الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التبسي – تبسة–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية

العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي
تعنيف المرأة أنموذجا

أطروحة مكملة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث ل.م.د
تخصص أنثروبولوجيا

إعداد الطالب:
سليم سهلي

إشراف الدكتورة:
بروقي وسيلة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
حفظ الله بوبكر	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي التبسي– تبسة –	رئيسا
وسيلة بروقي	أستاذ محاضر أ	جامعة العربي التبسي– تبسة –	مشرفا ومقررا
سليم درنوني	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد خيضر – بسكرة –	عضوا مناقشا
نور الدين جفال	أستاذ محاضر أ	جامعة العربي التبسي– تبسة –	عضوا مناقشا
سيف الاسلام شوية	أستاذ التعليم العالي	جامعة عنابة باجي مختار	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:2019–2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أتوجه بجزيل الشكر وعظيم الإمتنان وكبير الإحترام إلى كل من أمد يده وتكرم بسخائه وتفضل بعلمه من أجل إنجاز عملي هذا، وسعى لتعود هذه الثمرة العلمية بحلاوة وطيب من شأنه إثراء ساحتنا المعرفية، وإغناء مكتبتنا الجامعية وللأمانة العلمية بل والأخلاقية أخص شكري أستاذتي الموقرة ومن حباني الله لأنعم بإشرفها وعظيم تفهمها وجميل تعاونها الدكتورة: **بروقي وسيلة** وكافة أعضاء ومكونات الأسرة الجامعية داخل الوطن العزيز وبعدد من الكليات المغاربية والعربية.

وأقر بفضل كل مثقف وكاتب وباحث استندت على مواقفه وتخريجاته ولاسيما الإخوة الأشقاء بكل من تونس والمغرب.

إهداء

ألفت النفوس أن تكون الهدايا مادية أو أشياء قابلة للتقدير المادي، ولكن أطروحتي هذه وإن اشتملته من أفكار وقيم ورسائل تتجاوز قيمتها علميا وأدبيا كل تقدير مادي مهما بلغ قيمة ومقدارا.

إلى الذي لم يعلمني حرفا واحدا بل علمني حروفي كلها ثم قال لي في يوم من الأيام: **لا يليق بأحد أن يكون عبدا لأحد، أو مسجون بمساحة فكرية معينة:** والدي حفظه الله

إلى والدتي الحبيبة التي كانت بمثابة العضد والسند في سبيل استكمال البحث.

إلى أخوتي اللذين كانوا نعم الإخوة

أهديكم هذا البحث المتواضع

الفهرس العام

الموضوعات	الصفحة
المقدمة	أ،ب،ج د
أولا: بناء الموضوع وأشكلته	
1- المبرارت المنهجية لإختيار البحث.....	**06**
2- التموقع ضمن التراث النظري.....	**08**
3- من سؤال الإنطلاق إلى أشكلة الموضوع.....	**14**
ثانيا: المعالجة المنهجية ومجريات البحث	
2- لماذا منطقة العوينات دون غيرها؟.....	**18**
3- عينة البحث: العمق بدل التعميم.....	**19**
3-1- بناء العينة.....	**21**
4- الترسانة المنهجية للبحث.....	**23**
4-1- الأدوات الأساسية للبحث.....	**23**
4-1-1- المقابلة المعمقة.....	**25**
4-1-2- الباحث في الميدان: ملاحظا ومشاركا.....	**27**
4-2- الأدوات المساعدة لجمع المعطيات.....	**29**
4-2-1- هل يمكن تطويع الصورة واستخدامها في مثل هذه المواضيع؟.....	**29**
4-2-2- تدوين الملاحظات الميدانية: من سلطة الميدان إلى سلطة المكتب.....	**32**
5- مسار البحث وأخلاقياته.....	**34**
5-1- الباحث من المركز إلى الهامش.....	**38**
5-2- تغييب الأسماء: ممارسة طبيعية ولا تخل بالبحث.....	**39**
5-3- الباحث في الميدان ليس حرا بل تحت رحمة المشاركين.....	**40**
6- المفاهيم المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في الحياة اليومية للمشاركين.....	**42**

ثالثا: الأسرة والتدرب على الممارسات الجندرية: من التمييز إلى ممارسة العنف

1- التنشئة الاجتماعية والتمييز على أساس النوع الاجتماعي..... 52

1-1- مفهوم التنشئة الاجتماعية..... 52

2- التنشئة الأسرية وبناء الذكورة والأنوثة..... 59

3- التنشئة والتمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي..... 59

3-1- التمييز على أساس اللون..... 61

3-2- اللعب والتمييز على أساس النوع الاجتماعي..... 65

4- المرأة وتنشئتها على الطاعة..... 68

5- الفضاء الخاص: مدخل لفهم العلاقات الجندرية..... 72

5-1- فضاءات الكبت والمصادرة..... 73

5-1-1- بيت ذكوري: إنشراخ الطفولة وقبول الخضوع..... 73

6- الأشغال المنزلية وإستمرارية الصورة النمطية الجنوسية: عنف مثقل ومهيمن..... 75

7- الجسد الذي لا يلد ولا يتناسل يخرج عن دلالة التأنيث..... 78

8- أجسادنا والفضاء المنزلي: رجل ينحني؟؟..... 83

9- من العنف داخل الفضاء الخاص إلى العنف في الفضاء العام..... 85

9-1- جندرة لباس المرأة في الفضاء العام..... 86

9-2- المشاركات واختراقهن الفضاء العام: هل يمكن من ذلك؟..... 90

10- أشكال العنف الممارس ضد المرأة في الفضاء العام والخاص..... 92

10-1- العنف الجسدي..... 92

10-2- العنف اللفظي..... 96

10-3- العنف النفسي..... 99

10-4- الدار والمرأة: نوع آخر من العنف الذكوري..... 102

10-4-1- المستوى السطحي للبنيات الخطابية..... 103

10-4-2- المستوى الأعمق للبنيات الخطابية..... 104

رابعا: هوية النوع والمركزية الذكورية: الهيمنة والممارسة العنفية ضد النساء

1- أقطاب معادلة الهيمنة: الذكر/ الأنثى..... 110
1-1- الهيمنة..... 110
1-2- ثنائية الانا/الهي / الجنس/النوع: مدارات حتمية..... 112
1-2-1- النوع الاجتماعي..... 114
1-2-2- الجنس..... 115
2- الدين والهيمنة الذكورية: أي علاقة؟..... 116
3- الهيمنة الذكورية وتمظهراتها في فضاء المشاركين..... 119
3-1- المشاركات وآليات الإخضاع الذكوري..... 125
3-2- الخطاب الذكوري: سلطة الوهم..... 126
4- ستاتيكية بنى الهيمنة الذكورية..... 128
5- الأب والرب شيئان مترادفان ضمن سياق البنية الشفهية للمشاركين..... 131
5-1- الجانب الاقتصادي مؤشر للهيمنة الذكورية..... 135
5-1-1- جندرة الإعالة: الوجه الخفي للهيمنة الذكورية..... 137
6- المرأة النسوذكورية وإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية..... 140
7- المشاركات ومحاولة الإنفلات من البراديغم الذكوري..... 144
7-1- السحر: سلطة المشاركات الخفية..... 145
7-1-1- فشل الإنقلاب الجندري..... 151
7-2- الأمومة وضبط التضاريس الذكورية..... 152
7-2-1- فشل الإنقلاب الجندري..... 154
7-3- الطعام حقل لقلب المفاهيم الجندرية..... 156
7-4- الجنس: من حيثيات المفعول به إلى الفاعل..... 160
7-4-1- فشل الإنقلاب الجندري..... 163

خامسا: العنف ضد المرأة ضمن سياق الفهم الديني للمشاركين

1- المجتمع الذكوري وأهمية القوامة..... 169
1-1- القوامة من وجهة نظر ذكورية 170

1-1-1- القوامة ضمن سياق المعنى التكاملي..... 172
4- الآلية النصية والطقسية للعنف ضمن سياق النوع الاجتماعي في التفاسير..... 174
2- معنى وسياقات الممارسة لمفهوم اضروبهن 181
3- موقف رجال الدين والمفكرين (ت) من القوامة وضرب النساء..... 185
سادسا: العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي: نتيجة إنتاج الصورة الجندرية
1- العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي وسلطة الصورة النمطية..... 190
1-1- تصورات المشاركين لذاتهم..... 193
1-1-1- تصورات المشاركات للرجل..... 193
1-1-2- تصورات المشاركين للمرأة..... 194
2- سياقات الشرعنة الاجتماعية والعنف ضد المرأة: جسدنة الصورة النمطية..... 195
شهادات البوح..... 199
الخاتمة..... 204
الملاحق..... 209
قائمة المصادر والمراجع..... 212
الملخص

فهرس الجداول

رقم الجدول	عنوان الجدول	الصفحة
(01)	يبين أهم المفاهيم المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي	44
(02)	يبين العلاقة الرمزية بين الدال المؤنث (الدار) والمدلول المذكر(المركز)	105
(03)	يبين التمايزات بين النوع الاجتماعي والجنس	115
(04)	يبين تصورات المشاركين لآليات إخضاع المرأة	125
(05)	يبين الصور النمطية المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في بنية خطاب المشاركين	196

فهرس الصور

رقم الصورة	عنوان الصورة	الصفحة
(01 و02)	تجسد إكتساب الأدوار الجندرية من خلال اللعب	67
(03 و04)	تجسد التراسيم الجسدية داخل الفضاء المنزلي أثناء تأدية الأعمال المنزلية	84

المقدمة

مـن الأمـس القريـب كـان الحـديث عـن العنـف القـائم علـى أسـاس النـوع الاجتمـاعي – العنف ضد المرأة– لا يزال يدخل في فضاء المسكوت عنه (التابو)، ولم تكن مختلف الممارسات العنفية من إهانة وتمييز وتحقير وضرب تهز ضمائر المجتمع، فالمرأة بحكم نوعها الاجتماعي خاضعة للرجل وملكه الخاص، هذا الخضوع بنيوي تَشكل بفعل العادات والتقاليد والأعراف التي تضمن إنتاج وإعادة إنتاج علاقات السيطرة والهيمنة بمختلف تمظهراتها بين الجنسيين، وبالتالي يتم تبريره إنطلاقا من هذه الجغرافيات اللاواعية التي تُبتلع عن طريق التنشئة الاجتماعية، تصنف هذه الممارسات الطبيعية في الكثير في خانة اللاعنف، فبعض المشاركون يرون بأن العنف ضد المرأة هو ممارسة لها مبرر ديني كونه يرتبط بمفهوم الطاعة لأولى الامر وبحكم أن النساء ناقصات عقل ودين، إضافة إلى ذلك يعتبر العنف من الممارسات المحبذة مقدسا حسب تصورهم، والبعض الآخر يرونه ميكانيزم دفاعي لابد منه لتقويم الاعوجاج الناتج عن الخروج عن التقاليد المتعارف عليها داخل فضاء العلاقات الجندرية." وفي مطلق الاحوال لا يزال العنف ضد المرأة أمر عاديا وطبيعيا ويرضخ للتصورات والتمثلات الثقافية في ظل المجتمعات الأبوية".[1] هذا ما أدى إلى تشكيل ترسيمات يستخدمها المسيطر (الرجل) داخل مجال الدلالات وبالتحديد داخل فضاء المعنى الذي يتحول إلى فعل فيزيقي مبني على عالم رمزي مسطر، مع إخفاء علاقات القوة التي هي مصدر والأساس الفعلي لقوتها.

ويعتبر العنف ضد المرأة أمرا عاديا في ظل المنظومة التربوية السائدة لدى المشاركين فالمرأة في حياتها تخضع لتنشئة اجتماعية تسعى لتصغيرها وإنكارها لذاتها، فتتمرس على بعض القيم السلبية مثل نكران الذات، والاستسلام، والصمت، يبدأ هذا الإبتلاع الجندري منذ الصغر، من خلال الوكلات الاجتماعية أبرزها الأسرة، حيث تضطلع بدور الحامي الرمزي والفعلي للأدوار الجندرية إذ تنشئ مجموعتين مختلفتين مجموعة الذكور (المسيطرين) ومجموعة الإناث (الخاضعين)، لهذا أطلق عليها مؤسسة اجتماعية تقوم على تراتبية أساسها الطاعة والعنف ضد الحريم.

---

1 فهيمة شرف الدين: أصل واحد وصور كثيرة ثقافة العنف ضد المرأة في لبنان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1 2002، ص11.

إن هذه المنظومة المبنية ترتب نمط العلاقات من خلال السلوك الصادر من الوالدين اتجاه البنت وجعلها من اللواحق الذكورية، وتسخيرها لخدمته. حيث تقوم الأم على ضمان هذه العبودية ووضع البنت ضمن قواعد سلطوية رئسية، بحيث تتيح للأقوى والأكبر سنا استخدام العنف كوسيلة لفرض المجال الفحولي والتسلط على الفضاء الرمزي الأنثوي.

وبالرغم من التحولات الاجتماعية التي مست العلاقات الجندرية داخل الأسرة في المجتمع الجزائري وحتى القيم تبدلت، وحلت محلها قيم أخرى، إلا أن العلاقات القائمة داخل أسر المشاركين ما زالت تحافظ على مبدأ القوة والزعامة الذكورية، التي جعلتهم يمارسون العنف ضد حريم الدار بسبب إمتلكهم السلطة الذكورية. فلم تستطع التحولات أن تؤدي إلى تحول نوعي على مستوى ذهنية المشاركين، حيث ما تزال نمط العلاقات متجذر ممارستيا، وظل وضع المرأة متدنيا ومهيمن عليها من طرف الرجل، وكأنها مازالت محكومة ببقايا الهيمنة والعبودية المبنية والتي تأسست تاريخيا مع نشأة الملكية الخاصة وسيطرة الثقافة على الطبيعة.

حتى إن النساء أنفسهن يمارسن القبول الطوعي لهذا الوضع، " وقد يفسر ذلك اجتياف المرأة لهذا الخضوع واعتباره سلوكا طبيعيا، فخضوع المرأة إلى الرجل هو من القدم بحيث يبدو وكأنه واقعة طبيعية"[1]، مما يجعل التمييز الذي ينتج عن تقسيم الأدوار الجندرية مقبولا، بل وغير قابل للتغيير فهو مرتبط بالفطرة والغريزة.

ونظرا للأهمية الذي يكتسيها موضوع العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي ارتأينا أن نجمع الكثير من المعطيات المتعلقة بموضوع الدراسة من خلال الممارسة البحثية. وقد حاولنا قدر الإمكان على تحليل نوعين من المعطيات القائمة على الاختلاف واللاتناظر الجندري، تتمحور أولها في معطيات النساء، وثانيهما في المعطيات الذكورية التي تحدد العلاقات ما بين الجنسيين.

لقد جاءت الموفولوجيا العامة لدراستنا على شكل محاور كبرى دون وضعها في فصول محددة جاءت وفق الآتي:

أولا وثانيا حول بناء الموضوع والمعالجة المنهجية للدراسة: وتضمن هذا المحور على المبررات المنهجية لاختيار موضوع دراستنا، إضافة إلى ذلك موقع الدراسة من التراث النظري، الذي يعتبر المساعد الأساسي في تحديد التضاريس البحثية للدراسة، وهذا من خلال التعرض لأهم الدراسات

1 المرجع نفسه، ص 12.

المتعلقة بموضوع العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، وتضمن أيضا المعالجة المنهجية (الممارسة البحثية)، حيث تناولنا فيه المسار البحثي إبتداءا من تحديد مجتمع البحث والعينة، التي شهدت العديد من العوائق التي ستتحدد خلال الدراسة، وبعد هذه المرحلة ومراعاة لخصوصية العينة وجدنا أنفسنا أمام حتمية منهجية، فرضت علينا اختيار أدوات تحليلة لاستنطاق البيانات من العينة ولقد انقسمت الأدوات إلى رئيسية إرتكزت على المقابلة المعمقة والملاحظة بالمشاركة، أما بالنسبة للأدوات المساعدة في فهم ظاهرة العنف ضد المرأة تمثلت في التصوير الذي كان محور لفهم كيفية إكتساب الهويات الجندرية لكلا الجنسين وبناء هوية المرأة المعنفة، أما بالنسبة للكتابة والتي كانت ملازمة للمقابلة في الكثير من الأحيان، لتوثيق العديد من الوضعات والمواقف، وانسجاما مع الرابط البحثي الذي تتطلب الانعراج للمسار البحثي داخل الميدان، وضعنا تجاربنا الميدانية التي تجسد انتقالنا من الحالة القبلية للبحث إلى الحالة البعدية، **أما في العنصر الثالث الموسوم بـــ: الأسرة والتدرب على الممارسات الجندرية: من التمييز إلى ممارسة العنف**، تناولنا في هذا العنصر مفهوم التنشئة الاجتماعية ودورها في إرساء التمييز الجندري، وهذا من خلال مجموعة العادات والسلوكات المرتبطة بالذكر والأنثى ضمن الفئات الاجتماعية، حيث قمنا بتحليل خطاب المشاركين بالإعتماد على تفكيكها أنثروبولوجيا، والبحث عن مضامين ودلالات العنف ضمن سياق النوع الاجتماعي، قمنا بعد ذلك بإستعراض الممارسات التمييزية بين الجنسيين داخل وخارج الفضاء الخاص، وكيف كرست هذه السلوكات خضوع المرأة وطاعتها للرجل، وبالتالي تعرضها لأنماط مختلفة من العنف كالعنف الجسدي والنفسي واللفظي، وهذا اعتمادا على الملاحظات والمقابلات اليومية، **أما في العنصر الرابع الذي اخذ عنوان هوية االنوع والمركزية الذكورية: الهيمنة والممارسات العنفية ضد النساء** فقد تناولنا فيه علاقة العنف ضد المرأة بالهيمنة الذكورية –الأبوية–، الأخيرة الذي يقوم على هيمنة الذكر الممثل في صورة الأب، رب الأسرة، والذي يملك السلطة من جهة، وعلى إخضاع المرأة الممثلة في صورة الأم وعلى اجبار الأطفال على الطاعة واستدماج قيم البالغين والرهبة الموجودة في السلطة الأبوية، وبذلك يُكون المشاركين (الصبي) هويته كرجل بالاستناد إلى صورة والده النفسية التي يراها منعكسة في سلوك الذكور البالغين، كذلك الأمر يسقط على المشاركات، واستعرضنا فيه أيضا كيف تقاوم المشاركات الهيمنة الذكورية من خلال العديد من الاستراتيجيات الأنثوية أهما السحر والطعام والأمومة والجنس، **وفي المبحث**

الخامس تناولنا فيه العنف ضد المرأة ضمن سياق النوع الاجتماعي وكيف تبنى الممارسات العنفية ضد المرأة في سياق تأويلي خاطئ لبعض الآيات الموجودة في ثنايا القرآن الكريم، حيث إعتمد المشاركون على تبرير العنف ضد المرأة إنطلاقا من البناءات المقدسة، والرخصة الإلهية المشرعنة لممارسة العنف ضد المرأة، ومثال على ذلك " **الرجال قوامون على النساء**" " **وارضربوهن**"، أما بالنسبة **للعنصر الأخير** والذي تضمن قراءة **للتصورات الاجتماعية للعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي،** وقوفا على تصريحات المشاركين التي أثارت عدة تناقضات ومفارقات وضعت الباحث في محك تقصي العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في قفص الذهنية، وكيف يتصور المشاركين لأنفسهم في خضم السياقات الثقافية والاجتماعية المهيكلة جندريا.

أولا: بناء الموضوع وأشكلته

1- المبرارت المنهجية لإختيار البحث

2- التموقع ضمن التراث النظري

3- من سؤال الإنطلاق إلى أشكلة الموضوع

أولا: بناء الموضوع وأشكلته

1- المبررات المنهجية لاختيار الموضوع:

لم يكن اختيار موضوع البحث اختيارا اعتباطيا أو تماشيا مع السائد في التوجّه العام للمباحث العلمية بقدر ما كان ضرورة ملحّة لما تعيشه المرأة، في الواقع والإنصات لهن والانفتاح عن تجاربهن ومعاينة وضعهن باعتبارهن فاعلات اجتماعيات بدل التحدث باسمهن. وضمانة لمشروعيته نذكر جملة من المبررات المنهجية علّها تكون سندا لتوجّهنا العام. ونظرا لانتمائ البحث إلى الحقل الانثروبولوجيا فإننا نقف على أحقيّة القول بأنّ الاختيار هو فعل وسيرورة تتماشى وقناعات الباحث. إلّا انّ ما يكبّل حريّة التفكير لدى الباحثين عموما ما يُعرف بفكرة الالتفاف بالمواضيع وعرضها على المشرف. حتّى يتسنّى له اختيار موضوع من بينها. وهو اجراء متداول بين الباحثين والذي يعتبرها **مارك أوجيه** بلائحة الموضوعات المستعجلة وغير مفكر فيها. ولا يهمنا ذلك القلق الذي نشعر به تجاه موضوع واحد وهذا هو الأساس. فإذا طرح السؤال: **كيف نختار الموضوع الأنثروبولوجي؟ وكيف نبرره منهجيا؟** سرعان ما نبحث عن إجابة على هذا السؤال في صلب الكتب. فنجد إجابة للسؤال الأول: الإنسان وثقافته. أما الإجابة على السؤال الثاني فهي مرتبطة بالممارسة الفكرية والارتباط الذاتي والموضوعي. ويعمل بعد ذلك على تقديم لائحة من المواضيع التي يمكنك البحث فيها في هذا العلم.

في حقيقة الأمر لا يميز الباحثون بين **ما هو موضوع الأنثروبولوجيا؟ وماذا تدرس الأنثروبولوجيا؟** دائما ما يكون السؤال الأول إجابة للسؤال الثاني. يقول في هذا الصدد **عبد الله إبراهيم:**" القضية ليست شكلية على الإطلاق، بل يجب مقارنة موضوع العلم ووضعه في سياقه العام، أي تحديد ماهية العلم وخصوصيته وتميزه. وهذا التحديد هو الذي يفسر وجود رؤوس الموضوعات في لائحة."[1]

إن السمة التي تميز الأنثروبولوجيا خروجها من رقعة الدراسات القديمة وأصبحت تدرس موضوعات عديدة في الوقت الراهن والمرتبطة بالحياة اليومية. وأصبحت تأخذ مفهوم المظلة تشمل حقولا قد تشكلت بالفعل بشكل عميق عن طريق السياقات الفكرية وما تولده الحياة اليومية من

1 عبد الله إبراهيم: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 2017، ص 119.(بتصرف)

ظواهر معقدة. ومن أهم هذه الحقول والذي ظهر مع بروز الحركات النسوية ألا وهو**أنثروبولوجيا الجندر**،" حيث يركز على كيفية ترسخ الفكر بشأن الذكورة والأنوثة والسبب في تباين قبولها في سياقات ثقافية مختلفة"[1].

ويهتم هذا الحقل أيضا بدراسة الاختلافات والتقسيمات الاجتماعية والسياسية بين الرجال والنساء ومدى تأثيرها على المرأة بحكم أنها الجزء المهيمن عليه في القاعدة الجندرية. واستنادا لهذه القاعدة ارتأينا أن نغوص في موضوع العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي. ولطالما اعتبر من أهم المواضيع في هذا الحقل، وتفكيك بعض المفاهيم في مجتمع ما زالت تحكمه مبادئ الجندر من جهة ومن جهة أخرى تمركز هذا الموضوع في الأبنية المعرفية لهذا الحقل (أنثروبولوجيا الجندر). ولعل هذا المبرر يشكّل الركيزة الأولى لاختيارنا لهذا الموضوع.

أما بالنسبة إلى المبررات الأخرى التي دفعتنا إلى تناول هذا الموضوع وفهم إشكالاته، فتتمثّل في الحقائق المستمدة من العديد من المؤلفات المستخدمة في شهادة الماستر الموسومة **بـــ امتهان الجسد الأنثوي في المجتمع التبسي – الجسد الايروتيكي انموذجا**، أهمها دراسة **مرغريت ميد وآنا أوكلي ونوال السعداوي وألفة يوسف، وبيار بورديو، وفاطمة المرنيسي...الخ**، حيث جاءت هذه المؤلفات لمساءلة العوامل الخفية التي تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج التمييز بين الجنسيين داخل المجتمع وبالتالي العنف ضد المرأة. إضافة إلى هذا المبرر سعينا إلى فهم هذه الظاهرة في مجتمع مجهول اثنوجرافيا من حيث الدراسة. ولا ننسى خصوصية المجتمع وسياقه الثقافي ضمن ممارسة الفعل الاجتماعي. فهاته الظاهرة مضمرة– وهي محل دراستنا " العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي تعنيف المرأة أنموذجا–. فرغم وجودها كممارسة إلا أنه لا يقع التصريح بها او المجاهرة بممارستها. ساعدتنا أيضا بعض المواقف العنفية التي تمارس ضد المرأة في الفضاءات المعروفة على الخوض في هذا الموضوع.

1 فيرونيكا سترانغ: ما الذي يفعله الأنثروبولوجيون، ترجمة هناء خليف غنى، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت لبنان، ط1، 2019، ص 355.

2- تموقع الدراسة ضمن التراث النظري.

ان تكتب ما لم يكتب عن العنف ضد المرأة يوازي أن تقول ما لم يقل بعد، ولكن بعد كل هذه الكتابات الخارجة عن الفضاء المدروس لماذا لا زالت المرأة تعاني؟ ببساطة لان ما يكتب عنها لم يصل إلى حقيقة مشكلتها بعد، أو على الأقل هكذا أظن.

1- بياربورديو " الهيمنة الذكورية"

لقد حاول **بورديو** تتبع مسار الهيمنة الذكورية داخل المجتمع الأمازيغي (الجزائري) من خلال تشريحه للعلاقات القائمة بين الجنسيين. وقد اعتمد على أداتين تتمثلان في الملاحظة بالمشاركة وتحليل المحتوى.

استند بورديو بالدرجة الأولى إلى دراساته الاثنوغرافية السابقة " المجتمع الأمازيغي الجزائري لفهم التقسيم الاعتباطي بين الجنسيين الذي صار بناء مجتمعيا وطبيعيا. ذلك أن النظام الاجتماعي للمجتمع القبائلي يشتغل بطريقة مستمرة على تجذير الهيمنة الذكورية. فجعل الرجل مركز الأشياء. وربما هذا ما يبيح لنا القول بأنّ المجتمع القبائلي تطغى عليه النظرة " **القالونرجسية**" و " **الكسمولوجيا الأندرومركزية**". هذه النظرة حسب بورديو نظرة مشتركة بين سائر مجتمعات البحر الأبيض المتوسط. ورغم ما ذهب إليه بورديو من تعميم إلّا أنّها تخضع إلى منطق التفاوت من حيث حدّة درجاتها من مجتمع إلى آخر. وتتجلّى بوضوح داخل المجتمع القبائلي.

من خلال هذا النظام الكسمولوجي يتم خلق تصنيف جسدي تعسفي يوسع الفوارق السوسيوثقافية بين الذكور والإناث. ويضع كليهما في قالب جندري مسيج وموضوع بصفة طبيعية. فيتفرّد الذكر بكل ما إيجابي مقابل حصر الأنثى في الجوانب السلبية. هذا الامتياز الذكوري تغذيه إيديولوجية ثقافية ذكورية، ينطلق من الجسد ثم ينعكس على تمظهراته وحركاته وكذا نشاطاته. فالجسد يخضع لنوع من الترويض والابتلاع الحتمي لمفاهيم النوع الاجتماعي الملائمة.

أثار بورديو فكرة مهمة في هذه الدراسة استلهمنا منها كيفية فهم الآليات التي تعمل بنوع من التخفي والاحتجاب واستجلاء شروط الانتاج وإعادة الإنتاج والتأبيد والتحويل للتراتبات الاجتماعية. فضحت هذه الفكرة ممارسة الرجال للعنف الرمزي ضدّ النساء. إضافة إلى ترويض أجسادهنّ. وكنتيجة لذلك تشعر المرأة بانتقاص ذاتي لها، واندماج كلي مع الخطابات المبرمجة الصادرة من المركزية الذكورية. وبموجب منطق التبعية وغياب الاستقلالية الذاتية للمرأة تتحوّل النساء إلى شريكات في إنتاج الهيمنة الذكورية والمحافظة عليها وكذا إعادة إنتاجها بعد ذلك.

هذا الاستدماج التلقيني المتواصل والضخم الذي يمر عبر تجربة مبكرة وممتدة من التفاعلات التي تسكن بنيات السيطرة هو ضروري لتحويل الأجساد باستمرار، وإنتاج الاستعدادات الدائمة التي تثيرها وتوقضها، ليساهم بذلك المسيطر عليهم، غالبا من دون علمهم، وأحيانا ضد رغبتهم في تمرير السيطرة عليهم عبر قبولهم الضمني بالحدود المعروفة.

2- **هشام شرابي: المجتمع العربي ومشكلة التخلف العربي**

يعتبر **هشام شرابي** من أهم المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية تفكيك البنيات الاجتماعية للمجتمع العربي. وتعرّض إلى ذلك في إطار نقدي حضاري في المجتمع العربي. وقد وسمه بالمجتمع الأبوي والذي اعتبره نظاما مهيكلا جندريا. وهو السبب في استمرار استبعاد المرأة وممارسة العنف في حقها.

لقد اتبع **هشام شرابي** منهجا حفريا وتفكيكيا جمع بين التحليل النفسي والاجتماعي لفهم سلوك الفرد وعلاقته بالتنشئة الاجتماعية. وضع تصورا حول كيفية تجاوز هذا التخلف والتغلب عليه. بيد أن التخلف الذي نجابهه يكمن في أعماق الحضارة الأبوية. ومن بين مميّزات هذه الحضارة الأبويّة هيمنة السيطرة الاجتماعية التي كان يتفرّد بها الجيل القديم تفرّدا مطلقا. ولا يخفى علينا دور العلاقة التبادلية في المواقع وخصائص الطبيعة التي تأبى الفراغ من جهة وضعف شخصية المرأة امام الرجل. فكلّما تراجعت إلّا واكتسح مساحة خاصة بها وحوّلها من تعدٍّ إلى حقّ مكتسب. والاشكال الأشدّ خطورة ارتباط، الأطفال بالسلطة الأبويّة. فيظلّون تحت مظلة على جميع الأصعدة سواء كانت سياسية أو عاطفية أو عقلية. وقد افرزت هذه القراءة صفتين متلازمتين وقفنا عليهما على أرضية الميدان الذي اشتغلنا عليه. وتتمثلان في: اللاعقلانية والعجز، اللاعقلانية في التحليل والتنظير والتنظيم، والعجز عن الوقوف في ظل التحديات والتغلب عليها. إنه التخلف المتمثل في شلل المجتمع العربي ككل، في تراجعاته المستمرة، وفي انكساراته المتكررة في انهياره الداخلي.

لقد تطرق المفكر **هشام شرابي** إلى نقطة وظّفناها كأداة لفهم الواقع الملموس وفك شيفرة بعض السلوكات التي يمارسها المشاركون في المسرح الاجتماعي. وتتلخّص هذه الفكرة في علاقة الطفل بوالديه منذ النشأة الأولى. فتكون هذه العلاقة مبنية على ممارسات عنفية. فالطفل يُعامَلُ على انه صفحة بيضاء ويكتسب كل المعارف الموجودة في الوكلات الاجتماعية وبالأخص من الأسرة، على أساس أنها الفضاء الأول الذي يحمل حمولة ثقافية واجتماعية ينهلها الطفل ويجعلها قيما

ثابتة بعد ذلك. وإذ كان العنف هو الوسيلة الوحيدة التي يتعامل بها الوالدان مع الطفل (الذكر)، هو طقس لوضع الجندر في المكان المناسب. فالذكر وجب عليه أن يتفاعل مع كل هذه الظروف القهرية ويتحمّلها ليصبح رجلا وفي رأس الهرم الجندري. أما بالنسبة للنساء فيستدمجن ويمتثلن للأوامر الصادرة عن الرب الذي يمثله الرجل، كوريث مقدس وإعادة إنتاج المسرحة الجندرية القائمة على الهيمنة، ويصبحن فضاء لممارسة العنف.

3- عزة شرارة بيضون " الرجولة وتغيير أحوال النساء"

تحاول **عزة شرارة بيضون** في هذه الدراسة رصد الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية ودورها في تشكيل الهوية الذكورية لدى الشباب اللبناني. واعتمدت لتحقيق هدفها على منهج سوسيونفسي تحليلي محاولة البحث على إجابة للتساؤلات التالية:

النساء يتغيرن لكن ما هو حال الرجال؟

هل رافق تبدل أحوال النساء تعديل في هوية الرجال؟

ما هي معتقداتهم ومواقفهم حيال التمييز اللاحق بالمرأة في مجتمعاتنا؟ وما مدى مناصرتهم قضاياها؟

تحاول الباحثة من منظور نسوي موظّفة دراستها الإجابة على جملة التساؤلات المطروحة آنفا. وكانت ترى أن التحولات التي مست البناء الجندري التقليدي خلق هويات جندرية معاصرة خارجة عن نطاق ما هو متعارف عليه في الدستور الجنوسي. فالنساء المعاصرات حسب وجهة نظرها تغيرن من خلال تغير هوياتهن وأدوارهن. وهذا ما دفع بالرجال إلى مواكبة المتغيّرات. وحثّهم على خلق فضاء جندري جديد.

إنّ التحول في أحوال النساء وهوياتهنّ الجندرية أحدث اضطرابا لدى الرجال. وهو ما حدا بهم إلى التفاعل مع المستجدّ في تمظهرات غير مألوفة. فكانت تتراوح بين الهدوء والصخب من جهة، وبين الدعم والمناهضة من جهة أخرى. ومن أبرز مُخرجات هذه الزلزلة في موقف الرجل تشكّل نواة أزمة في هويّته. والمثير للجدل أنّ هذه الأزمة لم تقتصر على مجتمع بعينه بل تجاوزته لتصل مرحلة العالمية مثلما ذهبت إليه الباحثة. وهو نتيجة حتمية إثر كسر الثابت في المعتقد السائد والمتمثّل في صورة الذكر التقليدية. ولا يبدو هذا التغيير بالغريب أو المسقط وذلك لعدّة أسباب لأنّ الرجل لم

يعد المعيل الحصري للأسرة. والأهمّ من ذلك سحب عملية الاخصاب من الذكر التي كان ينفرد بها. فأصبحت بفعل التقنيات الحديثة قادرة على الانجاب والاستغناء عنه.

انتقدت الباحثة الرجل وأدواره التي تراجعت. فهو لم يعد قادرا على فهم موقعه. فالمالوف بالنسبة إليه ان يدافع عن الأدوار الذكورية التقليدية مدعوما بسلطة مطلقة. إلّا أنّ التغير الجندري المتمثل في تقدّم وضع المرأة في التعليم وتزايد الظاهرة تقاسمها والرجل عبء الإعالة لم يسلب هذا الأخير حصرية وظيفة الإعالة فحسب، بل سلبه سلطة حماية نسائه وما ينطوي ذلك على حق مراقبتهن وشروط تقييد حراكهنّ.

سنحاول التطرق إلى فكرة الاختلاف كجوهر يحافظ على نفسه ويبني دلالته وبنياته الرمزية، في مختلف الثقافات. لقد جعلت المؤلفة أزمة الذكورة أمرا ضروريا وطقسا مرّت به كل المجتمعات والثقافات العالمية. فالتغير في الأدواروالوظائف الجندرية حسب الباحثة لكلا الجنسين أمر ضروري. وهو ما أدى إلى تشكل جندر جديد **New Gender**. ولم يقتصر عمل الباحثة على النقطة المشار إليها بل سعت إلى تبيّن دور المرأة والرجل التقليدي والمتمثل في انشغال المرأة بشؤون المنزل والرجل بإعالة الأسرة وحماية المرأة. فتغيّرت هذه الدوار التقليدية بموجب التغيّر الجندري. فأصبحت المرأة تلعب دور الأب والأم في آن واحد. فإثر خروجها إلى الفضاء العام وخرق الرموز الذكورية تمكنت من إعالة أفراد أسرتها.

لكن لو أمعنا النظر في الواقع المعيش للمشاركين وما يحمله من طقوس ممارساتية، لاستوقفتنا الصورة التقليدية في أجلّ مكوناتها. ومردّ ذلك إلى أجهزة قوية لا مرئية تحدد الهويات الجندرية من الألف إلى الياء. هذه الأجهزة يشير إليها التحليل النفسي باللاشعور الجمعي الذي يعتبر المستودع الحاوي للانفعالات اللاشعورية. ولكنها تظلّ المتحكّمة والفاعلة. تستمدّ شرعيّة هيمنتها من عمقها التاريخي الذي يعود إلى عهود زمنية سحيقة. ويحدد رموزا قوية يعاد إنتاجها عند كل منعطف تاريخي وفي كل ثقافة. وتتحوّل بعد ذلك نمطا أساسيا يمتد بأصوله الماضوية نحو التماهي مع الحاضر.

4- فاطمة المرنيسي:

لقد استفدنا كثيرا من الباحثة، إن لم نقل إنّها مثّلت مصدرا أساسيا في فهمنا للعديد من القضايا المتعلقة بالنوع الاجتماعي والعنف ضد المرأة، حيث استشرنا بعض مؤلفاتها(**الجنس كهندسة**

اجتماعيـة، الحـريم السياسـي النبـي والنسـاء...الخ)، أسـهمت هذه المؤلفات فـي تمكّننـا من فكّ عذرية الظاهرة وبالأخص قضية العنف ضد المرأة ضمن سياقات الفهم الخاطئ للدين. وهو سياق يحث على تعنيف المرأة بشكل مباشر. هذا من جهة ومن جهة أخرى فهم وضع المرأة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا لفهم الواقع الراهن للمشاركات. فلقد اجتهدت في كتابها " **الحريم السياسي: النبي والنساء**" لإظهار حضور النساء الفاعل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم. وسعت من خلال سيرة النبي (ص) إلى الكشف عن الشخصية المرنة للرسول تجاه النساء، وفهم واقع المرأة في ظل التشنجات على مستوى الخطاب والممارسة. وتشير الباحثة في حديثها عن كيفية معاملة النبي محمد مع قضايا المرأة وكيفية التعامل معها بقولها" كان النبي صلى الله عليه وسلم متميزا بقدرته على امتصاص التوترات وان يبقى هادئا.كان النبي (ص) رجلا محنكا، خيرا بمعاشرة الناس (...) حيث كان يتعامل بود ورحمة وبساطة مع جميع نسائه كاسرا بذلك كل الحواجز بينه وبين عالمهن"[1].

تطرح الباحثة قضية مهمة جدا، تتعلق بنظرة الدين تجاه المرأة وحقيقة ما قيل أن الرسول (ص) قد قاله حولها في أحاديثه وأسباب نزول الآيات القرآنية التي تتحدث عن المرأة، في محاولة تكوين نظرة جديدة حول المرأة تتفق والتحديات المصيرية التي تواجهها شعوب العالم العربي منفردة ومتجمعة. تكلمت الباحثة حول استخدامات النص المقدس في خدمة أغراض معينة من خلال التلاعب بالنص على المستوى السطحي أو الشعبوي، مثل **الرجال قوامون على النساء، النساء ناقصات عقل ودين..الخ.**

إنّ الإشارات آنفة الذكر تجعلنا نستأنس إلى ما لم تصرّح به المؤلفة علنا والذي مفاده أن الاستبداد الذكوري الذي استمر فترة طويلة كان طابعا مميزا للمجتمعات العربية بشكل خاص والإسلامية بشكل عام هو أمر طارئ على دين محمد صلى الله عليه وسلم. وهو ناتج عن أسباب اقتصادية أولا وسياسية ثانيا واجتماعية ثالثا. ولهذا الغرض تبنيت فكرة قراءة الآيات لبعض الأمور المستهجنة (العنف ضد المرأة) في عصرنا الحالي بعقلية تقوم على أن مجتمعاتنا ليست ما كانت عليه منذ **1400 سنة**، أي قياس النص بالعقل وليس العقل بالنص. وإن كانت **فاطمة المرنيسي** قد عالجت

1 فاطمة المرنيسي: الحريم السياسي النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، 1990، ص111.

جوانب من وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية، فإن المطلوب معالجة وضع التفسيرات الفقهية والمسائل الجندرية المتعلقة بالمرأة كاملا وإعادة دراستها بما يتطلبه الواقع المتغير، لفهم وضع المرأة داخل ما يسمى بالعلاقة الجندرية.

أما بالنسبة لكتابها " **ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية**"، وهو مختصر لأطروحة تقدمت بها لنيل درجة الدكتوراه عام **1973**، حيث وضحت فيه ديناميكية العلاقة بين الجنسيين في المجتمعات الإسلامية عن طريق تفكيك مفهوم الجنس والوقوف على دور المرأة داخل العلاقة الجنسية. إضافة إلى محاولة تحيد وظيفة الغرائز في العقلية العربية الإسلامية بغرض الوصول إلى فهم أعمق لمشكلاتنا المعاصرة.

5- **ألفة يوسف: ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول (مقاربة تحليلية نفسية)**

تريد الباحثة من خلال هذا البحث التفكيكي الاهتمام بوجه من وجوه الخطاب الديني، وذلك بمساءلة أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالبحث في بعض أبعادها الروحية والنفسية. وأن تبرز الاختلافات التاريخية حول أحاديث الرسول (ص). وعما يمكن أن يكون قد تسرب إليها من تحريف وتحوير.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلفة قسمت الكتاب إلى أربعة فصول كلّ فصل يُعنى بموضوع يختلف عن الآخر. وما يخدم بحثنا انحصر في الفصل الأخير. فكان التركيز فيه على موضوع النساء ناقصات عقل ودين. لكن هذا الاختلاف في الموضوعات الذي يبدو ظاهرا لحظة مكاشفة النصّ تعتبره **ألفة** تمشّيا معتمدا تتشكّل على ضوئه وحدة المنهج والرؤى لفهم الهامشية المصطنعة من طرف التفاسير التراثية الدينية.

أوضحت الباحثة في **الفصل الرابع** أن المرأة كانت موضوعا لصراعات إيديولوجية وسياسية بين الأحزاب الدينية والأحزاب اللائكية. وحسب ما ذهبت إليه وفق تقسيمها إلى الخائضين في المسألة فريق يدعي أن الإسلام كرم المرأة وأعطاها كل حقوقها. في حين يرى فريق مخالف له أن الإسلام هو السبب في تهميش المرأة من خلال حرمانها من كل حقوقها. ويستدلّون على ذلك بحديث مفاده أن النساء ناقصات عقل ودين ومن هذا المنطلق حاولت **ألفة يوسف** في هذا الفصل فهم موقف الرسول من المرأة انطلاقا من مساءلة الحديث دون وضعه في وعاء تاريخي أو نقدي. ولكن أرادت فهم الطبيعة الأنثوية للمرأة من خلال هذا الحديث.

لكن ما يعنينا من هذا الفصل طرحها لفكرة الأمومة، حيث اعتبرتها أول تمييز أنثوي، باعتبارها فارقا بيولوجيا بين الرجل والمرأة. ورغم انفصال الجنين عن أمّه عضويا بعد قطع الحبل السري إلّا أنّه يظل مرتبطا بها ثقافيا ورمزيا، وهذا إشراك حتمي له لإخراجه رمزيا من علاقة ثنائية بينه وبين أمه، رغم ما طرحته الباحثة من غزارة معرفية حول قضية التمييز الممارس ضد المرأة، إلا أنها لم تتوقف عند هذه التفسيرات التي تعتبرها ضرورة بحثية، بل قفزت إلى فضاءات مظلمة. وفسرت بطريقة معمّقة الفكرة القائلة **النساء ناقصات دين**، وهذا بالرجوع للديانات السماوية الأخرى وارتباطها بالمؤسسات الدينية، فمثلا الديانة اليهودية متصلة بأحبار اليهود، والديانة المسيحية متصلة بالحواريين. أما الديانة الاسلامية فمرتبط بالفقهاء والأئمة. وتضطلع هذه المؤسسات بحماية الممتلكات الرمزية الدينية.

إضافة إلى هذا الكتاب فتحت لنا الباحثة باب الممنوع في مؤلفها " **ليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية**"، حيث تطرح فيه اللغة وتمفصلاتها الجنسية، باعتبار أن اللغة وضعت بطريقة مباشرة لتستعمل، لو كانت اللغة لا تريد أن تستخدم كلمة لما أوجدتها، هذه اللغة التي تُشيد يومياً هويتها الجندرية على نحو اجتماعي ثقافي رمزي، وتؤثث لجندرة مبنية على فوارق جنسية. لهذا لجأنا إلى أن نسحب التصور الذي يسلم بأن الهوية الجندرية تبنى على أساس العلاقة بين الجنسيين. فالرجل يحدد تضاريس الجندر الانثوي والعكس غير صحيح.

3- من سؤال الانطلاق إلى أشكلة الموضوع:

ما هي أشكال العنف التي تتعرض لها المشاركات؟ مثّل السؤال المطروح القادح الأساسي والمحرّك الأوّل زمن تفكيرنا في الموضوع برمّته. ولم يكن السؤال في حدّ ذاته مطلبا مفكر فيه. كما لم يستول على اهتمامنا كغاية قصوى. ولكن انطلاقا ممّا سمعناه وعايشناه من قصص مؤلمة لمشاركات عبرن عن تجاربهن مع العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي. وكان ذلك عبر توظيف آليتي البحث المتمثّلتين في الملاحظة من جهة وفي المحاورة المباشرة من جهة أخرى. استمدّ المبحث شرعيّته ووجّهنا إلى ضبط عدّته البيبليوغرافية والميثودولوجية والمفاهيمية الملائمة علّنا نوليه المكانة التي يستحقّ.

وبعد اطلاعنا على ما تستدعيه الضرورة العلمية من هذه العدة، بدا لنا أن البحث في إشكالية **العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي** قد نال حظا وافرا من الاجتهادات العلمية في حقول

العلـوم الاجتماعيــة والقانونيــة لا سـيما السوسـيولوجية ومجـال حقـوق الإنسـان، فـي العـالمين **الفرنكوفوني والأنكلوساكسوني.** في الوقت الذي ما زالت فيه المقاربة الأنثروبولوجية لظاهرة العنف الجندري الممارس ضد المرأة تعاني من التموضع ضمن هذه العلوم.

و سعيا منا للمساهمة في تغطية ولو جزء ضئيل الفراغ المعرفي الحاصل حول ظاهرة العنف ضد المرأة في مجتمع مجهول اثنوغرافيا (العوينات) ويحتاج إلى رسم تضاريسه وحدوده، قررنا خوض هذه المغامرة. ونحن نعلم منذ بداية الأمر وخارج نطاق الفضاءات المعروفة أنها لن تكون سهلة. سيما وأننا نريد مقابلة عينة أنثروبولوجية لامرئية. لكن كانت هناك صعوبة في مقابلتها، حيث تمتاز العينة بإنكار العنف الممارس ضدهن في الفضاءات الجندرية. ونحن نفكر في كيفية تاصيل عملنا وإيجاد خيط ناظم يشدّ وثاق الأجرأة الميدانية من جهة وتقديم الإضافة النوعية للحقل الأنثروبولوجي من جهة أخرى. والتي تعد غايتنا الأسمى، ونظرا لما وقفنا عليه من أهميّة صلب هذا المبحث ارتأينا إعادة صياغة سؤال الانطلاق حتّى يتوافق والغاية المرجوّ تحقيقها.

إذا سلّمنا بالعمل اللغوي المبني على الصيغة الاستفهامية لسؤال الانطلاق، فإنّ الإجابة عنه تستدعي من الناحية الميثودولوجية، توفير عينة تتكون من فئتين رئيسيتين. تشمل الأولى المشاركات المتعرضات للعنف. وأمّا الثانية فتستحضر الممارسين للعنف ضد المشاركات. وذلك قصد الوقوف على أشكال العنف التي تتعرض إليها المشاركات. إلّا أن توخّي أسلوب الإجابة عن الصيغة الاستفهامية لم يمثّل التمشّي الوحيد الذي من شأنه ان يجعلنا نتوقّف على خفايا وفهم منطق العنف الذي يطال المشاركات. وبعد إعادة نظر ومناقشة المسألة بطريقة عقلية وممارسة بحثية تبيّن لنا انّه من الممكن مساءلة المرجعيات البنيوية التي تساهم في إنتاج وإعادة إنتاج العنف الممارس ضد المشاركات، وذلك عبر تفكيك كل من فضاء الأسرة والهيمنة الذكورية والخطاب الديني ضمن سياقات الفهم الشعبي.

إن إعادة النظر اتاحت لنا الوقوف على مكوّن ثالث لدائرة العنف من خلال عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج لهذه الظاهرة تتمثّل في الأطفال. وسندنا في ذلك مرحلة التشكل الأولى للعنف زمن الطفولة. وتبعا لهذا الإمكان المنهجي الذي وقع عليه اختيارنا، أصبح لزاما علينا تعديل سؤال الانطلاق، ليصبح السؤال الإشكالي العام لبحثنا يتخذ الصيغة الاستفهامية الآتية: **كيف تساهم المرجعيات البنيوية في إنتاج وإعادة إنتاج العنف ضد المرأة؟**

يبدو من خلال هذا السؤال الإشكالي تصبح ظاهرة العنف التي تطال المشاركات واقع قائم الذات. ومن ثمّ لم يعد ممكنا التساؤل عن أشكال العنف ضد المشاركات، طالما أن الأشكال واقع جنوسي متوفر في ثنايا الحياة اليومية للمشاركات. فلا بدّ لنا من أن نبحث داخل البناءات الجنوسية وخارجها، وكيف تعمل بطقسنة نظامية شاملة لكي تتجسد كممارسة وكفعل.

لقد غدا من الواضح اليوم أن العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي (العنف ضد المرأة) جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية للمشاركين. فهو يمارس كمظهر لعلاقات قوى غير متكافئة بين الرجل والمرأة. أدّى هذا التفاوت إلى هيمنة الرجل على المرأة وممارسته التمييز ضدها. فالعنف ضد المرأة أضحى من القواعد الاجتماعية الحاسمة التي تفرض على المرأة التبعية للرجل" ويرجع ذلك إلى سيطرة الموروث التاريخي والثقافي القائم على مَوضَع المرأة في درجة أقل من درجة الرجل في تشكيلة إجتماعية حددت مكانة وموقع كل منهما مسبقاً ثم قسمت بينهما الأدوار ولقنت لهما هذه الأدوار منذ البدايات الأولى للتنشئة الاجتماعية مع التأكيد على عدم تجاوز الحدود المرسومة لكل جنس"[1]، وهذا ما منحه النظام الأبوي الذي يسود البناء الاجتماعي التقليدي ومازال سائداً في أسر المشاركين، السلطة الكاملة للرجل في امتلاك المرأة والتحكم فيها، حيث أصبح وجودها مرتبط بمساحة مغلقة وسرية وغامضة، أدى هذا إلى إنتاج ثقافة مشفرة ومحملة بالرمزية المبنية على أساس العنف القائم على النوع الاجتماعي، لذا فالسؤال الذي يطرح بهذا الصدد، **كيف تساهم المرجعيات البنيوية في بناء هوية المرأة المعنفة؟ وإذا كان العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي حقيقة قائمة الذات في مسرح الحياة اليومية للمشاركين، وعائقا بنيويا وعائقا نفسيا واجتماعيا، فما الذي يجعل منه واقعا جندريا؟ ومن أين يستمد قهريته؟ وكيف يعيد إنتاج ذاته ويحافظ على استدامته؟.**

1 براهمية نصيرة: المرأة والعنف في المجتمع الجزائري تحليل سوسيولوجي لأشكاله، أسبابه، تمثلاته الإجتماعية في الجزائر، دراسة سوسيوأنثروبولوجية لظاهرة العنف في إقليم جيجل، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 18، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2015، ص 108.

ثانيا: المعالجة المنهجية ومجريات البحث

1- لماذا منطقة العوينات دون غيرها

2- عينة البحث: العمق بدل التعميم

2-1- بناء العينة

3- الترسانة المنهجية للبحث

3-1- الأدوات الأساسية للبحث

3-1-1- المقابلة المعمقة

3-1-2- الباحث في الميدان: ملاحظا ومشاركا

3-2- الأدوات المساعدة لجمع المعطيات

3-2-1- هل يمكن تطويع الصورة واستخدامها في مثل هذه المواضيع؟

3-2-2- تدوين الملاحظات الميدانية: من سلطة الميدان إلى سلطة المكتب

4- مسار البحث وأخلاقياته

4-1- الباحث من المركز إلى الهامش

4-2- تغييب الأسماء: ممارسة طبيعية ولا تخل بالبحث

4-3- الباحث في الميدان ليس حرا بل تحت رحمة المشاركين

5- المفاهيم المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في الحياة اليومية للمشاركين

ثانيا: المعالجة المنهجية ومجريات البحث.

1- لماذا منطقة العوينات دون غيرها؟

لقد حاول **بورديو** تفسير العنف الجندري بنيويا. ولفهم هذه الظاهرة انطلق من الأمازيغ أي منطقة القبائل بالجزائر من قرية منغلقة على نفسها. بين لنا كيف أن التصنيفات تتحكم في منطق الأشياء وبخاصة في تعريف مفهوم الرجولة والأنوثة. تعمدنا في هذا البحث اختيار العوينات فضاء لبحثنا الميداني. وذلك لعدّة أسباب **أوّلها** لأننا من أبناء المنطقة ونرى أنها مازالت مجهولة اثنوغرافيا. **وثانيهما** لأن مدينة العوينات تجمع بين البداوة والحضر وبين الأصالة والحداثة مما يجعلها مكانا مثاليا لدراسة هذه الظاهرة لما تحتويه من تنوع ثقافي، **وثالثها:** لدينا معرفة كافية حول أطر الدراسة ومجالها وباعتبارها من المواضيع المسكوت عنها، فإن في خضم معرفتنا بمجال الدراسة تم الكشف عن المشاركين فيه وجمع المعطيات بما يتوافق وأهداف الدراسة. **وآخرها:** وجود كل أشكال العنف الممارس ضد المرأة وخاصة في الفضاءات التي نعرفها.

1-1- أصل التسمية:

" منذ سنة **1860** كان يطلق على مدينة العوينات اسم **(لعوينات الذيب)** وبتاريخ **24** ماي **1890** أطلق عليها رئيس المنطقة آنذاك اسم**(العين الصافية CLAIRE FONTAINE)**. قيل على اسمه وقيل لكثرة الينابيع الصافية بها. بقيت تحمل هذا الاسم حتى جويلية **1974** حيث صار اسمها العوينات"، وفي رواية أخرى تبين أن" نشوء العوينات كان سنة **1860** باسم العوينات الذيب، حيث كانت تتكون من تجمع سكاني لا يتعدى عدد أصابع اليد، وفي **21** سبتمبر **1888** وبقرار من لجنة مختصة على أعلى مستوى تنضم العوينات إلى ما يعرف بالبلدية المختلطة (دوار مرسط) وتشمل كل من مرسط، العوينات، بولحاف، عين الزرقاء والونزة، وفي **24** ماي **1890** وبقرار حكومي يغير اسم العوينات الذيب إلى كلارفونتان وأصل هذه التسمية يعود إلى مقولتين الأولى على كثرة الينابيع المائية التي كانت تزخر بها المنطقة والثانية على اسم حاكم المنطقة PREFET وفي **10** جويلية **1963** وبعد الاستقلال وبمداولة حكومية سميت باسمها الحالي العوينات".[1]

1 توفيق بوزناشة: دليل الجمهورية ولايات وبلديات، دار الحقائق، الجزائر، ط1، 2006، ص156.

ويضيف أحد الشيوخ بقوله " إنها كانت تسمى **كلارفونتان** وتعني النبع الصافي وكان ماءها من أجود المياه في المنطقة، وكان يستخدمه الرومان قديما للشرب، ومعاصر الزيتون بالمناطق المجاورة لها مثل مداوروش وسوق أهراس، لحد الآن يوجد منبع (ماء الطاس) ومنبع(عين الصديق)، ومنبع (عين الصيد) و(عين عسيلة)، واليوم تأخذ تسمية العوينات نسبة للعيون السابق ذكرها " ر. **س 79 سنة.**

بالنسبة للنشاط الزراعي والرعي، نلاحظ اليوم تراجعا في حرفة الرعي في منطقة العوينات إلى حد كبير كما تراجعت الزراعة بنسبة أقل رغم ما تحتويه من عيون جارية وأراضي خصبة. في مقابل ذلك ازدهرت ظاهرة التحضر في المدينة نتيجة للهجرة من البادية إلى المدينة، يضيف لنا ر.**س** في قوله " كغيرها من المناطق المعزولة كانت العوينات في القديم مجموعة من البيوت العشوائية تتركز في منطقتين أساسيتين: المنطقة الأولى تسمى (لاطاق)، أما بالنسبة للمنطقة الثانية كانت تسمى (بالفيلاج)، كانت عبارة عن مجموعة من البيوت البسيطة مبنية من الطين، وكان أغلبها من مخلفات الحقبة الاستعمارية، كان سكان المنطقة يعتمدون بالأساس على رعي الأغنام والاحتطاب الذي يستخدمونه في مآرب كثيرة، مع الاعتماد على الزراعة الشخصية، ونقصد بها تلك الحدائق الصغيرة المتصلة بالمنزل عادة وتستخدم لبعض الزراعات الخفيفة كزراعة الفلفل والطماطم واليقطين.. لكن لم تبق المدينة حبيسة الزمن بل سايرت التطورات الحديثة، وتحولت بيوت الطين و(بيوت الشعر)، إلى بيوت إسمنتية على الطابع الحديث، والتي بدورها شكلت تجمعا حضاريا وفق نموذج موحد، الذي يرفض وجود قطعان الأغنام داخل هذه التجمعات، حيث أصبح وجودها يشكل نوع من الإزعاج للبقية، واستحالت الحدائق الزراعية إلى أرصفة إسمنتية، وما بقي منها سوى بعض الشجيرات المثمرة عادة، وبعض الاصاصيص التي تزرع بها الأعشاب الطبية والمزهرة، وتتشكل العوينات أساسا من أقليات مختلفة الأعراش، منها الأساسية (الشاوية وأولاد سيدي عبيد) التي سكنت المنطقة منذ أزمان طويلة، ومنها الفرعية (الدرارجة وسيدي نايل) التي استوطنت المنطقة حديثا.

2- عينة البحث: العمق عوض التعميم:

أمام استحالة إجراء المسح الشامل على مجتمع الدراسة واستجواب جميع الفاعلين فيه أصبحت البحوث المعاصرة تعتمد على طريقة العينة، كممارسة منهجية مهمة تسهل على الباحث

إجراء بحثه، شرط أن تكون بطرق خاضعة للمبدأ العلمي حيث تضمن تمثيلية المجتمع عبر إتاحة الفرصة للاستجواب بطرق متساوية لكل فرد من المجتمع. لكن مسألة التمثيلية لاقت مساءلة في البحوث الكيفية عكس البحوث الكمية التي تصبح للتمثيلية شرعية منهجية." وهذا راجع لأسباب عدة. أولا لأنها لا تتسق مع مبادئ البحث الكيفي. ثانيا لأن حجم العينة وطبيعة إجراءات اختيار العينة في البحث الكيفي لا يتضمنان أي دليل على تمثيلها"[1].

وسيأخذ هذا البحث مجرى آخر بالنسبة لتمثيلية المجتمع المدروس. وسنعتمد على مفردات قليلة ومقصودة لكنها غزيرة المعطيات. وهو ما يمكن أن نسميه بالارتكاز المعمق في استنطاق المعطيات من المشاركين. ولا تصحّ هذه العملية إلّا عن طريق التعمق في دراسة حالات معينة ومحدودة تجعلنا نفهم بناءاتها المختلفة من خلال استكشاف التدفق الطبيعي للأحداث دون محاولة منا التحكم في العوامل الخارجية الغريبة عن الظاهرة محل البحث. وهذا ما يشرحه **ريمون بودون Raymond Boudon** في قوله" توجد أوضاع خاصة تبرز فيها ضرورة اعتماد الطرق الكيفية لأسباب تتعلق بالميزانية والسرعة في إنجاز البحث، ومن الأمثلة، البحث الذي قامت به **كوماروفسكي MirraKomarovski** حول **تأثير البطالة على موقع رب الأسرة داخل أسرته** التي لا تختلف عن خصوصية عينة بحثنا، حيث شملت المعاينة عددا ضئيلا من الحالات. وبالرغم من ذلك استطاعت الباحثة أن تصل إلى تفسيرات مقنعة."[2]

وتؤكد **شارلين هيس بيبر** في نفس السياق بقولها" يضع منطق البحث الكيفي الفهم العميق في المحل الأول من اهتمامه، حيث يعتمد في عمله عادة على استخدام العينات الصغيرة. والهدف من ذلك أن يدقق النظر في عملية ما أو يقف على المعاني التي يضفيها الأفراد على وضعهم الاجتماعي المعين. فالباحث هنا لا يسعى بالضرورة إلى صياغة التعميمات"[3] فنحن لا نقصد من دراستنا –العنف ضد المرأة– أن نصوغ أحكاما عامة شاملة عن عدد من النساء اللاتي يعانين من العنف، **بل لنفهم علاقة المرأة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، وهل يعتبر هشاشة**

---

1 سوتيريوس سارانتاكوس: البحث الاجتماعي، ترجمة شحدة فارع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر ط1، 2017، ص 211.

2 عبد الله إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 221. (بتصرف)

3 شارلين هس– بيبر، باتريشيا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص 138.

علائقية جذورها بنيوية؟ ففي هذه الحالة نميل للاهتمام بالآليات التي تساهم في تجذر العنف ضد المرأة.

2-1- بناء العينة:

ما دمنا نروم من وراء موضوعنا البحث في ظاهرة العنف ضد المرأة فقد اعتمدنا على العينة **القصدية** التي تعتبر الأنسب لبحثنا " فكثير من الباحثين الكيفيين والذين يريدون اقتحام المواضيع المسكوت عنها يقومون باختيار العينات العمدية أو الحكمية. ويتوقف ذلك على أساس المشكلة المدروسة التي يتناولها البحث."[1] والسبب في اختيارنا لهذه العينة صعوبة الوصول إلى المشاركين بطريقة مباشرة والرفض المباشر في بداية البحث من طرف بعض النساء والرجال، إضافة إلى ذلك حاولنا ان نعتمد على أرشيف المحاكم الشرعية أو المدنية لأنها تتيح لنا التعرف على القضايا التي ترفعها النساء وتضمنها كل الحيثيات والممارسات العنفية التي تمارس ضدهن، ومع اعترافنا الكلي بأهمية هذه المصادر باعتبارها مصادر تخرجنا من الحرج البحثي الذي وقعنا فيه في بداية الأمر إلا أن الهيئات المسؤولة رفضت إعطائنا هذا الوثائق، سوى بعض الإحصائيات التي كانت تحمل أشكال العنف الممارس ضد المرأة، لهذا لجأنا إلى إمكانية ثانية والمتمثلة في اختيارنا لفضاء (قرابي) يكون معروفا بالنسبة إلينا. ويحمل الممارسات والتفاعلات التي تبين العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي. وهذا أباح لنا وضع متغيرات نوعية وأساسية في بناء العينة بما ينسجم مع إشكالية البحث. ومن بين هذه المتغيرات:

- **متغير السن والجنس:** حرصنا على أن تشمل عينتنا النساء المعنفات والممارسين للعنف (الرجال) والأطفال (ذكور/إناث)، نظرا لكون متغير الجنس والسن محددان أساسيان في فهم **كيفية تشكل الهويات الجندرية؟** هذا من جهة ومن جهة أخرى كيف يساهم متغير السن والجنس في تشكيل الهوية المعنفة للمرأة.
- **متغير الحالة العائلية:** تتألف عينتنا من ثلاث فئات: فئة المتزوجين وفئة العازبين وفئة الأطفال. ويعود مبرر اختيار متغير الحالة العائلية إلى وعينا المسبق بالأثر الكبير الذي يحدثه العنف الجندري على الروابط الاجتماعية وعلى تشكل الأدوار الاجتماعية وعلى البناء القيمي والاجتماعي لمؤسسة الأسرة وخاصة ممارسة العنف ضد المرأة.

[1] Michael Quinn Pattonpatton: Qualitative research and evalution methods, thousand OaKs, ca, sage ,3 ed ,2002, p242.

- **المُعنف والمعنفات:** لقد ركزنا على اختيار النساء اللواتي تعرضن للعنف سواء من طرف الأب أو الأخ أو الزوج. وكذا التركيز على فئة الرجال الذين يمارسون العنف وتصوراتهم تجاه هذا الطقس الذكوري.

وقد تم اختيارنا لعينة البحث من المعنفات والمعنفين(كعينة رئيسية) والأطفال (كعينة فرعية) متوسّلين في ذلك آليتين: تتمثل الأولى في معرفتنا الجيدة بالمشاركين. هذا ما ساعدنا على وضع لائحة تشمل عددا كبيرا ممن تتوفر فيه المتغيرات الأساسية التي وضعناها لاختيار عينتنا من المعنفات والمعنفين، والذين يمكن استجوابهم، في حالة ما لم يبدوا أي اعتراض على ذلك. وقد تم تشكيل هذه اللائحة انطلاقا من رؤيتنا المتعمقة للمشاركين وتساؤلاتنا التي جعلتنا نحدد المتغيرات. امّا الوسيلة الثانية فتمثّلت في الاعتماد على وسيط بحثي، ليس بين الباحث والمشارك بل يتم إشراكه من طرف الباحث لكي يتحصل على الكثير من المعلومات وصورة واضحة عن المشاركين. لقد استخدمنا الوسيط البحثي، وهو جزء من عينتنا البحثية والذي يعرف كل صغيرة وكبيرة حول مجتمع النساء، وخاصة في ما يتعلق بالنساء اللواتي يتميزن بالصمت والتكتم، إلّا أنّ توظيف الوسيط فكان ظرفيا كلّما دعت الحاجة إليه في قضايا مسكوت عنها مثل الجنس والسحر.

وتتوزع عينة بحثنا بصفة عامة على ثلاث فئات (رئيسية وفرعية): تتكون الفئة الأولى من المتعرضات للعنف. تشمل هذه الفئة بدورها النساء والفتيات. بينما تتكون الفئة الثانية من ممارسي العنف ضد الفئة الأولى. وفئة فرعية: تتكون من الأطفال (ذكور/إناث) تضم الفئات الثلاثة **39** فردا تتقسم كالتالي: **19** مرأة بما فيهن المتزوجات والعازبات و**11** رجلا بما فيهم المتزوجين والعزاب و**9** أطفال (5 بنات و4 ذكور) **فلماذا اخترنا هذا العدد من المشاركين؟**

إن اختيارنا لعدد العينة المذكور أعلاه له مبررات منهجية ألزمتنا بالوقوف عند هذا الحد. وعموما هناك سبب منهجي يتمثّل في **التشبع النظري أو (الإغراق)**. فعند تجاوزنا للعدد **39** أصبحت المعطيات والمشاهد تتكرر وتصب في نفس السياق، وهو ما جعلنا نقف عند هذا الحد من المشاركين لأن المعطيات أصبحت تعيد إنتاج نفسها في قوالب خطابية وتفاعلية متشابهة الاختلاف الوحيد هو المشارك فقط. وعند رؤيتنا لمماثلة الخصائص أصبحنا واثقين بأن هناك فئة مشبعة. وسلمنا بأن المفردات المستقاة مشبعة بالبيانات. وهو ما يتيح لنا فرصة الانتقال إلى المرحلة المنهجية الثانية القائمة على تحليل المعطيات.

لقد ساعدنا بعض المشاركين في الوصول إلى بعض الحالات التي يصعب الوصول إليها مثل **(زوجة ولد عمي، زوجة إبن خالتي، زوج إبنة عمتي)**. رغم أننا لم نصل معهم إلى درجة التشبع الكافي. وهو ما يشرّع لدور هؤلاء المخبرين ويحتلّ مكانة أساسية بالنسبة إلى الباحث لبلوغ مرحلة التشبع على الرغم من صعوبة الحديث عن وجود تشبع مثالي وكاف يصله الباحث.

3- الترسانة المنهجية للبحث:

لك طريقك، ولي طريقي، أما الطريق الصحيح الطريق الوحيد، فهو غير موجود

فريديريك نيتشه

لعل أهم الخطوات في البحث هي الكيفية التي سوف يقوم من خلالها الباحث بجمع البيانات أو الملاحظات. فتم التعامل مع ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي باستخدام المنهج الكيفي. وتبرز أهمية المنهج الكيفي في كونه يتيح فهما معمقا لتجارب المعنفات والمعنفين والمعاني التي ترتبط بظاهرة العنف ضد المرأة.

قام هذا المنهج بالأساس على استخدام أداتين رئيسيتين بمعية الأدوات المساعدة. لكن ما يعنينا بالأساس كيف تجسدت هذه الأدوات في الميدان. فبالنسبة إلى الأدوات الرئيسية فتمثلت في الملاحظة بالمشاركة. وهذه الأداة تستدعي وجودنا بالفضاءات المعروفة التي يمارس فيها العنف ضد المرأة، الأمر الذي سهل عملية الألفة مع هذه الأماكن. والثانية تجلت في المسائلة (المقابلات المفتوحة). إضافة إلى هذه الأدوات ساعدنا التصوير على فهم الظاهرة ونخص بالذكر هنا كيف تتجسد الأدوار الجندرية بالنسبة للأطفال والتعامل مع الدور الجندري بحذر، إضافة إلى ذلك ساعدنا على تصوير بعض الوثائق للمشاركات مثل (شهادة الطب الشرعي)، أما أداة الكتابة فكانت ضرورة حتمية لتوثيق المواقف والاحداث التي تمارس داخل الميدان والتي تحمل الممارسات العنفية، حيث كانت هذه الأداة مصاحبة للمقابلة بشكل مباشر.

3-1- الأدوات الأساسية للبحث:

انسجاما مع الرابط البحثي الذي يقوم عليه بحثنا ومراعاة لطبيعة موضوعنا وخصوصية عينتنا وجدنا أنفسنا أمام حتمية منهجية. فرضت علينا هذه الخصوصية اختيار أدوات بحثية وتقنيات تحليلية دون غيرها لجمع وتحليل المعطيات. " فالمشكلة التي تدرسها هي التي تملي عليك

طريقة البحث والتي سوف تستخدمها في دراستك. فأنت لا تستعمل المطرقة حينما يتطلب الأمر استعمال المنشار".[1]

3-1-1- المقابلة المعمقة:

إن التفاعل في معناه حوار بين شخصين أو أكثر وهو عبارة عن إرسال واستقبال وتبادل لفظي ورمزي للكلام والمعنى بشكل متساو. فعبر هذا النوع من التفاعل تمكّنّا من بناء جسور مع المشاركين واستطعنا تأسيس علاقة حوارية. وقد تم بناءه من خلال طقس المقابلة المعمقة التي تعتبر وسيلة أساسية لتحقيق هذا الهدف. " في هذه الحالة أصبحت المقابلة أمرا حاسما يجعل الناس يدركون المراد من حياتهم من جهة، ومن جهة ثانية أصبحت (بمعناها العريض) اليوم أحد أكثر الأشكال الاجتماعية لجمع المعلومات."[2]

"إن ما يؤسس المقابلة هو إنتاج الكلام الاجتماعي لا يكون مجرد وصف وإعادة إنتاج لما هو موجود لكنه اتصال حول ما يجب أن يكون للأشياء ووسيلة تبادل بين الأشخاص كما تتأسس المقابلة على خصوصية وهي إنتاج خطاب عين المكان. وهذا ما يجعلها وضعية اجتماعية"[3] "تشارك في الكثير من مميزاتها وملامحها اعتراف الكاثوليك والمقابلة التحليلية النفسية."[4]

تعتبر المقابلة المعمقة من الأدوات التي تثبت جدارتها في الميدان. فتضطلع بمهمة فك عذرية الميدان. وتعمل على إزالة الضبابية وإمداد الباحث بالحقائق التي يبحث عنها. هذه الحقائق التي تظلّ صندوقا أسود محكم الغلق. إذ لا يمكن الوصول إليها دون الولوج والغوص في ثنايا الميدان والتفاعل بين المشاركين وخلق فضاء حواري لفهم الظاهرة. وهو ما نراه ذاتا فاعلة تنتج المعنى الذي نسعى إلى بناءه. وبفضل المقابلة المعمقة تتاح لنا الفرصة للتقرب أكثر من المشاركين رغم معرفتنا الجيدة لهم إلا أنه هناك جوانب ما زالت غامضة يحملها المشاركون حول

1David Karp : speaking of sadness : depession, diconnection, and the meanings of illness, oxford university press , 1997,p13.

2جيامبرتو جوبو: إجراء البحث الإثنوجرافي، ترجمة محمد رشدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1 2014، ص 625.(بتصرف)

3 سعيد سبعون: الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبة للنشر الجزائر، ط2، 2012، ص 173-174.

4جيامبرتو جوبو، مرجع سبق ذكره، ص 625.

العنف ضد المرأة. ومن اجل ذلك لجأنا إلى استخدام المقابلة للاقتراب منهم بحكم الجانب الأخلاقي هذا من جهة. ومن جهة أخرى تجميع بيانات تساعدنا في فك شفرة الموضوع.

إن اللقاء الأوّلي المشاركين كان محتشما في الكثير من الأحيان. وكان فاترا إلى حدّ أنّه لم يشبع شهية المحاوِرِ وانهاء الأسئلة المسطرة (ذهنيا) مسبقا. فعلى امتداد المقابلة يعم الصمت إضافة إلى نفاذ صبر المشاركين منذ الوهلة الأولى. فمثّل هذا عطّل مجريات الحديث. ولكن عدم التجاوب لم ينفّرنا بل زاد من عزيمتنا. ومثّل تواجدنا الدائم على الميدان والدخول العفوي في الحوار مثيرا سهّل على الباحث والمشاركين كسر حاجز الصمت. فانساب الكلام وأصبح ينتج نفسه في قوالب تفاعلية. وعبّر المشاركون عن مكنوناتهم في ما يتعلق بظاهرة العنف ضد **المرأة وكيف تساهم المرجعيات البنيوية في إنتاج وإعادة إنتاج العنف ضد المرأة؟**

وتماشيا مع أهداف البحث فقد اخترنا المقابلة غير الموجهة أو المفتوحة ".وهي عبارة عن حوارات مفتوحة يتمكن فيها المشاركين من التكلم في أي جزئية تتعلق بموضوع البحث دون قيد ودون أن يحاول الباحث قطع الحديث إلا إذا شعر بأن المتدخّل قد ابتعد كثيرًا عن موضوع البحث"[1]. تعود مبررات هذا الاختيار إلى النقاط التالية:

- ✓ **أولا:** في الوضع الاجتماعي والتعليمي للمشاركين فمعظم المشاركين لم يلتحقوا بالمدرسة. وفي هذه الحالة لا يمكن ربط المشاركين بمجموعة من الأسئلة المهيكلة والمبنية سلفا. وهو ما يجيز للمشارك حريّة التعبير وعرض تمثلاتهم وممارساتهم تجاه العنف ضد المرأة.
- ✓ **ثانيا:** البحث في المرجعيات البنيوية التي تغذي العنف ضد المرأة يتطلب مساءلة معمقة وموسعة وترك المجال للمشاركين في التحدث وخرق لغة الصمت.
- ✓ **ثالثا:** أن مثل هذه المقابلات يتحصل فيها الباحث على عفوية المتحدث الكاملة وحصوله على عناصر معرفية غزيرة سيحلل مضمونها لاحقًا. لكن لا ننفي أن هذه العناصر المعرفية أخذت منا وقت كبيرا في تحليلها وتفكيك شخوصها المشفرة.

من الطبيعي أن يسجل الباحث المقابلات "لأن وجود آلات التسجيل توفر كثيرا من عناء التسجيل اليدوي ويمكن للباحث أن يستفيد من كل الجزئيات وخاصة إذا كانت عبارات المشاركين وألفاظهم

1عاطف وصفي: الانتربولوجية الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ب)، (د.ط)،1989 ص.169.

مطلوبة في البحث."[1] ولكن كانت مقابلتنا طقس يومي لا تحديد للزمان ولا للمكان.كنا لانوثق مقابلتنا إلا في حالات قليلة وذلك باستعمال الهاتف النقال.

