بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 29 أبريل 2019

العسل والسُّـــم

الجسد كآليّة للانتقام في المجتمعات العربيّة

عياد أبلال
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

العسل والسُّم[1]

الجسد كآليَّة للانتقام في المجتمعات العربيَّة

1- ألقيت هذه الورقة في ندوة: "أسئلة الجسد في المجتمعات العربيَّة"، المنعقدة بالرباط 6 فبراير 2015، تنسيق: د. عبد الرحيم العطري وإشراف: د. مولاي أحمد صابر، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص:

تعالج هذه المداخلة واقع الجسد العربي باعتباره آليَّة سياسيَّة وثقافيَّة للانتقام والتجريح والقتل كلما خرج هذا الأخير عن المألوف والمتعارف عليه في الثقافة التقليدانيَّة. فإذا كان هذا الجسد هو الوسيط العلائقي بين أفراد المجتمع ومرآته ثقافيًّا، فإنَّ رصد واقعه وتحوّلاته هو رصد في العمق لهذه الثقافة في تجلياتها اليوميَّة.

تشكّل المرجعيَّة الدينيَّة للجسد أحد أهمّ موجّهات الفعل الاجتماعي وشرطاً سببيّاً لمنعه من حرّيته، وهي المرجعيَّة الارتكاسيَّة التي تفصل هذا الأخير عمَّا يستطيعه من قوّته الفاعلة، حيث يصبح الجسد ملكاً للمجتمع وأطره الأيديولوجيَّة، وليس ملكاً لصاحبه. من هنا يتأسَّس بُعد التكليف وينتفي شرط الاختيار. وهو ما يجعل رقابة المجتمع والدولة تمنع الجسد من حقه في الحياة: الحقّ في الغناء، الحقّ في الرقص، الحقّ في السباحة، الحقّ في الشمس، الحقّ في اختيار اللباس...إلخ. وهو المنع الذي يتّسع ويتمدَّد كلما اتّسعت دوائر ومدارات الحرام والطابو، وتقلصت مساحة الحريّات الفرديّة. فالجسد الأنثوي مكلّف بضمان استمراريّة النوع من خلال آليّة التناسل فقط، وداخل إطار الشرعيّة الأسريّة، حيث الزواج المؤسَّسة الوحيدة التي تضمن الحقّ في الجسد العاطفي، إذ لا يحقّ والحالة هاته اختيار المتعة، ومبدأ اللذة موقوف على هذه الوظيفة. وكلّ خروج عن هذا البراديغم يستوجب الانتقام كشكل من أشكال العنف الموجَّه للجسد عن طريق مختلف أشكال العزل والنفي. من اللّباس إلى حدّ الرجم والقتل، مروراً بالتشهير الذي لا يقتصر على المرأة بقدر ما يطال الرجل نفسه. إذا كانت المداخلة تقف على الأساس الأيديولوجي لنفي الجسد خارج الحق في المتعة والحياة، فإنَّها تعالج تجليّات ذلك في زمن العولمة من خلال آليَّة الانتقام والتشهير عبر الإنترنيت والوتساب، والفايس بوك...، وهي التجليات التي تجعل الجسد العاطفي بتعبير لوبروتون يقمع نفسه عبر آليَّات التنشئة الاجتماعيَّة.

مقدّمة:

من المشهور في التاريخ العربي أنَّ أفضل وجبة للاغتيال هي دسّ السّم في العسل، خاصَّة وأنَّ للعسل أكثر من دلالة رمزيَّة في المطبخ العربي-الإسلامي، وفي الصّحة والعلاج الجسديين، فهو مادة غذائيّة يضفي عليها طابع الندرة مفهوماً رمزيّاً يمتزج فيه الواقعي بالتخييلي وفق السجل العلاجي الديني، ليجعل منه مادة سامية بامتياز. ولذلك فالعسل يحيل على الرفعة والسمّو، مثلما يحيل على المحبّة والشفاء. لهذا كانت العرب، مثلما هو الحال اليوم، تقدّم هذه المادة لمن علا وسما مقامه من الأهل والأحباب والأصدقاء. من هنا كان العسل أفضل سبيل إلى الغدر، ممَّا يجعلنا وفق التناظر الأنثربولوجي، نماثل الجسد نفسه بالعسل، فالجسد الذي كان يحيل دلاليّاً على الحب، العشق، الحياة، المتعة، اللذة... أصبح يرمز في السجل الجنساني العربي اليوم إلى الموت بشتّى تجلياته ومدلولاته في القاموسين الاجتماعي والثقافي- السياسي. فكيف تحوّل هذا الجسد العاطفي بتعبير لوبروتون من جسد الحياة إلى جسد الموت، ومن حياة الجسد إلى موت الجسد؟

الجسد الاجتماعي بين الحياة والموت:

يقتضي الحديث سوسيولوجيّاً عن الجسد الاجتماعي استحضار الشرط الإنساني باعتباره جسديّاً بشكل كبير، حيث الجسد مادة الهويَّة على المستوى الفردي والجماعي، والفضاء الذي يمنح نفسه للنظر والقراءة وتقدير الآخرين، فبفضله نحن معيّنون، معترف بنا، ومحددون بانتماء اجتماعي، بجنس، بسن، بلون الجلد، وبخصلة فريدة في الإغراء. يرافق الجلد الجسد، ويقيم حدود الذات بين الخارج والداخل بشكل حي. إنَّه مسامي، لأنَّه منفتح على العالم، وذاكرة حيَّة، لأنَّه يلفّ ويجسّد الشخص من خلال تمييزه عن الآخرين، ويربطه بهم، حسب العلامات المستعملة. إنَّ الجسد هو التوتر الهويّاتي للإنسان، للمكان والزمن، حيث العالم يتخذ جسماً. للفكر جسدانيَّة مثلما للجسد ذكاء، فمن تقنيات الجسد إلى التعبيرات الوجدانيَّة، من الإدراكات الحسيَّة إلى الرسم على الجلد، من سلوكيَّات الوقاية إلى سلوكيَّات التغذية، من طرق الجلوس إلى المائدة إلى طرق النوم، من نماذج تمثل الذات إلى العناية بالصحَّة والمرض، من العنصريَّة إلى التمركز، من الوشم إلى الثقب، يعتبر الجسد مادّة لا تنضب للممارسات الاجتماعيَّة، للتمثلات، للمتخيلات، إذ من المستحيل الحديث عن الإنسان بدون أن نفترض بشكل أو بآخر أنَّ الأمر يتعلق بإنسان من لحم، معجون ومشكَّل من حساسيَّة خاصَّة. إنَّ الجسد "أداة عامَّة لفهم العالم" على حدّ قول ميرلوبونتي[1].

1- دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة: عياد أبلال وإدريس المحمدي، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص 7- 8.

من هنا يشارك الإنسان في الرابطة الاجتماعيَّة، ليس فقط بحصافته وكلامه وأعماله فحسب، بل كذلك بسلسلة من السلوكات والايماءات التي تساهم في التواصل عبر غمرة عدد لا يُحصى من الطقوس التي تفضح انسياب اليومي. هكذا تلزم كلّ الأفعال التي تشكّل لحمة الوجود حتى الأكثر إيغالاً في الغموض وغير المدركة واجهة الجسد. إنَّ الجسد ليس قطعة أثريّة أو السكن الداخلي للإنسان الذي يجب أن يقضي حياته في سلم "كقبطان في سفينة" كما يقول ديكارت، بل بالعكس إنَّه في علاقة عناق مع العالم، حيث ينحت الجسد الطريق ويستقبله بحفاوة، عالم من الدلالات والقيم، والتواطؤ والتواصل، لا يتوانى في الانفتاح أمام مسار الإنسان. يمنح العالم نفسه عبر إسراف الحواس، إذ لا يوجد شيء في العقل دون أن يمرّ قبليّاً عبرها. إنَّ كلّ إدراك هو في رجع مع ألف إدراك آخر، والعالم الذي يحيط بها لا يتوانى في منح نفسه باعتباره اقتراحات لا تنضب للمتعة والفضول من أجل الإشباع. من هنا تنشأ استمراريَّة بشكل دائم بين الجسد وجسم العالم، طالما أنَّ الجغرافية الخارجيَّة حواسيَّة حيَّة. إنَّها تتنفس، تدمي، تخرّ أو تنام[2]، ولذلك فلا يمكن الحديث عن الحياة نفسها إلّا من خلال الحديث عن الجسد في نشاطه المستمر وحيويته الحواسيَّة الكاملة التي لا يقيدها قيد أو يمنعها مانع، باعتبار الحياة في نهاية المطاف هي عناق هذا الجسد للعالم. بيد أنَّ حياة الجسد ترتبط في العمق بطبيعته البيولوجيَّة، وبشكل أساسي بطبيعة نسقه الثقافي، لأنَّ تعطيل اشتغال الحيويَّة الحواسيَّة ثقافيّاً واجتماعيّاً يمنع في العمق هذا العناق، ويضرّ بحياة الجسد في نهاية المطاف، فحرمان الجسد من السباحة، الشمس، الماء، الهواء، بدواعي العري والخزي والعار، وهلمّ جراً، من مواضعات اجتماعيَّة ـ ثقافيَّة دينيَّة، هو حرمان هذا الجسد من الحياة. وهي الحياة التي تتخذ دلالات مختلفة في الخطاب الديني، باختلاف الأديان نفسها. ممّا يجعل ممارسات الجسد تختلف باختلاف السياقات الثقافيَّة، فكما هو معلوم، في الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع، فإنَّ الفكر، كما الممارسة بما هي في العمق عادات وتقاليد وسلوكات، وإن كانت جديدة وحديثة، فهي لا تعدم الصلة بالماضي وبالثقافة كإطار مرجعي، ذلك أنَّ سلوكاتنا تبقى مدينة للثقافة القاعديَّة بتعبير رالف لينتون[3]، وبما أنَّ الثقافة القاعديَّة العربيَّة مدينة بشكل كبير في مرجعياتها وتجلياتها للديني، فإنَّ استحضار مفهوم الخطاب الديني، باعتباره محدّداً جوهريّاً للهندسة الاجتماعيَّة للجسد في سياق تحوّلاته عبر التاريخ، يصبح أمراً ضروريّاً، ولذلك فالحديث عن الجسد نفسه بين حياته وموته لا يستقيم إلّا باستحضار مفهوم الجنسانيّة كمفهوم تأويلي يمكننا من فهم طبيعة الخطاب الديني ومرجعياته الإيديولوجيَّة.

إنَّ ربط الخطاب الديني، المرتكز على الفحولة المتخيّلة، الجسد بالجنس، والجنس بالطبيعة، هو ربط يبتغي جنيالوجيّاً فصل الجسد عن حياته، مادام الجسد لا يحيا إلّا في الثقافة. ولذلك، فربط الجسد الأنثوي بالجنس، من جهة أولى، وربط الجنس بالتناسل في سياق الشرعيَّة الدينيَّة من جهة ثانية، هو ربط لا يستقيم

2- نفسه، ص 9- 10.

3- عياد أبلال، الإخفاق الاجتماعي بين الجنس، الدين والجريمة، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011، ص 30.

إلّا بابتكار طبولوجيا جسديَّة تمنع الجسد نفسه من الحياة، وهو ما يتجلّى على المستويين الطبيعي -البيولوجي والثقافي. فعلى المستوى البيولوجي ينتفي حقّ هذا الجسد في الشمس، الماء، الهواء، التنفس...إلخ، من خلال تحريم الكشف، وهو ما يقابله تناظريّاً إحلال الحجب، وفق منطق الثنائيَّة التناظريَّة. حلال/ حرام، كشف/ حجب، الذي يقود وفق مفهوم الشريعة الذكوريَّة إلى ثنائيَّة جنّة/ نار التي تتأسَّس بدورها على القاعدة الأنثربو- دينيَّة، الحياة الدنيا/ الآخرة. وعلى المستوى الثقافي، يصبح الجسد الأنثوي ملكيَّة ومتاعاً لمالكه وفق ما تفرضه الهيمنة الذكوريَّة من خلال مفهوم الشرف، الذي لم يعد مرتبطاً فقط بالبكارة، بقدر ما أصبح مرتبطاً بكامل الجسد في ظلّ العودة الأرثوذوكسيَّة للديني في الفضاء العام والخاص على حدٍّ سواء. من هنا فكلّ انزياح عن هذا البراديغم يهدّد هذا الجسد بالحجب الذي تتعدّد تجلياته من فرض للحجاب، إلى الإقامة الجبريَّة (في البيت، وعدم الخروج إلّا بوجود محرم) إلى القتل مروراً بالرجم والسجن والقتل الرمزي من خلال التشهير، أو الوأد الرمزي (من خلال البرقع والنقاب الوهَّابي-الأفغاني).

