأبنا ردحاً من الزمن نتفحص أربية أحدهما الآخر كل يوم ونطمئن أنفسنا إلى أن ذكورتنا لم تكن باقية في مكانها فحسب، بل باقية في الحال الجيدة نفسها التي كانت فيها عندما داعبناها آخر مرة ذلك الصباح عند الاستيقاظ. كما كنا نذرع الشوارع، حتى بصحبة آبائنا، بأمل العثور على خصبة وقعت من صاحبها. وذهب تعليننا إلى أننا لو أمكننا جمع عدد من الخصى الاحتياط فقد نكون قادرين على تعويض خصانا عندما نحل الكارثة. وحقيقة أننا في الماضي لم نر قط خصى ملغاه على قارعة الطريق، لم تتنا، بل افترضنا ببساطة أن أولاداً آخرين، يصطرون مع الورطة نفسها، قاموا بجمعها. في النهاية، أوصلنا فشلنا في العثور حتى على خصبة واحدة إلى الاقتناع بأن هذه الأعضاء ملصقة بالجسم بإحكام وأنها لن تقع أبداً. وقررنا أن هذه «الأكذوبة» البشعة روجتها نساء مستامات من بوادر نضجنا المبكر بغية تخويفنا.

علامة النضج المبكر كانت فعلاً بادية علينا. فلقد كان لدينا معلمون حاذقون. كنا، أنا وسليم، نعيش على أطراف أنقرة تماماً، في منطقة جديدة من العمارات السكنية التي بنيت من الخرسانة لئلا تنصب بشيراً بالازدهار القادم. وامتدت وراءها السهوب الجنوبية مبهمة هنا وهناك بمخيمات الخمر.

غني عن القول أن للخمر حياة لا يحسدون عليها أينما كانوا. فالتحاملات التاريخية حرمتهم غالبية فرص العمل. وكان التوضع نفسه سائداً في أنقرة حيث كانت فرص العمل، في ما يخص الرجال، تقتصر على قطف الفاكهة موسمياً والعناية بالخيل وحفر الطرق وحمل أثقال ضخمة. النساء الفجريات كن أوفر حظاً. فكتيراً ما يكن معلنويات كقارئات للعطالع وخبيرات في تحضير الأعشاب وعرفات يعاجن الأمراض، وكن دائماً بصطحبن بنتان لتعليمهن أسرار المهنة في سن مبكرة. «لاكتفاء» الذي كان الفجر يتمتعون به، كان أحياناً يوفره الصبيان الذين يتسولون في مراكز مزدحمة مثل الأسواق ومطبات الحافلات والقطارات والملاعب والمواخير.

الاستحمام على انفراد أو تدليكهم. ولزبون الخاص تتولى عملية التدليك «العمة هانم» نفسها.

لكنك، بالطبع، تلاحظ في المقام الأول النساء المستحبات. فهن إذ لا يرتدين إلا الأساور والأقراط يبدون منتورات بالذهب. طويلات أو قصيرات، شاببات أو مسنات، فرائهن دائماً خارجات من لوحات روين. حتى التحيلات متهن يبدون مغريات. بعشرين بجرأة، مكسوات بالعطر والحناء، مشرخيات في أجسادهن اللدنة، الناعمة. وتبدرك أنهن فخورات بأنوثتهن (أنا أتحدث بالنظر إلى الوراء في عودة إلى الماضي) برغم أنهن - أو ربما لأنهن - يعشن في مجتمع يحكمه الرجال بلا منازع. ولكن إذا رأين أو حسبن أن أحداً ينظر إليهن، غلبهن الحياء فتسفرن أنفسهن بالتناشف. تلاحظ فتيات صغيرات أيضاً، ولكن إذا كنت صبياً مثلي فإني لا تكترث بهن. إذ إنك رأيت كنوزهن الزاهرة في لعبات مستهزئة مثل «أمهات وآباء» و«أطباء ومرضى».

أشعر بأنني رويت دخولنا «الفردوس» كأنه حدث عادي، كان الصبيان في تركيا الأربعينيات كانوا معنيين من كل اعتبارات الجسدين. حسناً، ليس هذا إلا نصف الحقيقة. المؤكد أني، بمرور السنين، التقيت رجالاً كثيرين من جيلي، اصطخبنتهم في صباهم، خادما بيوتهم أو حاضراتهم أو جداتهم أو قريات كبيرات أخريات إلى الحمام معهن - ولكن قطعاً ليس مع أمهاتهم. إذ يبدو أن هذا المحرم بقي محافظاً على حرمة.

عملياً، لم تكن هناك قواعد ملموسة بشأن دخول الصبيان إلى حمامات النساء. وكان القرار يعتمد على عدد من الاعتبارات: سمعة المحل، مكانة رواده، تواتر زيارات الشخص، أو المجموعة، له، حجم البشيش الذي يُدفع للمعاملات، وليس آخراً اجتهد «العمة هانم».

في حالتنا، كان الاعتبار الأخير هو الذي رجح كفة الميزان لصالحنا. فقد سمح لنا بالدخول لأن «العمة هانم» التي تدير المحل كانت متبحرة في قضايا البلوغ. أكدت أن خصانا «لم تقع» بعد وأنها ستنقل هذا الرأي إلى زبائننا النساء عند الضرورة. وهؤلاء الأخريات، اللواتي كن دائماً يضحكن خلسة بقسوة، قبلن كلمتها. ورحمة بنا،

علمنا أن الأرداف مرآة تعكس الشخصية. فهي ذات دلالة تعبيرية كالوجوه. الأرداف القاسية يمكن التعرف إليها في الحال: ردقان أعجفان يتوسطهما خط فاصل يكاد لا يرسم حدود التقسيم بين الشطرين كأن صاحبتيهما أعرضت عن الملذات. الأرداف السعيدة كانت دائمة الابتسام، أو رجراجة كأنها تهتز في ضحك هستيري. الأرداف الحزينة، حتى وإن كانت تشبه الأجرام السماوية في شكلها، تبدو مهجورة، وحيدة، قانطة. وهناك الأرداف التي تعشق الحياة بحيث تتمايل كحنوى النمر الهندي، وتُسيل لعاب الراعي.

في ما يتعلق بشعر العانة، لم يكن الكثير منه ظاهراً، كما سبق أن ذكرت. ففي تركيا، مثلها مثل غالبية البندان المسلمة، كاد التقليد البدوي القديم في إزالة شعر العانة لدى زواج المرأة، يكتسب أبعاداً فرض من فروض الصحة.

بحقنا في شعر العانة، فضلاً عن المنع المتأصلة فيه، أثبت كونه درساً في السوسيولوجيا. ف شعر العانة الحليق لم يعلن أن المرأة صاحبة العلاقة متزوجة من حيث الوضع الاجتماعي فحسب، بل كان يشير إلى مكانتها في المجتمع أيضاً. بكلمات أخرى، فالنساء الحليقات من تحت، طوال الوقت، نساء ثريات بما فيه الكفاية لأن يكون لديهن هذا الثرف. ولديهن الخادومات لمساعدتهن فيه... وبالتالي، فهن إما من الأريستوقراطية القديمة أو من حديثي النعمة. النساء اللواتي نشي جُذامتهن بحقيقة أن الأطفال أو أعباء البيت أو مشاغل الوظيفة تخذ من الوقت المتاح لإزالة شعرهن، ينتمين، إذاً، إلى أصول أكثر تواضعاً.

ما أذهلنا، كما لو أن هذه المهمة الشاقة ستكون أقل إزعاجاً إن هي نُفذت جماعياً، أن الحلاقة كانت تُمارس على نطاق واسع في الحمامات. ولا شك في أن حقيقة تمكّن المرأة، مقابل بقشيش صغير، من توظيف إحدى الشغيلات الحاضرات لأداء المهمة على نحو أفضل، ومن ثم تحريرها لتبادل القيل والقال مع صديقاتها أو قريباتها، ساهمت في تفصيل الحمام مكاناً لإزالة شعر العانة.

دراستنا الرئيسية - وفي النهاية مبررنا للذهاب إلى الحمام - تركزت على الشفر والبظر. وكانت لهاتين الأعجوبتين أيضاً ميثولوجياتهما. فأصدقاؤنا العجور أعلمونا بذلك.

كانت هذه الأخيرة أفضل الأماكن قاطبة. فالأخير الواقعة في المدينة القديمة، تحت القلعة، كانت تتألف من نحو ستين منزلاً متداعياً، تنكس بعضها فوق بعض في متاهة من الشوارع الضيقة. وكان لكل بيت نافذة صغيرة على بابها ليتمكن الزبائن من إلقاء نظرة وتقييم السيدات المعروضات. وهنا، على الأرصفة البالية، كان المسؤولون يتخذون مواقعهم. كانوا يعرفون أن الرجل بعد المضاجعة مع عاهرة، يشعر بالآثام، ولا سيما إذا كان متزوجاً، فكانوا يمنحونه فرصة التكفير الفوري داعين إياه أن يلقي بضعة فروش في راحاتهم ليُري الله أنه عمن كريم كما ينتظر منه دينه.

بعض هؤلاء الصبيان العجور الحصبين أصبحوا أصدقاءنا. وقد علمونا الكثير.

فهم علمونا، قبل كل شيء، طرق الجنس الغريبة راوين كل الأحاديث المكشوفة التي سمعوها من الزبائن والعاهرات: الأوصاف الطريفة، إن لم تكن مضحكة، نزوات الأعضاء الرئيسية، وما لا يحصى من التصرفات غير المألوفة التي لم يفقه أحد شيئاً يُذكر منها أو بقيت لغزاً طوال سنوات عديدة.

هذه المعرفة التي لا تقدر بثمن وفرت الأساس لمزيد من البحث في الحمام.

الأثناء والأرداف وشعر العانة - أو، كما هي الحال مع الأخير، غيابه - أصبحت مواضيع الدرس الأولى.

أصدقاؤنا العجور علمونا أن الثدي يحدد الرغبة الجنسية عند المرأة، وأن الحلمة هي مؤشر الشهوة. النساء اللواتي لديهن حلمات كبيرة يكن شيفات، واللواتي حلمتهن تبدو كأنها وحات يُحتمن الابتعاد عنهن لأنهن باردات (أسئال اليوم ماذا كان يعني البرود الجنسي بالنسبة إلينا في تلك الأيام؟). وللحقيقة والتاريخ، فإن المرأة صاحبة الحلمتين الأكبر التي رأيناها في حياتنا كانت بلا ريب نموذجاً للبرودة. فهذه المرأة التي أفضلت عليها «العمة هانم» لقب «حصان مورع الحليب»، كانت تبدو دائماً غافية، حتى وهي تمشي. وعلى النقيض من ذلك، فالمرأة الأكثر حيوية التي رأيناها هي حياتنا، وهي أرملة لم تسمح لنا بالنظر ما شاء لنا النظر إلى فرجها فحسب، بل وبدلاً أنها كانت تستمتع بانفضاحيتها، لم تكن لديها حلعة بالمرّة عملياً، بل مجرد نتوء مدبب صغير كأنه سوق نبات فطر برعمي.