"إنّ أغلب المقابلات التي يجريها الباحث الأنثربولوجي عادة هي مقابلات فردية. ففي الكثير من المواضيع قد لا يرغب المتكلم في الإفصاح عن آرائه وأخباره أمام الآخرين. بل يفضل الإدلاء بها أمام الباحث عوضًا عن أن يطّلع عليها المقرّبون فيصبح عرضة للمراقبة والنقد"[2]، ومّا لا يعتريه شكّ أن تطبيقنا للمقابلة الجماعية أو البؤرية مفيد جدا لبحثنا. فقد ساعدتنا على الحصول على أنواع معينة من المعلومات مثل (التصورات حول المرأة والرجل، الأدوار الجندرية للمرأة والرجل..الخ) وبشكل أكثر دقة. إضافة إلى فقد فتحت لنا المقابلة الجماعية المجال لمعرفة البنى الذهنية لكلا الجنسين هذا من جهة ومن جهة أخرى تعمدنا استخدامها لمعرفة مدى صدق المعطيات المتحصل عليها من المشاركين في المقابلات الفردية. كانت المقابلات الجماعية مهيكلة ومخطط لها من طرف الباحث.فكنا نعمد إلى التصريح بموضوع بحثنا والأهداف التي ننشد تحقيقها.

كانت المقابلة حوارا تفاعليا مع المشاركين.فبالنسبة إلى النساء كانت في حلاقاتهن الحوارية التي تنظم في المساء عادة أمام المنزل أو في (الحوش). أما بالنسبة إلى الرجال كانت تنظم في الفضاءات المفتوحة مثل المقاهي.وكانت هذه المقابلات شحيحة ولا ترقى منهجيا إلى مستوى المقابلات البؤرية "لأن المقابلة البؤرية ليست مجرد حوار جاء بالمصادفة أو حالة من العصف الذهني تحدث بين أفراد، بل هي سعي بحثي جيد التخطيط يتطلب نفس القدر من الاهتمام والانتباه الذي يتطلبه غيره من أنماط البحث العلمي"[3].

في بداية الامر وقبل النزول للميدان صغت جملة من الأسئلة بطريقة تلقائية دون التأكّد من صلاحيتها. ولكن وبعد تعديل سؤال الإنطلاق، والنزول به إلى الميدان تفاقم عدده الذي بلغ 50

---

1 فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي: مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان " الأنثروبولوجيا"، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعوودية، (د.ط)، 1988، ص 193.

2 سوسان جرجرس: المقابلة – تقنية البحث الأنثروبولوجي–، تاريخ التصفح: 2019/05/30 على الساعة 17:00، www.aranthropos.com

3 دافيد ستيورات وبريم شامداساني: الجماعات البؤرية النظرية والتطبيق، ترجمة راقية جلال الدويك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص 101.

سؤالا. وهو وليد حرصي على الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات. إلّا أنّي وقفت على قاعدة منهجية مفادها انّ الكمّ قد يعيق جودة الاستجواب ويعطّل العملية البحثية داخل الميدان. وقد يتسبب في انزعاج المشارك ويحدّ من رغبته في التفاعل. وعلى هذا الأساس ارتايت ومن الناحية الاجرائية أن أجعل المشاركين يتحدثون في إرياحية دون تقيدهم بمجموعة من الأسئلة.

3-1-2- الباحث في الميدان: مشاركا وملاحظا

تعتبر الملاحظة بالمشاركة من أهم الأدوات الأساسية التي اعتمدها الباحث. فهي تعد من أهم العمليات التي ساعدتنا على النفاذ إلى أعماق الموضوع بشكل دقيق. إذ أنّ الأمر لا يتعلق بمجرّد ملاحظة الظاهرة في ثنايا الحقل، بل يتعدّى دور الملاحظ إلى المشاركة في المشاهد والانخراط الكلي مع تفاعلات المشاركين وما يأتونه من أفعال زمن سردهم لحالاتهم. ولا ننسى أننا في فضاء معروف حيث تكون الملاحظة التشاركية سهلة التطبيق. ولكن وجب علينا الابتعاد عن السلطة الذاتية. وحتى نكون دقيقين في ما نعرضه علينا أن نتحلّى بالموضوعية المطلقة زمن تدوين الملاحظات. إضافة إلى الحيادية. لأنّنا ننقل احاداثا ربما تؤثّر فينا. فنحن نكتب من داخل المسألة متوسّلين اللغة حتى تكون الناقلة السليمة لما يرويه هؤلاء المشاركين. وربّما نذهب إلى ابعد من ذلك لنقرّ بأننا ننقل عن ذواتنا بصوت الاخر. وهو ما من شأنه ان يوقعنا في السلطة الذاتية التي نوه إليها **إيف وينكين** بقوله "أعرف جيدا أنني أكتب عن أقراني، وكيفما كان الحال سأفعل هذا وكأني مختلف عنهم خلال بحثي"[1].

وما يمكن ان نسخلصه أن الملاحظة بالمشاركة هي طقس منهجي دقيق تعمل على وضع البحث في إطار موضوعي. لكن لا ننفي أننا وقعنا في الكثير من الأحيان في شرك الذاتية وخاصة في تلك المشاهد التي يظهر فيها العنف ضد المرأة بصورة علنية. فلم نتحكّم في انفعالاتنا وتأثّرنا بما يُنقل لنا. وتفاعلنا مع الموقف. وحدنا أحيانا عن الموضوعية ممّا أوقعنا في منزلق الأحكام المسبقة عند ممارسة الكتابة الأولية. إلّا اننا سرعان ما تجاوزنا هذا الخطأ المنهجي الذي من شأنه ان يخلّ بتوازن بحثنا ويفرغ عليه من ذاتية الباحث. ونقرّ بأنّ الفصل بين الذات الإنسانية والذات الباحثة لم

1 إيف وينكين: أنثروبولوجيا التواصل من النظرية إلى ميدان البحث، ترجمة خالد عمراني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، البحرين، ط1، 2018، ص 171.

يكن بالهيّن علينا. وهي من أبرز صعوبات البحث زمن تجميع المادّة التي سنبني عليها استنتاجاتنا لاحقا.

إن اختيارنا لهذه الأداة نابع من رغبتنا في المعاينة المباشرة لواقع المشاركين (المعنفات والمعنفون)، بهدف فهم الاستراتيجيات التي تغذي العنف ضد المرأة، وكيفية تمظهرها في طقس يومي وتفاعلي. فبدل أن أكون ملاحظا كاملا، أو مشاركا كملاحظ، اعتمدنا نمط الملاحظ كمشارك " التي تعرض أنشطة الملاحظ برمتها علانية كما هي. وقد تكون مدعمة علانية إلى حد ما من قبل الأشخاص الملتزمين بالحالة المدروسة"[1]. أتاحت لنا هذه الإستراتيجية فرصة اكتساب ثقة المشاركين وحل بعض الإشكالات التي يواجهونها. وقد حظينا بشرف لعب دور المرشد والموجه في بعض المواقف التي نشاهد فيها الممارسات العنفية بكل أشكالها. ويذهب بعض العلماء أمثال **كونت ودوركايم** إلى أنّ هذه العملية تعتبر حاجزا يعرقل البحث. لكن بالنسبة إلينا فإننا نرى أن التعامل مع المشاركين يجب أن يكون إنسانيا وأخلاقيا بالأساس إلى درجة أن نتجاوز سبب الحلول بين تلك المجموعة البشرية. ولا يشغلنا غير هاجس إيجاد حلول يمكن أن ترتق طبيعة العلاقة الهشّة بين الرجل والمرأة أو إزاحة اللثام عن بعض الممارسات التي ربما تبدو عادية في الظاهر بحكم الموروث. ولكن بمجرّد الوقوف على مخلّفاتها ومُخرجاتها حتّى تتّضح المسألة. ونكون بذلك قد حققنا اكثر من غاية. ومن ثمّ يمكن الاستئناس إلى ما ذهبنا إليه من تقديم البعد الإنساني والأخلاقي على الغاية النفعية في تعاملنا مع شريحة اجتماعية بعينها.

ومن باب التذكير أشير إلى أن حضوري بين المشاركين لم يقتصر على مجرّد الملاحظ بل كنت مشاركا أيضا. وكنت من المتحدثين. ويرى البعض أن هذه العملية قد تفسد عملية تحصيل المعطيات من المشاركين. وكنت أسعى في كل المقابلات إلى مشاركة المتدخّلين في انتاج المعطيات لأنّي كنت أعتقد في ضرورة القيام بذلك حتّى وإن كانت البيانات المقدّمة لا تخدم الموضوع مباشرة (...). وفي المقابل لم أشاركهم وجهات نظرهم بل كنت مستمعا جيدا ومحللا بعد ذلك.

"ونظرا لأن الباحث لا يمكن أن يكون في كل مكان وفي كل وقت – لأن المشاركين يقيمون في فضاءات مختلفة وبعيدة نوعا ما عن بعضها البعض– فإن ملاحظته لما حوله سوف تكون انتقائية

1 المرجع نفسه، ص 176.

إلى حد كبير. هوما يفرض عليه مسؤولية هامة تكمن في حسن انتقاء الملاحَظ "[1]. وفي كثير من الأحيان يشعر الباحث بالقلق حول ما إذا كانت الملاحظة مناسبة أو لا " **لا أدري إذا كنت ملاحظا جيدا أو لا (...) أشعر بالندم عندما أقوم بمقابلة مع المشاركين ويخبرني بمشهد عنف مرتكب ضد المرأة من طرف الرجل. لماذا لم ألاحظ هذا المشهد الجندري؟ كيف تكون الملاحظة جيدة؟ هل أنا في وضع يسمح بتطبيق المقابلة لا الملاحظة بالمشاركة؟**" كلها أسئلة دارت في ذهني لكن طمأنني حديث **إيف وينكين** وأنا أقرأ كتابه الموسوم **ب: أنثروبولوجيا التواصل من النظرية إلى ميدان البحث** في قوله " كل المشاهد تعاد إنتاجها في صور قد تتشابه أو تختلف لكنها تصب في بحر واحد، وعلى الباحث أن يكون مستعد للتحليل"[2]، بالفعل وجدنا أن المشاهد تتكرر (ممارسة العنف ضد المشاركات) هو روتين يومي. والمتغيّر هو الوقت والزمان والأشخاص وهذا ما تم ملاحظته مرة تعنف الأم ومرة الأخت.

3-2- الأدوات المساعدة لجمع المعطيات :

3-2-1-هل يمكن تطويع الصورة واستخدامها في مثل هذه المواضيع؟

اهتمت جل الدراسات الانثروبولوجية في البداية باستخدام الآلات والأجهزة الحديثة. وقد بلغ بهم الحدّ إلى درجة التنويه بأهميتها في جمع المعطيات وتوضيحها. وقد أشار **مالينوفسكي** "إلى أنّ أستاذه **سلجمان** أهداه آلة تصوير وهو يستعد للقيام برحلته الشهيرة، حتى إنه عرض في سائر كتبه عن التروبرياند صورا عديدة لمختلف المواقف والأنشطة"[3]، كما استخدمت **مرجريت ميد** آلة التصوير بصورة مكثفة" حيث توجهت أبحاثها إلى الطريقة التي يتلقى بها الفرد ثقافته والآثار التي تنجر عن ذلك في تكوين الشخصية. إن سيرورة النقل الثقافي والتنشئة الاجتماعية للشخصية. فمثّلتا نبراس تفكيرها وتحقيقاتها. لقد حللت هذه النماذج وهذا بالاستعانة بالآلات الحديثة التي ساعدتها على جمع قدر كبير من المعطيات"[4]. وتصبح الصورة بذلك فضاء لملاحظة العلاقات

---

1 فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي، مرجع سبق ذكره، ص 187. (بتصرف)

2 إيف وينكين، مرجع سبق ذكره، ص 216.

3 فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي: مرجع سبق ذكره، ص 208.

4 دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص 65. (بتصرف)

الاجتماعية والتفاعلات والمواقف اليومية أيضا. فهناك بعض المشاهد التي تنم على ممارسات جندرية واضحة تحتاج إلى التسجيل.

وما يمكن أن نلاحظه أيضا عدم توقّف الأمر على توثيق المواقف والتفاعلات بل يتعدّاه ليشمل توثيق الوثائق التي تدعم تفاصيل حكاية مّا: مثلا تصوير **وثيقة الطب الشرعي***، لأحد المشاركات التي سمحت لنا بتصوير هذه الوثائق التي تنم على تفاصيل العنف الذي ارتكب ضدها من طرف الزوج. وبالتالي فالصورة الإثنوغرافية لا تقتصر إلّا على المشاهد فقط بل" تضم الرسم والتصوير والأفلام وتسجيل الفيديو والمستندات والمساحة والخرائط."[1] لقد استخدم هاربر **Harper** " الصورة الفوتوغرافية التي التقطها الباحث لعالم الشخص المبحوث كجزء من مقابلة مستمدة من الصور. ولكنه تبين أن المعطيات الثقافية الموجودة في هذه الصورة الفوتوغرافية غير معروفة لمن التقط هذه الصور .وهذا الوضع يسلط الضوء على واحدة من القضايا المتعلقة بأمثال تلك الطرق"[2]. في هذه الحالة يمكن أن تضيع من الباحث الدلالات الثقافية المتوفرة داخل فضاء الصورة أو يعمل الباحث على تأويل وتفسير ما يوجد داخلها بصورة ذاتية.

لكن رغم كل هذه العوائق التي تعرقل سير البحث إلا أننا مؤمنون بأنها تستعمل كجزء رئيس في البحث الكيفي حتى يزوّد بالثراء الاثنوغرافي الذي يعتبر الهدف المنشود لكل باحث. إن الصورة وما تحتويه من امتدادات ثقافية تساعد الباحث على تشكيل منظومة دلالية وسياقات وفيرة على الحياة الاجتماعية للمشاركين. فهي تفسر بطريقة صامتة كل الظواهر وخاصة التي تتهرب من الوعاء المعرفي والمساءلة.

"إن للصورة مداخلها ومخارجها. لها أنماط للوجود وأنماط للتدليل. إنها النص. وككل النصوص تتحدد باعتبارها تنظيما خاصا لوحدات دلالية متجلية من خلال الأشياء أو سلوكات أو كائنات في أوضاع متنوعة. فدلالة الصورة ليست معطاة بشكل سابق على التنظيم يولد المعنى من حيث أنه يردّ هذه العناصر إلى بنيتها الأصلية. وبالعودة إلى هذه البنية يتم الكشف على الأبعاد الدلالية

---

* أنظر الملحق رقم (02،03).

1 فيليب لابورت تولرا وجان بيار فارنييه: إثنولوجيا أنتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 382.

2 ميل تشيرتون وآن براون: علم الاجتماع النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهرى، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، ط1، 2012، ص580.

الجديدة للعنصر داخل الصورة"[1]. وعلى هذا الأساس تم إختيار الصور بطريقة عشوائية وليست مبنية من طرف الباحث. بل تم بناءها من طرف المشاركين. ولم يكن التقاطها خلسة وإنما كانت متاحة نتيجة تعاون المشاركين. وقد تمّ ادراجها حتّى تسهم في فهم قضايا جندرية مختلفة. فكل صورة تعرض وتحدد وتصور موضوعا محددا ذات سمة جندرية. وقد حرصنا على أن نرفق كل صورة بتعليق بسيط. ويكفي أن نشير هنا إلى كل الدلالات التي حصلنا عليها من خلال التنويع في الوضعات(**poses**) وكذا من خلال أشكال الحضور الجسدي لكلا الجنسيين. فكل هذه الوضعات تدخل إلى الصورة باعتبارها فضاء داخليا يشمل كل أنساق الوضعات. ولهذا فالصورة تعمل على اختراق كل الأنساق، أي زحزحتها عن موقعها وتعديلها وإعادة النظر في نظامها.

تثير الكثير من الموضعات، والتي أنوي التطرق إليها، قضيتين منهجيتين، ينبغي عدم الخلط بينهما، الاكتشاف والاستعراض (الجندري)، لأنهما عمليتان تختلفان. فالاكتشاف يسبق الاستعراض وهذا أمر بديهي. لكن ما يهمنا هنا كيف نمارس هاتين العمليتين بطريقة ممنهجة. وكيف تساهمان في فك الرموز الموجودة في الحياة اليومية للمشاركين.

هناك مجموعة من السلوكات الصغيرة التي تتمظهر ماديا بصورة مشفرة جدا (**codifiée**). بينما تظل الآثار الاجتماعية أو معاني الأفعال الجندرية غامضة جزئيا. إن أفعالا قابلة لإعادة إنتاج بواسطة الكاميرا. وهنا ندخل في مرحلة الاستكشاف بواسطة الآلة، حيث تقدم المعنى وتعطيه هسهسات دلالية إن صح التعبير، فالسلوك اليومي الصغير والذي يدخل في الممارسات الجندرية يتدفق ويستعرض نفسه بصورة دلالة متكررة، وما الكامير إلا أداة لفتح علاقات جديدة لإستنطاق المعطيات.

إن الصور التي توضح السلوك المرتبط بالجنس والتي صورتها في وضعات عفوية يمكن من جهة أن تفيد في فهم ثلاث نقاط أساسية: أساليب التصرف المرتبطة بالجندر وكيفية تشكل هوية الجندر إضافة إلى التمييز الجندري من خلال بناء جندر متماه مع الطبيعة البيولوجية.

كل هذه الأنساق تتحدد وتتأثر بالدلالة الثقافية وبالممارسات الاجتماعية وبعلاقات القوة بين الجنسيين. كما أن كل هذه الأمور تستعمل في عملية تأويل المعنى وتفسير الرسالة الكامنة وراء

1 سعيد بنكراد: سيميائيات الصورة الإشهارية الإشهار والتمثلات الثقافية، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2006 ص ص، 31-32.

صورة ما." وقد ظل النسويون زمنا طويلا وهم يؤمنون بالرأي الذي مفاده أن الصور الشائعة للنساء تساعد على تكوين تصور معين لأنماط الذكورة والأنوثة التي تقدم الرجال باعتبارهم مسيطرين وتقدم النساء باعتبارهن خاضعات"[1]." وبالتالي تظل الصورة سجل لكل التفصيلات التي يمكن للباحث الرجوع إليها في مراحل متقدمة من الدراسة. وسوف يستخلص منها بيانات أكثر مما كان يستطيع استخلاصه عندما كان يلتقط الصور في بدء الدراسة"[2]. من المؤكد أن الصورة تحمل مستويات أعلى من المعاني والدلالات التي تجعل الباحث يبحث في العمق بدل الرؤية والالتفاف بالألوان والأشخاص داخل الصورة.

4-2-2- تدوين الملاحظات الميدانية: من سلطة الميدان إلى سلطة المكتب.

يتطلب طقس تدوين الملاحظات وقتا كبيرا وجهدا أيضا. فالمشاهد والوقائع التي تحدث أمام الباحث قد تكون في دقائق قد تستغرق بالنسبة إلى الباحث ساعات في تدوينها. فهو يحاول أن يتذكر كل صغيرة وكبيرة. كما يحاول أن يصوغ في بنية متكاملة " وفي الواقع تذهب إحدى القواعد الإثنوجرافية العامة إلى أن كل ساعة يقضيها الباحث في المراقبة أو المشاهدة تتطلب منه ساعة أخرى ليكتب عنها."[3]

إن مغادرة الميدان مؤقتا وممارسة الكتابة كان صعبا جدا بالنسبة إلينا. فمعظم وقتنا كان مخصّصا للملاحظة والمشاهدة بتوظيف الذاكرة. وقد تطلب ذلك استدعاء الذكريات في نماذج تفاعلية في الكثير من الأحيان لترسيخها في ذاكرتنا. فكان من الصعب استرجاعها إلا بعض التفاصيل التي ركزنا عليها بصورة دقيقة.وتطلب هذا إتباع استراتيجيات مختلفة لجعل كتابة الملاحظات عملا أيسر وتوثيق المشاهد بكل تفاصيلها. ومن أهم هذه الاستراتيجيات استخدام **اليوميات diary** حيث كانت منقسمة إلى قسمين قسم خاص بالباحث وموقفه والقسم الثاني متعلق بالتعليقات وخطاب المشاركين.فتمت كتابة اليوميات بطريقة غير منتظمة في بداية الأمر لأننا لم نتعود على هذا الطقس هذا من جهة ومن جهة أخرى لم نتمكن من هذه الأداة منهجيا. لكن بعد

1 المرجع نفسه، ص 518.

2 فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي، مرجع سبق ذكره، ص 210.

3 روبرت إيمرسون وآخرون: البحث الميداني الإثنوجرافي في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 120.

مدة من الكتابة في اليوميات والتي نعتبرها خربشات فكرية لها معنى عميق ألفناه وأضحت ممارسة طبيعية. وهو ما يسميه **شاتزمان وشتراوس** الوظيفة العاطفية لليومية.

إن تقسيم اليومية إلى قسمين لم يكن اعتباطيا بل كانت ممارسة منهجية تسمح بتجسيد فضاءين متكافئين، فضاء توثق فيها كل ما يتعلق بالسلوكات الصادرة من المشاركين وفضاء يعيد فيه الباحث قراءة السلوكات بطريقة منتظمة حيث تدون في شكل نصوص وتعليقات.

لقد لعبت اليومية العديد من الوظائف منها التجريبية، إذ تسجل فيها كل ما يجذب انتباه الباحث من أحداث أثناء الملاحظة والمقابلة. ونحاول في هذه المرحلة من مراحل تكون الكتابة في حالة غير منظمة وقفزات غير ملمة بالحدث، فمثلا في أحد المشاهد حيث تعرضت المشاركات للعنف من طرف الزوج، كانت الكتابة في هذه الحالة مشتتة وغير مطبوعة في قالب منهجي قد تكون حالة صحية وضرورية في البحث الأنثروبولوجي كما صرح بذلك العديد من العلماء والمفكرين. **فغوفمان** يبرر هذه المسألة في قوله "ستدون في مرحلة أولى وفي مشاهد مقلقة بعض الشيء وبطريقة مشتتة وهذا أمر جيد جدا"[1]. ولكن عند الرجوع للبيانات المسجلة كنا نعتمد أكثر على تحليلها ووضعها في سياقات لغوية منظمة ومحكمة تمكن من خلق انتظاميات واعية للكتابة التي "تمكن من إعادة معايشة تجربة وجعلها موضوعية والمشاركة فيها من جديد وملاحظتها بهدوء. هذه الإستراتيجية ضرورية جدا إذا كان الأمر يدور داخل مجتمع الباحث."[2]

إن أول صعوبة تبرز في الميدان هي حملك لليومية في خضم الميدان، **كيف ذلك؟** هناك العديد من المشاركين الذين كانوا ينظرون إلى اليومية طيلة المقابلة. ويشكلون إيماءات وحركات جسدية غريبة لم أفهمها في بداية الأمر. ولكن بعد طرحي لسؤال: **هل أزعجتك اليومية؟** كانت معظم إجابتهم بنعم حتى أنهم طلبوا مني التحدث معهم دون توثيق حديثهم في اليومية. يقول أحد المشاركين لتأكيد هذا "**راني توسوست منها (...) ولينا في تحقيق (ضحك)**". لهذا انتقلنا من سلطة اليومية في الميدان إلى سلطة اليومية في المكتب.

أود أن أؤكد على أن هذه الأداة وسيلة قوية لزيادة فهم تصورات المشاركين وأوصافهم وكما يقول المثل الشائع فإن أي صورة تساوي ألف كلمة. إضافة إلى ذلك فهي تعتبر تقنية أقل تطفلا واقتحاما

---

1 إيف وينيكين، مرجع سبق ذكره، ص 161. (بتصرف)

2 المرجع نفسه، ص 180.

على حياة المشاركين. "ويترتب على هذا الكلام بعض الدلالات المنهجية، إذ يبدو أن كثيرا من الباحثين الميدانيين يفترضون أن تتبع المعاني التي يقصدها المبحوثين مرادف للقيام بإجراء مقابلات مع الأفراد للتعرف إلى ما هو هام في نظرهم. ولكن الباحثين المتمكنين منهم لا يجمعون المواد ذات الصلة بمعاني المبحوثين عن طريق التركيز على المقابلات، وإنما يجمعون المعطيات عن طريق التركيز على التعامل الذي يحدث بصورة طبيعية بين الأفراد، وفيه يتم خلق المعاني واستدامتها"[1]. إذ أن كتابة في يومية هي هيكلة للمعاني التي تصدر من المشاركين في واقعة طبيعية تصدر عنهم في تشكيلات متنوعة. لذلك لا تعد في كل الحالات المقابلة أداة رئيسة للبحث عن المعنى. وخاصة إذا تعلق الأمر ببعض الممارسات الجندرية وما تعنيه بعض الخطابات. إنما الطريقة الأمثل للوصول إلى أعمق مستويات المعنى هي ملاحظة وتسجيل الأحاديث والتعاملات التي تجرى في تشكيلات طبيعية.

أخيرا فإن تفكيك الميدان لا يتوقف على استخدام أداة واحدة فقط، بل التزاوج هو ضرورة منهجية واشتراط حقلي. فالأخير يعمل دائما على إفراز آلياته التي تؤثر على مجرى البحث والاختيارات المنهجية.

5- مسار البحث وأخلاقيته:

إن اللجوء إلى تجربة الميدان ليس واجبا فحسب بل ضرورة حتمية. ودونها ينعدم الإثبات: لا وجود لبحث أنثروبولوجي دون النزول إلى الميدان وكسر قاعدة المكتبية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر. فيتحوّل الميدان بموجب ذلك حقل تجارب بالنسبة إلى الباحث. لكن الميدان متطلب وملزم بل ومقلق. ففي ثناياه نجد العديد من المآزق التي تقوض بحثنا وتأخذ مساحة كبيرة من تفكيرنا. وتظلّ هذه الأفكار تخيم بظلها في كل مراحل بحثنا.

لئن شهد بحثنا العديد من المعيقات فإنّ ابرزها يتمثّل في المئزق الأخلاقي. ففي بعض المواضيع وخاصة تلك المتعلّقة بجزئية السحر ومدى تطبيق المشاركات لهذا الطقس المضاد ضد المركزية القضيبية، أجبرتنا الحاجة إلى الالتجاء إلى مغالطة المشاركات قصد حثّهنّ على سرد بعض التفاصيل. وسعينا إلى ايهامهنّ بفضولنا لاكتشاف هذا العالم (السحر). وغرضنا من وراء ذلك اخراجهن عن صمتهن والحصول على شهادات حيّة من شأنها ان تسهم في تطوّر عملنا واضفاء

1روبرت إيمرسون وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 287.

مصداقية على التحليل المزمع إنجازه لاحقا واستخلاص تركيبة هذا المجتمع استنادا إلى عيّنات حيّة دون أن يتدخّل فيها الباحث موظّفا باب التأويل او استقراء ممارسات من خلال الروايات المنقولة والمسكوت على اهمّ جزئياتها. وربّما الأسباب الداعية إلى ذلك التعرّف إلى أسباب لجوئهن إلى مثل هذه الطقوس. وحسب الشائع إنّ لهذه الطقوس أعراض جانبية قد تؤذي من تمَارَس عليه. ولعمري إنّ السبب الذي يجبر امرأة على ارتكاب تجاوز مثل هذا ليس بالهيّن. ممّا يعني أنّ ظاهرة العنف الممارَس ضدّها بالغ الحدّة وكذلك تهميشها وشعورها بالإذلال يفرضان عليها تجاوز المحظور اجتماعيا وأخلاقيا.

لكن هذه القفزة وهذه المغالطة لم تكونا لتنطليا على المشاركات بل زادت من شك المشاركات وضيّقت مجال الثقة. ونفّرتهنّ بصورة كبيرة على الباحث. ومن خلال ما عايشته أود القول: على الباحث أن لا يكذب على المشاركين ويجب ألا يخدعهم ولا يضرهم ويسعى إلى احترام رغباتهم. ويجب أن يمتثل للعقد المبرم بينه وبين المشاركين. نحن إذن خاضعون للقوانين والأعراف الأخلاقية.

وبعد ان جرّبنا منهج المخاتلة والمغالطة توصّلنا إلى نتيجة على الباحث الالتزام بها. وتتمثّل في الاعتراف الصريح للمشاركين حتّى يتمكن الباحث من مواصلة تقصّيه للحقائق مع احترام الأعراف والأخلاق الجماعية. فالمواثيق الأخلاقية بعرض البيانات الكفيلة لخلق مناخ يسوده التوافق بين السائل والمجيب من جهة ودون تعرية اهداف البحث كلّيا وتقديم ما يمكن ان يقدّم من جهة أخرى.

شُبِّهَ لنا بادئ الأمر أنّ الخوض في بعض المواضيع المسكوت عنها **(tabots)** من قبيل السحر والجنس لا يستدعي كثير حذر لمعرفتي الجيدة بالمشاركين. ولكن بمجرّد طرح السؤال بطريقة فاضحة مباشرة إلّا ولمست نفورا وقلقا كبير اتجاه كلّ الأسئلة المطروحة. وحتّى لا يتعطّل البحث غيّرنا خطّة العمل من جديد. وكان لضرورة إجرائية مرّة أخرى. فاستعنّا بعنصر نسوي يستنطق المادة الإثنوجرافية من المشاركات.

خطأ آخر أقع فيه حيث أردت تجسيد البحث المستتر والذي يجعل المشاركين يخرجون من مجال الشك، ولا يتصرفون بطريقة اصطناعية، وبهذا الشكل يفسدون نتائج هذا البحث. فالباحث الذي يحاول أن يكون واضحا في كل تحركاته وتصرفاته مع المشاركين ربما يواجه مصاعب، –هذا ما كنت مقتنعا به–. "لكن ينبغي على الباحث أن يضع في الاعتبار القول المأثور توقع ما هو غير

متوقع، لأن البحث قد يغير فجأة بؤرته وتركيزه ويأخذ الباحث على حين غرة. وبالتالي أقرت الأعمال الأخيرة أن الفرق بين البحث المستتر والبحث الظاهر أقل بساطة مما نتخيله أحيانا، حيث تعتمد كل الأبحاث الحالية سواء السوسيولوجية أو الأنثروبولوجية على التواصل بين التستر والظاهرية."[1]

إن دمج الأخلاقيات في عملية البحث، بدءا من فعل الاختيار إلى فعل الممارسة والتطبيق وانتهاء بطقس الكتابة، أمر حتمي. فيتغيّر هاجس الباحث خلال مراحل البحث وفق مستجدّات الميدان، فضلا عن توافر الموافقة الصريحة للمشاركين في مشاركة البحث وامدادك بالمعطيات التي تساعدك على تحليل وفهم ظاهرة **العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي،** فالبند الأخلاقي دائما ما يكون موجها أساسيا في البحث. ويقدم **مايكل باتون M.Patton** قائمة أخلاقية مرجعية والتي اعتمدنا عليها خلال مسار البحث:

قائمة باتون بالأسئلة المرجعية المتعلقة بإجراء مشروع بحثي ملتزم بالأخلاقيات:[2]

- كيف ستشرح هدف بحثك والطرق المستخدمة فيه بأساليب تكون دقيقة ومفهومة بالنسبة للمشاركين؟
- لماذا يتعين إشراك المبحوثين في مشروعك؟
- ما هي السبل التي عن طريقها سوف يؤدي إجراء هذا البحث إلى إلحاق ضرر؟
- ما هي التعهدات المعقولة للحفاظ على سرية المشاركين والتي تستطيع الوفاء بها تماما؟
- من لهم الحق الاطلاع على البيانات؟
- إلى أي مدى ستكون أنت ومبحوثك معرضين –بدرجة راجحة– للتأثر بإجراء هذا البحث؟
- ما هو الإطار الأخلاقي وما هي الفلسفة التي تمنح عملك جوهرا وتكفل الحفاظ على احترام من تدرسهم وعلى حساسيتهم وذلك بجانب كل ما يقتضيه القانون من إجراءات؟

سيظهر هذا الميثاق الأخلاقي في المحطات التالية من البحث، حيث تم استخدامها للوصول إلى معطيات صادقة.

1جيامبيترو جوبو، مرجع سبق ذكره، ص 287.

2 شارلين هس ببيبرو باترشيا ليفي، مرجع سبق ذكره، ص 197.

كانت انطلاقتنا الفعلية بعدما اخترنا الموضوع. لم نعلن عن الاستئناس بمقاربة نظرية بل نزلنا إلى الميدان مباشرة لأننا كنا نؤمن بأن البحوث الأنثروبولوجية دائما ما تنطلق من الميدان لتفسير الظاهرة. ورُفضنا في بداية الأمر وهذا ما صرحنا به سابقا، لكن توجهنا لعينة نعرف أحوالها كانت السبيل في إخراجنا من مآزق كبير. هذا ما جعلنا نتأخر في خرق الميدان وفهم ظاهرة العنف الممارسة ضد المرأة في مجتمع مجهول إثنوجرافيا. لهذا كانت الانطلاقة الحقيقية في 17 **مارس 2017**، حيث قسمنا عملنا إلى مجموعات زمنية مختلفة لأن الفضاءات كانت مختلفة. فتوجهنا إلى العديد من المشاركين والذين عقدوا اتفاقا مبدئيا للمشاركة في هذا البحث. وتعمدنا النزول إلى الميدان أولا كي لا نبني تصورا من خلال البناءات النظرية وإن كانت كلها حول مجتمعات تختلف عن مجتمعنا المحلي.

بعد اخذ الإذن والدخول الأولي للميدان، وضعنا مخططا منظما وعدنا إلى الميدان حيث كان الاستقبال عاديا بحكم القرابة التي تربطنا. كان بعض المشاركين يطلبون التوضيح حول موضوع البحث. فكنت أبسط لهم لدرجة كبيرة جدا حتّى يفهموا ما نريد البحث فيه. وبعد التطرق إلى الموضوع وفهمه فهما جيدا بالنسبة إلى المشاركين بدأت بإجراء المقابلات المعمقة معهم (رجال/ نساء). لم تكن المادّة غزيرة في البداية لأنّ المتدخّلين توجّهوا نحو تلخيص تجاربهم دون التفصيل. وبطبيعة الحال لم يكن هذا التوجّه ليخدم غايتنا ويشبع رغبتنا في النهل من الممارسات المسكوت عنها. فالكلّ يعرف أنّ المرأة تتعرّض إلى العنف. ولكن السؤال الذي نبحث له عن إجابة كيف يتمّ تعنيف المرأة؟ وماهي الأسباب؟ وماهي الآليات التي المستخدمة لإخضاع المرأة ؟هل كان علنيّا أم بأساليبها؟ كلّ هذه الأسئلة تكمن في التفاصيل. وكما يقول **الأعراب "الشيطان يسكن في التفاصيل"**. وشيطاننا في هذا البحث يقيم بين ثنايا الكلام المسكوت عنه. وجدت نفسي مرغما على إعادة طرح السؤال بطرق ملتوية علّني استخرج إفاضات قولية تجعل من المتدخّل يمنّ عليّ ببعض معطيات تساعدني على تدوينها. وإذا ما تعذّر أستعين بعنصر جديد وأقحمه في المناقشة ليكون نقطة انطلاق جديدة لمزيد من الأسئلة. فأثمرت هذه الطريقة ومكّنتنا من تجميع كمّ محترم من المعطيات حول العنف ضد المرأة، تتابعت المقابلات وكذا الملاحظات طيلة مسار البحث الميداني حتى شهر نوفمبر 2018. توقفت على ممارسة استنطاق المعطيات لأن نفس المعطيات تتكرر بنفس القالب دون أن نعلن عن مغادرتنا للميدان – إلا عند الضرورة القصوى– بل كانت زيارتنا له

عادية وفي صورة مستمرة، مسلمين بقانون **جوردان** الذي يقول **لا تثق في الميدان ولا في المبحوثين.**

تجدر الإشارة إلى أننا غادرنا الميدان لمدة شهر كامل بسبب الظروف الصحية توقفت المقابلات مع المشاركين لكن ملاحظتنا لم تتوقف كنا نشارك المواقف والمشاهد اليومية بطريقة مستمرة.

5-1 الباحث من المركز إلى الهامش:

جرت العادة أن يسعى الباحث إلى أن يكون متمركزا في المقابلات المتعمقة قصد الوصول إلى وصف مكثف للظاهرة من خلال الخطاب الذي يرد على ألسنة المشاركين. وبهذا المعنى يصبح الباحث الوحيد الذي يطرح الأسئلة. ويقتصر دور المشاركين على الإجابة. ومن ثمّ فرضية التشبع ممكنة في هذه الحالة. لكن الميدان يطرح العديد من الممكنات، وهذا ليس بالأمر الغريب فمعظم الانثروبولوجيين مروا بهذه المرحلة ووقعوا في شرك فضول المشاركين. وخير دليل على ذلك ما وقع فيه **برونيسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski** أثناء قيامه بدراسته الميدانية في **جزر التروبرياند** حيث عبر عن ذلك بقوله " لدراسة الظواهر الثقافية وجب على الباحث أن يساير المبحوثين ويجعل من نفسه مبحوثا لمعرفة عميقة بالآخرية الثقافية في المجرى الميداني."[1]

بإمكان الباحث في هذه الحالة أن يستعمل الكثير من الاستراتيجيات المختلفة في محاولة زعزعة الكيان الحقلي. ويستطيع من خلالها أن يبحث عما يوجد داخل الحقل الميداني من ارتباطات. وينبغي أن يعنى بالمقام الأول بالكيفية التي يتبعها المشاركون في كلامهم وسلوكياتهم عن ظاهرة العنف ضد المرأة. إلا أنّ توفّر هذه المساحات الحرّة في تطبيق استراتيجيات متعددة لا يجيز له أن يكون مسيطرا على العملية البحثية داخل الميدان، بل هناك مواقف يصبح الباحث فيها مبحوثا. و يصبح حضوره موضوع مساءلة، بل يجعل منه أحيانا موضوع سخرية من طرف المشاركين وهذا عن طريق طرح الأسئلة المحرجة والاستهزاء بما يقوم به داخل الميدان من طقوس منهجية. والأخطر من ذلك أن يتحوّل المشارك محققا ومراقبا لكل تحركات الباحث. وسأعرض عليكم عيّنة من هذا القبيل تشهد على انقلاب الأدوار: **" لم يكن دخولي للميدان سهلا وظفت كل ترساتني المنهجية التي مارستها خلال الخرجات الميدانية في مساري الدراسي وقراءتي للكتب التي تتناول**

1 دنيس كوش، مرجع سبق ذكره، ص 60.

القضايا المنهجية، أيقنت بعد رفضي من طرف المشاركات في بداية الأمر أن أصعب مرحلة من مراحل فك عذرية الميدان هي التحصل على إذن بالدخول، (...) تحصلنا على إذن بالمقابلة مع المشاركات المتعرضات للعنف لكن سرعان ما كانت المشاركات يبدأن بطرح الأسئلة لماذا تفعل هذا؟ تكلمت مع نساء أخريات؟ لماذا المذكرة في يدك؟ لا تذكرني؟". تبين هذه الشهادة مدى الإحراج الذي وقعنا فيه الباحث في جل المقابلات المعمقة مع المشاركين. وهو إحراج يمكن تجاوزه في حالة توفّر عامل ثقة المشاركات بالباحث. وبعد المعايشة المستمرّة والتقرّب منهن والملاحظات غير المتقطعة تبين أن العملية التي يمارسها المشاركون (طرح الأسئلة) هي عملية طبيعية ولا يعني عدم قبولهم للباحث بل هم فضوليون ويريدون معرفة ما يبحث عنه الباحث من هذه المقابلات.

يستطيع الباحث الميداني من خلال تحوله إلى مبحوث أن يميز عددا من الأفكار والموضوعات الأساسية التي تخص موضوع البحث مما يمكّنه من متابعته في البحث عندما يكون متمركزا. لذلك يتوجب عليه أن يشارك اللحظات للوصول إلى التصنيف المركز ويخرج من الجاهزية الإثنوغرافية. ولا ينبغي فهم هذا الكلام على أن الباحث يتجاهل معارفه وأنه دون التزام فكري يلتزم به ويحتكم إليه متى استدعى الأمر. ولكنه يعطي الانطباع بأن المشاركين فئات فاعلة لا تقف هكذا ساكتة تنتظر بأن يقوم الباحث باستنطاقها واختبار مفاهيمهم، بل الأصح أن المشاركين يؤثرون على مجرى البحث وعلى قرارات الباحث أيضا.

5-2- تغييب الأسماء: ممارسة طبيعية ولا تخل بالبحث

إن المبدأ الأول لبعض المشاركين هو عدم ذكر أسمائهم أو حتى ذكرها برموز معينة وحتى ذكر مواقع تواجدهم. وهذا ما جعلنا نكون في تفاوض دائم مع المشاركين للخروج من مأزق الترميز. لكن نسبة قليلة من المشاركين قُبل بفكرة ترميز أسمائهم أو إعطائهم أسماء مستعارة وهذا ما هو مبين في طيات بحثنا. هذا الترميز لا يمكن أن يضمن سرية المشاركين في بعض الأحيان فعند إجراء بعض التحليلات الأولية واستشهدت فيها بعدد من أقوال المشاركين دون ذكر أسمائهم فوجئت عندما عرضتها بطريقة عفوية على مجموعة من المشاركين ليبدوا رأيهم فيها أنهم تعرفوا إليهم وبطريقة مباشرة. وعندما أذكر موقفا معينا جرى لأحدى للمشاركات التي أقوم معها بالمقابلة وجدتها تتعرف بسرعة إلى المشاركة وتقدّم إضافات إلى المعطيات المتوفرة لدي. وكنتيجة لهذا

المشكل اضطررت إلى حذف الكثير من المادة الإثنوجرافية، لأن الميثاق الأخلاقي من قوانينه السرية التي تغلب على رغبة الباحث، **هل يعتبر هذا خرقا للميثاق الأخلاقي المبرم بين الباحث والمشاركين؟ أم انه طقس طبيعي وجب للباحث المرور به؟**

" أجرى كل من **فيدتش**Vidich**وبسمان**Bensman دراسة إثنوجرافية في مدينة ريفية صغيرة وأطلقا عليها اسم مستعار هو **سبرينجديل Springdale** في ولاية نيويورك. وبالرغم من أنّ هذا الاسم كان مستعارا فإن الناس تمكّنوا من معرفة اسمها الحقيقي. واحتج مواطنوها بصخب لأنّ الكتاب قدّم القرية في صورة ازدرائية وتحط من قدر مجتمعهم"[1]. إن هذه التجربة يمكن إسقاط مقاساتها على بحثنا، فالمشاركين عند الإطلاق عليهم بأسمائهم أو السماح لنا بتسجيلها أو ترميزها – بعد إذنهم بالطبع– يعملون على رسم حركات جسدية توحي بالرفض، حيث غيرت الجو العام بين الباحث والمشاركين، بصرف النظر عن نوايا الباحث فهذه الخطوة مست كيان بعض المشاركين. قد تكون هذه أصعب مرحلة وصلت إليها شعرت عند القيام بالمقابلات مع المشاركين أتجنب الحديث في إذا ما أكتب الاسم أو أقوم بترميزه، بلغة صريحة أصبحت أخاف أن أخسر المشاركين ويتوقف بحثي عند نقطة البداية.

إن سرية معطيات المشاركين واجب إنساني بالنسبة إلى الباحث. فهم يشاركونه كل صغيرة وكبيرة من تفاصيل حياتهم وأسرارهم، وخاصة ما يتعلق بموضوع البحث. كانت كل أحاديثهم تدل على تجارب قاسية خاصة المشاركات اللواتي يعتبرن أنهن خائفات من ان يقع تسريب هذه المعطيات فيفتضح أمرهنّ. لهذا السبب يطلبن حذف الاسم وحتى ترميزه. وللتأكد من أن تكون علاقة الباحث بالمشاركين جيدة وجب عليه أن لا يخون ثقة المشاركين الذين يعملون على تعرية فضاء الذات وإخراجها في قوالب صريحة تساعد الباحث على إتمام البحث،" لا بد للباحث هنا أن يحدث توازنا صعبا بين ما يود الباحث أن يقوله، وبين ما يمكنه أن يقوله، وبين ما يجب عليه قوله."[2]

3-5 الباحث في الميدان ليس حرا بل تحت رحمة المشاركين

إن العمل الميداني يحمل في طياته العديد من الصعوبات. وربما الأصعب من ذلك هو مدى قدرة الباحث على التكيف مع مختلف الوضعيات التي يوجد فيها.**هل يتقمص الباحث في هذه**

1جيامبيترو جوبو، مرجع سبق ذكره، ص 288.

2المرجع نفسه، ص 289.

الحالة العديد من الأدوار؟ وكيف يتموقع ضمن سياقات جديدة؟ وهل عليه أن يضفي النظام إلى اللانظام؟

توافدت هذه الأسئلة تباعا على ذهن الباحث قبل الخروج. ولم يقتصر مجال السؤال عند البداية او قبل الانطلاق بل لازم الباحث حتى زمن المقابلات في الكثير من الأحيان. ولم يتوقّف دور المشاركين عند سرد وقائعهم بل تعدّى ذلك إلى دعوة الباحث إلى مشاركتهم مواقفهم وحياتهم اليومية من خلال إفراز التمثلات والذكريات أثناء المقابلة والتعايش مع التجارب وخاصة في ما يتعلق بموضوع بحثنا–العنف الممارس ضد المرأة–. فيجد الباحث نفسه مجبرا على الدخول في هذه السياقات الخطابية والاندماج مع بنية الخطاب والمناخ العام للمشاركين لكي يصل إلى تفسير مقنع لهذه الظاهرة. ويفهم كل البناءات التي تغذي العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي. وبالتالي فإنّ الباحث ليس فاعلا بل هو تحت رحمة المشاركين. لنتعمق قليلا في فهم هذه القضية من خلال المشاهد التي جرت لنا في الميدان:

دائما ما كنت أريد أن أشاهد كل صغيرة وكبيرة في الميدان. كان لدي فضول كبير في فهم وتفسير دور المرجعيات البنيوية في إنتاج وإعادة إنتاج العنف ضد المرأة. كنت دائما أتنقل وبصورة مستمرة لفضاءات مختلفة وأنخرط مع المشاركين في حياتهم اليومية بما تحمله من جزئيات تخص البحث. دائما ما يتركك المشاركون تنتظر لمدة طويلة قبل إجراء المقابلة ويصرحون أنهم منشغلون. تنتظر أو يمكنك الرجوع في وقت آخر، أصبحت في هذه الحالة تحت سلطة المشاركين" كثيرة هي هذه الوضعيات التي وجدت نفسي فيها، وليس لدينا خيار آخر سوى التأقلم معها.

" تجبرك بعض المواقف التي يقع فيها المشاركون في التدخل، فالوقوع في مشهد حين يمارس الزوج العنف ضد أحد المشاركات، في هذه الحالة لا يمكنني البقاء على الهامش أو تجنب ما يحدث. كنت أعمل على تقديم حل للإشكال وأطرح بدائل للخروج من هذه المشاكل كالمرشد الاجتماعي والمحلل النفساني. قد يبدو للوهلة الأولى أنّ الباحث داخل الميدان يتمتّع بحرية في التعامل مع المشاركين. لكن تبقى هذه المسألة نسبية وعملية صعبة جدا. والواقع أن المشاركين يقومون –بطريقة ضمنية– بفرض أشكال من التعبير تجعل الباحث ينساق وراء هذه السياقات التعبيرية من أجل فهمها رغم أنها لا تفيد بحثنا. كنا نخرج من نطاق بحثنا ونتفاعل مع الوضعيات التي تصدر عن المشاركين، إلى درجة أننا ننسى هدف بحثنا في كثير من الأحيان. إن هذه

العملية تجعل الباحث يتراجع إلى الخلف والسبب في ذلك كونه اندمج مع الممتلكات الثقافية للمشاركين، بل إنه يفضل ألا يسبب إحراجا للمشاركين مما يؤدي إلى خسارتهم. إن كسب الرهان داخل الميدان والتماشي مع آلياته والنماذج التفاعلية للمشاركين هو ضرورة حتمية تتطلب كل هذه الاستراتيجيات المنهجية قصد التفاعل مع مختلف الوضعيات والحصول على المعطيات من المشاركين.

إن انتقال الباحث من محيط ثقافي تعود عليه (البيت الذي أعيش فيه) إلى محيط آخر يختلف عنه ولو كان اختلافا بسيطا –فيجد نفسه واقعا في شرك ثقافة المشاركين ويكتسب أنماطهم السلوكية ويندمج مع أحاديثهم وقصصهم. " ففي يوم **21 من شهر مارس 2018** جرى شجار بين أحد المشاركات وزوجها (...) كنت مجرد مشاهد في بداية الأمر لكن هناك شيء ما دفعني للتدخل وحماية المشاركة من عنف الزوج (...) فقال بلغة صريحة " **واش دخلك أنت**". مما جعلني أمارس عنفا لفظيا ضد الزوج وأمارس نفس السلوك الذي كان يمارسه ضد المشاركة.

إن أول مشكل يمكن أن يعترض الباحث هو أن يجد نفسه مضطرا لقبول دور لا يتلاءم مع إجراء البحث، نظرا لأن المشاركين يجبرونك على الانصهار في وضعيات غالبا ما تكون خارجة عن الأنساق الطبيعية للبحث. لكن أحيانا يكون الخروج عن الوضعيات الطبيعية أمر يحقّق إضافة مرجوّة غير منتظرة للباحث. فهو يسهل عليه اكتساب المعطيات في حالة الفوضى اللادلالية شريطة أن يتوخّى الباحث الحذر وأن يحرص على أن لا تبتلعه هذه المواقف. وينبغي عليه أيضا أن يقاوم كل محاولات المشاركين التي تسعى إلى التحكم في مجرى بحثه أو توجّهه بعيدا عن مقتضيات موضوع البحث. أو يحرص قدر الإمكان على أن يختار بنفسه الأشياء التي يريد ملاحظتها.

6- المصطلحات المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في الخطاب اليومي للمشاركين

من الضروري على الباحث الأنثروبولوجي أن يبحث عن مقاصد المبحوثين وما يريدون إيصاله من أشكال تعبيرية ومفاهيم ثابتة في مخيلاتهم. فتراهم شديدي الحرص على ممارسة هذه المفاهيم في حياتهم اليومية. ولعل أهم المفاهيم تلك التي تمارس بشكل مستمر وفي قوالب لغوية وممارساتية. فعادة ما يطلق الرجال بعض المصطلحات على المرأة من قبيل" **لفعى**" **أو** "

الشيطان"، " **الشرف"..الخ**، إضافة إلى تشكيلة متنوعة من أشكال الهجوم والتوبيخ والعقوبات التي تمارس ضد المرأة جزاء ما تقوم به من سلوكيات مشوهة. هذا التشويه بطبيعة الحال من زاوية نظر المجتمع الذكوري.

هذا ما جعلنا نقوم بتحيين الأطروحة ووضع خانة ترصد مفاهيم المشاركين في حياتهم اليومية المرتبطة بالبحث من أجل الوصول إلى توصيفات وتحليلات متشابكة تهتم بالفروق الدقيقة بين علاقات النوع الاجتماعي داخل الميدان، ونخرج من نقل المفاهيم من الكتب والأطر النظرية. فحاولنا توثيق العمليات التفاعلية بين الجنسيين، والتي من خلالها يحكم الفاعلون على بعضهم البعض، ويحاولون نمذجة هذه الصورة من خلال الممارسة. ومن أهم هذه المفاهيم ذات التركيب المعقد والتي تحتاج إلى تتبع ميدنيا هي: **النوع الاجتماعي/ الطبقية/ التمييز/ العنف. ...الخ**. كل هذه المفاهيم تساعد على إضافة العمق والدقة للدراسة الميدانية، كذا مساعدة الباحث على فهم ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي فهما جيدا ودقيقا. ولأن الباحث مرتبط بفهم هذه المصطلحات، وجب عليه الحرص على تناول المصطلح حسب المشاركين وتجنب التأويلات التي تخل بالمعنى المختبئ وراء المصطلح. وبالرغم من أن الباحث مطّلع على خصوصية الميدان والحياة اليومية للمشاركين وبناءهم اللغوي وممارساتهم فلا يمكنه أن يبني معنى لهذه المفاهيم، بل تقرر الأولوية بناء على ما يريد إيصاله المشارك.

" من الأمور الهامة للباحث الحقلي أن يبحث عما وراء الاستعمال البسيط لمثل هذه المصطلحات التي يتداولها المشاركون داخل العلبة الفضائية وبالخصوص عند باب الممارسة ونافذة اللغة (على حد تعبير ويلز)، حتى يتمكن الباحثون من تقديم ما تنطوي عليه هذه العمليات من سمة ضمنية"[1]. فمصطلح العنف ضد المرأة مثلا والذي يعتبر ممارسة ممنهجة وذكورية قمنا بالبحث عن معناها وراء بنية الكلمات، حيث وجدنا العديد من المعاني المختلفة التي صرح بها المشاركون. فمنهم من يرى أن العنف ضد المرأة مرتبط بكيان المرأة في حد ذاتها. وهناك من يرى أنه مرتبط بالمعايير الثقافية والاجتماعية. ولكننا لم نقتصر على أخذ المفهوم وتوثيقه بل اقتفينا أثر البعد الممارساتي واللغوي للمشاركين داخل الفضاء الحقلي ومدى ملائمته مع مفهوم المشاركين للعنف ضد المرأة.

---

1 روبرت ايمرسون وراشيلفريتز، مرجع سبق ذكره، ص 275. (بتصرف)

إن الباحثين الأنثروبولوجيين في بدايات فكهم عذرية الميدان كانت من أهم أهدافهم هي الفهم العميق للمجتمع المدروس، حيث يبذلون اهتماما شديدا بمقاصد المبحوثين. ويحرصون على رصد المصطلحات من بيئتها لأن المصطلح ابن بيئته. وبالرغم من أن الباحثين الانثروبولوجين الميدانيين كانوا يعانون من عدم فهم المصطلحات المحلية للثقافة المدروسة فقد كانوا ينجذبون للبحث عن المفهوم ودلالاته من المصدر الأساسي (المشاركون)، " وهذا ما يطلق عليه **جيرتزGeertz** مصطلح "الخبرة عن قرب **Experience- near** "[1]. ومن ثم فإننا أعطينا المعاني أولوية على البناءات الظاهرة في دقائق الحياة اليومية.

والواقع أن رصد المصطلحات المرتبطة بالفهم أجبرتنا على تصميم مشروع بسيط وخاص بالبناء اللغوي للمشاركين حول قضية العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي عموما والنوع الاجتماعي بالخصوص. وتتطلب هذه الخطوة بذل اهتمام كبير بحديث المشاركين والتحقق إذا ما كان صريحا. وسنقوم في هذا الجدول بسرد بعض المصطلحات المستنطقة من الميدان والتي لها علاقة بالموضوع البحثي (لقد تم مقابلة الخطاب العامي الشائع عند المشاركين بمقابله في الخطاب الفصيح) :

الجدول رقم (01) يبين أهم المفاهيم المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي كما صرح به المشاركون:

المصطلح	معناه (حسب المشاركين)
الرجولة (الرجلة)	يطلق على مجموعة السلوكيات والأدوار، وهي متعلقة بمعايير جندرية. في كل الحالات تكون الذكورة نقيض للأنوثة. يركز كل المشاركين على أنه هناك علاقة بين العنف ضد المرأة والسلوك الذكوري. ويقابلها بعض المشاركين بالقوامة.
الأبوية (رب القرمة في الدار)	بالنسبة للمشاركين فالأبوية حتمية اجتماعية، ولها علاقة بالمفهوم الأول " الرجولة"، بالإضافة إلى ذلك يرون أن الأبوية هي سلطة " للرجل الأكبر في البيت"، ولكن يبقى هذا المفهوم غامض عند الكثير من المشاركين، وغالبا ما يكون المصطلح اليومي لمشاركين

1 المرجع نفسه، ص 277.

	غير ما يدله المفهوم.
السلطة (التحكم، الهيمنة)	إن السلطة بمفهومها الهلامي، تعتبر شكلا من أشكال الهيمنة التي ترتبط إلا بالرجل وهذا ما صرح به المشاركين. إن السلطة لا ترتبط إلا بالرجل بل هناك نساء يتحكمن داخل الأسرة لكن عند غياب الرجل طبعا، هي سلطة أفقية منحوتة جندريا.
الإنجاب (المرأة لي تولد)	تشمل الصحة الإنجابية القدرة على اختيار نوع المولود، وهذا الاختيار يشمل اختيار واحد في الحقيقة أن يكون المولود ذكرا. معظم المشاركات يعتبرن الإنجاب عملية ضرورية، ويعتبرن أن المرأة العاقر هي بمثابة وعاء فارغ " **مراى العاقر كي البيدون الفارغ**".
العنف (الضرب، الرخس،...الخ)	لقد اتفق كل المشاركين على أن العنف هو استخدام القوة، ويمكن أن يكون جسديا ولفظيا، يقع هذا العنف ضد أفراد الأسرة من طرف رب الأسرة.
العنف المبني على أساس النوع الاجتماعي – العنف ضد المرأة– (ضرب المرأة)	العنف ضد المرأة حسب المشاركين هو فعل جسدي يمارسه الرجل ضد المرأة في الفضاء الأسري، ويصاحب العنف الجسدي عادة العنف اللفظي (توبيخ، تشبيهات غير لائقة...الخ)، وهو ضرورة للمرأة.
الشرف (الجسد، العذرية)	يرتبط الشرف بالنسبة للمشاركين رجال ونساء بالجسد والسلوك، فالجسد ومايحمله من مضامين جندرية قد تخرج من السياقات البيولوجية إلى السياقات الاجتماعية والرمزية، لأنه حامل لشرف العائلة وعليها أن تحترم جسدها ولا تخرج عن النصوص الجندرية المبينة من طرف المجتمع، أما بالنسبة للسلوك كمحدد رئيسي للشرف فيجب عليها أن تكون خاضعة للرجل وتتحمل كل سلوكات الرجل الصادرة منه دون الاحتجاج.
الأنوثة (لازم تكون مرأة)	يبين المشاركين أن الأنوثة حتمية بيولوجية وثقافية في نفس

	الوقت، إضافة إلى ذلك الأنوثة هي مجموعة الصفات (رقيقة، حنونة، تبكي..الخ) أو الشكلية كالباس.
الأدوار الجندرية (خدمتها في الدار، تربي الذري، طيب، تغسل..الخ)	يعتبر المشاركون أن الأدوار الجندرية واقفة على نوع الجنس، وتكون مقبولة اجتماعيا، فالمرأة لها أدوارها مثل الاهتمام بالمنزل والأبناء والزوج كما يقول المشاركين، أما الرجل يقوم بالعمل على توفير كل متطلبات الأسرة.
التنميط الجندري (المرأة متقدرش، حنينة، متسرعة، ...الخ)	تمثل الصورة النمطية الجندرية المتحكم الأساسي في بناء الفوارق الجندرية وبالتالي العنف ضد المرأة، تعني اسقاط لبعض الصفات والطبائع المعينة بناء على نوعهم الاجتماعي، حيث تخلق هذه الصور أحكاما مسبقة تقترن بجندر معين، وإذا حاول أحد الجنسيين الخروج من هذه الصورة النمطية يعتبرهم المجتمع غير طبيعيين، على سبيل المثال تعتبر المشاركات عاجزات وليس لهن القدرة على التحمل، كما انهن يقبلن العنف الممارس ضدهن.

المصدر: من إعداد الباحث

من خلال بعض المفاهيم الواردة في الجدول نرى أن المشاركين يستعينون بتشكيلة متنوعة من المقولات المحلية في تمييز وتصنيف بعضهم البعض حسب القواعد الجندرية. وتشير بعض المفاهيم إشارة صريحة ومباشرة إلى ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، إضافة إلى ذلك هناك مفاهيم أخرى تم ذكرها في الحلقات الحوارية العادية والتي تنم على التمييز بين الجنسيين، ستذكر في طيات البحث.

ما أريد قوله أن رصد المفاهيم – حسب تصورات المشاركين– كخطوة منهجية المرتبطة بالبحث تساعد الباحث على اكتشاف الروابط الموجودة بين الفئات الجندرية، وكيفية اشتغالها قصد المحافظة على العلاقات بين الجنسيين حسب بناءات ثابتة. هذه القاعدة تنم على وجودة تراتبية مهيكلة وهذا ما تطلق عليه **آن اوكلي** بالهياكل غير المسحوقة.

ثالثا: التنشئة والتدرب على التمييز المبني على أساس النوع الاجتماعي

1- التنشئة الاجتماعية والتمييز على أساس النوع الاجتماعي

2- التنشئة الاجتماعية وبناء الذكورة والانوثة

3- التنشئة والتمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي

4- المرأة وتنشئتها على الطاعة

5- الأشغال المنزلية واستمرارية الصورة النمطية المهيكلة على أساس النوع الاجتماعي: واقع مثقل ومهيمن

6- الجسد الذي لا يلد ولا يتناسل يخرج عن دلالة التأنيث

7- أجسادنا والفضاء المنزلي: جسد ينحني؟؟؟

8- المشاركات من عنف الفضاء الخاص إلى عنف الفضاء العام

9- أشـــكال العنـــف الممـــارس ضـــد المشـــاركات فـــي الفضـــاء العـــام والخـــاص.

ثالثا– الأسرة والتدرب على التمييز المبني على أساس النوع الاجتماعي:

بمجرد أن يولد الطفل فإنه من أول التساؤلات الجندرية ما إذا كان الطفل ولدا أم بنتا، إن هذا السؤال حسب الأفراد يزودهم بالمعلومات الكافية ومهمة عن النوع "فعلى نحو خاص فإن نوع الطفل ينقل لنا معلومات وتوقعات حول السلوك والشخصية ويقدم بعض الإرشادات للتفاعل. ويؤكد اعتماد الأفراد على النوع – حتى بالنسبة للمولود حديثا – لتقديم هذه المعلومات، يؤكد مرة أخرى على قوة النوع كفئة اجتماعية مهمة".[1]

وعند تحديد هوية النوع إذا كان ذكرا أم أنثى تبدأ الأسرة بصياغة وبلورة السلوك، وتبدأ التنشئة الاجتماعية المبكرة بين الجنسين، لحظة الولادة، ومن خلاله جنسه يوضع المولود في طبقة من الطبقات الجنوسية،" وتتم هذه الموضعة من خلال معاينته المولود عاريا، لا سيما معاينة أعضائه الجنسية، علما أنها ذات شكل ثنائي واضح، وهي ممارسة تصنيفية لا تختلف عن تلك المستعملة في تحديد جنس الحيوانات الأليفة"[2]، إن هذا التصنيف حسب الجانب البيولوجي (المادي) يسمح بتحديد هوية الجندرية عن طريق الوسم **(étiquetage)**.

يعد التصنيف الأولي حسب الجنس، بداية وضع حدود جندرية، يخضع بوساطتها كل من الجنسيين إلى تنشئة متمايزة، فمثلا الأشخاص المصنفين ضمن الجندر الذكوري تتم معاملتهم منذ البداية بطرق مختلفة، ويكتسبون تجارب مختلفة أو يعانون من توقعات مختلفة، وعلى هذا الأساس تفرض كلا الجنسيين على استعراض جندرهم وجعله ممارسة خاصة للظهور والفعل. تبنى كل المجتمعات طبقات جندرية بهذه الطريقة، " وإن كان لكل مجتمع يشكلها بطريقته الخاصة"[3].

إن هذا المركب الذي يعد وسيلة للتميز بين الجنسين داخل المجتمع، يمكن أن نطلق عليه اسم الجندر. إن الجندر حسب **غوفمان** " ترابطات الجنس القائمة ثقافيا"[4]، فالجندر حسب هذا التعريف ترابطات اجتماعية وثقافية بعيدا عن المسلمات البيولوجية، بالطبع يمكن لمجموعة كاملة من الناس

---

1 إيمي، إس، وارتون: علم إجتماع النوع، مقدمة في النظرية والبحث، ترجمة هاني خميس أحمد عبده، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص 213.

2 غوفمان إرفينغ: البناء الاجتماعي للهوية الجنسية، ترجمة هدى كريملي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2019، ص 36.

3 المرجع نفسه، ص38.

4 Goffman Erving :Gender A dvertisements Introduction by vivian Gornick,Harper and Row Publichers, United states of america, 1979, p 01.

أن تجهل المركب الثقافي لهندسة شخصيتهم، لكن ما هو مسلم أن الاختلاف سيظل قائما، ليس بسبب البيولوجيا، وإنما بسبب التجربة الاجتماعية المشتركة بين أعضاء كل واحد من الطبقتيين.

إن هذا التصنيف الجندري مرتبط بالأجساد في المرحلة الأولى ثم يتموضع ضمن سياق ثقافي واجتماعي، ويصبح الجندر في هذه الحال مصاغ بوساطة شيء صادر من داخل تلك الأجساد المختلفة، ومن ثم ليس مجرد استجابة الأفراد لقاعدة ممأسسة بشكل رسمي، لفهم هذه الممارسة وجب علينا أن نقفز في فضاء السلوك الجنسي **genderism**، والذي يمثل " ممارسة سلوكية فردية مرتبطة بفئة جنسية"[1]، ولنتناول ممارسة تقسيم الفضاء المنزلي، حيث يقوم التقسيم على فضاء انثوي وفضاء ذكوري، ومن المؤكد يعبر هذا التقسيم عن معتقدات تتعلق بالاختلافات بين فئتي الجنس، وأنه منتوج لسلوك مرتبط بالفئات الجندرية، وما إن يتعود الأطفال على هذه الاختلافات أو التأسيسات الأولية، حتى يتعودوا على تشكيل صنفين مختلفين حسب الجنس.

ها نحن قد أصبحنا فئتين مختلفتين نملك خصوصيات جندرية موضوعة، من الآن نحن في قلب المسألة، إذن من الشائع تصور الاختلافات بين الجنسيين كما لو انها تنكشف، "على الرغم من متطلبات البيئة وإكراهاتها، علما أن البيئة نفسها تعد معطى خام، وحاضرة قبل ظهور مسألة الاختلافات الجنسية. وبعبارة أخرى، تعد الاختلافات الجنسية معطيات بيولوجية، أي إكراها خارجيا يضغط على أي شكل من التنظيم الاجتماعي يمكن للبشر تخيله"[2]، لكن يمكننا أن ننظر لهذه المسألة من زاوية أخرى، والتساؤل مايجب سحبه من البيئة أو ماذا نضيف إليها، حتى تستطيع هذه الاختلافات بين الجنسيين أن تكتسب موقعة ضمن البيئة، إذا المسألة حسب **غوفمان** انعكاسية مؤساساتية.

منذ البداية تختلف المعاملة مع الفتيان والفتيات، بصورة جندرية واضحة، فيدركون في ذاتهم الفروقات بينها، ويبدوا أن هذا التمييز في توقعات الآباء والمجتمع من الفتيان والفتيات، واختيارهم اللون واللعب حسب نوع الجنس أو تكليفهم بالاعمال على أساس نوع الجنس يحدد الاختلاف في التنشئة الاجتماعية التي يمكن وصفها بـــ" التنشئة الجندرية بين الجنسيين".

---

1 غوفمان ارفينغ ، مرجع سبق ذكره، ص 43.

2 المرجع نفسه، ص 60.

تعتبر الأسرة من المؤسسات الاجتماعية الأساسية في التنشئة الاجتماعية، وهي من المؤسسات التي رغم تغير شكلها ودورها، فإنها يضفى عليها إلزامية الانتماء والعضوية والولاء، وهذا ما يجعلها تكتسب قوة رمزية تؤثر في الأعضاء المنتمين إليها بصورة مباشرة، "وهي من أهم الجماعات الإنسانية وأكثرها تأثيرا في حياة الأفراد والجماعات وأنها الوحدة البنائية الأساسية التي تنشأ عن طريقها التجمعات الاجتماعية"[1]، حيث تستمد العائلة قوتها وكيانها في المجتمع من كونها الآداة الحقيقية لتنشئة وتربية الأبناء الذين هم في النهاية أفراد المجتمع، وعليه فهي عادة ما تعيد إنتاج خصائص الذكورة والأنوثة والتفاوت في القيمة بينهما، منذ الطفولة وفي مختلف مراحل حياتهما حيث توجه الفتاة نحو دور منزلي، وهو دور مساعد، بينما سيوجه الولد نحو دور مؤسس بقوة على التنافس.

إن ما لم يتم تقديره أن الاطفال عندما يعيشون تحت ولاية السلطة الأبوية، ويعيشون معظم حياتهم في المكان نفسه، فهم يبنون لنفسهم إطارا مثاليا ينتجون من خلاله فعل التمايز، ذلك لأن الجنسيين وجب عليهم استعراض جندرهم على مرأى الجنس الآخر،" ومن ثم مهما كان المستوى الاقتصادي أو الانتماء الطبقي للأسرة، ومهما كانت الفتاة تعد نفسها تتوافر، بهذا القدر أو ذاك، على ما تحتاجه مقارنة مع الأطفال من أسر أخرى، فمن غير المحتمل ألا تلاحظ أن أخاها، الذي يتساوى معها مقارنة مع أطفال العائلات الأخرى(...) يتم الحكم عليه بشكل مختلف"[2]، حيث يحظى داخل الأسرة بالتقدير والاحترام، هكذا يكتسب الأولاد والبنات طريقة في الحكم على الامتيازات والاختلافات الجندرية، ومهما كان المستوى المعيشي للأسرة، سيتعلم الأولاد والبنات أنهما مختلفان فالأول يمثل القوة، والثانية يمثلن أدنى درجة. "يحدث كل شيء كما لو أن المجتمع وضع أخا مع أخوات لكي تعرف النساء، منذ البداية مكانتهن، ووضع أختا مع إخوة لكي يعرف الرجال مكانتهم"[3]. ومن ثم يصبح كل جنس يملك عُدةً جندرية تحكم حركته. وهذا يعني أن الشخص الذي يملك بناء جندري مصنوع على العموم، يمثل المعنى الأعمق لوجود الشخص الآخر(الهوية الجندرية).

---

1 محمد عبد الفتاح محمد: ظواهر ومشكلات الأسرة والطفولة المعاصرة من منظور الخدمة الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، (د.ط)، 2009، ص18.

2 غوفمان ارفينغ، مرجع سبق ذكره، ص 63.

3 المرجع نفسه، ص 64.

إذا نحن أمام عُدة تنظيمية هائلة، فالأسرة تعمل بطريقة مستمرة على خلق الفوارق انطلاقاً من نوع الجنس. يمكن للطفل أن يقضي يومه كاملا في الفضاء الخارجي يمارس قضبيته المصنوعة، إلا أنه ما إن يعود إلى البيت حتى يسترجع ما ضاع منه داخل الفضاء المنزلي وهو الرعاية من طرف الوالدين هذا من جهة ومن جهة أخرى ممارسة لعبة الهيمنة مع بنات المنزل، يُستقبل كنتيجة لفعل الهيمنة على بنات الدار بجملة دائما ما ترددها الأم " **ولدي ولى راجل**". يمكن أن تكون هناك أمهات يشهدن على كفاءة أولادهم.

1- التنشئة الاجتماعية والتمييز على أساس النوع الاجتماعي:

1-1- مفهوم التنشئة الاجتماعية (Socialisation):

لقد اهتم الكثير من علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بتحليل التنشئة الاجتماعية كمفهوم تجريدي نظري ينطوي على عدة معاني ودلالات علمية، تختلف باختلاف الفروع العلمية والتوجهات الفكرية. حيث تعتبر" عملية تعلم ليكون المرء عضواً في مجتمع ما، ويصبح من خلالها كائنا اجتماعياً وهي تجربة دائمة، وتكتمل من خلال التفاعل مع الآخرين والمشاركة في روتين الحياة الثقافية اليومية"[1]. والتنشئة مفهوم يقر بأن الهويات والأدوار تبنى من خلال عملية التفاعل.

لا يتحول الفرد من خلال التنشئة الاجتماعية إلى كائن اجتماعي فقط بل يتجاوز ذلك إلى ما هو ثقافي" فالتنشئة إضافة إلى أنها عملة تحول الإنسان إلى كائن اجتماعي، فهي تحوله أيضا إلى كائن ثقافي، فالفرد يتشرب ثقافته في نفسه"[2].

لقد تساءل علماء الاجتماع عن كيفية التواصل الاجتماعي عبر الأجيال، وإجابة على فحوى السؤال" عمد البعض إلى استخدام مفهوم التنشئة الاجتماعية، باعتبارها سيرورة اندماج الفرد في المجتمع ما أو أي مجموعة معينة، عبر استبطان كيفيات التفكير والإحساس والفعل، أي بعبارة أخرى، النماذج الثقافية الخاصة بذلك المجتمع أو بتلك المجموعات"[3]. على الرغم من استخدام التنشئة الاجتماعية حديثا نسبيا،" إذ صار استعماله جاريا إلا بداية من أواخر سنوات الثلاثنيات

1 جون سكوت: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان ، الشبطة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط2، 2013، ص 132.

2 أندرو إدجار وبيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهرى المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2014، ص 222.(بتصرف)

3 دنيس كوش، مرجع سبق ذكره، ص ص، 83-84.

فهو يحيل على مسألة أساسية في علم الاجتماع: **كيف يصبح الفرد عضواً في مجتمعه وكيف ينتج تماهيه معه؟** هذه المسألة مركزية في أعمال **دوركايم**، وإن لم يستعمل اللفظ. فبالنسبة إليه ينقل كل مجتمع عبر التربية مجموع المعايير الاجتماعية والثقافية التي تؤمن التضامن بين كل أعضاء هذا المجتمع والتي يجدون فيها أنفسهم ملزمين، إلى هذا الحد أو ذاك على تبنيها"[1].

إن التنشئة الاجتماعية بناءا على ما سبق هي " السيرورة **(Processus)** التي يتم من خلالها اندماج الفرد في المجتمع من خلال تعلمه للثقافة في مجملها بفضل الأسرة، المدرسة، وكذلك اللغة والمحيط"[2] وتجعل الفرد في غالبية الأمر يستنبط العناصر الاجتماعية والثقافية من وسطه الاجتماعي، كما يقوم من خلال هذه السيرورة بإدماج هذه العناصر في بنية شخصيته تحت تأثير التجارب والفاعلين الاجتماعيين، ومن ثم تكيفه مع المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه، إذن من خلال" التفاعل يتم عن طريقها تعديل سلوك الشخص بحيث يتطابق مع توقعات أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها. وهي العملية القائمة على التفاعل الاجتماعي التي يكتسب فيها الطفل أساليب ومعايير السلوك والقيم المتعارف عليها في جماعته، بحيث يستطيع أن يعيش فيها ويتعامل مع أعضائها بقدر مناسب من التناسق والنجاح".[3]

يعتبر **بارسونز** أن التنشئة الاجتماعية " عملية تعلم تعتمد على التلقين والمحاكاة والتوجد على الأنماط العقلية والعاطفية والاخلاقية عن الطفل والراشد، وعملية تهدف إلى إدماج عناصر الثقافة في نسق الشخصية، وهي عملية مستمرة"[4]، تعمل على استعراض الجندر لكلا الجنسيين، فمن خلال التنشئة يطوران الجندر الاجتماعي من خلال عملية التفاعل مع مؤسسات المختلفة والمرتبطة بالتنشئة الاجتماعية وأهما المؤسسة الأولية (الأسرة)، كما أنها يستدخلان العادات والتقاليد الاجتماعية والتوقعات المرتبطة بهما والمتطابقة مع نوع الجنس، ومن الواضح أن الفروق الجندرية

---

1 دنيس كوش، المرجع نفسه، ص 84.

2 MADLIN GRAWITZ : LEXQUE DES SCIENCES SOCIALES ,PARIS, ED DALLOZ, 6 EME , 1981, P355.

3 سلمى محمد حمص، إقبال محمد البشير: الخدمة الاجتماعية ورعاية الأسرة والطفولة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، (د.ط)، (ب، ت)، ص73.

4 سعيد محمد فرح: البناء الاجتماعي للشخصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر، (د.ط) 1980، ص 70.

لا يجددها النوع البيولوجي، وإنما تتحدد إنطلاقا من المنتجات الثقافية وبناء على ذلك تنتج اللامساواة بين الجنسيين.

