الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشيخ العربي التبسي - تبسة -

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

خطاب الجندر في كتاب بنيان الفحولة لـ رجاء بن سلامة

مذكّرة مكمّلة لنيل شهادة الماستر (ل.م.د) لغة وأدب عربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطّالبتين:

- سعيدة شايبي
- بثينة أحمان

إشراف الدكتور:

– يوسف عطية

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الاصلية	الصفة
01	يحي الشريف عبد الرزاق	أستاذ مساعد (أ)	العربي التبسي	رئيسا
02	يوسف عطيّة	أستاذ محاضر (ب)	العربي التبسي	مشرفا ومقرّرا
03	فتحي منصورية	أستاذ مساعد (أ)	العربي التبسي	عضوا مناقشا

السنـــــــــــة الجامعية 2020/2019

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشيخ العربي التبسي - تبسة -

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

خطاب الجندر في كتاب بنيان الفحولة لـ رجاء بن سلامة

مذكّرة مكمّلة لنيل شهادة الماستر (ل.م.د) لغة وأدب عربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطّالبتين:

- سعيدة شايبي
- بثينة أحمان

إشراف الدكتور:

- يوسف عطية

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الاصلية	الصفة
01	يحي الشريف عبد الرزاق	أستاذ مساعد (أ)	العربي التبسي	رئيسا
02	يوسف عطيّة	أستاذ محاضر (ب)	العربي التبسي	مشرفا ومقرّرا
03	فتحي منصورية	أستاذ مساعد (أ)	العربي التبسي	عضوا مناقشا

السنـــــــــــة الجامعية 2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ

شكر وعرفان

بادئ ذي بدء نجد أنّه من الواجب التّوجه بالشكر الجزيل والامتنان لصاحب الفضل علينا بعد الله عزو جل، إلى أستاذنا الفاضل الدكتور " يوسف عطية " على نبل أخلاقه وكرم لطفه وحسن اسقباله أولا، ولثقته التي منحنا إياها في حرية التّصرف في بحثنا هذا، كذلك حرصه الشديد على متابعة العمل من مراحله الأولى حتى نهايته بتفان ودقّة ثانيا، فقد كان فعلا نعم الموجه والمرشد.

بالإضافة الى ذلك نتقدم بالشّكر الجزيل للسّادة أعضاء اللجنة المناقشة على قبولهم مناقشة مذكّرتنا أوّلا، وما سيتفضّلون به من تصويبات خلال مناقشة بحثنا ثانيّا.

كما لا ننسى التوجه بالشكر إلى طاقم إدارة قسم اللغة والأدب العربي على تسهيلاتهم الظّروف الملائمة لإعداد المذكّرات، وكل من كان له الفضل في إنماء بحثنا وتكليله بالجدّية.

إهداء

الأحبّة...أنتم وكفى...

إلى روح أبي الطّاهرة ...

إلى الغالية أمي...

إلى إخوتي فردا فردا...

محمد، عبد القادر وبلال...

إلى حنان، رزان وآلاء...

إلي.. بطّ

مقدمة

مقدمة:

مع ظهور الحركة النّسويّة كرّست النّساء المناضلات أنفسهنّ ووسائلهنّ للتّحرّر من كلّ أشكال التّهميش، والتي ظلّت تطارد المرأة منذ قرون، أين عملت النّسويّة على رفض تبعيتها للرّجل؛ الأمر الذي نتج عنه مطالبة هؤلاء النّسوة بمزيد من الحقوق والتّحرّر من قبضة الرّجل الذي كان ولازال مسيطرا، مصادرا بذلك كينونة المرأة ومهدّدا وجودها.

ومنذ ثمانينيّات القرن الماضي، شهدت المرأة تحوّلا جذريّا في تحقيق بعض المكاسب بالمقارنة بمطالبها السّابقة. فظهر مفهوم الجندر، وهو المبحث الذي عوّلت عليه المرأة كثيرا لانتشالها من غبن التّمييز والهيمنة الذّكوريّة؛ إذ يدعو الجندر في معناه الشّامل إلى المساواة التّامّة بين المرأة والرّجل.

ولأنّ مفهوم الجندر يهتمّ أساسا بفكرة الأدوار الاجتماعيّة وصيرورتها في التّحوّل، فإنّ المرأة باتت ترى ضرورة الانعتاق من الأدوار التّقليديّة المنوطة بها، والتي كرّستها الثّقافة (المجتمع)؛ إذ ليست هناك قاعدة قارّة تولي المرأة مهاما وأدوارا معيّنة، وللرّجل كذلك. ولعلّ فكرة الأدوار المنسوبة لكلّ من المرأة والرّجل تعكس تارة الصّورة النّمطيّة لكليهما؛ فالمرأة كائن عاطفي ضعيف، أمّا الرّجل فهو القويّ الجبّار، وتارة أخرى تظهر وكأنها تشكّل نوعا من الحتميّة البيولوجيّة التي لا يستطاع تغييرها، وهذا ما ترفضه النّسويّة والجندر على حدّ السّواء. وعليه يمكن إعادة النّظر في مسوّغات اشتغال الذّكوريّة والهيمنة الذّكوريّة في قضيّة إقصاء المرأة من الفضاءات العامّة التي استفرد بها الرّجل لعقود.

وتعتبر بن سلامة من الباحثات البارزات في مجال مباحث الجندر في الوطن العربي ومن أبرز الذين لهم باع فيه، ونجد ممارسة النّاقدة الفعليّة في الموضوع في كتابها الموسوم بـ "بنيان الفحولة أبحاث في المذكّر والمؤنّث"، وهي المدوّنة التي عليها اشتغلنا، لنرصد فيه خطاب الجندر عند "رجاء بن سلامة". كلّ هذا بممارسة نقديّة كشفنا فيها بعض الثّغرات التي وقعت فيها، وكذا عرضنا بعضا من تأويلات النّاقدة في قضايا عديدة من القضايا التي يدور عليها الكتاب. ومنه كان بحثنا الموسوم بـ: خطاب الجندر في كتاب بنيان الفحولة لرجاء بن سلامة.

وفي إطار الحفر والتنقيب في موضوع بحثنا، ونتيجة لقرار اقتحامنا موضوع الجندر، فإنّه كان لذلك أسبابا موضوعيّة وأخرى ذاتيّة، أماّ الذّاتيّة فتكمن في:

- الميل الشّخصي لكلّ ما يتعلّق بالنّسويّة؛ مباحثها وانشغالاتها، ولعلّ موضوع الجندر من أبرزها.
- الرّغبة الملحّة في اكتشاف مباحث الجندر وقضايا اشتغاله كونه مبحثا من المباحث المعاصرة.

في حين تتعلّق الأسباب الموضوعيّة بـ:

- قلّة الاشتغال الأكاديمي- حسب اطّلاعنا- على البحوث المتعلّقة بقضايا الجندر، وربّما يعود ذلك لجرأة الطّرح والولوج لقضاياه، والتي تكسر في معظمها طابوهات ممنوعة محظورة، وهو ما يتمّ التّغاضي عنه -عادة- من قبل الباحثين، بالإضافة إلى كونه يمسّ أو يتناول الجوانب الأخلاقيّة والمقدّسات.

ولذلك -منذ بداية بحثنا- كانت عمليّات البحث والاستقصاء عن دراسات أكاديميّة في موضوعنا مستعصيّة نظرا لقلّة هذه الدّراسات، وبحسب اطّلاعنا عثرنا على رسالة دّكتوراه واحدة للباحثة التّونسيّة "آمال قرامي" بعنوان "الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، دراسة جندريّة"، والتي تحوّلت إلى كتاب بعد ذلك بالعنوان نفسه، وقد كان من مراجع بحثنا، ولكن ذلك لا يعني إطلاقا عدم توفّر هذه الدّراسات وربّما يعزى الأمر إلى عدم حصولنا عليها -رغم بحثنا- وليس انعدامها إطلاقا.

وبناء عليه يطرح بحثنا بعض الإشكالات من أهمّها: كيف تمثّلت "بن سلامة" خطاب الجندر في بنيان الفحولة؟ وما هي مبرّرات اشتغالها في مباحث الجندر بالذّات؟ وكيف يؤوّل خطاب الجندر ممارسات الهيمنة الذّكوريّة؟ وما مدى تحقيق دعوات المساواة التي يدعو لها الجندر؟ وهل يمكن تحقيقها في سيّاق عربيّ له خصوصيّته الثّقافيّة التّاريخيّة والدّينيّة أيضا؟

وللإجابة عن الإشكالات المطروحة اعتمدنا نقد النّقد الذي بدت المدوّنة مناسبة له، خاصّة وأنّ" بن سلامة" تستعرض ممارسات الهيمنة الذّكوريّة بنقد لاذع لبعض المنظومات التي كرّست ذلك.

ومنه قسّمنا بحثنا كالآتي:

مدخل نظري لأهمّ المفاهيم النّظريّة، تلاها فصلان تطبيقيّان تخلّلتهما بعض الجوانب النّظريّة؛ أمّا الأوّل فوسمناه بـ آليّات اشتغال الهيمنة الذّكوريّة وأزمة الجندر الثّالث، حيث اشتغلنا فيه عن مسوّغات الهيمنة الذّكوريّة من قبيل التّواطؤ، كذلك اضطراب الهويّة الجندريّة إذ تتبّعنا بن سلامة فيما عرضت له في هذا الشّأن، في حين وسمنا الفصل الثّاني بعنوان من ثقافة العنف إلى ثقافة الحوار؛ إذ تحدّثنا فيه عن إمكانيّة تحقّق المساواة التي كرست النّاقدة خطابها لاحتضانها، ودعواتها المتكرّرة لتفسير المقولات التّراثيّة وفق سياقها التّاريخي الذي أنتجها، ولأجل ذلك طرحنا بديل العقل التّواصلي الذي صاغه "هابرماس"، لإمكانيّة تحاور كلّ من الذّكورة والأنوثة. لنختم بحثنا برصد لأهمّ النّتائج المتوصّل لها.

وككلّ البحوث العلميّة استندنا في بحثنا هذا على مجموعة من المراجع التي كانت بمثابة عون لنا في عمليّة البحث، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، النّسويّة وما بعد النّسويّة لـ سارة جامبل، الجندر الأبعاد الاجتماعيّة والثّقافيّة لـ عصمت محمد حوسو، كذلك مجلّة الاستغراب، وكتاب معارك قيس وليلى دراسة علميّة مفصّلة عن الفروق البيولوجيّة الاجتماعية بين الرّجل والمرأة لـ آلان وبربارة بيز.

ومع تواصل بحثنا منذ بدايته إلى مشارف نهايته، واجهتنا معيقات وصعوبات عدّة تتمثّل في:

- قلّة المراجع المتعلّقة بموضوع الجندر، وإن وجدت فإنّه استعصى علينا الحصول على بعضها. نظرا لحداثة مباحث الجندر ربّما.
- كذلك وجدنا أنفسنا مجبرين في بحثنا للحديث عن بعض القضايا التي تمثل شكلا من أشكال الطّابوهات التي يحظر ذكرها عادة، وهي بمثابة تجربة فريدة، حملت نوعا من التّردّد في البداية، لكنّنا لم نستطع التّغاضي عن الحديث عنها في إطار بحثنا.

مدخل مفاهيمي

1-الجندر(Gendre) في المفهوم والمصطلح.

2-بين الجندر (gender) والجنس (sex) أو هل الجندر هو الجنس؟

3-الهويّة الجندريّة.

4-الجندر وعلم والاجتماع.

5-الجندر والتّحليل النفسي.

مدخل مفاهيمي

1-الجندر(Gendre) في المفهوم والمصطلح

يعتبر مصطلح الجندر (Gender) من المصطلحات التي يشوبها الاضطراب -حسب بعض النقّاد- فهو مصطلح حديث ظهر بفضل المتغيّرات السيّاسيّة الثّقافيّة والاجتماعية للمجتمع الغربي " بدأ مصطلح الجندر في مرحلته الحديثة في أمريكا، لكن ككلمة تنحدر من أصل لاتيني (Genus)، ومن لفظة (Gender)الفرنسيّة القديمة أمّا معناه فيدلّ على الصّنف والجنس والنّوع والفصل بين الذّكورة والأنوثة، بيد أنّ المرادف الحقيقي لكلمة (Gender)هو النّوع الإجتماعي، أو الدّور الإجتماعي "[1].

ارتبط مفهوم الجندر- أساسا- بالنّضال النّسوي، وبالضّبط بالموجة النّسويّة الثّانيّة، أين عملت صاحبات هذه الموجة على الالتفاف أكثر حول قضايا المرأة "وكانت الموجة النّسوية الثانية حركة سياسيّة واعية تسعى إلى توحيد النّساء من خلال الإحساس بوجود القمع المشترك مهما اختلفت طرق التّعبير عنه والذي يتبدّى على المستوى الشّخصي والذّاتي إلى جانب المستوى الاجتماعي أيضا، وثمّ اتّسمت هذه الموجة بالبحث عن نظريّة جامعة مثلما اتسمت بالنّضال الحركي "[2].

ومنه توالت الأبحاث والدراسات في التّعمق أكثر من أجل البحث في خصائص كلّ من الذّكورة والأنوثة، وكذا معرفة السبب الذي عليه يحدّد المجتمع أدوارا لكلا الجنسين، فتعرّف مثلا النّسوية "ماجي همّ" (Maggie Humm) الجندر (Gender) بأنّه "مجموعة من الخصائص والسّلوكيات التي تشكّلت ثقافيا ويتم إضفاؤها على الإناث والذّكور "[3].

فالجندر إذن معطى ثقافي، ومن ثمّة يتم تخصيص الجنسين بالأدوار المنوطة لكليهما.

---

[1] خضرإ. حيدر، مفهوم الجندر دراسة في معناه ودلالاته وجذوره وتياراته الفكرية، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدّراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان العدد ،16 صيف 2019 م، ص،283.

[2] سارة جامبل، النسوية وما بعد النسوية، تر، أحمد الشامي، ط1، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002، ص ،13.

[3] Maggie Humm, "Gender" in Th Dictionary of Feminist Theory، نقلا عن هالة كمال، النّقد الأدبي النّسوي، تر، هالة كمال، ط1، مؤسّسة المرأة والذّاكرة،2015،ص،12.

"فالمعنى المتعارف عليه لمفهوم الجندر يتبدّى في الأدوار الاجتماعيّة التي يتم تشكيلها ثقافيا في إطار مجتمع ما وفرضها تلقائيا على كل جنس بعينه. فيتوقع المجتمع بالتالي التزام كل فرد منه، تبعا لجنسه، بتلك الأدوار"[4].

ومع تعّدد وجهات النّظر يتعدد التّصور المفهوم الجندر فتعرّفه "موسوعة المفاهيم الأساسيّة" بأنّه "من المفاهيم الجديدة التي اتسع مجال استعمالها أكثر فأكثر منذ ثمانينيات القرن الماضي، وذلك من أجل فهم وتفسير العلاقات والأدوار الاجتماعية للرّجل والمرأة "[5] وانطلاقا من هذا المفهوم فإنّنا سنؤكد أنّ مبحث الجندر مبحث حديث.

ولكن ما الذي يهدف إليه الجندر في الأساس حتى يكون من صميم اهتمام الحركة النّسويّة؟ " طرح الجندر المساواة الكاملة بين الرّجل والمرأة، وطالب من أجل ذلك بتمكين المرأة في المجالات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة... والمقصود من الجندر إلغاء التّمييز الثّقافي والاجتماعي بين الجنسين، بحيث يفترض أن يؤدّي تداول هذا المفهوم وتبنّيه إلى تشكيل ثقافة جديدة في المجتمع تعتبر الذّكورة والأنوثة فروقات بيولوجيّة لا يترتّب عليها أيّ فروقات ثقافيّة أو اجتماعيّة، أو مهنيّة.[6]". فإذا كان الهدف الأساسي للجندر المساواة التامة بين الرّجل والمرأة فإنّ ذلك سيؤدي إلى تغيير العلاقة بين الجنسين جذريا، بحيث تظهر فكرة " اضطراب الهوية الجندريّة" –وهذا ما سيشهده بحثنا في جانبه التّطبيقي–.

إذن لقد اشتغلت النسويّة وعوّلت على الجندر لأجل تحقيق مطالبها العالقة، والحدّ من الاضطهاد الذي مورس عليها من قبل المنظومات الذّكوريّة –حسبهم– بل شعارهم نفسه يحمل معنى" إنقاذ المرأة الضحيّة ".

[4] المرجع نفسه، ص، 12.

[5] محمد سبيلا، نوح الهرموزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية، ط1، المركز العلمي العربي للأبحاث والدّراسات الإنسانية، الرباط، المغرب ،2017، ص،528.

[6] طلال عتريسي، الجندر بما هو تحيز ثقافي غربي، تنظير سيسيولوجي، مجلة الاستغراب، مرجع سابق، ص،171.

2-بين الجندر (gender) والجنس (sex) أو هل الجندر هو الجنس؟

يختلف النّوع الاجتماعي (الجندر) عن الجنس (Sex) باعتبار أنّ الأوّل يحدّد من قبل المجتمع من خلال فكرة الأدوار، أمّا الثاني فهو معطى بيولوجيّ "إنّ استخدام مصطلح النوع الاجتماعي أو مصطلح الجنس أصبحا يعبّران عن مدلولين: الأوّل ثقافي والثّاني بيولوجي[7].

ويرى عالم النفس ربورت ستولر (Staller)، أنّ هناك فرقا بين المفهومين "في حين يتحدّد الجنس بيولوجيا فإنّ هوية الجنوسة* هي نتاج تأثيرات نفسية واجتماعية، وإذا تابعنا ستولر فقد اعتبر الجنس أساسا بيولوجيّا للفروق بين الذكر والأنثى، في حين أنّ الجنوسة كانت بناءً اجتماعيا وثقافيّا، وهذا الفصل بين البيولوجيا والثّقافة يتعارض مع المعتقدات الشّائعة في وقتها[8]. ففكرة الأدوار تخضع هي الأخرى للصّيرورة، بمعنى أنّها غير ثابتة بعكس الجنس البيولوجي الذي يكون ثابتا " وعلى الرّغم من اختلاف مفهوم الجندر عن مفهوم الجنس، إلاّ أنّه مزال هناك خلط بين المفهومين، ففي حين يبحث مفهوم الجندر عن كل ما هو متغيّر ومكتسب اجتماعيا وثقافيا، يركّز مفهوم الجنس على كل ما هو ثابت بيولوجيّا"[9].

فهذا التّصور حسب الناقدة مازال يشوبه الخلط بين المفهومين، وهذا ما تكرّسه في الحقيقة ثقافة المجتمع لتحديد أدوار لكلّ من المرأة والرّجل. "فالحرب رجولة، والسّلام أنوثة. والقوّة رجولة، والضّعف أنوثة. والسّجن للرّجال، والبيت للنّساء"[10].بتعبير جورج طرابيشي.

وهكذا تتشكّل الأدوار منذ مراحل الطفولة الأولى، وهذا الحكم ليس اعتباطيا بل بناءً على معتقدات وثقافة كل مجتمع، ومراعاة لخصوصيّته الثّقافية، ولهذا تختلف فكرة الأدوار وتحديدها

---

[7] أميمة أبو بكر، شيرين شكري، المرأة والجندر إلغاء التّمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ط1، دار الفكر بدمشق، دمشق، سوريا،1423هـ ـ 2002م، ص104

* الجنوسة: يطلق مصطلح الجنوسة للدّلالة على مفهوم "الجندر"(Gender) وذلك استنادا لرأي بعض النّقاد العرب نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: عبد الله الغذّامي في كتابه "الجنوسة النّسقيّة"، سعد البازغي، ميجان الرّويلي في كتابيهما "دليل النّاقد الأدبي". كذلك في بعض مقالات مجلّة "الاستغراب" التي اعتمدنا بعض مقالاتها في بحثنا، كذلك المفكر والباحث التونسي فتحي المسكيني في كتابه 'الهجرة إلى الإنسانيّة".

[8] طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح إصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر، سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، سبتمبر ،2010، ص363.

[9] عصمت محمد حوسو، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثّقافية، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2009، ص،89.

[10] جورج طرابيشي، شرق وغرب رجولة وأنوثة، ط4، الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، شباط (فبراير)،1997، ص، 6.

ناهيك عن الثّقافة الواحدة "هذه الأدوار محددة اجتماعيا لكل من الذّكر والأنثى، تتغيّر بمرور الزمن وتتباين تباينا شاسعا داخل الثّقافة الواحدة من ثقافة إلى أخرى، أي أنّها أدوار غير ثابتة ولا يجب أن تكون كذلك"[11].

إنّ الفروق بين الرّجال والنّساء يفتعلها المجتمع إذن، لأجل ذلك فهناك دعوات لإلغاء التّمييز بينهما؛ إذ ليست هناك قاعدة ثابتة يبنى عليها هذا التصور، "ويدّعي بأنّ أي اختلاف للخصائص والأدوار هو من صنع المجتمع وأنّ النّوع الاجتماعي حق أساسي من حقوق الإنسان، والمجتمع وحده هو الذي يضمن أنّ كافّة النّساء والرّجال يدركون ويستفيدون من هذا الحق "[12].

ونتيجة لهذه الأفكار تغيّرت تدريجيّا بعض الأدوار التقليدية المنوطة بالرّجال والنّساء فنجد الرجل اليوم يقوم بأدوار كانت منوطة –في أصلها– بالنساء من قبل، كالتّربية، والحضانة والتّمريض والطّبخ حتى، كذلك الأمر بالنّسبة للنّساء اللاّتي يقمن بأدوار حدّدت في أصلها للرّجال، كالأنشطة الأمنيّة مثلا، أو امتهان فنون القتال، والأنشطة التّرفيهية التي كانت حكرا على الرجال.

3–الهويّة الجندريّة

تعرّف الهويّة الجندريّة–عادة –بأنّها شعور المرء بنفسه كذكر أو كأنثى "و بذلك نشأ مفهوم الهويّة الجندريّة (Gender Identity) التي تعني الانتماء الذاّتي الذي يعيشه أحد الجنسين، وأيضا رفض الارتباط بالجنس البيولوجيّ وبالتّالي الذهاب إلى حد تغيير الجنس (التّحول الجنسي) "[13].عندئذ تكون فكرة الانتماء للهويّة الجندريّة فردية غير ملزمة في هذه الحالة خاصّة وأنّ هذا الشعور ينبع من الذات، ولكن ذلك غير وارد بالنسبة للمفكّر التّونسي المسكيني الذي يرى أنّه "ليس هناك هويّة غير ملزمة. بل كل هويّة هي لا تعدو أن تكون تاريخها الخاص. كل هويّة تؤرّخ لنفسها بطريقة ما "[14].

---

[11] طلال عتريسي، مجلّة الاستغراب، مرجع سابق، ص،172.

[12] حسن أحمد الهادي، متاخمة نقديّة للهويّة الجندريّة رؤية معرفية إسلامية، مجلة الاستغراب، المرجع نفسه، ص،57.

[13] إعداد فريق" حركة المظاهرة لأجل الجميع "– فرنسا إيديولوجيا الجندر غموض في المفهوم وسوء في التوظيف، مجلة الاستغراب، المرجع نفسه، ص 49.

[14] فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، فبراير، 2011، ص16.

ترتبط فكرة الهوّية الجندريّة إذن برفض الارتباط بالجنس البيولوجي الثّابت؛ إذ ليس هناك جنس محدّد وهو ما يولّد الشّعور لدى المرء بعدم الانتماء، الأمر الذي جعل بعض المناضلين يدافعون عن المتحوّلين جنسيّا تحت ذريعة الحريّة واحترام حقوق الإنسان، فلكلّ إنسان الحق في اختيار هويتّه الجندريّة في "نظرهم".

وتمثل ((باتلر)) فكرة تيار ((كوير))Queer ، إذ أنّ أنموذجها في الموضوع الجنسي والجنسانيّة هو الفرد الذي يتبع في مسلكه منهج كوير.. بمعنى المثلي، وعلى نحو أكثر طواعية ((المتحوّل جنسيّا))"[15]. ولا ترتبط فكرة الهوية الجندرية بالمضطربين جنسيا فقط، بل لقد تعدّت ذلك إلى مطالبة بعض النّسويات إلى ضرورة الاعتراف بهويّة جندريّة للنساء "تبدو الهويّة الجندريّة في نظر "فريزر" معقّدة ومتغيّرة، وترى ضرورة الاعتراف بهوية النّساء في مجتمع ذكوري يقصي المرأة انطلاقا من الميز الجنسي بينهما"[16].

4-الجندر وعلم والاجتماع

لقد بدأت دراسة النّوع الاجتماعي في علم الاجتماع كاستحقاق وانتصار للمرأة بدل الرّجل فلا تقتصر دراسة الجندر في إطار التّوجّهات النّسوية فقط، بالرّغم من أنّها المدخل الرّئيسي لمباحث الجندر، بل لقد تعدّ ذلك إلى العلوم الأخرى والتي من بينها علم الاجتماع " وقد كان المفهوم في البداية يدرّس تحت عنوان ((علم اجتماع المرأة)) Sociology Of Women "، ولكنّه بعد ذلك أصبح موجودا في علم الاجتماع ليدرّس تحت اسم الجندر حيث أصبح علم اجتماع الجندر"Sociology Of Gender "[17] .

ومع ذلك فليست جميع الدّراسات الاجتماعية يمكن أن يندرج ضمنها الجندر، بل لقد حدّدت بأقسام دراسات الجندر" وليس كل العلوم الاجتماعيّة ولكن أقسام دراسات الجندر (Gender Studues) أو بعض الفرق البحثيّة التي لا تخفي تأييدها لفكرة الجندر "[18] .

ولعل اتصال دراسات الجندر بعلم الاجتماع يعتبر اتصالا مفاجأً؛ إذ يتّهم علم الاجتماع هو الآخر بأنّه ذو توجّه ذكوري، على الرّغم من كونه يستقي مواضيعه من المجتمع بثنائيّته

[15] إعداد فريق "حركة المظاهرة من أجل الجميع" –فرنسا–، مجلّة الاستغراب، مرجع سابق، ص51.

