المركز الديمقراطي العربي
برلين- ألمانيا

المرأة العربية بين فكي الهيمنة الذّكورية والتديّن

الاشراف والتنسيق
الدكتور علي عليوة

رئيس اللجنة العلمية
أ.د. صيد الطّيب

كتاب جماعي
رقم التسجيل: VR.3373.6347.B

المركز الديمقراطي العربي
المرأة العربية بين فكي الهيمنة الذكورية والتدين

Arab women between the jaws of male domination and religiosity

Collective book

DEMOCRATIC ARABIC CENTER
Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
http://democraticac.de

المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية
Democratic Arabic Center
for Strategic, Political & Economic Studies

المرأة العربية بين فكي الهيمنة الذّكورية والتديّن

Arab women between the jaws of male domination and religiosity

الطبعة الأولى 2019

رقم التسجيل: VR.3373.6347.B

إشراف وتنسيق: الدكتورعلي عليوة

تأليف:

مجموعة من الباحثين

النّاشر: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية

برلين- ألمانيا

Germany:

Berlin 10315 Gensinger- Str: 112 Tel: 0049-Code Germany

58448345 -030

19811414 -030

49850014 -030

mobiltelefon : 00491742783717

لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من النّاشر

المركز الديمقراطي العربي للدراسات الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية

رئيس المركز الديمقراطي العربي

أ. عمار شرعان

إشراف وتنسيق

د. علي عليوة — **جامعة محمد الشريف مساعديّة سوق أهراس**

رئيس اللجنة العلمية

أ. د الطّيب صيد — **جامعة محمد الشريف مساعديّة سوق أهراس**

أعضاء اللّجنة العلميّة

- أ.د. عبد الغني مغربي عضو شرفي (جامعة الجزائر2، الجزائر)
- أ.د بوزيدة عبد الرحمن عضو شرفي (جامعة الجزائر2، الجزائر)
- أ.د أنيسة براهيم الرحماني (جامعة الجزائر2، الجزائر)
- أ.د أوزان باشتنير (جامعة ايجة، تركيا)
- د. علي عليوة (جامعة سوق أهراس، الجزائر)
- د. رضا سلاطنية (جامعة سوق اهراس، الجزائر)
- د. منادي عثمان (جامعة سوق اهراس. الجزائر)
- د. منير بن دريدي (جامعة سوق أهراس، الجزائر)
- د. عبد الحق طرابلسي (جامعة سوق أهراس، الجزائر)
- د. علي شبيطة (جامعة سطيف 2، الجزائر)
- د. بوخاري أحمد (جامعة الحسن الثاني. المغرب)
- د. مسعد فتح الله (جامعة أدرار، الجزائر)
- د. بلخيري رضوان (جامعة تبسة، الجزائر)
- د. اسماعيل ناشف (جامعة الدوحة)
- عبد الغني بوزيان (جامعة تبسة، الجزائر)
- أ. سلطاني عبد الرزاق (جامعة سوق أهراس، الجزائر)
- أ. مراد جمال (جامعة سوق أهراس. الجزائر)
- أ. خذايرية ياسين (جامعة سوق أهراس، الجزائر)

المرأة العربية بين فكي الهيمنة الذّكورية والتديّن

المقدمة:

يعتبر الجسد في الدراسات السوسيولوجية والانثروبولوجية موضوعا هاما ومركزيا لتصوّر بُنيوي للفعل الاجتماعي داخل المجتمعات، خاصة في علم الاجتماع الغربي الذي أعطى أهميّة بالغة لسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الجسد، حتى يتمكّن من قراءة جيدة وعلميّة لكل المتغيّرات المحيطة به، فالجسد يؤثر ويتأثر حيث الجسد مادة الهوية في المستوى الفردي والجماعي، والفضاء الذي يمنح نفسه للنظر والقراءة وتقدير الآخرين، فبفضله نحن مُعيّنون مُعترفٌ بنا ومحدودون بانتماء اجتماعي، بجنس، وبسن، وبلون الجلد، وبخصلة فريدة في الإغراء، يرافق الجلد الجسد ويقيم حدود الذّات بين الخارج والداخل بشكل حي، إنه مسامي لأنّه منفتح على العالم وذاكرة حية، لأنّه يلف الشّخص ويجسده من خلال تمييزه عن الآخرين، ويربطه بهم، بحسب العلامات المستعملة.

فالجسد ليست آلة ولا قالبا فيزيائيا فقط، بل هو حمولة تراكيب نفسيّة واجتماعيّة وتاريخية مترابطة تصنعه وتصنع محيطه في عمليّة معقّدة من الاتفاقات الرّمزية التي تكلّم عنها مارسيل موس Marcel Mausse، تلك الاتفاقات الضمنيّة الواضحة والسّرية جدا خاصة حينما يتعلّق الأمر بالجسد الأنثوي الذي شكّل في التاريخ البشري إشكالا اجتماعيا وثقافيا، ولا يزال يُشكّل الحدث.

إنّ محاولة الذّكر امتلاك جسد الأنثى والاستحواذ عليه، والتحكّم فيه وفي إرادته من خلال مفهوم الهيمنة الذّكورية التي ألزم بها المجتمع لقرون، ومن خلال العنف الرمزي ذلك العنف الغير فيزيائي الذي يُمارس بطريقة لاواعية وينخرط فيه الأفراد بطريقة لاواعية أيضا، ويقبلونه، هذا النوع من العنف ما زال يُمارس المجتمع من خلال رسم حدود جسد المرأة وتفاصيله ولباسها وحجمها ونومها ووجود جسدها في الفضاءات العموميّة والخاصة، بالشكل الذي يراه الذّكور مناسبا، بمساعدة الكثير من المتغيّرات كالعادات والتقاليد والمواريث الاجتماعية والثقافيّة، واتخاذ الدّين كذريعة للسيطرة على جسدها وامتلاكه، فتبقى الأجساد الأُنثويّة محنّطة بقائمة من اللّوائح والقوانين والأعراف وأشكال من التديّن لا يمكن الخروج من سجنها، هذا السّجن الذي تُحاول عبثا تلك الدّراسات السوسيولوجيّة والانثروبولوجية معرفة آلياته ومفاتيحه، ومعرفة الترسانة الفولاذيّة التي تُحيط به وبذلك الجسد.

إن هيمنة الذكور على أجساد الإناث بمساعدة المتغيّرات سالفة الذّكر، جعلا جسدها حقلا للإملاءات غير المُبررة إلا من خلال أنّ الثقة في جسد الأُنثى مفقودة تماما عكس جسد الذّكر، فالمرأة هي التي يجب أن

تُحافظ على شرف الأسرة في هذه المجتمعات، والشرف يرتبط بجسدها دون جسد الرجل الذي يُمارس الطّقوس الجسديّة بأكثر حُرّية لأنه تعرّض لتنشئة اجتماعيّة تضعه في الريادة دون غيره.

بالقابل ترى بعض المقاربات التي دخلت عمق التحليل السوسيولوجي بأنّ الظّاهر أن الهيمنة الذكورية للرجال هي التي تسيطر على الحياة الاجتماعية وتتخذ القرارات ، بينما الباطن المشرّح بهذه المقاربات يقول أن الهيمنة الذّكورية مجرّد زينة خضار على الطّعام، حيث أنّ المرأة تكيّفت مع الهمينة الذّكورية فأعطت للذّكر تلك السلطة والهيمنة التي يبحث عنها وخضعت لها، لكنها على هامش ذلك استحوذت على أهم القرارات الأسريّة، فالقرارات المصيريّة يتخذها النسوة دون مشورة الرجال الذين دخوا في عقد ضمني ورمزي معهن.

إشكالية الدراسة:

من خلال المقاربات في حقل العلوم الاجتماعية، لا سيما المقاربات السوسيولوجية والأنثروبولوجية في متغيّرات الجسد، الجسد الأنثوي، الجسد الذّكوري، الهيمنة الذّكورية، التّدين والمتغيرات ذات العلاقة المباشرة وغير المباشرة بهذه المفاهيم، تتبلور معالم إشكالية كُبرى مفادها:

- ما هي أهم المقاربات السوسيولوجيّة والأنثروبولوجية للجسد، وما هي آليات إسقاطها على المجتمعات العربيّة والإسلامية؟
- ما هي ميكانيزمات الهيمنة الذّكورية وأساليبها؟
- ما العلاقة بين الهيمنة الذّكورية والتديّن، وكيف يُستخدم التديّن كذريعة للهيمنة الذكوريّة؟ ولماذا يرفض أغلب الذكور القراءات الدّينية المعاصرة المنفتحة على المرأة "محمد شحرور" أنموذجا؟
- كيف استطاعت المرأة تكييف الهيمنة الذّكورية لصالحها؟

أهداف وأهميّة:

- توضيح أدبيات ومقاربات سوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الجسد كمدخل لقراءات فعّالة في دراسة الواقع الاجتماعي.
- تشريح الواقع الاجتماعي من خلال متغيّري الهيمنة الذّكورية والتديّن، وفتح المجال لدراسات أكثر جدّية وأكثر واقعيّة.
- فتح المجال لإسهامات في مجال القراءات المعاصر للنصوص الدّينية خاصة فيما يتعلّق بالمرأة، رموزها وأصحابها وأهم الانتقادات الموجهة لها.

- الغوص في العمق السوسيولوجي وتفادي الرتابة والدراسات الكلاسيكية، وتشريح العلاقات الأسريّة، خاصة فيما يتعلق بعلاقة الذّكر بالأنثى.

كلمة المُشرف:

في كلّ مرّة تُتاح لنا الفرصة لفتح نوافذ طال غلقها، ونفض الغبار عن بعض المواضيع الشّائكة وذات الأهميّة، وتحريك المياه الراكدة عسى أن نُخرج هذه المواضيع للنّور، أن نضعها بين أيادي الباحثين كحقول ثريّة وشهيّة للبحث والتمحيص، من خلال مُختلف المقاربات النظريّة، وبمنظار التّخصّصات التي تفتكّ هذه المواضيع لتبنيها وفق رؤيتها ومنهجها

لقد أتاح لنا المركز العربي الديمقراطي وعلى رأسه مدير المركز الأستاذ عمار شرعان الفرصة في الخوض في غمار موضوع مُؤرّق يستقطب الباحثين من كل الجامعات ومراكز البحث، وهو موضوع السّاعة، إنها "المرأة"، ذلك الكيان الذي لا يُعتبر وُجودا فيزيولوجيا بحتا، بل مجموعة من التراكيب النفسيّة والاجتماعية والمورفولوجية وغيرها والتي ساهمت في صُنع شخصيّة بهذا الشّكل.

قد يكون هذا الكتاب هو المبادرة الأولى لاقتحام موضوع المرأة في الوقت الراهن، لكن سيكون هناك في المستقبل نوافذ علميّة أخرى لتسليط الضوء على جزئيات الظاهرة وتفاصيها.

د. علي عليوة

فهرس المحتويات **الصفحة**

المرأة في خطاب محمد شحرور بين الواقع والمنشود 10

زهرة الثابت (كلية الآداب القيروان –تونس)

الجسد كمدخل لبناء الفوارق الاجتماعية بين الجنسين 30

هاجر لمفضلي

المرأة العربية وأسطورة اللّعنة الأبدية: أسباب التطبيع ومتطلّبات الممانعة 47

بوناب كمال

الآثار المستقبلية للعولمة على العلاقات الأسرية في الوطن العربي 59

خضراء براك حاتم شبايكي

جسد ولباس المرأة في الجزائر بين الهيمنة الذكورية والرغبة في التحرر(مقاربة أنثروبولوجية) 84

بوصلب عبد المجيد

النظام الأبوي وجدلية الذكورة والأنوثة في المجتمع الجزائري 110

فدان نادي

معوقات ممارسة المرأة العربية للدور القيادي 134

أ د. زرزار العياشي أ. غياد كريمة جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة.

المرأة في خطاب محمد شحرور بين الو اقع والمنشود

زهرة الثابت (كلية الآداب القيروان –تونس)

مقدّمة:

باتت قضية المرأة من أهم قضايا المجتمع العربي منذ انطلاق حركات الشعوب التحررية ومنذ انطلاق الحركات النسوية غربا وشرقا مدافعة عنها لاقتناعها بأن لا نهوض للأمة ما لم ننهض بوضع المرأة فهي نصف المجتمع. لذلك حظيت مسألة المرأة باهتمام متزايد لأن المرأة كانت ترزح تحت سيطرة النظام الذكوري الذي سلبها أدنى حقوقها الإنسانية، فعاشت أسيرة الرجل وأسيرة النظام البطريكي المستبد والقائم على الملكية الفردية وعلى تبعية المرأة للرجل باعتبارها ملكه الخاص.ولمّا كان من الضروري تحطيم النسق الذكوري المنغلق تعددت المباحث حول قضية المرأة،وصارت الكتابة الأفق الرحب لتعرية واقع المرأة العربية الموبوء وكشف ما يسلط عليها من أشكال العنف والتهميش من أجل إعادة الاعتبار إلى المرأة كائنا إنسانيا ومن أجل الاعتراف بحقوقها التي سلبها إياها المجتمع الأبوي الذكوري الذي أساء فهم الدين.

فظهر كتاب "الوجه العاري للمرأة العربية" لنوال السعداوي و" دوائر الخوف" لنصر حامد أبو زيد وانتشرت كتابات محمد شحرور مدار بحثنا هذا الذي أخرج في الغرض كتابيه الشهيرين " الكتاب والقرآن" و" نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي"، وقد تطرق فيهما إلى قضية المرأة في الإسلام باعتبار أن أزمة المرأة هي جزء من أزمة الإنسان الحديث، ثم إن موضوع المرأة في الإسلام هو من المواضيع الجدالية التي مازالت تحتاج إلى التدبر والتفكير لانعدام أبحاث جادة في الغرض في نظر شحرور فهو القائل: **"لا أعتقد أنه تم إلى اليوم تقديم بحث أصيل حول المرأة في الإسلام انطلاقا من الجدل بين الاستقامة والحنيفية والفطرة الإنسانية والتي تعتبر حدود الله هي العمود الفقري لهذا المنطلق"**[1].

ويبدو أن سبب غياب الأبحاث الجادة بخصوص قضية المرأة في الإسلام في نظر شحرور إنّما مرده سوء فهم الفقهاء للنص القرآني وقصر قواعد الاجتهاد التي سنّوها " **وهي في مجملها شروط وقواعد بائسة بمقياس تطورأدوات المعرفة في عصرنا هذا"** [2] على حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد. إذ المتدبر في المباحث الفقهية يلحظ أن العقل الفقهي إنّما هو عقل قاصر،كبل المرأة بقيود غبطتها حقوقها المدنية كحق

[1]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، د.ت. ص.593.

[2]-نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة 2004، ص.8.

الزواج وحق الطلاق وحق الإرث وحق اللباس وحق العمل وظلت المرأة أبدا في تبعية للرجل بل إن فاعليتها لا تكتسب إلا من خلال فاعلية الرجل الذي له القوامة عليها.

