الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسي *تبسة*

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

نقد العقل الذكوري والوهم البطريركي عند فاطمة المرنيسي

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر (ل.م.د) في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالبتين:

ياسمينة بزينة

إيمان الميطة

إشراف الدكتور:

د. جويني عسال

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
لزهر فارس	أستاذ	العربي التبسي- تبسة	رئيسا
جويني عسال	أستاذ محاضر (أ)	العربي التبسي- تبسة	مشرفا ومقررا
محمد عروس	أستاذ محاضر (أ)	العربي التبسي- تبسة	مناقشا

السنـــــة الجامعيـــة: 2019 – 2020

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾

الحمد لله رب العالمين الذي أعاننا على إتمام هذا العمل

والصلاة والسلام على نبيه الكريم محمد صلى الله عليه وسلم

واعترافا بالجميل نتقدم بالشكر الجزيل وعظيم الامتنان

والعرفان لأستاذي الفاضل الدكتور : جويني عسال طا قدمه لي من

توجيهات معرفية مثمرة، حيث كان نعم المشرف المخلص والأمين في إبداء

الملاحظات والتوجيهات لنتمكن في الأخير من إنهاء هذا العمل وتقديمه

في أحسن صورة.

كما نتقدم بالشكر إلى لجنة المناقشة لقبولها مناقشة مذكرتنا هذه، كما

لا يفوتنا تقديم الشكر والاحترام إلى كل من ساعدنا سواء ماديا أو

معنويا.

وأخيرا نسأل الله العلي القدير أن نكون قد وفقنا في إعداد المذكرة

ومن الله العون والتوفيق.

مقدمة

يعد النقد النسوي فرع من النقد الثقافي والذي بدوره يرتكز ويقوم على مناقشة المسائل التي تخص المرأة، فالنقد النسوي ينشغل على محاور واضحة مثل المسائل المتعلقة بالجنوسة / الجندر والأنا و الآخر ... وتناول الدراسة التي شكلت منها وظيفة المرأة وصورتها، وهذا الدور يتمثل في قضية المرأة، أي الاستغلال الجنسي لجسد الجنس اللطيف كما يطلق عليه، وكذلك نظرة الإسلام أو الدين بصفة عامة لصورة المرأة أو دور المرأة داخل المجتمع الذكوري أنها ضعيفة تنتمي إليه، فالمرأة ما يعرف عنها في المجتمع الذكوري أنها ضعيفة وأنها دائما عرضة للاستبداد والعنف والاستغلال، فالكثير من المجالات أخذت المرأة كموضوع لها لمناقشة ما يهم هذا الجنس بدورها تمثل العنصر الفعال في كل المستويات، فنلاحظ أن النقد النسوي يركز على أدوار المرأة في الحياة اليومية، وعلى فكر النساء وتوجهاتهن وطموحاتهن وآرائهن وعلاقاتهن بالعالم الذي يحيط بهن من الرجال المتسلطة عليهن وغير ذلك، ولد النقد النسوي في أحضان الحداثة التي جعلت من العالم رؤية على غير عاداتها جعلته ينفتح على كل معالم الثقافة وفتحت كل المجالات المعرفية فهي تنظر نظرة المستقبل البعيد لا نظرة الماضي، ولكن تبقى العديد من المفاهيم التي ظهرت مع الحداثة متعلقة بالرجل، فيتضح أن النقد النسوي وكذلك الكتابة النسوية قد يبرع فيها الرجال أكثر من النساء لأتهم أكثر حرية في التعبير على خلاف النساء التابعات لسلطة الذكورية والسجينات في سجن الهيمنة والتسلط الذكوري.

ناقشت المرأة في خطاباتها النسوية رحلتهن الشاقة والخطيرة والتي ناضلت من أجل إثبات هويتهن فظهرت العديد من الحركات النسائية الوطنية منها والعالمية وهذا من أجل تحقيق ما ينبغي تحقيقه وهو إثبات وتأكيد وجود ذات أنثوية وإيصال صوتها المضطهد في نسق مجتمع بطريركي مهيمن، فهذه الحركات النسائية تتكون من مجموعة من النسوة وجب أن تتحلى هذه الأخيرة بالشجاعة والرؤيا والصبر والقدرة على التحدي والقوة العقلية من أجل معالجة أهم القضايا التي تخص المرأة ومطالبهن للتحرر من سلطة الذكورة والتمتع بالحرية في التعبير وفي الحياة بصفة عامة، فهن خلال هذه المفاهيم والقضايا تبرز طبيعة الموضوع الذي تعمدنا معالجته والمتمثل في ‹ نقد العقل الذكوري والوهم البطريركي عند فاطمة المرنيسي ›

فتشتمل على مجموعة من المفاهيم التي عالجتها المرنيسي في مؤلفاتها الخاصة من بين هذه المفاهيم النظام الأبوي/ النظام الأمومي، ثنائية المركز والهامش وكذلك ثنائية الأنا والآخر وغير ذلك، وهذا ما يؤدي بنا إلى طرح الإشكال التالي: ما هي أهم المفاهيم المؤسسة للنقد النسوي؟ وما المقصود بالسلطتين الأبوية والأمومية؟ وإلى أي مدى ستبقى السلطة الذكورية مهيمنة على عالم المرأة؟ وكيف عالجت المرأة قضاياها ومعانتها من قبل الرجل؟ وكيف ساهمت المرنيسي بأبحاثها من أجل تحرير المرأة ورفعها راية الكتابة والتعبير ودخولها في التاريخ؟

وهذا وقد حاولت الإجابة عن جملة هذه التساؤلات باتباعنا الخطة التالية والمتمثلة في مقدمة وثلاثة فصول (فصلين نظريين وفصل تطبيقي) وخاتمة.

فقد تناولنا في الفصل الأول المعنون: بالنقد النسوي قراءة في المصطلح والمفهوم، وقد خصصناه للدراسة النظرية، إذ تناولنا فيه ثنائية الذكورة والأنوثة، وإشكالية الآخر بين الرفض والقبول وهذا "الآخر" يتمثل بالنسبة للمرأة في صورة الرجل القريب الغائب والصورة عكسية بالنسبة للرجل ورؤيته إلى المرأة فهي تتمثل في صورتها داخل المجتمع الأبوي وكذلك يمثل الغير منتمي إلى الثقافة الغربية، وتطرقنا إلى التحيز ضد الآخر وفيه اعتمدنا على مقولات النسوية الثائرة على النظام الأبوي، وبعدها ذكرنا أهم الثنائيات التي يتكئ عليها النقد النسوي، وذكرنا فيها ثنائية الجنس والنوع الجنوسة/الجندر "الجندر من المنظور الإسلامي" وهذا الأخير درسناه في ضوء المقاربات النسوية، وأخيرا وليس آخرا تطرقنا إلى أزمة الذكورة المعاصرة

أما في الفصل الثاني والذي جاء تحت عنوان: الثقافة الذكورية والنظام البطريركي حفريات في الأنساق المعرفية، ودرسنا فيه مجموعة من القضايا التي شكلت التأسيس الفعلي للنظام الأبوي وهي كالآتي: الأشكال السياسية للأبوة التقليدية، والأبوية المستحدثة، وإشكالية النظام الأبيسي والنظام الأميسي والأسبقية، معتدين في ذلك على النظرية البطريركية والأشكال المختلفة لها، ودرسنا فيه النقد الحضاري الذي يعد البوابة الأولى للخروج من السيطرة الأبوية،

ولغته لتجاوز هذه الهيمنة، وقضية تحرر المرأة، والعنف المسلط ضدها، وموقف الإسلام منه، وتطرقنا إلى مفهومي المركز والهامش في النقد النسوي وطبيعة العلاقة القائمة بينهما.

أما الفصل الثالث والذي يتمثل في دراسة تطبيقية تحت عنوان: تفكيك الثقافة الأبوية/البطريركية في كتابات فاطمة المرنيسي قراءة تأويلية، فقد عالجنا مجموعة من القضايا والتي تناولتها المرنيسي في مجموعة من مؤلفاتها ومن أبرزها: مفهوم الحريم وحدوده، إشكالية الأنا والآخر بين المركز والهامش ولغته للخروج من النظام الأبوي، وتمرد المرنيسي على السلطة الذكورية، وقضايا المرأة في مشروع المرنيسي المتمثلة في سلطة النساء في دول سياسية وموضوع الحريم بين مد الشرق وجزر الغرب، وقضية العنف ضد المرأة، والعنف الجنسي داخل الهندسة الاجتماعية، وموقف الرجل الغربي من المرأة، وموقف القرآن الكريم من العنف الموجه تجاه المرأة، وتحرر المرأة من سلطة الرجل، وأخيرا تفكيك المجتمع التقليدي.

أما عن الخاتمة فقد تضمنت أبرز النتائج المتوصل إليها ممن خلال الدراسة.

أما عن الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع فهي عديدة أهمها: ما يحمله الموضوع من أهمية وخدمتنا في حياتنا العامة إذ أصبحت المرأة تشكل العامل والعنصر الفعال في المجتمع ولها أهمية كبيرة فيه، وكون الموضوع شائق لكي نبحث فيه بالإضافة إلى دافع شخصي(ذاتي)، وهو الرغبة الذاتية في فهم طبيعة هذا الموضوع.

أما بالنسبة لأهم وأبرز المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها أثناء إنجاز بحثنا العلمي هذا، فهي كالتالي: كتاب ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية..)، هل أنتم محصنون ضد الحريم...)، وغيرها من المؤلفات للمرنيسي والتي تعد من المصادر، أما ما اعتمدناه من مراجع الخادمة لهذا الموضوع فأهمها: المرأة واللغة: عبد الله الغذامي، الجنوسة في الثقافة والإبداع، موسوعة السرد العربي لعبد الله إبراهيم

النقد الأدبي النسوي: هالة كمال، بنيان الفحولة: رجاء بن سلامة، فؤاد حيدر: المرأة في الإسلام والفكر العربي.

أما عن المنهج المتبع فقد اعتمدنا على المنهج التأويلي الذي ساعدنا على استخراج المسكوت عنه، والمقول واللامقول عند فاطمة المرنيسي والذي استدعى الحفر والتنقيب والتساؤل والشك وإعادة النظر بالمنطق الديكارتي، وذلك من اجل إيجاد أفكار أكثر رسوخا وتكاملا في النقد النسوي والقضايا التي عالجتها المرنيسي في كتبها

كما تعودنا على أنه لا يكون هناك عمل أو بحث دون المرور بالصعوبات والعوائق التي يتعرض إليها الباحث أثناء بحثه ولعل أهم ما مررنا به من صعوبات كالتالي: صعوبة التحكم في الموضوع أثناء الدراسة والتحليل وهذا من خلال تشعبه وتفرع قضاياه المشتركة مع الجانب الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وغيرها فوجب علينا أن نلتزم ما يخص موضوع بحثنا.

بالإضافة إلى ظهور فيروس الكورونا الذي عمل على عرقلة سير البحث وصعوبة التواصل مع الزملاء والأساتذة وحتى المكاتب العمومية وكذلك شبكة الأنترنيت، فإن التوفيق فمن الله سبحانه وتعالى فهو ولي التوفيق والسداد وفي الأخير أتوجه بالشكر الخاص إلى أستاذنا المشرف المحترم عسال جويني والشكر كذلك إلى أعضاء لجنة المناقشة.

الفصل الأول:

النقد النسوي:

قراءة في المصطلح والمفهوم

1- المفاهيم المؤسسة للنقد النسوي

عرفت المجتمعات البشرية على اختلاف ثقافاتها، وتجاربها وظروفها خلال العصور الماضية نمط العائلة الأبوية، حيث يحتل الأب الموقع المركزي في بناء العائلة، ويحتكر السلطة والنفوذ والتصرف في حياة المجتمع والأفراد ومستقبلهم، هذا الشكل ما يزال قائما وإذا كانت قد اعترته تغييرات عديدة سواء في بناء أو في وظيفة العائلة بسبب عوامل عديدة منها خاصة؛ التوسع العمراني والتطور الصناعي، وانتشار التعليم ونمو الوعي، ذلك أن تقييم العمل، وتوزيع الأدوار على أساس الجنس الذي ظهر منذ استقرار المجتمعات البشرية الأولى بعد اكتشاف الزراعة وتدجين الحيوان وما يزال قائما لحد اليوم.

1-1 ثنائية الذكورة والأنوثة:

لقد قام الكون واستمرت الحياة على أهم ثنائية والتي بفضلها استمرت الحياة وهي ثنائية ضدية ‹الذكر، الأنثى›، فالاختلافات الدقيقة والتي لا نكاد نراها، التي موجودة في الطبيعة والتي تحكم بين الكائنات الحية، هي في الواقع تؤسس للحياة على وجه الأرض ‹‹فأن تكون طبيعيا هو أن تكون ذا جنس(SECUATE)››.[1]

تقول ‹‹إيريغاراي في كتابها›› :" J'amà Toi الطبيعة اثنتان على الأقل، طبيعة ذكورية وطبيعة أنثوية، هذا التقسيم ليس ثانويا، ولا هو خاص بالعرق البشري، إنه يخترق كل عوالم الكائنات الحية التي ما كانت لتوجد بدونه، فبدون الاختلاف الجنسي لا توجد حياة على الأرض ربما يكونان البعدين اللذين لا غنى عنهما لا إلى الحياة››.[2]

[1]- نيكول فارمون وآخرون: **ثنائية الكينونة الاختلاف الجنسي**، تر: عدنان حسن، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2004، ص 46.

[2]- المرجع نفسه، ص 149

فالاختلاف الجنسي شرط من شروط الحياة فقد اقتضت حكمة الخالق جل شأنه أن تكون الخلائق مركبة من زوجين، والزوجية تقتضي الاختلاف بينهما، إما اختلاف تضاد، أو اختلاف تشابه وتنوع ولذا قال تعالى ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾[1]

ويرجع أغلبية الباحثين . خاصة في مجال علم الاجتماع وعلم النفس . اختلاف مظاهر السلوك بين الذكر والأنثى إلى: ‹‹ تفاعل مجموعة من العوامل المعقدة والمتشابكة منها: التربية، التنشئة، الوسط الاجتماعي، التكوين البيولوجي، السمات الوراثية، نظام القيم والمعايير والمعتقدات الأخلاقية والدينية، فقد أثبت علم التشريح أن هرمونات الذكورة والأنوثة موجودة في كل من الرجل والمرأة لكن نسبة هرمون الأنوثة تزيد في المرأة، ونسبة هرمون الذكورة تزيد في الرجل، وهذه النسب تختلف باختلاف مراحل النمو وباختلاف الأفراد ››.[2]

جاء في القرآن الكريم أن الله تعالى خلق ‹‹الإنسان›› ولكن جاء فيه أيضا أن الله خلق ‹‹الذكر›› و‹‹الأنثى›››، فالنظام الإلهي الجندري ينبني على ثنائية صريحة ولا يقبل جنسا ثالثا.[3]

ثمة الكثيرون الذين لا يفهمون إلا بشق الأنفس أن الأنوثة استطاعة، بالرغم من أن دورهما تجميع الطاقة، وينشأ سوء الفهم هذا من الالتباس بين الأنوثة ‹‹والأنثويات التقليديات›› اللواتي لسن غير نسخ هزلية من الواقع.

وهذا هو السبب الذي من أجله لا يفهم الرجل المرأة، إلا بشق النفس أنه لابد من أن يكون الموجود الإنساني مؤنثا، أول الأمر، قبل أن يكون مذكرا، ولكنهما يقبلان قبولا حسنا جدا أنه لابد أول الأمر من طاقة قبل أن يكون بوسع العجلة أن تدور[4]

---

[1]– الذاريات 49

[2]– فؤاد حيدر: **المرأة في الإسلام وفي الفكر العربي**، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1992، ص 5–6

[3]– رجاء بن سلامة: **بنيان الفحولة ‹‹أبحاث في المذكر والمؤنث››**، ط1، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2005، ص 15

[4]– بيير داكو: **المرأة بحث في سيكولوجيا الأعماق**، تر: وجيه أسعد، (د.ط)، منشورات وزارة الثقافة والارشاد، دمشق، سوريا، ص 279–280

فالنساء مخدوعات، شأنهن شأن الرجال، إنهن مخدوعات لأن الإبداعية وصفت لهن على أنها نزعة الذكر، والرجال مخدوعون، لأن كل تلقائية أضيفت عليها الإثمية إذ يحول ذلك بينهم، وبين التخلي عن الصورة العبثية للذكر، ذي الرجولة المفرطة، وكل شيء يتغلب إذا كان صحيحا أن الأنوثة (طاقة أساسية) ينبغي أن تنتقل إلى المستوى الأول وأن الذكورة هي مجرد تفريغ هذه الطاقة، فهل نقول إن كل هذا مثالي طوباوي، وإنه لابد من ثورة؟ حسن، نعم: لابد من ثورة في الأفكار، وفي التصور الذي يكونه كل موجود إنساني عن ذاته، وحتى لو أن هذه الثورة لن تحدث في المستقبل القريب، وأنه لابد مؤقتا من رفع رايتها، فإن ذلك لا يعني أن تنكس هذه الراية[1]، ولدعم هذا التلازم الضروري بين الذكورة والأنوثة أوردت ‹‹تشيفرد›› تأكيدا ذكرته المعالجة النفسية والكاتبة ‹‹سوكي كول جريف›› مؤداه أن الشخص الذي يفرط في التقيد بمبدأ التمييز الذكوري، قد يشعر أن الحياة فقدت معناها، وأن الشخص الذي يتأرجح بين الغرور والقنوط يشعر باغتراب متزايد عن الأخرين وعن الذات، إن تمعننا الذكورية في التمايز غير مستهدية بالتأثير المتمم للأنثوية، بوظائفها في الكشف عن الارتباطات والعلاقات، ومن دون حضور الترابطية بين السمتين يشعر الشخص بالجفاف، ويفقد مغزى اتجاهه في الحياة، عند هذه النقطة لا تستعيد النفس الحياة إلا عن طريق الملكات الأنثوية في الإنصات، والاستسلام والقبول والانتظار والتصديق.[2]

للأنوثة قدرة على ابتكار العلاقات الضرورية الجوانية والبرانية التي تستعيد معنى الحياة وغايتها، وعلى العكس، فالاعتماد المفرط على مبدأ الأنوثة يستدرج الوعي إلى خضم تحتجب فيه كل الاختلافات، فيفقد الشخص القدرة أو الإرادة على الفعل والتفكير بوصفه فردا، إن مبدأ الذكورة ضروري من أجل القدرة على تعيين الصفات الأنثوية المختلفة وتفهمها، إنه يهب الشخص القدرة على تمييز مغزى الذات المستقلة، وهو جوهري من أجل التفهم العقلي، كل من هذين المبدأين يرى العالم بعدسات مختلفة ومن ثم يستقبل عوالم مختلفة، وتطوير نمطي الوعي يجعل الشخص قادرا على خلق صورة أكثر ثراءًا واكتمالا.[3]

---

[1]– بيير داكو: **المرأة بحث في سيكولوجيا الأعماق**، ص 280.

[2]– عبد الله إبراهيم: **موسوعة السرد العربي**، ط1، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، الإمارات، دبي، ج6، 2006، ص 33.

[3]– المرجع نفسه، ص 33.

ومن الطبيعي أن تهتم النسوية بتعريف مفهوم الأنثى تعريفا يتجاوز حدود الجهاز التناسلي، على الرغم من عدم وجود بديل مقبول على نطاق واسع، وتقول الصياغة الفلسفية لهذا الجدل بأن المرأة في إطار النظام الأبوي تعيش في حالة اغتراب عن طبيعتها الأنثوية (الحقيقية)، وبدلا من أن يأخذ المفهوم قيمة إيجابية فاعلة، أصبح محصورا في نظام فكري ثنائي أدنى من (الذكر).[1]

ومن أشهر مقولات سيمون دي بوفوار في كتابها ‹‹الجنس الثاني››، أن المرأة لا تولد امرأة بل تصبح امرأة، وهو ما يعتبر ملخصا للرأي النسوي القائل بأن الأنثوية أمر بيولوجي، أما الأنوثة فنبع من التراكيب والتصورات الاجتماعية، وهكذا فالأنوثة مجموعة من القواعد التي تحكم سلوك المرأة ومظهرها، وغاية القصد منها جعل المرأة تمتثل لتصورات الرجل عن الجاذبية الجنسية المثالية، والأنوثة بهذا التعريف نوع من التنكر الذي يخفي الطبيعة ‹‹الحقيقية›› للمرأة، ولذلك فهي أمر مفروض على ذات المرأة، على الرغم من أن الضغوط التي تدفع باتجاه الامتثال للنموذج الأنثوي السائد ثقافيا أصبح مستقرا في نفوس النساء أنفسهن إلى الحد الذي يجعل المرأة تنصاع له من تلقاء نفسها.[2]

ويلاحظ أن التمييز بين أنثىFemale ، وأنثوي Féminine غير موجود على المستوى اللفظي في الفرنسية التي يشير فيها لفظ Féminine إلى المعنيين معا، وهو ما أتاح التلاعب بالمعنيين كما عند الكاتبتين النسويتين الفرنسيتين هيلن سسيو وجوليا كريستيفا، اللتين تعتبران الأنثوية حيزا نظريا يمثل كل ما هو مهمش في إطار النظام الأبوي السائد، ومن ثم تعتبرانه مصطلحا يصف الموقف الذي يمكن أن تتخذه أي ذات هامشية سواء أكانت رجلا أم امرأة.[3]

---

[1]– عبد الله إبراهيم: **موسوعة السرد العربي**، ص 36

[2]– سارة جامبل: **النسوية وما بعد النسوية**، تر: أحمد الشامي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002، ص 336.

[3]– المرجع نفسه، ص 237.

ومن أجل تعميق هذه الفكرة وتوسيعها وإثارة الانتباه حولها، عقدت ‹‹ماري روسو›› في كتابها ‹‹الشائه والمؤنث›› مقابلة بين الجسد الكلاسيكي، والجسد الشائه، بوصفهما وجهين لعملة واحدة الجسد الكلاسيكي يتسم بالتعالي والعظمة، وهو جسد مغلق وساكن ومكتف بذاته ومتناسق وأملس، ويرتبط بالثقافة الرفيعة أو الرسمية لعصر النهضة، وارتبط في عصور لاحقة بالعقلانية والفردية، وتطبع المطامح بالبرجوازية، أما الجسد الشائه فهو مفتوح وناتئ وغير منتظم، تسيل من الإفرازات، وهو متعدد ومتغير ويرتبط بالثقافة ‹‹الدنيا›› غير الرسمية، أو الثقافة الاحتفالية، وهو جسد مرتبط بالتحولات الاجتماعية.[1]

1-2 إشكالية الآخر بين الرفض والقبول:

إن الآخر هو المختلف في الجنس أو الانتماء الديني أو الفكري أو العرقي ‹‹فالمثقف لا يمكن أن يرى في الهوية تقوقعا على الذات، كما أنه لا يمكن أن يرفض الانفتاح على الآخر من أجل الحفاظ على مكوناتها، لأن ذلك يعني الجمود والضعف والانحطاط، مما يناقض مفهوم الثقافة الذي يقوم على التطور والاعتراف بكل معرفة جديدة، لذلك بدأ المثقف سواء كان مفكرا أو روائيا يرفض قمع إرادة التغيير وعرقلة أي محاولة لاختراق الحواجز العقائدية والعرقية التي تقيمها ‹‹الأنا›› لأن الذات الخائفة من الإمحاء تزداد تقوقعا على نفسها ورفضها للآخر››[2]

‹‹وفي الوقت الذي فعّلت فيه الكتابة الإبداعية النسوية حربها ضد الآخر (الرجل/ المجتمع)، نجد النقد النسوي وتحديدا في الغرب قد ركز على كشف كراهية النساء في الممارسات الأدبية: الصورة المكررة للنساء في الأدب كملائكة أو مسوخ الإساءة الأبوية أو المضايقة النصية للنساء في أدب الذكور الكلاسيكي والشعبي واستبعاد النساء من التاريخ الأدبي، مما ساهم في دفع الكتابة النسوية بمجملها إلى أن تعلن عن رؤية نسوية جنسوية ضد

[1]– سارة جامبل: **النسوية وما بعد النسوية**، ص 189.

[2]– ماجدة حمود: **إشكالية الأنا والآخر، نماذج روائية عربية**، (د.ط)، عالم المعرفة، الكويت، 2013، ص 16

الآخر، من خلال تركيزها على قضايا اجتماعية تهم المرأة كطبقة مستغلة تصارع من أجل التخلص من تقاليد المجتمع الذكوري، من أجل إثبات تقاليد أخرى مغايرة تؤكد فيها رغبة المرأة في التحرر وفي البحث عن مجال لا تكون فيه مجرد أداة وظيفية مسلوبة الإرادة ولا مجرد مثير للرغبة الجنسية››[1]

ولعل قهر المرأة المثقفة اجتماعيا ونفسيا بشكل أساسي هو الذي أشبع الكتابة النسوية بتجارب حيائية مليئة بوعي المرأة المأسوي، وهي تتصور نفسها ابتداء من اللاوعي المتشكل في تجربة القتل غسلا للعار، ومرورا بوأد البنات، والسبي واستعباد النساء، وتحويل الجسد للمتعة في سياق الجواري وازدواجية احتقار الجسد، وتقديسه وحرمان المرأة من المواقع الوظيفية الحساسة، وإجبارها على الزواج واختزالها في عذريتها، ومطالبتها بإنجاب الصبي، وإدانتها لإنجاب البنت وهجرها وضربها والزواج عليها وتطليقها وحجبها... وانتهاء بتعبيد عريها باسم التحرر في العالم المعاصر، وقد عانت بما يكفي لتشكيل الصياغات المحورية، والمفردات والمفاهيم، والقضايا الرئيسية داخل كتابتها المتحولة من نمط الكتابة التقليدية المتعايشة مع الكتابة الذكورية، إلى نمط جديد يبحث عن الحرية ويمارسها من خلال التمرد، ورفث المساواة الإبداعية الخادعة تحت سقف الوعي الذكوري المهيمن على كتابة المرأة كتابة وقراءة ونقدا، ومن ثم بلورة مصطلحات الكتابة النسوية التي تبحث عن شكل نظري تطبيقي في بنى تسعى إلى بناء النموذج الخاص على مستويات الشخصية، وإلى الزمكنية واللغة هذه العناصر المشكلة الجوهرية لأية كتابة، ولكن من منظور نسائي مختلف وخاص بالمرأة بحيث لا تكون فيه المرأة رمزا تشبيهيا للوطن المنتهك أو فضيحة للظلم الاجتماعي أو صورة للاستغلال الجنسي أو رمزا للصمت والاحتجاب والبراءة، كما ظهرت في الكتابة الذكورية، وإنما هي إنسان يتشكل في أطر إنسانية ترفض العبودية وعيا وتطبيقا، كما ظهر ذلك من خلال الروايات والقصص النسوية

[1]– حسين المناصرة: **النسوية في الثقافة والإبداع**، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2007، ص 75

العربية الأولى في أواخر الخمسينات، وبداية الستينات التي احتفلت بالحرية ولو بطريقة مشوهة أحيانا ››[1]

هكذا ظنت الكتابة النسوية أن الذات الأنثوية أو ‹‹الأنا›› تحاول الانفتاح والخروج من قيود، وتسلط الذكورة عليها لتصبح ذاتا معترفا بها في التاريخ والمجتمع والعالم بأسره.

إن فكرة الآخر ‹‹The Other›› لها دورها أيضا في الثقافة الغربية من جانبين:

. (1) . الآخر: المرأة في المجتمع الأبوي

. (2) . الآخر: الغير منتمي إلى الثقافة الغربية.

إن ما يهمنا في هذا هو الآخر الذي يتمثل في صورة المرأة في المجتمع الأبوي وهو ما شاع في الخطاب الاستعماري وما بعد الاستعماري، وفي النقد النسوي والنقد الثقافي والاستشراق، حيث أصبحت دلالة مصطلح الآخر تدل على: " كل ما هو نقيض الذات أو الأنا " ويقتضي إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظام فرد أو جماعة أو مؤسسة... بوصف الآخر يهدد صفاءها ونقاءها فصاغت اللغة في منتجات الثقافة ذلك (التحيز)، وكشفت (دونية) الآخر، بل إن اللغة نفسها تخلق هذا الآخر الذي يشوه دائما طهارتها وطهارة الذات ونقاءها كما يقول ديريدا.

ومن خلال هذا الموقف من (الآخر) نشأت فكرة (الهوية) من فكرة (الاختلاف) بين الأنا والآخر فبحث الآخر/الأنثى عن (هوية) في ثقافة تقصيه بل أدى ذلك (الاختلاف) في تلك الرؤية إلى التقليل من قيمة الآخر وإعلاء قيمة الذات أو الهوية.

وتعد (سيمون دي بوفوار) من أبرز من نشر القضايا الأساسية في النقد النسوي المعاصر في كتابها (الجنس الآخر) سنة 1949، حيث أشارت إلى أن ‹‹ تعريف المرأة وهويتها تنبع دائما من ارتباط المرأة بالرجل فتصبح المرأة (آخر)، (موضوعا ومادة) يتسم

[1]– حسين المناصرة: **النسوية في الثقافة والإبداع**، ص 75–76.

بالسلبية بينما يكون الرجل/(ذاتا) سمتها الهيمنة والرفعة والأهمية، وصارت الشخصيات النسوية تقدم في الفن والأدب بصورة الآخر " Other ››[1]

وعندما فسرت أسباب هذا الانحياز الذكوري ضد المرأة فقد أعادته إلى تأثيرات (العهد القديم) / الكتاب المقدس، حيث سميت المرأة بالعلاقة المنكفئة من الرجل فهو الواحد وهي (الآخر)، لقد قاتل المشرعون والرهبان والفلاسفة والكتاب والعلماء لكي يوضحوا أن الموقع الثاني للمرأة اختارته السماء، وباركته الأرض... وهو الأمر الذي رسخ أن النساء ناقصات بالطبيعة.

ووصفت (فرجينيا وولف) المجتمع الأوروبي أنه (مجتمع أبوي)، أي أنه ذو ثقافة (تتمركز على المذكر الذي يحكمها ولذلك فهي تنتظم بطريقة تهيئ هيمنة الرجل ودونية المرأة في كافة مناحي الحياة ومفاهيمها، ولذلك كله ذهبت الدراسات المعاصرة إلى أن تغيير هذا الموقف يقتضي المعرفة الدقيقة للمشكلة، وخلفيتها فهي "مشكلة" معرفية وسياسية معا، وكل منها مهمة ولا يمكن فصلها عن الأخرى[2]

ومن هنا نرى أن معنى الآخر The Other يرتكز على ثلاثة محاور كبرى:

❖ **الآخر:** في أكثر معانيه شيوعا يعني شخصا آخر أو مجموعة مغايرة من البشر ذات هوية موحدة وبالمقارنة مع ذاك الشخص أو المجموعة أستطيع (أو نستطيع) تحديد اختلافي (أو اختلافنا) عنها، وفي مثل هذه الضدية ينطوي هذا التحديد على التقليل من قيمة الآخر، وإعلاء قيمة الذات أو الهوية، ويشيع مثل هذا الطرح في تقابل الثقافات خاصة، وهذا ما يسود عادة في الخطاب الاستعماري[3]

---

[1] رياض القرشي: **النسوية (قرأه في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب)**، ط1، دار حضرموت، اليمن، 2008، ص 79، 82

[2] المرجع نفسه: ص 82-83

[3] ميجان الرويلي وسعد البازغي: **دليل الناقد الأدبي**، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002، ص 23

❖ **أما الآخر:** "المشهدي" فلا يختلف عن الأول إلا في حالة الذات وتبلورها في مرحلة المرآة عند جاك لاكان، فالطفل في مرحلة النمو يحاول دائما تحقيق صورته المثالية المنعكسة في المرآة في كل مكتمل والسيطرة على جسده، لكن لهذا المشهد أثرا تغريبيًا إذ أن السيطرة محالة، وبالتالي فإن لهذه الغيرية جانبها التهديدي في صورة الآخر المثيل، ويجد مثل هذا الآخر توظيفه في النقد النسوي ونظرية الفيلم، بل حتى الإعلانات التجارية المرئية.

❖ **الأخر الرمزي:** وهو عند لاكان وغيره من المفكرين الفرنسيين، الآخر بامتياز، حيث يرون جميعا أن "كينونة" المرء لا تتحقق إلا من خلال القدرة على "القول"، لكن هذه القدرة تعتمد على استخدامك نظاما تمثيليا (اللغة) يسبق وجودك[1]

وخلاصة القول:

"إذا رَسَمَ المجتمع للمذكر دورا مركزيا ليقرأ أو يسافر ويعمل وجعل المؤنث على الهامش (تطبخ) فان اللغة لن تأبى علينا أن توزع الأدوار بالحق والإنصاف فتقول (تقرأ) كما تقول (يقرأ) ونقول (تعمل) كما نقول (يعمل)، فاللغة مؤنثة والثقافة مؤنثة والمجتمع مذكر...[2]

إن الآخر في المجتمع الأبوي أو المنظومة الأبوية يمثل المرأة أو الأنثى المهمشة الدونية.