[16] سارة دبّوسي، الخطبة الجندرية في معاثرها الفلسفية نانسي فريزر.. شاهدة، مجلة الاستغراب، المرجع نفسه، ص267.

[17] عصمت محمد حوسو، مرجع سابق، ص 59.

[18] إعداد فريق" حركة المظاهرة لأجل الجميع " – فرنسا–، مجلّة الاستغراب، مرجع سابق، ص،39.

(رجل، امرأة) " وكان علم الاجتماع يتّهم بأنّه علم متحيّز للذّكور، لأنّ الاهتمام والدّراسات كانت منصبّة ومركّزة على الرّجال لدرجة دفعت عالمة الاجتماع جيسي برنارد Jessie Bernard للتّساؤل فيما إذا كان بإمكان علم الاجتماع أن يكون علما للمجتمع بأكمله بما فيه الذّكور والإناث وليس فقط دراسة المجتمع الذّكوري"[19].

يشتغل الجندر إذن على سدّ الفراغات والفجوات الموجودة مسبقا بين الجنسين هذا أوّلا ومختلف البنى الاجتماعية التي تكون فيها المرأة متكافئة مع الرّجل ثانيا "فالجندر نسق رئيسيّ هام يقوم على تحقيق التّوازن الجندريّ بين هذه المكانات المتساوية سواء من حيث نسبة تمثيل النّساء إلى الرّجل أو من حيث التّواجد في مواقع صنع القرار"[20].

ويهدف علم الاجتماع إلى إزالة الفوارق التي فرضها المجتمع الذّكوري "على أنّ علم الاجتماع اضطلع بدور بالغ الأهمية، في مجال دراسات المرأة وتدعيم الرّؤى النّسوية. وظهر الاقتصاد النّسوي السياسي، الذي يستكشف وقائع الحياة المادّية للنّساء وحياتهنّ اليوميّة ومنطلقه أنّ التّفرقة في مجالات العمل بين النّساء والرّجال، فرضها المجتمع الذّكوري، ولم تفرضها الطبيعة البيولوجيّة "[21] .

5-الجندر والتّحليل النفسي

تعتبر نظريّة التحليل النفسي من النّظريّات التي أحدثت ضجّة كبيرة في ميدان علم النفس؛ إذ اعتبرت تصوّرات "فرويد" زعزعة لتصوّرات علم النّفس الكلاسيكي، وتعتبر النّسوية الحديثة "فرويد" خطرا على أفكارها، بل تعتبره عدوها اللّدود "وكانت سيمون دي بوفوار مدركة لذلك، ولكنها كانت تعادي النّظريّة الفرويديّة. فكانت مثلها مثل كثيرات من النّسويات اللاّتي سبقنها أو جئن بعدها تعتبر نظريّة فرويد عن الأنوثة موضع شكّ عميق، وإنّها نتاج للمجتمع الأبويّ الذي ولد فيه فرويد، ونوع من الدّعم الأيديولوجي له"[22].

---

[19] عصمت محمد حوسو، مرجع سابق، ص ،59.

[20] المرجع نفسه، ص، 221.

[21] حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد النّسوي وما بعد النسوية، ط1، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، 1430هـ 2009 م، ص، 61.

[22] سارة جامبل، مرجع سابق، ص، 245.

ولكن السؤال الأهم، لماذا هذا العداء بين "فرويد" والنّسوية؟ "أمّا سيجموند فرويد Segmond Freud، فيطرح أنّ «التّكوين الجسماني للنّساء قدرهنّ». وهو يرى أنّ الإنسان الطّبيعي هو الذّكر. وما الأنثى إلاّ كائن بشري منحرف ونفسيّتها الدّاخليّة يفترض أن تركّز الصّراع لتعويض هذا النّقص "[23].ففرويد إذن يعتبر الأنثى كائنا أدنى من الذكر من خلال تكوينه البيولوجيّ، المختلف عن الأنثى، وهذا ما ولّد فكرة "الحسد"، الأمر الذي اعتبرته المدافعات النّسويّات كإهانة لهنّ ،كونهنّ يعانين هذا العقدة ، عقدة الذّكورة، و بالرّغم من العداء لفرويد، فهناك ما يجذب النّسويات لدراسته في إطار خطاب الجندر مثلما نجد ذلك "عند بن سلامة"، خاصة وأنّ فرويد من منظور آخر يعتبر أنّ الذّكورة و الأنوثة صنفان ثقافيّان " أمّا ما يجتذب النّسويات و غيرهنّ إلى نظريّته فهو أنّ فرويد يرى «الذّكورة و الأنوثة» على أنّهما تصنيفان ثقافيان أو بنيتان اجتماعيتان ، إلى حدّ كبير، وعلى العكس من الكثيرين من أتباعه، فإنّ نظريّته بأكملها تعدّ رفضا للحتميّة البيولوجيّة، ومن هنا تأتي أهميّتها بالنسبة للمذهب النّسوي الذي يرفض أفكارا معينة تجعل من الأنوثة أمرا طبيعيا"[24].

ولذلك لم يستمر هذا العداء طويلا لفرويد ونظريته؛ إذ كيف نفسر تفريقه بين النّفسي والجسماني؟ لم يعد هناك مبرّر للعداء إذن، فتطوّر الأبحاث الحديثة ساهمت في إعادة النظر لما تمّ تداوله عن "فرويد" ونظريّته "فخلال الثّمانينيّات حوّلت تطوّرات متعدّدة في طرق فهم الجنس والجنوسة. منها كانت سقوط الشّكوك النّسوية الأولى بنظرية التحليل النفسي باعتبارها ذكورية في جوهرها، وتطوير متن خاص من نظرية تحليل نفسي نسوي، وشاعت المقاربات المستمدة من سيجموند فرويد، والرّاحل جاك لاكان"[25]. ومع ذلك ومن من الغريب فعلا، بعد كل تلك المعارضات التي تلقاها فرويد ونظريته أن نجد نسويّة تدافع عنهما، " وقد دافعت جولييت ميتشل Juliet Mitchell، عن فرويد، في كتابها التّحليل النفسي الحركة النسائية (1975)، فذهبت الى أنّ التّحليل النفسي ليس تزكية لمجتمع النّظام الأبوي، وإنّما هو تحليل لهذا المجتمع، وأنّ فرويد، يصف تمثيلا ذهنيّا لواقع اجتماعي وليس الواقع نفسه"[26].

---

[23] كاملا بهاسين، فهم النوع الإجتماعي، محاضرات تعليمية في دراسات النوع كتاب توثيقي، ط1، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، 2016، ص،21.

[24] سارة جامبل، مرجع سابق، ص، ص، 246، 247.

[25] خضرإ. حيدر، مجلّة الاستغراب، مرجع سابق، ص، 249.

[26] رامان سلدن النظرية الأدبية المعاصرة، تر، جابر عصفور، د ط، دار قباء، القاهرة، مصر، 1998 م، ص، 208.

ولهذا ترى" بن سلامة" أنّ "فرويد" ربّما يكون هو المؤسس الفعلي لفكرة الجندر، يصرّح فرويد في خطابه الشهير، "إلى كارل مولر براو شفايج يقول إنّني أعترض على ما تقولونه جميعا ... لأنّكم لا تميّزون بين ما هو نفسي وما هو بيولوجي "[27] .

ومنذ تبرئة فرويد ونظريتّه سعت النسوية إلى الاستئناس بنظرية التّحليل النفسي، بل لم تعد هناك دراسة للجندر دون العودة للتّحليل النّفسي " وربما لايزال الكثيرون يناقشون أنّ التّحليل التّام للجنوسة لا يمكن تحقيقه دون علم النّفس أو فهم فعال للاّوعي "[28].

[27] سارة جامبل، مرجع سابق، ص،274.

[28] ويندي كيه كولمار، فرانسيس بارتكوفيسكي، النّظريّة النّسويّة مقتطفات مختارة، تر، عماد إبراهيم، ط1، الأهليّة للنّشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ص،101.

الفصل الأول: آليات اشتغال المنظومات الذّكورية وأزمة الجندر الثالث

I- بنيان الفحولة : قراءة في العنوان.

1-1-لماذا البنيان؟

1-2-مؤسّسة الفحولة.

II- النّظام الجندري الثّنائي والجندر الثالث.

1-1-المذّكر / الأصل.

1-2-المؤنّث / الفرع.

1-3-اضطراب الهويّة الجندريّة.

III- الهيمنة الذّكورية وتواطؤ المنظومات.

1-1-أركيولوجيا التّواطؤ.

1-2-تواطؤ المنظومة البلاغيّة.

1-3-تواطؤ المنظومة الفقهيّة.

تمهيد

بالرّغم من اجتهاد" بن سلامة" في بنيان الفحولة" لإبراز تبريرات خطاب الذّكوريّة، الذي كان القضيّة المهيمنة في خطابها، إلاّ أنّنا سنقف عند أهمّ القضايا التي اشتغلت عليها في هذا الفصل، من آليّات وطرق اشتغال كالتّواطؤ وكذا اضطراب الهويّة الجندريّة، وكيف يتمّ ترويج خطابات الذّكوريّة لتصبح خطابات مقبولة ومستساغة. وما الذي جعلها مترسّخة في الثّقافة. وكيف يتمّ تفعيلها لإقصاء المرأة/ الأنثى؟

I- بنيان الفحولة: قراءة في العنوان

قد يجوز لنا القول –في البداية من خلال العنوان " بنيان الفحولة " –إنّه يجب علينا الوقوف على العنوان ذاته لما يحمله من مدلولات خفيّة تحمل في طيّاتها معالم تصوّر النّاقدة في خطابها، ولذلك سنحاول تقديم بعض القراءات التي ارتأيناها وجيهة في هذا الموضع.

1-1-لماذا البنيان؟

يبدو أنّ مصطلح البنيان الذي وظّف في عنونة الكتاب يثير الرّيبة والشكّ لقارئه، فمن المفترض أن يحمل البنيان دلالات الايجابيّة والبناء، ولكن المصطلح هنا مستعار لغير مدلوله – وسنبيّن لاحقا لماذا استعمل المصطلح لغير مدلوله؟ –.

فالبنيان–أساسا– مقولة مستمدّة من الثّقافة الإسلاميّة، نجد في القرآن– قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ ﴿٤﴾﴾ [الصف الآية :4].

فمعنى البنيان هنا يدلّ على البناء والإيجاب، لذلك فهذه الاستعارة –في نظرنا على الأقل – لا تبدو بريئة، على مستوى المصطلح والتوظيف، أمّا المصطلح في هذا السياق فإنّه يأتي لا لتأكيد الوحدة والتّلاحم كما نتصور جميعا، وهو الذي يتوقّع أن يدلّ عليه مصطلح البنيان وإنّما على العكس من ذلك تماما، تقول بن سلامة في ذلك "ولا يوجد بنيان إلاّ وهو غير مرصوص، أيّ عرضة للشّروخ والثّغرات. وقد حاولنا الانتباه إلى هذه الشّروخ والثّغرات بقدر انتباهنا للنّظام الفحولي العابر للأمكنة والأزمنة... والشروخ التي تمثلها البدايات في إمكانيّاتها المفتوحة، وكما يترك لنا آثارها أرشيف النصوص، وقد أهملته الثّقافة الرسميّة "[1].

إنّ الهدف إذن ليس البناء بل تقويض البنيان، ولكن أيّ بنيان يفترض أنّها تقصده "بن سلامة" يا ترى؟ إنّه بنيان متين كرّس ثقافة الفحولة وأيّد الزّعامة الذّكوريّة، بالمقابل أدنى من قيمة المرأة وحطّ من شأنها. فالمصطلح والحال هذه، يحمل نوعا من التّشكيك في مدلوله الذي يحمله بالخصوص وأنّ المصطلح مشتق من حقل دلاليّ يتّصل اتّصالا وثيقا بالثّقافة الإسلاميّة.

[1] رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ط1، دار بترا للنّشر، دمشق، سورية، 2005، ص، 10.

أمّا على مستو التّوظيف فهو الآخر يحيل إلى مجموعة من الاستفسارات ويطرح جملة من الإشكالات، فهل توظيف "بن سلامة" لمصطلح "البنيان" هو رغبة منها لخدمة المدلول الذي يحمله المعنى نفسه؟ أم يتجاوز ذلك لما هو خفيّ غير معلن عنه؟ خاصّة وأنّ "بن سلامة" متمرّسة في قراءة التّراث وتأويل مقولاته، لذلك تعمل على إعادة النّظر في المقولة فتزحزح في محاولة منها الفهوم السّابقة المتّصلة بها، لإعادة عمليّة التّأويل من جديد ضمن ثنائيّتي المذكّر والمؤنّث، وهذا ما أعلنته في البداية فتقول " ومع ذلك فإنّ ما يجمع بينها تناولها ثنائيّة المذكّر والمؤنّث في الثّقافة العربيّة، من خلال بعض مظاهر البناء الثّقافي لهذه الثنائيّة المركزيّة، وبعض عمليات إعادة بنائها في العصر الحديث، ومع ما يصحب البناء وإعادة البناء من أنظمة تبريرية وآليات تفكير تحوّل علاقات الهيمنة التاريخية إلى بديهيّات ومسلّمات غير قابلة للنقاش "[2].

فمصطلح البنيان وتوظيفه إذن هو تظافر دلاليّ لإضفاء المزيد من الشّرعيّة لخطاب الذّكورة، وقد وظّفته بن سلامة للدّلالة على ذلك، فالبنيان وإن حمل معنى البناء، فإنّ النّاقدة توظّفه في هذا السّياق لتبيّن صلابة ورسوخ الوثوقيّة العربيّة وإيمانها بمطلقيّة الماضي –والتي سنفصّل الحديث عنها في الفصل الثاني–، إلا أنّ سياق حديثها عن البنيان في حدّ ذاته كان في سيّاق الحديث عن العلاقة بين المذكّر والمؤنّث، خاصة تركيزها الكبير على المؤنّث، ولئن بدا لنا حديثها عن الثنائية معا، ناهيك أنّ البنيان في حدّ ذاته يعني البناء والتّظافر في المعجم اللّغوي.

1-2- مؤسّسة الفحولة:

أ- الفحولة من مقولة شعريّة إلى ثقافيّة / نمط التّحوّل:

ارتبطت مقولة الفحولة –أساسا– بالشعر العربي القديم وهي معيار لا يتوفر إلا في شعر الجهابذة، والفحل في اللغة "الفحل معروف: الذّكر من كل حيوان وجمعه أفحل وفحول وفحولة وفحال وفحالة " [3]. فمصطلح الفحل يعنى بالذكورة التي تحيل على القوّة والصلابة، وهو إذ

[2] المصدر نفسه، ص، 9.

[3] جمال الدين ابن منظور ، لسان العرب، ط 3، دار صادر، بيروت، لبنان، 2004، مج 11، مادة (ف، ح، ل)، ص، 135.

يحمل هذا المعنى فإنّه يوجّه للذكر فقط على خلاف الأنثى، بل إنّ المصطلح إذا نسب إلى المرأة فإنّه يحمل دلالة الانحطاط " وامرأة فحلة: سليطة "[4].لذلك نقول رجل فحل ولا نقول امرأة فحلة على مستوى الفصحى – إلاّ أنّ ثقافتنا تستعمل ذلك في قاموسها اليوميّ–.

وبالعودة إلى كتب التّراث القديم التي عنيت بمفهوم الفحولة مثل " طبقات فحول الشعراء" "لابن سلاّم الجمحي" وكذلك كتاب "فحولة الشعراء" "للأصمعي" الذي يقول عن الفحل ما يلي " من كان له مزيّة على غيره كمزيّة الفحل على الحقاق (ج. حقّ، من الإبل الدّاخلة في السنة الرابعة)"[5].فإذا استخدم المصطلح كعادته لإبراز تفوّق الشّاعر وبراعته، فإنّها تستخدم في هذا الموضع بمعنى الغلبة والقوة والأصل، وهو المعنى ذاته الذي تدلّ عليه الفحولة، ولعلّ هذا المنفذ الذي اختارته بن سلامة لولوجها في خطابها هذا، كون الذكّر يمثّل الأصل، وليس ببعيد أن يكون خطاب الفحولة عند الناقدة هو الخطاب المذكّر الذي يهمّش المرأة /الأنثى وفي السياق نفسه يقول الغذّامي " تظهر الفحولة بوصفها ذاتا مغلقة لا تقيم وزنا للآخر، فالآخر ليس سوى صدى للذاّت التي هي معادل صوتي للمنطلق (الدهر) وهي ذات مذكّرة فحسب وإذا ما حاولت الأنثى أن تقول الشعر فهي دجاجة تصيح صياح الدّيك و لابد من ذبحها لأنها تجرّأت على قول من محتكرات الفحول "[6] .

إنّ استعمال "بن سلامة" للمصطلح له ما يبرره في إطار البحث والتنقيب عن مسوّغات الهيمنة الذكورية لمناهضة الأنثى، تقول النّاقدة " وهو نظام يفوّق المعنى على اللّفظ والصّورة على المادة، في الوقت نفسه الذي يفوّق الذّكورة والفحولة على الأنوثة وما يعدّ أنثوياً"[7] .معنى ذلك أنّ الفحولة زحزحت من معيارها الفنّي الشّعري الخاص بالشعراء واستعملت كمصطلح مجازيّ تأويليّ لإبراز الهيمنة الذّكوريّة، فالفحولة إذن وفي اتّصالها بالبنيان تؤكد هذا التّلاحم و التعاضد الوثيق بينهما، فالفحولة بنية متغلغلة في الثّقافة يتمثّل دورها في دعم وترسيخ خطابات الذّكوريّة، فحتّى تبرير النّاقدة نفسه يحمل ذلك " هذه الحقول السياسيّة و الثقافيّة و

[4] المرجع نفسه، ص، 137.

[5] الأصمعي، فحولة الشعراء، تحق، ش تورّي، ط2، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 1400 هـ / 1980 م، ص، 5.

[6] عبد الله محمد الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ط2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت،2005، ص،64.

[7] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 9.

الفكريّة التي تتّضح فيها الهيمنة الذّكوريّة سياسيّا والمركزية القضيبيّة العقليّة معرفياّ، هذه الحقول كما ورثناها عن السّلف وكما أعادت بناءها المنظومات الأصوليّة في انكارها للحداثة، هي ما عبّرنا عنه ببنيان الفحولة "[8].

ولهذا وسمت –في اعتقادنا – بن سلامة كتابها بـ " ببنيان الفحولة " وهي مقولة مبرّرة لها ما يؤكدها، وقد نظرت فيها بالتّنقيب والتّحليل، حتى أنّها تحاول تقويض ما بناه السلفيّون – حسبها – من آليّات تفكيريّة ومنظومات مجهّزة رسّخت الهيمنة والدونيّة في حقّ المرأة. وبناءً عليه تدعو إلى إعادة النظر في هذه الأفكار وكيف استهلكت، وكيف تبنّت جهازها التبريري وجعلت منه خطابا راسخا في الأذهان، تقول في ذلك " إنّها صروح عتيدة وقلاع لا مرئيّة لا يكفي الّتنديد بها، بل لا بدّ من النظر في كيفيةّ بناءها للوعي بالمسلّمات التي تنبني عليها والتي لم يكن التسليم بها إلاّ بفضل جهاز تبريريّ يذر الرّماد في الأعين ويضفي طابع البداهة على علاقات الهيمنة واللاّمساواة"[9].

وإذا عوّلت بن سلامة على مقولة الفحولة للاستدلال على خطاب الذّكوريّة، وبما أنّ الفحولة ترتبط –أساسا– بالشعر، فلابدّ من مراعاة ذلك في عمليّة القراءة، لاسيّما وأنّ مقولة الفحولة مقولة تراثيّة.

إنّ خطاب الفحولة ليس خطابا منعزلا عن مرجعيّته الدّلاليّة، ولذلك نستعرض هنا استدلال المفكر المصري نصر حامد أبو زيد بشأن ذلك فيقول " ولأنّ الخطاب – أيّ خطاب – ليس أثرا مباشرا فوريا للسيّاق المنتج له بقدر ما هو– بالإضافة الى ذلك – تواصلا مع خطاب أسبق يستمدّ منه مرجعيّته ومن خلاله يكتسب مشروعيّته، فقد كان من الضروريّ في عمليّة التحليل رد بعض مكونات الخطاب إلى أصولها في بعض الخطابات التّراثية " [10].

فالفحولة –بناء على ذلك– خطاب له سيّاقه الثّقافي والمرجعيّ الذي تشكّل فيه، ولذلك تعتقد بن سلامة أنّ الفحولة نسق طاغ ومتغلغل في الثّقافة تبرّر ممارسات الهيمنة الذّكوريّة، الأمر

[8] المصدر نفسه، ص، 9.

[9] المصدر نفسه، ص، ص، 09، 10.

[10] نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، 2004، ص، 13، 14.

الذي جعل من النّاقدة تتبع مقولة الفحولة بالبنيان–في اعتقادنا– "وهذا هو منطلق الفحولة بوصفها أنا مغلقة وبوصفها صوتا مفردا لا آخر له "[11].

ب- الفحولة كنمط سياسيّ:

إذا كانت الفحولة تشتغل في الخطاب الشّعري كنمط ثقافي يحيل على قدرة الشاعر و براعته فإنّه لا يتوقّع حصرها في الشعر فقط، بل لقد تجاوز الأمر ذلك إلى غاية إدراج الفحولة في خطاب السيّاسة –حسب النّاقدة – والتي تعمل على مناهضة صوت المرأة و تبعيّتها في الفضاء العام بتعبير "بن سلامة " يمكن أن نتحدث عن أسطورة سياسيّة فحولية، نعتقد أنّها تمثّل قاعا حاضرا غائبا لمناهضة دخول المرأة الفضاء العام ولتقلّدها المناصب... فنحن نرى أنّ صورة الفحل، أي الذّكر القوي الشديد المتغلّب على غيره من الذّكور والإناث مازالت تحكم تفكيرنا الاجتماعي و السّياسي من الجاحظ (ت 869) إلى عباس محمود العقاد (ت 1964) إلى يومنا هذا"[12] . ولكنّ الأمر لا يتوقف عند فكرة الهيمنة وهو الذي نجد صداه عاليا في خطاب النسويّة، بل السؤال الذي يفترض علينا طرحه: هل فعلا مازالت صورة الفحل / الذّكر تحكم أو تمارس سلطة الهيمنة في الخطابات السياسيّة لإقصاء المرأة في الوقت الذي قطعت فيه أشواطا كبيرة لدخولها المعترك السياسيّ؟

لم نكد نطرح سؤالنا حتى وجدنا مسوغا آخر" لبن سلامة" تؤكد فيه هذه السلطة، سلطة الفحل/الذّكر الذي يجعل من الآخرين مجرّد متبوعين " إنّها تندرج في إطار تركيبة فحوليّة سياسية تقتضي بأن يكون الرّئيس ذكرا واحدا متغلّبا، محوّلا بني جنسه إلى مرؤوسين متبوعين "[13] .

لقد اعتبرت بن سلامة أنّ الفحولة نسق في السّلطة الاستبدادية وبالتالي تتجاوز الذكر إلى منظومة بأكملها "فللسّلطة الاستبدادية وجه فحولي، أو لنقل إنّ الفحولية ليست مجرد قوانين ومقررات تفوّق الرجال على النساء، بل هي بنية نفسية وفكرية للدولة التسلّطية"[14] .علاوة على

[11] عبد الله محمد الغذامي، مرجع سابق، ص، 64.

[12] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 129.

[13] المصدر نفسه، ص، 129.

[14] المصدر نفسه، ص، 131.

ذلك تعتبر "بن سلامة" أنّ جرم الفحولة لا يقصي المرأة فقط بل كل الفئات التي تمثل أقليّة ما " فوضعية المرأة ليست بالضرورة وضعية الإناث البشرية، بل هي عنوان ورمز للمصير الدوني الذي يؤول إليه كل مقصييّ النظام الفحولي: النساء والأطفال والمثليّون والمجانين واللقطاء والأقليات الدينية والعرقيّة وكلّ المجسّدين للمصير الإنساني "[15] . ولهذه الصورة –التي تحمل الدونية للمرأة وأمثالها ومساواتها للأطفال والأقليات– جذور في الفكر الفلسفيّ اليوناني القديم ولعل أبرزهم الفيلسوف اليوناني "أرسطو"، وليس ببعيد أن يكون هذا الرأي الذي أكّدته الناقدة نابع من ضوء قراءتها للفكر الفلسفي اليوناني "عمد أرسطو للمساواة بين المرأة والأطفال من حيث عدم العقلانية. وقد كان يرى بأنه من الضّروري أن يحكم الرجال النساء وأن يكونوا مسؤولين عنهنّ " [16] .

ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن تعميم هذا التصور باعتبار الفحولة منظومة تتوسّل بها الثقافة لإبراز الهيمنة على المرأة أو الأقليات؟ أم لا يعدو الأمر كونه مجرّد انتقاء وقعت فيه الناقدة بما يلائم تصوّرها ورؤاها؟ يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة انطلاقا من أنّ جملة التّصورات التي آمنت بها" بن سلامة" لها مناصرون أيضا، ولعلّ من أهمّهم النّاقد والباحث التّونسي "العادل خضر" الذي يشاطر الناقدة رأيها، وهي تكريس الفحولة لنسق الهيمنة " وبهذا الاعتبار تعرّف الفحولة بكونها مؤسّسة منتجة لتخييلات لا وظيفة لها سوى التّشكيل المستمرّ للماضي. وليس الماضي في سياق مؤسّسة الفحولة سوى ميراث طويل من الهيمنة الذّكورية وما يرتبط بها من عنف مادّي ورمزيّ، وعندما يصبح موضوع النّظر متعلّقا بالمؤسّسة فإنّ عمل الباحث لن يقتصر على فهم النصوص وإعادة تأويلها وإنّما يتجاوز ذلك كله إلى اكتشاف قواعد إنتاجها وطرق اشتغالها "[17] .

[15] المصدر نفسه، ص، 131.