تتأسَّس هذه الهندسة الاجتماعيَّة والثقافيَّة للجسد الأنثوي في الفضاءين الخاص والعام على قاعدة التنشئة الاجتماعيَّة، ولذلك تصبح المرأة نفسها في سياق الاستلاب الذكوري المفروض وفق قواعد إيديولوجيَّة تقليدانيَّة، هي من يعيد إنتاجها بامتياز، وتصبح علاقتها بجسدها علاقة استلاب يتغذّى على منطق الثنائيّات التناظريَّة السابقة. فعلاقة المرأة بجسدها تخضع للتمثلات التي تغرسها الثقافة السائدة فيها، ولعلّ جانباً كبيراً من هذه الثقافة في المجتمعات الأبويَّة ينصبُّ على تلقين الطفلة ثمّ الفتاة القيم والوسائل التي تترسّخ في لاوعيها منذ الصغر، عن ضرورة الحفاظ على جسدها الذي يحيط به مفهوم الشرف، كقيمة أخلاقيَّة واجتماعيَّة تجسّدها البكارة وتداعياتها الفرديَّة والجماعيَّة[4]. ولذلك، فإنَّ هذه الهندسة مرتبطة في اللّاشعور الجمعي بمقابلها التناظري الذي يستوجب العقاب الانتقامي الذكوري المتمثل في العنف كمقابل موضوعي لجرح العادة الشهريَّة باعتباره مسخاً إلهيّاً. وهو المسخ الذي سيستمرّ في اللّاشعور الجمعي الذكوري، كتفسير لكلّ حوداث الجسد في الحياة، باعتبار الإعاقة، حوادث السير، الأمراض الجلديَّة المزمنة، والأمراض بشكل عام التي تحدث تشوّهات بالجسد الانساني...إلخ، إمَّا عقاب من الله يتجلّى في المسخ الإلهي، أو إشارة وابتلاء ربَّاني، حسب التأويلات والسياقات الاجتماعيَّة، خاصَّة إذا تعلق الأمر بالمرأة أكثر من الرجل لأسباب ومرجعيَّات دينيَّة ميثولوجيَّة بالأساس، حيث العقاب الذكوري امتداد للمسخ الإلهي المرتبط بالجنسانيَّة.

4- فاطمة الزهراء أزرويل، البغاء أو الجسد المستباح، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص 88.

الجسد بين الميثولوجي والواقعي: المرجع والدلالة

يُعتبر المسخ الإلهي في الميثولوجيا الإسلاميَّة، كما هي الحال في الميثولوجيَّات القديمة، الوسيط العلائقي الدال بين المُقدَّس والمُدنَّس، بين عالمين متناقضين كلّ التناقض، يشكّلان أصل الثنائيَّة والتضاد على المستوى الأنطولوجي، فلا وجود لأحدهما إلّا بوجوب وجود الآخر. والمسخ الإلهي هو اللعنة التي تلحقها الآلهة/ الإله بالخارج عن طاعتها والكافر بقدسيتها، وذلك وِفق بعدين/ شكلين:

الأوَّل: مادّي ويتجلّى في تحويل الكائن البشري إلى كائن شقي في صورة حيوان أو طائر، تحويل بموجبه يفقد الكائن الممسوخ سلطة كانت تشكّل جزءاً من هويته وماهيّته الأولى قبل المسخ، كما كان الأمر مع إبليس. فبعد أن رفض السجود لآدم وهو كبير ملائكة التوحيد، تمَّ طرده من الجنَّة، وهي المحراب المُقدَّس الذي كان ينعم فيه بحياة الخلد والطمأنينة والسعادة الأبديَّة إلى الأرض رمز الشقاء والتعب، بعد أن تحوَّل إلى هيئة شيطانيَّة بكلّ ما ينطوي عليه هذا التحوُّل القسري من تغيير جسدي حسب النصوص الحافّة (وهي مختلف الكتابات والتأويلات الموازية للنصوص المقدَّسة) والمسخ الذي يخصّ ويشمل المحدّد الفيزيقي، أي الجسد، كما يشمل الجوهر الوظيفي، هو تعبير عن قدرة الخالق وقوَّته وسلطانه، إلَّا أنَّه نتيجة مختلف التفسيرات والشروحات التأويليَّة التي اشتغلت على النصّ القرآني في خضمّ السياق السوسيو-ثقافي لشبه الجزيرة العربيَّة قبل الإسلام وبعده، والذي اتَّسم ببنية فكريَّة خرافيَّة، ونتيجة تسلل مجموعة من التأويلات الأسطوريَّة ما قبل الإسلاميَّة من الميثولوجيّات القديمة والملاحم الكبرى إلى الكتب التراثيَّة، وكذا مختلف أشكال وأنساق التواصل الشعبي، اتخذ المسخ الفيزيقي/ الجسدي أبعاداً وهيئات مختلفة، إذ بموجب المسخ الإلهي يتحوَّل الإنسان الكافر والمستهزئ بقدسيَّته إلى حيوان أو طائر، كما تشهد بذلك الكتب التراثيَّة والقصص الشعبي الخرافي، كما قد يتجلّى هذا المسخ المادي/ الجسدي في أبعد صوره وذلك بنفيه/ فنائه أبديّاً من الوجود كما حدث مع قوم لوط.

الثاني: معنوي/ روحي، ويتجلّى أساساً في غضبه تعالى من البشر، ولكن دون أن يصل هذا الغضب إلى حدّه الأقصى، ففي النصّ القرآني يأتي هذا المسخ المعنوي نتيجة اقتراف آدم وحواء للمحظور، وذلك بأكلهما من شجرة الخُلد حسب النصوص الحافة، لكن سرعان ما يكتشف آدم وحواء خطيئتهما فيعمد آدم إلى طلب المغفرة كي لا تنزل اللعنة الكبرى والمتمثلة في المسخ الجسدي أو النفي المادي كرمز للخروج من رحمته ونعمته وإلى الأبد، لذلك يكتفي الله تعالى بطردهما من الجنّة إلى الأرض... كما هو واضح من خلال النصوص المقدَّسة. هكذا يبدو إذن أنَّه كيفما كان المسخ -باستثناء لعنة الله على إبليس- في إطار تلك العلاقة المعقدة بين المُقدَّس والمُدنَّس، كان للجنس/ المرأة حضور جوهري في الميثولوجيا الإسلاميَّة كما

في الميثولوجيّات القديمة التي وجدت طريقها إلى الفكر التأويلي العربي الإسلامي. لقد هلك قوم لوط بسبب الجنس/ الجنس المثلي أو اللواطيَّة، وخرج آدم وزوجه من الجنّة بسبب اقترافهما الممنوع، وذلك بعد أن خلقت حواء التي أغوته بالأكل من الشجرة، كما أنَّ أول جريمة في الأرض كانت بسبب المرأة وبين الأخوين الشقيقين قابيل وهابيل، وبذلك يصبح الجنس/ المرأة محور الشرّ وأصل المسخ[5].

لقد استثمرت النصوص التراثيَّة أو الحافّة -بتعبير علي تركي الربيعو- قصة الطرد/ سفر الخروج وجعلت من حواء سبب هذه اللعنة الإلهيَّة، من منطلق أنَّ آدم كان يعيش في نعيم وسكينة لمدة طويلة في الجنَّة، ولم يكن ليشقى لو لم تخلق حواء (من ضلعه الأيسر)، حيث وسوس لها الشيطان/ إبليس أن تغري زوجها بأن يأكل من الشجرة التي منع الله الاقتراب منها -وهي شجرة تحتكّ بها ملائكة الملك حسب الطبري - إن أرادت وآدم الخلود، وبالفعل تمكَّن الشيطان منها، لتتمكَّن بدورها من إقناع آدم ليُطردا بذلك من الجنّة. سرّ الخروج القهري هذا سوف يلاحق المرأة من بعد أبد الدهر، ويصنّفها كمحور وأصل للشر بالرغم من أنَّ القرآن الكريم لا يشير إلى هذا الطرح، هكذا إذن سوف يستمرّ الصراع التبادلي والعنف الرمزي بين الرجال والنساء. ففي ميثولوجيا التأويل القرآني، إذا استبعدنا جانباً حكاية خلق حواء من ضلع آدم، التي تشكّل من وجهة نظرنا ضرباً من جنسانيَّة مضمرة ولاحقة شكّلت تاريخيّاً الإطار المرجعي لاضطهاد المرأة إلى جانب غيرها من الأطر الأيديولوجيَّة، أقول إذا استبعدنا هذه الحكاية التي يشكّك بها الطبري ويردّها إلى زعم أهل الكتاب من أهل التوراة وغيرهم من أهل العلم، فنحن هنا أمام كائنين ميثولوجيين ضاعت منهما وإلى الأبد فرصة الخلود، وهذه حال معظم الميثولوجيَّات الإسلاميَّة[6]؛ فمسألة شيطانيَّة المرأة كأصل وسبب للشرّ الوجودي هو طرح ثقافي وليس طبيعيّاً، فلا آدم المسؤول إلى حدٍّ ما عن تلك اللعنة الإلهيَّة ولا حواء.

إنَّ آدم وحواء في الميثولوجيا الإسلاميَّة هما في الظاهر ضحيَّة مؤامرة يقوم بها إبليس الشيطان ويخرجهما من مجمَّع الخالدِين، مع أنَّ ميثولوجيا التأويل ترى أنَّ المخرج هو الله. يقول الطبري: «إنَّ الله جلَّ ثناؤه إنَّما أضاف إخراجهما من الجنّة إلى الشيطان، وإن كان الله هو المخرج لهما»[7]. هذا الطرح نفسه نستشفه من تحليل صادق جلال العظم؛ إذ يتّضح أنَّ هذا الطرد هو من صميم الإرادة الكليَّة والحكمة الإلهيَّة، فلو أراد الله لإبليس أن يسجد لآدم لسجد ولما تمكّن أصلاً من معصية الله، وبالتالي المساهمة في جعل آدم وحواء يأكلان من شجرة الخلد، لكنَّ طبيعة الخلق ومرجعيته الإلهيَّة وحكمة الله في الخلق والخليقة اقتضت ذلك حتى يكون الوجود ممكناً والإنسان والدنيا والآخرة...»[8]. بَيد أنَّ الأمر يختلف والتأويل الميثولوجي

5- عياد أبلال، أنثربولوجيا الأدب، دراسة أنثربولوجيَّة للسرد العربي، ط2، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص 167.

6- تركي علي الربيعو، العنف والمقدَّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميَّة، ط2، المركز الثقافي العربي، 1995، ص 81.

7- نفسه، ص 82.

8- صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ط7، دار الطليعة، بيروت، 2005.

للنصّ القرآني من طرف عدد من الفقهاء والأئمة الذين التقت شروحاتهم وتأويلاتهم بالميثولوجيّات السابقة ليتكرَّس بذلك وضع المرأة أنثربواجتماعيّاً باعتبارها رمزاً للشرّ وبوابة تُفضي إلى المُدنَّس -كما أنَّ واقع شبه الجزيرة العربيَّة قبيل الإسلام وبعده كان امتداداً اجتماعيّاً لوضعيَّة المرأة عموماً في المنطقة؛ وضع يتَّسم بالانحطاط والدونيَّة والقهر الاجتماعي- نتيجة مواضعات ثقافيَّة تحكّمت في بنية الفكر العربي انعكاساً للميثولوجيَّات القديمة والوضع السوسيو-اقتصادي.

لقد جعلت الكتابات التأويليَّة لكلٍّ من القرآن والنصوص المقدَّسة العلاقة بين المرأة والرجل يشوبها الإقصاء والعنف التبادلي، مستغلين عدداً من الآيات القرآنيَّة التي سيء فهمها من قبيل: [اهبطوا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو...] فالعلاقة بين الجنسانيَّة بمختلف أشكالها وتطبيقاتها والميثولوجيَّات القديمة والملاحم الكبرى تظلّ علاقة وطيدة، محدّدة ودالة، وتشكّل ركيزة مرجعيَّة لنسقنا التصوّري الدِيني. ففي رحاب الميثولوجيا تظهر الجنسانيَّة في صورة خطاب جنساني مغلق وأحادي الاتجاه والبُعد، وقاصر على نفسه وأسير أدلوجة دينيَّة ضيقة، ويدعو إلى مزيد من الكبت الجنسي الذي تبرّره هذه الأدلوجة الدِينيَّة الضيقة، حيث ينتقل مفهوم المسخ من الميثولوجي إلى الاجتماعي ليشكّل أحد موجّهات الفعل الاجتماعي والثقافي في سياق التواصل اليومي بين الجنسين. ذلك أنَّ كلّ عطب بيولوجي قد يصيب الجسد يكون مردّه إلى المسخ الالهي، بل الأكثر من ذلك، يشكّل كلّ خروج للمرأة عن المواضعات الاجتماعيَّة سبباً في إلحاق العنف البشع الذي يطال عادة الوجه باعتباره مدخل الجسد وعنوانه الرئيس، ولذلك سرعان ما يكون التشويه بأداة حادّة أو ماء النار، أو أي سائل كيميائي يخلق تشوُّهات، أحد تجليَّات هذا المسخ البشري الذي لا ينفصل عن أسسه الميثولوجيَّة والدينيَّة. كما يتخذ هذا المسخ صيغة رمزيَّة من خلال تشويه سمعة المرأة في وسطها الاجتماعي، من خلال التشهير اللفظي أو المادي بنشر صور حميميَّة أو أشرطة فيديو خاصَّة، كما سوف نأتي على ذكر ذلك فيما بعد. وهذا المسخ في العمق هو رمز تلخيصي لعلاقة خطاب العنف الجنساني بالميثولوجي والديني.