ونروم من خلال هذه الورقة العلمية الوقوف عند الصورة التي رسمها العقل الفقهي القديم للأنثى والإكراهات التي واجهت المرأة في الإسلام من خلال خطاب شحرور وتبين أهم الرهانات التي تطلع إليها هذا المفكر من خلال نبشه في تراث السلف وقراءته وذلك من أجل نحت ملامح صورة لمرأة جديدة. فماهي العوائق التي كبلت المرأة في نظر شحرور؟ وكيف استطاع أن يكشف عن عمق معاناة المرأة. وماهي الآفاق التي هفا إليها عبر حفره في آيات القرآن الكريم؟

1-صورة الجسد الأنثوي في الخطاب الفقهي الإسلامي من منظور شحرور:

يلحظ المتقفي لأثري شحرور "الكتاب والقرآن" و" نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي" أن المرأة كانت كيانا **"قد أثقل عليه، وغيب عن الأنظار، أو جرى في الواقع اختزاله وراء أكثر من حجاب، وعادل الحجاب نفسه، كما لو أن المرأة لا تمتلك جسدا يتنفس أو يحيا نظير جسد الرجل"** [3]. إذ بدت المرأة كيانا مهمشا مسلوب الإرادة،لا وجود لها إلا بالرجل لأنها **"ملحقة به، ومنضمة إليه ليكون جسده هو الأصل وهي مرئية باسمه"**[4].

ويبدو أن هذا التهميش قد شرّعت له المؤسسة الدينية الفقهية حين جعلت القوامة للرجل، واغتصبت حرية المرأة عنوة فاتهمتها في جنسها واعتبرتها عورة[5]. فكانت الجسد الفتنة بنيانا وصوتا، وعليه إذن فهو كيان حامل لثلمة لا بد أن تسد لأنه باعث على الخوف، وهو منتهى ما تصبو إليه الهيمنة الذكورية ليستمر تسلطها وتغرس وهم تفوقها على الأنثى. لذلك كان لابدّ من إخضاع هذا الكيان بأسره في عرين الذكورة لأنه مغلف بالمحظور، ولا يكون ذلك إلا بفرض الحجاب عليه لأن الحجاب هو " **إحدى آليات منع ظهور الأجساد الأنثوية ومراقبة حركة خروجها، وهي أيضا إحدى آليات الحدّ من مجالات الاستعمالات المشروعة للجسد**"[6].

[3]-إبراهيم محمود، الجسد البغيض للمرأة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2013، ص.16.

[4]-المرجع نفسه، ص.162.

[5]-انظر محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.618

[6]-رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، دار بترا للنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، الطبعة الأولى 2005، ص.62.

فالحجاب على هذا النحو يغدو قيدا يهدف إلى **" احتواء هذا الجسد ووضع مفاتيحه في يد الرجل"** [7]، بل القانون الذي يمسي **"وسيلة الرجل وسلاحه لامتلاك جسد المرأة والسيطرة تتم من خلال الجسد والتحكم به"** [8].ذلك أن الحجاب ليس إلا وسيلة من وسائل تصميت الجسد الأنثوي كي لا يكشف عن فتنته، وهو وسيلة لمواراة دواخله لأنه ظل متصلا بالعورة والخطيئة. كما أن الحجاب أيضا آلية من آليات تثبيت النظام التراتبي الذي يضمن أفضلية الرجل على المرأة لأن تغطية الشعر " **ليست إلا علامة على إثبات ملكية الرجل المرأة، وطاعتها له، وشاهدا على عدم المساواة بين الجنسين"** [9]. باختصار إنّ الحجاب يستوي المحافظ الرئيسي على " **مؤسسة الزواج الأبوية وعلى مبدأ قوامة الرجال على النساء وملكية الزوج لعصمة زوجته"** [10]، التي لا يرى فيها إلا وسيلة لتنمية رأسماله الرمزي.

ومن وجوه الإكراه أيضا تشريع المؤسسة الفقهية التعددية الزوجية باعتبارها من محددات قوامة الرجل، فقيمة المرأة إنما تكمن في كونها وعاء لمتعة الذكر، وهي مسرح لعملياته الجنسية واختبار فحولته،خصوصا وأن رغباته الجنسية الجامحة لا سبيل إلى ردّها ما دام للذكر الحق في أربع شريكات لإرضاء ميولاته، إذ همّ الذكر الأكبر إنّما هو تصريف الشهوة والحرث، وإرادة غزو جسد ليس له إلا أن يستجيب، بل لا خيار للمرأة لأن الضرب سيكون عقابها إذا ما أعلنت نشوزها عملا بالآية القرآنية " فَإِنْ خِفْتُمْ نُشُوزَهُنَّ فَاضْرِبُوهُنَّ".ومن مظاهر القهر المسلط على المرأة أيضا عدم مساواتها في الميراث مع الذكر إضافة إلى حرمانها من العمل بتعلة ضعفها وهشاشة بنيتها الجسدية، يضاف إلى ذلك غبطها حقها في الزواج والطلاق لأنهما بعصمة الرجل.

قصارى القول إذن لقد كانت المرأة في نظر شحرور ترزح تحت وطأة الهيمنة الذكورية التي طمست هويتها، ونفت إنسانيتها بأن سلبتها أبسط حقوقها الإنسانية. فلاحت لنا مكمّلا ثانويا للذكورة لا قيمة لها سوى أنها من أتباع الرجل الذي غرس فيها الإحساس بالدونية وأورثها السلبية التي تتجلّى في ولائها للرجل واقتناعها بذاك الواقع لأن **"نظام الولاء وما يصاحبه من تلبية الاحتياجات يسهل على الفرد القناعة بو اقعه"** [11]،

---

[7]-بوزيدي سولاف، إشكالية الشرف لدى المرأة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد16، سبتمبر2014، ص.115.

[8]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[9]-أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية: دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى 2007، ص.384.

[10]-رجاء بن سلامة، بنيان الفحولة، ص.68.

[11]-هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى كانون الثاني/ يناير 1992، ص.65.

خصوصا وأن هذا النظام" **يوفر الحماية ويمنح الإحساس بالرضى** "[12]. ولكنه ولاء ثبته السلف الذين انطلقوا من "**مسلمة أساسية عندهم هي حاكمية الله، وأنهم بأحكامهم وفقههم يمثلون هذه الحاكمية في الأرض ممّا لا دور معه لا للناس ولا لآرائهم**" [13]، وولاء كرسته المؤسسة الفقهية التي أساءت فهم آيات القرآن الكريم وعجزت حسب شحرور عن التمييز بين آيات الحدود وآيات التعليمات فأرست معالم مجتمع ذكوري أنتج مفهوم الأب والأبوة وارتقى بالذكر من مرتبة الأب الطبيعي إلى الأب الثقافي والروحي الذي منح الشرعية لكل أفعاله دون أدنى مساءلة.

لذلك انبرى هذا المفكر قارئا لهذا الإرث بروح نقدية محاولا تقويض النظام الذكوري الذي شيده الفقهاء القدامى والتملص من سطوة الذكورة لتأسيس علاقة قوامها المساواة والتماثل بين الرجل والمرأة. وما كان لشحرور أن ينال مطلبه هذا لولا أنه أعاد قراءة مفاهيم القوامة والإرث والتعددية الزوجية وزينة المرأة ولباسها وحقها في الزواج والطلاق وحقها في العمل في ضوء معارف عصره وظروفه. تلك أمور راهن عليها شحرور لخلخلة الثوابت التي ثبتها السلف لأنه مسكون بفكرة الانعتاق من الواقع الذي ثبتته البطريكية.

2-المرأة الجديدة في خطاب شحرور

حاول شحرور تقويض التصور المحمول عن الأنثى الذي شيده العقل الفقهي المنغلق وذلك بإعادة النظر في عديد المفاهيم التي حاول السلف تكريسها من أجل تأكيد دونية الأنثى في مقابل هيمنة الذكر وتفوّقه عليها. ومن أهم القضايا التي طرقها:

- **القوامة**:جاء في قواميس اللغة العربية أن القوامة مصدر من قوم ويراد به الإصلاح والرعاية والكفاية ففي تاج العروس للزبيدي [14] وفي لسان العرب [15] لابن منظور نجد القيّم هو السيد وسائس الأمر. وقيّم القوم الذي يقومهم ويسوس أمرهم وقيم المرأة زوجها لأنه يقوم بأمرها وما تحتاج إليه. ويذكر ابن منظور في لسانه ما يقوله ابن الأثير: القوم في الأصل مصدر قام ثم غلب على الرجال دون النساء ولذلك قابلهن به، وسموا بذلك لأنهم قوامون على النساء بالأمور التي ليس للنساء أن يقمن بها. ويقول الجوهري في

[12]-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[13]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى 2000م، ص.306.

[14]-انظر الزبيدي، تاج العروس، تحقيق حسين نصار، التراث العربي، الكويت، 1974م. مادة (قوم).

[15]-انظر ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل، د.ت. مادة (قوم).

الصحاح[16]: القوم الرجال دون النساء لا واحد له من لفظه وربما دخل النساء فيه على سبيل التبع لأن قوم كل نبي رجال ونساء.

وقد مثلت القوامة إحدى المفاهيم الرئيسة التي كثر حولها الجدال لأنها هي التي كرست الصورة الوضيعة للمرأة حين منحت الذكر قوة رمزية أضحت المرأة بموجبها خاضعة وتابعة له. وقد تناول شحرور هذه القضية حين أعاد قراءة الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء والتي نصها: **"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** ". وتنبه شحرور إلى سوء فهم الفقهاء لمعاني هذه الآية، وعدم قدرتهم على كُنه معنى القوامة، ممّا نتج عنه إقرار دونية المرأة التي فرضها المجتمع الذكوري السائد، إذ ظل هؤلاء الفقهاء **"يصرون على التمسك بالصورة التي تمّ رسمها في القرنين الثاني والثالث الهجريين حين كانت العلاقات الأسرية والاجتماعية والإنسانية علاقات قبلية عشائرية تقوم على الرق والسبي والتفوق الذكوري وكذلك الحكم الاستبدادي، الأمر الذي اضطروا معه لتحقيق مقولة صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان وإلى إلغاء التطوروتجسيد متغيرات الزمان والمكان"**[17].

واستقر رأي شحرور على أن القوامة إنما تعني الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي[18]، وهي لا تنحصر في جنس دون سواه لأن الله لم يفرق في كتابه بين الذكر والأنثى " **فالمساواة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية وفي أكثر من مجال**"[19]، بل إن القوامة في نظر شحرور تمتد لتشمل ميادين عديدة كالعمل والتجارة والصناعة والزراعة والتربية والتعليم والطب والصيدلة والحكم وغيرها[20]، ولا صلة لها بالخلق لأن ذلك من الثقافة الذكورية السائدة التي روّجت لدونية المرأة إذ حاولت المؤسسة الفقهية تكريسها حينما جعلت للذكر النصيب الأوفر في الإرث وحين أباحت له الحق في التعددية.الزوجية.

●-**<u>الإرث</u>**:يلحظ المتأمل في النص القرآني أن الدين قد كفل للمرأة حقها في الميراث في قوله: **"لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا"**[21]، كما حفظ التشريع حقها في الأموال

---

[16]-الجوهري، الصحاح، دار الحديث، القاهرة، 2009م. مادة (قوم).

[17]- انظر محمد شحرور، القوامة، مقال صادر بتاريخ 25 فبراير 2010، ضمن الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور.

[18]-المرجع نفسه.

[19]-المرجع نفسه.

[20]- المرجع نفسه.

[21]-النساء4: 7.

حينما جعل حقها يعدل نصف الذكر في الآية " **لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**"[22]. ولكن شحرور يتنبه إلى أن السلف قد أساءوا فهم آيات المواريث التي انبرت أشبه: " **بحزام أمان لفّه الفقهاء حول فحولتهم لحماية البنية الذكورية التي تقوم عليها المجتمعات العربية الإسلامية**" [23].ذلك أن مسلمة الميراث عزّزت قوامة الذكر حتى صار "**سيّدا على المرأة مالكا لها وموجّها لاختياراتها**" [24]،ولكنها في المقابل كرّست دونية المرأة لأن "**اجتهادات الأوائل كانت تكريسا للطبقية الاجتماعية وللعنف المشروع الذي ظلت تعاني منه المرأة**"[25].

وإن المتدبر في خطاب شحرور يلحظ بيسر أن صاحبه تطرق إلى قضية الإرث لأن الفقهاء أساءوا فهم آيات الإرث وتدبرها، وظلوا محكومين بالنزعة الذكورية المتسلطة. فهم قد عمدوا إلى " **ليّ أعناق المعاني في الآيات ترسيخا لروح ذكورية قبلية سائدة في مفهوم العصب والرحم أو التماس شرعية أو عدم شرعية نظام حكم مسيطر**"[26]، بل إنهم " **فسروا كلام الله تعالى بعقلية متعصبة ذكورية وبروح مجتمعية ذكورية، ثم زعموا أن هذا هو المراد الإلهي وكل من يقول بغير ذلك فهو كافر**"[27].

لذلك كلف شحرور نفسه طرق هذه المسألة وزعزعة بعض الثوابت التي شيدها العقل الأصولي قديما فانطلق من اعتبار الإرث والوصية " **نواظم تنظم انتقال ثروة منقولة أو غير منقولة من شخص إلى أشخاص آخرين يذكرهم المتوفي في وصيته، مبينا نصيب كل منهم أو توزع عليهم بحسب آيات حسب حظ كل منهم في حال عدم وجود الوصية**" [28]، بل إنه سعى إلى رفع الالتباس بين مفهومي الإرث والوصية فاعتبر الأول نظاما توزيع عام أوصى به الله لأهل الأرض جميعا [29]، وأمّا الوصية فهي نظام توزيع خاص يوصي به المتوفي لمن يرتئيهم من ذوي القربى واليتامى والمساكين. وإن المتمعن في نص الوحي الإسلامي يلحظ أن الإحالة على الإرث جاءت مبثوثة في آيات ثلاث من سورة النساء [30]،أمّا الوصية فنعثر عليها طي الآية

---

[22]-النساء 4: 11.

[23]-المنجي الأسود وآخرون، ميراث النساء ووهم قطعية الدلالة، إشراف نائلة السليني، دار الجنوب، تونس، مارس 2019، ص.8.

[24]- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[25]-المرجع نفسه، ص.13.

[26]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.222.

[27]- محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.240.

[28]-محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.222.

[29]-انظر محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.224

[30]-انظر النساء 4: 11-12- 13.

الثمانين بعد المائة من سورة البقرة.وقد كتبت على المؤمن المسلم بنفس الصيغة التي كتبت بها الصلاة والصيام والقتال. وقد حرص شحرور على وضع الحدود لمفهومي الوصية والإرث لأنه تنبه إلى مآخذ عديدة على الفقه المطبق اليوم وقد حصرها في تسع نقاطنجملها كالتالي:

▪-أن هذا الفقه يعطي الأولوية المطلقة للإرث وأحكامه وليس للوصية وأحكامها.

▪-أنه يصر على نسخ آيات الوصية وخاصة قوله تعالى "ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ" لحديث آحاد منقطع رواه أهل المغازي هو "لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ".

▪-أنه يخلط بين الحظ والنصيب الذي قاد إلى خلط بين آيات الإرث وآيات الوصية. فيعتبر قوله تعالى: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ"(النساء: 7) قولا في الإرث بينما هو قول في الوصية لأن النصيب هو حصة الإنسان أما الحظ فهو ما يصيبه من الإرث.