أما الآخر في المجتمع الأنثوي أو المنظومة الأنثوية يمثل الرجل المتسلط

المرأة/الأنا + الرجل/الأنا = تكامل جسدي

نقص جسدي نقص جسدي

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازغي: **دليل الناقد الأدبي**، ص 24.

[2]– عيسى برهومة: **اللغة والجنس (حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة)**، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2002، ص 08

3-1 التحيز ضد الآخر (مقولات النسوية الثائرة على الأبوية):

تنبه جوليا كرستيفا إلى أن الهدف الثوري من النقد النسوي هو الحث الثقافي على تفهم صراع النساء مع الرجال من خلال ثلاثة محاور:

- ❖ مطالبة النساء للثقافة العامة بحرية متساوية بين الجنسين من أجل الوصول إلى النسوية التحررية، والمساواة والنظام الرمزي الإنساني.
- ❖ رفض النساء للنظام الرمزي الذكوري، والتأكيد على الاختلافات بين الجنسين وإظهار النسوية الراديكالية وتمجيد الأنوثة في مواجهة النظام الرمزي الذكوري.
- ❖ رفض النساء للتقسيم بين الذكورة والأنوثة بصفته تقسيما ميتافيزيقيا.[1]

ورغم هذه المقولات إلا أن الكتابة الأنثوية تبقى معرضة للتهميش والقمع والخضوع الجنسي والطبقي بوساطة النظام الرمزي الأبوي...

2- ثنائيات النقد النسوي:

يرجع أغلب الباحثين وخاصة في مجال العلوم الإنسانية أن ثمة اختلاف بين الرجل والمرأة وخاصة في بعض الأعضاء الجنسية، فالاختلاف الجنسي البيولوجي بين الذكر والأنثى يخلق بداية ينبني منها المجتمع وهذا الأخير هو الذي يميز ويفرق بين الجنسين قال تعالى ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم (35) فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم﴾.[2]

---

[1]- حسين المناصرة: **النسوية في الثقافة والإبداع**، ص 78.

[2]- القرآن الكريم: **سورة آل عمران**، الآية 36.

تأسس النقد النسوي على العديد من المفاهيم والمصطلحات ولعل أهمها: الجنس، النوع، الجندر أو الهوية الجنوسية عند العرب، يشمل مصطلح الجنوسة هذه المفاهيم التي تختلف كل واحدة منها عن الأخرى

يتلخص مصطلح الجنوسة أو الجندر في مصطلح يطلق عليه بالدور الاجتماعي يعود مفهوم (الجنوسة) في أصله إلى مصطلح لغوي ألسني يشير إلى تقسيم ضمني في النحو القواعدي اللغوي إذ هو في اللغات الغربية السائدة اليوم مشتق من المفردة اللاتينية التي تعني النوع أو الأصل(genus) ثم تنحدر سلاليا عبر اللغة الفرنسية في مفردة (gendre) التي تعني أيضا النوع أو الجنس، ومن المفردة نفسها جاءت الأنواع الأدبية أو الأجناس الفنية كالرواية والمسرحية والشعر وبقية التعريفات السلالية المعروفة[1]

ويذهب الباحثون المعنيون بقضية الجنوسة اللغوية النحوية إلى أن عدد الأجناس ليس مقصورا على اثنين أو ثلاثة كالمذكر والمؤنث وحيادي الجنس كالجماد...، ولعل أهم ما أكده الباحثون هو أن الجنوسة لا علاقة لها بالجنس البشري البيولوجي والأجهزة التناسلية في الإنسان.

أما بالنسبة إلى الدراسات النسوية أو النسائية فتكمن أهمية الجنوسة في تعدديتها وسماتها اللغوية النحوية، خاصة عدم صلتها المباشرة بالجنس البشري البيولوجي، إذ تسعى الدراسات النسائية إلى توظيف المفهوم النحوي في دراسة البنى الثقافية الاجتماعية والسياسية المختلفة، فإذا كانت الجنوسة اللغوية النحوية مجرد بناء أو تركيبة عرفية تقتضيها خصائص اللغة، فإن التمييز النوعي الجنسي (البيولوجي) بين الذكر والأنثى هو تمييز تركيبي مؤسساتي ثقافي وليس خاصية بيولوجية طبيعية.

كما أنبرت دراسات نسائية أخرى لتتقصى علاقات البنى الاجتماعية في تفريقها بين الرجل والمرأة اعتمادا على الجنوسة التي لا تبرر طبقية العلاقة ولا توزيع الفائدة والأعباء في

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازغي: **دليل الناقد الأدبي**، ص 149–150

المجتمع وقد كشفت عن علاقة هذا الفصل بالهيمنة والسلطة والتسلط، وتكوين الهوية ومفهوم الذات، إذ إن الفصل الحاد بين المذكر والمؤنث أرسى منظومة مفاهيمية عازلة تجعل الأنثى تفكر بطريقة تختلف عن طريقة تفكير الرجل في كافة المستويات[1]

يميز الاتجاه الأنجلو. أمريكي في النسوية بين الجنس والنوع ‹‹فالجنس مسألة بيولوجية، والنوع تصور اجتماعي مثل الأنوثة أما التيار النسوي المرتبط بالتحليل النفسي فيرى بأن الجنس والهوية القائمة على النوع مرتبطان ومتدخلان، فالجنس ينبع من الخصائص التشريحية، أما النوع فهو مكتسب من خلال عملية التأثر والتأثير الثقافي››[2]

يتبين من خلال هذا أن الجنس مسألة مكتسبة والنوع ظاهرة نابعة من التأثير والتأثر الحاصل من البيئة الثقافية المعاشة.

ربما مازالت الكتابة النسوية لم تخرج عن كونها معالجة موضوعاتية اجتماعية للأدب النسوي الحامل لرؤية نسوية ثورية للعالم، تعمل على إزاحة هيمنة الرؤية الذكورية وترفضها ومن ثم تعد هذه الإشكالية التقابلية مهمة أساسية تؤكد الفصل بين الكتابتين، إن لم يتم التوصل إلى مفهوم الجندر الذي يعمل على إزالة الحدود النفسية التي تفرق بين الجنسين على أساس بيولوجي أو نفسي أو عقلي، كذلك يزيل الهوية الاجتماعية التي تحدد دورا مختلفا لكل واحد من الجنسين في الحياة وتمايزه عن الجنس الآخر... بينما الذات الواحدة يمكن أن تكون مذكرا أو مؤنثا، حسب القواعد الاجتماعية السائدة فلا توجد ذات مذكرة في جوهرها ولا ذات مؤنثة في جوهرها[3]

ليس مفهوم الجندر هنا إلا تفجيرا دلاليا لمعناها الاصطلاحي المباشر دالا على النوع والجنس بالمدلول البيولوجي، وهو تفجير يختزل في ثناياه محاولة المعرفة البشرية للتعبير عن

---

[1]– ميجان الرويلي وسعد البازغي، **دليل الناقد الأدبي**، ص 151.

[2]– فؤاد حيدر، **المرأة في الإسلام وفي الفكر الغربي**، ص 5–6

[3]– حسين المناصرة، **النسوية الثقافية والإبداع**، ص 164

تحولاتها من خلال اللغة أولا وهو أمر لا شك فيه أنه وقع في مجال الإنسانية تبعا للثورة الكوبرنيكية التي افتتحها ديكارت وصوبها كانط لما أقر بالتحول في فهم العالم في التحدث عن الحقائق إلى الحديث عن التمثلات، ومن ذلك التأسيس الإنساني لكل معرفة انتقل محور الموضوعية من العالم إلى الإنسان.[1]

من هنا كان الجندر تعبيرا عن هذه النقلة من أولوية المعاني المحددة لهوية الإنسان إلى اعتبار تلك الهوية منتجا متشكلا في تاريخه ووجوده ومن هنا كان هدف الدراسات النسوية تأسيس هوية جديدة للمرأة كالهوية الجديدة للإنسان تستعاد بها إنسانيتها الكاملة قبل أن تغطيها الماقبليات الاجتماعية المتحولة بفعل العدة إلى متعاليات آسرة لسيلان مضمون ذاتيتها لافي وجودها[2]

هناك أيضا مصطلح الجنسية يغزو الخطاب الغربي الشرقي عبر ذكورية ترمز إلى العلاقة العادية القائمة بين الرجل والمرأة، فالغرب قوي مهيمن والشرق صامت واهن، سلبي والأهم... ساحر يتلقى المبادرة الآتية من الغرب ويقبل الاختراق، ومن جهة أخرى قد نجد بعض المستشرقين يصف الشخصية الشرقية بالشهوانية المفرطة ويلحق بالعرب الممارسة الجنسية الشاذة.[3]

2-1 ثنائية الجنس والنوع (الجندر من المنظور الإسلامي):

أخذت النسوية الإسلامية عن النسوية الغربية (الجندر) فقد فرض الجندر نفسه باعتباره أداة تدرس أثر الثقافة والمجتمع في تشكيل الجسد وهذا ما يتماشى مع أهداف النسويات اللواتي يسعين إلى مراجعة كل ما هو ثقافي اجتماعي فأخذته بكل حذر وراجعت المصطلح من باب ما أسمته (ميتافيزيقا الجندر)، ليبحث في مدى مطابقته لمرجعيتهن الدينية فاستنتجن أن في

[1]– سام الجمل وأنس الطريقي: **النسوية الإسلامية (الدين وقضايا المجتمع الراهنة)**، مجلة مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، 13 يونيو 2016، ص 3

[2]– المرجع نفسه، ص 03.

[3]– ماجدة حمود، **إشكالية الأنا والآخر**، ص 21.

القرآن ما يعبر عن هذا التمييز الثقافي والاجتماعي بشكل رأينه أكثر ملاءمة لأفكارهن، ويتجلى ذلك أساسا في مصطلح الجنسين باختصار، في التكامل الوجودي والعضوي والوظيفي والاجتماعي للذكر والأنثى كما ينطوي على نوع من التسوية أو المعادلة بينهما في التكوين الإنساني والاجتماعي.[1]

ويظهر أن هناك خلطا كبيرا لدى مجموعة من النسويات بين مصطلحي الجنس والجندر فالجندر مقولة ثقافية تاريخية تقوم على التمييز في الجنس باعتباره معطا بيولوجيا وبين الجندر وهو البناء الثقافي والاجتماعي للجنس، أي أن الجندر هو (الجسد الذي صنعته الثقافة)، وأوامر الثقافة واللاوعي هي التي تملي لغة الجنس وتعريفه للجسد الأنثوي واختلافه عن الجسد الذكوري.[2]

رأت الحركات النسوية أن التحيز للذكورة مكن الرجل من السيطرة على الأعمال المهمة والوظائف المتحكمة، ومحاولة إقصاء المرأة عن المنافسة، مما حرمها من فرصة الظهور العام ومنعها من الحضور في عالم الشهود لتشكيل الواقع فظلت ثاوية على حواف الذاكرة، فإن همت بالتفكير فعقلها خداج، وإن طمحت فإنجازها منزوع القيمة والأهمية وإن تحدثت فكلامها ثرثرة ولغو.

إن هذا الترسيم لأدوار الذكر والأنثى ليس من تبعة الحاضر، بل هو وليد الفكر الإنساني عبر ركامه المعرفي، فقد أطبقت المجتمعات على تفضيل الذكر على الأنثى واصطبغت بهذا الاعتقاد الأنظار الفكرية ولاسيما التصنيفات اللغوية، فقسمت الجنس إلى مذكر ومؤنث واتخذت من الذكر أصلا للمؤنث[3]

[1]– سام الجمل وأنس الطريقي: **النسوية الإسلامية**، ص 17.

[2]– المرجع نفسه، ص 18.

[3]– عيسى برهومة: **اللغة والجنس، حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة**، ص 72.

كما تقدم الأستاذة ليلى بلخير تعريفا للجندر وتقول: الجندر نسبة إلى(Gender) ، وتترجم أيضا النوع الاجتماعي، وهي أساسا مقولة ثقافية، وسياسية تختلف عن الجنسSexe ، باعتباره معطى بيولوجيا، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقررها وتبنيها المجتمعات بين الرجل والمرأة والبحث في الجندر يمكننا من تعويض الماهوية البيولوجية بالبنائية الثقافية، بحيث يتبين لنا الاختلاف بين الرجل والمرأة مبني ثقافيا وإيديولوجيا، وليس نتيجة حتمية بيولوجية[1]

ونرى من خلال هذا أن الجندر يختلف عن مفهوم الجنس والنوع الذي هو متعلق بالجانب البيولوجي والفيزيولوجي للذكر والأنثى، والجندر الذي هو متعلق بالبنية الثقافية لمجتمع ما، في المقابل نرى أن مصطلح الجندر يقوم على تقويض المهيمن في الماضي، وذلك تبعا للخواص البيولوجية الجينية لكل من الرجل(xy) والمرأةxx) ، وهذه هي النقطة الفاصلة بين الرجل والمرأة وتحديد دور كل منهما، والتي تحدد مستوى التفكير، فالجندر يهدف في المقام الأول إلى إيجاد مفهوم أكثر شمولية يحتوي على المعتقدات الواعية، أو البحث في العقل الباطني، وكذلك البحث عن القدرات المكتسبة لكل من الرجل والمرأة.

ولذلك قيل: " إن كل إنسان يحمل امرأة بداخله " هذا ما أكده العالم النفساني "كارل يونج" حين قدم نظريته " عن الأنيموس" Animus ، وهو الضمير الذكوري داخل المرأة، وهو مفهوم يقوم على فكرة أن الأنثى تنطوي في داخلها (ذكورة) مثلما أن الرجل يتضمن في داخله أنوثة هي الأنيما(Anima) ، وبالتالي فإن الإنسان مزدوج الجنسية، وتكمن هذه الثنائية في اللاشعور[2]

[1]– ليلى بلخير: **خطاب المؤنث في الرواية الجزائرية المعاصرة**، ط1، مؤسسة رأس الجبل، قسنطينة، الجزائر، 2016، ص 14.

[2]– عبد الله الغذامي: **المرأة واللغة**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 23.

ونرى من خلال هذا أنه لا يمكننا عزل الثنائية هذه (الذكورة والأنوثة)، لأن كلا منهما يعتبر مكملا للآخر، مع هيمنة أحدهما على الآخر، حسب العوامل الثقافية والبنية، والعوامل الجينية المتوارثة.

وتعرف أيضا الباحثة النسوية ماجي همّ (Maggie Humm) بتعريف "الجندر" Gender باعتباره " مجموعة من الخصائص والسلوكات التي تشكلت ثقافيا، ويتم إضفاؤها على الإناث والذكور، والنظرية النسوية المعاصرة حريصة على التمييز بين الجنس والنوع، كما توضح بام ليسك أن مفهوم الجندر يشير إلى انتقال "الجنس" من مجال الطبيعة إلى مجال الثقافة، حيث يتم اعتباره بناء اجتماعيا وموضوعيا بحتا مرتبطا بالسياق التاريخي، له تداعياته المؤثرة في النظرية الأدبية النسوية جنبا إلى جنب الأفرع المعرفية الأخرى كالتاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا وعلم النفس وغيرها من التخصصات العلمية، كما تضيف مؤكدة على أهمية مفهوم الجندر في فهم لموقعهم داخل منظومة علاقات القوى تلك، وأثرها في تشكيل هوياتهم وكيفية تغلغل علاقات القوى الجندرية داخل التخصصات والخطابات على تنوعها.[1]

2-2 مصطلح الجندر في ضوء المقاربات النسوية:

أقامت مجموعة من المقاربات النسوية احتجاج على اللامساواة النوعية والاجتماعية بين الذكور والإناث (الرجال والنساء)، وأرجعت أسباب ذلك إلى هيمنة الرجولة أو البطريركية، والتحيز الجنسي والرأسمالية والعنف ضد المرأة... ومن هذه اللفتة يمكن الحديث عن التيارات التالية:

[1]– هالة كمال: **مقدمة النقد الأدبي النسوي والترجمة النسوية**، سلسلة ترجمات نسوية، مؤسسة المرأة والذاكرة، ع5، 2015، ص 12.

2-2-1 النسوية الليبرالية:

تدعو هذه النسوية إلى ضرورة توفير نوع من المساواة في العمل والتعليم والمؤسسات الليبرالية، بمعنى أن هذا الاتجاه يعزو التفاوت بين الجنسين إلى التوجهات والمواقف الاجتماعية والثقافية، وخلافا للمنحى الراديكالي، فإن أنصار ونصيرات النسوية الليبرالية لا ينظرون إلى إخضاع المرأة باعتباره نسق أو بنية اجتماعية ضخمة، وبدلا من ذلك فإنهم يلفتون الانتباه إلى عدد كبير من العوامل المنفصلة التي تسهم في خلق التفاوت بين الرجال والنساء، إنهم على سبيل المثال يركزون جهودهم على التحيز الجنسي والتفرقة في المعاملة ضد النساء، ويركزون جهودهم على إيجاد وحماية الفرص المتكافئة للنساء، عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى، ويؤيد هؤلاء إصدار مثل هذه التشريعات مثل قوانين المساواة في الأجر والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء والقوانين الأخرى التي تجعل للنساء والرجال حقوق متساوية أمام القانون، إذ تطالب النسوية الليبرالية الحكومات والمنظومات والمؤسسات الحاكمة بتطبيق سياسة جندرية نوعية ديمقراطية قائمة على المساواة والتماثل والتكامل ‹‹...››، كما تذهب إلى ذلك النسوية الجندرية ذات الطابع الراديكالي أو النسوية الماركسية الصراعية[1]

2-2-2 النسوية الراديكالية:

تدعو هذه النسوية إلى إلغاء الأسرة النووية التي يمارس عليها القمع والاستغلال والسطوة والعنف، بتحرير المرأة وانعتاقها من علاقات السلطة والقوة، ويعني هذا كله أن هذا الاتجاه يثور على ظلم الرجل البطريركي الذي يستعبد المرأة ويحولها إلى جسد شبقي وشهواني، ومن ثم يسلبها ويستغلها ويهيمن عليها ظلما واغتصابا واحتقارا، ومن هنا لابد من أسقاط النظام البطريركي الرجولي وتعويضه بالنظام الأمومي الذي تتقوى فيه المرأة وتهيمن أسريا ومجتمعيا...، وعليه تنطلق النسوية الراديكالية المتطرفة من الاعتقاد بأن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء، وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع، من هنا فإن البطريركية؛

[1]– جميل حمداوي: **ما الجندر؟ وما المقاربة الجندرية؟**، ط1، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، المغرب، 2018، ص 28.

أي الهيمنة النظامية المنهجية للذكور على الإناث في المجتمع هي من القضايا المحورية النسوية، وفي مختلف الأزمنة والثقافات؛ فإن البطريركية ظاهرة شاملة انتشرت في جميع المجتمعات، وفي مختلف الأزمنة والثقافات، ويركز هؤلاء الدارسون على العائلة باعتبارها المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع، ويضيف هؤلاء أن الرجال يستغلون النساء بالاعتماد على ما يقدمنه من أعمال بيتية ومنزلية بينما ينكرون عليهن ويحولون بينهن وبين الوصول إلى مواقع السلطة والتأثير في المجتمع[1]

وأكثر من هذا لا تؤمن المدرسة الراديكالية بأن المرأة ستتحرر من القمع الجنسي عن طريق الإصلاح أو التغيير التدريجي، إذ لابد من الإطاحة بالنسق البطريركي الأبوي لتحقيق المساواة بين الجنسين.

وقد غدا مفهوم البطريركية كثير التداول في أوساط من يناصرون النظرية النسوية كما أن الأطروحات والدعوات التي عرضتها المدرسة الراديكالية من خلال ممثليها من الرجال والنساء على السواء، قد أثارت الاهتمام على المستويين الوطني والعالمي بمجموعة من القضايا البالغة الأهمية مثل: العنف ضد النساء وابتذال وامتهان مكانة المرأة الإنسانية عن طريق وسائل الإعلام والإعلان والترويج، لذا على الحكومات والمؤسسات السياسية والدولية أن تراعي المقاربة النوعية والجندرية في وضع السياسات العمومية على المدى القريب أو المتوسط أو البعيد من أجل إحقاق الحق، وإبطال الباطل، وتحقيق الديمقراطية النسوية المجتمعية المطلقة أو النسبية.

2-2-3 النسوية السوداء:

[1]- جميل حمداوي: **ما الجندر؟ وما المقاربة الجندرية؟**، ص 29.

تعد النسوية السوداء (Black féminisme) (Féminisme noire)حركة جندرية نضالية وحقوقية بامتياز ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين سنوات الستين والسبعين من القرن الماضي، وهدفها هو المطالبة بالمساواة مع النسوية البيضاء في الحقوق والواجبات، وعدم الفصل بينهما في أثناء رسم السياسات العمومية، أو الفصل بينهما في القطاعين العام والخاص، ويعني هذا أن النسوية السوداء ترفض التمييز العنصري من جهة والتمييز اللوني من جهة أخرى، كما يرى أنصار النسوية السوداء أنه ينبغي استقصاء عوامل جوهرية أخرى غير الجندرية مثل الوضع الطبقي والأصول الأثنية لفهم القمع الذي تعانيه النساء غير البيض.، ولقد اتخذت النسوية السوداء الكتابة الأدبية والفكرية سلاحا لمواجهة السياسة العرقية البيضاء بالتحليل، والنقد، والتقويض، حيث وسعت كاتبات مثل: باربرا سميث وبيل هوكس أساس الدراسات العرقية، من خلال زيادة الوعي لحالة الكاتبات النساء السود بشكل عام والكاتبات السود السحاقيات على وجه الخصوص، وقد كتبت جون جوردان وبولاغن آلن وأخريات على نطاق واسع عن التجربة الأدبية للكاتبات الهنديات الأمريكيات، وكذلك الأمريكيات الأسوديات بشكل عام ومن هنا فالجندرية النسوية السوداء هي كتابة تحررية بامتياز تناضل من أجل المساواة مجتمعيا مع النسوية البيضاء[1]

3- أزمة الذكورة المعاصرة:

بعد تعزير الهوية الجندرية الأنثوية أصبح الحديث . اليوم . عن أزمة الذكور، بعد أن أصابها الضعف والأفول والتآكل، بسبب مجموعة من الأزمات الاجتماعية البنيوية الناتجة عن مجمل التحولات والتغيرات الاجتماعية التي مست المجتمع المعاصر على جميع الأصعدة والمستويات، كالخيانة الزوجية وتفاقم البطالة، وعدم الوفاء الأسري، والاتصاف بالعنف والفظاظة والميل نحو الإرهاب والتطرف وحب المجازفة والمغامرة، والميل نحو النعومة والتخنث والشذوذ، واختيار التوجه المثلي وانتشار الجريمة وارتفاع نسب الطلاق وهيمنة وسائل الإعلام

[1]- جميل حمداوي: **ما الجندر؟ وما المقاربة الجندرية؟**، ص 30-31

الحديثة على الحياة المعاصرة، وكثرة الفقر والحاجة والفاقة والعزوبة والطلاق وتراجع الخصوبة الجنسية، وعدم الرغبة في العلم والمعرفة والاستعداد الدائم للهجرة...، مما خلق هذا كله نوعا من اللامساواة الجندرية الخاصة والعامة بين الذكور والإناث[1]

[1]– جميل حمداوي: **ما الجندر؟ وما المقاربة الجندرية؟**، ص 32.

الفصل الثاني:

الثقافة الأبوية

والنظام الطريركي

حفر في الأنساق

المعرفية

على مر العصور والأزمنة الغابرة كانت المرأة كائنا ضعيفا مهمشا لا يستطيع أن يجهر بصوته ولا يدلي برأيه، فهي دائما تحت سلطة الذكر الذي يعد صانع اللغة وممتلكها، فهي حكر عليه ما دامت الثقافة تقف إلى جانبه وتمنحه السلطة الكاملة وكيف للمرأة أن تجاريه وهو الفحل وهي الدونية فهي في نظره سوى جسد، ولا إن حاولت المرأة أن تقول، ولئن أن تقول فستوأد وتصبح علاقتها باللغة مركز الحبكة لأن الذكر يرفض رفضا تاما أن تجاريه المرأة على اللغة وهو القائل "الثقافة ذكر" و "الشعر ذكر" بل "اللغة ذكر".

1- الأشكال السياسية للأبوية التقليدية:

شهد العالم العربي على مر التاريخ نشوء أشكال عدة من السلطة السياسية (التنظيمية)، فإن أكثر الأشكال الجوهرية هو نمط السلطة الأبوية القبلية السابق على ظهور الإسلام الذي نهضت عليه كافة الأشكال اللاحقة، ثم عقبه النمط الأبوي الإسلامي زمن النبي الكريم والخلفاء الراشدين، ثم جاءت خلافة الأمويين والعباسيين التوسعية (من القرن السابع حتى القرن الثالث عشر)، التي أضفت على نمط الحكم الأبوي شكل الدولة العامة، فما إن أنحلت الخلافة التوسعية حتى ظهر شكل السلطة التي كانت في بدء دولة صغيـــرة ذات حكم مطلق ثم أصبحت في ظل العثمانيين سلطنة خلافة توسعية بقيت على شكلها هذا حتى القرن العشرين[1]

لقد افتقرت الأبوية في شكلها القبلي المبكر، وفي أشكالها السياسية الأكثر تقدما في ظل الإمبراطورية والسلطة إلى أسس جغرافية واضحة، مع أن أسسها الاجتماعية كانت دائمة الهوية الدينية والأثنية، ولذلك فقد شهد المجتمع العربي حتى القرن العشرين حركتين اجتماعيتين أساسيتين فقط عملتا على تجاوز هوية العائلة، العشيرة وتطلعاتها، أي ثورة النبي الكريم في القرن السابع في دعوتها إلى إحلال أمة الإسلام مكان القرابة القبلية، ثم الحركة القومية العربية في دعوتها إلى جمع عرب القرن العشرين تحت راية العقيدة العلمانية في وطن قومي واضح الحدود الجغرافية، إلى أن القبيلة الأبوية منذ بداية عهدها برهنت عن مقاوماتها الداخلية للتغيير، وبقيت تركيبا أساسيا في بنية الأمة بمعنييها الديني والعلماني، ففي الحالة الأولى كانت البنية

[1]- هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1993، ص 69-70.

القبلية غير قابلة للتفكك بالفعل، فوفرت بذلك إطار عمل جاهز لحركة النبي الكريم، اشتمل المجتمع الإسلامي على عائلات، وعشائر اعتنقت الإسلام، وهكذا وبعكس ما هو متوقع، فإن أدنى أنماط الهوية ظهر على أنه حجر الأساس في بنية الإخاء العالمي التي رمى الإسلام إلى إقامتها، وفي الحالة الثانية كان المفهوم العلماني لتعبير الأمة كما دعت إليه القومية العربية يشتمل على البعدين الإسلامي والقبلي[1]

ولربما فسرت هذه الحقيقة الازدواجية القائمة في صلب الحركة القومية العربية منذ نشأتها يمكن أن نقول إن الإسلام شأنه شأن اليهودية والمسيحية، ولكن على طريقته الخاصة قدم دعامة دينية لسلطة الرجل على المرأة، وللنظام الأبوي، يتضح التوجه التوحيدي المتمثـل في ‹‹أخذ الصفات الإلهية للأنثوي الأمومي وتحويلها لصالح إله خالق أبوي››، من خلال الآيات التي تقابل بين الله من ناحية والآلهة الأنثوية القديمة من ناحية أخرى، وهي آلهة كانت هامة في الهيكل الإلهي العربي ما قبل الإسلام[2]، وذلك يظهر في قوله تعالى: ﴿... ومن يشرك بالله فقد ظل ضلالا بعيدا، إن يدعون من دونه إلا إناثا، وإن يدعون إلا شيطانا مريدا﴾،

وهذا الحط من شأن الأنثوي والأمومي يظهر ولا شك في ‹‹الانتقال من البداهة الأمومية إلى انعدام البداهة الذي يتسم به الأبوي››[3]

ونجد أيضا حطا صريحا من شأن الأمومة والأنثوي في الآيات التي تعلن أفضلية الرجل عن المرأة ومنها: ‹‹ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة، والله عزيز حكيم››، ولهذه الأفضلية مظاهر عدة: فهي أفضلية أنثولوجية تعود إلى الصيغة الثنائية لعملية الخلق الإلهي، فالله إذ خلق ‹‹الذكر والأنثى››، خلق الذكر قبل الأنثى، أو خلق الأنثى من الذكر، بما أن حواء قد أخرجت من جسد آدم حسب الأسطورة الكتابية والقرآنية، وهذه الأفضلية سياسية أيضا ‹‹تعود إلى مبدأ القوامة››، الذي كان له شأن هام في المجالين الخاص والعام، نجد إعلانا عن هذا المبدأ في سورة النساء ‹‹ الرجال قوامون على النساء بما فضل الله عليهن

[1]– هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ص 69–70.

[2]– المرجع نفسه، ص 69–70.

[3]– رجاء بن سلامة: **بنيان الفحولة (أبحاث في المذكر والمؤنث)**، ص29.

بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله، واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع وأضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرًا››[1]

هذه الآية هي التي تسن ضرورة طاعة الزوجة زوجها، وحق الزوج في تأديبها ومعاقبتها، ولكن مبدأ القوامة الذي تنص عليه الآية هو الذي يعود إليه المفسرون القدامى للقول بأن المرأة خاضعة للرجل.

وقد ربط الفكر النسوي بين الذكورة بوصفها مفهوما ثقافيا واجتماعيا، وبين الرغبة في الهيمنة على الآخر، والسيطرة عليهم، وخاصة النساء، وبهدف مراجعة معايير العلاقة وتفيك أواصرها تثبت ‹‹ليناجين شيفرد›› نموذج ‹‹كارل يونغ›› للذكورة والأنوثة للوصول إلى علاقة مبنية على الشراكة والتواصل، ذلك أن علم نفس الأعماق الذي دشن له ‹‹يونغ››، قدم تعريفا للذكورة والأنوثة أكثر مرونة مما هو شائع عنهما؛ إذ وصف نمطين مجردين من أنماط السلوك الإنساني هما: الإيروس وهو مبدأ الترابطية الأنثوي، واللوغوس وهو مبدأ الاهتمام الموضوعي الذكوري، فالإيروس واللوغوس يمارسان فعلهما في النفس البشرية بوصفهما متقابلين أبديين، وقد ربط الإيروس بالصفات الآتية: العاطفية والجمالية والروحانية، وإضفاء القيمة عن طريق الشعور والدهاء والطوق إلى الترابط، والقيمة، والتواصل، والخوض في غمرة الأشياء والناس، ثم الوصول إلى لبها والتّماس معها والارتباط بها، والاستغراق في خضمها بدلا من التجريد والتنظير.[2]

وعلى هذا فالترابطية تقتضي تكييف احتياجات الإنسان ورغباته مع احتياجات الشخص الآخر ورغباته، والأخذ في الحسبان كل مقتضيات الموقف الجامع بينهما، ولكي يفعل المرء ذلك فلن يستطيع البقاء على توجه ثابت، ولابد أن يتصف بالمرونة والتفاعل حسب الموقف الذي يربطه بالآخر، ثم وضع ‹‹يونغ›› اللوغوس مقابل ذلك، أي أنه ربطه بالعقل والتفكير الواضح والفاعلية والتعقل الرفيع المستوى، وحل المشاكل والتمييز وإصدار الحكم والاستبصار والتجريد، والحقيقة اللاشخصية التي يتوصل إليها بموضوعية ولأن ‹‹يونغ›› لاحظ أن التطور

[1]– **النساء** الآية 34

[2]– عبد الله إبراهيم: **موسوعة السرد العربي**، ص 32.

الأحادي الجانب لهذا المبدأ أو ذاك له تأثيرات سلبية تعوق كلا منهما، فقد اكد أهمية ترابطية الإيروس بالنسبة إلى الرجال، وأهمية توجيه اللوغوس بالنسبة إلى النساء، ولاحظ أن النمو الذي يشدد على جانب واحد يجعل الفرد معوقا وعاجزا وفاقدا للمرونة، وذهب إلى أن المهمة الأساسية للإنسان في الحياة هو النمو النفسي في اتجاه الكلية (Wholeness)، وذلك يتطلب تكامل الصفات الذكورية والأنثوية فيه، وشدد على أن أي فرد لا يبلغ حالة الكلية إلا عن طريق ارتقاء كلا المبدأين في حد ذاتهما.[1]

2- الأبوية المستحدثة:

تتعرض مقولة النظام الأبوي (البطركية) لدى شرحها إلى ما ينتقص من مضمونها وهي في ذلك كغيرها من المفاهيم التفسيرية الأساسية: وسيتضح لاحقا فيما إذا كنت قد وفقت أو أخفقت جزئيا أو كليا في شرح هذه المقولة؟، ومن المفيد بادئ ذي بدء أن أوضح مفهومي لتعبير النظام الأبوي المستحدث (Heopatriarchy) إن استخدامي هذا التعبير يرتكز على تصوري له في حالات عدة، وإشارته إلى معان عدة، يعتمد فهم كل منها على موقعه في سياق النص، فيستخدم على أنه مقولة تحليلية أو نموذج مثالي أو مبدأ تفسيري أو نظرية شكلية.[2]

النظام الأبوي المستحدث يظهر على أنه مرتكز على معان متعددة وعلى سياقه النصي كونه نظرية تفسيرية أو شكلية.