يظلُّ هذا الخطاب شاهداً على أنَّ تاريخ الجنسانيَّة هو تاريخ قمع متنامٍ[9]، وأنَّ القمع هو صيغة العلاقة بين السلطة والمعرفة والجنس، وشاهد عيان على تحوُّل الميثولوجيا عن وظيفتها التاريخيَّة، فهي أداة خلق جماعيَّة، فن يشارك به الجميع ويبدعه الجميع، وتساهم الحرتقات اليوميَّة التي يضيفها الجميع إلى النصّ الميثولوجي في دفعه إلى آفاق قصوى، كونها أداة تحرّر لصالح نزعة تبسيطيَّة تنحو بالأسطورة من مجالها المفتوح واللانهائي باتجاه فضاءات ضيّقة تملأ الأسطورة فيها وظائف استرجاعيَّة وتكراريَّة، هدفها خدمة

9- كلود ليفي ستراوس: الأسرة، ضمن كتاب: الإنسان والحضارة والمجتمع، وزارة الثقافة- دمشق 1978، ص 29 ، نقلاً عن علي تركي الربيعو: العنف والمقدَّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميَّة، ص 75.

تطلعات أقليَّة مستبّدة في الجاه والسلطان، وتظلّ شاهداً على موت الأساطير في الزمان والمكان وتحوّلها إلى أداة أيديولوجيَّة لخدمة تطلعات الأقليَّة، لكنَّه الموت الرمزي الذي يحمل إمكاناً على انبعاث العنقاء من رمادها بريش جديد وألوان زاهية ولا نهائيَّة[10]. ولذلك فالعودة التأويليَّة للسجل العقابي للجسد المنفلت عن الرقابة العرفيَّة في التاريخ العربي الإسلامي تقودنا نحو استخلاص العمق الانتقامي لهذا السجل، خاصَّة في غياب التناسب بين جرم الجسد، إن جاز لنا ذلك، وعقوبته، ففلسفة العقاب ترتكز في العمق على البُعد التربوي والإصلاحي المحتفي أساساً بالجسد من أجل الحياة، في حين يرتكز الانتقام على الضغينة والقوى الارتكاسيَّة التي تنتصر للموت لا للحياة، وهي الوضعيَّة التي تمثلها القرون الوسطى في الغرب، حسب ميشيل فوكو، فالجلد أو الرجم الذي يستهدف الجسد هو انتقام يجعل من الجسد نفسه آليَّة للقتل، وهنا لا يمكن الحديث عن الروح، وعن الجسد العاطفي، الذي ينتفي في فقه الجسد.

فقه الانتقام: جسد المرأة بين الكشف والحجب

إنَّ البحث في السجل الطفولي للمرأة العربيَّة بات في حكم المعروف والمشاع باعتبارها تحت الوصاية البتريكيَّة، أبويَّة كانت أو زوجيَّة، وصاية بموجبها تعتبر موضوعاً للسلطة والهيمنة الذكوريَّة المبنيَّة أساساً على الفحولة المتخيّلة، فالطفولة ليست إلّا مرحلة الإعداد للعبور إلى المرحلة الموالية لتصبح موضوعاً جنسيَّاً باعتبار أنَّ الزواج في ظلّ ظروف الاستبعاد والاستعباد الممارس عليها ما هو إلّا مؤسَّسة لإضفاء طابع الشرعيَّة على الجنس، ومن ختان البنات بمصر وبعض الدول الإسلاميَّة الأخرى كالسودان والصومال وباكستان وأفغانستان إلى الزواج المبكر عبر امتداد الرقعة العربيَّة والإسلاميَّة، إلى الحرمان من الإرث في العديد من الدول العربيَّة، ومنها النساء السلاليَّات بالمغرب، إلى العنف الممارس عليها في الطفولة وفي بيت الزوجيَّة وفي الشارع العام. كلّها كدمات تفضح جسد المرأة الجريح، حتى وإن ولدت في بيئة متفهمة ونشأت في جو أسري يطبعه الحبّ والحنان، فإنَّها لن تسلم من وجوه وصور الاضطهاد والعنف الممارس عليها خارج البيت الأسري، حيث يصبح المجتمع في ظلّ مختلف أشكال التديّن الجامدة والمجحفة سجناً للمرأة تختم الأطر الإيديولوجيَّة لإعادة إنتاج المعرفة الدينيَّة الجامدة والمحنّطة صكّ اتهامها وإدانتها مع سبق الإصرار والترصّد، وهو ما تعكسه مجموع الفتاوى المتعلقة بالنساء وفقه الأسرة عموماً، والذي استطاعت الوهابيَّة تعميمه وتنميطه بفضل القنوات الدينيَّة الكثيرة العدد، والدعم السخي للمؤسَّسات ودور النشر الإسلاميَّة في العالمين العربي والإسلامي. وقد بدا واضحاً مع بداية «الربيع العربي» نهاية عام 2011، أكثر من أيّ وقت مضى، تشكّل واقع عربي جديد أدّى إلى متغيّرات كثيرة، من بينها وصول عدد القنوات الفضائيَّة العربيَّة

10- نفسه، ص 75.

إلى حوالي 1400. واللافت أنَّ جزءاً كبيراً من هذه القنوات ذو طابع ديني ويمارس دوره على وقع الصراع المذهبي في المنطقة العربيَّة. وقد أشار مدير معهد الإعلام الأردني باسم الطويسي في حديث لوسائل الإعلام إلى أنَّ البلاد العربيَّة هي الأكثر استثماراً في مجال القنوات الفضائيَّة الدينيَّة، مؤكّداً أنَّه «ليس استثماراً اقتصاديّاً، بل هو سياسي وإيدولوجي»، حيث أشار إلى أنَّ «حجم الاستثمار الاقتصادي في هذا القطاع يبلغ 6 مليارات دولار، في حين لا تتجاوز عائدات الإعلانات العربيَّة حاجز المليارين».

نستشفّ من خلال تفحّص ومتابعة هذه القنوات الدينيَّة، عبر مختلف برامجها التوعويَّة والإرشاديَّة والحواريَّة الإفتائيَّة أنَّ أساسها المرجعي على المستوى الفقهي، فيما يخصّ قضايا المرأة وجسدها، ينهل من معين سلفي متحجّر وأصولي، ففيما يخصّ القنوات السنيَّة، التي يموّل أغلبها من العربيَّة السعوديَّة وبعض دول الخليج الأخرى مثل قطر، نجد أنَّها تعتمد في ترويج خطابها الديني المتحجّر على ما يسمّونه دعاة وشيوخاً وعلماء، يكفي الاستماع إليهم عبر القنوات الفضائيَّة أو عبر موقع اليوتيوب أو قراءة فتاواهم لمعرفة عمق الجهل والتخلف الديني والمعرفي الذي يميّز هذا النوع من الإعلام الديني، وبما أنَّ هذا الأخير يعتمد بشكل كبير على فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء والدعوة والإرشاد لدار الإفتاء بالمملكة العربيَّة السعوديَّة، فقد ارتأينا الرجوع إليها لاستخلاص أسس ومرجعيَّات هذه الفتاوى. فعن سؤال ما حكم الشرع في تولي المرأة أعمالاً خارج البيت؟ وما المجالات التي يُسمح لها بالعمل فيها، وذلك من أجل إيجاد مجالات عمل للمرأة فقط، يأتي الجواب كالتالي: الأصل في الشريعة أن تتبوَّأ المرأة المنزلة التي كرَّمها الله بها، من القرار في المنزل، والبُعد عن أماكن الفتن والشبهات، وما يكون فيه عرضة لضررها، وأن تقوم بتربية أولادها تربية إسلاميَّة، وتقوم بخدمة زوجها وشؤون بيتها، ولكن إذا اضطرت للعمل، فينبغي أن تختار من الأعمال ما يناسبها في دينها ودنياها ممَّا لا يؤثر في قيامها برعاية شؤون زوجها وأولادها، مع مراعاة إذن زوجها في ذلك. أمَّا أن تنافس الرجال في الأعمال التي هي من اختصاصهم، فإنَّه لا يجوز، لما في ذلك من السلبيَّات والأضرار والمفاسد الكثيرة التي تترتّب على ذلك، حيث إنَّ إعطاءها الفرصة في ذلك تحطيم للرجال، وقضاء على الفرص المتاحة لهم، مع ما في عملها في تلك المجالات من جعلها عرضة للاختلاط بالرجال، والافتتان بها، وحصول ما لا تحمد عقباه، إضافة إلى أنَّ ذلك يضعف قيامها بواجبات زوجها، وشؤون أولادها وبيتها وما يستلزم معه استجلاب الخدم، وذلك له أضراره ومشاكله على النشء والدين كما لا يخفى[11]. أمَّا بخصوص الشرط الثاني، فإنَّ اللجنة الدائمة توضح في فتاوى عديدة أنَّ «النساء غير مسموح لهنَّ بالعمل مع الرجال من غير محارمهنَّ[12]، فعلى سبيل المثال فإنَّ مديرة روضة الأطفال

11- الفتوى رقم (4127)، في الشواذ في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، ص 119- 120، نقلاً عن محمَّد العطاونة، الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة، ترجمة: د. أبو بكر با قادر، ط1، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، 2014، ص 150- 151.

12- الفتوى رقم 4128، في: الدرويش: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، ص232 (عن محمَّد العطاونة) المرجع السابق، ص 151.

محرَّم عليها أن تقابل آباء الأطفال لمناقشتهم في أوضاع أبنائهم، حتى وإن كانت محجّبة كليّاً في العمل[13]. وبشكل مشابه فإنَّ كلّ مواقع الخدمة العامَّة التي تتطلب تفاعلاً مع الرجال تحظرها دار الإفتاء، من العمل في المكاتب أو الفنادق أو المطاعم أو أماكن المواصلات العامَّة...إلخ [14].

وقد ترجمت بعض بنود هذه الفتوى إلى قانون، مثل منع المرأة من العمل في الفنادق، وقد ترى الممرضات والطبيبات فقط النساء المريضات، كما أشير إلى ذلك في فتوى اللجنة الدائمة الآتية، فقد سألت طبيبة سعوديَّة اللجنة الدائمة: «أحسّ بعظم المسؤوليَّة كطبيبة وثقلها على كاهلي، هل أستطيع حقاً أن أكون ملتزمة وأجتنب كلّ الآثام والمعاصي، وأحاسب نفسي كلّ يوم فأجدني دائماً مخطئة في شيء، وأخاف إن تركت الطبّ بكامله وجلست في بيتي أن يسألني ربّي عن علمي الطبّي ماذا فعلت به؟ خاصَّة وأنَّ سنوات دراستي كلفت بلدي وأهلي الأموال الطائلة». وكان جواب اللجنة الدائمة واضحاً: «يجوز للمرأة العمل في تطبيب النساء، ولا يجوز لها الاختلاط بالرجال في مكان العمل»[15]. فمن الواضح أنَّ التحريم يمنع احتكاك النساء مع أيّ ذكور عدا محارمها من الأقرباء، وهو يقيّد بشكل صريح حركتهنَّ ومشاركتهنَّ في الشؤون العامَّة. فبالنسبة إلى المفتين السعوديين، الاختلاط سبب رئيس للفتنة والإغواء، ويزداد عندما تبقى المرأة وحدها في صحبة رجل من غير المحارم، وهي حالة تعرف في التقاليد الإسلاميَّة بالخلوة. فحسب الشريعة الإسلاميَّة، فإنَّ الخلوة الشرعيَّة أو الصحيحة للزوجين بعد عقد النكاح، وبين الأقارب الذين لا يجوز لهم الزواج من المرأة، مثل: الأب والجد والإخوة والأعمام والأخوال...إلخ، وأيّ احتكاك آخر بين الجنسين، فإنَّه احتكاك غير شرعي وخلوة غير شرعيَّة. وهناك حديث حول هذا الموضوع يقول: «ما اجتمع رجل وامرأة إلّا وكان الشيطان ثالثهما»[16].