▪-أنه لا يميز بين العدالة العامة في آيات الإرث والعدالة الخاصة في آيات الوصية من حيث أن العام لا يغطي الخاص.

▪- أنه يعتبر قوله تعالى "فَإِذَا كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اِثْنَتَيْنِ" كما لو أنه قال "فإن كن نساء اثنتين فما فوق" وهذا غير ذاك كما لا يخفى على العاقل.

▪-أنه يعتبر الولد في آيات الإرث ولدا ذكرا وأن الذكر وحده هو الذي يحجب ويمنع، أما الأنثى فلا تحجب ولا تمنع وفي هذا خرق صريح لقوله تعالى: "يُوصِيكُمْ ٱللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنْثَيَيْنِ" الذي يفترض الذكورة والأنوثة في الولد.

▪-أنه يعاني من ظاهرة العول والرد التي تنشأ من الإصرار على الاكتفاء بعمليات الحساب الأربع حيث ينتج فائض في التركة بعد التوزيع يتم رده أو نقص في التركة يتم استرداده.

▪-أنه يحرم الأحفاد اليتامى من ميراث جدهم في حال وفاة أبيهم قبله رغم أن الأحفاد مذكورون في آيات الإرث.

▪-أنه يعطي حصصا من الإرث لأشخاص غير واردين البتة في آيات الإرث كالأعمام وغيرهم وهذا من آثار المنطلقات الاجتماعية والسياسية التي أشرنا إليها[31].

والذي يجلو لنا هذا الشاهد أن معضلة الفقه في نظر شحرور إنما تكمن في سوء فهم بعض آيات الميراث والخلط بين الوصية والميراث لذلك اعتبر أن مراجعة آيات الميراث وآيات الوصية يغدو ضرورة فهو القائل: **"نحن ندعو إلى إعادة قراءة آيات الوصية والإرث"**[32].

ويتوقف شحرور عن ميراث المرأة فيعتبر أن هذا الحق قد افتك من الأنثى عنوة، بل إنه يعيب على السلف تشدقهم بالسنة النبوية وقدرتها على نسخ الأحكام الإلهية، وهم أول من يهمل ويعطل السنة النبوية من ذلك مثلا أن أبا بكر الصديق حرم فاطمة من نصيبها في أرض فدك عملا بالحديث "نحن معاشر الأنبياء لا نرث ولا نورث". لذلك يوطن شحرور نفسه على تفسير الآية الحادية عشرة من سورة النساء القائلة "يُوصِيكُمْ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ"، معتبرا أن المقصود بالأولاد الذكر والأنثى على حد السواء، بل إنه أقر أن الأنثى هي الأساس في احتساب حصة الذكر وذلك حينما فسر قوله "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ"(النساء: 11)، فاعتبر أن حصة الأنثى هي المقياس الذي يقاس به مناب الرجل.

باختصار إن الأنثى هي الأساس في الإرث والذكر تابع لها، وما قصور عن فهم الفقهاء لهذا المعنى إلا بسبب عقليتهم الذكورية المتعصبة التي غبطت المرأة حقها في الميراث امعانا في استيلابها وتحقيرها وتهميشها لأنها في نظرهم ناقصة عقل ودين. ويذهب شحرور إلى أكثر من ذلك فيعتبر أن منح الذكر نصيبا مضاعفا إنما هو من باب تثبيت التراتبية بين الجنسين وتركيز الهيمنة الذكورية وهي من الأصل عادة دخيلة على العرب قد يكونوا استلهموها من الحضارات المجاورة ومن اليهود بالأساس فهو القائل: " **أما مسألة أن حصة الذكر هي دائما ضعف حصة الأنثى من باب تفضيله والإنعام عليه هذه أيضا من عند المفسرين والفقهاء الذين يصرون على ترسيخ السيادة الذكورية في المجتمع رغم أنها من سمات المجتمعات القديمة وبالأخص اليهودية منها"**[33]

●**<u>التعددية الزوجية</u>**: لم يكن موضوع تعدد الأزواج عند شحرور أقل أهمية من مسألة الميراث إذ هو من **"أهم المشاكل التي تواجه المرأة العربية الإسلامية بشكل خاص وتواجه الإسلام أمام العالم بشكل**

[31]-انظر محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.223.

[32]-محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.224.

[33]-محمد شحرور، المرجع نفسه، ص.241.

عام"[34]، وهو أيضا من أبرز المواضيع الجدالية بين المسلمين ومن أهم القضايا التي راج حولها النقد واحتدم النقاش[35]. والتعددية الزوجية ظاهرة عرفها المجتمع العربي قبل البعثة النبوية وبعدها، وقد توقف عندها القرآن الكريم في الآية الثالثة من سورة النساء،غير أن المفسرين والفقهاء قد جانبوا الصواب في نظر شحرور في تفسير هذه الآية وكنه مغزاها العميق لأنهم " **أغفلوا السياق العام الذي وردت فيه، وأغفلوا ربط مسألة تعدد الزوجات بالأرامل ذوات الأيتام"** [36]. إذ التعددية لا تجوز إلا حين يموت الزوج وتصبح المرأة أرملة وهي أمر مطلوب ومستحب لتحصين الأرملة من مغبة الوقوع في الفاحشة ولتأمين فضاء آمن للأولاد اليتامى ولضمان بقاء الأم على رأس أولادها اليتامى تحميهم وترعاهم من التشرد والانحراف[37].

وينبه شحرور إلى خطورة عزل مسألة التعددية عن محور اليتامى لأن ذلك من شأنه أن يرسخ الهيمنة الذكورية التي تبيح للرجل الزواج متى شاء مثنى وثلاث ورباع، بل إن الخطر الأكبر إنما يكمن في المبررات التي يختلقها الفقهاء حتى يسوّغوا للرجل الزواج بأربع " **تحت عناوين ركيكة حينا مضحكة حينا آخر ظالمة في كل الأحيان"** [38]، فيصبح عقم الرجل وشبقه الجنسي ومرض المرأة وعجزها عن القيام بواجباتها الزوجية أسبابا وجيهة في نظر الفقهاء، حتى يشرعوا للزوج الزواج من ثانية وثالثة. وهي أسباب في نظر شحرور واهية لأنها تكرس تسلط الرجل على المرأة حين يعتبر التعددية الزوجية مطيته لاختبار فحولته وإشباع نهمه للجنس، فيصبح الجسد الأنثوي كيانا مستهلكا وممتلكا لأن منتهى ما يصبو إليه الذكر من تعدد الزوجات إنّما هو تصريف شهوته وغزو كيان الأنثى لأن التعدّد " **يرسخ التصوّر الذي يملكه الرجال عن ذواتهم ككائنات جنسية قبل كل شيء، ويعزّز البعد الجنسي للخلية الزوجية"**[39].

ويرفض شحرور أن تكون غاية التعددية الزوجية غاية جنسية، لأن هدفها الأسمى إنساني صرف،فهو القائل: **"هنا نرى الناحية الإنسانية في تعدّد الزوجات وأن الله سبحانه وتعالى أجاز تعدّد الزوجات**

---

[34]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.597.

[35]-انظر محمد شحرور، التعددية الزوجية، مقال منشور بالموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور بتاريخ 25 فبراير2010.

[36]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.301.

[37]-المرجع نفسه، ص.304.

[38]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[39]-فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 2005، ص.22.

ضمن آية حدودية حيث يتبين لنا حرص الله سبحانه وتعالى على الأرامل والأيتام" [40]. بل إن شحرور لا يتردد في التأكيد على ضرورة حسن معاملة الزوج للزوجة الأرملة بأن يمارس الحياة الزوجية معها على الوجه الأكمل وإذا طلبت الطلاق فلها ذلك دون أن يغبطها الزوج حقوقها [41]، لأن العلاقة الزوجية إنما أساسها التفاهم والمودة واحترام الحقوق بين الطرفين.

• -**العلاقة الزوجية**:يطرح شحرور قضية العلاقة بين الزوجين باعتبارها من القضايا الراهنة والمهمة التي تحتاج إلى مراجعة إذ لابدّ في نظره من نسف العلاقة النمطية التقليدية التي ثبتها السلف والقاضية بقوامة الرجل وتبعية المرأة له. لذلك عمد شحرور إلى تقويض بنيان الذكورة بتبديل نوع العلاقة بين الجنسين وتأسيس علاقة أساسها المحبة والتماثل والمساواة. فذهب هذا المفكر إلى تمييز نمطين من العلاقة الجامعة بين الزوجين إحداهما عاطفية قوامها الحب والمودة مثلما تنص عليه الآية القرآنية القائلة: "**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**" [42]. وهي علاقة حب ورحمة متكافئة بين الرجل والمرأة أفصحت عنها الآية السابعة والثمانين بعد المائة من سورة البقرة التي جاء فيها قوله: " **هُنَّ لَبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ** "فكل من الرجل والمرأة " **مليء بالأحاسيس والمشاعر لا تمييز لأحدهما على الآخر"** [43] بل إن **"المرأة ليست متاعا للرجل والرجل ليس متاعا للمرأة"** [44].

وأمّا النمط الثاني من العلاقات بين الأزواج فهي العلاقة الاقتصادية والاجتماعية وقد ألمع إليها نص الوحي الإسلامي حين أثار مشكل القوامة في الآية الرابعة والثلاثين من سورة النساء، وذهب شحرور إلى أن المراد بالقوامة أمران هما القوة الفيزيائية كما بينته الآية " **بِمَا فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ** " والقوة المالية والتي تجليها الآية " **بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** "ويذهب شحرور إلى إقرار علاقة تكافؤ بين الرجل والمرأة إذ القوامة ليست في نظره حكرا على الذكر دون الأنثى بل هي القاسم المشترك بينهما، فالمرأة لها من القدرة الفيزيائية كالرجل لأنها قادرة على خدمته إذا كان أعمى أو مشلولا [45] ولها أيضا من القدرة المالية ما يجعلها قادرة على

---

[40]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.600.

[41]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[42]- انظر الروم 30: 21.

[43]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.619.

[44]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[45]-انظر المرجع نفسه، ص.620.

أن تنفق على الرجل إن كان فقيرا. وبذلك يخلص شحرور إلى أن العلاقة بين الجنسين والتي تأسست على أفضلية الرجل على المرأة إنما هي من اختلاق الفقه الإسلامي الذي لا يزال يعيش أزمة جراء " **خطيئة قياس الشاهد على الغائب وخطيئة الحدود**"[46].

• **زينة المرأة ولباسها** :تعتبر زينة المرأة ولباسها من أوكد القضايا التي أثارها شحرور وهو ينبش في الواقع الذي ثبتته البطريكية محاولا الانعتاق من أسره، خصوصا وأن الجسد الأنثوي ظلّ مغلّفا بالمحظور لذلك فرضت عليه المؤسسة الفقهية الرقابة، فصار جسدا مقيّدا بقوانين التحريم والمنع التي " **تهدف لاحتواء هذا الجسد ووضع مفاتيحه في يد الرجل، فالقوانين هي إذا وسيلة الرجل وسلاحه لامتلاك جسد المرأة والسيطرة تتم من خلال الجسد والتحكم به**"[47].

وأولى هذه القوانين اعتبار المرأة مصدر للفتنة لأن جسدها مسرح للزينة ولاستعراض مفاتنه لذلك يجب حجبه لمواراة دواخله. ولكن شحرور يرى أن الزينة قسمان واحد ظاهر متصل بالخلق "**أي ما أظهره الله سبحانه وتعالى في خلق (المرأة) كالرأس والبطن والظهروالرجلين واليدين**"[48]، وقسم آخر مخفي هي الجيوب أي "**ما بين الثديين وتحت الثديين وتحت الابطين والفرج والإليتين**"[49] وهي المواضع التي يجب على المرأة سترها عملا بنص الآية القرآنية القائلة: "**وليضربن بخمورهن على جيوبهن**".

ويتوقف شحرور عند مصطلح الخمار معتبرا إياه غطاء الرأس وغير الرأس[50]، وأن إظهار الزينة والكشف عن الجيوب السفلية(العورة المغلظة) هو من حق الزوج أما الجيوب العلوية (الصدر وتحت الإبطين) فيجوز للمرأة إظهارها لغير الزوج ولا يعد ذلك حراما بل عيبا[51]. وينتهي شحرور إلى أن الزينة المقصودة في القرآن الكريم ليست زينة الأشياء كما توهم الفقهاء وإنما هي زينة المواقع وأن الفقهاء أخطئوا وسبب هذا الخطإ إنما هو ناجم عن "**قياس الشاهد على الغائب والخطأ في فهم نظرية الحدود**"[52] لذلك صار لا

---

[46]-المرجع نفسه، ص.623.

[47]-بوزيدي سولاف، إشكالية الشرف لدى المرأة، ص.115.

[48]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.363.

[49]- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[50]-المرجع نفسه، ص.364.

[51]- المرجع نفسه، ص.365.

[52]-المرجع نفسه، ص.366.

بدّمن تمحيص آراء السلف. يقول شحرور في هذا الصدد " **آن الأوان لكي نتسلح بالفكر النقدي ونعيد النظر بأقوال الفقهاء كلهم حول المرأة**"[53].

ومن أهم القضايا التي وطّن شحرور نفسه على مراجعتها مفهوم العورة التي " **جاءت من الحياء وهو عدم رغبة الإنسان في إظهار شيء ما في جسده أو سلوكه، وهذا الحياء نسبي وغير مطلق ويتبع الأعراف**" [54]. ويتوقف شحرور عند هذا المفهوم لأن الفقهاء في نظره قد جانبوا الصواب في كنه معناه، حتى أنهم اعتبروا الصوت الذي تحدثه المرأة أثناء تنقلها عورة،وذلك عند تفسيرهم للآية الواحدة والثلاثين من سورة النور والقائلة: "**ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن**"، إذ فهم الفقهاء أن المقصود بالضرب بالأرجل هو الصوت الذي يحدثه الخلخال وأنه على المرأة أن تنتعل حذاء لا يحدث صوتا. وقد اتهم شحرور الفقهاء في هذا المستوى بالقصور عن الفهم، فهو القائل: " **إن الذي يفسر هذه الفقرة على أساس الخلخال في القدم أي أن المرأة لا تضع خلخالا في القدم وتضرب على الأرض لكيلا يسمع صوت الخلخال أو أن تلبس حذاء ليس له صوت أثناء السير فهو غير مصيب في تفسيره**"[55].

فشحرور يرفض هذا التفسير لأنه تفسير يهدف إلى تصميت الجسد الأنثوي الذي هو في نظر الفقهاء قوة هدامة باعثة على الخوف لأنها قد تحدث فوضى في عالم النظام الذي يزعم المجتمع الذكوري تشييده، فصوت المرأة مغر وهي بذاك الصوت قد " **تتوفر فيها جاذبية قاهرة تهزم إرادة الرجل المتمنعة، وتحيل دوره إلى دور سلبي خاضع لا خيار له، ولا يملك إلا أن ينقاد لجاذبيتها**" [56]. وهكذا صرف شحرور نظرا عن هذا التفسير وانبرى مفسرا الضرب على أنه السعي والعمل وأن الله " **منع المرأة المؤمنة من العمل والسعي بشكل يظهر جيوبها أو بعضها**" [57]وأنه حرم عليها في مهنتها " **التعرية والبغاء أما بقية المهن فيمكن للمرأة أن تمارسها دون حرج أو خوف وذلك حسب الظروف الاجتماعية والتاريخية والجغرافية السائدة، والتي لا تحمل صفة التأبيد ومخالفتها يعرض صاحبتها للوم الاجتماعي لا للحرام**"[58].