عليها أن تُقنن نشاطاتها الغزلية لأن حجم بظرها غير الطبيعي يستحث لذة فائقة بحيث إن المواظبة على الجنس دائماً تحطم قلبها. وإذا كانت أسيرة التناكح لأغراض الإنجاب فحسب، فإنها تجد سلوها في العيش حياة روحانية. وهي تبلغ من الورع ذرى بحيث إنها عند المخاض تطيع برفق سمة السجود على جباه رضيعها فتنتدرة لواجبات دينية مهمة.

استطيع أن أسمع بعضكم يهتف، «خنزير - للبظر فنسوة». وحتى لو وجدت بظراً بحجم بيضة عيد الفصح فإنك ستلاقي مشقة في رؤيته! يجب، أولاً - أن تكون محظوظاً بما فيه الكفاية ليكون وجهك على قرع الحبيبة. وثانياً، أن تعرف كيف تختلس النظر من خلال القلنسوة. وثالثاً، أن تكون لديك رباطة جأش لإبقاء عينك مفتوحة. ورابعاً، أن تغوي العين لتفتنح بأن الحبيبة هي الواقع الوحيد في الحياة وكل ما عداها وهم.

دعوني أعترف، قبل أن تعدوني كذائباً، بأن الأرجح هو أنه لا أنا ولا سليم رأينا ذات يوم بظراً واحداً. كنا فقط نظن أننا رأينا، وأنا لم نر واحداً بالمصادفة بل مئات، وذلك بحكم الحظ الذي يشتمع به الأوغاد. وكلما زاد ظنتنا أمناً في بي أنفسنا في أوضاع غريبة، تخلصين النظر، مصابين بالحوال نتيجة التحديق من زوايا عجيبة، متراكضين هنا وهناك لجلب هذا الشيء أو ذاك لهذه السيدة الفتيمة أو تلك. كنا من الناحية العملية نتصرف كأننا دبان صغيران يحومان حول جرة مليئة بالعسل.

أقر بالطبع، لدى النظر إلى التوراء الآن، بأن ما دأبنا على رؤيته لا بد من أنه كان شامة أو نشماً أو خالاً أو وحة، ولا ريب، نقطة أو ثلولاً أو خزاً عابراً.

وعندما كنا نصف لأصدقائنا كل ما كنا نمتع به أنظارنا كانوا، بطبيعة الحال، يصدّقوننا. لذا شعرنا بأننا مهمون. وعندما نزوب إلى الفراش للنوم فلا نعد رؤوس أغنام بل نعد أبطاراً، كنا نشعر بالسمو. وعندما تستفيق وتتحسس أعضائنا التناشئية مهممين بسعادة كما في الليلة السابقة، كنا نرفل في نعيم مطلق.

أقول، لو جازني الاستطراد، إننا لم نعاين قط سمات صوفي الجسدية. فهي كانت من أفراد العائلة وبالتالي طاهرة، وبالتالي لاجنسية. والآن إذ أنظر إلى صور قديمة أخط أن صوفي كانت جذابة بعض الشيء. كانت لديها تلك البشرة ذات اللون

وتركزت ميثولوجيات الشفرين العريضين، اللذين يشاح أنهما شبيهتان بشفاء الأفاقة، كانت بكل تأكيد، مثلها مثل سائر الأعراق السود، جريئة ومشبوبة العاطفة (ماذا كانت هذه الصفات تعني لنا؟ وماذا كنا نعرف عن الأعراق السود؟). الشفران الأعجفان، إذ كان يتحين فتحهما عنوة، يشيران إلى قلوب ضعيفة. والشفران الهندويليان يمثلان الأمور. وتلقينا تأكيداً بأن القابلات العجريات كن قادرات على معرفة عدد البطون التي أنجبتها امرأة من ملاحظة تدلي الشفرين فقط. فالمرأة التي ليس لديها أطفال ولكن لديها شفران متدليان كانت تستحق الشفقة: كانت تجد الرجال عموماً أصحاب جاذبية لا تُقاوم بحيث إنها ما كانت لتفصر مشاعرهما على فرد واحد، وبالتالي فإن الله منحها، لمساعدتها في الحفاظ على عفتها، شفرين يمكن خياطة أحدهما بالآخر.

الشفران الكاملان هما الذئبان لا يترفرقان بارتجاع فحسب، بل يستدقان تدريجياً إلى نقطة في المركز ليبدوا كبيرين الشبه بالايديم. ولهذين الشفرين قوة ساحرة: من يستطيع أن يلف لسانه بهما يحصل على المكافأة نفسها التي تُمنح لمن يمسي تحت قوس القزح. فهو سيري الربوية ذاتها.

أما أنواع البظر، فالمعروف على نطاق واسع أنها، كالأعضاء الذكرية، ذات أحجام متفاوتة. والأثراك الذين تضرب جذورهم عميقاً في التربة، صنفوا أنواع البظر في ثلاث فئات متميزة أطلقوا على كل منها اسم غذاء شعبي.

البظر الصغير كان يُسمى «سمسم» (سوسم)، والعدس (مرجيمك) كان يميز البظر المتوسط الحجم. ولكونه يشكل الغالبية كان يُعتبر البظر الطبيعي - والخصص (نبوت) كان عروة المرأة ذات العيار الثقيل.

المرأة صاحبة «السمسم» كانت دائمة متجهمة. فصغر بظرها، ورغم أنه نادراً ما يجرمها من الاستمتاع الكامل بالجنس، يمنحها إحساساً قاسياً بالدونية. ونتيجة لذلك كانت تبغض الأطفال، لا سيما الذين يُسمح لهم بدخول الحمام. المرأة التي أنعم عليها بـ «العدس» تحمل خصائص مميّزة - الغذاء الرئيسي في تركيا - ومن هنا، فإن استدارة البظر لدى المرأة «المعدسة» استدارة تامة، ليست بهيئة جمالياً فحسب بل ذات قيمة غذائية عالية أيضاً. فهي عملياً لديها كل ما يبغيه الرجل في الزوجة: الحب، والعاطفة المتقدة، والطاعة، وموهبة الطبخ. المرأة التي كان «الخصص» نصيبها، كُتب

وقبل أن نتعمق من استجماع أفكارنا لتوجيه نظراتنا صوب ناحية أخرى - أو حتى خفض أعتنا - انفضت علينا «نيلوفر» و«العمة هانم» صائحتين على صوفي الحبيبة التي كانت غافية بجانب الخوض.

عني أن أشير الآن إلى أبي وسليم بعد أن سفرنا أنظارنا على «نيلوفر» طوال أشهر متواصلة، كنا نعرف تماماً أنها ذات طبع مشاكس. فقد رأيناها تثير مشاجرات لا عد لها، ليس مع «العمة هانم» والشغيلات فحسب، بل مع العديد من النساء اللواتي يأتين إلى الحمام أيضاً. فالمعجزة اللواتي شبهن بها بحصان بري التنب - وحصان شديد الحيوية بصفة خاصة نظراً إلى السهولة التي كانت تحرك بها أطرافها السمينة تكنها ذات لياقة رياضية - عزون سرعة انفجارها إلى زواجها مؤخراً، واختصرون مزاجها المتقلب بوصفه الجمرات الخاملة لامرأة سلّمت وجودها إلى زوجها، كما هو حري بالنساء. وذات يوم، ربما بعد أسبوع أو أشهر من الآن، عندما نشعر بتلك الخضة التي تأتي إيماناً بالخمل، ستصبح وديعة كأي امرأة اعتيادية.

وهكذا، في ذلك الخامس من تموز/يوليو توقعنا، أنا وسليم، انفجاراً من «نيلوفر»، وإن لم تكن نتوقع أن يكون ضدنا. بدت «نيلوفر» مهمومة من لحظة وصولها، وظلت تشكو من صداع فظيع (صوفي نورتنا بحكمة في ما بعد أن هذا الصداع يلقي ضوءاً على الأسباب الحقيقية لمزاج «نيلوفر» العصبي: عند بعض النساء كانت أوجاع الرأس الخادة مقدمة لبداية الحيض، وما زاد الأمور تعاقماً على «نيلوفر» - تذكروا أنها لم تتزوج إلا مؤخراً - لعله كان خيبة الأمل بمرور شهر آخر من دون حمل).

من وقت قبل أن نفهم اتهامات «نيلوفر». فلقد كانت تعبتنا لداعة أعضائنا التناسلية وملاستها كما يلامسها الرجال (وأنا واثق من أننا كنا نفعل ذلك، لكنني متأكد بالقدر نفسه من أننا كنا نفعله خلسة. فهل كانت تراقبنا كما كنا نحن نراقب النساء، من خلال عيون مغلقة على ما يبدو؟).

صوفي، يورك قلبها الكبير، دافعت عنا دفاع اللبوة عن أشبالها. قالت: «أولادي يعرفون القراءة والكتابة ولا يحتاجون إلى مداعبة أنفسهم». وهذا الاستنتاج الذي لا يتفق مع المقدمات زاد «نيلوفر» غضباً. وإذا انفضت علينا أمسكت بعضوينا واحد في كل يد، وأرغمنا لـ «العمة هانم».

الزيتوني الذي يجعل من الأرم من ذلك العرق الأثني. وفوق ذلك أنها لم تنجب أطفالاً، فلم تكن، بلغة الحمامات، «مستعملة». نتيجة لذلك، كانت صوفي لم تزول امرأة في ريعان الشباب برغم بلوغها منتصف الثلاثينيات من العمر (صوفي لم تتزوج قط. وعندما انتقلت عائلتي من أنقرة، بعد فترة وجيزة على طقوس تأهيلي في سن الثالثة عشرة - بار ميسفا - غادرت صوفي للعمل طاهية في فندق صغير. بقينا على اتصال. وفي ١٩٧٦ تزوّجت عملها بصورة مفاجئة واختفت. رئيسها الذي كان شديد التعلق بها كشف أنها أصيبت بمرض خطير وافترض أنها عادت إلى أهلها لنموت بصحبة أشباح سلفية. ربما أن أحداً منا لم يعرف مسقط رأسها على وجه التحديد، سرعان ما تبددت جهودنا لاقتضاء أثرها).