ليس هذا فحسب، فالعلم عند فقهاء وشيوخ الفتاوى لا يقف عند هذا الحد، بل يشمل كلّ ارتباط مباشر أو غير مباشر بمفهومهم للخلوة، كقيادة السيارات وحضور المحاضرات الجامعيَّة بالنسبة إلى الطالبات التي يلقيها محاضر رجل، وهنا يؤكد محمَّد العطاونة، من خلال دراسته للإسلام الوهابي، أنَّه في ضوء ما جاء من تعاريف الوهابيَّة للخلوة والاختلاط تشكّل قائمة طويلة من الموانع المفروضة على حركة النساء في أيّ مجال من مجالات النشاط الاجتماعي والعمل ...، فاختلاط الرجال والنساء محدّد مقيّد في أماكن عديدة، بما

13- الفتوى رقم 2768 (ن. م. س، ص 152).

14- انظر الفتوى رقم 8259 والفتوى رقم 20583 (ن. م. س، ص 152).

15- انظر الفتوى رقم (6908)، ن. م. س.

16- محمّد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، ج6، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، ص 462، نقلاً عن الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات العولمة، مرجع سبق ذكره، ص 152، نقلاً عن محمَّد العطاونة، مرجع سبق ذكره، ص 153.

في ذلك المطاعم والمؤسَّسات التعليميَّة والمواصلات العامَّة، حيث تتوافر مقاعد مفصولة للجنسين[17]، فعلى سبيل المثال في الجامعات السعوديَّة لا تحضر الطالبات محاضرات يقدّمها أساتذة ذكور مباشرة أمامهنَّ، وإنَّما يجب عليهنَّ أن يشاهدنه عبر عرض اتصال مرئي للمحاضرات، «محرَّم على الرجال أن يقوموا بتدريس النساء مباشرة»[18]، وهناك مثال آخر يمنع النساء من قيادة السيارات، فقد أصدرت اللجنة الدائمة فتوى مشهورة، ترجمت إلى قانون، تذكر ما يأتي: «لا يجوز للمرأة أن تسوق السيارة في شوارع المدن ولا اختلاطها بالسائقين لما في ذلك من كشف وجهها أو بعضه، وكشف شيء من ذراعيها غالباً، وذلك من عورتها، ولأنَّ اختلاطها بالرجال الأجانب مظنّة الفتن ومثار الفساد»[19]، وقامت الفتوى على أساس نصوص من القرآن والسنَّة تبرّر حماية النساء من الحالات الخطرة التي قد يتعرَّضن لها عندما يكن وحدهنَّ، كوقت قيادتهنَّ سيارة. والمفتون الذين أصدروا الفتوى ادَّعوا أنَّ قيادة السيارة وحدهنَّ قد يقود إلى أفعال غير أخلاقيَّة ينتج عنه تعريض المرأة للفتنة أو يجعلها عرضة للأعين في الأماكن العامَّة نظراً إلى أنَّها لا تستطيع أن تقود السيارة من دون كشف وجهها[20]. وقبل أن نتابع مجموع الفتاوى التي تصدرها هيئة الإفتاء في العربيَّة السعوديَّة، وبالمقارنة فقط مع أفغانستان قبل حربها مع الاتحاد السوفياتي، في السبعينيات، وبعد دخول الوهابيَّة معزّزة بالدعم البترو دولاري، سيتضح بالملموس كيف استطاعت الوهابيَّة أن تحوّل ملامح العالم العربي والإسلامي كليَّاً، وهو ما ساهم كذلك في دعم حركات الإسلام السياسي وفق رؤية تبشيريَّة بالإسلام النقي الخالص، الذي لا تربطه بروحه أيَّة علاقة على الإطلاق، إنَّه إسلام أعراف البداوة التي بقيت شبه ثابتة في شبه جزيرة العرب بفعل الآليَّات التقليدانيَّة المتعدّدة عبر تحالف المال والسلطة والدين.

تقودنا القراءة التأويليَّة لمتون هذه الفتاوى إلى استخلاص تمثلات العرب عموماً للمرأة باعتبارها مجرَّد جسد للمتعة واللذة وآلة للتفريخ ورعاية الزوج والأسرة في إطار ما يمكن أن أسمّيه بالرقّ الأسري، فإذا كان بإمكان المرأة زيارة متاجر بيع الملابس والخياطين، فإنَّها لا يمكنها ذلك إلّا بصحبة محرم، لكن يحظر على هذه المؤسَّسات توفير غرف تبديل ملابس، ولا يجوز فتح صالونات الحلاقة وكوافير النساء: «... لما يفضي

17- ترجم هذا القانون بحسب المرسوم الملكي 1631/80، الصادر في تموز/ يوليو 1980، للاطلاع على مزيد من مواقف المفتين السعوديين حول اللقاء بين الجنسين، انظر: الشويعر، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج5، ص 236- 240. عن محمَّد العطاونة، المرجع السابق، ص 155.

18- انظر الفتوى رقم (13947)، في: الدرويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء والإرشاد، ج 12 مرجع سبق ذكره، ص 146-490 (ن.م.س).

19- هذه الفتوى الصادرة في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1999 ظهرت في مجلة البحوث الإسلاميَّة، العدد30، (1990)، ص 297- 300، وقد ترجمتها وزارة الداخليَّة السعوديَّة إلى قانون بتاريخ 15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1990، انظر: الرياض، 15/11/1990، وعكاظ، 15/11/1990. نقلاً عن محمَّد العطاونة، المرجع السابق، ص 155.

20- الشويعر، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج3، ص 351- 353، نقلاً عن محمَّد العطاونة، ن. م.س.

إليه من الإسراف والتبذير، ووقوع ما لا تحمد عاقبته ممَّا يفسد الأخلاق، ويوقع في التشبّه بالكفار، وأمَّا إذ كانت سافرة متبرّجة أمام الأجانب، فهذا زيادة في الإثم...»[21].

من المعلوم أنَّ السلطات السعوديَّة حظرت في الواقع أمثال هذه الأماكن في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأغلقت عدداً من صالونات التجميل، أمَّا فيما يخصّ الشرط الثالث المتعلق بالزّي، فإنَّه مطلوب من النساء السعوديَّات أن يظهرن بملابس محتشمة في الأماكن العامَّة، وكذلك عندما يختلطن مع أفراد أسرتهنَّ من غير المحارم. وقد كرّست مئات الفتاوى «حول ملابس النساء المناسب». وهناك إجماع في هذه الفتاوى أنَّه «يجب على النساء أن يغطين أجسادهنَّ كلها بما في ذلك الوجه والكفّين» عندما يكنَّ خارج البيت أو عندما يختلطن بأفراد من أسرهنَّ من غير المحارم، حسب ما فهمه «علماء» الوهابيَّة من سورة النور، إذ يقول تعالى: (وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ)[22]، فبالنسبة إلى اللجنة الدائمة، فإنَّ التوجيه القرآني للنساء بأن «يضربن بخمرهنَّ على جيوبهنَّ» يعني بشكل واضح أنَّ الحجاب يجب أن يكون من أعلى الرأس إلى أدنى الصدر، وبذلك يغطي المنطقة كلها، أي يغطي الوجه والرقبة، وهذه التعاليم تتوافق مع ما ورد في آية أخرى[23]: (يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا).[24]

لكن قبل أن نتابع بعض الفتاوى الأخرى التي نمَّطت المرأة وعلّبتها في جسد تعتبره شبقيَّاً شيطانيَّاً فاتناً يجب إخفاؤه حتى لا يثير رغبات وشهوات الرجل، وجب الإشارة إلى كون التطرُّف في فهم وتفسير الآيات القرآنيَّة يتمّ بإهدار السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي، وأسباب النزول، أي الدواعي التي كانت وراء نزول هذه الآيات وغيرها. وبغضّ النظر عن كلّ ذلك، وعلى اعتبار أنَّ النقاب هنا أو البرقع، وليس الحجاب فقط هو عادة يهوديَّة وجدت طريقها إلى المسيحيَّة ومنها إلى الإسلام، وبغضّ النظر كذلك عن انتفاء الظروف والسياق الاجتماعي الذي كان أحد أسباب نزول الآية، وغيرها في مواضع أخرى، لغياب الإماء والسبايا اللواتي كنَّ يختلطن مع الحرائر ممَّا كان يجعل التحرُّش الجنسي يطال الجميع، بما في ذلك المتزوجات المحصنات، ومن بينهنَّ طبعاً نساء الرسول، وبالرغم من اختلاف السياقات بين سياق نزول هذه الآيات والسياق المعاصر، إذ أصبح التحرُّش الجنسي والاغتصاب جريمة يحاكم عليها القانون، وتطوَّرت منظومة حقوق الإنسان التي تعتبر المرأة فيها مساوية للرجل في الحقوق والواجبات، وتمدَّن

21- الفتوى رقم 16960، الدويش، المرجع السابق نفسه، ص 26 (ن.م.س. ص/155).

22- سورة النور، الآية 31.

23- ورد عند محمَّد العطاونة، الاسلام الوهابي في تحديات الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 156.

24- سورة الأحزاب، الآية 59.

السلوك البشري بشكل كبير، وأصبح وجود المرأة في الفضاء العام جزءاً من هويتنا وثقافتنا المعاصرة، وبالرغم من كلّ ذلك فمواصفات اللباس التي أتت في النصّ القرآني مرتبطة وجوباً بإخفاء مواطن ومناطق الشهوة التي كانت تبديها الإماء والسبايا، من قبيل فج النهدين أي ما بين النهدين، وتجويف الإبطين، وباقي الجيوب التي تؤدي إلى إظهار الزينة، أي العورة المثيرة للشهيَّة الجنسيَّة، ولهذا، فإذا اتفقنا مبدئيًّاً مع هؤلاء الدعاة والمفتين، وجب على الأقل أن نفهم هذه الآيات كما هي ظاهريًّاً، خاصَّة وأنَّ هؤلاء لا يؤمنون بباطن النصوص والسياق التأويلي وما إلى ذلك. فبالعودة إلى ابن كثير، بالرغم من أنَّه متجاوز اليوم، في تفسيراته، يعترف أنَّ الْقَوْل فِي تَأْوِيل قَوْله تَعَالَى {يَا أَيّهَا النَّبِيّ قُلْ لِأَزْوَاجِك وَبَنَاتك وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبهنَّ}. يَقُول تَعَالَى ذِكْره لِنَبِيِّهِ مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَيّهَا النَّبِيّ قُلْ لِأَزْوَاجِك وَبَنَاتك وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتَشَبَّهْنَ بِالْإِمَاءِ فِي لِبَاسهنَّ إِذَا هُنَّ خَرَجْنَ مِنْ بُيُوتهنَّ لِحَاجَتِهِنَّ فَكَشَفْنَ شُعُورَهُنَّ وَوُجُوهَهُنَّ وَلَكِنْ لِيُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبهنَّ لِئَلَّا يَعْرِض لَهُنَّ فَاسِق إِذَا عَلِمَ أَنَّهُنَّ حَرَائِر بِأَذًى مِنْ قَوْل ...[25]، وهو ما يؤكّد عليه تعالى في قوله: «(ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا)، إذن فالهدف هو حماية النساء وصون كرامتهنَّ من كلّ تحرُّش واعتداء. وهنا كذلك لا يتخذ الجلباب ما يتخذه النقاب أو الحجاب من دلالة سيمولوجيَّة حسب التسنين الثقافي للباس الشرعي عند هؤلاء المفتين، خاصة وأنَّ الأصل في تفسير آية النور كاملة دون اجتزائها كما يفعل الدعاة، هو عدم إبداء زينة النساء، والزينة هنا ليس التبرُّج كما يفهمه هؤلاء، بل الزينة مرتبطة بالجيوب التي تعتبر مصدر العورة وموطنها، ويأتي الفرج في مقدّمة هذه الزينة، ولذلك يوصي تعالى بعدم ضرب الأرجل، أي عدم تفريقها كي لا تظهر زينتها، وليس كما يعتقد دعاة التحجُّر والغلو الذي منشؤه ابن تيمية ومن حذا حذوه، يقول تعالى في الآية 31 من سورة النور كاملة وغير مختزلة ومقتطعة: (وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ).