---

[53]-المرجع نفسه، ص.369.

[54]-المرجع نفسه، ص.370.

[55]-المرجع نفسه، ص.371.

[56]-فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ص.31.

[57]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.372.

[58]-محمد شحرور، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

كما أشار شحرور إلى معتقد آخر يزعم فيه السلف أن صوت المرأة أيضا عورة إمعانا في تثبيت فكرة أن الجسد الأنثوي هو جسد إغواء ينبغي الحذر منه وحملا للمرأة على الاعتقاد في هذا الأمر لطمس هويتها وغرس الدونية الذهنية في نفسها، فتصبح على **"يقين بأن جسدها عورة وبأن هذه العورة يجب أن تستر"**[59]، وذاك جوهر الاستيلاب العقائدي الذي يعمل شحرور جاهدا على مقاومته حين يرد هذا المعتقد الزائف في نظره على أصحابه، معتبرا أن صوت المرأة ليس بعورة مادامت هذه المرأة قد كانت تجادل الرسول في مسائل عديدة وتحاوره فيها. يقول شحرور في هذا الغرض:" **أمّا فيما يتعلق ببعض الآراء الفقهية التي ترى صوت المرأة عورة، فهذا محض وهم لأن المرأة كانت تحضر صلاة الجمعة في المدينة وكانت تقف مع النبي ﷺ في طرقات المدينة وتسأله ويجيب عن أسئلتها"**[60].

ويتوقف شحرور عند الآية التاسعة والخمسين من سورة الأحزاب والتي متنها " **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ**"، ليعتبر أن اللباس وستر العورة ههنا إنّما كان لدفع الأذى، وأن هذه الآية تعليمية وليست تشريعية إذ هي " **تعلّم المؤمنات اللباس الخارجي حصرا أو لباس الخروج إلى المجتمع وهو ما سمّاه بالجلباب.. ومن هنا جاء الجلباب للحماية"**[61].

ويعتبر شحرور أن الجلباب فرضه واقع اجتماعي مخصوص في عهد الرسول، وهو تعرض السفهاء للمؤمنات عند خروجهن لقضاء حاجاتهن، فكان لبس الجلباب لدرء أذى اجتماعي.ولكنّ النبي **"سمح للمرأة أن تغطي جسدها كلّه كحدّ أعلى، لكنّه لم يسمح لها بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيها، حيث أن وجه الإنسان هو هويته، فإذا خرجت المرأة بلباس يغطي جيوبها السفلية فقط، فقد خرجت عن حدود الله وإذا خرجت دون أن يظهر منها شيء حتى وجهها وكفيها فقد خرجت عن حدود رسول الله"**[62]. ويدعو شحرور المرأة العربية إلى ضرورة تصحيح المفهوم الخاطيء المحمول عن اللباس جرّاء قياس الشاهد على الغائب، فالمرأة العربية ليست ملزمة في لباسها بأن تقلد نساء النبي في عهده.

• **<u>الزوجية:</u>** طرق شحرور موضوع الزوجية باعتباره قضية أساء الفقهاء فهمها حين اعتقدوا في الزواج المتعة الجنسية،فأباحوا للرجل تعددية الزيجات وما ملكت الأيمان، لأنهم يعتقدون أن لا قيمة للمرأة إلا

[59]-مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة التاسعة 2005، ص.217.

[60]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.618.

[61]-المرجع نفسه، صص.372-373.

[62]-المرجع نفسه، ص.373.

في جسدها الواعد باللذة وبالنسل، بل هو الفضاء الأمين والمناسب لاختبار فحولة الذكر واشباع نهمه الجنسي. فيكون بذلك سيدا على الأنثى التي ينبغي أن تعلن ولاءها له لاستمرار سيادته داخل المجتمع الذكوري الذي بارك هيمنته وبوأ المرأة منزلة ثانوية [63]، ممّا أسهم في تهميشها و **"تضخيم سيادة الرجل والتوسيع من دائرة نفوذه"**[64].

ولكنّ شحرور فنّد هذا الفهم الخاطيء عن الزوجية حين أقرّ محورين أساسيين عليهما تنهض هذه الرابطة وهما محور العلاقة الجنسية التي دلت عليها سورة المؤمنون في قول الله: **"وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمِ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنْ اِبْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ"** [65]. ومحور العلاقة الإنسانية الاجتماعية وقد أحالت عليها سور النحل [66] والفرقان [67] والنساء [68]،وانتهى إلى أن الزوجية إنّما **"تشمل الجنس والعيش المشترك مدى الحياة، وتهدف إلى تشكيل أسرة فيها أولاد وأحفاد وفيها علاقات صهر ونسب ومودة ورحمة وسكن"** [69].كما نبّه شحرور إلى أحكام الزوجية ولعل أهمها الصداق والطلاق.

أمّا الصداق فقد أثاره شحرور منطلقا من الآية الرابعة من سورة النساء التي متنها **"وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا"** [70]. وقد فسّر شحرور أن الصداق **"يعطى نحلة أي عطاء بدون مقابل أو التزام، وقد يكون الصداق خاتما من حديد أو باقة من ورد أو عقدا من ألماس حسب إمكانية الزوج"** [71]، وذلك اقتداء بنص القرآن القائل: **"لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ"** [72]. ورفض شحرور أن يكون الصداق أساس النكاح وأن يقسم إلى

---

[63]-تقول الكاتبة (Simone de Bouvoir) في هذا الغرض:

« Il faut souligner que les femmes n'ont jamais constitué une société autonome et fermée, elles sont intégrées à la collectivité gouvernée par les mâles où elles occupent une place subordonnée ». Le deuxième sexe,1949, Gulen, collections idées, p.306.

[64]-أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص.642.

[65]-المؤمنون 23: 5-6-7.

[66]-انظر النحل 16 :72.

[67]-انظر الفرقان 25: 54.

[68]-النساء 4: 20-21.

[69]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.309.

[70]-النساء4: 4.

[71]-محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، 310.

[72]-الطلاق 65: 7.

معجل ومؤجل لأن " **هذا عرف اجتماعي تاريخي بحت**" [73]، إضافة إلى أن ذلك من شأنه أن يحدث التباسا بين صداق الزوجة وبين أجور ملك اليمين.

كما توقف عند مفهوم الميثاق في العلاقة الزوجية مستندا إلى الآيتين العشرين والواحدة والعشرين من سورة النساء،معتبرا أن الميثاق إنما هو الرابطة التي تجمع بين الزوجين والتي تشمل الجوانب الإنسانية والاجتماعية من زمن العيش المشترك. وهو ميثاق ينهض في نظر شحرور على جملة من البنود حصرها المؤلف في النقاط التالية:

"-أن يتعهد كلا الطرفين بالصدق مع الآخروعدم غشه.

-أن يتعهد كلا الطرفين بعدم ارتكاب الفاحشة (الخيانة الزوجية).

- أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على صحة الآخرومماله والصبرعليه في السراء والضراء والصحة والمرض.

-أن يتعهد كلا الطرفين برعاية أولاد الآخررعاية كاملة.

-أن يتعهد كلا الطرفين بالمحافظة على خصوصيات الآخروعدم الثرثرة بهذه الخصوصيات أمام الآخرين"[74].

ويبدو أن هذا الميثاق هو في أصل جوهره تعهد من أجل التحلي بجملة من القيم الأخلاقية التي ينبغي على الزوجين الالتزام بها، وهي التي تشكل في نظره الميثاق الغليظ الذي ذكره القرآن، وإن الالتزام بها لكفيل بأن يؤمّن حصول الزواج وإخلافها هو المبرر الرئيسي لطلب الطلاق لأنه نقض لعهد الله. كما يعتبر شحرور أن الزوجين هما المسؤولان فقط عن عقد النكاح وإذن فلا حاجة للوكالة ولولي الأمر لأن هذين المفهومين هو من الأعراف التاريخية التي يمكن إلغاؤها.

• -**<u>عقدة النكاح</u>**:يعتبر شحرور أن النكاح عقد مفتوح للرجل والمرأة على حدّ السواء وأن العصمة أيضا هي قاسم مشترك بينهما إذ كلاهما بيده العصمة [75]. كما اعتبر أيضا أن الزواج في الإسلام لا يتم إلا بالإيجاب

[73]- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص.310.

[74]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[75]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.626.

والقبول والشهود والصداق وهي الشروط نفسها التي يقوم عليها قانون الزواج المدني. وتطرق هذا الكاتب أيضا إلى موضوع ولي الأمر فاعتبر أن المرأة " **إذا كانت تحت السن القانونية فلا تتزوج إلا بمو افقة ولي أمرها، أما إذا بلغت السن القانونية فيحق لها أن تتزوج بنفسها بدون ولي أمرها**"[76].

ومعنى ذلك أن المرأة قادرة كالرجل بل هي مسؤولة عن نفسها مثله، وبذلك يحاول شحرور أن ينسف الصورة السلبية وصورة المرأة الكائن الضعيف التي ثبتتها المؤسسة الفقهية. فالمرأة في نظره ليست قادرة على الزواج بنفسها وحسب، بل لها الحق في الطلاق كالرجل الذي لا أفضلية له عليها إلا إذا كانت حاملا ففي هذه الحالة للرجل عليها درجة عملا بالآية الثامنة والعشرين بعد المائتين من سورة البقرة ومن أجل لمّ شمل الأسرة.

كما تطرق شحرور إلى موضوع العدة الذي أبانت عنه الآية "وأحصوا العدة" [77]وذلك لاستبراء الرحم ،وقد حددها الإسلام بأربعة أشهر وعشرة أيام، أما أن تظل المرأة حبيسة بيتها ويحرم عليها الكلام مع الرجال فذاك من باب الأعراف المتخلفة التي استنها الفقهاء حتى يبخسوا المرأة حقها في الاختلاط مع الآخر وحتى تظل كائنا مثيرا للريبة وللخوف.

• **حق العمل**:يتناول شحرور قضية عمل المرأة معتبرا إياها حقا شرعيا من حقوقها الإنسانية، بل هي أهل لأن تغزو كل ميادين الحياة وليست الظروف التاريخية هي المحددة لنوعية عملها كما كان يعتقد السلف، بل يجب علينا أن "**ننظر إلى عمل المرأة من خلال السياق التاريخي لا من قياس الشاهد على الغائب**" [78]، فإذا كانت المرأة في زمن الإسلام المبكر قد مارست التمريض في الجهاد والرضاعة وبعض الأعمال الإنتاجية مثل حلب النوق والشياه وصناعة الزبدة واللبن [79]، فإن المرأة المعاصرة ليست ملزمة لأن تكون سمتا للمرأة العربية القديمة وأن تمتهن أعمالا صنو أعمالها وذلك لتطور الظروف التاريخية.

ويبدو أن المرأة في نظر شحرور قد كانت محرومة من خوض العمل في مختلف مجالات الحياة لسببين اثنين: أولهما خشية اختلاطها بالرجل ولكن الإسلام " **لم يمنع المرأة من أن تختلط مع الرجل، ولكن حذر من الخلوة بين الرجل والمرأة من غير المحارم في مكان مغلق وكذلك سفر المرأة مع غير محرم**

[76]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
[77]-الطلاق 65: 1 .
[78]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.623.
[79]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

لوحدهما"[80].ومن أقوى الحجج التي تقوم دليلا قاطعا على عدم ممانعة الإسلام اختلاط المرأة بالرجل أنه أجاز لها كالرجل حضور صلاة الجمعة وترك البيع مثلما يلوح لنا ذلك في الآية **:"يا أيها الذين آمنوا إذا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع"** [81]، وهي آية كان الخطاب موجها فيها للجنسين معا وعلى حد السواء ذكورا وإناثا.

أما السبب الثاني فهو ضعف بنية المرأة الجسدية إذ هناك بعض المهن التي قد لا تتحملها المرأة ولا تليق بأنوثتها ولكن آن الأوان في نظر شحرور لأن تكون المرأة سيدة نفسها فتنتقي من المهن ما يتناسب معها وما يليق بأنوثتها فترفض بذلك وصاية الرجل عليها ومسؤوليته في اختيار الأعمال التي تناسبها.

- **-<u>حق العمل السياسي والتمثيل التشريعي</u>** :يتوقف شحرور عند العمل السياسي معتبرا إياه " **أول حق أعطاه الإسلام للمرأة بشكل مباشر"** [82]، وليس أدل على ذلك أن المرأة قد خاضت معترك الحياة السياسية منذ القديم فأخت عمر بن الخطاب كافحت عقائديا وسمية " **اشتركت في الهجرة إلى الحبشة وإلى يثرب وحضرت بيعة العقبة الأولى والثانية"** [83]. ويطعن شحرور في الحديث المنسوب إلى الرسول والذي متنه "**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"**، معتبرا إياه حديثا ضعيفا لأن راويه أبا بكرة وهو غير عدل فهو قد أقيم عليه حد الشهادة الكاذبة بأمر من عمر بن الخطاب في قضية الزنا التي نسبت إلى المغيرة بن شعبة.

ويعمد شحرور إلى الحفر في التاريخ ليستحضر شخصية ملكة سبأ التي كانت رمزا للحكمة وحسن القيادة لقومها إذ كانت تستشيرهم في شؤون دولتها [84]، وذلك حتى يشرع لحق المرأة في المشاركة السياسية وفي تقلد أعلى المناصب في الدولة فهو القائل: " **على المرأة المسلمة أن تعلم أن لها الحق بأن تنتخِب وتُنتخب وأن تمارس أعلى مراكز المسؤولية في الدولة الإسلامية حتى رئاسة الدولة ويحق لها أن تصلي الجمعة مع الرجال وتشارك في ممارسة مهمات السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية على أن تكون مؤهلة لذلك"**[85].

---

[80]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[81]-الجمعة 62: 9.

[82]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص.624.

[83]-المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[84]-انظر النمل 27: 32- 33.

[85]-محمد شحرور، الكتاب والقرآن، صص.625- 626.

خاتمة:

لقد تبين لنا ونحن نقرأ نصوص شحرور أن خطابه كان معنّى بالمرأة وقضاياها الملحة والراهنة من خلاله إعادة قراءته للموروث الديني الفقهي الذي خطه الفقهاء القدامى، وهو موروث لا بد من تجديده بوضع معطيات العصر والمرحلة التاريخية موضع اهتمام فالخطاب الديني " **خطاب مأزوم لأنه يسعى على مستوى الظاهر للمساهمة في إخراج الو اقع من الأزمة شأنه شأن مجمل الخطاب العربي لكنه على مستوى الباطن يكرس الأزمة ويعمق التبعية**"[86] ثم إن العقل الإسلامي عقل مأزوم وسر أزمته إنما يكمن في أنه عقل استهلاكي لا ينتج لأنه قياسي أي ينهض على قياس الشاهد على الغائب.