للأسف، أن الزمن الذي أمضيناه في «الفردوس» لم يجلأ عاماً. انطرد، عندما جاء، كان مفاجئاً وغير متوقع. كطرد آدم من الجنة. وبالقدر نفسه من الوحشية.

حدث ذلك في ٥ تموز/يوليو. التاريخ محفور في ذاكرتي لأنه يصادف عيد ميلادي. في الحقيقة، زيارة الحمام في تلك المناسبة كنت أنظر إليها على أنها هديتي من صوفي.

وصادف أن حمام النساء في ذلك اليوم تحديداً كان مليئاً بصورة استثنائية. وقد لاقينا، أنا وسليم، صعوبة بالغة محاولين النظر في عدة اتجاهات في آن. ومن فرط الإثارة التي شعورنا بها لم نرمنس ولا حتى مرة واحدة. كان ذلك، من الناحية الفعلية، زمناً مجزياً لم نعرف نظيره من قبل (لعلّي أكون مبالغاً نظراً إلى الحقيقة الماثلة في أنه كان المرة الأخيرة أيضاً. هذا ما يفعله الحتين).

لا بد من أن وقتاً من على وجودنا هناك عندما رأينا، وبنا للعجب، امرأة تمسك إحدى الشغيلات وتأمرها مشيرةً إلينا، بإحضار «العمة هانم». وتطلب الأمر منا دهرأ قبل أن ندرك أن هذه الحورية ذات الصوت الجمهوري هي الإلهة ذاتها التي كنا، أنا وسليم، نجثو لها ونمهدا، واعتبرنا جسدها كامل الأوصاف وسماوياً - لم نكتف قط بصفة واحدة حين يكون هناك مشبع لصفتين - ونتيجة لذلك، سميناها «نيلوفر» تيمناً بزينة الماء التي كنا، في تلك الأيام، نعتقد أنها أنجل زهرة في العالم.

واختفيا في تلافيفهما، وإذا شعرت صوفي بأن الوقائع أثبتت صحة موقفها، صاحت بالمستحزمات:

«إنهما ليسا متصيين! ليسا متصيين!».

رددت الجدران الرخامية صوته. لم تُعرها إحداهن أي اهتمام. أصرت على موقفها المتحدي حتى بعد أن قادت «العمة هانم» إلى خارج المحل:

«صاطحبهما المرة القادمة! إنهما عائدان!».

انفجرت «العمة هانم» ضاحكة:

«أكيد! اصطحي أويهما أيضاً، لِمَ لا تصطحبين والديهما؟».

وصفق الباب وراءها.

وبرغم أن صوفي اصطحبنا عائدة بإصرار، إلا أنه لم يُسمح لنا بالدخول مرة أخرى على الإطلاق.

صرخت: «انظري، يكادان يكونان متصيين. تستطيعين أن تري أنهما تقريباً في حال انتصاب!» (هل كانا كذلك؟ لا أدري، ولكن، كما اتفق سليم معي لاحقاً، فإن الشعور بيدها تقبض علينا كان رائعاً).

نظرت «العمة هانم» إلى الأدلة بارتياح.

«لا يمكن. خصاهما لم تقع بعد...».

صرخت صوفي، «نعم: وشكراً للتذكيري. خصاهما لم تقع بعد».

«لم تقع»، تدخل سليم بشجاعة، «ستعرف عندما تقع. أليس كذلك؟».

رفعت «تيلوفر» حدة صراخها على «العمة هانم» درجة إضافية ملوحة بعضوينا:

«انظري بنفسك! أمسكيهما! أمسكيهما!».

ركعت «العمة هانم» يجنبا مرتعدة كأنها خادمة طالت معاناتها. «تيلوفر» سلمتها عضوينا كأنهما هراوتان. ولا بد من أن «العمة هانم» كانت ذات خبرة أوسع في تحييص عضو الرجل لأننا عندما لمعت أصابعها حولنا بنعومة ودفء و، آه، برقة بالغة، صرنا في حال انتصاب، أو هكذا شعرنا.

توقعنا من «العمة هانم» أن تهدم المحل على رؤوسنا بصراخها. لكنها بدلاً من ذلك، نهضت من جلستها القرفصاء بابتسامة واستدارت نحو صوفي:

«إنهما متصيان... انظري بنفسك».

صوفي هزت رأسها غير مصدقة.

«تيلوفر» احتفلت بانتصارها ذارعة الحمام صارخة: «إنهما ليسا صبيين! إنهما رجالان!».

صوفي ظلت تهر رأسها غير مصدقة. «العمة هانم» ربتت على كتفها ثم مضت في سبيلها:

«خذيهما إلى البيت، ليس هذا مكانهما».

صوفي، وقد أسقط بيدها فجأة، نظرت إلى المستحزمات. لاحظت أن بعضهن أخذن يسترن أنفسهن. استدارت نحونا والحيرة ما زالت بادية عليها، ثم أمسكت عضوينا بصورة لاإرادية، وكأن ذلك كان الإشارة المنظرة. انكمش عضوانا في الحال

«هالصبي اللي عند بو أحمد»

أحمد بيضون

في مجتمعاتنا الشرقية يكرر اسم أحد الأولاد، بالأولوية، اسم جده لأبيه. أي أن التكرار يتخذ صيغة المناوبة بين اسمين على الأقل: حسين بن علي بن حسين بن علي بن حسين بن علي... إلخ. وليس من عاداتنا تكرار الاسم الواحد من دون فصل كما يفعل الأنكلوسكسون أحياناً: جورج الأول، جورج الثاني، جورج الثالث. ولا يشير هذا الفارق إلى أبوية أقل حدة عندنا بل إلى العكس. فحين يطلق الوالد اسم والده على الوليد، يؤدي بهذا الفعل الجليل طقس خضوع بنوي عميق، إذ يعلن أن أباه، لا هو نفسه، هو المستحق الدوام وهو القدوة المقترحة على الوليد، وأن هذا الأخير، وهو قطعة منه، خارجة من صلبه، إنما قدم قرباناً تبقى به جذوة الجد موقدة.

كنت بكرر المذكور، بعد إناث ثلاث وُلدن لوالدي، ولم يطلق علي اسم جدي الذي كان يدعى محمداً. وكان والدي صغير إخوته، ولم يكن يحمل اسم جده. لم أمتثل إذًا، حالة تكرار اسمي عند انضمامي إلى السلالة. ولكنني دُعيت بالتسمية، برغم ذلك، إلى ضرب آخر من التكرار وإدامة التقليد، مألوف عندنا هو أيضاً. فقد أطلق علي اسم كبير الزعماء في جيل عامل آنذاك - وهذا هو الإقليم الذي وُلدت فيه من لبنان - وكان الزعيم يدعى أحمد بك الأسعد. بل إن الزعيم نفسه، على ما يظهر، هو الذي اقترح علي والدي هذا الاسم. وافق أن أمرين كانا يحسنان هذا الاقتراح: أولهما أن والد الزعيم - الذي كان في أيامه زعيماً أيضاً - كان يدعى عبد اللطيف، وكان هذا اسم والدي أيضاً. هكذا أصبحت حائلي الاسم هي نفسها حائلة البك، إذ كلانا أحمد بن عبد اللطيف. وأما الأمر الثاني فهو أن والدي كان، قبل أن يُولد له

ذكر، يكتى بأبي علي، وهذه كنية نطلق عندنا - بين من تطلق عليهم - على الشجعان من الرجال. واتفق أن عمي كان يكتى بأبي علي أيضاً وكان بكره الذي ولد قبلي بسنوات كثيرة يسمى علياً فعلاً. ولما كنا، في تلك الأيام، مقبضين ويث عمي في دار واحدة، فإنه كان يحصل كثيراً أن يرد الأخوان معاً على نداء طارق يريد أحدهما أو أن يرد الواحد منهما على نداء من يريد أخاه. وقد جاء اقتراح البك فخرجاً لا نقاً لأبي من هذه الفوضى الأخوية. وذلك أنه خسر الكنية المشيرة إلى الشجاعة ولكنه عوض أخرى دالة على الزعامة. والزعامة هي ما كان والذي يتغبه وكانت شجاعته - وهي مشهورة في تلك الأيام - سبباً من سببه إليها.

هذا الاسم (أحمد عبد اللطيف) كان مفصلاً إذاً عن رسالة عالية الثيرة، موجهة إلى الوليد المسكين الذي كتته. كان مقترضاً أن أصبح زعيماً شأن من أعارني اسمه، لا لأن من يحمل اسم الزعيم يصير زعيماً بالضرورة - ولأنه لضائق البلاد بالزعماء - بل لأن والذي كان زعيماً أيضاً أو وجهياً، بالآخرى، دائراً في فلك الزعيم الكبير الذي أنعم علي باسمه. ولما كنت بكر الذكور في بيت والدي، فإنه كان مقدراً لي أن أخلفه في الزعامة، بعد عمر طويل، أي أن أستوي تكراراً له. وكان مقروضاً أن يعدني والدي لهذا المصير وأن أعد نفسي له أيضاً. وحين رشح والدي نفسه للانتخابات النيابية، أول مرة، وكان قد أصبح أربعياً وكنت لا أزال في الثامنة، كان أولاد الحي من أترابي قد وعوا بالتسليقة ماهية المصير الذي يتربص بي - فكانوا يطوفون بي الحي محمولاً على أكتافهم وهم يحدون:

يحد مسنون رهيف ذا الرواح يستخطف

زعيم سوزياً والجل أحمد ابن عبد اللطيف

ولم يكن هذا الحداء المهيب قد نظم لي، بطبيعة الحال، ولكن استعارته من الترسانة الخاتمة بسمي البك كانت غاية في السهولة. وكان للأمر نكهة سخرية من البك الذي وقف والدي بين خصومه في تلك الانتخابات.

ما الذي دفع بحياتي، بعد ذلك، إلى غير هذا المجري، فجعلني لا أركب كثيراً على تلك الأكتاف التي اعتلتها صغيراً؟ ما الذي أبعدني عما كنت مندوراً له في تقليد متبادل، فحال دون أن أنقلد شؤون الجماعة التي ولدت فيها وحال دون أن أقبلها زمامي فأرغن بقيمها وصوالحها ما ينبغي لي وما لا ينبغي أن أقول وأن أفعل؟ ما الذي

مال بي إلى الإعجاب بالحال التي أراد طريقة بن العبد أن يشكو مرارتها حين قال:

إلى أن تحامتني العشيرة كلها وأسررت أفراد البعير المعبد

لا يخلو جواب عن أسئلة هذا خطرهما من مجازفة... خطيرة، على الأرجح. فالمرء بيني صورة تامة لدوافعه ومسالكه وظروف حياته من تنف باقية في ذاكرته قد لا يكون لها مسكة غير ما يرتجله لها اليوم. يرغم ذلك أحبيب. وما أرجحه، يادي بدء، أنني لم أمض في السبيل الذي رسمه لي متعلق الولادة لأنني - ولا فخر - لم أكن أهلاً لسلوك هذا السبيل.