ولتأكيد ذلك نعود إلى لسان العرب لاستنطاق ملفوظ الجيب، ج جيوب، وتفسير الآية على ضوء ذلك، وهكذا وردت لفظة جيب: الجيب: جيب القميص والدرع والجمع: جيوب. وفي التنزيل العزيز «وليضربن بخمرهنَّ على جيوبهنَّ». وجبت القميص: قورت جيبه، وجيبته: جعلت له جيباً. وأمَّا قولهم: جبت جيب القميص، فليس جبت من هذا الباب، لأنَّ عين «جبت» إنَّما هو من «جاب، يجوب «، والجيب عينه ياء،

25- انظر تفسير ابن كثير للأية على الرابط: http://www.alhadeeqa.com/quran/t-33-1-59.html

لقولهم جيوب (...)»، وهذه ألفاظ اقتربت أصولها، واتفقت معانيها، وكلّ واحد منها لفظه غير لفظ صاحبه. وجيبت القميص تجييباً: عملت له جيباً. وفلان ناصح الجيب: يعني بذلك قلبه وصدره؛ أي: أمين. قال: وخشنت صدراً جيبه لك ناصح، وجيب الأرض: مدخلها. قال ذو الرّمة: طواها إلى حيزومها وانطوت لها جيوب الفيافي حزنها ورمالها. وفي الحديث في صفة نهر الجنة: حافتاه الياقوت المجيب. قال ابن الأثير: الذي جاء في كتاب البخاري: اللؤلؤ المجوف، وهو معروف، والذي جاء في سنن أبي داود: المجيب أو المجوف بالشك، والذي جاء في معالم السنن: المجيب أو المجوب، بالباء، فيهما على الشك، وقال: معناه الأجوف، وأصله من: جبت الشيء إذا قطعته. والشيء مجوب أو مجيب، كما قالوا مشيب ومشوب، وانقلاب الواو إلى الياء كثير في كلامهم. وأمَّا مجيَّب، مشدَّد، فهو من قولهم: جيب يجيب فهو مجيّب، أي: مقور، وكذلك قالوا وتجيَّب بطن ...[26].

تأسيساً على ما سبق، يتّضح أنَّ الحجاب في حدّ ذاته، من خلال أسباب النزول، لا ينفصل عن خشونة وبداوة سلوك العرب أيام الجاهليَّة وما بعدها، وعدم تمييزها الخاص عن العام، فعن ابن كثير في قصّة نزول الحجاب، أنَّه ناسب صبيحة عرس النبي بزينب بنت جحش، فيذكر عن أنس بن مالك قال: «لمَّا تزوّج الرسول زينب بنت جحش دعا قوماً فطعموا وجلسوا يتحدّثون في بيت رسول الله، وزوجته مولية وجهها إلى الحائط، فثقلوا على رسول الله. فأخذ يتهيَّأ للقيام فلم يقوموا، فلما رأى ذلك قام. فلما قام، قام من قام وقعد ثلاثة نفر وجاء النبي ليدخل فإذا القوم جُلوس، ثمَّ قاموا فانطلقوا، فجئت فأخبرت النبي أنَّهم قد انطلقوا، فانطلق حتى دخل البيت فذهبت أدخل معه، فأرخى الستر بيني وبينه»[27]. فأنزل الله تعالى آية الحجاب: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ)[28]. والآية الثالثة تأمر بحجاب نساء الرسول وبناته ونساء المؤمنين: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا)[29].

26- لسان العرب، شرح كلمة "جيب" على الرابط الالكتروني:

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=1535&idto=1535&bk_no=122&ID=1536

27- ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت 1988، المجلد الثاني، ج4، ص 167- 168. انظر أيضاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج14، ص224 ونائلة السليني، تاريخيّة التفسير القرآني، ج1، ص 169-168، نقلاً عن: صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دراسة أنثربولوجيّة لبعض الاعتقادات والتصوّرات حول الجسد، مؤسّسة الانتشار العربي، ط1، 2008، ص 132.

28- سورة الأحزاب، الآية: 53.

29- الأحزاب، الآية: 59.

في هذا السياق تورد الباحثة التونسيَّة صوفية السحيري أنَّ الإخباريين أثبتوا أنَّ عمر بن الخطاب كان السبب الأصلي في نزول آية الحجاب على نساء الرسول، ويروي الطبري الخبر عن طريق: «الزهري عن عروة عن عائشة قالت: إنَّ أزواج النبي كنَّ يخرجن بالليل إذا تبرزنَّ إلى المصانع وهو صعيد أفيح، وكان عمر يقول: «يا رسول الله احجب نساءك، فلم يكن رسول الله يفعل، فخرجت سودة بنت زمعة زوجة النبي، وكانت امرأة طويلة، فناداها عمر بصوته الأعلى: لقد رأيناك يا سودة حرصاً أن ينزل الحجاب. قال: فأنزل الله الحجاب»[30]، وبالرغم من أنَّ لفظ «الحجاب» كان خاصَّاً بنساء الرسول كما سبق بيانه، فإنَّ المفسّرين والفقهاء لم يتفقوا على معنى واحد له، لأنَّ عائشة زوج الرسول لم تفهم ذلك الحكم بمثل تلك الصلابة التي عبَّر عنها الفقهاء[31]. كما أنَّه من المعلوم أنَّ المسلمات قبل السنة الثامنة للهجرة كنَّ غير متحجَّبات، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الكيفيَّة التي أجمع عليها أصحاب الأخبار التي لاقى بها الرسول زينب وهي آنئذ زوج ليزيد بن حارثة، فيقول الطبري إنَّه دخل عليها فقابلته وهي متفضلة في ثيابها، وحادثته ولم تجد حرجاً[32]، بل ولم يكن للحجاب وجود حتى السنة الثامنة للهجرة إذا اعتبرنا لفظ «بناتك» التي وردت في الآية تعود على زينب بنت الرسول التي توفيت في تلك السنة. ولكن لم تستقرّ مقالة المفسّرين على ما استقرّ عليه فهم عمر في أحكام الحجاب، وإنَّما ظلت عبر العصور متنامية نحو التضييق، فأصل الحكم الديني كان يقضي أن لا تخرج المرأة سافرة الوجه والرأس إلّا إذا كانت أمة لتتميز عن الحَّرة، وهذا ما كان مطبّقاً في المدينة، إذ يذكر ابن الحبيب: «إنَّني ما رأيت بالمدينة أمة تخرج وإن كانت رائعة إلّا وهي مكشوفة الرأس لا تلقى جلباباً على رأسها»[33]، وكان عمر بن الخطاب قد أمر بأن «لا تتشبَّه الأمة بسيّدتها»: «ولا تُلبسوهن الجلابيب فيتشبَّهن بالحرائر المحصنات، أمَّا أمَّهات الأولاد، فإنَّ سبيلهنَّ سبيل الحرائر في لباسهنَّ وصلاتهنَّ»[34]. ويذكر جواد علي أنَّه: «لمَّا ضرب الحجاب على نساء الرسول كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث، ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عاراً في الجاهلية ولا حراماً في الإسلام»[35].

يتَّضح بالعودة إلى مختلف النصوص الحافّة والمركزيَّة على حدٍّ سواء، وخاصَّة الآية التي تأمر الحرائر بأن يكنَّ معروفات، وغير مجهولات، بمعنى أن تكون ملامح الوجه ظاهرة بارزة بدون حجاب: (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا)، أنَّ السفور هو الأصل

30- الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر، 1985، ج10، ص 326. نقلاً عن صوفية السحيري، الجسد والمجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 132.

31- صوفية السحيري بن حثيرة، الجسد والمجتمع، دراسة أنثربولوجية لبعض الاعتقادات والتصوّرات حول الجسد، مرجع سبق ذكره، ص 133.

32- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط2، ج3، بيروت، 1988، ص 16 (ن.م.س، ص 133).

33- ابن حبيب، كتاب أدب النساء، ص 229 (ن.م.س، 133).

34- التيجاني، تحفة العروس، ص 186- 187.

35- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ص617، نقلاً عن صوفية السحيري بن حثيرة، الجسد والمجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 125.

وليس الاحتجاب، خاصَّة مع انتفاء كلّ الفوارق والطبقيَّات في المجتمع الإسلامي الذي من المفروض أنَّه يكون خالياً من الرّق أو العبوديَّة أو السبي أو الإماء. من هنا يمكن إجمالاً توصيف لباس المرأة من خلال ثوب أيًّا كان لونه وشكله وتطريزاته وتصميماته وطبيعته، لكن فقط يجب أن يخفي الجيوب، أي التجويفات ومداخل الزينة التي حدَّدناها كما أسلفنا في العورة، وهي هنا كلّ المناطق الشبقيَّة التي قد تثير الغريزة الجنسيَّة (النهدان بإخفاء التجويف الموجود ما بينهما، الفرج من خلال عدم الضرب بالأرجل، المؤخرة، والإبطين، والبطن)، أمَّا دون ذلك، فلا يدخل في الزينة أو العورة، وهذا ما يقوله منطوق النصّ القرآني في سياق مكَّة والمدينة على عهد النبي محمَّد. أمَّا الآن، ومع العلم أنَّ الجنس ثقافة تبنى في سياق ما يُسمَّى بالجنسانيَّة، فإنَّ الجسد العاري وحده لا يثير الشهوة والرغبة الجنسيَّة، وإلّا لكانت كلّ مجنونة أو مريضة عارية تثير فينا الشهوة، بيد أنَّ التخلف الفكري والديني وفق نظام الكبت الاجتماعي والثقافي يجعل من الجسد علامة ورمزاً للنكاح والمضاجعة، أو بتعبير العرب للركوب كالخيل. إنَّ اعتماد المفتين بدار الإفتاء على مرجعيَّات سنيَّة لا تمتّ بصلة لأقوال النبي أو أفعاله، بقدر ما تعتمد على المتهافت منها، أو على مرجعيَّات فقهيَّة شاذة ومتطرّفة من قبيل ابن جرير وابن تيمية وابن مردويه، وغيرهم كثر، وبفهم جامد للدين، جعل فقه المرأة فقهاً للحجب والوأد، كما سنّ لكلّ خروج عن العرف البدوي قوانين موجبة للانتقام، وفق ما تراه ذهنيَّة التحريم مناسباً.

تأثرت اللجنة الدائمة للإفتاء، حسبما يورد محمَّد العطاونة في كتابه حول الإسلام الوهابي، بشرَّاح تقليديين معينيين، من أمثال ابن جرير، وابن حاتم، وابن مردويه الذين فسَّروا بعض الآيات القرآنيَّة على أنَّها تعني أنَّه يجب على المرأة أن تغطّي وجهها، عدا عين واحدة عندما تكون خارج بيتها أو عندما تقابل أفراداً من أسرتها من غير محارمها (...)، فما يتعلق بالمظهر الفعلي للنساء، أكَّدت اللجنة الدائمة أنَّ الحجاب المذكور في الآية 59 من سورة الأحزاب المعروفة بآية الجلباب على أنَّها مناسبة للباس في الأماكن العامَّة للنساء السعوديَّات، فالجلباب عبارة عن عباية أو عباءة يجب أن تتحقق فيها الصفات الآتية: يجب أن تكون سميكة وليست شفافة، ويجب أن تغطّي كلّ الجسد وأن تكون فضفاضة، وليست ضيّقة ولا تظهر معالم الجسد، ويجب أن تكون مفتوحة فقط من الأمام، وأن تكون لها أكمام مغلقة وينبغي أن تكون غير مزخرفة، وينبغي ألّا تشبه ملابس النساء الكافرات أو أيّ شكل من ملابس الرجال[36]. إضافة إلى ذلك، فإنَّ اللجنة الدائمة منعت أشكالاً أخرى من الملابس للنساء، مثال البنطال: «لا يجوز للمرأة المسلمة أن تلبس البنطال، لما في ذلك من التشبّه بالكافرات ولأنَّه أيضاً يحدّد حجمها ويبدي تقاطيع جسدها، وفي ذلك من الفتنة عليها وعلى الرجال الشيء العظيم[37]. وكأنَّ هذه الفتوى الغريبة في بعدها الوصفي تصف الكفن ولا تصف لباس

36- انظر الفتوى رقم 21352، في المصدر نفسه، ص 139- 140 (عن محمّد العطاونة، المرجع السابق نفسه، ص 156).

37- الفتوى رقم 19479، من المصدر نفسه، ج2، ص 112 (ن.م.س).

الحياة، أو لسنا بهذه الفتوى نعيد زمن الوأد بشكل أو بآخر؟ مثلما يعيد الخليج العبوديَّة من خلال نظام الكفيل، كذلك يعيد وأد البنات والنساء من خلال فتاوى النقاب، أو ما سُمّي باللباس الأفغاني الذي ليس سوى اللباس الوهابي، لأنَّ المتتبع لأفغانستان في سبعينيّات القرن الماضي سيجد أنَّها كانت أكثر تحرُّراً وحداثة من أحدث الدول العربيَّة الآن، لكنَّ ذلك طبعاً قبل الحرب الأفغانيَّة السوفياتيَّة التي كانت بدعم مالي وديني سعودي وخليجي- عربي بشكل عام، إذ لم يكن بها وجود لهذا اللباس الكفني (الكفن) على الإطلاق[38]. وبطبيعة الحال، كلّ تمرّد على هذا الحجب والنفي الحواسي للجسد يستوجب تدخل البنية السياسيَّة-الدينيَّة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي تستوجب عقوبات انتقاميَّة من جسد أراد فقط أن يحيا بشكل طبيعي ضمن نسق التواصل الإنساني الذي لا يمكن أن يحيا خارج الجسد. ذلك أنَّ الاختلاط والتبرّج وسياقة السيارة مثلاً في السعوديَّة تعتبر جرائم، تمتدّ عقوباتها من الغرامات إلى السجن، مروراً بالجَلد ...إلخ.