[16] عصمت محمد حوسو، مرجع سابق، ص،24.

[17] العادل خضر، في الصّورة والوجه والكلمة مقالات ميديولوجيّة، ط1، الدّار التونسيّة للكتاب، تونس، 2015، ص، 122.

II- النّظام الجندري الثنائي والجندر الثالث:

تعتبر ثنائيّتا المذكّر والمؤنّث من الثّنائيات التي أثارت ومازالت تثير جدلا واسعا في العصر الحديث، خاصة مع اختلاف وتعدّد وجهات النظر بين جموع النقّاد والنسويات التي تكرر جميعا هاتين المقولتين باستمرار على اختلاف سياقات الاستعمال، "إننا لنتوقف بكثير من ريبة يؤكّدها المعجم نفسه أمام هذه الثّنائية التي لا يكتفي المعجم موضوع الدّراسة، ومعاجم أخرى برصدها في المستوى البيولوجي، أي المحايد. إنّما يضعنا أمام بنية مفهوميّة وتصوّرية تعطي أكثر مناحي الحياة البدوية، دونما تعرض – بالتأكيد – لهذه الصفة "[18].

1-1-المذكّر / الأصل

ورد في لسان في العرب لابن منظور أنّ "التذكير: خلاف التأنيث والذكر خلاف الأنثى "[19]. وهو ما يقتضي مباشرة هذا الفصل بين الجنسين في الثقافة العربية؛ إذ تصوّر وتقيم الذّكورة باختلافها عن الأنوثة، حتى أنّه إذا ما تأملنا في الصّيغ التي يحيل عليها الجذر اللّغوي سنجد "يوم مُذَكَّرٌ: إذا وصف بالشدة والعويّة وكثرة القتل.

وطريق مذكّر: مخُوُفٌ صعب " [20]. ولهذا قلنا باختلاف الصياغة " والجموع ذكور وذكورة وذكارة، وذكران، وذكره "[21]. وهي صيغ تحيل إلى الغلبة والقوّة وهذا ما يوحي به المعجم العربي " وكثرة الصيغ الصرفية للمفهوم الواحد (المركزي) يحمل ضمنا إشارة إلى سيادة ذلك المفهوم ذهنيا سيكولوجيّا في حياة الجماعة اللّغوية "[22] . وهو الهمّ الذي حملته النّسويات اللاّتي ينفرن أشدّ النّفر من هذه التفرقة الأساسية التي أقامتها الثّقافة، وهذا ما اشتغلت عليه الثقافة عندما عمدت إلى تكريس هيمنة الذكر على الأنثى – حسب النّاقدة – بل أصبحت صور التّذكير مقياسا لكل ما هو إيجابي وكامل وأصلي، بل وجعل الأنوثة مقياس عليه " لقد اقتضت مصالح السلطة الذّكوريّة حصر المرأة في قيمتها بالنسبة للرجل، أي في دورها كأنثى ... كزوجة و

---

[18] محمد فكري الجزّار، معجم الوأد النزعة الذّكورية في المعجم العربي (في تحليل الخطاب المعجمي)، ط1، إيتراك للطباعة والنّشر، القاهرة، مصر، 2002، ص، 60.

[19] جمال الدّين ابن منظور، المجلد 6، مادة (ذ، ك، ر)، مرجع سابق، ص، 36.

[20] المرجع نفسه، ص، 36.

[21] المرجع نفسه، ص، 36.

[22] محمد فكري الجزار، مرجع سابق، ص، 60.

كأمّ، فتبدو الأنوثة حتمية بيولوجية مفروضة على المرأة تحصرها داخل الأسرة التي يرأسها الرجل، ووفقا للشروط و متطلبات الرّجل" [23].

1-2-المؤنّث / الفرع

بما أنّنا بصدد الحديث عن المؤنّث ومفهومها فإنّه سيقتضي منا العودة إلى معجم لسان العرب، وهذا ما سنعالجه في مادة (أنث). والأنثى في لسان العرب "خلاف الّذكر من كل شيء ... والجمع إناث وأُنُثٌ ... قيل أرادوا إلاّ مواتاً مثل الحجر والخشب والشّجر والموات "[24]. والملاحظ لهذا التعريف سيدرك للوهلة قياس الأنثى بالذّكر فلا تعرف الأنثى إلاّ بالذّكر. ولو تأملنا قبلها "المذكّر" لرأينا أنّها تتّصف بالحركيّة والحيويّة أي بالإيجابية، لكن مفردة الأنثى تدلّ في أحد مفاهيمها على الجمود والموت أي السلبيّة " وهكذا تتدلّى الأنثى خارج الدّائرة الإنسانيّة والدّائرة الحيوانيّة. (كذلك) لسقط في عالم الجماد والموات هذه الأشياء المثمنة بحسب وظيفتها بالنسبة للإنسان الذكر"[25].

إنّ معاينة كل من المذكّر والمؤنّث هنا ليس الهدف منه إبراز الهيمنة، هيمنة الذّكورة على الأنوثة، وهو الإشكال الذي سنناقشه -لاحقا-، بقدر ما هو بيان الفرق بين المفردتين من الناحية اللّغوية كذلك والبيولوجية، ليس لشيء إلاّ لأنّنا تحاورنا مع المفردتين لولوج إشكاليّة مهمة طرحتها الناقدة في خطابها، لذلك فنحن نحاول التأّكيد على أن "الذكورة والأنوثة خصائص بيولوجية (ووظيفيّة) لا تميز الرّجل من المرأة فحسب، وإنّما تقيم التمييز نفسه - تماما - بين كافة الكائنات الحية "[26]. ولكن لنحذر من اختلاط المفردات المتشابهة، من قبيل الذّكر الذّكورة الرّجل. وكذلك الأنثى، الأنوثة، المرأة "واختلاف الأنوثة عن الذّكورة شيء، واختلاف الأنثى عن الذكر شيء، أو المرأة عن الرّجل، شيء آخر.

---

[23] يمنى طريف الخولي، النسوية وفلسفة العلم، د ط، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة ،2017/01/26، ص 12.

[24] جمال الدين ابن منظور، المجلد6، مادة (أ، ن، ث)، مرجع سابق، ص. 168.

[25] محمد فكري الجزار، مرجع سابق، ص، 63.

[26] المرجع نفسه، ص، 59.

معنى الأنوثة لا يطابق معنى المرأة، فيستبعد الذّكورة من بنيتها الكيّانية أو كينونتها. ومعنى الذّكورة لا يطابق معنى الرجل، فيستبعد الأنوثة من بنيته الكينونيّة "[27]. فكل هذه التصورات ارتأيناها ضروريّة للحديث عن اضطراب الهويّة الجندريّة.

1-3-اضطراب الهويّة الجندرية:

سبق وأن تناولنا في المدخل النظري مفهوم الهويّة الجندريّة، لذلك لا جدوى من إعادة مفهومها، وسنكتفي فقط بتتبع النّاقدة في تنقيبها عمّا يسمى باضطراب الهوية الجندريّة، وإن اصطلحت عليه الناقدة بالجنس الثالث. عرضت بن سلامة" في بداية حديثها هنا لتصوّر القرآن حيال الأمر؛ إذ خلق الله فقط الذّكر والأنثى " جاء في القرآن أنّ الله خلق «الإنسان» ولكن جاء فيه أيضا أنّ الله خلق «الذّكر والأنثى» (13/49، 45/53، 39/75، 3/92.) فالنّظام الإلهي الجندري يبقي على ثنائية صريحة ولا يقبل جنسا ثالثا "[28] . ولكن في الآونة الأخيرة برزت هناك أصوات تناضل من أجل خرق هذه الازدواجية الجنسية بل ويقفون ضدّها ولذلك هناك " مناضلون من أقليات جنسيّة همّهم إقرار حقوق «كل الاتجاهات الجنسيّة» ناشطون يؤيّدون التّحول الجنسي ونظرية كوير(queer)* ويناضلون ضدّ «ازدواجية الشكل الجنسي» (الفكرة القائلة بأنّ هناك جنسين فقط) [29]. وتحتمي هذه الأصوات في الغالب بشعار حقوق الإنسان أو حقوق الأقليات التي أصبحت كذريعة لهذه التوجهات والانتماءات.

---

[27] جاد الكريم الجباعي، فخ المساواة تأنيث الرجل... تذكير المرأة، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المركز الثقافي للكتاب، الرباط، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، 2018، ص، 87.

[28] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 15.

*صاغت هذه النّظريّة سنة 1990 أستاذة الأدب المقارن بجامعة بركلي Berkeley بكاليفورنيا جوديث بطلر Judith Butler (صحبة Eve Kosovsky Sedgwich) التي سرعان ما أصبحت منظّرة حركة الكوير. وهو لفظ ذو شحنة تهجّنيّة قد ظهر في (الو م أ) لتعيين المثليّين من ذوي السّلوك الأنثوي، ثمّ صار يعني نظريّة تعيد النّظر في كلّ معيار، ويستعمل الكوير لبعثرة كل التّصنيفات القائمة كالجنسيّة المثليّة أو التّغايريّة. من كتاب العادل خضر، مرجع سابق، ص،120.

[29] إعداد فريق "حركة المظاهرة لأجل الجميع "-فرنسا -، مرجع سابق، ص، 41.

أ- هل عالج القرآن المثليّة/ اللّواطيّة؟

لجأت بن سلامة لبعص التّفاسير للتّأكيد على أنّ القرآن لا يعترف إلاّ بثنائيّة جندرية (رجل /امرأة) ومن هذه التّفاسير تفسير القرطبي الذي يؤكّد أنّ الخنثى ليس بنوع، إلاّ أنّ النّاقدة تقدّم بعد ذلك قراءة مخالفة، لتؤكّد أنّ القرآن أشار إلى أصناف مخالفة للثّنائيّة الجندريّة " لكن هذا النفي للجنس الثالث لن يصمد أمام الوقائع البشريّة المعقّدة، ففي القرآن نفسه إشارة إلى صنفين من الكائنات يمكن أن ينافي كل منهما على نحو خاص الثنائيّة التي قرّرها الله "[30] .

ب- المثليّة الذّكوريّة/ اللّواطية:

بالرّغم من أنّ القرآن لا يعترف إلاّ بوجود ثنائيّة (ذكر، أنثى) إلاّ أنّ بن سلامة ترى أنّه تحدّث عمّا هو مخالف للثّنائية الجنسيّة – بناء على ما ورد ذكره في القرآن– حسبها –وتقدّم تصوّرها بناء على قول المفسّرين فتقول " أمّا الصّنف الأوّل فيمثّله الخصيان، وهم الذين أريد إخلاء أجسادهم من الجنس (désérotisés) واستخدموا خاصّة للقيام بشؤون النّساء وحراستهنّ. فمن المفسرين من وجد إشارة إليهم في الآية 34/24. التي سمحت للنّساء بإبداء زينتهنّ إلى ((التّابعين غير أولي الاربة من الرّجال))"[31].

ولكن لنتوقف قليلا عند هذا الرأي، فعند التوقف لتفسير هذه الآية عند جمهور المفسّرين ولنأخذ ابن كثير مثلا على غرار القرطبي، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية " وقوله: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾: يعني كالأجراء والأتباع الذين ليسوا بأكفاء، ومع ذلك في عقولهم وله وخوث، ولا هم إلى النّساء ولا يشتهونهنّ. قال ابن عبّاس: هو المغفّل الذي لا شهوة له. قال مجاهد: هو الأبله. وقال عكرمة: هو المخنّث "[32]. إلى هنا يبدو التفسير مطابقا لما قدّمته النّاقدة، أي اعتبار هؤلاء من غير أولي الإربة، وبالتالي لا يمنع أو يعزل عن النساء، لكنّ الأمر لا يتوقّف عند هذا الحد، بل نجد في تفسير ابن كثير نفسه ما يدل على أنّ الرّسول– صلى الله عليه وسلم – أمر نساءه بالاعتزال عن أمثال هؤلاء " عن عروة، عن عائشة، أنّ مخنّثا كان يدخل على أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكانوا يعدّونه من غير أولي

[30] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 15.

[31] المصدر نفسه، ص، 15.

[32] الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ط1، دار بن حزم، بيروت، لبنان، 1420هـ ،2000م، ص، 1330.

الاربة، فدخل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ينعت امرأة إنّها إذا أقبلت أقبلت بأربع، وإذا أدبرت أدبرت بثمان، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أرى هذا يعلم ما هاهنا، لا يدخلنّ عليكن» "[33] . وهو إعلان صريح بمنع هؤلاء من الاختلاط بالنساء ولو ذهب بعض المفسرين لما ذهبت إليه بن سلامة، بل وتعضد هي الأخرى رؤية الّرسول – صلى الله عليه وسلم – في منعهم بالاختلاط بالنساء فتقول " ثم إن بقاء الرغبة الجنسية لدى الخصيان رغم إخصائهم كانت مصدرا آخر للاضطراب التراتبيّ الجندريّ... وقد تجادل الفقهاء حول أهليّة الخصيان لإمامة الصّلاة، ولكنّهم سمحوا لهم بالزّواج. "[34] . أما الصّنف الثاني الذي تستدلّ به الناقدة فهم (غلمان الجنة) "وإلى جانب الخصيان توجد كائنات أخرى بين –بين، ليسوا بالرّجال ولا النّساء: إنّهم غلمان الجنة، الذين سيكونون موضوع متعة الرّجال في الآخرة "[35] . ولكنّ السؤال المحيّر فعلا، من أين تبيّن لبن سلامة أنّ (غلمان الجنة) – كما تدّعي – ليسوا بالرّجال ولا النّساء أولا؟ وعلى أيّ أساس خصّصت فقط هذه المتعة للرجال ثانيا؟ بالرّغم من أنّها تستشهد بالآية 17 من سورة الواقعة فتقول " فإنّه وعد الصّالحين من الرّجال بـ «ولدان مخلدين» (17/56) يتولّون خدمتهم ويطوفون عليهم "[36] . فكتب التفسير مثلا وعلى غرار تفسير ابن كثير وتفسير القرطبي، تؤكّد عدم التّخصيص هذا، ففي تفسير الجلالين الميسّر نجد "﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ﴾ للخدمة ﴿وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ17﴾ على شكل الأولاد لا يهرمون، "[37] أي لخدمة المؤمنين الصالحين في الجنة ولم يخصّص الله المتعة للرّجال دون النّساء هنا، بل أهل الجنة جميعهم. ونجد ابن كثير يفسّر مثلا هذه الآية فيقول " ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ أي: مخلّدون على صفة واحدة، لا يكبرون عنها ولا يشيبون ولا يتغيرون. "[38]. في خدمة أهل الجنة، ولعل" بن سلامة" غفلت عن الجزاء الذي خصّصه الله للرّجال في الآخرة كجزاء للصالحين منهم وهو الحور العين كما ورد في القرآن الكريم وليس الولدان المخلّدون الذي يقتصر دورهم على خدمة

[33] المرجع نفسه، ص، 133.

[34] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، ص، 16، 17.

[35] المصدر نفسه، ص، 15.

[36] المصدر نفسه، ص، 15.

[37] جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين الميسّر، تحق، فخر الدين قباوة، ط1، دار تويار للطباعة، بيروت، لبنان، 2003، ص، 535.

[38] الحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، مرجع سابق، ص، 1808.

المؤمنين جميعا. نجد في سورة الواقعة الجزاء المنتظر للرجال الصّالحين ﴿وَحُورٌ عِينٌ (22) كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ (23)﴾ [سورة الواقعة: الآية 22، 23]. لقد انطلقت بن سلامة إذن من النص (القرآن)، في التّأكيد والتّأويل على اشتمال الهيمنة الذّكوريّة في القرآن، حتّى أنّها أدلت بحكم مفاده أنّ الصّنفين اللذين تمّ الحديث عنهما –حسبها – يدعمان الهيمنة أو الزعامة الذّكورية " لا شكّ أنّ هذين الصّنفين يدعمان الهيمنة الذّكورية في الدنيا والآخرة، وقد أسقطت عليها البنى الاجتماعية الدّنيويّة "[39] . ولكن هل يمكن اعتبار تأويل "بن سلامة" مبررا منطقيا للاستدلال على ذلك؟ وإلى أي مدى تدعم الآراء المذكورة آنفا فكرة الهيمنة الذّكوريّة؟ وهل وقعت بن سلامة في فخّ الانتقائية برأيها هذا؟ باعتبار أنّ الهيمنة ليست معيارا يحدّدها النّصّ/القرآن أوّلا وقداسة النّص بما أنّه كلام الله ثانيّا. ولعل النّاقد المتأمل في كتاب "بن سلامة" هذا، سيلاحظ بعد تأمّل وطول قراءة فكرة الإقحام التي تمارسها دون مبّرر لها برأينا بالرغم من استشهادها بالقرآن – في مواضع كان يستلزم ذلك – ونقصد بالإقحام هنا اقحام الدّين وتحميله ثمن كل إقصاء تتعرّض له المرأة أو مختلف الأقليّات بالرّغم من أنّها تفرّق بين الدّين وأشكال التّديّن وليس حكمنا هذا اعتباطيا أو مؤدلجا، بل بناء على تصريحاتها والتي سنتتبعها في تكملة بحثنا هذا. إلاّ أنّه لا يمكن أن ننكر بعض ممارسات التّديّن المعزولة كان لها يد في الإقصاء أو في تكريس وشرعنه الهيمنة الذكوريّة خاصّة ممّن يعتبرون أنفسهم أوصياء الدّين. ولكنّ النّاقدة لا تتوقّف في اشتغالها عن تفعيل آرائها الجريئة، فمثلا تقول في استشهادها بالقرآن لتأكيد الصّنفين " ولكنّهما يدلّان مع ذلك على أنّ النّص المقدّس ذاته يحدث شرخا داخل الصّرح التّيولوجي للنظام الجنسي الثنائي "[40] . ولكن هذا التصور له ما يخالفه – في رأينا – فهل عندما يتحدّث القرآن عما هو مخالف للنظام الثنائيّ الجنسي – كاللّواطيّة مثلا– فهل معنى هذا أن النصّ/ القرآن يتناول الإشكالية بدافع التّشهير أو الإجازة مثلا؟ طبعا لا. إنّما عرض القرآن قصّة "قوم لوط" وعقابهم، لإتيانهم الذّكران دون الإناث وهي قصّة لبيان جزاء الفاحشة كما يعتبرها القرآن أوّلا، والاتّعاظ ثانيا، وليس تناقضا أن يتناول القرآن ما هو مخالف للأصل أو ما يخالف أحكامه. وإذا اعتبرنا أنّ النصّ / القرآن عندما يعرض ما هو مخالف لأوامره غير متناقض، فإنّ بن سلامة تعتبر ذلك شكلا من أشكال التّناقض تقول " فرغم أنّ القرآن

[39] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 15.

[40] المصدر نفسه، ص، 15.

يحرّم بشدّة المثليّة الرّجاليّة (اللّواط والأبنة)، فإنّه وعد الصّالحين من الرّجال بـ«ولدان مخلّدين» (17/56)."[41] .لكننا معها في رأيها القائل بان القرآن تحدّث عن اللّواطية أو ما تسمى بالمصطلح الحديث بـ المثلية. وهو توجه له اليوم مناصرون كثر في العالم.

جـ - المثليّة الأنثويّة / السّحاقيّة:

ننطلق في هذا العنوان من إشكالية مفادها: هل أشار القرآن فعلا إلى ما يعرف بالسّحاقيّة استنادا لرؤية النّاقدة نفسها التي ترى أنّ المفسّرين قد أشاروا لها –كما سنشهد لاحقا –؟ أم اكتفى فقط بالإشارة إلى اللّواطيّة كما ذكرنا سابقا؟ تعتبر الناقدة أنّ "المثليّة الأنثويّة، فلم تذكر صراحة. إنّما ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ السّحاق هو المقصود بالفاحشة في الآية الموالية «واللّاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم، فان شهدوا فامسكوهنّ في البيوت حتىّ يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلا» (15/4)، فانتهوا إلى أنّ عقاب السّحاقيّ سجنها في البيت إلى الممات "[42]. إن المتفحّص لما قالت به بن سلامة هنا، لا يخلو من وجه غرابة وتشكيك فهي تستند برأي المفسّرين كما رأينا، ولذا اتجهنا إلى كتب التّفسير كالجامع لأحكام القرآن للقرطبي –وهو المفسّر الذي نجد "بن سلامة" استشهدت به في غير موضع – لنجده يفسر هذه الآية " ﴿يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ الفاحشة في هذا الموضع: الزّنا، والفاحشة الفعلة القبيحة وهي مصدر، كالعاقبة والعافيّة. وقرأ ابن مسعود «بالفاحشة» بياء الجر"[43].

فالقرطبي إذن يفسّرها بالزّنا (زنا المرأة والرجل)، وليس هنا في تفسيره إشارة لمعنى السّحاق بالمفهوم المعاصر، هذا أوّلا. ثانيا حتّى العقوبة التي ذكرتها في عقاب هؤلاء " فانتهوا إلى أنّ عقاب السّحاقيّة سجنها في البيت حتى الممات "[44] . ليست هي العقوبة الفصل، فقد نسخت هذه الآية بآية أخرى لها في سورة النور. ومن المرجّح أنّ بن سلامة غفلت عن هذا الأمر – في رأينا– يقول القرطبي " قوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ هذه أوّل عقوبات الزّناة وكان هذا في ابتداء الإسلام، قاله عبادة بن الصامت والحسن ومجاهد، حتى نسخ بالأذى

[41] المصدر نفسه، ص،15.

[42] رجاء بن سلامة، المصدر نفسه، ص، 17.

[43] أبو بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحق، عبد الله بن عبد المحسن التّركي، محمد رضوان عرقسوسي، ماهر جيوش، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2006م، ج6، ص، 138.

[44] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 17.

الذي بعده، ثم نسخ ذلك بآية ((النّور)) وبالرّجم في الثّيّب "[45] . وللإشارة فليس القرطبي الوحيد الذي يفسر هذه الآية بالزنا، بل يذهب كل من ابن كثير وكذلك الإمامان جلال الدّين المحلي وجلال الدين السيوطي في تفسيرهم كما يذهب القرطبي. فعن أي مفسّرين تتحدث" بن سلامة" خاصة وأنّ في استشهادها السابق لم تصرّح عن هؤلاء المفسّرين؟ اللهم إن غفلنا عنهم دون قصد، أو ظهر مفسرون محدثون لم نطلّع على تفاسيرهم.

وبعد العرض لكل من المثلية الذكوريّة والسّحاقية، تعتقد "بن سلامة"، أنّه وبالرّغم من ظهور بعض هؤلاء الذين لا ينتمون للنّظام الجندري الثنائي (رجل، امرأة) من مثل قّصة الدّلاّل التي ذكرتها " عبّر الدّلاّل إذن عن رغبة في الانتماء إلى جندر ليس جندرا، أو إلى جنس لا مكان له في النّظام الجندري الثنائي "[46] . في الثّقافة العربيّة، فإنها لم تستطع منع هؤلاء وصدهم عن اللاّأخلاقية بتعبير بن سلامة " ولكن العقوبات السلطانية والأحكام الفقهيّة وخطب الوعّاظ الحنابلة، لم يكن بإمكانها أن تسدّ الباب أمام اللاّأخلاقيّة العمومية وثقافة الجندر الثّالث واللاّجندر "[47] . ولعلّ هذا التّصوّر ما جعل بن سلامة تعتقد بأنّ هذا التوجّه راسخ في الثّقافة العربيّة بالرّغم من معرفتنا المسبقة بأنّ الشّذوذ ذكر في القرآن /النّص، بمصطلح اللّواطيّة أوّلا، بالإضافة إلى ما ذكرت كتب التفسير من موقف الرّسول من (المخنّث ،الخنثى) والقصص المختلفة كالدّلاّل وغيرها ثانيّا تؤكد ذلك، وهو رأي يمكن أن يضمر خلفه اعتبار المثليّة ثقافة كغيرها من الثّقافات بل وجب تقبّلها وهذا ما توحي به الناقدة، بل تعتبر أنّ هذا التوجّه كان أكثر تسامحا –حسبها – فهل فعلا تساهلت الثقافة العربيّة الإسلامية مع الشّذوذ كما قالت "بن سلامة"؟ " ومع ذلك يبدو أن الإتّجاهات الجنسيّة كانت مفتوحة نسبيّا وكانت تحظى بتسامح واضح. فكما أنّ تحريم الخمرة لم يمنع شرب الخمر وإنشاد الأشعار فيها، فإنّ تحريم المثليّة الجنسيّة لم يسد أبواب اللّذة المحرّمة وأبواب التّغني بها "[48] . ولعلّ اعتبار "بن سلامة" بأنّ التوجهات الجنسيّة كانت مفتوحة حسبها يتناقض مع ما صرّحت به بعد ذلك، من عقوبات رادعة وصارمة بحقّ هؤلاء فتقول " لا يحدّد القرآن عقوبة ((اللّواط)) ويبدو أنّ الخلفاء الأوائل

[45] أبو بكر القرطبي، مرجع سابق، ص، 139.

[46] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 16.

[47] المصدر نفسه، ص، 19.

[48] المصدر نفسه، ص، 17.

أنزلوا على المثليّين عقوبة القتل في أبشع صورها: منهم من هدّم عليه حائط، ومنهم من رجم ومنهم من أصعد مئذنة ثم رمى منكّسا على رأسه... "[49] . فأين نجد التّسامح في هذه العقوبات الصارمة؟

وفي العصر الحديث لم ينتظر هذا التوجه الاستئذان للانتشار أو التحريم، بل أصبح الموضة الأكثر رواجا، ليحظى بدعم الشّركات العالميّة المشهورة، وليس ذريعة ذلك سوى اعتباره واعتقاده حقا من حقوق الانسان " خلال الأشهر الأخيرة كانت قضية المثليّة الجنسيّة تلقى دعم 278 شركة خاصة في المحكمة العليا في الولايات المتحدة الامريكية. ومن هذه الشركات، الشركات العملاقة في المجال الرقمي: أبل (**apple**) غوغل (**google**) آمازون (**amazon**) ميكروسوفت (**Microsoft**) آدوب (**adobe**) ... توضح جان شاكتر، وهي أستاذة بكليّة الحقوق في جامعة ستانفورد أنّه، بالنسبة إلى هذه الشّركات. دعم زواج المثليّين هو طريقة للقول: نحن المستقبل "[50].