وأول ما يبدو لي اليوم أن ما كان مانعاً لي من تكراره والدي، أنني لم أكن حائزاً قوته البدنية ولا إقدامه. كنت ولداً أميل إلى الهزال وكان معظم أترابي أمثلي مني بنية وأوفر نشاطاً. وكان ضعف شهيتي للطعام قد أوجب، في طفولتي، عرضي على الطبيب. وهذا في زمن لم يكن الأطفال يؤخذون فيه إلى الطبيب إلا لسبب وجيه. كنت أزال بعض الرياضات في المدرسة وفي خارجها، ولكنني لم أكن بين المجلن في أي منها. والحال، أن قوة والدي البدنية - وكان صيتها ذاتاً وكانت تحبلي فنجح نحو إلياسها لباس الأسطورة - كانت معطى ذا أهمية بين مكونات وجاهته. فالتزيم، في تلك الأيام، كان، قبل كل شيء، رأساً خلف عائلي. وكان عل هذا الخلف أن يقف بالمحصن للحلف المواجه. وكان الوقوف بالمحصن ينطوي على الاستعداد للتحرك، أحياناً، في الأزقة وفي الساحات، بالحجارة والعصي والسكاكين. ولم يكن مستبعداً، وإن ندر، وصول الأمر إلى إطلاق النار. وكانت شدة بأس الزعيم - ولو ندر أن يشارك مباشرة في العراك - رادعاً معنوياً للخصوم وضماناً مستجلاً لهية الزعيم بين رجاله. وكان يحصل، من جهة أخرى، أن يشكو بعض الأهل من عائتنا - وبخاصة الأمهات، حين يكون الزوج غائباً - ولذا يطر منه ما يوجب العقاب. فكان والدي يستدعيه ويؤذبه... ولم يكن المذنب مجرماً. ولو كان شاباً كبيراً، على رفض القول بين يدي هذه العذلة، وكانت العقوبة تصل في حالاتها القصوى إلى حد الصفع الشديد. وكانت تلك صفعات لا يزال بعض من نالوها يحدون بوقعها إلى اليوم.

كان يطيب لي أن أذهب أحياناً في طلب المرشحين لتلقي صفعات خبرت وقعها بنفسي حين كانت تدعو الحاجة، وإن يكن ذلك بقي نادراً. ولكنني لم أكن مؤهلاً بأي حال لوراثة هذه الصنعة. ولم تكن زعامة والدي قائمة بطبيعة الحال على قوته البدنية

يذهب طبعاً لبليته هذه فيدخل في البحران الذي يدخل فيه الأطفال حين لا تكون لهم طاقة بأن يكونوا ما يراهم أن يكونوا، إذ يغلقون الباب دونهم ويخرجون. على نحو ما، من دائرة السمع، معلّنين أنهم لم يكونوا شيئاً ولا أحداً على الإطلاق. كان عثماً، إذاء أن يصير أمرى إلى الاضطراب الشديد أو المرض الصريح، لولا أنني وجدت عالماً آخر بدلاً عن عالم المصافة وشبكة الأمكنة المتصلة بها، بدلاً عن عالم أبي والشبكة البشرية التي كان يتصدر موقعاً منها ويدأب في إداعة نسجها وتكرار الأفعال التي كان يتعاسك بها هذا التسبيح ويتسمع. ولقد ساعدني والذي نفسه - وكنت محط آماله الأول ولم يكن يريد بي إلا كل خير - في اللولج إلى هذا العالم البديل الذي أخذت أذاه تتكشف لي، بعد ذلك، شيئاً فشيئاً، وأخذت أشباهه تصير غايات ووسائط لحركتي، وطبقاته تتداخل مجالاً أثيراً خيالي. ساعدني والذي لأنه كان يركني لشأني في كل ما يتحدى دائرته هو، أي مسلكي في عالم الكبار. كنت أنكمش من جراء مظهره الصارم ومهابته في محيطه. ولكنه كان يثق بي ولا يراقبني ويغض النظر عن أمور مشككة، مبدئية، كانت تبدو مني، وذلك ما لم يكن فيها إساءة للغير. بدأت التذخين وأنا دون الخامسة عشرة، وكان عالماً بذلك على الرغم من أنني لم أشعل سيجارة في حضوره إلا بعد سنتين أو ثلاث، فلم يعترض. وكنت أسهر لي ما بعد انتصاف الليل في بهوت الأصدقاء وطرقات البلدة، وأنا لا أزال دون الخامسة عشرة أيضاً، ولم يكن يعارض. وكانت أخبار وقوعي في الغرام، وقد بكرت إليه أيضاً، تصل لي مسامحة، بلا ريب، فبسكت عنها معشراً الأمر كله - على الأرجح - عيشت أولاد. وكانت أمي توسع لي منافذ النمو هذه، فتسألني لم لا أخرج نلعب إذا رأني أطلت الجلوس إلى دروسي في يوم عطلة، وتقبل مني وشق باب البيت بحجرين أو ثلاثة لسبب أفتعله كلما نزل أبي إلى بيروت.

ولكن أجدر الأمور بالتسجيل ههنا أن والذي كان من الذين شعروا شعوراً حاداً بأن العالم قد أصبح غير ما كان حين دخله جيلهم، وأن المدرسة أصبحت يراثة الكبرى، فلا يؤمن بأن يجد أولادهم سبيلهم فيه إذا هم دخلوه من غيرها. لكن المدرسة كانت - بين ما كانت - باباً عثماً إلى قيم مجافية للآلوف آبائنا، وكانوا يعرفون ذلك، وكانوا قد شهدوا مقاومة الأهالي، في أيام الانتداب، تصميم الدولة على إغلاق الكتاتيب، بعد أن نظمت البرامج والشهادات وبات فرضها يقتضي جعل التعليم حكراً على المدارس النظامية. وكانوا قد عرفوا أيضاً، بين أبناء جيلهم من رواد المدرسة

وحدها. فالرجل كان حائزاً، في الواقع، فضلاً عن شدة التباس، معظم الصفات اللازمة نظرياً لكبير القوم: الكرم والغيرة على الغريب والاستعداد غير المحدود للخدمة، حيث يستطيع، وللمؤاساة. هذا إلى أمانة يرعاها إيمان وتقوى راسخان. وفوق ذلك، كان الرجل حائزاً - برغم تواضعه الشخصي الجرم - هذا الشعور العميق بالحق في التصدر وهذا الإصرار عليه في نطاق ما يفرضه منطق المراتب بتقاليد، المرعبة. وإذا صبح أنني حصلت من جهتي، نصيباً من الفضائل الأنفة الذكر (وهو نصيب يفي مقداره محل نظرك)، فإن نصيبي من هذين الشعور والإصرار قد بقي شيئاً على الدوام.

نحني هذا النقص، أول الأمر، في أنني بقيت مدة طفولتي كلها صبياً خجولاً. وقد يقع على والذي نفسه قسط من قلة إقدامي هذه، وهي حالة لم يكن يخفي ضيقه بها وإصراره على معالجتها. كان يلح علي أن أدخل المصافة، حين أدخلها، منتصب القامة، رافع الرأس، وأن أسلم على الحاضرين قبل الجلوس وأن أشارك في الأحاديث. وهذه كلها أمور بقيت قليل الإقبال عليها حتى شارفت العشرين، مع أنني كنت قد أصبحت، في تلك الأثناء، مهذاراً كثير اللغظ والجلية حين أوجد في مجالس غير مجلس المصافة لم يكن والذي بين حضارها. فالرجل الذي كان يريد لي هذا البروز بين الناس، كان مجرد وجوده في البيت، حين نخلو إليه، بعلي علي وعلى أخوتي الصمت أو خفض الصوت والإقلال من الكلام في أقل تقدير. كان سلطانه غامراً فأردى بي إلى هوامش وسطه، وسط الأهل والمحالين والأنصار، عوضاً عن أن يجلسني على انتصاف بين هؤلاء. والحاصل أن أبي، بعدما تقدم في السن وأصبح شخصاً غاية في اللطف والرفقة واختفى ما كان لصيقاً به من سيماء القوة المادية (إذ بدأ السكري ينال من عافيته بعيد أن تجاوز الخمسين) ونضال كثيراً قبله إلى الشدة في معالجة ما كان يراه غلطاً، بقي يُجزّنه عزوفي عن مصاحبة أهل الحل والربط وعن المواظبة على ما يسمى «الواجبات الاجتماعية» في دائرة كان قد جعلها، من جهته، بالغة الاتساع، ولم أكن أجده، من جهتي، ما يكفي من العزيمة أو الرغبة لتجارته في تجواله الدائب بين أطرافها.

والحاصل أيضاً أن الولد الذي كنته كان عثماً، في ظل هذه المطالبة وهذا العجز عن الامتثال لها - مع ملاحظة أن مصدر المطالبة كان هو نفسه سبب العجز - أن

إلى دير مشموشة ثم إلى مقاصد صيدا، وكان هذا قراراً جسيماً لم يكن الوالد واثقاً من قدرته على المضي فيه إلى النهاية، فحملني، قبل اتخاذه، إلى مقام السيدة زينب، بظاهر دمشق، يستخير الله هناك.