لا تتوقف التنشئة الجندرية في مرحلة الطفولة، فخلال انتقالنا من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج، تستمر كل المؤسسات وخاصة الأسرة في تكوين وإعادة تكوين الهويات بفاعلية اجتماعية وهكذا فإننا نعمق هوياتنا الجندرية باستمار ودون توقف.

إن التنشئة الاجتماعية الجندرية هي مصطلح يستخدم لوصف عمليات التعلم والارتباط بالهويات الجندرية (الذكورة/الأنوثة). وهكذا هناك عملية التنشئة الاجتماعية التي تتم من أجل أن نكون ذكورا وإناثا، كذلك تعلمنا التنشئة الوسائل التكتيكية الاستعراضية والتي تختلف باختلاف الجنس، كتلك التي يتم تعلمها من التجربة والخطأ، والملاحظة والتفاعلات داخل المجموعات المتشابهة.

وعلى هذا الأساس" لسنا بحاجة إلى أن نتصور أن التنشئة الجندرية عملية موقوتة بفترة زمنية معينة، وذلك لأن ما يقوم به الفرد من التفاوض والصراع بغية التماس المعنى في الأوضاع التي لا يمكن التنبؤ بها – الذي هو من صميم التنشئة الاجتماعية– التي يلقاها الطفل في الأسرة، يعقبها ويعززها ويعارضها ما يتلقاه بعد ذلك من التعليم في المدرسة، ومن الاحتكاك مع نظرائه وأقرانه وما يكتسبه من وسائل الاتصال الجماهيري، ومن المشاركة في الثقافات الفرعية".[1]

" هناك عدة من نظريات التنشئة الاجتماعية، تتضمن النظريات التي ترى أنه ليس لدى الأفراد اختيار في تكوين هوياتهم الجندرية، فالأدوار الجندرية يتم تعلمها وليس التفاوض عليها لصالح الأسرة وتوقعاتها والمجتمع أيضا حتى يتم توظيفها، ولا ننفي الجانب السيكولوجي الذي يعمل على نحت الجندر من خلال الممارسة اللاشعورية الذاتية، فذوات بناءات اجتماعية، والأفراد عوامل نشطة في عمليات التنشئة الاجتماعية وبناء الهوية"[2].

وختاما يمكن القول بأن التنشئة الاجتماعية تعمل على تقسيم الأفراد إلى جنسيين غير متكافئين اجتماعيا، وهذا من خلال عملية التفاعل والممارسة على مستوى العلاقات الاجتماعية.

2- التنشئة الأسرية وبناء الذكورة والأنوثة:

1 أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، مرجع سبق ذكره، ص 224.

2 جون سكوت، مرجع سبق ذكره، ص ص 135- 136.(بتصرف)

" يلعب هو دور الذكر، وتلعب هي دور الأنثى، وهو يلعب دور الذكر لأنها تلعب دور الأنثى وهي تلعب دور الأنثى لأنه يلعب دور الذكر. وهو يقوم بدور ذلك النوع من الرجل الذي تعتقد هي أن نوع المرأة، الذي تقوم بلعب دوره."[1]

إذا لعبنا ـ كلنا ـ لعبة الذكر والأنثى هل سنتذكرها ؟ لو رجعنا إلى الوراء وقمنا بحفر ثنايا الذاكرة حيث كنا أطفالا، كيف عرفنا ـ في مابعد ـ هويتنا الجندرية؟ وكيف تم بناؤها ؟ إنها مسألة معقدة جدا وبها حاجة إلى ممارسة بنيوية لمعرفة كيفية تشكل هويتنا المجنسة داخل الأسرة، هل يمكن أن نلوم **التنشئة** التي تقوم بتمييز (لعنة) الأنوثة والاشادة بالذكورة المستحسنة في المجتمع، بالقضية حاجة أيضا للخوض في الأفكار والتصورات الدفينة في مخيلتنا الاجتماعية والثقافية.

" إن لحظة تشكل نواة الهوية الذكورية تنتمي إلى فترة الطفولة الأولى، لكن تشكلها يبقى قيد التحقق في سنوات الرشد، وعلى التمثلات المحيطة بها أن تخضع، ككل التمثلات الطفولية، لتجريب وفحص مستمرين على محك الواقع المعاش من أجل إعادة ملاءمتها معهما(الواقع والمعاش) ومن أجل استيعابها في البنية المعرفية الأكثر رشدا– الأكثر رقيا والأكثر سواء– "[2].

إذا فالذكورة هي:" إنبناء صراعي دفاعي مطبوع بالخبرات الطفولية الأولى، ويشترك في اختبارها كل الرجال فعل تكوين طفولي كوْنِي تشترك فيه كل المجمعات الأبوية."[3]

منذ اكتشاف الذكر والأنثى الممتلكات البيولوجية (القضيب، البظر) عندها يصبح لكل جنس عالم خاص يتنمي إليه، فالذكر بعد قيامه بالانفصال عن الشوق الأمومي يختار لنفسه مجموعة جنوسية ينتمي إليها – مجموعة الذكور– حيث تؤكد هذا القول **ألفة يوسف** في كتابها **"ليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية"** " يتصور الولد في البدء أن لكل الناس عضواً ذكرياً، ثم في مرحلة ثانية يكتشف الولد غياب هذا العضو لدى الإناث، والولد إذ يفطن إلى أن بعض الناس لا يمتلكون ذكرا يفطن في الوقت ذاته إلى أن لقاعدة امتلاك البشر للعضو الذكري استثناء. ومن المعلوم في الرياضيات أن وجود الاستثناء هو الذي يحدد المجموعة، لذا يتم تقرير أن غياب الذكر لدى الإناث

---

1 كافين رايلي: الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، الجزء الأول، ترجمة عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1985، ص 31.

2 عزة شرارة بيضون: الرجولة وتغير أحوال النساء – دراسة ميدانية–، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط01، 2007، ص 37.

3 المرجع نفسه، ص 39.

هو الذي يجعل الولد يعي أن امتلاك العضو الذكري هو محدد لمجموعة الذكور"[1]، لكن لا ننفي أن الانتماء الجنوسي يجب أن يتوفر فيه شرط فقدان العضو لدى مجموعة الإناث، لأنها ذلك الآخر الذي يتنافى مع الهوية الجنوسية للذكر، وحين النظر إلى النسق اللغوي العامي فإننا نجد أنه يقوم بإثبات فكرة أن العضو الذكري يمثل المعيار النهائي والشامل لمفهوم الذكورة، التي تبنى وتتجذر في البناء الاجتماعي والثقافي واللغوي لأي مجتمع.

ذكرنا سابقا " أن الولد يتصور في طفولته الأولى أن لكل الناس عضواً ذكريا، ونضيف أن التصور الأول ليس مقتصرا على الذكور فحسب، فالإناث يتصورن أيضا شمولية العضو الذكري في مرحلة أولى غير أنهن سرعان ما يفطن عند رؤية العضو الذكري لدى اقرأنهم الذكور إلى عدم امتلاكهن إياه، أما الذكور فإنهم يعتقدون في مرحلة أولى أن البظر (clitoris) لدى البنات مماثل لعضوهم الذكري ويتصورون أنه سينمو مع الوقت، وعموما فالأولاد يحتاجون إلى وقت أطول حتى يتأكدوا أن العضو الذكري حكر عليهم دون البنات."[2]

حسب المنظور الثقافي الاجتماعي فإن الهوية الذكورية والأنثوية ليست اشتقاقا بسيطا للبيولوجيا ولا تأخذ شكلها عبر نتيجة صراع داخل– نفسي في مساحة المثلث الأوديبي فحسب، بل إن للثقافي والاجتماعي موقعا محوريا في تكوينهما. أما الشكل الذي تأخذه هذه الهوية، وإعادة إنتاج ذلك الشكل، فهو محكوم بطبيعة الصراع المفروض في الوضعية الخاصة من أجل البقاء"[3]. فالمشهد العربي بكل حمولته الثقافية يحدد معايير الذكورة والابتعاد عن السلوكات الأنثوية "التي تدل على الانفعال والإمكان والتنوع ، أما الذكورة معبرة عن الفاعلية والضرورة والثبات"[4]، ويجب على النساء التخلي ،في بعض الأحيان ،عن جزء من الأنوثة، وهذا يعني إثبات قدرتها على تلبية معايير الفحولة.

---

1 ألفة يوسف: وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط01، 2014، ص 26.

2 المرجع نفسه ، ص 29.

3 عزة شرارة بيضون، مرجع سابق، ص 41.

4 نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01، 2008، ص 29.

يؤكد **سيغموند فرويد** أن الأنوثة معطى نفسي بقوله "إن الخطوات الأولى نحو الأنوثة المؤكدة تحدث فقط عن ذلك الطريق الدائري"[1]. ويعني ذلك أن الأنوثة لا تحدث إلا بعد المرحلة القضيبية التي تتميز باكتشاف كل من الجنسين عضوهما الذكري كما أسلفنا سابقا، بالإضافة إلى أن **فرويد** يقر أن البراديغم الوحيد السائد هو البراديغم الذكوري أما الأنثوي فهو تابع ولا يخرج عن البراديغم الذكوري السلطوي.

وبالرجوع إلى الثقافة العربية عامة والثقافة الجزائرية خاصة نجد أنها تصوغ الذكورة والأنوثة حسب إيديولوجية منبعها السلطة الذكورية والخطابات الدينية، **ففريد الزاهي** يؤكد هذه النقطة في كتابه الموسوم ب "**الصورة والآخر– رهانات الجسد واللغة والإختلاف**– بقوله : تصوغ الثقافة العربية الإسلامية المفهوم – الذكورة والأنوثة– وفقا لأولوياتها ومقاصدها الدينية والعبادية، وتدمجه في السيرورة الإيمانية والاجتماعية للمسلم، كما أن الصيغ التي اتخذها في المجتمع العربي الحديث منذ بدايات القرن العشرين تأخذ صبغة اجتماعية"[2].

" من ثم فالثقافة العربية الإسلامية لم تتطرق قبلا للذكورة والأنوثة إلا في علاقتها بالقضايا الشرعية كالعورة والنكاح. ومردُ ذلك في نظرنا إلى كون الإسلام والثقافة العربية التي تطورت في تاريخ البلدان العربية"[3]. إن كل هذه السلوكات ظاهرة في الوكلات الاجتماعية الإسلامية وخاصة الأسرة بعدها فضاءً مجنساً محصوراً بحواجز جندرية، بحيث تحقق تلك الهوية المنشودة للذكر والأنثى فالمتخيل الأسري الممزوج بشحنات مجتمعية يظل يعمل بآلة هائلة تقوم بمنح الذكر قيمة كبيرة ومن ناحية أخرى يجعل الأنثى ذلك الكائن المبتور كما أطلق عليها **أرسطو**، فضلا عن انها تغذي الأطر الثقافية بهذا التمثل وتجعله يعيد نفسه من خلال عملية التنشئة الأسرية، وإذا ما حاولنا أن نتصفح ميدان البحث نجد أن الذكورة والأنوثة مفهومان موجودان بقوة حيث تمنحه قداسة خاصة.

يقوم المشاركون " بحصر الأنوثة في أجزاء محددة من الجسد ذاته، فليس كل ما في الجسد مطلوبا أو شرطا للأنوثة، بل إن بعضه مضاد ومناف للأنوثة، مثل العقل واللسان والعضلية الجسدية

---

1 نوال السعداوي: دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بيروت، لبنان ط2، 1990، ص 199.

2 فريد الزاهي: الصورة والآخر رهانات الجسد واللغة والاختلاف، مطبعة أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط المغرب، ط01، 2014، ص 09.

3 المرجع نفسه، ص 11.

الرامزة للقوة وهذه كلها – إن وجدت – فهي علامات ذكورية تظهر على الأنثى، وتجري دائما إزالتها أو تغطيتها بوسائط ثقافية جرى التواطؤ عليها"[1]، تعمل الثقافة إذا على فتح الفجوة الجندرية حيث تعمق وتعزز قيم الأنوثة في المرأة وقيم الرجولة في الذكر، وربما نجد في مجتمعنا تلك الرواسب أو الهويات المنزلقة – المسترجلة أو المستخنثة– عن الهوية الجندرية المقبولة اجتماعيا أو الفارة من ميزان الجنوسة، هنا تتعامل معها البناءات الرمزية على أنها ميكانزيمات دخيلة على الترسيمة والهندسة الثابتة – ذكورة وأنوثة– وتعيد هذا الخيال الوهمي إلى مجراه الطبيعي عن طريق آليات الضبط التي تفرض على الجنسيين، فالتأنيث والتذكير صناعة مجتمعية وهي رأس مال رمزي، " هذا فعل من أفعال التحويل الثقافي(...) فالمرأة تبدأ عمرها صبية يافعة بوصفها كائنا معروضا للوأد، فإذا سلمت من الوأد الجاهلي المتربص دخلت مع شبابها في زمن التأنيث والتثني والترفل لتكون مادة للتجميل والتصنع والجسدية الناضجة."[2]

يفرض هذا القانون على الذكر أيضا لكن بأساليب مختلفة تجعله يملك مكانة الرجل، فلكي يكون رجلاً – أو يملك الصفة الفردوسية– وجب عليه أن يحارب أنوثته الموجودة داخله وتطغى رجولته القضيبية التي تحدد بعد ذلك مكانته داخل المجال الفحولي، عن طريق طقوس العبور.

من ثم وجب عليه أن يتحمل الألم الذي يعقبه في النهاية تتويجه بلقب الرجل، مثلا ذلك العنف الصادر من الوالدين تجاه الأبناء لاسيما الذكور لأجل تعويدهم على تحمل الألم، تقول **إليزابت بادنتر**" لتكون رجلا يستلزم ذلك عملا وجهدا لا يبدو مفروضا على المرأة إنه من النادر أن نسمع قول " **كن امرأة** ". كما لو أن المرأة كانت امرأة بالطبيعة، إذا لا بد للرجل أن يبني من خلال الألم ودفع الثمن."[3] مقابل الأنثى التي تتعامل معها الأسرة برقة لتضعها في قالب مجنس خارج النظرة الاندروجينية.

إن الممارسات اليومية للمشاركات تؤكد أن الأمهات يتعاملن مع الأنثى بنوع من التحفظ أما الآباء فيتعاملون مع الذكر بقوة وصرامة بقولهم مثلا " **كن راجل**"، ففي الفضاء المنزلي لاحظنا وجود هذه

---

1 عبد الله الغذامي: ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1998، ص 51.

2 المرجع نفسه، ص51.

3 زيان محمد: الرجولة ومسألة العنف ضد المرأة في الجزائر – مقاربة سوسيوثقافية–، اطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر،2013، ص 80.

المفارقات حيث يزرع الأب في ذهنية الولد قبول الألم لأن الرجولة توافق **الألم " الراجل لازم يكون عندوا القلب، ما يخافش ويكون حديد."**

يعتمد بعض الآباء لتربية الذكر عملية الإيلام كما حددها **زيان محمد** في أطروحته الموسومة **بـ (الرجولة ومسألة العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري)** مقابل ذلك تتعامل الأنثى كما قلنا سابقا بالرقة ومن ثم فإنها تعاني من الانفصامية بين واقعها وتحقيق ذاتها، ودائما ما يلازمها الشعور بالنقص اجتماعيا أمام الرجل، فمساحة الحرية في الأسرة تتقلص عندما نقترب من عالم المرأة، " فتفرض عليها حالة نفسية خاصة، تشعر خلالها إنها كائن بشري مماثل للرجل لكنه مخصي تنقصه الذكورية منحته الطبيعة منذ الولادة حرية أكبر."[1]

لو تتبعنا الأسرة الجزائرية المعاصرة لوجدنا أنها غيرت تلك الإيديولوجية الأصولية التي تقوم على توزيع الأدوار الجندرية بطريقة تقليدية لتحافظ على القالب نفسه المعلن عنه في ثنايا السلطة الأبوية – تفوق الذكر الأسطورة والنموذج المثالي–، حيث ظهرت لنا في السطح تلك الإيديولوجية المتوافرة الآن اذ نراها تساند تلك الرؤية التكاملية، وهي تخلق لنا أفراداً **إندروجينين** قادرين على التفهم ومعايشة الآخر **– المرأة–**، كل هذا ينفي سطوة الجانب البيولوجي كما تؤكد **عزة شرارة بيضون** لكن بالنسبة للمجتمع المدروس يتنافى وهذا المنطق، حيث لما يزل يعيد إنتاج الصور النمطية تجاه العلاقة بين المرأة والرجل وذلك للتمسك بالعادات والتقاليد والمحافظة على الإرث الرمزي، عندها تحس المرأة أن هذا الإذعان جزء لا يتجزأ من طبيعتها، حيث تبقى تلك الصور السلوكية مثل الرضا والموافقة تلقي بظلالها على سلوكاتها.

3– التنشئة والتمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي:

انطلاقا من أن التنشئة الاجتماعية هي التي تنحت شخصية الفرد، وتمثل انعكاس لما يتوفر داخل ثقافة المجتمع، " فإنه من خلال العادات والتقاليد والقيم التي يعتنقها المجتمع يسعى أفراده إلى تربية أبنائهم وتنشئتهم بمقتضاها"[2]، من هنا يعد تلقين الأفراد ثقافة مجتمعهم من أهم أهداف التنشئة الاجتماعية.

---

1 صاحب الربيعي: المرأة والموروث في مجتمعات العيب، صفحات للدراسات والنشر ، دمشق، سوريا، ط01 2010، ص 40.

2 مها محمد حسين: العذرية والثقافة دراسة في أنثروبولوجيا الجسد، دال للنشر والتوزيع ، سوريا، ط1 ،2010 ص 154.

من خلال تعريفنا للتنشئة، وفي ضوء ذلك نعتقد ان الاستعراض الجندري الذي تحمله التنشئة في ذاتها، تكرس التمييز والتفرقة بين الذكر والأنثى، من هنا نلاحظ أن الأنثى في الكثير من المجتمعات تعاني من التهميش الذي تدعمه التنشئة الاجتماعية، ويؤكد ذلك رأي **نورال السعداوي** " التي ترى أن لعملية التنشئة الاجتماعية دوراً في خلق الازدواجية في معاملة كل من الطفل والطفلة والمرأة داخل الأسرة، وأرجعت مشكلة التمييز بين الرجل والمرأة في مجتمعاتنا العربية إلى النظام الطبقي البطريركي والموروث من نظام العبودية الذي تطور عبر التاريخ"[1].

وإذا حاولنا تحديد معنى التمييز سنجد أنه التفريق بين مجموعات اجتماعية مختلفة، أطر اجتماعية أو أفراد مختلفين. هذه التفرقة تعطي للمجموعة أو الأفراد أفضليات أو مساوئ في التعامل معهم، دون أن تكون هنالك مبررات لهذا التعامل، وقد يكون هناك تمييز يتمظهر في شكل سلوكات ومواقف أو طرق معاملة القائمة على أساس الجنس (ذكر/أنثى).

يضمن لنا نسق النوع الاجتماعي دوامه انطلاقا من التنشئة الاجتماعية المنظمة للاطفال، والمراهقين والبالغين، فالجنس" هو عملية خلق أوضاع مناسبة قابلة للتمييز، وهذا من خلال النظام الطبقي، الذي يرتب الاوضاع على أساس اللامساواة، وبالتالي يحدث فروقا اجتماعية تحدد الادوار لكلا الجنسيين"[2]، وإذا نظرنا بصورة متمعنة في خطاب المشاركات وحتى المشاركين مثلا " **الثقافة تاعنا لازم نشربوها كي الماء**"، نجد أن ثقافة المجتمع قد نجحت في بناء الذوات الجندرية، وخاصة رسم صورة المرأة ومكانتها بشكل مغاير للرجل، وهذا تماشيا مع التوقعات المبرمجة لكل منهما. يتعلم الأبناء منذ الصغر أدوار جندرية تتلاءم وجندرهم، تؤكد هذا الرأي أحد المشاركات بقولها " **الطفل عندو واش يدير, والطفلة عندها واش دير**"، نجد هذه النظرة مترسخة عند كل المشاركات، حيث يقسمن الأدوار حسب نوع الجنس، اعتماداً على الموروثات الثقافية. وهذا يؤكد أن المناخ الثقافي والاجتماعي يلعب دوره في بناء أساليب خاصة للتنشئة الاجتماعية، فالمستوى التعليمي والمستوى الاقتصادي عاملان يحددان كيفية التعامل مع كلا الجنسيين.

---

1 نوال السعداوي، أضواء على التنشئة الاجتماعية للمرأة والعمل العام، ورقة بحثية مقدمة في ندوة علمية تحت عنوان المرأة العربية والحياة العامة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، مصر، 1995، ص ص 26-27.

2 ESTELLE DISCH , GENDER SOCIALIZATION , Reconstructing Gender a Multicultural Anthology , Mayfield Publishing Company , second edition,2000,p-p,.7.8.

3-1 التمييز على أساس اللون:

"جاء في لسان العرب: اللون: هيئة كالسواد والحمرة، ولونه فتلون، ولون كل شيئ ما فصل بينه وبين غيره، والألوان: الضروب، واللون: النوع، وفلان متلون إذا كان لا يثبت على خلق واحد.هذا ويقال فلان متلون كالحرباء، للرجل الذي يلبس لكل حالة لبوسها"[1].

ومما لا شك فيه أن اللون بما يحمله من امتدادات جنوسية يحتل مكانة كبيرة في حياتنا أكثر مما نتصور، فهو يلاحقنا في حياتنا اليومية (الملبس، المسكن)، وحتى (الأدب، والفن والاجتماع) على العموم في كل حياتنا المادية والمعنوية، حيث يلعب اللون دور مهم في حياتنا، فهو من أهم الظواهر الطبيعية التي تسترعي انتباهنا، ونتيجة لذلك اكتسب مع الأيام، وفي مختلف الحضارات، دلالة ثقافية، ورمزية واسطورية، وتوطدت علاقته مع الانسان وأصبح محدد شرعي لسلوكاتنا، وهذا ما اثبتته الدراسات الحديثة " فاللون له تأثير على خلايا الإنسان، وبالتالي على سلوكه، إذ لكل لون موجة معينة، وكل موجة لها تأثير على خلايا الإنسان، وجهازه العصبي، وحالته النفسية، كما أن اختيار الألوان راجع لمرجعيات قهرية".[2]

لكن اللون يحمل في ثنياه مبدأ الخصوصية، فإذا توجهنا إلى رمزية اللون فنجده مبنيا ثقافيا على روابط تختلف باختلاف الزمان والمكان والثقافة، وقد يكون للون الواحد رموز مختلفة جدا، وآثار نفسية متنوعة حتى في نفس المكان، كما أن اختيار اللون المناسب للجنس ليست فطرية بل هي مكتسبة من الثقافة.

لا أبالغ إن قلت أن الإنسان غلف نفسه بالألوان وأصبحت مسيطرة عليه بكل رمزيتها التي تحملها، فهي مغلفة تغشي الحقيقة وتجعلها متسترة وراء هياكل جندرية، تحمل مكنونات رمزية وتصويرية ومادية، تختلف ثم إنها ضمن إدراك العين البشرية تراه على أنها ألوان عادية، غير أنها ضمن هويتها وما تحمله من امتدادات غير ظاهرة تكاد لا ترى إلا في حقيقتها الظاهرة حتى ظهوره مربك، قال **بول كلي Paul Klee** " اللون هو المكان حيث يتلاقى عقلنا والكون"[3].

---

1 كلود عبيد: الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 7.

2 المرجع نفسه، ص10.(بتصرف).

3 مانليو بروزاتين: قصة الألوان، ترجمة السنوسي استيته، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، البحرين، ط1 2018، ص 10.

إن علبة الألوان عالم صغير ظاهريا لكنه كبير ضمنيا فهو يحمل تجليات جنوسية ويترجم كل معاني العلاقات والأدوار المجندرة، فاللون هو المكان الذي يخلق تلك التمايزات ويجسد الهيراركية بين الجنسين، والأكثر من ذلك يحدد المجال الجنوسي للنوع من خلال فرض المبادئ الأساسية التي تبنيها الأطر الاجتماعية المركزية، فكثيرا ما قورن الصراع بين الألوان على أنه نفس النموذج الصراعي بين الجنسيين، فالصراع الأول يكون في شاكلة التجمع أو التكوين والانفرادية لكي لا يلغى ذاته ويتحول من المتكلم إلى الصامت، وهذا ما يمكن إسقاطه على الصراع الواقع بين المرأة والرجل.

فالمتعارف عليه هو أن لكل لون أبعاده الإيحائية ودلالته الرمزية التي تعلل وجوده في سياق بعينه دون غيره، أين يصبح الفضاء اللوني هنا، علامة وبنية كثيفة بأبعاد رمزية، فيتعدى كونه مجرد فضاء لوني إلى موضوع دلالي مشبع بأبعاد جندرية واضحة لها خلفية اجتماعية وثقافية كما يشير **رولان بارث** من أن اللون في حد ذاته لغة ناطقة.

إن عملية تحديد النوع والتي تمس توقعات أفراد الأسرة، هي عملية مسطرة من العديد من الإنشاءات الاجتماعية والثقافية، إلا أن تحديد فئة النوع بالنسبة للطفل هو مجرد بداية. وهذا التحديد **assignment** يكون مقدمة للعديد من العمليات الأخرى التي تساعد جميعا في صياغة النوع للفرد، على سبيل الشرح، عندما يتم تحديد نوع المولود، فإذا كانت فتاة فقد يقومان باقتناء ملابس ذات ألوان معينة مثل" **اللون الوردي، أو الأصفر أو الأحمر**" لأن في اعتقادهم أن هذه الألوان تنسب للفتاة وتحمل دلالات أنثوية وهذا ما أكدته جل المشاركات أن الألوان هي نقطة انفصال بين الجنسين وتحدد الانتماء للمعايير النوعية، أما بالنسبة إلى الذكر تختلف اختيارات الأسرة فهي ترى أن اللون الأزرق والأخضر والألوان الغامقة هي المناسبة للطفل، فالألوان هي مثال للانقسامات الجندرية والتمييز بين الجنسيين، فعند السباحة في دلالة اللون نجد أن الألوان التي ترتبط بالأنثى تدل على الحزن والموت والبؤس عكس دلالة الألوان الذكورية التي تتسم بالحياة والمرح والسرور وهذا ما أكدته **فرح غانم صالح حميد البيرماني** بقولها "اللون الأصفر والوردي يدل على الخريف والحزن والموت والقحط والبؤس والذبول والألم والشحوب والانقباض(...) والأخضر

عنوان انبثاق الحياة والصحة ويرمز إلى الكون والطبيعة والربيع والمرح والسرور والشباب، والأزرق يشير إلى الهدوء والسكينة والامتداد والعالم الذي لا يعرف الحدود."[1]

إن الغموض الذي يطبع علاقة اللون بتكوين النوع وبحكم أنه" يُغشي الحقيقة" كما قال **مانيلو بروزاتين**[2] هو انعكاس للثقل الاجتماعي والرؤية الضبابية التي تلقى على أفراد المجتمع بالعموم والأسرة بالخصوص بصورة مستمرة ودون توقف، حيث يقوم هذا الإكراه الاجتماعي بإعادة إنتاج الصورة الذهنية لاستراتيجيات تكوين النوع، من المؤكد أن هذه المظاهر تغيرت نوع ما في الأسرة المعاصرة حيث ظهر اختراق للمجموعة النوعية وكسر قاعدة جندرة الاختلاف، فقد نرى ذكر يلبس الألوان الزاهية والأنثى تلبس ألوان غامقة، هذا الهروب يكون نعمة للأنثى ونقمة للذكر لاعتباره انحراف عن المجموعة الجندرية وبالتالي إقصاءه وتهميشه، هنا تدخل الوكالات الاجتماعية في تحديد الأدوار الجندرية كنوع من أنواع الرقابة المجتمعية على الأفراد، لذلك قد يتعرض الأفراد إلى ممارسة العنف ضدهم أو أنواع أخرى من التبعيات السلبية عليهم في حال اخترقوا تلك الأدوار تؤكد **س.س العمر 28 سنة " أنا نشوف الراجل لي يلبس اللون الوردي والأصفر وإلا الأحمر ما هوش راجل" وتصرح ن. م العمر 32 سنة " مرة لقيت ولدي لابس القش تاع اختوا صغيرة قتلتوا بالضرب، خايفة عليه".**

إذا ما تعمقنا في حفريات الخطاب الثقافي لرمزية اللون الأحمر، فسنجده اللون المحضورو لون الشهوة، النجاسة، وهو اللون الأقرب لعوالم الأنثى وسحرها، " فلقد ارتبط هذا اللون منذ الأزل بكل ما يشكل كيانا أنثويا مغر كطقوس التجميل الجارية لدى أغلب المجتمعات، والدالة على الرغبة الفعلية في مجال الخلق"[3] لكن بالنسبة للمشاركات فالحناء هي الأساس في التجميل وهي تعكس أنوثتها والجانب الإغرائي من فضاءها الجسدي، إذن "اللون الأحمر لون أنثوي صارخ بفضاءات الأنثى، ومستقطب لسحرها وفتنتها، أين يرتقي اللون المعتقد الشمولي للدلالة على كل ما هو

1 فرح غانم صالح حميد البيرماني: دلالة اللون في الشعر النسوي العراقي المعاصر، مجلة الأستاذ، العدد 203 جامعة بغداد، العراق، 2012، ص 473.

2 مانيلو بروزاتين، مرجع سبق ذكره، ص 07.

3 خاوية نادية: الاشتغال السيميولوجي للألوان وأبعادها الظاهرتية في ديوان " البرزخ والسكين" للشاعر عبد الله حمادي، ورقة بحثية مقدمة في الملتقى الثالث المعنوان " السيمياء في النص الأدبي"، ص 349.

محضور في العرف الثقافي السائد"[1]، فأصبح يتحكم فينا عرفيا من خلال خصوصياته الرمزية والإيحائية مع تجاهلنا التام إلى أننا نحن الذي زرعناه وأنبتناه في تربة وجودنا الظاهراتي، ومنحناه المشروعية الجندرية.

يحمل أيضا اللون الأحمر معنى المدنس بكل تمفصلاته، فالمرأة خلال العادة الشهورية، تقذف دم إلى الخارج، يحمل طبيعة ملوثة، وهذا ما أكده الكثير من المشاركين بقولهم" **المراة تخرج دم خامج**"، إذ انطلاق هذا الدم من الليل الرحمي إلى النهار يعكس استقطابية المرور من المقدس الأيمن إلى المقدس الأيسر.

وكما ارتبط اللون الأحمر بالسياقات الأنثوية وفتنتها، فإن اللون الوردي الذي يحتل المرتبة الأولى وذلك لما للوردي من دلالة عميقة، حيث يؤكد **عبد المجيد جحفة** " أن للوردي دلالة رمزية أنثوية لذلك نسب هذا اللون للمرأة"[2]، وهذا ما نراه أثناء طقوس الولادة والهدايا التي تقدم للمولود حسب الجنس كما قلنا سابقا، كما أن اللون الوردي أقرب إلى الحزن والوحدة والإحساس بالوحشة.

اما بالنسبة للون الأصفر عرف انه يحمل دلالة سلبية لأنه طاغي على الصحراء الجافة وكذلك لون المرض كما تقول أحد المشاركات، وعرف انه يحمل دلالة سلبية لأنه لون الانقباض وكثيرا ما ارتبط بشعور بالحزن والتبرم من الحياة والشوق إلى عالم أفضل فاللون الأصفر تجده في النبات في فصل الخريف وهو يختلف عن الأخضر ولذلك يحمل دلالة تتلخص في القحط والجفاف والشحوب، بالإضافة إلى أنه يرتبط بالخيانة عند تحطم الرباط الزوجي المقدس، " كما يرتبط بصورة الرباط المقدس للحب الإلهي المحطم من قبل الشيطان، مع فارق دقيق قلب فيه الرمز"[3]، إذ أعطي نعت المرأة حسب خطاب المشاركين " **بالمرأة المصفارة**"، أي المرأة التي تحمل كل الصفات السلبية من خديعة وغيرة.

إذن الفضاء اللوني عالم تتجاذبه عدم مراكز قوى، ويحمل رمزية جندرية تغذي التمايزات بين الجنسيين، وهذا من خلال الاختزان اللوني ودليته فضاء الصراع الوجودي من خلال السياقات المحددة من طرف أطر اجتماعية، وفي الوقت نفسه يحمل تلك العلاقات مع الذات ومع لآخر الأمر الذي يؤكد لنا اغتراب الهامش.

---

1 المرجع نفسه، ص 349.

2 المرجع نفسه، ص269.

3 خاوية نادية، المرجع نفسه، ص 112.

فهو يحمل سياقات جندرية إقصائية تمنع الذكر على الانتقال الجندري وسطوته للممتلكات الأنثوية هذه العملية هي نتاج لفرض المجتمع نموذج ثابت يحدد السلوكات لكلا الجنسين ويثمن الأخلاق السائدة والمعمول بها، هذا الاحتقان المستمر محصلة للأبنية الاجتماعية والثقافية.

2- اللعب والتمييز على أساس النوع الاجتماعي:

أشرت لحد الآن بصورة أساسية إلى دور الأسرة في تكوين النوع من خلال اللون الذي يعتبر بنية أساسية مهمة في تشكيل النوع، كما أن الألوان من أغنى الرموز التي تحتاج إلى تفكيك وفهم، إلا أننا إذا ذهبنا إلى أنماط الألعاب نجد أن الفجوة النوعية تتسع، وتصبح هناك تمييز واضح وشرخ جندري بين الجنسيين، سؤالان بديهيان يطرحهما المشهد اليومي بصورة متكررة، **لماذا الاختلاف في الألعاب؟ وهل تعتبر نوع من التمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي؟.**

تستدل جنوسة الألعاب على الفروق بين الجنسيين في مرحلة الطفولة المبكرة" وذلك من خلال التمييز في التعامل مع الآباء (الأم والأب) مع أبنائهم الذكور والإناث، ويتمثل هذا التمييز في أساليب التواصل معهم والتي تتراوح بين الليونة مع الغناث والخشونة مع الذكور، وتكليفهم لهم للقيام بمهمات طبقا لجنسهم"[1]، ومن أكثر المؤشرات الدالة على الفروق الجندرية تتمثل في سلوك اللعب الذي يعتبر سلوك اجتماعي قائم على عملية التفاعل والتواصل بين أفراد الجنس الواحد من جهة وبين أفراد الجنسيين من جهة أخرى، فمثلا نلاحظ أن الأطفال في السنوات الأولى (عام من عمره) يفضل اللعب مع نفس الجنس، وفي عمر **السنة وعشرة أشهر** تصبح لديه توجهات جندرية واضحة، فالأطفال في هذه المرحلة يتوجهون إلى الألعاب الخاصة بجنسهم، فلقد لاحظنا أن الذكور يفضلن الدمى الخاصة بالذكور مثل الألعاب المحشوة (الأسد، الكلب، السيارات...الخ)، عكس البنات اللواتي يتجهن نحو إختيار الألعاب ذات الطابع الأنثوي مثل (الأواني المنزلية البلاستيكية) وفي عمر (3-5 سنوات) تظهر الهوية الجندرية مطبوعة وواضحة بشكل كبير، كما لاحظنا أن البنات يفضلن الحياكة وتجهيز غرف النوم، ولعبة المنزل، بينما الذكور يميلون إلى لعب بالأشياء التي لها علاقة بالقوة مثل الأسلحة، والسيارات...الخ، تظهر أحد الدراسات المسحية **survey** قومية على **2000** طفل " أن البنات يظهر لديهن تفضيلا للعرائس، والطهو والرقص، ورعاية

1 محمد محمود بني يونس: سيكولوجيا الأنثى، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2020، ص 155.

الأطفال الأصغر سنا، وعلى العكس يفضل الأولاد البنادق والمصارعة والملاكمة، والكارتيه، وصنع وتصليح الأشياء".[1] وهذا يعني ان هناك تمييز على أساس نشاطات اللعب، لا يتلاشى هذا التمييز بل يتطور وينمو مع الزمن ويخلق لنفسه فضاءات جديدة.

عند ملاحظة سلوك اللعب عند الذكور وعند البنات، نجده يختلف تماما، فعند الذكور يكون سلوك اللعب ذو طابع عدواني، وخشن، ويكون دائما في مجموعات كبيرة تتميز بخاصية النوع الواحد، في هذه الحالة" يكون تقدير الذات لدى الأطفال من الجنسين أعلى في حالة انسجام سلوكاتهم مع توقعاتهم الاجتماعية التي تقولب السلوك الاجتماعي كسلوك اللعب"[2]، أما في عمر **(11 سنة)** يصبح للجنسين منظومة فكرية مبينة على أساس الجنس وتظهر بشكل كبير صفة الهيمنة بالنسبة للذكور والخضوع بالنسبة للإناث.

إن التنشئة الجندرية يحصل فيها تطور للأدوار وتحدد السلوك المناسب لكلا النسيين، حيث تقوم بخلق هويات على أساس النوع الاجتماعي متجذرة في البنية العقلية للطفل، وتزودهم بمضامين تمكنهم من تطوير المهارات الاجتماعية لديهم، واللعب أحد الميكانيزمات الذي يمكن في إعداد الأطفال للسلوك الاجتماعي القادم في مرحلة النضج، فلو نظرنا بدقة في الألعاب المقدمة للولد والألعاب المقدمة للبنت نجد أنها تختلف جنوسيا، ممّا يؤدي إلى إعادة إنتاج الدراما الجندرية بصورة متكررة، فهذا التقسيم الجنسي للألعاب، يقف حاجزا أمام البحث عن الأنا.

يُمَكِنُ اللعب من إعداد السلوك المستقبلي للكبار من خلال تقمص الأدوار الجندرية وهي تعبير لكل فرد عن هويته الجنسية وماذا يريد أن يكون، وهكذا عبر التقسيم النوعي للألعاب يتم التمييز بين الجنسيين في الدور الذي سيلعبه كل من الطفل الذكر والبنت داخل الأسرة والصور توضح ذلك:

---

1 بربرة سميث: سيكولوجية الجنس والنوع، ترجمة سامح وديع الخفش ومحمد صبري سليط، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص 365.

2 المرجع نفسه، ص156.

الصورة رقم (01-02) تجسد إكتساب الأدوار الجندرية من خلال اللعب

الصورة رقم (02)

المصدر: تصوير الباحث بالهاتف النقال بتاريخ 2017/05/04

يتدرب الأطفال منذ سن مبكرة، جنوسية مستقاة من الكبار، حيث تقوم **البنت – كما نراها في الصور 01** – تهدهد الدمية وتلبسها وتغذيها، تنشأ عند الفتاة كما تقول **أورزولا شوي "منعكس مهد الدمى"**، حيث أن هذا الفعل الجندري من اختصاصها الجنوسي تقول **ن. س العمر 12 سنة**

" **ميقدرش خويا يلعب بالبوبية –الدمية لعبة البنات–**". إن هذا الدور الجندري هو نتيجة للتربية الجنسانية للأسرة، أما الذكور عكس ذلك فهم يحبذون لعب دور السلطوي والذي يتحكم في زمام الأمور من خلال الخطابات القهرية مثل "**أسكت**" و"**انا الراجل هنا**" و"**اليوم نقتلك**" هكذا ينشأ لدى الذكور فكرة سلطة وقهر الجنس الآخر.

إذن "من الواضح أن التنشئة الاجتماعية الجنوسية هي من القوة بحيث لا يجرؤ جميع الناس على معارضتها، فحيثما تتحدد هوية الفرد الجنوسية، سواء كان ذكرا أم أنثى، يتوقع المجتمع من هذا التصرف كما تتصرف النساء أو كما يتصرف الرجال، وهذه التوقعات إنما تتحقق ويعاد إنتاجها في ممارسات المعيشية اليومية".[1]، فالأدوار الجندرية ترتبط ارتباطا كبير بالمؤثرات الاجتماعية، مما تخلق لنا تميزا جنوسيا، فالتمييز قد يبدأ بسلوك بسيط أو فكرة بسيطة نشهدها في الحياة اليومية ونعتقد أنها تدخل في البديهيات، والقهر أيضا يبدأ بفكرة، ويزرع في التربة الاجتماعية، فتنبت من العادات والتقاليد والقيم ما يصبح راسخا ويقاوم التغير بل كثيرا ما تكتسي العادات والتقاليد حلة المقدس، وإذا تجرأ فرد على تغيير هذه المنظومة المبرقعة بقواعد مقدسة، تجد مقاومة كبيرة من طرف الأسرة والمجتمع وبالتالي يتكون لدى الفرد **هابتوس habitus** داخلي يجبره على التماشي مع توقعات المجتمع، فالفرد كالعجين تشكله الأسرة كما تريد، ويجب أن نسلم بالقانون التي صاغته **آن آوكلي** الذي يقول **الفرد صناعة اجتماعية**، تَبَنَيْنا مرجعيات بنيوية وعلى رأسها التنشئة الأسرية بتوظيف بعض الاستراتيجيات التميزية مثل الألعاب.

يمكن تلخيص ما ذكر سابقا بما يتعلق بالفروق الجندرية في سلوك اللعب، أن اللعب سياق اجتماعي وثقافي يساهم في تشكيل تفضيلات بين الإناث والذكور، حيث يصبح اللعب كامتداد للسلوك الجندري والتوقعات الاجتماعية، مما يولد بعد ذلك ميول للامتلاك والسيطرة على المرأة.

4- المرأة وتنشئتها على الطاعة:

"كانت الأسرة في المجتمع التقليدي تعد خلية أساسية، خلية اقتصادية للإنتاج والاستهلاك، خلية سياسية تحت سلطة قائد واحد، رب الأسرة وهو الأب أو الجد الذي يتخذ القرارات، يسير

1 أنتوني غيدنز: علم الاجتماع مع مداخلات عربية، ترجمة فاير الصياع، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان ط4، 2005، ص ص 189-190.

الأمور(...) يقسم العمل".[1] حيث تقوم هذه البنية الأسرية على المحافظة على العادات والتقاليد التي تعد متوارثة عن طريق التربية داخل الوكالة الاجتماعية – الأسرة–.

يحدد هذا الأمر مكانة المرأة داخل البناء الاجتماعي، وبوجود نموذج الكتل المنفصلة تجد نفسها في فضاء داخلي (المنزل) محدود مرتبط بالأعمال الجنوسية المنزلية، ولا يتوقف عند هذا الحد بل ينزاح الى الرجل الذي يتقاسم معها هذا المجال لكي يقوم بالسيطرة عليها وإلزامها بالطاعة والخضوع تؤكد هذا القول امرأة مسنة تبلغ من العمر 79 سنة " **بكري كنا النفس مكانش يدخل الراجل نسكتوا، واش يقول هو نقولوا حنا**" من خلال هذا نجد أن المشركات ملتزمات بكل العناصر التي من أهمها الطاعة العمياء، فالعائلة التقليدية تملك منظومة قهرية تقوم على تهميش المشاركات وإقصائها عبر تحديد الفضاءات واجبة الوجود فيها، لتكون حاضرة بقوة في المجال المنزلي وخافتة في المجال العام، بوصفه مجالاً ذكورياً بامتياز حيث "بلغت درجة الفصل بين عالم الرجل وعالم النساء في بعض الأوساط التقليدية ما إنه وضعت قواعد عرفية، ترسم الحدود التي ينبغي على النساء عدم تجاوزها وحدهن، والأماكن التي ينبغي عليهن عدم اعتيادها في بعض أوقات النهار مثلا منابع المياه المشتركة التي يجب عليهن عدم اعتيادها قبل طلوع الفجر، بعض الممرات المعزولة، بوجه خاص"[2]، وهذا الفصل لم يتوقف عند هذا الحد بل تجاوزه إلى علاقات القرابة أيضا تقول **م.ن العمر 57 سنة "يجي عمي منقدرش نحكي معاه وجه لوجه، نهدر معاه من وراء الباب"**.

قد يخلق هذا الفصل **أرخيتايبarchetype** * لا يمكن للمرأة أن تتجاوزه بل تبقى متراكمة في بنية اللاوعي حول الرجل– راجل الدار– الثابت والكوني في ذهنيتها، حيث تراه ذلك الشخص الأسطوري والنموذج الكامل، ومن ثم لا يمكن للمرأة في الأسرة الجزائرية التقليدية، أن تنظر بنظرة **إندروجينية**.

---

1 مليكة الحاج يوسف: ملامح العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري التقليدي، مجلة آفاق علمية، العدد 08 مركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، جوان، 2013، ص 16.

2 محمد حمداوي: وضعية المرأة والعنف داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي، مجلة إنسانيات، العدد 10 مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، جانفي – أفريل، 2000 ص 14.

* سحبنا هذا المصطلح من دراسة عزة شرارة بيضون الموسومة بالرجولة وتغير أحوال النساء، حيث يمثل الأفكار والصور اللاواعية المتراكمة في لاوعي الناس. للاستزادة أنظر للدراسة المذكورة سابقا ص 331.

على الرغم من كل هذه الميكانيزمات التي يفرضها الأب على نساء العائلة إلا أن السجل التاريخي للنساء يبين أحيانا تمرد النساء على القانون الثابت حيث تقوم بإنشاء أوبناء **كوجيتو** خاص بها يتجلى بـ "**أنا متمردة إذن أنا موجودة**" لكن رغم هذه الخطوة الجريئة التي تمس البناء العام المتعارف عليه في الأسرة الجزائرية التقليدية إلا أنها سرعان ما تستسلم أمام القهرية والإلزامية التي تمارسها الوكلات الاجتماعية.

تنطوي صورة المرأة في الأسرة الجزائرية التقليدية على " المرأة الخاضعة وأي خروج عن هذه الصورة يعتبر تمردا تعاقب عليه بممارسات وسلوكات تمثل العنف"[1]، فهي غير معلن عنها في ظل الأسرة التقليدية، حيث تصبح فضاءً يمارس فيه الرجل كل طقوسه المبرمجة في الدستور الذكوري.

شكلت المرأة ذلك الكائن المهيمن عليه ،الذي لا يستطيع حماية نفسه، ولا تمثيلها إلا بالانطواء تحت رحمة الآخر الذي ينظر إليه بوصفه شيئاً من الأشياء الخاصة وهو ما أسهم في إرساء منطق العبودية ومن ثم إزاحتها نحو الهامش المعتم الذي يسور هيمنتها بقيم ومعتقدات وأفكار.

لا يمكن أن نستغرب تولي الأم في الأسرة التقليدية الجزائرية مهمة إعادة إنتاج الخطاب الذكوري حيث تمارسه على ابنتها كي تحافظ على هندسة جسدها وجمالها، إذ تحثها على التجميل والعناية بالمظهر الخارجي بعده وسيلة للزواج وحلول مكانة اجتماعية مميزة وهنا نقف على كبرى المفارقات التي ولدت في رحم الأسرة التقليدية، لتشكل لها انعكاسات بالغة الأهمية على شخصها وعلاقتها بذاتها، مما أكسبها بعض السمات السيكولوجية التي أصبحت في ما بعد كأنها خصائص طبيعية فيها"، ومن أبرز تلك المفارقات تقييم المرأة من خلال مظهرها الخارجي، وتنشئتها بكيفية تغرس فيها ضرورة عنايتها بمظهرها حتى تكون أنثى – مؤهلة للزواج – فتتعلم الفتاة منذ صغر سنها التزيين بالحلي والحصول عليها كهدايا، من أجل تجميل جسدها وإبراز مفاتنها"[2]، تقول أحد المشاركات "**منذ الصغر وأنا أرى أمي تحث أختي الكبيرة على التجميل والعناية بمظهرها تقول لها – ريقلي روحك باه تتزوجي**–" رغم أن جمال المرأة هام جدا في الأسرة التقليدية الجزائرية إلا أن التأكيد على العفة يتفوق على التأكيد على الجمال، فالمرأة التي لا عفة لها، يُنظر إليها بعين

---

1 فيروز لزغد: العنف ضد المرأة بين الموروث الثقافي وتحديات القانون الجديد، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد 27، عمار ثليجي الأغواط، الجزائر، نوفمبر، 2017، ص 248.

2 خلود السباعي: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص 55-56 .

الاحتقار بوصفها مبتذلة تشبع الرغبة المرتبطة بالفساد، لا بعين الرضا والاستمتاع المفضيان إلى الزواج الدائم والفوز الاجتماعي. لذلك تجتهد بعض الأوساط الاجتماعية لمعاقبة المرأة التي تسعى إلى تدنيس عرضها بقص شعرها –**تاج المرأة شعرها**– انتقاصا لقيمتها الجمالية، وإلحاقا لتدنيس العرض بتدنيس الجمال.[1]

تتولى الأم مهمة تلقين الأسس الجندرية المرغوبة في الأسرة التقليدية الجزائرية عن طريق التربية والتعليم تقول ج.س. "**تقول لي أمي ديري هكا ومدريش هكا**"، **الأب نتاعك ميحبش كذا لازم تكوني بالشكل هذا(...)**"، تُخضع الأم ابنتها لتبني النموذج الكامل للخضوع "إذ تلجأ الأم منذ الصغر للتأثير على شخصية البنت عن طريق التربية وذلك بتلقينها دروساً ومواعظ لتصبح قادرة على تحمل الشؤون والأعمال المنزلية، وبالتالي تهيئها لتصبح زوجة مثالية والزوجة المثالية هي الزوجة الخاضعة للأب، الأخ في الأول ثم الزوج وأم الزوج في نهاية الأمر، وكأنها ليست لها مهمة في الحياة سوى إرضاء الرجل في مجتمع التقليدي"[2].

تظهر في التنشئة الاجتماعية ـ لاسيما مجتمعنا الجزائري ـ حدود الجنسين على أنها الحدود الاجتماعية فالهوية الاجتماعية هي الهوية الجنسية، وتنعكس هذه الثقافة على أدوار المرأة ووظائفها ومركزها ويبقى الزواج هو الحاجة الأساسية بين كل الحاجات الأخرى فالتعليم والعمل (مثلا) أمور ثانوية، وما هي إلا سبل للصعود الاجتماعي شكليا، فالزواج المناسب وحده يمثل مصير الفتاة الاسمى غير أن أمها تلقنها الخضوع والانقياد والعمل المنزلي كما ذكرت المشاركات ومن بينهم ن. ك العمر 55سنة " **المرأة لازم عليها تتزوج (...) ولازم تبقى تحت جناح الراجل**" تلقن الفتاة هنا درجة قداسة الزواج لتجعله من أولوياتها القصوى في هذه الحياة كأنها تبحث عن الفردوس الأعلى أو الشفرة المجنسة للأسرة التقليدية لكي تتوج بالمكانة الاجتماعية اللائقة (كما ذكرنا سالفا) والفوز بها لتصبح مرغوبة اجتماعيا، فرغم ما يمنح للمرأة من درجات التقدير والاحترام في إطار الثقافة الاجتماعية حين تصبح أُماً، فإن الثقافة بحسب **الغذامي** تبادر إلى إلغاء صفتي التقدير والاحترام – في الأسرة الجزائرية التقليدية– عن شخصية الأم حينما تضعها في موقع(الحماة) وهي صفة

---

1 محمد المحمداوي، مرجع سبق ذكره، ص 20.

2 نوارة قنيفة: المرأة والعنف في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية على عينة من النساء المعنفات بمصلحة الطب الشرعي بالمستشفى الجامعي بقسنطينة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع التنمية ، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2010، ص 160.

تشويهية لدور المرأة بوصفها أنثى متسلطة تجيد لعبة الانتقال بالأدوار وتباغت رفعة الأمومة فتقوض بنيتها وتشوه جمالها(...)".[1]

رغم كل هذه الاكراهات التي تمارسها الأسرة التقليدية تجاه النساء، إلا أنه من غير الممكن نفي صفة الحظ عنها فمنذ وقت طويل كان للمرأة الحظ والسلطة في العائلة والمجتمع وهذا ما أكده **باخوفن** في كتابه "**حق الأم**" الصادر سنة **1869**، حيث يرى أن المرأة من الناحية الفسيولوجية (ومنذ البداية) أضعف من الرجل، إلا أنها كانت قد احتلت مكانة عالية في العائلة وفي المجتمع وفي السلطة في مرحلة حضرية قديمة من تاريخ المجتمعات الإنسانية".[2]

على العموم فإن النساء كانت محلاً للعنف، حيث تحدد أدوارها الجنوسية داخل البناء العام لاسيما في علاقاتهن بالأزواج والآباء، وبعض العلاقات الاجتماعية، فعلاقة الأم مع الجنس تكون واضحة المعالم، أما بالنسبة للنوع الثاني – الرجال– فإنها تصبح معقدة وغير مفهومة حيث تتطلب مفاهيم جندرية كما تنصها السلطة الأبوية لأن عالمهن ضيق منحصر في الفضاء الأسري.

4-1- الفضاء الخاص: مدخل لفهم العلاقات الجندرية

نعني بالفضاء الخاص كل مكان يعد ملكا، أو شبه ملك خاص، ويكون خاضعا لحكم وتسيد الذات وسلطتها، لأن المكان من حيث السلطة التي تهيمن عليه ينقسم بحسب **مول ورومير** إلى أربعة أنواع هي " عندي" و"عند الآخرين" و" الأماكن العامة"و كذلك " الأماكن اللامتناهية"، وما يهم هنا هو الأولان (عندي، وعن الآخرين)، فعندي هو المكان الذي تمارس الشخصيات فيه سلطتها ويكون بالنسبة إليها حميميا ويعد اختراقه من جهة الآخرين انتهاكا وتهجما، بينما يكون عن "الآخرين" مكانا شبيها بالأول ولكن الآخرين هم من يمارسون فيه السلطة، ويتميز هذا الفضاء بالانغلاق على الخار، والانكفاء على الداخل"[3]، ومثيله هنا البيت الذي يكون فضاء جنوسي تحث سيطرة المؤسسة العائلية وسلطتها التي تكون المرأة جزءا لا يتجزأ منها.

---

1 رجاء مكي وسامي عجم: إشكالية العنف المشرع والعنف المدان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 14.

2 إبراهيم الحيدري: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 29.

3 الشريف حبيلة: الرواية والعنف– دراسة سوسيونصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث الأردن، ط1، 2010، ص 198.

إلا أن هذا الفضاء يخضع للتقسيمات المجنسة (ذكوري/ أنثوي)، وإن كان ضمنيا، حيث يكون لكلا الجنسين وظائف جندرية محددة، تخول له التحرك وفق نموذج موضوع مسبقا، تتحرك المرأة وتبرز جندرها بطريقة تفاعلية، وعادة ما تكون فيه تابعة للذكر الذي نصب من طرف العرف التقليدي.

من المسَلم أن الفضاء المنزلي فضاء اجتماعي تتجسد فيه العلاقة الغير المتكافئة بين الرجل والمرأة، ونلمس هذا من خلال خطابات المشاركين التي كشفت لنا عن التهميش الجنوسي الذي يمارسه الرجل اتجاه المرأة داخل الفضاء المنزلي، حيث يكون التهميش بصورة مهذبة ويعتقد للوهلة الأولى أنه سلوك طبيعي، لكن في الأساس هي سلوكات تميزية تتطور إلى أن تصبح عنف يطال على المرأة وهذا كله مبني من طرف المجتمع من خلال تلك الأنساق الاجتماعية التي تقوم عليها معاييرنا الثقافية والاجتماعية، ومن الخصائص الدالة على هذا تلك التعارضات الثنائية التي تستند على الاختلاف الجنوسي والحضور المجالي والذي يقوم بقهر المرأة ومثال على ذلك **المرأة = الخاص والرجل = العام**، هذه الثنائية هي بناء ثقافي يجعل من المرأة كائن جنوسي مرتبط بالفضاء المنزلي أكثر من الرجل.

يخلق الفضاء المنزلي للمرأة هامش محدد حيث تمارس فيه أعمالها الجنوسية وبالتالي تموقع جسدها في هذا الفضاء، أما بالنسبة للرجل يمنعه التخصص الجنوسي من تموقع جسده في هذا الفضاء، ووجب عليه أن يسيطر على الفضاء العام بكل حمولته.

4-1-1- فضاءات الكبت والمصادرة:

كما قلنا سابقا أن المرأة تم تحديد حركتها ووضعها في قالب مصنوع من طرف المجتمع الذكوري الموسوم بالمطلقية والعنف، يكون هذا داخل الفضاءات التي تتميز عادة بالصمت والكبت، وهي البيوت التي تعاني فيها المرأة كثيرا من الكبت المستورد من النظام الذكوري، حيث تعنف سواء من قبل الأب، أو الأخوة، أو المرأة في حد ذاتها التي تلبس ثوب الفحل في الممارسات ضد نفس الجنس.

4-1-1- أ- بيت ذكوري: انشراخ الطفولة وقبول الطاعة

يعتبر البيت العائلي بالنسبة للمشاركات من أكثر الفضاءات التي تحمل كل معاني الحشمة والحميمية، فهن يعتبرن أن البيت فضاء الطفولة والأهل والذكريات، إلا أن هذه الحميمية تتغير عند سن المراهقة وتحول الذوات بيولوجيا، لأنها تصطدم بالنظام الهيراركي الذي يسود هذا الفضاء

ويخلق نوعا من التنافر الجندري، تؤكد أحد المشاركات بقولها" **كي كنت صغيرة عادي(...) بصح كبرت وليت أنا وخويا طول في المشاكل**".

إن النظام الذي يحكم فضاء البيت العائلي **– من وجهة نظر المشاركات**– يعد نظاما أبويا، والنظام الأبوي كما هو معلوم يمثل سلطة ضاغطة عليهن في الزمان والمكان، حيث تمثل السلطة عاملا أساسيا في إرساء التمييز بوجه أو بآخر، لا سيما وأن " الدرس الذي نأخذه من وقائع السلطة، هو أنه لا يوجد في نطاق المكان حرية بدون حد أدنى من التنظيم، لكن هذا التنظيم هو تهديد لكل شخص ويقيد استقلال الاختيارات".[1]

يرتبط بيت العائلة بسيماتين أساسيتين تم استنتاجها من خلال خطاب المشاركين، الأولى تتعلق بتشكل الهوية الجندرية، حيث تظهر من الطفولة إلى سن الرشد، وبدء ظهور علامات الأنوثة فيها فيتم في هذه الحالة قمعها وزجها في البيت للتحكم في حركاتها، لأنها كما يقول أحد المشاركين " **راي تتلوى كي الأفعى**"، على هذا الأساس يتم منعها عن الخارج إلا للضرورة القصوى وتحت تأطير ذكوري، أما الثانية فإنها متعلقة بالتمييز الجندري (ذكوري/أنثوي) في البنية الاجتماعية داخل البيت، وتحويلها إلى خادمة لذكور العائلة.

تعتبر التصورات الجندرية منظومة تتحكم في الأفراد، مما تجعلهم يفرزون ممارسات تتوافق والبناءات المعرفية الجندرية، وعلى هذا الأساس اعتبرت المشاركات أن البيت هو امتداد جنوسي للبيت الأبوي، واستمرارا له، تسلطا وكبتا وسيطرة، وإملاءات مشروطة ومجندرة، إذن فالعلاقة بين بيت الزوج وبيت الأب تكون متجانسة من حيث وجهات النظر الموجهة صوب فضاء البيت وتجسيد علاقة المرأة بالرجل، الأخير الذي يعتبر " وعاء فكري يلعب دورا فاعلا في تشكيل هوية المرأة"[2]، ويسهم في خلق نظام لامتكافئ، وهو وإن كان فضاء يمتلئ في البداية بالألفة والهدوء إلا أنه لا يلبث أن يتحول إلى مسرح للصراع وفضاء لممارسة أنواع العنف الذكوري، حيث تصادر فيه هوية المرأة، ويتوتر بتوتر الخلافات التي لا تلبث أن تعكر صفوه.

---

1 بول كلافال: المكان والسلطة، ترجمة الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، 1990، ص 13.

2 فوزي عمر الحداد: دراسات نقدية في القصة الليبية، منشورات المؤسسة العامة للثقافة، الجماهرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ط1 2010، ص 78. (بتصرف)

5- الأشغال المنزلية واستمرارية النمطية المهيكلة على أساس النوع الاجتماعي: عنف مثقل ومهيمن

تعد علاقة المرأة بالدار علاقة امتداد فالمرأة أضحت عنصراً لا يتحرك إلا في هذا الفضاء وهو ما أكده **محمد سعيدي** في قوله " أن المنزل الفضاء الوحيد للمرأة اذ يحتوي على أكبر قسط من الزمن الجنوسي."[1] ويساندها في هذا الرأي كل المشاركين " **كي تقول المرأة تقول الدار**" فالأشغال المنزلية شبكة من الأعمال الجندرية تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج التمييز القائم على أساس النوع، فالمرأة بحكم بنيتها البيولوجية خلقت للتواجد والعمل في الفضاء المنزلي، تؤكد **ن. ك** هذه القاعدة الجندرية بقولها " **المرأة بلاصتها المنزل عملها أشغال المنزل، والرجل بلاصتوا الخارج...**". إذن فالمرأة مؤهلة طبيعيا لهذه الأشغال على عكس الرجل.

كان تطبيقنا للملاحظة بالمشاركة قصدياً وموجهاً لأن فضاء إجراء الدراسة معروف ويمكننا الولوج إليه في أي وقت وممارسة التفكيك الفضائي بما يحمل من حمولة إثنوغرافية خام ساعد هذا على فهم مسألة الأشغال المنزلية وربطها بالتمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي لذا حاولنا إثارة عدة من الأسئلة التي نعتقد أنها تفكك رموز هذه الإشكالية **هل تعد المشاركة بالأشغال المنزلية عنفا جنوسيا ؟ أم أنه طبيعة فرضت نفسها؟ وهل يمكن للمشاركين – الذكور- أن يقتحموا هذا الفضاء ويكسروا تابو القاعدة الجندرية؟.**

وجدنا ـ من خلال تشريحنا لواقع الحياة اليومية للمشاركات ـ أن علاقة النساء بالمنزل علاقة ارتباط وثيق بل يمكن أن نقول أنها علاقة احتواء فالمرأة مستغرقة في الفضاء المنزلي " **الدار والمرأة كفة وحدة**" " **المرأة واش خدمتها دارها**" تقوم هذه الصور النمطية بإعادة إنتاج التمييز المرتبط أساسا بالنوع الاجتماعي فمازالت راسخة رغم ما شهدناه من قفزات حداثية في المستويات كلها لاسيما ما يتعلق بالمرأة "**تربي الطفلة على خدمة الدار**" فكثيرا ما أسمع هذه العبارة عند مخاطبة المشاركة لابنتها، فالمشاركات يقمن بإدخال إجباري لبناتهن للفضاء المنزلي وبالخصوص " **الكوزينة**" حيث يعلمنهن التنظيف والطبخ لا من باب الخيار بل الإجبار كما قلنا "**لازم تتعلم وإلا نقتلها**" فهذه الأشغال تتدرب الفتاة عليها في عمر الطفولة المبكرة ثم تستمر معها هذه العملية

1 محمد سعيدي: الدار- المرأة- رمزية الفضاء بين المقدس والدنيوي في الثقافة الشفوية، مجلة إنسانيات عدد02، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، خريف 1997، ص07.

الجندرية طوال حياتها "**الكوزينة تمشي مع المرأة من تكون صغيرة حتى تموت(...) متتهناش منها المرأة**" تظل هذه الممارسات تعمل بطريقة مستمرة لأنها تتغذى من نظام المجتمع لتصبح رهينة لمنبر الإملاءات الفوقية التي تنص على أن **المرأة = الأشغال المنزلية** هذه الأخيرة يتم تقديمها على أنها ملكات طبيعية تتحملها المرأة بشكل أساس لتصبح رأسمالها، فهي " تتناسب مع ما يسمى الطبيعة الأنثوية التي تستخدم بعد ذلك لإضفاء الشرعية على المنزلة الدونية للمرأة"[1] ومن ثم ينشأ الأولاد لاسيما الذكور على نمط ثقافي أحادي الاتجاه وهذا الاتجاه غير قابل للتمدد فهذه العملية حسب[2] **muriel dormon** " تمثل إنشاء الفرد أو تشكله أو صناعة يكتسبها من المجتمع"، فالذكر لا يمكنه أن يقتحم العمل الجنوسي – إلا في حالات نادرة شاهدناها عند المشاركين الذين يخرقون القاعدة الجنوسية نسبيا ـ حسبما سيتم ذكره لاحقا – وبناء على هذا فالمشاركات على مستوى خطابهن يكن أكثر توجها للتقسيمات الجنوسية "**الذكورة لازم عليهم يتعلموا الخدمة البرة – الخارج**" " **البنت لازم تتعلم خدمة الدار**". إن سبب هذا الاستبعاد من المجال العام يعود الى تلك المسؤوليات التي تقوم بها (البنت) في المنزل لأنها تأخذ منها وقتها الجنوسي كله ، تصرح لنا **س.ز** بقولها " **الكوزينة تدي الوقت كل (...) هذه حياة الطفلة والمرأة لازم عليها تخدم الدار**".

تفرض هندسة المكان التواجد الكلي الجسداني للمرأة داخل الدار وبالخصوص " الكوزينة" وتحديداً الأشغال الجنوسية، التي تمنع جسدها من التمدد في الفضاء الخارجي بصورة شمولية، اذ تعمل على تقليص حركاتها وانكماشها، وهذا يجعل الأشغال المنزلية ممارسة أنثوية بحتة تسبغ عليها راحة نفسية " **اللي تخدم ترتاح**" فعلى المرأة أن تثبت أنوثتها في الفضاء المنزلي عبر إعداد الوجبات وغسل الأواني، وتربية الأطفال والرضاعة. يقول **ع. س** " **المرأة زينتها الدار، الخدمة تاع الدار ترجعها أنثى بمعنى الكلمة تاع أنثى**"، قد تسلم المرأة في بعض الأحيان أن المجال البيتي والعمل فيه مفضلاً وهذا ما أكدته **أ. س بقولها** " **خدمة الدار مليحة** ". إن هذه التصورات الفكرية تتشكل لدى المشاركين بالعمل المنزلي من خلال تفاعلها اليومي مع المودال الثقافي السائد فضلا

---

1 أورزولا شوي: أصل الفوارق بين الجنسين، ترجمة بو علي ياسين، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، (د.ط)، 2006، ص 23.

2 Muriel Darmon: Domaines et Approches la socialisation, Armand Colin, paris, France, 3 édition, 2016, p 06.

عن وجوب أن يكون للرجل خصوصية قضيبية "**لازم يكون الراجل بوزب ويوقف على داروا**" تمكنه من الدخول في المجموعة الجندرية الخاصة به من خلال التمكن من الفضاء العام والخاص في إثبات الهوية الجندرية، التي لا تعيش في الظلمة بل في النور ولا تنمو في المكان الرطب بل في الهواء ، كما تجدر الإشارة "إلى أن هذا التقابل –الخاص والعام– يخلق بين الأفراد علاقة لا مساواة يحضى فيها الرجل بتفوق ملحوظ"[1]، لقد لفت انتباهنا هذا التصريح للمشارك **ك.س** " **المرأة متقدرش تخدم خدمتنا، حتى الرسول قال لينا رفقا بالقوارير**" فبعد تشريح المقولة يتضح أن المشارك أراد القول أن البنية البيولوجية هي التي تحدد المصير الجنوسي للمرأة إذ من خلال البنية البيولوجية يتم جنسنة الفضاء، ومن نافلة القول أن الجانب البيولوجي كثيرا ما يرتبط بإنشاءات اجتماعية **construits sociaux** تمارس صفة القهرية وتدخل من دون إذن في ذهنية الرجل والمرأة " **منقدرش نخدم الخدمة تاع الراجل واش يقولوا عليا الناس**" تكون هذه الممارسات الجندرية محكومة بثقل التصورات الجنوسية النمطية التي تدعم معادلة أن الرجل أعلى درجة من المرأة.

نستنتج من المقابلات التي أجريت مع التلميذات والمتعلمات – وهي حالات نادرة جدا– أن هناك نوعاً من الهروب الجندري من المقولات الذهنية المتصلبة، حيث يقررن أن المرأة إذا ارتبطت بالأشغال المنزلية يمكن وصفها في هذه الحالة بالخادمة التي تتكفل بالأعمال الشاقة للمنزل من دون تقاسمها مع الرجل، فحسب خطابهن يظهر أن هذه الأعمال الجندرية ليست حكرا على المرأة بل للرجل دور في مشاركتها " **بصح هذا الشيء ميتجسدش في الواقع**" " **راو المجتمع ذكوري**" ينفي هذا المنطق وجودية المرأة ويعدها كائناً مستضعفاً محكوما بوظائف ترتبط أساسا بالأشغال المنزلية التي يجب التفاني في أدائها، ومازالت هذه التصورات الجنوسية تحافظ على النموذج الكامل المنصوص عليه من طرف الدساتير الأبوية، ولكن يقابل ذلك، النموذج الذكوري، الذي يظل أمينا للنمط الأبوي الكلاسيكي، فقد لفت انتباهنا تصريح أحد المشاركين بقوله " **نخدم مع مرتي وين راه المشكل (...) نعاونها في أشغال المنزل بصح منخليهاش تخرط ياسر المعاونة إلا في الضرورة**" هذه الرؤية الاندروجينية النسبية تعد بحسب **دانيال والز لانغ** "وسيلة دفاعية يقوم بها للنجاة ببعض مكاسب الرجولة المتخيلة من خلال ثياب تنكرية ترتديها سلطة الذكر لتمارس هيمنتها

1 جلبير غرانغيوم: اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط 2011، ص 127.

من دون أن تجد من يتصدى لها"[1]، فالرجل يتبع سياسة دبلوماسية ذات وجه انقلابي، لكن البنية الأساسية لعلاقاتهم بنسائهم تحتفظ بالإرث الذكوري كاملا غير منقوص، وبسلطة رجل البيت التقليدي العتيق، تظل المشاركات تبحثن عن نموذج اجتماعي لتقاسم الأشغال المنزلية، يكون فيها الرجل إندروجيني يؤمن بالمساواة الجنوسية " **وين راح هذا الراجل لي يعاون في مرتوا، ونتمنى يكون راجلي هك**" تظهر جل المشاركات رغبة قوية للحد من عدم المساواة الجنوسية داخل الفضاء المنزلي **(المعتقل التاريخي)** لاسيما ما يخص الأشغال المنزلية " **حابة يعاونني راجلي في الخدمة تاع الدار**"، لكن واقع الحياة اليومية للمشاركات يبرهن عكس ذلك فالهوامش المجنوسة غير مقبولة في دستور النظام الاجتماعي الذي يعد محكوماً بأنسجة سميكة من المعايير والتقاليد والعادات والممارسات والمعتقدات المبرمجة أساسا من طرف السلطة البطريركية.

هناك فئة من المشاركين –رجال– يرفضون تماما التعاون في الأشغال المنزلية " **راجل يخدم مع مرتوا متمسخرش ماهوش راجل علاه جايبها خاسر عليها باه نخدم**" لإعتقادهم أن هذا العمل هو ضرب للهوية الرجولية وانتقاص من مركزيتها القضيبية " **هذا ماهيش رجولية طحين بالنسبة ليا**" تجدر الإشارة إلى أن كل المشاركين سلموا بأن الأعمال المنزلية حكر على الإناث وبشكل شبه حصري ومن المعيب أن يزاول الرجل الأعمال المنزلية فقد اتفقوا على أن " **الخدمة تاع الدار للمرأة** " فنحن نرى ـ حسب تصورنا البسيط ـ أن هذه الصور النمطية الجنوسية لن تنتهي بل تتجدد في كل مرة وبثوب جديد حيث تتجسد هذه الترسيمات الجنوسية في الممارسات اليومية وهذا ما تم استنطاقه من الحقل الميداني.

6- الجسد الذي لا يلد ولا يتناسل يخرج عن دلالة التأنيث:

كما تقدم تعتبر الأشغال المنزلية وجهاً من وجوه التمييز الجنوسي بحيث تعتبر المشاركات هذه الترسيمات الجندرية حتمية وطبيعة أنثوية تعمل على إضفاء الشرعية على المنزلة الدونية للمرأة أما الرجال فقد سلموا على أن الأشغال المنزلية تخصص جندري خاص بالمرأة وهذا الامر عائد للبناء الجسدي الذي لا يتحمل سوى الأشغال المنزلية، فهذه الصورة النمطية كتلة متكلسة تظهر في الممارسات اليومية للمشاركين، لم يتوقف الأمر عند هذه النقطة بل تجاوز ذلك إلى اعتبار الإنجاب

1 Danial Welzer Lang **:** les hommes aussi changent, payot et rivages, paris, France 2004, p 10.

المهمة الرئيسة للمرأة إن لم نقل أنها الوحيدة " **المرأة لازم عليها تولد** " وعندما نقول أنه الدور الوحيد نعني هو الدور المعترف عليه في السجل المجتمعي، حيث تقوم الأم بتربية البنت منذ نعومة أظافرها بهذا الدور الجنوسي " **بنتي لازم نعلمها ونربيها على كل صغيرة وكبيرة باه تعرف كي تكبر واشي هي الأعمال تاعها(....)، قولت ليها مرة كيما روحت لجرتنا ولدت كي تكبري حتى أنتي تتزوجي وتجيبي أولاد** ".

تقوم الأم هنا بتهيئة البنت على تأدية هذه المهمة على أكمل وجه " وفهم وضعها الاجتماعي **social status** الأساسي بوصفا زوجة وأماً، ووجوب النظر إلى الأطفال بوصفهم الطريق الأساس لضمان احترامها والاعتراف بها من طرف المجتمع"[1]، فرغم التحولات الجارية في المجتمع لاسيما المتعلقة بتمدرس المرأة وولوجها للعمل والتمكن من الفضاء العام، لكن للمجتمع المدروس إيقاعاً يومياً تترسخ فيه أساليب حياة خاصة وتوجد داخله تسوية مع الزمان والمكان لتبقى الصورة الجنوسية ستاتيكية غير متماشية مع التحولات، حيث تحصر دور المرأة في الإنجاب الذي يعتبر نتاجاً طبيعياً وليس نتاجاً اجتماعياً، فحتى الذاكرة الجماعية للمشاركات لا تزال مقترنة بالدرجة الأولى بدورها كزوجة مثالية وكأم للأسرة وهو الدور التي تعظمه المشاركات أنفسهن " **ما كانش أسرة بلا زواج وأطفال**" فدور المرأة كما يراه **أرسطو** " مقتصر على الإنجاب"[2]، حيث يكون هناك ضغط كبير على الفتاة في جميع مراحل حياتها وخاصة عند البلوغ، ويتمحور هذا الضغط حول ثلاث أسئلة جوهرية والتي أسمعها دائما في حوارات المشاركات مع بعضهم البعض " **متزوجتيش؟**" هذا قبل الزواج أما بعد الزواج " **وعلاه ماولدتيش؟**" وإذا اكتفت بعدد صغير من الأطفال وخاصة إذا لم يكن فيهم ذكر " **تقيم القيامة**" " **مجيبتش طفل خلاص لازم تجيبي طفل؟**" كل هذه الأسئلة عانت منها المشاركات في مسار حياتهن.

عند ملاحظة معظم خطابات المشاركات " **لازم للمرا تهتم بولادها وبيتها، ولازم تكون مريقلة الدار على الشعرة**" " **المرأة هي أم قبل كل شيء**" نجد الأمومة العلامة البارزة للمرأة، فهي تعد حسب المشاركات المقدس الذي وجب الوصول إليه عن طريق مجموعة من الطقوس من أهمها الزواج " **لازم عليا نتزوج باه نولي أم** " أو ما يسميها **أرنولد فان فانابا Arnold van Gennep**

1 المبادرة الفلسطينية: مسرد مفاهيم ومصطلحات النوع الاجتماعي، الحوار العالمي والديمقراطية " مفتاح"، رام الله فلسطين، حزيران، (د.ط)، 2006، ص 11.

2 إمام عبد الفتاح إمام: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996، ص 08.