[49] المصدر نفسه، ص، 19.

[50] إعداد فريق "حركة المظاهرة لأجل الجميع" – فرنسا، مجلّة الاستغراب، مرجع سابق، ص، 44.

III- الهيمنة الذّكورية وتواطؤ المنظومات:

سنحاول في هذا العنوان تبيان أشكال الهيمنة الذّكورية -حسب الناقدة -من منظومات كرّست الإقصاء في حق المرأة من بلاغيّة وفقهيّة، وهو ما تطلق عليه "بن سلامة" المركزية القضيبيّة، وهو مصطلح أطلق في الأصل على نظرية التحليل النفسي لـ "فرويد"، "وكنّ ارنست جونز أوّل من أطلق على نظرية فرويد «مركزية القضيب» phallocentric، وهو مصطلح تبنته على أوسع نطاق ممثّلات الحركة النسائية. في نقاشاتهن لسيطرة الذّكر بوجه عام "[51] إلاّ أنّ بن سلامة هنا لا تستعمل المصطلح لمناهضة "فرويد"، بل لتبيان أوجه اشتغال الهيمنة الذّكوريّة. ولذا نعتقد أنّ "بن سلامة" رامت هذا المصطلح إذ وجدت فيه ضالّتها خاصّة أنّها من أشدّ المدافعين عن "فرويد" ونظريته بعد العداء الشديد له من قبل النسويّات- كما تقدم ذكره في المدخل -. وهذا ما يدعم في نظرنا خطاب "بن سلامة" في "بنيان الفحولة" إذ تريد تقديم تصوّر عن الهيمنة الذّكوريّة لتفكيك هذه المركزيّة القضيبيّة " في اللّوحات التي نحاول رسمها عن العلاقات بين الجنس والجندر والعلاقات بين الجنادر، وفيما نحاول القيام به من تفكيك لآليات «المركزية القضيبيّة – العقليّة phallogocentrisme»أو تحديدا «المركزية التّيولوجيّة – القضيبيّة» التي مازالت تهيكل الذات في السياق العربي الإسلامي "[52] .

تنطلق" بن سلامة" منذ بداية خطابها من فكرة التّواطؤ أساسا والتي توحي بها في "بنيان الفحولة"، إذ تشتغل فيها منظومات بأكملها كالمنظومة البلاغيّة وتراتبيّاتها والفقهية وأحكامها في التّواطؤ مع الثقافة والسّلطة لإضفاء المزيد من التهميش والإقصاء للمرأة.

ولعلّ ذلك ما حفّز النّاقدة والتي تشتغل أساسا على زعزعة هذه المنظومات صراحة والتي رسّختها الثّقافة طوال قرون من الزمن، فقد آن الأوان لرفضها وزحزحتها، خاصّة الفقهيّة منها التي يصعب كسرها -على الأغلب-.

[51] رامان سلدن، مرجع سابق، ص، 208.

[52] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 28.

1-1-أركيولوجيا التواطؤ:

يعود مفهوم "التّواطؤ" في أصله إلى الفيلسوف الفرنسي "ميشيل فوكو" ولعل مفهومه نجده أكثر رسوخا في كتابه الموسوم بـ "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" وهو الكتاب الذي بفضله أصبح الحديث عن التّواطؤ أمرا ممكنا، سواء على مستوى الأفراد، المنظومات أو على مستوى المؤسّسات. وهو ما حاولت "بن سلامة" الاشتغال عليه، فكما تواطأت السّلطة والمعرفة على إقصاء المجانين /المهمّشين، تواطأت حسب بن سلامة هذه المنظومات والتي مارست ولازالت تمارس الإقصاء بتعبيرها في حقّ المرأة.

وفي عرضه وتنقيبه عن التّواطؤ يتحدّث فوكو عن هذا التّهميش الذي لحق هؤلاء المقصيّين فيقول "إنّه محفل من محافل النّظام، النّظام الملكي البرجوازي الذي كان منهمكا في تنظيم أوضاعه في تلك الفترة في فرنسا "[53]. ويواصل فوكو في كتابه مظاهر الإقصاء، لنجد فكرة الحجز والتي تحمل في الغالب معنى رمزيّا: الصّمت والسّكوت، إذ ابتكرت السلطة فكرة الحجز –أساسا– " لقد كان الحجز ابتكارا مؤسّساتيّا خاصا بالقرن 17عشر، لقد اتخذ في البداية شكلا لا يمكن مقارنته بالسّجن كما مورس في القرون الوسطى، فهو باعتباره إجراء اقتصاديا ووقاية اجتماعية، له قيمة الابتكار. إلاّ أنّه يعني في تاريخ اللاّعقل حدثا حاسما ... إنّه اللّحظة التي أصبح فيها الجنون جزءا من مشاكل المدينة "[54]. لقد كان المجنون/ المهمش، قبل ذلك حرا طليقا ومعبّرا عن نفسه قبل المصادرة وعمليآت الاعتقال ، إلاّ أنّ السّلطة أمرته بل لجمته ليصبح كائنا مصادر الوجود "لقد كان الجنون، إلى زمن قريب، يعلن عن نفسه في وضح النهار : إنّه الملك لير، ودون كيشوت، إلاّ أنّه، وفي أقل من نصف قرن، أصبح منبوذا ومرتبطا، في قلعة الحجز بالعقل قواعد الأخلاق ولياليها الرّتيبة.[55] لقد تمّ أسر ومصادرة اللاّعقل من طرف السّلطة /العقل، مصادرة مأساوية، فحتى عمليّات الاعتقال هذه وصل بها الجرم أنّها تحجز في المشفى العام نفسه: المصابين بالأمراض التّناسلية مع المجانين في فضاء واحد، "فعلى امتداد 150سنة سيحشر المصابون بالأمراض التّناسلية مع المختلّين عقليا

---

[53] ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر، سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان ،2006، ص، 72.

[54] المرجع نفسه، ص، ص، 100،101.

[55] المرجع نفسه، ص، 101.

في فضاء واحد. وستظلّ أثار ذلك اللّقاء حاضرة لمدة طويلة، وستعبر، عند الضمير الحديث عن تقارب غريب جعلهما عرضة لمصير واحد، ووضعهما داخل نفس النسق العقابي. «فالدّور الصّغيرة الشّهيرة» ...كانت مخصّصة كليّا للمجانين والمصابين بالأمراض التّناسليّة وذلك حتى نهاية القرن 18."[56] .وهذا تواطؤ السّلطة كما عبّر عنه" فوكو" بهذه الممارسات الاقصائيّة.

وإذا أردنا التّوغل أكثر فيما يعنيه " تواطؤ المعرفة "، فيمكن القول أنّها تتمثّل في ممارسات الأطبّاء غير العقلانيّة لهؤلاء الذين يمثّلون مصدر اللاّعقل "إنّ الأمر يتعلّق بطب ضدّ المرض وضدّ الصحة "[57] كما يقول "فوكو"، إنّها ممارسات مؤطّرة بمباركة السّلطة لمزيد من المصادرة للخارجين عن نسقها، ولعل "فوكو" نفسه يقول بتواطؤ الطب " إنّ هذا «العلاج» يكشف عن وجود عالم مخيالي وعجيب، كما يكشف عن وجود تواطؤ بين الطبّ والأخلاق، وهو تواطؤ يعطي هذه الممارسات التطهيريّة معنى. لقد أصبح المرض التناسلي في العصر الكلاسيكي قذارة أكثر منه مرضا"[58]. ومن الغريب أن يتواطأ الطب في الوقت الذي ينتظر منه معالجة المرضى لا أن تعاقبهم مؤسّسات العلاج. " خاصّة انّ السّلطة تستخدم المعرفة لأهداف نفعيّة لها صلة بديمومة السّلطة وتوسيع هيمنتها على الأفراد."[59].

1-2-تواطؤ المنظومة البلاغيّة:

بعد العرض لفكرة التّواطؤ في أصولها، تعتقد "بن سلامة" أنّ، المنظومة البلاغيّة كانت ولاتزال تقصي المرأة بفضل هالة التّقديس التي تحيط البلاغة العربية، خاصّة وأنّ أمّة العرب أمة بلاغة– كما يقال عادة–، ويقصد بتواطؤ المنظومة البلاغية: مختلف الممارسات اللّغوية التي تكرس مزيدا من التهميش والاقصاء – بتعبير النّاقدة– في حقّ المرأة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه مصادرة لغوية – إن صح التعبير–. وسنوضخ ذلك في الآتي:

---

[56] المرجع نفسه، ص،110.

[57] المرجع نفسه، ص، 110.

[58] المرجع نفسه، ص، 109.

[59] عبد الله إبراهيم، المركزيّة الغربيّة إشكاليّة التّكوّن والتّمركز حول الذّات، ط1، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1997، ص،337.

أ- الكتابة بما هي تحيّز ذكوريّ:

لم تعد الكتابة حكرا على جنس بعينه، بل صارت فعلا تشاركيّا يعبّر فيه كل من المرأة والرّجل عن مختلف التجارب والأفكار سواء تعلق الأمر بالكتابة الإبداعية أو النّقدية على السواء، ولكن هل يمكن أن تقصي الكتابة أحدهما على حساب الآخر؟ سننطلق في هذا السّيّاق من التساؤلات التي طرحتها الناقدة في مقالها عن الكتابة " هل الكتابة سوى اختلاف مستمر وعدم تطابق أبديّ؟ ألا تبدع الكتابة كائنا آخر، لعلّه بالفعل لا هو رجل ولا هو امرأة؟ وتبعا لذلك، هل يمكن أن نتحدّث عن «كتابة نسائية»، وأن نتحدّث عن «الاختلاف» بين المرأة الكاتبة والرجل الكاتب دون أن نقع في فخ الاقتصار على فهم سطحي تقليدي للاختلاف يجعله مجرد تنوع.؟"[60]. هي تساؤلات وجيهة تطرحها "بن سلامة" وليست تساؤلات تقليديّة البتّة، وإن بدت كذلك. ولعلّ هذه التساؤلات هي المدخل الأساسي الذي انطلقت منه، باعتبار النّظام الاجتماعي ذا طبيعة تسلّطية حسبها، و-في اعتقادنا- هذا هو المدخل الذي ولجت منه النّاقدة إلى فكرة التّواطؤ تقول" ربّما يكون من الأجدى أن نفرّع من النّظام الاجتماعي المرتّب للفوارق بين الذّكر والأنثى نظاما ذا طبيعة سلطويّة فكريّة يرتّب الفوارق بين ما هو ذكورّي وما هو أنثويّ "[61] . وهذه السّلطة تشتغل بشكل تراتبيّ تختصّ في مجال الكتابة، خاصة الشعر وهو الذي استدلّت به الناقدة في الاقصاء الذي تعرّضت له المرأة /الشاعرة / الكاتبة، على مدى قرون وهذا الإقصاء ليس بجديد حسب النّاقد السّعودي عبد الله الغذامي يقول " وهنا تأتي المرأة إلى اللّغة بعد أن سيطر الرّجل على كلّ المكانات اللّغويّة وقرّر ما هو حقيقي وما هو مجازي في الخطاب التّعبيري، ولم تكن المرأة في هذا التكوين سوى مجاز رمزي أو مخيال ذهنيّ يكتبه الرّجل وينسجه حسب دواعيه البيانيّة والحياتيّة "[62].

لتواصل النّاقدة تقديم المزيد من الشواهد للإقصاء الذي مورس على المرأة ونختص بالذكر هنا المنظومة البلاغية خاصة جانبها الشّعري " وستبقى أمثلتنا من السّنّة الأدبية التي نرثها ومن مجال الإنتاج الشعري بالذاّت، فنظام ترتيب الفوارق يبدو لنا أوضح فيه. يقاوم هذا النظام

---

[60] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص،43.

[61] المصدر نفسه، ص،43.

[62] عبد الله محمد الغذّامي، المرأة واللغة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2006، ص، 8.

كتابة النّساء بطرق ثلاثة: إمّا أن ينكر أنّ الشاعرة امرأة، أو أن ينكر أنّها شاعرة، وإمّا أن ينزل بها العقاب."[63]. ولعلّ هذا ما يمكن أن يسمّى بتعبير النّاقد السعودي الوأد، إذ يشترك في طرحه الغذّامي مع بن سلامة، والوأد هنا لا يحمل بمعناه الحقيقي (دفن الفتاة حية)، بل على وجه المجاز. يقول الغذّامي " والذي مارس وأد البنات في جاهليّته، ظلّ يمارس الوأد الثّقافي ضدّ الجنس المؤنث"[64]. إلاّ أنّ الناقدة تستثني المرأة التي تثبت ذاتها في الشعر، إذ توصف بالرّجل أو الفحل ولذلك قدّمت مثالها عن الخنساء في ذلك [65]. وبالرّغم من أنّ الخنساء أثبتت جدارتها في قول الشعر وحقّقت ذاتها كأنثى مخالفة بذلك النمط المعهود، –وعادة ما يتم إدراج شعر الخنساء في خانة الرّثاء– إذ رثت أخيها صخر في موته، وهو الغرض الذي اشتهرت به – إلاّ أنّ بعض النّقّاد –ومنهم "الغذّامي" يرى أنّ شعرها مجرّد بكاء، والرّجل أساسا هو الهدف من وراء ذلك، يقول الغذّامي عن الخنساء– في إطار دراسة ثقافيّة " ولقد جرّبت الخنساء من قبل وكان قرارها هو قرار الاندماج، ولهذا فان الخنساء استفحلت واسترجلت ومن ثم فإنّها لم تغيّر شيئا في النّسق الثقافي وصارت مجرد صوت يحاكي ويردد ومن ثم يعزز النّموذج ويقويه ويقوّي ذكوريّته، حتى صار شعر الخنساء مجرّد بكاء على الرجال ولا موقع للنساء فيه"[66] .

ولكن "بن سلامة" لا تتوانى عن فضح ممارسات النّمط الاجتماعي الثابت لمصادرة المرأة في الابداع وهو حق من المفترض أن يكفله كونها مبدعة، بل تبدو ممارسات الرّقابة في أوجّها خاصّة إذا علم أنّ المرأة تغزّلت أو كتبت في الغزل، فلا يجوز بل يحرّم عليها أن تتغزّل في شعرها أو تشتاق حتى، وهو المحرم الممنوع الذي تصادره القبيلة/السلطة/الثقافة، وتمنع المرأة من ممارسته حتى أنّها قد تقصى من بيت الزوجية. "وإذا تعلّق الأمر بالشّوق والغزل، فإنّ الرقابة تكون قاسيّة، لتتعرّض المتغزّلة إلى سيّاط الأب أو الأخ...إنّها تقول شعرا باعتبارها زوجة لا شاعرة، لا يستقبح شعرها أو سيتحسن أو يروى...وفي حياتنا المعاصرة كثيرا ما يتّخذ إقصاء المرأة الكاتبة شكل التّشكيك في حقيقة النّص المكتوب، فالمرأة التي تكتب تستراب كتابتها أحيانا"[67]. فالثّقافة– إذن –لا تفرّق بين المرأة كذات والإبداع كإبداع، ولكن– في اعتقادنا–

[63] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص ،44.

[64] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص، 17

[65] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص،44.

[66] عبد الله محمد الغذامي، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، مرجع سابق، ص،35.

[67] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، ص، 44،45.

يبدو الأمر نسبيّا، خاصّة في الفترة الرّاهنة، بالرّغم من أنّ الثّقافة لازالت تفرض نسقا معيّنا من الرّقابة، إلاّ أنّ هناك الكثير من المبدعات اللاّتي يكتبن في مختلف الأجناس بكل حريّة ودون تقييد، ولم نسمع أن إحداهنّ صودرت ثقافيا. ومع ذلك لا ننكر مطلقا ثقافة الإقصاء والرّقابة التي تحدّثت عنها النّاقدة، وبما أنّه أصبح للمرأة اسمها في تاريخ الكتابة، أفلا يعدّ فعل الكتابة خطوة مباركة في تاريخ المرأة التي انحسر دورها في الحكي؟ إنّه احتفاء بالمرأة الكاتبة إذن ونقلة نوعيّة كما يقول الغذّامي " إنّ توظيف المرأة للكتابة وممارستها للخطاب المكتوب بعد عمر مديد من الحكي، يعني أنّنا أمام نقلة نوعيّة، في مسألة إفصاح عن الأنثى، إذ لم يعد الرّجل هو المتكلّم عنها والمفصح عن حقيقتها– كما فعل على مدى قرون متوالية– لكن المرأة صارت تتكلم وتفصح وتشهر عن إفصاحها هذا بواسطة (القلم)هذا القلم الذي ظل مذكّرا وظل أداة ذكوريّة."[68].

ب- البيان ومصادرة الصّوت الأنثويّ:

إذا انطلقنا من الفكرة السّابقة التي عرضت لها النّاقدة؛ أي الاختلاف بين المرأة والرّجل أو التفريق بينهما اجتماعيا خاصّة، فإنّ هناك نمطا ثانيّا يفرّق بالأساس بين ما هو ذكوريّ وما هو أنثوي، إلاّ أنّه أكثر خفاء حسب رأي النّاقدة، تقول " إنّه النّظام النّقدي المتمثّل في «البيان» ولئن ارتفعت اليوم دعوات ساذجة تريد العودة إلى الوراء إلى النّصوص البلاغية القديمة وتمثل في رأينا نوعا من «الأصولية النقدية» الباحثة عن وهم «نظرية عربية» صالحة لكل زمان...واعتبروا الاستعارة ذات دور إثباتي: تثبت المعنى وتؤكّده دون أن تنتج معنى آخر"[69]. ولعل الملفت لرأي "بن سلامة" هنا هو اتخاذها موقفا من الأصوات الدّاعية إلى بناء نظريّة عربيّة جديدة، والتي تصفها النّاقدة بالوهم، وهو ما يؤكد موقفها كناقدة من مسألة التّراث وإمكانيّة العودة إلى النّصوص البلاغية لاستقاء نظريّة نقديّة عربيّة؛ إذ يبدو الأمر للنّاقدة هنا مستحيلا بل مجرد وهم.

تواصل بن سلامة في رأيها هذا وتدعو إلى مواصلة تفكيك هذه المنظومات التي وصفتها بالميتافيزيقيّة، ولكن لماذا تحاول "بن سلامة" تفكيك صرح البيان العربي باعتباره تراثا عربيّا

[68] عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، مرجع سابق، ص،8.

[69] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 46.

لطالما افتخرت به أمّة العرب عن سواها من الأمم؟ أو لماذا يشعر القارئ للنّاقدة وكأنّها في عداء متواصل للتّراث؟ لعل العداء بين "بن سلامة" والتّراث متجذّر بفضل هذه المنظومات. بل إنّ هذا البيان أو البلاغة العربيّة تمثّل تاريخا للإقصاء: إقصاء المرأة/الأنثى من التاريخ، بل من البلاغة وتعويضها بسلطة الرّجل/الذكر هذا أوّلا، ناهيك عن تبريرات الناقدة من بيان لتاريخيّة أحكام النّص/القرآن ثانيا، وبالتالي لم يكن العداء مجرد عداء اعتباطيّ، على الأقل ونحن مدركين جيّدا لجدارة النّاقدة التي أثبتت تفوقها في قراءاتها وتأويلاتها المختلفة للتّراث العربي بلاغة وفقها. ولعل مؤلفاتها (الكتابة والعشق)، (الموت وطقوسه) ناهيك عن المدونة التي نشتغل عليها تثبت ذلك. وهذا ما سنجد الإجابة عنه في تكملة بحثنا وما يليه –الفصل الثاني منه–. وهو ما تسعى الناقدة لتفكيكه، والملفت أيضا أنّ بن سلامة وفي إطار حديثها عن تفكيك منظومة البيان تستحضر(التّفكيك) بل إنّ التفكيك همها هنا. وهي إذ تعمل على تفكيك منظومة البيان باعتبارها منظومة عقليّة قضيبيّة، فإنّ ذريعتها في ذلك أنّ ما تدعو له جاء الفكر التّفكيكي لتقويضه– في تصورها–؛ إذ تعتبر منظومة البيان هنا تحمل السمات التي دعا التّفكيك –أساسا– لتقويضها، ولعل تمركز الذّكر في البيان أحد هذه السمات. فمثلما تعلي منظومة البيان سلطة الذّكر/الشّاعر، فإنها بالمقابل تصادر صوت الأنثى تقول الناقدة في استشهادها بذلك " ولكن ما نود الانتباه إليه هو أنّ البيان منظومة فضيبيّة عقلية تحمل سمات المنظومات التي يتناولها الفكر التّفكيكي المعاصر وبالنظر يصطلح عليها جاك دريدا بـ phallologocentrism ...وبتهميشه للغريب وللأنثوي"[70]. ولأن التفكيك يندّد بإقصاء المهمّشين /المنبوذين، فإن احتفاء "بن سلامة" به يبدو واضحا في جل مقالاتها السّابقة واللاّحقة في "ببنيان الفحولة" تقول "فمن هذا المنطلق فكّك دريدا ثنائيّة (المركز–الهامش) وهي مسألة يمكن الاتّكاء عليها في إعادة الاعتبار لا إلى المرأة المهمشة والمطرودة من نعيم المراكز فحسب، بل إلى كل فرد ذكرا أو أنثى، وكل جماعة تم نفيها وتهميشها عبر ثنائية (الإيجاب /السلب)."[71].

إنّ منظومة البيان/البلاغة بهذا تكون قد مارست نوعا من التّمركز إذن، وكان من نتائجها بتصوّر الناقدة الإقصاء، إقصاء كل ما من شأنه تهديد المركزيّة. وبما أنّنا نتحدّث في إطار

[70] المصدر نفسه، ص، ص،46،47.

[71] جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص،32.

منظومة ثقافيّة نقديّة إبداعيّة، فإنّ البيان مارس هذه السّلطة تحت قناع منظومة النّقد العربيّة من خلال عمود الشعر، مفاهيم الفحولة، حتى أن هذه العملية لم تتوقف هنا بل تبدو أكثر رسوخا في الثقافة العربيّة ضاربة في جذورها، فحتّى قضيّة اللّفظ والمعنى كان لها تأويل خاص لكلّ من الأنثى والذّكر –حسب الناقدة– " فمن شأن منظومة البيان حماية ((عمود الشعر)) ...وقد تمحورت سمات الأنثوي حول ثنائية اللّفظ والمعنى ... أو فضّلوا اللفظ فإنّ المعنى يعدّ جوهريا ويعدّ اللفظ في المقابل لباسا أو زينة ((تخرج)) المعنى في ((المعرض الحسن)). "[72]. ولم تغفل الناقدة في معرض حديثها فكرة الإقصاء ودور بعض الممارسات التي تصدر من النّساء أنفسهنّ من شأنها إضفاء المزيد من التهميش للمرأة وليس العكس إذ "الغريب أنّ القيم البيانيّة التي تكرس المركزية العقليّة القضيبيّة مازالت فاعلة إلى اليوم، وأين؟ في الدّراسات التي تدافع عما تكتبه النساء... وتغيّر نظرة الآخرين لها "[73].

إنّ إقصاء المنظومة البلاغية لم يطل المرأة/الأنثى فقط باعتبارها الهدف الرّئيس الذي طالته المنظومة البلاغيّة بترسبّاتها وتراتبيّاتها المختلفة، بل يصل به الأمر إلى طرد الفحل (الشّاعر) ذاته إذا تغزّل بامرأة وهو ما تستشهد به الناقدة " كان يمكن أن ينتمي ذو الرّمّة إلى الفحول لولا إفراطه في الغزل ...الذي يحوّل القلب إلى وعاء يستقبل العشق و((تضمّنه))وصور الاستجواء التي يحلّ بها المعشوق العاشق وطلّه وطيفه "[74] .وتوضح النّاقدة من جهة لم يتمّ إقصاء الشاعر/ الفحل إذا أفرط في الغزل: إنّه القتيل وليس القاتل، إنه المسجون وليس السجّان فيفتك به ويفقد الرّجل قيّم الرجولة المعهودة وهو ما يوصف بالتّأنيث، وهو الرّأي نفسه الذي يعرضه الغذّامي ولكنّ بصورة أكثر إيضاح من النّاقدة ذاتها، إذ يفصل الغذّامي في سبب طرد الشّاعر أو الرجل من دائرة الفحولة إن هو أفرط في الغزل " فالرّجل إذا عشق فقد، وأوّل ما يفقد، فحولته ثم يفقد عقله ثم يفقد حياته، وفي وسط عمليّات الفقد هذه يتحول إلى كائن شاذّ اجتماعيا وكأنما هو منبوذ ، ويتحوّل إلى حكاية للتّندّر والأنس. هذا ما تقوله القصائد والحكايات "[75] .وبما أن الشّاعر /الرّجل إذا تغزّل سقط من دائرة الفحولة، فإنّه بذلك إذن ينزل إلى مرتبة

---

[72] رجاء بن سلامة ن مصدر سابق، ص، ص،47،48.

[73] المصدر نفسه، ص، ص،50،51،52.

[74] المصدر نفسه، ص،50.

[75] عبد الله الغذامي، الجنوسة النسقية أسئلة في الثقافة والنظرية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2017، ص،12.

الأنثى/المرأة وبالتّالي لا فرق بينه وبينها. ناهيك عن المصادرة التي تعرّص لها أبو تمّام لولوعه بالزّينة " أبو تمّام أولع باللّفظ، وبالزّينة.. وخرج إلى ما لا يقبله العقل، أوقعه هذا الولوع بالزّينة خارج دائرة المركزيّة العقليّة القضيبيّة"[76].