كانت المدرسة، وفي ركاياها اللغة الأجنبية، بخاصة، هي البيئة المساندة الأولى التي أسعفتني في مباشرة التفليد وتلمس طريق لا يقبض إيقاع الخطو عليه منطق الجماعة التقليدية وإشارة حراسها الساهرين. وذلك أن التعليم في هذه المدرسة كان يختلف اختلافاً ذا شأن عما بقي مشايخ الكتائب يدرسون به دهرًا طويلاً. هذا الاختلاف ظاهر لا يحتاج إدراكه إلى تطويل. ففي الكتاب، كان الدين محور التعليم كله ومصدر النصفة التي للمعلم. فكان المتعلم لا يغادر، من أية جهة، ثقافة الجماعة ولا يستغنى شيئاً من مراتبها، ولا يجاوز ما يتلقاه أصلاً حد إعداده - أو التمهيد لإعداده، بالأحرى - للحلول في هذه أو تلك من الخانات المعلومة في نظام الجماعة. كان المتعلم يترك منزلة محددة ويجوز مرتبة مفرزة ويبقى مدينًا، بهذه وبذلك، لإعداد يخضع له، من حيث الأساس، خارج الكتاب، ولا اعتبارات أخرى لا يكون هذا الأخير محكماً فيها أيضاً. لا يدخل الكتاب إلى الجماعة صنائع جديدة لا يستبعد أن تعدو على مراتب معروفة لغيرها في نظام المراتب. ولا يقترح على أحد مراجع للاعتقاد والرأي والسلوك غير مألوفة بين مراجع الجماعة ولا معروفة منها. هذا كله فعننه المدرسة، فهي جاءت بالمعلم لينازع الفقيه علمه، وبالطبيب لينازع الموجه نيابته، وفنحت سلك الوظيفة - العامة والخاصة - بما ينحق به من سلطة أو يقتضى له من قدرة على النفع والضرر، أمام الصاعدين، بفعل الشهادات، من قيعان الأمر المعهورة، فاضطرب نظام المراتب لهذا السبب أيضاً. وخلاصة المقارنة، أن المدرسة سعت، بما أوتيت من سلطان عريض، إلى تغليب عامل الكسب أو التحصيل على عامل التوراة مرفى إلى المكانة الاجتماعية وسبباً لاستحقاقها. وهي قد رسمت من هذا الباب سبيلاً إلى الفردية ولو أنها لم تضمنها لأحد. ومن وجوه هذا الدور أن المدرسة أخرجت الجماعة التقليدية من نفسها إذ ابتدعت لأفرادها أدواراً ومجالات حركة لم تكن ملحوظة في نظام الجماعة، ولا كان هذا الأخير ليسع لها. ومن وجوه الدور نفسه، أيضاً وعلى الأخص، أن المدرسة ارتحلت لروادها من الجماعة التقليدية مروحة من مراجع التفكير والسلوك الجديدة لا حد لها ولا ضابط. وهذا وجه رسم ملامحه وعمقها تعلم لغة أجنبية. فليس قليل الأهمية أن تدخل عالمك الذهني، بغية أو زوبداً،

الجديدة، حالات خروج فاقعة لا يستهان بعديدها عما كان يُعتبر جادة للدين وللأخلاق. في آن، ومسكة للجماعة ومراتبها بالتالي، فوجد بين المتعلمين الجدد من عُرف يشرب الخمر وترك الصلاة وهجاء الزعماء ورجال الدين... إلخ. أي أن هؤلاء اقتربوا كثيراً مما سمعته، ذات مرة، فردية الشذوذ في عهد لم يكن ميسوراً للفردية فيه أن نصير قاعدة. على الرغم من وجود هذه الأمثلة المقلقة بين أبنائنا أو على مقربة منهم، أرسلنا أبائنا إلى المدرسة الحديثة ولم يستنكف عن ذلك من بينهم إلا العاجز أو المضطر. فكنا أول جيل بصير ارتياده هذه المدرسة ضرورة غالبة وقاعدة حاظية بالإقرار العام. بعد أن كان استثناء في حالة من يكبروني بعشر سنوات لا أكثر. كانت أختي الكبرى - وهي لا تكبرني إلا بسبع سنوات - قد أدركت الكتاب في زمن احتضاره قبل أن تنتقل إلى المدرسة الرسمية.

أما والدي نفسه لم يكن حصل إلا نصيباً يسيراً من التعليم؛ حصله في واحد من الكتاتيب المتواضعة التي كان ظنّها قد انحسر تواء عن الفرى حين بلغت، أنا، سن الدراسة. ومع أن العلم الحديث لم يكن قد أصبح بعد عدة لا يستغنى عنها لطالب زعامة من الصنف الذي كان أبي يعدني له، فإن هذا الأخير كان مدركاً أن الزعامة نفسها آخذة في التغير وأن غياب الإعداد المدرسي لها لن يلبث أن يصبح نقیصة تثقل خطو الطالب المذكور. كانت المدرسة قد فرضت نفسها بسرعة، مركباً لكل طموح ومونلاً، فوق ذلك، لسلطك من مستحقي الاحترام أخذت دائرته تنبع وتتكاثر بؤادر مبله إلى منازعة الأسلاك المستقرة ما كان لها من موروث الامتيازات. لهذا كله، بذل أبي ما وسعه البذل حتى أذهب في الدراسة إلى أقصى مدى متاح. وكان الرجل، على الرغم من تصدّره، ونسب من هذا التصدر أحياناً، أقرب إلى الإعصار منه إلى اليسار. ولم تكن المدرسة نفسها - وهي رسمية - تتقاضى مالاً. ولكن والدي كان يرسلني إلى دروس خصوصية مدفوعة الأجر. والذي يعرف المرحلة والنوسط لا بد من أن يشعر بشيء من الدهشة حين يعلم أن هذه الدروس كان مدرّسها تقويني باللغة الفرنسية. ثم أكن أبداً من أتباعي تعلماً لهذه اللغة ولكن أبي كان يعلم أن تعليمها هزيل في المدرسة بأسرها. ووصل به الأمر إلى حد أنه جاءني ذات مرة بمدرّس (فلسطيني) علمني في البيت شيئاً من مبادئ الإنكليزية، وهذه لغة لم يكن يؤتي لها على ذكر في مدارس بنت جبيل الرسمية، ولا كان الاهتمام بها شائعاً في نواحيها. وحين وصلت إلى نهاية الشوط المتاح في البلدة (وكننت قد بلغت الثالثة عشرة) أرسلني والدي تلميذاً داخلياً

أسماء مستقدمة من عوالم بعيدة وأزمنة مختلفة لتقف على قدم المساواة - في أقل تقدير - وأسماء أخرى كانت قد استوت بهاراً ومنازل لجماعتك من أعوام أو من قرون. هذا والأسماء الوافدة تبدو - على الرغم من شدة أسرها - وكأنها تعرض نفسها على اختيارك، وهو ما يجعل موقعك منها مختلفاً عن موقعك من الأسماء التي تعتد بها جماعتك، إذ تبدو وكأنها أعدت لك قبل ولادتك، ولم يترك لك وقعها الضخم خياراً إلا في بعض التفاصيل. ذلك - أي التخير - قبل ما يسمى التدريب على المنطق العقلي واكتساب المعارف الحديثة، هو السبيل الذي شقته لنا اللغة الأجنبية، والمدرسة الحديثة بعامة، نحو التكون بما نحن أفراد.

كانت الفرنسية هي اللغة الأجنبية التي باشرت تعلمها من يوم دخول المدرسة. وقد سبق أن رويت قصتي معها قبل سنوات، فلن أعود إلى هذا الآن. ولما اكتفي بإشارتين استعدهما من النص الذي سقت فيه هذه الرواية. أولاً أنني نشأت في وسط كان معادياً لفرنسا على الإجمال، ولكن هذا العداء كان مشرباً إلى جذوره بإعجاب بعيد الغور حملة متخرجو المدارس الحديثة، بخاصة، ونشروه: إعجاب بأسماء وأشياء ومواضع وقيم فرنسية متنوعة، من باريس إلى الثورة، ومن نابليون إلى جان دارك، ومن روسو إلى فولتير، ومن أناتول فرانس إلى غوستاف لوبون. والإشارة الثانية أنني وكثيراً من أبناء جيلي أطلقنا على فرنسا حين كان يتصدر ساحاتها الثقافية نفر من أهل العصيان والغرور أبرزهم مفكرو الوجودية في الصورة التي ظهروا عليها غداة الحرب العالمية الثانية ومعهم سائر من بدأ مؤلفاً لهم أو منتسباً إلى مناخهم من أهل الأدب والفن. وخلاصة الإشارتين أن من أخذنا بهم كانوا بين أكثر الأفراد فردية ولم يكن لاستلها منا إياهم إلا أن يزيد الخلل ويوسع الفتق في نسبتنا إلى المجتمع التقليدي. ولم يكن لمراجع الثقافة التقليدية، من دينية وغيرها، أن تنطق حقاً ما خلفه هؤلاء القوم من أثر في نفوسنا. فقد كانت مسألة الحرية، على وجه الخصوص، أقرب إلى الاستيلاء على نفوسنا والاستواء عموماً لنظام أفكارنا ومشاعرنا معاً، من أية مسألة كان يحتمل أن تقع عليها في ما كنا نقرأ (أو يلخص لنا) من نصوص التراث الإسلامي أو ما كان يصل إلينا أيدينا من نتاج العرب المعاصرين.

كان الدين، وهو موثق ما كانت تقدمه الكتائب من معارف، قد استحال إلى شيء هامشي للغاية في المدارس الحديثة، أو في الرسمية منها على الأقل. فكنا لا نغير درس القرآن اهتماماً. حتى أن مدرّس القرآن كان بين أضعف المعلمين هبة عند

جمهورنا. ولم تكن الأسر مؤهلة، فعلاً، لسد هذا النقص الذي أحدثته ضمور التعليم الديني، بل انهياره، ولم يكن في القرى الشيعية بنى يعتد بقوتها تساند الأسر في مواجهة المدرسة العلمانية. والمدارس الخاصة الشيعية ضعيفة لا تقارن بزميلاتها المسيحية. والدور التربوي لفقهاء القرى ضئيل إجمالاً لا يقارن بدور الكهنة والكنائس. والوضع كله آنذاك لا يقارن بما أخذ الشيعة يتجهون إليه من تهميز ديني - طائفي مع موسى الصدر ثم استكملوه في الحرب الأخيرة وبعدها. كان أهلنا متدينين، على التعميم، ولكنهم قلما كانوا يجدون من يعينهم في تبصير أولادهم بأسور دينهم وترسيخه في نفوسهم. فاقصرت المساندة، تقريباً في بنت جبيل، على درس الدين الخجول في المدرسة وعلى موسم عاشوراء. ولعلني حفظت من القرآن في دير مشموشة - حيث كان علي أن أقاسك في هوية ما أدخل بها بيته النذير، وهي بيته لم تكن بيتي، ولو أن أهلنا تنفوني بمودة - أكثر بكثير مما كنت حفظته قبل ذلك، على الرغم من طول ائدة وانتظام التعليم، في مدرسة بنت جبيل. كنت أقرأ القرآن «متطوعاً» هناك، حتى يكون لي «كتاب» شأن غيري ولأنه كتاب جبيل. وفي ما خلا ذلك - أي في ما خلا فئة اللغة - كانت روعي مسلّمة، تقريباً، لشياطين الفرنسيين.