(طقوس المرور) يعد الجوهر الذي يحدد قبول المرأة أو عدم قبولها داخل البناء الاجتماعي تضع هذه الممارسات الطقسية المرأة في موضوع هامشي معتم تبحث عنه طوال حياتها لكي تصل للمكانة المقدسة التي يعترف بها المجتمع. إن هذه الصورة الجنوسية النمطية تعمل على بقاء المشاركات ـ من دون استثناء ـ حبيسات الأعمال المنزلية والأمومة " **رانا مع الخدمة تاع الدار وتربيـة الأولاد**"، فصورة المرأة الأكثر قيمة اجتماعيا التي اجتازت إمتحان القبول الاجتماعي –الزواج– هي صورة المرأة الزوجة " **لي متزوجة عندها قيمتها ولي متزوجتش يقولوا عليها بايرة**" ليس هذا فقط ، بل يجب عليها أن تكون قادرة على الإنجاب وتكون مدبرة جيدة لشؤون المنزل " **بعد الزواج المرأة لازم تكون تولد كانت متولدش راجلها يطلقها**" " **لازم دارها تخرجها تلمع**" كل هذه الكليشيهات تشكل جزءاً من واقع المشاركات ولها سطوة عليها، إذ من خلالها يتم تقديس المرأة الزوجة ، والأم التي تنجب على حساب المرأة التي تعيش وحدها ،والمطلقة والعاقر أيضا ، بهذا تتعرض كثير من النساء للعقاب الاجتماعي بسبب الصورة النمطية الجنوسية السائدة التي لا تعترف بالمرأة إلا من خلال دورها التقليدي في التكاثر.

استوقفني خطاب أحد المشاركات الذي يحمل معاناة وقهر بقولها: " **منولدش وكرهت، جربت عند الطبة كل روحت حتى لتونس والو، وين نروح لبلاصة يعودوا يهدروا فيا اي ما تولدش رجالة ونساء، راجلي حاب يتزوج عليا قالي كرهت من هدرات الناس وكرهت روحي جريت عليك في كل بلاصة انا ديرت لي عليا، (...) طلقني الراجل الأول وتزوجت من جارنا كان هرم جدا والحمد لله راني عايشة معاه منحسش روحي مهمشة، هل تغيرت صورتك بالنسبة لزوجك الثاني ؟ نعم والحمد لله ما يحسسنيش راني عاقرة**".

تواجه المشاركة نوعاً من الضغط والتوتر بسبب العقم الذي يعتبر فقداناً للأنوثة والدور الإنجابي فالمرأة العاقر داخل المجتمع، كانت تنظر لنفسها على أساس أنه ينقصها شيء رغم وجود غريزة الأمومة التي تتحكم فيها، فحين تتحرك هذه الغريزة فإنها تجد نفسها عاجزة عن تحقيقها، ومن ثم يؤثر هذا العجز على نفسيتها وسلوكها حتى على علاقاتها بمحيطها " ينبع هذا الضعف والاهتزاز في شخصية المرأة من قلة وعيها بذاتها المستقلة والمؤصلة باليقين الثابت، لأن اختلال التحكم في الموقف يمثل السبب الرئيس في الضنك الذي تتخبط فيه، جاعلا من ذاتيتها المنطق والوسيلة على

حساب الثوابت والأصول مما يؤدي بشخصيتها للانتفاخ والتضخم المرضي"[1] تكرس المرأة حياتها كلها من أجل الزواج ثم الإنجاب، بمعنى أنه ليس للمرأة خيار آخر سوى الإنجاب، لأن المجتمع ـ كما ذكرنا ـ لا يقبل بها إذا لم تؤد هذا الدور " **المجتمع يهمش المرأة ل ماتولدش**"، ومهما بلغت درجات التطور يظل هذا العنف الممأسس يمارس ضدها وبطريقة مستمرة، فعليها أن تنجب وإلا صارت مرمى سهام الناس وكلامهم الناقم وهذا ما لمسناه في تصريح المشاركة علما أنها رفضت وضع هويتها ، حين سألناها **لماذا رفضتِ وضع هويتكِ؟** أجابت " **هك وخلاص أنا صارحتك وحكيتلك أنت متذكرش إسمي وقداه عمري**" تظهر هذه العبارة معاناة كبيرة للحالة بسبب إحساسها بنظرات التهميش والحقارة حتى دفعتها هذه النظرات إلى حجب هويتها أو نحرها ، **ترى نوال السعداوي** أن إنجراح هوية المرأة يمثل نتيجة واضحة لما تعانيه من تهميش وإقصاء وجودي لجسدها ولذاتها، لهذا تتبنى في العديد من المواقف الهروب التكتيكي خوفا من الشعور بالألم " **معلابلكش كيفاه نحس أنا كي نشوف الأولاد (..) راني كرهت من روحي خلاص راجلي معايا عادي بصح أنا مع روحي منيش مليحة نروح لدارنا يبدوا يهدروا نخرج البرى يهدروا وليت نقعد غير في الدار**"

" **ديرت كل شيء روحث حتى الرقاة والمعالجة التقليدية، روحت بولحناش في سيدي صالح – ونزة– لي يداوي بالحناش***" قامت المشاركة بمجموعة من الاستراتيجيات العلاجية لمعالجة مشكلة العقم والتهميش الاجتماعي وإثبات وجودها " **لي متولدش منفية ومحقورة**" واعتمادها على القطاع الشعبي أو النظام الشعبي بسبب التمسك بالقيم والممارسات التقليدية والطرق الشعبية المختلفة بقضايا الحمل **والإنجاب** " **كرهت من الطبة نروح نعالج عند الطبة التقليدين خير**" فالطب التقليدي لا ينتمي إلى الممارسة العلمية بقدر ما ينتمي إلى الممارسة الثقافية **(في مدلولها الأنثروبولوجي)** فهو القطاع الأمثل الذي يهتم بمثل هذه المشكلات (العقم) – حسب المشاركة– " **ويعطيك آمال**

---

1 ليلى بلخيري: قضايا المرأة في زمن العولمة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، (د.ط)، 2006 ص 41.

* **بشير بولحناش** طبيب تقليدي يداوي المرضى بالأفعى، حيث يقوم بربط خصر المرأة بالأفعى ويتمتم بعض الكلمات مما يؤدي إلى انتفاخ الأفعى وعادة ما يتوفى هذا الأفعى بسب قوة الجن، مع العلم أنني كنت مع المشاركة عندما ذهبت إلى **بولحناش** لمعرفة الممارسات العلاجية التي يقوم بها لعلاج مرضاه، حيث قام الباحث بمقابلة المدعو " **بولحناش**" لمعرفة الكيفية العلاجية بالنسبة للعقم، لكنه رفض دخولي مع المشاركة ويضيف" الحنش كي تشوف عبد آخر متخدمش خدمتها".

كبيرة عكس الطبة تاع ذرك يحشلك ركايبك ويقولك ما تقدريش تولدي وعلاه ربي هو" لذا لجأت المشاركة للنظام التقليدي العلاجي، الذي يدعم استمرارية الحصول على ذرية لديهن وتعزيز نظرتهن إلى الإنجاب بوصفه مصدراً لأمنهن وضمانهم الاجتماعي عبر تجذر الموروثات الاجتماعية والثقافية، فكثير من النساء يتربين منذ طفولتهن المبكرة على إنجازهن الإنجابي " وهي مفاهيم من شأنها أن تزيد من تحكم الرجال في الشروط الاجتماعية والاقتصادية لحياتهن"[1] " **كي كنت مع راجلي الأول طول يضرب فيا ويبخس فيا ويقولي اعاقر كنت صابرة معاه حتى ماما تقولي انت متولديش استحمدي ربي كي مطلقكش أصبر وخلاص**" فالمرأة تمنح لها مكانتها بحسب قدرتها على الإنجاب وإنجاز الأشغال المنزلية أما الأدوار الجنوسية فيجب عليها أن تتمكن منها لكي تتبوأ مرتبة محترمة في المجتمع، زيادة على انها إذا كانت تتوفر على هذه الخصال فإنها " **تحمر الوجه**" لعائلة الزوج كما " **حمرت وجه**" عائلتها يوم زفافها أثناء طقس " الدخلة"، فمكانتها الاجتماعية ترتقي بمجرد أن يثبت الحمل، وإن حصل العكس كما هو حال المشاركة فصفة " العقر" تلتصق بها وتجعلها تعاني طيلة حياتها من هذه الصفة " **لصقت فيا كلمة عاقرة** " فالأمومة لابد منها لترقيتها إلى وضعية مثمنة كزوجة وأم ، إذ بفقدان الأمومة يتحول الأمر إلى معضلة ترتبط بهوية النساء فلا تكتمل المرأة إذا لم تنجب " فإذا كان العقر يؤثر سلبا على مكانة المرأة فإنه ينتج عنه (...) خوف من تخلي زوجها عنها والشعور بالنقص وعدم صلاحيتها في المجتمع، كما يكون للعقر انعكاساته النفسية تخل بالحياة الزوجية والجنسية، كما تشعر العاقر بالعجز والإحباط"[2].

إن المشاهد التي ذكرت سابقا تنم على هيمنة الصورة النمطية الجنوسية والعنف الذي يطال المرأة فمن غير الممكن تطبيعها اجتماعيا وجنوسيا إلا بالزواج والإنجاب وهو ما يؤكد ثقل الصور النمطية الشائعة التي تجعل المرأة ـ كيفما كانت ـ حبيسة حتمية الزواج والإنجاب إذ يتحدد مستقبل الفتاة في الزواج ومستقبل النساء في الإنجاب، هذه بشكل عام واحدة من أهم الممارسات العنفية

---

1 منير كرداشة: محددات العقم الزواجي في المجتمع الأردني، مجلة دراسات العلوم الاجتماعية والانسانية، المجلد 39، العدد 02، الجامعة الأردنية، الأردن، 2012، ص 414.

2 الطاهر براهمي: العقم بين الطب الشعبي والطب الرسمي في المجتمع الجزائري دراسة أنثروبولوجية الطب لمرض العقم، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، تلمسان، الجزائر، 2016، ص 48.

التي تمارس بطريقة مستمرة وتتغطى بغطاء رمزي وتتغذى بشكل دائم وتنمو بطريقة هائلة لا تموت بل تتجدد، ومن هنا نرى أن هذه الممارسات لا تنتهي بل يظل المجتمع ينتجها ويعيد إنتاجها بموضات جنوسية مختلفة ولهذ افإنها تبقى مستمرة ومتحكمة بتأبيد المرأة عبرها لتصبح مقيدة من قبل الوكلات الاجتماعية لاسيما الأسرة.

7- أجسدانا والفضاء المنزلي: رجل ينحني !!!!

إن طبيعة المشاركين – الرجال- تعد أقل ميلا ـ مقارنة مع المشاركات ـ للقيام بالأعمال المنزلية الشاقة التي تتطلب الانخفاض والانحناء، فعبارة رجل لا ينحني تمنح الرجل القداسة وتختزل هذه العلاقة الجنوسية في قالب ثقافي، فالرجل حاضر جسديا ويمارس الانخفاض والانحناء في الفضاء العام ولا يمكنه أن ينحني في الفضاء الخاص، أردنا أن نبحث انطلاقا من العنوان **كيف تكونت هذه الترسيمات الجنوسية؟ ومن المُخرج الرئيس لهذه القاعدة الجندرية؟ وكيف تمارس في الحياة اليومية للمشاركات؟ تلك أسئلة هامة وجب لفهمها واحتجازها ابستمولوجيا القفز بين نوتة جنوسية وأخرى.**

تعد الحركات الجسدية للرجل منفتحة وتمارس قهرها في الفضاءات كلها على العكس من المرأة التي يكون جسدها مقيداً بقيود لا نهاية لها وتمارس قهرها على الفضاء الخاص فهي حاضرة فيه وغائبة في الفضاء العام بمعنى آخر حضور محتشم في الفضاء العام لهذا تتموقع حركات جسدها في الفضاء الخاص من خلال الأشغال المنزلية وتحديدا بالانحناء والانخفاض " مما يخلق للجسد الأنثوي وانفراجاته سيمياء مهووسة بالتأويل، فالحركات الجسدية أنتجتها سياقات ثقافية تتعمق الرؤية عندما نذهب للفضاء الخاص وبالضبط الأشغال المنزلية لكنها تختفي هذه الرؤية عندما نتحدث حول الحركات الجسدية للرجل، باعتبار أن الجسد الأنثوي متلق فقط لا صانع التمثلات بالرغم من أن مجمل مدركات الجسد لا تعكس حسب هذا المنظور الذكوري سوى اكتمال المشروع الثقافي الذي سهر الرجل على تأسيسه"[1] فالجسد الأنثوي مرتبط ارتباطا كبير بفضاء التوقعات وليس من الجيد أن تتحمل الثقافة الذكورية أو تقبل واقعية الجسد الأنثوي إلا في الفضاء الخاص حيث لعبة الأدوار النمطية **(الأشغال المنزلية، تربية الأولاد...الخ).**

1 عبد النور ادريس: التمثلات الثقافية للجسد الأنثوي الرواية النسائية أنموذجا، منشورات دفاتر الاختلاف، المغرب ط1، 2015، ص 34.

" **لا زم تكون عند الراجل هبة ومكانة عالية في الدار، منقدرش نطلب من راجلي يعاوني على خدمة الدار والأطفال عيب كبير** " تتشبث المشاركات كثيرا بفكرة تنطوي على أنه لا ينبغي على الرجل القيام ببعض الأشغال الجنوسية المنزلية أو كلها بالأحرى " **غسيل الماعين**" و" **تنظاف الأرض تاع الدار**" لان قيامه بهذه الأدوار الجندرية تضطره إلى الانحناء والركوع وهذه " **تقيس من رجولية تاعوا وهيبتوا**" فالحركات الجسدية تمس هويته الجندرية وتقوم بتمزيقها وتقفز من الفوقية إلى الدونية، فباستشارة إثنوغرافية مكرسة لدراسة البناءات الجسدية للمرأة والرجل تمثلها دراسة **بيير بورديو**[1] في **المجتمع القبائلي الجزائري** نجد أن الفضاء الثقافي كرس مجموعة من الاستراتيجيات والخاصيات التي تنظم الحركات الجسدية للمؤنث والمذكر، فعلى سبيل التمثيل إن الحركة نحو الأعلى تقترن بالمذكر أما الأسفل فترتبط بالمرأة كما أن هذه التناقضات المتشابهة في الاختلاف تعد متطابقة بما فيه الكفاية لتدعم بعضها بعضا، في لعبة جنوسية لا تفنى ولا تنقرض من التحويلات العملية والاستعارات، وهي متباعدة بما فيه الكفاية لتضفي على كل واحد منها نوعا من السمك الدلالي المتحدر من التحديد المفرط بالتناغمات والتضمينات والتوافقات.

الصورة رقم: (03،04) تجسد التراسيم الجسدية داخل الفضاء المنزلي أثناء تأدية الأعمال المنزلية

- صورة03 - **- صورة 04 -**

المصدر: تصور الباحث بالهاتف النقال بتاريخ 2017/03/12

1 بيار بورديو: الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009 ص 25.

هـذه الترسـيمة **(الانحنـــاء)** أو كمـا عبـر عنهـا **بيـــار بورديـــو (الأســـفل)** الموجـودة فـي الصـورتين**(04،03)** تمثل طريقة حمل الجسد وتطويعه للأعمال الجنوسية، فالمرأة ترفض هذا التقوس الواضح **للرجل " منقدرش نخليه يهبط راسوا خلاص (..) المرا عادي لازم تهبط راسها والخدمة تاع الدار راي تاعها** يضفي هذا النوع من التمثلات الاجتماعية التي تعفي الرجل من الأشغال المنزلية شرعية على استمرار النظام الأسري المبني على التقسيمات الجندرية أو التراتبية الجنوسية، على اختلاف داخل الفضاء الأسري وعلى تفوق وهيمنة الجنس الذكر. وقد أكدت مجموعة من المشاركات ضرورة هبة الرجل ووضعه الجنوسي، مما يؤكد لنا أن الاختلافات بين المشاركين (رجال–نساء) كمجموعات تتكون من زوج من التعارضات التي تتناغم بدورها مع مجموعات أخرى من التعارضات وهكذا يرتبط الرجال بما هو " **عالي**"، " **قوة**" بينما ترتبط النساء عكس ذلك بما هو " **منخفض**"، " **هابط**" " **أسفل**" وهذه ليست متأصلة في الطبيعة البيولوجية لكنها بنى ثقافية، تعمل هذه الصور النمطية الجنوسية بطريقة غير تقليدية بل بثوب رمزي جديد تمارس هيمنتها على الفرد وذاكرته، مما يؤدي بالضرورة الى الحفاظ على الكاريزما المجنسة للذكر، فعلى الرجل " **ميهبطش راسوا في الدار**" لأن وضعه المركزي يضعه في الأعلى، وهذه الصورة المجنسة والمغلفة ببناءات رمزية لها علاقة كبيرة بالوضعية الرمزية والجندرية للرجل في السلم الجنوسي الأسري.

8- المشاركات من عنف الفضاء الخاص إلى عنف الفضاء العام:

إن التفكير في علاقة المرأة بالفضاء العام، يستدعي بالضرورة الوقوف عند إشكالية الفضاء العام بوصفه مفهوماً هلامياً يتمدد بتطور الآلة الفكرية، فإذا كان مفهوم الفضاء العام ليس له إرهاصات في التفكير العربي باستثناء ما ذكره ابن خلدون حول قضية المدينة وكيفية ترتيبها، فإننا نجد بالمقابل أن الفكر الأوروبي تمكن من هذا الموضوع وقام بتفكيك الفضاء العام منذ الفيلسوف الألماني **كانط** وصولا إلى الفيلسوف **يورغن هابرماس** الذي أصل لهذا المفهوم وذهب إلى أن الفضاء العمومي يتضمن " حلبة النقاش التي تدور فيه المساجلات وتتشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا التي تجسد اهتمامات الناس وهمومهم"[1].

1 أنتوني غدنز، مرجع سبق ذكره، ص 511.

إن ولوج المرأة الفضاء العام وتنقلاتها اليومية، كانت عنصراً حاسماً في الحضور الفاعل للمرأة في هذا الفضاء إلا أن هذا الحضور ـ حسب المشاركات ـ كان محتشماً فعلاقة المشاركات بالفضاء العام غامضة ومتوترة بعض الشيء، لأنها محكومة بالصور النمطية الجنوسية ذلك أن الأحكام القبلية حول حضور المرأة جنبا إلى جنب مع الرجل في الفضاء العام، كان لها انعكاسات سلبية تتجلى بالحد من تنقل المرأة وزيادة تعرضها للتحرش والعنف المبني على أساس النوع الاجتماعي وهذه الصور النمطية تعد قناة لتمرير العنف الرمزي ضد النساء والفتيات في هذه الفضاءات.

8-1- جندرة لباس المرأة في الفضاء العام:

يعتبر اللباس" أحد أبرز المؤشرات التي تطلعنا على المجتمع الذي ينتجه، والعلاقات التي يعقدها مع الخارج"[1] فهو غلاف للجسد يضمن تغطية الجسد وحمايته ضد مؤثرات العالم الخارجي، حيث يتعدى اللباس الوظيفة البيولوجية إلى الوظيفة الاجتماعية والثقافية، فكل جماعة لها خصائصها الثقافية في ما يخص نمط اللباس" وبناءا على ذلك فإن وظيفة اللباس عبر مختلف الثقافات، لم تقف أبدا عند مجرد تغطية الجسد أو وقايته، وإنما تعدت ذلك إلى الإعلان عن هوية الفرد وانتمائه. إذ بفضل اللباس يمنح الفرد لباسا اجتماعيا"[2] وفي هذا الإطار ساهم اللباس في برقعة الجسد أو إنشاءه ثقافيا كل هذا يفند الجانب البيولوجي للجسد، فالباس له حضور ثقافي أكثر لأنه مؤطر للحركات الجسدية وخاصة الجسد الأنثوي مما يخلق لنا اضطهاد مقنن ومبني على أساس النوع الاجتماعي.

إن لباس المرأة وتصرفاتها في الفضاء العام، حسب اثنوغرافيات الميدان ميكانيزم رئيسي لتغذية الصورة النمطية القائمة على أساس النوع الاجتماعي، وهذا ماصرح به العديد من المشاركين بقولهم: " **لازم على المرا تلبس لباس محترم كي تجي خارجة**"، فالنساء اللواتي يلبسن لباس متوافق والموضة ويظهرن أنوثتهن في الفضاء العام يعتبرن " **قحبات**"، " **فاجرات**" ،" **ميش متربيات**" وفي هذا السياق الخطابي أعربن بعض المشاركات المتمدرسات والعاملات – **وهي فئة قليلة جدا مقارنة مع المشاركات اللواتي يمكثن في الفضاء الخاص**– على إسقاط مثل هذه الكليشهيات عند الخروج من الفضاء الخاص إلى الفضاء العام، هذه الكليشيهات تقوم بتطعيم الصور النمطية

1 خلود السباعي، مرجع سبق ذكره، ص 60.

2 المرجع نفسه، ص ص 60-61.

الجنوسية والتي تهدف إلى تهميش المرأة وإهانتها، فا" **المرا والطفلة لي نحترمها هيا لي تسطر روحها وتحترم روحها كي تخرج رانا نشوفوا، أنا بنتي لبستها الحجاب كي طلعت للمتوسطة باه توالف بيه**"، فعلى المشاركات أن تلبسن لباسا محترما وبعيدا عن كل إثارة أو بعبارة أخرى وجب عليهن أن يرتدين الحجاب، فالحجاب حسب **مالك شبل** " ستارة أو نسيجا موضوعا أمام كائن أو شيء حتى نحجبه عن الأنظار"[1]، والذي يعتبر عنوان الأعراف والتقاليد والعادات المجتمعية الذي يحدد بعد ذلك وضعهن داخل الفضاء العام، وفي هذا السياق أكدت كل المشاركات على أن المرأة " **لازم تستر روحها وتلبس الحجاب المحترم**" إن تحديد ماهية الحجاب بالنسبة للمشاركات صعب جدا لأن الحجاب بالنسبة لهن غير محدد المعالم وصورته غير مكتملة، فهن يرون أن الحجاب هو تغطية الوجه – وهذا هو الأساس– إضافة إلى ذلك لباس الخمار الذي يعتبر القطعة التي ترتبط بها المشاركة منذ الصغر (إجباريا) وهو عنوان هويتها، حيث تقرر مكانتهم وتعبر عن هوية الجماعة، فالحجاب إذن هو قطعة من القماش يجب أن تكون فضفاضة وثابتة تغطي أجزا معينة من الرأس والوجه والجسد.

كما هو الحال في حالة المشاركات فهن مرتبطات كما قلنا بالحجاب في حياتهم اليومية، فعندما ينضمن المشاركات حلقات حوارية غير رسمية، فإنهن يتوقفن عن الحديث ويسرعن في التحجب حين يمر رجل مسن (رغم قرابته الدموية) بالحلقة الحوارية، تفسر لنا **شارما** " هذا السلوك بأنه مثال لـــ " إسكات" صوت النساء وتقييد تصرفاتهن".[2]

عندما نقوم بجولة متمعنة لمعظم خطابات المشاركين – الرجال– والكليشيهات نجد التفسير الديني يطغى عليها هذه الترسيمة حيث تعيد إنتاج الصور النمطية بشأن حضور المرأة في الفضاء العام فباسم الدين يدافع المشاركين على ضرورة ارتداء الحجاب من أجل الحفاظ على عفة المرأة وحشمتها في الفضاء العام، فالحجاب بما يحمله من حمولة رمزية " لكنه مع ذلك (...) له ارتباط

1 مالك شبل: الجنس والحريم روح السراري السلوكيات الجنسية لمهمشة في المغرب الكبير، ترجمة عبد الله زارا أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2010، ص 119.

2 فدوى الجندي: الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة، ترجمة سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص 245.

بالأبعاد الدينية"[1]، حيث يبنى خطاب المشاركين من الدرس الديني وبالضبط من تأويلهم للمفهوم الإسلامي للعورة، باعتبار أن المرأة هي عورة ومن هنا هي مصدر انزعاج للنظام العام وللنظام الأخلاقي، وعلى هذا الأساس يخضع لباس المرأة للقواعد الاجتماعية المستوحاة من الدين الإسلامي " **كي ترجع للدين تاعنا لازم على المرا تستر روحها والحجاب أحسن ستار، تخرج مرا لابسة المزير تقعد غير تشوف فيها والله أنا منقدرش نخلي مرتي والا بنتي تخرج هكاك (...) فرضت على بنتي الحجاب ومرتي العجار* أم ما يخلوهمش في حالهم خلاص ورانا نشوفوا فيهم مرت راجل يدراقوا فيها**" ، لأن جسد المرأة كله عضو تناسلي وجب علينا تغطيته وتحديد فضاءات تنقلاته لكي لا يثير الرغبة الجنسية للرجل، وهذا عن طريق فرض الحجاب للفتاة بكل أشكاله وهذا ما لمسناه في خطاب المشارك خوفا من أنواع التحرش الممارسة في الفضاء العام وخاصة التحرش اللفظي.

تعتبر المرأة عند جل المشاركين فتنة للرجل، ولا بد من حماية الرجل –**المرا راي فتنة كبيرة**– من فتنتها وذلك عن طريق لبس الحجاب، لذا يفرض على المرأة للخروج من المنزل أن تغطي جسدها وعدم إظهار زينتها، وهذا الأمر يتبين بوضوح من خلال ميتولوجيا التأويل القرآني، والذي ينص كما قلنا سابقا أن المرأة مصدر للغواية فالمرأة حسب **نادين أبو زاكي**" شيء لا بد من مقاومته(..) لأنها تحمل في متخيل الرجل قوة الإغراء"[2]، وعليه يقوم الرجل بتحييد الرغبة عن طريق الحجاب إضافة إلى هذا يعتقد كل المشاركين –الرجال– أن خروج المرأة بدون حجاب يمس مباشرة صورتهم مما يؤدي إلى تصدعها يقول م.س " **الراجل لي يحكم في مرتوا حتى كيفاه تلبس والبرة نفس لا أذاك راجل ويقولوا عليه الناس مرت فلان راجل صح**" ويدلي ع.س " **مرتي لازم النفس لا التخراط والو لازم واش نقول أنا ندير، (..) كي تخرج البرة تلبس الحجاب والعجار تاعها** " **ويدلي** ر.س

---

1 سامر أبو قاسم وأحمد المرادي: الحجاب والنقاب دراسات فقهية واجتماعية، دار التوحيدي، الرباط، المغرب (د.ط)، 2013، ص11.

* العجار هو قطعة القماش التي تضعها المرأة على وجهها للسترة عند الخروج من البيت، حيث كانت المرأة تكاد لا ترى الشارع إلا من مناسبة إلى أخرى، لعدم سماح المرأة من الخروج واكتفاءها بتربية الأطفال والعناية بالمنزل، سوى إذا تنقلت للطبيب أو زيارة الأقارب، لان الشوارع كانت تمتلئ بالرجال فقط خاصة في الأرياف والمدن الصغيرة التي لا يكاد الرجل يرى امرأة في الشارع، وإذا رآها فلا يرى سوى لباسها الذي كانت تتستر به حين كان حايك مرمى والعجار الذي يغطي وجهها، حيث كان رمزا للرفعة والحشمة والوقار (حسب تعريف أحد المسنات)

2 نادين أبو زاكي: من إمرأة إلى رجل، دار الفارابي، لبنان، ط1،2017، ص 40.

" لازم تلبس المرأة الحجاب وماهوش أي حجاب لازم يكون واسع وما يبينش كلش تاعها، (..) من عرفت صلاحي نشوف في النساء تاعنا لابسين الحجابات والعجار، حتى انا المرأة تاعي لازم تلبس العجار والحجاب".

إن مكانة الرجل تتحدد بالهيمنة المطلقة على المرأة وخاصة في لباسها والذي يتمثل عند المشاركين – الرجال– بالحجاب وليس أي حجاب فحسب تَمَثُلْ المشاركين يجب أن يكون الحجاب فضفاض لا يحدد الجسم أو قوامها هذه الشروط يجب تتوفر في الحجاب، فهو يمثل واحد من أبرز رموز النموذج الثقافي الذي يرسمه الفضاء الاجتماعي الداخلي المنتمية إليه المشاركة، كما أنه المتحكم في كل الرموز التي ترسلها أثناء تفاعلها في كل الفضاءات وخاصة الفضاء العمومي، كل هذه الاستراتيجيات الذكورية تلعب دور الحصن المتين وتحمي المرأة من الفضاء العام لكن لم تسلم المشاركات من العنف داخل الفضاء العام بكل أشكاله رغم أنهن محصنات بكل العتاد الذكوري تحكي لنا **ن.س** مشهد وقع لها في الشارع تقول " **مرة كنت خارجة لبست الحجاب تاعي والعجار رايحة للسبيطار نشوف جارتنا شقت على المرارة، روحت أنا ولدي** "ع" **روحت على الطريق تاع الراية أنا ماشيا أنا ولدي وصلت كيما السنطرة تاع التريسيتي حبست نريقل في الحجاب والعجار عد علينا واحد بالتاكسي كبير شوي قالي زعمى حرمة راكم قحاب كبار واش يخرج منكم النساء ديروا في الحجابات والعجاز وانتم ديروا في رجليكم البلاصة تاعك في الدار هي لي تسترك".**

يتضح من خلال هذا المشهد الاثنوغرافي أن اللباس ليس له علاقة بالتحرش فالرجال يعيشون نوع من الاغتراب الأنطولوجي في الفضاء العام بسبب ولوج النساء له مما أحدث خللا في الوضع التقليدي الذي يتسم بسيطرة الذكور، حيث زادات تمظهرات العنف ضد المرأة داخل الفضاء العام والتي تتعرض لها مهما بلغت من الحصانة التي يفرضها الرجل، ونجد تفسيرها في خطاب الحس المشترك للمشاركين، وهكذا يظهر لنا جليا أن حظور المرأة داخل الفضاء العام هو الذي يزعج الرجل وليس لباسها لهذا يمارس عليها كل أنواع العنف ليحاصر وجودها، وبالتالي هناك رفض لحضور المرأة داخل الفضاء العام لهذا يمارس الرجل العنف ضدها ومحاولة منه أن يسترجع المشهد التقليدي بكل حذافيره " **بكري صح المرا ساترة روحها ومتخرجش(..) نتمنى ترجع الحالة كيما كانت".**

8-2- المشاركات واخترقهن للفضاء العام: هل يمكن ذلك؟

إن المساحات الجندرية تعيد إنتاج الهرميات وفرض هندسة مؤسسة على أساس النوع الاجتماعي التي تحدد تنقلات المرأة وتحركاتها خارج علبة المنزل، ولا يقف الأمر عند هذا الحد بل يتجاوزه لينتقل إلى رقابتها وتصبح محل مراقبة من طرف الزوج أو الأخ أو الأب تؤكد أحد المشاركات هذا بقولها " **ولله كي نمشي في الطريق نحس في خويا ولا بابة يتبع فيا**"، هذه الميكانيزمات تتشكل بنيويا والتي تزرع بمساعدة التنشئة الاجتماعية التي تُصَدرها وكالة الأسرة وكذا النسيج الثقافي الذي يعمل على برمجة وتجهيز المساحات الجندرية داخل الفضاء العام، إذ تصبغ الأمكنة بالجندر ويكون المكان التي تتنقل فيه المرأة مبني ثقافيا، فيه تمارس كل سلوكاتها الأكثر عمقا والتي لا تتخفى داخل الحياة اليومية للمشاركين.

تؤكد **مارتينا بأن** " الجندر والمكان سواسية، هما نتيجة مشروطة لعملية مؤقتة من الترتيب والتنظيم والعزو تؤسس وتعيد إنتاج التركيبات والبنى الموجودة"[1]، فالنوع الاجتماعي والفضاء العام لهما علاقة كبيرة ونشاهدها في الترسانة المفاهيمية الاجتماعية في مسرح الحياة اليومية، الأخيرة التي بينت لنا وخطاب المشاركين أن المرأة تُفرض عليها حركات جسدية أحادية الاتجاه **كيف ذلك** ؟ إن جسد المرأة هو فسيفساء من الرموز والدلالات الثقافية، فهو يمتلك إمكانيات توحي أنه صناعة سوسيوثقافية، صناعة متشكلة من الأنساق الذكورية، فالحركات الجسدية الأنثوية في الفضاء العام يحددها فضاء توقعات المجتمع الذكوري، وما دامت الهوية مطبوعة في الجسد الأنثوي وفي أشكاله التفاعلية فإنه يعتبر حصيلة ما هو ثقافي ومؤدلج بالشرعية الذكورية، لهذا من خلال خطابات المشاركين وممارستهم اليومية وتفاعلاتهم في مسرح الفضاء العام يمكن أن نقول وبلا تردد أن تموضع الجسد الأنثوي داخل الفضاء العام يحدده النسق الثقافي الذكوري، تقول ت.ز " **يقولي راجلي من الدار إلى السبيطار ومن السبيطار للدار**" تحقق هذه الحركة الجسدية المفروضة للسياق الذكوري، مكانة كبيرة داخل النسيج الاجتماعي وتصبغ نوع من الآلية بالنسبة للمرأة، لهذا تصبح علاقة المرأة بالمساحات الجندرية تصمم جندريا ويكون عادة غامض نوع ما لكن عندما نتأمل فيه مليا نجد أن المجتمع بكل أفراده يتكاتفون على إنتاج وإعادة الإنتاج المكاني وربطه مباشرة بديناميكية

1 جنى نخال: المرأة كمكان المرأة في المكان إعادة تموضع أجسادنا وكتابة الجندر في المكان، مجلة كحل لأبحاث الجسد والجندر، المجلد1، العدد الأول، لبنان، 2015، ص23.

القوة، **فوالبي** ترى أن المجتمع هو" نسق لبناء الرجل ومكوناته الرمزية "[1]، وبالنسبة للمرأة فهي تُبنى على أساس الاتفاقية الرمزية بين أفراد المجتمع (الرجال) وبين النظام الأبوي حيث يجعلها خانعة وتابعة للرجل وللمقاييس الجندرية المبنية على الوكلات الثقافية لأنها تساهم على تشكل نظام الجندر وتحافظ على العلاقات الجندرية في الفضاء العام والخاص أيضا عاكسة بذلك سيطرة الذكر على جسد المرأة وبهذا تبنى الرجولة المتباهية **complicit masculinity** كما يسميها **كونيل**.

إن تلك القوالب الجاهزة المفروضة على المشاركة غير قابلة للدرس والتمحيص بل التطبيق والممارسة الفعلية، فهذه الاستراتيجيات تحرم الوجود الجسدي للمرأة داخل الفضاء العام عكس الرجل الذي يتميز بالتحرر الجسدي واستعماله بكل حمولته الرمزية والبيولوجية، ويصبح جسد المرأة غير متكافئ أو متجانس وأقل حضورا من نظيره الذكوري القضيبي.

بفضل الحضور الحتمي لوكالة المدرسة استطاعت أحد المشاركات الخروج من الفضاء المنزلي وإعادة تموضع جسدها في الفضاء العام، وبغض النظر عن الهروب من شباك الفضاء الخاص تبقى عرضة للتمييز والعنف بسبب الصور النمطية المرتبطة بحرية المرأة في مختلف الأروقة الجندرية، تقول هذه المشاركة واصفة علاقتها بالفضاء العام: "**كي نكون خارجة من الدار نحس في واحد من العايلة تاعي يعس فيا، وكي نفوت الوقت شوي برك تجيني لونكات من عند بابا وإلا يوما(...) يوما تحسب فيا مع صاحبي متخلينيش خلاص نخرج خارج الوقت تاع القراية وإذا خرجت للضرورة برك ولازم يكون معايا خويا**".

إن رقابة المشاركة ميكانيزم يعمل على وضع جسدها في المكان المناسب وتحديد وجهة تحركاته فالمشاركة تعمل على تثبيت حركاتها وجعلها متوافقة وتعليمات الأب والأم، أما تحديد الزمن الجنوسي يلعب على الحد من تحركات الجسد الأنثوي فالمشاركة رغم أنها لم تخرق القوانيين الجنوسية والمتعارف عليها في الدستور الذكوري إلا أن جسدها مرتبط بالزمن الجنوسي، وبالتالي يمكننا أن نقول أن الزمن الذكوري أوسع ويمكنه أن يتمدد بحرية لكن الزمن الجنوسي الأنثوي لا يمكنه ذلك لأنه مرتبط بالإنشاءات الذكورية، بالإضافة إلى أن تنقلات المرأة في الخارج وتموقع جسدها يشوه صورتها وينظر إليها أحيانا كنساء غير عفيفات، غير محترمات، ويصبحن موضوع

1 معن خليل العمر: علم اجتماع الجندر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015، ص 279.

صورة نمطية دخل بيئتهن الأسرية والاجتماعية **(الأب، الام، الجيران...الخ)**، وغالبا ما يكن ضحيا الأحكام المسبقة ومحل تشكيك في أخلاقهن وشرفهن.

عند الإمعان جيدا في خطاب المشاركة نجده أمام وضعية مصبوغة بالإيديولوجية الذكورية التي تعطي القداسة للذكر والتي تجعله مركز كل الأشياء، وهذه مسؤولية الأم التي تمارس على ابنتها قهرا وتهميش لكي تحافظ على هندسة النظام الذكوري وتقيه من الشرخ، إضافة إلى رسم الحدود الجسدية والسلوكية لهذا يعتبرها **بورديو** مشاركة في إنتاج وإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية والمحافظة عليها،"فهذا إن دل على شيء يدل على اشتراك الضحية في تبني التصورات والمقولات التصنيفية ذاتها"[1].

إن التنقل في الفضاء العام يثير الكثير من الأفكار المقولبة والشكوك ذات البعد الأخلاقي، وأن تنقلات المشاركة للمدرسة تعتبره الأسرة تهديدا صريحا لمكانتها داخل الفضاء الاجتماعي وليس هذا فقط بل يعتبرونه تهديدا للأخلاق والآداب العامة للأسرة، إذن فالفضاء العام خشبة مسرح تدور عليها الأحداث الجندرية، والتي تظهر عندما تتوفر الشروط المعينة فالمكان العام يؤثثه المجتمع الذكوري حسب مقتضياته ومتطلباته، فلا ينفك المجتمع في عملية غير منقطة ومتزاحمة يجنس كل ما هو مرتبط بالمرأة وخاصة جندرة الفضاءات العامة ويصبح يتلاعب ويقيد حركتها وتصرفاتها وإدراكها بجسدها ويوجهها، وبعد ذلك يصبح مقاومة الأمكنة الجندرية العامة صعب جدا ويصعب على المرأة إعادة تموضع جسدها في الفضاء العام.

لا جرم من القول أن المشاركات واقعات في شرك الامتثال الجندري، وهنا يأتي دور التنشئة الجندرية في تثبيط كل العلاقات الودية بين المشاركات وأزوجهم، ويتطلب الامتثال المطابق لتوقعات الجندر وبالتالي إنكار أية محاولة تسمح للمرأة أن تعيد موضعة جسدها والحصول على بناءات مهيئة جنوسية أي مصبوغة أنثويا، لهذا فالمرأة ليس لها خيار التنقل داخل الفضاء حسب توقعاتها بل توقعات أفراد الأسرة وخاصة الرجال، هذا ما نسميه بثمن الامتثال للجندر.

09- أشكال العنف الممارس ضد المشاركات في الفضاء الخاص والعام:

09-1- العنف الجسدي:

---

1 عبد الهادي أعرب: قراءة في مؤلف بيير بورديو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د.ع، الصادر يوم 10/أفريل/2015، تاريخ التصفح 2019/06/05 النسخة الإلكترونية متوفرة في الموقع الرسمي https://www.mominoun.com/

يحتضن المنزل ممارسات وأشكال عديدة من العنف المادي، وبالتالي تحول إلى فضاء يضبط الجسد ويهيكله، إنها أمكنة هندست خصيصا لتملك الذكوري، قد تكون علاقة غامضة نوعا ما لكن هذا الفعل المبني تؤطره السلطة البطريركية، فالعنف الجسدي – المادي– من الأنواع الأكثر شيوعا ضد المرأة الذي يحتضنه الفضاء المنزلي، حيث يشمل **الضرب، والدفع، والخنق، وشد الشعر...الخ**، دائما ما ينجم على هذا النوع من العنف نتائج بليغة قد تصل أحيانا إلى الإغماء.

يتجسد انعدام المساواة الجندرية بين الجنسيين في التنشئة الاجتماعية داخل الفضاء المنزلي، وهذا عبر السلوك الذي تتبعه أفراد الأسرة اتجاه البنت منذ انتقالها من العدم إلى الوجود، وخاصة تلك السلوكات العدوانية المبرمجة من طرف التصورات، والتي بدورها ترسخ التمييز الجندري يمارس الرجل العنف الجسدي ضد المرأة بطريقة سلسة باعتبار أن المجتمع أعطاه موافقة ضمنية لممارسته، هذه الوصفة الثقافية معززة في المجتمع حيث يتم استخدام القوة الجسدية لتعزيز الهيمنة تبدأ هذه الآلية الحاسمة التي تضع المرأة قسرا في درجة أدنى من الرجل منذ الطفولة،تظهر بوضوح في التنشئة الاجتماعية.

تتعرض البنت للعنف الجسدي مما يحول جسدها فضاء لإثبات الهيمنة الذكورية، حيث يمارس عليها هذا العنف لأبسط الهفوات وخاصة من طرف الأب وهذا ما صرحت به **ك.س** " **ضربني بابا مرة حتى جرالي الدم، وعيط على ماما وقال ليها هذي تربية تاعك** " وتضيف قائلة " **أنا تضربت ياسر من صغري حتى كبري**"، إن هذا العنف الجسدي الصادر من الأب اتجاه البنت هو العملة السائدة، وهذا لترويض سلوكها وتعديله وفق نموذج جنوسي يتم أشكلته من طرف وسائط الضبط الاجتماعي في المجتمع، من نتائج عملية ضبط الجسد " عدم قدرة البنت على طرح المشاكل التي تعترضها أو تعاني منها، وغياب الصراحة في العلاقة بين البنت والوالدين، نتيجة الخوف الذي يتحكم كل تفاصيل العلاقة وخاصة الأب."[1]:

" راني مغمومة في هذي الدار واحد ما يفهمني، من الضرب تاع بابا وليت خايفة، ونحسب لكل خطوة ندير فيها(...) راني ميتة وحية في نفس الوقت(...) ماما لي لازم تكون تفهمنا مزيرة علينا خايفة من بابا بكري كانت تعلقنا وتنحيلي قشي وتضربني بالتيو تاع الماء".

1 فاطمة الزهراء أزرويل: البغاء أوالجسد المستباح، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2001، ص 39.

قد تسلم البنت من العنف الجسدي الذي يمارس في كنف الأسرة بدعوة التربية، حيث عانت منه في كل مراحل حياتها، وبعد انفصالها عن الأسرة وهي تحلم بطبيعة الحال على فضاء آمن تعيش فيه حياة زوجية سعيدة، تنصدم مع الواقع ويصبح وهم، لتوضيح هذه الرؤية سننقل لكم مشهد وقع لأحد المشاركات مع زوجها :

م: من جيت عندك وأنا نتضرب.

خ: راكي وجه تع ضرب.

م: كنت في دارنا الضرب طول وحسبت روحي راح نتهنى لقيت فاطشة أكثر منهم

خ: راكي رخيسة، ضربها ب الطاجين.

إذن تعنيف المرأة هي آلية لترويض الجسد وجعله ذات حركة منظمة وخافتة، وهذا راجع للتنشئة الاجتماعية – **الذكورية** – التي تجعل عدم التكافؤ هو المعيار الوحيد للعلاقة بين الجنسيين، فلا يمكن أن نجزم أن الذكور يتلقون نوع من التنشئة الجنوسية الخاصة التي تفرض عليهم تعنيف المرأة وإخضاعها لمتطلبات القضيبية المركزية، للمشاركات منطق خاص في تفسير العنف الجسدي ضد المرأة، فبالنسبة لهن أن هذا الفعل يسقط الرجل من ميزان الرجولة، " **يضرب في مرأة ماهوش راجل – طحان –**"، فهو ينزع عنه ثوب الفحل، لكن إذا رجعنا إلى المشاركين – الرجال – نجد أن تصورهم يختلف تماما مقارنة مع تصريحات المشاركات فالعنف الجسدي بالنسبة لهم نوع من التربية والرجولة وهذا ما أكدته خديجة مفيد بقولها " يخاف الرجل من تهديد السلطة وفقدان القيمة أمام ذاته مما يدفعه إلى التعويض عن طريق العنف وخاصة العنف الجسدي لأسباب سيطرته ورجولته إنها حالة من حالة من عدم الإحساس بالأمن تدفعه إلى ردع خوفه بالهجوم، إذ أنه لم يعرف ولم يترب على نمط واحد من العلاقات هي علاقة الخضوع وعلاقة التراتبية العمودية "[1] إن العنف الجسدي مستحب ومقبول اجتماعيا وهذا ما نستشفه في قول **ع.س** " **المرأة لازم تتضرب متضربهاش طحنك**"، **ويدلي ح. س** " **لازم المرأة تتضرب راي صعيبة، لازم تبان راجل في عينيها أو كاين رجالة متضربش في نسوينهم طحنوهم ويسوقوا فيهم من وذنيهم**"، فالعنف الجسدي الممارس ضد المرأة نوع من الممارسة الرجولية وإذا كان شخص لا يملك هذه الصفة فهو ناقص

1 خديجة مفيد: في قضايا المرأة والأسرة والمجتمع، مركز الدراسات الأسرية والبحث في القيم والقانون ، المغرب ط1، 2015، ص 85.

رجولة أو ساقط من الميزان الجنوسي الرجولي، أو أنه يوصم بالأقل والأدنى " **أو دوني**" كما أن الرجولة مرتبطة بالحرية هنا يكمن الإشكال، فالرجل له حرية تعنيف المرأة وهذا باسم الرجولة والتي يكونها كما قلنا البعد الثقافي والاجتماعي، تخضع المرأة عن طريق إبراز فحولة الرجل الجسدية – العنف الفيزيقي– " حيث يصبح المظهر بعد أساسي من أبعاد الهيمنة الرجولية." [1]، ما يبرر لجوء بعض الرجال إلى التعنيف الجسدي خوفهم من التهميش وخرجوهم من دائرة الرجولة، كما هو الأمر بالنسبة لأولئك الذي يطلق عليهم نعت " **مرية**" وهي تصغير لكلمة امرأة، حيث يمس هذا النعت فحولة الرجل، وعلى كل رجل لا يمكنه أن يتحكم في نساء الدار."[2] إن ما يريد الرجل الوصول له هو الدخول جسديا ووجدانيا في مجموعة الرجال، والحفاظ على هويته القضيبية والمجنسة اجتماعيا، وهذا عن طريق تعنيف المرأة جسديا، وفي هذا الشأن كتبت **straus** عن المعايير الثقافية التي تجعل من العنف الجسدي ضد المرأة مشروعا، حيث ناقشت ما يسمى " بالذكورة الإجبارية " الأخيرة التي تشير إلى أن الرجال وجب عليهم إثبات أنهم رجال حقا بازدراء واحتقار كل من يعد أنثويا.[3]

إن كل الآليات القهرية التي يستخدمها الرجل ضد المرأة تجعلها تفقد الثقة بنفسها وعدم قدراتها على البوح بالعنف الذي يطال عليها، تقول **س.ح** " **من الضرب ياسر وليت خايفة، ومنقدرش نقول حتى لاماما(...) خايفة يزيد يضربني**". هذا الصمت في حد ذاته عنف بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، هو إقرار ضمني للعنف الجسدي وتكريس وشرعنته، في بعض الأحيان تتبع المرأة طرق مراوغة لضبط سلوك الرجل وترويضه، حيث تقوم بترك المنزل أو الذهاب إلى طبيب شرعي والقيام بشهادة طبية " **سرتفيكا**"* تفيد بالضرر الذي حصل عليها من طرف زوجها، تقول ح. س " **مرة ضربني راجلي، بالصحن على راسي فلقلي راسي، كي خرج هربت من الدار، هزيت تاكسي من العاتر إلى العوينات، وصلت للدار داني خويا ديرت سرتفيكا في تبسة عند الطبيب الشرعي ب**

---

1 محمد عبد ربي: الرجولة ونزعة العنف ضد النساء، فكر ونقد، العدد 56، دار النشر المغربية، المغرب، فبراير 2004، ص 56.

2 المرجع نفسه، ص 58.

3 مديحة أحمد عبادة، خالد كاظم أبو دوح: العنف ضد المرأة دراسة ميدانية حول العنف الجسدي والعنف الجنسيدار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 126.

* أنظر الملحق 02، 03.

10 أيام، عيط ليه وهددتوا قلت ليه راني ديرت سرتفيكا ب 10 أيام وذرك نشكي بيك، مروحتش للدار تاع زوجي 5 أشهر(...) دار جماعة وجابهم لدارنا باه يعقد الصلح، رجعت لداري ذرك راني عايشة أحسن من قبل".

هذه التصريحات تعكس لنا الحياة اليومية للمشاركات فهن يتعرضن بطريقة مستمرة وفي سيرورة غير منقطعة للعنف الجسدي الذي يمارس إما من طرف الأب ضد ابنته بدعوى التربية، أو من طرف الزوج ضد زوجته وهذه هي العملات المتوفرة في ميدان البحث والتي مارسنا عليها آلية الوصف والتحليل.

09-2- العنف اللفظي:

تتفاقم المفردات التي أصبحت تستخدم لتهميش المرأة، بحيث أصبح القاموس اللغوي الذي يحويها زاخرا يوظف ضد المرأة حتى في أتفه المواقف كالسخرية والمزاح..الخ، وعلى الرغم من التطور الذي مسى الهيكل العام للمجتمع المحلي، إلا أن الرواسب البطريركية ما زالت متجذرة في سلوكات الأفراد في معيشهم اليومي، فلقد عبرت كل المشاركات تعرضهن لهذا النوع من العنف في حياتهن اليومية، فقد حاولنا ملامسة وتفكيك هذا الخطاب ومعرفة مظاهره، باعتباره بنية لغوية تمارس سلطتها القهرية على المرأة، وبتعبير **رولان بارث** يجب أن نراوغ اللغة وخيانتها هذه الخيانة الملائمة تجعلنا نستوعب اللغة ونفهمها في نطاقها، فالخطابات العنفية التي تمارس ضد المرأة هي تعبيرات معلنة عنها ومعان مبطنة تنطوي على تقويض الأنثى في هامش معتم، هذه الفسيفساء تسري جنبا إلى جنب مع الخطاب الذكوري المهيمن داخل الفضاء العام والخاص، والملاحظ من خلال خطابات المشاركات أن هذا النوع من العنف أصبح جزء من الكلام العادي، حتى في الحوار الطبيعي يصدر من الرجل كلمات قاهرة تمس الذات مباشرة، لنتأمل مثلا قول **ن. س** " **كل يوم وأنا في الرخس، يطيح لي في الهدرة قدام ولادي، يقول راك لقيطة وعاهرة كبيرة وستوتة. ..**"، تحضر هذه الخطابات بقوة في الفضاء المنزلي، حيث تحمل ألفاظ ساقطة مثل " **عاهرة**"، " **لقيطة**" ..الخ تحوي بنيات لغوية تحط من قيمة المرأة، هذا الخطاب عادة ما نجده في الفضاء العام – الشارع- بكل حمولته اللغوية، هذا يعكس لنا الخارطة الذكورية المرسومة من طرف المجتمع البطريركي.

يبدو من الواضح لمن يحاول ممارسة المطرقة النيتشوية على هذا الخطاب أن عنصر التشبيه يفرض نفسه وبقوة، حيث يدخل على الخطاب ليعطيه هالة ذكورية، ويحدث أن ينزل هذا التشبيه

إلى معجم الحيوانات وهذا تحقيرا لمكانة المرأة ودورها، والتي تجعل من عملية التشبيه والتمثيل أمر ممكن بسبب التصورات –التي تجذرت في ذهنية الرجل وأصبحت معيار ثابت–، حول وجود قواسم مشتركة ما بين المشبه – المرأة – والمشبه به – الحيوان–، تقول ر.**س** " **راجلي طول يعيط عليا بهيمة(...) اواحد الكلبة أرواحي.**" وتضيف قائلة " **حتى بابا كان يقولي دابة، بقرة، راسك حابس ياواحد الكلبة**".

إن مسلسل التحديث فرض على المرأة الخروج إلى الفضاء العام وبناءه مع الرجل، مما جعلها تغزو هذا الفضاء الذي كان قبل عقود فضاء ذكوري أحادي النوع، واختلفت العلاقات الجنوسية مما فرض تموقع جديد للمرأة داخل الفضاء العام، كل هذا الميكانيزمات أحدثت تهديد للوعي التقليدي مما أدى إلى إعادة إنتاج الصورة النمطية، وتشكلها في قوالب لغوية تمارس سلطتها القهرية كما قلنا سالفا، فالعلاقة بين الفضاء العام والمشاركات علاقة ملتبسة ولامتكافئة، حيث عانت فيه المشاركات من هذا النوع، توضح لنا **ك.س** تعرضها للعديد من المضايقات اللفظية في الشارع بقولها " **مرة خرجت باه نشري حوايج العيد الصغير، وأنا نمشي في الطريق تحرش بيا جارنا قالي وجهك يقطع الخميرة من الدار، هذا كل كي محبيتش نقبل بيه**"، وتدلي **س.س** " **طول يدراغي فيا واحد عبدني واحد المرة أنا رايحة للزيزي– محل للملابس– يتبع فيا ويطيش في الكلام قالي ربي يبارك عندك لطاي تقتل**".

بالنظر إلى كل الخطابات التي تصدر من المتحرش الحداثي نجدها تغيرت تماما مقارنة مع المتحرش الكلاسيكي، ففي القديم كان التغزل بالمرأة على هذه الشاكلة " **ياوحد القمرة**"، " **انت غزالة** ". ..**الخ**، أما الآن أصبح هناك خطاب يستحضر كل ميكانيزمات العنف وهذا لوصف جمال المرأة مثلا " **قنبلة**"، " **طيارة**"، " **تقتل**"...**الخ**، وهذا ما لاحظناه في جل خطابات المشاركات، حيث تسرد لنا أحد المشاركات موقف حدث لها في الشارع قائلة " **مرة من المرات كنت مروحة من السبيطار التحتاني عديت على جماعة من الرجال قاعدين يلعبوا في الديمنوا نطق فيهم واحد قالي ربي يبارك طيارة طير بلا جناح**". إن تكرار هذا النوع من العنف ضد المشاركات وفي العديد من المواقف حسب اعتقادنا يعكس لنا الخوف من تصدع بنية الفحولة لأن الممارسة تضمن له الوضع الجنوسي، هذا الوضع يترعرع في رحم المجتمع، الأخير أصبح بمثابة المولد للممارسات.

لقد لفت انتباهنا لتصريح بعض المشاركات حيث صرحنا بأنهن لا يسكتن على ممارسة الزوج أو الأخ العنف اللفظي فهن يمارسن هذا النوع أيضا ضدهم، هذه الممارسة المضادة يرونها أمر عادي وتضمن لهم حقوقهم الجندرية فعلى حد تعبير م.س " **منسكوتش عليه خلاص يقولي دابة ونسكت عليه، نخدم ونطيب ونغسل ومانيش مليحة"، وتدلي ح.س " مرة رجعتلوا الهدرة قالي بهيمة قتلوا وانت بهيم، قتلني بالضرب، هو عندوا الحق يقولي وأنا لا** "، هذا الانقلاب اللغوي يؤكد وببساطة أن العلاقة بين الجنسيين هي نتاج بنية اجتماعية وليس طبيعية والقول أن الخطاب هو احتكار ذكوري ليس مناسبا في كل الحالات، فالمرأة قد تتبنى هذا الخطاب التهميشي وتصبح الممارسة عادية بالنسبة لها.

حاولنا أن نعقد جلسة في المقهى بأزواج المشاركات والتعامل معهم بعفوية مطلقة، حيث تم فتح العديد من المواضيع منها السياسية والاجتماعية والثقافية لكن وجهتهم للموضوع مباشرة وطرحت سؤال مفاده **واش رايكم للمرأة لي ترجع الكلام للراجلها؟**، كانت كل الردود " **ما هيش مرأة وهو ماهوش راجل، كان جات مرتي نكسرليها فمها** "، من سابع المستحيلات أن يصرح الرجل بالعنف اللفظي الذي يمارس ضده من قبل زوجته، لأن في ذلك التصريح اعتراف بنقص في رجولته ومساس بالمركزية القضيبية لهذا يقوم بإخفاء العنف التي تمارسه الزوجة ضده لكي لا يشعر أنه فقد قضبيته.

إذن فالعنف اللفظي أو " **الكلام الزايد كما أطلق عليه المشاركون**" هو جزء من حياة المشاركات حيث يعامل الرجل المرأة بأنها من الدرجة الثانية من خلال نعتها بالعديد من **المصطلحات** " **أسكت، جيبتك وندمت** "، " **راني راجل وانت مرأة** "، " **جامي تلحقيني**"، وعليها أن تتحمل هذا العنف ولا تشكو إطلاقا منه، بالإضافة إلى أن جل المشاركات يعتقدن أن هذا النسق اللغوي العنفي يمارس سلطته القهرية مما يؤدي إلى رضوخها إلى كل ما تنصحه هذه الإساءة اللغوية على سبيل الذكر " **أستري روحك**" قد تمارس هذه اللفظة سطوتها القهرية وتقوم بتغير الصورة الذهنية للمرأة، فالمشاركة س.س تؤكد هذا **القول " وين نخرج يطيشوا الهدرة، أستري روحك كي الكلبة الصارفة. مرة زوج، قلت واقيلا العيب فيا والحمد لله راني نلبس في الجلباب ذرك"**، كل هذه الاستراتيجيات تنم على أن المرأة تحت رحمة النموذج الذكوري الذي يستخدم العديد من البنى لبقائه وتجذره في

ذهنية الرجل والمرأة، وسنتحدث مطولا عن الرقابة التي تفرضها السلطة البطريركية على المرأة وخاصة جسدها في العناصر التالية.

09-3- العنف النفسي:

غالبا ما تميل كلمة " عنف" إلى العنف الجسدي، أو الحمولة الدلالية السلبية للخطاب الذكوري، في حين أن هذه الكلمة لها وزن آخر أكثر أهمية، عندما نربطه بما هو نفسي **– عنف نفسي–** فالأخير يعتبر شكل نهائي للأشكال الأخرى من العنف وخاصة العنف الجسدي**– حسب تصريح المشاركات–**، حاولنا جاهدين رصد هذا الشكل من خلال خطابات المشاركين **(ذكور– إناث)** بهدف الكشف عن البنى السوسيوثقافية التي تتحكم في إعادة إنتاج هذا الشكل من العنف واستخدامه ضد المرأة، فمن خلال الاستقراء والتموضع داخل وخارج الخطابات، تبين لنا استخدام الرجال للتجاهل والخصام والهجر كآليات لعقاب المرأة وجعلها خاضعة له، يقول ي.س " **المرأة متضربهاش، أسكت عليها وخليها تاكل روحها كي الكلب ذرك تسكت**"وهذا ما أكدته لنا المشاركات أن أزواجهم يمارسون هذا الأسلوب في العديد من الحالات كأسلوب عقابي تقول س.ز " **راجلي دايرني في الفيد**. .." لم تكتفي المشاركات على عرض المشاهد التي تعرضن إليها والمتمثلة في التجاهل بل تجاوزن ذلك وصرحن أن الخصام يعتبر مظهر آخر من مظاهر العنف النفسي الذي يمارسه الزوج أيضا، فهذه الإستراتيجية الذكورية تغرس تلك التوليفات النمطية والتي تكون مسيطرة على المقولات الذهنية للمرأة، وتفرضها على قبول هذا النمط من العنف، فالأب يمارس هذا النمط على زوجته وابنته والأخ أيضا يمارسه على أخته والزوج على زوجته، وتجدر الإشارة إلى تصريح أحد الفتيات حيث تستعرض فيه هذه الإشكالية الذكورية وتقول " **معدناش المرأة لي تعارك راجلها عيب كبير، الطاعة هي كل شيء**" هذا النوع من الخطاب يعكس لنا مدى تخبط المشاركات في شباك العنف النفسي، بالإضافة إلى هذا يعتقد كل المشاركين – ذكور – أن لديهم الحق في تعنيف المرأة نفسيا وجسديا ولفظيا وهذا ما لمسناه من تصريح المشارك م.س " **المرأة طول تحت راجل لازم تتضرب وترخس (...) هذا حق** " رغم تباين الذي وجدناه في تصريحات المشاركين – الذكور– إلا أنه هناك قواسم مشتركة عبر عنها المشاركين حول سيطرتهم على المرأة،هذه السيطرة الممنهجة إذ " تجد كل الظروف لملء ممارستها والحضور المعترف به كونيا (...) في موضوعية البنى

الاجتماعية ونشاطات الإنتاج وإعادة الإنتاج "[1]، مادام المجتمع يشرعن هذه المقولات الذهنية الأندرومركزية، يبقى الرجال يسجلون بأن هذا الأنماط من العنف وخاصة العنف النفسي هو طبيعي واجب ممارسته ضد المرأ لأنها " **عوجة ولازم تتريقل**".

من خلال جولة سريعة في المقابلات المسجلة ولذة الاستماع وجدنا أن كل المشاركين – ذكور – يرون أن المرأة هي السبب في العنف الذي يطال ضدها، فالمعاملة السيئة للمرأة هو نتيجة للسلوك السيء الذي يصدر من المرأة (زوجة أو أخت)، فالمشارك لا يقوم بمعاملة زوجته معاملة سيئة إلا إذا أجبرته على ذلك، يؤكد لنا ا.س بقوله " **نكون معاها عادي، المهم نروح من الخدمة طول تخرنن عليا قتلك جيب هذي وجيب هذي (...) والله هيا لي تخليني نضربها ونرخسها، نضمنلك كل النساء كيما هك يحبوا يترخسوا**" تنفي **ح.س** هذا القول بقولها " **الراجل طول هو الظالم يتسبب على المشاكل ويقول المرأة هي السبة.**" من هذا التعارض نستشف أن العلاقة بين المشاركين هي علاقة صراع وسيطرة، أيضا عدم مشاركة المرأة في القرارات الأسرية قانون جنوسي ثابت في الدستور الرمزي للمشاركين، حيث تقوم المرأة بالأعمال والمهام التي يفرضها الرجل وهنا يظهر جليا العنف الرمزي الخافت والمتستر وراء أسوار السلطة البطريركية، هنا يظهر قبول المرأة للعنف النفسي ضدها، إضافة إلى هذا تصرح جل المشاركات أن الإساءة النفسية ضدها تبدأ منذ الميلاد من خلال تفضيل المولود الذكر " **نحب الذكورة البنات نكرهم**"، هذه التمثيلات الجنوسية النمطية هي إفراز مجتمعي بحت، آبت أن تتجذر في ذهنية الفرد رغم التغير الذي شهدته كل المجتمعات أيضا هذه التمثيلات الستاتيكية تمنع المرأة من ممارسة الأعمال العادية والخروج من أسوار المنزل تؤكد لنا ن.ن بقولها " **ميخلينيش "ع" نخرج خلاص تخيل ولادي مديرتلهمش الفاكسا(اللقاح) (...) واحد عمروا 04 سنوات والآخر 03 سنوات، قالي متخرجيش خلاص كان مرضوا كاين دواء العرب وإلا اديهم ل ماما داويهم بالغرور* (...) والله تعبت نفسيا وكرهت نخمم نخليه ونروح**".

إن التفكير في الانتحار يلازم المشاركات فهن حاولن عديد المرات الانتحار وبأشكال مختلفة تحكي لنا خ.س موقف حاولت فيه إنهاء حياتها بسبب الخطابات القهرية الصادرة من زوجها تقول

---

1 بيار بورديو، مرجع سبق ذكره، ص 60.

* حسب تعريف المشاركة **خ.س** " دواء للصغار يحتوي على العديد من المكونات هي عرق الجدة، الشيح، الطيب القتران، زيت الزيتون، قشرة الرمان" وتضيف " نخلوه يبات والصباح نمسدوا بيه الطفل."

" مرة تعاركت مع " ق " على جالت الهدرات تاعوا يقولي جيبتيلي بنات خامجات(...) هو خرج من الدار راح يخدم في الشانطي كنت ثم بالكرش ب "س"، جبدت دواء تاع الفأر شربتوا حبيت نقتل روحي والطفل لي في كرشي، فاقت بيا "ع" وعيطت ل "ق" داني لسبيطار والحمد لله منعت أنا وولدي". تعمل الإساءة النفسية على تعميق المعاناة النفسية وتفقد المرأة ثقتها بنفسها ولا تشعر بالأمان والطمأنينة، وهذا ما أثبتته الدراسات في علم النفس فلقد وجدت أبحاث التي أجراها **هوسكامب وفوي HousKamp and Foy** " أن النساء اللواتي تلقين الإساءة في حياتهن ظهرت عليهم أعراض ضغط ما بعد الصدمة مقارنة بالنساء اللائي لم تتعرض للإساءة النفسية، إضافة إلى ذلك أن الإساءة النفسية لها نتائج على نفسية المرأة مثل الاكتئاب وعدم القدرة تنبؤ بسلوك الزوج، والضغط والقلق الخ"[1].

معظم المشاركين يؤكدون على عدم الأخذ بكلام النساء " **شاورها ومديرش واش تقولك** " " **المرأة تعرفها متسرعة وتمشي بالعواطف**" " **ناقصات عقل ودين** " " **المرأة نعرفها تخدم دارها واولادها كان خدمت خدمة حاجة أخرى أعرف بلي كاينة مشكل**" كل هذه الخوارزميات تؤكد لنا أن المشارك يتبنى صفة اللاعب الماهر والمراوغ، ويلبس ثياب تنكرية في بعض المواقف والتي تنم على تسلطه الخطابي والفعلي " **أنا فقط من لدي التكلم وأخذ القرارات**" **يؤكد كل** المشاركات على وجود مثل هذه الممارسات في الفضاء المنزلي خاصة " **إيه جامي دار رأيي، طول يدير غير في رايوا**" " **كشما يسمع ليا نهدر نهدر كي الكلبة**" " **الراجل جامي يمدلك السر تاعوا** "، حاولنا أن نطرح العديد من الأسئلة حول المرجعيات التي تساهم في بناء وإعادة إنتاج هذه المظاهر التسلطية والأمينة للنموذج الذكوري، كانت كل الإجابات " **العادات والتقاليد**" " **الراجل واعر ياسر**" " **واش راح ندير كل النساء عايشة هذي المعيشة**،" كل هذه الإجابات تدين العادات والتقاليد وتعتبرها الفاعل لوضعهن الحالي حيث تعمل على زرع **الهيراركية الجنسية hiérarchie sexuelle** ، والبعض المشاركات يعتبرن أن التنشئة الأسرية هي الأساس " **راجلي تربى في زريعة ناتنة** " " **هذي تربية تاع والديه** " فهذا المظهر هو نتيجة للترشيحات عبر مدونات القوانين السائدة في الفضاء المنزلي وهذا عن طريق وكالة الأسرة، فالأخيرة تنظم السلوك والعلاقات الجنوسية بين الرجال والنساء.

---

1 سهيلة محمود بنات: العنف ضد المرأة أسبابه، آثاره، وكيفية علاجه، المعتز للنشر والتوزيع الأردن، ط1، 2006 ص 24.

إن الطرد هو أسلوب من أساليب العنف النفسي ضد المرأة، فبعض المشاركين يطبقون هذا الأسلوب ضد زوجاتهم وهذا نتيجة للضغوطات والمشاكل تدفعهم إلى استخدام أسلوب الطرد، لقد تتبعنا هذا لاعتقادنا انه أسلوب جديد يمارسه الرجل على زوجته لكي يضمن سيطرته الكاملة على زوجاتهم " **ما نخرطهاش عليا خلاص تغلط معايا نسحتها من الدار** " " **لي تخرنن التسحات هو الحل معاها باه تتربى وتعرف شكون أنا**"، تقر المشاركات أنهن عشن هذه الموقف كثيرا في حياتهن " **شبعت تسحات مرة قعدت في دارنا عام كامل ورجعني بسيف** " " **سحتني على سبب تافه خلاص(..) الرجال تتعب معاهم في حياتك ومباعد في لحظة يسحتك**" الملاحظ أن الطرد يقتصر على المرأة المتزوجة فالأب لا يمكنه فعل ذلك مع ابنته، وهذا خوفا من عقاب المجتمع له وسقوطه من ميزان الرجولة " **ميقدرش يسحت بنت**"، بينما يعتمد بعض المشاركين على معاداة أسرة الزوجة وأقاربها وهذا ما نشهده في تصريح المشارك **س.ر** " **واش ندير بيهم تاع مشاكل برك قريب طلاقونا أمها تحرش وخالتها تحرش**".

إن هذا العنف الذي يمارس ضد المرأة والذي يثبت هيمنة الرجل، لا يدعوا بالتأكيد إلى الإحساس بالراحة الكاملة إذا كان هناك عنف يمارس ضد المشاركات فهن أيضا يمرسن هذا العنف ضد أزواجهن " **نتجاهلوا نورمال** " " **منسكتش عليه خلاص**" " **مرة خليتلوا الدار وخرجت**" فالنموذج الذكوري هو أيضا مهدد بالقلق الوجودي من طرف العنصر النسائي، رغم ذلك إلا أن المشاركات استسلمن لمتطلبات البطريركية التي تمارس بطريقة ضمنية سلطتها لهيكلة المرأة " **نروح غضبانة لدارنا بصح نرجع راو راجلي منقدرش نخليه**" " **نتجاهلوا بصح في نفس اليوم نحكي معاه**" وتستمر المشاركات في تقبل هذا الوضع والتكيف مع مختلف الأوضاع، وتصبح الحياة اليومية " **دنيا هانيا والبط يعوم**"، أي حياة يتداخل فيها المباح والمحضور في آن واحد، هذا العالم كل شيء فيه ممكن وخاصة إذا ما تعلق الأمر بالممارسة العنفية ضد المرأة والتلاعب بنفسية المرأة وجلدها ذاتيا.

09-4- الدار والمرأة: نوع آخر من العنف الذكوري داخل المنظومة الخطابية للمشاركين:

لقد تعرضت المشاركات إلى كل أشكال العنف (ثقافي، نفسي، لفظي، جسدي) كما قلنا سابقا إلا أن الرجل لم تنتهي ترسانته العنفية بل خلق بنية شفهية أساسها التعنيف المتواصل ضد المشاركات هذا العنف حول المشاركات إلى أشياء مفهوماتية مرتبطة بفضاء هندسي وثقافي واجتماعي ألا وهو

الدار، الأخير الذي " خرج عن مدلوله الأساسي محرر إياها من وظيفتها الاجتماعية التي تأسست من أجلها أصلا، لتبعث فيها الروح وتدخلها ضمن إطار جديد قريب الصلة من الإطار الإنساني فأضحت الدار في مخيلة المشاركين مرتبطة بالمرأة الدار غايبة، الدار عند دارهم...الخ"[1].

لقد اصطنع المشاركون منظومة فكرية تتماشى ورغباتهم، حيث تم رسم صورة متخيلة للمشاركات مسقطا بذلك عالم الجماد ومرتكزاته على المرأة، فأصبحت تحل محل الدار بكل معانيها وهذا ما لمسناه من خلال خطاب المشاركين " **الدار غايبة، الدار في السبيطار راني وحدي في الدار، الدار مريضة، الدار عند دارهم** "، كل هذه البنيات اللغوية تدل على أن المرأة أصبحت محتلة من طرف منظومة ذات الاتجاه الذكوري المهيمن، بحيث أصبح ذكر اسم المرأة داخل هذه المنظومة الفكرية "عارا وممنوعا بالنسبة للرجل الذي صنع لنفسه فضاء فكريا تسيره وتتحكم فيه "أنا الذكر" تحكما مطلقا مقصية بذلك "أنت المخاطبة"، والتي لا وجود لها إلا في إطار "هي الغائبة" أو ما ينوب عنها من أشياء وجمادات شبيهة بها أو ذات الصلة بمحيطها النسوي."[2] جعلها بعد ذلك تنتج بنيات لغوية تحمل نفس التصورات طبقا للمعايير التخيلية التي حاكها عن المرأة.

إن هذه المنظومة الفكرية والتي تعدم حضورية المرأة من الأنساق الفعلية، ومن الأبنية اللغوية تحمل بين طياتها دلالات ثقافية واجتماعية، لتصبح المرأة بؤرة لإشعاعات والدلالات وقاعدة للمعنى غير محدودة التي تخرجها من نطاقها الفعلي مما يجعلها رمزا مبتورا، وعنصرا لا يمثل ذاته بل يمثل من يهيمن عليه (الرجل)، هذا الاختراق الهوياتي إن صح التعبير ينظم في شكل بناءات متكتلة وليدة المخيلة الشعبية، وقد يظهر ذلك جليا من خلال ما تكشف عنه البنية السطحية والعميقة للمحور الدلالي.

9-4-1 المستوى السطحي للبنيات الخطابية:

" إن علاقة المرأة بالدار هي علاقة استغراق، فالمرأة مستغرقة في الدار، والدار هي امتداد للدار حيث أصبحت المرأة تتحرك إلا في فضاء الدار الذي يعتبر فضاءها الوحيد الذي تمارس فيها كل أنساقها الجنوسية ووقتها الجنوسي الذي لا يتمدد بل يبقى محصورا في هذا الفضاء المبني ثقافيا فلقد أصبحت المرأة تستدعي فضاء الدار، وفضاء الدار يستدعي المرأة، كما تعكس المرأة فضاء

1 محمد سعيدي، مرجع بق ذكره، ص 08 (بتصرف)

2 المرجع نفسه، ص08 .

الدار، وفضاء الدار يعكس المرأة. فالمرأة بفضاء دارها وفضاء الدار بمرأته"[1] وبالتالي تم اختزال المرأة وربطها بالدار، هذا الإقصاء الثقافي يتعمق في كل مرة وتستجيب له المرأة بشكل لا شعوري وتسعى للاحتفال المبرمج بوصفها شيء معتم وغائب، إضافة إلى ذلك يجرى تفريغه من اللغة وعزله عن الفعل والتفاعل اللغوي كما يقول **عبد الله الغذامي** وهذا راجع إلى التصور الثقافي الذي يغذي المخيلة الشعبية، مما تبقى المرأة مرتبطة بالأشياء الساكنة أكثر من المتحركات الأخيرة التي تعتبر فضاء الرجل بامتياز. إن العلاقة بين الدار والمرأة هي واقعة ثقافية، يعمد الرجل على استخدام هذه العلاقة باعتبارها وسيلة مثلى في التعبير عن عمقه الوجودي والتنفيس عما يحسه ويفكر به، بحكم أنه حامل لسياق ثقافي مشمول بالمنطق الذكوري، في مقابل ذلك تهمش المرأة ويصبح عالمها مليء بالاعترافات والسكون، ومرتبط بفضاء مغلوق حريمي يحمل تمفصلات دلالية سلبية.

9-4-2- المستوى الأعمق للبنيات الخطابية:

إن فهم البنيات اللغوية الموجودة داخل خطاب المشاركين يتوجب فهم العلاقة العميقة بين مصطلح الدار بكل معانيه والمرأة، ومساءلة المفاهيم (الدار والمرأة) المرتبطة فيما بينها والتي تتولد صبغة مقدسة لدى الرجل، فتسليط الجهاز التفكيكي لخطاب المشاركين يخلخل أسسها الثقافية والنفسية والاجتماعية، إضافة إلى ذلك فهم النزعة المركزية والتقارب المطلق بين الدار والمرأة بحكم أنهما مفهومان متدخلان من حيث الوظيفة والدلالة.

إن إمكانية تحقق الدلالة بين المرأة والدار وقيام المعنى في حد ذاته لا يمكن أن تستوعبه الأنساق اللغوية لهذا تهرب من فضاءها لكي تبني بنيات وتشكيلات تتموضع في الذهن عن طريق المشاهدة الحسية المباشرة ولا ننسى التقليد أيضا مما تبرمج الذهنيات على وسائط لغوية تتحول إلى صور ودلالات موازية، وهذا ما تجلى في خطاب المشاركين الذي تم صناعته ثقافيا ونفسيا واجتماعيا، حيث تم تحويل الدار إلى فضاء مليء بالمفاهيم الأنثوية، وجعل من الانقسام ضروري إلى الدال المؤنث والمرتبط بفضاء الدار والمدلول المذكر بوصفه معطى عام يفرز كل هذه الأنساق في عملية تشاركية وهذا حسب قانون النسق الثقافي، والجدول التالي يبين هذه العلاقة:[2]

---

1 المرجع نفسه، ص ص، 08- 09 (بتصرف)

2 عبد النور إدريس، مرجع سبق ذكره، ص 64. (بتصرف)

الجدول رقم (02) يبين العلاقة الرمزية بين الدال المؤنث (الدار) والمدلول المذكر (المركز)

الدال: المؤنث	المدلول: المذكر
دال فارغ: غياب الأنثى وحضور الدار في مكانها	مدلول مملوء بالأنساق والدلالات يكون ذا حضور دائم في جل الفضاءات وحتى الدار
صورة المؤنث المليء بالدلالة الاجتماعية مما تؤدي إلى محاصرتها وبناء حركاتها	المدلول: حضور قوي للمذكر وقيام الأنساق الدالة على القضيبية المركزية

المصدر: عبد النور إدريس، النقد الجندري تمثلات الجسد الأنثوي في الكتابة النسائية، ص 64. (بتصرف).