لذلك انبرى شحرور ممحّصا لهذا الخطاب باحثا في ثنايا الذاكرة المعتمة وفي التقاليد الجامدة والتأويلات المنغلقة للنص الديني والتي ثبتها الفقه الذكوري القائم على ليّ أعناق معاني النص المقدس وتطويعها بما يخدم نواياه في تهميش المرأة وتبخيسها وعدم الاعتراف بها كائنا شريكا للرجل في صناعة التاريخ والحضارة. لأن الفقه الذكوري فقه يكرس الهيمنة والتراتبية الجنسية في المجتمع. فكان لابد لشحرور من التملص من سطوة الذكورة واستيلاب المرأة لتعي ذاتها كائنا إنسانيا لها حقوقها فقد آن الأوان لأن تشق طريقها في البحث عنها واقتناصها لأنها سرقت منها خلسة وعنوة.

وجاءت كتابة شحرور تمردا على الثوابت التي أرست دعائمها المؤسسة الفقهية لأن نصه نص مسكون بفكرة الانعتاق من الواقع الذكوري ونص مشحون بالرفض والاحتجاج للتخلص من وصاية الرجل على المرأة، ذلك أن شحرور قد حاول زعزعة مفاهيم القوامة والزوجية وعقد النكاح والصداق والطلاق والعدة وزينة المرأة ولباسها لينسف التمييز بين الجنسين ويقر بالمساواة بينهما وبفاعلية المرأة أملا في تحررها من غربة الأمس ومن أسر الفقه الذكوري المنغلق.

[86]-نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة ص.106.

قائمة المراجع المعتمدة

-القرآن الكريم، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السابعة، سنة 1405هـ.

-ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل، د.ت.

-أبو زيد(نصر حامد)، دوائر الخوف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة 2004م.

-الأسود(منجي) وآخرون، ميراث النساء ووهم قطعية الدلالة، إشراف نائلة السليني، دار الجنوب، تونس، مارس 2019.

-بن سلامة(رجاء)، بنيان الفحولة، دار بترا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2013.

-بوزيد(سولاف)، إشكالية الشرف لدى المرأة، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 16، سبتمبر 2014.

-الجوهري(أبو نصر إسماعيل)، الصحاح، دار الحديث، القاهرة، 2009م.

-حجازي(مصطفى)، التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة التاسعة 2005.

-الزبيدي(محمد مرتضى)،تاج العروس، تحقيق حسين نصار، التراث العربي، الكويت، 1974م.

-شحرور(محمد)، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، د.ت.

-- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى 2000م.

-- التعددية الزوجية، مقال منشور بالموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور، بتاريخ 25فبراير2010.

- القوامة، مقال منشور بالموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور، بتاريخ 25فبراير 2010.

-شرابي(هشام)، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، كانون/ يناير 1992.

-قرامي(أمال)، الاختلاف في الثقافة العربية: دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى 2007.

-محمود(إبراهيم)، الجسد البغيض للمرأة، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2013.

-المرنيسي(فاطمة)، ما وراء الحجاب، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الرابعة 2005.

-Simone de Bouvoir, Le deuxième sexe, 1949, Gulen, collection idées.

الجسد كمدخل لبناء الفوارق الاجتماعية بين الجنسين

هاجر لمفضلي

باحثة في علم الاجتماع (جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب)

تقديم

يعتبر الجسد من بين المواضيع البارزة، سواء في الثقافة العربية الإسلامية، ليس من خلال القرآن والسنة فقط وإنما من خلال مجموعة من القراءات والتأويلات وكتب التراث، أو باعتباره موضوعا أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا؛ يتحدد وفقا للرمزيات التي يجسدها البناء الاجتماعي والثقافي لمختلف المجتمعات، ووفق مجموعة من قوانين استعمالات الجسد، من خلال نسق القيم الذي يقدم التنوع والتعارض المجتمعي، في علاقة الفرد بجسده وبمجتمعه. هذه العلاقة قائمة على تداخلات لما هو اجتماعي وثقافي وسياسي واقتصادي، كما تحدد مجموعة من الفوارق الاجتماعية بين الجنسين، الكاشفة لخصوصيات مركبة ومتفاعلة، لمجموعة من الميكانيزمات الواعية وغير الواعية. لذلك تظل الأسرة في النظام الإسلامي المؤسسة الأساس لمحاولة الضبط وتقسيم الأدوار الاجتماعية بين الجنسين على أساس ما هو طبيعي بيولوجي، وكذلك المؤسسة التي تحتكر الجنس، وفق ضوابط النظام الديني، عبر آليات وقنوات تنشئوية تعمل فيما بينها لتعميق أسس هذا النظام وضمان استمراريته الرمزية والمادية، القائمة على الهيمنة الذكورية والتي تقطع مع الممارسات الجنسية التي كانت سائدة قبل الإسلام.

إن حضور الجسد الأنثوي في الثقافة العربية الإسلامية، ظل حبيس الفتنة والإغراء، فعن أسامة بن زيد عن النبي قال: "ما تركت بعدي فتنة هي أضر على الرجال من النساء" (البخاري، 2002)، ولصيقا كذلك بقدرته على الوظيفية الإنجابية، التي شبهت في النص القرآني بالحرث كصورة رمزية تعبر عن الخصوية "نساءكم حرث لكم" (سورة البقرة، الآية 223)، والملاحِظ لهذه النصوص يتبين له حينا شيطنة الجسد الأنثوي، وحينا آخر كمفعول فيه، وظيفته الأساس هي الإنجاب، وكلها تمظهرات تجسد لنوع من العنف القائم على النوع الاجتماعي، سواء من خلال المستوى النظري، أومن خلال المستوى الممارساتي بشكل قوي في علاقة هذا الجسد بالآخرين، باعتباره جسد يمثل هوية المسلمة واختلافها عن باقي الهويات.

وقد سعت العديد من الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، خصوصا منها النَّسَوِية، إلى تفكيك علاقات التراتبية بين الرجال والنساء، القائمة على هيمنة ذكورية تشرعن مراقبة الجسد الأنثوي، وتحدد استعمالاته الحركية المجالية. وقد تشكلت هذه العلاقات بناء على تاريخ طويل، سعت الأنثروبولوجيا إلى

تتبع تغيراته الاجتماعية والثقافية، المرتبطة أساسا بتغيرات تقسيم العمل بين الجنسين، القائم على علاقة العام بالخاص، وبالقيمة الرمزية لكل منها، ومن تم يتبين لنا كيف يشتغل الجسد وفق الفوارق الاجتماعية بين الجنسين، لضمان استمرارية الهيمنة وتعميقها نظريا وممارساتيا، لذلك فتفكيك هذه التداخلات يجعل من الخطاب الأنثروبولوجي والسوسيولوجي، يؤكد على إعادة مساءلة الفوارق الاجتماعية بين الرجال والنساء، باعتبارها بناء اجتماعيا وثقافيا وليس بيولوجيا، خصوصا وأن هذه الفوارق لا تتميز بالكونية ولا بالثبات.

والأكيد أن المقاربة التاريخية للجسد، في تعدد استعمالاته الثقافية، ضرورة علمية، لن نجازف بها في هذه الورقة، وسنقتصر على الإحاطة ببعض ملامح الثقافة العربية، والتي نعتبرها محطات أساسية يسكنها حضور قوي للجسد، كمدخل مهم في بناء نسيج اجتماعي إسلامي، لعلاقات قائمة بالضرورة على المهيمن والمهيمن عليه، الفاعل والمفعول به، وقائمة في جانبها الممارساتي على تفسير بيولوجي طبيعي، يضمن انسجامه وتناغمه مع القواعد التي تنظمه.

ويخضع الجسد لمجموعة من التغيرات المستمرة، بفضل التجاذبات الثقافية والقيمية الغير ثابتة، خصوصا مع التطور المستمر للوسائل التكنولوجية الحديثة، القائمة على فرديات ضمن مجتمعات شبكية، توفر إمكانيات جديدة للجسد كتواجد غير مباشر، يتحدد عبر تعدد الوسائط. وتعتبر هذه الأبعاد الجديدة للجسد عوامل أساسية لبروز نماذج جديدة للتواصل والتفاعل، ورسم هندسة اجتماعية للتواجد المشترك بين الرجال والنساء، ضمن إطار علائقي لا ينفصل عن السياقات المجتمعية التي تبني للاختلافات الجسدية بين الجنسين.

سياق سؤال البحث

يشغل الجسد الأنثوي مكانة مركزية في بناء العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء، إذ على أساسه يتم تقسيم الأدوار، كنوع من التدبير القائم على تعارض يضمن التكامل، حفاظا على النظام الاجتماعي. لذلك ليس بالغريب أن تكون الوصاية على الجسد الأنثوي، تشكل لب التصور الفقهي حول المرأة في الثقافة العربية الإسلامية، وفي علاقتها بالرجل، بل وبالنظام الاجتماعي، فيحظى جسدها باهتمام العقل الإسلامي، وغزارة الكتابات حوله، كموضوع للإغراء والرغبة والجمال، مما يتطلب وضع حدوده المرئية واللامرئية، ومراقبة استعمالاته لجعله خاضعا للإرادة الإلهية، وتابعا للسلطة الذكورية، تحت غطاءات متنوعة، منها المقدس والمدنس، ومنها ثنائية الحرام والحلال، ومنها التقاليد...وكلها آليات تشكل النظام الاجتماعي الذي يستهدف تطويع الجسد، ومن تم فإن الخطاب حول هذا الجسد يختلف من الرجال إلى النساء، والتمثل

حوله يتأسس حول السلطة، وفق أشكال رمزية تمييزية، تختلف باختلاف الوضعيات الاجتماعية (السن، الوضعية العائلية، الإنجاب، العقم...).

إن التساؤل حول واقع الجسد يتميز بعدم الثبات، وبالتعدد والتركيب والتعقد، كما يحتاج لمواكبة التطورات المستمرة، التي تجعل بناءه كمفهوم في تجدد مستمر، أمام ت فلعلات عدة بين المادي والرمزي، وبين المرئي واللامرئي، وبين الوعي واللاوعي.

وواقع الحال يبرز الدور الذي تلعبه الأنترنيت، خصوصا مع تطور الوسائل التكنولوجية الحديثة، في إضفاء أبعاد جديدة للجسد، تخ ـلف أشكاله التعبيرية، وتجعله يعرف واقعا جديدا في تواجده النفسي والاجتماعي والعلائقي، هذا ما يجعل رمزيات الجسد في تجدد مستمر، أمام الإمكانيات التي يتيحها في نسج العلاقات الاجتماعية بين النساء والرجال، وفي تجريب مجموعة من الوضعيات الجسدية، والتحرر من بعض الإكراهات الإعتيادية، على الأقل في زمن الاتصال التكنولوجي.

سؤال البحث

تسعى هذه الورقة، إلى إبراز البناء الاجتماعي للاختلافات المجندرة للجسد، وفقا للأنساق الثنائية المتعاضرة ما بين الذكورة والأنوثة، ما بين التفوق والدنيوية، والتي تسعى المجتمعات الإسلامية الحفاظ عليها لضمان التكامل عبر مجموعة من القوانين الضابطة.

فكيف تتمثل الثقافة العربية الإسلامية الجسد؟ أية اختلافات اجتماعية لهذا الجسد وفق العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء؟ كيف تتجسد التراتبية بين الجنسين من خلال الجسد؟ وما هي التغيرات التي يعرفها الجسد في بعده التكنولوجي؟

محاور الورقة:

أولا: الجسد في الثقافة العربية الإسلامية

ثانيا: الجسد كموضوع سوسيولوجي وأنثروبولوجي

ثالثا: الجسد عبر الوسائل التكنولوجية الحديثة

أولا: الجسد في الثقافة العربية الإسلامية

يرتكز التصور الفقهي للجسد الأنثوي على اعتباره موضوعا للإغراء والرغبة الجنسية، وهذا ما يفسر المنطق الفقهي لحجاب النساء، كوسيلة لتحصينهن وحماية الرجل "الأجنبي" من الفتنة التي قد تؤدي إلى ارتكاب "الزنى"، كمرادف للعلاقة الجنسية خارج مؤسسة الزواج، والحفاظ على النظام الاجتماعي. لذلك يظل تاريخ الحجاب في العمق هو تاريخ شخصي للجسد في علاقته بذاته وفي علاقته بالآخر وفق العلاقة

القائمة بين المرئي واللامرئي، والعام بالخاص، إذ إن خروج المرأة للمجال العام، يعتبر اقتحاما للمجال الذكوري، مما يجعل الحجاب يظهر كميكانيزم دفاعي يمثل فيه اللاوعي جزء مهما.

يأتي حينها دور التنشئة الاجتماعية في تعميق منع العلاقات الجنسية، لتنتج بعدها قواعد السلوك القائمة على الفصل بين الجنسين. لذلك نجد أن المجتمعات الإسلامية قائمة على التناقض الازدواجي؛ حيث الرجولة مرتبطة بالفعالية والأنوثة مرتبطة بالسلبية، وهو ما بشكل اللاوعي الاسلامي للعلاقات الاجتماعية بين الجنسين، القائمة على التكامل.

وقد أضفى الإسلام على العلاقة الجنسية صبغة اجتماعية بواسطة مؤسسة الزواج، التي تبني لقطيعة مع ما كان قبل ظهور الإسلام، من أنماط متعددة للعلاقات الجنسية والزواجية، وباعتبارها مؤسسة تضمن الإشباع الجنسي، وتشرعنه، خصوصا جسد المرأة الملزم بضمان ذلك، وإلا تعرضت المرأة للعنف الرمزي والنفسي والجسدي، والآية القرآنية 34 من سورة النساء تبين ذلك "واللائي تخافون نشوزهن فعظهون واضربهون واهجروهن في المضاجع". وفي نفس السياق، نجد فكرة أساسية وقفت عندها المرنيسي (المرنيسي، 2009)، وهي أن الأسرة في النظام الإسلامي الأبيسي، تشكل الخلية الأساسية لضمان تنشئة المسلم الاجتماعية، كما أن رؤية الرسول وبنية المجتمع السابقة عامل ساهم في تشكيل مؤسسات المجتمع الإسلامي الجديد، لذا فإن أسس البنية الاجتماعية الإسلامية، القائمة على هيمنة الرجال والخوف من الفتنة كضرورة لضمان الإشباع الجنسي للمؤمنة، بلورت مجموعة من القوانين النوعية التي تتحكم في دينامية الجنسين وتحددها في الدول الإسلامية.

إن الصورة الفقهية حول الجسد الأنثوي، هو ما يجعل التمثل حول المرأة مقترنا بأسطورة الكيد، كسلطة رمزية تحدد المرأة في دور الصائد الذي يستعمل كل إمكانياته الجسدية للإطاحة بالرجل، وهذا التمثل نجده حاضرا وبقوة في الثقافة الشعبية كذلك. وقد اعتبرت فاطمة المرنيسي (المرنيسي، 2009) سلطة الكيد الأسطورية، قطبا أساسيا تتمحور حوله هندسة العلاقات الاجتماعية داخل العائلة وخارجها في المجتمعات الإسلامية. لذلك تظل العلاقة بين الجنسين تتحدد وفق الصراع والتوتر، خصوصا وأن السلطة مفهوم أساسي يحدد التراتبيات الاجتماعية بين الجنسين.