إنَّ تخلف هذه الفتاوى لا ينفصل عن التخلف المجتمعي بشكل عام، ومجتمعات البداوة التي ما تزال قابعة في اللّاشعور الجمعي، وهو ما يشي بخلل كبير في أداء النسق الثقافي العربي الإسلامي ووظيفته التحريريَّة، مادامت الشريعة نفسها حين أنزلت كما هو شأن كلّ الشرائع، جاءت للتحرير لا للتقييد والاستعباد، ثمَّ إذا غاب السبب بطل الحكم، وانتفت دواعيه، فأين نحن اليوم من الكفّار، هل أهل الأديان الإبراهيميَّة من الكفار أم من أهل الكتاب؟

إنَّ إعادة إنتاج لغة الحرب والكراهية تتمثل في توصيف المسيحيين واليهود بالكفّار، وهو الأمر الظاهر بجلاء في خطب الجمعة بجزء كبير من البلاد العربيَّة، وفي فتاوى دار الإفتاء التي تعتبر لباس الغربيين على سبيل المثال لباس كفّار وجب تركه والابتعاد عنه، وما يقال عن اللباس يقال عن الموسيقى والرقص والغناء وكلّ الفنون بما فيها الفنون البصريَّة والفوتوغرافيَّة. هل هناك تخلف وتحجّر وغلو في الدين أكثر من هذا؟

إذا كان أساس ذهنيَّة التحريم، كما سبق، ثقافيَّاً إيديولوجيَّاً، يتأسَّس على قاعدة ذكوريَّة- دينيَّة متحجّرة، فإنَّ حرمان الجسد من حقه في الحياة، يجعل العسل نفسه يتحوَّل إلى سم، وهو ما يجعل الإنسان العربي يعيش توتراً هوياتيَّاً في علاقته بجسده من جهة، وأجساد الآخرين من جهة ثانية. ولعلنا نجد في تحوّل هذا الجسد/ العسل إلى الجسد السم من خلال الانتقام والتشهير والاغتيال الرمزي وفق مفهوم الشرف والعار عبر مواقع الإنترنيت وصفحات التواصل الاجتماعي وخدمة الواتساب في الهواتف المحمولة، ما يترجم بحقّ هذا التحوّل، حيث تنتفي الحياة، ويعلن المجتمع الموت كثقافة ارتكاسيَّة شعاراً للوجود بتعبير نيتشه.

38- يمكن بهذا الخصوص الرجوع إلى الأرشيف الإعلامي للسبعينيات، من خلال البرامج التلفزية المصوَّرة عن الحقبة أو إلى ألبوم الصور الفوتوغرافيَّة التي تؤرخ للمرحلة.

الجسد كآليَّة للانتقام في المجتمعات العربيَّة في زمن الأنترنيت

ظلَّ الجسد على مرّ العصور وفي كلّ المجتمعات المرتكز الأساس لتمفصل مختلف السلط الدينيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة، وبذلك يمكن اعتباره المتوسّط الحسابي لتداخل هذه السلط وتنازعها، لكنَّ خطاب الحداثة، بما هو خطاب تحرّر بالدرجة الأولى، جعل هذا الجسد يثور على مختلف هذه السلط التي تعمل على تدجينه وتأطيره بما يخدم خطاب الهيمنة، خاصّة من طرف السياسي والديني، وإذا كان الديني قد تراجع لصالح السياسي بالغرب كشكل من أشكال علمنة الفضاء العام، فإنَّ ثورة هذا الجسد ضدّ السياسي قد اتخذت صيغة الاحتجاج، فمثلما نحتجّ بالصوت والصراخ نحتجّ بالجسد العاري، ولعلنا نجد في «حركة فيمن» خير نموذج لهذا الاحتجاج، الذي تأسّس على الخطاب النسائي في جيله الرابع، والمتمثل في أنَّ الجسد ملك لصاحبه، والمرأة مستقلة في جسدها استقلالاً تاماً، وهو الخطاب الذي وجد صدى له كذلك في المجتمعات العربيَّة الإسلاميَّة، باختلاف الدرجة والسياقات، ولكن ليس في الفضاء العام الذي يقبع تحت سلطة وهيمنة السياسي بخلفيَّة دينيَّة، بل في الفضاء الافتراضي مادام هذا الفضاء أكثر حريَّة وتحريراً للجسد الأنثوي المقموع. وبين العري في الفضاء العام المشروط بمواضعات العرف والشرف، والفضاء الخاص، تنكشف ازدواجيَّة المعايير في تسليع هذا الجسد المستباح. ولهذا ترتكز حركات الاحتجاج بالجسد العاري على وصل الفضاءين وتفكيك الحاجز الذي يفصل الثنائيَّات التناظريَّة. ففي العرف الذكوري وفق المنطق الديني يصبح الجسد عسلاً فقط في الفضاء الخاص الخاضع للشرعيَّة الدينيَّة، وفي الليل أكثر من النهار، وفي الأفضية المغلقة أكثر من المفتوحة، إلى درجة صدور فتاوى تحرّم النظر إلى جسد الزوجة العاري، ولهذا يجب أن يطفأ الضوء أثناء ممارسة الحبّ بين الزوجين. وكلّ انزياح عن هذا البراديغم يحوّل العسل إلى سم قاتل من خلال مفهومي الشرف والعار. من هنا يجب أن نفهم الاحتجاج بالجسد العاري كشكل من أشكال الانتقال من البُعد المادي الحركي إلى البُعد المادي الرمزي، رفضاً للتسلط الديني والسياسي الذي لا يعترف بالفرد كقيمة، بيد أنَّ هذا السياق الاحتجاجي المؤسّس على رؤية أنثربو ثقافيَّة للجسد كقيمة فرديَّة لا تخضع للمساومة، وتتأسَّس على خطاب ما بعد الحداثة السياسيَّة بما هي انتصار لخطاب الجسد على حساب خطاب العقل، وللفرد على حساب الجماعة، وللاختلاف على حساب الإجماع ....وللحريَّة على حساب الاستعباد، يختلف عن سياق عرض الجسد العاري الذي يدخل في إطار اقتصاد اللحم الأنثوي، أو اقتصاد المتعة الجنسيَّة. فالعري هو أحد أشكال عرض الجسد في سوق المتعة، له بطبيعة الحال أماكنه الخاصَّة التي تكشف عمق الزيف الذكوري: علب ليليَّة، كباريهات، بعض الحانات...ناهيك عن الشقق المخصَّصة للدعارة، حيث للعري طيبولوجيا جسديَّة تخضع لمنطق سوق اللذة، وهي سوق لا تختلف في بعدها التجاري عن ثقافة الحريم والسبايا.

الجسد الأنثوي المستباح بين رهان السلطة الدينيَّة والحق في الحياة

يُعدّ الجسد الناظم المركزي لمختلف السلط الباحثة على الهيمنة والشرعيَّة، وفي سياق التحوُّلات الثقافيَّة والاجتماعيَّة التي كرَّستها العولمة واقعاً معاشاً، شهد العديد من المجتمعات العربيَّة تطبيعاً وتنازلاً ما بين الديني والسياسي، جعلها تتطبَّع ثقافيَّاً مع بعض أشكال تحرّر الجسد من الحجب، طالما أنَّ لهذا التحرر أماكنه الخاصَّة. وبالتدريج بدأت هذه الأماكن تنفتح على الفضاء العام، خاصَّة تحت تأثير الموضة والإعلام الفضائي من خلال القنوات الفنيَّة، وتحديداً الفيديو كليب، ممَّا أدخل الفضاء العام في دوامة خطاب تنازعي بين قيم التحرّر وقيم الحجب، وفق منطق لا غالب ولا مغلوب تبعاً لتوزان الرؤية السياسيَّة العامَّة لكلّ بلد ما بين الحداثة والتقليد، وما بين الخطاب العلماني من جهة والأصولي الديني من جهة أخرى...وبما أنَّ العاملة الجنسيَّة كموضوع لاقتصاد المتعة هي من تستطيع أن تتحرَّر نسبياً في الفضاء العام، وبالنتيجة لمختلف التحوّلات القيميَّة التي بات يعيشها المجتمع العربي، فإنَّ معظم النساء اللواتي لا يستطعن التحرّر من قيود ذكوريَّة الفضاء العام، وجدن في العالم الافتراضي مجالاً لممارسة حريتهنَّ الفرديَّة في التعامل الخاص مع أجسادهنَّ. من هنا تجد عدداً من البروفايلات في بعض المواقع الاجتماعيَّة كالفايس بوك، وبادو، وبعض المدوّنات الشخصيَّة، تضمّ صوراً لنساء وشابَّات تتراوح درجة تحرّرهن الجسدي فيها حسب الانتماء الاجتماعي والثقافي لهؤلاء، خاصة بالنسبة إلى من ينتمين إلى طبقات وفئات اجتماعيَّة متوسطة أو راقية، في حين تفتح الباقيات بشكل عام صفحات بأسماء وصور مستعارة، وهو عرض افتراضي جاء كردّ فعل على القمع الذي يشعر به هذا الجسد في المجال العام باعتباره مجالاً ذكوريَّاً بامتياز، خاصَّة وأنَّ عرض الرجل بالمقابل لصوره في المسبح، الشاطئ، أو حتى في البيت وهو شبه عار لا يثير أدنى تساؤل، وهو ما يجعل مفهوم العري في حدّ ذاته مفهوماً ذكوريَّاً مسؤولاً عن صياغة الهندسة الاجتماعيَّة للجنس، والذي بموجبه يصبح كلّ الجسد الأنثوي عورة، وهذه الأخيرة مدخل أساسي لشرف المرأة العربيَّة باعتبارها كائناً شبقيّاً وأيروسياً وجب حجبه، وكتمه أيضاً، مادام صوتها كذلك قد أصبح عورة قد يثير الشهوة الجنسيَّة في ظلّ عودة الديني الأصولي، حيث ينشط الخطاب القمعي للجسد، ولذلك وجب علينا أن نفتح قوساً هامّاً لتفنيد الربط التعسّفي للجسد بالجنس بشكل آلي، فمن وجهة نظر أنثربولوجيَّة ليست هناك علاقة أحاديَّة ومباشرة بين الجسد والمتعة الجنسيَّة، والدليل على ذلك أنَّ العديد من القبائل الشفهيَّة (في الأمازون مثلاً) لا يرتدي أفرادها أيّة ملابس، أي نسبياً هي في حالة الطبيعة، ورغم ذلك لا يثير الجسد الأنثوي العاري شبقاً جنسيَّاً عند ذكور هذه الأخيرة، بما يعني أنَّ المتعة الجنسيَّة وكلّ ما يدخل في تعريف وتركيب الجنسانيَّة هو بناء ثقافي بامتياز. ولذلك فالجسد كنسق تواصلي منذور للكشف لا للحجب، وإلّا انتفى شرط التواصل، وبالتالي تضرّر الاجتماع والعمران البشري، عاطفيَّاً وجماليَّاً وحضاريَّاً بشكل عام. فالسوسيو أنثربولوجيا تذكّرنا

بأنَّ أفعال الإنسان الناسجة لخيوط الحياة اليوميَّة سواء البديهي منها والأقل إدراكاً أو ما يجري في الحياة العامَّة، والتي تستدعي كلها تداخل وتفاعل ما يُسمّى بالجسديَّة، حيث إنَّ النشاط الإدراكي الذي يجعل الإنسان في كلّ لحظة يرى ويسمع ويتذوق ويشمّ ويلمس... يدفعه إلى تعيين علامات وإشارات خاصَّة به ومدققة للعالم الذي يحيط به. إنَّها تذكّرنا أيضاً بأنَّ هذا الجسد الذي صنعه السياق الاجتماعي والثقافي الذي يخوض فيه الفاعل الإنسان، ما هو إلّا ذلك الجانب الدلالي الذي من خلاله تتجّلى واقعيَّة علاقته بالعالم الخارجي والمكوّنة من الأنشطة الإدراكيَّة والتعبير عن المشاعر، والخضوع لطقوس التفاعل مع الآخر، على مستوى الحركيَّات والإيماءات، صيانة المظهر، التفاعلات الحميميَّة، التقنيات الجسديَّة، صيانة الجسم، العلاقة بالألم...إلخ، إذن فالوجود هو أوّلاً جسدي[39]، ولذلك كلّ تضييق على الجسد أو حجب حواسّه هو تضييق على التواصل والإبداع البشريين. وكلما كان الجسد مقموعاً وممنوعاً، اشتدَّ الكبت الجنسي، وانتفى الجسد العاطفي، لأنَّ علاقات الحبّ نفسها تتأسَّس على خطاب المتعة، وخطاب المتعة يتأسَّس بدوره على جغرافيَّة الجسد الحواسيَّة، وكلما اشتدَّ التحجّر الديني، اشتدَّ الكبت الجنسي، الذي يقود بدوره إلى اعتبار كلّ الجسد الأنثوي عورة، تشكّل بالنهاية سوقاً للمضاربات العقاريَّة، باعتباره عقاراً في ملك «واضع اليد»، لكلّ من استطاع حيازته سواء بالطرق القانونيَّة كالزواج، أو بالاختطاف والاغتصاب، وهكذا....وموضوعاً للمساومات والابتزاز، خاصَّة في حالة فشل الرجل في الوصول إلى تحقيق المتعة المنشودة، حيث ينتقل الجسد/ العسل إلى الجسد/ السم. وهو ما باتت صفحات التواصل الاجتماعي الافتراضيَّة تمثّل مسرحاً له، خاصَّة في ظلّ ارتفاع عمليَّات قرصنة الصفحات واختراق الحسابات الشخصيَّة، وخلق صفحات وهميَّة بصور نساء يتمّ التشهير بهنَّ من خلال صور إمَّا شخصيَّة حقيقيَّة تمَّت قرصنتها من حساباتهنَّ الشخصيَّة، أو من خلال عمليات الفوتوشوب والمونتاج.