إن الأنثى بكل تمفصلاتها تعتبر دال فارغ يحمل دلالات مستوردة من المدلول المذكر الذي يعتبر المصدر لكل الأنساق اللغوية والاجتماعية والثقافية...الخ، وهنا تلتقي المرأة والدار في طابع الأنوثة " بكل ما تحمله من دلالات نفسية وثقافية واجتماعية بالنسبة للرجل"[1]، أما المذكر الظاهر يوفر له مركزية تجعله يملك الأحقية على جندرة المرأة وجعله قابلة للتوازي مع كل الأشياء وحتى الحيوانات يقول أحد المشاركين في حوار بيني وبينه " **الكلبة تاعي راي ماهيش هنا تهنيت منها**" هنا يجعل المرأة هامشا يحيط بمركزيته، هذا التوازي هو إجراء رمزي وقولي أيضا يتم استعارته للإشارة إلى زوجته.

لقد حطم الرجل كل الفضاءات وجعلها تتماهى مع شخصية المرأة وخاصة الدار حيث جمد حركتها وحرك سكون الدار، وأصبح يحركها في فضاءاته القولية مما جعل الدار مكان المرأة في مخيلته، وقد اعتبر **محمد سعيدي** " على أنا الدار ليس بفضاء جامد في المخيلة الرجولية، وإنما هو مجموعة من العلامات والدلالات تحمل بين طياتها مفهوم الأنوثة، حيث يبعد الرجل الدار من مفهومها الأصلي ويسقطه على المرأة لأنه فضاءها المحتوم، فهي الصوت الممنوع، الخفي، الذي لا يحتمل البوح به"[2].

1 محمد سعيدي، مرجع سبق ذكره، ص 09.

2 المرجع نفسه، ص 10. (بتصرف)

يعتقد المشاركين أن ذكر اسم نساء الدار هو في حد ذاته عيب كبير ويمس شرف رجال العائلة لهذا يقوم باستدعاء بدائل تشارك المرأة في خصائصها وصفاتها وهذا مراعاة للخصوصية الاجتماعية، يقول أحد المشاركين في هذا الصدد: " **وشبيك مريض منذكرش خلاص اسم الدار(...) حتى قدام لي نعرفهم منقولهاش ياولدي راي الحرمة تاع الدار والشرف تاعها تقبلها أنت يدور اسمها بين المجمع ويقولوا مرت فلان فلانة** ".

يحتفظ المشاركين بالفحولة النفسية المطلوبة والتي تعتبر حجز الزاوية، والتي يكتسبها عبر التنشئة الاجتماعية، فيصبح رجلا ولديه كل الصلاحيات على وضع اسم لها دون اسمها الحقيقي، أما بالنسبة للمشاركات تنادي على زوجها باسمه، أو تضع بدائل لكن في صالحه وهذا بمناداته بـــ " **راجلي**" الأخيرة التي تعتبر مصدر قوة للرجل وهويته، إذن " تمثل الفحولة النفسية مطلبا ذكوريا وقد يكون تشاركيا في الكثير من الأحيان، فهي إطار ذاتي المتكيف، (..) وضمن هذه الإستراتيجية ذات المدى البعيد، يتم فرض نماذج ذكورية –خاصة إذا تعلق الأمر بالشرف– أهمها وضع تشبيهات قريبة الصفات"[1].

إذن يمكننا القول أن المخيلة الذكورية تعمل في كل وقت على إقصاء ونكران وجود المرأة، والأكثر من ذلك عدم الاعتراف بشخصها في منظومته القولية، بحيث يتم إلصاق المرأة بالدار وسجنها فيه قوليا وفعليا مما يتجسد العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في حلته الرمزية.

1 مالك شبل، مرجع سبق ذكره، ص 194.(بتصرف)

رابعا: هوية النوع والمركزية الذكورية: الهيمنة والممارسة العنفية ضد النساء

1- أقطاب معادلة الهيمنة: الذكر/ الأنثى

2- الدين والهيمنة الذكورية: أي علاقة؟

3- تمظهرات الهيمنة الذكورية في مسرح المشاركين

4- ستاتيكية بنى الهيمنة الذكورية

5- الأب والرب شيئان مترادفان ضمن سياق البنية الشفهية للمشاركين

6- المرأة النسوذكورية وإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية

7- المشاركات ومحاولة الإنفلات من البراديغم الذكوري

رابعا: هوية النوع والمركزية الذكورية: الهيمنة الذكورية وتعنيف المرأة

1- أقطاب معادلة الهيمنة: الذكر/ الأنثى

" تجمع بين كل السلالات علاقة هيمنة بالأخص السلالة البشرية، كل واحد يحاول السيطرة على الآخر بطريقة معينة، كونه يمثل مرآة يعرف نفسه فيها، ففي بداية الأمر كان تمارس كل هذه الطقوس من أجل الحفاظ على البقاء، حيث ظهرت تلك الهيراركية: الحاكم والمحكوم عليهم، كل هذا من حيث القوة الجسدية وهذا ما عبر عنه العديد من فلاسفة العقد الاجتماعي بقولهم " القوي يأكل الضعيف"، وبعد تطور البناء المعرفي والفكري للإنسان لم تعد هذه القاعدة كافية لتحقيق اعتراف الآخر، هذا ما جعله يبحث عن ميكانيزمات جديدة غير مباشرة للهيمنة، هذا ما حدث بين الجنسيين، فالذكر سيطر على الأنثى، كونه مصدر مباشر للأكل، وبمرور الوقت وتوفر هذا الأخير أوجد طرقا أخرى للسيطرة عليها، وبكل ممتلكاته (الرمزية والمادية)، لهذا لكي تتحقق الهيمنة وجب توفر الطرفين (المهيمن والمهيمن عليه)."[1] قبل أن ندخل في هذه مسألة التناحر الأنطولوجي والجنوسي إن صح التعبير يجب أن نضبط بعض المفاهيم مثل: الهيمنة، الأنثى النوع الذكر، الجنس.

1-1- الهيمنة:

"مصطلح الهيمنة مشتق من الكلمة الإغريقية **Hegemon** التي تعني القائد أو المرشد أو الحاكم. وفي الاستعمال العام له، يشير هذا المصطلح إلى السيطرة أو النفوذ الذي يمارسه المهيمن على المهيمن عليه" [2]، وهذا وفقا للكسمولوجيا المجنسة والتي ترعرعت في رحم التاريخ، وباستعمال العنف والقوة التي يعتمد عليه المهيمن لإخضاع المهيمن عليه، ليس دائما أن تكون هذه الطريقة ناجعة **فجرامشي Gramsci** * يؤكد " أن المهيمن لا يمكن أن يحافظ على هيمنته من خلال

1 علوشن جميلة، مرجع سبق ذكره، ص 09. (بتصرف).

2 أندرو إدجار وبيتر سيد جويك، مرجع سبق ذكره، ص 707. (بتصرف)

* **انطونيو جرامشي Gramsci antonio** (1891-1933) منظر ماركسي إيطالي شهير وناقد مرموق للحتمية الاقتصادية. ترجع مكانته الرفيعة بين العلماء الاجتماعيين الماركسيين إلى مجموعة الكتابات التي تعرف باسم مذكرات السجن. للمزيد أنظر: موسوعة النظرية الثقافية، ص 707.

استعمال العنف أو القوة فقط"[1] بل يجب أن يخلق ميكانيزمات جديدة يشتغل فيها لضمان الاستمرارية.

لقد حاولت مختلف العلوم بوضع هذا المفهوم تحت مجهرها، حيث وضعت له مرادفات عديدة وأوعية ابستمولوجية مختلفة، ففي موسوعة علم الاجتماع نجد " سيطرة، هيمنة **domination** أو الامتثال الطوعي عن طريق عملية التطبيع المساهمة في إعادة إنتاج الهيمنة، فالأفراد قد يمارسون القوة بعضهم على بعض، أي السيطرة، سواء باستخدام القوة الغاشمة، أو على أساس أن من تمارس معهم هذه القوة يتخيلونها بوصفها قوة شرعية"[2]، ويرجع جل المفكرين أصل هذا المصطلح إلى **أنطوني جرامشي** " بمفهوم تسلط الدولة، الذي شاع في القرن العشرين، أي أن الطبقة الحاكمة فبإقناع الطبقات الأخرى أن مصلحتها هي مصالح الجميع، وهي سيطرة أكثر براعة"[3] إضافة إلى ذلك **فجرامشي** يؤكد أن التكوين الاجتماعي مقسم إلى فضاءات متوازية ومتماثلة: الفضاء الاقتصادي الذي تتجذر فيه الطبقات والفضاء السياسي– الثقافي حيث تمارس فيه الهيمنة والصراع، بالمثل يصف **بورديو**" فضاءات مناضرة لفضاءات **جرامشي**، مؤكدا على التقسيم بين الحقول الاقتصادية والثقافية، بحيث تتميز الطبقة المهيمنة ببنية مقسمة بين: جزء مهيمن غني برأس المال الاقتصادي، ولكن ضعيف في الرأس مال الثقافي، وجزء مهيمن عليه يتمتع بدرجة عالية من الرأس مال الثقافي ولكنه فقير نسبيا في الرأس مال الاقتصادي،"[4] وهنا تظهر تلك التعارضات التي تتحول بعد ذلك إلى مواجهات لكسب رأس مال في كلا الفضائيين، لهذا تقوم كل طبقة بتوظيف رأس المال المتوفر لكي تتحصل على فضاءات جديدة تمارس فيها الهيمنة، لأن الأخيرة تحتاج إلى التمدد، والظهور الدائم.

---

1 المرجع نفسه، ص 707.

2 جوردون مارشال: موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، مصر، ط2، 2007، ص 718.(بتصرف)

3 علوشن جميلة، مرجع سبق ذكره، ص 08.

4 مايكل بوراوي: الهيمنة الثقافية عندما يلتقي غرامشي ببورديو، ترجمة خلود الزغير، الجمهورية، تاريخ التصفح 09/ جويلية/ 2018، **/https://www.aljumhuriya.net/ar/content**

عمل **جرامشي** على توسيع مجال المفهوم (الهيمنة)، حيث أعطاه دلالة مركبة في معظم مؤلفاته فلقد تجاوز البعد الإيديولوجي للمفهوم، واستلهم من خلال دراساته بعدا جديد يتحكم في تفاصيل هذا المفهوم وهو البعد الثقافي، الأخير الذي يعمل دون توقف لإبراز معادلة المهيمن/ المهيمن عليه.

في مقابل هذه المفاهيم المختلفة للهيمنة نجد في علم النفس مصطلحا آخر هو **السيادة النفسية أو** هي نوع من التأثير الاجتماعي الذي يهدف إلى تغيير مفهوم أو سلوك الآخرين من خلال أساليب خفية، تعسفية ومخادعة، لتعزيز مصالح المسيطر غالبا على حساب الآخرين.

إن الدين بكل حمولته الثقافية يعمل على " عقلنة سلوكات الحياة"[1]، ويشكل العلاقات داخل الفضاءات، وهذا ما أراد **ماكس فيبر** قوله، حيث نجد أن الهيمنة لديه" هي القدرة على فرض الطاعة، تفترض استناد الطاعة إلى المعتقدات وتمثلات فكرية"[2]، عندئذ تتولد الهيمنة وتتمأسس في خضم العلاقات الاجتماعية، لكن بالنسبة **لماكس فيبر** لا تعد الهيمنة سلوك طبيعي بل هي بناء اجتماعي، تمارس من طرف فاعلين يملكون امتيازات رمزية وثقافية واجتماعية تؤهلوهم على فرض الهيمنة في كل الفضاءات، بحيث تكون علاقات الهيمنة مستترة، لأنها مستبطنة داخل الأفراد، لكن هذه الهيمنة تعتمد على ما يمتلكه الفاعلين من رأس مال.

لو تفحصنا قليلا بعض الدراسات الثقافية وخاصة ما أورده **بورديو وغودلييه** في مؤلفاتهم لوجدنا أن مفهوم الهيمنة قفز في حقول **champs** التي تبنى فيها العلاقات الجنوسية (ذكر/أنثى) (رجل/ مرأة)، هذه الحقول تكون " متجانسة ومستقلة نسبيا، ووثيقة الصلة بخصوص وظيفة اجتماعية محددة"[3] وخاصة الأسرة هي أماكن للصراع بين الرجل والمرأة، حيث يكون المهيمن هو الرجل بموجب قضبيته، أما المرأة دائما ما تكون خاضعة، لكن كل حقل له خصوصيته وقواعده.

2-1 – ثنائية الأنا/ الهي، الجنس/ النوع: مدارات حتمية

" لقد اتبع الأمير عبد القادر النظرية الثنائية لترتيب الموجودات التي أول ما ظهرت بشكل نسق متكامل مع أستاذه الشيخ **محيي الدين ابن العربي**. مع تلك النظرية لا يمكن أن نقرأ كتاب الوجود

---

1 لوران فلوري: ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، ط1، 2008، ص 64.

2 المرجع نفسه، ص 87.

3 فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2010، ص 209.

إلا ونجد أنفسنا أمام قطبيين"[1] وهذا ما تتطلبه الهيمنة، بمعنى وجود قطبيين متقابلين الأول يمثله الذكر (الأنا) أما الثاني تمثله الأنثى (الهي)، " لكن هذا التقابل يعني التضاد والتباين من الناحية الفسيولوجية، والثقافية والاجتماعية "[2] فلماذا الاختلاف؟ وهل الثاني هو نتيجة للأول؟ قبل أن نخوض في مسرحة الإجابة على الأسئلة المطروحة، سنعرج بطريقة مختصرة على كل قطب من القطبيين (الذكر/ الأنثى).

لقد ورد في العديد من المعاجم والقواميس وخاصة في معجم الوسيط **أن** " الذكر خلاف الأنثى. مذكر: شديد صلب. ويقال رجل " ذكر": قوي شجاع، ومطر ذكر: وابل شديد. وقول ذكر: صلب متين/ وشعر ذكر: فحل"، وورد في لسان العرب أن " الذكر: معروف، والجمع ذكور ومذاكير على قياس كأنهم فرقوا بين الذكر الذي هو الفحل وبين الذكر الذي هو العضو"[3]. إن الخصائص المذكورة في هذان التعريفان اللغويان (القوة، الشدة، الصلابة، الشجاعة، الفحولة)، يفرضها المجتمع الذكوري من خلال الوسائط الثقافية التي تعمل على تحويل الفرد من كائن طبيعي إلى كائن اجتماعي، إذن هذه الخصائص ليس لها سوى معنى واحد قررته الوسائط الثقافية وحسمت الأمر فيها، ومطلوب من الذكر لكي يكون مهيمن أن يتماشى مع هذه الدلالات، حتى لا يقع في شرك الترسيمات الأنثوية.

أما الأنثى" من أنث: يأنث الحديد: لأن"[4] هذا التعريف يوحي أن الأنثى بحكم بنيتها البيولوجية فهي لينة، " وهذا ما تعمل اللغة بكل مفرداتها على تأنيث الجسد مما يلغي الوظيفة الطبيعية للجسد ويحل محلها وظيفة اصطناعية تقترحها الثقافة وتوحي بها وتدفع الأنثى التحلي بها (الخضوع الليونة، الرقة، الحنان. ..الخ) من أجل أن تتأكد أنوثتها ويبرز التأنيث على حركاتها وأفعالها وتنحصر غاية الحركات والأفعال في غرض التأنيث وحسب"[5] ولو بدا للثقافة أن أنوثة الجسد سوف تنعرج عن رغبات التأنيث فإن هناك مضادات اجتماعية تعمل على إعادة برمجة هذا

---

1 شيرين دقوري: تجليات مفهوم المرأة في فكر عبد القادر الجزائري، تاريخ التصفح 17-02-2018 https://books.openedition.org/ifpo/2513?lang=fr

علوشن جميلة، مرجع سبق ذكره، ص 10. (بتصرف)2

3 ابن منظور: لسان العرب، باب الذال، ج17، دار المعارف، (د.ب)، ط4، (د.ت)، ص 1509.

4 إبراهيم أنيس: الهدى قاموس عربي – عربي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د.ط)، (د.س)، ص 17.

5 عبد الله محمد الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص 53 (بتصرف)

الجسد ورده إلى السياق الأنثوي المتعارف عليه في المجتمع، إذن تعمل الثقافة على جنسنة كلا الجسديين الذكوري والأنثوي، فهي تلغي تلك التماثلات الجسدية وتصنع أجساد ذكورية وأخرى أنثوية، حيث تمنح للأول الترسيمات الايجابية وتخلق فضاء امتدادي يحمل كل الصفات العملية بينما يجري إقصاء السياقات الأنثوية، فمثلا حركة الجسد الذكوري له العديد من الدلالات حيث يمكنه غزو كل الفضاءات، أما حركة الجسد الأنثوي مطلوب منه إضفاء الدلالات الأنثوية، التي بدورها تعمل على تحديد حركة الجسد.

نظرا لحداثة مفهوم الجندر **gendr** فقد خلطت الأغلبية بينه وبين مفهوم الجنس، رغم وجود فوارق كبيرة بين المفهومين، هذه الفوارق هي التي بنى عليها العلماء والنسويات النظريات التي قامت بعد ذلك بتفسير هندسة النوع الاجتماعي وكيفية تشكله، لذلك سنعرض أهم الفوارق بين النوع الاجتماعي والجنس لإزالة الشبهة.

1-2-1- النوع الاجتماعي:

تعتبر **آن أوكلي** أول من استخدم مفهوم الجندر وقد حاولت التمييز بينه وبين الجنس " وهي في الحقيقة قد استعارت فكرة التمييز بين المفهومين من عالم النفس الأمريكي **روبرت ستولر Robert Stoller** الذي كان يعمل مع الحالات غير المحددة أو المبهمة جنسيا. فلم يكن الجنس حينها واضحا لتحديد فيما إذا كان أصحابه ذكورا أم إناثا"[1]. لقد وجد روبرت أن التمييز بين المفهومين هو ضرورة حتمية لفهم تلك النماذج الجندرية المختلفة عن ثنائية الذكورة والأنوثة.

بناءا على ذلك عرفت آن أوكلي الجندر **gender** بأنه " عبارة عن الذكورة **masculinity** والأنوثة **femininity** المبنيين اجتماعيا والمشكلين ثقافيا"[2]، حيث تكتسب كل هذه المفاهيم من خلال التنشئة الاجتماعية التي تعمل على تشكيل الفرد، فمن خلالها يتعلم الفرد كيف يصبح ذكرا أو أنثى، وباختصار شديد يعتبر الجندر " التمييز بين الانتماء الجنسي البيولوجي وبين التضمينات الثقافية والاجتماعية لذلك الانتماء. أي المحددات الثقافية- الاجتماعية للانتماء الجنسي البيولوجي وذلك عبر إبراز التضمينات الاقتصادية والسياسية والقانونية، لذلك الانتماء"[3].

---

1 عصمت محمد حوسو، مرجع سبق ذكره، ص 80.

2 المرجع نفسه، ص 80.

3 معن خليل العمر، مرجع سبق ذكره، ص 27.

عموما كانت المرأة أدنى من الرجل إلا أن عمق التمايزات تختلف من ثقافة إلى أخرى وهذا ما سنراه في العناصر التالية التي تبين أن لكل أثنية ثقافتها، وجملة من الأفكار والقيم الخاصة، فكل إثنية تمتلك منظومات تصورية متخصصة.

1-2-2- الجنس

يعني مفهم الجنس **sex** أو النوع البيولوجي" الاختلافات البيولوجية والفسيولوجية والنفسية بين الجنسيين فيما يتعلق باختلاف الكر موسومات والهرمونات والأعضاء الجنسية الداخلية والخارجية[1] فالجنس إذن يمثل الجوانب الثابتة، والمتمايزة تشريحيا والوقائعية الجسدية، أما الجندر ترسمه التأويلات الثقافية. يقود الجنس كمعطى طبيعي بالضرورة لأن يكتسب جندرا معينا، وبالتالي فالجنس ينتج الجندر لأن الجسد هو رهان لتلك الآليات الرمزية التي تعمل على تحديد الحدود الجندرية لكل جسد، فالتمايزات بين الجنس والجندر ينطوي أساسا على ثنائية الأجساد الطبيعية والبنى الجندرية المبنية.

ويمكن اختصار ما تطرقنا إليه من تمايزات بين الجندر والجنس في الجدول التالي:[2]

الجدول رقم (03) يبين التمايزات بين النوع الاجتماعي والجنس

الجندر (النوع الاجتماعي)	الجنس
ثقافة	طبيعة
مرأة/ رجل	ذكر/ أنثى
مميزات اجتماعية/ ثقافية/ وضع/ مكانة/صورة	مميزات جنسية: أولية/ ثانوية
أدوار/ علاقات	أعضاء/ وظائف
متغير في المكان والزمان	ثابتة لا تتغير

المصدر: بدر البدر، تعريف الجندر وما الفرق بين الجنس والجندر

https://www.araposts.com/2016/05/The-difference-between-sex-and-

1 عصمت محمد حوسو، مرجع سبق ذكره، ص 83.

2 بدر البدر، تعريف الجندر وما الفرق بين الجنس والجندر، تاريخ التصفح 29-03-2019

https://www.araposts.com/2016/05/The-difference-between-sex-and-

من خلال الجدول يتبين أن الجنس مرتبط بالاختلافات البيولوجية والتشريحية ذات الوظائف الثابتة تعطى هذه الوظائف حسب الجنس (ذكر/أنثى)، أما النوع الاجتماعي فيكون متغير في المكان والزمان، أما الوظائف تبنى على أساس النوع الاجتماعي المبني ثقافيا، " ويعتبر الفرق بين مفهومي الجنس والجندر كالفرق بين البيولوجيا والحضارة، حيث تمثل المرأة الجانب البيولوجي من حياة الانسان كأداة لحفظ النوع، وما يرتبط بذلك من سمات أنثوية نمطية، في حين يمثل الرجل الجانب الحضاري المادي القائم على الإبداع الخلاق".[1]

2- الدين والهيمنة الذكورية:أي علاقة؟

" تلتقي الأبحاث التاريخية الأكثر قدما مع الأوصاف الفينومينولوجية الأكثر حداثة على تعريف الدين بوصفه اتجاها حميميا في الإنسان يدفعه نحو وجود يختلف تماما عن واقعه التلقائي الحقيقي"[1]، ويتبدى هذا الاتجاه في مواقف متفرقة يعيشها الانسان، ولكنها كلها تختزن دلالة واحدة يتساءل الإنسان عن معنى وجوده"[2]، يبحث عن فضاء أفلاطوني حيث يجد فيه الخير المطلق والسعادة المطلقة، وينزع بطريقة تفاعلية طلبا للامتلاء لا للاكتفاء، يشعره بالتجاوز الواقعي والمبني على نحو لامتناهي، ويتميز هذا الشعور بالمبدأ المتناهي الذي يشار إليه بتسميات متعددة: الله المطلق، المثالية، الما بعد...الخ.

إن البحث في هذه الميكانيزمات، هو في حد ذاته بحث عن النظام داخل اللانظام، ولكن تبقى هذه العملية نسبية إذا ما تعلق الأمر بالواقع، حيث تصبح المفاهيم المذكورة سلفا يقابلها اللامعنى واللاصحيح، ويصبح الصراع جائز في هذه الحالة، مع هذا الصراع" يأبى إلا أن يخدم الإرادة العليا ويمتثل إليها، متناقضا مع إرادة الخير والعدل العليا، مشوها الحقيقة الأرضية والسماوية في آن"[3].

لقد زحزحت **نوال السعداوي** هذه المتناقضات وأخضعتها للتحليل والمساءلة النقدية، لكنها لم تمس المعتقدات الدينية وركائزها، بل عنيت بكيفية توظيف الدين في صراع الرجل ضد المرأة، وفي تثبيت سلطته الأبوية، كما عنيت في كشف النقاب عن دور رجال الدين في ترسيخ العنف الجندري ضد المرأة، وهذا من خلال التأويلات المبتورة والتي تأسست بفعل القهر الثقافي والاجتماعي.

---

1 عصمت محمد حوسو، مرجع سبق ذكره، ص 81.

2 نوال السعداوي، عايدة الجوهري: في حوار حول الذكورة والأنوثة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، ط2 2015، ص 41.

3 المرجع نفسه، ص 42.

إن النظام الأبوي، القائم على فرض العفة والحفاظ على العذرية على المرأة وزوج واحد عليها دون الرجل، ويعتبر نظام اجتماعي يرتكز أساسا على العادات والتقاليد، حيث يشكل أكبر الذكور، أو الأب، أو الأهل، سلطة(مطلقة أو جزئية) على الزوجة، أو الأولاد، وبالأخص الفتيات. ويشكل الأخ كذلك سلطة على أخته، نشأ هذا النظام مع نشوء الملكية الفردية لوسائل الانتاج، وشكل هذا النظام لنفسه فضاء يحمل امتدادت متجددة، إضافة إلى ذلك سن لنفسه ترسانة من التدابير والمفاهيم والقوانين، جرى لاحقا تقديسها لجعلها غير قابلة للانتهاك والنقد والمخالفة، وتم في هذا السياق إقصاء المرأة.

إن اضطهاد المرأة الرمزي الأيديولوجي بدأ مذ أخرجت المرأة من دائرة الدين، فالآلهة قبل تكريس المجتمع الأبوي– الذكوري كانت أنثوية، « إيزيس» و« عشتار» و« اللات» و«العزة» و«منات».

" وتدل بعض الوقائع الراهنة على صحة هذه النظرية ففي إحدى زياراتها لبعض المناطق الجبلية في الجنوب الهندي، بالقرب من **كونور**، وجدت **نوال السعداوي** أن مجموعة من القبائل الهندية والتي تبرز فيها التقسيمات الجندرية بين الرجال والنساء بشكل واضح، حيث يقوم الرجال بصورة مستمرة على الإشراف على المعابد والرقص في الحفلات الدينية، –كأنه كرنفال ديني في مجتمع بدائي– ووضع المساحيق البيضاء والحمراء على كل أجسامهم، وتكون شعورهم طويلة وآذانهم يتدلى منها الحلق (الذي يكون مبارك من طرف الآلهة)، أما بالنسبة للنساء فيعملن بالزراعة وفي آخر النهار يعدن إلى البيوت ليطبخن ويطعمن الأزواج والأطفال"[1]، " لهذه القبيلة معبدين: معبد الإله **شيفا**، ولا يدخل هذا العبد إلا الرجال، أما المعبد الثاني إسمه **برافاني** وهي زوجة الإله شيفا وهي إحدى الآلهات الإناث اللاتي يعبدن، والغريب أن رجال هذه القبيلة حرموا النساء دخول هذا المعبد أيضا"[2]، من الملاحظ في هذه الطقوس، أن التقسيم الجندري واضح، بحيث يتفرغ الرجال للعبادة والنساء للعمل، ومبرر هذا التقسيم أن الدين للرجال والدنيا للنساء، حيث تملك النساء كل ما يوجد في الدنيا، عن طريق عملهن في الحقول ويطعمن الجميع ويملكن الأطفال، أما الرجال يملكون المعابد والآلهة، ومن حقهم أن يحتكروا الجانب المقدس، وإلا سوف يقعون في شرك التهميش والاضطهاد من طرف النساء.

---

1 نوال السعداوي: رحلاتي في العالم، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017، ص ص 149–151. (بتصرف)

2 نوال السعداوي، عايدة الجوهري: في حوار حول الذكورة والأنوثة، مرجع سبق ذكره، ص 44.

لا يستثنى النساء العربيات من هذا المشهد الامتكافئ، " فتاريخ النساء العربيات، يشي بدوره بالانتكاسة في دورهن، والتي تزامنت، هي الأخرى، مع سيطرة الرجال على الدين والاقتصاد والسياسة، فلقد احتشد التاريخ العربي قبل الإسلام وفي المراحل الأولى لظهوره بأسماء نساء قويات وشجاعات"[1]، ويشهد التاريخ الإسلامي تولي المرأة للعديد من المناصب المهمة والتي تعتبر قيادية بحد ذاتها في المجتمع الإسلامي، وأبرز مثال زوجات النبي، خديجة، وأم سلمى والعامرية وزينب بنت جحش وعائشة، اللواتي كن يحاججن النبي وغيره من الرجال.

يؤكد المستشرق الهولندي أن الأمومة " كانت جزء من شبكة أو منظومة العلاقات الاجتماعية المعنية بتركيب الأسرة وتراتبية الأفراد داخلها، ففي هذا النظام تعلو مكانة المرأة (الأم) على مكانة الرجل (الأب) في الحكم"[2]، وبالنظر إلى بعض القبائل في فترة النبي (ص)، نجد أن بعض القبائل كان نظامها أمومي، حيث يتبع الطفل نسب أمه دون أبيه، وكان للنساء حرية في الممارسات الجنسية عبر عنها المستشرق الهولندي **ويلكين** بالزواج المشاركة **Heterisme**، أو زواج الاختلاط، حيث كانت النساء تمارس الجنس مع العديد من الرجال، أو الزواج بعدد من الرجال ألا يتعد عن العشرة وهذا مايسمى بزواج " الرهط"، مع عدم تجاوز هذا العدد، لكي لاتسقط عليها صفة البغية، وكان للمرأة الحق في اختيار زوجها، إنطلاقا من مبدأ جندري أنثوي، " ويعرف التاريخ العربي الإسلامي من هؤلاء **ليلى بنت الحطيم** التي عرضت نفسها على النبي ولكنها لم تطق الضرائر فطلبت إقالتها، الأمر الذي خالفه المشرعون، باسم إرادة النبي، بإقرارهم بيت الطاعة"[3].

لقد شهد الدين الإسلامي تحولات وتطورات في البنية التفسرية للنص المقدس، وأبرز مرحلة تاريخية والذي يعود لها معظم الفقهاء والمفسرين، مرحلة عمر بن الخطاب، حيث كانت تلك المرحلة متوترة نوعا ما، بالنسبة لموضوعة المرأة، حيث كان عمر ذو نزعة تسلطية، ويحث على ضرب المرأة حتى يلتصق خدها بالأرض، كما فعل بزوجته **عاتكة بنت زيد**." وأمعنوا في تعزيز البنية الأبوية

1 المرجع نفسه، ص45.

2 ج.أ.ويكلين: الأمومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح، ترجمة بندلي بن صليبا الجوزي، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 9.

3 نوال السعداوي، عايدة الجوهري: الأنوثة والذكورة والدين والإبداع، مرجع سبق ذكره، ص 46.

بتقديس آرائهم وتشريعاتهم أو تزمينها (قانون العقوبات)، وكان واقع المرأة العربية يزداد تدهورا كلما أوغل النظام السياسي في الاستبداد والاستعباد"[1].

تكرست بعد هذه المرحلة قيم المجتمع الأبوي على حساب النظام الأمومي الذي كان سائد، حيث أضحى الرجل هو السيد حسب نصوص تفسيرية مقدسة، وأصبحت المرأة تمتلك من طرف الرجل بحكم المهر والإنفاق وواجب على الزوجة الطاعة، ومن حق الزوج أن يطلق زوجته لأي سبب من الأسباب.

3- الهيمنة الذكورية وتمظهراتها في فضاء المشاركين:

" المجتمع مثل كائن للتآمر، يبتلع الأخ الذي يملك الكثير منّا مبررات احترامه في الحياة الخاصة ويفرض مكانه ذكراً متوحشاً ذا صوت يزمجر وقبضة قاسية (...) يستمر في طقوسه الصوفية، وقد تحلى بالذهب والأرجوان وتزين بالريش المتوحش، متمتعاً بالملذات المشبوهة للسلطة والهيمنة، فيما نحن نساؤ(ه) يُغلق علينا في منزل العائلة، من دون أن يُسمح لنا بالمشاركة." فرجينيا وولف V.wolf

يكشف لنا قول **فرجينيا وولف** عن لعبة جنوسية تشبه المسرح التجريبي. إنها احتفالات مطقسنة وبرنامج الإمكانيات والتطبيقات حيث يتحمل "**هو الأعلى**" كل أعباء التتويج والتنصيب. فينصب "**هو**" وتُستلبُ "**هي**" في اعتراف رمزي للآخرين. وهذه اللعبة تتمسرح لا شعوريا وتكشف عن رغبتها في الاستمرار والتجدد. تتحمل كل الميكانيزمات المتوفرة في الأروقة الاجتماعية. أهي **الهيمنة الذكورية** التي تظهر متخفية في الدراما الاجتماعية للمشاركين؟ فتتحدث بصوت خافت وتمارس قهرا على المشاركين. أم تسعى إلى تحديد الحيّز الذي يتحرّك فيه كل منخرط بهذه المسرحية استنادا إلى التقسيم الجنوسي: ذكر مهيمن وأنثى مهيمَن عليها؟

إنّ الوقوف على مكوّنات مشاهد هذه المسرحية عايشته من داخل الأسر المشاركة في العرض المتخيّل. وحالة الادراك التي تلازمني سبقت قدرتي على تمثّل الفروق بين الجنسين. فكانت معرفتي حدسية وليدة إرث اجتماعيّ له بالغ الأثر في مكتسباتنا الأوّلية. تلك المعاملة المميزة التي كان يتعامل بها ذكور الأسر من طرف الأب والأم انطلاقا من مسلّمة مفادها أنّ الذّكر" **ساس الدار**" تُعلي من شأنه مقابل تهميش لدور الأنثى الذي لا يتعدّى تفاصيل الحياة اليومية." فالإيجابي هنا

1 المرجع نفسه، ص46.

يقابله الذكوري والسلبي دوما أنثوي"[1]. وقد نشأنا على هذه التصورات إلى أن حُفرت في اللاوعي الجماعي. وبات من البديهيّ أن ننظر إلى الذكر من زاوية التميّز والتحكّم والسيطرة على كل ما يتعلّق بالحياة الخاصة والعامّة. وقد نذهب في استقراء الواقع إلى أبعد من ذلك انظر مثلا حالة الفرح والانتشاء عندما تضع الحامل حملها ويكون ذكرا كلّ المحيطين يُسَرّون بذلك ويهلّلون وتوزّع الهدايا. وتصبح الوالدة ذات شأن. والعكس صحيح بمجرّد السماع بجنس الوليد أنثى حتى تكفهرّ الوجوه ولا تُرى تباشير قدومها. وربّما توصف الوالدة بأنها لا تنجب غير البنات. وهذا في حدّ ذاته يتحوّل ذمّا وقدحا في قدرتها على الانجاب. وإذا ما حلّت الأنثى وكبرت لن يتعدّى دورها الخضوع لكل أوامر الذكر حتى ولو كان أصغر سناً. فقيمة الأنثى مرتبط أساسا بالحماية التي يقدمها الذكور" لأن التصور البطريركي المختزل يعتبر المرأة كائنا يعاني من القصور الأبدي. ويحتاج إلى حماية مقابل خضوعها"[2]. هل تنتهي هذه المسرحية؟ لا أعتقد. إنها تأبى الانتهاء. وتخرج علينا في كلّ عصر بقناع جديد وكأننا في عهد الجاهلية حين كانت توأد الإناث حتّى لا تخلّف العار لأهلها وعشيرتها جرّاء السبي عند الغزوات.

تعدّ الهيمنة الذكورية أمرا بديهيا بالنسبة إلى المشاركين. فلا مجال للسؤال لأنّ المسألة محسومة في لا وعيهم. ويُقصَدُ باللاوعي عند **دريدا ولاكان** برنامج الاحتمالات النائمة. حيث يحتاج إلى منبه للاستيقاظ من سباته. والمنبه دائما ما يكون المشاركات اللواتي يعملن – من خلال سلوكهن اليومي– على مسايرة كل الاملاءات الذكورية. فالهيمنة الذكورية لا تعلن عن نفسها بل تستثمر كل الأدوات المقنعة لمراوغة وخداع الضحية. ولا يختلف **بيار بورديو** عن دريدا حيث نجده يعالج نفس الطرح في كتابه **الهيمنة الذكورية بقوله** " إن قوة النظام الذكوري تتراءى فيه أمرا يستغني عن التبرير. ذلك أن المركزية الذكورية تفرض نفسها كأنها محايدة. وأنّها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها، فهي تجد تبريراتها في كل جوانب النظام الاجتماعي الذي يعمل بدوره على تبرير هذه الهيمنة من خلال التراتبية التي يقرّ بها."[3]

---

1 إليزبيث كريميو: وضعية المرأة في العالم، ترجمة حنان قصبي ومحمد هلالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2015، ص 16. (بتصرف)

2 المرجع نفسه، ص 26.

3 بيار بورديو، مرجع سبق ذكره، ص27.

" وعندما نتحدث عن النظام الاجتماعي فنحن نقصد الأسرة والوكالات الأخرى التي تقوم ببناء شخصية الفرد"[1] فإذا أردنا أن نتحدث عن الأسرة يمكننا أن نقول إنّها تعتبر المصنع الاجتماعي لإنتاج الهيمنة الذكورية وإعادة إنتاجها في خُطب غير مبررة. إضافة إلى ذلك تعتبر أهم الوكالات التي تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج العنف ضد المرأة. فيتولّد عنه ما يُعرف ب**هابيتوسات مجنسة sexué** ، حيث تصبح بعد ذلك الممارسة آلية، بمعنى أن المشاركين مبرمجون على إحداثيات معينة لا تنفك عن ممارسة الضغط. ويتقاطع هذا التوجّه مع ما تسمّيه **فرجينيا وولف** بالسلطة القهرية والتنويمية للهيمنة.

إن المشاركين (الرجال) ينظرون إلى المشاركات (النساء) وفق مبدأ الاستبعاد الاجتماعي **social exclusion** والهرمية أو **التراتبية hiérarchie** التي تعتمد على الختم الاجتماعي الذي ينص على دونية الأنثى وتفوق الذكر. وهي معادلة في الأساس لدى المشاركين بديهية لا تحتاج إلى تفسير مثلما ذكرنا سابقا " **فالمرا باينة أقل من الراجل**". ولعمري أنّ هذا القصد يستند إلى ما ذهب إليه **أرسطو (322-384) ق.م** بقوله " أن انحطاط المرأة وتفوق الرجل عليها أمر طبيعي فعليها أن تخضع له ولذكوريته. ولم يتوقف هنا فقط بل أعتبر المرأة مجرد وعاء سالب. وهي أقل من العبد. وأفضل مكان لها الحياة البيتية"[2]، وتضيف **فرانسواز هيريتيي Françoise Héritier** بقولها " انه وجب على الرجال احتقار النساء بما فيه الكفاية حتى يصل الأمر إلى اعتبار خضوعهن وضعية طبيعية"[3] وتصبح " استبطان النساء لدونيتهن أمر حتمي"[4]. وكنتيجة لهذا الوضع يصبح الذكر أعلى درجة من الأنثى. وهو ما وجدناه في جزئيات الحياة اليومية للمشاركين. فخطاب المشاركين تؤكد ذلك " **راكي تحت رجلي**"، " **باينة خلاص المرا خلقها ربي باش تخدم الراجل**". وفي المقابل إذا ما أمعنا النظر في خطاب المشاركات، فإننا سنكتشف بسهولة أنهن واقعات في شرك الهيمنة الذكورية. فهن يرددن وفي كل مناسبة " **الراجل هو الساس تاع الدار**"

---

1 علي عبود المحمداوي: الفلسفة والنسوية في فضح " ازدراء الحق الانثوي" ونقضه، و" التمركز الذكوري" ونقده منشورات ضفاف، الجزائر ، ط1، 2013، ص 104. (بتصرف)

2 آمال علاوشيش: المرأة في المخيال الذكوري: قراءة في " الهيمنة الذكورية" لبيير بورديو، دراسات فلسفية العدد01، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ص 03. (بتصرف)

3 إليزابيث كريميو، مرجع سبق ذكره، ص 15. (بتصرف)

4 المرجع نفسه، ص 15.

" **الراجل يضربني بصح يمنعني**"، " **الراجل هو الوتد تاع الدار**" وبالفعل فإن المشاركات هن عمليا بالضبط اللواتي لا يسمح لهن بالقفز من مرتبتهن. فهن معيدات للإنتاج.

يقودنا هذا إلى استشارة **غودلييه** الذي يؤكد على أن الهيمنة الذكورية لا تعمل لوحدها بل بقبول النساء وموافقتهن على الخضوع والسيطرة. "وهذه السيطرة لا يمكنها أن توجد دون أن يقتسم الرجل والمرأة التمثلات التي تشرعن السيطرة الذكورية. واقتسام التمثلات بين الجنسين يمثّل الدعامة الأساسية الصامتة وغير المرئية للسيطرة الذكورية"[1]. وستفرز هذه الوضعية تضامنا آليّا بين المركز والهامش بغرض المحافظة على القضيبية النرجسية. إنّ المشاركات هنّ اللواتي يجسّدن ويصنعن المركز بدءا من التنشئة الاجتماعية لكليهما. **فجيرمين تيون Germaine Tillion** تؤكد في كتابها **LE harem et les cousins** " أن الرجال يقومون بحجز النساء في هذه الوضعية الحقيرة، فإن النساء هن اللواتي ربين الأولاد الصغار ونقلن لهم الفيروسات التي فرضتها السلطة البطريركية، فالنساء من خلال التنشئة الاجتماعية يصنعن صغارا جبابرة مغرورين ويظهر هذا الغرور والانا المركزية التي تمارس كل نقصها بعد ذلك من خلال المرأة، حيث يشكلون بعد ذلك ركائز المجتمع تزداد وحداته كميا بانتظام وتضعف كيفيا"[2]، فالمشاركات يقمن بتعليم كلا الجنسين بأدوارهم في موقف تفاعلي مطقسن. ومن خلاله يتعلم ما هو السلوك المناسب حسب الجنس والامتثال لكل المعايير الثقافية السائدة.

إنّ ما استرعى انتباهنا من خلال ما قُدِّم وقوع المشاركين في تمفصل عجيب جمع بين المتناقضات–ثنائية الرمزي والواقعي– فنجدهم يعلنون باستمرار عن الارتباط الوثيق بين الرمزي **(الشرف)** والواقعي **(اللعب)**. فمثلا يباح للذكور اللعب والجري داخل الفضاء المنزلي وخارجه لأن سلوكهم يتناسب ومقاييس الخشونة والعدوانية. أما البنات فهن ممنوعات من هذا. وعند سؤالهن عن الأسباب تتجلّى ثنائية الواقعي –المهيمن عليها– ممنوع أنت من ذلك والرمزي المضمّن –عدم التساوي بينها وبين الذكر–" **لا متجريش الطفلة طيح تتضر، بصح الطفل يجري عادي**" فاللعب

---

1 خالد شهبار: سجال سوسيو أنثروبولوجي حول مساهمة النساء في إعادة إنتاج السيطرة الذكورية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد 23، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر 2018، ص 110.

2 Germaine Tillion: Le Harem et le cousins « L Histoire immédiate », Paris, édition du seuil , 1966 ,p204.

وتحديدا الجري هو نوع من جريمة ضد الشهادة الاجتماعية المقدسة (العذرية)،" فالبنات اعتمادا على أصولهن البيولوجية، يتصرفن أو سيكون بطريقة تتجه بشكل أكبر إلى الرعاية، والتنشئة ولفت الأنظار والاعتمادية والخوف (..) ويعكس سلوك الأطفال غالبا هذه الاتجاهات لدى الكبار، فكثير من البالغين يتوقعون أن البنات يتراجعن عن اللعب الشديد الصاخب مثل الجري الذي يقوم به الأطفال"[1]. فالمُسيطر يمتلك العديد من الامتيازات لبناء متخيل واقعي أساسه التخفي والاحتجاب الدائم، يُصنع الرمزية وهذا بالتزاوج بينها وبين الواقعية داخل مجال الدلالات أو بالتحديد في مجال المعنى الذي يضفيه الفاعلون على فضاءاتهم ومكانتهم داخله. فسلطته تفرض دلالات تمكنه من شرعنة التفاوتات الاجتماعية بين الجنسيين في الأدوار والمكانة.

يعتبر **غودلييه** أن هذه الأفكار تتحول بعد ذلك إلى أفعال وحركات مستمرة. وتصبح استجابة جسدية. " فهذه السيرورة لا يمكن إسقاطها في كل الحالات إلا على المُهيمن الذي يريد فرض وجوده. أما المهيمن عليه فإذا كانت هناك نواة عنف أيديولوجي ورمزي تتخلل ممارساته اليومية فلا يمكن تفسيرها بسلطة أفكاره التي يتقاسمها مع المهيمن عليه ولكن بعملية الاستجابة بالمعنى البافلوفي."[2] ليست أفكار بعض المشاركين (المهيمنين) هي التي تصبح استجابات بعد ما كانت أفكارا. ولكن الاستجابات المادية مثلما تقول **نيكول- كلود ماثيو** هي التي تمارس قهرا لتتحول إلى أفكار متجذرة في لاوعي بعض المشاركات. ويكون ذلك عن طريق الأوامر التي تتلقاها المشاركات في حياتهن. فكما ذكرنا سابقا فهن يُمنعن من الجري. ثم بعد ذلك تصبح خادمة لأخيها وأبيها ثم زوجها.عكس المشاركين الذين يُسمح لهم بتمدد تحركاتهم والتمكن من تفاصيل الحيز الاجتماعي. لكن لا ننفي أن اجتياح أجساد المشاركات هو الذي يجعلهن يرضخن ويتنازلن. وبالتالي يصبحن أحسن معيدات للإنتاج.

لا تتناول البنات والنساء غالبا الطعام قبل أن يأكل " **رجال الدار**" فهن يقمن بإعداد الطعام لهم. وبعد انتهائهن من الطهي يأكلن ما تبقى من الطعام. والأهمّ من ذلك دائما ما تكون " **اللحمة الكبيرة**" للذكور وهن يأكلن بقايا ما خلفه " **رجال العائلة**" من العظام والأجنحة والعنق. والموقف يتكرر في حياتنا اليومية" **طول نشوف فيه مين كنت صغير**". ومن خلال هذه الممارسات التي

1 بربرا سميث، مرجع سبق ذكره، ص 360.

2 خالد شهبار، مرجع سبق ذكره، ص 114.

تبدو في الظاهر وحسب الأعراف الاجتماعية طبيعية ولاحرج إن وقفنا عليها. فيكون بذلك نصيب الأسد من كل شيء للذكر دوما. ومازاد عن حاجته تتلقّفه الأنثى وكأنّه مِنَّة أو هبة وسخاء عطاء من الذكر. ولا يقتصر هذا التصرّف على الرجل والمرأة بل نجده يُمارَس حتى على الولد والطفلة في نيل نصيب كلّ منهما من قطع الحلوى. فكلّما بكى الولد إلّا وتدخّلت الأمّ لتجبر ابنتها على التنازل عن نصيبها لأخيها من أجل اسكاته دون النظر في مخلّفات ذلك على نفسيّتها وانفعالاتها. فماذا تفعل الأمّ في مثل هذه المواقف؟، تُقبل ابنتها وتقول لها " **خليه يدي برك فكينا من البكاء تاعوا**". فالبكاء هو تهميش للذكورة. لهذا فالأنثى هي التي تقوم بفعل البكاء لأنه أفضل دور لها في هذا المسرح الاجتماعي. وإذا ما نظرنا في أبعاد البكاء عند البنات نراه فوضى ذات أبعاد أنثوية. لكن هذه الفوضى لها نواميسها الخاصة. بمعنى أن الأنثى من خلال البكاء تريد إعادة التوازن وتقليص تلك الفوارق الأنطولوجية بينها وبين الأخ. لكنها تفشل في ذلك لأن الأم تحمل في ساحة اللاشعور مبدأ التجاهل لكل ما يتعلق بالأنوثة وتبجيل كل ما هو ذكوري لأنها سجينة وضحية للتمثل السائد. وهذه التصرفات اللاإرادية واللاواعية من الأمّ تؤسّس وتسهم في تجذير وترسيخ مبدأي الهيمنة والخضوع لتعيد سنيرة المشهد المسرحي على خشبة الواقع مع تغييرات طفيفة لا تتعدّى الشخصيات.

وتظلّ المشارِكات هنّ الحاملات لعبء قوانين اللعبة الاجتماعية القائمة على التمايز الجنسي رغم وقوع المشاركين –الرجال– في شرك النظام البطريركي. وقد لاحظنا ذلك في خطابهم الذي كان مُحملًا بالقلق والخوف من الغياب الأنطولوجي. فقد أكدت **ماري روان Merie Riuanet** " أن الرجل والمرأة خاضعان لسلطة أكبر منهما. فعليهما العمل على تلبية كل احتياجات الأنا الأعلى. وأن تكون تصرفاتهما طبيعية. وأن يحترما من يسيطر عليهما"[1] فالمشاركون سجناء وضحايا للنظام الكلي الذكوري، "فالاستعدادات للسيطرة والهيمنة مثلها من الخضوع والخنوع، لا تجد مصدرها في طبيعة معينة، ولكنها تُبنى بعمل من التنشئة التفاضلية بين الجنسيين، يهيأ الرجال لحب ألعاب السلطة، والنساء لحب الرجال الذين يلعبون بها".[2]

1 إليزابيث كريميو، مرجع سبق ذكره، ص 48. (بتصرف)

2 خالد شهبار، مرجع سبق ذكره، ص 121.

1-1- المشاركات وآليات الاخضاع الذكوري:

كيف يقوم المشاركون(الرجال) بإخضاع المشاركات أو السيطرة عليهن؟

إن آليات الإخضاع تتمثل في هذا السؤال حيث تقدم المشاركات إجابات عن آليات يعتقدن ان الرجل يستخدمها لإخضاع المرأة والحصول على كائن مطيع وراض بالمنزلة الثانية بعد الرجل الذي لديه الأفضلية والغلبة والسيطرة، فتتنوع الإجابات بين العادات والتقاليد والأفكار المجتمعية عن الرجل والمرأة، ثم استخدام العنف لتنفيذ هذه السيطرة وذلك إذا لم تنفع العوامل الذهنية والفكرية.ويعرض الجدول تصورت المشاركين عن آليات إخضاع المرأة:

الجدول رقم (04) يبين تصورات المشاركين لآليات إخضاع المرأة

المشاركات	المشاركين
العادات والتقاليد	العنف
الضرب	الشرف
رأي المجتمع	الضرب
الخطاب الشعبي	القوة الجسدية
الخطاب الذكوري	رأي المجتمع

المصدر: من إعداد الباحث

من الواضح أن هناك تشابها كبيرا بين عوامل التمييز وآليات الاخضاع. ومرده ذلك ربّما إلى طريقة الرجال في محاولة إخضاع النساء والذرائع المستخدمة التي تؤدي إلى بعض اختلاف بين الأسلحة والآليات الموظّفة بغرض اخضاع المرأة لسلطة الرجل والتأكيد على دونية الجنس الأنثوي مقابل الاعلاء من شأن الذكر.

عند التمعن في المقابلات وتحليلها تظهر مجموعة أنماط من الآليات الإخضاع كما يذكرها المشاركون. وكل نمط بالإمكان اعتباره آلية إخضاع يستخدمها الرجل لفرض سيطرته وتبريرهاعلى النساء. سأحاول أن أتبع تقسيما خاصا لهذه الآليات وفق ما أراه من انسجام بين كل نمط من الأنماط التي تحدث عنها المشاركون.

النمط الأول: بالإمكان تحديده بحسب رأي المشاركين بمجموعة الأفكار والتصورات التي يستند إليها الرجال في الهيمنة على المشاركات. هذه الأفكار والتصورات تشكل في مجملها بنية خطاب

ذكوري مسيطر ومهيمن يستمد عناصره من مجموعة منابع. فهو خليط من التصورات الشعبية المتوارثة والعادات والتقاليد التي تعتبر عاملا أساسيا في التميز وهذا ما صرح به جل المشاركون.

النمط الثاني: لآليات إخضاع المرأة مثلما ظهرت في المقابلات هو سلطة المجتمع. وهو آلية استفاد منها الرجل كثيرا بحكم الامتيازات الشرفية التي انفرد بها. ولأن الرجل جزء من هذا المجتمع فلا يمكنه أن يخرج عن نظامه وقوانينه. إضافة إلى ذلك فالرجل نشأ فوجدها واقعا معيشا. فاستفاد من هذه النظم الموضوعة اجتماعيا. وبإمكانه استخدامها لتبرير سيطرته على المرأة، فمفاهيم العيب والممنوع والمسموح وإن كانت مستمدة من أصول فكرية ثقافية، فإن التطبيق ممكن في الواقع، وسلطة تحاسب وتراقب وتسمح وتمنع، هي سلطة المجتمع.إنها بمثابة الرقيب. فالرجل إن لم يستطع إقناع زوجته أو أخته – وهذا مستبعد حسب المشاركات– بعمل معين ربما يستخدم عبارات من مثل" **واش يقولوا الناس**". ولعل هذه السلطة من السلطات القوية، لذلك فإنها مفيدة جدا كآلية ضابطة بيد الرجل ولصالحه، وسلطة المجتمع عبر عنها العديد من المشاركين بقولهم" المجتمع لا يرحم".

النمط الثالث: وهي آلية العنف التي ذكرها كل المشاركين. وتعتبر وسيلة الصفر إذا لم تعمل كل الآليات الأخرى. فآلية العادات والتقاليد وسلطة المجتمع تعمل منذ الصغر وتساهم في صياغة شخصية أنثوية طيّعة، فإن وصل الحد إلى صدام مع الرجل فلا بد عند بعض المشاركين من العنف بأنواعه (جسدي، نفسي، لفظي)، كل المشاركين عبروا على أن العنف الجسدي هو الوسيلة الأولى لإخضاع المرأة وجعلها تنساق وراء املاءات الرجل.

3-2- الخطاب الذكوري- سلطة الوهم:

يعتبر الخطاب " الحديث والنص في سياق ما يعني سلسلة مترابطة من الكتابات أو الحديث. وتفهم الخطابات في العادة باعتبارها نتاجا لمتحدث أو كاتب واحد أو نتاجا لحوار مجموعة من الأشخاص أو تواصلهم التحريري"[1]، ويقصد بالخطاب هنا تلك التشكيلات اللفظية التي تشكل جندر المرأة وواقعها كما يريده الرجال. فهو يتجسد في فضائيين، الأول لفظي والثاني انعكاس هذا اللفظ لما تتطلبه المعايير الاجتماعية.

1 جون سكوت، مرجع سبق ذكره، ص 187.

بالنسبة إلى المشاركات وحسبما صرّحن به محفوفات بخطابات تحدد لهن أدوارهن ومهامّهن وتصرّفاتهنّ ومشيتهنّ **(وعلاه تزعبلي)**، وضحكاتهنّ **(اضحكي بعقلك)**، ولعبهنّ(**العبي بالبوبيات)** طبعا كل هذه برؤية مركزية صرفة، حيث حولت هذه المهام والأدوار والتصرفات والسلوكيات وحتى الأفكار والاعتقادات إلى مسلمات نعيش بها ولا نخضعها للمساءلة **(طبقي وأسكتي)**.وقد تبين من خلال المقابلات أن تقسيم العمل على أساس الجنس هو من المسلمات التي رسخت في ذهنية المشاركات. وهذا إن دل على شيء فإنّه يدل على أن المشاركين يعتبرون أن تقسيم العمل حسب الجنس أمر طبيعي. وما يلفت انتباهنا أنّ الصورة النمطية تشتغل آليّا دون توقّف. ويستغلّها الرجال لتبرير سيطرتهم على المجال العام وما ينتج عنه من احتياج المرأة لهم من الناحية المادية وحتى الحماية والعون.

و بحسب المشاركات فإن المجتمع يمارس قهرا جندريا ضدهن. فيتواتر في حديثهن توظيف مصطلحات من قبيل " **المجتمع لا يرحم**" أو " **سلطة المجتمع**" أو " **المجتمع هو الي يقرر**". وهذا الخطاب عادة ما يدفع بالمشاركات إلى قبول أدوار جندرية مثل العمل داخل الفضاء المنزلي. وربّما نذهب في قراءة الواقع إلى أكثر من ذلك حيث تحوّل الخطاب مصدر شعور بالسعادة والرضا لدى المشاركات عمّ يقمن به من أدوار. وهذا ما ذكرته إحدى المشاركات بقولها" الخدمة تاع الدار تخليك مرتاحة، وكي تخدم مليح تولي حاجة مليحة". أضف إلى ذلك فإن البنات يتعلمن كل أسرار الأعمال المنزلية، وهذا بفعل العقلية الذكورية ، حتى وإن حصلن على نوع من الحرية مثلا الخروج من المنزل والذهاب إلى الأقارب، فإنها تبقى أقل دراية ومعرفة من نظرائها الشباب.

إن عملية الانقياد والخضوع والتهميش المتواصل هو ما قصده **أنطونيو جرامشي** عندما تحدث عن الهيمنة. وهي السيطرة بطريقة الخضوع والقبول، أي أن تقبل المرأة بطريقة لاواعية لأنها دارجة في المجتمع، وليس ذلك فقط بل أيضا لأنها تلاقي قبولا عاما. إضافة إلى ذلك هناك سلطة مقنعة وخفية تفرض هيمنتها من خلال قوة خطابها ومدى تغلغلها في ذهنية الأفراد. وما خضوع المرأة لهذه السلطة إلا تمثيلا لهذه الهيمنة من قبل الخطاب الذكوري.

إن الخطاب الذكوري المستند إلى الدين والعادات والتقاليد يمارس في كل الحالات هيمنته على المرأة ويجعلها خاضعة لكل الممتلكات الذكورية المسلوبة طبعا هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمارس هيمنة رمزية على المجتمع في حد ذاته، تجعل من الناس داخل المجتمع يخضعون له لكن

بنسب متفاوتة وغير متكافئة. فالمرأة بسبب هذه السلطة العليا تصبح ضحية خانعة" لا تحتج على ارتكاب العنف ضدها لأسباب منها الرضا عن العنف وبعض المعتقدات التي تؤمن بها الضحية والخوف على النفس وحب الضحية للجانين وعدم الثقة بإمكانية معاقبة الجاني أو جدواها"[1].

إن تهميش المرأة مقابل مركزية الرجل هو ما يقوم عليه الخطاب الذكوري. بحسب فوكو فإن " الخطابات تعين للذوات المتكاملة طقوسا وصفات خاصة وأدوات ملائمة"[2] وهذه الصفات هي التي تؤهل أي أحد أن يكون ضمن هذا الخطاب أولا. فالخطاب يمارس سلطة قهرية مما يؤدي إلى إبعاد الأفراد وخاصة المرأة. ولو أن تفكيك فوكو للخطابات المتعلقة بالخطاب العلمي كطريقة للحصول على المعرفة. لكن من الممكن استعارة هذا المنطق في تحليل دور الخطابات في المجتمع وتهميش المرأة.

4- ستاتيكية بنى الهيمنة الذكورية:

تعمل السلطة البطريركية على تصلب التضمينات الثقافية التي بدورها تعمل على تأبيد الهيمنة رغم التغيرات التي مرّ بها المجتمع. فهذه السلطة المنتجة أمر طبيعي بحكم أنها بنية اجتماعية وسيكولوجية تبنى أساسا على وجود قطبين (ذكر/ أنثى)، فالأول يدّعي المركزية والقداسة القضيبية. أمّا القطب المقابل سيكون معاكسا له والذي يمثل الدنس والمهمَّش . تبقى هذه المعادلة متصلبة في أذهان المشاركين. فيرون أن " **الراجل لازم عليه يكون واقف على روحو(...) والمرأة لازم تكون تبع واش يقول راجلها وتسكت**".

إن بقاء هذه الهيراركية (التراتبية) ضمانة لاستمرارية الهيمنة. وتظلّ هذه التراتبية تحت رعاية المجتمع الأبوي التقليدي" والذي يعتبر شكلا من أشكال المجتمعات الراكدة أمام مواكبة التقدم والتحديث. فهو بالتأكيد مجتمع تابع للبنى التقليدية. ويعاني من العجز والنكوص ويفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي للنهوض من التخلف والعجز"[3] مجتمعا مقاوما يستخدم كل الأساليب لتأبيد السيطرة والهيمنة. فهو معاد لكل تطور. هدفه الوحيد الاستمرارية.

---

1 نهى القاطرجي: المرأة في منظومة الأمم المتحدة، رؤية إسلامية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1 2006، ص – ص، 382-383.

2 ميشال فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط) 1984، ص27.

3 إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 311.

هذا النمط من التفكير والعمل والسلوك هو شكل متميز من التنظيم الاجتماعي والممارساتي للمشاركين. إنهم يرون أن استمرارية سلطة الذكر تؤمّن لهم الحفاظ على العلاقات العمودية. هذا التشكّل الحتمي لطبيعة العلاقات القائمة هو نتاج شروط وظروف تاريخية واجتماعية وثقافية مرّ بها المجتمع. فمن الناحية البنيوية كان المشاركون متمسكين بالتفكير الخرافي الذي يقوم بتثبيت القيم البطريركية. يقول أحد المشاركين " **لازم تكون وتبقى إن شاء الله سلطة الراجل**". واستنادا إلى هذه الشهادة الحيّة والمباشرة تبيّن أنّ قوة ظهور الهيمنة نابع من عوامل داخلية خاصة بالنظام الكلي(الأبوي)، مثلا ممارسة التسلط والهيمنة على المرأة من طرف الرجل، التي تظهر على مستوى العائلة في وسائل التربية الجندرية التي تعمل بعد ذلك على هندسة الشخصية من خلال تجذر ستاتيكي للقيم والعلاقات الجندرية. هذه الآليات تعمل على استمرارية الهيمنة. وهذا ما أكده **علي زيغور** "على أن القمع والهيمنة داخل الفضاء المنزلي بين القطبين أو بين كل أفراد العائلة يعود إلى شيوع مواقف غير عقلانية وخرافية تجعلهم يرفضون أي تغير اجتماعي"[1]. إن كل المشاركين (الرجال) " متمسكون بالثقافِة الذكوريةِ التي تضع المرأةَ في مواضعٍ أدنى من الرجلِ والأمرُ مفهوم: فمن أخفق على المستوى العام لا يبقى له (في الأغلبِ) إلاَّ أن يتفوق (ويسود) بشكلٍ مصطنعٍ (وهزلي) في دائرته الخاصة الصغرى"[2] هذا الفضاء (المنزل) يعمل على زيادة شرخ الاختلاف التفاضلي الجندري، والذي يقبع في بنيتنا المعرفية لأن هندسته مرتبطة بالإنشاءات لأن الذكورية فيخلق نظاما جندريا ينغرس بعد ذلك في أذهان الأفراد.

إن التفكير البدوي الذي يتميز به المشاركون هو أحد تجليات تلك الممارسات المستمرة التي تعيد إنتاج البنى الرمزية للهيمنة الذكورية.هذا الصراع التراجيدي إن صح التعبير يؤثر على بنية الثقافة وشخصية المشاركين. وفهم القضية يحتاج إلى الغوص في الصراع بين التمدّن والبداوة الفكرية حتى نفهم سبب تصلب المفاهيم الجندرية. فالعام يفسر الخاص. ويعرض علينا ابن خلدون في كتابة " **المقدمة**" السند التاريخي الذي يوجد تبريرا لامتدادات السلطة الأبوية عموما والهيمنة الذكورية بالخصوص ويؤكّد على أنّ الأنظمة القبلية المتكلسة والقائمة على الصلة الدموية والقرابة

---

1 هشام شرابي: البنية البطريركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 112.

2 طارق حجي: ذهنية الثقافة الذكورية أو ذهنيتنا الرجعية في نظرتها للمرأة، الموقع جريدة الأهرام يوم أغسطس/2003، تاريخ التصفح 2019/02/28. http://gate.ahram.org.eg/News/1388559.aspx

والعصبية. فنجد أنّ هذه البنى قد انبعثت في ظروف تاريخية وثقافية معينة جعلت من الأفراد مسيرين جندريا.ويعملون بهذا النظام الكسمولوجي لأنه يؤمن لهم ثبات التنظيمات الجندرية. واجتهد الإسلام من أجل تغيير هذه االرواسب. فحارب العصبية القبلية. إلا أن النظام القبلي مازال مهيمنا على المجتمع.و استمرت التقاليد والقيم في تأثيرها على العلاقات الاجتماعية مما أدّى بعد ذلك إلى تأثيرها على البنى الجزئية (علاقة المرأة بالرجل). وهذه الأخيرة تأثرت بدورها بقوة خلاف التضاريس العلائقية الأخرى، فامتد بناء العلاقات الجندرية انطلاقا من هيمنة السلطة المركزية. وكانعكاس مباشر لهذه الهيمنة نتحسّسه دون مشقّة في بنية الأسرة النواة فشكلها الأولي لا يختلف كثيرا على بنية القبيلة العربية لعصر ما قبل الإسلام إلا في بعض مظاهرها الخارجية التي تأثرت بالتحديث. وما يكون أن نلخص به هو محافظة الأسرة على البنية الذهنية التقليدية ولم تشهد في المقابل غير تغيير مورفولوجيّ ممّ يحيد بنا إلى القول إنّ الذهنية الذكورية والأبوية لدى المشاركين تجعلهم يرفضون أي نقد حول ممارساتهم ولا يقبلون رأي الهامش (المرأة) لأنه مقصلة للرجولة.و يؤكد هذا القول أحد المشاركين بقوله: " **تشاور المرأة راحت الرجلة تاعك(...) لي في راسك ديرو**" ومن هذا المنطلق فإن التفاعل والتشاور بين الأفراد وخاصة بين الرجل والمرأة لا يرمي إلى التفاهم بل إلى فرض رأي واحد يتسم بإقصاء رأي المرأة. ومثل هذا الرأي يؤدي وجوبا إلى القهر والقمع والاستلاب، لأن استلاب الرجل للمرأة هو خوفه من استلابها له " حيث إن تحرر المرأة لا ينفصل عن تحرر الرجل، وهو جزء لا يتجزأ من تحرر المجتمع. وحينما تتمتع المرأة بحريتها يتمتع الرجل أيضا بحريته، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بتغير بينة التفكير والعمل والسلوك الأبوي والقيم والمعايير الذكورية"1 التي مازالت لدى المشاركين. فالانكسار الرمزي الذي تحدث عنه العديد من العلماء أمثال **جلبير غرانغيوم وسيمون دي بفوار ولانغ...الخ** لا يمكن إسقاطه في هذه الحالة لأن البناءات الرمزية للمشاركين ما زالت ثابتة.

بيد أن هناك عاملا آخر يعمل على تأبيد الهيمنة وفرض الاختلافات بين الجنسيين " هو الدوام الذي يدين به اقتصاد المتاع الرمزي (الزواج جزء منه مركزي) إلى استقلالية النسبية التي تنتج

1 إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 10.(بتصرف)

وتؤبّد الهيمنة الذكورية، وذلك مع دعم الثابت والمخفي في الممارسات العائلية نحو الجنسيين، والتي تعتبر الحارس لرأس المال الرمزي"[1].

5- الأب والرب شيئان مترادفان ضمن سياق الصفات:

إن ما تتميز به الهيمنة الأبوية هي توفر مدار يحدد وينظم سلوكات الأفراد وإيقاعاتهم اليومية. فهو يعمل على أن يكون المجال الرمزي الذي ينتقل معهم ويدعمهم طوال حياتهم ممّ يجعل سلطة الأب سلطة بديهية. وتصفها **زردومي نفيسة** على النحو التالي " مبدئيا تظل سلطة الأب داخل العائلة المتمسكة بالتقاليد سلطة مطلقة غير مشروطة. وتقوم هذه العائلة على تبعية جميع أعضائها تبعية مطلقة للرئيس. فالأب هو السلطة الإلهية في يد مخلوق بشري. والطاعة التي يحظى بها تستمد أصلها من الخضوع لله"[2].

ونظر لمكانة الأب وسلطته تؤكد لنا أحد المشاركات بقولها" **كنا في الصيف تلقانا البنات في حوش الدار نلعبوا والذري البرى يلعبوا، والنساء تتلم في دارنا الكبيرة وتبدى الحكايات والضحك ونحن هكاك حتى يجي طفل من البرى يقول لينا الشيخ " محمد"جاء نسكت كل وتتفرق الجماعة والبنات تدخل لديار والزوجة تاعوا لازم توجد الطاولة تاع الماكلة".**

إن احترام سلطة الأب أصبحت ذات طابع تبجيلي ومتوقفة على خوف أفراد العائلة. فالخوف هو أمر حتمي في الثقافة التقليدية. وهذا ما وجدانه عند كل المشاركين الذين خلقوا صورة الرجل الصعب والمسيطر في أذهان أفراد العائلة. وما يميز أيضا الأب قلة كلامه مع أفراد العائلة لأن حديثه لا يكون إلا مع أنداده. وفرضية تجرّئ أحد الأبناء أو نساء الدار على مواجهة الأب بتوجيه الحديث إليه مباشرة، فإنّه يعتبر تطاولا وتمرّدا واختراقا للفضاء القضيبي الرمزي لأنه على حدّ قول أحد المشاركين " **الأب رب القرمة في الدار**". ونستشفّ من هذا القول أن خصائص الأب مثل خصائص الرب وجب على أفراد العائلة عبادته وهذا عن طريق طقسنة رمزية وثقافية تكون في خضم الممارسات.

إن الملامسة الجسدية متعذرة في السلطة الأبوية حيث تكون هناك مسافة جسدية بين الأب وأفراد العائلة. ويتجلّى هذا الرأي من خلال ما صرّح به احد المشاركين بقوله " **بابا منقربولوش خلاص**

---

1 بيار بورديو، مرجع سبق ذكره، ص 144.(بتصرف)

2 جلبير غرانغيوم، مرجع سبق ذكره، ص 134.

هو في شق ونحن في شق".وتعتبر هذه المسافة بالنسبة إلى الأب هي تقديس لمكانته في الفضاء المنزلي والحفاظ على كل الهيبة الذكورية التي اختصّ بها. إضافة إلى ذلك عليه أن يفرض كلمته داخل المنزل. والمتعارف عليه أن يكون قليل الكلام مع أفراد العائلة.وتواصله لا يكون إلا مع الذكور لعقد حلقات تشاورية معهم على كيفية تسيير بعض القضايا الحياتية. وكصدى لهذه الممارسات يصدح أحد المشاركين بما تعيشه العائلة فيقول" **نلم ولادي الذكورة ونديروا قعدة متكونش في الدار تكون البرة (..) نحكوا على هم الدنيا وكيفاه نديروا معاها (..) وعلاه متلمش البنات؟ لا لا علاه نلمهم الراجل راح يقعد معايا مرة أخرى المرأة تروح عند رجلها خلي تلمهم أمهم**".

يعتبر هذا الفصل الجندري بين المذكر والمؤنث مكونا أساسيا لدى هذه العائلة حسب كلام المشارك. ويعتبر **عبد الوهاب بوحديبة** هذا الفصل تقابلا مهيكلا جندريا واجتماعيا يكون فيه الذكر معادلا قضيبيا والأنثى فاعلا معطلا. ويُعزى هذا التوزيع إلى الذهنية القبلية والعائلية التي تتأسّس على ثنائية مذكر– مؤنث. وهو تقابل جندريّ بين الفضاء العام والخاص. هذا التقابل يرسخ لا محالة صورة الأب الشديد والقاسي. والاشكال أنّ الأمر لا يتوقّف عند هذا الحدّ يتعدّاه لتنتقل عدوى التسلط والهيمنة لدى الذكور من خلال تلك الخطابات التي تبني شخصيته الذكورية. وعموما تتشابه كل الأسر في نقل هذه القناعات والممارسات عبر التلقين. فيحرص الأب على تنشئة الذكور أو بالأحرى نقل الممتلكات الرمزية الذكورية للذكور من خلال الخطابات. وفي المشهد التالي ما يعزّز هذه الفكرة " **روح مع أختك لدار عمتها ومتخليهاش تتحرك حتى لبلاصة من الدار لعمتها النفس لا راني قتلك، نعم بابا** " يعمل هذا الخطاب على تنشئة الرجل الصغير وجعله ضمن الخلية الجندرية التي تتسم بالعنف والشدة. فوجب عليه مراقبة كل تحركات أخواته البنات وتولي حراستهن. هناك خاصية أخرى يجب الإشارة إليها والتي تم ملاحظتها في ميدان الدراسة والمرتبطة بالسلطة الأبوية ألا وهي العنف ضد أفراد العائلة وخاصة نساءها. هناك ثلاث أنواع من العنف التي تم رصدها عنف صامت وعنف لفظي وعنف جسدي. فالأول يطال الذات الأنثوية وهذا لمسناه في خطابات المشاركات حيث يؤكدن على أن " **الراجل تاع الدار يحكي معايا ساعات في أمور بسيطة (..) ولا يحقرني**" هذا العنف الصامت يعمل على برمجة الأنثى على إحداثيات معينة تجعل منها مسيرة في كل تحركاتها أو تطويع جسدها لأنها تعتبر بالنسبة إلى الأب رمزا للفوضى.

أما بالنسبة للنوع الثاني (عنف الكلام) يكون ضمنيا داخل بنية الخطاب يتوارى بين المفردات وخلف تقاسيم الوجه العابس الغاضب. فعندما يخاطب الأب النساء يكون مختلفا تماما عمّ هو الحال مع الذكور. فالنساء دائما ما يقابلهن بالتعنيف اللغوي مثال على ذلك " **بلعي فمك وادخلي**" " **كرهت من جد بابكم**" " **التربية تاعك نحكمك ندقدقك**" " **مخلوقة**" " **ولية**"، هذه البنيات اللغوية تمارس قهرا على النساء وتدل على سيطرة الرجل على تفاصيل اللغة.وفي هذه الحالة تصبح القسمة اللغوية غير متكافئة فالرجل يصبح دالا وفاعلا والمرأة مدلولا ومفعولا به. تحمل اللغة الذكورية في طياتها بنيات تهميشية تجاه الكيان الأنثوي. ولأن المتكلم (الأب) مبرمج على قالب لغوي أو " هو مصبوب في قالب نظام من خارجه وداخله"[1] فهو ملزم على وضع قالبه اللغوي القضيبي في مرتبة عليا كي لا يجد مواجهة من طرف المرأة التي تملك كذلك نسقا لغويا يهدد استقرار الكيان الرمزي للرجل. أما النوع الأخير فهو مباح في السلطة الأبوية. فتسقط قاعدة وضع المسافات بين الأجساد الذكورية والأنثوية فبدون العنف الجسدي لا يعدو الأب سوى رجل ناقص وعديم الفحولة.

كثيرا ما لوحظ أن الأب في كل الأسر يقوم بتقسيم انتماءات كلا الجنسيين بطريقة شبه صوفية وممسرحة. فالذكور ينتمون إليه والإناث ينتمون إلى الأم. ويدعم أحد المشاركين هذا التوجّه بقوله : " **ولادي الذكورة وتربيتي أنا والبنات لأمهم**"، " **اقلب البرمة على فمها تخرج الطفلة لأمها**" " **الراجل ولد بويه**".هذه التقسيمات الجندرية اللاواعية تحدد مكانة الأب بمعنى أن الانتماء الرمزي للذكور إلى الأب هي سنن **Gode** اجتماعية وثقافية تضعه في مكانة متميزة. فليس في الأمر استغراب استنادا إلى موروث ثقافي يصرّ على تكريس هذه الخلفيّة وهذا التقسيم. ولكن ما يدعو إلى التساؤل هو حرص جل النساء على تثبيت السنن الموضوعة من طرف الأب " فالأمهات يضطلعن بهذا الإيصال الثقافي"[2] بطريقة مستمرة. فهن أيضا يمارسن قهرا رمزيا من حيث الانتماء العلائقي ضد البنات الموجودات في الأسر. ودائما ما يرددن أنّ " **الولاد هم صح ولادي البنات كرهتهم**" حقيقة أنهن يؤكدّن المعطى البيولوجي للنسب. لكن يبقى الأمر مرتبطا بالتضمينات الثقافية التي تولّد قوة رمزية تجعل من الفاعلين يعيدون إنتاج ما يسميه البعض الطبقية القامعة.