أقول هذا استحضاراً للإشارة إلى أمر مهم: وهو أن اعتماد مرجعية فرنسية لصوغ مشكلتي مع العالم لم يحل دون الثبات على نسب قومي راسخ. فبقيت النقمة الشديدة على الاستعمار الفرنسي (وكانت تلك أيام حرب الجزائر والحملة على السويس) أمراً جدياً طبعي. كنت قومياً عربياً (وهذه حال بقيت عليها، مع شيء من التغيير في الصيغة، حتى بعد أن أصبحت ماركسياً) ولم أكن أكثرث فعلاً لكون سائر وكامو وميرلو بونتي فرنسيين، مع أن فرنسا، في مخيلتي، كانت تكاد تختصر إلى مجال حياتهم وأعمالهم. كان لا بد من التمسك بهم إلى ما فوق هذا النوع من الانتماءات، وهم كانوا يوحون بهذا السمو، من وجهه ماء، وإن كانت بعض مواقفهم تحيطه من وجه آخر. وكنت وكثيرين من أترابي نواصل، بتصميم، ما بدأه متخرجو المدارس الحديثة من جيل آبائنا، مثليين. نمقت فرنسا السياسة، ونخذ لنا مرجعاً فرنسياً للفكر والفن وقيم السنوك. وقد حال هذا الازدواج ومعه اليقظة في المذار القومي العربي، دون أن يصل بنا الأمر إلى تبديل العالم اللغوي الذي نشأنا فيه، وهو ما كان ينحو إليه كثير من أترابنا المسيحيين بمواطاة من أسرهم ومدارسهم. عليه، لم يتفرج لساني بل كنت أجهد، عند المشافهة، في ترجمة ما أترود به من المصادر الفرنسية - والغربية، بعامة -

إلى هذا اللسان. حتى أنه يعني القول - مرة أخرى! - إن مجال التعبير الأساسي عن انتمائي القومي بات هو المجال اللغوي. فكنت لا أزداد إلا ولعاً باللغة العربية وإصراراً على تحسين معرفتي بعلمها وإثقان فنون التصرف بها. كانت هي المرسى الذي حان دون أن يحسي الترحُّل في ثقافة غيرها مجرد تيه لا غاية له ولا شرق فيه يُعرف من غرب. وحين رحلت إلى باريس للدراسة، وأنا في العشرين، كنت مصمماً على الاستمالة في إثقان الفرنسية. ولكنني، مع ذلك، حملت في حقيبتي المكتظة «شرح نهج البلاغة» بمجلداته الأربع، وأرسلت بعد مدة إلى والدي أطلب مصحفاً. ولعل عليّ أن أشير، بعد ما سبق، إلى أن الوائد الذي كان يغضبه أن يتجاوز أي من حدود ما هو «لافتق» و«معتزم»، لم يكن يشدد علينا في أمور العبادة. لم أكن من جهتي أصوم ولا أصلي. وكان يعود كل مدة إلى هذا الأمر: «الرياضة وحفظ الصحة وطمانينة النفس فضلاً عن مرضاة الله!». وحين كان يرى أن مسعاه مرشح لإخفاق آخر، كان يكتفي بالحدث: «لا تهد من أحيت، إن الله يهدي من يشاء».

والحاصل، أن تقدمي في التحصيل كان سبيلاً إلى خروج متزايد من دائرة السلطة الوائدية ومن عالم التقليد الذي كانت هذه السلطة ترعى انتمائي إليه. وهذا تقدم لم يكن أبى إلا لئس به أشد السور مع أنه أخذ يشعر، شيئاً فشيئاً، على ما أظن، بأن نتائجها لم تكن كلها محسوبة ولا مرغوبة. وقد أسعفتني في الخروج المشار إليه محدودية التحصيل الذي كان قد تيسر لوالدي في الكتاب. وأذكر أني كنت أشعر بحرج شديد كلما استمعت إلى والدي يلقي خطاباً في مناسبة عامة، وهذا أمر كان قليل الحصول. كنت أخرج من الركة في عبارته ومن كثرة ما يرتكب من أخطاء لغوية. وذلك أنني ربيت في بلدة كان التصرف والنحو - عدا عن العروض - لا يزالان فيها قبة كبرى أهم من ذلك أن الوائد نفسه أخذ يشعر بأن ما أتعلمه يمتحنني سلطة على نفسي تنازعه سلطته عليّ، ولا يحيط، بالضرورة، بمنطقها حتى يجبهها بالحجة المناسبة. فأخذ يرتد عندما يعيبه إقناعي بأمر إلى لازمة غير خالية من الماراة: وهي أن الحياة علمته كثيراً ولو أنه لم يملك في المدارس قدر ما مكثت. وهذا كلام لم أقدر وجاهته إلى أن عشت ما يكفي من الزمن لتعلم أن الحياة تعلم، بالفعل، ما لا يُتعلَّم في المدارس، وأنها كثيراً ما تستعمل في هذا السبيل وسائل قاسية.

جناحا الرجولة الثقيلان

حسن داوود

منذ أن بدأ يخشن فوق شفتي الوبر الناعم صبرت، كلما نظرت إلى المرأة، أرى نفسي بشارب نام مكتمل. وكان ما أراه شارباً نموذجياً أنتظره بحسب ما أحب أن أكون، لا بحسب ما سيصير عند اكتمال نموّه. وكنت جليلاً به، شاربي ذلك الذي كنت أضيقه إلى وجهي على نحو ما تُضاف النظارات الشمسية. هذه، الثانية، تأخرت كثيراً في إضافتها إلى صورتي إذ لم أقتن منها واحدة إلا بعد أن جاوزت الأربعين. لكنني، مع ذلك، لم تبارح وغبني أبداً. كما لم يبارح وغبني الغليون الذي، هو أيضاً، لم أقتن منه إلا واحداً استعملته لنحو عشرة أيام فقط. الغليون، مع الشارب، مع النظارات، وكذلك مع المعطف الذي كنا نتخيله لباس التحريين، كل ذلك كان سيصنع رجلاً مكتمل المظهر لا يغضه شيء.

حتى أنني أعرف زميلاً لي في الجامعة أضاف إلى نفسه هذه الأشياء جميعها زائداً عليها قبة وحقيبة يد سامسونايت من صنف ما يحميه الطيارون. لقد فعل جميل، وهذا اسمه، كل ما كنا نتردد في أن نفعل بعضه، خوفاً أن نبذل مقلدين فيصير زملاؤنا بتضحكون علينا. أما جميل فأوصلت مبالغته في الابتعاد عن جو الجامعة. صار يبدو لنا، من مجيئه المتعجل وخروجه المتعجل، كأنه وجد في مكان غير الجامعة أناساً يفهمونه.

ذاك أن مشكلته لم تكن في مبالغته تلك، بل في غرابة أطواره التي تسببت في مبالغته. في هذه الأشياء، التي هي الغليون والنظارات ومعطف

أما في أيام جدي، فكانت تُقتلع الشوارب من أطرافها باتجاه الداخل، أو أنني هكذا كنت أفكر حين أرى شارب جدي واقفاً عتده حذ منخريه، هكذا مثل طائر بلا جناحين. آنذاك، وأنا بعد في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة، كنت أظن أن الشوارب تكاد تكون محددة لأعمار أصحابها، أو لأجيالهم، وليس أن جدي احتفظ بطراز شاربه هذا من شبابه، لأن الموضة كانت هكذا في تلك الأيام. وكان هذا يبدو مضحكاً لنا، لو أمكننا أن نقف مراقبين الشباب في ذلك الزمن وهم يتفاوضون بالشوارب التي لا تليق إلا بالكهول.

لكل زمان نوع شواربه الذي لا يقبل أصحابه غيره. في عمري ذلك؛ الخامسة عشرة أو السادسة عشرة الذي هو عمر انتظار الشارب، كانت ما تزال موجودة تمازج من الشوارب التي كانت طراز الزمن الذي لا أستطيع تخيلها. وأنا كنت أعتمد أن طرازها هو طراز الأزمنة القديمة كلها، إذ لا أنجيل أهل الجبال، في بلداتنا، في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، إلا بتلك الشوارب التي تبدو لرائها، على شاكلة زندين رفيعها صاحبها من أجل أن يظهر عضلاتها القوية. كان ذلك الطراز طراز ذينك القرنين، بحسب ما أنجيل، كما كان الطراز السائد في أيام الجمالية، أي قبل أكثر من خمسة عشر قرناً بدليل أن صور عشرة بن شناد العبي، التي يجب أن تدل على القوة والرجولة، تبالغ في إظهار سماكة الشارب واتساعه حتى يبدو مثل ثقل معلق هناك على الشفتين يزجج حامله. وقد كان ذلك النوع هو النوع السائد في حقب تاريخنا كلها، ذلك أن الأمثال الشعبية التي بقيت لنا من توالي الحقب، كما القصص الماثرة التي يستحلف فيها رجل رجلاً آخر بشاربه الذي هو رمز لكرامته، كما الذكريات التي يرونها الجدد في وصفهم لجذودهم، كما اندلالات الرمزية الباقية فينا بما يشبه الثورات المتولدة من عناصر متينة وأخرى غير متينة؛ كل ذلك كان يدل على أن هذا الشارب هو الشارب العربي الأصلي، وهو قد صمد قروناً طويلة بصفته كذلك، إذ لم تكن بوابات الموضة مشرعة على الرياح الحاملة معها تبدلات الزمن السريعة. إنه الشارب العربي الأصلي الذي ساندت بقاءه تلك الأمثال والحكايات والسُيَر. وكان شارباً واحداً، كما هو مذكور أعلاه، عريضاً متسعاً تكاد نسبته من مساحة الوجه الشريع في وسطه تشكل ما نسبته خمسة وثلاثون أو أربعون بالمئة. وكان مستديراً من طرفيه استدياً يجعله مرئياً في آخره. أما ما يميز به شارب عن آخر

التحريين... إلخ، لا ينبغي للشخص أن يجمع بين شيئين في وقت واحد. إما الغليون وإما النظارات، إما المعطف وإما حقيبة السامسونيت. أما الشارب، وإن كان من قبيلها، فلا يُغذ شيئاً. أقصد أنه لا بأس من إضافة شيء واحد من تلك الأشياء إليه، واحد فقط.

لا يُغذ الشارب شيئاً، أو على الأصح لا يُغذ شيئاً إضافياً على وجه الشخص ما دام الجميع يُفون على شواربهم. لكن إن كان الشارب مثل ذلك الذي لأحد حلالاً؛ دوغلاس سميك كما كان يسمى نوعه، فإنه في هذه الحال يُغذ شيئاً. كان مرسومًا رسمًا في وجه أحد حلال، أي أنه لم يكن يبدو ضائعاً من الشعر الذي حوله وفي أعلاه. وليس فيه من خطأ واحد، أما مساحة ما فوق الشفة التي يرتكز عليها فكانت ملائمة له تماماً. هذا الشارب، شارب أحد حلال، يُغذ شيئاً ولا ينبغي، لذلك، أن يُضاف شيء إليه. وكان علي أن أكبر حوالاً عشر سنوات لأعرف أن الشارب هذا هو مبالغة في حد ذاته. كان أجمل كثيراً، وأكثر دقة وسيمنية، من الوجه الذي يستدير حوله متسعاً عرضياً، أي من ناحيتي الأذنين.