ويشير مفهوم النظام الأبوي المستحدث على السواء إلى بنى كبرى (المجتمع، الدولة، الاقتصاد)، وبنى صغرى (العائلة أو الشخصية الفردية)، وتاريخيا تستمد ظاهرة النظام الأبوي المستحدث معناها من تعبيرين أو واقعين يؤلفان بنيتها المادية، هما الحداثة والنظام الأبوي، ويكفي أن نلاحظ أن التعبير الثاني يدل على شكل عام للمجتمع التقليدي، في حين يشير التعبير الأول إلى تطور تاريخي مميز اتخذ شكله الأصلي في أوروبا الغربية، فكان ذلك أول انفصال تاريخي عن النظام التقليدي، إن هذا التحول الفريد في تخطيه النظام الأبوي قد عمل على صياغته، فأدى هذا التحول نفسه إلى إرساء التمايز بين النظام الأبوي التقليدي، والنظام

[1]- عبد الله إبراهيم: **موسوعة السرد العربي**، ص 32-33

[2]- هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلق المجتمع العربي**، ص 21.

الأبوي المستحدث، وهذا التمايز في صلب نقاشنا ويتوجب الأخذ بالنظام الأبوي المحدث باعتباره نتيجة سيطرة أوروبا الحديثة، وبما أن "التحديث" نتيجة النظام الأبوي والأوضاع الناشئة عنه، لا يمكن إلا أن يكون "تحديثا" تابعا، المحتوم ألا تؤدي علاقات التبعية إلى الحداثة، بل إلى نظام أبوي "محدث" أي النظام الأبوي المستحدث، وفي هذا المقام فإن التحديث كناية عن الحداثة مقلوبة رأسا على عقب.[1]

النظام الأبوي المستحدث هو جزء من الحداثة باعتباره تحديث، وهو كذلك يشير إلى تطور تاريخي مميز في أوروبا الغربية، ناهيك على أنه يشير إلى بنى كبرى وصغرى، وهذا ما يؤدي إلى وجود فروق جوهرية بين النظام التقليدي والمستحدث.

وعليه فإن الفروق التي نقيمها بين تقليدي وتقدمي، ومحافظ وجذري، في ما يتعلق بالمجتمع العربي المعاصر يجب أن تخضع لتعريفات واضحة أحد هذه الافتراضات الأساسية، هو أن النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المئة عام الأخيرة لم يجر تبديلها أو تحديثها، بل إنها ترسخت وتعززت كأشكال "محدثة" مزيفة، ذلك أن اليقظة العربية أو النهضة التي شهدها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية فحسب، لكنها عمدت أيضا وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة، أي (مجتمع/ثقافة)، النظام الأبوي المستحدث الذي نراه ماثلا أمامنا في الوقت الراهن وعمل التحديث المادي، وهو أول دلائل التغيير الاجتماعي على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوي وعلاقاته ثم تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالا ومظاهر "عصرية"[2]

النظام الأبوي المستحدث لا يوجد فرق بينه وبين النظام الأبوي، بل ترسخت مضامينه وتعززت كأشكال محدثة ومزيفة، وذلك لأن النهضة التي عرفتها البلاد العربية فشلت في تفكيك أشكال النظام الأبوي.

[1]– هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلق المجتمع العربي**، ص 21–22.

[2]– المرجع نفسه، ص 22.

إن النظام الأبوي المستحدث ليس عصريا أو تقليديا، لا من الوجهة الحداثية ولا من الوجهة الإتباعية، إنه وعلى سبيل المثال تشكل اجتماعي يفتقر إلى الخصائص المشتركة التي تتحلى بها الجماعة، وتعوزه مظاهر الحداثة التي ينعم بها المجتمع، الأبوية المستحدثة إذن تشكل اجتماعي مهدورة طاقته، ومتميز بطبيعته الانتقالية وضروب شتى من التخلف والتبعية، وهذا كله متجسد في اقتصاده وبنية طبقاته، وكذلك تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي، وعلاوة على ذلك فهو تشكل غير مستقر أبدا بالمرة، تفسخه التناقضات والنزاعات الداخلية، ويمزقه "الحنين والندم والحزن"، على حد تعبير عالم النفس اللبناني علي زيغور.[1]

ومن المستحيل التوصل إلى فهم دقيق لتصور النظام الأبوي المستحدث دون التعرف إلى تعبيريه الضمنيين والسابقين له، أي الأبوية والتبعية، ذلك أن هذا التعرف يمكننا من فهم الأبوية المستحدثة برمتها، في نواحيها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ورؤيتها على أنها تشكل تاريخي ملموس قولبته قوى داخلية وخارجية متزامنة، وباعتماد وجهة النظر هذه، فان المشكلة المنهجية، (والعقائدية) التي تنشأ عن التعارض بين الموقف (الداخلي) والموقف (الخارجي) تنحل وينهض مكانها منظور موحد يرتكز على التأليف بين الموقفين.[2]

من هذا المنطلق لا يمكن التعرف على بنية النظام الأبوي المستحدث إلا من خلال شقيه الضمنيين والسابقين، ذلك أنه تشكل من التبعية والأبوية، بل هي تشكل تاريخي أحدثته قوى داخلية وخارجية.

وفي الوطن العربي تسربت الرأسمالية إلى مصر ودول الهلال الخصيب في القرن 19 ومطلع القرن 20، إلا أنها وبدل أن تهيء الظروف لنشوء رأسمالية مستقلة فقد خلقت الأوضاع السياسية والاقتصادية لبروز رأسمالية تبعية ومزيفة، وفي ضوء هذا النمط من الرأسمالية "الهامشية" لم يكن من المعقول أبدا ظهور طبقة برجوازية ناضجة وطبقة اجتماعية هجينة،

[1]– هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلق المجتمع العربي**، ص 22.

[2]– المرجع نفسه، ص 22–23.

تختلف عن الطبقة البرجوازية وتتميز عن الطبقة البروليتارية، إن وعي هذه الطبقة وتماما مثل بنيتها الاجتماعية لم يعكس أوضاع البرجوازية أو أوضاع العمال في المدن، بل جاء مركبا فريدا تنقصه حدة البروليتاريا، أطلق على هذه الطبقة الهجينة اسم البرجوازية الصغيرة (الأبوية المستحدثة)، وعلى وعيها صفة الأبوية المستحدثة: "وكما أن التشكيل الاجتماعي الأبوي المستحدث يمتاز بنمط إنتاج معين للرأسمالية التبعية، فإنه يمكن تعريف البرجوازية الصغيرة على أنها الطبقة الهجينة السائدة في المجتمع المستحدث"[1]

الرأسمالية نتجت عنها تبعية فلم يكن تعبيرها بل كان مزيفا وليس فيه حدة فأصبحت هذه البرجوازية هجينة يطلق عليها "الأبوية المستحدثة".

فقد قدم هشام شرابي في كتابه "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" قرأة تفصيلية لكيفية التعامل مع قيم وأنماط المجتمع الأبوي، القائم على أساس العائلة الأبوية التي تؤسس البنى النفسية، فالعلاقات الاجتماعية التي تؤكد علاقة الهيمنة الأبوية السائدة خاصة سلطة الأب رمز كل سلطة عنده، فالنظام الأبوي أو البنية البطركية يعرفها شرابي بقوله: ‹‹يواجه مفهوم المجتمع البطركي الحديث خطر الاختزال، إنه مفهوم ذو أوجه واستعمالات عديدة يتحدد كل منها بسياق نوعي، فهو في أي مقولة تحليلية ونوع أو نموذج مجرد، ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة، وهو يشير على حد سواء إلى البنى الاجتماعية الكلية (المجتمع، الـدولة، الاقتصاد) والبنى الاجتماعية الجزئية (العائلة أو الشخصية الفردية)، وهكذا فإن ظاهرة المجتمع البطركي الحديث تشتق معناها من مفهومين يكونانها وهما الحداثة والنظام البطركي››.[2]

فالمجتمع البطركي حسب هشام شرابي هو اختزالي متعدد الاستعمالات وهو متعلق بالحداثة والنظام المهيمن (النظام الأبوي) والذي يشكل كل أشكال السلطة والمركزية.

هذه الأبوية نجدها تكمن في سلوك الفرد الذكوري القائم على سحق الأنثى والطفل والاتكالية والعجز والتهرب، وبالطبع كان منطلقه الأساس هو أن العائلة كمؤسسة اجتماعية هي الوسيط الرئيسي في شخصية الفرد والحضارة الاجتماعية، التي ينتمي إليها، وأن شخصيته

[1]– هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ص 23.

[2]– المرجع نفسه، ص 19.

تكون ضمن العائلة وبالتالي فإن قيم وأنماط السلوك تنتقل فيه إلى حد كبير من خلال العائلة، ويظهر أن المنهج الذي يستخدمه "شرابي" هنا هو التحليل النفسي الفرويدي بالإضافة إلى المنهج الاجتماعي في فكرته بأن: ‹‹ اشد عداء يشعر به الطفل الذكر هو تجاه أبيه مصدر السلطة التي تطحمه والتي تجعل العائلة تعيش في جو من الطغيان ››.[1]

إن الواقع الذي يجابه الطفل في العائلة هو واقع سلطوي، فنظام العائلة كنظام المجتمع في كل مؤسساته نظام هرمي يقوم على السلطة والعنف: ‹‹وتتميز تربية الطفل في العائلة السلطوية بالعنف والقهر المستمرين ويكون التصرف نحو الطفل تصرف في غالبه سلبيا بحيث ينتقل الدور المسيطر للأب نحو الطفل فينمي فيه الشخصية السلطوية التي تتميز بخضوعها للسلطة وفي نفس الوقت تعاليها على من هم دونها››.[2]

النظام المجتمعي والنظام العائلي ينبنيان على أساس هرمي يقوم على السلطة والعنف.

وتكتمل صورة السلطة عند " شرابي" في كتابة "النظام الأبوي" بداية من سلطة الأب التي تهيمن على العائلة وعلى سلوك الفرد في علاقاته الاجتماعية، وصولا إلى النظام الأبوي المستحدث من خلال السلطة القائمة فيه، وفي بناه المختلفة داخل الدولة، وتكمن أهمية تحليله للعائلة الأبوية في فهم البنى الأبوية المستحدثة في علاقاتها الداخلية، خاصة منها علاقة السلطة والهيمنة والتبعية، وهذه كلها تعكس لبنية العلاقات الاجتماعية وتنعكس فيها، وتهدف إلى بيان الصورة المتعددة للسلطة الظاهرة والخفية والتقليدية الكامنة في العلاقات الأبوية وما يهدف هو بيان ‹‹أن السلطة لا توجد في أشكالها المرئية والتقليدية فقط، بل إنها قائمة ضمنها ومنتشرة في شبكة علاقات تمحى فيها الفاعلية الذاتية وتتجسد في أنماط فكرية وممارسات اجتماعية محددة››.[3]

[1]– هشام شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط2، الدار المتحدة للنشر**، بيروت، لبنان، 1984، ص 39.

[2]– ثابت سلطان **وعصام عبد الحفيظ: النقد في كتابات هشام شرابي**، مجلة دراسات، مج06، ع10، 2019، ص 150.

[3]– المرجع نفسه، ص151

ومن هنا دأب شرابي على نقد الآليات الاستبدادية الأبوية التي تتحكم بالمجتمع العربي، وقدم آراء وحلولا لتجاوز الأدوار السلبية لهذه الآليات بأن قام بنقد الثقافة الأبوية المهيمنة ولغته، من منطلق أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي والاجتماعي والنفسي هذه الهيمنة الأبوية ساهمت في إرساء مجتمع أبوي عربي عجز على أن يتوصل إلى تحقيق الحداثة بمعناها الأصيل، وهو الآن يعيش في ظل خطابين هما: خطاب الحقيقة الشاملة الكلية، وخطاب الحقيقة الحداثية المحددة، لكنه عاجز عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني ومنظم، وغير قادر على ترسيخ علاقته بالماضـــي أو بالواقــع، وهو ليس مجتمـعا تقليديا بالمعنى المعروف بل هو متناقض تحكمه المتناقضات على صعيد الحياة اليومية أو على صعيد الفكر: ‹‹ففي نفس الوقت الذي يتحدث فيه الخطاب العربي المهيمن عن الحرية، والتحديث يكون غارقا في القمع والتخلف، وحين ينادي بالمبادئ السامية والحقوق الإنسانية يناقض بممارسته كل القيم وكل حقوق المواطن والإنسانية.››.[1]

فشرابي يرى أن المجتمع العربي مجتمع غارق في القمع والتخلف وغير قادر على قطع الصلة بالماضي ولا الاندماج في الواقع والحاضر، بل هو مجتمع تحكمه المتناقضات وتسوده العقلية الاستبدادية التي تربط أواصرها بالأبوية.

وهذا المجتمع يصفه شرابي ‹‹نيوبطركي›› لا هو بالحديث ولا هو بالتقليدي، فهو إذا مجتمع يعيش حداثة مشوهة، فهو: ‹‹يجمع بين الحديث والقديم ليربط، ويصنع بنية اجتماعية جديدة منسجمة مع سماته، ومع حقيقة أنه مجتمع تابع ويعيش أزمة التحول في ظل الهيمنة الخارجية سياسيا واقتصاديا وحضاريا، وحداثته حداثة ناقصة، كما أن طبيعته المحافظة تجعله يرفض التغيير ويقاومه ولا يقبل إلا إذا فرض عليه من الخارج››.[2]

[1]– هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1993، ص 93.

[2]– ثابت سلطان وعصام عبد الحفيظ: **النقد في كتابات هشام شرابي**، ص 152.

شرابي يرى أن الأزمة ليست محصورة في جانب واحد فقط، فهو بهذا يدعو إلى ضرورة تفكيك الخطاب الأبوي السلطوي السائد وإقامة خطاب جديد يساهم فيه الرجل والمرأة معا، ومنه فإننا أمام نوع من الوعي الذي يحاول كشف القوى المسيطرة في المجتمع يرفض الأبوية، ويكشف علاقاتها القائمة على السلطة والهيمنة وما ستتبعها من إنفصامات اجتماعية وسياسية فكرية.[1]

هشام شرابي سعى إلى إرساء آليات تتجاوز النظام الأبوي والتقليدي المهيمن في الساحة العربية، وذلك لما سيحدثه من خلخلة في بنى النظام الاجتماعي الذي ستترتب عنه إنفصامات اجتماعية وسياسية وفكرية.

3- النظام الأبوي (الأبيسي) أو النظام الأمومي(الأميسي) وإشكالية الأسبقية:

إن المقاربة التي نستخدمها في التفسير لإطارنا المفهومي والتي تحدد النتيجة، إن إطارا كهذا ليس غير تقويمي أبدا، نطرح أسئلة الماضي التي نريد الإجابة عنها في الحاضر، إن الإطار المفهومي الذي شكل أسئلتنا افترض كحقيقة مقررة، وغير قابلة للنقاش والتحدي لفترات طويلة من الزمن التاريخي، وبما أن وجهة النظر الغائية المسيحية هيمنت على الفكر التاريخي، فقد تم النظر إلى التاريخ السابق للمسيحية على أنه مجرد مرحلة تحضيرية للتاريخ الحقيقي الذي بدأ مع ولادة المسيح وسينتهي في المجيء الثاني، وحين هيمنت النظرية الداروينية على الفكر التاريخي، تم النظر إلى ما قبل التاريخ على أنه "بربرية"، في التقدم النشوئي للبشرية من الأبسط إلى الأكثر تعقيدا، فما نجح وبقي حيا اعتبر متفوقا على ما تلاشى، لأنه "فشل" وطالما أن الافتراضات المتمركزة هيمنت ذكوريا هيمنت على تفسيراتنا، فقد قرأنا ترتيبات الجنس السائدة في الحاضر نحو الخلق في الماضي، افترضنا وجود الهيمنة الذكورية كحقيقة مقررة واعتبرنا أي دليل يشكك في ذلك مجرد استثناء عن القاعدة أو بديلا فاشلا.[2]

---

[1]- ثابت سلطان وعصام عبد الحفيظ: **النقد في كتابات هشام شرابي**، ص 153.

[2]- غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، تر: أسامة إسبر، (د.ط)، مركز دراسات الوحدة العربية، (د.س)، ص 43-44.

إن التقليديين سواء كانوا يعملون داخل إطار ديني أو "علمي" عدوا خضوع النساء كونيا، موهوبا من الله، أو طبيعيا وبالتالي ثابتا، هكذا لا حاجة إلى التشكيك به، ما بقي على قيد الحياة بقي لأنه كان الأفضل يتبع انه يجب أن يبقى على ما هو عليه.[1]

يرى التقليديين أن خضوع المرأة مسألة حتمية لأنها كونية وخضوعها إلاهي، ويتحتم على كل النساء الرضاء بما هو مسطر عليهم من الله.

إن الباحثين الذين نقدوا الافتراضات المتمركزة ذكوريا، وأولئك الذين رأوا أن هناك حاجة للتغيير الاجتماعي في الحاضر، تحدوا مفهوم كونية الخضوع الأنثوي، قالوا إنه لوكان لنظام الهيمنة الأبوية أصل تاريخي، فإنه يمكن أن ينتهي في ظل أوضاع تاريخية مختلفة بالتالي إن مسألة كونية الخضوع الأنثوي، كانت على مدى أكثر من مائة وخمسين عاما، محورية للجدل بين التقليديين والمفكرات النسويات.[2]

لقد ظهر تيار من الباحثين الذين نقدوا المركزية الذكورية، ورأوا فيها حاجة إلى التغيير الاجتماعي، وعدو ذلك مسألة تاريخية ممكنة التغيير، وهذا ما يجعل من الممكن أنه يوجد عبر التاريخ مسألة كونية المركزية الأنثوية.

ويرى نقاد التفسيرات الأبوية أن السؤال التالي المهم هو: إذا لم يكن الخضوع الأنثوي كونيا، إذا هل سبق وكان نموذجا بديلا للمجتمع؟، وأتخذ هذا السؤال في معظم الأحيان صيغة البحث عن مجتمع أمومي في الماضي، وبما أن معظم الأدلة في هذا البحث مستمدة من الأسطورة، والدين، والرمز، فقد كان هناك اهتمام ضئيل بالأدلة التاريخية، ولذلك فإن السؤال المهم والأكثر دلالة بالنسبة إلى المؤرخ هو التالي: كيف، ومتى، ولماذا حدث الخضوع الأنثوي؟[3]

---

[1]– غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ص 44

[2]– المرجع نفسه، ص 44.

[3]– نفسه، ص 44.

إن الجواب المتمسك بالتقاليد على السؤال الأول هو بالطبع أن الهيمنة الذكرية كونية وطبيعية، يمكن أن تقدم الحجة بمصطلحات دينية: إن المرأة خاضعة للرجل لأن الله خلقها هكذا، ويقبل التقليديون ظاهرة "اللاتماثل الجنسي" وتخصيص مهمات وأدوار مختلفة للرجال والنساء، التي تم التقيد بها في المجتمعات البشرية المعروفة كلها، كدليل على موقعهم وكدليل على طبيعية هذا الأمر، وبما أن التصميم الإلهي خص المرأة بوظيفة بيولوجية مختلفة عن الرجل، فهم يقولون إنه خصها بمهمات اجتماعية مختلفة، لو أن الله أو الطبيعة خلقا فروقا جنسية حددت بدورها التقسيم الجنسي للعمل، لما تم لوم أحد على اللامساواة الجنسية والهيمنة الذكرية.[1]

فالجواب المنحاز إلى التقاليد يرى أن الهيمنة الذكرية مسألة بيولوجية لأن الله خلق فروقا جنسية، وهذه الفروق هي التي حددت التقسيم الجنسي للعمل والوظائف الاجتماعية لكلا الجنسين.

ويركز الشرح التقليدي على قدرة المرأة التناسلية، ويرى في الأمومة هدف المرأة الرئيسي في الحياة، ويعرف ضمنيا النسوة اللواتي لا يصرن أمهات كمنحرفات، وقد تم النظر إلى وظيفة المرأة الأمومية، كضرورة للنوع، بما أن المجتمعات لم تكن قادرة على الاستمرار والوصول إلى الحداثة من دون تكريس أغلبية النساء معظم حيواتهن كبالغات في الحمل والتربية، وهكذا تم النظر إلى التقسيم الجنسي للعمل، المستند إلى فروق بيولوجية كوظيفي وعادل.[2]

الرأي التقليدي يرى في المرأة صفة الأمومة الموكلة لها منذ نشأتها الأولى فوظيفتها الرئيسية هي الإنجاب وتربية أطفالها والقيام بشؤون منزلها.

إن تفسيرا طبيعيا ناتجا عن لازمة اللاتماثل الجنسي هذه يرجع أسباب خضوع الأنثى إلى عوامل بيولوجية تؤثر في الذكور، ذلك أن قوة الرجال البدنية الأكبر، وقدرتهم على الجري بسرعة أكبر ورفع أوزان أثقل، ونزعتهم العدوانية الأكبر، كانت السبب في جعلهم صيادين، بالتالي صاروا مزودي الطعام لقبائلهم وقيموا وشرفوا أكثر من النساء، وبدورها جهزتهم هذه

[1]– غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ص 45.

[2]– المرجع نفسه، ص 45–46.

المهارات التي استمدوها من تجربتهم في الصيد لكي يصبحوا محاربين . إن الإنسان . الصياد المتفوق في القوة، والقدرة والتجربة المستمدة من استخدام الأدوات والأسلحة يحمي "بشكل طبيعي"، ويدافع عن الأنثى الأكثر عرضة للهجوم، التي تحتم عليها بنيتها البيولوجية الأمومة والرعاية، أخيرا استمر هذا التفسير البيولوجي الحتمي من العصر الحجري إلى الحاضر عبر التأكيد بأن التقسيم الجنسي للعمل المستند إلى "تفوق" الرجل الفطري هو هبة، وبالتالي صالح اليوم كما كان في البدايات الأولى للمجتمع الإنساني.[1]

إن هذه النظرية في أشكالها المتنوعة، هي حاليا النسخة الأكثر شعبية من الحجة التقليدية، وكان لها تأثير تفسيري قوي في تعزيز الأفكار المعاصرة للتفوق الذكري، وقد يعود هذا على الأرجح إلى "العلمية" المستندة إلى أدلة أنثوغرافية وإلى حقيقة أنها تبدو كأنها تفسر الهيمنة الذكرية بطريقة تريح الرجال المعاصرين من جميع المسؤوليات عنها، إن الطريقة العميقة التي أثر فيها هذا التفسير حتى من المنظرات النسويات يتجلى في قبوله الجزئي من قبل سيمون دي بوفوار (Simone débouvoir)، فقد عدت كهبة أن "تفوق" الرجل مستمد من الصيد والحرب واستخدام أدوات ضرورية لهذه المهمات.[2]

تحدت الأنثروبولوجيات النسوية مؤخرا الكثير من التعميمات السابقة، التي رأت أن الهيمنة الذكرية كونية في المجتمعات المعروفة كلها، واعتبرنها فرضيات أبوية لإنثوغرافي ومستقصي تلك الثقافات، حين رجعت الأنثروبولوجيات النسويات المعطيات، أو قمن بأبحاثهن الميدانية الخاصة، وجدن أن الهيمنة الذكرية بعيدة عن كونها كونية، وجدن مجتمعات لا يتضمن فيها اللاتماثل الجنسي معنى للهيمنة أو الخضوع، بالأحرى إن المهمات التي أداها كلا الجنسين جوهرية لبقاء المجموعة، واعتبر الجنسان متساويان في معظم الوجوه وموقعيهما، وفي مجتمعات كهذه اعتبر الجنسان "متكاملين"، إن دوريهما وموقعهما مختلفان ولكنهما متساويان.[3]

---

[1]– غيردا ليرنر : **نشأة النظام الأبوي**، ص 46.

[2]– المرجع نفسه، ص 47.

[3]– نفسه، ص 47–49

رفضت الأنثربولوجيات النسوية فرضية كونية الخضوع الأنثوي والهيمنة الذكرية، وترى أن الجنسان متساويان رغم اختلاف دوريهما وموقعهما.

كانت الطريقة الأخرى التي دحضت بها نظريات الإنسان الصياد هي عبر إظهار الإسهامات الثقافية الجوهرية، والإبداعية التي قامت بها النساء في إبداع الحضارة عبر ابتكارهن حرفة صنع السلال والخزافة، ومعرفتهن وتطويرهن للبستنة، وقد أظهرت إليز بولدينغ (Elise Boulding)، بخاصة أن أسطورة الإنسان ـ الصياد واستمراريتها هي إبداعات اجتماعية ـ ثقافية تخدم مصلحة الحفاظ على التفوق والهيمنة الذكرية.[1]

لقد كان للنساء إسهامات كثيرة في إبداع الحضارة وذلك عبر ابتكارهن لبعض الصناعات ودورهم الهام في مجال البستنة.

فضلا عن ذلك رفضت المناضلات النسويات أية حجة مستندة إلى الحتمية البيولوجية، وتحدين الافتراضات الذكرية المختبئة في العلوم التي تتعامل مع البشر، وقد قلن إنه في علم الأحياء، وفي الأنثروبولوجيا، وعلم الحيوان، وعلم النفس، قادت افتراضات كهذه إلى قراءة للأدلة العلمية شوهت معناها، مثلا شرب السلوك الحيواني دلالة مجسمة، جعلت من قردة الشمبانزي الذكور أباء، وقال الكثير من دعاة الحركة النسوية، إن العدد المحدود للفروق البيولوجية المثبتة بين الجنسين بولغ فيه كثيرا من قبل التأويلات الثقافية، وإن القيمة التي أضفيت على الفروق بين الجنسين هي في ذاتها منتج ثقافي، ذلك أن الخواص الجنسية هي معطى بيولوجي ولكن الجنس هو منتج سيرورة تاريخية في الحقيقة إن إنجاب النساء للأطفال يعود إلى الجندر والحقيقة أن رعاية النساء للأطفال تعود إلى الجندر بمعنى المذكر والمؤنث، وهو بناء ثقافي إن الجنس بهذا المعنى هو الذي كان مسؤولا بشكل رئيسي عن تثبيت مكانة المرأة في المجتمع.[2]

---

[1]– غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ص 49.

[2]– المرجع نفسه، ص 54–55.

رفضت المناضلات النسويات أية حجة مستندة للحتمية البيولوجية، ورأت أن الفروق بين الجنسين بولغ فيها، وترجع إنجاب الأطفال إلى الجندر بمعنى أن رعاية الأطفال تعود إلى الجنسين.

لنفحص الآن بإيجاز النظريات التي تنكر كونية خضوع المرأة، التي تسلم بمرحلة أسبق إما من الهيمنة الأنثوية (النظام الأمومي) أو مساواة أنثوية مع الرجال، إن التفسيرات الرئيسية هي: اقتصادية ماركسية وأمومية، كان التحليل الماركسي مؤثرا جدا في تحديد الأسئلة التي طرحتها الباحثات النسويات وكان المرجع الرئيسي هو كتاب فريدريك أنجلز (Frederick Engels)، (أصل العائلة الملكية الخاصة والدولة)، الذي يصف (الهزيمة العالمية التاريخية للجنس الأنثوي)، كحدث ناجم عن تطور الملكية الخاصة، إن أنجلز الذي أسس تعميماته علـــى أعمال أنثوغرافيي ومنظري القرن التاسع عشر مثل ج.ج باشوفن (J.J.Bqchofen) و ل. هـ مورغان (l.H. Morgan) سلم بوجود مجتمعات شيوعية تخلو من الطبقات قبل تشكل الملكية الخاصة، ربما كانت مجتمعات كتلك أمومية، أو لم تكن لكنها كانت تنعم بالمساواة، وقد افترض أنجلز تقسيما "بدائيا" للعمل بين الجنسين.[1]

إن وصف أنجلز للتقسيم الجنسي البدائي للعمل يبدوا غريبا كوصف للأسر الفلاحية الأوروبية ما قبل التاريخ، ذلك أن المعلومات الأنثوغرافية التي استند إليها في تعميماته هذه دحضت، ففي معظم المجتمعات البدائية في الماضي، وفي جميع مجتمعات القنص والجني التي لاتزال موجودة اليوم، تقدم النساء ما يعادل 60٪ من الطعام أو أكثر، ولكي يفعلن ذلك غالبا ما كن ينطلقن بعيدا عن المنزل، وهن يحملن أطفالهن وأولادهن فضلا عن ذلك، إن الافتراض بأن هناك صيغة واحدة ونموذجا واحدا للتقسيم الجنسي للعمل هو خاطئ على نحو كبير في ثقافات مختلفة، وكان هذا يعتمد على الموقف البيئي الذي يجد البشر فيه أنفسهم وقد قال أنجلز: "إن تطور الزراعة الحيوانية في المجتمعات القبلية قاد إلى التجارة وملكية القطعان

[1]– غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ص 56.

من قبل أرباب الأسر الأفراد، والذين هم كما هو مفترض ذكور ولكنه لم يكن قادرا على تفسير كيف حدث ذلك"[1]

كانت الإطاحة بحق الأم الهزيمة العالمية التاريخية للجنس الأنثوي، تولي الرجل القيادة في المنزل أيضا، حط من قدر المرأة، واختصر إلى الخدمة، صارت عبدة رغبته الجنسية ومجرد أداة لإنتاج الأطفال.[2]

استخدم أنجلز مصطلح (Mutterrecht) الذي يشار إليه فيما بعد كـ "حق الأم" وقد أخذ من باشوفن، ليصف علاقات القرابة من ناحية الأم، التي فيها لم تمر ملكية الرجال إلى أولادهم، وإنما إلى أولاد شقيقاتهم، وقد قبل أيضا نموذج باشوفن عن التعاقب "التاريخي" في بنية العائلة من الزواج الجماعي إلى الزواج الأحادي، وقد علل أن المرأة نظرت إلى الزواج الأحادي كتحسن في وضعها، بما أنه ساعدها في الحصول على "الحق لكي تمنح نفسها لرجل واحد فقط".[3]

لقد كان للنساء دورا مهما في تنشئة المجتمعات، ومساهمتهن في مجالات متعددة ولكن رغم هذا فقد كانت الإطاحة بحق الأم الهزيمة الكبرى والعامل الرئيسي وجعل النساء مجرد أداة لإنتاج الأطفال.

4- النظرية البطريركية:

لعل النظرية الأكثر صمودا وانتشارا في محيط الحركة النسائية اليوم هي النظرية البطريركية (البطريرك هو الأب، والنظرية البطريركية هي نظرية السيطرة الذكورية التي ترى أن الرجال هم مصدر الاضطهاد الواقع على النساء)، وتتخذ هذه النظرية أشكالا مختلفة، لكن الأفكار الرئيسية التي تستند إليها، والمتعلقة بكون سيطرة الذكر أو التحيز للنوع أمرا لا يوجد

[1]- غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، ص 56-57.

[2]- المرجع نفسه، ص 57.

[3]- نفسه، ص 58.

فحسب كنتاج للرأسمالية، ولكنه منفصل تماما عن نمط الإنتاج الرأسمالي ومن ثم فسوف يدوم بعد زواله، تحظى بقبول واسع، حتى إن رفض هذه النظرية برمتها يقابل بدهشة تامة وحقيقية.[1]

النظرية البطريركية أو (النظام الأبوي) هي التي تدعو إلى سيطرة الرجل أيا كان زوجا أو أب للسيطرة، ولها أشكال مختلفة ومتعددة، وأيضا عندها أفكار رئيسية والتي بدورها متعلقة بسيطرة الذكر أو التحيز إلى النوع، وتدعم النظرية البطريركية التصور المتفق عليه بشكل واسع في داخل الحركة النسائية، والقائم على وجوب الفصل بين صراعين، هما صراع الحركة العمالية ضد الرأسمالية ومن أجل تحقيق الاشتراكية، والصراع الذي تخوضه النساء ضد السيطرة الذكورية، ومن الناحية المنطقية فإن الفصل بين الصراعين هذا يفترض انفصال التطور الاجتماعي للجنسين في المستقبل، وهو المنطق الذي لا يقبله المؤيدون للنظرية البطريركية، ولكن إذا كانت البطريركية هي الطريقة التي يقوم بواسطتها جميع الرجال باضطهاد جميع النساء، فكيف يمكن التغلب عليها في ظل التفاعل بين الرجال والنساء؟[2]

النظرية البطريركية تدعو للفصل بين الصراعين ولكن المؤيدون للنظرية يرفضون أي فصل في هذا الصراع، ولكن للحد من هذا النظام كيف تكون سبل التخلص منه؟

5- الأشكال المختلفة للنظرية البطريركية:

إن الشيء الطريف بالنسبة للنظرية البطريركية هو أنها تستطيع أن تقدم الحل السحري للجميع ذلك أنها تتغذى على "المشاعر الغامضة" التي تفتتن بها قطاعات من الحركة النسائية أكثر من اعتماد هذه النظرية على تحليل مادي لمسألة اضطهاد النساء، ومن ثم فإنه حتى البحث عن تعريف للفظ البطريركية يصبح مسألة صعبة نظرا لوجود الكثير من التعريفات التي يمكن الاختيار منها:

[1]- ليندساي جيرمان: **النظريات البطريركية**، تر: نور منصور، (د.ط)، مركز الدراسات الاشتراكية، مصر، 2006، ص 03.
[2]- المرجع نفسه، ص 03.