---

1 جان جاك لوسركل: عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005 ص 206.

2 جلبير غرانغيوم، مرجع سبق ذكره، ص 137.(بتصرف)

ويبدو أن الإيصال الثقافي لا يتحقق إلا إذا توفر القهر والاضطهاد والاستلاب من طرف الأب ضد نساء الدار.

لكن يبدو من الواضح في بعض خطابات المشاركات أن الإيصال الثقافي يتغذى من خلال الممارسات الأسرية التي تدعم طغيان الفيسيفسائية أو الانقسامات الجندرية. حتى الفضاءات الاجتماعية تفرز بدورها إيديولوجيا جندرة الجنسيين. وهذا ما يستدعي التوقف عند بعض الخطابات التي تبين انزلاق الموقف الأبوي بالنسبة إلى المشاركات، مثال ذلك قول المشاركات " **علاه هو ربي**"، " **عزرين هو**"، " **نخدم ليه ويسكت**". في هذه الحالة يجد الأب والرجل نفسه أمام خطاب مضاد يفند وجودهما في بنية الكلمات الأنثوية. **هل يوحي ذلك إلى تزعزع الموقف الأبوي؟ وهل يتجرأ النسق الأنثوي على ممارسة الهيمنة؟** لا يعني ذلك مطلقا لأن المرأة تمارس هذا الاضطهاد بينها وبين مجتمع النساء فقط وهذا من خلال ممارسة اللغة الأنثوية أما عند مواجهة الأب أو الزوج فإن لغة الخطاب تتغيّر كلّيا وتحافظن على استعراض جندرهنّ من خلال المعجم الموظّف والتواصل غير اللفظي المعبّر على الخنوع والاستسلام أمام صورة الذكر بصفة عامة. (سواء كانت دائمة أو مؤقتة)، تقول إحدى المشاركات " **صعيب الشيء باش تقول للأب تاعك وإلا الراجل تاعك علاه وشبيك وراني غير نخدم عليك (...) الهدرة هذي نقولها غير ليوما وإلا أختي** " هذا يدل على أن مكانة الأب والرجل مازالت متجذرة في ذهنية المشاركات وحتى الإيصال الثقافي ممكن في كل الحالات. وهو ما يمكن تسميته بالضبط الاجتماعي الجندري **Gendered social control**، " في هذه الحالة يكون الضبط الاجتماعي الجندري رسميا من خلال القوانين السائدة أو غير رسمي بناء على ما هو متفق عليه في الثقافة السائدة. وتكون النتيجة إما المكافأة على السلوك الممتثل لما يتوقعه المجتمع من كل جنس أو العزل الاجتماعي أو الوصم أو العقاب للسلوك الاجتماعي المخالف لتوقعات المجتمع من كل جنس"[1].

دائما ما يكون الامتياز السلبي موجه للنساء لأن لعبة المهيمن والمهيمن عليه تفتح تنازعا على الامتيازات.واللافت للنظر أنّ الأب أو الزوج عادة ما يلعب دور ذاك الشخص الإقطاعي الذي يملك كل شيء وإذ لا يكتفي بهذه الممتلكات الذكورية يسعى جاهدا إلى اغتصاب كل السياقات الأنثوية والاستحواذ عليها لأن الرجال دُجِّنوا على الاعتراف بهذا القانون الجندري وممارسته مع

1 عصمت محمد حوسو، مرجع سبق ذكره، ص 76.

الاستمتاع به. وفي إذا ما تحصلت النساء على امتيازات في خضم اللعبة الجندرية يقوم الأب بطقوس التنصيب المعطلة والمجهزة **باللبيدو** المهيمن، الأمر الذي يجعلهن متسرعات هو الدخول الجندري مع اللاعب مع العلم أن هذه اللعبة لا تحمل بين طياتها مشاركة فعلية للهامش.

وتستند السلطة الأبوية في مضمونها على تجذر علاقات القوة التي تقوم على التمييز الجندري بين مجتمع الرجال وبين مجتمع النساء. ومن هنا يتحدد موقع كلا الجنسيين في المجتمع بما يمتلكه من ترسانة مدسترة من طرف النظام العام" [1]ولكي تحافظ المجموعة الأقوى المهيمنة على مصالحها تهتم بالمحافظة على الوضع كما هو لأنها تقع في منطقة امتيازات أي مواقع اجتماعية متميزة" لهذا تقبل كل النساء مسألة الخضوع الكامل في المجتمع الأبوي. فهي لا تمتلك الشرعية الرمزية على زحزحة وضعها من مكانه الجندري. ومن ثم يعطي الأب كحارس للنظام العام السلطة للذكور. ولكن لا ننسى إعطاء السلطة للمرأة كبيرة السن كقسيمة جندرية للعملية التي قامت بها أو الإيصال المستمر للممتلكات ذات القضيبية إلى أفراد العائلة.

إن دعاة التغير الذين ينادون في كل فرصة بأن مكانة الهيمنة الأبوية تراجعت وهذا بسبب عملية التثاقف الحتمي الذي خلقته العولمة الثقافية يُعدّ غير صحيح ولا يمكن تعميمه على كل المجتمعات حتى وإن انزاحت الهيمنة عن مكانها تبقى العلاقة السلطويّة بين الأب وأفراد العائلة مطلبا حتميا لأن سلطة الأب مستمدة أساسا من المجتمع. وتستمر هذه السلطة من جيل إلى جيل آخر عن طريق وكالة الأسرة الأخيرة التي تقوم بتجديد النزعة الأبوية التي تقنن قيما وأعرافا ومفاهيم تحطّ من قيمة المرأة وتجعلها في مكانة أدنى من مكانة الرجل.

5-1 الجانب الاقتصادي مؤشر للهيمنة الأبوية- الذكورية:

على صعيد التوجهات الاجتماعية تناول بعض علماء الاجتماع مفهوم البطريركية (الأبوية) والسلطة داخل المجتمعات العربية من خلال التركيز على إيديولوجية العائلة. وتمركزت هذه الأدبيات حول الوقوف على مدى ارتباط الاقتصاد بالبطريركية. وناقشت دراسات لبعض علماء الاجتماع العرب العلاقة بين الرجل والمرأة وارتباطهما بالسياق الديني والثقافي والاجتماعي والاقتصادي. تلعب كل هذه العوامل وخاصة العامل الاقتصادي – دون وضع العوامل الأخرى في الهامش- على إنتاج التفاوت واللامساواة بين الجنسيين. " ولفهم واقع المرأة العربية لا بد من منهج

1 نجلاء الورداني، مرجع سبق ذكره، ص 182.(بتصرف)

ديناميكي اجتماعي ينظر إلى النظام العام من زاوية توزيع العمل والإنتاج والمشاركة في البنى الاجتماعية كمتغيرات رئيسية. ولا ننسى العوامل الأخرى مثل الثقافة والتي تحمل في طياتها كل من العادات والدين والتقاليد ومتغيرات وسطية وأدوات سلطوية تنتج المكانة الدونية للمرأة العربية".[1]

وفي هذا السياق تمثل الأسرة فضاء لخلق تنظيمات جندرية وبطريركية. وهي تشكل وحدة اجتماعية إنتاجية تتمركز السلطة والقوة والمسؤوليات الرئيسية بيد الرجل (الأب) في نطاق هرمي. وفي سياق ذلك الواقع الجندري داخل الأسرة يتم توزيع المصادر وتقسيم العمل والأدوار على أساس الجنس والعمر. أما النساء والصغار أيضا بحكم انحصار أجسادهم داخل هذا التنظيم يقزّم دورهم في توسيع فضاء الهيمنة .

كما يعتبر بعض علماء الاجتماع وعلماء الانثروبولوجيا العرب المجتمعات العربية مجتمعات بطريركية مبنية على تنظيمات إقتصادية موجهة خصوصا للرجل. فيفرض هذا النظام بطريقة منظمة تركيبا اجتماعيا واقتصاديا في بنية العلاقات داخل الأسرة. يعزز هذا النظام الإرادة والسلطة الأبوية للرجل " الأب" داخل العائلة من خلال هيمنته على الموارد والقرارات، " وان هذه السيطرة الأبوية تشكل المحور الذي تنتظم حوله العائلة إذ أنّ العلاقة بين الأب وأبنائه علاقة هرمية فإرادته المطلقة يتم التعبير عنها بالإجماع القسري الذي يقوم على التسلط من جهة والخضوع من جهة أخرى.[2]

لا يعترف المجتمع الأبوي على وجه العموم بالدور الاقتصادي للنساء إلا في المواقع المقبولة اجتماعيا وفي إطار حدود معينة يجب على النساء عدم الخروج عنها. وقد عزز هذا النمط مستوى معينا من العلاقات والأدوار الجندرية داخل الأسرة كان تأثيرها الأكبر على النساء فأدى إلى تفاوت الفرص وعدم توازن في العلاقات والأدوار. فعلى صعيد الأسرة سيطر الرجل على موارد الإنتاج ومصادر السلطة ومن ثمّة السيطرة على المرأة اقتصاديا.

وامتد هذا النمط إلى التفرقة بين الولد والبنت. فكل منهما مهيأ للقيام بدور محدد ومخصص لا يسمح بالتعاون والمشاركة. ويؤثر هذا النمط على دور كل منهما خارج المنزل وداخله." ورغم التحولات والتحديث في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية فإن النمط القرابي والسلطة الأبوية ترتكز

---

1 حليم بركات: الهوية أزمة الحداثة والوعي التقليدي، دار رياض الريس للنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2004 ص123.

2 هشام شرابي: البنية البطركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص88.

على العائلة الممتدة. وأن التطورات التي حدثت ليست سوى نظام أبوي حديث (أبوية مستحدثة). ولكن يصف بعض المحللين أن هذا التحول شكلي نحو الأسرة النووية، ولكن لم يحدث تغيير جذري في البنية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للأسرة.[1]

5-1-1- جندرة الإعالة: الوجه الآخر للهيمنة الذكورية

" إن الثقافة عموما هي تلك البلازما الحيوية التي تنتج لنا الممارسات والرموز لأي مجتمع"[2] ولا شك في أن الرجل يصبح في هذه الحالة خاضعا لنمط ثقافي واجتماعي يجبره على مسايرة ما ينصه المجتمع من قوانيين جندرية لأن الأفراد يريدون. والثقافة هي التي تقرر كيف يسيرون.هذا ما أكده **هشام شرابي** في قوله " الواقع أن المجتمع بثقافته المسيطرة لا يفرض بواسطة الأنظمة المتداخلة كيفية توزيع السلطة والجاه وحسب بل يخضع كل فرد من أفراده لعملية تربية وتثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه. وهو بذلك يفرض على كل فرد من أفراده أدوارا اجتماعية لا يستطيع تبديلها أو الخروج منها طوال حياته".[3]

إن خطاب المشاركين يؤكد أن الرجل هو " **لي يشرف على العايلة وخاصة راجل الدار (الأب)**" فبنيان السلطة ترجع للرجل بحيث يكتسب شرعية الإنفاق ووضع حواجز جندرية لحماية أفراد العائلة وخاصة النساء اللواتي يعتبرن عاجزات بحكم البنية البيولوجية التي لا تتحمل الأعمال الشاقة، وهذه العملية الجندرية تعمل على الحفاظ على مبدأ أن الرجال هم منتجون أساسيون أما النساء معيدات للإنتاج. ولا مجال للتحدث حول هذه القضية لأن الرجال هم الذين يقومون بالحفاظ على الاستقرار المادي. وهذا ما هو مسلم به في الدستور الاجتماعي بحيث يكون المهيمنون على الموارد المادية هم الرجال وهذا شرط أساسي لا مناقشة فيه. وتؤكد أحد المشاركات بقولها " **الراجل هو اللي يوقف على العيلة ويصرف عليها**". وقد تقع نزاعات في بعض الأحيان سببها تلك الضغوطات التي تمارسها المرأة على الرجل وهذا عن طريق كثرة الطلبات اليومية مثل: " **جيبلي الخبز اليوم ما نطيبش الكسرة**"، " **فض الزيت والسكر (...) ما نيش نشرب فيهم أنا**" وهذه استراتيجيات تنتهجها

---

1 هشام شرابي: النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان (د.ط)، (د.ت)، ص25.

2 سميرة مناد: الزعامة النسوية في المخيال الاجتماعي، دا حامد للنشر والتوزيع ، عمان ، الأردن، ط1، 2016 ص 170.

3 هشام شرابي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المتحدة للنشر ، بيروت، لبنان، ط3، 1983، ص24.

المرأة لكسر الجبروت الذكوري. لكن الرجل يقوم بفعل مضاد حيث يستعمل طرقا لردعها بتوظيف العنف ضدها بكل أشكاله (جسدي، لفظي، نفسي. .الخ) لاعتقاده أنه الوسيلة المناسبة لهدم السياقات الأنثوية المضادة. إضافة إلى ذلك يعتبره شرعية ذكورية لأنه مباح في مجتمع الرجال ومصادر ويمنع في مجتمع النساء. وهذا ما تؤكده إحدى المشاركات بقولها " **قداه من مرة نقولوا جيبلي اك الحاجة اي فضت يضربني وإلا يسبني (..) يقولي: تشربي فيها (...) راكي مفسدة طول (...) والله تخلي جيبوا معمر يخونك لازم المرة تفرغهولوا (ضحك)**" وتدلي أخرى بقولها " **(...) هو لي يجيب القضية وجامي قتلوا جيب هذيك وإلا هذيك نروح نطلبها من الجيران ومنقولوش علاه؟ نخاف منو لا يضربني** ".

يتعلم الذكور منذ الصغر على أن الرجال ملزمون جندريا بالإنفاق على من يكون تابعا لهم (النساء)، هذا التعلم " **يكون من عند البوي (الأب)**"، وليس الأب البيولوجي بل الأب الرمزي الذي يعمل على تموضع الممارسات على مستوى ذهنية الذكور. وبناء الرجل القائم على توفير كل متطلبات نساء الدار. وهذا حسب إرادته المعطاة ثقافيا بحكم أنه رجل ويملك السلطة على التحكم في زمام أمور المنزل " حيث ترتكز هذه السلطة على الدوام على أسس اقتصادية واجتماعية متينة ذات قدرة على تجاوز العاطفة وتحقيق الإخضاع والمنع والتقييد وإلغاء فكرة الاستقلال والتحرر من عقال الأبوية. وهي ذات قدرة ممتدة تراكمية على توريث هذه القيم والتقاليد ضمن نظام من الامتثال والقبول والمركزية الذكورية المطلقة"[1] التي تؤمن بالهراركية ومبدأ الوصاية في السيطرة في كل تفاصيل الحياة اليومية.

يتحدث معظم المشاركين عن مبدأ القوامة كمعطى طبيعي، لا يحتاج إلى نقاش. والقوامة التي انزلقت من مفهومها الأصلي وأصبحت تفهم بالشكل الخاطئ تحمل تداعيات سلبية تجاه المرأة حيث يتم إقصاءها والتقليل من مكانتها. فبالنسبة إلى المشاركين فيعتقدون أن " **الرجال قوامون على النساء**" باعتبار المرأة لها قابلية على أن يكون الرجل طبيعيا رئيسا عليها " وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت"[2]. وهو حق مشرّع دينيا كما يؤكد أحد المشاركين " **الدين يقول هك الراجل**

---

1 نضال محمد فتحي الشمالي: تمثيلات الذكورة وانعكاساتها في خطاب بدرية البشر القصصي، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد03، جامعة السلطان قابوس، الأردن، 2016، ص 511.

2 أسماء المرابط: الإسلام والمرأة الطريق الثالث، ترجمة: بشرى لغزالي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب، (د.ط) 2014، ص 47.

قادر على المرأة" هذه القوامة تفسر عند المشاركين بالسيطرة على النساء في كل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية بسبب " **ربي يفضل الرجال**"، كما يذهب بعض المشاركين إلى أن المرأة هي أسيرة في سجن التسلط الذكوري يجب عليها في هذه الحالة أن تخضع لزوجها الذي يملك السلطة المطلقة.

لو نعيد النظر في بعض التفاسير التراثية التي " تُجمع على تفضيل الرجل بعيدا عن دوره كزوج. واستنادا إلى تلك الأفضلية التي أعطاها له الخالق عز وجل في قوله تعالى" **بما فضل الله بعضهم على بعض**" والتي يتم تأويلها عادة إلى " **بما فضل الله الرجال عن النساء**"[1] لوجدنا أن المفسرين يؤكدون أن الرجال هم الأفضل وهذا تهميش واضح للمرأة. ولا شك أن التفاسير بنت هذه النظرة المحتقرة للمرأة انطلاقا من الآية المذكورة سلفا. واعتبرت أن التسلط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي هو من حق الرجل. اعتبرت إذن هذه الآية في التفاسير " توصية دينية تعطي الرجال الحق في الرئاسة وخاصة إذا تعلق الأمر بالإنفاق على أفراد العائلة. وفي المقابل وجب على المرأة أن تخضع لهذه السلطة الذكورية اعترافا منها بفضل الرجل عليها والذي يجب عليها رعاية الأسرة وعدم التمركز على السلطة القضيبية. فهذا السند نفسه نجده في النموذج الفقهي لعقد الزواج. والذي يؤكد على أن للزوج جميع الحقوق على زوجته التي يملكها كبضاعة اشتراها وروحا اعتبارا من اللحظة التي بدأ فيها بالإنفاق عليها".[2]

هذا القانون يسقط على جميع أفراد العائلة حتى الذكور يدمجون آليا في لعبة السيطرة التي يقوم بها الرجال. وهذه التبعية الاقتصادية تجبرهم على العيش تحت ظلال الهيمنة الأبوية – الذكورية الذي يؤمن لهم متطلبات الحياة من مأكل ومشرب وملبس. لكن في مقابل ذلك يحرمهم من حرية التصرف والتفكير. وهوما يؤكده أحد المشاركين بقوله " **بابا ميخلنيش نبوجي خلاص السرحة والدار (...) تقدر تقرر معاه في شؤون الدار ؟ (ضحك) ربي يهديك راسو خشين لمن يسمع يقرر وحدو (...) أو خويا تزوج ومازال يتحكم فيه (...) هو لي معيشنا (..) المهم لازم نخدمولوا الرزق تاعوا (...) ميخليناش نخدموا عند الناس طول يقول لينا " أخدم رزقك**" " وهذا تعبير مجازي فكل هذه الموارد موجهة إلى الأب الذي يتحكم فيها ويقرر ماذا يفعل بها ؟ أما

1 المرجع نفسه، ص 48.

2 المرجع نفسه، ص 49.(بتصرف)

بالنسبة لعدم استقلالية الذكور وبناء رأس مال اقتصادي يعتبر إطالة لعمر النظام الأبوي الذي يعمل على وضع كل الأبناء تحت مجهر الرقابة الذكورية وتنظيم جندرهم وهذا عن طريق تحويلهم إلى كائنات ثقافية تستلب حقوقهم ليحملوا بعد ذلك دلالات محددة ونمطية وليست جوهرا معترفا به في ظل الثقافة الذكورية التي تعتبر نموذجا إبداعيا متاحا للامتصاص من طرف أفراد العائلة وخاصة النساء. لذلك ظلّت المرأة تشعر بالانزياح في عالم ثقافي يحكمه ومازال يحكمه الرجل" لأن الرجل صاغ هذا العالم وكتب تاريخه لغويا في نص ثقافي مترابط، لذلك يظهر في تصورات النساء أنه هو الذي صنع التاريخ وحده، وظل يقرأ المرأة بعينه ويفسرها بأحاسيسه، وظلت المرأة نصا مبني من طرفه".[1]

إنّ ما يمكن استخلاصه أن المرأة في ثنايا السلطة الذكورية هي شخص قاصر وجب رعايته مدى الحياة.وهو ما يؤدي إلى تجذر صفة الإتّكالية والخضوع الكامل للرجل. ويكون ذلك عن طريق العديد من الاستراتيجيات أهمها تموضع الذات الأنثوية في خضم السياقات الذكورية وجعلها تتبنى كل ما هو ذكوري دون ردة فعل حقيقية تغير بها وضعها الجندري. إضافة إلى هذا يحد من نمو شخصيتها واستقلاليتها من خلال وضعها في قالب جندري متكامل يعمل بطريقة متخفية على إرساء العنف الجندري القائم على أساس النوع الاجتماعي. والذي يعتبر عنفا كبيرا وهادئا ضد المرأة.

6- المرأة النسوذكورية وإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية:

" كلما سيطر الرجل على مجالات عدة من مجالات الحياة، وكلما حقق انجازات في مجالات مختلفة من الحياة بمعزل عن المرأة ودون اعتبار مشاركتها وتضحياتها، كلما نجح في تأنيثها أكثر وأضحت بحد ذاتها صناعة ذكورية والأنثى سلعة لَدنَةً يُكَفُيها أنى يشاء وكيفما يريد."[2] في هذا المستوى، يجد الرجل ثوابت جندرية تبرر له كل سلوكاته القضيبية وخاصة حماية المرأة التي تعتبر جوهر السيطرة لأنها غدت في هذه الحالة مهيمن عليها. " وكلما تعمقت واتسعت بلاغة خطاب الرجل عن هكذا أنثى، كلما أُهيلت على وعيها الخاص أطنان تراب يصعب كنسها."[3] وتكون

1 عصمت محمد حوسو، مرجع سبق ذكره، ص ص 106-107. (بتصرف)

2 عادل سمارة: تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء " المرأة مبتدأ كل نقد وتخط، بيت عور الفوقا، رام الله، فلسطين (د.ط)، 2010، ص 22.

3 المرجع نفسه، ص 22.

الكارثة عندما تعيد المشاركات إنتاج الخطاب الذكوري وينضممن إلى معسكر الذكورة. في هذا الإطار أفرز لنا الميدان العديد من الإشكالات وأخرجها على السطح في شكل ممارسات وأعراف ثابتة إن صح القول تدل على انخراط النساء في إنتاج الهيمنة الذكورية وتأبيدها في محاولة منها امتلاك فضاء جندري يعطي لها امتيازات وهذا عن طريق الحوامل الاجتماعية والثقافية المنصوصة من طرف هيئة عليا التي تقرر الأدوار الجندرية للنساء مما يؤدي إلى إعادة إنتاج البنيات الداخلية والخارجية للسيطرة الذكورية.

إن من يملك جهاز الرموز الذي يصنعه انطلاقا من محركات عليا تمأسس الممارسات وتضعها في قالب لعبة اجتماعية يملك احتكار العنف الشرعي داخل الفضاء الأسري أين يخوّل له ممارسة كل أشكال العنف وهذا يؤدي إلى جندرة العلاقات وكبح الميول الأنثوية وبناء شخصية تشبه وتلازم الشخصية الذكورية. فتشكيل ممارسات وخطب جندرية ذكورية تستدعي الابتلاع المباشر لكل الرموز الذكورية مما تسمح هذه الأنساق بإنتاج وإعادة إنتاج الخطب الذكورية ممّ يجعلنا نقف على هذه الامتدادات في عالم الممارسات ممكنا جدا. وتصبح مبادئ التقسيم الجندري موضوعية حسب الجندر الذكوري. فتعطى التنازلات في بعض الأحيان لكن يشترط الإبقاء على مجموع الممكنات والاحتمالات التي يمارس فيها كل أشكال الهيمنة الذكورية التي تحمل بين طياتها التحقيق الفعلي والتواجد العلني في كل الفضاءات الاجتماعية.

تعمل المشاركات في كل فرصة على إيقاظ الكسمولوجيا المجنسة المتخفية في ثنايا السياقات الأنثوية. فهن في كل الحالات أكثر ذكورية من الرجال لتوظيفهن رأس مالهن المعطى سلفا من طرف المهيمنين(الرجال) على الأفراد الذين هم أقل دراجة منهن وخاصة في تربية الرجال الصغار والنساء الصغار– هذان المصطلحان تم ذكرهما في العديد من المقابلات من طرف المشاركين. فهم يدعون الذكور بالرجال الصغار والإناث بالنساء الصغار– هذا دليل على أن القطبين الأساسيين (الرجل/المرأة) يقومون بتجذير الهوية الجندرية حيث يشعر المشاركون منذ الصغر أنهم منقسمون جندريا مما يعمل على توفير رأس مال رمزي لبناء الشخصية الجندرية. عادة هذا التقسيم الجندري تختص به النساء لأنهن الوحيدات المتمركزات في فضاءات الأطفال وهنّ اللاتي يقمن بعملية التغذية الجندرية بطريقة صريحة أو ضمنية، تؤكد إحدى المشاركات بقولها: " **الطفل والطفلة طول معايا في الدار، البنات نعلمهم الخدمة تاع الدار واش تعمل كي تتزوج وكي تكبر، والطفل نعلموا**

واش الخدمة تاعوا حتى باباه يديه معاه في السرحة يعلموا كيفاه يسرح (...) كل واحد والخدمة تاعوا هذي باينة"، ويدلي أحد المشاركين قوله: " انا نعلم في المخلوقة، وهي تعلم الذر". إن هذه الشخصيات المجندرة تبنى من طرف المرأة التي تعتبر المحدد الأساسي لسلوك الأطفال المتوقعة وهذا حسب نوع الجنس. للتذكر هذه العملية يسميها **بورديو** بالابتلاع الجندري المبني على أساس النوع الاجتماعي. ويعتبر هذا الشكل عنفا هادئا غير ظاهر يمارس على كلا الجنسيين وخاصة المرأة التي تتعلم منذ الصغر على الخنوع والاستسلام جسديا وروحيا للرجل.وقد قادنا هذا التعريف إلى تعرية الهوامش المجنوسة التي تثبت أن العلاقات الاجتماعية والجندرية تسمح بشرعنة وإرساء العنف الرمزي ضد المرأة بالخصوص داخل منظومة النسق الثقافي الفحولي على حد تعبير **عبد الله الغذامي**. وفي هذا النسق لا تمارس المرأة ثقافتها الخاصة ولا لغتها بل تستعير لغة الرجل ومجازاته الفحولية كي تحافظ على صنم الفحولة.وهكذا تصبح المرأة مجرد مؤسسة ابتلاع واجترار تقوم بالحفاظ على منظومة النسق الفحولي لتفادي مواجهة المذكر الثقافي.

" كما أنا المؤسسة الذكورية تنتج متاريس لغوية تحصن بها مؤسساتها وتزكي من خلالها أفعال التحويل الثقافي الذي يطرأ على المرأة عموما مما يجعلها تخرج عن أنساقها الفعلية (الأنثوية) وتمارس الخطابات الثقافية الذكورية"[1]. وتتمظهر هذه المتاريس اللغوية من خلال جندرة التقسيمات الثقافية: كائن يملك ثقافة بكل ترسانتها وكائن تابع يمتص من المصدر. وأيضا يتم تقسيم الجسد إلى جسدين: جسد متمكن في كل الحالات وجسد غير متمكن يحتاج إلى الذوبان كي يبقى صالحا. وهذا ماتؤكده جل المشاركات بقولهن:" **وين يكون الراجل نكون أنا (...) ولازم تبعي واش يقول الراجل (...) باينة خلاص الراجل يقولك حمراء حمراء كحلى كحلى**"، لقد ترسخت هذه الأنساق الثقافية في ذهنية المشاركات وأصبحن خادمات للرجال الذين يملكون اللغة والعقل معا. فهن في اعتقادهن مجرد جسد يستقبل اللغة الذكورية ويعدن إنتاجها في شكل ممارسات طقوسية لأنهن أجساد فارغة وينبغي عليهن أن يقمن بهذه العملية كي يتقلدن (نسبيا) مكانة في مجتمع الذكور.

1 فاطمة كدو: الخطاب النسائي ولغة الاختلاف مقاربة للأنساق الثقافية، منشورات دار الأمان، الرباط، المغرب (د.ط)، 2014، ص 87. (بتصرف)

" يلعب مفهوم الهوية في اقترانه بالتأنيث دور نفي وخلع صفات معينة عن الأنثى حيث يغدو جسدها بلا هوية"[1]، ويصبح مبرمجا حسب آليات ثقافية فحولية تحول المرأة من فاعلة موضوعية إلى فاعلة ذاتية تفقد كل شروط الأنوثة الحقيقية. وهكذا تنتقل من درجة الأنوثة الطبيعية إلى الأنوثة المبنية ذكوريا. وهذا الانتقال يمس الهوية وتصبح الأنثى تحمل بين أنساقها مبدأ لا هويتي ولا صفوي ولا وظيفي إذ تمنع الثقافة الذكورية الأنثى على نقل الإشارات الأنثوية لهذا يقوم بتجريدها من هويتها لتصبح بعد ذلك أحادية الصفات والأنساق.

" تتعامل الثقافة الذكورية مع المرأة على أنها صفحة بيضاء. فتفرض الثقافة على المرأة شروط الصفحة البيضاء وصفاتها من حيث أنها جهاز استقبال مستسلم للمرسل (الرجل) وقابل لأن يتشكّل وفق أي ممارسة أو تمثيل لغوي وإذا تمت الكتابة أصبحت الصفحة البيضاء ذاتها مصدرا لنقل رسائل الباثّ وحفظها وتثبيتها"[2] باعتبار أن المرأة كائن مصنوع من أجل الرجل أي أنها عديمة الوجود خارج النسق الفحولي. وما إن تحضر المرأة تلتهم الثقافة الذكورية كل أنوثتها وتذوب داخل الفضاء الذكوري." فتكون المرأة بذلك أشد مُدافع عن قيم التخلف الاجتماعي المكرِّسة للهيمنة الذكورية من خلال التمسك المتزمت بوضعيتها الدونية والالتزام بالمعايير السائدة في إيديولوجيا التخلف ذات المرجعية الميتافيزيقة في الموروث الثقافي السائد اجتماعيا وذلك كمصدر للاعتبار الذاتي والشعور بالأهمية في المجتمع البطريركي نتيجة لغياب الوعي بالظلم أو كمحصلة لغياب القدرة على مواجهته واستسلاما لسيطرة رُهاب الخوف من الحرية".[3]

" وحتى يحظين بالتقدير الاجتماعي والاعتراف لهن بالأهمية فإن النساء رغم تقبلهنّ عقائديا ونفسيا لدونية وضعيتهن الاجتماعية فإنهنّ يُظهرن من العدوانية والعدائية ضد جنسهن أفظع وأقسى مما يبديه الرجال تجاههن . ويأخذن على أنفسهن من خلال تربية الأبناء – وخاصة الإناث – مَهمّة إعادة إنتاج المجتمع البطريركي بكلّ ثقافته الذكورية المكرِّسة لدونيّة المرأة . فنجد المرأة تدافع بشراسة غريبة عن وضعية عبوديتها في الأسرة والمجتمع. وتصبح وصية أمينة على إعادة إنتاج

---

1 المرجع نفسه، ص 95.(بتصرف)

2 المرجع نفسه، ص 90.(بتصرف)

3 محمد بن زكي: المرأة وإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية، الحوار المتمدن، 2019/03/21، تاريخ التصفح: 2019/03/24،

http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=631781&r=0&cid=0&u=&i=0&q

دونيتها الاجتماعية وتبعيتها للرجل، وذلك برغبة لاواعية منها في اكتساب القبول الاجتماعي. فتستمر من ثمة حاملة في ذاتها شرف الرجل الذي أفقده أيّاه – كما أفقدها – مجتمعُ الاستغلال الطبقي والهيمنة الذكورية حيث يكون الشرف امتيازا حصريّاً محتكرا للحاكم المستبد (الذكر المسيطر في القطيع) باسم العقائد الدينية المقدسة. فلا يكون أمام العوام (الذكور العاديون في القطيع) غير أن يلتمسوا شرفهم في السيطرة على النساء داخل بيوتهم. وبحكم استلاب المرأة عقائديا فإنها تقبل بدور حارسة شرف ذكور العائلة الأبوية من خلال عملية التربية التي تتولى فيها وظيفة نقل قيم المجتمع الذكوري إلى البنات. حتى أنّنا نجد الأمهات أشد قسوة على بناتهن من الآباء في عملية التنميط الجنساني والتربية على الأنثوية بمنظور ثقافة المجتمع الذكوري."[1] ففي عملية التنشئة الاجتماعية ومن خلال جندرة مفاهيم التنشئة توكل إلى المرأة مسؤولية إعادة إنتاج اللامساواة الجندرية والتمييز ضد المرأة. وهذا نتيجة للتزواج الحصري بين السياقات الهامشية والسياقات المركزية (النواة). وبلغة أخرى تصبح النساء " مستدمجات في الرؤية المهيمنة. ويتجسد ذلك في شكل ترسيمات يصعب وصولها إلى الوعي والتي تحملهن على أن يجدن النظام الاجتماعي عاديا أو حتى طبيعيا كما هو عليه"[2].

بصفة عامة وجود النساء في فضاءات مغلقة وغامضة أنتج ثقافة تابعة غير مستقلة. هذه الثقافة مشفرة ومحملة ومتخمة برموز فاشلة غير قابلة للنمو والانتشار تشبه صندوقا ثقافيا قابلا للمشاركة والزيارات القائمة على التواجد الذكوري بالدرجة الأولى. لذلك فالنساء هن أحسن كائنات ثقافية يعدن إنتاج الهيمنة الذكورية.

7- المشاركات ومحاولة الانفلات من قبضة البراديغم الذكوري:

" حين لا يرضى فرد أو (جماعة) على مصيره، حسب **ألبير هيرشمان ALBERT HIRSCHMAN**، فلا توجد أمامه إلا ثلاث احتمالات وهي: المقاومة أو الانسحاب أو الاستسلام"[3]، فبالنسبة للمشاركات أي فعل له ردة فعل بالضرورة " فأمام خطاب السلطة الذي يحوي

1 المرجع نفسه.

2 بيار بورديو، مرجع سبق ذكره، ص 143.

3 إليزبيث كريميو، مرجع سبق ذكره، ص 48.

رأسمالا ثقافيا مكونا عن الجنسين، قائما على تفوق الذكر ودونية الأنثى" [1] تعمل المرأة على إنشاء مقاومات جندرية، " لأن وجود السلطة يفرض وجود المقاومة"[2].

تتبنى المرأة استراتيجيات للانفلات من البراديغم الذكوري والهروب من الإملاءات السلطوية "ويتمردن بصيغ متعددة ضد شطط هاته السيطرة"[3]، من بين هذه الاستراتيجيات التي تستخدمها المشاركات نذكر منها: **السحر والأمومة والجنس والطعام**، وهذا لإعادة بناء واقعها الجندري حسب متطلباتها لهذا تبني لنفسها فضاءً اجتماعيًا مسكونًا بالرمز والدلالة والمعنى، وتؤثثه خلافا لما يتساوى والبناء الجندري الذكوري، لكن تظل وضعيتها وضعية محتملة وممارساتها هدفها إبراز وجودها الاجتماعي وإعادة بناء نظام سلطوي جديد داخل الأسرة، " يعني أنها لا تتصدى لمبدأ السيطرة في حد ذاته. فهناك مقاومة وربما تمرد ولكن ليس هناك نموذج نسوي مضاد معارض في كليته للنظام الذكوري السائد، فأفكار الرجال هي التي تظل مسيطرة"[4]، **فهل فعلا تساهم هذه الاستراتيجيات في هدم النموذج الذكوري وكسر شبقيته ؟**

7-1- السحر: سلطة الأنثى الخفية:

قد لا نجانب الصوب عندما نقول أن تفكيك وغربلة الممارسات النسوية وخاصة السحر، ليس معقد بل هو أكثر تعقيدا، رغم معرفتنا الكبيرة للميدان، لهذا لجأنا إلى "ر" التي ساعدتنا على اقتحام هذا الموضوع واستنطاق المادة الاثنوغرافية من المشاركات، لأننا واجهنا عوائق كبيرة من خلال صمت المشاركات المكشوف الذي تغلبت عليه الدلالات الرمزية، لكن الصمت لا ينفي الاعتراف والممارسة.

إن السحر أو السلطة الأنثوية هدفه " إعادة تأويل المفاهيم الذكورية من خلال محاربة اللغة داخل اللغة، لإنجاز عملية الاحتجاج بعكس المعادلة الذكر المهيمن عليه الأنثى إلى المهيمن الأنثى

1جميلة علوشن: الهيمنة الذكورية في الحكاية الشعبية قراءة سوسيو ثقافية من منظور بورديو، شهادة ماجيستير قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، ، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، تيزي وزو، الجزائر، 2014 ص 63.

2 الزواوى بغورة: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ب)، (د.ط)، 2000 ص235.(بتصرف)

المرجع نفسه، ص 3.238

4 خالد شهبار، مرجع سبق ذكره، ص 111. (بتصرف)

والمهيمن عليه الذكر"[1] لتعيد بناء هوية جديدة تتناسب والمقاسات الجندرية الأنثوية وهذا عن طريق خلق فوضى مفهمية ونقل المفاهيم الأنثوية من طابعها السلبي إلى الطابع الإيجابي، وهذا من خلال السحر حيث يعتبره **ديتكن ميشال** " من المعتقدات والممارسات المعقدة التي تهتم بها المجتمعات البسيطة"[2] ولو أردنا فهم هذه المعتقدات والممارسات يجب أن نربطها بالفرد وما يصبه من نكسات في الحياة اليومية، فالسحر " طريقة وأسلوب تبذل فيه الجهود المتواصلة للسيطرة على البيئة والعلاقات الاجتماعية"[3].

إن السحر تحركه **الدراما الاجتماعية social drama** وهذا ما أكده الباحثان **باميلا ستيورات وآندرو ستراذيرن** في كتابهما **witchcaft, sorcery rumors and gossip** " حيث يعتبر الباحثان أن ممارسة السحر مؤشر ظاهري لهذه الدراما الاجتماعية التي تتمثل في نزاعات ضمنية داخل البناء الاجتماعي، تكشف بدورها مكامن الضعف والتوترات الكامنة في التنظيم الاجتماعي"[4] وهو ما تبينه الممارسات السحرية التي تقوم بها المشاركات ضد أزواجهن، فهذه الظاهرة هي مقياس للصراع بين الضعف والقوة بين الرجل والمرأة.

" **أنا ديرت لراجلي السحور يضرب فيا طول ويحسب فيا خدامة عندوا**" إن النزاع بين الرجل والمرأة متجذر في التنشئة الاجتماعية التي تنتجها الوكلات الاجتماعية والتي تعطيها غطاء رمزي، بحيث تعلي من دور الذكر وتحيطه بهالة من الدلالات الرمزية التي تدور حول معاني أنه الأول والقوي وصاحب السلطة، وفي مقابل هذا تستنقص من مكانة الأنثى وتربطها بشكل عام بكافة معاني الخضوع والاستسلام والدور الثانوي في الحياة، إضافة إلى المحاصرة التي تتعرض لها منذ الطفولة والرقابة التي تفرضها على جسدها، وتحت وطأة اللاتكافئ الذي تعيشه المشاركات في الحياة اليومية ومقارناتها اللاواعية بالرجل، وهذا ما عكف عليه **ابن تيمية** " على بيان الأسباب التي

---

1 جميلة علوشن، مرجع سبق ذكره، ص 64.

2 عبد الله هرهار، سلطة السحر بين التمثل والممارسة، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس، البحرين، 2009 ص 20.

3 المرجع نفسه، ص20.

4 Andrew strathern and pamela j.stewart: witchcaft sorcery rumors and gossip, cambridge university press,2004 ,p17.

تجعل المرأة تلجأ إلى مثل هذه الطقوس فأقر بأن طبيعة العلاقة اللامتكافئة بين الزوجين تقف وراء استشراء هذه الممارسات"[1].

تلجأ المشاركات للسحر كسلطة خفية لمواجهة واقعهن المضطرب أو لاسترجاع ما ضاع لهن في العلن بطريقة سرية وتخفف النزاع ووطأة التفوق الذكوري، وهكذا فالسحر يوفر لها هالة جديدة تمكنها من قلب القانون التراتبي، فهو السلاح الذي تواجه به السلطة الذكورية، حيث يوفر لها السحر قوة رمزية تجابه بها سلطة الذكر وتقتحم المجال الرمزي الذكوري.

للأسباب السابقة الذكر يخاف الرجل على تصدع فضاءه الرمزي القضيبي، لأن المرأة كما يقول أحد المشاركين " **راي سحارة كبيرة حتى مرتي نخاف منها(...) ديرلك عقار ربي يعاونك هي والشيطان كيف كيف** " فالمرأة في المتخيل الجمعي ساحرة ولها استعدادات فطرية لممارسته، لأنها " **أخت الشيطان**" ومن صفاتها المكر والخديعة والحيلة وهذه الصور النمطية مرتبطة أساسا بالخطيئة الأولى وأصل هذه الخطيئة هو أنثوي **فإبراهيم محمود** يرى " أن الخطيئة تناسلت، إذ ارتبطت بالمرأة عموما"[2] صحيح أن المرأة عموما ارتبطت بالخطيئة التي ارتكبتها حواء لكن الشيطان لم يرتبط إلا بالغواية في المسائل الدينية بل تغلغل في تفاصيل الذات العربية وخاصة العوام، " فإن مايجدر ذكره، هو أنه يرتبط بالمرأة، حيث تتجسد فيها الغواية والفتنة والزيف والظلال"[3] ويتضح لنا ذلك عندما نتمعن في البنية اللغوية العامية بمتضمناتها، هذا الانبناء الأسطوري والمقدس تم ربطه مباشرة بالتصورات الفردية المجمعنة، وبذلك تصبح للمرأة قابلية لممارسة كل السلوكات(**وخاصة السحر)** الذي يتنافى ومرتكزات النظام الذكوري قصد تمركزها وإعادة إنتاج مفاهيم جديدة مخالفة مع ما أفرزه التاريخ الذكوري.

---

1 أمل قرامي: الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسات جندرية، المدار الاسلامي، ط1، 2007 ،ص 717.

2 إبراهيم محمود: الضلع الأعوج المرأة وهويتها الجنسية الضائعة، رياض الريس للكتب والنشر ، لبنان، 2004 ط1، ص 104.

3 المرجع نفسه، ص 110.

إن الطعام " نتاج تنظيم المجتمع ومرآته، سواء على أوسع المستويات أو أكثرها حميمية، وهو مرتبط بكثير من أنواع السلوك وله معان لا نهاية لها"[1]، فهو يَستَغرقُ كل الظواهر الثقافية الموجودة في البنية المجتمعية، فعندما يتعلق الأمر بالطعام فالمرأة هي التي تبرع فيه فهو مجال من مجالات حذقها لمدى معرفتها الواسعة بفن الطبخ وقدرتها على التحكم بين المالح والحلو لأنه يعتبر اختصاصها الجنوسي، إلا أن الطعام لا ينظر له في كل الأحوال على أنه تشكيل أنثوي لغاية بيولوجية، " ففي كثير من الحالات، يغدو الطعام في متخيل الجماعة، أداة للسيطرة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على الزوج والابن"[2].

عند رجوعنا لخطاب المشاركات نجد أنهن استخدمن الطعام كوسيلة لاستكمال الطقس السحري تقول أحد المشاركات " **ديرتلوا مرة وحدة في الكسكسي**" وتدلي أخرى " **درتلوا في الماكلة ميش باش نضروا باه يعقال شوي راني تعبت منو**" يبدو أن العلاقة وطيدة بين الطعام والسحر، فالطعام نسق منظم من الدلالات والرموز ينقلها من خلال بنيتها ومكوناتها، ذلك أن الطعام هو فضاء يحمل المعنى، في هذا السياق يؤكد الأنثروبولوجي **كلود ليفي شتراوس** " أنا الطعام مرونة رمزية ثرية غير معتادة، فهو وسيط يمكن من خلال عرض إيديولوجيات ثقافية شديدة التنوع"[3]، حيث أصبحت رمزيته مرتبطة بالمدنس وذلك لاعتباره أداة تساهم في نمذجة الطقس السحري يقول أحد المشاركين في هذا الصدد " **المرا دير غير في الماكلة، توكل راجلها ترجعوا نعجة مسكين هانا نشوفوا فيهم ذرك**"، إذن فالطعام أحسن فضاء بالنسبة للمشاركات للسيطرة والهيمنة على أزواجهم وتمرير السلطة المضادة من خلال الطبق المقدم والممزوج بهالة رمزية ذات أبعاد أنثوية، هذا يجعل مفاهيمهم في المركز وتهميش المفاهيم الذكورية.

لدى المشاركات معرفة عميقة حول الوصفات السحرية التي تجعل القلب الجندري ممكن، لهذا سنعرج للوصفات السحرية وهذا بلسان "ر" وولوجها العميق في هذا الموضوع مع توجيه الباحث لكشف المستور عنه لأن المجتمع النسوي يخلق لنفسه فضاء خطابي متستر يحمل دلالات ورموز

---

1 كارول. م . كونيهان: أنثروبولوجيا الطعام والجسد، النوع، والمعنى،والقوة، ترجمة سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 19.

2 أمل قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 714.

3 عبد الرحيم العطري: قرابة الملح الهندسة الاجتماعية للطعام، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2016 ، ص18.

أنثوية تقفز من أسوار القلاع الأبوية يكون فيه السحر سلطة مضادة أو السلطة المقنعة للنساء، من أهم الوصفات التي استخدمتها المشاركات هي **الساكتة والمسكوتة** وهي حبة صغيرة تشبه الفاصوليا، تقوم المستعملة بطحنها على شكل مسحوق وتضعه بعد ذلك في طعام زوجها تقول أحد المشاركات في هذا الصدد " **قالولي عليها في الحمام كنت منعرفهاش، قالولي ضربة بضربة للراجل الواعر، ديرتها راجلي شريتها من عند العشاب ح وديتها للمرا نعتلي كيفاه نديرها، قاتلي كي ديريها في الماكلة وإلا في القهوة قولي في قلبك ديرتلك الساكتة والمسكوتة يا فلان ولد فلان كيما تسكت الموتى أسكت أنت**".

بارتباطنا أولا بقراءة أفقية للعمل التي تحققه الوصفة السحرية نصل إلى نتيجة أن الوصفة السحرية فعلا وصفيا وماديا، حيث تعمل هذه الثنائية على جعل التحول ضروريا من حالة الحضور إلى حالة الغياب بالنسبة للرجل أما المرأة من حالة الغياب إلى حالة الحضور، وهذا التحول يشترط بالضرورة الطقس السحري.

إن الفعل الوصفي للوصفة السحرية، هو عملية وجب علينا المرور عليها ونتفحصها بدقة، فكلمة " **فلان ولد فلان**" وصف يشير إلى تمفصلات هوياتية وهذا حضور طقسي بالمعنى العميق للكلمة أما كلمة "**تسكت**" توحي على الاحتضار الوجودي للرجل.

إذن يعمل هذا الطقس السحري على لجم لسان الرجل وتجعله كالحمل الوديع يقبل كل أوامر المرأة دون أن يصدر منه أي فعل، هذا الترويض الأنثوي يمثل تهديد صريح لكل الممتلكات الذكورية والإرث الرمزي له، فالمشاركات يحصنون مواقعهم الاجتماعية عن طريق السحر، إضافة إلى هذا الطقس السحري نجد أن بعض المشاركات استعملنا وصفات أخرى لعدم فاعلية وصفة " **الساكتة والمسكوتة**" أهمها " **الروامة**" التي تعتبر مادة سامة تستعملها بعض المشاركات لترويض الزوج وهذا عن طريق تذويبها في إناء ساخن أو على البخار، كما أوضحت المخبرة على أنها عبارة عن كتلة صغيرة يحصل عليها من مخاض أنثى الحمار أو أنثى البقر حسب المعرفة الشعبية للمشاركات، تختلف الاستعمالات من مشاركة لأخرى، فبعضهم يستخدمونها عن طريق تبخيرها في غرفة النوم وتردد سبعة **(07)** مرات قائلة " **يا الروامة الرايمة يابنت العودة والقايمة روميلي فلان ابن فلانة**"، حيث يمارس هذا الطقس مع غروب الشمس لاعتقادهم انه يكون فاعل في تلك الفترة حسب توصيات العشاب" **لازم ديريه كي تغرب الشمس**"، والبعض الآخر يستخدمها في الماء

وجعل الماء في درجة الغليان، وتقول نفس الخطاب المذكور أعلاه، لكن **ما هو ملاحظ؟** في معظم الوصفات، وبالضبط في مجال الاستعمال أن رقم **07** له حضور قوي في التطبيق الطقسي، ولا يظهر هنا فقط حتى في مجال الطب الشعبي فمثلا عند وجع الرأس يستخدم الملح و " **يسبع على رأس المريض**" أيضا في " **ضرب العصابة**" فهي ممارسة تتطلب حظور قوي للرقم سبعة " **أضربلوا العصابة سبعة مرات ذرك يتحسن**"، لقد ورد في تهذيب اللغة أن " السبع من العدد معروف، نقول سبع سنوات وسبعة رجال والسبعون معروف، وهو العقد الذي بين الستين والثمانين، وقد سبع الرجل عند امرأته إذا قام عندها سبع ليال"[1]، " وسبعة هو أول رقم ذكر في القرآن الكريم وهو أكثر الأرقام تميزا (...)، والرقم سبعة من أكثر الأرقام تداولا في ممارستنا اليومية سواء تعلق بالمقدس أو بالمدنس (السحر)" [2] ولأن السحر مجرد تطبيق للمقدس (المقولات الدينية)، أو كما يقول **شحاتة صيام** هو " دين تطبيقي"[3]، فرقم سبعة يمتلك سلطة داخلية، حيث يرمز إلى أشياء كثيرة لها علاقة بحياة الناس وممارساتهم لاحتوائه على معان رمزية ولاهوتية واسعة وعميقة الدلالة دينية وعقائدية كبيرة، هذا ما جعله يقفز من مجاله المقدس إلى المجال المدنس ليثبت نفسه في السحر والمعتقدات الدينية، إذن فالرقم سبعة يوحي في هذه الممارسة الطقسية بالتعظيم والقداسة، حيث يملك هالة كبيرة ومكانة استثنائية تسمح له بالتواجد الدائم.

صحيح أن المرأة قلبت المعاني والمفاهيم والترسيمات مما مكنها من كسب رأس مال رمزي بالرغم من محدودية الفضاء، إلا أن ممارستها للهيمنة متخفية غير ظاهرة مثل الهيمنة الذكورية التي تظهر في كل زمان ومكان، إضافة إلى ذلك لعب المشاركات دور المهيمن دور مؤقت ومحكوم بفاعلية الطقس السحري لهذا فقلب المفاهيم تحتاج إلى استراتيجيات فعالة ولها القدرة على نمذجة القلب الجندري، وجعل المشهد الأنثوي ممكن في ظل الهيمنة الذكورية.

---

1 أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي: تهذيب اللغة، تحقيق أحمد عبد الرحمن مخيمر، مادة (سبع) المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 528.

2 كلثوم مدقن: دلالة العدد في القرآن الكريم، مجلة الأثر، العدد 14، جامعة ورقلة، الجزائر، 2012، ص 113. (بتصرف)

3 شحاتة صيام: السحر وأزمة العقل الفكر والممارسة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2009 ص 69.

7-1-1. فشل الانقلاب الجندري:

إن عملية القلب الجندري في الثقافة الأنثوية، ترمي إلى " كسب رأس مال رمزي الذي ينشأ عنه اعتراف ظاهري أو عملي"[1]، فحين تعاد إنتاج المفاهيم بصيغة أنثوية، تنتج عنها سلوكات مضادة للتي كانت تجسدها المفاهيم الذكورية، فالشعور بالغياب يتحول إلى حضور من خلال الطقس السحري الذي يجعل الميزان الجندري يميل في كفة المرأة، بالرغم من هذه الاستراتيجيات المضادة يبقى الطقس السحري" سلطة خادعة كون السحر غير واقعي، كما يوهم أنه في خدمة فوضى القلب"[2] في حين أنه لم يتجاوز النظام الذكوري كون المرأة مرتبطة بما يقوله الرجل، فخطابه الذكوري مازال يسيطر على الفضاءات ويعمل رغم كل الاستراتيجيات المستخدمة من طرف المرأة بمعنى أن الرجل وجب عليه الحضور في حياتهن اليومية لضمان موقعهن الاجتماعي فوجوده يعني اكتساب الاحترام والتقدير.

يعتبر الراقي بالنسبة للمرأة فاعل يهدد عمليات القلب لأنه يقوم بفك السحر وإعادة الهيمنة كما كانت عليه، تقول إحدى المشاركات " **الراقي تاع لي يسكون في (م) راح ليه راجلي نحالوا السحور (..) ديري وإلا مديريش انا ندير والراقي ينحيلوا فيه**" بالرغم من أن الطقس السحري الأنثوي بعيد عن الواقع، وأن عملية القلب الجندري مقتصرة على ممارسته، لكن هذا لا يعني الفشل الكامل لهذه الاستراتيجية والدليل على ذلك نجاح بعض المشاركات في قلب بعض المفاهيم الذكورية ذات البعد السلطوي، فنجد أن الطعام وما يحمله من بعد رمزي واجتماعي من خلاله يتم تشخيص المرأة ومدى تحكمها في الذوق والقوة والحامض والمالح والعذب والمر، والقابض...الخ ونعتها " **بالفحلة**" و" **مرا تاع الدار**" وإذا كان العكس تصبح المرأة مهمشة لأنها لا تخدم المجتمع الأبوي، لأن الخطاب الذكوري يلزمها على أداء كل مهامها الجندرية التي تتماشى والفضاءات الأبوية،" لكن معرفة المرأة بأسرار تدبير الطعام(..) أحدث خلخلة صريحة في نمط علاقتها بالرجل وكشف عن مخاوفه"[3]، وبالتالي إعادة تأويل المفاهيم الذكورية وفقدان دلالاته المركزية ليندمج مع دلالات جديدة، شريطة أن تخرج المرأة من عالم السحر.

---

1 جميلة علوشن، مرجع سبق ذكره، ص 65.

2 ميشل فوكو: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006، ص 126.

3 آمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 714.

7-2- استراتيجية الأمومة (la maternité)

" تعتبر الأمومة جزء من شبكة أو منظومة العلاقات الاجتماعية المعنية بتركيب الأسرة وتراتبية الإفراد داخلها، ففي هذا النظام تعلو فيه مكانة المرأة (الأم) على مكانة الرجل (الأب)"[1] وتصبح المرأة (الأم) في هذه الحالة متمركزة رغم ما تشهده من تهميش وإقصاء مستمرين، هذا التمركز إن صح القول هو استراتيجية مضادة للسياقات الذكورية، وبالتالي تصبح الأمومة نوع من الخلخلة الجنوسية أو اللانظام الذي يحمل في ثنياها النظام.

إن الاحتجاج المستمر للمرأة داخل الفضاء الأسري، يضفي نوع من الخلخلة الجندرية حيث تنمو في وسطه تموجات متمردة تتجه نحو الانعتاق والهدم المتواصل من أجل بناء ذات جديدة " وهذا بفضل الامومة التي تعتبر من المفاهيم التي تصبغ دائما داخل البناء الاجتماعي، حيث تستخدمها المرأة ضد الزوج وهذا ببناء علاقة وطيدة مع أبنائها خاصة الأكبر منهم **(البدري)**"[2] ينتج عن هذا الشعور بالغيرة من كل أنثى تدخل في حياة ابنها، لهذا تلجأ للانتقال وتبحث عن السلطة لتجريب النظر من الأعلى، وتمارس الهوة التي مورست عليها، لأنها تحمل حمولة زمنية بكل أبعادها وتريد التخلص منها بإثبات نفسها من خلال مركزها الجديد الذي يخرجها من تلك التراكمات والتكتلات الذكورية التي ترسخ الانحناء والضعف.

إن الشعور بالغيرة يولد " الرغبة القهرية في الامتلاك والسيطرة"[3]، فالأم ستحاول بكل ميكانيزماتها السيطرة على الذكر(الابن) لهذا تقوم منذ فترة مبكرة بزعزعة المشاعر الذكورية ونقل الأحاسيس الحاملة للحب والاحترام الامومي، لهذا يتولد لديه انعطاف نحوها، ويصبح بعد ذلك رهن إشارتها ولكي تضمن ذوبانه الكلي تلجأ المرأة إلى إستراتيجية مضادة تساعدها على الهيمنة المطلقة للذكر وهي تزويج كل بناتها في وقت مبكر جدا " كي لا يتحالف مع زوجها لحماية شرفهن"[4] لهذا يقوم الابن والأب بالاندماج الكلي لحماية رأسمالهم الرمزي، وهذا ما تريد الأم أن تزيحه عن طريقها وتهدم هذا البناء من أجل بناء عالمها القائم على فوضى القلب.

---

1 ج.أ.ويلكين، مرجع سبق ذكره، ص 9.

2 جميلة علوشن، مرجع سبق ذكره، ص 67 (بتصرف)

3 عادل صادق، الغيرة والخيانة، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص21.

4 جميلة علوشن، مرجع سبق ذكره، ص 68. (بتصرف)

يتبين من خلال الأحاديث التي أجريت مع المشاركات أن الأم لها دور كبير في تحديد الزوجة لابنها حسب متطلباتها " على الرغم من أن هذه المبادرة تدخل في إطار المهام المناطة بالأب"[1] تؤكد أحد المشاركات هذا بقولها " **أنا خطبتني عمتي من عند بابا** " لكن إذا ما تعمقنا كثيرا في دور الأب في هذه اللعبة الجندرية **(زواج ابنه)** نجد أن دوره مهم جدا بحكم أنه مسؤول عن المفاوضات المتعلقة بالصداق، إلا أن دور الأم يبقى أساسي لأن في مثل هذا الوضع تكون الأم هي المناسبة لهذا تتبنى دائما ديكور سلطوي لتهميش المركز **(الأب والابن)** وبناء للهامش فضاءات جديدة للفعل والهيمنة.

إن الأم تعمل على التمركز والهيمنة على الفاعلين داخل الفضاء الأسري، وخاصة " **الكنة**" التي تنتظر منها الخضوع والطاعة للمحافظة على وضعها ومرتبتها، هذا على حد قول (ن. ن): **" عمتي (الحماة) تحب تسيطر عليا وعلى راجلي ولله تعبت معاها واعرة ياسر، مرة قاتلي روحي أغسلي القش تاع سلفي ولله حشمت فيه حوايج داخلية، ومباعد كي كملت قاتلي روحي طيبي الغداء يجي (م) من السرحة لازم يلقى الغداء واجد، وقاتلي كي تكملي فرحي المراح تاع البقر**" تفرض نمط المعيشة غياب الرجال في الفترة الصباحية، نظر لأن مجتمع البحث من أبرز نشاطاته الرعي، في هذه الفترة " يبقى المنزل خالي من الذكور في الفترة الصباحية فإن الحماة تبقى هي الشخصية الوحيدة التي تعايشها الزوجة يوميا، وعادة ما يتخذ خضوع **(الكنة)** لحماتها مظهرين أساسيين بقول لها **(عمتي)** أو لا ترفض لها أي طلب"[2] " وتدل مراسم الاحترام هذه على توزيع السلطة داخل الفضاء الأسري"[3]، كما أن الزوج يفرض على زوجته احترام أمه وهذا ما لاحظناه في الميدان، فالرجل يرى أن أمه هي الحامية لشرفه عند غيابه، وخاصة في الفترة الصباحية التي تعتبر فضاء زمني مناسب لهيمنة الحماة على **(الكنة)، لكن سلطة (الكنة) تظهر بوضوح عند إنجابها الأولاد، فهي قبل الزواج وقبل الإنجاب تُظهر الولاء والطاعة** للزوج والحماة كما قلنا سابقا، لكن بعد إنجابها تتموقع ضمن سياق جديد، مما يؤدي إلى تغيرات على مستوى السلوك اتجاه الحماة والزوج وهذا ما أفصحت عنه المشاركة (ك.ن) بقولها " **مرت ولدي كانت كي النعجة وكي**

---

1 فاطمة المرنيسي: ماوراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005، ص 127.

2 المرجع نفسه، ص 137. (بتصرف)

3 المرجع نفسه، ص 138. (بتصرف)

ولدت دارت قرون، وقسمت الدار" لأنها ترى أنها هي الطرف المهم في إنجاب الأولاد الذين يحافظون على الإرث الثقافي والهوياتي للعائلة، أما بالنسبة لتقسيم وتغير هيكل الفضاء المنزلي فهي إستراتيجية تقوم بها **(الكنة)** لفرض هيمنتها على زوجها دون تدخل الحماة التي تعتبرها عائق كبير، تؤكد هذا القول أحد المشاركات بقولها " **الحمد لله بعد ما قسمت وحدي تهنيت ولى راجلي يأخذ رأيي**"يمكن لهذه اللعبة الاجتماعية**(الحماة والكنة)** كما يراها **بورديو** " أن تُرى كشوط في ورق اللعب أو الشطرنج: لكل فاعل موقع مناسب إلى حد ما وأوراق نجاح تتمثل في الرأس مال الثقافي والاجتماعي الذي يحمله الفاعل، وهذه المسرحية الاجتماعية هي انعكاس لوضع الفاعلين في الفضاء الاجتماعي"[1]، لهذا فالحماة تستغل وضعها لفرض هيمنتها على كل فاعل داخل فضاءه تنقلاتها، وخاصة ما يتعارض ومفاهيمها، وبشكل عام ينظر للعلاقة بين **(الحماة والكنة)** على أنها علاقة صراح وتنافر من أجل السلطة.

وبشكل أكثر عمومية نجد أن الأمومة، هي سلاح تستخدمها الأم للاستحواذ على الرأس مال الرمزي، وإثبات وجودها من جهة ولمواجهة الرجال من جهة أخرى، وعليه تتحول الأسرة مكان للتنافس والصراع بين الهامش والمركز،" كل طرف من هذه اللعبة يستطيع استخدام استراتيجيات من أجل تحسين وضعه"[2] وخاصة المرأة التي تعتمد أساسا على الأمومة كسلاح مضاد ضد الهيمنة الذكورية.

7-2-1 فشل الانقلاب الجندري:

إن اللاوعي المؤسس والمهيكل ثقافيا ورمزيا يكشف لنا تفوق الأنوثة على الذكورة باستراتيجياتها المختلفة وخاصة الأمومة التي وظفتها المرأة (المسنة) ضد الرجل، لكن هذه الإستراتيجية تحمل في طياتها بذور فنائها، وهاهي **شولاميت فاير ستون** تدعم ما أتينا به في كتابها الموسوم ب **(جدلية الجنس)** " حيث تؤكد أن الأمومة مصدر النظام الطبقي القائم على أساس الجنس، فهي إستراتيجية تخلق المجال لهيمنة المركز، وقد صرحت بأن قهر النساء يبدأ بتحولهن إلى أمهات"[3] من هنا نلاحظ تآكل هذه الإستراتيجية (الأمومة) واندماجها المفروض مع الاستراتيجيات الذكورية

1 فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، مرجع سبق ذكره ، ص ص 209-210.(بتصرف)

2 المرجع نفسه ، ص 209.(بتصرف)

3 عبد النور إدريس، مرجع سبق ذكره، ص 85.(بتصرف)

لخدمتها، وبالتالي تصبح الهيمنة الأنثوية مجرد وهم، لأنها تعيد إنتاج المفاهيم الذكورية خارج عن فضاء الشعور.

" إن الصراع الذي يجمع الأم وزوجها، يدفعها إلى تمتين العلاقة مع ابنها فتحرص على نقل كل معاني الرجولة وما يجسده من ممارسات"[1] لكي تتحصل على رأس مال رمزي يمكنها من بناء صورة حسنة داخل الفضاء المنزلي وخارجه، وفي حين اهتمامها الكبير بابنها، تلاقي الأم ابنتها بالتجاهل والإهمال لتجعل الابن في مرتبة أعلى منها، وهذا ما أكدته المشاركة (ن.س) بقولها " **يُومَ راي دلل في خويا أكثر**" إضافة إلى ذلك فالحماة تلزم (الكنة) بالقيام بكل ما تنص عليه السلطة الذكورية، وهذا عن طريق خطاب ضمني يمارس بطريقة لا واعية، حيث تنتفي فيه كل الثنائيات وتمجد فيه العلاقات الضدية ذات الاتجاه الواحد، بحيث يخرج المركز(الرجل) عن الصراع ويصبح الهامش مقابل الهامش، هذه الإستراتيجية الذكورية استعملت كأداة لإقصاء وتسطيح الهامش وجعله ينتقل من مركزيته المتخيلة إلى مكانه الفرعي الأصلي، مما يجعل المقاومة حسب **ميشال فوكو** " مقاومة لا جدوى منها كونها تقع داخل السلطة"[2] ما على المرأة باعتبارها دالا فارغا أن تتماهى مع القيم الذكورية، فكان نتيجة ذلك أن حدث تماهي كبير في البناء الثقافي للنسق، وتصبح المرأة تنتج وتعيد إنتاج المقولات الذكورية في تفاعلاتها اليومية وتستثمرها في الأفراد المُسيطر عليهم تقول **لوسي إيريغاري** في هذا الشأن " أن الأنوثة الأكثر نجاحا ليس بوسعها أن تدعي المثالية، وليس أن تمنح نفسها مثلا أعلى، إذ ينقصها لأجل ذلك مرآة مناسبة، إن المثل النرجسي الأعلى بالنسبة للمرأة هو الرجل الذي تمنت أن تكونه"[3].

إن النسق الثقافي المتخم بالعلامات الذكورية، يجعل المرأة لا تدرك حضورها رغم ما تملكه من استراتيجيات مضادة إلا أنها تطوع وتصبح جزء من الثقافة الذكورية ووجب عليها خدمتها كما قلنا سابقا، وبالتالي لا يمكن إلا أن يدخل حضورها المتردد ضمن التفاعلات الذكورية، هذا الانخراط المؤدلج بالشرعية الذكورية يجعل المرأة تمارس ذكوريتها المستترة داخل ثنايا الجسد الأنثوي **فروجيه غارودي** يعتقد " أن المرأة بحكم منصبها **(الأم)** تمارس إزاء النظام الذكوري النظام المحافظة نفسه

---

1 جميلة علوشن، مرجع سبق ذكره، ص 69.(بتصرف)

2 الزواوى بغورة، مرجع سبق ذكره، ص235.

3 لوسي إيريغاري: سيكولوجية الأنوثة مرآة الأخرى، ترجمة علي أسعد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007، ص 176.

والتدابير القمعية نفسها كأي من الذكوريين"[1] لكن **ماذا لو وجدت المشاركات إستراتيجية فعالة تمكنها من اكتساب رأس مال رمزي؟** هذا ما سنتطرق إليه في العنصر الموالي كي نعرف في ما تتمثل هذه الإستراتيجية وكيف تعتبر عملية تطويع ناجحة للذكر؟ في حقل يكون هو تحت وهي فوق، هذا التفوق يضمنه الحقل الخاص، والذي يمكن أن نطلق عليه الحقل الأنثوي بامتياز.

7-3- الطعام حقل لقلب المفاهيم الجندرية:

كثيرا ما يتردد في خطاب المشاركات بأن فهم العلاقة بين الرجل والمرأة يكون عبر المطبخ والطعام بالضبط، لأن الطعام يحمل بين طياته تضاريس علائقية وممارسات اجتماعية،" ومن ذات المطبخ نقرأ التوترات التي تدور بين الرجل والمرأة وتوازناتها"[2] فعندما نفكر في الطعام كإستراتيجية مضادة نكون بذلك قد انخرطنا في تحليل الفعل اليومي للمشاركات وعلقتهن بالمطبخ الذي يعتبر الحقل الأنسب للهيمنة بما يحمله من نصوص ثقافية، وباعتباره أنه اختصاصهن الجنوسي فهن الفاعلات والرجل المفعول به في هذه المساحة الجندرية، لمدى معرفتها بفن الطبخ " التتبيل، والتنكيه والتزيين" وكما هو متداول في خطابات المشاركات أن: " **الراجل لازم تعجبوا الماكلة**" وجب عليهن التفنن في جغرافيات الطبخ والاهتمام بملامحه الخارجية والمستبطنة (البنة).

وأيضا تقوم بتنويع الطعام " فهذا التنويع في أصناف الطعام والتحكم في المذاقات: العذب والحامض، والمالح والحريف والمر والقابض، وتكثير أبرازه وتقديم بعض ألوانه على بعض، وحجبه عن عيون المتطفلين أو الفضوليين أو تأخير موعد تقديمه أو عرضه بطريقة احتفالية وإخضاعه لطقوس معقدة، كلها استراتيجيات تعكس لنا مدى استخدام المرأة لهذا المجال لممارسة الهيمنة فالقلب ممكن في هذه الحالة والقاعدة التي تنص على أن الرجل مهيمن والمرأة خاضعة تتغير لكون المرأة المتحكم الأساسي للمجال الرمزي للطعام"[3] وبالتالي تنقل له رأس مال أنثوي بين ثنايا الطعام " فالرموز تنتقل عبر الطعام،وتهاجر المجال الرمزي للرجل لكي تقوم بالاندماج مع رأس ماله الذكوري وتطويعه"[4] لتفتح المجال للتغير والهيمنة، فهناك مَثَل دائما ما تذكره المشاركات في

---

1 روجيه غارودي: في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة جلال مطرجي، دار الآداب، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1982 ص 119 .(بتصرف)

2 عبد الرحيم العطري، مرجع سبق ذكره، ص 15(بتصرف).

3 أمل قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 714.

4 عبد الرحيم العطري، مرجع سبق ذكره، ص 35.(بتصرف)

حلاقاتها الحوارية* " **الراجل تتحكمي فيه بالماكلة**" هنا يغدو الطعام وسيلة للهيمنة على الرجل والتحكم فيه،" ولئن كان الطعام رسالة موضوعها الشوق، فإنه قابل لأن يصبح رمزا للعنف، وذلك حين تعمد المرأة إلى تحويل الطعام إلى وسيلة للتحكم في الرجل" [1] حيث تعد له في مطبخها والذي يعتبر فضائها الجنوسي الطعام الذي يفضله وهكذا يغدو الطعام المعمول من طرف المرأة موجه بكل حمولته إلى الرجل.

"إن المرأة عندما تقوم بفعل الإطعام للزوج والأبناء أيضا يكونون خاضعين لها وأقل منزلة منها وبذلك يتحول المطبخ بالرغم من هامشيته إلى مركز تمارس فيه المرأة سلطتها، وتؤسس فيه كل مفاهيمها وهذا احتيال على السلطة الذكورية والتفاوض معها، فإذا كان الرجل يمارس بكل ترسناته عنفاً وإقصاء ضدها، فإنها تمارس هيمنتها من خلال الطعام، حيث تتحكم في كل تضاريس الطعام وترفض كل غريب الدخول إلى فضاءها (المطبخ) "[2] ولقد بينت لنا كل خطابات المشاركات أنهن رافضت لفكرة مزاحمة الرجل للمطبخ، بالرغم من مطالبتهن بالمساواة الجندرية في الأشغال المنزلية تقول أحد المشاركات " **(...) إيه أنا نحبوا يعاوني راجلي في الكوزينة بصح في حالات منخليهوش جاي رايح على الكوزينة، هذي الخدمة تاعي يشوف شغلوا بعيد عليا وعلى الكوزينة**"، فالمطبخ هو بناء مهيكل ومختبر صناعة المفاهيم الأنثوية، تم تنصيبه من طرف العادات والتقاليد المجتمعية لهذا فالمشاركات ترفضن غزو فضاءهن الخاص الذي يعتبر بالنسبة لهن الوحيد لنمذجة القلب الجندري وممارسة كل طقوسها المضادة من خلال طقس الإطعام إن صح التعبير وتحسين موقعها في الفضاء المنزلي وتغير مبدأ المذكر الناشط والأنثوي الخامل وزحزحة شبقية الخضوع.

---

* تُكون مجموعة من النساء المسنات والمتزوجات دائرة تتجاذب فيها الحوارات والمشاكل، وأهم القضايا اليومية دائما ماتكون هذه الحلقات أيام العطلة (الجمعة والسبت)، شاركت الوسيط البحثي العديد من الحلقات وتحصلت على العديد من المعطيات الاثنوغرافية حول ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، تجدر الاشارة إلا أننا شاركنا في الحلقات الحوارية عندما تكون الحلقة من أقربائنا فقط.

1 أمل قرامي، مرجع سبق ذكره، ص ص 714-715. (بتصرف)

2 عبد الرحيم العطري، مرجع سبق ذكره، ص 97.(بتصرف)

"إن للطعام الحسن جاذبية لا تقاوم"[1]، فهو يمتلك صفة الإغراء والسحر فله القدرة على التملك والهيمنة على الفاعل (الرجل)، وخصوصا تلك الأطعمة التسمينية والمتمثلة في **(الكسكسي البركوكش – أو ما يسمى في بعض المناطق التبسية بالعيش–، والرفيس واللبن الغرايف....الخ)** والذي يحبذها كل المشاركين (الرجال)، وبالتالي تضع المشاركات في حسبانها أن التفنن في الطعام التسميني هو بمثابة السيطرة على الرموز الذكورية، كما أنها تتلاعب بالمذاقات وتنتقل من مستوى إلى آخر في عملية الطبخ، وهذا بحد ذاته ممارسة جنوسية تتسرب من الفاعل (المرأة) إلى الطعام وبعد ذلك إلى المفعول به (الرجل). إن الممارسة تتوزع بين حقلين (الطعام) كحقل مبني أنثويا والحقل الذكوري الرمزي، حيث يصبح النقل الأنثوي سهل لأن الطعام ينتج ويعيد إنتاج معنى الترسيمات والعلاقات الجنوسية.

فالتلاعب بالمذاقات بالنسبة للمشاركات إستراتيجية للولوج إلى قلب الرجل والسيطرة عليه تقول أحد المشاركات " **باه توصل للقلب تاع راجلك وتسيطر عليه لازم تكون المالكة بنينة، ولازم تعرف كيفاه دير الفحات (التوابل) والقدر تاعها** " يعتبر إذن الطعام والانتقالات المذاقية قوة بالنسبة للمشاركات، **فآرنولد** يؤكد " أن الطعام كان ومازال وسيظل قوة"[2] في يد المرأة وبذلك فإن معرفة دمج المكونات التي تحمل بنيات مستوردة من تجارب وخبرات حياتية، تمنح المشاركات رأس مال رمزي أكثر فعالية.

رغم ما تقدمه القفزات المذاقية والمابين جغرافيات الطعام للمرأة قوة وسيطرة على الرجل، إلا أنه توجد بعض المشاركات اللواتي صرحن أن العملية العكسية هي التي تضمن نجاح القلب الجندري والمتمثلة في رفضهن لأزواجهن طهو الطعام " **ما نديرلوش الماكلة باه يذرح ويركح**"، بالإضافة إلى عدم التفنن في الطهي أو طهو أطعمة يكرهها الرجل " أو بإجبار الرجل على تناول ما طهونه أو بالتلاعب بأنساق المكانة وتكييف المعاني المستبطنة داخل الطعام"[3].

---

1 أمل قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 714.

2 كارول م. كونهيان، مرجع سبق ذكره، ص 21.

3 المرجع نفسه، ص 28.(بتصرف)

يبين **جاك غودي**" إلى أن العلاقة بين المرأة والطعام، كانت دائما مثار استعارات متواترة، ومحط ثنائيات تتوزع على الطعام والجنس، الإنتاج وإعادة الإنتاج، الداخل والخارج، السيادة والخضوع"[1]. إلا أن هذا الربط بين المرأة والطعام لا يحافظ على تمركزه وحضوره القوي، بل يصبح الطعام موجه بطريقة خطية إلى الرجل، لهذا يعتبر الحقل الطعامي إن صح القول صناعة أنثوية لأغراض ذكورية، فإذا كان الطعام إستراتيجية للهيمنة كما تعتقد المشاركات، فإنه في الآن ذاته يعبر عن هامشيته، بحيث يتحول الطعام من مركزيته التي بنتها المرأة إلى وسيلة لإرضاء الرجل، وهذا ما يؤكده كل المشاركات بقولهن " **معدتوا قريبة لقلبوا**" " **راجلك إذا تحبيه يحبك اهتمي بيه ووكليه مليح**".