أقصد أن هذا الشارب، بعد تلك السنوات العشر، لم يعد قادراً على أن يجعل الوجه، والجسم أيضاً من تحت، منسجمين مع نوع الحركة التي يقترحها عليهما، أو الحركة التي يوحي الشارب للوجه والجسم بأن يتبعها ليكونا دائرين في فلكه أو في جاذبيته. هنا يجب أن أضيف أن هذين، الوجه والجسم، ينبغي لهما أن يتمتعا بالحد الأدنى الضروري الذي يؤهلها لذلك. أحد حلال، بعد تلك السنوات العشر، فقد شيئاً لوقت الشارب عن أن يكون آخذاً شخصه كله في حركته. على وجه أحد حلال كان الشارب شيئاً ثميناً موضعاً في غير مكانه، هكذا مثلما تكون نخفة نفيسة في بيت معدم فقير.

كان عليه ربما أن يقلل من جمال شاربه حين كبر هذه السنوات العشر؛ أن يعتني به أقل، كأن يترك الشعر المخلوق حوله ينبت قليلاً ليحيط به تحففاً من حدة رسمه. أو كان عليه أن يرفعه مثلما يفعل التكبار حين يجدون أن أعمارهم لم تعد تناسبها إلا الشوارب الرقيقة الرقيقة. وهؤلاء، كلما تقدموا في العمر، يعرفون أنه ينبغي لهم أن يزيدوها رفعا حتى تصير، في زمن كهولتهم، مثل أثر على شفير الزوا، كما لو أنهم كانوا يقللون عدد شعراتها كل يوم مقتلعينها من الأعلى إلى الأسفل. هذا في أيام أبي،

الزعيم الحائق لكون الرجل ذاك، الذي شوهه بالطربوش الذي لا يحق له اعتماؤه، يعلم أن ذلك محذور عليه لكنه على الرغم من ذلك اعتمره. كانت الشوارب إذاً، الشخصية تلك والمرؤسة من طرفي كليها، غير مبدولة لمن يشاء بل كانت خاضعة لقانون لا أحسبه معقداً، إذ هناك من يحق له وهناك من لا يحق له. وقليلة بل نادرة هي الحالات الوسطية التي تستدعي الحيرة أو الانتظار لاتخاذ القرار، ذاك أن المجتمع الذي حافظ على نوع الشوارب ذاك رمزاً للرجولة لقرون طويلة، حافظ أيضاً على مكانات وجهاته وعائلاته لعدد مشابه من القرون.

وفي عمر الخامسة عشرة أو السادسة عشرة ذاك، أتبع لي أن أشاهد النسخ الأخيرة من تلك الشوارب، وكانت نسخاً قليلة في أي حال. كان المعنى الرمزي لها ما يزال متداولاً بين الناس، لكنه كان قد تعرض لحملات انتهاك متتالية جعلته، أو جعلت كل كلام يقال فيه، مشاوحاً بين الجدل والمزاح. من المعلوم أن السلاح الذي أسقط تلك الدلالة الرمزية، وهذا ينطبق على كثير من الدلالات الرمزية المسقطه، هو المزاح، والمزاح وحده. لم يكن الشبان يظهرون شيئاً لأبي فارس الثماني المرندي بدلة مكوبة بيضاء وطربوشاً أحمر وعائداً بشاربه إلى زمنه السابق. كانوا يكتفون باستراق النظر إياه عابراً في سوق الخيام مكتمل الأناقة القديمة، لكنهم، بعد أن يبتعد في ذعابه مسافة عنهم، يبدؤون بالغمز والضحك عليه. أقيمت له عائلته الكبيرة بعض احترام. لكن سواء، ممن هم أصغر سنأ كانوا يتلقون برزانات الضراط نأئهم من العصية المتوارين وراء الجدران.

وفي وقت لاحق، ازدادت تلك الشوارب ابتذالاً (من بذل، أي أنها أصبحت مبدولة لمن يشاؤها) فصارت تشاهد على وجوه الخضرية والشفوية وحارسي المطاعم والأوتيلات الذين يقفون على أبوابها، كما صارت تشاهد على وجوه العسكريين من ذوي الرتب الدنيا. هؤلاء كان يجمعهم سلوكهم العسكري من التعرض لمزاح العصية الأرعن الثقيل. وكانت قيادة السلك العسكري ذاك لا تجد حرجاً في نظرف جنودها لناحية شواربهم، بل كانت، فوق ذلك، تحسب لكل من الجنود أولئك، مبلغاً شهرياً من المال نضيجه إلى راتبه. وكان هذا يحدث في وقت أمعن فيه نظام العسكريين بتزمته حيال كيفية ظهور الجنود في الأماكن المدنية العامة. لم يكن مسموحاً مثلاً للجندي المرندي زيّه العسكري، أن يشاهد حاملاً أبته الرضيع على كتفه. كما لم يكن مسموحاً

نشاطات شعراته على ارتفاعها هناك عند نهاياتها، إلى الأعلى، من الجانبين، حتى تبدو النهايتان ميرومتين على شكل دائرة احتاجت إلى وصلة صغيرة حتى تكتمل. وكان يقال في وصف الشارب إنه، لقوته، يحمل نسراً يحيط عليه. هذا على صعيد التكوين الفيزيائي للشعر (ذلك الذي كان يداري، في الأيام التي سبقت أيامنا بجيل أو جيلين، بمادة لاصقة تثبت الشارب في مكانه). أما على الصعيد المعنوي، فكان الشارب الضخم ذاك كنزاً لا حصر لحزونه ما دامت شعرة واحدة منه كانت تكفي كفاًلة لذين أو لوعده. خذ هذه الشعرة، يقول الرجل لذاته أو لموعوده وهي، لزماننا، بمثابة سند أو كميالة. وفي أحيان أخرى، للدلالة على عدم إمكان نفاذ محتويات هذا الكنز المعنوي، كان يُكتفى بفتل الرجل شاربه من طرفه، هكذا مبقياً الشعرة في مكانها.

وأحسب أنه لم تكن لتعطي هذه الأهمية للشوارب لو كان إتيانها، على ذاك النحو الموصوف أعلاه، متاحاً للجميع. لو كان ممكناً للزغار المحتالين الدهماء أبناء السوق أن يتعاطوا، بجهة الذين ووفاء الذين، أو أن يجري التعاطي معهم، بالتسليم المعنوي ذاك، لتوقفت الشوارب عن أن تكون شارات الرجال وعلامات صداراتهم. في تلك الأزمان، لا بد من أن هناك عرفاً كان سائداً وكانت له قوة المؤسسة وقعايتها ينزع الشوارب عن وجوه من لا يستحقونها. بل لا بد من وجود مؤسسة حقيقية مثل تلك التي وصفها الألباني إسماعيل كاداريه في كتابه نيسان مقصوف. تلك كانت، في ألبانيا، مؤسسة لحماية الثأر وتنظيمه، والمؤسسة التي انصورت وجودها اتخذت من الكرامة مجال عمل لها، وأحسب أن المجائين؛ الثأر والكرامة، متقاربان، ولا فضل لأحدهما على الآخر.

ليست مؤسسة لها مبنى ووثائق وقائمون على محتوياتها (شأن مؤسسة الثأر الألبانية)، إنما هي مؤسسة يقوم على تسييرها رجال معروفون في المدن والقرى يعاونهم أتباع يلحقون بهم. وهؤلاء الرجال لا يشتغلون بذلك فقط، بل إنهم يكتفون بأن يشاهدوا، وهم في الطريق، رجلاً أنخن شاربه إلى درجة لا يستحقها. اذهبوا واحلقوا شاربه، يقول الرجل لأتباعه. في الجحوب، عايش أهل القرى شيئاً من ذلك، ليس بما يختص بالشوارب بل بالطرايش، تلك التي، في حقب ما عُدت، شأن الشوارب، دليلاً على مكانة معتمريها. اذهبوا وأحلقوه الطربوش، قال لهم

له أن ينحسر في سيارة السرفيس مع راكبين آخرين، من المدنيين أو حتى من العسكريين، في المقعد الخلفي.

أضف إلى ذلك عدم جواز مشاهدته يأكل واقفاً في أحد المحلات على الطريق. كل ذلك وأمور كثيرة أخرى كانت تدخل في باب لياقة المظهر التي تقتضي بالطبع أن تكون الثياب العسكرية مقسولة ومكوية وأن تكون الذقون حليقة حلاقة يومية. القيادة العسكرية للزمنمة بالنظام والمتزمنة فيه، رأت في «ثوبية» (وهذا هو الفعل المستعمل للعتابة بالشوارب) فيقال إن فلاناً رتب شاربته على صيغة ما يقال إن فلاناً رتب ولده) الشوارب الكبيرة دلالة أكيدة على رجولة عسكرية. كانت القيادة تشجع جنودها على ذلك وتحثهم لواحدهم، لقاء اعتنائه بشاربه الضخم وإبقائه في حال حسنة، خمس عشرة ليلة إضافية كل شهر وهو المبلغ نفسه الذي يحتسب تعويضاً لكل من الأولاد في عائلة الجندي. إن كان له ولدان يتقاضى عنهما ثلاثين ليلة، ويتقاضى خمساً وأربعين إن كان له ثلاثة أولاد. ونحن في سن الخامسة عشرة أو السادسة عشرة تلك، كنا نقول إن الجندي فلاناً له ولدان وشارب مثلاً، هكذا متمارحين حول ذلك القانون الذي، منذ أن كنا في حيت، كنا نعتبره من أكثر القوانين مدعاة للعجب والبهجة.

وكان يترامى لنا الشارب، بسبب هذا الإقرار بالاعتناء به، كأنه شيء مفصول عن وجه صاحبه الجندي الذي يحمله معه كأنما في قفص، أي أن على هذا الجندي أن يعتني به كأنه يعتني ببيغاء كلفت الحكومة، أو كلفه الجيش، بالنسهر على تربيته. في أي حال، وهذا ما يثأر أعنفه الآن، كان الجيش قد مسح، بتدبيره ذلك، إلى إيواء الشوارب الموتي زمانها، وإلى حفظ ما تبقى منها عنده، في سلكه، وذلك عن طريق جمعها من الأسواق، هكذا مثلما يفعل التجار إذ يرون أن بضائعهم تكاد تكسد في أسواقها.