يمكن على سبيل المثال أن تشير البطريركية إلى نوع المجتمعات التي يكون فيها الأب (البطريرك) مسيطر ليس على نساء العائلة فحسب، وإنما على الذكور الأصغر سنا أيضا، وتعتمد مثل هذه المجتمعات على الإنتاج الفلاحي أو الحرفي، ويمثل المنزل على الأقل جزئيا القاعدة الإنتاجية لها، وتتبع سلطة البطريرك من حيازته للثروة المنتجة ومن ملكيته للأرض، غير أنه في معظم الأحيان لا يقصد بالبطريركية تلك المجتمعات التي وجدت لحظة تاريخية معينة، ذلك أنه حتى أنه منظري البطريركية الأكثر تشوشا باستطاعتهم أن يدركوا أننا لا نعيش اليوم في مثل هذا المجتمع الفلاحي، ولذلك فإن ما يعينهم هو القهر الذي تعاني منه المرأة في الوقت الحالي.[1]

تحمل النظرية البطريركية أو البطريركية معنيين مختلفين هما كونهما تحمل معنى يقصد به اضطهاد النساء، وفي نفس الوقت هي حل سحري للصراع القائم بين الجنسين (الذكر/ا لأنثى).

ويمكن القول إن النظرية البطريركية تتخذ شكلين أساسيين:

فأولا: هناك من يرون البطريركية كمصطلح إيديولوجي أو فكري صرف، فعلى سبيل المثال ترى جولييت ميتشيل أن هناك حد قاطع بين مجالين مستقلين نقوم بالتعامل معهما، هما النمط الاقتصادي الرأسمالي، والنمط الإيديولوجي البطريركي، وتطرح كل من سالي ألكسندر وباربرا تايلور أطروحات مثيلة في كتابهما " دفاعا عن البطريركية".[2]

غير أنه يجب وضع هذا الفصل بين الاقتصاد والإيديولوجيا موضع مسائلة، حيث أنه يوجد على الدوام صلة بين الأساس الاقتصادي لمجتمع ما والأفكار التي تشتق في هذا المجتمع، ومن ثم لا يمكن النظر إليهما كمجالين منفصلين، وكما أوضح ماركس منذ زمن

[1]– ليندساي جيرمان: **النظريات البطريركية**، ص 03-04.

[2]– المرجع نفسه، ص 04.

بعيد إنه إذا اعتبرنا أن التاريخ هو مجرد نتاج لهيمنة الأفكار أو تعاقبها، فإنه يصبح من غير المستطاع وضع تفسير حول تطور المجتمع.[1]

لا يوجد فصل بين الاقتصاد والأفكار المنبثقة من المجتمعات، ولا النظر إليهما كمجالين منفصلين، لأنه إذا فصلنا بين الأفكار والاقتصاد سوف يستحيل وجود أي تفسير حول تطور المجتمع.

فإذا رفضنا التصور الميتافيزيقي لوضع المرأة، فإنه يجب البحث في الظروف المادية التي تجعل البشر يتصرفون بشكل معين . دون غيره . فعلاقتهم بالعالم ومن ثم علاقتهم ببعضهم البعض، ومن ثم فإن أساس قهر النساء مثله مثل أساس أي ظاهرة اجتماعية أخرى، يجب أن يدرس في ضوء هذه الظروف، وبذلك يمكننا أن نفهم الطريقة التي ظهرت بها الأفكار التي تبرر هذا القهر ومغزى المعركة التي خاضتها.[2]

إن ما قاله ماركس عام 1845 م، ينطبق على مسألة قهر المرأة كانطباقه على أية ظاهرة أخرى في مجتمعنا، فقد اعتبر ماركس: أنه لكي نصل إلى حقيقة الأنسان نحن لا ننطلق من أقواله أو تخيلاته أو تصوراته، كما لا ننطلق من الذي يتم روايته أو تخيله أو تصوره عنه، وإنما ننطلق من الإنسان الحقيقي والفاعل، وعلى أساس الحياة الحقيقية للبشر، لنبني تطور الانعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذه الحياة ، كالأخلاق والدين والغيبيات، وكل ما تبقى من الإيديولوجيا وما يقابلها من أشكال مختلفة للوعي، ومن ثم فإننا لم نعد نحتفظ بتلك الصورة المستقلة لأشكال الوعي، التي ليس لها تاريخ أو تطور في حد ذاتها، لكن البشر عبر تفاعلهم المادي وقيامهم بتطوير الإنتاج المادي، يغيرون مع التغيير الفعلي لحياتهم تفكيرهم ومنتجات هذا التفكير، إن الحياة لا تتحدد بالوعي، وإنما الوعي هو الذي يتحدد بالحياة".[3]

---

[1]– ليندساي جيرمان: **النظريات البطريركية**، ص 04.

[2]– المرجع نفسه، ص 04.

[3]– نفسه، ص 05.

وعلى النقيض من ذلك، إذا اعتبرنا أن البطريركية هي نمط فكري، فإن ذلك يعني أن الأفكار تدعم نفسها بنفسها، ولا يوجد لها أساس مادي، وآنذاك يصبح النضال من أجل تحرير المرأة منفصلا عن النضال ضد الاستغلال، الذي يمكن أن يربط بين المصالح الحياتية لملايين العمال من الرجال والنساء، وبدلا من ذلك يصبح هذا النضال ـ كما تدعو ألكسندر وتايلور ـ مجرد نضال ثقافي لأجل تغيير أفكار البشر بمعزل عن تغيير المجتمع، ومن هذا المنطلق يصبح من السهل أن ندرك كيف تتطور الأفكار الداعية إلى حركة مستقلة للمرأة، غير أنه إذا كانت الأفكار تتمتع باستقلالية عن الاستغلال الاقتصادي، فلماذا لا يكون النضال ضد قهر المرأة مستقلا أيضا.[1]

إن إدراك بعض النساء لهذا التناقض جعلهن يحاولن تطوير نظريات مادية للبطريركية، فيجادلن بأن جميع الرجال يستفيدون من قهر النساء، وإنهم قادرين على ذلك بسبب الفروق البيولوجية الجوهرية بين الجنسين، وهنا توجد أسس البطريركية، وكما تشير روبرتا هاملتون: "إن تحليل الحركة النسوية يخاطب الإيديولوجيا البطريركية، هذا النمط البطريركي الذي يقف وراء سيطرة الذكر وخضوع الأنثى في أي مجتمع كان، لكن هذه الإيديولوجيا تستند إلى الاختلافات البيولوجية بين الجنسين، وهذا ما يعطيها أساسا تاريخيا خاصا بها".[2]

وتعرف هارتمان البطريركية باعتبارها: " مجموعة من العلاقات الاجتماعية ذات الأساس المادي التي تربط بين الرجال، والتي رغم أنها تتمتع بهيراركية إلا أنها تخلق تضامنا فيما بينهم يمكنهم من السيطرة على النساء".

وتمضي قدما لتقول: " إن الركيزة المادية التي تعتمد عليها البطريركية تتمثل أساسا في سيطرة الرجال على قوة عمل النساء... وهذه السيطرة لا ترجع فقط لقيام النساء بعملية إنجاب الطفال في داخل الأسرة، وإنما على كل الأبنية الاجتماعية التي تمكن الرجل من السيطرة على

[1]– ليندساي جيرمان: **النظريات البطريركية**. ص 05.

[2]– المرجع نفسه، ص 05.

عمل النساء... ويتم الحفاظ على هذه السيطرة عبر حرمان المرأة من التحكم في الموارد الاقتصادية الضرورية التي يتم إنتاجها، وكذلك عبر تقييد السلوك الجنسي للنساء.[1]

6- النقد الحضاري ولغته لتجاوز سيطرة النظام الأبوي (البطريركي):

إن نظرة سريعة في الحركات النقدية الفكرية العربية تبين استناد واعتماد هذه الحركات، بطريقة أو بأخرى على موقف معين من اللغة ومحاولتها تقديم ما تراه حلا أو بديلا للمسألة اللغوية، فإذا كان القوميون على مختلف مشاربهم يجعلون من اللغة واللغة العربية تحديدا، الركن الركين والزاوية الصلبة في كل نقاش فكري أو إيديولوجي وسياسي، فإن الحركات الدينية الإصلاحية قد دافعت دائما عن اللغة العربية ضمن منظور اتصالها بالدين الإسلامي وعلوم الشريعة، فلقد حاول الجابري أن يبين العلاقة الخاصة بين اللغة العربية والفكر العربي وهو ما برر به مفهومه " للعقل العربي"، وأشار بشكل ملفت إلى سلطة اللغة العربية، وأن العربي: "يعتبر السلطة التي لها عليه تعبيرا ليس فقط عن قوتها بل عن قوته هو أيضا".[2]

لقد كان للعديد من الحركات العربية موقف معين من اللغة، فقد كانت اللغة هي المرتكز الأول والأخير للعقل العربي وأيضا فاللغة أيضا هي دليل عن قوة الفكر العربي.

كما طرح محمد آركون مقاربة معرفية بين فيها مستوى أساسيا من مستويات تحليل اللغة وهو التاريخ، قائلا:" إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية، أي من التاريخ الفردي والجماعي معا، ولذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا

[1]- ليندساي جيرمان: **النظريات البطريركية**، ص 05.

[2]- حسني حنفي وآخرون: **نقد المجتمع الأبوي (قراءات في أعمال هشام شراب)**، ط1، الاتحاد العام للجمعيات الفلسفية، القاهرة، مصر، 2002، ص136-138.

السببية) بين العناصر التالية: الفكر، اللغة، التاريخ، مشيرا إلى مشكلات الترجمة، وتوقف عند مشكلة في غاية الأهمية، وهي مشكلة قداسة العربية واتصالها المباشر بالمقدس الديني".[1]

فالمجتمع العربي يستمد قوته وإرادته من تفاعل اللغة والفكر والتاريخ، وهذه تمثل القداسة العربية لسبب اتصالها بالمقدس الديني.

كما يعبر شرابي ويقول: لكننا نعرف أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي، واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي يرفض كل تغيير في اللغة والفكر ولا يرضى إلا بما هو مقبول أو موروث أو ‹‹حديث››.[2]

شرابي يرى أن الفكر واللغة هما تعبير عن الواقع الثقافي والاجتماعي النفسي، وأيضا تعبير عن سيطرة النظام الأبوي الخانق للمجتمع العربي الذي لا يقبل أي تغيير.

وأيضا الخضوع بالفكر والكلمة إزاء الثقافة الأبوية المهيمنة، وهذه الثقافة لا تفرض سلطتها وحسب بل ذوقه وقيمها وإتيكيتها (آدابها وتقاليدها) الخاص أيضا، الصمت في حضرة الكبار، والكلام المهذب والقليل، وكلام المناسبات الفارغ من أي معنى في جو هذه الثقافة تختفي التلقائية والمرح وروح الدعابة (المنزوية في المجالس الخاصة)، فيسيطر في المجالس العامة التكلف والكلام الفصيح والمسلك الطقوسي الممل الكئيب، هذه ثقافة العلاقة الأبوية وعلاقة الإخوة الكبار والسلطة الفوقية، ثقافة الوجوه المتجهمة والسلطة العابسة التي أول ما نجابهها في البيت، وفي المدرسة نكون صغار فلا ندرك كيف نعالجها، فنخضع لها صاغرين.[3]

فالثقافة الأبوية مهيمنة وليس من طرف سلطتها بل وذوقها وقيمها، فسيطرة الثقافة الأبوية لم تقتصر على هذا فحسب وإنما فاقت كل الجوانب في البيت والمدرسة، حتى صار المثقف العربي لا يستطيع معالجتها ولا يملك القدرة على السيطرة عليها.

---

[1]– حسني حنفي وآخرون: **نقد المجتمع الأبوي (قراءات في أعمال هشام شراب)**، ص 139.

[2]– هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص 15.

[3]– المرجع نفسه، ص 16.

فنحن بحاجة إلى تغيير جذري، وليس هذا (ثورة) أو (انقلاب) على النمط القديم (الفاشل)، بل يقصد به عملية أخطر وأعمق من ذلك بكثير، عملية انتقال شامل من نظام الأبوية (نظام الأبوية المحافظة ونظام الأبوية المستحدثة على السواء)، وذلك على صعيد الدولة كما على صعيد الفكر، وعلى صعيد الاقتصاد كما على صعيد المجتمع والحضارة ككل، وهي عملية في غاية التعقيد، وهدفنا هنا التركيز على مقومات هذه العملية.

إن النقد الحضاري لا يستطيع بحد ذاته تحقيق أي شيء على صعيد الممارسة المباشرة، لكنه سلط الضوء على الواقع وتاريخه ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية، ويخطط أساليب ومتطلبات تجاوزه، راسما الخارطة الفكرية التي تضيء سبل الفكر والممارسة معا، بهذا فإن النقد الحضاري يشكل الشرط الأساسي لعملية التغيير الاجتماعي وهو الخطوة الأولى لأية حركة اجتماعية جدية ترمي إلى استئصال الأبوية من مجتمعنا وإلى السير نحو مستقبل آخر يقرره أبناؤه لا المتسلطون عليه أو القلة المنتعفة منه.[1]

النقد الحضاري هو الحل الأنجع للسيطرة الأبوية وهو أحد مقومات الانتقال من النظام الأبوي المسيطر، فالنقد الحضاري ينطلق من التاريخ والواقع له، ليكشف عن حقيقته وهذا بهدف استئصال النظام الأبوي، وهذه تعتبر الخطوة الأولى للتغيير.

فيقول شرابي: "ما أقصد قوله إنه لا يمكن مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الأبوي مجابهة حقيقية من داخله من ضمن إطارها الفكري والسياسي، ومن خلال لغته التقليدية، فالمجابهة الحقيقية لا تحدث إلا بالخروج من الأطر الأبوية، باستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة، وبذلك قادرة على خلخلة الفكر المهيمن وإقامة أسس ووعي جديد".[2]

[1]– هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص 11.

[2]– المرجع نفسه، ص 16.

فالنقطة الرئيسية هي: إذا كان التغيير الاجتماعي يفترض التغيير الفكري "تغيير الوعي" أحد شروطه المركزية، فكل تغيير فكري (علمي وأدبي وفني) يتطلب تغيير في اللغة أي في المنهج والأسلوب كما في المفاهيم والمصطلحات.

فالتغيير الاجتماعي وإن كان هو النقطة الرئيسية يحتم التغيير الفكري، وهو أحد المرتكزات الأساسية والمركزية مشروط فيه التغيير اللغوي أي في الأساليب والمناهج، فالتغيير الاجتماعي وإن كان هو النقطة الرئيسية، يحتم التغيير الفكري وهو أحد المرتكزات الأساسية والمركزية مشروط فيه التغيير اللغوي أي في الأساليب، وهكذا كان الحال في مرحلة ما بعد الثورة من أوائل السبعينات إلى مطلع الثمانينات، في أواخر الماركسية العربية، فكر جديد يتبلور في أعماق الوعي الاجتماعي نتيجة لما كان يجري في الوطن العربي والعالم الكبير من حوله على الصعيدين الفكري والإيديولوجي، وفي حقل الممارسة السياسية والاجتماعية في الغرب كما في الشرق الاشتراكي، من هنا انبثق الخطاب الثوري الجديد، على شكل خطاب نقدي حضاري يرفض الشرعيات المطلقة، ولا يعترف بمطلب الحقيقة الواحدة الشاملة ويصر على الاختلاف السياسي والتعددية الفكرية، ويضع حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وقضية المرأة على رأس اهتماماته الفكرية والاجتماعية، بهذا فهو خطاب جذري لا يقبل اللاهوتيات الساذجة، ويقيم مكانها ماركسية جديدة منفتحة قادرة على استيعاب التيارات الفكرية المختلفة.[1]

فالنقد الحضاري هو الحل الأنسب للخروج من عباءة النظام الأبوي المستبد ويدعو إلى تقبل التيارات المختلفة ويهتم بقضايا المرأة وهامشيتها.

7- تحرر المرأة:

لقد ثبتت هذه النزعة الأنثوية مبدأ الصراع بين الجنسين . الإناث والذكور . انطلاقا من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما... ودعت إلى ثورة بين الدين... وعلى الله... وعلى اللغة والثقافة... والتاريخ... والعادات والتقاليد والأعراف بتعميم وإطلاق!...

[1]- هشام شرابي: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص 31-32.

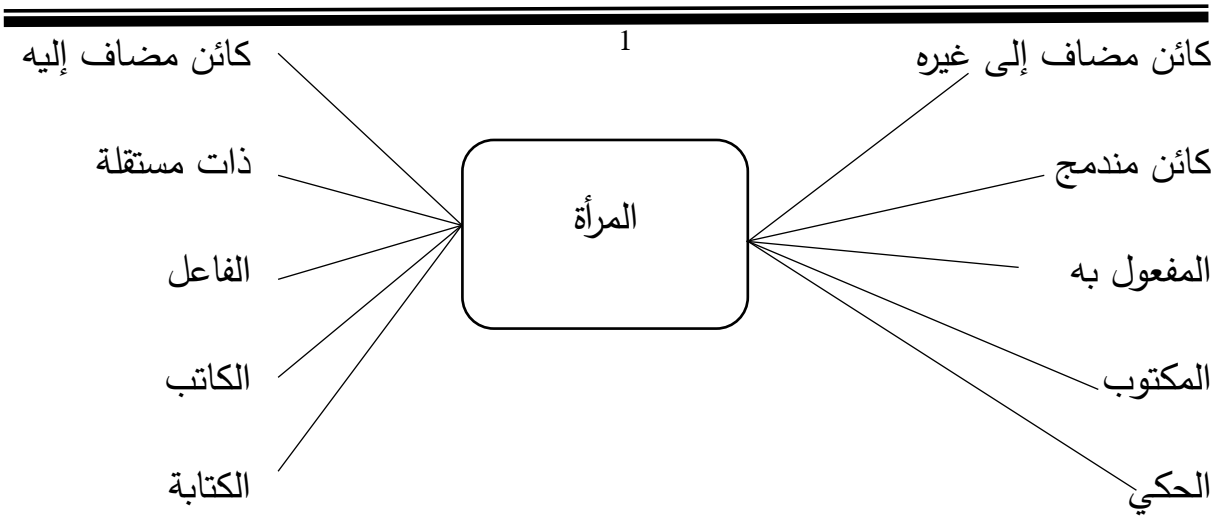
وسعت إلى عالم تتمحور فيه الأنثى حول ذاتها، مستقلة استقلالا كاملا عن عالم الرجال... وفي سبيل تحقيق ذلك دعت إلى الشذوذ السافر بين النساء وإلى "التحرر الانحلالي" وبالغت في الإغراب مبلغا لا يعرف الحدود... الأمر الذي جعل هذه النزعة الأنثوية المتطرفة كارثة على الأنوثة، ووبالا على المرأة وعلى الاجتماع الإنساني بوجه عام.. بل وجعلها إذ انتصرت وعمت مهددة للوجود الإنساني ذاته نعم حتى للوجود الإنساني ذاته، وقد دعى أب النزعة الأنثوية الفرنسية، الاشتراكي الفرنسي (1772 . 1837)، إلى تحرير المرأة على كل الأصعدة: البيتي... والمهني... والمدني... والجنسي... وقال "إن العائلة تكاد تشكل سدا في وجه التقدم"!، كما رفضت النزعة الأنثوية الربط بين الممارسة الجنسية والأخلاق فقال "ميشال فوكو" (1926-1984): لماذا يجعل السلوك الجنسي مسألة أخلاقية، ومسألة أخلاقية مهمة؟[1]

أما عن الفيلسوفة والكاتبة الوجودية لهذه النزعة الأنثوية " سيمون دي بوفوار (1908 . 1986)، فلقد اعتبرت "الزواج السجن الأبدي للمرأة يقطع أمالها وأحلامها" واعتبرت مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها وأنكرت أي تميز طبيعة للمرأة عن الرجل فلا يولد المرء امرأة، بل يصير كذلك وسلوك المرأة لا تفرضه عليها هرموناتها ولا تكون دماغها بل هو نتيجة لوضعها...! ولقد تبلورت معالم النزعة الأنثوية في المنظور الفلسفـــي:

إن المرأة مالكة لجسدها... وحرة فيه جنسيا مع من تشاء ووفق ما تشاء، بما في ذلك حرية التصرف في الجنين بالإجهاض، لأنه جزء من جسدها فالتعبير الحر عن الجنس هو جزء من الحرية، حتى لو اتخذ شكل الشذوذ السحاقي وحتى لو اتخذ شكل احتراف البغاء طالما خلا هذا الاحتراف للبغاء من الاستغلال التجاري![2]

[1]- مثنى أمين الكردستاني: **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، دراسة إسلامية نقدية، تق: محمد عمارة، ط1، دار القلم، القاهرة، مصر، 2004م، ص 4-5

[2]- المرجع نفسه، ص 05-06.



هذا النموذج أو المخطط يوضح تحولات المرأة من خلال المنظومة الثقافية والفكرية.

هناك العديد من الدراسات بنيت أن ثمة مفارقة بين الجنسين الذكر/ والأنثى، حيث يمثل الاختلاف الجنسوي بين الذكورة والأنوثة معرفيا، على نحو تظهر فيه النساء يفكرن بالدوائر أكثر مما يفكرن بالخطوط والدوائر إشارة إلى الرحم والخطوط إشارة إلى القضيب[2]

وكذلك هناك أيضا تيار ينظر إلى المرأة على أنها نوع خاص، وهي مختلفة عن الرجل، وأن الرجل شيء والمرأة شيء آخر، وأن ما يصلح للرجل ليس بالضرورة يصلح للمرأة، وهكذا وليس صحيحا أن تتخذ المرأة الرجل قدوة وتقلده وتتأثر بالنظريات الاجتماعية والنفسية والدينية التي كانت سائدة، وكذلك المفكرين الذين أكدوا هذا المعنى ومنهم العالم الاجتماعي النفساني الهولندي (غريمبوس) القائل: " إن مقابلة الأدوار النسائية والرجالية أمر أزلي وحتمي، وأنه ليس باستطاعة أي شيء وأي كائن أن يغير هذا، نظرا للاختلافات الطبيعية البيولوجية، والتي تحد وتعزز وجود الجنسين القوي والضعيف، وعلى هذا الأساس تتعارض الأنوثة مع ما هو اجتماعي، وترتبط بما هو بيولوجي فقط.

[1]– نهاد مسعي: **النص النسوي، خلخلة النسقي... مركزية الأنثوي**، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، كلية الآداب واللغات، جامعة 20أوت 1955 سكيكدة، مج8، ع3، 2018، ص 233.

[2]– حسين مناصرة: **النسوية في الثقافة والإبداع**، ص 166.

أما التيار الثاني لا ينظر إلى الفروق النوعية للجنسين إلا على أنها ناتجة عن التاريخ (التنشئة الاجتماعية)، وأن الرجل والمرأة نوع واحد والفروق البيولوجية ليست شيئا يذكر، ولابد للمرأة أن تدخل حجر الضب إذ دخله الرجل وأن الأنوثة لا تمنع المرأة من شيء إطلاقا، وانتقدوا النظريات الاجتماعية والنفسية، واعتبروها أحكاما مسبقة غير نابعة من تجارب النساء.[1]

إن العلاقة بين الرجل والمرأة ليست عبد وسيد، وإنما هي علاقة مسؤولية قال تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم...﴾ سورة النساء الآية (34).[2]

نشأ مصطلح النسوية للتعبير عن المساواة بين المرأة والرجل، وإلغاء الفوارق بينهما في كل المجالات، وخاصة مع الدين الإسلامي، الذي كان يرى أن تحرير المرأة وإكرامها وتحديد مالها وما عليها من الحقوق والواجبات فصارت النساء شقائق الرجال ولم تفرق آيات الخلق بين الجنسين[3]، قال تعالى: ﴿هو الذي حلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ سورة الأعراف الآية (189).[4]

وقوله تعالى أيضا: ﴿يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾ سورة النساء الآية (01)[5]

إن القرآن الكريم قد أرسى دعائم المساواة بين آدم وحواء، فهما مخلوقان من نفس واحدة ومتساويان... وهذا يتضح في القرآن الكريم، وخاصة في سورة الأعراف من الآية 19 إلى الآية 25، فقد بين الله تعالى في هذه الآيات الكريمة أنه قد عاقب وغفر وتاب على كل من آدم وحواء سواء فهما متساويان في كل شيء.

---

[1]– مثنى أمين الكردستاني: **حركات تحرير المرأة**، ص 81.

[2]– القرآن الكريم: **سورة النساء**، الآية 34

[3]– نهاد مسعي: **النص النسوي، خلخلة النسقي... مركزية الأنثوية**، ص 232.

[4]– القرآن الكريم: **سورة الأعراف**، الآية 189.

[5]– القرآن الكريم: **سورة النساء**، الآية 01.

تختلف درجة التعرض للعنف بين النساء، فالمرأة المتزوجة قد تكون أقل عرضة للعنف خصوصا اللفظي من المرأة الغير متزوجة، وتتعرض المرأة المتزوجة في بعض الأحيان لكل أنواع العنف من لفظي إلى جنسي وجسدي وصحي، وتزداد شدة وخطورة أي نوع من تلك الأنواع على مدى تقبل المرأة للعنف الموجه ضدها، يعد العنف القائم على النوع الاجتماعي مظهر تاريخي للعلاقات القائمة على القوة واللامساواة بين الرجل والمرأة وهو عنف يعبر عنه داخل علاقة قطبية امرأة/رجل موجه إلى المرأة ومرتبط بوضعيتها داخل المجتمع.

هو الخرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق ويقال: عنفه تعنيفا إذا لم يكن رفيقا في أمره، وهو الشدة والمشقة وكل ما في الرفق من الخير، ففي العنف من الشر مثله[1]، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم "إن الله رفيق يحب الر فق ويعطي على الرفق مالا يعطي على ما سواه".

هو ما كان ضد الآخر، وهو موجود على الأرض منذ وجود المخلوقات عليها، بين الحيوان والحيوان ذكرا أكان أو أنثى، وبين الإنسان والحيوان وبين الإنسان والإنسان رجلا كان أو امرأة، شابا كان أو شابة صبيا كان أو طفلا.[2]

وقد حددت الجمعية العامة للأمم المتحدة في إعلانها العالمي للقضاء على العنف ضد المرأة الصادر عام 1993، في مادته الأولى أن العنف هو: ‹‹أي فعل عنيف قائم على أساس الجنس، ينجم عنه، أو يحتمل أن ينجم عنه، أذى أو معاناة بدنيين أو جنسيين أو نفسيين للمرأة، بما في ذلك التهديد باقتراف مثل هذا الفعل أو الإكراه أو الحرمان التعسفي من الحرية سواء وقع ذلك في الحياة العامة أم الخاصة››.[3]

[1]– ابن منظور: **لسان العرب**، (د.ط)، دار صادر، بيروت، لبنان، مج15، (د.س)، ص 92.

[2]– حنان قرقوتي: **عنف المرأة في المجال الأسري**، ط1، دار الكتب القطرية، الدوحة، قطر، 2015، ص 09.

[3]– المرجع نفسه، ص 10.

8- العنف ضد المرأة:

يعد العنف ضد المرأة مشكلة منتشرة حول العالم متخطية الحدود الثقافية والجغرافية والدينية والاجتماعية، وقد أصبحت في العقد الأخير تحتل أهمية كبيرة على الصعيد الدولي ومؤخرا جدا في "مؤتمر الأمم المتحدة العالمي لحقوق الإنسان" (1993)، وفي "المؤتمر الدولي للسكان والتنمية" (1994)، وفي " المؤتمر الدولي الرابع للمرأة في بيجينغ" (1994)، إن العنف الجسدي والنفسي والجنسي ضد المرأة واسع الانتشار،

ويتضمن العنف الجسدي الضرب والطعن والحرق، والحرمان المتعمد من الغذاء، ويتضمن العنف النفسي الإجبار على العزل الصارم وتشويه السمعة المستمر والإهانة العلنية، أما العنف الجنسي فيتضمن ممارسة الجنس بالإكراه والحمل بالإكراه...، وحيثما تم إجراء البحث، فقد كان يشير إلى أن أكثر أشكال العنف ضد المرأة شيوعا هو العنف العائلي، ومن أكثرها انتشارا أشكال العنف التي ترتكب ضد المرأة من قبل الشركاء الحميمين الحاليين والسابقين بما في ذلك سوء معاملة النساء جسديا وجنسيا، ويعد التقدير الدقيق لانتشار مختلف أشكال العنف ضد النساء في الأسر صعبا، فالعنف يعتبر منطقة حساسة للغاية تمس الأمور الأساسية المتعلقة بالقوة، والنوع (ذكر أو أنثى) والجنس، وحيث أن العنف عادة ما يقترف من قبل شريك للمرأة، في أغلب الأحوال يعيش في منزلها، فإنه يعتبر مسألة "خاصة" تخرج عن نطاق النقاش والاستكشاف العام، وقد ساعدت هذه العوامل حتى وقت قريب، في أن يظل العنف ضد المرأة مستترا وغير موثق خاصة في ظروف البلدان النامية.[1]

[1]- هينريبت جانسين وآخرون: **بروتوكول واستبيان ودلائل**، لدراسة منظمة الصحة العالمية متعددة البلدان حول صحة المرأة والعنف المنزلي، ط1، منظمة الصحة العالمية، جنيف، سويسرا، 2007، ص 15.

9- أنواع العنف المسلط ضد المرأة:

لاتزال المرأة سواء كانت أختا أو بنتا أو زوجة عرضة لتسلط الرجل عليها سواء، كان أخا أو أبا أو زوجا، غير أنه تبقى أشكال العنف متعددة.

فمن العنف الجسدي الذي تتعرض فيه المرأة للضرب، وهذا ما يمثل الرجل فيه أحط حالات الإنسانية، لأنه يدل على فقدان الرجل للمنطق الذي يمكن أن يفرضه على الآخر من موقع الالتزام والإقناع، كما أنه لا تدل على قوة الرجل بل على ضعفه لأنه "إنما يحتاج إلى الظلم الضعيف"، حتى يصل العنف في هذا المجال إلى أقصى مستوياته وأقصاها عندما تتعرض المرأة للاغتصاب الذي قد ينتهي بموتها، إن العنف لاجتماعي ضمن ما يطلق عليه "جرائم الشرف"، الذي يكتفي فيه المجتمع القبلي أو العائلي، أو ما إلى ذلك، بالشبهة ليحكم على بالنفي أو الإعدام، فضلا على أن المجتمع لا يملك حق تنفيذ الأحكام إلا من خلال القضاء وآلياته المبنية من خلال الشرع الحنيف، أو العنف الاجتماعي الذي يفرض على المرأة الزواج من شخص لا ترغب فيه من خلال الذهنية العائلية أو القبيلة أو غيرهما.

إن العنف النفسي الذي يهدد فيه الزوج زوجته بالطلاق أو بغيره، أو عندما يتركها زوجها كالمعلقة، فلا تعامل كزوجة، أو الذي يستخدم فيه الطلاق كعنصر ابتزاز لها في أكثر من جانب، فتفقد بالتالي الاستقرار في زواجها مما ينعكس ضررا على نفسيتها وتوازنها.

إن العنف المعيشي الذي يمتنع فيه الزوج أو الأب عن تحمل مسؤولياته المادية تجاه الزوجة والأسرة، فيحرم المرأة من حقوقها في العيش الكريم، أو عندما يضغط عليها للتنازل عن مهرها الذي يمثل في المفهوم الإسلامي هدية رمزية عن المودة والمحبة الإنسانية بعيدا عن الجانب التجاري.[1]

إن العنف التربوي الذي تمنع معه المرأة من حقها في التعليم والترقي في ميدان التخصص العلمي، بما يرفع من مستواها الفكري والثقافي ويفتح لها آفاق التطور والتطوير في

[1]- شفيق محمد الموسوي: **مناهضة العنف ضد المرأة**، ط3، المركز الإسلامي الثقافي، لبنان، 2013، ص 06.

ميادين الحياة، فتبقى في دوامة الجهل والتخلف ثم تحمل مسؤولية الأخطاء التي تقع فيها نتيجة قلة الخبرة والتجربة التي فرضها عليها العنف.