1-3- تواطؤ المنظومة الفقهيّة:

مثلما عرضنا في العنوان السابق لتواطؤ المنظومة البلاغية بحسب تأويل النّاقدة فإنّنا سنعرض في هذا العنوان أشكال التّواطؤ الفقهيّ كنوع من السّلطة الدّينيّة بالتّواطؤ مع الثقافة لتكريس خطابات الإقصاء ضدّ المرأة، والتي تعني حسب ما تمثّلته الناقدة: مجموع الممارسات المؤوّلة للنّص/القرآن والتي يقيم عليها الفقهاء نوعا من الوصاية الدّينيّة تصفها النّاقدة بالسّرمديّة وهي ليست كذلك حسبها، فمؤسّسة الحجاب، مبدأ القوامة، ما هي إلاّ مظاهر تؤكّد هذا الإقصاء والتي أصبحت خطابات يشوبها التّقديس دون قراءة هذه الأحكام في السّيّاق الذي ظهرت فيه .

أ- أركيولوجيا الحجاب:

سنشتغل في هذا العنوان لتتبّع النّاقدة في عرضها لمؤسّسة الحجاب، وكيف أوّلته من وجهة نظرها، وهل هناك إمكانيّة جديدة لإعادة قراءة آيات الحجاب، أم أنّ الناقدة تقع هي الأخرى في فخّ إيديولوجيا تجبرها على قراءة معينة لخطاب الحجاب بما أنّه صادر عن مؤسّسة دينية؟ تنطلق الباحثة في خطاب الحجاب في "بنيان الفحولة" من تساؤلات غير تقليديّة حول إمكانية معارضة الحجاب لحقوق الإنسان من عدمه، ولذلك وقبل العرض العميق لتأويلات النّاقدة والاسترسال في القضية، تحاول النّاقدة أوّلا في عرض تاريخي تقديم تاريخ الحجاب وحالاته وأنواعه، -حسب النّص الديني /القرآن، فالحجاب إنّما ذكر على نوعين "فالحجاب في النص القرآني على نوعين: حجاب فضائي لا مرئي يؤدّي وظيفة الفصل بين النساء والرّجال، وحجاب جسديّ ثوبي مرئي يؤدّي وظيفة الإخفاء...وهذا الحدث هو الذي تذكره الكثير من روايات أسباب نزول آية الحجاب، كما سبقت الإشارة."[77] . لتواصل الناقدة بعد ذلك الحديث المعمّق عن هذين النوعين بالاستناد إلى كتب التفاسير والآيات القرآنية، وهو ما وجدناه

[76] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص،50.

[77] المصدر نفسه، ص، ص، 58،59.

موافقا فعلا لأحاديث الحجاب سواء بمفهوميه الفضائي أو الثّوبي، ولذلك لن نتوقف هنا؛ إذ لا جدوى من إعادة ذكر ذلك وقد تم الحديث عنه. تتصور "بن سلامة" أن الحجاب ليست مؤسسة حديثة النشأة بالدّين الإسلامي، بل إنّه ضارب في التّاريخ إلى ما قبل الإسلام "فربما أوهمنا حديث القدامى عن «نزول» أو «ضرب» الحجاب باستحداث الإسلام الناشئ لهذه المؤسّسة... فطبيعة علاقة الرّسول بالنّساء هي التي جعلته يذكر بضرورة مراعاة الحجاب ويلحّ عليه ويسبغ عليه طابعا دينيّا "[78]. إلاّ أنّ بن سلامة تؤكّد على تحديد نوعي الحجاب وتخصيصه الحجاب الفضائي خاص بزوجات الرّسول، أما الحجاب بمعنى الثّوب أو الخمار فقد خصّ به الله نساء المؤمنين، وإن فرّق هو الآخر وميّز بين النّساء الحرائر والإماء.

ب- تاريخيّة خطاب الحجاب:

بعد العرض التّاريخي لمسألة الحجاب تستعرض "بن سلامة" رأيها المتمثّل في قراءتها المغايرة لآيات الحجاب، وتستعرض لذلك في رأيها القائل بإعادة تأويل النّصوص الدّينيّة ورفض الأحكام المطلقة فيه، إذ أنّها لا تناسب الرّاهن " بين السفور والاحتجاب انتشرت على نحو جديد عقيدة سرمدية الشّريعة* وقداستها وهي عقيدة تقوم على تحريم إعادة تأويل النصوص التي عدّت «صريحة» و «قطعية» ... يحوّلانها إلى «مواطنة من نوع خاص»، لا تتحرك ولا تسعى إلاّ بما تسمح به آلة التّأثّم والتّأثيم المكبّلة [79]". وهو ما تأوّلت له الناقدة بخصوص نسبيّة تاريخيّة آيات الحجاب؛ إذ تعتبر خطاب الحجاب له سياقه الخاص وهو الأمر الذي بإمكانه نفي سرمديّة أحكام الشّريعة. ونتيجة لدعوات السّفور التي دعت إليها بعض رافضات تقديس الحجاب تستبشر "بن سلامة" بذلك لتتصوّر أنّ مسألة الحجاب اليوم أكثر انفتاحا ولم تعد تشكّل هوسا حقيقيا كم كانت " أما اليوم فقد تزلزلت كليّا الهندسة الاجتماعية التي تقضي ببقاء المرأة بالبيت واضمحل الحجاب المؤسّسي...وتذكير بالأنثى القديمة المتهمة بالفتنة، المملوكة للرجل والمطالبة بتنمية شرفه"[80]. ولذلك تدعو "بن سلامة" صراحة، تحت مبدأ نبذ ورفض

*الشّريعة عند بن سلامة لا تحمل معنى الدّين، بل الشّريعة حسبها في بنيان الفحولة: قانون الأحوال الشّخصيّة الإسلامي وبعبارة أخرى، يضمن الحطّ من شأن المرأة ومراقبة أفعالها وجسدها. من كتاب بنيان الفحولة ص،41.

[78] المصدر نفسه، ص _ ص،63 _ 61.

[79] المصدر نفسه، ص، ص،38،39.

[80] المصدر نفسه، ص،74.

أحكام العقيدة السرمديّة بأنّ الشريعة ليست صالحة لكل زمان ومكان ، ولعل هذا ما يوحي به فيما عرضت له عن "الطاّهر الحدّاد" ويبدو أنّها متأثّرة به في دعواه خاصة إعلانه للمساواة إذا توفرت أسبابها بدعوى تطوّر الزمن " ومنذ سنة 1930 طالب التونسي الطاهر الحداد (ت1935)بالمساواة بين المرأة والرجل، منسّبا الأحكام التي نص بها القرآن... والناشرون الذين يحيون كتب الوعّاظ الحنابلة ويملؤون السوق بأدبيات احتقار المرأة وتأثيمها ."[81] ولكن إذا تذرعّنا بذريعة نسبيّة الأحكام التي نصّ عليها القرآن والتي تعتبر النّاقدة خطاب الحجاب من ضمنها، أي إذا انفتح الباب لأيّ كان أن يجيز أو يمانع بدعوى تطور الزّمن، فإنّ ذلك من الممكن أن يؤدّي إلى خروج غير مبّرر يؤدي انتشاره إلى فوضى جديدة في عالم الفتوى والأحكام، خاصّة في العصر الحديث، من سرعة انتشار الدّعاية والتّرويج لها. وبالتاّلي يعمل البعض ويستغل مثل هذه الدّعوات لاستدراج أحكام القرآن واختزاله فيما يلائم رغباته وأهواءه ونقصد بالضّبط الطّبقة المثقّفة النّخبة لأنّها الوحيدة التي تتجرّأ على ذلك، –لأنّ الإنسان العادي متواضع المعرفة لا يستطيع ذلك – مهما اختلفت النوايا.

إلا أنّ ما طرحته النّاقدة فيما بعد من تساؤلات يبدو مؤسّسا مع ما عرضت له في بداية حديثها عن الحجاب. وبما أنّ الحجاب يؤدّي وظيفة الفصل بين الإماء والحرائر، فما الدّاعي لتقديس الحجاب إذن مادام قد انتهى زمن الإماء والحرائر؟ – حسب تصور الناقدة– تقول " فلماذا انتشر هذا الحجاب وعدّ ركنا من أركان إسلام النّساء؟ إن كان الجلباب القديم مؤدّيا لوظيفة تمييز النّساء الحرائر عن الإماء... يجعل النّساء أنفسهن يخترن الحجاب ويدافعن عنه ويعتبرنه تحرّرا"[82]. ولكن هذه الأسئلة التي عرضتها الناقدة في رأينا لم تعد ناجعة الآن خاّصة وأنّ النّاقدة نفسها تؤكد أن مسألة الحجاب اليوم تعد عائقا للمرأة في الفضاء العام وخروجها للعمل "وليس الحجاب المعاصر مجرد إحياء لأحكام الفقه...إنه محاولة كذلك لإخلاء الفضاء العام من الرغبة"[83] .ويتحول السّؤال إذن ما المانع في الحجاب إذا اعتبرنا أنّ صاحبته التي ترتديه منسجمة ومراعية لما تدعو له بن سلامة وهو الهدف الذي تشتغل لأجله مراعاة واحترام حقوق الإنسان؟

[81] المصدر نفسه، ص، ص، 38،39.

[82] المصدر نفسه، ص،75.

[83] المصدر نفسه، ص، ص، 39،40.

يبدو أنّ النّاقدة تعمل على تأكيد بيان تاريخيّة المنظومة الفقهيّة بما أنها بشريّة والتي ترى فيها منظومة تمايزيّة تحدّد الفوارق والاختلافات بناء على أحكام انتهى عصرها الذي أنتجت فيه" فيجب أوّلا أن نواصل بيان تاريخيّة الأحكام التي تنظّم علاقات النّاس بعضهم ببعض وتبيّن بشريّة المنظومة الفقهيّة وانبناءها على مراتبيّات تفاضليّة، فبيان الوظيفة التّاريخيّة بيان للحدود وللنسبيّة ... لأن هذه الاختلافات تبدو في التّبريرات الذّكوريّة خارج الزّمن، فهي طبيعيّة أو ((فطريّة)) أو إلهيّة"[84].

ونحن نستعرض لفكرة الحجاب صادفنا سؤال في غاية الأهميّة؛ إذ لماذا يشكل الحجاب باعتباره رمزا دينيّا خاصة خطرا بل إشكالا على مناصرات النوع الاجتماعي، حتى لا تغفل جلّ الدراسات المتعلقة بالجندر في خطابها هذا الأمر؟ على الأغلب إنّ إجابة هذا السؤال نجدها عند "بن سلامة" نفسها في حديثها عن الحجاب تقول" بل هو علامة على رفض اضطراب الفوارق بين النّساء والرّجال من حيث الأدوار الاجتماعية...معارك الهويّة والأمّة والوطن والشّريعة والإسلام..."[85] فالحجاب إذن علامة تمييز جندري واضحة بين المرأة والرّجل بعد أن كان علامة تمييز بين الأمة والحرّة.

يبدو أنّ الناقدة تصعّد لهجة خطابها حول الحجاب في "بنيان الفحولة". فهل تعتقد النّاقدة أنّ الحجاب مجرّد قطعة قماش، أم أنّ للأمر خلفيّات تنطلق منها؟ ولكن لنحذر من الوقوع في الأحكام المسبقة غير المبرّرة، فالبرّغم من غلوّ وتطرّف الناقدة سواء في مقالاتها عن الحجاب أو المقالات الأخرى، فإنّه لا يجب الحكم بعشوائيّة عن ذلك، فبن سلامة وإن لاحظنا تصعيدها في سياق حديثها عن الحجاب أو بقيّة القضايا، فإنّها- في تصورنا -تقرأ الخطاب بدعوى رفض وتقديس الأحكام المطلقة لأحكام النّص، ولا تريد الناقدة أكثر من تنزيل الأحكام الفقهية بدعوى " زوال الحكم بزوال العلة " أي زوال حكم الحجاب بحجة انتهاء زمن الإماء والحرائر- حسب الناقدة- فالعصر الآن أكثر انفتاحا من مجرّد هوس لأحكام لها سياقها التّاريخي الذي ولدت فيه ناهيك عن تأويل الناقدة ذاتها من أنّ الحجاب يكرّس الهيمنة الذّكوريّة

[84] المصدر نفسه، ص، ص،80،81.

[85] المصدر نفسه، ص، ص76،77.

وهذا من الأدلّة التي أرست خطاب الحجاب لليوم وجعلته ضاربا في عمق الثقافة. ونحن إذ أوّلنا هذا التّأويل فإنّنا استندنا على ما هو أكثر وضوحا وهو تصريح الناقدة في حدّ ذاتها بخصوص الحجاب – أي رأيها الشّخصي – فبالعودة إلى كتاب المرأة وحجابها لـ مجوعة من المؤلّفين –و"بن سلامة" أبرزهم– الصادر سنة 2009 تقول في مقال لها موسوم بـ الحجاب ليست قطعة قماش و((لا قل للمليحة في الخمار الأسود)) وتبدو لهجتها فيه أكثر انفتاحا مما صدر في " بنيان الفحولة" " وما نذهب إليه هو أن الحجاب من الأمور التي يجب أن تبقى موكولة إلى معتقدات الناس واختياراتهم الشخصية كالإيمان نفسه "[86]. يبدو أنّ "بن سلامة" أعادت قراءة خطاب الحجاب بانفتاح وتسامح غير معهودين في مقالها هذا، وربّما لا يكون ذلك تناقضا بل يمكن اعتباره تطورا في القراءة لدى النّاقدة، إذ مرت أربع سنوات بين "بنيان الفحولة" الذي كان مصعد اللّهجة وبين هذا الكتاب الذي يندرج فيه مقال للناقدة بخصوص خطاب الحجاب.

جـ –مبدأ القوامة:

قبل الشّروع في الحديث عن القوامة، وجب توضيح اعتمادنا على كلمة مبدأ عوض أن نقول القوامة فقط، لكننا أردنا إضافة مبدأ بحسب ما وجنا الناقدة تصطلح عليه. وتشتغل الناقدة في مبدأ القوامة للاستدلال أكثر على شرعيّة خطابها المدعم بتحولات وصيرورات ممارسات الهيمنة الذّكوريّة في إطار حديثها عن تواطؤ المنظومة الفقهيّة، والتي تزيد من فاعليّة تهميش الآخر/المرأة. فإذا رأت بن سلامة أنّ مبدأ القوامة يكرّس العنف والهيمنة ضد المرأة وإعلاء من قيمة الرجل، فإنّنا نجد مفهوم القوامة كما جاء عند البعض بخلاف ذلك " إنّ القوامة في مفهومها الحقيقي هي مجرد تنظيم لإدارة الشّركة داخل البيت، الذي يتحمّل الرّجل مسؤوليّة الإنفاق عليه وتأمينه، وهو مطالب بذلك شرعا، في حين أنّ المرأة ليست مطالبة بالإنفاق حتى

[86] رجاء بن سلامة، 'الحجاب ليس قطعة قماش ولا ((قل للمليحة في الخمار الأسود))، المرأة وحجابها، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا،2009، ص،18.

وإن كانت قادرة عليه، علما بأن الإسلام يمنع الرجل من الولاية على مال زوجته، جاعلا تلك الولاية لها وحدها"[87].

يفعّل القرآن مبدأ القوامة بإعلان صريح في سورة النساء، الآية (34) قال تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [سورة النّساء: الآية 34]. فتعتبر الناقدة تبعا لذلك أنّ مبدأ القوامة يساهم بمزيد من العنف والتمييز، ولعلّ ارتباط مبدأ القوامة بالتأديب هو الذي أكّد للناقدة العنف والتمييز الذي ارتبط بالقوامة فنجد في الآية نفسها من سورة النّساء ﴿ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا (34)﴾ [سورة النّساء: الآية 34]. وإن يظهر أنها مدركة تمام الإدراك لمسألة القوامة في المجال الديني، فلئن رآها البعض تكريما للمرأة /الزوجة وإعلاء لشأنها، فإن" بن سلامة" ترفض ذلك بدعوى تفعيل الوصاية واللاّمساواة وتفعيل السلطة البطريركيّة على المرأة أكثر" مبدأ القوامة وقد أعلن عنه في نفس الآية 34 من سورة النساء وهو مبدأ رئاسة في المجال الخاص...وحق الزوج في تأديبها تأديبا متدرّجا إلى أن يصل إلى الضرب"[88]. أي أنّ القوامة زحزحت من مجال الخاص (الزواج) إلى العام وفي هذا الشّأن ترى الباحثة التونسية "آمال قرامي" بأنّه" يفصح إلحاح المنظومة الفقهية على أن الانفاق فعل خاصّ بالرجال أن تغييرا طرأ على بنية العلاقات الاجتماعية وعلى وضع المرأة، إذ لم تعد العشيرة مسؤولة عن غذاء المرأة وتوفير الحماية لها"[89] .

فمبدأ القوامة، والحجاب، ماهي إلا مظاهر تمايزيّه، تفاضليّة، تعلي سلطة الرّجل /الذّكر وبالمقابل تهمّش المرأة وتكرّس المزيد من السّلطة البطريركيّة في حقّها.

---

[87] سلوى نصرة، الفلسفة النّسوية رؤية نقدية من منظور الفكر الإسلامي، مجلة الاستغراب، مرجع سابق، ص، ص،76،77.

[88] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص،92.

[89] آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، آذار مارس/الربيع ،2007، ص، 584.

الفصل الثاني: من ثقافة العنف إلى ثقافة الحوار

I- بين المساواة كشعار جندريّ والمساواة في نظر العلم.

1-1- لماذا لا تتحقق المساواة القانونيّة؟

1-2-مظاهر اللاّمساواة.

1-3-المساواة والمساواة في نظر العلم.

II- السيّاق التّاريخي كشرط للقراءة.

1-1- محاولة زعزعة الوثوقيّة الدّينيّة.

1-2- إعلان الحداد أو جنازة التّراث.

III- العقل التّواصلي من أجل حوار بين الذّكورة والأنوثة.

1-1-لماذا العقل التواصلي؟

1-2-تصنيف خطاب بن سلامة: بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى.

1-3- العقل التّواصلي: تذويب الذّوات / نفي المركزية.

تمهيد

سنبيّن في هذا الفصل حقيقة رمزيّة التّمييز ضد المرأة وما ينجم عنه –حسب النّاقدة – من عنف مازال فاعلا لليوم من قبل منظومات بأكملها، لتحاول "بن سلامة" رصده لتتبّع كيفيات اشتغال الهيمنة الذّكورية للحيلولة دون تحقّق المساواة فتنبثق اللاّمساواة من ذلك، هذه اللاّمساواة مازالت مجرد شعارات غائبة تفتقدها المرأة على– حد تعبير النّاقدة – الأمر الذي سيقودنا فيما بعد للحديث عن بعض مظاهر اللاّمساواة، وعن إمكانية وجود مساواة فعليّة بين المرأة والرّجل من عدمها؟ وهل ترهن المرأة فعلا خلاصها بدعوى التحرّر والمساواة؟ وهل دعوة "بن سلامة" لإمكانيّة زعزعة الوثوقيّة الدّينيّة يمكن أن تتحقّق؟ وهل هناك إمكانيّات للخروج من هذا الصّراع، صراع المرأة والرّجل أو ما يمكن الاصطلاح عليه بصراع المراكز؟ وكيف السّبيل إلى تحقّق ذلك؟ وهو الأمر الذي سنشتغل عليه في هذا الفصل.

I- بين المساواة كشعار جندريّ والمساواة في نظر العلم:

تنطلق النّاقدة في هذه القضيّة من ترادف كلّ من التّمييز والعنف، إذ يشكّل الأوّل الثّاني تقول في ذلك "التمييز والعنف مصطلحان يسمّيان القمع المسلّط على النساء في الصّكوك الدّوليّة في أدبيّات حقوق الإنسان...أساس التّمييز إذن هو نوع من عدم التّمييز، أساس التّمييز بين الجنسين، عدم التّفرقة بين الوظائف والسّلط"[1]. وبما أنّ انطلاقة بن سلامة من مبدأ " حقوق الإنسان" وهو المبدأ الذي يتغنّى به المدافعون عن الأقليّات والإثنيّات المهمّشة والتي تكون المرأة في غالب الأمر من ضمن هذا التّصنيف، فإنّ هذا المبدأ حسب المفكّر المصري "نصر حامد أبوزيد" هو " الصّياغة التي انبثقت من التّجربة التّاريخيّة الطّويلة لصراع الإنسان ضدّ كلّ أنواع التّمييز والتفرقة والاضطهاد، وأفادت دون شك من خطوات الإنجاز الفكري الإنساني في هذا المجال "[2].

ولهذا تتّخذ النّاقدة من مبدأ حقوق الإنسان ذريعة للحديث عن المرأة وتهميشها كما تتّخذ شعارا جديدا يلقب بـ حقوق الإنسان المرأة، وكأنّ المرأة جنس بشريّ إنسانيّ يختلف كليّة عن الرّجل "تقول بن سلامة" في ذلك "ولذلك فإننا نعتبر صيغة حقوق الإنسان للمرأة أدقّ وأكثر ملاءمة من صيغة ((حقوق المرأة)) "[3]. ولعلّ الهدف الذي تشتغل عليه "بن سلامة" في حديثها عن أشكال التّمييز ورمزيّته مطلب المساواة. فهل يمكن أن يتحقّق ذلك فعلا؟

تهدف بن سلامة في هذا الكتاب إلى تفعيل المساواة، بل والنّظر إليها كحق شرعي ولازم للمرأة، وتنطلق فكرة المساواة عندها من خلال نقد فكرة النّظام الأبويّ/البطريركيّة*، ولعل هذه الآلية هي الطريقة الأنجع لنخر منظومة بأكملها، منظومة تشتغل بتراتبيات تمايزيّة – حسب

---

[1] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص- ص،85-88.

[2] نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص132.

* بمجيء السبعينيات من القرن العشرين أخذ مصطلح الأبوية في الشيوع في الدراسات النسوية ومن خلالها. ولعب المصطلح في ذلك الحقل دورا مركزيا في سعي أهل ذلك الحقل تتبع السيطرة الذكورية في المجتمعات الإنسانية بوصف تلك السيطرة مصدرا للكبت المفروض على الأنثى. من كتاب "دليل النّاقد الأدبي" لـ "ميجان الرّويلي " و"سعد البازغي"، ص،63. وارتباط النظام الأبوي بالنسويّة هو المسوغ الأساسي الذي اعتبرته النسوية أساسا لنضالها. وبالعودة لبن سلامة نفسها تربط هذا المصطلح – النظام الأبوي – بالتمييز والعنف ضد المرأة في إطار منظومة تعلي من شأن الرجل وتدني قيمة المرأة "تنظيم التمييز بين المرأة والرجل، وتنظيم العنف لفائدة الرجل هو ما يتسم به النظام الأبوي." من كتاب بنيان الفحولة، ص،87.

[3] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، ص، 86،87.

الناقدة– "نفي التفرقة بين الوظائف، نفي الثالث، نفي الفرد في المرأة... كلها تجعل نقد النّظام الأبوي ذا فاعلية كبرى...ورغم التّفاوت فيما بينهما في مجال حقوق الإنسان وحقوق الإنسان المرأة"[4].

ولعلّ مطالب المساواة التي لطالما ردّدتها المناضلات النسويّات هي ما تحلم به النّسوية أوّلا، وهي ما يدعو إليه الجندر ثانيا؛ إذ إنّ هدف الجندر صراحة هو إلغاء التمييز؛ أيّ تمييز من شأنه التّفرقة بين الرّجل والمرأة، ولهذا تطالب النّاقدة بالمساواة من أجل بناء مشروع مجتمعي شامل.

ولكن أيّ نوع من المساواة تطالب به الناقدة؟ يبدو أن الأمر محسوم من خلال تحديدها لصيغ المساواة، والتي تتمثل –أساسا –في المساواة السّياسيّة، والمساواة القانونية. ولكن اعتراف "بن سلامة" بهاتين الصّيغتين، وتكريسها كلّ جهودها للحديث عنهما يمكن أن ينفي مشروعيّة مطالبها السّابقة؛ إذ يبدو أنّها طالبت بأكثر من هاتين الصّيغتين. فهناك مطالب مساواة في المنظومة الفقهيّة التي تعتبرها النّاقدة غير صالحة لكلّ زمان. أفلا يعتبر مبدأ القوامة مصادرة حقيقية للمرأة وانتهاك لحقوقها المشروعة؟ وهناك مطالب مساواة في المنظومة البلاغية، ألا يكرّس البيان الهيمنة الذّكوريّة التي تلغي كينونة المرأة/الأنثى وتصادرها؟ ألا تكرس ثنائيّة اللّفظ والمعنى عنفا تمييزيّا لإقصاء المرأة؟ أولا تكرّس هذه الممارسات مجتمعة المركزيّة العقليّة القضيبيّة إذن؟ فالبرّغم من اعتبار –الناقدة– هذه المنظومات منظومات ذكوريّة، إلّا أنّها لم تدرجها ضمن مطالب المساواة، بل أفردت الحديث عنها باستقلالية، كان هدفها في رأينا تقويض وتفكيك هذه الممارسات، وشحن المزيد من مناهضي الهيمنة الذّكورية بآليّات استدلالية استشهاديّة لمناهضة الممارسات الذّكورية وجعلها غير مقبولة ومخالفة لحقوق الإنسان.

يبدو أنّ "بن سلامة" إذن، إذا استندنا إلى هذه الأمثلة التي تكرّس الزّعامة أو الهيمنة الذّكوريّة –حسبها– لا تطالب بمجرد مساواة سياسيّة وقانونيّة فقط، بل يتعدّى الأمر بالنسبة لها إلى مساواة شاملة –إن صح التّعبير– فلماذا تختزل فكرة المساواة إذا في الصيغتين السياسيّة والقانونيّة؟ بالرّغم من عكس ما توحي به مطالبها في " بنيان الفحولة". "وهناك صيغتان أساسيّتان لممارسة مبدأ المساواة: المساواة القانونيّة، أي مساواة كل المواطنين أمام القانون

[4] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 89.

والمساواة السياسيّة أي حق الجميع في المشاركة في صنع القوانين وتولّي الوظائف العامّة... وكانت المادّة 16المتعلّقة بالحياة داخل الأسرة قاسما مشتركا في التّحفظات العربيّة "[5].