رأى الجيش أن من واجبه حفظ كرامة الشوارب الجريحة والحلول دون ابتذالها على ذلك النحو الهازئ. وفي معرض الصور الذي أقامه جورج الزعني في مطبخ الثمانينيات كانت هناك صورة لقبضائي يرتدي القمباز مفرقاً بأجندة الرصاص ويحمل بيده كأس عرق وتظهر وراءه، على الكتف، بندقية طويلة. وكان الرجل يشير بإصبع يده الثانية إلى وسط رأسه كأنه يقول للمصور، أو لمن يرى الصورة من بعده، أنا غبول لكنني حرّ بخيلي. أما شاربه الضخم، بل الذي هو من أضخم الشوارب، فتبدو

دلالتهم على الوجاهة مساوية لدلالة ذلك السلاح على خوض المعارك وغمار الحروب.

احسب أن الجيش أحس بمسؤوليته عن حماية الشوارب من أن تتحول إلى ما يشبه ذلك الذي في الصورة. ونحن، في ذلك الوقت، إذ كنا نجد هذا التدبير غريباً، كنا نظن أنه تدبير باق من وقت لا نفهمه ولا نفهم منطقته. وكنا نرى أن ذلك ربما يعود إلى أيام الأتراك حين كان لبنان واقفاً تحت نفوذهم. ذاك الشيء كان شيئاً تركياً، بالمعنى الذي نكون في رؤوسنا عن تركيا.

على أي حال، وفي عودة إلى الحياة المدنية، يبدو نوع الشوارب القديم ذاك كأنه استمر، بعد انقضاء عهده الذهبي، في شعبتين متنافوتين أو في اتجاهين مختلف أحدهما عن الآخر. من ناحية، بروز اتجاه الهزء والسخرية السابق وصفه، ومن ناحية ثانية، استمرار المعنى الرمزي القديم وإن مجتهداً متروفاً من فعالته. لكني أوضح هذا الجانب الثاني، أقول إن الشخص الهزئي بالشارب الضخم، إذ يراه في وجه رجل يصادفه، ما زالت فيه بقية ياقية من الحماسة حين تروى له حكايات قديمة عن اعتزاز الناس القديمين بشواربهم، أي بكراماتهم. إثر إحدى الهزائم التي مني بها العرب على يد إسرائيل، رسم فنان الكاريكاتور ناجي العلي رجلاً عربياً تدلّ شاربه غزلاً إلى الأسفل بعد أن كان مرتفعاً إلى الأعلى، أيام عزة العرب. كان ذلك ما زال مؤثراً في الثمانينيات، أي أن الكرامة الجماعية كان ما زال ممكناً التمثيل عليها بحال الشوارب. وفي معرض لوحات له، ابتكر الفنان اللبناني رفيق شرف دلالة رمزية أخرى للالتكسار العربي، مقابلة لانخفاض الشارب عند عشرة، وهي ظهور عجلة مقطوعة أصابع القدمين.

ما دام الزمن الفاصل بين انتصارات العرب وهزائمهم مديداً قد يبلغ مداه سبع عشرة سنة على الأقل وليس عشر سنوات أو عشرين، فسيظل هذا الوعي، المتعلق بالرموز، مزدوجاً وذاهباً في شعبتين. ذلك أن من انهزم على يد إسرائيل ليس نحن أبناء اليوم، بل نحن القديمين المنتصرين هم الذين انهزموا. بينما لم نكن نعرف إلا الانتصار، أو أن من انهزم هو انتصارنا، أو أننا المنتصرة بالنهاية والأصل. نفّ علينا إذاً، نحن الذين أثبتنا عدم جدارة في حل الكرامة التي كانت لنا.

الشوارب القديمة تليق بأهل الزمان القديم، أما أهل الزمن الذي نل قسطنطين البرازانت إن حاولوا الظهور بها.

دون شارب، كان ينبغي لي ألا أعود فأثبتته. آنذاك في ١٩٧٣، تم أعد يسارياً كما كنت في ١٩٦٨. والبسارية، على أي حال، لم يعد لها نموذجها الشكلي والسلوكي الذي كان لها في ذلك الوقت. لكنني ما زلت أحتفظ بشاربي كما كان. روى لي قريب أكبر عمراً من أبي، كيف أنه، حين عثت موجة خلع الطرايش في الثلاثينيات، خجل خجلاً شديداً من وجوده في الشارع لأول مرة، مكشوف الرأس، فركض من توه عائداً إلى بيته ليحتمي فيه.

في ما يتعلق بي، أفكر أحياناً في أن ما يعيب في خلق الشوارب هو الظهور الأول. ثم إن هناك أشياء بينها جواز السفر المنصفة عليه صورتي وأنا شارب، ثم هناك بطاقة الهوية الجديدة التي، حين أحصل عليها، لن يكون سهلاً الحصول على نسخة ثانية منها. ثم هناك الوثائق الشخصية الكثيرة الأخرى مثل رخصة السوافة وبطاقة التأمين وبطاقة الوظيفة وأوراق أخرى لن أستطيع أن أستذكرها كلها بأي حال.

سأبقى بشاربي هذا إذا، برغم علمي بأن طرازه قد انقضى. ثم إنني بئس مقتنعاً تمام الاقتناع بأنه لا يحسن بالرجل المعاصر أن يكون ذا شارب. أنا من غير محبي الشوارب ولي شارب برغم ذلك. لي شارب لم يعد للوسامة ولا للخوابة ولا لركوب الموجة، ليس إلا أثراً باقياً من عادات جيل سابق!

على أي حال، لا ينبغي لنا، في ما يتعلق بموقفنا من ذلك النوع من الشوارب، أن نغفل نزعة الأجيال الجديدة للسخرية من فوضى الأجيال القديمة، نحن الذين كنا في الخامسة عشرة أو السادسة عشرة لم نتوقف في حينه، عن التساؤل: لكن كيف كان أولئك الرجال أصحاب ذلك النوع من الشوارب، كيف كانوا يرون أنفسهم وسيمين بها؟ وقد بلغ بنا ذهابنا في ذلك التساؤل جداً اعتقدنا معه أن أولئك الرجال قد ضحوا بالوسامة، كرمى للشوارب، تاركين إياها لأولئك الذين لم يربوا شواربهم. أي أن نساء ذلك الزمن وحسناءه كن يندهون مع هؤلاء تاركات أولئك، أصحاب الشوارب، متشغلين بتلك الصفة الواحدة التي يبدو أنهم يؤثرونها على جميع الصفات. إنهم رجال الرجولة فقط، لا رجال الوسامة أو رجال الغواية أو رجال الدهاء والخيلة. في الحياة، هناك صفات لا حصر لها. أصحاب الشوارب أولئك، في ظننا، اختاروا صفة واحدة لهم، هكذا، على نحو ما يرضى رجل لنفسه أن يرى في صورة فوتوغرافية واحدة.

هكذا كنا نظن، نحن في ذلك العمر، بينما نحن نتظر أن نقسو شواربنا لتكون، إذ تكتمل، شوارب الوسامة لا شوارب الرجولة والقبضة. أنا كنت أنظر إلى الوبرات المتجهة إلى أن تكون شعرات فأجدها متجهة نحو موديل الدوغلاس، هكذا من تلقائهم، وذلك كان صنف الشوارب الأفضل في تلك الأيام. دوغلاس على طريقة أحد حلائل. لكنني ما لبثت أن غدلت عن ذلك مسرعاً، إذ كانت الوسامة قد انحرفت مسرعة، هي أيضاً، نحو وجهة أخرى. لا يحسن بالشباب اليساري المهمل ثيابه وبومه وطعامه أن يكون له شارب مرسوم مثلما هي مرسومة ومخططة حواجب النساء.

ينبغي للشوارب، وهذا يبدأ منذ أواسط الستينيات، أن ينمو مهسلاً متروكاً وأن يتخذ الشكل الذي يحلو له أن يتخذه. شارب نسي غيقاراً للذين لم يرغبوا في أن يفلدوا حينه أيضاً. شاربي كان هذا ابتداء من ١٩٦٨ وهو لم يزل هذا، الآن، وهو سيظل على ما هو في ما أحسب. وذلك على الرغم من أنني أعرف أن زمانه انقضى وكذلك طرازه. في سنة ١٩٧٣ حلفته فبدت شفتاي مخجلتين من دونه. من المعلوم بين الرجال أن الشفتين، في الأيام الأولى التي تعقب خلق الشوارب، تشبهان شيئاً واحداً هو الفرج المخلوق. ومن المعلوم أيضاً أن ذلك، برغم إيمانه القوي في البداية، سيزول بعد ذلك ويصير منظر الشفتين طبيعياً.

لم أعد بعد ١٩٧٣ إلى خلق شاربي ثانية. الآن أقول إنه لو كان علي أن أكون من

اتجهت الكتابات عن «الجنود» في الشرق الأوسط لأن تركز، بشكل كامل، على وضعية المرأة، وصعود الحجاب والسياسات الإسلامية، كما على الصياغة الاجتماعية للهوية النسائية.

وفي غضون هذه العملية، تم إلى حد ما تجاهل قضايا الهوية الذكرية في منطقة خضعت لتحولات اجتماعية ضخمة.

ونقطة انطلاق هذا الكتاب أن الذكرية لا تقل عن النسائية بوصفها نتاج انبناء اجتماعي ومصدر تعدد كبير في الأشكال والتجليات. فهناك طرق عدة كيما يكون المرء رجلاً، ويفهم العملية التي تُبنى بموجبها الهويات الذكرية المنمطة، أو يُعاد إنتاجها أو تُمتحن.

ومقالات الكتاب إذ تتجنب المزايم المعممة لتركز على ما هو خاص في العمليات الاجتماعية للذكورة، فإنها تتناول الطقوس التي يبدأ بها تدشين الرجولة: كالختان وقصة الشعر الأولى والخدمة العسكرية. كذلك تستوقفها الصور التي تتخذها لنفسها الطاقة والجنسية الذكورتان كما تظهران في شتى مجالات الإنتاج الثقافي كالقلم والرواية والموسيقى الشعبية.

مي غصوب، كاتبة ونحّاتة تقيم في لندن، نشأت وترعرعت في بيروت وكتبت مقالات عدة في الثقافة والجماليات وقضايا الشرق الأوسط لصحف ومجلات عربية ودولية. مجموعتها الأخيرة «مغادرة بيروت: النساء والحروب من الداخل» (بالإنكليزية) سبق أن صدرت أيضاً عن «دار الساقي».

إيما سنكلير ويب، تعمل حالياً في إجازة بحثية من «جامعة ميدل سيكس» بإنكلترا، حيث تدرّس في «مدرسة الإنسانيات والدراسات الثقافية». عملها الحالي يدور حول الدين والسياسة في تركيا.

ISBN 1 85516 525 2