ويرتبط الجسد الأنثوي ارتباطا وثيقا بشرف الرجل، إذ إن الحفاظ على المنع الجنسي قبل الزواج، يعتبر مسؤولية أساسية ترمز في العمق إلى نجاح التنشئة الذكورية، وعدم تلويث سمعة العائلة، لذلك يظل فض البكارة في ليلة الدخلة مؤشرا مرئيا على العفاف والعذرية، وجعل الجسد الأنثوي مراقبا وخاضعا للقيم الذكورية. كما أن جسد المرأة في الثقافة الإسلامية يظل لصيقا بالخصوبة، ففي حديث النبي محمد

"تزوجوا الولود الودود فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة" (الألباني، 1979)، مما يثبت أن هوية النساء المسلمات مرتبط بالحياة الجنسية بشكل كبير، وبالوظيفة الإنجابية التي يجعلها الحديث النبوي معيارا أساسيا في انتقائية الزوجة، ومحددا لتكثير الأمة، وفي حديث نبوي آخر "تناكحوا تناسلوا تكاثروا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة" (العجلوني، د. ت)، تأكيد على الغرض الأساسي من النكاح الذي يفيد الزواج وهو التناسل والتكاثر باعتباره محددا للتفاخر بالهوية الإسلامية وتميزا عن باقي الأمم. وتجدر الإشارة كذلك، إلى أن النص النبوي والقرآني، يزكي الزواج بالمرأة البكر، من خلال حديث النبي " أتزوَّجتَ قلتُ نعَم قال بِكرًا أم ثيِّبًا فقُلتُ ثيِّبًا قالَ أفلا بِكرٌ تلاعبُها وتلاعبُكَ" (البخاري، د ت) ، أما في النص القرآني فقد ورد في سورة الواقعة "إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا عربا أترابا لأصحاب اليمين" (سورة الواقعة، ص 35، 36، 37، 38).

إن التصور الإسلامي للجسد مرتبط كذلك بتطهير هذا الجسد المسلم، الذي له مجموعة من الدلالات الرمزية، المرتبطة بشكل كبير بالعلاقة الثنائية القائمة بين المقدس والمدنس، خصوصا في علاقة ذلك بدم المرأة في الحيض وبعد الولادة، وكذلك بعد كل علاقة جنسية. يُثْبِتُ لنا ذلك أن الإسلام يسعى إلى تطويع الجسد ليكون خاضعا لله، وهو ما يعتبره حسن إغلان (إغلان، 2018)، شكلا من التدبير السياسي والديني للجسد، الذي انطلق منذ أسطورة الخلق ليكون آدم هو الأصل وحواء هي الفرع، وهي علاقة تضعنا أمام الاكتمال والنقصان في الجسد الآدمي، فآدام في خلقه كان مجردا من التجنيس إلى أن جاءت حواء من ضلعه. ويعتبر حسن إغلان هذه الحكاية القرآنية إشارة إلى ثلاثة عناصر أساسية، تتجلى في معصية الله، وفي العري، وفي الحياء، لتتداخل فيما بينها وتحمل إلينا من خلال سوءاتهما، قيمة أخلاقية وهي الحياء كمعيار أساسي في النظام الاجتماعي بين العلاقة القائمة بين الخاص والعام، هذا العام الذي يرتبط بالسلطة القضيبية. كما أن الوعد بالجنة يَحْضُر فيه الجسد الأنثوي الفاتن بجماله من خلال الحور العين، كتعويض للمنع الجنسي للرجل المسلم، ويتجلى ذلك من خلال الآية القرآنية التالية: "وحور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون" (سورة الواقعة، الآية 22 و23).

يقف حسن إعلان من خلال كتابه "الجنس والسياسة، التدبير السياسي للجنس "، على التداخل اللغوي الحاصل ما بين الجسد و الجسم والدين، باعتبارها متقاربة في نصوص الإسلام، وقد بين أن كلمة "بدن" وردت في القرآن مرة واحدة، حين توجهت لفرعون من خلال اللآية التالية: "فاليوم ننجك ببدنك (يونس، الآية 92)، لتدل على الجثة التي أخرجها الله من البحر، وترمز إلى عظمة الجثة، أما كلمة الجسم فتدل على الهيئة الخارجية للفرد، وهناك معنى آخر يضيفه لسان العرب، وهو المجسد، بمعنى الثوب الذي يلي

جسد المرأة فتعرق فيه، في حين يحيل الجسد على ما يشكل لون وخصائص الإنسان. (إغلان، 2018)، ويبدو أن هذه التعاريف غير واضحة الحدود وقريبة من بعضها البعض.

ويعبر المعجم العربي عن الغنى في الوصف الجسدي الأنثوي وكذلك في حقل الجنسانية، من خلال الوصف الدقيق للشهوة والأعضاء الجنسية الذكورية والأنثوية، وقد تألف في ذلك العديد من الكتب الفقهية، التي لم تقف عند ذلك فحسب، بل رسمت معالم الحياة الجنسية من علاقات ووضعيات وتغذية، مما يبرز أهمية موضوع الجنس في الثقافة العربية، كمرادف للباءة والنكاح والجماع والنيك، ولابد من الإشارة إلى التراجع الكبير في حجم الكتب العربية حول الجنسانية مقارنة مع كان سابقا.

ومن بين مرادفات العضو الجنسي الأنثوي، نجد الُهنّة، الذي تم ربطه بالعديد من الصفات، "الفوق البوق، الأصلع المريوق، الأقرع المعروق، المتنفخ بالعروق، يسد الشقوق، ويفتق الفتوق، ويرم الحزوق، ويقضي الحقوق ، أسد بين جبلين، بغل بين حملين، منار بين صخرتين، رأسه رأس كلب، وأصله مترس درب، إذا دخل حفر، وإذا خرج قشر، لو نطح الفيل كوره، أو دخل البحر يكدره، إذا رق الكلام وتقاربت الأجسام، والتفت الساق بالساق، ولطخ رأسه بالبصاق، وقرعت البيض بالذكور، وجعلت الرماح تمور، فطعن الفقاع، وشق الأحراح" (السيوطي، 2009)، كما يسمى فرج المرأة بالكُس ويشبه في الغالب بعناصر الطبيعة كشجرة يقال لها بابنيوس نظرا لغلضها ولينها، وبلسان البقرة لأنه أحد وألين ...ونجد هذه الصفات وغيرها في كتاب السيوطي "ثلاثة نصوص في الجنس" حاضرة وبقوة، بل وذهب السيوطي، إلى اعتبار ماء الجنسين العامل الأساسي في اتفاقهما أو اختلافهما، واعتبر المني الثقيل الأبيض الحلو الشبيه برائحة الكافور هو أكثر ما يوافق النساء ويؤدي إلى الحمل.

أما مرادفات العضو الجنسي الذكوري، فنجد الأَيْر والقطن...، وحيث سألت امرأة عن أحب الأيور إلى النساء فقالت: "الغليظ الكبير، الضخم الكمرة، المكتنز الناتئ العروق، المعرق المتين، العريض القفا، الركيز الأصل، الذي إذا اشتد انعاظه طمح رأسه طموح الفرس، فذاك الذي يكرم مثواة، ولا يستبدل به سواه. وأما الأير المعقف الشبيه برجل الغراب الرقيق أصلا الواهن وسطا، الذابل فرعا، الملتوي عنقا فاطردوه واتخذوا سواه" (السيوطي، 2009: 20). نرى هنا كيف أن الحكاية تبرز لنا قيمة الارتباط العاطفي بين الجنسين قائمة على المعطى الجنسي، وبدون هذا المعطى لا يصير للعلاقة العاطفية من ضرورة قائمة. كما نجد مجموعة من الوصفات والأدوية التي تقوي الرغبة الجنسية، ونصائح حول ما يليق وما لا يليق في العلاقات الجنسية، مع أحمد بن سلمان من خلال كتابه "رجوع الشيخ إلى صباه". وعموما فإن المكتبة العربية تزخر بكم هائل من الكتب التي اهتمت بشكل كبير بموضوع الجنس، وتحلت بجرأة كبيرة في

الوصف الإيروتيكي، وبالجسد الأنثوي وما يلزمه من زينة وتغنج، ومن خصائص فيزيقية أساسية، كان يستحسنها العربي في ناقته، فأسقطها على المرأة مثل الناقة العَصُو أي السمينة، والمَعْصَدة أي العظيمة التامة التي تسر الناظر إليها، والدَلْصَاء بمعنى التي أزالت ما على جسدها من شعر فصارت بشرتها ناعمة، وتوصف المرأة باللقاح أي المرضعة، وبالضرعاء والضريعة والطُرْطُبَة، أي العظيمة الثديين، والمرأة الهَيْدَكُور أي الكثيرة اللحم والمكتنزة، كما أن الأرداف الكبيرة تحتل مكانة أساسية في جمالية المرأة واكتمال أنوثتها.

وقد لعبت الثقافة الشعبية دورا هاما في بلورة تمثل سلبي حول الأنوثة، يتجلى ذلك على سبيل المثال، من خلال أسطورة "عيشة قنديشة" المغربية، التي ترمز في المخيال المغربي إلى المرأة الجنسية ذات الشكل المفزع التي تسبب الخوف لأنها شهوانية بشفتيها وثديها، وهوايتها المفضلة هي اعتراض الرجال وحملهم على مضاجعتها لتسكن أجسامهم (المرنيسي، 2010)، أو من خلال ذاكرة شفوية غنية بالأمثال الشعبية، تعزز الخوف من القدرة اللامتناهية للجسد الأنثوي على شن الفتن وخلق لا توازن النظام الاجتماعي، وهو ما يبرز نوعا من التخوف اللاشعوري من الجسد الأنثوي، ومن كيده كسلطة رمزية تستطيع الوصول إلى ما تصبوا إليه، وكمثال على ذلك، نستحضر المثال التالي: "بَهْتْ النّساء بَهْتِينْ من بَهْتْهُمْ جِيتْ هَارْبْ، يْتْحْزّْمُوا بالأفاعي ويْتْخْللوا بالعقارب"

يتضح لنا مما سبق الوقوف عليه، أن موضوع الجسد في البناء الثقافي الإسلامي، يشكل مدخلا أساسيا في فهم النظام الاجتماعي القائم بالأساس على الفوارق الاجتماعية بن الجنسين، وكيف أن ترصد هذا الحضور في جميع محطات الفهم، يستدعي أكثر من هذه الورقة، نظرا للغنى المتوفر حول هذا الحضور، خصوصا في ارتباط وثيق بالجنس وبالجسد الأنثوي، الذي شكل لغزا حاول الفقه فك شفرته، وجعله جسدا "شيطانيا"، لابد إلا أن يكون خاضعا لسلطة الفقيه ومراقبة النظام الذكوري، كأشكال للوصاية عليه وتحديد استعمالات الاجتماعية وفقا لذلك.

ثانيا: الجسد كموضوع سوسيولوجي و أنثروبولوجي

يتحدد الجسد كموضوع أنثروبولوجي، وفق الرمزيات التي يضعها النظام الاجتماعي والثقافي، من خلال نسق القيم الذي يقدم التنوع والتعارض المجتمعي، أما ذلك يظل الجسد كاشفا لعلاقة الفرد بجسده وبمجتمعه. وهي العلاقة التي تحدد الاختلافات والفوارق الاجتماعية بين الجنسين، لكن السؤال القديم والمتجدد هو التراتبية التي يحددها النظام الاجتماعي وفق الاختلاف البيولوجي.

ينطلق التحليل النفسي مع سيجموند فرويد (segment Freud) في فهمه للجسد الأنثوي، من ما هو بيولوجي ذكوري كنموذج أصل لهذه القراءة؛ حيث يشكل غياب القضيب عند الأنثى مصدرا للخوف الدائم عندها، خصوصا في مرحلة بلوغها التي تشعرها بصدمة نفسية نتيجة إدراك الفوارق البيولوجية بين الجنسين (Schaeffer, 2005).

إن القراءة الفرويدية حول الجسد، تنطلق من المرئي واللامرئي، لتحديد الفوارق بين الجنسين، الخاضعة لرمزيات متعارضة تجعل من كل ما إيجابي ذكوي وكل ما هو سلبي أنثوي؛ إذ يفقد الجسد الذكوري دمه لأغراض "نبيلة" كالحرب... في حين يعبر دم الحيض عن إكراه بيولوجي تخضع له النساء، يبدأ منذ فترة البلوغ الأولى وما يلازمها من تمثلات التنشئة الاجتماعية، فتصير بذلك مرحلة الانتقال إلى البلوغ، إما تعزيزا لدور المرأة وافتراضا للأنوثة، وإما "لعنة" ملازمة لقدر أنثوي؛ تحت أشكال مختلفة من العار والخجل والدنس. مما يجعل دم المرأة رهانا أساسيا يبني لعلاقات قائمة على الشرف وعلى العرف العائلي، وشهادة على البكارة من خلال ليلة الدخلة، كفعل يتيح المجال أمام مرئية الدم ويضيف قيمة للقضيب المنتصب، كنسق طبيعي يتحدد وفق تفكير أحادي ذكوري، والذي ستعمل الثورة التشريحية في القرن 19 على نقله إلى تفكير حول الاختلاف البيولوجي.

إن اعتبار الجسد كمدخل أساس في بناء الفوارق الاجتماعية بين الجنسين، يتحدد منذ الشهور الأولى للطفولة، من خلال قنوات تنشئوية متعددة، كدور اللعب في تبني أدوار كل من الرجل والمرأة. وضمن هذا الصدد، ترى سيمون دوبفوار (Simone de Beauvoir) أن الصورة التي يحملها الرجل حول ذاته منذ الطفولة لا تتعارض مع المجتمع، في حين أن المرأة قد تدخل في صراع إذا أرادت التواجد بالطريقة التي تريد أن تكون عليها، باعتبار أن تحقيق ذاتها متعلق بإرضاء المجتمع الذكوري، بدءا بالأقارب وانتهاء بالمجتمع (Dantier, 1949).

لذلك لابد أن نؤكد على الدور الذي تلعبه الأنساق الإيديولوجية في بناء التعارض والتراتبية بين الذكورة والأنوثة، المتحددة داخل علاقات قرابية متعددة، بين الزوج /الزوجة، الأخ/ الأخت... وفقا للتنوع الثقافي الذي تعرفه المجتمعات، وكتصنيف قائم على لغة ثنائية، تؤسس لنسق من التمثلات والإيديولوجيات التي لها وظيفة تفسيرية متماسكة لكل ظواهر الحياة الفردية (المرض، الموت..) والحياة الجماعية. وتعتبر هذه اللغة الإيديولوجية إطارا أساسيا للتعارضات التي تعبر دائما عن السيادة الذكورية، القائمة على السلطة، وتتواجد في جميع المستويات، وجميع مظاهر الجسد والمعارف، كالإنجاب، والعقم والرضاعة الطبيعية، وتلعب وظيفة مؤسساتية تقوم على التعارض (بارد/ساخن)، وتلعب دورا تفسيريا يضمن التوازن العام.