1-1- لماذا لا تتحقق المساواة القانونيّة؟

ترى "بن سلامة" في سياق حديثها عن اللاّمساواة القانونيّة أنّ هناك تمييزا يمارس على المرأة لا يضمن لها المساواة القانونيّة وفي ذات السّياق تقول" لاشكّ أن اللاّمساواة تبسط ظلالها على التّشريعات العمّاليّة، فهي تظلّ تمييزيّة ولا تحمي المرأة العاملة بما فيه الكفاية (إجازة الولادة والمنح العائليّة، التّمييز في سنّ التقاعد، والضمان الاجتماعي...)"[6]. ولكن هل تحقّق المساواة القانونيّة –إن هي تحقّقت كما تحلم بن سلامة ومناصروها –نوعا من الرّفاه وإعادة اعتبار المرأة لحقوقها المهضومة؟ إنّ الجواب عن السّؤال سيقودنا لاستعراض رأي الباحث السوري" جاد الكريم الجباعي" في حديثه عن المساواة القانونيّة؛ إذ يراها مجرد عبء على المرأة يقول" المساواة القانونيّة، التي يعدّها كثيرون مكسبا للنساء، لم ينتج منها سوى استدماج النّساء في عالم الرجال، واستدماج عالم الرّجال في ذوات النّساء وأجسادهنّ، وتحميلهنّ أعباء تضاف إلى أعبائهن، وواجبات تضاف إلى واجباتهنّ، فلم تكن، في نهاية التحليل، سوى شكل من أشكال تذكيرهنّ...إنّ جميع الحقوق التي حصلت عليها النّساء ممهورة بخاتم الرّجال"[7]. فالمساواة القانونيّة والمطالبة بها إذن عند بعض الباحثين مجرّد وهم واستدماج تسعى له المرأة وهو مطلب لم يكون في صالحها غالبا –حسب ما أورده الباحث.

وفي حديثها عن مجال اللاّمساواة، تعتقد النّاقدة، أنّ المجال الأبرز الذي تبرز فيه اللاّمساواة، هو مجال الأحوال الشّخصيّة* " ولكنّ المجال الذي تبرز فيه اللامساواة بين المرأة

---

[5] المصدر نفسه، ص- ص،89- 94.

[6] المصدر نفسه، 90.

[7] جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص، 353.

* هي سلسلة من القوانين التّقدّمية التونسيّة، صدرت في 13أغسطس بمقتضى 1956، أمر باي تونس، ودخلت حيّز التنفيذ في 01 ينّاير 1957، وتهدف إلى إقامة المساواة بين الرّجل والمرأة في عدّة مجالات حيث تمّ إلغاء تعدّد الزّوجات ووضع مسار إجراءات قضائيّة للطلاق، وأخيرا اشتراط رضاء الزّوجين لإتمام الزّواج. "مجلّة الاستغراب مرجع سابق، العدد 16، ص،257.

والرّجل، ويتّسم فيه تطوّر التّشريعات بالبطء بل والتّراجع أحيانا هو مجال الأحوال الشّخصيّة "[8].

إنّ الحديث عن مجال الأحوال الشّخصيّة وتعديلها وفق مطالب معيّنة ليس بغريب عن النّاقدة التي تنتمي إلى فضاء اجتماعي وقانوني مختلف عن بقيّة البلدان العربيّة الأخرى فدولة تونس الديمقراطيّة أكثر انفتاحا في استعراضها لبعض القضايا الجريئة، من مثل القضايا التي تمسّ قانون الأحوال الشخصيّة، كالمساواة، التّعدّد والطّلاق، في ارتباطها بالمرأة وعلاقتها المتجاذبة بالدّين وأحكامه، ولعل قضيّة الميراث من هذه الأمثلة التي سنحلّلها بعد هذا العنوان. فنحن إذ نشدّد على ضرورة مراعاة الفضاء المكانيّ الذي تنطلق منه النّاقدة ليس اعتباطيا وإنّما له آثاره التي كان "بنيان الفحولة " من نتائجها أوّلا ، وليس مجرّد مراوغات تعرض لها النّاقدة ثانيا، بل إنّ الأمر يتجاوز ذلك إلى فترة الخمسينيّات والتي أصبحت –بناء عليها– مطالب الانفتاح والتّحرّر من صميم ثقافة دولة تونس وجزءا منها، وليس انحلالا أو انفتاحا غير مبرّرين كما يعتقد البعض" فالمعروف أنه بحكم النّمط اللّيبيرالي الذي طبع مرحلة الاستقلال والتي تعرف بالحقبة البورقيبيّة فقد شهدت تونس تحوّلا جذريّا إلى النّظرة إلى المرأة . والقانون الشّهير الذي صوّب في 13آب (أغسطس1956)"[9].

1-2- مظاهر اللاّمساواة:

لا نستغرب بعد الآن مطالب "بن سلامة" حول مساواة تبدو لها حقا شرعياً؛ إذ هي دعوات ومطالب تجاوزت النصف قرن. ولعلّ أبرز مظاهر اللاّمساواة التي تشتغل عليها النّاقدة الإرث. فكيف تنظر –بعد ذلك– "بن سلامة" إلى الميراث وقد حدّده النص/القرآن؟ كيف استطاع بعض مثقفي المجتمع التّونسي تجاوز الأحكام النّصية القرآنية التي حدّدت أحكام الميراث؟ وكيف يقرأ هؤلاء الآن قضيّة الميراث والتي حدّدها الشّرع –أساسا–؟ وماهي حججهم في ذلك؟ هي أسئلة وجيهة توجّب علينا طرحها قبل البدء في الإجابة عنها– فيما يأتي– إذ لا يبدو الأمر كذلك لو انطلقنا من فضاء مكانيّ يختلف عن دولة تونس الدّيمقراطية.

[8] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص،90.

[9] سمير الزّغبي، السينما التّونسيّة والفضاء العمومي، نقلا عن، ثريا سميّة، الاختزاليّة النّسويّة صورة المرأة– الجسد في السّينما العربيّة (تونس نموذجا) مجلّة الاستغراب، مرجع سابق، ص، ص،247، 748.

أ- الإرث:

تناول القرآن الكريم مسألة الإرث بين الرّجل والمرأة، فقد حدّد القرآن حدودا وأحكاما تتعلّق بمسألة الميراث بينهما، مهما كانت جهة القرابة (أب، زوج، أخ، ابن، جد) فكما جاء في القرآن أنّ المرأة ترث نصف ميراث الرّجل وذلك بالاستناد إلى الآية 11 من سورة النّساء ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ [سورة النّساء: الآية 11]. وهو الحكم المعروف شرعا.

ولكن مع اختلاف العصور وتطوّرها وبدعوى "عدم صلاحيّة أحكام الشّريعة لكل زمان" برزت دعوات محدثة تطالب بالمساواة في الإرث بين الرّجل والمرأة، داعين إلى اعتبار الأحكام القرآنية أحكاما لا تلائم الزّمان، بل ويجعلونها قضيّة يدافعون عنها، وهذا ما سنشهده عند "رجاء بن سلامة"، إذ تعتقد بعدم صلاحيّة أحكام القرآن في الإرث مستندة في ذلك إلى بيان تاريخيّة الأحكام الفقهيّة أوّلا، و إلى ما أورده التّونسي "الطاّهر الحدّاد" ثانيا، ترى النّاقدة أن دعوى المساواة في الإرث في تونس تبدو قديمة منذ فترة الخمسينيات منذ دعوة "الطّاهر الحدّاد" بالمساواة في الميراث بين الذّكر والأنثى عند توفّر أسباب المساواة بتطوّر الزّمن –حسب ما أوردته الناقدة– تقول" ولم تكن المساواة بين النّساء والرّجال أمرا مطروحا على المجتمعات القديمة، ولم يكن بوسع القرآن أن يقفز على مقتضيات العصر الذي ظهر فيه. وهذا ما فهمه الطاّهر الحدّاد (ت 1935) خرّيج الجامعة التونسية. عنما كتب سنة 1930 منسّبا الأحكام التي نصّ عليها القرآن، داعيّا إلى الانتباه إلى ((مقاصد الشّريعة)) الأخلاقيّة عوض تقديس الأحكام الفقهيّة التي تصلح لمجتمعات لم تعد موجودة "[10]. بل تتصوّر الناقدة أن الفقه ذاته يشتغل بتمايز واضح، يسقط الفقه الكثير من الأبواب، ويبقي أو يحصر الفقه في مجال الأحوال الشّخصيّة " بناء نظام الشّريعة، وهي عبارة عن الفقه وقد طرحت منه الأبواب واقتصر فيه على الأبواب التي تقنن مجال الأحوال الشّخصيّة... وهي تقريبا الأحكام التي تكرّس دونيّة المرأة، والتي أصبحت غير قابلة للنّقاش لورود ((نصوص صريحة)) فيها "[11]. وإذا عدنا إلى الحدّاد، فإنّ النّاقدة تعتبر فكرة تدرّج الشّريعة في الأحكام هي المنفذ الذي دلّل به الحدّاد لتأكيد فكرة المساواة في الإرث فيرى أن" التدرّج لو تواصل لكان قد بلغ بالمرأة إلى تمتيعها بنصيب

[10] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 93.

[11] المصدر نفسه، صن 93.

من الميراث يساوي نصيب الرّجل، إذا ما أصبحت مثله قائمة بنفقة الأسرة قادرة على الكسب والعمل. ونفي الحدّاد أن تكون قاعدة النّصف للمرأة قاعدة ثابتة في التّشريع الإسلامي، وحجّته في ذلك أوّلا أنّ التّشريع قائم على التّدرّج"[12].

فالحدّاد إذ يرى أنّ فكرة التّدرّج إذا ما تواصلت لتمتّعت المرأة بالمساواة في الإرث مع الرجل ، فإنّه يضع من جهة أخرى شرطه القائم على تقلّد المرأة منصب المعيل الأساسيّ للأسرة، وهذا ما –نعتقده– كان غائبا في استدلال النّاقدة بالحدّاد، التي قدّمت لنا مطالبه وآراؤه من دون الشّرط، بالرّغم من ذكرها لفكرة "توفّر أسباب المساواة بتطوّر الزّمن" التي استنتجتها ممّا قاله الحدّاد، وقد يرى البعض استشهادها بذلك كافيّا ويغنينا عمّا اشترطه حرفيّا ولكننا نشدّد بدورنا على الالتزام بما يصدر عن كليهما وما يرد من تصريح أو قول من أحدهما دون زيادة أو نقصان. فهناك فرق –في رأينا– بين شرط الحدّاد (شرط مسؤوليّة المرأة وتكفّلها بالأسرة) وبين فكرة (توفّر أسباب المساواة بتطوّر الزّمن) الذي استنتجته النّاقدة عندما أكّدت على مطالبة الحدّاد بالمساواة في الإرث " وقد نذهل عندما ندرك أن ما طالب به قاسم أمين منذ القرن التّاسع عشر لم يتحقّق جزء كبير منه إلى اليوم، ومطالبة الطّاهر الحدّاد بالمساواة في الإرث لم تتجسّد في تونس إلى اليوم، وكأن مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة كانت طفرة مفاجئة غريبة لا يمكن أن يتكرّر مثلها اليوم"[13] .

وبما أنّ مدوّنة العمل التي نشتغل عليها "بنيان الفحولة" قد صدرت سنة 2005، أي قبل خمس عشرة سنة من الآن تقريبا، ونتيجة لدعوات المطالبة بالمساواة في الميراث منذ الخمسينيّات ، فإنّ مسألة المساواة في الميراث قد بدأت تنمو في تونس، فقبل عامين من الآن طرحت تونس قضيّة المساواة في الإرث بين المرأة والرّجل، بالضّبط في عهد الرّئيس الرّاحل "الباجي قايد السّبسي" عندما أعلن يوم 2018/11/23 بالاستناد إلى أحكام الدستور " ويتعلّق المشروع بقانون المساواة في الميراث بين الرّجل والمرأة بإتمام الكتاب التّاسع من مجلّة الأحوال الشّخصيّة المنظّمة بجزء منها لأحكام الميراث وذلك بإضافة باب تاسع مكرّر تحت عنوان

[12] الطّاهر الحدّاد، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، د ط، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان، 2011، ص، 32.

[13] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 90.

أحكام تتعلّق بالتّساوي بالميراث "[14]. وهو القرار الذي حوّل إلى البرلمان فيما بعد لمناقشته والمصادقة عليه، إمّا بالرّفض أو الموافقة " وأحالت رئاسة الجمهوريّة في 28نوفمبر/تشرين الثاني الماضي، مشروع القانون إلى البرلمان للنّظر فيه وذلك بعد أسبوع من التّصديق عليه في مجلس وزاري برئاسة الرّئيس الباجي قايد السّبسي صاحب المبادرة التّشريعيّة" [15] .

وأما فيما يخص سريان قانون المساواة في الإراث في دولة تونس، وبعد رحيل الرّئيس السّابق "الباجي قايد السّبسي" لم يفتح هذا الملف الآن في تونس، ولم يسر مفعوله في عهد الرّئيس التونسي الجديد:" قيس سعيّد".

وهذا عموما السّياق الذي أنتج دعوات المساواة في الميراث في دولة تونس. ونحن نختص بالذّكر دعوات النّاقدة لذلك. ولكن بالرّغم من أنّ لما تذهب إليه "بن سلامة" مناصرين، إلا أنّ له معارضين في الرؤيا أيضا، فللمفكّر المصري" نصر حامد أبو زيد" رأيه الخاصّ في موضوع الميراث، فيعارض ذلك بدعوى أنه من المفروض أن يكون معيار التّقييم في مسألة الميراث هو حالة المرأة ووضعها قبل الوحي وليس المستجدّات، يقول "وعلينا في هذا السّيّاق أن نبدّد بعض الأوهام الإيديولوجيّة عن تدنّي وضع المرأة في الخطاب القرآني بصفة خاصّة استنادا إلى مسألة جعل ميراث المرأة نصف ميراث الرّجل، ذلك أنّ معيار التّقييم يجب أن يكون «حالة» المرأة ووضعها في المجتمع قبل نزول الوحي، لا مجرّد المقارنة بين الخطاب القرآني وبين تمنيّاتنا المشروعة لوضع المرأة"[16]. وهو تصوّر مخالف تماما لتصوّر النّاقدة في النّظر لمسألة الميراث، إلاّ أنّ السّيّاق الذي انطلق منه نصر "حامد أبوزيد" يختلف عن السّياق الذي انطلقت منه النّاقدة.

---

[14] خميس بن بريك، المساواة بالميراث في تونس ... إلغاء للتمييز أم ورقة سياسية، 2018/12/05، https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2018/12/5/%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3-%D9%85%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D9%85%D8%B3%D8%A7%D9%88%D8%A7%D8%A9-%D8%A8%D8%B1%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D8%B3%D9%8A ، تاريخ الاطلاع 2020/03/09.

[15] المرجع نفسه.

[16] نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص، 36.

وتدعو بعض النّساء اليوم سواء النّاشطات في مجال حقوق الإنسان، أو الدّاعيات إلى تجديد مجلّة الأحوال الشّخصيّة إلى المطالبة بمزيد من الحقوق الدّاعمة المؤسّسة لفكرة المساواة بل ويذهبون كما تذهب "بن سلامة" أنّ الحيلولة دون المساواة في الإرث عنف بنيويّ " فعدم المساواة في الإرث عنف بنيوي، وهو عنف أساسي ينفي مبدأ المساواة، ويشيع من حوله الإحساس العامّ بأنّ المرأة دون الرّجل، أو بأنّها تساوي نصف رجل بما أنها ترث نصف ما يرثه"[17] . إلاّ أنّ ذريعة النّاقدة في ذلك بيان تاريخيّة الأحكام التي أصبحت بمثابة عائق أمام المساواة، تقول النّاقدة في نقدها لعزل تلك الأحكام للسيّاق الذي أنتجها " تجعل النّساء والرّجال يعيشون عصرهم الحديث وهم مشدّون إلى أنماط علائقيّة تمييزيّة عتيقة، لم يعد لها مبرّر سوى آيات قرآنيّة تمّ تشييئها على نحو عقلانيّ، وتمّ عزلها عن سيّاقها التّاريخيّ الاجتماعي"[18].

1-3- المساواة والمساواة في نظر العلم:

إذا نظرنا إلى خطاب "بن سلامة"، فإنّه يمكننا القول: إنّ هدفها هنا إبراز تبريرات الهيمنة الذّكوريّة، وممارسات السّلطة البطريركيّة، التي تلغي المساواة بين المرأة والرّجل، بما أنّهما ليسا متساويين بفعل المنظومة الذّكوريّة، فالهدف إذن هو المساواة التّامّة، مساواة المرأة بالرّجل، لأننا سنبيّن فيما سيأتي لاحقا ما تعنيه العبارة بالضّبط، وبعض مدلولاتها الخفيّة.

وإذ ترى "بن سلامة" أنه لا يمكن الانطلاق من الاختلاف البيولوجي، وإصدار حكم بناء عليه، للحيلولة بين تفاوت المرأة والرّجل، فلأنّها تعتقد أنّ ذلك مجرّد تراتبيّة خلقها المجتمع وبنى عليها أحكامه، ولكنّ المفاجأة تطلّ علينا من العلم ذاته؛ إذ نجد في كتاب كلّ من الباحثين "آلان وبربارة بيز" في كتابهما الموسوم بـ "معارك قيس وليلى دراسة علميّة مفصّلة عن الفروق البيولوجيّة الاجتماعيّة بين الرّجل والمرأة" أنّ الاختلاف البيولوجي هو الأساس في اختلاف الرّجل عن المرأة علمياً " وفي نهاية الثّمانينات، بدأ علماء كثيرون ببحوثهم المتعلّقة بالاختلافات بين الجنسين وبآلية عمل كلّ من دماغ الذّكر ودماغ الأنثى على حدة وأظهرت الوقائع الواردة في هذا الكتاب أنّ هناك اختلافات جمّة بين الجنسين: هذه الوقائع بنيت على أساس دراسات

[17] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 106.

[18] المصدر نفسه، ص، 106.

علميّة، طبيّة، نفسيّة واجتماعيّة."[19]. ولعلّ مثل هذه الدّراسات* من شأنها نفي استناد "بن سلامة" بشأن دحض دور البيولوجيا التي تعتقد أنّه مجرّد اختلاف لا يؤثّر على الرّجل والمرأة في أي مجال كان. وفي استنادنا على هذا الكتاب فإنّنا –وبعد اطلاعنا عليه وحسب قراءتنا المتواضعة له– وجدناه بعيدا عن التّوجّهات الإيديولوجية التي من شأنها التّأثير على مجرى بحثنا، – حتى لا يتصوّر قارئ بحثنا أنّنا منحازين إيديولوجياّ لأيّ جهة كانت–.

ولمزيد من التّأكيد على دور البيولوجيا نجد في الدّراسة نفسها ما يؤكّد ذلك " في القرن العشرين ساد الاعتقاد بأنّ الإنسان هو نتيجة بيئته الاجتماعيّة حيث يفرض الأهل والمربّون معتقداتهم على الأبناء...لكنّ الوقائع البيولوجيّة التي نعرفها اليوم تبرهن على أنّ المسؤول عماّ نملكه من آراء وميول وسلوك هو الهرمونات والتوصيلات العصبيّة الموجودة في دماغنا."[20] . الأمر الذي من شأنه إحداث فجوة وإرباك في خطاب النّاقدة ذاتها، علما أنه يمكن القول بكلّ مصداقيّة أن النّاقدة إن هي نفت –وقد نفت– وفكّكت دور البيولوجيا، فإنّ هدفها حسب ما ورد في" بنيان الفحولة" هو دحض التراتبيّة والتّمايز الذي يصنع بفضل البيولوجيا والذي تستغلّه الهيمنة الذّكوريةّ لخدمة مصالحها، وليس تناقضا– وقعت فيه النّاقدة– كما يتصوّر البعض.

وليس هدفنا في هذ البحث إبراز وتأكيد الاختلاف –فهو في نظرنا– ليس شرطا لنفي التّساوي بين المرأة والرّجل، بل الاختلاف بينهما من باب الشّراكة واجب وضروري " إنّ الأبحاث التي أجريت على وظائف الدّماغ البشريّ أعطت عدّة أجوبة عن هذا السّؤال: الرّجل والمرأة ليسا متساويين: إن المساواة في المعاملة بين المرأة والرّجل، وفي إعطائهما الحقّ في تحقيق ذاتيهما وهو شيء واجب. ولكنّهما ليسا متساويين بشكل واضح فيما يخصّ المهارات والمواهب الطّبيعيّة

[19] آلان وبربارة بيز، معارك قيس وليلى دراسة علميّة مفصّلة عن الفروق البيولوجيّة – الاجتماعيّة بين الرّجل والمرأة، تر، غزوان زركلي، ط1، دار كنعان للدّراسات والنّشر والخدمات الإعلاميّة، دمشق، سوريا، 2005، ص، 15.

*هذا الكتاب سيثبت لنا بشكل علمي أنّ النساء والرّجال ليسوا غير متماثلين فحسب، وإنما هم مختلفون جذريّا على الصّعيدين الجسماني والفكري. وقد اعتمد في نتائجه تلك على ما توصّل إليه كبار علماء المستحاثات paleontology وعلماء الأعراق البشريّة ethnology وعلماء النفس والبيولوجيا والبناء العصبي وتوصّل إلى أنّ الاختلافات في البناء الدّماغي عند الذّكر والأنثى لا يمكن دحضها" من كتاب معارك قيس وليلى دراسة علميّة مفصّلة عن الفروق البيولوجيّة – الاجتماعيّة بين الرّجل والمرأة "، المرجع نفسه، ص، 17.

[20] المرجع نفسه، ص، 16.

لكلّ منهما"[21]. ولعلّنا نجد في هذا الكتاب إشارة لطيفة من المؤلّفين بخصوص من يرفضون التّمييز على أساس البيولوجيا، ولعلّ "بن سلامة" من ضمن من يوجّه لهم؛ إذ تنكر التّمييز إذا أسّس بيولوجيّا، وإنّنا بدورنا ننكر التّمييز بين المرأة والرّجل بيولوجيّا إذا كان الهدف منه إقصاء أحدهما على حساب الآخر؛ إذ نتصوّر أنّ اختلاف الجنسين ليس معناه اللاّمساواة والعنف أو أن يكون ذلك مبرّرا لإقصاء المرأة. ويبرّر مؤلّفا الكتاب تصوّر النّاقدة ومناصريها بقولهما " إن نيّة الأشخاص الذين يستهجنون فكرة أنّ سلوكنا محكوم بيولوجيّا هي نيّة طيّبة: إنهم يستنكرون التّمييز بين الجنسين. ولكن حقيقة المشكلة أنهم لم يتبيّنوا الفرق ما بين المساواة والتّساوي [22]". هذا علميّا. أمّا على مستوى الآراء ومن خلال حديثه عن المساواة، فيذهب "جاد الكريم الجباعي" إلى أنّ دعوى المساواة لا يمكن أن تتحقّق لأنّ " المساواة لا تكون إلاّ بين شيئين متشابهين ومتشابهين تشابها تامّا، أو بين قيمتين مجرّدتين (1=1، 2=2، ب=ج. وهكذا)، وأيّ اختلاف بين الطّرفين ينفي المساواة مهما كان طفيفا، ولكن لا اختلاف بلا تشابه.. وينتج من هذا أنّ أطروحة ((مساواة المرأة بالرّجل)) مطلقة على هذا النّحو، أطروحة ذكوريّة تنفي خصائص المرأة وتتنكّر لاختلافها، حتّى لو كانت المرأة تتبنّاها. وذلكم من أبرز مظاهر تذكير المرأة"[23]. وتبعا لذلك أي نفي المساواة، يذهب الباحث نفسه إلى أنّ للمساواة صيغا مختلفة " على صعيد الخطاب، لدينا ثلاث صيغ: الأولى هي ((مساواة المرأة بالرّجل)) والثّانيّة ((مساواة الرّجل بالمرأة)) والثّالثة ((تساوي المرأة والرّجل))، أو الرّجل والمرأة، ولا فرق.. الصيغة الأولى ترمز إلى المركزيّة الذّكوريّة، والثّانيّة إلى مركزيّة أنثويّة مضادّة، والثّالثة أقرب إلى روح المساواة."[24]. وإذا استندنا إلى ما قدّمه الباحث لصيّغ المساواة، فإنّ "بن سلامة" تقع في المطبّ ذاته الذي تناضل ضدّه وتناهضه، فهي إذ تدعو إلى المساواة تذهب إلى تكرير صيغة ((مساواة المرأة بالرّجل)) وهي الصّيغة الغالبة في خطابها –في بنيان الفحولة – فعندما تدعو "بن سلامة" إلى المساواة غالبا ما تكرّر عبارة ((مساواة المرأة بالرّجل)) والتي ترمز إلى المركزيّة الذّكوريّة بتعبير الباحث ولا نجد صيغة مخالفة لذلك في خطابها إلاّ نادرا، إذ يفترض "بن سلامة" أن تدعو إلى تساوي

[21] المرجع نفسه، ص،17.

[22] المرجع نفسه، ص،17.

[23] جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص،355.

[24] المرجع نفسه، ص، 330.

المرأة والرّجل أو الرّجل والمرأة، خاصّة وقد صنّفنا خطابها ضمن "حركة تحرير المرأة" –وهو ما سنثبته لاحقا–. ولكن يبقى المقصود من" بن سلامة" وهو الظاّهر الذي لا يحتاج إلى تأويل، أنّ هدفها المساواة والتّطلّع لها، في طابع حجاجي، تفكّك فيه كلّ ما من شأنه تهديد مطالب المساواة من ممارسات تفاضليّة، وأنّ استشهادنا بالباحث السّوري ما هو إلاّ لفتة ارتأيناها مهمّة لطرح مثل هذه الأفكار، لذلك لم تنتبه لها النّاقدة وربّما يعود ذلك لانشغالها الذي ناضلت لأجله في "بنيان الفحولة " وهو نضال بحجم مشروع، يبدو أنّ " بن سلامة " تؤسّس له ناهيك على أنّ انطلاقة وسياق كلّ من" بن سلامة" والباحث السّوري تبقى مختلفة، إلاّ أنّ الموضوع الذي يخوضان فيه يبقى واحدا متعدّد الآراء، وما نؤكّده مرّة أخرى هو الهدف الذي تناضل لأجله النّاقدة، إذ يبدو أنّها لم تنتبه لهذه العبارات فقط.