إن العنف العلمي الذي يميز بين أجر المرأة وأجر الرجل من دون حق، مع أن التساوي في العمل يقتضي التساوي فيما يترتب عليه، علما أن المجتمع بأسره قد يمارس هذا النوع من العنف، عندما يسن قوانين العمل التي لا تراعي للمرأة أعباء الأمومة أو الحضانة أو ما إلى ذلك مما يختص بالمرأة، إضافة إلى استغلال المدراء وأرباب العمل للموظفات من خلال الضغط عليهن في أكثر من مجال.[1]

يعد العنف الأسري ضد المرأة أحد أنماط السلوك العدواني، الذي ينتج عن وجود علاقات قوة غير متكافئة في إطار نظام تقسيم العمل بين المرأة والرجل داخل الأسرة، وما يترتب على ذلك من تحديد لأدوار ومكانة لك فرد في الأسرة، وفقا لما يمليه النظام الاقتصادي الاجتماعي السائد في المجتمع، وجاء في تعريف الأمم المتحدة للعنف الأسري أنه " كل سوء استخدام للقوة والسلطة من شخص بالغ في العائلة ضد أفراد آخرين منها.[2]

10- موقف الإسلام في العنف:

قال صلى الله عليه وسلم " إن الرفق لم يوضع على شيء إلا زانه ولا نزع من شيء إلا شانه"

وقوله تعالى "وعاشروهن بالمعروف"[3] سورة النساء الآية [19]

11- صراع المركز والهامش في النقد النسوي:

يعد مصطلح المركز والهامش ثنائية ضدية حيث يكرس الأول ويهمش الثاني أو الآخر.

[1]- شفيق محمد الموسوي: **مناهضة العنف ضد المرأة**، ص 07.

[2]- حنان قرقوتي: **عنف المرأة في المجال الأسري**، ص 14.

[3]- القرآن الكريم: **سورة النساء**، الآية 19.

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة " ... ر . ك . ز" ركز المركز، غرزك شيئا منتصبا كالرمح ونحوه وتركيزه ركزا في مركزه، وقد ركزه يركزه ركزا وركزه غرزه في الأرض [...] ومركز الرجل موضعه [...]، ومركز الدائرة وسطها[1]

فقد تعدد في العديد من المجالات اجتماعيا واقتصاديا، وسياسيا وأدبيا...، وكل منهم عرفه حسب مجال التخصص، إلا أن ما يهمنا في هذه التعريفات هو الجانب الاجتماعي والأدبي، ففي الجانب الاجتماعي فقد عرف على أنه التقسيم الطبقي لفئات المجتمع وهذا في المفهوم القديم، فتختلف طبقة الأسياد عن العبيد وطبقة الأغنياء عن الفقراء، وتنتج عادات خاصة باللباس والأكل والشرب والجلوس والسمر والسكن...، حيث لا يمكن للطبقة الأدنى أن تمارس عادات الأسياد لتميزها الطبقي ولاختلافها الاجتماعي والاقتصادي، لكنها تتقاطع معها في بعض الحالات وخاصة في المجتمعات الإسلامية، حيث تتقارب العادات والتقاليد بحكم الدين، فتصبح هذه العادات حكرا على طبقة الأسياد، وتقوم طبقة الهامش بخلق عادات تلائم طريقة عيشها وأوضاعها الاقتصادية.[2]

أما أدبيا فيعد الأدب الأوروبي هو المركز وهذه المركزية سواء كانت في روما ومدريد أو باريس، أو في مسعى الولايات المتحدة بفرض العولمة وسياسة التجارة الإشهار فإنه لم يخرج من نطاق حدود الدول الاستعمارية.[3]

جاء في لسان العرب "... همش: الهمشة الكلام والحركة، هَمَشَ وهَمشَ القوم فهم يهمشون ويهمشون وتهامشوا، والمرأة همشت الحديث بالتحريك تكثر الكلام وتجلب، ويقول ابن الأعرابي: الهَمشُ والهمش كثرة الكلام في غير صواب وأنشد: وهَمشوا بكلام غير حسن"[4]

---

[1]– ابن منظور: **لسان العرب**، ص 214.

[2]– الباح دليلة: **المركز والهامش، مفهومه، أنواعه، جذوره، مجلة قراءات**، مخبر وحدة التكوين والبحث في النظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، ع4، 2012م، ص 298.

[3]– المرجع نفسه، ص 299.

[4]– نفسه. ص 303.

كما تعددت التعريفات لمصطلح المركز في الاصطلاح كذلك تعددت لمصطلح الهامش وفي جميع المجالات.

"اجتماعيا" المنطقة الهامشية وهي ‹‹.. إقليم يقع على هامش منطقة ثقافية معينة، تلتقي فيه ثقافتان أو أكثر وتحل فيه السمات الثقافية للثقافات المجاورة››

فتهميش الجماعة يأتي من انبهارها بسمات ومميزات المركز، فتتخلى عن عاداتها وتقاليدها، لعلها تحصل على مكان مرموق في مساحة المركز، لكن للأسف ما إن تتخلى الجماعة عن مميزاتها حتى تجد نفسها أصبحت ظلا لهذا التوهج الساطع، فلا يمكنها العودة إلى ما كانت عليه، كما أنها لم تتمكن من الوصول إلى مصدر هذا الضوء الساطع مهما اختلفت وتعددت سبلها، ويطلق على مصطلح الهامش في الأدب " بالأدب الدوني" ويسمى "بالأدب السوقي" وأحيانا "بالآداب الهامشية"، وهو قطاع تجاهلته الكتب والبرامج الإشهارية

والمناهج التربوية، نرى أن التهميش لا يتوقف على وصول الآداب إلى حدود المركز فيتم التهميش في المركز ذاته بعدة طرق كما سبقت الإشارة بقوة القانون والسلطان الحاكم.[1]

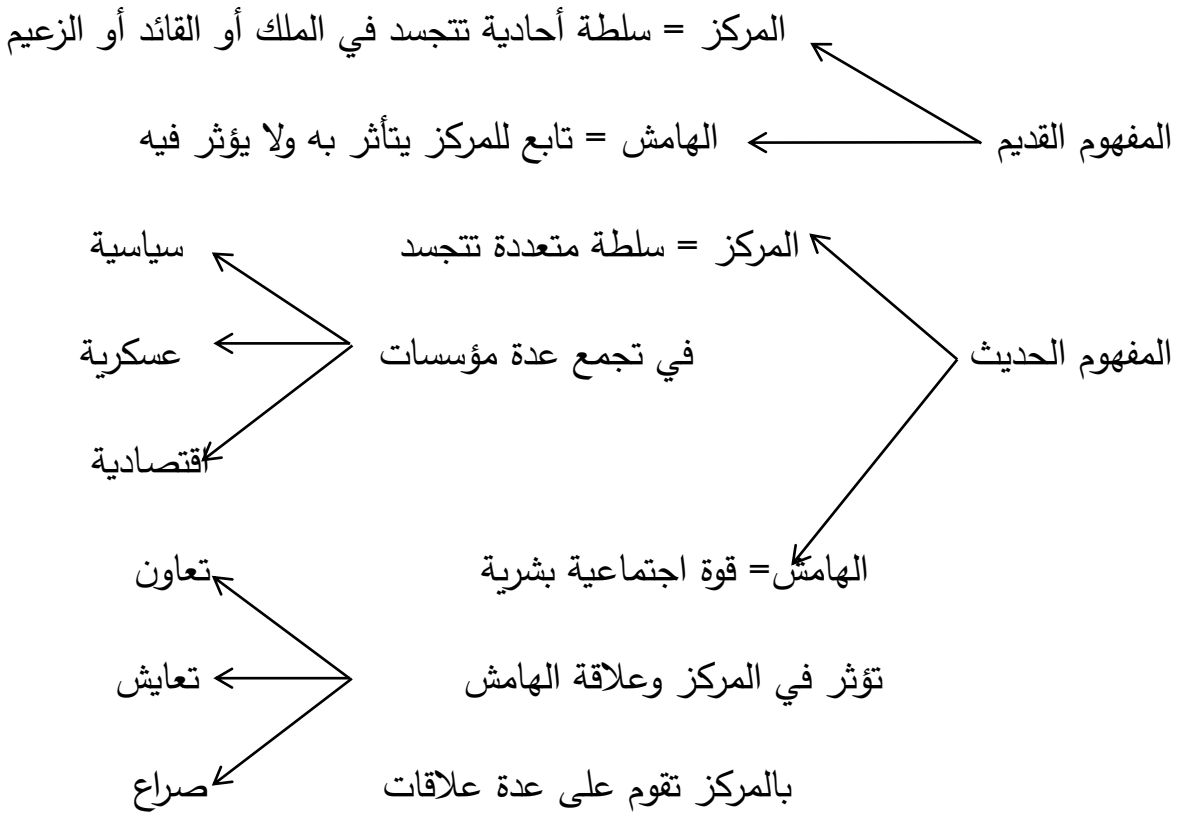
قالوا في الهامش: إنه ذو أبعاد متعددة ومختلفة، فهو يطلق بصفة عامة على كل منبوذ ومتمرد ومتجاوز لسلطة المركز، فها هو "فانسون باير" يستهل دراسته التاريخية بتوضيح لفظة الهامش فهي بحسبه لفظة جديدة وحديثة العهد، وتجمع إجمالا بين عدة مواقف فيقول: فالهامشية بين المنحرف والمتشرد من الناحية القانونية، وبين المجنون والمدمن من الناحية الصحية، وبين الأمي والمهاجر من الناحية الثقافية، وبين الفقير جدا والعاطل من الناحية الاجتماعية والاقتصادية.

يشير "جابر عصفور" إلى هذه القضية بأنها: " ليست سلطة الدولة ولكنها سلطة الكتابة الكلاسيكية والرومانسية التقليدية، فكل كتابة تخرج عن النسق المألوف تعتبر كتابة هامشية،

[1]– الباح دليلة: **المركز والهامش، مفهومه، أنواعه، جذوره**: ص 307.

إذن لقد أخرج سلطة الدولة وربط هامشية الكتابة التقليدية، فالهامش هنا بالنسبة للأدب والكتابة وقواعدها لا بالنسبة للسلطة.[1]

12- الهامش والمركز سياسيا[2]



13- طبيعة العلاقة بين المركز والهامش:

في معظم الدراسات تتبين أن ما يعبر عن المركز هو صاحب السلطة والقوة أي الرجال، أما ما يعبر عن الهامش هي المرأة الضعيفة كما وصفت، حيث استطاع "فانسون" الإلمام بكلمة الهامش في كثير من جوانبها ونواحيها، إلا أنه أهمل الجانب السياسي الذي يجسد فكرة

[1]– صورية جيجخ وعبد الرحمان تبرماسين: **إشكالية المركز والهامش في الأدب**، مجلة المخبر، قسم الآداب واللغات العربية، جامعة بسكرة، الجزائر، ع10، 2014، ص 32.

[2]– الباح دليلة: **المركز والهامش في أدب عيسى لحيليح**، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2016/2015، ص 22.

المركز والهامش، إن لم يكن بالحيلة فبقوة الحكم، وهو المؤثر الرئيس الذي يسعى دائما إلى التمركز وتهميش الآخر.[1]

يظهر على المستوى السياسي للنظام الدولي الذي أرسى قواعده بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، ليس فوضويا بل هو منظم تنظيما محكما قوامه الهيمنة و السيطرة والاستعلاء، فلا حق ولا باطل ولا صواب أو خطأ ولا عدل أو مساواة إلا ما تراه القوى الكبرى أو المركز، أما القوى الضعيفة قوى "الهامش" فلا شأن لها في بناء هذا النظام، وما عليها سوى الاجتهاد في الطاعة والخضوع، وإلا كانت عواقبها وخيمة فالعالم ينقسم إلى "مركز" تمثله القوى العظمى صاحبة القوة والقوى الإنتاجية، والعلم وإنتاج المعرفة، و"هامش" يدور في فلكه بإرادته أو دون إرادته تمثله دول العالم الثالث.[2]

سعت المدارس في النقد النسوي إلى التأريخ للكتابات من ناحية وتأسيس مدرسة للكتابة النسائية، تركز على السمات المميزة و "المختلفة"، عما هو سائد من حيث الخصائص الأسلوبية واللغوية والتصويرية، إلا أنها تجمع في ذلك بين كشف وفضح وانتقاد غياب الكاتبات، أو تهميشهن في تاريخ الأدب وقلة الالتفات إلى الإبداع النسائي بالنقد والتحليل وتهميش كتابات النساء أو تسفيهها بسبب عدم مواءمتها للبنى النقدية أو المدارس الأدبية المتعارف عليها...، إلا أن الأمر لا يقتصر على كشف ذلك التمييز والتهميش وإنما يتتبعه جهد نقدي يسعى إلى تسليط الضوء النقدي على الكتابات النسوية، وترتبط مسألة الاختلاف وتهميش كتابات النساء أو تسفيهها بسبب عدم مواءمتها للبنى النقدية أو المدارس الأدبية المتعارف عليها...، إلا أن الأمر لا يقتصر على كشف ذلك التمييز والتهميش وإنما يتتبعه جهد نقدي يسعى إلى تسليط الضوء النقدي على الكتابات النسوية و ترتبط مسألة الاختلاف، هذا بمسألة أخرى لها أهميتها في النظرية الأدبية النسوية والدراسات الجندرية، وهي مسألة التمثيل وارتباطها بإفساح المجال أمام المرأة للتعبير عن ذاتها فلا تتعرض للتهميش ولا للتشويه.[3]

---

[1]– صورية جيجخ: **إشكالية المركز والهامش في الأدب**، ص 32-34.

[2]– هالة كمال: **النقد الأدبي النسوي**، ص 14.

[3]– المرجع نفسه. ص15.

يرى أن الأدب النسوي بشير آليا إلى آخر رجالي والذي يشير بدوره إلى وجود خصوصية واختلاف في طرق التفكير وبالتالي في الكتابة والطرح ومن ثمة تعددت الآراء وتضاربت بخصوص هذا الأدب، بين مؤيد جعل من ذلك الاختلاف والمغايرة ضرورة إبداعية، قد تكسب مشروعية وهوية هذا الأدب، وبإزالة تلك الفوارق يفقد هذا الأدب هويته وكيانه ومعرض جرد الأدب النسوي مشروعيته وأحقيته في الكتابة والإبداع، لأنه تجرأ على كسر أعراف وطقوس سنتها المؤسسة الاجتماعية وتحديدا الذكورية، ذلك أن انتقال المرأة إلى مستوى انتزاع بعض شروط الكتابة من الرجل عن ذاتها وعن اختلافها بدون وصاية أو ارتهان...، يدخل ضمن صراع القوى وكأن المرأة بفعل الكتابة والإبداع قد أخذت حقا ليس لها، بل هناك من عد فعل الكتابة والإبداع لدى المرأة من باب الخطيئة، فإن تكتب المرأة معنى ذلك أن تعبر وتتكلم وتقول، أي أن تفعل وبالتالي تستطيع أن تنافس الرجل في سلطة بناها وفق منطقه ومقاييسه، ومن وراء هذه الخلفية تكونت لدى مجموعة من الآراء والتهم فيقرأ النص النسوي كرافض لما كتب لا كمرحب للإبداع، ولم يأتي تهميش الأدب النسائي تهميش اعتباطي، وإنما استند إلى اعتبارات وخلفيات منها ما يتعلق بالمصطلح ومنها ما يتعلق بالتركيب البيولوجي للمرأة والرجل، ومنها من همش هذا الأدب بمجرد أن كاتبته امرأة.[1]

وخلاصة القول إن المركز والهامش متتابعان ومتلازمان وراء خلفية الصراع ولولا وجود المركز لما ظهرت الهوامش فهو محفز للآمال والأحلام والرقي.

[1]– سليمة خليل وهنية مشقوق: **الأدب النسوي بين المركزية والتهميش**، مجلة مقاليد، ع2، ص 114–116.

الفصل الثالث:

تفكيك الثقافة الأبوية/ البطريركية في كتابات فاطمة المرنيسي قراءة تأويلية

انطلقت المرنيسي من مشروعها الذي تحسبه مصيريا أكثر من أي مشروع آخر من مصطلح الحريم في دراستها في الفكر الديني والاجتماعي، كما تنطلق من مواقع فكرية حداثية مطبقة مشروعها ودراستها في تاريخ المجتمعات الإسلامية، ومفيدة أيضا من المناهج الغربية، ومستوعبة هذه الدراسات والنزعات والمناهج الفكرية، التي نظرت في الفكر العربي عامة، ومن ضمنه الفكر النسوي، أو دراسات المرأة، وخاصة المنهجيات المادية الجدلية الراديكالية، والتي لا تعني فقط مجرد إحداث تغيير، بل وأيضا ضبط هذا التغيير والتحكم فيه، لتدفع حركة التاريخ إلى الأمام.[1]

حيث تتضمن هذه الكتب مجموعة من المفاهيم الجندرية التي تفصل بين الجنسين وهما كالآتي:

1- مفهوم الحريم وحدوده:

تنطلق فاطمة المرنيسي من خلال مجموعة من كتاباتها من الحريم وحدوده لتحوله لمساءلة كبيرة ومعمقة، وفي ذلك تقول‹‹ يقول أبي بأن الله عندما خلق الأرض وما عليها فصل بين النساء والرجال، وشق بحرا بكامله بين النصارى والمسلمين ذلك أن الانتظام والانسجام لا يتحققان إلا إذا احترمت كل فئة حدودها، وكل خرق يؤدي بالضرورة إلى الفوضى والشقاء، غير أن النساء كن مشغولات باختراق الحدود مهووسات بالعالم الموجود خارج الأسوار، يتوهمن أنفسهن طيلة النهار متجولات في طرق خيالية››.[2]

تناقش المرنيسي هذا المفهوم (حدود الحريم)، الذي يعني أن المرأة خلقت لتبقى تحت عباءة التقاليد، والشيء الذي خلقت من أجله بالفطرة، ويجب عليها احترام كل القوانين المسطرة عليها، وأن لا تتجاوز حدودها المرسومة التي خلقت منذ بدء الخلق، لأن إتباع هذه القوانين

[1]- حفناوي بعلي: **مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة ترويض النص وتقويض الخطاب**، ط1، أمانة عمان، الأردن، 2007، ص 202.

[2]- فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، 1998، ص 09.

يحقق نوعا من النظام والانسجام، وأي خروج عن المسطر من هذه القوانين، وكل خرق يؤدي إلى الفوضى، وبهذا يتحقق حدود الحريم بالخضوع لتلك القوانين، وهذا الشيء هو الذي يمنع المرأة من التحرر من قيود النظام السلطوي من جهة ومن القيود المسطرة من عند المشرع (الله سبحانه وتعالى)، فمنذ بدء خلق الله قد فصل بين النساء والرجال، وجعل للرجال حظوظ يستقلون بها عن النساء، ويجب على كل فئة احترام الحدود، وهذا مما يعني أن النساء قد خلقن لتأدية الواجبات التي كلفن بها، وهذا مما يبين أن النساء قد وضعن ضمن مجتمع يؤمن بالفصل بين النساء والرجال، عندما يؤمن الرجال بأن لهم الحق على النساء أكثر من حقوق النساء على أنفسهن، وبذلك تهيمن الذكورة على الأنوثة داخل مجتمع ذكوري، حيث توضع النساء جميعا داخل قيود وقوانين خاضعة لها بالفطرة، ولا يمكنها تخطي تلك الحدود من أجل إنشاء عالمها الخاص والانفتاح على الخارج الذي لا يسمح به إلا للرجال فقط.

وبذلك ترى فاطمة المرنيسي أن بنيته تحيل إلى مفهوم مكاني[1]، مؤكدة أن هندسته المعمارية تتوزع في قسمين إثنين: فضاء داخلي أنثوي متستر ومحرم على كل الرجال ماعدا السيد، وفضاء خارجي مفتوح على كل الرجال ماعدا النساء[2]، فهو يحيل على المكان وكذلك الأشخاص الذي يسكنونه[3]، وتؤكد المرنيسي في كافة منجزاتها المعرفية والتي تمحورت حول مفهوم الحريم أن فيه التاريخي والمتوهم أو المتخيل[4]، وذلك لأن جل ما كتب في الشرق أو الغرب مليء بالمتخيل البعيد عن الواقع التاريخي، وفي ذلك تقول: " إن الغربيين لا يختزنون في أذهانهم إلا أشكال حريم تكونت انطلاقا من الصور التي نسجها فنانوهم، وهي لوحات فنية وشرائط أفلام أساسا، في حين أنني اختزن في ذهني قصورا واقعية ذات أسوار شاهقة، مشيدة

[1]– فاطمة المرنيسي: **هل أنتم محصنون ضد الحريم**، تر: نهلة بيضون، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008، ص 09.

[2]– المصدر نفسه. ص 09.

[3]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 71.

[4]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط3، المركز العربي، الدار البيضاء، 2010، ص 25.

بأحجار صلبة حقيقية من طرف رجال أقوياء جدا كالخلفاء والسلاطين والتجار، إن حريمي يحيل على واقع تاريخي أما حريمهم فيستمد قوته من الصور التي خلقها الرسامون الذين كانوا يستمتعون بخلق نساء سجينات، ناسجين بذلك رباطا لا مرئيا بين المتعة والاستعباد.[1]

فالباحثة تقيم مقارنة بين النساء في الغرب، والنساء في الشرق، فالأول ترى بأنه متوهم وتعرض للتشويه من طرف الكتاب والفنانين، لكن الحريم الشرقي وقع تاريخيا واستمر قبل أن يفكك وتصيبه تشوهات، ويمتد فيما بعد في تشكيلته العائلية.

إن الحريم عند المرنيسي يكون مرادفا للشقاء وليس جنة[2]، فهي تحيل دائما إلى ضنك العيش، ودائما تحيل إلى ما هو سلبي أكثر مما هو إيجابي عندنا في الشرق، في سمائنا العربية[3]، بما تحمله الكلمة من معاني الحصار[4]، ومصادرة الحرية، إذ يستحيل على المرأة مثلا أن تفتح النوافذ لرؤية الخارج إذا ما هي استشعرت رغبة في رؤية ورود أخرى غير الورود الأسيرة في نسيج الأثواب الفاخرة[5]، وعليه فكل ذلك يحيل إلى نوع من العنف والتهميش والإقصاء والحرمان ومصادرة الحق في الرحيل أو مغادرة ذلك السجن لأنه: ‹‹حتى وإن كنت تستشعرين جاذبية نحو السيد، ليس بإمكانك إذا كنت جارية في حريم أن تصفقي الباب وراءك وترحلي[6]، لأن الحريم أشبه بالقلعة[7]، فهي بمثابة حصن منيع من خلال استحضار معاني الجدران والحواجز والحدود والأسوار[8].

[1]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 27.
[2]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 41.
[3]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 27.
[4]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 41.
[5]– المصدر نفسه، 67.
[6]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 152.
[7]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 47.
[8]– المصدر نفسه، ص 199.

ولكنها تؤكد من جهة أخرى أن الحواجز موضوع الحريم هش ويمكن اختراقه، وفي ذلك تعطي لنا مثال في كتابها (شهرزاد ترحل إلى الغرب)، عن الملك شهريار الذي تعرض للخيانة من طرف زوجته مع أحد عبيده، في عقر حريمه كما ورد في حكايات ألف ليلة وليلة[1]، وهذا ما تؤكده المرنيسي نقلا عن جدتها الياسمين أنها أمضت حياتها في حريم[2]، أي في مجال أبوابه موصدة وآفاقه مسدودة[3]، لأنه يجعل سقف أحلام النساء منخفضا جدا، وتتضاءل معه الطموحات والرغبات والآمال والأماني، حتى أنها لا تكاد تتجاوز عتبة الرغبة في التجول بحرية في الأزقة.[4]

ويتضح من خلال هذا أن الإنسان الشرقي عادة لا ترتسم على وجهه علامات الرضا عندما يسمع كلمة حريم، على عكس الإنسان الغربي الذي يثير لديه شعور بالسعادة والفرح، في حين في محكيات ألف ليلة وليلة تصور المرنيسي البعد المأساوي للحريم، حين تعرض الملك شهريار للخيانة.

ومن هذا فإن بنية الحريم هي التي تحدد الخيانة، ذلك لأن الحواجز التي يضعها الرجال للسيطرة على النساء، هي التي تؤدي إلى التمرد، وتضع قوانينه، وهذه القوانين عينها هي التي تؤدي إلى وهم آخر في حكايات ألف وليلة وهو يدعم هذا البعد المأساوي، وحسب المرنيسي فإن الحريم يقوم على ثلاث دعامات أساسية هي:

---

[1]- فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 63-64.

[2]- فاطمة المرنيسي: **السلطانات المنسيات**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص 17.

[3]- فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 30.

[4]- المصدر نفسه، ص 30.

1-1 مبدأ الفصل:

وهذا المبدأ يعتبر من أهم خصائص الحريم المتجلية في بعدها المكاني، وذلك يكون من خلال فصل مجال الرجال عن مجال النساء[1]، فليس للرجال الحق في الدخول لمكان النساء، ولا للنساء الحق في الدخول لمكان الرجال، وهنا يكون الفصل بين (الداخل) المكان الطبيعي للنساء وهذا مرده منطق الحريم، و(الخارج) باعتباره المكان الأنسب للرجال[2].

وهذا مما يبين أن النساء قد وضعن داخل مجتمع يؤمن بالفصل بين الرجال والنساء وذلك عندما يؤمن الرجال أن لهم الحق على النساء أكثر من حقوق النساء على أنفسهن وبذلك تهيمن الذكورة على الأنوثة داخل مجتمع ذكوري، حيث توضع النساء تحت قوانين وقيود خاضعة لها، ولا يمكنها تخطي تلك الحدود من أجل إنشاء عالمها الخاص والانفتاح على الخارج الذي لا يسمح به إلا للرجال فقط.

إن الحريم في بعده المكاني كما تم بيانه، يأتي منسجما مع منطق العمارة الإسلامية القائمة على مبدأ فصل وعزل النساء عن الرجال، حتى أن الغرف المخصصة للضيوف تكون في مكان حيث لا يمكن للضيف أو الزائر أن يرى" حريم المضيف سواء أكان واحدا ومتعددا، ويأخذ هذا الفصل بعدا صارما غير قابل لإعادة النظر، تقول المرنيسي في نصها[3]، ‹‹كنت أجلس على العتبة وأنظر إلى بيتنا كما لو كنت أراه لأول مرة، هناك في البداية وسط الدار ذو التقسيم الصارم››.[4]

وتضيف: ‹‹لم يكن يسمح لي باجتياز تلك العتبة للعب في وسط الدار خلال الصباح قبل استيقاظ أمي››.[5]

---

[1]– فاطمة المرنيسي: **السلطانات المنسيات**، ص 276.

[2]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 259.

[3]– المصدر نفسه، ص 255.

[4]– نفسه، ص 12.

[5]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 09-10.

فقد كانت السيطرة وفكرة الفصل والحدود بين الرجال والنساء مؤطرة من الجنس الآخر(الرجال)، والأطفال كذلك ليس لهم الحق في اختيار تلك القوانين، ولم تقتصر كتابات المرنيسي على هذا فحسب، بل تعدت إلى ما هو أدهى وأمر، وهي فكرة انصياع المرأة لأوامر الرجل، وليس لها الحق في مناقشة هذا وفي ذلك تقول: ‹‹كان أبي متأكدا أنه هو الوحيد الذي يملك مفتاح الدولاب إضافة إلى عمي، إلا أن النساء وبطريقة غريبة كن يستمعن بانتظام إلى إذاعة القاهرة في غياب الرجل...››[1]

وهذا ما يرسخ فكرة الحدود في كتاباتها، لكن بل يجب على المرأة ألا تتخطى تلك الحدود فهذا ما يؤكد أن للمرأة دور سلبي ودور غير إيجابي في منزلها، والمتمثل في أقصى شيء وهو امتلاكها للأشياء الخاصة لمنزلها، لأنها هي ومن داخل المنزل تحت السلطة الذكورية ومن لهم وصايا على تسيير شؤون المنزل، لأن الرجال يعلمون أن النساء إذا امتلكنا مثل هاته الأشياء، فسوف تخلق نوعا من الوعي لدى النساء، وهذا ما يجعلها تطمح في الكثير والخروج من الداخل المتقوقع ورؤية العالم الخارجي، فالمرأة في نظر الذكورة يجب أن تقبع تحت فلسفة الطاعة والعبودية، فهي تمثل الانغلاق، ومحرومة من حقها الشرعي في إثبات ذاتها وكينونتها، وأيضا الطاعة الأبدية، فيجب على الجانب الأنثوي أن يبين أن هناك نوعا من الهيمنة الذكورية، والإشادة بهذا المنطق المسيطر على حياتها بأكملها.

فالمرأة أيا كانت تحلم بالحرية، والخروج من عباءة ذلك النظام البطريركي العبودي ولو كان في خيالها ومخيلتها، وهذا لم يحرمها من القيام بأقل شيء تحلم به، وفي ذلك تقول: ‹‹... هي حكاية المرأة ذات الأجنحة التي تطير في الدار حين ترغب في ذلك، وكل مرة تحكي لي أمي فيها قصة، بأن النساء تشد تلافيف القفاطين إلى الحزام، ويشرعن في الرقص فاتحات أذرعهن كما لو كن سيطرن...››.[2]

---

[1]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 15-16.

[2]– المصدر نفسه، ص 30.

1-2 مبدأ التمييز:

ترى المرنيسي أن الحريم يسوده مبدأ التمييز بينها وبين الذكورة، فالأنوثة بالنسبة للذكورة تمثل السطر الأدنى بالنسبة لها، وهذا ما تورده المرنيسي عندما تقول: ‹‹... علينا أن نجلس في أماكن معينة ونتحلق حول واحدة من الموائد الأربعة، يتحلق الرجال حول المائدة الأولى، أما الثانية فمخصصة للنساء ذوات الامتياز، في حين كانت الثالثة من أجل الأطفال والنساء الأقل أهمية، أما المائدة الرابعة فمخصصة للخدم وللمتأخرين دون اعتبار السن أو الجنس...››.[1]

تبين لنا فاطمة المرنيسي أن المنطق المسيطر هو الذي مبني على التمييز بين الرجال والنساء أو بين الأنا والآخر، فالانا هي المرأة التي يجب عليها أن تبقى ماثلة أمام القوانين المسطرة عليها من قبل الآخر (الرجل)، حتى أنه لا يمكنها أن تتناول وجبتها في الوقت الذي تريد، بل هناك موعد محدد للأكل وعلى الجميع أن يبقى محتفظا على هذا الوقت المسطر والمهيمن.

فالتمييز مفهوما جندريا لما يطرحه من مسائل متعددة تتعلق بالنوعين، فهو يسهم (التمييز)، في إحداث صراع بين الجنسين وهذا الصراع، إما أن يكون ديني أو مجتمعي، وفي ذلك تقول المرنيسي: ‹‹تبدو علامات التوتر على عمتي حبيبة كلما أشادت للا مهاني بفضائل الحريم، ولا تفتأ تعدل من وضع المنديل التي تلف به شعرها رغم أنه لا يبرح مكانه، إلا أنها وهي المطلقة، لا تجسر على مواجهة للا مهاني فتدع الأمر لأمي وشامة و تلوك اعتراضاتها في صمت، وحدهن اللائي تتوفرن على قدر من السلطة و مؤهلات لمواجهة الآخرين، والتعبير عن اختلاف وجهة نظرهن...››.[2]

[1]- فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، 85.

[2]- المصدر نفسه، ص 49-50.

لم يقتصر التمييز الجندري بين الذكورة والأنوثة وحسب، بل تعداها إلى التفريق بين النساء في حد ذاتهم، بل كان للمرأة المتزوجة حظوة أكثر من المرأة المطلقة، وهذا الاختلاف لم يكن حاضر بين النساء المتزوجات والمطلقات أنفسهن، بل كانت فيه الكلمة للمرأة ذات الأهمية الكبرى والتي لها السلطة على البيت وعلى المتزوجات والمطلقات في حد ذاتهن.

3-1 النظام السائد (القوة والقيادة):

يعد هذا المفهوم مفهوما جندريا الذي حظي باهتمام فاطمة المرنيسي، لأنه يعد من أساليب الهيمنة البطريركية، لأن النظام مرتبط بالقوة ولا يجب على المرأة أن يكون لها أي صفة تجعلها تمتاز بالقوة التي تقودها إلى القيادة، إلا أن القوة من المفاهيم التي سعت المرأة لترسيخها في مخيلتها لتفرض بها كينونتها، وهذا ما جعلها تثبت كينونتها وآنيتها، وفي ذلك تقول المرنيسي عبر محكاها: ‹‹ كلما كثر عدد أرباب العائلة كانت هناك حرية أكبر وفرص أكثـــر للتسلية، ذلك هو الوضع السائد في ضيعــة الياسميــن، لقد كان جدي التازي يملك السلطة العليا طبعا، ولكن ابنيه الحاج سالم، والحاج جليل كانا هما الآخران يملكان سلطة القرار، وحين يغيب جدي ينوبان عنه، يقومان بدور الخليفة، وهنا تحتج الياسمين وتعلق بأن جدي منحها الإذن بالنزول إلى النهر للصيد نهاية الفجر...››.[1]

فالمرنيسي تبين لنا من خلا ل هذا قوة المرأة في الاحتجاج، والسعي إلى إظهار نوع من القوة التي تقودها إلى القيادة، وذلك باستخدامها الذكاء، فالمرأة تسعى من خلال تفكيرها المتكرر للوصول للحلول التي تجعل منها كائن فاعل في بيتها كما في مجتمعها، وتصبح لها سلطة القرار، وعليها أن تقوم بتبديل الأدوار والأوراق لتغيير تلك الهيمنة الذكورية البطريركية، وقلب موازين الأدوار لصالح الحريم اللائي أصبحن لعبة بين سيطرة النساء والرجال الذين يمثلون السلطة بالنسبة لهم.