لقد تحوَّل الجسد في ظلّ الرقمنة، إلى آليَّة من آليَّات الانتقام بين الأزواج في حالة الطلاق، حيث بات يلجأ الكثير من الأزواج إلى وسائل التواصل الاجتماعي لنشر فضائح الشريك والتشهير به كنوع من الانتقام والتشفّي والتي يطلق عليها «الانتقام الإلكتروني» أو «الانتقام الزوجي» ضاربين بكلّ المعايير والقيم الأخلاقيَّة والدينيَّة عرض الحائط[40]، كما حصل مع العديد من النساء، كحالة الفنانة المصريَّة دينا مع زوجها، الذي سرَّب فيديو يوثق علاقة حميميَّة لها معه، انتقاماً منها....مثلما هو الحال في حالات فشل العلاقات الثنائيَّة الغراميَّة، أو في حالة فشل الرجل في الوصول إلى مبتغاه الجنسي، مستغلاً في ذلك الأعراف والتقاليد الذكوريَّة التي سجنت الجسد الأنثوي في ثنائيَّة الشرف والعار المرتبطة بدورها دينيّاً بالثنائيّات التناظريَّة

39- دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، مرجع سبق ذكره، ص 15.

40- سارة عوض، "التشهير الإلكتروني بالشريك وسيلة رخيصة للانتقام"، جريدة العرب الدوليّة، العدد، 2016/01/08، ص 21. انظر نصّ المقال كاملاً على الرابط الإلكتروني التالي: http://www.alarab.co.uk/?id=70172

الأخرى. كما حدث للمذيعة رزان المغربي، أو ريهام سعيد، أو هيفاء وهبي، وغيرهنَّ. لقد أضحى الجسد في هذا السياق موضوع تشهير، وبرزت تجارة الابتزاز والمساومة، حيث تنشط شبكات القرصنة، موظفة تجليّات الديني في الفضاء العام، حيث ينتصر هذا الأخير في إطار تمفصل السلط الرقابيَّة والحجب والوأد، وبطبيعة الحال، فالديني هنا ينتصر كرمز تلخيصي للسلطة الاجتماعيَّة والثقافيَّة، حيث مجال نفوذها هو الفضاء العام، وبما أنَّ الفرد ليس قيمة في حدّ ذاته، بقدر ما هو كائن تابع للجماعة ولأعرافها، فإنَّه يصبح أسيراً لهذا الفضاء الذي يشكّل مسرحاً للمسخ القيمي «métamorphose»، خاصَّة إذا تعلق الأمر بالمرأة، التي يصبح جسدها موضوعاً مغرياً للمسخ الاجتماعي، من خلال مفاهيم، العري، العار، العهر....إلخ. وهو ما يترجمه مجموع المواقف والقيم التي باتت واضحة في الواقعي والافتراضي على حد سواء، والتي تستفيد من خزان الطابو المحرّك لهذا المسخ الاجتماعي لصورة المرأة بالدرجة الأولى، خاصَّة وأنَّ قضايا الجنسانيَّة في العالم العربي من القضايا التي تشكّل الطابو الممنوع الخوض فيه، فالجنس والمرأة والجسد عناوين هذا الطابو الذي يشكّل الخطاب الديني أساسه المرجعي، لذلك نجد أنَّ الخطاب السياسي نفسه يتغذّى على هذا الطابو، بل ويغذّيه، والهدف هو استدامة الهيمنة والحجر البتريكي الذكوري، ليكتمل الثالوث المحرَّم: الجنس والدين والسياسة بتعبير بوعلي ياسين[41].

هكذا تنشط السلسلة الترابطيَّة للثنائيَّات التناظريَّة، كما ينشط اللاشعور الجمعي المبني على الهيمنة الذكوريَّة والفحولة المتخيّلة، ويتحوَّل الجسد العاشق إلى الجسد المتألم، والعسل إلى سم. فالمرأة الحامية للشرف العائلي والقبلي في العرف البدوي، من خلال جسدها المملوك، وقد تمَّ مسخه، أي تعرَّض لتلويث سمعته، تبقى تحت إكراه وسلطة هذا المسخ، الذي يحوّل الجسد الأنثوي إلى سلاح يستخدم ضدّها وضدّ عائلتها ومحيطها، بما أنَّ هذا الجسد هو رمز شرفها، ورأسمالها الثقافي، والمسخ الرمزي هنا يتمّ عبر التشهير، الذي يبقى في حاجة إلى وسيلة وقناة للتعميم، وليس أسهل من الأنترنيت، والواتساب وصفحات التواصل الاجتماعي لذلك، خاصَّة أمام فشل المنظومة القضائيَّة في محاربة الجريمة الألكترونيَّة، لأنَّ التشهير عبر استعمال صور شخص آخر ورفع الحميميَّة عنه وتعريضه للعام دون رغبة منه هو تعدٍّ صارخ على حرّيته وخصوصيّاته، وتعريض هذا الأخير كيفما كان للخطر يعتبر جريمة. وبالرغم من أنَّ الانتقام الإلكتروني قد يطال الرجل كذلك، خاصَّة بالنسبة إلى الشخصيات العامَّة، فإنَّه غالباً ما تكون المرأة الموضوع المفضّل لهذه الجرائم الدسمة إلكترونيَّاً، الناتجة بالأساس كما سبق الذكر عن انتقام الجنس الآخر نتيجة فشله في تحقيق المتعة الجسديَّة والجنسيَّة المرغوبة، أو لانتقام امرأة من أخرى بسبب حسابات شخصيَّة لا يكون الجنس الآخر بعيداً عنها. أو رغبة في الحصول على المال عبر ابتزاز صارخ، وهذا يوضح بعمق أنَّ جسد

41- عياد أبلال، الإخفاق الاجتماعي بين الجنس، الدين والجريمة، مرجع سبق ذكره، ص 67. يمكن الرجوع أيضاً إلى بوعلي ياسين، الثالوث المحرَّم.

المرأة في المجتمعات الذكوريَّة ليس ملكها الخاص، بل مجرَّد استعارة لفحولة الرجل وهيمنته، لذلك مثلما يمكن للمرأة أن تبيع جسدها في سياق ما يُعرف باقتصاد اللحم الأنثوي، يمكنها أن تشتريه خوفاً من انتقام المجتمع، الذي لا يسمح لها بتحرير جسدها من الحجب إلّا في إطار الشرعَّية الدينيَّة والاجتماعيَّة التقليدانيَّة، ولذلك فهي تدفع فدية من أجل أن تمنع كلّ تشهير بجسدها أو بالأحرى بجسدها المملوك للمجتمع الذكوري. وفي سياق المماثلة التناظريَّة أنثربولوجيّاً يقودنا هذا السياق التأويلي إلى استحضار مجال السحر والشعوذة، حيث يمكن اعتبار الانتقام الألكتروني بمثابة سحر أسود، لاعتمادهما على الجسد نفسه في تجلياته الماديَّة والرمزيَّة.

بعيداً عن المسخ المادي الذي يتخذ أشكالاً ماديَّة للعنف الذكوري المسلط على المرأة، الذي يعتبر الجسد في العمق أداة وموضوعاً للانتقام، وهو ما يسجّل يوميّاً في كلّ البلاد العربيَّة، من انتقام طليق، أو زوج منفصل من زوجه، وأحياناً أمّ أبنائه، أو خليل من خليلته وعشيقته، من خلال تشويه وجهها بسكّين أو بأيَّة مادّة حادّة، أو كما سبق وأشرنا بصبّ ماء النار على وجهها، أو سوائل كيميائيَّة أخرى لا تقلّ خطورة عمَّا سبق، حيث تشويه الوجه مسخ لهويَّة الجسد في الفضاء الاجتماعي، وهو المسخ الذي يعتبره العديد من الناس عقاباً مستحقاً مادامت النساء حبائل الشيطان كما كتب أحدهم[42]، وبالتالي، فإنَّ عقابها من طرف زوجها، أو الرجل بشكل عام، لا يخرج عن دائرة التربية، ولذلك يقال عادة بالعاميَّة المغربيَّة: «ربما دارت علاش»، يعني بالفصحى: «ربَّما قامت بشيء استوجب ذلك». وهو ما يجعل الناس عادة لا تتدخل في الشجار بين امرأة ورجل في الشارع العام، حتى وإن بدا للعموم الإفراط في العنف بشكل بربري، بحجّة أنَّه ربما تكون زوجه أو خطيبته أو أخته، أو خليلته، وكأنَّنا بكلّ هذه الوضعيَّات نشرعن العنف المادي والمعنوي المسلّط على المرأة. وبعيداً عن المسخ المادّي، يأتي المسخ المعنوي والرمزي من خلال تشويه الوجه، لكن هذه المرَّة تشويهاً يبتغي مسخ الحضور المشرّف للمرأة في الفضاءين العام والخاص على حد سواء، ووسمها بالخزي والعار بين أهلها وذويها انتقاماً منها. وهو ما بتنا نعيشه اليوم مع توظيف خدمة الواتساب من خلال تسريب فيدوهات وصور حميميَّة خاصَّة، عادة ما يتمُّ تبادلها حصريَّاً بين العشّاق من الجنسين، يكونان في علاقة حميميَّة وغراميَّة، وبما أنَّ المتعة حواسيَّة لا تنفصل عن الغريزة، فإنَّ التعبير عن الحبّ لا يكتمل إلّا بالجسد وقد أثارته اللذة، لذلك سرعان ما يتمُّ اللجوء إلى الهاتف الوردي عبر خطاب الإثارة اللفظيَّة الذي تطوَّر مع الهواتف الذكيَّة والإنترنيت والويبكام إلى خطاب الصورة والفيديو، لكن بعد فشل العلاقة وتوتر الوصال فإنَّ هذا الجسد، الذي طالما كان مصدراً للرضا والمتعة للطرفين، يكون سمّاً قاتلاً للمرأة من خلال آليَّة الانتقام بتسريب ذاكرة العلاقة البصريَّة للعموم، حيث ينشط الاشتراك والاقتسام «le partage»، وكأنَّنا

42- ندوي محسن، النساء حبائل الشيطان، رؤية نقديّة لواقع المرأة العربيّة المعاصرة، نقد مدوّنة الأسرة المغربيّة نموذجاً، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2004.

نفرح لاقتسام آليَّات الانتقام ونشيع ثقافته اجتماعيّاً وثقافيّاً. حيث تجد فيديوهات لنساء في وضعيَّة جنسيَّة، أو في تعرٍّ شبقي أمام الكاميرا، ...وهي وضعيَّات سجّلت بالأساس لإرسالها للعاشق، طالما أنَّ المجتمع لا يعترف بالعلاقات الرضائيَّة بين الجنسين خارج دائرة الزواج باعتباره الرباط الوحيد الذي يضفي طابع الشرعيَّة على الجنس. وهذه الظواهر الجسديَّة-الجنسيَّة تكثر بشكل كبير في المجتمعات التي تعتبر الجنس (طابو)، مثلما هو الحال في المجتمعات العربيَّة-الإسلاميَّة.