وهذه عموما وجهة نظر العلم في دعوات المساواة وكيف ينظر إليها، وبعض البحوث في المساواة وصيّغها، تبقى للنّاقدة رؤاها الخاصّة التي انطلقت منها والتي لا يمكن إنكارها في الحقيقة، فنحن عموما لا ننكر المصادرة التي تتعرّض لها المرأة من قبل البعض بحجّة تطبيق الدّين أو بحكم العادات والتّقاليد الباليّة، حيث –عادة–ما تطلق أفكار تعصّبيّة متطرّفة تعلي – غالبا – من شأن شعارات إيديولوجيّة تروّج لها.

II- السيّاق التّاريخي كشرط للقراءة:

تحاول" بن سلامة" –في محاولة جريئة منها– الدّعوة إلى العودة لفكرة السّياق التّاريخي الذي أنتج بعض المقولات والنّصوص التي بات من الضّروري الاستغناء عنها، كونها لا تلائم العصر، لعلّ الماضي يبقى ماضيا، وبالتّالي يحرّرنا من سجنه الذي لازال هاجسا يطارده البعض. لذلك فهي تستنكر في إعادة القراءة نفي السّيّاق التّاريخي الذي ارتبط ببعض المقولات التّراثيّة، حيث تقول في هذا السّيّاق " نفي التّاريخ هو الذي يؤدّي إلى وضعيّة نشخّصها كالتّالي: انفصام، ارتباك وخلط، إنتاج ثقافة التمييز وأقنعة التّمييز الجديدة"[25]. فهل آن الأوان للتّخلي عن أفكار أنتجها سيّاق تاريخيّ معيّن لأن تفكّك، والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بالذّات العربيّة ويتحقّق حلم النّاقدة؟ وهذا ما سنجيب عليه في التّالي.

1-1- محاولة زعزعة الوثوقيّة الدّينيّة:

نستهل هذا الموضوع بتساؤل يبدو أنّ الناقدة طرحته هي الأخرى وهو: إمكانيّة زعزعة الوثوقيّة الدّينيةّ من عدمها، والتي أصبحت عقيدة سرمديّة متطاولة على التّاريخ والنّزول بها إلى فضاء التّجربة وبالتّالي انتزاع التّقديس الذي أحاطها منذ قرون؟ وماهي إمكانيّة تحقيق ذلك في فضاء سياق عربيّ إسلاميّ يستند بالأساس إلى ثقافة النّصّ؟ وهل دعوى النّاقدة هي التّجربة الأولى التي طرقت باب الممنوع بجرأتها لهذه الدّعوة؟ أم أنّ هناك من يشاطرها فيما تدعو له؟ هي أسئلة سنحاول الإجابة عنها في هذا العنوان حتى لا يبقى عالقا أو متواريّا.

من القضايا التي طرحتها النّاقدة والتي تبدو جريئة في طرحها: قضيّة إمكانيّة زعزعة الوثوقيّة الدّينيّة، أي هل يمكن أن تتزعزع العلاقة بين الإنسان المسلم وبين ثقافة النّص أو الأحكام الفقهيّة؟ معنى ذلك أن تزحزح العلاقة المقدّسة بين الاثنان بدعوى تطوّر الزّمن. وتنطلق بن سلامة في ذلك في إطار سيّاق حديثها عن إمكانية هذه الزّعزعة للخروج مع الفقهاء بأحكام جديدة، وبالتّالي يتحقّق ما دعت إليه من رفض وتقويض لمقولة: " الشّريعة صالحة لكلّ زمان"، فتتحوّل إلى عبارة: مراعاة المستجدّات الرّاهنة التي تفرض قطيعة كليّة مع الماضي /الأحكام الفقهية، تقول " إنّ الحلول مع الفقهاء في نفس السّاحة للخروج بنتائج مخالفة للأحكام القديمة، قد يكون مفيدا إذا زعزع الوثوقيّة الدّينيّة التي يحيطون بها خطاباتهم وحال دون

[25] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص،93.

احتكارهم لتأويل النصّ المقدس وبيّن عدم وجاهة فتاواهم...لا بدّ من تحوّل في الأسئلة والأجوبة المطروحة للخروج من أفق الحلال والحرام إلى أفق معياري أرحب وأكثر تعقّدا وملاءمة لعصرنا"[26] .

إنّ هذه الأحكام في نظر "بن سلامة" تبقى بشريّة وبالتّالي يمكن إعادة قراءتها لعدم وجاهتها في حلّ معضلات وقضايا مستجدّة وحديثة. وبما أنّ النّاقدة تأمل أن تفكّك هذه الوثوقيّة فإنّها ليست الوحيدة التي تطمح لذلك، بل نجد من الدّاعين لذلك أيضا المفكّر والنّاقد السّوري "أدونيس" الذي كان له رأي في القضيّة، ويذهب "أدونيس" بل يبشّرنا بألّا إمكانيّة لفك هذه الوثوقيّة وزعزعتها؛ إذ أنّ التّرسانة الفقهيّة تكون عائقا دون تحقيق ذلك –غالبا– باعتبار الفقهاء السّلطة الوصيّة على النّصّ الذي يمثّل السّلطة الأولى، يقول في" الثّابت والمتحوّل" " وقد أصبح هذا الثّابت النّظري نصّا ثانياً حلّ محلّ النّص الأوّل – نص الوحي– بحيث يتعذّر اليوم أن نتجاوزه – لكي نقرأ قراءتنا الخاصّة ونكتب نصّنا الحديث الخاصّ، بدءا من النّص الأوّل "[27].

يعتبر جموع الفقهاء والمفتين والمفسّرين أن النّص وأحكامه مقدّسة، ثمّ إنّ المساس بحكم منه وإعادة قراءته، هو مساس بالعقيدة في حدّ ذاتها، فلا يمكن بحال أن تتحقّق فكرة إعادة القراءة هذه، وإن استحدثت هناك دواع تتعلّق بجدّية في العصر. إنّ الماضي في الثّقافة العربيّة يلازم الحاضر، بل ويزاحمه بلا رحمة، فلا خروج عن النصّ إذن ومحاولات الفقهاء متواصلة لإرساء قيم الثّبات المتعلّقة به، وهو ما تعمل عليه هذه المنظومات من إرساء لقيم الثّبات – حسب "أدونيس"– " وتنطلق السّلفيّة وهي امتداد لما سمّيته بالثّبات من افتراض الكمال في المعرفة بالنّص والنّقل ...ولهذا تنتفي الحاجة إلى الفكر الآخر وإلى الابتداع معا. وما يحتاج إليه المجتمع هو إذن، بحسب هذه النظرة، جعل الماضي حاضرا باستمرار"[28]. أي أنّ الفقهاء يرون في النّص الكمال والمطلقية لذلك فهم يمانعون أو يندّدون بالقراءة الحداثيّة للنّص.

[26] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 79.

[27] أدونيس، الثّابت والمتحوّل بحث في الإبداع والإتّباع عند العرب، ط7، دار السّاقي، ج1، بيروت، لبنان، 1994، ص، 18.

[28] المرجع نفسه، ص، 19.

هذه التّصوّرات برمّتها تقف حائلا أمام إمكانيّة إقامة حوار مع الفقهاء (المجتهدين والمفسّرين) والدّاعين كذلك لإعادة قراءة النّص بعيدا عن سيّاقه التّاريخي – والنّاقدة ضمنهم– إنّ ثقافة النّص ثقافة كاملة مطلقة، ولا يمكن إذن المقابلة بين عالم السّماء وعالم الأرض، إنّه ارتباط وثيق الصّلة بين الإنسان/ المسلم، والنص/المقدّس. ليتّفق كلّ من "أدونيس" و "رجاء بن سلامة" في إعادة قراءة النّص، لكنّ لكلّ تصوّره في هذه القراءة، فيشترط "أدونيس" في ذلك عزل النّص عن تأويلاته المختلفة، يقول " والحال أنّ الباحث المسلم، اليوم ينبغي أن يعود إلى النّص – الأصل – لكي يقرأه قراءة جديدة، في معزل عن تأويلاته هذه السّابقة جميعا. غير أنّه لا يقدر أن يفعل ذلك إلاّ إذا عزله عن تأويلاته هذه وعن تطبيقاته السّيّاسيّة والاجتماعيّة التي واكبتها "[29]. أمّا النّاقدة فتدعو لقراءة الأحكام الفقهيّة التي انطلقت من النّص انطلاقا من سيّاقها التّاريخي الذي أنتجها؛ إذ لم تعد ملائمة لمستجدّات العصر الرّاهن– حسبها–

وبهذا يصعب ضرب الوثوقيّة الدّينيّة أو زعزعتها في النّفوس، خاصّة وأنّ الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ثقافة مصدرها الوحي. لقد شكّلت نوعا من العلاقة المقدّسة المتجذّرة في لاوعي الإنسان المسلم مع النصّ، وإنّ دعوة النّاقدة إلى إعادة قراءة الأحكام الفقهيّة وإلى استحضار السيّاق التّاريخي الذي أنتجها بذريعة "زوال الحكم بزوال العلّة" هي حجّة غير مقبولة بالنّسبة للإنسان المسلم العاديّ أو الفقهاء على السّواء، بالإضافة إلى آراء النّاقدة ذاتها و المتمثّلة في اختزال النّصّ في فكرة التّعبّد، وربما استلهام بعض أوامره الإنسانية في تطوير منظومة حقوق الإنسان وهو ما لا تتقبّله الذّات المسلمة؛ إذ تعتبر المصدر الأساسي للتّشريع هو النّص / القرآن بما أنّه كلام الله أوحاه إلى نبيّه–صلى الله عليه وسلم– تقول عن النّص ما يلي " إنّه نص تعبّدي يمكن أن يتّخذه المؤمن للعبادة، وربّما أمكنهم استلهام بعض مبادئه الكبرى لتطوير منظومة حقوق الإنسان لا لرفضها(الرّحمة والمسؤوليّة الفرديّة...)"[30]. وقد وصل الأمر بالنّاقدة أنها أنكرت أن يكون النّص مصدرا للمعاملات بين البشر لذا تعتقد أنّه " حان الوقت لكي نعدل عن الاجتهاد في الآيات إلى الجهد النّفسي والعقلي لتحديد علاقتنا بالنّصّ المقدّس...ولكن لم يعد بالإمكان اتّخاذه مصدرا للتّشريع في مجال المعاملات بين البشر."[31]. وهي دعوة صريحة

[29] أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 2002، ص، 70.

[30] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 81.

[31] المصدر نفسه، ص،81.

تختزل فيها الباحثة رؤيتها للنّصّ / القرآن، وربّما غفلت النّاقدة في قولها هذا عن علاقة المسلم بالنّصّ وكيف يراها، ولذلك نعتبر "أدونيس" أكثر وعيا ودراية بتلك العلاقة وكنهها التي غابت عن الباحثة، وهي علاقة دائمة الصّلة ممتدة في التّاريخ كما يقول أدونيس "وعلاقة الإنسان المسلم بهذا النّصّ(اللّغة) ليست علاقة حاضر بماض: ليست علاقة تاريخيّة، وإنّما هي علاقة الإنسان بذاته، وبما فطر عليه، وجوديّا هكذا، وليس التاريخ تبعا لذلك، حركة تنتقل من الحسن إلى الأحسن...التاريخ بحسب هذه النّظرة. هو الأصل نفسه في توجّهه وإشعاره"[32].

1-2- إعلان الحداد أو جنازة التّراث:

تحاول النّاقدة– بعد دعوتها الصّريحة إلى بيان تاريخيّة الأحكام الفقهيّة وعدم صلاحيتها لكلّ زمان– التّأكيد على ما أطلقت عليه مصطلح إعلان الحداد أو عمل الحداد travail de deuil بتعبيرها على العلاقة بين الذّات/الحاضر والتّراث/الماضي، وهي دعوة لها أسبابها المفضيّة إليها، وما الهيمنة الذكوريّة وبيان تاريخيّة الأحكام الفقهيّة إلّا من تلك الأسباب " وربّما آن الأوان لأن ننطلق من فقدان أوهامنا لا من الاحتفاء بها وزيّادة تغذيّتها، ولأن ندرك أنّ سيّاسة سحب البساط من الواهمين بالأصل الفردوسيّ المفقود بمشاركة هؤلاء في جزء من أوهامهم لا تزيد إلاّ في تعميم الوهم وزيّادة التّمسّك الماليخولي به"[33] . تصف النّاقدة المتشبّثين بالماضي بأنّهم يعيشون في حالة حداد كونهم لا يستطيعون الانعتاق من الماضي، لذلك تدعوهم للتّخلّص من أوهامهم الواهنة تلك، لتطلق على هذا التّشبّث مصطلح "الماليخوليا" فالذّات عاجزة عن إقامة الحداد –حسبها– للتّحرّر والانعتاق من وهم ماض انتهى مازال شبحه يطارد الواهمين به" والماليخوليا هي العجز عن الحداد، أي العجز عن قبول واقع الفقدان، واقع فقدان الوهم وواقع اليتم واستحالة عودة الماضي."[34]. إنّ الذّات التي لا تريد الانعتاق من الماضي (التّاريخ) هي ذات عاجزة إذن، إنّها أسيرة الهناك، ولذلك تصف النّاقدة هذه الحالة بالعجز عن تقبّل الفقدان فقدان الوهم بتعبيرها وما العجز الذي عبّرت عنه إلاّ "نوستالجيا"

[32] أدونيس، الثّابت والمتحوّل، مرجع سابق، ص،21.

[33] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص137.

[34] المصدر نفسه، ص،137.

تعيش الذّات على أنقاضها بما أنّ التّراث /الماضي يعتبر المنطلق الفردوسي المفقود، وعدم الرّغبة في انفكاك العلاقة بالماضي، هو نوع من العلاقة الحميمة بين الآن/ الحاضر والماضي.

هذا الحداد حسب النّاقدة تفترضه الحداثة على الماضي " لذلك يمكن أن نذهب إلى أنّ الحداثة تفترض حدادا على الماضي وأمواته... لا خروج دون إيقاع بضرورة الخروج، دون اتّخاذ قرار باقتلاع النّفس من وضعيّة القصور، لا «خروج» قبل اليأس من الحالة السّابقة والحداد على الأوهام المكبّلة."[35].

فإعلان النّاقدة الحداد على التّراث ورهن حركة الحداثة به، إنّما هو مجرّد محاولة للخلاص من تشبّث الذّات بشبح الماضي الذي يطاردها ، فهذا التّمسّك بالماضي /التّراث يقع حائلا دون تحقّق عمل الحداد حسب الباحث التّونسي" العادل خضر" ففي ما تقوله" بن سلامة" له رأي يخالفها به في قضيّة "عمل الحداد" فيقول عن إعلان الحداد الذي قالت به "بن سلامة" "فأن نؤوّل التّراث ونفهمه ونبيّن تاريخيّته وحدوده وعدم صلاحيّته لكلّ زمان ومكان، ونكشف الشّروط التي أوجدته ، ونعرّي القوى الّتي مازالت تحافظ عليه بمحاولة استعماله وتنفيذه وإنفاذه لتستمرّ هيمنتها على الواقع، إنّما هو عمل يتجاوز حدوده المعرفيّة إلى التّأثير في الذّات المؤوّلة على نحو يمكّنها من التّحرّر من سطوة التّراث والكفّ عن الانخراط في أفق انتظاره الذي هو لا محالة الماضي بما هو ذاكرة جريحة mémoire blessée "[36] .

إلا أنّ هناك شرطا يشترطه الباحث لتحقيق عمل الحداد وهو تحرّر وانعتاق الذّات من كلّ علائق الماضي التي تتعالق معها "وعندما تتحرّر الذاّت من كلّ الرّوابط التي تشدّها إلى التراث، الموضوع الذي تتشبّث به، يكون عمل الحداد قد تحقّق واكتمل"[37]. حسب الباحث.

أمّا في حالة الإبقاء على المقاومة والتي تعني مقاومة الذات إحداث قطيعة مع الماضي (التّراث)، وهو المفترض الذي وجب على النّاقدة الانطلاق منه، فإن ذلك ينفي عمل الحداد (travail de deuil) وهذا ما يذهب إليه "العادل حضر" "أمّا في حالة المقاومة المفضيّة إلى الإبقاء على التّراث بما هو أفق انتظار لفضاء الّتجربة فإنّ تلك المقاومة دالّة على إخفاق

[35] المصدر نفسه، ص،146.

36 العادل حضر، مرجع سابق، ص،126.

[37] المرجع نفسه، ص،126.

العمل التّأويلي لأنّ الذّات مازالت محافظة على الرّوابط التي تشدّها إلى التّراث"[38]. –وفي رأينا– إنّ ما قال به الباحث يبدو منطقيّا وأكثر عمقا؛ إذ لا يمكن للإنسان العربي/المسلم خصوصا، أن يتجرّأ على قطيعة مع تراث مجّد لقرون، والأمر كذلك يتعلّق بمجد أمّة ذات ماض طوباويّ، ناهيك على تشبّث الذات بالنّصّ /القرآن، واعتباره من المقدّسات التي لا مساس بها، وبالتّالي فما دعت النّاقدة إليه لا يمكن تقبّله والعلاقة بين الذّات والتّراث علاقة ذات صلة ممتدّة وحميمة، "وبذلك يصبح العمل التّأويلي بما هو عمل حداد محاولة مؤلمة للخلاص من عصاب الماليخوليا الرّهيب."[39].

[38] المرجع نفسه، ص، 126.

[39] المرجع نفسه، ص،126.

III- العقل التّواصلي من أجل حوار بين الذّكورة والأنوثة:

1-1-لماذا العقل التواصلي؟

سنبيّن هنا حقيقة اختيارنا للعقل التّواصلي، ولماذا لجأنا إليه في بحثنا كحلّ لإقامة تحاور بين الذّكورة والأنوثة، وسنرصد إمكانيّة التّحوّل من خطاب التّمركز حول الذّات الذّكوريّة، إلى خطاب يمكن أن يتمركز حول الأنثى من عدمه، وهل يمكن إقامة علاقة تشاركيّة في ظلّ الإبقاء على فكرة المركزيّة؟ وهل تدعو الباحثة في خطابها إلى محاولة تمركز حول الأنثى؟ الأمر الذي سيقودنا إلى اقتراح تشاركيّ ينفي التّراتبيّة ويبقي على الاختلاف؛ إذ لا يعقل حياة يسودها الذّكور بانتفاء الأنوثة منها، وكذلك العكس.

وبما أنّ التّاريخ لطالما كان ذكوريّا " بل إنّ كلّ التّاريخ أصبح يدور حول مركز واحد هو الرّجل"[40]. فإنّه حتما كرّس بنية اختلافيّة تجعل الأنثى متبوعة فيه لسلطة الذّكر وهوما يصطلح عليه بالهيمنة الذّكوريّة؛ لتجد "إذا كلّ الظّروف مجتمعة لملء ممارساتها "[41] حسب "بيير بورديو." ولذلك تسعى هذه الخطابات من مثل خطاب "بن سلامة" إلى محاولة زحزحة المركزيّة الذّكوريّة. في حين يعتقد "جاد الكريم الجباعي" أنّ " نقد المركزيّة الإثنيّة والمذهبيّة والذّكوريّة والإداريّة والسّياسيّة نقدا يفضي إلى اللاّمركزيّة، ويعيد تنظيم الفضاء الاجتماعي والثّقافي وفق إحداثيّات جديدة ...هنا تتجلّى أهمّيّة حريّة الفرد وحقوق الإنسان والمواطن، وأهمّيّة المعرفة الشّخصيّة المستقلّة، وتستعيد «قضيّة المرأة» مضامينها الاجتماعيّة والثّقافيّة والسّياسيّة والأخلاقيّة.[42] . فقضيّة المرأة والدّفاع عنها وعن حقوقها المهضومة مرهون إذن بنفي ونقد المركزيّة وتفكيكها ونختصّ بالذّكر المركزيّة الذّكوريّة لكونها صعبة الزّحزحة والتّقويض.

---

[40] عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التّحرير... والتمركز حول الأنثى، ط2، نهضة مصر للطباعة والنشر، الجيزة، أغسطس 2010، ص،21.

[41] بيار بورديو، الهيمنة الذّكورية، تر، سليمان قعراني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، نيسان(أبريل) 2009، ص،60.

[42] جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص، 314.

1-2- تصنيف خطاب بن سلامة: بين حركة تحرير المرأة وحركة التّمركز حول الأنثى:

إذا اعتبرنا ممارسات المركزيّة الذّكوريّة ولّدت نوعا من التّهميش ضدّ المرأة، فإنّ ذلك حتما ولّد نوعا من المقاومة النّسويّة بسبب هذه المركزيّة. فنضال "بن سلامة" مثلا يدعو للمساواة التّامّة بين الرّجل والمرأة وليس مجرّد تسلّط، وقد ولّد هذا التّصوّر نوعا من المقاومة حسب "جاد الكريم الجباعي" يقول في ذلك " إنّ لبّ المسألة هو تسلّط الرّجل على المرأة وإخضاعها لمشيئته، وتسلّط القلّة على الكثرة من الرّجال والنّساء. ولكن ما من سلطة لا تولّد نقيضها مقاومة أو معارضة؛ وليس التّاريخ سوى تنويع على هذا التّناقض في السّلطة ذاتها على اختلاف أشكالها، وفي جميع مستوياتها"[43]. ولذلك فإنّ "بن سلامة" إذ أكّدت على أنّ هناك ممارسات يشتغل فيها العنف بديناميّة تمايزيّة بجميع أشكاله (الجسدي، النّفسي، الرّمزي) فإنّ هذا العنف أنتج نوعا من النّضال؛ إذ لماذا هناك عنف -بالأساس- لولا وجود مقاومة من نوع ما، ولعلّ هذا ما يذهب إليه الباحث نفسه في رأيه حول قراءة العنف " فالعنف الذي يمارس على النّساء يدلّ هو نفسه دلالة قاطعة على مقاومة المرأة لتسلّط الرّجل واستبداده فما من سلطة إلاّ تولّد مقاومة. لهذا السّبب، على الأرجح، يعبّر عن العلاقة بين الرّجال والنّساء بلغة الصّراع والحرب والمجابهة، وهي اللّغة التي يتقنها الرّجال؛ لكنّ الحياة لا تسير على هذا النحو"[44].

و إذا أردنا استقصاء ماهيّة خطاب النّاقدة في "بنيان الفحولة"، وبالأخص تفكيكها للخطاب الدّيني سيتبيّن أنّ النّاقدة لا ترفض الدّين بقدر ما ترفض أشكال التّديّن التي تدير العنف بل يكون العنف عنفا قاسيّا إذا ما صدر عمن يعتبرون أنفسهم أوصياء على الدّين ويتكلّمون باسمه- حسبها- " ولا يكتفي هؤلاء المديرون للمقدّس بإنتاج الخطابات المبرّرة للعنف والتّمييز بل ينصّبون أنفسهم سلطات تراقب الخطابات الأخرى...وليكفّروا دعاة المساواة والحريّة، أو ليبثّوا في أحسن الأحوال دعوات الرّحمة القاسيّة كما في الفتوى الدّاعيّة إلى ضرب الزّوجة

[43] جاد الكريم الجباعي، مرجع سابق، ص، 391.

[44] المرجع نفسه، ص، 386.

ضربا ((مشوبا بالحنان)) "[45] . ولذلك ترى أنّ للخطاب الدّيني سلطة التّقديس والتي لا يمكن الخلاص منها.

ولكن يخشى أن تتحوّل مطالب المساواة والحريّة ودرأ العنف، هي الأخرى إلى خطابات مركزيّة تهمّش ما كان مركزا قبلها. ولا ندّعي –أو يمكننا– الجزم في خطاب "بن سلامة" أنّها تدعو لمركزيّة أنثوية مضادّة، وسنؤجّل حكمنا بعد أن نستعرض ما دعت إليه ونقارنه بسمات "التّمركز حول الأنثى"، و "حركة تحرير الأنثى"، لنصنّف خطاب النّاقدة أين يمكن إدراجه في النّهاية. هذه المراكز هي التي تخلق نوعا من ردّة الفعل العدائيّة " فينقسم فيها العالم إلى ذكور متمركزين تماما حول ذكورتهم ويحاولون أن يصرعوا الإناث ويهيمنوا عليهم، وإلى إناث متمركزات تماما حول أنوثتهنّ يحاولن بدورهنّ أن يصرعن الرّجال ويهيمنّ عليهم"[46] حسب المفكّر المصري "عبد الوهاب المسيري". وقد كتب المسيري بخصوص "حركة التّمركز حول الأنثى" وبالقياّس إلى ما ذهب إليه حاولنا بعد ذلك الحكم على خطاب النّاقدة في انتمائها لـ "حركة التمركز حول الأنثى" من عدمه، وبما أنّ هذه الحركة –حسب المسيري– " تنكر الإنسانيّة المشتركة، ولذا لا يمكن أن ينظمّ لها الرّجال، فالرّجل، باعتباره رجلا، لا يمكنه أن يشعر بمشاعر المرأة كما أنّه مذنب يحمل وزر التّاريخ الذّكوريّ الأبويّ... ولا توجد محاولة جادّة لتحقيق المساواة بين الرّجل والمرأة.. للحفاظ على إنسانيّة المرأة"[47] . فإنّ "حركة تحرير المرأة" حسب المفكّر نفسه، يبدو أنّها أقلّ تطرّفا من الحركة السّابقة، فحركة تحرير المرأة تسعى لإقامة المساواة بين الرّجل والمرأة ومراعاة حقوق الإنسان، هذه الحركة " ترى أنّ ثمّة إنسانيّة مشتركة بين كلّ البشر، رجالا ونساء، وأنّ هذه الرّقعة الواسعة المشتركة بيننا هي الأساس الذي يتحاور على أساسه والإطار الذي نبحث داخله عن تحقيق المساواة. ولذا يمكن للرّجل أن ينضمّ إلى حركة تحرير المرأة، ويمكنه أن يدخل في حوار بشأن ما يطرح من مطالب لضمان تحقيق العدالة للمرأة."[48]. وقبل أن نعلن نتيجة التّصنيف فلنتأمّل قليلا طريقة اشتغال المركزيّة الذّكوريّة ، فلئن اشتغلت – ونحن نختصّ بالذّكر– المركزية الذّكوريّة عربياّ –بحسب

[45] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، ص، 111، 112.