يؤكد بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، على أن الواقع الاجتماعي يبني الجسد كواقع بيولوجي، يؤسس للفوارق ما بين الجنسين، وفقا لتصور أسطوري متجدر داخل علاقة تعسفية لهيمنة الرجال على النساء، وضمن تقسيم جنسي للعمل في واقع النظام الاجتماعي. إن الجسد بذلك خاضع لبناء اجتماعي جنسي خصوصا، بناء على الفوارق التشريحية، فتصير هذه الفوارق المبنية هي أساس الظهور الطبيعي؛ إذ نجد أن الأخلاق كقيمة رجولية مرتبطة بمفاهيم كالشرف وبالفحولة الجنسية والقدرة على الافتضاض، باعتبارها صفات تحدد وجوده كرجل، وهو ما يبرز الأساس البيولوجي في البناء الاجتماعي داخل نسق من العلاقات المتناظرة والمترابطة، وتجد امتداداتها في الأنساق الأسطورية الطقوسية.

وبالمقابل فإن النساء تستندن على خطاطات إدراكية تقودها إلى تمثل سلبي لجنسها، وهو معيار أساسي يقودها إلى التقليل من الجنس الذكوري لتأكيد التفوق الأنثوي(Bourdieu, 1998) .

تظهر العلاقة ما بين الجنسين، كعلاقة اجتماعية قائمة على التقسيم الأساسي ما بين الذكورة النشيطة والأنوثة السلبية، واعتبار الهيمنة الذكورية والخضوع الأنثوي مرغوب فيهما، وبالتالي اعتراف للهيمنة البيولوجية المبنية على الفوارق بين الجنسين وعلى أساس تراتبي، وهو ما يجعل الإنتاج البيولوجي محددا للتقسيم الجنسي، القائم على الاختلاف والتعارض ما بين الذكورة والأنوثة نظريا وممارساتيا، ما يسميه بورديو "بالهابتيس" « Habitus ».

تعمل التنشئة الاجتماعية من خلال قنواتها المتعددة، على تحديد القيم الأخلاقية والدينية، التي يتم استدماجها من خلال مجموعة من الأدوار المحددة لكل جنس؛ إذ تتلقن المرأة مجموعة من الأدوار المتصلة بوجودها كفتاة صغيرة فعذراء ثم زوجة ثم أم لعائلة، باعتبار ذلك اكتسابا تدريجيا لاستعمالات الجسد المتجسدة في طريقة المشي والنظرة... التي تتحدد كآليات لمراقبة الجسد الأنثوي من خلال مجموعة من القيم والممارسات؛ في علاقة هذا الجسد بالمجال الذي يتحرك فيه، من خلال العلاقة القائمة بين الخاص والعام.

الأكيد أن إشكالية الجسد حاضرة في السوسيولوجيا وفي الأنثروبولوجيا بشكل خاص، والسؤال حوله مرتبط بشكل كبير في علاقته بالمجال، وفق أنساق سلطوية، تتضمن مجموعة من الصراعات التي تتنوع بتنوع شروط الحياة والعيش المشترك بين الجنسين.

ومن بين الأنثروبولوجيات اللواتي وقفن على دراسة هذه العلاقات، نجد إلزابيت بدينتر (Elisabeth Badinther) التي تعتبر أن وجود الجنسين يهدف إلى التكامل الإنساني، كما تتميز جميع الجماعات الإنسانية بمنح مجموعة من المهام لجنس دون الآخر، إلى جانب أن التقسيم الجنسي للعمل يظهر كمعطى

ثابت كوني؛ حيث توضح بادنتير، أن مجتمعات الصيد والقنص تتميز بغياب رموز تشير إلى الحياة الزوجية؛ وهو ما يبين الغياب التام لتمثلات الجمع الإنساني، خصوصا على المستوى الجنسي، سواء تعلق الأمر بالأفراد أو الحيوانات، لكن على مستوى المجال، فهناك حضور لثلاث مناطق أساسية وهي: الدخول، والمركز، والعمق، والتي تؤسس لمجموعتين (الرجال والنساء)، يتم على مستواهما تجاهل العلاقات التبادلية. لذلك يتميز التقسيم الجنسي للمهام بالرديكالية، ويسعى النساء والرجال في ظل هذه المجتمعات إلى الحصول على موارد مختلفة، وبالتالي فالتكامل بين الجنسين تفرضه الشروط الموضوعية للمجتمع (Badinther, 1986) .

ركزت أبحاث مجموعة من الباحثين إلى حدود 1980، من مثل إدغار موران (Edgar Morin)، على تأثير الصيد في تطوير ذكاء الرجل، وطبيعة حياته التي عملت على تنمية ذكاءه بناء على مواجهة الحيوانات، وحتى ما إذا قامت النساء بالمشاركة، فيتم ذلك نادرا وفي وقت انشغالهن بالأطفال، وبالتالي تظل المرأة أكثر ضعفا. مما يجعل النمطية الدنيوية الفكرية والاجتماعية للنساء تعود لما قبل التاريخ (Badinther, 1986) .

في حين يصف أدريين زلهمان (Zilhman Adrienne) القطف النِسْوي بالنشاط الخطير الذي يحتاج من النساء طاقة وذكاء أكثر، وهي خصائص فيزيقية لا يتوفر عليها الرجال، ما يجعل النساء يصرن قادرات على الاهتمام بحاجيات الأطفال والتغذية... وبالتالي فالمرأة ليست أقل مشاركة من الرجل، بل هناك تضامن وذكاء خاص بالجنسين معا، فلكل طريقته التي تجعله ينمي خصائصه وَصِفاته الإنسانية، التي تجعل هناك تكاملا بين الجنسين. ويخلص الباحث إلى فكرة أساسية، تكمن في اعتبار فن الكهوف لا يخبر فقط عن التكامل، وإنما كذلك عدم التفوق الجنسي؛ إذ ليس هناك تراتبية ولا ما يدل على ممارسة الرجال لسلطة استبدادية على النساء في تلك الفترة (Badinther, 1986) .

إن التحولات الجذرية في نمط الحياة والانتقال اقتصاديا من الصيد والقطف إلى تدجين الحيوانات، سيجعل المرأة أكثر تفوقا مقارنة مع المرحلة السابقة؛ حيث ستعرف هذه المرحلة انتشارا لعبادة الآلهة الأمهات داخل الشرق الأوسط، كما أن الزراعة في هذه المرحلة تظل مهمة نِسْوية، في حين يقوم الرجال برعي الماشية. وبذلك لا تنطوي هذه المرحلة على تغير اقتصادي فقط، وإنما كذلك تحولات جذرية تمس الحياة الثقافية والإنسانية. وقد لاحظ لويس مامفورد (Louis Mumford)، أن كل ما يتعلق بالورود والفواكه والخضر...يظل منحصرا على النساء تقريبا، الشيء الذي يترك مساحة للاعتقاد أن النساء هن من اتخذن الخطوات الأولى نحو التدجين، مما يبرز أن هناك تكاملا للمهام بين الجنسين، إلا أن القيمة المعترف بها ليست متساوية (Badinter, 1986).

سيؤدي ظهور الزراعة الذكورية وانتشارها في الشرق الأوسط بأكمله، إلى الارتباط النسبي بالمرأة للتعاون في المهمات المرهقة، خاصة الخشب، لكن فيما بعد نجد أن الحيوان الذك،ر هو من أصبح يساعد الرجل في النشاط الزراعي المتعلق بالأرض، خاصة عند تقدم وتطور تقنيات الأرض في العصر "الحديدي"؛ حيث تميزت هذه المرحلة ببذر مساحات واسعة واستعمال عربة يجرها زوج من الثيران، فأصبحت بذلك الزراعة ميدانا للرجال بامتياز.

تؤسس الإنسانية للعلاقة الزواجية، وبالتالي تسعى للفصل بين الجنسين، الشيء الذي جعل من فنسواز هرتيي ((Françoise héritier) تعتبر كل المجتمعات تبني لهذا الاختلاف ولتعدد الأنساق الثنائية المتعارضة ما بين الذكورة والأنوثة، ما بين التفوق والدنيوية (Héritier, 1986)، إضافة إلى أن التنشئة الاجتماعية تحافظ على التكامل تحت رمز التعارض. وبالتالي فالمنطق الأبوي يقيم تراتبيات ثنائية، ترى من المرأة بطبيعتها موردا للاضطراب والضعف عكس الرجل القوي، كما ينطوي هذا النظام على احترام التراتبية بين الجنسين، مما يجعل هذا الغياب قد يشكل خطرا على الشعور الهوياتي والتخوف من فقدان الخصائص المرتبطة اجتماعيا بأحد الجنسين، والتي تحدد الهوية الجندرية، مما يجعل العمليات التفاعلية بين الجنسين موردا للقلق وللصراع.

يرى عبد الصمد الديالمي من خلال السياق المغربي، أن التنشئة الاجتماعية "التقليدية" تعمل على إنشاء هويتين جنسيتين تراتبيتين، من خلال مجموعة الطقوس كطقوس الولادة، والألعاب الخاصة بالطفولة... والتي تكشف عن تنشئة تميزية ولا متساوية ما بين الجنسين؛ وإذ إن ولادة الذكر تعبر عن مسرة جماعية، يتم التعبير عنها من خلال طقوس أكثر غنى؛ فالحمام بعد مرور سبع أيام من الولادة هو أكثر احتفاء، باعتبار ولادة الذكر داخل نسق القرابة المغربي، تؤكد على استمرارية الاسم العائلي والهوية، وهو ما يعبر عنه في الثقافة الشعبية المغربية "دار البنات خالية". إلا أن العلاقة الاجتماعية التراتبية بين الجنسين كما يرى الديالمي، تعرف تطورات راهنة؛ فالتقسيم "التقليدي" القائم على وجود هويتين جنسيتين تراتبيتين، يعرف أزمة من خلال تطور المجتمع المغربي، وبشكل أكثر دقة من خلال الجنسانية وإعادة الإنتاج (Dialmy, 2009).

إن التقسيم المجالي القائم على الخاص والمجال، مرتبط بشكل كبير بالتصور حول الجسد، إذ يجعل خروج المرأة إلى المجال العمومي خروجا من المجال "الطبيعي"، مما يجعل التمثل القائم حولها يتقلص في الجنس وإظهار الفحول الذكورية، وليس على أساس اعتبارها كفرد اجتماعي، فيصير الجسد الأنثوي موضعا للشرف ومجالا لتجسيد العرض العائلي، ومن المؤكد أن اتساع مجالية حركية النساء يتسع

ويضيق وفقا للنشاط الاقتصادي الذي قد تمارسه، ولمزاولتها للأنشطة الأخرى. يفضي ذلك إلى القول، بالحدود المجالية لكل جنس بدءا بالطفولة، ووفقا للخصائص الجسدية التي تحدد كل جنس، كسيرورة نحو السلطة، تتجسد من خلال آليات تنشئوية متعددة كطقس الختان، باعتباره رمزا للانتقال إلى عالم الرجال. هذا التقسيم القائم على رجل/امرأة، يظل حاضرا دائما في الاستعمالات المجالية المتعددة للجسد. ومن الجدير أن نلتفت إلى أن الوضعيات المتعددة للهيمنة، تولد بالمقابل أشكالا متعددة للمقاومة النِسْوية، منها ما هو ضمني كالإغراء باعتباره مكونا أساسيا في بناء العلاقات الاجتماعية بين الجنسين، ومنها ما هو علني صريح كالفن وحضور الجسد بشكل مكثف. وهو ما يجعل الجسد مدخلا مهما في فهم التغيرات المجتمعية الأساسية، والتساؤل حول إعادة تشكل الأدوار المنوطة بالرجال والنساء، وأحد التمظهرات الأساسية للقضاء على التمييز الجنسي التعسفي، في مجموعة من المجلات خصوصا مجال العمل الذي يذيب العلاقة القائمة بين الخاص والعام، وإن كانت تعرف هذه العلاقة بعض أشكال إعادة الإنتاج، خصوصا بسبب التضاربات الحاصلة بين الجديد والقديم في بناء الهويات، وهو ما يشكل شخصيات مركبة عند النساء كما عند الرجال.

ثالثا: الجسد عبر الوسائل التكنولوجية الحديثة

تتميز العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء، خصوصا مع انتشار الوسائل التكنولوجية الحديثة، بتعدد الوسائط التفاعلية والتداخل فيما بينها، وهي وسائل قائمة على التواصل عن بعد دون وجود علاقة جسدية مباشرة، مما يجعل حضور الجسد يتخذ أبعادا جديدة بناء على واقع جديد، يتيح إمكانيات متعددة للتواجد المشترك بين الجنسين.

حظي حضور الجسد عبر الأنترنيت، باهتمام بعض الباحثين، من بينهم بنيامين نوويل (Benjamin Noel)، الذي اشتغل على مفهوم أساسي وهو "الجسد الافتراضي"، باعتباره جسدا له قدرة الانتقال في المجالات، وعيش تجارب متنوعة، تنبني على ذاكرة ومخيلة جديدة (Fintz, 2002)، كما لهذا الجسد القدرة على التحرر من إكراهاته الإعتيادية، بل وتبني هويات جديدة ليست بالضرورة حقيقية، في تنقله بين المجال العام والخاص، هذا التنقل الذي لا يرسم حدودا واضحة حتى على مستوى الدراسة المنهجية . ووفقا لذلك نجد أن شيري توركل (Turkle Sherry)، يتبنى مفهوم "المجال الاحتمالي" في وصفه لمجالات الأنترنيت، كمفهوم مشتق من "المجال الانتقالي" الذي استعمله عالم النفس التحليلي دونالد وينيكوت (Donald Winicott)، وذلك لوصف الحقول التي لها وظيفة نفسية تعبر عن التناقض، مما يتيح إمكانيات لا محدودة لبروز اللاوعي بشكل أوسع (Civin, 2000). وهنا تجدر بنا الإشارة إلى ضرورة الالتفات للسياق

النفسي والعاطفي، وهي سياقات لا تبدو دائما بشكل واضح دون الاعتماد على تقنيات وأدوات علمية كالملاحظة بالمشاركة.

يتحدد حضور الجسد من خلال وسائل التواصل الاجتماعي أو مواقع التعارف، وفق العلاقة القائمة بين "المرئي" و"اللامرئي"؛ إذ إن هذه الوسائل التكنولوجية، تفسح إمكانيات نشر الصور الحقيقية، في حين يختار البعض عدم الإفصاح عن الصور الشخصية، أو الاكتفاء بوضع صور بعض المشاهير/ أو مناظر طبيعية... والأكيد أن هذه الاستعمالات قابلة لفتح حزمة أسئلة متعلقة بالهويات وبالفرديات؛ ورصد مجموعة من الرمزيات التي تعمل كعوامل "للجذب أو الإقصاء"، في إقامة العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء، سواء كانت علاقات صداقة، أو حب، أو علاقات جنسية.

وتظل مجالات التواصل عن بعد، مجالات مهمة لدراسة التجاذبات القيمية، بناء على التبادلات القائمة بين الرجال والنساء، والتي تفصح عن أشكال تواصلية متنوعة، تأخذ طابعا تفاعليا يبرز من خلال مجموعة من التعاليق، أو التبادلات السيميائية والكاريكاتيرية، المحددة لمجموعة من الصور النمطية، حول الجسد والأدوار الاجتماعية لكل من الرجال والنساء؛ تستدعي بالضرورة التفكيك ضمن واقع متداخل الفهم ما بين الاجتماعي المباشر والغير المباشر، ووفق قنوات تواصلية تتداخل وتتكامل فيما بينها أمام تعدد الاستعمالات، لاسيما وأننا أمام تطورات تقنية دائمة للوسائل التكنولوجية الحديثة، كوسائل تتعدد معها الأشكال المادية والرمزية للروابط الاجتماعية الجديدة بين الجنسين، الذي صار فيها البعد التكنولوجي للجسد معيارا جديدا يميز المجتمعات المعاصرة، بناء على سياقات كونية وثقافات عبر حدودية. إننا بذلك أمام تغيرات في الممارسات الاجتماعية وفي إنتاج طرق جديدة للتفكير، وتصور العالم، وتشكل الحاجيات، يشكل الجسد مدخلا أساسيا لمواكبة فهمها.