[1]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 164.

2- إشكالية الأنا والآخر بين المركز والهامش ولغتها للخروج من النظام الأبوي:

تستعيد المرنيسي في كتابها ‹‹ شهرزاد ترحل للغرب ›› تخلص شهرزاد من الموت، فلم يعد الرقص والاستمتاع بالأجساد السر في بقاءها على قيد الحياة، وإنما انتقلت الكفة حين أرادت المرنيسي، أن تعزل المرأة تدريجيا عن الصورة النمطية التي لازمتها على مدى أجيال، لتعيد لها الاعتبار وتحررها من سلطة المجتمع الذكوري الذي تعمد إقصاءها وتهميشها وتشويهها، وتعيد لها ذاتها الأنثوية المجهضة بفعل تلك الوصايا الأبوية البطريركية وفي ذلك تقول: ‹‹ يلخص المؤرخ المغربي عبد السلام الشدادي، وهو أحد دارسي الإسلام المعاصر المتميزين الرسالة التي تحملها حكايات ألف ليلة وليلة بقوله ‹‹يكتشف شهريار الفكرة التي تقول بأنه من المستحيل إجبار المرأة على إتباع قانون الزوجية، ويقتنع بها››.[1]

وترجع وتقول: ‹‹ إذا قبلنا بأن اللقاء بين شهريار وشهرزاد يشكل صورة عن الصراع الكوني الذي يواجه بين النهار (تمثل ذكوري لنظام موضوعي) والليل (تمثل نسوي لنظام ذاتي)، فإن نجاة الزوجة من القتل تدع الرجل المسلم في حيرة لا تحتمل ››.

فالمرأة بالنسبة لشهريار تمثل الحجاب والتستر لذلك مثل لها بالليل، والرجل يمثل الجانب المتفتح عن الخارج.[2]

ولقد سعت المرنيسي إلى تبيان جوانب قوة المرأة وثقتها بذاتها والتي تمثل الأنا في مقابل الآخر وتقول: ‹‹... إنها تحترم قدرة الكائن على تغيير قدره، السحر كائن فينا، تلك هي رسالة شهرزاد، إننا نأتي للعالم مجهزين لكي ندافع على أنفسنا عقلنا سلاح لا يقهر، إن احترام الذات هو سر النجاح، ولذلك أبهرت هذه المرأة الشرقيين رجالا ونساء في الأمس واليوم.. ››.[3]

---

[1]- فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 75.

[2]- المصدر نفسه. ص 75.

[3]- نفسه، ص 77.

فالمرنيسي أرادت أن تثبت من خلال هذه الفقرات قدرة النساء اللائي يمثلن (الأنا) على الحكي، لتبرز ضعف الرجال (الآخر) أمام لغة المرأة، وقدرتها على التحرر من تلك الهيمنة الذكورية التي أقصت وهمشت كل جانب أنثوي فيها، وتبرز ضعف الرجال أمام لغة المرأة، وهذا لا يكون إلا بإقامة خطاب نسوي شامل، ابتداء من المستوى الأدبي والفني وصولا إلى المستويات السياسية ومستويات أخرى بشكل عام.

وبهذا ليست قضايا المرأة في خطاب "المرنيسي" فقط قضية جنس، مؤنث، ومذكر كما أنها ليست قضية تخلف اجتماعي وانحطاط فكري، وليست بالقطع مجرد قضية دينية، وكلها زوايا مشروعة في تحليل القضايا بل هي بالإضافة إلى ذلك كله وعلاوة عليه قضية "أزمة السلطة السياسية" في علاقتها بالناس منذ فجر التاريخ العربي وفي تحليل طبيعة العلاقة المتأزمة بين الحكام والمحكومين في سياقها السوسيوتاريخي تلمس "فاطمة المرنيسي" بعمق الجذور العميقة لما يبدو "أزمة المرأة في الواقع والتاريخ".[1]

فهي تسعى لتبيان أصول التهميش وذلك من أجل تأسيس مكانة لها في الحاضر والمستقبل.

إن ما يميز مشروع المرنيسي هو انفتاحه على نصوص أخرى، ومعرفيات أخرى، إنه خطاب مكتتر بمحمولات معرفية، ودلالية، وثقافية، واجتماعية، أي أنه نص ثقافي وعلامة ثقافية حسب تعبير يوري لوتمان، لقد تعاملت المرنيسي مع المرأة على أنها نسق ثقافي وعلامة ثقافية، واحتفت بالمهمش، وبالآخر المختلف الذي مورست عليه آليات السلطة والإقصاء وجعلته خارج المتن الثقافي.[2]

[1]– نصر حامد أبوزيد: **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004، ص 245.

[2]– حسين السماهيجي وآخرون: **عبد الله محمد الغذامي والممارسة النقدية والثقافية**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003، ص 73.

ففي كتابها ـ الحريم السياسي النبي والنساء ـ تناولت قضية سياسية متعلقة بالمرأة هل بإمكانها أن تقود المرأة المسلمين، وترجع بسبب النظرة الدونية للمرأة باختلاف الأزمن والعصور، وفي ذلك تقول: ‹‹... إن دونية المرأة في المجتمع الإسلامي تعود إلى مفاهيم وأحكام فسرها الفقهاء في القرون الوسطى، ما تزال سائدة وكأنها حقائق أزلية مع أنه كان يمكن تفسيرها باتجاه تقدمي إنساني أو معالجتها بأسلوب آخر››.[1]

فالمرنيسي ترى أن دونية المرأة في المجتمع الإسلامي تعود إلى تفسير الفقهاء في القرون الوسطى، وباقية وكأنها قوانين وحقائق، ويجب إعادة النظر فيها ومعالجتها بأسلوب يتماشى وسياسة العصر.

فقد ناقشت المرنيسي وضعية المرأة ودونيتها والحكم في الإسلام، وفندت كل هذا بتجارب نسائية استلهمتها من التاريخ الإسلامي لنساء مارسن السياسة والخلافة وكيف كانت النظرة لهن في ذلك الوقت، وفي ذلك تقول: ‹‹ كما تحدثت عن الظروف التاريخية والسياسية التي رافقت التجارب النسائية السياسية، وكيف عمل الذكر على إسقاطهن واستبعادهن من الذاكرة الجماعية، ومن الساحة السياسية بل عد الحكم قصرا وحكرا على قلة من الرجال المتميزين عرقا ودينيا وأخلاقيا ومعرفيا ››.[2]

لقد مورس على النساء مجموعة من المفاهيم التي تهدف إلى استبعادها وإقصاءها وجعلها هي الهامش والمركز للذكر الذي يملك القوامة في كل المجالات، فالمرنيسي تبين أن الماضي والتاريخ مليء بالمآسي والتهميش الأعمى الذي سلط على النساء.

إن المرنيسي من خلال محاولتها لقراءة التاريخ، والذي تمارسه، هو ردة فعل على عملية التجهيل والتهميش الذي طال (الأنا) (النساء المهمشات) والآخر الذي يمارس عملية التجهيل

---

[1]– فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي النبي والنساء**، تح: عبد الهادي عباس، ط1، دار الحصاد للنشر، دمشق، 1993، ص 05.

[2]– فاطمة المرنيسي: **سلطانات المنسيات**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص 05.

والتهميش هاته، فالأنا التي تبحث عنها فاطمة المرنيسي ماهي إلى ذات فاعلة في مجتمعها الأنثوي المنغلق، بينما المجتمع الذكوري الأبوي لا يقبل بهذا وهو المسيطر ونظامه هو السائد، وفي ذلك تقول: ‹‹ يستحيل عليك أن تفتح النوافذ لرؤية الخارج إذا ما استشعـرت الرغبة في رؤية ورود أخرى غير الورود الأسيرة في نسيج الأثواب الفاخرة، ذلك أن كل النوافذ تفتح على وسط الدار وليست هناك نافذة واحدة تفتح على الخارج ››.[1]

فالمرأة في العالم الذكوري يجب أن تعيش الانغلاق، وإن أرادت الانفتاح فهذا يكون إلا بالانفتاح على الداخل المسموح لها به، وهذا لم يقف حاجزا للأنثى، بل كان الخيط الذي ستتمسك به للنجاة والوصول لحريتها، وتكمل قولها: ‹‹ يا طفلتي الصغيرة تقول الياسمين، يجب أن تتعلمي الاحتراس من اللكمات، نافذة لا تطل على الخارج، لو كنت مكانك لترددت في أن أطلق عليها هذه الصفة، باب يفتح على ساحة داخلية أو حديقة مسيجة بالأسوار، أو مغلقة بأبواب محروسة ليست بالتأكيد بابا، عليك أن تدركي بأن الأمر يتعلق بشيء آخر ››.[2]

فالمرنيسي من خلال محاكاها التخيلي ترى بأنه لابد من الاحتراس في إطلاق بعض المسميات التي لا تعي معناها، فهي تكون بالنسبة للعالم الأنثوي سوى انغلاق، والذي يدفع بها إلا الغوص في العالم الداخلي وعدم الخروج منه، والانفتاح على ما يجول فيه، وعن إمكانية المرأة في الولوج في هذا العالم، وبهذا فهي تنطلق من الأنوثة والذكورة وترى أن هناك خلل في ميزان القوى بين الجنسين، وتسعى إلى تعديل هذا الخلل وهي أيضا في كتابها ما وراء الحجاب "الجنس كهندسة اجتماعية" تشرح هندسة العلاقات الأسرية، في المجتمع المسلم، والتي شكلت دورا رئيسيا في فرض هيمنة الذكورة على الأنوثة، وكيف كانت موازين القوى مقلوبة فالأنا (الذي يمثل الهامش)، والآخر (الذي يمثل المركز)، وبهذا فإن الرجل كامل السلطة في السيطرة على حياة المرأة، وفي ذلك تقول: ‹‹ كل امرأة تتبع زوجها، وتحمل أطفالا من صلبه تفقد

[1]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص، ص، 67.

[2]– المصدر نفسه، 67-68.

بإرادتها حقها في تقرير مصيرها، وللزوج كامل السلطة عليها، وهو وحده يملك الحق في الطلاق››.[1]

ويتبين من خلال هذا أن فاطمة المرنيسي تدرس وضعية النساء وحالهن في ظل الهيمنة الذكورية، فهي تطرح كيف تمكن الفكر الأبوي والقراءات الذكورية للنصوص الدينية من ترسيخ دور تبعي للمرأة فارضين سيطرة الرجل.

ولقد درست المرنيسي في كتابها هذا كيف كان النسب قبل الإسلام وكيف جاء بعد، فقبل الإسلام كان هناك زواج متعدد وله أوجه عديدة، والنسب والانتماء للأولاد فيه اختلاف، وقد عالجت إشكالية النظام الأبوي والنظام الأمومي، وكيف كان التقسيم فيه والاتباع، وفي ذلك تقول: ‹‹غدا من الطبيعي لديه يتعلق الأمر بالرجل الذي يعيش في مجتمع يعرف تصاعد سيادة الأبوية أن يهتم أساسا بأبنائه الشرعيين الذين يرثون عنه الثروة التي يملكها، في حين أن إدارة الأموال تنتقل من الزوج إلى ابن أخته في الأسرة الخاضعة للنظام الأمومي››.[2]

كان وجود النظام الأبوي الذي هو قائم على التوحيد كنظام اجتماعي إسلامي، وهذا كله مقرون بمبدأ الخضوع والولاء، وهذا كله من أجل ضمان التنشئة الاجتماعية للمسلم، وهي أيضا تسلط الضوء على المجتمعات الأوروبية والإسلامية وكيف تعاقبت على وضع المرأة في قوالب نمطية حددت أدوارها ومكنت لهيمنة الرجل وفي ذلك تقول: ‹‹.. يفترض في العلاقات القائمة بين أعضاء الأمة أن تكون قائمة على الوحدة والأخوة، والحب والمساواة، فإن العلاقات في المجال المنزلي تنعت بكونها قائمة على عدم المساواة، إنها علاقة صراع مبنية على توتر بين طرف يأمر وطرف يخضع، وبالتالي فإن التقسيم بين الحياة العامة أي تدبير شؤون الأمة، والحياة الخاصة أي مجال الجنس والولادة يعد تقسيما بين عالم ذكوري وعالم نسوي››.[3]

---

[1]– فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص 64-65.

[2]– المصدر نفسه، ص 72.

[3]– نفسه، ص 150-151.

انطلقت المرنيسي من مبدأ المساواة في المسائل العامة المتعلقة بالأمة، أما في المجال الداخلي (المنزلي)، فهو مبني على الصراع بين الذكورة والأنوثة وعدم المساواة، حيث تكون المرأة فيه خاضعة للمبدأ الذكوري الذي يسطر لها حياتها وسيرورتها ويكون هناك مبدأ التساوي في هذا العالم، إلا عندما يحضر الجنس وتحديد عدد الأولاد والإنجاب.

وترى الكاتبة أنه ليس إلا للنصوص الدينية تأثير على رغبة الرجل الشرقي في بسط هيمنته على المرأة، لكنه في الواقع يفرغ غضبه وإحباطاته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يواجهها في حياته اليومية على أسرته، ليثبت بذلك رجولته المنتهكة، وتقول: ‹‹... الذكور الذين يمتلكون النفوذ، والنساء اللائي يخضعن، إن النساء اللائي ينتمين انتماء كاملا إلى العالم المنزلي، واللائي يعتبر وجودهن خارجه شيئا غير معتاد واقتحاما لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذين تتوفر لهم جنسية ثانية بفعل انتمائهم إلى المجال العام، أي المجال الديني والسياسي ومجال السلطة، وتسيير شؤون الأمة، أما النساء اللائي تتحدد هويتهن أساسا بانتمائهن إلى المجال المنزلي فإنهن يجدن أنفسهن مجردات من السلطة في العائلة ...››.[1]

فالرجل حسب ما تقوله وتؤكده المرنيسي لا يستطيع إفراغ غضبه وإحباطاته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي يواجهها في حياته اليومية، بل أنه يصب ذلك الإنهاك والغضب على زوجته ليشعر بسيطرته وقوته، وخصوصا أن مفهوم الرجولة (بمعناه العدواني والسلبي)، قد أسس بداخله منذ الصغر، ويجب أن يحيا من أجله ليدافع عن الذكورة ويؤكدها.

3- تمرد فاطمة المرنيسي على السلطة الذكورية

يعد الحديث عن المرأة والرجل حديثا عن العلاقة بين طرفين، أحدهما الذات (الأنا) التي تخضع للآخر، على اعتبارات الثقافة والتاريخ يرجحان كفة الهيمنة لصالحه في مقابل اضمحلال الذات الأنثوية تحت جناحيه، وقد كانت هذه الرؤية سائدة في أغلب الحضارات

[1]- فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب الجنس كهندسة اجتماعية**، ص 152.

القديمة[1]، لقد كانت ومازالت علاقة الرجل بالمرأة صورة مكررة لعملة واحدة منذ الأزل، فهي صورة قائمة بين عنصرين جاذب ومجذوب، ‹‹وهذا جراء هيمنة العلاقات الطبقية والسيطرة الذكورية››.[2]

فالمرنيسي تشتغل في رحلتها الأكاديمية الممزوجة بالمعرفة المتعددة للانتصار للمرأة العربية المقهورة، وتواجه الوهم البطريركي الذكوري لفئة "مبغضي النساء"، الذين مارسوا وصايا للسيطرة على العالم الأنثوي، وتغييبه وتهميشه متكئين على مقولات وتفسيرات فقهية مساءة التوظيف، فهي تعلن الخصومة مع البطريركيين بشكل مباشر ليس لتبيين العداء لهم ولكن تسعى من خلاله إلى تحقيق نوع من المساواة بين الجنسين، وهي ليست منتصرة لجنس من الجنسين.

فالمرنيسي في كتابها نساء على أجنحة الحلم، الذي كانت قد وقفت فيه على عدم التفريق بين الذكر والأنثى وفي ذلك تقول: ‹‹ولدت أنا وابن عمي سمير في نفس اليوم، في ظهيرة يوم من أيام رمضان، ورأى النور قبلي في الطابق الثاني كان هو سابع إخوته، وأنا كنت بكرة والدتي، ... أصرت أمي على أن تطلق النساء نفس الزغاريد، ويحتفلن بنفس الطريقة التي استقبلن بها سمير، لقد رفضت دائما تفوق الذكور، وعدته عيثا وأمرا متناقضا مع الإسلام الحق››.[3]

فهاته الطفلة تحكي عبر محكاها كيف كانت محط اهتمام للتحرر من البطريركية فهذا أن نم على شيء وهو عدم التفريق البيولوجي، فهي تدعو إلى تحرر المرأة من كل الوصايات، وكانت ثورتها على عرف وتقليد من تقاليد منطقتها، وهي الاحتفاء بالمولود الذكر وإقامة حفلة عند خروجه للدنيا، وتهميش الأنثى عندما تضعها أمها، فهي ترى أن الإسلام الحق يدعو إلى

[1]– صالح مفقودة: **المرأة في الرواية الجزائرية**، ط2، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2009، ص 30.

[2]– فريدة النقاش: **الأدب النسوي**، مجلة ديكي، العدد 27، 1ديسمبر، 2006، ص 25.

[3]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 16-17.

المساواة بين الجنسين وفي ذلك تقول: ‹‹ ولذلك كانت أمي لا تفتأ وتردد ‹‹لقد خلقنا الله جميعا متساوين››.[1]

وكذلك في كتابها شهرزاد ترحل إلى الغرب، فهي درست كيف كانت النساء "عنصر تمرد دائم" على ظاهرتي التهميش والاستبداد، وترى بأن التعليم هو الذي فتح للنساء المجال للخروج من عباءة التقاليد البالية والسيطرة الذكورية ذات الطابع الإستحواذي، فهي ترى بأن التعليم هو السلاح الأساسي للتحرر من البطريركية، وله أهمية قصوى في منع ممارسات التمييز بين الجنسين وأعطت مثالا عن الثورة التركية وفي ذلك تقول: ‹‹كثيرا ما تساءلت عن مصيري لو أن الثورة التركية لم تجد صداها في المغرب، وهو أحد البلدان العربية النادرة التي لم تخضع لسيطرة الأتراك، على كل كنت سأظل أمية، حينها ماهي المهنة التي كنت سأختارها؟››.[2]

4- قضايا المرأة في مشروع المرنيسي:

تعتبر المرأة البؤرة التي تنطلق منها المجتمعات الإنسانية، حيث شغلت منذ القديم وإلى يومنا هذا حيزا كبيرا من التراث الإنساني، حيث عملت على تصدي وتجاوز كل الصعوبات والعوائق التي عرقلت وأعاقت تطوراتها الفكرية والإبداعية والتي تحاول من خلالها إثبات ذاتها وكيانها، وجعلت نفسها العنصر الفعال في كل المجتمعات، وفي كل المجالات لاسيما الأدب، حيث وجدت المرأة هذا الأخير أوسع المجالات التي تمنحها الكثير من الفرص للتعبير عن الكثير من القضايا التي تخصها، منها قضية الجنوسة وقضية تحرر المرأة والعنف ضد المرأة وغيرها من القضايا البارزة التي عبر عنها كل من الجنسين (النساء والرجال)، وأطلقت عليها تسمية الكتابات النسوية، أو الإبداعات النسوية أو الأدب النسوي، وقد برعت فيه العديد من

[1]- فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 17.

[2]- فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 174.

النساء المبدعات في عالمنا العربي أمثال نوال السعداوي، ألفى يوسف، فاطمة المرنيسي وغيرهن.

تعد هذه الأخيرة ‹ فاطمة المرنيسي › المهتمة بدورها بالعديد من القضايا والمفاهيم التي تخص المرأة ومن بين هذه القضايا التي شغلت اهتمام عالمة الاجتماع المغربية فاطمة المرنيسي، قضية العنف ضد المرأة وتحررها في العالم الإسلامي خاصة وقضية الجنوسة، حيث تشير المرنيسي إشكالية الجنوسة في العالم الإسلامي انطلاقا من قولها: "تقدم وسائل الإعلام الأمريكية صورة سلبية للغاية عن الرجل العربي، وتنسب إليه جريمة لا تغتفر في الأخلاق البروتستانتية، ألا وهي أنه قد أنشأ الحريم[1] يتضح من هذه الفكرة على أن للإعلام الغربي أو السلطة الرابعة دور في تقديم صورة سلبية مشوهة عن العالم العربي المتخلف بالنسبة له.

وتواصل القول "فالعربي صاحب هذه الفكرة المستهجنة في الأخلاق المسيحية المتشددة، والقائمة على اتخاذ العديد من النساء شرعا كشريكات جنسيات، ولو قرأنا كتب التاريخ لاكتشفنا أن العرب لم يكونوا آباء الحريم، فقد عرف الحريم الإمبراطوري في تاريخ المتوسط قبل 700 عام على ظهور الإسلام لدى الإغريق والرومان على حد سواء وسيكون هؤلاء مثالا للخلفاء والسلاطين المسلمين، توضح المرنيسي في هذا القول على أن العربي له تبعية للفكر الغربي، وهذا امتداد للفترات الزمانية الطويلة التي لولا التاريخ لما كانت منسية.

وتكمل القول‹‹ ففي الواقع، لقد ظهر الإسلام في القرن السابع وكان الإغريق يمارسون الحجر على النساء قبل أحد عشر قرنا بما أن الحريم كان معروفا في أثينا خلال القرن الخامس قبل الميلاد " كان الفصل بين الجنسين منظما في المكان ففيما كان الرجال يمضون سحابة نهارهم في الأماكن العامة كالأسواق والقاعات الرياضية، كانت النساء المحترمات يمكثن في منازلهن، وفي حين كانت الأماكن العامة تلك الأماكن الرائعة التي نعرفها، فقد كانت الأحياء

[1]– فاطمة المرنيسي: **هل أنتم محصنون ضد الحريم**، ص 93.

السكنية في أثينا أثناء الحقبة الكلاسيكية، مظلمة وقذرة وفقيرة وكان العديد من العائلات يملك أمة على الأقل... وكان شائعا أن ترسل نساء الأغنياء عبيدهن للتسوق ولكن النساء الفقيرات اللواتي لا يملكن العبيد لا يتمتعن بامتياز الحجر...››.[1]

عبرت فاطمة المرنيسي في هذه الفقرة كيف غير الإسلام الفكر الذي كان سائد منذ أحد عشر قرنا وإلغاء تبعية الرجل العربي للفكر الروماني والإغريقي ومختلف الأحكام التي تعبر عن السلطة والقوة مثل حكم تطبيق الحجر على النساء، فالمرأة قبل مجيء الإسلام كانت محصورة في كلمة أو لفظة "حريم: أي الحرمان من كل ما يتمتع به الرجل وخاصة في أثينا ففيما كان الرجال يتفسحون في مختلف الأماكن العامة كالأسواق والقاعات الرياضية وغيرها، إلا أن المرأة تبقى محصورة في القفص كالعصفور في المنازل محرومات من جميع ميزات الحرية والحياة بصفة عامة، وهناك اختلاف بين النساء الأغنياء التي تملك عبيد خادم لها في كل زمان ومكان أما النساء الفقراء مسلوبات من كل شيء يدل على متعتهم في الحياة.

وتكمل المرنيسي طرح إشكاليتها ألا وهي قضية الجنوسة وهذا في مقدمة كتابها السلطانات المنسيات حيث تقول ‹‹ بعد نجاح بينازير بوتو في الانتخابات التي جرت في الباكستان بتاريخ 1988/11/12 وتوليها رئاسة الوزراء، رفع كل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم متحدثين باسم الإسلام وبخاصة السيد نواز شريف رئيس حزب الاتحاد الديمقراطي الإسلامي، رفعوا لواء حملة الشتيمة والسباب: ...! لم يسبق مطلقا في دولة مسلمة أن تولت امرأة قيادتها...، وقد استنكروا ما اعتبروا أنه يشكل بدعة مخالفة لطبيعة السنة الإسلامية ››.[2]

إن ما يتبين لنا من هذه الفقرة القصيرة أن الرجل يرفض سلطة المرأة على القوم أو المجتمع الذكوري، ويربط هذا الرفض بالحجة من أن الإسلام استنكرها أو بالأحرى حرم القوم الذي تقوده أو تترأسه امرأة والأحكام في الدين الإسلامي المحرمة على الامرأة كثيرة مثل: ألا

[1]– فاطمة المرنيسي: **هل أنتم محصنون ضد الحريم**، ص 94.

[2]– فاطمة المرنيسي: **السلطانات المنسيات، (نساء رئيسات دولة في الإسلام)**، تر: عبد الهادي عباس وجميل معلى، (د.ط)، دار الحصاد، دمشق، سوريا، (د.ت)، ص 11.

يرفع الآذان بصوت امرأة لأن المرأة معروفة بضعفها وعوراتها والكثير من الأمور التي تقف عائق أمام الكثير منهن.

وفي مواصلة قولها ‹‹ فالقرار السياسي عند أسلافنا لم يصدر عن غير المذكر، وكانت قيادة الدولة والحكومة، دائما وفي كل مكان بدون انقطاع خلال خمسة عشر قرنا من تاريخ الإسلام من السنة الأولى الهجرية (622 هـ) إلى السنة 1410 هـ .1411هـ 1989م من الميلاد، امتيازا محتكرا للذكور فقط، لم تصل أبدا المرأة إلى العرش في الإسلام ولم تتوصل أية امرأة إلى قيادة الدولة كما يقول لنا الناطقون باسم الأحزاب التي تطالب بالإسلام وتجعل من دفاعها عنه حصان معركتها ضد المسلمين الآخرين، وبما أن أية امرأة لم تتولى قيادة الدولة الإسلامية على امتداد هذا التاريخ فإن في رأي هؤلاء، لا يمكن لبينازير بوتو أن تطالب بمثل هذه القيادة ››[1]

إن هذا الشاهد المذكور في كتاب فاطمة المرنيسي قد رسم لنا صورة المرأة المسلمة في المجتمع أو التاريخ الإسلامي بصفة عامة، فإن امتداد التاريخ والأحكام المشرعة في كتب الفقه المستنتجة من القرآن الكريم وقوة السلطة العائلية والهيمنة الذكورية فقد كافحت المرأة العربية في هذا المثال المقرب للواقع المعاش والمطبق على المرأة المسلمة فهذا المثال سلط الضوء على الوزيرة الباكستانية ‹ . بينازير بوتو . التي جاهدت وكافحت من أجل التمتع بحقها في السلطة وإدارة الحكم في الدولة وهذا ما يدعو إلى إثبات هوية المرأة العربية في مختلف الثقافات الاجتماعية العربية، لتخلق جو المساواة وتمتعها بحق الحرية الذي سلب منها ومن جل النساء وهذا ما تراه المرنيسي عائق يقف أمام تطور المرأة في مختلف المجتمعات.

[1]– فاطمة المرنيسي: **السلطانات المنسيات، (نساء رئيسات دولة في الإسلام)**، ص 12.

5- سلطة النساء في دول سياسية:

تطرح المرنيسي أيضا سؤال حول هذا الموضوع هاما جدا وهو كالآتي: كيف ترتبت الأمور للنساء لأخذ السلطة في دول تعرف السياسة فيها على مستوى المبادئ بأنها محصورة بالذكور؟

‹‹ ليس هناك نسوية لا بالنسبة للإمامة ولا بالنسبة للخلافة، مفهومي السلطة في اللغة العربية، السلطة التي أشار إليها القرآن ومعجم لسان العرب، يعلمنا أن ‹ الخلافة لا تكون إلا للذكر › وفي مثل هذا السياق حيث المبدأ هو مبدأ الحصر، فإن كل تدخل على أرضية القرار السياسي من قبل النساء حتى ولو بشكل مقنع وفي أروقة الحريم وحتى وراء عشرات الأستار والحجابات والمشربيات إنما هو مغامرة بطولية جديرة بالتقدير، كيف نجحت النساء في الأزمنة القديمة اللواتي يفترض فيهن أنهن أقل تأهيلا منا في حين فشلنا نحن العصريات بشكل مثير للشفقة؟ ثمة نوع من قبول اللعبة الديمقراطية في كثير من البلدان الإسلامية حيث تمثل الشعوب في مجالس ومؤسسات تعين عن طريق الانتخابات العامة وتتوجه ملايين النساء المسلمات إلى صناديق الاقتراع في كل مرة يعلن فيها عن الانتخابات ومع ذلك فنادرة هي المؤسسة التي تمثل فيها النساء والبرلمانات الإسلامية ‹ومجالس الشعب› أو ‹الثورة› في معظم حالاتها تماثل مقصورات الحريم: كلها من جنس واحد، يفكر ويجهد نفسه لتنظيم مسألة الجنس الآخر وفي غيابه أو بالتأكيد ليس هذا بالطريقة المثالية لحل المشاكل لا للجنس الذي يفكر، ولا للجنس الغائب بل إن القليل من المسائل بين الجنس توجب الحوار ››[1]

أقصى كل من القرآن الكريم وكذلك القاموس العربي المتداول › لسان العرب › المرأة من دور قيادة الأمة وتولي دور الخلافة حيث ربط قاموس لسان العرب كلمة الخلافة أو الخليفة بالرجل أو المذكر ويرفض كل الرفض من استعمال هذه اللفظة في مجال النسوية فكليهما حصر الإمامة والخلافة لسلطة الرجل من غير سواه على عكس ذلك أن توزيع السلطة السياسية

[1]- فاطمة المرنيسي: **السلطانات المنسيات**، ص، 16-17.

بين الرجال والنساء فكما يكون الرجل سلطان وملك هناك أيضا نساء سلطانات وملكات فهذا التوجه يخلق جو من المساواة بين الجنسين.

فبهذا التوجه أصبحت المرأة تفرض دور التحدي والمغامرة وهذا يتمحور في دائرة الحريم وحتى ولو كنا محجوبات وراء الأستار والجدران وكل ما يحجبهن على ضوء البطولة والتحدي وفرض أنفسهن على كل متسلط يزعم بقوته وتسلطه عليها، يعمل النساء على تطبيق الحكم الديمقراطي في المجتمع الإسلامي ويحاولن التمتع ببعض الحقوق المفروضة عليهن مثل هذه الأمور حقهن في الاقتراع في الانتخابات فمنحهن أصواتهن للإنسان الذي يرونه أنه على قدر المسؤولية وأنه سيخرجهن من وحل الحرمان والتستر والحجز والحصر وكل ما تحمله الكلمات من تعبير سواء أكان اقتراعهم أو اختيارهم كان لامرأة أو رجل إلا أن الحظ كان في كل مرة يحالف الرجال أو الجنس المذكر وتصبح السلطة السياسية لا تخرج من بودقة الرجال والهيمنة الذكورية بصفة عامة وتبقى المرأة خاضعة للرجل دائما.

ومن جهة أخرى عملت المرنيسي على رصد وتصوير التمثيلات للبنى الاجتماعية والثقافية للمرأة في مختلف مجتمعاتها ولعل أقرب مثال المرأة في مجتمعها الغربي فهذه التمثيلات التي أحصتها المرنيسي قد أوضحت بشكل جلي أن المرأة تعاني الكثير من القيود التي تتمثل في التسلط السياسي والتقليدي بشكل أوضح على البنى المؤسسة للمجتمع على الرغم مما نشهده من عصرنة وما يتحوصل فيما يعرف بالحداثة إلا أن التراث يبقى صورة للأصالـــة لا هوية له، إذن فالتراث هو الذي فرض على المجتمع فكرة الاستبداد فهو يفرض الدوام والمحافظة على الكينونة المكونة لبنى المجتمع سواء أكان المجتمع عربيا أو غربيا كما تصرح المرنيسي على فكرة جوهرية ومهمة وتبين فيها على أن كما يمارس الرجل العربي السلطة الذكورية، كذلك الرجل الغربي لا يبتعد كثير عن سابقه في الذِكر فقد صرحت المرنيسي بضرورة التفطن والانتباه لمثل هذه القضايا المهمة فهي تقول ‹‹ إن ما يشغلني هو: ماذا يحدث للحدود (غير الواضحة) والامتيازات (غير المؤكدة) حين تصبح الصورة مكونة استراتيجية للصراع بين

الجنسين؟ هذا التسامح المجد والازدهار عوض الهامشية التي كانت قدرهم قبل مجيء الإسلام، إلا أن ذلك لا يعني أن الغنى المتبادل لم يكن يخلو من أشكال الصراع ››.[1]

من هذا القول تبين لنا المرنيسي أن من الأمور التي تظهر جليا تكشف مناهضتها للفكر الغربي الذكوري عن المرأة حيث أنها توجه نقدا موضوعيا نابعا من الواقع الاجتماعي والمنبع التراثي والتاريخي، حيث تقوم الباحثة بعملية إحصائية للعديد من الفئات المثقفة وغيرها وتكشف على طبيعة الحمامات النسائية لأنها تختلف من فئة إلى أخرى وألبسة الجواري وشكل المجالس التقليدية وهذا ما يرصد نقاط الاختلاف والتشابه من خلال المقارنة بين المجتمع الغربي وكذلك العربي لتخرج بنتيجة يرجح فيها كفة سلطة الرجل عن المرأة.