حسب ملاحظتنا اليومية لسلوك المشاركات أثناء تقديم الطعام في فترة الغداء والعشاء، لاحظنا أنهن لا تسمحن لأنفسهن الجلوس في المائدة مع الرجل حتى يقوم هو بمناداتها، رغم أنهن الفاعلات في حقل الإنتاج **(المطبخ)** والمسؤولات في تأثيث الطعام وهندسته، فسلطتها تنتهي بتقديمها الطعام للرجل، " وتتحول من سجل السيادة إلى سجل الخدمة"[2]، تؤكد لنا أحد المشاركات قولها " **كان ميعيطش هو ويقولي أرواحي أقعدي معايا في المايدة منروحش**".

إن أثناء فعل الأكل تكون الأجساد متجهة تماما نحوه، حيث تنعدم بؤر التفاعل بين الأشخاص حتى إنهاء الطعام، وكأنها وضعية توحي على سيطرة المركز (الرجل)، وفي هذا السياق الطعامي يتحول الفاعل (المشاركات) إلى مفعول به، فافتتاح الطعام يكون للرجل لهذا لا تضع المشاركات الأكل إلا عند قدوم الرجل، والأكثر من ذلك تضع له " **الحاجة المليحة واللحمة الكبيرة (...) لازم نكبروا بيه**"، ففي مرحلة التقسيم – على حد قول المشاركات– والتي توازي مرحلة الأكل، يكون هناك طقس القسمة أثناء الأكل، دائما ما تكون قسمة الرجال والأولاد (الذكور) أكبر من قسمة النساء، حتى عندما **تسأل لماذا؟ تكون الإجابة**، " **احترام ليه**"، إذن المشاركات يصررن على أن يكون الأكل موجه للرجل اقتناعا بمكانته وسيادته، تنتهي هيمنتهن في مرحلة التذوق داخل المطبخ فهن ينتظرن شهادة الرجل حول الطعام، أو النظر إلى الطبق، إذا كان فراغا فهذا ينم على حسن الطعام وجاذبيته، أم إذا كان العكس كان ذلك مؤشر لفشلها في إثبات جدارتها في فن الطبخ

---

1 Jack Goody: Cooking, cuisine and class a study in comparative sociology, Cambridg university Press, 1982,p 192.

2 عبد الرحيم العطري، مرجع سبق ذكره، ص 99.

والتحكم في الأنساق الطعامية، غير أن الملاحظ أن هناك تقسيم جندري واضح، فإناث الدار لا يمكنهن أن يشاركن في الأكل مع الأب إلا الأم وهذا بالنسبة لها تتويج ذكوري، عكس الذكور الذين يشاركون الأب في هذه الجلسة القضيبية. إن الأب يجعل من السياقات الأنثوية المُحَملة في الطعام سياقات ذات بعد ذكوري، إضافة إلى ذلك فهو ينقل كل أشكال ومضامين الهيمنة عبر السلوكات المصاحبة لفعل الأكل، بعد ذلك تصبح المشاركات منخرطات ومتواطئات في إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية، وبالتالي يتحول القلب الجندري إلى سياق مساند للمركزية الذكورية، حيث يتحول الطعام إلى رشوة أنثوية أو عقد لخدمة المركز إن صح القول.

7-4- الجنس: من حيثيات المفعول به إلى الفاعل

" الجنس ليس الجواب، إنه السؤال،. نعم هو الجواب."

(هوارد هوفمان)

لقد انطلقنا من فكرة **المشاركين (الرجال)** التي تنص على أن الجنس حقل قابل للاحتمال، هو اعتراف ذكوري للمركزية الأنثوية، داخل فضاء تكون له حدود مادية، لكن لا تكون له معايير ومقاييس، حيث تضمحل كل الرموز الذكورية وتبرز للسطح السياقات الأنثوية، عمدنا على التطرق لهذا العنصر، لاعتبارات كثيرة أهمها أن معظم المشاركين يتحدثون بطريقة هزلية عن تجاربهم الحسية والجنسية خلال المقابلات وتمكن المرأة في هذا الفضاء، لهذا ارتأينا أن نغوص في ثنايا هذه الخطابات لاستنطاق تجليات الهيمنة الأنثوية في حقل الجنس.

إن أحد الأسئلة التي تمليها التجارب الجنسية للمشاركين هو **كيف نفهم تصوراتهم حول موضوع الجنس؟ وجعلهم يتحدثون في إرياحية،** " فعلى الرغم من وقوع التجارب الجنسية في قلب الهوية الجنسية، إلا أن عمليتي الوصول إلى سلطة التجربة الجنسية ومن هو الفاعل؟ صعوبة في الحقل الجنسي"[1]، **فمشكلة الحصول على المادة الإثنوغرافية من المشاركين (الرجال) حول** ممارساتهم الجنسية والعاطفية ما انفكت تعقدا وصعوبة كبيرة، لأنهم يعتبرون أن القفز على الفضاء الأخص هو مَس " **الحرمة**"، لهذا لجأت إلى طريقة النقاشات الفردية والتي تُؤمن لهم الخصوصية أكثر من أن تكون في جماعة، لكن وجدنا إشكال كبير هو أن المشاركين يحاولون التهرب من الموضوع

1 هاستنغز دونان وفيونا ماغوان: أنثروبولوجيا الجنس، ترجمة هناء خليف غنى، المركز الأكاديمي للأبحاث بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 34.(بتصرف)

حيث عملية القفز من نوتة جنوسية إلى أخرى هو المسيطر في هذا النقاش أو ما أسميه بالهروب التكتيكي إن صح القول، هذا لا يعني تعذر علينا الحصول على المعلومات في النقاشات المتعلقة بالجنس **ومن هو المسيطر في هذه العملية؟** بل تحصلنا على مادة قليلة الكلمات غزيرة المعاني والدلالات تحمل مضمونات أيروسية، تحتاج إلى الإمساك بها وتمريرها على المصفاة التفكيكية. في البداية يجب توضيح أنه لا يوجد علاقة بين النوع الاجتماعي والهيمنة في الممارسة الجنسية وبالتالي من الخطأ القول بأن الرجل بحكم جنسه وامتلاكه للتجهيزات الفحولية يمكنه الهيمنة على تضاريس الجسد الأنثوي، ذلك أن الهيمنة داخل ساحة الرهان (الجنس) هي في الحقيقة مجرد رغبة جنسية قد تتواجد في الرجل كما تتواجد في الأنثى.

إن اللغة العامية تعمد على إرساء القاعدة التالية على أن الرجل هو الفاعل والمرأة هي المفعول بها، والمفيد في هذه القاعدة هو وضع المرأة بصفتها منفعلة في مقابل ذاك الذي من المفروض أن ينكحها أو يفعل بها"[1]، ولعل أبرز لفظة تعبر عن مركزية الرجل في الفعل الجنسي هي لفظة " **القتل**"، على هذا النحو، تأخذ الرجولة ذاتها بعداً عنيفاً، حينما يتمّ التعامل مع العضو التناسلي الذكري كسلاح، وهو ما نجده في خطابات الثقافة الشعبية، وقد تأخذ أبعاداً عنيفة أكبر في أعمال الاغتصاب الجماعي للمراهقين أو في الألعاب الصبيانية والتفاخر بأعضاء تناسلية ذكورية قوية وكبيرة"[2].

إذن يمثل الرجل في هذه اللفظة القائم بفعل القتل "مجازيا"، أما المرأة هي الضحية أو القتيل الذي يخسر أثناء المعركة، لكن تحتاج هذه المعركة ترسانة لمجابهة السياقات والمضامين المضادة حيث تمثلت هذه الترسانة في الذكر الموسوم بالفاعل بمقابل المهبل المفعول به، " ليست هذه الاستعمالات اللغوية وصفية فحسب وإنما هي تثبت البعد المعياري لثنائية الفاعل والمنفعل، تجعل الفاعل مرموقا والمنفعل محتقرا"[3]. إن الحوض اللغوي للمشاركين ينفي الشائع اللغوي العامي الذي يرى أن المرأة هي المنفعل والرجل هو الفاعل، فهم يرون أن المرأة في حقل الجنس هي التي تهيمن في الممارسات الجنسية، ومن الأدلة اللغوية التي عبر عنها المشاركين والتي تنم على سيطرة المرأة كلمة "**الأكل**"، ففعل الأكل كما هو شائع في اللغة مرتبط إلا بالرجل، والمرأة هي موضوع الأكل أي

1 ألفة يوسف، ليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية، مرجع سبق ذكره، ص 53.

2 عبد الهادي أعراب، مرجع سبق ذكره.

3 المرجع نفسه.

المأكول، لكن بالنظر إلى العبارة نجد أن فعل الأكل انزلق من سجل الجنس الذكوري وتماهى مع الرموز الأنثوية، فالمشارك أصبح موضوع جنسي ومنفعل، أمام المرأة التي أصبحت آلة تلتهم وتأكل كل تضاريس الجسد الذكوري لكي تتسلط عليه، وبالتالي تمكن النساء من التحكم بعناصر العملية الجنسية، فينتقل الجسد الذكوري من مستوى الملتهم إلى الجسد الخاضع والطيع.

تدعونا حضورية الهامش في ثنايا الممارسات الجنسية إلى تناول العديد من الاستراتيجيات والآليات التي تفرضها تفاصيل الممارسة الجنسية حيث يعتبر الخوف والرهبة في الممارسات الجنسية سيد الموقف، فالمشاركون كانوا يخافون أثناء ممارسة الجنس مع زوجاتهم " بعد أن ثبت في لا وعيهم أن المرأة شهوتها أكبر من شهوة الرجل"[1] فالمرأة وفق ما هو متعارف عليه في المجتمع المحلي امتلاكها لرغبة ولذة والشهوة الجنسية التي لا تنطفئ والوحيد الذي يطفئ هذه الشهوة هو الرجل، لكنه يكون عاجز في بعض الأحيان في تغذية هذه الشهوة المسكوكة ثقافيا واجتماعيا.

لعل وعي المرأة بمكانتها وارتباطها الأنطولوجي بالرجل جعلها تتجنب المواجهات المباشرة حتى لا تخسر في هذه المسرحة الجندرية، مما جعلها تتبنى الحرب الصامتة والتي تفرض اندماج الممتلكات الأنثوية وخاصة الجسد، الذي يعتبره الرجل غذاء لفحولته،" فالرجل في أشد الحاجة إلى تغذية مجاله الذكوري حتى يطمئن على سلطته الذكورية لذا فإن ما ينشده من وراء الجنس، هو بلوغ الثقة بمجاله الفحولي، بيد أن المرأة تحرمه من تجسيد السلطة القضيبية حيث تحرمه من مراده مما يؤدي إلى قذفه إلى دائرة القلق والتوتر، بل يعمق إحساسه بالخوف من الخصاء"[2] ولذلك يقال العنف الذكوري يقابله عنف أكبر منه، فالمشاركين يؤكدون على امتناع المرأة في بعض الحالات على ممارسة الجنس، فليس من الغريب أن تقوم المرأة بهذه الحيل " **تعبانة" و" مريضة"**، فالتنشئة الاجتماعية الجندرية **gender socialization theory** تقوم بتأطير السلوك الأنثوي وجعله يتناسب والأبنية الذكورية، حيث تغرس لها بطريقة لا واعية مجموعة من الصور والتمثلات حول علاقتها بالرجل، ورغم ذلك تجعلها تمارس الهروب الجندري أثناء مواجهتها للجنس المختلف، وهذا ما يجعلها تتبنى استراتيجيات لمواجهة الرجل في كل الفضاءات " والأكثر من ذلك تتخذ المراوغة

1 أمل قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 664.(بتصرف)

2 المرجع نفسه، ص 691.(بتصرف)

أسلوبا والرياء نهجا للتواصل إلى تحقيق أهدافها"[1]، فتلجأ المرأة إلى وضع ميكانيزمات تحميها من الولوج إلى مسرح الفعل الجنسي حسب إرادة زوجها، ومن بينها التعب الذي يهلك جسدها لأنه يتلاشى أيروسيا مع العمل المنزلي ويصبح غير قادر على الممارسات، هذا دال على أن المرأة تحاول تقويض السلطة الذكورية ومقاومتها للنظام الاجتماعي المسطر من طرف المجتمع الذكوري " فليس الامتناع عن إرضاء شهوة الزوج لدى بعضهن سوى طريقة من طرق المقايضة مع السلطة الرمزية للرجل والنظام الاجتماعي التراتبي"[2].

7-4-1- فشل الانقلاب الجندري:

إن الجسد الأنثوي يحقن بتمثلات اجتماعية شرعية، تعمل على بناء نظام ذكوري أحادي الاتجاه، ويعاد انتاجه، وبذلك يصبح الجسد موضوع للسيطرة الاجتماعية،" فالمعرفة والخبرة والتوقعات الاجتماعية تغير العلاقات بين الأفراد وأجسامهم"[3].

هذا المجموع المتراكم من المعرفة والخبرة، حين يكون ضئيلا أمام جسامة التوقعات، يقع المرء فريسة الجهل والانضباط الواجب أمام موروث اجتماعي يجعل العيب كالحرام، ويخلط بينهما لدرجة أن الفرد في المجتمع يصل لمرحلة لا يفرق فيها بين المفيد والضار لجسده وهويته الجنسية.

بهذه الطريقة أصبح جسد المشاركة متملكا ووسيطا ثقافيا واجتماعيا، حيث تعرضت لعملية إغراق ذهني مجتمعي، مما أدى إلى تولد قواعد للسلوك أساساها التنشئة الاجتماعية والإدراك التي تعززها وتجعلها عابرة للأزمنة، وهذا الدور يلخصه الخطاب الذكوري داخل فضاء تواجد المشاركة والذي يظهر بصورة كبيرة داخل البيت.

قد يصح الاعتقاد نظريا بأن الجسد الانثوي في المجتمع المدروس يعد أساسا للتراتبية الاجتماعية كما أن المكان والبيئة الاجتماعية التي نشأنا فيها يسهمان في أدلجة جسدهن، ليس فقط كأساس للعلاقات الاجتماعية بل إنه " يتشكل ويتحكم فيه ماهو موجود من علاقات القوة والعمليات والمعاني الثقافية"[4].

---

1 المرجع نفسه، ص 690.

2 المرجع نفسه، ص 691. (بتصرف)

3 غنام فرحة: خصبة، وممتلئة، وقوية البناء الاجتماعي لجسد المرأة في المناطق ذات الدخل المنخفض من القاهرة،(د.د)، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1997، ص06.

4 المرجع نفسه، ص 10.

واستنادا لما سبق قوله" فإن اشباع رغبات الجسد ستتحدد بناء على التراتبية الاجتماعية، فيصبح الناس كممارسة هو انعكاس للوظائف الممنوحة للجسد الأنثوي والذكري"[1].

حاولنا النظر في العلاقة بين المرأة والرجل في إطار الممارسات الجنسية، حيث قادتنا الاعترافات الأنا القضيبية إلى أنا العلاقة تحكمها مبدأ الهيمنة والتسلط، فالمرأة استخدمت العديد من الاستراتيجيات لقلب المفاهيم داخل ساحة الرهان، وجعل الجنسانية وسيلة من وسائل بسط النفوذ ونيل السلطة، ومراوغة تضاريس الجسد الذكوري، رغم ما قامت به النساء من استراتيجيات القلب والتي تنجح في بعض الأحيان، إلا أن كل الممتلكات الأنثوية موجهة للرجل، حتى البناء اللغوي للمشاركين يثبت ذلك، فالمرأة وجب عليها –حتميا– التعامل مع سلطة الذكر والخضوع للشبقية الذكورية، لان هذه التضاريس الأيروسية تحتاج إلى تغذية وإشباع، هنا تتحول الشهوة المدمرة للمرأة إلى خادم طيع للأيروس الذكوري.

1 المرجع نفسه، ص12.

خامسا: العنف ضد المرأة ضمن سياق الفهم الديني للمشاركين

1- القوامة كآلية لإضفاء الشرعية على سمو الرجل

2- اضربوهن: من سياقات الفهم إلى سياقات الممارسة

3- موقف رجال الدين والمفكرين (ت) من القوامة وضرب النساء

4- الآلية النصية والطقسية للعنف ضمن سياق النوع الاجتماعي في التفاسير

خامسا: العنف ضد المرأة ضمن سياقات التأويل الديني:

" تنبعث بعض المشكلات الاجتماعية من صور ذهنية راسخة في العقل الفردي أو العقلية الجماعية فتبرر تلك المشكلات على هيئة مواقف عاطفية أو رأي بسيط أو عصبية طبقية وقبلية وتتأسس كل صورة ذهنية مؤدية إلى مواقف ما، أو رأي ما، على مفاهيم أو مجموعة مفاهيم تضفي على تلك الصورة ألوانها الخاصة به. وكلما كانت هذه المفاهيم معقلنة وحكمية وفطرية الطبع أثمرت صورا ذهنية سليمة، أما إذا كانت الصورة الذهنية مكونة من مفاهيم حيوانية الطبع وشهوانية التوجه، حينها تنبعث الأمراض الفردية والاجتماعية والأسرية".[1]

وللخوض في مثل هذا المشغل لا يمكن ان يُنظر إليه بمعزل عن الأطر المكانية والزمانية والاجتماعية المؤثرة فيه بطريقة مباشرة. فتخرج المرأة من صفة الكائن المستقل إلى صفة التّابع الذي يخضع لما ترسيه المجموعة من ممارسات وطقوس. وأبرز من تحدّث في هذه المسألة **دياتريكيباك**. وقد سعت إلى توضيح مسألة تمحورت حول تعدّدية محور الاهتمام بالمرأة إذ لم تعد المرأة البيضاء من تحظى بالتقدير والتبجيل بل لكلّ الألوان نفس القيمة. وتحدّثت مطوّلا عن قيمة المرأة السوداء. وتناولت في سياقات مختلفة ما تعرّضت له المرأة على اختلاف لونها إلى العنف والاضطهاد. ومن ثمّة يمكن اباحة انتهاك حرمة جسدها باعتبارها مسلوبة الإرادة امام الحضور المكثّف للذكر مصدر السلطة المطلق. ولا يخفى علينا أسواق الرقّ في العصور القديمة حيث كانت المرأة تمثّل بضاعة تُعرض.

ولكن كثافة المادة التي تناولت مسألة المرأة كموضع دراسة لا يجعلنا نغفل عن قضية على غاية من الأهمية. وسنعيد الحديث إلى مساره الأوّلي عندما نشير إلى قضية التأويل الديني. فالعنوان يلزمنا بالوقوف على ثنائية التفهّم والفهم وثنائية الإيمان والتديّن. أمّا الأولى فيمكن أن ننزّل فيها مكانة المرأة عبر العصور واختلاف دورها فنتفهّم سبب استنقاص دورها الاجتماعي والنظر إليها من زاوية كونها لا تتعدّى بضاعة تباع وتشترى. والاشكال أنّ نظرة الاستنقاص ظلّت تلازمها رغم

1 كاظم الشبيب: العنف الأسري قراءة في الظاهرة من أجل مجتمع سليم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007، ص ص 98-99.

اختلاف الحقب الزمنية. وقد يكون مردّ ذلك ترسّخ هذه الممارسات في الموروث الثقافي وتجذّر التقسيم الجندري بين الجنسين. وهو ما يفسّر ظاهرة العنف ضدّ هذا الكائن المنتهكة حرمته.

امّا ما يتعلّق بالثنائية الأخرى المرتبطة بالايمان والتديّن فيجوز لنا القول بالخوض في الاختلاف بينهما علّنا نجد تبريرا للتفاوت بين التفاسير القديمة. وهذا بدوره يرتبط بالمدارس التي ينتمي إليها كلّ مفسّر. ولكن ما يُجمع عليه الدارسون التزام الإيمان بالتأويل السليم للنصّ القرآني والسنة. فهو يستقي روح التحليل والتفسير من المدوّنة الأمّ. في حين يقترن التديّن بالتايول اللغوي. وهو ما يبرّر الاختلاف والتضارب بين التفاسير. وهي ظاهرة صحيّة تحافظ على حياة النصّ والقضية المطروحة. وقد نصل إلى قراءة مفادها أنّ ما اتفق حوله المفسرون ينزّل في خانة الإيمان وما اختلفوا حوله يندرج ضمن التديّن.

1- المجتمع الذكوري وأهمية القوامة:

انزاحت القوامة عن مفهومها الأصلي. وأخذت منعرجا بعيدا كل البعد عمّا يجب ان تكون عليه استنادا إلى دلالتها اللغوية ومرجعيتها الدينية. وأصبح للعُرف حضور قويّ في الاستدلال على معاني هذا المفهوم. فكل المشاركين (الرجال) يسيئون استعمال القوامة وخاصة القوامة الزوجية بمعناها الصحيح، فيتعسفون في استخدامها ضد المرأة ويعلون من هذا المفهوم كسبيل لفرض كل المقتضيات الذكورية لأنها نابعة من مصدر مقدس. والأكثر من ذلك يتصوّرون بما لا يرتقي إلى الشكّ أن القوامة هي إلغاء لشخصية المرأة وكيانها وعقلها،" فلا يبقى منها سوى القيام بخدمته ومتعته وإنجاب الأطفال"[1]. والقوامة في الثابت لدى الرجل تشريف له ونص صريح يميز بين الرجل المقدس والمرأة المدنسة،" وأمام التخلف على مستوى ذهنية الرجال، فإن مخطط التجهيل يضرب عمق البنية المجتمعية منزلا ثقله على المرأة مثالا لتنفيذه، تحت ذرائع مختلفة أهمها الدينية التي تؤطرها الثقافة العرفية بوصفها تعبيرا عن سلطوية القوي على الضعيف في هذه البنية"[2].

وهذا المفهوم لا يرتبط عند الرجل بالمدوّنة التشريعية بقدر ما يرتبط بالأعراف الاجتماعية والموروث الثقافي السائد. وقد يكون مصدر هذه الأعراف والطقوس تلك الزويا المنتشرة في الأرض

---

1 عبد الباسط المستعين: المرأة في الغرب الإسلامي الصفحات المشرقة والتحديات المحدقة والأسئلة العالقة، أفريقيا الشرق، المغرب،(د.ط)، 2016، ص 50.

2 حسن عبود، خلود سعيد عامر وآخرون: خطاب المرأة تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2016، ص 166.(بتصرف)

العربية انطلاقا من ممارساتها لبعض المذاهب وفق طقوس معيّنة تصل أحيانا نتيجة الجهل إلى مرتبة المدوّنة.- ويمكن الإشارة هنا إلى دور المستعمر في تفشّي الزوايا والأولياء الصالحين حيث تقوم تلك الزيارات بانتظام وحرص على عدم المساس بطرق التديّن، فكانت تلك مقاطعات ذكورية بامتياز. ويجد فيها الذكر ملاذا لممارسة هيمنته وسيطرته على المرأة الكائن مسلوب الإرادة والذي يتحوّل إلى تابع خاضع لرغبة الرجل. هذا الكائن الذي يبيح لنفسه ترسيخ قوامته عبر الأدوار والمهام التي لا يمكن للمرأة ان تلعبها وفق العرف وما أدراك ما العرف.وتجد المرأة أوّل من يؤمن بهذا الاستبداد ويبيح ممارسة العنف ضدّها معتقدة في ما يقرّ به الذكر. وترى المرأة أنّ وسام شرف للرجل، ومن حقه في هذه الحالة التعسف واستعمال حق القوامة.

1-1. القوامة من وجهة نظر ذكورية:

لقد لاحظنا من خلال المقابلات أن المشاركين يخلطون بين مصطلح القوامة والسلطة الذكورية. فيعتبرون أن القوامة هي السلطة الذكورية بكل معانيها. وهو ما يشرّع لهم ممارسة العنف ضدّ المرأة استنادا إلى قدسيّة الرجل في المخيال الشعبي والموروث الثقافي المتفشّي في الأوساط الاجتماعية على مختلف طبقاته. إنّ هذا الخلط المفاهيمي يجعلنا نقف على طرفي نقيض بين ما تؤكّده المدوّنة التشريعية والسائد الشعبي. فهم يعتبرون أن القوامة ميزة تمنح للرجل وهي تفضيلا إلهيا. وقد اكّد جل المشاركين هذا التوجّه بقولهم: " ربي قال: **الرجال قوامون على النساء، لازم تكون راجل في دارك ولازم تقوم الدار وكان حلت فمها العصا ليها**".

لقد ذهب عدد كبير من المفسرين في تاويلهم لمفهوم القوامة إلى أنها مكتسب فطريّ يولد مع الرجل. فيلتزم بلعب أدوار القيادة والرئاسة والحكم على المرأة والأكثر من ذلك مؤدبها عند الاعوجاج.

وتدبّر مفسرون آخرون مسألة القوامة على انها حق الرجل في تأديب المرأة والسيطرة عليها بحكم سلطته المطلقة في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية بسبب تفضيل الله الرجال على النساء، " كما يذهب مفسرون آخرون إلى الأبعد من ذلك ليشبهوا المرأة بالأسيرة أو الأمَة التي يجب أن تخضع لسلطة الزوج صاحب السلطة المطلقة".[1]ولو تمحّصنا التاريخ لو وقفنا على حقائق مخجلة تحوّل المرأة إلى النعام التي تساق إلى الرعي والتسمين قصد بيعها في سوق الرّقّ لاحقا. ولكن مثل هذه

1 أسماء المرابط، مرجع سبق ذكره، ص 48.

القراءات لا تخفي عنّا حقائق أخرى مستمدّة من مخزون الحضارة الإنسانية وتعود بنا إلى العهد الأمومي الأوّل. هذا العهد الذي يبيّن قيمة المرأة والمهام الموكلة لها من طرف العرف الاجتماعي. فكانت هي صاحبة الفعل والقائمة بالأعمال خارج المنزل. ولكن عند تطوّر نسق الحياة وتوسّع حاجات الأسرة لم تعد قادرة على تلبية مستحقاتها. فخرج الرجل موظّفا بنيته الجسدية. وانقلبت الأدوار. وتراجعت المرأة عن دور الريادة. واستنادا إلى مسلّمة أن الطبيعة تأبى الفراغ اعتلى الرجل سدّة الحكم. وتحوّلت المرأة إلى شيء تحت سيطرة الذكر. وبحث هذا الأخير عن نصوص تبيح له لعب دور السيادة وذهب إلى أكثر من ذلك فاحتقر المرأة وسمح لنفسه باضطهادها وتعنيفها. وكانت التاويلات اللغوية المقترنة بدرجة وعي المفسّر هي السند الرئيس لهذه السلطة. واقتنعت المرأة أو شُبّه لها بسلامة الوضعية الجديدة. وباتت هي بدورها كما ذرنا سلفا من يدعم هذه السلطة وأعلت من شأن قوامة الرجل.

" تجمع هذه التفاسير التراثية القوامة والسلطة الذكورية، وتحث على تفضيل الرجل على المرأة استنادا على ما أعطاها له الخالق عز وجل في قوله تعالى: " **بما فضل الله بعضهم على بعض**" والتي يتم تفسيرها كالآتي:" بما فضل الله الرجال على النساء"، وهذا تأكيد واضح على الأفضلية الحتمية على جميع النساء"[1] وتعيد بناء وتأكيد المفهومات المجندرة عن التسلسل الهرمي الاجتماعي الذي لا لبس فيه، ويشار هنا إلى سلطة الرجل وتبعية المرأة، هذا الوضع المجندر يؤنث المرأة نصيا وجسديا، ويجعل من جسدها بالضبط مخترق على أساس كل من الدين والنوع الاجتماعي مما يجعل " الرجال يتفوقون على النساء لأنهم يمتلكون ميزات طقسية وشرعية واقتصادية، وتفوقا اجتماعيا وسياسيا وقوة جسدية وروحية أيضا"[2]، وبالتالي تم بناء النساء في النصوص والتفاسير على أنهن قاصرات في جوهرهن وبحاجة إلى تأديب والقوامة.

في تأويلهم للآية " **بما فضل الله بعضهم على بعض**" سعى المفسرون إلى الحفاظ على التضاريس الهرمية للنوع الاجتماعي الذي اعتقدوا بخصوصه في أن النظام الاجتماعي الكلي واقف على العمودية المعتمدة على النوع الاجتماعي، حيث تجسدت هذه القاعدة في نصوص تفسيرية نذكر على سبيل المثال لا الحصر قول **الزمخشري** في تفوق الرجال على النساء " **في العقل والحزم،**

1 المرجع نفسه، ص48.(بتصرف)

2 عائشة جسنجر: الجندر ومباني السلطة التفسيرية في الإسلام إعادة قراءة في تفاسير القرآن الكلاسيكية، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص 102.

والعزم، والقوة، والكتابة، في الغالب والفروسية والرمي وأن منهم الأنبياء والعلماء وفيهم الإمامة الكبرى. أي اخلافة.والصغرى.أي قيادة صلاه الجماعة، والجهاد، والأذان والخطبة، والاعتكاف، وللرجال الشهادة في قضايا الحدود والقصاص، وزيادة السهم، والتعصيب في الميراث، والحمالة وكذلك القسامة، والولاية في النكاح والطلاق والرجعة، وتحديد عدد الأزواج وإليهم الانتساب من خلال الرجال"[1]، يعتبر هذا النص مصقولا خطابيا حيث يعطي الأولوية والتفوق للرجل ويقوم بوضع المرأة في كفة الهامش، ويهتم **الزمخشري** في هذا الخطاب بشكل أساسي في سرده للميزات الشرعية والطقسية التي يمتلكها الرجل جراء القوامة، التي تقوم برسم الأدوار والمراكز المبنية على أساس النوع الاجتماعي، التي يجب أن يشغلها الرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية، ويرمي بالأدوار الاجتماعية والدينية والامتيازات المأخوذة على أساس النوع الاجتماعي ، والشرعية إلى إبراز حدود الرجولة التي تعتبر مجموعة سلوكات وآداب يتحملها الرجل في ظلها أمانة القوامة، وهذا توافقا مع المعايير الاجتماعية والخطابات التأويلية الخاطئة للدين والمشرعنة التي حددت القوامة على أنها السيطرة على المرأة ووضع التمايز بينها وبين الرجل وهي سمة دائمة للهرم الاجتماعي، مما أدى إلى ظهور ميل رجولي في النظام الأسري يقوم على هيمنة وتعنيف المرأة.

1-1-1- القوامة ضمن سياق المعنى التكاملي:

إن غياب إدراك المشاركين للرؤية المتكاملة والإسلامية للأسرة وكيفية بناءها جعلهم يقعون في خطإ القياس بين مدلولات القوامة ومفهوم الأبوية **patriarchy**، الذي يعرف" في أصله اللغوي (بحكم الأب). ويعود هذا المفهوم إلى جذوره الرومانية، حيث كان رب الأسرة يملك السلطة المطلقة على كل من هو تحت ولايته وخاصة المرأة. فكانت هذه السلطة حكرا على الرجل فقط. وكانت تشمل كل أشكال العنف الذي يمارس ضد المرأة. وكان رب الأسرة هو المالك الوحيد لكل الممتلكات المادية"[2].

ويمكن إدراك هذا التصور الاستبدادي لدى المشاركين (الرجال) داخل الأسرة من خلال تلك السلوكات المتمركزة على إثبات الذات الذكورية ونفي الأنثوية. فمعظم المشاركين يتعاملون مع النساء على أنهن متمركزات في الدرجة الثانية أو الثالثة مقابل الدرجة الأولى التي تعطى لهم دينيا

1 المرجع نفسه، ص ص 103-104.

[2] نوال السعداوي، هبة رؤوف عزت: المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص 192.(بتصرف)

واجتماعيا وثقافيا، يؤكد أحد المشاركين هذا القول: " **المرأة تكون تحت الراجل، (...) أو هو لي يعيشها ويقوم بها (...) بصح تتنفس نعطيها الحس (...) الدين يقول هك لازم الراجل يكون قايم على الدار تاعوا** ". ويتجلّى من خلال هذه العيّنة قوّة السند الذي يرتكز عليه الرجل في تمثّل طبيعة العلاقة بينه وبين المرأة. فهو يستدلّ بما ذكره الدين. ولكن لا ننسى أو لا يخفى عن القارئ مدى فهم هذا الرجل للنص الديني أو من ساعده على تبنّي مثل هذا التمثّل. وغذا ما سلّمنا بوجه الشبه بين مدلول القوامة ومفهوم الأبويّة فإنّه لا غرابة في أن يعيش الرجل هذا الخلط في المفاهيم وفي طبيعة العلاقات. فالدين يعتبر دعامة أساسية للسلطة البطريركية، حيث يضفي الشرعية له. وهذا ما يؤكده **كارل ماركس** في جل مؤلفاته بقوله " على أن الأبنية الدينية تعمل على تثبيت الهيراركية في كل المؤسسات وخاصة الأسرة، ورأى أنها مؤسسات أبوية بالدرجة الأولى، تقوم ببناء الفئات الجندرية وتعمق اللاتناظر بين المرأة والرجل من خلال الخطابات التي تصدر منها والتي تتعمق بعد ذلك في ذهنية الأفراد مما يؤدي إلى التطبيق اللاشعوري"[1].

وتبنّى بعض الكتّاب العرب مبدأ التساوي بين الجنسين. وذهب **محمد الهيثم** إلى أبعد من ذلك. ورأى في الشورى أهم الدعامات لضمان الحقوق الجندرية للمرأة. فالشورى ليست مرتبطة بالفكر السياسي فقط، بل هي منهج ضروري في الإطار الأسري كي تتجاوز الفئات الجندرية اللامساواة والاختلاف بين الجنسيين. وقد نجد صدى لأهمية الحضور النسوي في المدوّنة الإسلامية في ما يتعلّق بمصائر الناس في سورة البقرة:ﭧ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ﭨ[2]. والممعن في هذا الجزء من الآية يقف على الدور المهم الذي تلعبه المرأة في المجتمع الإسلامي. إذ يوليها من الأهمية ما يجعل شهادتها معتدّ بها. وقد يذهب البعض لضرب هذه القراءة بما تبقّى من الآية عند قوله تعالى: ﭧ □ □ □ □ □ □ﭨ[3]. ولكن الحديث النبوي الذي يصرّح بأنّ النساء ناقصات عقل ودين يبيّن جوانب الضعف في التركيبة الفيزيولوجية لدى المرأة التي عادة ما يكون البعد الانفعالي العاطفي مهيمنا عليها. لذلك أشارت الآية إلى ضرورة وجود امرأتين حتى تهتدي احداهما بالأخرى. وهذا في حدّ ذاته اعتراف بما للمرأة من دور في التركيبة الاجتماعية.

1المرجع نفسه، ص 193.(بتصرف)

2 البقرة الآية 282.

3 البقرة الآية 282.

القوامة إذن لا يمكن ربطها بالرجولة ولا بالأبوية أو هي عنف ضد المرأة كما يعتقد المشاركون بل هي آلية تسمح بالإدارة الجيدة بين الرجل والمرأة، حيث كل منهما يقوم بواجباته ونصيبه من الأدوار المبنية على أساس النوع الاجتماعي ضمن سياقات تكاملية داخل الأسرة. فلا بد أن لا يستغل الرجل مكانته لفرض رأيه بل يسعى إلى التحاور مع المرأة لأنها عنصر فاعل داخل الأسرة. فالرئاسة الأسرية هي رئاسة تشاركية وتشاورية. ولكن الاعتقاد السائد في ذهنية المشاركين على طرف نقيض ممّا ينصّ عليه مبدأ التشاور. فهذا الأخير يهدّد الأنا الذكورية. ويرى في المرأة عجزا على تحمّل أسراره. وقد صرّح بهذا الرأي أحد المشاركين بقوله " **المرا جامي تمد ليها سرك وإلا تشاورها في حوايج دير حاجة وتبينش**".

2- الآلية النصية والطقسية للعنف ضمن سياق النوع الاجتماعي في التفاسير:

تعرضت عملية التأويل في ظل النوع الاجتماعي، بمعنى عمل المفسرون على جعل الرجل بؤرة الفاعلية وعلى أنه الأصل الفاعل والمرأة هي فرع لا فاعلية له، فإستمرت هذه العملية النصية لعصرنا الحالي، " واستخدم المفسرون خلال قيامهم بذلك الوسائل المتاحة كافة، سواء النظريات الطبية السائدة في عصرهم أم وسائل من الوحي والأحاديث النبوية، ابتغاء تصوير المرأة قاصرة عقليا وجسديا وروحيا"[1] وهذا عن طريق تطويع الأحاديث لتؤثث بنيتهم النصية وتدعم التفوق الذكوري من خلال تصويرهم المرأة وعاء سالب وظيفتها الوحيدة هي العمل تحت سلطة الرجل والتي استمدّها من خلال تأويل المفسرين. ولابد من القول أن العملية التفسيرية تعمل على تكبيل المرأة وتمثيلها لمعالم التخلف / الهامشية/ الإلغاء/ الاستسلام/ الضعف/ النقص...الخ.

إن الصراع بين الذكورة والأنوثة كان ومازال قائماً حتى في البنى التفسيرية وقبله أي عصر الإسلام " والذي نشأ في مجتمع قبلي وأبوي، تخضع فيه الأنثى لكل لسلطة الرجل خضوعا مطلقا (...) وبما أن الوحي ونزول الآيات لطالما اقترن بعلاج المسائل المستعصية التي يواجهها المسلمون ويلجؤون إلى النبي لحلها إذا، فإن نظرة في الآيات وأسباب نزولها وتأويلها يطلعنا بشكل أو بآخر تاريخيا، على الوضع السائد في الإسلام. ورغم ما شهده الفجر الإسلامي من انشداد إلى مقومات المجتمع الجديد إلّا أنّ التعصّب إلى الممارسات القديمة –ممارسات الجاهلية– ظلّت حاضرة في مخيّلة الأفراد. ولم يكن تجاوزها بالأمر الهيّن. ونلاحظ الصدامات التي عاشتها الأسرة في تلك

1 عائشة جسنجر، مرجع سبق ذكره، ص 15.

الفترة والخلط بين ما تقرّه الديانة الجديدة والامتيازات التي يختصّ بها الذكر والتي توفّر له كلّ أسباب المتعة والتسلّط. وبحلول الإسلام أصبحت المرأة المستضعفة قديما تبحث في النصّ الجديد ما يعيد لكيانها حضورا واحتراما. فتعدّدت أسباب وقوف المرأة حينا والرجل أحيانا بين يدي النبيّ بحثا عن حلول لمشكلات اجتماعية تحدث بين الزوجين. فكانت قراءات النبيّ تتأرجح بين قراءات محمد بن عبد الله الانسان وبين تشريعات الوحي الذي ينزّله جبريل على النبيّ. وقد نزلت العديد من الآيات التي تبيّن فكرة القصاص الخاطئة التي يستند إليها محمد الانسان. فيعدّل من موقفه ورأيه بما يوحى إليه. وهذا ما يجعل من القرآن أداة تحليلية يمكن من خلالها استنباط آثار عن الصراع السائد في ذلك العصر (الاسلامي) "[1]، بين السلطة الذكورية والهامشية الأنثوية – لا نقول إنه صراع حقيقي وواضح بل هي مواجهات ترتكز أساسا على مراوغات يستعملها كلا الطرفين– هذا الصراع ضمن سياق النوع الاجتماعي كان بمثابة قاعدة أساسية للحفاظ على الهرم الاجتماعي، تحدُ من قدرات الأنثى وتجعلها بعيدة عن التمركز الفعلي لسياقاتها الأنثوية.

واعتمد خطاب المفسرين (الخطاب المأزوم والمتأثّر بالموروث السابق للبناء الهرمي الاجتماعي) في تحليلهم للمسائل الكبرى داخل البناء الاجتماعي الكلي من أجل تقديم صورة مشكلة عن طريق النوع الاجتماعي من خلال الإسلام الذي يعتبر دين مساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات. فهن شقائق الرجال.إلا أن الوضع الحالي يثبت عكس هذه الرؤية فعجزت السلطة التفسيرية على إلغاء تلك الروابط المؤسسة على طبيعة النوع الاجتماعي والعمليات الإقصائية المتواصلة ضد المرأة. وقد نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إنّها عمّقت الأزمة وأعادت إنتاج نفس الصراع بينهما.

هذا الوعي التأويلي الذي يحمل بين طياته ثنائية الخطأ والخطيئة الأولى التي ارتكبتها المرأة (حواء) بأكل الثمرة المحرمة، فأصبحت ملازمة لها طوال حياتها ومرتبطة بكل النساء. وأصبحت بعد ذلك مصدر التفسيرات الموضحة على أساس النوع الاجتماعي التي تمارس ضد المرأة. لكن خطاب الأزمة كما عبر عنه **نصر حامد** يلح على اللامعقول في بناء مسلماته النصية وتذكيرها ويجعل من الثنائية المذكورة أعلاه مصدرا لتفسير واقع الحياة اليومية للنساء.

1 المرجع نفسه، ص 15. (بتصرف)

ومن ثمة يمكن الاستئناس إلى الرأي القائل بأنّ المناقلة النصية المبنية على أساس النوع الاجتماعيتعمل على تذنيب المرأة وتجريمها والسعي إلى تذكيرها بأنها سبب خيبات الرجل – استحضار حادثة التفاحة والتي ترسّخت في مخيّلة العامة على أنها الخطيئة الأكبر في تاريخ البشرية–" فنجد من المؤلين والمفسرين من يوظّف هذا الاستفراغ المعنوي على نمذجة الخطابات والخطابات المضادة، فالخطاب حول المرأة في مجالس التفسير إن صح التعبير، يفسر الأحداث من خلال العمليات المقامة على أساس النوع الاجتماعي التي قامت بها المرأة، ومن ثم الذكورة وتؤثم الأنوثة وبالتالي تحضر الهيمنة الذكورية في التفسير المبني على أساس النوع الاجتماعي بدل التفاعل بين الذكورة والأنوثة أو بتعبير آخر تغيب اللغة التي يمثلها القرآن وتحضر اللغة التي تمثل الانغلاق والتعصب".[1]

لقد انحصرت قراءة المفسرين في أن القرآن مذكر في دلالاته. وهو ما أباح للبعض بالقولب أن الجسد الأنثوي ناقص ويجب تقليص تحركاته التي تحمل خاصية التمدد السلبي. إضافة إلى ذلك أنهن ناقصات عقل ودين لأنهن لا يملكن سمة التفكير " كما هو الحديث النبوي المعروف الذي وصفهن على أنهن ناقصات عقل ودين"[2]، هذه التأويلات تعمل على تثبيت تلك الاعتقادات التي تعمل على جسدنة انطولوجية اجتماعية، مما تؤدي إلى هضمها من طرف البناء الاجتماعي وجعلها عملية مقامة على أساس النوع الاجتماعي. وبالرجوع إلى الحديث النبوي نطرح اشكالا آخر: **ما مدى صدقية السياقات التأويلية للحديث النبوي ؟ وإلى أيّ حدّ التزمت بروح النصّ النبوي؟** ونحن نسوق هذا الاشكال الجديد لا تغيب عنا وصايا الرسول الأكرم في آخر توصياته لرجال الدولة الفتيّة ولكافة الناس من بعده. فقد أوصى بالقوارير إشارة منه إلى النساء. وأكّد على ضرورة حسن معاملتهن. وهذا دال على وجوب رفقة الرجال بالنساء. وقصة الخليقة المقدسة لحواء تبرر هذا حيث تعتبر حواء جزءا لا يتجزأ من آدم فهي في هذه الحالة تابعة له، تنسجم مع النظام الاجتماعي. ويروي **ابن أبي حاتم عن أبي عباس** في تفسيره التالي هذه القضية " **خلقت المرأة من الرجل، نهمتها في الرجال، وخلق الرجل من الأرض، فجعلت نهمته في الأرض، فأحبوا نساءكم**"[3]

---

1 فاطمة كدو، مرجع سبق ذكره، ص 24.(بتصرف)

2 صفية صلاح الدين: المرأة بين الأعراف والدين، مركز محروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة مصر، ط1، 2005، ص 23.

3 المرجع نفسه، ص 27.

يظهر جليا في هذا النص المقدس أن المرأة لم تخلق كما خلق آدم إنسانا كاملا، بل خلقت من ضلع الرجل، كما تصور لنا الأسطورة التوراتية في سفر التكوين الإصحاح الثاني:

"وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفسا حية.فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحما، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم، فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي، هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أخذت"[1]، أما في القرآن الكريم فقد وردت الآيات التالية التي تتحدث عن الخلق:

[2].

[3].

[4].

تتضح من خلال هذه الآيات المساواة المقامة على أساس النوع الاجتماعي،" إذ تم خلق الذكر والأنثى من نفس واحدة وجعل الناس أزواجا ليسكنوا إلى بعضهم، والأكرم عند الله هو الأتقى، سواء كان ذكرا أم أنثى من الواضح أن ما جاء في التفسيرات لآيات الخلق مستقاة من التوراة ولا تمت إلى الآيات بأي صلة، ولكنها حكمت نظرة المجتمعات الإسلامية للمرأة حتى يومنا هذا. يرد في تفسير ابن الكثير في آيات الخلق:

عن ابن عباس وغيره ثم أخذ ضلعا من أضلاعه كم شقه الأيسر ولأم مكانه لحما، وآدم نائم لم يهب من نومه حتى خلق الله من ضلعه تلك زوجه حواء، فسواها امرأة ليسكن إليها، فلما كشف عن السنه وهب من نومه، رآها إلى جانبه فقال فيما يزعمون والله أعلم " لحمي ودمي وزوجتي" فسكن إليها، فلما زوجه الله، وجعل له سكنا من نفسه، قال له قبيلا: " يا آدم، أسكن انت وزوجك الجنة، وكلا منها رغدا حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين"[5]. إذن تعتبر المرأة كائنا

---

1 سفر التكوين الإصحاح الثاني، ص 15.

2 الأعراف، الآية 189.

3 النحل، الآية 72.

4 النجم، الآية 45.

5 مية الرحبي: الإسلام والمرأة قراءة نسوية في أسس قانون الأحوال الشخصية، الرحبة للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2014، ص66.

خلق من الرجل وهو ما يبرّر مبدأ تبعية المرأة للرجل.فوجب في هذه الحالة أن يكون الرجل مشرفا عليها، ولا أهلية لها في التملك " لأنها تابعة لوالدها في طفولتها، ولزوجها في شبابها، فإذا مات زوجها تبعت أبناءها، وإن لم يكن لها أبناء تبعت أقارب زوجها، لأنه لا يجب أن تترك لنفسها في أي حال من الأحوال"[1].

إن مثل هذه التأويلات تحيلنا مباشرة إلى النظر في التقاطع بين القراءات الدينية. ويجعلنا نعيد التمحيص في تلك التاويلات قصد الفصل بين ماهو إسلامي وماهو دون ذلك. فالنفس التوراتي يلقي بظلاله على الموروث العربي لدى المؤويلين من جهة والاسرائليات من جهة ثانية يصل أحيانا إلى درجة التمازج بينها. فالمشترك ثابت ويتمثّل في خلق آدم أوّلا ثم التحقت به حوّاء. ولكن الاشكال العالق في القراءات يكمن في الفرز بين مفهوم التبعيّة استنادا إلى قانون طبيعي يتمثل في أسبقية أحدهما على الآخر وبين مفهوم التكامل والسكينة التي أشار إليها النص القرآني وأنهما من نفس واحدة. والنفس الواحدة المقصودة ربما تكمن في الروح التي بعثها الله في آدم وتقاسمتها معه حوّاء عند خلقها. ونكون بذلك قد وقفنا على وجه الاختلاف في تاويل الاسبقية وسبب تأصّل مفهوم التبعية الذي لازم المرأة.

لقد تضاعفت التفاسير حول اضطهاد المرأة وجعلها تتخبط بين المسلمات الفقهية والبنى الاجتماعية المنتهكة. وقد يكون مؤيّدا لما ذهب إليه البعض من ذكورية الخطاب القرآني وهو سياق تأويليّ فنقف على العديد من التفاسير التي تقوض المرأة وتحد من قدراتها وتجعلها قاصرا بحاجة إلى السلطة الأبوية. ويتجلّى هذا التفضيل في الكثير من المنصوصات التفسيرية وأهمها ما ورد في تفسير **ابن الكثير** للآية **34** لسورة النساء ﴿ خج لم لى لي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ نم نى □ □ □ □ □ □ □ يم يي □ □ □ □ □ ّ ُ ٌ ّ ٍ ْ □ □ □ □ □ □ □ بر □ □ بن ﴾[2]، فكانت تأويله للآية كالتالي "على أن الرجل هنا يجب أن يكون قيما على المرأة، أي أنه رئيسها وحاكمها ومؤدبها إذا اعوجت، وهو أفضل منها وخير منها لهذا كانت النبوة مختصة بالرجل فقط لأنه يملك تجهيزات فحولية تحمل طابع القداسة"[3] وهكذا فمع منح الفضاءات التفسيرية المؤسسة على النوع الاجتماعي الوصاية للرجل، والحق بالطلاق، وبضرب المرأة وتأديبها عند تمردها وعدم

1 خديجة صبار: الإسلام والمرأة، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 1999، ص20.

2 البقرة، الآية 34.

3 ابن الكثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء01، دار البيان العربي، مصر، (د.ط)، (د.س)، ص 644.

إطاعتها لزوجها، ومع وضع القيود عليها وعزلها وتحجيبها، لم يبق لها الكثير مما يهدد ويهدم السلطة الذكورية أي نوع كان، سواء على الصعيد الشخصي أم الديني. وقد قام المفسرون على هذه الخلفية بجندرة السلطة التفسيرية لتصبح رمزا ذكوريا مرة واحدة وإلى الأبد"[1].

لا يجب أن ننسى أن تفسير مفهوم القوامة وآثاره السلبية على وضع النساء قد تم تصوره وإعداده انطلاقا من إطار سياسي جديد، ابتدعت أهدافه كثيرا عن البعد التحرري لرسالة الوحي القرآني تمددت هذه التفسيرات المبينة على أساس النوع الاجتماعي، وأصبحت جزءا لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية والحفاظ على الهرمية الاجتماعية التي تجعل المرأة خاضعة لمبدأ ديني وهيراركي لتبقى بعد ذلك بعيدة عن المنافسة السلطوية. ولا ننسى أن هذه التفسيرات تعمل دائما على إنتاج مفاهيم جندرية عن الأنثى تعمل على إنقاص قدراتها وعملها كأن يقع التذكير مثلا بأنها ناقصة عقل وجسد بسبب انفعالها المفرط وترجيحها العاطفة لحل المشكلات بدل العقل والمنطق الذي يعتبر ملكة يتفوق بها الرجل.

لو نضع الآية الكريمة المذكورة سابقا ونعيد قراءتها في ضوء الآيات الأخرى، ولا سيما تلك المتعلقة بالزواج كما وصفت في القرآن، نلاحظ أن القوامة ليست ميزة مقدسة ومعطاة، كما يراها المشاركون، لكنها تكليف للزوج على المستوى المادي والمعنوي لتحمل المسؤولية تتمثل في الاستجابة لمتطلبات زوجته وأسرته، وهذا ما أكده المفسرون المعاصرون أمثال الإمام محمد عبده والشيخ محمود شلتوت الذين يرون أن القوامة هي تكليف وليس تشريف وهي بعيدة كل البعد عن التسلط والهيمنة والهيراركية، بل هي قدرة الرجل على تسيير المنزل وتدبير شؤونه المادية، وهنا يمكننا أن نقول بأن الزوجة ستكون مجبرة على ممارسة القوامة إذا أسندت لها لترفع بذلك الخصوصية الذكورية، يقول **محمود حمدي زقزوق** ردا على شبهة الرجال قوامون على النساء " **ليس كل رجل قواما على كل إمراة**"، وكمثال على ما أشار إليه **زقزوق** ضمن سياق الممارسة المبنية على أساس النوع الاجتماعي، في حالة المرأة غير المتزوجة واخوتها كلهم بنات، أو لديها إخوة صغار عاجزين عن العمل وأبوهم شيخ كبير، أو متوف أو معاق، فوجب على المرأة هنا أن تقوم بفعل القوامة، وتعيل عائلتها، أو في حالة أخرى لمرأة متزوجة لديها أولاد صغار، وزوجها لديه عاهة تمنعه من العمل أو هي أرملة، فوجب عليها هنا أيضا أن تأخذ دور الرجل في القوامة

1 عائشة جسنجر، مرجع سبق ذكره، ص ص 19-20.(بتصرف)

والمسؤولية وعيالة الأولاد، كما يمكن أن نتطرق إلى الأمر بصورة أخرى ضمن سياق تكاملي في خضم الواقع المعاش، على أن مفهوم القوامة وممارستها في العائلة الجزائرية، أصبح ذات دلالة تشاركية بين المرأة والرجل، فهناك بعض العائلات كل من المرأة والرجل يعملان خارج البيت، ولكل منهما دخل مالي وأيضا يساهمان مع بعضهما البعض في تلبية مختلف الحاجيات المرتبطة بالعائلة.فهل يمكن أن نستأنس إلى مبدأ القوامة المطلقة للرجل بعد التطوّر الاجتماعي؟

إن المنطق الذكوري الذي ذهب إليه المؤولون هو وليد مكتسبات قديمة جاء الإسلام ليدحضها ويضع بديلا لها يقوم على المساواة بين الجنسين من جهة واحتراما للمرأة التي كانت مستضعفة قديما. ونجد صدى لذلك في ما يتعلّق مسألة الميراث حيث يقول في محكم التنزيل: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الأنثيين"[1]. وقد يذهب في ظنّ البعض أنّ ايثار الرجل بحظّين للرجل مقابل نصيب للمرأة هو اعلاء من شأنه من باب القوامة والاقتدار على إدارة الشأن الأسري. وهذه القراءة لعمري تأكيد على قيمة المرأة وإيلاءها المنزلة التي تستحق من أجل حفظ كرامتها وصون حضورها. فإذا تمتع الرجل بالحظّين فلأنه معني بالنفقة على عائلته وعياله. أمّا هي فيكون نصيبها حظّ واحد لتضمن به استقرارها المادّي وليست ملزمة بالنفقة على العائلة إلا متى رأت ذلك وجوبا لتحقيق ما الاستقرار وتوفير الكماليات. وهي في رعاية أبيها قبل الزواج ثم في رعاية زوجها. ومن ثمة نتبيّن المنزلة التي خصّ بها الإسلام المرأة إضافة إلى وصية النبيّ قبل وفاته بحسن التصرّف مع المرأة.

3- معنى وسياقات الممارسة لمفهوم أضربوهن:

قبل أن نتوقّف عند شرح البعدين المفهومي والدلالي لمصطلح " **اضربوهن**" بغية تفسير المعنى الذي تتضمنه مقابل ما يفسره ذهن المشاركين، ينبغي أولا الإشارة إلى ورود هذا اللفظ وتجليات ضرب النساء في الإسلام" ورد لفظ اضربهن وبهذه الصيغة في القرآن الكريم مرة واحدة فقط، أما مطلق الفعل (ضرب يضرب اضرب) فقد ورد في الكتاب 58 مرة، منها 32 مرة للتشبيه وتقديم الأمثال"[2] كقوله تعالى ﭧﭐﭨﭐ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ

[1] سورة النساء آية 11

2 كاظم الشبيب، مرجع سبق ذكره، ص 107.

ﷺ[1]، وفي قوله تعالى: ﷺ بم بى تج تح تخ تم ته ثم جح جم حج حم خج خم سج سح سخ سم صح صخ صم ضج ضح ضخ ضم طح ظم عج عم غج غم فج فح فخ فم قح قم كج كح كخ كل كم لج لح لخ لم له مج مح مخ ﷺ[2]. "ومنها 6 مرات وردت سياق الضرب في الأرض، بمعنى السفر والتنقل للعمل أو الدعوة في سبيل الله"[3] كقوله تعالى: ﷺ لم له مج مح مخ مم نج نح نخ نم نه هج هم هى يج يح يخ يم يه ىٰ ﷺ[4] ووردت 8 مرات بمعنى ألقى ورمى وأرمي وضرب الشيء بالشيء كقوله تعالى ﷺ (...) نى ني هج هم هى يج يح ﷺ[5] ، أي ألقى عليهم النوم الثقيل، وفي قوله تعالى: ﷺ لخ لم لى لي مج مح مخ مم نج نح نخ نم نه هج هم ﷺ[6] ، أي ضرب الحجر باستعمال العصا.

" أما ورود هذه اللفظ بمعنى ضرب الجسد فقط فقد جاء في 8 مرات في القرآن الكريم 3 منها في سياق الحرب، وهو أمر طبيعي، كما خاطب الباري عز وجل المسلمين في حربهم ضد الكفار بقوله " واضربوا منهم كل بنان"[7]، ومرتان في سياق العذاب في النار كقوله تعالى: ﷺ بم بى تج تح تخ تم ته ثم جح جم حج حم خج خم ﷺ.[8]

المورد الأخير الذي تبقى من لفظة الضرب، ما جاء في سورة النساء الآية 34، والتي تعتبر وسيلة عنفية للتعامل بين أفراد المجتمع العام وبين أفراد الأسرة خاصة وبالخصوص بين الرجل والمرأة وهذا ما جعل مفهوم اضربوهن قاعدة في التعامل بين المشاركين.

لقد جاءت آية القوامة والتي تتضمن لفظة اضربوهن أثناء السنة الخامسة للهجرة، والتي نزلت فيها آيات من سورة النساء، والأحزاب المختصة بأحكام النساء، وفقا لتصنيف **السيوطي**[9]، والتي تخللها نزول آيات حجب النساء وعزلهن. امتازت هذه السنة بأنها سنة الانعراجات والصعوبات وخاصة

---

1 سورة إبراهيم، الآية 24.

2 سورة الرعد، الآية 17.

3 كاظم الشبيب، مرجع سبق ذكره، ص 108.

4 سورة النساء، الآية 101.

5 سورة الكهف، الآية 11.

6 سورة الأعراف، الآية 160.

7 كاظم الشبيب، مرجع سبق ذكره، ص 106.

8 سورة الأنفال، الآية 50.

9 جلال الدين السيوطي: أسرار ترتيب القرآن، دار الأقسام، القاهرة، ط2، 1978، ص 212.

فيما يتعلق بالحروب للدعوة الإسلامية، خصوصا بعد انتصار قريش على المسلمين في غزوة أحد في السنة الثالثة للهجرة. ومن المعروف أن حصار الأحزاب للمدينة المنورة كان من أصعب المراحل التاريخية التي عايشتها الدعوة الإسلامية، ويصف **هيثم المناع** هذا الوضع بأنه " أشبه بحالة طوارئ مؤكدا أن ما يميز هذا الجو هو الهيمنة الأبوية المتصاعدة من أجل مد الجسم الإسلامي بالرجال اللازمين لحروبه وغزواته العسكرية."[1]

وفي ظل هذه التشنجات، يتوافد النساء والرجال إلى النبي محمد صل الله عليه وسلم، للحكم في نزاعاتهم ومشاكلهم المترتبة عن المواثيق القدسية الجديدة في المجتمع، بهدف معرفة موقف الدعوة من العلاقة الجندرية الجديدة بين الجنسيين، والذي ترتب عليه نزول نصوص مقدسة لتقويم وتهذيب سلوك الوافدين إليه وتهذيبه، ومن الوافدين " قيام امرأة أنصارية بتقديم شكوى للنبي صل الله عليه وسلم بسبب تعرضها للضرب من قبل زوجها، ومن أجل الدقة في رصد هذا المشهد الجندري عرجنا إلى كتب التفسير لاستنطاق أسباب نزول الآيات، حيث ورد لدى كل من الطبري وابن الكثير ما يلي:

" نزلت الآية في **سعد بن الربيع بن عمرو** وفي امرأته **حبيبة بنت زيد بن أبي زهير** وهما من الأنصار وذلك أنها نشزت عليه فلطمها فانطلق أبوها معها إلى النبي فقال: أفرشته كريمتي فلطمتها، فقال النبي: لتقتص من زوجها. فانصرفت مع أبيها لتقتص منه، فقال النبي: ارجعوا فهذا جبرائيل أتاني وانزل الله هذه الآية. فقال النبي صل الله عليه وسلم: أردنا أمرا وأراد الله أمرا والذي أراد الله خيرا، ورفع القصاص"[2]، في هذه المناسبة نزلت آية القوامة التي تتضمن لفظة **اضربهن**.

أما **ابن العربي** فلقد أورد هذه المسرحية الجندرية " دون وجود الأب".[3] ولتوضيح النص السابق يجب أن نفهم ما مقصود بالقصاص؟ إن القصاص هو أن تعامل الزوجة زوجها بالمثل، تضربه عندما يقوم بضربها، فلقد بينت **فاطمة المرنيسي** هذه القضية نقلا عن الطبري بقولها:

---

1 هيثم مناع: الإسلام وحقوق المرأة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2001، ص 38.

2 الطبري: جامع البيان، طبع مصر 1373، المجلد الخامس، (د.د)، (د.ب)، (د.ط)، (د.س)، ص ص 57-60.

3 ابن العربي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ج1، (د.ب)، (د.ط)، (د.س)، ص 530.

" أثناء شجار عنيف ضرب رجل من الأنصار زوجته، فأسرعت المرأة الجريحة إلى النبي لعند النبي صل الله عليه وسلم وطلبت إليه: بصفته حكما، تطبيق الشريعة، والتسمت القصاص ووافق الرسول على ذلك فورا، واعد العدة لتنفيذ قراره، عندها أوحي له بالآية. فالله قرر خلاف ذلك وأدرك النبي (ص) أن قراره يخالف حكم الله: فاستدعى الزوج وتلا عليه الآية وقال له: أردت شيئا وأراد الله شيئا آخر."[1] ولكن بالتوازي مع التفاوت بين الله ونبيه، هناك تفاوت الذي يتعارض فيه النبي صل الله عليه وسلم وعمر.

إذن حسبما يبدو أن الحادثتين السابقتين، تؤكد على أن وجود حركة مبنية على أساس النوع الاجتماعي، تدعو إلى التجديد اتجاه بعض الممارسات الجندرية التي تطال كيان المرأة، لكن هذه الانقلابات الجندرية كانت في الكثير من الأحيان توصف بالتجاوزات اللاواعية، حيث نجد أن موقف النبي صلى الله عليه وسلم كان مباشرا نحو النساء، فلقد امتنع من ضرب النساء، وهذا ما أكدته **فاطمة المرنيسي** في قولها " إن النبي مقت العنف تجاه النساء وانه استمر على هذا الموقف. قال النبي **صلى الله عليه وسلم** « لا تضربوا النساء. وفعلا امتنع الناس عن ذلك، ثم أتى عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له: يارسول الله، لقد تمردت النساء ضد أزواجهن. فأجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم ضربهن، ولكنه قال: " إن جمعا من النساء طاف هذه الليلة حول عائلة محمد صلى الله عليه وسلم وكان المقصود أن 70 امرأة جاءت للشكوى من أزواجهن.»"[2].

وتجدر الإشارة إلى أن أطروحة **المرنيسي** تعد من أهم المراجع التي اعتمدتها النسويات الإسلاميات، من خلال رصدها للنصوص المقدسة بوضعها في سياقها التاريخي من جهة وإخضاعها للتحليل التاريخي من جهة أخرى، من خلال تنقيبات ممنهجة ومتواصلة في الأدب الديني الذي يبقى حتمية مطلقة، لتوضيح السياق الذي جاء به النص القرآني، وهنا في قضية ضرب النساء تبرر **المرنيسي** نزول النص القرآني وهذا يوحي بوجود تيارين بالنسبة إلى قضية العنف ضد النساء تجاه النبي محمد الذي كان معارضا للعنف الممارس ضد النساء وتوجّه عمر الذي كان يساند أي ممارسة عنفية ضد النساء في المدينة. ومن الواضح أن عمر بن الخطّاب كان معارضا ورادعا لأي قانون جندري مشرّعا دينيا والذي يعطي النساء نوعا من الحرية، إذ أورد

1 فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي النبي والنساء، مرجع سبق ذكره، ص 185.

2 المرجع نفسه، ص 186.

مروان العلان أن " عمر كان فظا شديدا على النساء، ويرفض حتى فكرة تحاور المرأة بزوجها وهو الذي هم بضرب ابنته حفصة عندما علم أنها تراجع النبي حتى وصل الأمر إلى طلاقها."[1]

" وترى **المرنيسي** أن النص القرآني جاء مؤيد لموقف عمر بن الخطاب كونه الداعم الأول للسلطة الذكورية في ذلك المجتمع، لا لموقف النبي محمد صلى الله عليه وسلم في إدانته للعنف ضد النساء. **فالمرنيسي** تتحدث عن الفرق بين شخصية النبي محمد (ص) الرقيق والعطوف عن النساء، مقابل شخصية عمر المحافظ والعنيف جدا مع النساء، إذ تقول حول الرجال في مجتمع المدينة المنورة: كانوا يشعرون بارتياحهم في تقليد الجاهلية عندما يتعلق الأمر بالأسرة والعلاقات مع النساء أمثال عمر."[2]

من خلال هذه المحطات التاريخية يبدو واضحا، أن النبي محمد (ص) كان ينبذ كل ممارسة عنفية ترتكب ضد النساء، عكس عمر الذي كان مؤيد لكل ممارسة جندرية تمس بالمرأة وخاصة في ما يتعلق بالعنف ضدهن، لأنهن يمتلكن صفة التمرد على السلطة الذكورية من خلال استخدام استراتيجيات مثل الخداع والمكر والتي تعتبر صفات الشيطان، عكس الرجال الذين يملكون صفة القداسة التي تؤهله إلى تعنيف النساء. والسؤال الهام الذي يحرك عجلة التنقيب كيف يرى الباحثون والباحثات هذا النص القرآني؟ وكيف يستخدم المشاركون هذا النص الإلهي؟

4- موقف رجال الدين والمفكرين (ت) من القوامة وضرب النساء:

لقد شهد المفهوم **(اضربوهن)** تفسيرات كانت خاضعة لطقس تاريخي ومشحونة بأبعاد جندرية، ففي نظر الفقهاء المسلمين ومفسري القرآن، يعتبرون أن المرأة هي بمثابة خريطة مرسومة من طرف السلطة الأبوية، أي " أنا وضعها كان مهين جدا في مؤسسة الفقه الإسلامي، فالفقهاء السنية الأربعة، والتي تتبع مناهجهم إلى اليوم في البلدان العربية، أجمعوا على أن الزواج يشتمل على قوامة الرجل على المرأة وممارسة التأديب عند نشوزها"[3]، **ماذا يقتضيه مفهوم النشوز؟** تقول

---

1 مروان العلان: موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري في فترة الإسلام المبكر، أطروحة ماجستير في برنامج التاريخ العربي الإسلامي، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، فلسطين 2008، ص 108.

2 مي البزور: مكانة المرأة في الإسلام والمواقف الثقافية لدى النساء ورجال الدين في فلسطين من ظاهرة ضرب الزوجات وتأويل آية القوامة، أطروحة ماجستير في علم الاجتماع، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزنت، فلسطين ص 130.

3 المرجع نفسه، ص 161.

المرنيسي إنه " عصيان فادح من جانب النساء يخول الرجال استعمال العنف تجاههن، في حين أن كل عنف هو محرم رسميا بين المؤمنين"[1]، وعليه فإن النشوز كما يفسره المسلمون هو تمرد النساء على المنظومة الذكورية، هذه الحالة تتطلب المواجهة والمعالجة كي تستمر المنظومة الأسرية، ومن النظم القدسية والطقسية التي ترمي إلى التنظيم في فضاء اللانتظيم الضرب كعلاج لحالات التمرد النسوي.

يعتبر **ابن الكثير والطبري** من أهم المفسرين المعتمدين ليومنا هذا، لهذا سنقف عند تأويلاتهما للفظة (اضربوهن)، أمّا **الطبري** فقد ذهب في تأويله للفظة " أن الرجال أهل القيام على نسائهم في تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم، أما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض: بما فضل الله به الرجال على أزواجهم من سوقهم إليهن مهورهن، وإنفاقهم عليهن أموالهم، وكفايتهم مؤنهن، وذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهن، ولذلك صاروا قواما عليهن وواجب عليهم تعنيفهن وهذا محصلة سببه القوامة والتي تم تحديد معالمها سابقا."[2]

وأما **ابن كثير** فقد " يبين أن المرأة التاركة لأمر الرجل ومعرضة عنه، المبغضة له، فمتى ظهر له منها إمارات النشوز فليعضها وليخوفها عقاب الله في عصيانه فإن الله قد أوجب حق الزوج عليها وطاعتها له، وحرم معصيتها. مستشهدا بقول النبي محمد (ص): " لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها، من عظم حقه عليها". وروى البخاري عن أبي هريرة: " إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت عليه، لعنتها الملائكة حتى تصبح، ويقول ابن الكثير هذا هو سبب النشوز أي ممناعة المرأة الجنسية. ومن أجل هذا نزلت الآية واللاتي تخافون نشوزهن"[3].

لقد تنوعت تفسيرات لنص الآية " **وأهجروهن**"، من هجر الكلام، وهجر الفراش، وإدارة الظهر عند النوم، وهجر مع علاقة جنسية وهجر بدون علاقة جنسية والشاذ في هذه التفسيرات ما يدعوا إلى ربط المرأة في الفراش، وغيرها الذي يحتاج إلى صفحات كبيرة لسرد تلك التفسيرات.في حالة خروج المرأة على ما يتقرر ذكوريا فعقابها الضرب، والذي يجمع فيه المفسرون الأوائل أنه غير مباح. ناقلين أحاديث عدة عن النبي محمد (ص)، تفيد بعدم ضرب الوجه، وعدم إتلاف المليكة –المرأة– وتفريق الضرب وغيرها.

---

1 فاطمة المرنيسي، الحريم السياسي النبي والنساء، مرجع سبق ذكره، ص 186.

2 مي البزور، مرجع سبق ذكره، ص 162. (بتصرف)

3 ابن كثير، مرجع سبق ذكره، ص 557.

إن مرورنا للتفسيرات الكلاسيكية، كان ضرورة اجرائية لفهم المباني الجندرية الذي يحملها المشاركون تجاه مفهوم "اضروبوهن" و"القوامة" وكيف تتجسد هذه المفاهيم في المخيال الجندري للمشاركين. تجدر الإشارة إلى أن المفاهيم تحولت من مبانيها المقدسة إلى مبان امتزجت بما هو اجتماعي وهو ما نراه في خطاب المشاركين، حيث تم بناء هذا الخطاب على علاقات رمزية بين الثقافة الرفيعة والهامشية. ولا يمكن الاقتصار في وصفها على مقولات البنية الاقتصادية والاجتماعية وحدها، بل امتزجت هذه المقولات بما هو متوفر في البناء الكلي.

إن العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي وما يحمله من علاقة بالسياقات التأويلية للدين هو نحت هذه المفاهيم وجعلها تظهر داخل الخطاب الديني الشعبي الملتزم وخارجه في الكثير من الأحيان. والالتزام هنا ليس ماهو مقدس ومنصوص عليه داخل القرآن الكريم بل هو مصنوع من مزيج رمزي واجتماعي هائل.

جعلنا خطاب المشاركين نلقي نظرة حول آراء المفكرين (ت) من آية القوامة وضرب النساء، ولعل أبرز من عرض آية القوامة للتأويل والشرح هو الجاحظ الذي يرى أن القوامة " تفوق الرجل على المرأة خارق وهذا التفوق يسطع في كل الميادين، ولكنه يحض الرجل من جهة أخرى، على احترام المرأة وضمان حقوقها"[1]، أما بالنسبة للغزالي " فقد أقر بالقوامة التامة للرجل على المرأة في شتى الميادين، كما أنه قام بوضع مواصفات خارقة جدا لطاعة المرأة، إذ يقول:" ينبغي على المرأة أن تغلق نفسها في بيتها، وأن لا تترك منزلها، وعليها أن لا تظهر كثيرا على سطح المنازل، ولا تثرثر مع الجيران، وتسهر لراحة زوجها حاضرا وغائبا تبحث عن متعته واستمتاعه"، نجد أن خطاب المشاركين يتشرب كل ماأقر بها الغزالي حيث يعتبرون أن المرأة هي البيت ليس في مدلولها الاجتماعي والديني بل في مدلولها الرمزي، فالمشاركون في كل مقابلة يصرحون أن " **المرى تلمها دارها وراجلها**"، ولا يسمح لها في كل الأحوال ان تخرج من البيت في غياب الرجل الذي تعتبره المشاركات جزءا لا يتجزأ من حياتهن، فهن يؤكدن بقولهن " **المرأة قبرها قبر وإلا رجلها قبرها**" إضافة إلى أن المرأة خروجها من منزلها دون إذن زوجها أو والدها أو أخيها يعتبر إهانة كبيرة لهم وحتى إذا سمح لها أحد من عائلتها، يخبرها أن تتجنب الطرق المزدحمة، لأن الفضاء العام هو

1 إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 295.

فضاء ذكوري بامتياز، وغيرها من المواصفات التي تقر وتكرس عبودية المرأة للرجل وتعبر عن الأبوية في أعلى صورها.

أما بالنسبة **للسيوطي** "فإنه اعتبر المرأة ضعيفة ولايمكنها ممارسة أعمال الرجل، لهذا اعتبر أن الرجل يفوقها وقوام عليها، وتبقى بالنسبة إليه المرأة عورة وجدت للمتعة فقط"[1] ونسي دور المرأة البيولوجي والاجتماعي والتربوي.

نظر ابن رشد لمسألة القوامة نظرة مختلفة عن الفقهاء المسلمين" حيث يرى أن المرأة والرجل لا يختلفان من حيث طبيعتيهما، ولكن بينهما تفاوت من حيث الدرجة، فإذا امتاز الرجل على المرأة بنواح، فهي تفضله بنواع أخرى"[2]. يعتبر اين رشد أول من كشف النقاب على الممارسات القهرية التي تمارس ضد المرأة في الإسلام، حيث اعتبر أن المرأة قادرة على الوصول للمراتب الجندرية المحددة من طرف النظام البطريركي.

ويرجع ابن رشد سبب تخلف المرأة وما يمنعها من القيام بجلائل الأعمال، إلى الأوضاع الاجتماعية التي قضت إلى المرأة وكأنها خلقت فقط للولادة وإرضاع الأطفال، هذا الأمر جعل ابن رشد يدعو إلى تغير الأوضاع الاجتماعية وتحرير المرأة، لأن تحررها من تحرر المجتمع، الذي يصوغ البناءات الجندرية .

1 المرجع نفسه، ص 298.

2 المرجع نفسه، ص296.

سادسا: العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي: نتيجة إنتاج الصورة الجندرية

1- العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي وسلطة الصورة النمطية

2- سياقات الشرعنة الاجتماعية والعنف ضد المرأة: جسدنة الصورة النمطية

سادسا: العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي: نتيجة إعادة إنتاج الصورة الجنوسية

سنحاول في هذا المحور أن نركز على تحليل وتفسير الصورة النمطية المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، الأخير الذي يعتبر أي فعل مؤذ ضد إرادة الشخص، وهو مبني على الفروق بين الذكور والإناث التي يعزى وجودها لأسباب اجتماعية ومتجذرة في الوكلات الاجتماعية التي بدورها توسع العنف بين الجنسيين من خلال أساليب التنشئة، لكن قليلة هي الكتابات النوعية التي تناولت المعنى الاجتماعي للعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي والصورة النمطية المرتبطة به.

لقد أفرزت لنا المقابلات مع المشاركين صورا ذهنية متصلة بالنوع الاجتماعي والعنف ضد المرأة التي ما فتئت أن تظهر كسلوك وطقس من طقوس الحياة اليومية وجب على المشاركات المرور بها لكي تندمج مع الدستور الجندري الاجتماعي.

1- العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي وسلطة الصورة النمطية:

" في المخزون الاجتماعي، والمعتقدات السائدة، التي تؤمن بالتمايز بين الرجل والمرأة، وفي الإيديولوجيات الاجتماعية، أيضا، تكريس للصورة النمطية للمرأة، فالعالم الاجتماعي يبني الجسد واقعا مجنسا، ومؤتمنا على مبادئ رؤية مجنسة، وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم."[1]

إن الصورة النمطية كما عرفها **ليبمان Lipmann** " صورة شديدة التبسيط للعالم تجعل الفرد يرى العالم أو أي من مكوناته بشكل مفهوم وله معنى أكثر مما هو عليه في الواقع"[2] حسب هذا المفهوم يمكننا أن نستنتج أن الصورة النمطية تتميز بالبساطة وغالبا ما تحتكم لسطوة البناء الاجتماعي وآلياته، فهي تنتقل بين الأفراد مما يؤدي إلى تكلسها والعمل بها، إضافة إلى ذلك فهي تتحول إلى بناءات معرفية تسيطر على الفرد وتضبط جندره، ومن خلال هذه الصور النمطية يتم تنميط الأفراد في متقابلات كالرجل والمرأة، مثل هذه التقابلات غذتها الذاكرة التاريخية، وألقت بغلالها على العلاقة بين الرجل والمرأة، وأصبحت تكرس التميز بين الجنسيين.