هكذا يتمّ تشويه ومسخ الحضور الجسدي للمرأة في الوسط الاجتماعي، ممَّا يجعلها في وضع المذنبة الوحيدة التي تستحق العقاب، وهذا الأخير هو عقاب ومسخ إلهي، تستحقه كلّ متبرجة تخلّت عن دينها حسب السجل العقابي للذاكرة الدينيَّة العربيَّة-الإسلاميَّة. وبالرغم من تدخل القضاء في مثل هذه الحالات المرضيَّة التي تُعتبر جريمة من وجهة نظر قانونيَّة، فإنَّ العقاب لا يكون في مستوى الجرم. فهذا المسخ الذي يصاحب الضحيَّة طيلة حياتها، مثل أثر ضربة السكّين على الوجه، أو وشم لا تنفع الجراحة في محوه، لا ينفصل عن مرجعيَّاته الدينيَّة والسياسيَّة، كما سبق الذكر، ولا ينفصل عن تطوّر أشكاله وتجليَّاته في العالم العربي اليوم اجتماعيّاً وسياسيّاً.

الجسد بين الديني والسياسي في المجتمعات العربيَّة:

في هذا السياق يقودنا استحضار السجل العقابي للجسد المنفلت من الاستبداد السياسي المبني على قاعدة دينيَّة إلى مقاربة أنثربولوجيَّة تأويليَّة لأهمّ آليّات وأدوات الانتقام في سياق مجتمعات الرعايا باعتبارها في ملكيَّة الحاكم وفق ثنائيَّة السيّد والمملوك[43]، طالما أنَّ مجتمعات الرعايا هي مجتمعات العبوديَّة بامتياز لانتفاء شرط المواطنة الماثل في مشمول حقوق الإنسان والحريَّات الفرديَّة، من قبيل حريَّة التعبير، حريَّة المعتقد... إلخ، وهي آليَّات الوأد، الجلد، الحجب ... إلى حرمان الجسد في حدّ ذاته من حقه في الفضاء العام، وفي الحياة بصفة عامَّة، وهو السجل الذي لا يمكن فصل السياسي فيه عن الديني، فالتمثيل بأجساد المعارضين في التاريخ العربي الإسلامي، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، ورجم النساء وجلد المخالفين للشريعة بعدما بترت أوصالها وفصلت عن سياقاها التاريخاني، كلها أشكال للانتقام حوَّلته الضغينة إلى شريعة ارتكاسيَّة لم تنفصل عن ماضيها البعيد، لتمتدَّ بشكل تقليداني في الحاضر وفق تجليَّات لا تختلف كثيراً عن العصور المظلمة، وكأنَّ ليل المجتمعات العربيَّة مستمرٌّ في سواده الحالك. لقد وجدت هذه الأخيرة في الديني الركيزة الأساسيَّة لاستدامة وتكريس آليَّات قمع الجسد والانتقام منه، بل استطاعت في سياق إكراهيَّة العرف الاجتماعي أن تربّي الرعايا عليها، وهو ما بتنا نشهده اليوم من خلال التشهير والمسخ الاجتماعي الذي بات

43- محمّد الناجي، العبد والرعيّة: العبوديّة والسلطة والدين في العالم العربي، ترجمة: مصطفى النحال، منشورات المكتبة الوطنيّة، يناير 2009.

يطال عدداً من الناشطين في المجتمع المدني، من حقوقيين ومدوّنين وسياسيين. فمن رائف بدوي وقصّة جلده بالعربيَّة السعوديَّة، لاتهامه بازدراء الإسلام، إلى تشهير عدد من صفحات التواصل الاجتماعي، المعروفة هويَّة بعضها والمجهولة هويَّة بعضها الآخر، بكلّ شخص أعلن الاختلاف مع شريعة جمهور الرعايا، إلى زينب المغربيَّة التي تمَّ اتهامها بالسيدا، من طرف مجموعة دينيَّة تطلق على نفسها «هيروشيما «، من خلال ممارستها الجنس مع من تنصب لهم فخّ الإغواء، واتّهامها بالكفر بسبب تدوينة لها على الفايس بوك قالت فيها: إنَّ «الله الذي يرى كلَّ هذا الظلم ولا يحرّك ساكناً، لا شك أنَّه إله كافر». والتي تشير إلى أنَّ الأمر تعدّى الفضاء الأزرق، بعد نشر صور مفبركة وعارية لها، لتشنّ عليها حرباً أخرى عبر تلقيها سيلاً من المكالمات الهاتفيَّة، تنال من عرضها وتشوّه سمعتها مع أهلها وذويها وتهدّدها بالتصفية الجسديَّة[44]، إلى نشر صور خاصة جدّاً لعدد من الإعلاميّات والناشطات في مواقع إلكترونيَّة وصفحات وهميَّة، مذيلة بتعليقات تمتح من قاموس المسخ الاجتماعي، أو نشر فيديوهات حميميَّة للبعض من الجنسين ممَّن ينتمون إلى النخبة السياسيَّة، النقابيَّة، الثقافيَّة، بعد قرصنتها أو استدراج أصحابها من أجل الابتزاز والتشهير، وليس انتهاء بالمحاكمات والاعتقالات التعسفيَّة التي تطال ناشطي المجتمع المدني في عدد كبير من البلدان العربيَّة، ليست كلها، وأخرى طبعاً، سوى تجلٍّ حقيقي لآليَّة الانتقام من الجسد الرافض لمنظومة الاستبداد والتخلف الاجتماعي والسياسي والديني. لكنَّ آليَّات الانتقام هذه حين يكون موضوعها المرأة وجسدها تصبح أكثر مسخاً وتشويهاً لسمعتها ورأسمالها الرمزي، أكثر من الرجل.

خاتمة:

صحيح أنَّ التحوّلات التي عرفها العالم العربي تحت وقع العولمة قد غيّرت من النظرة الجامدة والمتحجّرة إلى الجسد، والجسد الأنثوي على الخصوص، لكنَّ التحرّر النسبي للجسد الأنثوي في الفضاء العام، بالرغم من أنَّه بات أمراً ملحوظاً، فإنَّ وتيرته بطيئة جداً، وأحياناً تتقدّم خطوة إلى الأمام من أجل أن تعود القهقرى خطوتين إلى الخلف. لكنَّه يبقى تحرُّراً كائناً، وواقعاً سوسيولوجيّاً لا يمكن تفاديه، وهو واقع يخضع للمدّ والجزر حسب حجم سلطان كلّ من الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي، فواقع الحال يقول إنَّ العلاقات الجنسيَّة بين الجنسين في إطار العلاقات الثنائيَّة غير الزواج في انتشار كبير، خاصَّة في المدن والعواصم العربيَّة الكبرى، وتشمل كلّ الفئات الاجتماعيَّة، لكنَّ هيمنة الخطاب الديني والاجتماعي التقليداني المتمثل في العادات والتقاليد يجعل الأمر يبدو وكأنَّه انحسار لهذا التحرُّر الجنساني.

44- من تسجيل صوتي لزينب لموقع فبراير الإلكتروني: "هذه حكاية تدويتني عن الإله التي استغلتها مجموعة هيروشيما لاتهامي بنشر السيدا"، حاورها عبد الإله سخير، انظر: الرابط الإلكتروني التالي: http://www.febrayer.com/313516.html، (الخميس 21 يناير 2016 م على الساعة 15: 36).

تأسيساً على ما سبق، نستخلص أنَّ المجتمعات العربيَّة تعيش فترة بينيَّة، بين الاعتراف بالواقع السوسيولوجي كما نعيشه، وبين سلطة الخطاب الديني والاجتماعي، ولذلك فهي تعيش مرحلة ثقافيَّة عسيرة ليست ازدواجيَّة مرضيَّة كما يسميها البعض أو سكيزوفرينيا، بل هي مرحلة عاديَّة سوسيولوجيّاً وأنثربولوجيّاً، وهي مرحلة مرَّت بها كلّ المجتمعات ذات الجنسانيَّة المنفتحة. صحيح بالنسبة إلى الرجل بات الأمر محسوماً كواقع معترف به ولا يثير الدهشة، لكن إذا عدنا إلى عهد قريب نجد أنَّه كان من العيب أن يلبس الرجل سراويل قصيرة، أو يظهر صدره للعموم، لكنَّ هذا لا يمنعنا من الاعتراف بالتحوُّل السوسيولوجي بالنسبة إلى واقع المرأة كذلك، فانتقالها من الملابس التقليديَّة إلى العصريَّة والتخلي عن الجلباب واللثام أو الحايك ... في غضون عقود قليلة، مثلما هو حال المجتمعات المغاربيَّة، وولوجها فضاءات اجتماعيَّة كانت حكراً على الرجل كالمقاهي والمطاعم، والحانات والمراقص والمسابح والشواطئ... كلها مؤشّرات على مدى التحوُّل الذي عرفته العقليَّة الذكوريَّة تجاه الجسد الأنثوي. وكلما أصبح لخطاب التحرُّر والحداثة سلطة في المجال العام، أصبح الجسد الأنثوي متحرّراً من النظرة الجنسيَّة المحضة لها. وكلّ هذا رهين بحركيَّة اجتماعيَّة صاعدة تتأسَّس على المعرفة، لأنَّ الهيمنة الذكوريَّة تتأسَّس على خطاب الجهل، ولهذا فتفكيك ذهنيَّة التحريم كفيل بتفكيك منظومة الانتقام والعنف الجسدي، الذي سينتصر لا محالة للجسد العاطفي، وللعسل بدل السُّم.

ببيلوغرافيا

ـ القرآن الكريم.

ـ أبلال عياد، الإخفاق الاجتماعي بين الجنس، الدين والجريمة، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2011.

ـ أبلال عياد، أنثربولوجيا الأدب، دراسة أنثربولوجيّة للسرد العربي، ط2، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015.

ـ ابن حبيب عبد الملك، كتاب أدب النساء، كتاب الغاية والنهاية، ترجمة وتحقيق: عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 2008.

ـ ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: سامي بن محمّد سلامة، ط2، دار طيبة، بيروت، 1999.

ـ ابن كثير، البداية والنهاية، ط2، دار عالم الكتب، المجلد الثاني، ج4، بيروت 1988.

ـ ابن منظور، لسان العرب، ط3، دار صابر، بيروت، 2010.

ـ أزرويل فاطمة الزهراء، البغاء أو الجسد المستباح، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001.

ـ بن حتيرة السحيري صوفية، الجسد والمجتمع، دراسة أنثربولوجيَّة لبعض الاعتقادات والتصوّرات حول الجسد، مؤسّسة الانتشار العربي، ط1، 2008.

ـ تركي علي الربيعو، العنف والمقدَّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميَّة، ط2، المركز الثقافي العربي، 1995.

ـ الترمذي محمّد بن عيسى، الجامع الكبير، ج6، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996.

ـ التيجاني عبد الله بن أبي قاسم، تحفة العروس ونزهة النفوس، تحقيق: إبراهيم التسوقي، ط1، مكتبة ابن سينا، بيروت، 1989.

ـ جلال العظم صادق، نقد الفكر الدِيني، ط7، دار الطليعة، بيروت، 2005.

ـ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الجزء الثاني، ط4، دار الساقي، بيروت، 2001.

ـ دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة: عياد أبلال وإدريس المحمدي، ط1، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015.

ـ الدرويش أحمد بن عبد الرزاق (تحقيق) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلميَّة والإفتاء والإرشاد، ج 12، دار المؤيد للنشر والتوزيع، الرياض، 2014.

ـ السليني نائلة، تاريخيّة التفسير القرآني، ج1، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2002.

ـ الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة الثانية، ج3، تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988..

ـ عبد العزيز بن عبد الله الباز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج3. تحقيق: محمّد بن سعد الشويعر، ط1، دار قاسم للنشر، الرياض، 2008.

ـ العطاونة محمَّد، الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة، ترجمة: د. أبو بكر باقادر، ط1، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيرت، 2014.

ـ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، تحقيق: محمَّد صادق قمحاوي، ط2، ج، 10، دار الفكر، بيروت، 1985.

ـ القرطبي محمّد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، ج14، تحقيق، محمّد بن عبد المحسن تركي، ط1، مؤسّسة الرسالة للنشر والتوزيع، بيروت، 2006.

ـ محفوظ عبد الكريم، الإنسان والحضارة والمجتمع، ط1، وزارة الثقافة- دمشق 1978.

ـ الناجي محمّد، العبد والرعيّة: العبوديّة والسلطة والدين في العالم العربي، ترجمة: مصطفى النحال، منشورات المكتبة الوطنيّة، يناير 2009.

ـ ندوي محسن، النساء حبائل الشيطان، رؤية نقديّة لواقع المرأة العربيّة المعاصرة، نقد مدونة الأسرة المغربيّة نموذجاً، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2004.

المجلات والجرائد:

ـ مجلة البحوث الإسلاميَّة، العربيّة السعوديّة، العدد30، (1990).

ـ جريدة العرب الدوليّة، العدد، 2016/01/08.

بيبوغرافيا:

http://www.alarab.co.uk

http://www.febrayer.com

http://library.islamweb.net

http://www.alhadeeqa.com

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019