6- الحريم بين مد الشرق وجزر الغرب:

تعود المرنيسي لتبين من خلال تجربتها أن الحريم الشرقي الذي يعاني التقييد والحرمان وغير ذلك إلا أنه محل المساواة بين الرجل والمرأة والسلطة الذكورية، وهذا من خلال هيمنة العامل المعرفي الثقافي وكذلك العامل الجمالي للجنس الأنثوي على خلاف الحريم الغربي الذي يطبق أكبر وأوسع مجلات الحداثة والديمقراطية وكل مبادئ الحرية إلا أنه يمارس عليهن السلطة والهيمنة الذكورية، فتصبح المرأة بهذا سلعة تباع وتشترى حسب رغبة المهيمن.

تقول الباحثة حول هذه الفكرة ما يلي: ‹‹ إن الهيمنة الذكورية التي تجعل من النساء أشياء رمزية حيث الكائن(ة) كائن ينظر إليه، تؤدي إلى وضعهن في حالة دائمة من انعدام الثقة الجسدية أو بالأحرى في حالة تبعية رمزية، إنهن يوجدن بنظرة الآخر ولها قبل كل شيء، أي كأشياء متقبلة وجذابة ورهن الإشارة ››، أن تتحول المرأة إلى شيء يرتبط وجوده بنظرة مالكه، يجعل من المرأة الحديثة... أمة في الحريم››.[2]

[1]- فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 143-154.

[2]- المصدر نفسه، ص 234.

عادت المرنيسي إلى بلدها العربي وهي أكثر ثقة من ذي قبل واستنتجت بأن الرجل العربي ينظر إلى المرأة نظرة رمزية تتمحور في المظهر الخارجي لدى المرأة الغربية إذا فهذه الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالرجل وكأنها حريم فبقيت هذه الفكرة وراثية يرثها الأب عن الجد وهكذا دواليك وهذا بالنسبة للفكر الغربي، لهذا تبدو المؤلفة مطمئنة كونها متحررة من هاته القيود حين تقول: أحمدك اللهم! ذلك ما قلته في نفسي وأنا عائدة على متن الطائرة إلى الدار البيضاء، لأنك أنقذتني من مقاس 38... لتتخيل لو أنهم استبدلوا الحجاب بمقاس 38 الجهنمي! ... ››.[1]

وخلاصة القول تتضح أن قرأة المرنيسي لصورة المرأة في التراث العربي قائمة أساسا على مبدأ الثنائيات حيث تبين أن دور المرأة يظهر في الممارسات الاجتماعية والتقليدية ويبقى نسق السلطة متعلق بالذكور، حيث ترى المرنيسي أن الجسد هو المنبع الرئيسي في رهانات الاستبداد، فإن الجاذبية للجسد في المجتمعات التقليدية (الأبوية) يعد من أولوياتهم، تقول الباحثة: ‹‹ يتحدد سكان العالم المنزلي بكونهم كائنات جنسية إنهم يعرفون بواسطة أعضائهم الجنسية وليس بواسطة معتقداتهم وهم لا يتمتعون بالوحدة ويعانون من الانقسام إلى فئتين الذكور الذين يمتلكون النفوذ والنساء اللائي ينتمين انتماء كاملا إلى العالم المنزلي واللائي يعتبر وجودهن خارجه شيئا غير معتاد واقتحاما لعالم غير عالمهن، تابعات للرجال الذين تتوفر لهم جنسية ثانية بفعل انتمائهم إلى المجال العام أي المجال الديني والسياسي ومجال السلطة وتسيير الأمة ››.[2]

إن ما يتبين لنا هنا أن الذين ينتمون إلى النظام الأبوي أو البطريركي وحدهم من يمتلكون السلطة السياسية والاجتماعية والثقافية وكذلك الاقتصادية وحتى الدينية ولهم القدرة والقوة في ذلك فرغم ما شهده العالم من تغيرات على مستوى جميع المجالات السياسية،

[1]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 235.

[2]– فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب – الجنس كهندسة اجتماعية –**، ص 152.

والاقتصادية والثقافية وغيرها أي ما يتلخص في عبارة معالم الحداثة (العصرنة)، إلا أن الطابع التراثي والتقليدي يبقى طاغيا على فكر فئات المجتمع وخاصة الفئة الذكورية.

7- قضية العنف ضد المرأة:

تطرح فاطمة المرنيسي قضية مهمة في حق المرأة وهذه الأخيرة تظهر إشكالية لغياب صوت المرأة وحرمانها ومن أقل أمور تشعرها بالحرية، حيث تقول المرنيسي في كتابها الحريم السياسي النبي والنساء، عن العنف ضد المرأة قال تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾، فكيف يمكن تفسير هذا التراجع المزدوج بالنسبة لرسالة المساواة الأساسية: ليس اللامساواة وحدها بين الجنسين فقد أقيمت فحسب وإنما أكثر من ذلك، أنها بررت بوصول الرجال إلى الثروات التي أقصيت النساء عنها؟ قبل تفحص ظروف الوحي بهذه الآية يجب التذكير بأن المجتمع العربي في الجاهلية كان عنيفا لدرجة هائلة نحو النساء، وكانت درجة العنف تختلف حسب الطبقات، اختلاف معاملة العبد عند ارستقراطية قريش، وإذا أكملنا قراءة الآية، يظهر لنا أن رب المسلمين يضفي صفة القداسة هنا على حق الرجال بضرب زوجاتهم في حالة النشوز أي التمرد ضد السلطة الذكورية ﴿فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا﴾.[1]

ذكر الله تعالى في الآية أربعة وثلاثون من سورة النساء بأن الرجال قوامون على توجيه النساء ورعايتهن وحمايتهن وقد أخص الله الرجال وأعطاهم ميزة القوامة والقدرة على تحمل الشدائد وغيرها لهذا فضلهم على النساء وبما أن الله من صفاته أنه عادل بالحق كذلك أمر بإعطائهن وتزويدهن بالأموال من مهور ونفقات وغيرها إن ما يظهر من الآية أنه هناك ترجيح

[1]- القرآن الكريم: **سورة النساء**، الآية 34.

كفة على حساب الغير أي تفضيل الرجال عن النساء في المعروف والشائع بأن المجتمع العربي التقليدي في عصر الجاهلية أي قبل ظهور الإسلام.[1]

كان من ميزاته أنه عنيفا وخاصة مع النساء من عنف جسدي بالدرجة الأولى والنفسي كذلك ولا ننسى العنف اللفظي وهو في غالب الأحيان الأكثر مضرة وغيرها من أنواع العنف التي لا تعد ولا تحصى وهذا الأخير يختلف من طبقة إلى أخرى...

وتكمل المرنيسي الآية (34) من سورة النساء حين يتبين أن الله تعالى قد أعلى من شأن الرجال وإعطائهم الحق في الضرب لزوجاتهم في حالة العصيان والتمرد... لهذا قد ضرب الله المثل أو قد فرق بين صنفان من النساء منهن الصالحات المستقيمات على شرع وحكم الله، مطيعات لما شرع الله تعالى، طائعات لأزواجهن، حافظات لكل ما غاب وخفي عن علم أزواجهن بما أؤتمن عليه بحفظ الله وتوفيقه، أما اللاتي تخافون وتخشون منهن أن يترفعن عن طاعة الله وطاعة أزواجهن فأنصحوهن بالكلمة الطيبة والحسنة فإن لم ينفع معهن الكلام الطيب، ولم تثمر معهن الكلمة الطيبة فأهجروهن في الفراش ولا تقربهن، فإن لم يؤثر فيهن هذا الفعل فالجؤوا إلى ضربهن ضربا لا ضرر فيه فإن أطعنكم فاحذروا ظلمهن، فإن الله واسع المغفرة عليٌ كبير ولُيُّهن وهو منتقم ممن ظلمهن وبغى عليهن فالحمد لله على نعمة الإسلام.

تواصل الباحثة قولها حسبما يبدو في مسألة النساء، كان يوجد في الإسلام في المدينة اتجاهان متميزان تماما: اتجاه النبي صلى الله عليه وسلم الذي لم ينصح باستعمال العنف تجاه النساء واتجاه آخر معارض متمثل بعمر... إن النبي صلى الله عليه وسلم مقت العنف تجاه النساء وأنه استمر على هذا الموقف ‹‹ قال الرسول صلى الله عليه وسلم لا تضربوا النساء، وفعلا امتنع الناس عن ذلك، ثم أتى عمر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له: يا رسول الله، لقد تمردت النساء ضد أزواجهن، فأجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم ضربهن ولكنه

[1]– فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي**، ص 185.

قال " إن جمعا من النساء طاف هذه الليلة حول عائلة محمد صلى الله عليه وسلم وكان المقصود (70) امرأة كانت جاءت للشكوى من أزواجهن ››.[1]

إن هذا القول للباحثة من كتاب الحريم السياسي يبين موقف كل من الرسول صلى الله عليه وسلم وعمر وهما في رأيان متناقضان فالرسول صلى الله عليه وسلم مقت واستكره العنف ضد المرأة والنسوة بصفة عامة حين قال: "لا تضربوا النساء" وهذا ما فعل الناس حقا إلا أن النساء تمردن ضد أزواجهن وهذا ما قاله عمر للنبي صلى الله عليه وسلم، ثم أباح الرسول للرجال ضرب أزواجهن حين يتمردن وهذا ما طبق فعلا نتيجة لما قاله النبي " إن جمعا من النساء..... 70 امرأة كانت جاءت للشكوى من أزواجهن.[2]

8- فعل النشوز:

ذكرنا سابقا مفردة النشوز في الآية (34) من سورة النساء والتي تحمل مفهوم ‹إنه عصيان فادح من جانب النساء يحول الرجال إلى استعمال العنف تجاههن في حين أن كل عنف هو محرم رسميا بين المؤمنين... فإن النشوز، كما يفسره الفقهاء المسلمون هو تمرد النساء ورفض طاعة الزوج عندما يتعلق الأمر بالعمل الجنسي، فعدم الوفاء ليس سوى إمكانية بين إمكانيات كثيرة أخرى، وبرأيهم إن أكثرها فداحة يكون فيها النشوز › يعني أن المرأة تتعالى على زوجها وترفض الانضمام إليه في فراش الزوجية، تعبيرا عن المعصية وإرادة ظاهرة بأن لا تتم ما تفرضه الطاعة للزوج، إنه وسيلة تشهد على بغضها للزوج وأعراضها عنه.

يقول الغذامي في كتابه المرأة واللغة: ‹‹ تؤكد شهادات النساء أنفسهن على أن الديانات السماوية قد أكرمت المرأة وأعطتها حقها غير أن الثقافة والتاريخ قد بخساها هذا الحق ››.[3]

[1]– فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي**، ص 186.

[2]– المصدر نفسه، ص 186.

[3]– عبد الله الغذامي: **المرأة واللغة**، ص 16.

تواصل الباحثة وهي توضح موقف وتوجه النبي صلى الله عليه وسلم من العنف ضد المرأة والذي وضحه في مفهوم الضرب حيث تقول ‹ النبي لم يضرب أبدا بيده لا واحدة من نسائه، ولا عبدا، ولا شخصا آخر ›، إن المرة الوحيدة التي وجد النبي نفسه فيها مواجها بتمرد منزلي لعصيان زوجاته، ليس فقط أنه لم يضربهن ولكنه فضل أن يترك منزل الزوجية ››.[1]

فضل النبي صلى الله عليه وسلم العزل والابتعاد عن المنازل الزوجية لتجنب العنف وخاصة الضرب لأن العنف يخلق جو المشاكل العائلية وينتج عنه العديد من السلبيات والإهانات وخاصة لدى النساء اللواتي يمارس عليهن العنف بأنواعه اللفظي، النفسي، الجسدي، الجنسي وغيره.

فالرسول بهذا الفراق والعزل يراه تأديب غير مباشر لزوجاته وقد صدق رسولنا الكريم فيما قال وفيما فعل.

إن هذا القول يبين الفارق بين موقف النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام المتعلق بالعنف تجاه النساء ‹ كان النبي دائما ضد استعمال الضرب للنساء، وقد قيل له: يا نبي الله، إنهن على أهبة بذر الفوضى ›.

ولم يفهم الصحابة دائما لماذا كان النبي يتصرف بهذه المرحمة إن لم نقل الضعف وقال لهم أيضا: طيب اضربوهن، ولكن أسوئكم هو من يلجأ إلى مثل هذه الطرائق ››.[2]

يؤكد دائما الرسول الكريم على عدم استعمال الضرب ضد النساء لأنه يعد من أبشع أنواع العنف ويخلق العديد من الأضرار على الجسد والنفس وغيرها فهو ينزل من شأن وقيمة المتعنف أو المطبق عليه العنف بصفة عامة، فهو إهانة للنفس بالدرجة الأولى، وقد يرون الصحابة أن رأي النبي قد خلق للزوجات اضطراب أخلاقي حول العلاقة الجنسية التي تحكم

[1]– فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي**، ص 187.

[2]– المصدر نفسه، ص 187.

بين الطرفين بمعنى أنهن فسدن في هذا الجانب، ورأى النبي أيضا أنه من يضرب زوجته يحتسب عليه أنه هو من أساء إليها وأخطأ في حقها.

أما عن موقف وتوجه عمر المتمسك بالأصالة والتقاليد ‹‹ لم يكن لدى عمر أي تشكيك بتنفيذ هذا، وروى التاريخ عن ذلك مثالين على الأقل: فهو قد ضرب أخته بمثل هذا العنف حيث ترك فيها علامات، عندما علم أن أخته هذه فاطمة قد اعتنقت الإسلام، الدين الغريب لمحمد وليس هذا فحسب بل إنها نظمت عندها اجتماعات حيث تعقد جلسات قراءة القرآن وشروحه، والمرة الثانية التي لجأ فيها عمر إلى العنف وكان ذلك ضد زوجته جميلة بنت ثابت، فقد اعترف النبي بأنه صفعها صفعة " ألصقت خدها بالأرض، كانت جميلة أنصارية تنتمي لعشيرة الأوس ››.[1]

يعارض عمر بموقفه رأي الرسول صلى الله عليه وسلم المانع لضرب النساء إلا في حالات نادرة فقد اعتدى عمر على أخته اعتداء جسديا من خلال ضربها وقد خلف لها أضرارا جسدية ناتجة عن الضرب فلكل سبب مسبب فالسبب في ضرب عمر لأخته اعتناقها للدين الإسلامي ففي هذا الموقف وجب عليه احترام توجهات الغير لأننا كلنا أحرار في اختيار ما يناسبنا وخاصة في مجال الدين لأن كل إنسان سيحاسب على ما كان يعمل ويفعل فالإسلام مثلا فسح المجال أما كافة الأمة في الاختيار لأنه ناشد بمبدأ "لا إكراه في الدين" و "ديننا دين يسر وليس دين عسر" فحسب توجهنا الديني نرى أن عمر أخطأ في حق أخته لما ضربها لأنها حرة في اعتناق أية ديانة قد تيقنت منها واقتنعت بها، فيبين أن عمر أراد أن يفرض سلطتـــه الذكورية والأصالية احتراما لما توارثه لا على ما يدعـو إلى احتـرام رأي الغيـر ‹ الحريـة ››، كذلك تعنيفه لزوجته فالعنف يختلف من امرأة لأخرى حسب المقام كذلك هنا يختلف عنف عمر لأخته التي خلف لها علامات تدل على أنها متضررة وأن العنف المسلط عليها كان عنيفا جدا وضربا مبرحا على خلاف زوجته التي صفعها على خدها حتى طرحها أرضا

[1]– فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي**، ص 187.

ولا ننفي ما ذكرته سابقا أنه لكل سبب مسبب والأسباب أيضا تختلف حسب المسببات وحسب المواقف فالحمد لله على نعمة الإسلام.

9- المرأة والعنف الجنسي داخل الهندسة الاجتماعية:

أما إذا تحدثنا عن العنف الجنسي فلا نخرج عما قالته الباحثة في كتابها ما وراء الحجاب حين تقول: ‹ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقعن أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة وليكن بينهما رسول قبل وما الرسول يا رسول الله؟ قال: ‹ القبلة والكلام››.[1]

وقال صلى الله عليه وسلم أيضا: ‹إن الرفق لم يوضع على شيء إلا زانه ولا نزع من شيء إلا شانه››، إن النظر إلى غريزة الاعتداء على المرأة متأثرة تأثرا مباشرا بالنظرة إلى حياتها الجنسية.

وقال صلى الله عليه وسلم أيضا: ‹ إن الرفق لم يوضع على شيء إلا زانه ولا نزع من شيء إلا شانه››، إن النظر إلى غريزة الاعتداء على المرأة متأثرة تأثرا مباشرا بالنظرة إلى حياتها الجنسية.

وكذلك ينتج عن الإذلال والانقاص من قيمة وشأن المرأة الذي ينتج عنه اضطرابات نفسية وغيرها هو تعدد الزوجات حيث تقول: إن للتعدد تأثيرا نفسيا على إحساس الرجال والنساء بالكراهية فهو يرسخ التصور الذي يملكه الرجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كل شيء ويعزز البعد الجنسي للخلية الزوجية وهو كذلك وسيلة يمارس بها الرجل إذلال المرأة ككائن جنسي بما أنه الدليل الأكبر عن عجز هذه المرأة على إرضائه وتسلم الحكمة الشعبية بوظيفة التعدد في إذلال المرأة ‹ذل امرأة بأخرى›[2]

إن ما نستخلصه من هذه الفقرة على أن جسد المرأة مشابها تشابها دقيقا للأرض لأن هذه الأخيرة عرضة للألم مثلها مثل المرأة فهو يطبق عليها بشكل مختلف ومتعدد فينتح عنه

[1]- فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)**، ص، 30.

[2]- المصدر نفسه، ص 39.

الحراثة الذكورية أو تسلطه وتعنفه ويتمثل هذا الألم في عدة مستويات أهمها: فض البكارة، والولادة، والحيض والاغتصاب والضرب... إلخ، فهذه جملة أنواع العنف اللفظي والمعنوي والنفسي والسياسي وغيره...

10- العنف في الوظائف السياسية والاقتصادية والنفسية كذلك:

‹‹ إن الوظيفة النفسية لاضطهاد النساء التي تمكن الرجل من تفجيرها ما يعانيه من قمع سياسي واقتصادي وثقافي وصب عدوانيته على رفيقته، أقل بروزا من الجانب الاقتصادي لهذا الاضطهاد ولكن مؤثراتها بالغة الضرر... إن الرجل المكبوت جنسيا ينشغل برموز ك ‹ الطهارة › و ‹ الشرف › لأن تجربته في الحياة الجنسية التناسلية "وسخة" تبعا لقواعد المجتمع وبالتالي تبعا لقواعده الخاصة، فالشاب المغربي البدوي مثلا الذي تحولت رغباته الجنسية يعنف عن هدفها أي امرأة... ››[1]

نلاحظ أن هناك تناقضا في البنية الاجتماعية، إذ كلما ازداد الاهتمام بالمرأة في جانب من الجوانب مثل المحافل الدولية والمنظمات العالمية، وظهور العديد من المنظمات التي تهتم بوضع المرأة، نجد على النقيض منه إذ يزداد العنف الموجه ضد المرأة يوما بعد يوم فالمرأة تعتبر مرآة المجتمع تعاني من التهميش والتفرقة والتذليل في النظرة التميزية والدونية وقلة فرص التعليم وسلب حقها في العمل وتمنع من ممارسة دورها في العملية التنموية، فتعنيف المرأة يؤدي إلى اضطهادها فالرجل الذي يعاني من مكبوتات نفسية مخزنة يسعى دائما إلى إفراغ تلك المكبوتات في المرأة من خلال إيذائها في العديد من الزوايا.

يندفع الأفغاني والعلماء الآخرين ليجردوا أقلامهم ويؤلفوا الكتب حول ضرورة إقصاء النساء عن السياسة كشرط لإنقاذ الهوية الإسلامية ››.[2]

---

[1]- فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب (الجنس كهندسة اجتماعية)**، ص 183.

[2]- فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي**، ص 33.

وقال أيضا ‹ لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ›

11- موقف الرجل الغربي من المرأة:

تعاني المرأة دائما سواء أكانت عربية أم غربية من التهميش والتقصير في حقها وهذا يتمحور في أنه لا شك أن النظرة الدونية التي لاقتها المرأة الغربية أو كما تقول (زيقود هونكة): "موقف الرجل الأوروبي من المرأة ونظرته إليها تلك النظرة التي تتسم بالازدواجية والنفاق، والشهوانية والتسلط والتضارب في المفاهيم والأفعال، بالإضافة إلى ممارسة كافة أشكال العنف النفسي والجسدي والجنسي عليها › كل ذلك غرس فيها مشاعر العداء تجاه الرجل والحقائق والأرقام الموجودة في دوائر الإحصاء ومراكز البحوث مهولة ومفجعة..."[1]

تبقى النظرة الهامشية للمرأة في عين الرجل مؤشر قيمي يؤكد سلطة المركز ويقوي حضوره فهذا الأخير يتعامل مع المرأة على أنها ذات يأخذ وجودها معنى واحد وهو الجسد، مادة اللذة وممارسة كافة أنواع العنف عليه فهو عرضة لعداءات كل معنف في حق المرأة الذلول.

12- موقف القرآن الكريم من العنف تجاه المرأة:

كرم الله تعالى الإنسان وأنعمه بنعم كثيرة وهذا في قوله تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾[2] فالقرآن أعطى أهمية كبيرة للمرأة ومنحها درجة عليا من الاحترام لتسمو بها وتنال مراتبها من خلال تكريمه لها إلا أنه يبقى الإنسان متسلط ومتجبر فيظهر عدوانيته دائما الإنسان الذي يتمظهر أقل قوة فهي مستبدة من طرف الرجل الجبار المتسلط، فذكرت المرأة في القرآن كثيرا وكذلك أطلق تسمية على سورة كاملة وهي سورة النساء، قال تعالى وهو رافعا من شأن المرأة ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا

[1]- مثنى أمين الكردستاني: **حركات تحرير المرأة (من المساواة إلى الجندر)**، ط1، دار القلم، القاهرة، مصر، 2004، ص 150.

[2]- القرآن الكريم: **سورة الإسراء**، الآية 70.

كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾[1(2)] وقال أيضا ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾.[2]

نرى في خلق الله للكون أنه جعله مبني على ثنائيات الجنة والنار، الشمس والقمر، الحياة والموت، الرجل والمرأة... فسبحان الله في حكمته وجاء في التفسير المبين للآية (21) من سورة الروم على أن الله من آياته الدالة على عظمته وكمال قدرته أن خلق لكم من جنسكم . أيها الرجال . أزواجا لتطمئن نفوسكم إليها وتسكن وجعل بين المرأة وزوجها محبة وشفقة، إن في خلق الله ذلك لآيات دالة على قدرة الله ووحدانيته لقوم يتفكرون ويتدبرون.

وتقف المرنيسي بموقفها الناقد للتسلط الذكوري وتحاول كل مرة أن تسلط الضوء على زاويـة من الزوايـا التـي تخـص المـرأة وخاصة في مجال العنف ‹ إن المرأة دائما دخيلة في مكان يمتلكه الرجال بما أنها تعرف كعدو وليس لها الحق في استعمال المكان المخصص للجنس الآخر، والواقع أن مجرد وجودها في مكان لا يجب أن تكون فيه يشكل عملا هجوميا بما أنها تزعزع النظام الاجتماعي، وتقلق راحة فكر الرجل بدفعه إلى اقتراف الزنى، وقد يؤدي ذلك إلى فقدان الرجل لكل شيء لراحته ولأمانه وطاعته لله ومكانته الاجتماعية...›.[3]

إن أبعاد المرأة عن الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها يخلق هوة كبيرة بينها وبين الحياة العادية التي يتمتع بها الرجال لكنها في نظر هذا الأخير من الأحسن أن تبقى محصورة بين حيطان المطبخ وسرير النوم، فيتبين أن المجتمع منقسم إلى قسمان: فئة منتجة وهي فئة الرجال وفئة غير منتجة وهي المحرومات المتعنفات "النساء" إلا أنها تنحصر وظيفتهن في توفير المتعة والراحة وخدمة المنتجين الرجال.

[1]– القرآن الكريم: **سورة النساء** الآية 01.

[2]– القرآن الكريم: **سورة الروم**، الآية 21.

[3]– فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب**، ص 159.

وتواصل القول بـ ‹إن المضايقة التي نتعرض لها نحن النساء في شوارعنا وأزقتنا من طرف الرجال هي الرد على ‹هجومنا› الفاضح حسب الإيديولوجيا السائدة وذلك يعني مطاردة المرأة خلال الساعات ولمسها إذا سمحت الفرصة لذلك وأخيرا الاعتداء عليها قولا، وكل ذلك بأمل إقناعها في أن تساير سلوكها الفاضح حتى النهاية›[1]

نجد هنا أن الكثير من النساء يتعرضن إلى العديد من المضايقات والإذلال وغيرها سواء أكان بالتلفظ أو حتى بالملامسة فهذا يعد اعتداء أو عنف يمارس في حق المرأة الضعيفة، إلا أن الأمر السلبي دائما يرتبط بالمرأة وأنها هي التي كانت السبب في كل شيء غير منطقي ولا ذنب على الرجل.

13- تحرر المرأة من سلطة الرجل:

سلطت المرنيسي الضوء بدراستها هذه على حكايات ألف ليلة وليلة، حيث كانت هذه الأخيرة بطلتها شخصية ‹ شهرزاد › لأنها تمثل المثال الذي يحتذى به لأنها حاولت تخليص المرأة الضعيفة من فم ووحش السلطة التي يملكها الملك الطاغي ‹ شهريار › الذي بعث في نفسية كل عزباء أو امرأة الرعب والخوف لأنها يمكن أن تكون أيامها معدودات لأنه أصبحت عنده عقدة من النساء فهو يرى لديهن نزوة الخيانة والخداع فحكم على أن يتزوج من امرأة كل ليلة وفي صباح اليوم الثاني يقتلها وهذا نتيجة لما فعلته زوجته التي خانته مع رجل آخر أو بالأحرى عبيد خادم له.

وافقت شهرزاد أن تتزوج من الملك وهي على علم بأنها ستتغلب على استبداد الملك شهريار وهذا بفضل ذكاءها وحيلتها وتكون الفاعلة والمثل الذي يضرب به في القضاء على استبداد وظلم الرجل المسيطر وتخليص النساء من الظلم والتعسف وهذا بفضل قدراتها اللغوية التي جعلتها بطلة حكاية ألف ليلة وليلة ورغم وفاة البطلة إلا أن حكاياتها بقيت حية يضرب بها المثل في كل مكان وفي أي زمان وهذا يتحوصل في قول الباحثة التالي: ‹‹ كانت مدام .

[1]- فاطمة المرنيسي: **ما وراء الحجاب**، 160.

بومبادور . من ضمن أشد المعجبات بالحكايات ولكنها لسوء الحظ كانت تهتم بحلي الحريم الثمينة أكثر من اهتمامها بالدفاع عن القضية النسائية في سنة 1745، وبعد أن أسكنها لويس السادس عشر رسميا في فرساي، زينت جدران غرفتها بثلاث ‹سلطانات› من إبداع رسامها المفضل ‹كارل فان لو› كانت سلطانات مرتديات افخر أنواع الثياب وذوات تسريحات رائعة، تغمرهن الحلي والأقمشة الفضفاضة الزاهية لقد ربطت هذه الصور نساء الحريم إلى الأبد بالتهور والإسراف والسطحية.. إنه مشهد سيحد إلى الأبد من طموح شهرزاد في أوروبا إلى تحقيق مسار تكتسب فيه المصداقية بصفتها معارضة عنيدة للاستبداد››.[1]

14- المرأة سيدة جمالها:

وتختلط الأمور على فاطمة في الاختيار بين اللعب والجمال وتمنت أن يغير الرجال فكرة الحرب بفكرة الجمال والحب فحاولت فاطمة أن تكون صاحبة هذه الأخيرة إلا أن سمير رفض هذه الفكرة كل الرفض وهذا يتمحور في قولها: ‹ إن قدر المرأة في جمالها وقد قررت أن ألمع كالقمر ››، غمرني بعدها إحساس غامض بالندم والخوف...، قال ‹‹يا فاطمة، إن الله هو وحده المسؤول عن الجمال لن تتحولي إلى قمر بمجرد وضعك الحناء والغسول أو أي خليط آخر رديء، إن الله منع علينا تغيير مظهرنا الخارجي وقد تذهبين إلى النار ثم كرر بأن اختياري للجمال سيدفع به للبحث عن رفيق آخر للعب، كان الاختيار مؤلما ولكنني أعترف بأنني كنت أحس في داخلي إحساسا غريبا هو مزيج من الانتصار والفخر لم أستشعره من قبل ولم أدرك كنهه إلا فيما بعد ››.[2]

إن الموضوع الذي تسعى إليه الذات الأنثوية إلى اكتسابه يكون دائما منحصرا في الرغبة لإثبات الهوية والتخلص من الوضع الدوني الذي يبقى دائما يسلب منها حقها، إلا أن ما نلحظه في هذه الفقرة أن فاطمة قد تمردت وأصبحت ذات موقف وذات وجهة نظر تخصها

[1]- فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 82.

[2]- فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 234.

حين وقفت كهمزة وصل بين اللعب والجمال إلا أنها أرادت بهذا إثبات وجودها الفعال في المجتمع وأرادت أن تتمتع بحقوقها الإنسانية التي سلبت من المرأة، فالجمال جعل من المرأة سيدة حين أخذ من وقتها الكثير، إلا أن النتيجة تكون مفرحة بالنسبة لها وتجعلها تتمتع بما منحها الله إياه من نعمة الخلق، فالجمال منقسم إلى قسمين جمال روحي معنوي، وجمال جسدي مادي، فموقف فاطمة هذا جعلها تشعر بأنها سلطانة باختيار رأيها فلم تكن تبيعـة لغيرهـا في اتخاذ قرارها وإنما تحررت من قيود السلطـة في اتخاذ أمرها، كانت فاطمة وهي تتخذ هذا القرار تشعر وتتمتع بعزة نفسها الكبيرة جعلتها سيدة لموقفها حيث تواصل قولها وتقول: ‹‹ ... لذلك ركزت بصري على نقطة في الأفق وهمست بصوت لا يكاد يسمع كنت آمل أن يشبه نبرات أسمهان يا سمير إني أعرف بأنك لا تستطيع العيش بدوني ولكني أعتقد بأنه آن الأوان لكي تدرك بأنني غدوت امرأة ››[1]

تبدأ محاولات التحرر في كتابها "نساء على أجنحة الحلم" من خلال أفعال بسيطة في شكلها ولكنها بالغة الدلالة في تعبيرها عن رفض عالم الحريم الذي يجعلها خاضعة للسلطة الذكورية والتمرد على قوانينه والخروج عليها ويمثل الحلم أول تلك المحاولات فالعنوان لهذا الكتاب له دلالة تدل على النساء المحتجزات في الحريم فيلجأن إلى الحلم ليحلقن بعيدا عن كل الإقصاء والاختزال الموجود فيه وتحقيق ما يرغبن فيه، فالباحثة هنا تصرح بأن سمير لا يستطيع العيش من دونها لأنها كانت الرفيق والأنيس في حياته، إلا أنها ستتغير بتغير الزمن في جسدها ومظهرها وفكرها وكل شيء يخص المرأة.

وتواصل قولها الذي لا يخرج عن مجال الجمال حين تقول "تحرير المرأة يبدأ حسب عمتي حبيبة بالتدليك والعناية بالجلد، إذا أهملت المرأة جلدها، فتحت الباب لتلقي كل الإهانات حسب قولها، لم أكن متأكدة من فهم ما تعنيه ولكن كلماتها حفزتني على تعلم الكثير عن أقنعة الشعر والبشرة، وقد غدوت جيدة في الأمر إلى حد أن أمي بعثت بي كي أتجسس على

[1]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 234.