---

1 حسن عبود وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 106.

2 عصمت محمد حوسو، مرجع سبق ذكره، ص 95-96.

من خلال الصور النمطية للمشاركين، يتبين أن فكرة الأنا بالآخر لدى الذكر والأنثى يتوحد في الشخصيات المجردة لصورة الأب والأم من خلال المعايير الاجتماعية النابعة من الثقافة السائدة داخل الفضاء الممارساتي للمشاركين، وإن حاول أحدهما الخروج عن الترسيمات الاجتماعية المفروضة يتعرض للتهميش والإقصاء، وكأن الفرد قوالب قابلة لابتلاع الممارسات الجندرية فقط المسطرة ثقافيا، وبذلك تنمو شخصية الأفراد على هذا الأساس وبناء الأدوار المنوطة لكل من الذكر والأنثى، من هنا تبدأ الصورة النمطية في التشكل حول الجنسيين، هذا يستدعي ترسيمة أو تمثيل معرفي مجرد لتجذر السمات والمميزات التي تعزي كلا الجنسيين، هذه الترسيمة هي عادة مبالغة في التعميم بحيث يكون للمرأة والرجل مميزات موضوعة اجتماعيا.

إن علاقات النوع الاجتماعي دائما ما تكون تحت وطئت الموروث الشعبي الذي ينمي فكرة الآخر والأنا وهذا ما أكدته العديد من الدراسات الثقافية وأقرت أن بأن الثقافة بهلاميتها تعمل على إضفاء الوضع المتدني للمرأة قوة وشرعية، حيث تحمل بين طياتها مضامين تفرق بين الجنسين مع تفضيل الذكر على الأنثى وإعطائهم الحقوق الجندرية الكاملة دون نقصان في مقابل ذلك تهمش الأنثى وتصبح تابعة للرجل، " وبالتالي يمثل هذا ركيزة تقوم عليها ثقافة المجتمع من قيم ومعايير وأعراف وتقاليد يتم تفعيلها من خلال نظم وعمليات مهيكلة اجتماعيا وغيرها من المؤسسات وخاصة المؤسسات الدينية"[1]، حيث تؤكد **كارن هورين Karen Horney** على ثقل الأطر الثقافية على مفهومي المرأة والرجل وتحديد العلاقات الجندرية بينهما فتذهب إلى حد، فتذهب إلى القول" بأن فكرة اعتماد المرأة الشديد على زوجها وإبراز ضعفها وبأنها لا حول ولا قوة لها، وأنها دائما تعيش في كنف الذكور ورعايتهم، كل هذه أساطير من صنع الثقافة وحدها، أي أنها مكتسبة اجتماعيا وليست فطرية ولا متأصلة في طبيعة المرأة"[2]، هذه العملية الاجتماعية ترعى كل الممارسات القهرية التي تمارس ضد المرأة وخاصة العنف ضدها على أساس أنها فضاء لاحتمال مثل هذه السلوكات الذكورية. بين البحث الميداني أن العنف ضد المرأة لا زالت حدته غير مستوعبة بعد، بحيث أن المشاركات يتجهن إلى التقليل من شأن هذه الظاهرة ومن درجة حدتها، حيث يعتبرون أن هذا

---

1 محمد الجوهري وآخرون: دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2009، ص 318-319 .(بتصرف)

2 سامية حسن الساعاتي:علم اجتماع المرأة رؤية معاصرة لأهم قضاياها، دار الفكر العربية، القاهرة، مصر، ط1 1999، ص 104.

العنف هو مجرد وسيلة لضبط السلوك في هذا تقول إحدى **المشاركات " الراجل كي يضرب المرى عادي نشوف فيه يربي فيها (...) راجلي يضربني نغضب المرة الأولى بصح عادي والفت".**

إن تباين المواقف هو سيد الموقف فهي تدخل أساسا في إطار الصور النمطية السائدة والأفكار المسبقة التي تجعل من ظاهرة العنف ضد المرأة مألوفة، وصناعة صورة متخيلة للمرأة توافق ورغبات الرجل من الأولويات، مما يؤدي إنتاج خطاب مستسلم للسلطة الذكورية، فإذا كانت المشاركات ترفضن مثلا ممارسة العنف ضدهن فمن الواضح أن الرفض الاجتماعي لهذه الظاهرة يظل بعيد المنال، والأكثر من ذلك تبرر جل المشاركات العنف الممارس ضدهن، تقول احد المشاركات " **كاين حالات لازم تتضرب فيهم المرأة مثلا ردان الكلام" وتضيف أخرى قائلة " كاين نساء طلع الغاز لازم تتضرب" وتصرح أخرى " تتضرب المرأة كي متخدمش دارها وراجلها وولادها"**، لازال إذن ينظر إلى العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي كجزء من النظام الطبيعي للحياة اليومية وكأمر عادي لا يستدعي ردة فعل أو رفضه بل هو مجرد طريقة لإعادة الاعوجاج فالعنف ضد المرأة بالنسبة للمشاركات مسموح ومقبول، ويبقى ضعيف التجذر في الأذهان، وقد استعانت معظم المشاركات بالكثير من الأمثال والأقوال والحكم السائدة في الثقافة الشعبية لتبرير العنف ضد المرأة والاستخفاف به، ومن بين هذه الأمثلة نذكر ما يلي:

المراى كي الزربية لازم تتنفض كل سمانة

الراجل يبين ذراعوا مع مرتوا

تعتبر الأمثال تعبيرا عن الواقع حيث تختزن كل العلاقات الاجتماعية وخاصة ما يتعلق بالمرأة ككيان هامشي، فهي تصدر صور عن المرأة لها دلالات سلبية والتي تنعكس بعد ذلك على وضعيتها، وبالنظر إلى خطاب الأمثال التي تم ذكرها من طرف المشاركات نجد أن في جوهره خطاب ذكوري تم غرسه في ثنايا السياقات الأنثوية، وبذلك تصبح المرأة عدوا لنفسها بسبب استلابها من طرف المجتمع الذكوري.

تعمل إذن هذه الأمثال على ترسيخ العنف ضد المرأة، إضافة إلى ذلك تعبر عن العداء تجاه المرأة وتعكس الأحكام والصور النمطية السلبية المرتبطة بها، حيث يرد فيها عنف كضرورة وكفعل يمكن القيام به، وبشكل عادي وشرعي في حق بعض النساء.

1-1- تصورات المشاركين لذاتهم

أظهرت لنا المقابلات المعمقة، أن المشاركين (الرجال) ينظرون إلى أنفسهم بثقة ويرون انه من الطبيعي أن يكون هو المسيطر في كل الفضاءات وخاصة الفضاء الأسري، حتى أنهم يرددون في كل مقابلة " **الحمد لله خلقنا رجال**"، أما بالنسبة للمشاركات فهن متناقضات في جل المقابلات من جهة يعتبرن أن حقوقهن مهضومة ومهمشات من طرف الرجال، ومن جهة أخرى يعتبرن أن هذه الممارسات العنفية هي أمر طبيعي، لكن كل المشاركات يحاولن الوصول إلى درجة الرجل والدليل على ذلك قولهن " **ياربي كان جيبتيني راجل**".

هناك مفاهيم مرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي **(العنف ضد المرأة)** وتغذي وتبرره في البنية الثقافية للمشاركين وهي الطاعة العمياء والشرف ومفهوم الرجولة والأنوثة، إذ تتعرض المشاركات للعنف جراء الفهم الخاطئ لمفهوم الطاعة وعدم القلب على الأوضاع، لأن الطاعة حسب رأيهن هي حق من حقوق الرجل.

1-1-1- تصورات المرأة للرجل

كشف خطاب المشاركات أن للرجل السلطة عليهن، حيث يملكون كل الحرية في تملك نساء الدار يمارس عليهن العنف يفعل ما يشاء وقتما يشاء، لأن "**المجتمع يقول هك**"، والذي يعطي كل هذه الامتيازات للرجل مما يقوي على تمركزه داخل المجتمع، كما أن هناك مشاركات صرحنا أن الرجال متفوقون في القدرات الجسدية مما يجعلهم يحتملون كل أعباء الحياة، فطبيعة الحياة تتطلب للرجال مساندة المرأة لأنها أضعف منه في القدرات الجسدية، بل يتجاوز ذلك عند بعض المشاركات حيث ينظرن إلى أنهن أكثر عاطفية والرجال أكثر واقعية وعقلانية، تقول أحد المشاركات في هذا الصدد:" **المرى متخممش تشوف بقلبها، بصح الراجل رزين ياسر**".

تشترك المشاركات مع الرجال في المواقف والاتجاهات ذاتها المؤيدة للعنف الممارس ضد المرأة فهن يسلمن أن الرجل لديه كل الحق في ممارسة العنف ضدها لأن المجتمع يرخص له ذلك إضافة إلى ذلك يمثل العنف الممارس ضدهم عملية جندرية لا بد منها لنمذجة جنسانية المرأة، كما تبرر المشاركات استعمال العنف الممارس ضدهن في بعض الأحيان بالعصيان الذي يقمن به.

يفضح لنا خطاب المشاركات عن تناقض صارخ بين ما تريده المشاركات وما هو واقع في خطابهن فهن يدافعن عن قيم " **رجال الدار**"، كما يرتضين أن يكن هدفهن هو التماشي مع القوانين التي

تصدر من الرجال، بدت إجابتهن وكأنهن حارسات للممتلكات الذكورية التي تجذر الهيمنة الذكورية التي بدورها تخلق عالم مجنس يتمثل في قطبيين أساسيين (المرأة/ الرجل).

1-1-2- تصورات الرجل للمرأة

إن صورة المشاركين (الرجال) اتجاه المشاركات مرتبطة أساسا بالطاعة وتلبية مطالبه، وتربية الأبناء التي تعتبر من المهام الأساسية للمرأة " **المراى لازم تكون تبع راجلها واش يقول دير دير حتى يقول ليها طيش روحها من قنطرة طيش (...) ولازم تربي ولادها هذي خدمتها**"، هذه الأدور تم صياغتها من طرف المجتمع الذكوري " حيث جعل النظم والتكوينات ترتبط بالذكور أكثر من ارتباطها بالإناث، على اعتبار أن الذكور أكثر إيجابية في تحمل المسئولية وعقلانية في اتخاذ القرارات من الإناث، وبالتالي انعكس كل هذا على منظومة العلاقات والأنشطة داخل الأسرة وخارجها."[1]

ومن ثم لا تنفصل الأسباب الاجتماعية والثقافية بدوافع العنف ضد المرأة، " فالنساء في المجتمعات العربية يخضعن لسلطة قانونين متناقضين: الأول هو قانون عام لا يفرق بين المواطنين على أساس الجنس والدين والقومية والطبقة ويعطيهم حقوقا متساوية تقريبا، والثاني يقوم على التمييز على أساس الجنس. ففي اللحظة التي تتخطى فيها المرأة عتبة دارها، تخضع لقانون العرف والتقاليد وتصبح جنسا آخر ليس له حق المطالبة بحقوقه المشروعة."[2] ويصبح الرجل مهيكل ثقافيا وخاضع للترتيب الجندري القائم على الأبوية مثله مثل المرأة لكن هذا النظام يوفر للرجل كل الامتيازات للهيمنة على المرأة وجعلها خاضعة تماما.

ومن خلال ما سبق يتبين أن المشاركات يعشن المشهد الجندري بكل حمولته، فهن متمركزات حسب خطابهن في الدرجة الثانية، ويضفن أن أسرهن يخضعن لمبدأ الهيراركية التي تقوم على التمايز وتوزيع الأدوار حسب النوع الاجتماعي، " وبالتالي تتجمع مظاهر السلطة الأبوية التي تؤدي إلى ظهور هيمنة مزدوجة متمثلة بسلطة الأب على أفراد أسرته وسيادة الذكر على الأنثى."[3]

---

1 نجلاء الورداني، مرجع سبق ذكره، ص 322.

2 إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 16.

3 نجلاء الورداني، مرجع سبق ذكره، ص ص 322-324.

" من هذا المنطلق، تبدو صورة المرأة في الخطاب الثقافي العربي، مرتبطة بمنظومة الفكر الأبوي وبمدى تبني المرأة لهذا الفكر، الذي يقولبها، ويغلقها على ذاتها."[1] يجسد لنا خطاب المشاركين هذه الرؤية حيث يرون أن صورة المرأة واقع منجز ومفروض، فالمرأة بحكم الطبيعة الجسدية التي لا تتحمل إلا الأعمال المنزلية وبعض الحرف اليدوية فواقعها مرهون بالفضاء المنزلي، وكثيرا ما يستخدم هذا الدافع لفرض التمايز الجندري بين الجنسيين يؤكد هذا القول أحد المشاركين " **المرى ضعيفة ياسر متقدرش تتحمل كيما الراجل**" وبالتالي لها أعمال خاصة بها لا يمكنها أن تخرج عن نطاقها، إضافة إلى ذلك هيمنة صورة المرأة المخادعة وقرينة الشيطان والماكرة والطماعة في جل خطاب المشاركين.

2- سياقات الشرعنة الاجتماعية والعنف ضد المرأة: جسدنة الصورة النمطية

يعد خطاب المشاركين مشحون بالأحكام السابقة حول ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، وتبين المادة المستقاة من المشاركين أن هذه الصور الجاهزة تعكس البناءات الثقافية والمنظومة الفكرية التي تبني من خلال الخطاب الجندري الشفهي بين الأفراد داخل المجتمع وينقسم هذا الخطاب عادة إلى خطاب موجه إلى الأنثى، الذي يمارس قهرا عليها ويجسد لها جندرا يتوافق ومتطلبات المجتمع الذكوري مثل أن تكون خاضعة وتمجد لذكر مهما كانت صفاته، أما بالنسبة للخطاب الموجه للذكر فهو دائما ما يكون ذا قيمة كبيرة لأنه يصدر من مجتمع الرجال ويصونه مجتمع النساء، يؤكد هذا القول أحد المشاركين بقوله " **الكلام تاع الراجل(..) هدرة قليلة ومعاني كبيرة هكذا لازم تعلم الولد (..) والمرأة تهدر يسر بلا فايدة غير تعلم بنتها واش دير برك**".

تتجاوز هذه المنظومة الفكرية المرتبطة بالعنف التي تعيد إنتاج العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي كل الانتماءات الاجتماعية والجغرافية، بحيث يحملها كل المشاركين، ولا تتوقف عند الرؤية فقط بل تصبح ممارسة لا بد منها ووجب أن تتوفر للحصول على قيمة مضافة داخل المجتمع، لهذا قمنا برصد بعض الصور المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي وتصنيفها في جدول، حسب تصريحات المشاركين في البحث الميداني:

1 ألفة يوسف: صورة المرأة في الرواية العربية، منتدى الروائيين العرب، تونس، ط1، 2005، ص 17.

الجدول رقم (05): يبين الصور النمطية المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي في بنية خطاب المشاركين.

	الصور النمطية المرتبطة بالعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي
المشاركات (النساء)	- **الرجال عنيفون** - **المرأة تحب واحد يضربها.** - **الراجل ما يمنعش من فعايل المرأة.** - **المهم يكون قداد على روحو، ويضرب المرأة على روحو.** - **الراجل قادر على المرأة.**
المشاركين (الرجال)	- **لازم تتضرب المرأة (...) لازم تتأدب** - **المرأة أخت الشيطان.** - **كيدهن لا عظيم.** - **المرأة هي اللي تخلي الراجل يضربها.** - **الأسرة تعلم المرأة والراجل كيفاه يتعامل.**

المصدر: إعداد الباحث

تعمل هذه الصور على بناء مخيال مجتمعي مجندر بقوانين منصوصة سابقا، حيث تبنى صورة المرأة حسب سياقات شخصية ممنهجة وقوالب جندرية جاهزة وبنيات ذهنية وموضوعية ثابتة للأفراد والجماعات وكذا الممارسات الثقافية، التي تساهم بقسط كبير في تشكيل التمييز بين الجنسين وبالنظر في عمق هذه التمثلات التي تتلقاها المرأة من المنظومة الثقافية والمؤسسة للمركزية الذكورية نجد أن هناك عنف فكري ومادي كبير ممارس ضدها، وتندرج هذه الصور والأفكار المذكورة في الجدول أعلاه في عدة ملفات جندرية إن صح التعبير نوردها كالآتي:

- **التطبيع الاجتماعي:** يعتبر التطبيع من أهم الصور المؤثرة على سلوك الأفراد وهذا بمعية الصور النمطية الجاهزة حول العلاقات الجندرية، فالتطبيع أحد الجوانب المهمة في اكتمال بناء شخصية الفرد، حيث يتشرب الأخير قيم مجتمعه وأخلاقياته وعقائده، وتعرض الفرد لمستويات جندرية خاصة تعمل على بناء النموذج الجندري، وبعد ذلك يتعلم الفرد الاستجابات اللازمة التي يستطيع بها مواجهة المواقف والتفاعل معها حسب القوانين الاجتماعية السائدة، لهذا تبنى بعد ذلك صور نمطية وأفكار جاهزة حول أدوار الأفراد وما ينبغي أن يكون عليه. تعمل هذه الصور والأفكار

الجاهزة على التطبيع مع السلوك العنيف تجاه الفئات المهمشة وخاصة النساء، وهكذا فإن ممارسة العنف ضد المرأة يعتبر فعلا طبيعيا وشرعيا، باعتباره نموذج مبني اجتماعيا.

- **العنف ضد المرأة والشرعية الاجتماعية:** إن من أهم التأثيرات المباشرة لتعنيف النساء، هو الاعتراف المبرر لهذه الظاهرة على مستوى البناء الاجتماعي، فالمشاركون يعتبرون أن العنف ضد النساء " **لازم يكون**" لأنه يعتبر آلية ضبطية لسلوكهن، وهذا ما صرح به أحد المشاركين بقوله: " المرأة لازم تتضرب (...) والرجال كل في مجمع (يقصد به المجتمع) يضربوا في النساء"، من خلال هذه المسرحة الجندرية الواضحة تجعلنا نفهم كيف تلعب السياقات الاجتماعية في تأسيس الأدوار الاجتماعية التي تبتلع بعد ذلك من طرف الجنسيين وتكون معادلة الرجل المهيمن والمرأة الخاضعة الأخيرة التي تصبح فضاء ممارساتي لكل عملية عنفية، هنا يصبح للعنف الممارس ضد المرأة له شرعية وتبرير مستبطن في الكثير من الحالات، وهذا كأحد مقتضيات صناعة العنف ضد النساء.
- **المرأة سبب العنف الممارس ضدها:** يصرح جل المشاركين أن المرأة هي السبب المباشر في العنف الذي يتعرضن له، وإذا تم ممارسة العنف ضدهن فبسبب استفزازهن وعدم حسن التصرف مع الرجال، إضافة إلى ذلك تقبلها لكل أنواع العنف واعتبار التسامح والخضوع واجب حتمي، ما يجعل الرجل يتمادى في ممارسة العنف ضدها.
- **إفلات الرجل من المساءلة:** لا يتحمل المشاركون(الرجال) مسؤولية العنف الممارس ضد المشاركات، فالرجل الذي يرتكب أعمال العنف ضد المرأة حسب المشاركات هو المناسب في التحكم في البيت ولا يخضع للمساءلة كما تخضع هيا لاعتباره حق مشروع كما قلنا سابقا، تؤكد أحد المشاركات بقولها:" **الراجل كي يضرب المرأة عادي وميقلولوش وعلاه ضربتي المرأة بالعكس يزيدوا يلوموا المرأة**".
- **خصخصة الظاهرة وشخصنة الممارسة:** يعتبر العنف الممارس ضد المرأة ظاهرة شخصية وخاصة، بحكم أنه يقع في إطار الأسرة، وهذا ما صرح به كل المشاركين يقولهم:" واش يصرى من مشاكل في الدار ما يخرجش البرى(..)"، إذن يعتبر العنف ضد المرأة داخل العلبة الاجتماعية صراع شخصي وكظاهرة تندرج كليا في نطاق الحياة الخاصة، ويترتب عن ذلك النظر إلى العنف الممارس ضد المرأة على أنه نزاع أسري وليس جريمة.

يمكننا القول أن الصورة النمطية التي تم تحديدها بعد تحليل عميق لخطاب المشاركين تعمل على إبقاء التمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي الذي يعتبر شكل من أشكال العنف، وتحافظ على المركزية الجندرية للرجل والهامشية للمرأة.

شهادات البوح لبعض المشاركات

هذه بعض الحالات من حالات كثيرة، تم جمعها في إطار الممارسة البحثية، هي شهادات تبين كيف يبدأ العنف ضد المرأة انطلاقا من التمييز إلى بناء الممارسة العنفية، شهادات تعلن أن للعنف أوجه كثيرة، لكن الأصل واحد ومستقر في الثقافة السائدة والنظام الأبوي القائم على الانشطارات العمودية، دعونا نقرأ بعض الشهادات للوقوف على ما تعانيه المشاركات.

المشاركة 01

الحالة العائلية: متزوجة

الوظيفة: ربة منزل

السيدة ن متزوجة وربة منزل ابتدأت مشاكلها منذ فترة الطفولة حيث رفض أبوها إدماجها في المدرسة بسبب المنطق الأبوي منطق " **المرى متخرجحش برى**"، بعد بلوغها **9 سنوات** تم خطبتها من طرف عمها لأبنه البالغ من العمر **13 سنة** لكن لم يتم الزواج حتى بلغت الفتاة **12 سنة** تزوجت وأنا لا أعرف شيء لا الطبخ والغسيل الحاجة الوحيدة التي أعرفها هي كنس الزريبة سكنت في بيت أنت تعلم كيف هو – البيت كان مبني بالطوب الطيني ودعامته من اللوح اللين ومغطى بصفائح حديدية–.

أصبحت أم في عمر **15 سنة** وأنجبت خلال مدة من زواجي لم تتعدى **6 سنوات 5 أطفال** " **على ريسانهم**" في تلك الظروف القاسية.

لم أعش إطلاقا الهناء ولم أعرفه ما أعرفه هو العنف المتواصل الذي يصدر من زوجي، يعاملني كالحيوان، إضافة إلى كونه لا يتحمل المسؤولية، كان يطردني من المنزل مرة طردني من المنزل في الليل بطريقة مرعبة، والأكثر من ذلك عندما ذهبت إلى منزل والدي تم إرجاعي إلى البيت من طرف أمي التي قالت بصريح العبارة " **منحبوش وحدة تتطلق عندنا واش يقلوا الناس**"، طردت مرة أخرى لكن لست وحدي بل مع أبنائي في الليل، ذهبت مباشرة لدى أخي الأكبر بت الليل لديه وغدا طلب مني الرحيل إلى بيت والدي، لم أذهب إليهم بل عدت أدراجي إلى بيت زوجي ومازال نفس الحال. هل يمكنني أن تشتكي بزوجك؟ لا يمكن ذلك الأمر صعب " **وميش في سبرنا وحدة تروح تشكي برجلها عيب كبير**"

المشاركة 02

الحالة العائلية: متزوجة

الطفلة و.س تلميذة تدرس في المدرسة المتوسطة والبعيدة عنهم ما يقارب **2 كلم** كان أبوها رافضا للفكرة وأمها أيضا وأخوها لأنها قد تحمل لهم العار يوما ما لأن خروجها يعني بالنسبة لهم عار قالت لي أمي ذات مرة " **المدرسة تاعك هذي غير نحيها من بالك، راي بلاء برك روحي تزوجي وهنيني من الوجع تاع الراس**". ذات يوم وأنا خارجة من المتوسطة –وكما تعرف أنا الخروج يكون جماعي في فترة الغداء لأن المتوسطة لا تملك مطعم خاص بالتلاميذ– رآني ولد عمي أتكلم مع تلميذ يدرس معي في القسم، فذهب إلى أخي ليقول له بالكلمة " **أختك راي ترندف**" جاء أخي إلى المدرسة وأخرجني من القسم وبدأ يعنفني بطريقة رهيبة يركلني إلى البطن والرجل ويوجه لكمات إلى الوجه مباشرة حتى أغميا عليا في ساحة المدرسة، بعد ذلك لا أعلم ما حدث نهضت وجدت نفسي في فراشي والباب موصد بالسلاسل وأسمع في صراخ أمي لا أعلم ما حدث، بعد فترة وأنا مسجونة في الغرفة جاءتني أمي وأخبرتني أن زواجك بعد أسبوع، تزوجت " **وراني في هانة كبيرة**" لكن الحمد لله على كل حال.

المشاركة 03

الحالة العائلية متزوجة

الوظيفة: ربة منزل

السيدة س طيلة زواجها تعمل في بيع " **الطواجين**" لتعيل أبناءها وزوجها الذي كان يعمل في السوق الأسبوعي لكن كل أمواله تذهب في شرب الخمور والقمار، كنت أرسل أبنائي لجمع الطين في منطقة نائية وبعيدة عن المنزل لكي أقوم **بـــــ**" **الطواجين**" تمكنت من خلال هذا العمل أن أعيل **10 أبناء** وقمت أيضا بتأدية واجبات الماء والكهرباء وقمت بشراء الكثير من الأمور التي تتعلق بالمنزل مثل **الأواني المنزلية، الأثاث ...الخ**، لكن في أحد الأيام تم طردي من طرف زوجي الذي كان في حالة سكر كبير وتم تعنيفي بشدة كما اتهمني بالزانية والفاسقة، ذهبت إلى بيت أختي وبت هناك حتى صباحا ورجعت إلى منزلي لكنه كان ينتظر قدومي وفعل نفس الشيء تم طردي مرة أخرى، توسلت له وقلت " **ربي يعيشك أعطيني ولادي برك**" لكنه هددني بالقتل إذا رجعت مرة أخرى، بعدة مدة وأنا لدى أختي حوالي 6 أشهر بعد هذه المدة تم إرسال مجموعة من أقارب زوجي

وتم إرجاعي للبيت لكن ما زال نفس الوضع زوجي يعنفني دائما لكني " صابرة واش راح ندير (...) ولادي هم أولى من كل شيء".

المشاركة 04

الحالة العائلية: متزوجة

السيدة ر.**س** شابة لم تدخل المدرسة إطلاقا وهذا بسبب أخوها الذي يرفض خروج أي فتاة من المنزل ، كنت أعيش مع عائلة يمكننا القول عنها أنها عائلة عنيفة الأم تعنف والأب يعنف والذكور يعنفون أيضا، نعيش في منزل صغير جدا لا يكاد يتسع لأفراد العائلة كنا نحن الفتيات ننام في المطبخ الضيق، هذه الظروف جعلت من الأب تزويجنا لمن يتقرب إلينا، كنت قد تزوجت من ولد خالي، حيث لا يختلف بيتهم على بيتنا حيث كنت أعيش في غرفة تم تخصيصها من طرف العريس، من وصولي الأول وأنا اعمل بالبيت الجديد تعتني بالشؤون المنزلية كلها ولا تهتم بحوائج الزوج فقط، لكن أيضا بجل الأعمال الأخرى المرتبطة بحوائج الأسرة، وإذا لم أفعل عمل في المنزل " **تقوم القيامة**" تصبح " عمتي" تلفظ في ألفاظ غير جيدة مثل " **أنت تحبي القعاد (...) التفنين تحبي تاكلي وترقدي برك كي البقرة**" وعندما أقول لزوجي ما يجري في غيابه يقول لي " **أنت هي لي ديري في المشاكل**" وعندما أريد أن أناقش الموضوع يتم ضربي من طرف زوجي، عشت في وضع مخيف جدا أصبحت أعمل حتى في حالة الإرهاق الشديد حتى " **ترضى عليا عمتي وزوجي**" .

بعد مضي عام من زواجي تقريبا أصبح زوجي يعنفني دائما دون توقف بدون سبب، ويرغمني على ممارسة عمليات جنسية غير مرغوبة اجتماعيا ودينيا، أنجبت **3 أطفال** لم يسلموا من عنف زوجي حيث كان يعنفوهم دائما ويعنفي أنا أيضا معهم ويقول في كل مرة " **هذي التربية تاعك أنت** " كانت معاناة كبيرة مع زوجي وعائلته تزيد كل يوم، كانت أمه هي التي تتحكم في الوضع الداخلي للمنزل حيث كل النقود التي يجنيها من عمله يقدمها لأمه، وعندما رفضت يوما ما هذا الوضح تم طردي وأبنائي من طرف أمه، ذهبت إلى منزل والدي لكنه رفضني وقال " **نحن رانا في حسرة كبيرة تزيدي انت وولادك**" رجعت إلى المنزل زوجي مطأطئة الرأس أدخلني وكل العائلة تنظر نظرة احتقار وإقصاء، حقيقة لم يتغير الوضع ما زلت في نفس الوضع.

المشاركة 05

الحالة العائلية: عازبة

السيدة 05 عازبة من عائلة فقيرة المتكونة من **06** أطفال وأب، تعرف إلا شؤون المنزل، تعمل أيضا على توفير الحطب وجلب الماء من نقطة بعيدة نوعا ما، لم يكن للأب دخل سوى ما يجنيه من العمل اليومي مع عمي في الفلاحة، في يوم من الأيام عرض على أبي أحد الأشخاص من منطقة بعيدة عن مقرنا الأصلي للعمل في مستودع يحتوي على البقر، فاستقرينا في هذه المنطقة البعيدة " **القنطاس**" عوض أن أعمل الأعمال المنزلية أصبحت أنظف وأعتني بالبقر والأكثر من ذلك أقوم برعيها في بعض الأوقات.

إلا أنه في مدة لا تتجاوز شهرين أصبح الأمر لا يطاق كل الأعمال أصبحت أقوم بها " **حتى الحلبان تاع البقر أنا ندير فيه**"، والأكثر من ذلك رفض كل متقرب لي لغرض الزواج، كنت أريد أن ارتاح من كل ذلك التعب الذي أنا فيه حاليا، حاولت مرارا وتكرارا التصريح لأمي اني أريد الزواج من المتقدم الأول لكن عجزت، جمعت كل قوتي وقلت لها أريد الزواج من أول متقدم ذهبت أمي وقالت لأبي هذا الشيء حيث قال لها " **تنسى الزواج معنديش شكون لي يخدملي**".

ذات يوم من أيام الصيف كنت اذكره جيدا عندما جاء أحد الرجال لم أعرفه في بداية الأمر لكن بعد التمعن في وجهه عرفته من ؟ إنه ولد عمي أبي جاء ليخطبني لولده، كنت أعمل ولست مكترثة بما يحدث وكنت متيقنة أنه سيرفض زواجي، بعدما أكملت العمل بدأت في طهي" كسكسي" لأنه " في سبرنا الضياف لازم ليهم الطعام"، جاء بابا وقال " راني مديتك لولد ولد عمي" فرحت كثيرا في تلك اللحظة حيث تم تحديد زواجي بعد شهر فقط، بعد الزواج أصبحت كل يوم اتلقى العنف من ولد عمي،" **يضربني ويرخسني راني صابرة ومنقولش حتى لماما ربي يعلم بيا والحمد لله** ".

الخاتمة

أمام التعقيد الذي يتسم به موضوع العنف ضد المرأة بنظرة جندرية، وجدنا أنفسنا أمام ضرورة التفكير ليس فقط في بناء منهجية تسمح لنا بالنفاذ إلى المعيش اليومي للمشاركين، الذي يعتبر مسألة مسيجة بقانون اللامساس واللااقتراب واللاكلام (طابو)، فمساءلة ظاهرة العنف ضد المرأة واستخلاص المباني الجندرية، وتحليل تمثلات وردود وأفعال وممارسات واستراتيجيات، تطلب منا التسلح بمنهجية مُفكر فيها، وهذا ما قمنا به من خلال وضع طريقة مفيدة في استكشاف الواقع المدروس واستخلاص المعاني من الممارسات العنفية والتصورات وديناميات التفاعل التي تجري بميدان البحث، الأخير الذي يحمل العديد من الممارسات والقضايا المرتبطة بالنوع الاجتماعي وعلى رأسها التمييز الذي يبدأ منذ تحديد نوع الجنس، إلى بناء وهيكلة شخصية نابعة من أطر اجتماعية أساسها التفوق الجندري. ركزت دراستنا على الإجابة على السؤال التالي : **كيف تساهم المرجعيات البنيوية في إنتاج وإعادة إنتاج العنف ضد المرأة؟**، حيث وقفنا على ثلاث محطات أساسية تم استنطاقها من خطاب المشاركين: الأسرة ، الهيمنة الذكورية، الخطاب الديني الشعبي ودورها في إنتاج وإعادة إنتاج العنف ضد المرأة.

من الواضح وبناء على العديد من الملاحظات والمشاهدات التي تم جمعها عن ظاهرة العنف ضد المرأة، أن الأسرة تعمل على خلق التمييز بين الجنسيين، حيث تحدد الأدوار والعلاقات بينهما حيث يوجه المشاركون الفتاة نحو دور منزلي، وهو دور المساعد، بينما سيوجه الولد نحو دور مؤسس بقوة على التنافس، حيث يعزى هذا الطقس إلى آداب السلوك العسكرية، الشيء الذي يعني أن طقوس الجندر دعم لدعم، يقترح الدعم الأول أنه إذا كان العالم عسكريا، فإن جميع المشاركين يكونون ضباطه، ويقترح الدعم الثاني أن الذكور يدركون أنهم الوحيدون الذي يملكون تلك الرتبة هذه التصور يبني لدى الجنسيين علاقات جندرية تشبيعية منذ الصغر، وهذا من خلال التنشئة

الاجتماعية التي تجبر الجنسيين على العيش في فضاء التناقضات، لهذا لايمكن للجنسيين الخروج من هذا الفضاء، لأن الأيديولوجيات السائدة في المجتمع تفرض نمط معين من السلوك، فالذكر منذ الولادة محاط برموز مفتوحة من خصائصها التمدد، يتعامل معها وفق ما تقتضيه مفاهيم وأنماط سلوكية معروفة، ومن ضمنها كيف يتعامل مع " **نساء الدار**"، أما بالنسبة للأنثى فهي مقيدة بقواعد جندرية مصاغة.

إن ممارسة العنف ضد المشاركات راجع للامتياز الذكوري، الممنوح من طرف الأسرة، إذا تفرض على الذكر التعامل مع المرأة بكل أشكال العنف، للحفاظ على قيم ومكتسبات الرجولة، التي تعتبر حسب المشاركين رأس مال رمزي واجتماعي، وعلى المشاركات أن يتقبلن العنف الممارس ضدهن لأنه حق من حقوق الرجل، ومن ثم تصبح المشاركات حالة ثقافية وليست معطى طبيعي كما يعتبرها المشاركون، بمعنى أن العنف ضد المشاركات ماهو في النهاية المطاف سوى أحد تمظهرات ونتائج الهيمنة الذكورية، الأخيرة والتي تعود جينالوجيا إلى القيم التي تزكيها وتدعمها شروط اقتصادية واجتماعية، فالانوثة تبنى ثقافيا، تضافرت عوامل عدة في اخراجها من جانبها البيولوجي، وحشرها في طبيعتها الثقافية، حيث تفرغ العلاقات الجندرية من محتواها الإنساني لتجعلها علاقات بين أقوياء(رجال) وضعفاء(نساء)، وقد كان نتاج لذلك إفراز شخصيات ثانوية تبدي استعدادا للخضوع والتبعية، مما أدى إلى إتساع الفجوة الجندرية بين الذكر والأنثى، ومن ثم يبدو لنا أن الخط الفاصل بين الذكورة والعنف هو في الوقت نفسه الجامع بينهما.

هناك مجموعة من المفاهيم المرتبطة بممارسة العنف ضد المرأة وتمهد الأرضية المناسبة لتسويغه وتبريره في البنية الثقافية للمشاركين وهي الطاعة ومفهوم الرجولة، إذ تتعرض المشاركات للعنف

نتيجة الفهم الخاطئ لحق الطاعة، التي تترجم لديهن خضوع وتحمل الإهانة وعدم الاحتجاج والشكوى، وإن المرأة التي تخرج عن طاعة الرجل تُقابل بالعنف وهذا لضبطها.

ويخرج الفعل الممارس ضد المشاركات من دائرة العنف ليصبح بعد ذلك مشرعن، ويجب فعله كأفضل الحلول المعبرة عن القيم المجتمعية إذا كان قد مورس ضد المرأة بسبب خروجها على قواعد العفة وتهديدها لشرف العائلة، ويخضع سلوك المشاركات إلى المراقبة والتقويم الاجتماعي السلبي بسبب كونها كائن يمس بشرف الأسرة بالدرجة الأولى، وقد عبر الذكور عن نظرة ترى في المرأة عنصر خطر، حيث تم تشبيهها بالشيطان، تستوجب مراقبتها والحد من حريتها وتبرر المنع الذي تفرضه السلطة الأبوية على سلوك النساء في مجالات الحياة اليومية ووقائعها.

يعتبر العنف ضد المرأة سلوكا مبررا استنادا إلى الوظيفة التي يؤديها فهو آلية للمحافظة على القيم الثقافية والاجتماعية والقواعد التي تضبط سلوك المرأة وجسدها، وكانت المشاركات أكثر تشديدا في تبرير اللجوء إلى استعماله خوفا على جنسانية المرأة من أن تفلت من عقالها وكان تركيز النساء أكبر على العنف بوصفه آلية لضبط سلوك المرأة.

إن القيود التي تؤثر على اختيار المرأة لاستراتيجية تحمل دون غيرها، هي قيود شخصية تتعلق بشخصية المرأة المعنفة، فالمشاركات يشعرن بحاجة دائمة للاعتماد على أشخاص اخرين لفقدانهن الثقة بنفسهن، ولا ننسى القيود البيئية تتعلق بمدى مساندة الأهل والثقافة غير الداعمة لحقوق المرأة. وقيود تتميز بالتهديدات القصوى متمثلة في الخوف من الطلاق، الاخير الذي يضع المرأة في خانة المشكوك بسلوكها وتتحول إلى وصمة اجتماعية، والتي تتحول بعد ذلك إلى ممارسات تعسفية.

تبين هذه الدراسة أيضا الخطوط العريضة لكثير من أشكال العنف ضد المرأة ومظاهره في سلسلة عريضة من المواضع، بما في ذلك الأسرة كفضاء تتمظهر فيه كل أشكال العنف ضد المرأة والمجتمع الذي يدعم هذه السلوكات. وشكل هذا العنف استمرارا على امتداد حياة المرأة بكاملها من

الطفولة الى أن تصبح مرأة، ويتفشى في قطاعين العام والخاص، وغالبا ما يعزز كل شكل من أشكال العنف الأشكال الأخرى. ويتخذ العنف ضد المشاركات شكلا بدنيا في الكثير من الحالات لكنه يجتاز هذا ويتمظهر في العنف النفسي واللفظي.

أما في ما يخص العلاقة بين الصور النمطية والعنف القائم على أساس النوع الاجتماعي، فلقد ركزت الدراسة على تحديد بعض الصور النمطية التي تظفي الشرعية على ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي ضمن السياق الخطابي للمشاركين، على الرغم من التحولات البنيوية التي مست الخطاب الذكوري. تعمل هذه الصور أيضا وبطريقة ممنهجة على التطبيع مع العنف ضد المرأة وتساهم في عدم اعتراف المشاركين بهذه الظاهرة وفي إضعاف تجذرها في الأذهان. فهي تعمل على إلقاء اللوم على المرأة.

كما أن جل المشاركين عملوا على إلزامية التعامل مع الموروث وجعله نظيرا للنص الديني نفسه مما أدى إلى تحويل الممارسة الدينية تنظير ذكوري بحت، وغدت الدونية القائمة على أساس النوع الاجتماعي نهج انعكس على نمطية العلاقات الجندرية التي نسجها الموروث الاجتماعي وما يحمله من ممارسات مبررة دينيا.

إن البقاء على قراءتنا المبنية اجتماعيا نتجت سوى خطاب احتفائي تبجيلي، غير مثمر في الحاضر والمستقبل، تشعر المرأة داخله بأنها جنس لا بد من تهميشه، حيث سيطر هذا البناء المعرفي وتنزع نحو التماهي مع القراءات الفقهية المبجلة وإسقاطه كليا على تفاصيل الحياة.

ولفهم العلاقات الجندرية نفترض فهما تاريخيا للبناء الفقهي في سياقيه الزمكاني، السياسي والاجتماعي، والمعرفي، هذه الآلية التفكيكية تصبح صعبة إذا بقت التصورات الاجتماعية مهيمنة على النصوص الدينية، وما دامت التصورات فاعلا في تبرير العنف الممارس ضد المرأة، وما دام

الموروث قاعدة مرجعية، فإن العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي متجذر وعليه يمكننا القول أنه واجب علينا تفكيك هذه المنظومة وتعرية مقولاتها قصد تجاوزها.

وفي الأخير يمكننا أن نرى أن البحث في موضوع العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي وكيفية إنتاجه في ظل مرجعيات تغذيه(الفهم الخاطئ للدين، الأسرة، الهيمنة الذكورية)، إنما هو رصد لمتاهات عميقة متأصلة في الذات. وهذه المتاهات هي التي جعلت المرأة وعاء لا يحقق دلالاته إلا من خلال اختراق المركزية الذكورية للمرأة الذي تسلم بها قوانين النوع الاجتماعي. وبالإضافة إلى ذلك نرى أن العنف الذي ينتهك حرمة المرأة بكل أشكاله هو حادثة ثقافية بامتياز فشلت كل الاختراقات في إزاحتها ونصبتها كفعل طبيعي يمارس ضد المرأة.

الملاحق

ملحق (1)

دليل المقابلة:

العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي

تعنيف المرأة انموذجا

أطروحة مكملة للحصول على الدكتوراه في الأنثروبولوجيا

إعـــــــــداد

الطالب : سليم سهلي

إشـــــــــراف

د. وسيلة بروقي

1- **البيانات الشخصية:** السن، الجنس، المستوى التعليمي

2- البيانات الكيفية:

المحور الأول: الأسرة والتمييز القائم على أساس النوع الاجتماعي

1- ماهو موقعك داخل الأسرة؟

2- هل يحدث نوع من التمييز بين الجنسيين في الأسرة ؟

3- هل هناك أسلوك معين لتنشئة الذكر والأنثى؟

4- ما رأيك في التمييز الصادر من الوالدين اتجاه الجنسيين؟

5- في نظرك هل ترى أن تقسيم العمل بين الجنسيين ضروري في الفضاء المنزلي؟

6- ماهي أشكال العنف التي مورست عليك؟

المحور الثاني: الهيمنة الذكورية والممارسة العنفية

1- من يصدر الأموار في البيت؟

2- من يصدر الأموار في البيت؟

3- في رأيك من هو الأفضل في البيت الذكر أو الأنثى؟

4- من يمارس عليكن العنف؟

5- من يقوم بإعالة الأسرة؟

6- مارأيك في مقاومة العنف ضدكن في خضم السياقات الذكورية؟

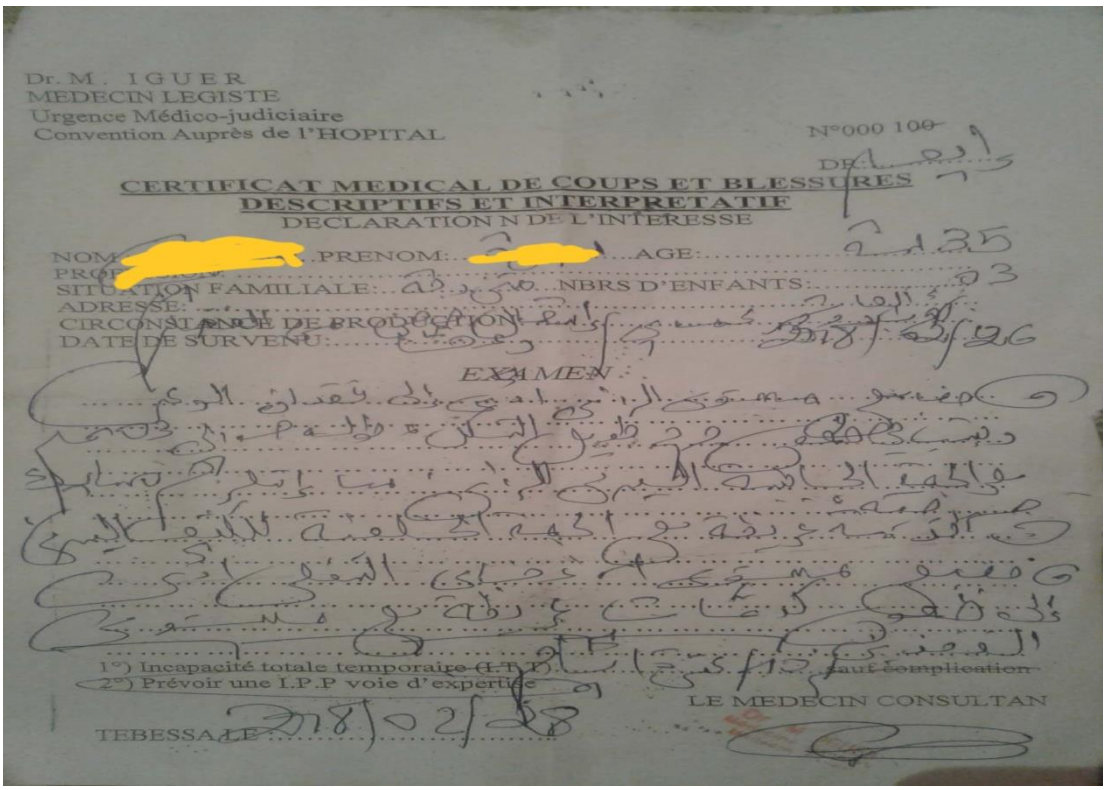
المحور الثالث: العنف ضد المرأة ضمن سياق الفهم الخاطئ للدين

1- كيف يرى الدين المرأة؟

2- ماهو تفسيرك للرجال قوامون على النساء وأضربوهن؟

3- ماذا يعني الله عز وجل بااضربوهن ؟

الملحق رقم (02 و03) يبين: الشهادة الطبية لأحد المشاركات (01)



Dr. M. IGUER
MEDECIN LEGISTE
Urgence Médico-judiciaire
Convention Auprès de l'HOPITAL

N°000 100

CERTIFICAT MEDICAL DE COUPS ET BLESSURES
DESCRIPTIFS ET INTERPRETATIF
DECLARATION N DE L'INTERESSE

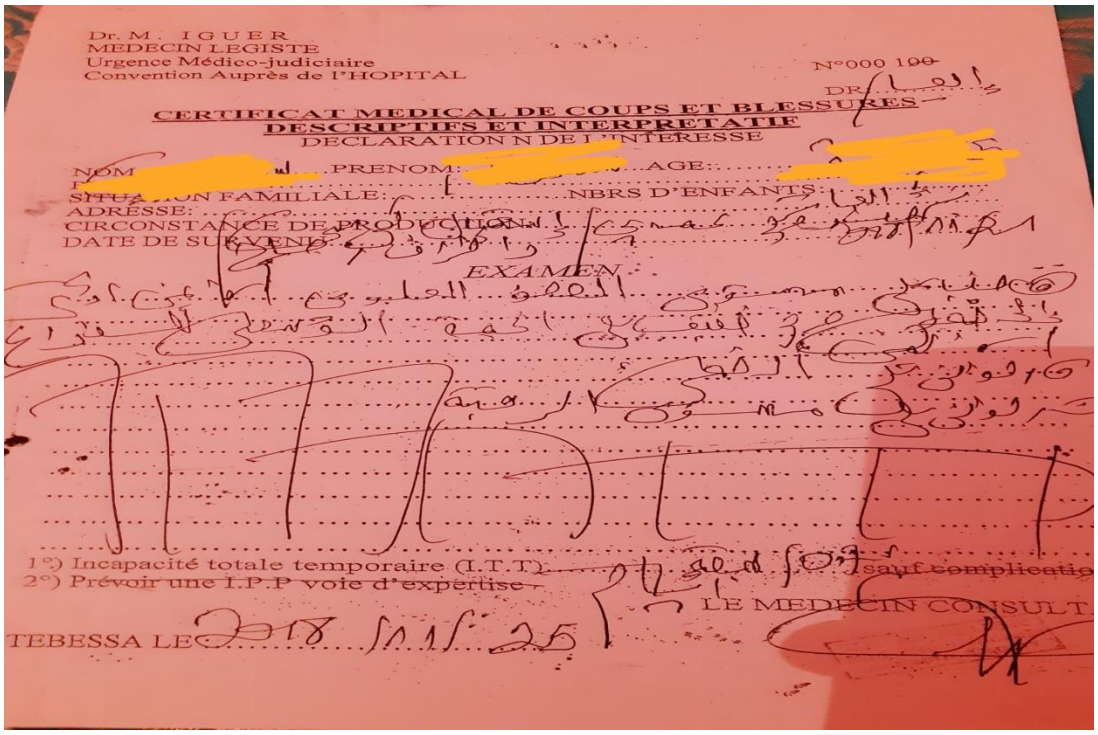
NOM: ..... PRENOM: ..... AGE: .....
PROF: .....
SITUATION FAMILIALE: ..... NBRS D'ENFANTS: .....
ADRESSE: .....
CIRCONSTANCE DE PRODUCTION: .....
DATE DE SURVENU: .....

EXAMEN

1°) Incapacité totale temporaire (I.T.T) ..... sauf complication
2°) Prévoir une I.P.P voie d'expertise

LE MEDECIN CONSULTAN

TEBESSA LE .....



Dr. M. IGUER
MEDECIN LEGISTE
Urgence Médico-judiciaire
Convention Auprès de l'HOPITAL

N°000 190

CERTIFICAT MEDICAL DE COUPS ET BLESSURES
DESCRIPTIFS ET INTERPRETATIF
DECLARATION N DE L'INTERESSE

NOM PRENOM: AGE:
SITUATION FAMILIALE: NBRS D'ENFANTS:
ADRESSE:
CIRCONSTANCE DE PRODUCTION:
DATE DE SURVENUE:

EXAMEN

1°) Incapacité totale temporaire (I.T.T) sauf complicatio
2°) Prévoir une I.P.P voie d'expertise

LE MEDECIN CONSULT

TEBESSA LE

المصدر: تصوير الباحث بالهاتف النقال

المصادر والمراجع

1- المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- التوراة: سفر التكوين، الإصحاح الثاني.

3- السيوطي جلال الدين: أسرار ترتيب القرآن، دار الأقسام، القاهرة، ط2، 1978.

4- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي قرآن، طبع مصر 1373، المجلد الخامس.

5- الهروي أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق أحمد عبد الرحمن مخيمر، مادة (سبع) المجلد الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

6- ابن العربي: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ج1، (د.ب)، (د.ط)، (د.س).

7- ابن الكثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء01، دار البيان العربي، مصر، (د.ط)، (د.س).

8- ابن منظور: لسان العرب، باب الذال، ج17، دار المعارف، (د.ب)، ط4، (د.ت).

9- أنيس إبراهيم: الهدى قاموس عربي – عربي، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، (د.ط)، (د.س).

2- المراجع:

2-1- المراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم عبد الله: البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط3 2017.

2- إبراهيم فتيحة محمد ومصطفى حمدي: مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان " الأنثروبولوجيا" دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعوودية، (د. ط)، 1988.

3- إدجار أندرو وبيتر سيد جويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2014.

4- ادريس عبد النور: التمثلات الثقافية للجسد الأنثوي الرواية النسائية أنموذجا، منشورات دفاتر الاختلاف المغرب ط1، 2015.

5- إرفينغ غوفمان: البناء الاجتماعي للهوية الجنسية، ترجمة هدى كريملي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2019.

6- أزرويل فاطمة الزهراء: البغاء أوالجسد المستباح، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 2001.

7- إس إيمي، وارتون: علم إجتماع النوع، مقدمة في النظرية والبحث، ترجمة هاني خميس أحمد عبده المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014

8- إمام إمام عبد الفتاح: أرسطو والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1996.

9- إيمرسون روبرت وآخرون: البحث الميداني الإثنوجرافي في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء الجوهري المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.

10- براضة نزهة: الأنوثة في فكر ابن العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط01، 2008.

11- بركات حليم: الهوية أزمة الحداثة والوعي التقليدي، دار رياض الريس للنشر، بيروت، لبنان،(د.ط) 2004.

12- بروزاتين مانليو: قصة الألوان، ترجمة السنوسي استيته، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، البحرين ط1، 2018.

13- بغورة الزواوى: مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ب)،(د.ط)، 2000.

14- بلخيري ليلى: قضايا المرأة في زمن العولمة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، (د.ط) 2006.

15- بنات سهيلة محمود: العنف ضد المرأة أسبابه، آثاره، وكيفية علاجه، المعتز للنشر والتوزيع الأردن، ط1 2006.

16- بنكراد سعيد: سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط) 2006.

17- بني يونس محمد محمود: سيكولوجيا الأنثى، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2020.

18- بورديو بيار: الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 2009 .

19- بوزناشة توفيق: دليل الجمهورية ولايات وبلديات، دار الحقائق، الجزائر، ط1، 2006.

20- بيضون عزة شرارة ، الرجولة وتغير أحوال النساء دراسة ميدانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط01، 2007.

21- جسنجر عائشة: الجندر ومباني السلطة التفسيرية في الإسلام إعادة قراءة في تفاسير القرآن الكلاسيكية المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2018.

22- الجندي فدوى: الحجاب بين الحشمة والخصوصية والمقاومة، ترجمة سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة القاهرة، مصر، ط1، 2016.

23- جوبو جيامبرتو: إجراء البحث الإثنوجرافي، ترجمة محمد رشدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر ط1، 2014.

24- الجوهري محمد وآخرون: دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، القاهرة، مصر،(د.ط) 2009.

25- حبيلة الشريف: الرواية والعنف دراسة سوسيونصية في الرواية الجزائرية المعاصرة، عالم الكتب الحديث الأردن، ط1، 2010.

26- الحداد فوزي عمر: دراسات نقدية في القصة الليبية، منشورات المؤسسة العامة للثقافة، الجماهرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ط1، 2010.

27- حسين مها محمد: العذرية والثقافة دراسة في أنثروبولوجيا الجسد، دال للنشر والتوزيع ، سوريا، ط1 ،2010.

28- حمص سلمى محمد، إقبال محمد البشير: الخدمة الاجتماعية ورعاية الأسرة والطفولة، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، (د.ط)، (ب،ت).

29- الحيدري إبراهيم: النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

30- دونان هاستنغز وفيونا ماغوان: أنثروبولوجيا الجنس، ترجمة هناء خليف غنى، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

31- رايلي كافين: الغرب والعالم تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، جزء01، ترجمة عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د. ط)، 1985.

32- الربيعي صاحب: المرأة والموروث في مجتمعات العيب، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سوريا ط01، 2010.

33- الرحبي مية: الإسلام والمرأة قراءة نسوية في أسس قانون الأحوال الشخصية، الرحبة للنشر والتوزيع دمشق سوريا، ط1، 2014.

34- زاكي نادين أبو: من إمرأة إلى رجل، دار الفارابي، لبنان، ط1،2017.

35- الزاهي فريد: الصورة والآخر رهانات الجسد واللغة والاختلاف، مطبعة أبي رقراق للطباعة والنشر الرباط، المغرب، ط01، 2014.

36- سارانتاكوس سوتيريوس: البحث الاجتماعي، ترجمة شحدة فارع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر ط1، 2017.

37- الساعاتي سامية حسن:علم اجتماع المرأة رؤية معاصرة لأهم قضاياها، دار الفكر العربية، القاهرة، مصر ط1، 1999.

38- السباعي خلود: الجسد الأنثوي وهوية الجندر، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

39- سبعون سعيد: الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبة للنشر، الجزائر، ط2، 2012.

40- سترانغ فيرونيكا: ما الذي يفعله الأنثروبولوجيون، ترجمة هناء خليف غنى، المركز الأكاديمي للأبحاث بيروت، لبنان، ط1، 2019.

41- ستيورات دافيد وبريم شامداساني: الجماعات البؤرية النظرية والتطبيق، ترجمة راقية جلال الدويك، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.

42- السعداوي نوال: دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، المؤسسة العربية للدراسات النشر بيروت، لبنان، ط2، 1990.

43- السعداوي نوال، عايدة الجوهري: في حوار حول الذكورة والأنوثة، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر لبنان، ط2، 2015.

44- السعداوي نوال، هبة رؤوف عزت: المرأة والدين والأخلاق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000.

45- السعداوي نوال: رحلاتي في العالم، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017.

46- سكوت جون: علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان ، الشبطة العربية للأبحاث والنشر بيروت، لبنان، ط2، 2013.

47- سمارة عادل: تأنيث المرأة بين الفهم والإلغاء " المرأة مبتدأ كل نقد وتخط، بيت عور الفوقا، رام الله فلسطين د.ط، 2010.

48- سميث بربرة: سيكولوجية الجنس والنوع، ترجمة سامح وديع الخفش ومحمد صبري سليط، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ط1، 2009.

49- شبل مالك: الجنس والحريم روح السراري السلوكيات الجنسية لمهمشة في المغرب الكبير، ترجمة عبد الله زارا أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2010.

50- الشبيب كاظم: العنف الأسري قراءة في الظاهرة من أجل مجتمع سليم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007.

51- شرابي هشام: النظام الأبوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، (د.ط)، (د.ت).

52- شرابي هشام: البنية البطريركية بحث في المجتمع العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

53- شرابي هشام: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، المتحدة للنشر ، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

54- شرف الدين فهيمة: أصل واحد وصور كثيرة ثقافة العنف ضد المرأة في لبنان، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط1، 2002.

55- شوي أورزولا: أصل الفوارق بين الجنسين، ترجمة بو علي ياسين، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، (د.ط)، 2006.

56- صادق عادل: الغيرة والخيانة، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

57- صبار خديجة: الإسلام والمرأة، أفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 1999.

58- صلاح الدين صفية: المرأة بين الأعراف والدين، مركز محروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات القاهرة، مصر، ط1، 2005.

59- صيام شحاتة: السحر وأزمة العقل الفكر والممارسة، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1 2009.

60- عبادة مديحة أحمد، خالد كاظم أبو دوح: العنف ضد المرأة دراسة ميدانية حول العنف الجسدي والعنف الجنسي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008.

61- عبد الفتاح محمد محمد: ظواهر ومشكلات الأسرة والطفولة المعاصرة من منظور الخدمة الاجتماعية المكتب الجامعي الحديث، القاهرة،(د.ط)، 2009.

62- عبود حسن، خلود سعيد عامر وآخرون: خطاب المرأة تساؤلات راهنة وإضاءات فكرية، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2016.

63- عبيد كلود: الألوان (دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها، ودلالتها)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

64- العطري عبد الرحيم: قرابة الملح الهندسة الاجتماعية للطعام، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2016 .

65- العمر معن خليل: علم اجتماع الجندر، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015

66- غارودي روجيه: في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة جلال مطرجي، دار الآداب، بيروت، لبنان، (د.ط) 1982.

67- الغذامي عبد الله محمد: ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1998.

68- غرانغيوم جلبير: اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي، ترجمة محمد أسليم، أفريقيا الشرق المغرب (د.ط)، 2011.

69- غيدنز أنتوني: علم الاجتماع مع مداخلات عربية، ترجمة فاير الصياغ، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، ط4، 2005.

70- فرح سعيد محمد: البناء الاجتماعي للشخصية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، مصر (د.ط)، 1980.

71- فرحة غنام: خصبة، وممتلئة، وقوية البناء الاجتماعي لجسد المرأة في المناطق ذات الدخل المنخفض من القاهرة،(د.د)، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1997.

72- فلوري لوران: ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، ط1، 2008.

73- فوكو ميشال: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط) 1984.

74- فوكو ميشل: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006.

75- القاطرجي نهى: المرأة في منظومة الأمم المتحدة، رؤية إسلامية، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

76- قرامي أمل: الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسات جندرية، المدار الاسلامي، ط1، 2007.
77- كابان فيليب، جان فرانسوا دورتيه: علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2010.
78- كدو فاطمة: الخطاب النسائي ولغة الاختلاف مقاربة للأنساق الثقافية، منشورات دار الأمان، الرباط المغرب د.ط، 2014.
79- كريميو إليزبيث: وضعية المرأة في العالم، ترجمة حنان قصبي ومحمد هلالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2015.
80- كلافال بول: المكان والسلطة، ترجمة الأمير إبراهيم شمس الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1990.
81- كوش دنيس: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، ط1، 2007.
82- كونيهان كارول. م.: أنثروبولوجيا الطعام والجسد، النوع، والمعنى،والقوة، ترجمة سهام عبد السلام المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
83- لابورت تولرا فيليب وجان بيار فارنييه: إثنولوجيا أنتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
84- لمرنيسي فاطمة: ماوراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة فاطمة الزهراء ازرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2005،4 .
85- لوسركل جان جاك: عنف اللغة، ترجمة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان ط2005،1.
86- لوسي إيريغاري: سيكولوجية الأنوثة مرآة الأخرى، ترجمة علي أسعد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2007.
87- مارشال جوردون: موسوعة علم الاجتماع، المجلد الأول، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، مصر، ط2، 2007.
88- المبادرة الفلسطينية: مسرد مفاهيم ومصطلحات النوع الاجتماعي، الحوار العالمي والديمقراطية " مفتاح" رام الله، فلسطين، حزيران، (د.ط)، 2006.
89- محمداوي علي عبود: الفلسفة والنسوية في فضح " ازدراء الحق الانثوي" ونقضه، و" التمركز الذكوري" ونقده، منشورات ضفاف، الجزائر ، ط1، 2013.
90- محمود إبراهيم: الضلع الأعوج المرأة وهويتها الجنسية الضائعة، رياض الريس للكتب والنشر، لبنان، ط1 2004.
91- المرابط أسماء: الإسلام والمرأة الطريق الثالث، ترجمة: بشرى لغزالي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب (د.ط)، 2014.

92- المرادي سامر أبو قاسم وأحمد: الحجاب والنقاب دراسات فقهية واجتماعية، دار التوحيدي، الرباط المغرب (د.ط)، 2013.

93- المرنيسي فاطمة: الحريم السياسي النبي والنساء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، 1990.

94- المستعين عبد الباسط: المرأة في الغرب الإسلامي الصفحات المشرقة والتحديات المحدقة والأسئلة العالقة أفريقيا الشرق، المغرب،(د.ط)، 2016.

95- مفيد خديجة: في قضايا المرأة والأسرة والمجتمع، مركز الدراسات الأسرية والبحث في القيم والقانون المغرب ط1، 2015.

96- مكي رجاء وسامي عجم: إشكالية العنف العنف المشرع والعنف المدان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

97- مناد سميرة: الزعامة النسوية في المخيال الاجتماعي، دار حامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1 2016.

98- مناع هيثم: الإسلام وحقوق المرأة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، (د.ط) 2001.

99- ميل براون وآن تشيرتون: علم الاجتماع النظرية والمنهج، ترجمة هناء الجوهرى، المركز القومي للترجمة القاهرة، مصر، ط1، 2012.

100- هس-بيبر شارلين، باتريشيا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء الجوهري المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011.

101- وصفي عاطف: الانتربولوجية الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (د.ب)، (د.ط) 1981.

102- ويكلين ج.أ.: الأمومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح، ترجمة بندلي بن صليبا الجوزي المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2014.

103- وينكين إيف: أنثروبولوجيا التواصل من النظرية إلى ميدان البحث، ترجمة خالد عمراني، هيئة البحرين للثقافة والآثار، المنامة، البحرين، ط1، 2018.

104- يوسف ألفة: صورة المرأة في الرواية العربية، منتدى الروائيين العرب، تونس، ط1، 2005، ص 17.

105- يوسف ألفة: وليس الذكر كالأنثى في الهوية الجنسية، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1 2014.

3- المقالات:

1- البيرماني فرح غانم صالح حميد: دلالة اللون في الشعر النسوي العراقي المعاصر، مجلة الأستاذ، العدد 203، جامعة بغداد، العراق، 2012.

2- حمداوي محمد: وضعية المرأة والعنف داخل الأسرة في المجتمع الجزائري التقليدي، مجلة إنسانيات، العدد 10، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، جانفي – أفريل، 2000.

3- ربي محمد عبد: الرجولة ونزعة العنف ضد النساء، فكر ونقد، العدد 56، دار النشر المغربية، المغرب فبراير 2004.

4- سعيدي محمد: الدار- المرأة- رمزية الفضاء بين المقدس والدنيوي في الثقافة الشفوية، مجلة إنسانيات عدد02، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، خريف 1997.

5- الشمالي نضال محمد فتحي: تمثيلات الذكورة وانعكاساتها في خطاب بدرية البشر القصصي، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد03، جامعة السلطان قابوس، الأردن، 2016.

6- شهبار خالد : سجال سوسيو أنثروبولوجي حول مساهمة النساء في إعادة إنتاج السيطرة الذكورية، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية، العدد 23، الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر 2018.

7- علاوشيش آمال: المرأة في المخيال الذكوري: قراءة في " الهيمنة الذكورية" لبيير بورديو، دراسات فلسفية العدد01، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر.

8- كرداشة منير: محددات العقم الزواجي في المجتمع الأردني، مجلة دراسات العلوم الاجتماعية والانسانية المجلد 39، العدد 02، الجامعة الأردنية، الأردن، 2012.

9- لزغد فيروز: العنف ضد المرأة بين الموروث الثقافي وتحديات القانون الجديد، مجلة العلوم الاجتماعية العدد 27، عمار ثليجي الأغواط، الجزائر، نوفمبر، 2017.

10- مدقن كلثوم: دلالة العدد في القرآن الكريم، مجلة الأثر، العدد 14، جامعة ورقلة، الجزائر، 2012.

11- نخال جنى: المرأة كمكان المرأة في المكان إعادة تموضع أجسادنا وكتابة الجندر في المكان، مجلة كحل لأبحاث الجسد والجندر، المجلد1، العدد الأول، لبنان، 2015.

12- نصيرة براهمية: المرأة والعنف في المجتمع الجزائري تحليل سوسيولوجي لأشكاله، أسبابه، تمثلاته الإجتماعية في الجزائر، دراسة سوسيوأنثروبولوجية لظاهرة العنف في إقليم جيجل، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 18، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2015.

13- هرهار عبد الله: سلطة السحر بين التمثل والممارسة، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس، البحرين 2009.

14- يوسف مليكة الحاج: ملامح العنف ضد المرأة في المجتمع الجزائري التقليدي، مجلة آفاق علمية، العدد 08، مركز الجامعي لتامنغست، الجزائر، جوان، 2013.

4- الكتب الأجنبية:

1- Darmon Muriel: Domaines et Approches la socialisation, Armand Colin, paris France, 3 édition, 2016.

2- DISCH ESTELLE , GENDER SOCIALIZATION , Reconstructing Gender a Multicultural Anthology , Mayfield Publishing Company , second edition, 2000.

3- Erving Goffman :Gender A dvertisements Introduction by vivian Gornick,Harper and Row Publichers, United states of america, 1979.

4- Goody Jack: Cooking, cuisine and class a study in comparative sociology, Cambridg university Press, 1982.

5- GRAWITZ MADLIN , LEXQUE DES SCIENCES SOCIALES ,PARIS, ED ,DALLOZ, 6 EME , 1981

6- Karp David : speaking of sadness : depession, diconnection, and the meanings of illness**,** oxford university press , 1997.

7- Pattonpatton Michael Quinn: Qualitative research and evalution methods thousand OaKs, ca, sage ,3 ed ,2002.

8- strathern Andrew and pamela j.stewart: witchcaft sorcery rumors and gossip cambridge university press,2004.

9- Tillion Germaine: Le Harem et le cousins « L Histoire immédiate », Paris édition du seuil , 1966 .

10- Welzer Lang Danial**:** les hommes aussi changent, payot et rivages, paris, France 2004.

5- قائمة الأطروحات (الماجستير –الدكتوراه)

1- براهمي الطاهر: العقم بين الطب الشعبي والطب الرسمي في المجتمع الجزائري دراسة أنثروبولوجية الطب لمرض العقم، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، تلمسان، الجزائر، 2016

2- البزور مي: مكانة المرأة في الإسلام والمواقف الثقافية لدى النساء ورجال الدين في فلسطين من ظاهرة ضرب الزوجات وتأويل آية القوامة، أطروحة ماجستير في علم الاجتماع، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزنت، فلسطين.

3- العلان مروان: موقع المرأة في مجتمع النخبة الذكوري في فترة الإسلام المبكر، أطروحة ماجستير في برنامج التاريخ العربي الإسلامي، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، فلسطين 2008.

4- علوشن جميلة: الهيمنة الذكورية في الحكاية الشعبية قراءة سوسيو ثقافية من منظور بورديو، شهادة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، تيزي وزو الجزائر، 2014.

5- قنيفة نوارة: المرأة والعنف في المجتمع الجزائري دراسة ميدانية على عينة من النساء المعنفات بمصلحة الطب الشرعي بالمستشفى الجامعي بقسنطينة، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع التنمية، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2010.

6- محمد زيان: الرجولة ومسألة العنف ضد المرأة في الجزائر مقاربة سوسيوثقافية، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر،2013.

5- قائمة المواقع الالكترونية:

1- أعرب عبد الهادي: قراءة في مؤلف بيير بورديو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، د.ع، الصادر يوم 10/أفريل/2015، تاريخ التصفح 2019/06/05 النسخة الإلكترونية متوفرة في الموقع الرسمي https://www.mominoun.com/

2- البدر بدر: تعريف الجندر وما الفرق بين الجنس والجندر، تاريخ التصفح 29-03-2019 https://www.araposts.com/2016/05/The-difference-between-sex-and-gender.html

3- بن زكي محمد: المرأة وإعادة إنتاج الهيمنة الذكورية، الحوار المتمدن، 2019/03/21، تاريخ التصفح: 2019/03/24، http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=631781&r=0&cid=0&u=&i=0&q

4- بوراوي مايكل: الهيمنة الثقافية عندما يلتقي غرامشي ببورديو، ترجمة خلود الزغير، الجمهورية، تاريخ التصفح 09/ جويلية/ 2018، https://www.aljumhuriya.net/ar/content/

5- جرجرس سوسان: المقابلة – تقنية البحث الأنثروبولوجي-، تاريخ التصفح: 2019/05/30 على الساعة 17:00، www.aranthropos.com

6- حجي طارق: ذهنية الثقافة الذكورية أو ذهنيتنا الرجعية في نظرتها للمرأة، الموقع جريدة الأهرام يوم أغسطس/2003، تاريخ التصفح 2019/02/28.
http://gate.ahram.org.eg/News/1388559.aspx

7- دقوري شيرين: تجليات مفهوم المرأة في فكر عبد القادر الجزائري، تاريخ التصفح 17-02-2018 https://books.openedition.org/ifpo/2513?lang=fr

6- قائمة الندوات والملتقيات:

1- السعداوي نوال: أضواء على التنشئة الاجتماعية للمرأة والعمل العام، ورقة بحثية مقدمة في ندوة علمية تحت عنوان المرأة العربية والحياة العامة، مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، القاهرة، مصر، 1995.

2- نادية خاوية: الاشتغال السيميولوجي للألوان وأبعادها الظاهرتية في ديوان " البرزخ والسكين" للشاعر عبد الله حمادي، ورقة بحثية مقدمة في الملتقى الثالث المعنون " السيمياء في النص الأدبي".

الملخص

أسهمت التجربة البحثية المعروضة في إعادة النظر إلى مكانة المرأة انطلاقا من الواقع المعيش. وقد تبيّن من خلال جملة من المقابلات المجراة ضرورة التمحيص في البنية الاجتماعية برمّتها. فصورة المرأة الواقع تختلف كلّيا عن المرأة المثال المراد تحقيقه على أرض الواقع.

إنّنا إزاء مخرجات تجربة كشفت حقيقة صورة المرأة في مجتمعنا وسلّطت الضوء على الكمّ الهائل من العنف المسلّط على هذا الجنس. يبدو أنّ ما نسوقه من رأي يبدو غريب قول إلّا أنّ التصنيف الاجتماعي و المرجعيات الذكورية المهيمنة و القوى البنيوية لها بالغ الأثر في تعزيز تفشّي هذه الظاهرة –العنف ضدّ المرأة–.

إنّ ما تمّ عرضه سابقا هو نتاج تجميع مادّة اثنوغرافية محمّلة بتمثلات وردود فعل وممارسات استوجبت الاستئناس بمنهجية مفكّر تملك آليات التدقيق والفرز المبني على منطق علمي حتى يستجلي حقائق الأمور، والغاية ممّا قُدّم يتمثل في استقراء الواقع المدروس بعد اكتشاف خباياه وترحيل المواضيع المسكوت عنها من منطقة الظلّ إلى العلن إلى منطقة الفكر الناقد. ومن ثمّ تتاح لنا فرصة استخلاص المعاني و الممارسات المستندة إلى نوع اجتماعي مخصوص موغل في المرجعية البنيوية (الأسرة / الهيمنة الذكورية / الدين ضمن الفهم الخاطئ).

وأبرز ما علق بالذهن إثر التجربة الميدانية مدى تأثير العلاقة الجندرية في الحياة اليومية للمشاركين وكشف مؤشرات متخفية لظاهرة العنف الذي يُمارَس على المشاركات دون النظر إلى الداروينية الاجتماعية لأنّ اليومي وقف حائلا دون فسح المجال لنظرية النشوء و التطوّر لتتّبع مسلكها الطبيعي المؤمن بضرورة التغيّر وعدم الاستقرار على حال. وربما الاستخلاص الأكبر هو الاختلاف الصارخ بين الحقيقة و الواقع في نظرتنا للمرأة من خلال طرق معاملتها.

وحتّى لا نجانب الصواب في الاستنتاجات التي نرنو بلوغها و الحقائق التي نتوقّف عندها ارتأينا اعتماد منهج كيفيّ بأدواته المنظّمة والعفوية. ولعمري يظلّ هذا المنهج محافظا على نجاعته في فهم ظاهرة العنف القائم على أساس النوع الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: الجندر، العنف ضد المرأة، الهيمنة الذكورية، التنشئة الجندرية، الفهم الخاطئ للدين.

Abstract :

The research experience presented has contributed to a reconsideration of the status of women based on living reality. A series of interviews have shown the need for scrutiny of the entire social structure. The reality of women is totally different from that of women, the example to be achieved on the ground.

We are in the face of the outcomes of an experiment that has revealed the reality of the image of women in our society and has highlighted the sheer amount of violence that has been inflicted on this sex. Our view seems strange, but the social classification, dominant male references and structural forces have a profound impact in promoting the spread of this phenomenon - violence against women-.

What has been presented earlier is the result of the compilation of ethnographic material loaded with representations, reactions and practices that required the use of the methodology of a thinker who has the mechanisms of scrutiny and screening based on scientific logic in order to deduce the facts of things, and the purpose of what was presented is to extrapolate the studied reality after discovering its secrets and relaying the hidden topics from the shadow area to the area of critical thought. We then have the opportunity to draw meanings and practices based on a particular social type that is encapsulated in the structural reference (family/male domination/religion within the misperception).

The most prominent thing that has been commented on after the field experiment is the extent to which the gender relationship affects the daily life of participants and uncovered incognito indicators of the phenomenon of violence that is practiced on participants without looking at social Darwinism because the daily stood in the way of giving way to the theory of evolution and evolution to track its natural behavior believing in the necessity of change and instability in the event. Perhaps the greatest and most painful conclusion is the stark difference between truth and reality in our view of women through the ways in which they are treated.

In order not to be right in the conclusions that we want to achieve and the facts at which we stop, we have decided to adopt a kefy approach with its organized and spontaneous tools. For my age, this approach remains effective in understanding the phenomenon of gender-based violence.

Keywords: Gender, Violence against women, male domination, Gender upbringing, misunderstanding of religion.