[46] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص، 19.

[47] المرجع نفسه، ص، 33.

[48] المرجع نفسه، ص، ص، 32، 33.

النّاقدة – وشكّلت مركزيّة خاصّة بها بتعاضد المنظومات (البلاغيّة ، الفقهيّة)_ كما قلنا بذلك في الفصل الأوّل– فإنّ طرق الاشتغال هذه قد لا تكون واعيّة– في رأينا–؛ إذ ليس هدف الإقصاء المرأة /الأنثى في حدّ ذاته بل هذا الإقصاء هو مجرّد نتيجة ليس إلاّ، أماّ الهدف الأساسي في نظرنا فيكمن في تفعيل اشتغال المنظومات التي كّرست مختلف السّلطات (معرفيّا، ثقافيّا وسياسيّا) والتي مازالت فاعلة لليوم، فالسّلطة هي الهدف من هذا الإقصاء إذن. فلنأخذ مثلا المنظومة الفقهيّة التي تكرّر النّاقدة الحديث عنها، فبن سلامة وإن تدعو إلى إعادة النّظر في سرمديّة أحكام الفقه بما أنّها تصدر من تأويلات بشريّة اجتهاديّة يمكن أن تصيب ويمكن أن تخطأ، فإنّها تنتقد الذين يمثّلون أنفسهم أوصياء على الدّين فيعتبر هؤلاء إذن حسبها سلطة في حدّ ذاتهم لا يمكن محاورتها أو مزاحمتها حتّى، ويعتبر الفقهاء هكذا سلطة في حدّ ذاتهم، ولعلّ هذه السّلطة هي المبتغى إذن وهذا ما تقول به "بن سلامة" " يشيّؤون القرآن ويختزلون رسالته الأخلاقيّة في مجموعة من الأحكام...ويرفضون دعوات إعادة التّفكير في علاقتنا اليوم بالنّصوص المقدّسة"[49] ثم إنّ السّلطة التي يتحصّلون عليها تقع حائلا دون مطالب المساواة حسبها " إلاّ أنّ للخطاب الدّيني وضعيّة تلفّظ خاصّة تجعله أكثر قوّة وتسلّطا من الخطابات الأخرى... فإنّ لهم سلطة رمزيّة يستمدّونها من وظيفتهم الخاصّة ومن إرادتهم على نحو من الأنحاء لشؤون المقدّس"[50] . وبالتّالي فالرّجل في حدّ ذاته ليس مشكلا في نظر "بن سلامة" بما أنّه لا يحاول تكوين سلطة ما على حساب إقصاء المرأة، خاصّة إذا تساوى معها في الحقوق والواجبات، الأمر الذي من شأنه نفي تأزّم العلاقة بين الرّجل والمرأة. ولذلك اعتبرنا خطاب المنظومة الذّكوريّة خطابا غير واع وإن بدا عكس ذلك، بعكس "حركة التّمركز حول الأنثى" التي تشتغل بطريقة واعية منظّمة تنفي الرّجل /الذّكر من حساباتها وتكون " المرأة متمركزة حول ذاتها تشير إلى ذاتها، مكتفية بذاتها، تودّ اكتشاف ذاتها وتحقيقها خارج أيّ إطار اجتماعي في حالة صراع كونيّ أزليّ مع الرّجل المتمركز حول ذاتها... ومن ثمّ تتحوّل حركة التّمركز حول الأنثى من حركة تدور حول فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسانيّة للمرأة إلى حركة تدور حول فكرة الهويّة..."[51]. –وبعد العرض لما سبق– يمكننا إذن إدراج خطاب "بن سلامة"

[49] رجاء بن سلامة، مصدر سابق، ص، 110.

[50] المصدر نفسه، ص، ص، 114، 115.

[51] عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق، ص،20.

ضمن "حركة تحرير المرأة" لأنّ النّاقدة تدعو إلى تشاركيّة بين المرأة والرّجل ولا تنفي الرّجل من حساباتها بل تدعوه للانضمام إلى تحرير المرأة. ولا يمكن أن ينتمي خطابها إلى "حركة التّمركز حول الأنثى" وإن بدا ذلك في "بنيان الفحولة". ولكن مع ذلك تصعّد النّاقدة اللّهجة في خطابها، حتّى يكاد يكون متطرّفا أحيانا، ولذلك سندعو فيما يأتي بعد الآن، إلى حلّ نراه توافقيّا لما تطرحه "بن سلامة"، وما تحاول المنظومات الذّكوريّة والدينيّة تكريسه، الأمر الذي من شأنه إلغاء الصّراع والانفتاح أكثر على الآخر.

1-3- العقل التّواصلي: تذويب الذّوات / نفي المركزية:

تحدّثنا في بداية العنوان السّابق عن إمكانيّة تحقيق التّحاور بين الذّكورة والأنوثة وإقامة علاقة تشاركيّة بينهما، وبما أنّ المركزيّة الذّكوريّة شكلت مركزا، فإنّه لا يخفى ظهور حركة مضادّة لها وهي" حركة التّمركز حول الأنثى" بتعبير المسيري.

لذلك تستدعي الضّرورة تذويب مختلف المركزيّات التي تحاول خلق مركز ما لإبراز هيمنتها على غرار المركزيّة الغربيّة " فالعقل التّواصلي هو مفهوم صاغه هابرماس لمحاولة تنميّة البعد الموضوعي الإنساني للعقل، ولذا يطلق على مفهوم العقل عند هابرماس " العقل التّواصلي (Communicotional Reason)". وهذا العقل لديه فاعليّة تتجاوز العقل المتمركز حول الذّات، والعقل الشّمولي المنغلق الذي يتضمّن كل شيء"[52] . وفي العصر الحديث ونتيجة حملات التّصارع بين الذّكورة والأنوثة، كان لابدّ من آليّة تخمد نار الصّراع بين الاثنين، ولأنّ " العقل التّواصلي يبنى على فعل خلاّق يقوم على الاتفاق وبعيدا عن الضغط والتّعسّف، غايته بلورة إجماع يعبّر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيّته ويدمجها في المجهود الجماعي، الذي يقوم بالتّفاهم والتّواصل"[53]. لذا فإنّ المرجوّ من "العقل التّواصلي" تحقيق نوع من التّوازن في حياة الذات والآخر؛ إذ ينظر الرّجل لنفسه كأنا والمرأة كآخر، أو العكس.

---

[52] أبو النّور حمدي أبو النّور حسن، يورجين هابرماس / الأخلاق والتّواصل، د ط، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2012، ص،135.

[53] Habermas: The Theory of Communicative Action ، نقلا عن، المرجع نفسه، ص، 137.

إنّ التاّريخ قائم على تجارب هذا "الأنا" بمعيّة الآخر؛ وإن كانت هناك دعوات للانفتاح على الآخر وثقافته، فإنّنا لا نستطيع تلبيّة دعوات الانفتاح ونحن نعيش في دواخلنا أزمة إقصاء الآخر، كما فعلت المركزيّة الغربيّة ولذا " يدعو دريدا إلى تفكيك نظم العقل المتمركز حول نفسه.. وفيما يرى دريدا أنّ العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقا الفلسفيّة والدّينيّة ذات الجذر العميق في تاريخ الفكر الغربي"[54]. إنّ ما تحتاجه الحضارة أو الثّقافة اليوم ليس تأجيج الصّراعات وشنّ المزيد من خطابات الإقصاء. إنّنا بحاجة إلى تفاعل بين الذّوات، إلى تلاحم وتعاضد المرأة والرّجل معا لنخلق فكرة إمكانيّة التّعايش بالرّغم من حصر فكرة التّعايش بالأقليّات العرقيّة، والطاّئفيّة، لكنّ المجتمعات الحديثة فعلا أصبحت بحاجة إلى فكرة التّشارك داخل الأسرة الواحدة ناهيك عن العلاقة بين الرّجل والمرأة " لذلك فإنّ نظريّة الفاعليّة التّواصليّة بوصفها فاعليّة موجّهة، بالدّرجة الأولى، إلى التّفاهم، تستهدف، منطقيّا البحث عن شروط مجتمع ممكن. فهذه النّظريّة تدرس وتهتمّ بما ينتج داخل التّفاعلات الاجتماعيّة بين الأفراد الذين يتواصلون من أجل تحقيق مشروع معيّن"[55]. يمكن إذن تحقيق مجتمع مشترك، سمته التّشاركيّة بين جنسيه: الأنثى والذّكر، وخلق أكبر فرص التّحرّر والانعتاق من الذّات/ الأنا لإمكانيّة احتضان ذوات أخرى في إطار "النّحن" دون إقصائها يكون نتيجة التّفاهم " لذلك فإنّ مفهوم التّفاهم يحيل عند "هابرماس" إلى اتّفاق مبرّر عقليّا يتوصّل إليه مجموعة من المشاركين في التّفاعل."[56]. ينطلق "هابرماس" إذن من إجراء هدفه التّشارك بين الذّوات المتقاطعة المتمركزة على ذاتها، أو بالأحرى، المنطوية على ذاتها، إلى نوع من التّواصل، أو حوار إجرائي، لا ينفي الآخر ولا يقصيه بقدر ما يحاوره ويحتضنه " يريد هابرماس عقلا تواصليّا يتجاوز الذّات الضّيّقة ليكون نسيجا من الذّوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيّاتها، لأنّها ستكون متّصلة – مشكّلة في الوقت نفسه– بذات رمزيّة هي خلاصة الذّوات، بعد أن اندرجت في علاقة تواصليّة "[57].

[54] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص، 337.

[55] محمد نور الدّين أفاّية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النّقديّة المعاصرة، نموذج هابرماس، ط2، إفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1998، ص،181.

[56] المرجع نفسه، ص، 209.

[57] عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص، 357.

إنّ الحوار أو التّواصل الذي اقترحه "هابرماس"، يلغي عامل السّلطة، أو أي هيمنة كانت فمن قبل تعمل السّلطة على تكريس الهيمنة لإبقاء نفوذها، ونحن نقصد بالسّلطة هنا أيّ سلطة كانت (ماديّة أو معنويّة) أو سلطة دينيّة، سيّاسيّة، رمزيّة أو غيرها.

خاتمة

خاتمة

في الختام –وبعد البحث المتواصل في موضوعنا الموسوم بـ: خطاب الجندر في كتاب بنيان الفحولة لرجاء بن سلامة–، توصّلنا إلى مجموعة من النّتائج يمكن رصدها كما يلي:

- ارتبط ظهور الجندر كمبحث حديث ومعاصر بالحركة النّسويّة الثّانيّة.
- يهتمّ الجندر بالأدوار الاجتماعيّة التي يحدّدها المجتمع مسبقا لكلّ من الرّجل والمرأة.
- يهدف الجندر إلى إلغاء كلّ أشكال التّمييز الثّقافي والاجتماعي، كما يفنّد فرضيّة الانطلاق من الاختلاف البيولوجي لتحديد أدوار مناسبة للمرأة للرّجل.
- يختلف الجندر (النّوع الاجتماعي) عن الجنس البيولوجي، باعتبار الأول معطى ثقافيّا متغيّرا وليس ثابتا، عكس الثّاني باعتباره معطى بيولوجيا ثابثا منذ الولادة.
- ارتباط النسويّة بعلم الاجتماع كان السّبب في ظهور مفهوم الجندر في علم الاجتماع تحت مسمّى «علم اجتماع الجندر» والذي يهدف إلى دعم النّسويّة في نضالها ضدّ سيطرة السّلطة الذّكوريّة.
- انتهاء العداوة بين فرويد /التّحليل النّفسي والنّسويّة من خلال اعتبار "فرويد" الذّكورة والأنوثة تصنيفين ثقافيّين، هذا أولا، ومن خلال تفريقه بين النّفسي والتشريحي حسب" بن سلامة" ثانيّا.
- يضفي البنيان مزيدا من الشّرعيّة على خطاب الفحولة الذي يبرّر ويؤيّد الهيمنة الذّكوريّة ومجالات اشتغالاتها (السياسيّة، الثّقافيّة، الاجتماعيّة).
- من القضايا التي نتجت عن ظهور مفهوم الجندر ما يسمّى بـ: (المثليّة، والتّغاير الجنسي).
- يقرّ القرآن بوجود ثنائيّة جنسيّة فقط هي (الذّكر، الأنثى) ولكنّه يعرض للّواطيّة بهدف الاتعاظ وليس تناقضا كما تتصوّر "بن سلامة".
- استندت النّاقدة إلى بعض كتب التّفاسير والتّراث، وإلى القرآن كذلك، للاستدلال على المثليّة الذّكوريّة، لكنّ المثليّة الأنثويّة(السّحاقيّة) التي زعمت النّاقدة وجود مؤشّرات دلاليّة تحيل إلى وجودها ضمن الخطاب القرآني لم نجد لها مبرّرا وجيها يثبت وجاهة ما زعمته "بن سلامة" وذلك انظلاقا من كتب التّفاسير نفسها.

– لم تتسامح الثّقافة العربيّة مع المضطربين جنسيّا، الخارجين عن النّظام الثّنائي المعروف، بعكس ما صرّحت به النّاقدة بالرّغم من أنّها هي التي أثبتت ذلك.

– تحاول بن سلامة تفكيك أنماط السّلطة الذكوريّة بمختلف أنماطها، والتي تشكّل نوعا من التّواطؤ بين المنظومات؛ إذ تواطأت المنظومة البلاغية مع الثقافة لإقصاء المرأة، والأمر نفسه في المنظومة الفقهيّة.

– تطالب بن سلامة بمساواة تامّة، ولكنّها تختزل ذلك في المساواة السّياسيّة والقانونيّة؛ اذ أنّ مطالبها في المساواة لا تقتصر على ذلك فحسب، بل نجدها في "بنيان الفحولة" تدعو إلى مساواة شاملة.

– مطالب "بن سلامة" بالمساواة في الميراث لها مناصرون ومؤيّدون؛ إذ للنّاقدة خلفيّات تنطلق منها، وليس مجرّد ترف فكريّ، أو مطالب اعتباطيّة، بل يعزى توجّهها إلى النّمط اللّيبيراليّ الذي يسيّر دولة تونس منذ العهد البورقيبيّ.

– المساواة في نظر العلم غير ممكنة، لذلك فمن شأن أيّ اختلاف بين الجنسين أن ينفي المساواة مهما كان بسيطا، لكنّ الاختلاف البيولوجيّ ليس معيارا كافيّا لنفي المساواة وليس مبرّرا لإقصاء المرأة واضطهادها.

– دعوة النّاقدة إلى إعادة قراءة الأحكام الفقهيّة، بذريعة أنّ هذه الأحكام لها سيّاقها الخاصّ الذي أنتجها، هو إعلان صريح منها إلى إمكانيّة زعزعة الوثوقيّة الدّينيّة، التي شكّل منها الفقهاء ترسانة لا يمكن هزّها بسهولة، لكنّ دعوة "بن سلامة" للانعتاق الكليّ من التراث دعوة فاشلة، نتيجة ارتباط الذّات العربيّة المسلمة وتشبّثها بالماضي، الذي يشكّل نوعا من العلاقة الحميمة بينها(الذّات) وبين التّراث.

– تشتغل المنظومة الذّكوريّة بطريقة لا واعيّة؛ إذ أنّ هدفها ليس إقصاء المرأة في حدّ ذاتها، بل الهدف هو امتلاك السّلطة التي تنتج عن ممارسات الإقصاء، فالذّكر يحقّق سيّادته وزعامته من خلال رضوخ المرأة له.

– يندرج خطاب بن سلامة في "بنيان الفحولة" ضمن " حركة تحرير المرأة" –والتي تدعو من خلالها –الرّجل إلى تفعيل المساواة مادام أنّ هدفه ليس إقصاء المرأة من الفضاءات العامّة. ولا يمكن أن ندرج خطاب النّاقدة ضمن "حركة التّمركز حول الأنثى"، لكونها حركة أكثر تطرّفا من الذّكوريّة ذاتها.

– يمكن أن تنتفي أزمة الصّراع بين الذّكورة والأنوثة إذا تشارك كلّ من المرأة والرّجل دون إقصاء أحدهما للآخر، ولا يمكن ذلك إلاّ بـ نظريّة " العقل التّواصلي " التي صاغها "هابرماس" لإمكانيّة إقامة حوار بين الاثنين، وذلك بتجاوز الذّات الضّيّقة إلى ذوات مختلفة أوسع وأرحب هدفها التّشارك واندماج الذّوات مع بعضها البعض.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

قرآن كريم برواية حفص

I- المصادر:

بن سلامة رجاء، بنيان الفحولة أبحاث في المذكّر والمؤنّث، ط 1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ،2005.

II- المراجع:

1- المراجع العربية

- ❖ إبراهيم عبد الله، المركزيّة الغربيّة إشكاليّة التّكوّن والتّمركز حوار الذّات، ط1، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1997.
- ❖ ابن كثير الحافظ، تفسير القرآن العظيم، ط1، دار بن حزم، بيروت، لبنان، 1420هـ ،2000م.
- ❖ أبو النّور حسن أبو النّور حمدي، يورجين هابرماس / الأخلاق والتّواصل، د ط، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2012.
- ❖ أبو بكر أميمة، شكري شيرين، المرأة والجندر إلغاء التّمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، ط1، دار الفكر بدمشق، دمشق، سوريا،1423هـ ـ 2002م.
- ❖ أبو زيد نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط3، المركز الثقافي، الدار البيضاء، بيروت، 2004.
- ❖ أدونيس، الثّابت والمتحوّل بحث في الإبداع والإتّباع عند العرب، ط7، دار السّاقي، ج1، بيروت، لبنان، 1994.
- ❖ أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، ط1، دار الآداب، بيروت، لبنان، 2002.
- ❖ الأصمعي، فحولة الشعراء، تحق، ش تورّي، ط2 دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، 1400 هـ / 1980 م.

- أفاّية محمد نور الدّين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النّقديّة المعاصرة، نموذج هابرماس، ط2، إفريقيا الشّرق، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1998.
- بعلي حفناوي، مدخل في نظرية النقد النّسوي وما بعد النسوية، ط1، الدآر العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، 1430هـ 2009 م.
- بهاسين كاملا، فهم النوع الاجتماعي، محاضرات تعليمية في دراسات النوع كتاب توثيقي، ط1، مؤسسة المرأة والذاكرة، مصر، 2016.
- الجباعي جاد الكريم، فخ المساواة تأنيث الرجل... تذكير المرأة، ط1، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المركز الثقافي للكتاب، الرباط، المملكة المغربية، بيروت، لبنان، 2018.
- الحدّاد الطاّهر، امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، د ط، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة، مصر، بيروت، لبنان، 2011.
- خضر العادل، في الصّورة والوجه والكلمة مقالات ميديولوجيّة، ط1، الدّار التونسيّة للكتاب، تونس، 2015.
- الخولي يمنى طريف، النسوية وفلسفة العلم، د ط، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة ،2017/01/26.
- طرابيشي جورج، شرق وغرب رجولة وأنوثة، ط4، الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، شباط (فبراير)،1997.
- الغذامي عبد الله محمد، المرأة واللغة، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2006.
- الغذامي عبد الله محمد، تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، ط2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، بيروت،2005.
- الغذامي عبد الله، الجنوسة النسقية أسئلة في الثقافة والنظرية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2017.
- قرامي آمال، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندريّة، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، آذار مارس/الربيع ،2007.

- القرطبي أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحق، عبد الله بن عبد المحسن التّركي، محمد رضوان عرقسوسي، ماهر جيوش، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1428هـ، 2006م، ج6.
- مجموعة من المؤلفين، المرأة وحجابها، ط1، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا،2009.
- المحلي جلال الدّين والسيوطي جلال الدّين، تفسير الجلالين الميسّر، تحق، فخر الدين قباوة، ط1، دار تويار للطباعة، بيروت، لبنان، 2003.
- محمد حوسو عصمت، الجندر الأبعاد الاجتماعية والثّقافية، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2009.
- المسكيني فتحي، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، ط1، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، فبراير، 2011.
- المسيري عبد الوهاب، قضية المرأة بين التّحرير.. والتّمركز حول الأنثى، ط2، نهضة مصر للطباعة والنشر، الجيزة، أغسطس، 2010.

2- المراجع المترجمة

- بورديو بيار، الهيمنة الذّكورية، تر، سليمان قعراني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، نيسان(أبريل) 2009.
- بيز آلان وبربارة، معارك قيس وليلى دراسة علميّة مفصّلة عن الفروق البيولوجيّة – الاجتماعيّة بين الرّجل والمرأة، تر، غزوان زركلي، ط1، دار كنعان للدّراسات والنّشر والخدمات الإعلاميّة، دمشق، سوريا، 2005.
- جامبل سارة، النّسويّة وما بعد النّسويّة، تر، أحمد الشامي، ط1، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002.
- سلدن رامان النظرية الأدبية المعاصرة، تر، جابر عصفور، د ط، دار قباء، القاهرة، مصر، 1998 م.
- فوكو ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر، سعيد بنكراد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان ،2006.

❖ كمال هالة، النّقد الأدبي النّسوي، تر، هالة كمال، ط1، مؤسّسة المرأة والذّاكرة،2015.
❖ كيه كولمار ويندي، بارتكوفيسكي فرانسيس، النّظريّة النّسويّة، مقتطفات مختارة، تر، عماد إبراهيم، ط1، الأهليّة للنّشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010.

3- المجلّات والدوريات

❖ مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، لبنان العدد ،16 صيف 2019 م

4- القواميس والمعاجم

❖ بن منظور جمال الدّين، لسان العرب، ط 3، دار صادر، بيروت، لبنان، 2004، مج، 06، 11، مادة (ف،ح،ل) (ذ،ك،ر) (أ،ن،ث).
❖ بينيت طوني، غروسبيرغ لورانس، موريس ميغان، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر، سعيد الغانمي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، سبتمبر ،2010.
❖ الجزّار محمد فكري، معجم الوأد النّزعة الذّكوريّة في المعجم العربي (في تحليل الخطاب المعجمي)، ط1، إيتراك للطباعة والنّشر، القاهرة، مصر، 2002.

5- الموسوعات:

❖ سبيلا محمد، الهرموزي نوح، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفية، ط1، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، الرباط، المغرب ،2017.

6- المواقع الالكترونية

- بن بريك خميس، المساواة بالميراث في تونس ... إلغاء للتمييز أم ورقة سياسية ،2018/12/05
https://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2018/12/5/%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3-%D9%85%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D8%AB-%D9%85%D8%B3%D8%A7%D9%88%D8%A7%D8%A9-%D8%A8%D8%B1%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A8%D8%B3%D9%8A، تاريخ الاطلاع 2020/03/09.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة.	أ
مدخل مفاهيمي.	
1-الجندر(Gendre) في المفهوم والمصطلح.	05
2-بين الجندر (gender) والجنس (sex)، أو هل الجندر هو الجنس؟	07
3-الهويّة الجندريّة.	08
4-الجندر وعلم والاجتماع.	09
5-الجندر والتّحليل النفسي.	10
الفصل الأول: آليات اشتغال المنظومات الذّكورية وأزمة الجندر الثالث .	
تمهيد.	14
I- بنيان الفحولة: قراءة في العنوان.	15
1-1-لماذا البنيان؟	15
1-2-مؤسّسة الفحولة.	16
أ- الفحولة من مقولة شعريّة إلى ثقافيّة / نمط التّحوّل.	16
ب- الفحولة كنمط سياسي.	19
II- النّظام الجندري الثنائي والجندر الثالث:	21
1-1-المذكر / الأصل.	21
1-2-المؤنّث / الفرع.	22
1-3-إضطراب الهويّة الجندرية.	23
أ- هل عالج القرآن المثليّة/ اللّواطيّة.	24
ب-المثليّة الذّكوريّة/ اللواطية.	24
جـ- المثليّة الأنثويّة / السّحاقيّة.	27
III- الهيمنة الذّكورية وتواطؤ المنظومات.	30
1-1-أركيولوجيا التواطؤ.	31
1-2-تواطؤ المنظومة البلاغيّة.	32

أ- الكتابة بما هي تحيّز ذكوري.	33
ب- البيان ومصادرة الصّوت الأنثويّ.	35
1-3-تواطؤ المنظومة الفقهيّة.	38
أ- أركيولوجيا الحجاب.	38
ب- تاريخيّة خطاب الحجاب.	39
جـ -مبدأ القوامة.	42
الفصل الثاني: من ثقافة العنف إلى ثقافة الحوار.	
تمهيد.	45
I- بين المساواة كشعار جندريّ والمساواة في نظر العلم.	46
1-1-لماذا لا تتحقق المساواة القانونيّة؟	48
1-2-مظاهر اللاّمساواة.	49
أ- الإرث.	50
1-3-المساواة والمساواة في نظر العلم.	53
II- السيّاق التّاريخي كشرط للقراءة.	57
1-1-محاولة زعزعة الوثوقيّة الدّينيّة.	57
1-2-إعلان الحداد أو جنازة التّراث.	60
III- العقل التّواصلي من أجل حوار بين الذّكورة والأنوثة.	63
1-1-لماذا العقل التواصلي؟	63
1-2-تصنيف خطاب بن سلامة: بين حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى.	64
1-3-العقل التّواصلي: تذويب الذّوات / نفي المركزية.	67
خاتمة.	71
قائمة المصادر والمراجع	75
فهرس الموضوعات	81