اللامهاني واللاراضية، حتى اكتشفت المواد التي تضعنهما في وصفاتهما إذ كن كالكثيرات من النساء يعتقدن بأن مفعولها سيتبدد لو ذاع سرها وقد أسعفني ذلك في اكتساب معرفة واسعة إلى حد أنني فكرت في اتخاذ مهنة لي في مجال الجمال وبعث الأمل، إذا أنا لم أنجح في ممارسة الحكي كعمتي حبيبة ››.[1]

تعاملت المرنيسي في مؤلفاتها مع المرأة على أنها نسق ثقافي حيث تقول: "يبدأ الخلاص حسب طه حسين حين يتم الحوار بين المضطهد والمضطهد، بين القوي والضعيف، ولا يمكن للحضارة أن تزدهر حقا إلا إذا تعلم الرجال نسج علاقة مع الكائنات الأقرب إليهم، أي النساء اللائي يقاسمنهم الفراش... هناك ارتباطا بين الكرامة الإنسانية وتحرير المرأة وذلك هو السبب الذي يجعل كل اشتغال فكري على الحداثة كخلاص من العنف والاستبداد في العالم المسلم، يكتسي أيضا دفاع عن حقوق المرأة.[2]

يتضح لنا جليا أن هذا القول يدعو فيه طه حسين إلى المساواة وتحرير المرأة والتخلص من طبقية التمايز والبقاء للأقوى، حيث أصبح للمرأة في الإسلام وجود على مسرح الحياة وهذا من خلال تحوصل مفهومها وارتباطها بكل معاني الكرامة الإنسانية التي وجب أن يتمتع بها كل من الرجل والمرأة على حد سواء، فالمرأة بدورها تؤدي كفاءة عظيمة مما يجعلها تعبر عن شخصيتها الجياشة مع مراعاة حالتها الجسدية وظروفها النفسية، ومما تتعرض له من اضطهاد وتلك المراعاة تتم بشكل ناجح حينما يجتمعان وينسجمان الخاصيتان النفسية والجسدية، وهذا من أجل القضاء على كل معالم العنف والاستبداد، ولقد أكدت الأديان السماوية المختلفة من الإسلام وغيره على مراعاة حق كرامة المرأة وحقوقها ومنزلتها في الحياة وكذلك أظهرت الكثير من الشرائع الدنية اهتماما كبيرا وواضحا بالمرأة لأنها هي الأم وهي الزوجة وهي الأخت وهي البنت وهي كل شيء في الحياة فهي عماد الأجيال الصاعدة.

[1]– فاطمة المرنيسي: **نساء على أجنحة الحلم**، ص 239.

[2]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 72-73.

لقد أثبتت شهرزاد بقدرتها على فتح باب الحرية للمرأة على مصرعيه وهذا من خلال قولها: ‹‹ لقد كان هذا الارتباط الذي يجمع بين التعددية والنسائية في الشرق المضطرب راهنا متوقعا في حكاية شهرزاد وشهريار ينتهي شهريار إلى الإقرار بأن على الرجل أن يستعمل الكلمة عوض القوة لحل النزاع، وفي صراعها من أجل البقاء والحرية، لم تكن شهرزاد تتحكم في الجنود بل في الكلمات، من هنا يمكن أن تعتبر الحكايات بمثابة أسطورة حضارية راهنة جدا إن حكايات ألف ليلة وليلة تتغنى بانتصار العقل على العنف››.[1]

تعد شهرزاد البطلة الحقيقية التي حاولت بذكائها ونجحت في تحرير المرأة الضعيفة من أمام رجل طاغي عنيف مستبد حيث عملت شهرزاد بفضل ذكائها الباهر ولغتها التي دائما تكون حاضرة في كل صعوبة فبفضلها خرجت المرأة من قبر الحرمان والطغيان والتسلط إلى جنة الحرية والتمتع بأبسط الأشياء، وهو الرأي والتعبير فقضت بدورها على العدوانية التي كانت تملأ قلب رجل متسلط والعنف الذي كان من أهم ما يمارسه بشتى أنواعه.

‹ويضاف إلى علاقة المرأة بالأرض أن هناك كثيرا من الكنايات، كنيت بها المرأة لتعيد ارتباطها إلى حد كبير من الناحية اللغوية بالأرض والطبيعة ومن هذه الكنايات في اللغة العربية: الحرث، الفراش، العتبة والقارورة والبقرة الوحشية والظبية والقلوس (الفتية من الإبل).[2]

ترتبط المرأة من خلال لغتها بالأرض أو الطبيعة التي من أصلها يكون كل شيء فيها جميل فالكنايات الرمزية التي تطلق على المرأة تتعلق بالأشياء الجميلة مثل الحرث فيه فائدة، الفراش فيه جمال وروعة المنظر، الظبية تدل على الحنان وكذلك القارورة كما وصفها رسولنا الكريم ‹ رفقا بالقوارير ›.

[1]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 74.

[2]– حسين مناصرة، **النسوية في الثقافة والإبداع**، ص 22–23.

15- تفكيك المجتمع التقليدي:

يذكر إبراهيم عبد الله في كتابه موسوعة السرد العربي نقد النظام الأبوي حيث يقول ‹‹ لم يكتف الفكر النسوي بمراجعة الثقافة الأبوية وتحليل بنيتها وطرح مفهوم الرؤية الأنثوية، إنما انخرط في التحليل الاجتماعي والسياسي والتاريخي فقدم تمثيلا ثقافيا متنوعا لكثير من ظواهر الحياة وكان أن استأثر تفكيك المجتمع التقليدي باهتمامه، فهو الحاضنة التي غذت الثقافة الأبوية الذكورية بكثير من فرضياتها ومسلماتها، وفي أطره ترتبت معظم ضروب الإقصاء والاختزال التي تعرضت لها المرأة عبر التاريخ، وفي هذا السياق عكفت ‹المرنيسي› على نقد بنية المجتمعات الإسلامية والعربية، ونقد الخطاب الداعم لمقوماتها فتوزع عملها بين بحث استقصائي محكم عُني بإعادة رسم صورة المرأة في التاريخ وتمثيل ثقافي لدورها في مجتمع تقليدي واشتبك كل من البحث والتمثيل معا بهدف تقويم صورة مختبئة للمرأة في ثنايا التاريخ والواقع ››.[1]

وقفت فاطمة المرنيسي وقفة الناقد لتحرر المرأة من سلطة الذكر أو الرجل وهذا من أجل الدفاع عن حقوق المرأة في عالمنا العربي والذي يسيطر عليها من خلال عوالم التراث والتقاليد، واهتمامهم بالهيمنة الذكورية واحتسابها على حق المرأة الضعيفة وهذا ما ينتج عنه الإقصاء والاختزال للمرأة الثائرة المناضلة حقا عبر التاريخ وتصويرا للواقع، فالسلطة الدينية جعلت للمرأة حقوقها وفرضت عليها واجباتها الدينية وهي عديدة فانفتاح المرأة وتمردها على السلطة الذكورية وتحررها عند العرب لا يعني تقليدها الأعمى للمرأة في الغرب، فالمرأة في الإسلام تحكمها قواعد شرعية فتحررها من قيود الاستبداد والإقصاء والاختزال وحقها يكون ضعيف ما سمح به كتاب الله المقدس فحريتها محصورة فيما أعطاها الله تعالى فيه حقا لحريتها.

[1]- عبد الله إبراهيم: **موسوعة السرد العربي**، ص 72.

16- الجمال أو الذكاء!

‹‹لقد أرعبني هذا التمييز الذي يضعه كانط بين المثقفة وتلك التي تمارس الإغراء، يا له من اختيار فضيع: الجمال أو الذكاء! إن ذلك يذكر بمقولة ‹ المال أو الحياة › وهو يوازي في فظاعته الاختيار الذي فرضته الشرطة الإيرانية في عهد الخميني محجبة لا يطالها الخطر أو غير محجبة تتعرض للعنف، راودتني خلال لحظة الرغبة في إغلاق الكتاب والاستمتاع بجو ذلك المقهى الباريسي دون أن أشغل نفسي بفهم السبب الذي يجعل الرجال والنساء يعانون كثيرا في العيش معا››.[1]

إن ما تؤكده المرنيسي أن الحجاب لا يخنق الأنوثة ولا يدل على غياب الاختيار وحرية القرار وإنما أعتبر الحجاب أمر ديني لحماية المرأة، فيتبين موقف المرنيسي من الحجاب على أنه أداة أو وسيلة لإثبات قوة المرأة المسلمة على مقاومة كل عدو للإسلام ومناهضة لفكرة الحجاب والتستر.

وتذكر أيضا الباحثة أن المرأة في المجتمعات الإسلامية لم تولد ضعيفة لتكون تابعة للرجل العدواني بالنسبة إليها.

ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم عن العنف ضد المرأة وقال: ‹ ما أكرم النساء إلا كريم، ولا أهانهن إلا لئيم › وقال أيضا: "أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد ثم يجامعها في آخر اليوم؟!‹ ذكرنا هذا الحديث عن رسولنا الكريم للدلالة على سخافة من يؤذي زوجته ورغم إيذائها إلا أنها تبقى خاضعة للسلطة الزوجية.

ويذكر عن تحرير المرأة في كتاب نقض مركزية المركز ما يلي: ‹‹ أما بالنسبة إلينا كنساء ملتزمات بإعادة بناء ذواتهن بوصفهن نسويات فهذا يعني أنه بدلا من أن نحاول أولا رفع قيمة الأنوثة ينبغي علينا مقاومة الطغيان الرمزي للأنثوية المرفوع فوق رؤوسنا وذلك بأن

[1]- فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 109.

نصبح ‹ خونة الجنوسة › HELDKE 1998... ››[1]، تسعى النساء دائما لإثبات هويتهن وذواتهن لأنهن لم يقبلن بهذه الحدود وكن يحاولن اختراقها من حد الجنوسة التي تعطي اعتبار رمزي للمرأة على خلاف غيرها من الجنس الآخر، فالمرأة دائما تسعى لاختراق كل هذه الحدود وكسر كل شيء يقف حاجزا أمام إثبات هويتها.

ويذكر أيضا في كتاب آخر ‹‹إن المرأة مالكة لجسدها...وحرة فيه تتصرف فيه جنسيا مع من تشاء، ووفق ما تشاء، بما في ذلك حرية التصرف في الجنين ـ بالإجهاض ـ لأنه جزء من جسدها فالتعبير الحر عن الجنس هو جزء من الحرية، حتى لو اتخذ شكل الشذوذ السحاقي وحتى لو اتخذ شكل احتراف البغاء، طالما خلا هذا الاحتراف للبغاء من الاستغلال التجاري››.

ففي تفسير النزعة الصراعية التي اتخذتها الحركة الأنثوية المتطرفة الغربية ضد الرجل حتى ولو طمعت في عالم بلا رجال!... وأطلقت إحدى المنظمات على نفسها اسم ‹حركة تقطيع أوصال الرجال! ›... معتبرة الرجل مستعمرا للمرأة يعاملها معاملة الأبيض الغربي للزنجية![2]

يصرح الغذامي في كتابه المرأة واللغة على أن ‹‹ حينما نترك المجال لصوت المرأة كي يتكلم ويعبر فإننا بهذا نضيف صوتا جديدا إلى اللغة صوتا مختلفا، ونفتح بابا للنظر ظل مغلقا على مدى طويل وفي كل الثقافات...، فلنستنطق هذا الصوت ولنكشف عن إفصاحه وما يدل عليه وما يعلن عنه... لقد كتبت المرأة أخيرا ودخلت إلى لغة الآخر واقتحمتها ورأت أسرارها وفكت شفراتها فتكلمت المرأة عن مأساتها الحضارية وأعلنت إدانتها للثقافة والحضارة وبينت أن هذه الحضارة المزعومة ليست تحضرا أو تطورا فكريا، فالحضارة التي تقمع المرأة ليست حضارة، كما تقول فرجينيا وولف تكشف المرأة عن أن عدوها الحقيقي هو الثقافة وعن أن

[1]– أوما ناريان وساندرا هاردنغ: **نقض مركزية المركز**، تر: طريف الخولي، (د.ط)، عالم المعرفة، الكويت، ج2، 2013، ص 14.

[2]– المرجع نفسه، ص 70.

الثقافات العالمية قد تمادت في تهميش المرأة، وترى المرأة أن الدين قد أنصفها وأعطاها حقها كما تقرر مي زيادة وبنت الشاطئ ومي غصوب(...)، غير أن الرجل بثقافته المتوارثة وبسيطرته على اللغة حرم المرأة من حقوقها الإنسانية ››.[1]

يرى الغذامي أن المرأة لا تستعيد مكانتها إلا بتأنيث اللغة وامتلاكها ثم تدرج المرأة في عوالم أخرى من شأنها فك ارتباطاتها التي أحكمتها عليها السلطة الذكورية ومن أهم هذه العوالم أو الرموز الحجاب، السياسة، الحريم، الجسد، العنف... وقد احتوى كل هذا على أن تكون المرأة دائما خاضعة للسلطة الأبوية ووجب عليها التخلي على أبسط حقوقها الإنسانية التي تحفظ كرامتها.

ويواصل الغذامي قوله: إن موقف الدين بوصفه وحيا منزلا وبوصفه دين الفطرة يعطي المرأة حقها الطبيعي ولكن الثقافة بوصفها صناعة بشرية (ذكورية)، تبخس المرأة حقها ذاك وتحيلها إلى كائن ثقافي مستلب وهذا ما يجعل تاريخ المرأة استشهادا طويلا كما تقول مي زيادة ‹‹[2]

‹‹والذي مارس وأد البنات في الجاهلية، وفي عصرنا الراهن، ظل يمارس الوأد الثقافي ضد الجنس المؤنث، وترى بنت الشاطئ أن مؤرخي الأدب قد تعمدوا طمس أدب المرأة العربية في عصورها الماضية وأنهم قد ألفوا بآثارها في منطقة الظل، ومارس عصر التدوين ورجاله بخس النساء حقوقهن وهو ما تسميه بنت الشاطئ بمحنة الوأد العاطفي والاجتماعي››[3]

‹‹وبهذا تكون المرأة رجلا ناقصا حسب تعريف فرويد لها ينقصها عنصر الذكورة ويلزمها أن تلغي علامة التأنيث لتلحق بضمير اللغة وتركيبها الصرفي والسياقي››[4]

[1]– عبد الله الغذامي: **المرأة واللغة**، ص 08–09.
[2]– المرجع نفسه، 17.
[3]– نفسه، ص 17.
[4]– نفسه، 23.

نرى في هذا السياق أن الدين وعلم النفس بينوا أن الأثر النفسي مرتبط بمعاناة وتهميش وإذلال النصف الهام من مجتمعان سواء العربي كان أو الغربي وهو (النساء) وهذه الأخيرة تعمل جاهدة على إنشاء الأجيال وتربيتها حيث تسعى دائما إلى بناء مجتمع مدني متحضر يبتعد عن الظلم والقهر لأن "الكائنات البشرية تولد حرة ومتساوية في الكرامة الإنسانية والحقوق"[1] مثال عن تحرير المرأة في تركيا، والواقع أن الرغبة العارمة في الحرية قد هزت تركيا قبل سنة 1920 بزمن أي منذ منتصف القرن التاسع عشر حيث أصبحت مركز للمطالبة الشديدة بالإصلاحات السياسية باسم ‹ الوطنية › لقد كانت حركة الشباب الأتراك التي تتزعم هذه المطالب تناضل ضد ثلاثة مبادئ تعتبرها بمثابة ثلاثة حواجز ضد التقدم وهي الاستبداد والتمييز بين الجنسين والاستعمار، لقد كانت حركة الشباب الأتراك بقيادة أتاتورك تتهم حكم السلطات المستبد بأنه أغرق الإسلام في الظلامية التي كانت أساس الغزو الأوروبي، ولنفس الأسباب كانت حركة ترفض سجن النساء وتعتبر بأن الأمهات الأميات لا يمكن أن يكون إلا أجيالا جاهلة، في سنة 1909 منعوا الحريم وأجبروا السلطان على أن يتخلى عن حريمـه، ولذلك كان مضطرا لتحرير جواريه اللائي أصبحن مواطنات في أول جمهورية مسلمة في المنطقة، وقد منع قانون الأحوال الشخصية الذي أعتمد سنة 1926 تعدد الزوجات وأعطى للرجال والنساء حقوقا متساوية في مجال الطلاق وحضانة الأطفال، تلا ذلك تحرر النساء ثم نلن الحق في التصويت في الانتخابات الجهوية سنة 1930 والانتخابات الوطنية سنة 1934.[2]

ظلت المرأة تناضل في عمل المرنيسي فخلصت المرأة العربية من هذا الوضع المتمرد فقد حاولت بتجربتها هذه الدفاع عن حقوق المرأة العربية، وتحررها وإعتاقها من عبودية الرجل، فكل القضايا التي تحكم المرأة أو تعاني منها هي الأخرى مثلا فكرة الجنس والعنف وخاصة التمييز العنصري وكل هذا يقف عائقا أمام المرأة لإثبات حريتها وذاتيتها وتحررها من تسلط

[1]– فاطمة المرنيسي: **الحريم السياسي**، ص 35

[2]– فاطمة المرنيسي: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، ص 26–27.

المجتمع الذي يقدس التاريخ والتراث والتقاليد ومن هيمنة الرجل سواء أكان عربي أو غربي على حد سواء.

خاتمة

طافت رحلة بحثنا هذا الموسم نقد العقل الذكوري والوهم البطريركي عند فاطمة المرنيسي، والتي سعينا فيها إلى الكشف عن ملامح النقد النسوي وإبراز أهم علامات التمرد على السلطة الأبوية المهيمنة، وكل أشكالها الموجهة ضد المرأة، فقد كشفت دراستنا هذه عن معالم النظام الأبوي (البطريركي) الذي ظل سائدا منذ قرون، وهيمنة على الساحة الغربية والعربية، وأشكال السلطة المهيمنة منذ فجر الإسلام، ودرسنا كل أنواع العنف الموجه ضد المرأة، وكيف كان موقف الإسلام منها، ودرسنا النقد النسوي والمصطلحات والمفاهيم التي تتقاطع معه، فكانت النتيجة العامة لدراستنا هذه والتي تتمحور حول التسوية بين الجنسين وهذا ما سعت المرنيسي لتحقيقه وما أسمته بالجندر، وهو التساوي في كل شيء، فقد كانت أهم علامات التمرد الموجهة من عند الناقدة والكاتبة السوسيولوجيا والذي يميزها عن النظرة الذكورية البطريركية وموقفها النقدي منه:

1- في هذا البحث تم التطرق إلى اهم المفاهيم المؤسسة للنقد النسوي عند المرنيسي، إلا أنه لكل مفهوم مصطلح مغاير عن المفاهيم الأخرى.

2- تعرضنا إلى الأشكال السياسية للأبوية التقليدية والأبوية المستحدثة ولغة النقد الحضاري لتجاوز الهيمنة الذكورية.

3- إن النقد النسوي هو المدخل الذي يجعل صوت المرأة مستقلا، وينشئ ويبدع لصالح الأنوثة بإزاء الفحولة، وذلك من أجل اختراق الطابوهات ومن أجل إثبات الذات واسترجاع الهوية المسلوبة.

4- لقد كشف القراءة التحليلية لأهداف النقد النسوي والنزعة السياسية والثورية التحررية التي تسيطر على الوعي النسوي، وتبين لنا من خلال مراجعة الخطاب النقدي/الأنثوي "لفاطمة المرنيسي" أن النقد النسوي الغربي والعربي يحكمهما تعالق وثيق بين أبجدياتهما، فالمرأة هي الموضوع الأساسي في النقد النسوي.

5- تجلي النقد النسوي الأنثوي عندها في توجهين، فالتوجه الأول أعادت فيه تصحيح الصورة الخاطئة عند النساء في القراءات القديمة، أما التوجه الثاني فقد قدمت المرنيسي

تأويلات لمفهوم الأنوثة كالجسد والجنس والحريم والحجاب، عالجت أيضا أوضاع المرأة في المغرب والعالم العربي، والظواهر التي عرقلت تقدمها سياسيا واجتماعيا.

6- فالنقد النسوي والخطاب النقدي النسوي الأنثوي عندها يمثلان الواقع العربي والغربي على حد سواء، فهو يمثل حلقة مفصلية جوهرية بداية للتحول والرغبة في التحول من السيطرة الأبوية إلى ما ترغب النساء في تحقيقه، والذي يجعلها تشعر بحرية أكثر لا يعيقها التسلط الذكوري، والأعراف والتقاليد الأبوية.

وأخيرا فالتاريخ لم يعطي للمرأة الحظوة والحرية ما أعطى للرجل، فقد كرست فوقبة الرجل ودونية المرأة، فالأنوثة مهمة ولا يمكن تهميشها، فالمرأة في ظل هذا التهميش أخذت على عاتقها مهمة التعبير عن ذاتها والخروج من عباءة السلطة الذكورية.

وفي الأخير أرجوا أن نكون مقبولتي العذر عند وجود الخلل وهو موجود بأي حال والقلم جاهز لإصلاح الخطأ وتصويب ما وقع من السهو لما يأمر به أساتذتي الكرام أعضاء لجنة المناقشة ولهم جزيل الشكر والاعتراف بما قدموه من نصح كريم.

الملاحق

السيرة الذاتية "لفاطمة المرنيسي"

أ- ميلادها ونشأتها:

ولدت الكاتبة والناقدة "فاطمة المرنيسي" عام 1940م بفاس وترعرعت في أوساط عائلية اجتماعية ومحافظة، كانت "المرنيسي": من القليلات اللواتي حظين بحق التعليم في عهد الاحتلال الفرنسي، وذلك بفضل المدارس الحرة "**الخارجة على نمط التعليم الفرنسي**"، التابعة للحركة الوطنية، سجلها أبوها المتدين في مدارس عربية وطنية خاصة، التي أنشأت لكيلا يدرس أبناء الوطن في المدارس الفرنسية، تابعت دراستها بالرباط، ثم فرنسا بعدها في الولايات المتحدة الأمريكية.

أسست مبادرة جمعوية من أجل حقوق المرأة تحت اسم "قوافل المدينة"، كما ساهمت في إطلاق تجميع "نساء، أسرة، أطفال"، كما وظفت أبحاثها الفكرية والاجتماعية لخدمة قضية تحرير المرأة وإثبات ذاتها وسط هيمنة المجتمع الذكوري.

ب- جوائزها:

حصلت "فاطمة المرنيسي" في ماي 2003 على جائزة "أمير أستورياس" للأدب (أرقى الجوائز الأدبية بإسبانيا) مناصفة مع سوزان سونتاغ.

حازت في نوفمبر 2004: على جائزة "أراسموس" الهولندية إلى جانب المفكر السوري "صادق جلال" والإيراني "عبد الكريم سوروش"، وكان محور الجائزة "الديني والحداثة".

كما اختيرت عام 2003 عضوا في لجنة الحكماء لحوار الحديث التي شكلتها اللجنة الأوروبية برئاسة "روما نوبرودي".

ج- مؤلفاتها:

- الحريم السياسي: النبي والنساء (1987)
- ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية (1987)
- سلطانات منسيات (1990)
- الإسلام والديمقراطية (1992)
- هل أنتم محصنون ضد الحريم (1998)
- شهرزاد ترحل إلى الغرب
- نساء على أجنحة الحلم
- أحلام النساء

د- وفاتها:

توفيت "فاطمة المرنيسي" يوم 30 نوفمبر 2015 في ألمانيا

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: المصادر

1. المرنيسي فاطمة: **الحريم السياسي (النبي والنساء)**، تح: عبد الهادي عباس، ط2، دار الحصاد للنشر، دمشق، سوريا، 1993

2. المرنيسي فاطمة: **السلطانات المنسيات (نساء رئيسات دولة في الإسلام)**، تر: عبد الهادي عباس وجميل معلي، (د.ط)، دار الحصاد، دمشق، سوريا، (د.ت)

3. المرنيسي فاطمة: **سلطانات منسيات**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000

4. المرنيسي فاطمة: **شهرزاد ترحل إلى الغرب**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010

5. المرنيسي فاطمة: **ما وراء الحجاب ـ الجنس كهندسة اجتماعية ـ**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2005

6. المرنيسي فاطمة: **نساء على أجنحة الحلم**، تر: فاطمة الزهراء أزرويل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998

7. المرنيسي فاطمة: **هل أنتم محصنون ضد الحريم**، تر: نهلة بيضون، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008

ثانيا: المراجع

أ- المراجع العربية

1. أبوزيد نصر حامد: **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004

2. برهومة عيسى: اللغة **والجنس ‹‹حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة››**، ط1، دار الشروق، عمان، الأردن، 2002

3. بلخير ليلى: **خطاب المؤنث في الرواية الجزائرية المعاصرة**، ط1، مؤسسة راس الجبل، قسنطينة، الجزائر، 2016

4. بن سلامة رجاء: **بنيان الفحولة ‹‹أبحاث في المذكر والمؤنث››**، ط1، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2005

5. جانسين هينريت وآخرون: **بروتوكول واستبيان ودلائل لدراسة منظمة الصحة العالمية متعددة البلدان حول صحة المرأة والعنف المنزلي**، ط1، منظمة الصحة العالمية، جنيف، سويسرا، 2007

6. حمداوي جميل: **ما الجندر؟ وما المقاربة الجندرية؟**، ط2، حقوق الطبعة محفوظة للمؤلف، 2018

7. حمود ماجدة: **إشكالية الأنا والآخر ‹‹نماذج روائية عربية››**، (د.ط)، عالم المعرفة، الكويت، 2013

8. حنفي حسني وآخرون: **نقد المجتمع (قراءات في أعمال هشام شرابي)**، ط1، الإتحاد العام للجمعيات الفلسفية، القاهرة، مصر، 1993

9. حيدر فؤاد: **المرأة في الإسلام والفكر العربي**، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1992

10. سماهيجي حسين وآخرون: **عبد الله الغذامي والممارسة النقدية والثقافية**، ط1، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، لبنان، 200"

11. شرابي هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1993

12. شرابي هشام: **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1993

13. شرابي هشام: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط2، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1984

14. غذامي عبد الله: **المرأة واللغة**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997

15. قرشي رياض: **النسوية (قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب)**، ط1، دار حضرموت، اليمن، 2008

16. قرقوتي حنان: **عنف المرأة في المجال الأسري**، ط1، دار اكتب القطرية، الدوحة، قطر، 2015

17. كردستاني مثنى أمين: **حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر**، دراسة إسلامية نقدية، تق: محمد عمارة، ط1، دار القلم، القاهرة، مصر، 2004

18. مفقودة صالح: **المرأة في الرواية الجزائرية**، ط2، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2009

19. مناصرة حسين: **النسوية في الثقافة والإبداع**، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2007

20. موسوي شفيق محمد: **مناهضة العنف ضد المرأة**، ط3، المركز الإسلامي الثقافي، لبنان، 2013

21. يعلي حفناوي: **مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة ترويض النص وقويض الخطاب**، ط1، أمانة عمان، الأردن، 2007

ب- المراجع المترجمة

1. بولديك كريس: **النقد والنظرية الأدبية منذ 1890**، تر: خميسي بوغرارة، منشورات محبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2004

2. جامبل سارة: **النسوية وما بعد النسوية**، تر: أحمد الشامي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2002

3. داكو بيير: **المرأة ‹‹بحث في سيكولوجيا الأعماق››**، تر: وجيه أسعد، (د.ط)، ترجمة وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

4. ساي ليند: **النظريات البطريركية**، تر: نور منصور، (د.ط)، مركز الدراسات الاشتراكية، مصر، 2006

5. فارمون نيكول وآخرون: **ثنائية الكينونة والاختلاف الجنسي**، تر: عدنان حسن، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2004

6. ليرنر غيردا: **نشأة النظام الأبوي**، تر: أسامة إسبر، (د.ط)، مركز دراسات الوحدة العربية، (د.س)

7. هاردنغ ساندرا وأوما ناريان: **نقض مركزية المركز**، تر: يمنى طريف الخولي، (د.ط)، عالم المعرفة، الكويت، ج2، 2013

ثالثا: الدوريات والمجلات

1. أنس الطريفي وجمل سام: **النسوية الإسلامية**، مجلة مؤمنون بلا حدود، سلسلة ملفات بحثية، الدين وقضايا المجتمع الراهنة، 13 يونيو 2016

2. تبرماسين عبد الرحمن وجيجخ صورية: **إشكالية المركز والهامش في الأدب**، مجلة المخبر، قسم الأدب واللغة العربية، جامعة بسكرة، الجزائر، ع10، 2010

3. دليلة الباح: **المركز والهامش، مفهومه وأنواعه، جذوره**، مجلة قراءات، مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، ع4، 2014

4. شقوق هنية وخليل سليمة: **الأدب النسوي بين المركزية والتهميش**، مجلة مقاليد، ع2، (د.ت)

5. عبد الحفيظ عصام وسلطان ثابت: **النقد في كتابات هشام شرابي**، مجلة دراسات، مج06، ع10، 2019

6. مسعي نهاد: خلخلة النسوي **مركزية الأنثوي**، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، جامعة 20 أوت 1955، كلية الآداب واللغات، سكيكدة، مج8، ع3، 2018

7. نقاش فريدة: **الأدب النسوي**، مجلة ديكي، ع27، 01 ديسمبر 2006

رابعا: القواميس والمعاجم

1. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم: **لسان العرب**، (د.ط)، دار صادر، بيروت، لبنان، مج15، (د.س).

2. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم: **لسان العرب**، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، مج06، 2000

3. بازغي سعيد ورويلي ميجان: **دليل الناقد الأدبي**، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2002

خامسا: الأطروحات

1. باح دليلة: **المركز والهامش في أدب عيسى لحليح**، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2016/2015

سادسا: الموسوعات

1. إبراهيم عبد الله: **موسوعة السرد العربي**، ط1، قنديل للطباعة والنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ج6، 2006.

فهرس

المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
شكر وعرفان	
مقدمة	**أ-ب**
الفصل الأول: النقد النسوي: قراءة في المصطلح والمفهوم	
1- المفاهيم المؤسسة للنقد النسوي.....	07
1-1 ثنائية الذكورة والأنوثة.....	07
2-1 إشكالية الآخر بين الرفض والقبول.....	11
3-1 التحيز ضد الآخر (مقولات النسوية الثائرة على الأبوية).....	16
2- ثنائيات النقد النسوي.....	16
1-2 ثنائية الجنس والنوع (الجندر من المنظور الإسلامي).....	20
2-2 مصطلح الجندر في ضوء المقاربات النسوية.....	22
1-2-2 النسوية الليبرالية.....	23
2-2-2 النسوية الراديكالية.....	23
3-2-2 النسوية السوداء.....	25
3- أزمة الذكورة المعاصرة.....	25
الفصل الثاني: الثقافة الذكورية والنظام البطريركي: حفر في الأنساق المعرفية	
1- الأشكال السياسية للأبوية التقليدية.....	28
2- الأبوية المستحدثة.....	31
3- النظام الأبوي (الأبيسي) أو النظام الأمومي(الأميسي) وإشكالية الأسبقية.....	37
4- النظرية البطريركية.....	43
5- الأشكال المختلفة للنظرية البطريركية.....	44
6- النقد الحضاري ولغته لتجاوز سيطرة النظام الأبوي (البطريركي)...	48
7- تحرر المرأة.....	51
8- العنف ضد المرأة.....	56
9- أنواع العنف المسلط ضد المرأة.....	57

فهرس المحتويات

10-	موقف الإسلام في العنف.....	58
11-	صراع المركز والهامش في النقد النسوي.....	58
12-	الهامش والمركز سياسيا.....	61
13-	طبيعة العلاقة بين المركز والهامش.....	61
الفصل الثالث: تفكيك الثقافة الأبوية -البطريركية في كتابات فاطمة المرنيسي قراءة تأويلية		
1-	مفهوم الحريم وحدوده.....	65
1-1	مبدأ الفصل.....	69
2-1	مبدأ التمييز.....	71
3-1	النظام السائد (القوة والقيادة).....	72
2-	إشكالية الأنا والآخر بين المركز والهامش ولغتها للخروج من النظام الأبوي.....	73
3-	تمرد فاطمة المرنيسي على السلطة الذكورية.....	78
4-	قضايا المرأة في مشروع المرنيسي.....	80
5-	سلطة النساء في دول سياسية.....	84
6-	الحريم بين مد الشرق وجزر الغرب.....	86
7-	قضية العنف ضد المرأة.....	88
8-	فعل النشوز.....	90
9-	المرأة والعنف الجنسي داخل الهندسة الاجتماعية.....	93
10-	العنف في الوظائف السياسية والاقتصادية والنفسية كذلك.....	94
11-	موقف الرجل الغربي من المرأة.....	95
12-	موقف القرآن الكريم من العنف تجاه المرأة.....	95
13-	تحرر المرأة من سلطة الرجل.....	97
14-	المرأة سيدة جمالها.....	98
15-	تفكيك المجتمع التقليدي.....	102
16-	الجمال أو الذكاء.....	103
خاتمة		109
الملاحق		112
قائمة المصادر والمراجع		115
فهرس المحتويات		