وتمثل الجنسانية موضوعا أساسيا معاصرا في ارتباطها بالجسد في بعده االتكنولوجي؛ إذ تعبر عن دينامية علاقات النساء بالرجال، وعن قيمهم المعاصرة، والتساؤل حول معنى الحميمية في حياتهم الإنسانية، والتي تعرف تجددا مستمرا بفضل ظهور الوسائل التكنولوجية الحديثة، فيصبح مجال الحميمية أكثر بروزا واستثمارا لتعزيز الذات؛ حيث صارت مواقع التواصل الاجتماعي ومجموعة من التطبيقات الهاتفية، مجالات أساسية للتعبير عن الرغبات الجنسية، وعيش حياة جنسية مع الشريك، من خلال تقنيات كالكاميرا أو الصوت إلى جانب الكتابة، كما أنها مجالات للتعبير عن المشاكل الجنسية، من خلال مجموعات تجمع بينهم روابط لا تنبني بالضرورة على الالتقاء المباشر، كما بالإمكان أن تتحول هذه العلاقات إلى اللقاء المباشر للجسد بين الجنسين.

لذلك فهذه الأبعاد تشكل واقعا لمجتمع متحول قيميا، يستدعي تفكيك العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء من خلاله، سواء من خلال ما أشارنا إليه آنفا، أو من خلال دراسة الصور النمطية التي تقوم على أساس تمييزي، عبر تبادلات النصوص، والصور، والتعاليق والفيديو... والتي تجسد لمنطق حركي وممارسات متعددة، تسمح بإمكانيات جديدة للتواصل والتفاعل العلائقي الاجتماعي، الضمني والعلني، يتداخل فيها الواقع الاجتماعي المباشر للجسد من حيث أبعاده المتعددة، منها الديني والثقافي والسياسي... إن هذه الأبعاد الجديدة للمجتمعات المعاصرة، جعلت من زيجموند باومان(Bauman Zygmant) ، يعتبر الخاصية الأساسية للعلاقات المتشكلة من خلال الأنترنيت هي الهشاشة، باعتبار هدفها يقتصر على المتعة دون إنشاء روابط؛ فهي علاقات عابرة ترى في الارتباط تقيدا، وتعمل على تحويل العلاقات الجنسية إلى مجرد حدث فيزيولوجي، بناء على اتصالات آنية، أسس بها بومان مفهوما أساسيا يتمثل في "الحب السائل"(باومان، 2010)، إلا أن تحليل باومان وقع في تقابل ثنائي بين ما اعتبراه "افتراضيا"، مناقضا للقرب الجغرافي "التقليدي"، كنوع من الازدواجية بين عالمين منفصلين، يعبر فيهما الواقع المباشر عن روابط اجتماعية متماسكة، والسؤال هنا بدوره يتجلى حول الفرد كفاعل في اختيار نوع العلاقة الاجتماعية التي يسعى إليها؛ إذ لا يمكننا فهم أن نفس الفرد يستعمل الأنترنيت لعلاقات عابرة هش،ة ويؤسس بالمقابل لعلاقات متماسكة في الواقع الاجتماعي المباشر، إلا أن ذلك لا يعني إنكار فكرة تسهيل الأنترنيت للعمليات التفاعلية بين الجنسين، كما لا يمكن تجاهل واقع العلاقة المتأصلة القائمة بين الجسد والمجال في عقل الفقه الإسلامي، والذي يعزز بشكل واعي وبشكل لا واعي، للفصل بين الرجال والنساء، كعامل أساسي لعلاقات التوتر والصراع.

وفي نفس السياق، يرى كلود كوفمان (Claude Kauffman) ، أن من بين العوامل التي تجعل الأنترنيت مجالا مفضلا للتعارف، هو الخوف من رفض الطرف الآخر في الحياة المباشرة، لكن ذلك يولد بالمقابل اتساعا للخداع والارتباط السريع في العلاقات الاجتماعية الغير مباشرة عبر الأنترنيت(Kauffman, 2010). هذه الفكرة عند كوفمان تعكس تمظهرات لاتساع التوتر والصراع بين الجنسين، التي تساعد في ظهورها الأبعاد الجديدة لواقع الجسد، وواقع التواصل التكنولوجي بين الرجال والنساء.

خلاصة

إن الواقع النسقي للجسد وتداخل مستويات فهمه، يجعل منه مدخلا مهما لفهم النظام الاجتماعي، الذي يحدد الفوارق الاجتماعية بين الجنسين، منذ مرحلة الطفولة، وفق السيرورات المركبة لما هو معرفي وسلوكي. كما أن المجالية التي يتسم بها الجسد "المجندر"، قائمة على توزيع محكم لاستعمالات الجسد بين

الجنسين، كأحد الميكانيزمات الرئيسية التي تضمن تنظيم الحياة الاجتماعية، تدعمه في ذلك عادات معقدة قائمة على علاقة الخاص بالعام، وهي حدود تجسد توزيع السلط في إطار علاقة تراتيبة محددة؛ فالهندسة الاجتماعية كما ترى فاطمة المرنيسي في بلادنا العربية، تقسم العالم إلى عالمين: عالم الرجال، الأمة الذي يرادف الدين والسلطة، وعالم النساء، الذي يمثل مجال الحياة النِسوية والأسرية.

والأكيد أن الجسد يمثل ذاكرة مجتمعية وفردية قوية، من حيت اعتباره بناء اجتماعيا لمجموعة من الأدوار التي تحدده، ومن خلال استعمالاته التي تختلف حسب الجنسين، وهي حدود لرسم الحياة المشتركة وفق نظام أبيسي، يعرف تغيرات وفق التجاذبات الثقافية والقيمية بين القديم والجديد، وهو ما يصنع جسدا مركبا يعبر عن ازدواجيات، تظهر بشكل ضمني وبشكل علني في بناء هويات الرجال والنساء.

إن البناء الاجتماعي للجسد، قائم أساسا على اعتبارات بيولوجية، تعتبر منطلقا لتقسيم الأدوار الاجتماعية للجنسين، ويظل الاعتبار الجنسي محددا حاسما في بناء العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء وفق التصور الإسلامي، الذي يحافظ على نظام الأسرة وضمان استمراريتها، خصوصا من خلال جسد النساء، باعتبار خضوعه للهيمنة الذكورية، ضامن لاستمرارية الهوية الإسلامية.

وقد عمل ظهور التكنولوجيات الحديثة، خصوصا بفضل الإمكانيات المتعددة للتفاعل، على فرز البعد التكنولوجي للجسد، وفق واقع يعمل على بروز فرديات، تستدمج معايير، وقيم و طرق للتفكير، ونماذج للسلوك ولكونيات الرمزيات، كواقع مركب يتأرجح بين البناء وإعادة البناء، أي بين الواقع الاجتماعي المباشر والواقع الاجتماعي غير المباشر، وقد اعتبر ميشيل كافان، من الأنترنيت مجالات لبروز تناقضات معاصرة أمام إمكانيات لا محدودة من التواجد واكتشاف العلاقات والاقتراب أكثر من التجربة الحميمية، وفي نفس الوقت تأسيس عالم من العزلة والاكتئاب وتقليص التبادلات مع المحيط الاجتماعي المباشر (Civin,2000)

البيبيوغرافيا

المراجع باللغة العربية

الألباني محمد ناصر الدين (1979)، إرواء الغليل في تخرج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى

إغلان حسن (2018)، الجنس والسياسة التدبير السياسي للجسد في الإسلام، المركز الثقافي العربي

البخاري محمد بن إسماعيل(2002)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق بيروت

البخاري محمد بن إسماعيل (د ت)، مخرج الأحاديث محقق المعاني، تخريج وتحقيق جواد عفانة، دار جواد للنشر عمان

بن سلمان أجمد (2012)، رجوع الشيخ إلى صباه، دار الحياة للنشر والتوزيع

السيوطي جلال الدين (2009)، ثلاث نصوص في الجنس، تحقيق أبو حسان الماجد، دار ننوى للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى

سيغموند باومان (2016)، الحب السائل، عن هشاشة الروابط الإنسانية، ترجمة حجاج أبو جبر. الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت

العجلوني إسماعيل بن محمد (د.ط)، كشف الخفا ومزيل الإلباس هما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، بيرروت: دار إحياء التراث العربي، د ط، د ت

القرآن الكريم

المرنيسي فاطمة (2009)، ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة

المراجع باللغة الفرنسية

1. Badinter (1986), L'un est l'autre, Des relations entre hommes et femme. Editions Odile Jacob
2. Pierre Bourdieu (1998), la domination masculine, Editions du seuil
3. Michael Civin (2000), Psychanalyse du net, Hachette Littératures

.4 Bernard Dantier (1949), Textes de méthodologie en sciences sociales, « la construction sociales des catégories de sexe : Simone de beauvoir, Le deuxième sexe, Extrait de Simone de beauvoir, Tome 2, l'expérience vécue, Paris, Gallimard http://classique.uqac.ca/collection_methodologie/beauvoir_simone_de/categories_soc_sexe/categories_soc_sexe_texte.html

.5 Françoise Héritier (1996), Masculin/Féminin, La pensée de la différence. éditions Odile Jacob

.6 Abdessamad Dialmy (2009), Critique de la masculinité au Maroc, collection université et société

.7 Claude Fintnz (dir) (2002), Du corps virtuel...à la réalité des corps, Tome 1, L'hamatta,

.8 Schaeffer Jacqueline (2005), Le fil rouge du sang de la femme. Champ psychosomatique, vol. no 40, no. 4, pp. 39-64

.9 Jean claude Caffman (2010), Sex @mour, Les nouvelles clées des rencontres amoureuses, Armand colin

المرأة العربية وأسطورة اللّعنة الأبدية: أسباب التطبيع ومتطلّبات الممانعة

بوناب كمال

أستاذ محاضر ب. قسم العلوم السياسية. جامعة عنابة

مقدّمة:

تُعرَف باندورا على أنها إلهة الأرض والخصب في الميثولوجيا الإغريقية؛ حذّرها الإله الأكبر زيوس من رفع غطاء صندوق، لكنها فعلت، فكان ذلك إيذانًا بانتشار الشرور والآلام والأمراض في أنحاء العالم؛ نتاجًا لذلك وُسمت باندورا في كثير من أدبيات المؤرخين الإغريق على أنها "الشر المحبب" [87]؛ قد يكون هذا بدايةَ مسارٍ استعدّتْ بموجبه النساء للاستدماج في الحكم المسبّق السلبي ضد كل ما هو مؤنّث؛ أين لم يكن في مقدورهنّ غير تأكيد "منطق اللّعنة" الذي يعمل يوميا في عدد المبادلات بين الجنسين، وهي ذات الاستعدادات التي تصبو بالرجال إلى التخلي للنساء عن المهام التي جرى تعريفها على أنها دونية أو مساعي خسيسة وتافهة ليست ذات قيمة؛ وفي المجتمعات العربية أين تهيمن الذكورية على مناحي الحياة تسود نزعةٌ للتخلص من كل السلوكيات التي لا تتلاءم كثيرا مع الأفكار التي يكوّنها الذكور عن كرامتهم، وهي أيضا التي تحملهم إلى لوم النساء على ضيق ذهنهنّ ووضاعتهن المبتذلة، وبالنتيجة توبيخهنّ [88]؛ إنّ ترسّبات بيئة الثقافة العربية أعادت ،مبدئيًا وبدرجات متفاوتة، إنتاج لعنة باندورا الإغريقية؛ وهي فرضيةٌ تسعى هذه الورقة البحثية إلى مساءلتها على النحو الآتي: **كيف تُطبّع المجتمعات العربية مع أسطورة لعنة حواء في نظرتها للمرأة؟ وما هي متطلّبات تجاوزهذا الطرح الضيّق في عالمٍ شديد التحوّل؟**

أ. عقدة أوديب: المحاكاة الذكورية في المجتمعات العربية

تُشكّل الطبيعة المحاكية للرغبة قطبًا أساسيا في الفكر الفرويدي، فالصبي الصغير يُظهر اهتماما بالغًا بأبيه، ويرغب في أن يحذو حذوه ويحلّ مكانه في كل شيء، " ولنقلها بهدوء: إنه يتّخذ من أبيه نموذجا ومثالا، هذا الموقف من الأب ليس من السلبية ولا الأنثوية في شيء، بل هو ذكوري بامتياز، ويتلاءم كليا مع عقدة أوديب التي يساهم في الإعداد لها" [89]؛ وفي المجتمعات العربية ، خصوصا المشرقية منها، تطفو هذه العقدة بتفاصيل أكثر إيغالًا، أين عادة ما يكرّر اسم أحد الأولاد، بالأولوية، اسم جدّه لأبيه، بمعنى أن

---

[87]. جان بيار فرنان: " **الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسة في علم النفس التاريخي** ". ترجمة: جورج رزق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012، ص 89.

[88]. بيار بورديو: **"الهيمنة الذكورية"**. ترجمة: سلمان قعفراني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، ص 59.

[89]. رينيه جيرار: **"العنف والمقدّس"**. ترجمة: سميرة ريشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009، ص، ص 285، 287.

التّكرار يتّخذ صيغة المناوبة بين اسمين على الأقل؛ مثل: حسين بن علي بن حسين بن علي؛ إنّ إطلاق الوالد اسم والده على وليده طقسٌ يعبّر عن خضوع بَنَوي عميق، إذْ هو إعلانٌ أنّ أباه هو المستحَقّ الدوام وهو القدوة المقترحة على الوليد، وأنّ هذا الأخير يُقدّم قربانًا لتبقى جذوة الجدّ مُوقَدة.[90]

غالبًا ما تتمّ الإشادة بـ سوفوكليس لإبداعه "أوديبًا" شديد التميّز، من ميزاته أنه شجاع ونَزوِي، غير أنّ جلّ ردود فعله الشهيرة كانت بدافع "الغضب"، فما دفع أوديب إلى مغادرة كورينث (Corinthe) هو الغضب، وما حَمله على ضرب العجوز المجهول الذي اعترض سبيله هو الغضب أيضا؛ إنّ عاطفة الغضب حاضرة بقوة عند معاينةِ سيكولوجية هذه الأسطورة [91]، وإنه من الملفت أن تطغى هذه الملامح الأوديبية بقوة في العمل السينمائي العربي الشهير "باب الحارة"، أين تقف المرأة مستسلمة مستكينة، قانعةً بقسمة النظام الأبوي، وستُجابَه حتما بالغضب الذكوري العارم إذا حدث وأن احتجت على وضعها أو أرادت إيجاد مخرجٍ لمشاكلها.

إن محنة الرجولة المتخيلة في المجتمعات العربية هي جزءٌ أو تعبير عن محنة الفلسفة في الفكر العربي/ الإسلامي عبر تاريخه، فهناك فصمٌ عن حالة ذهانٍ جماعي يرتكز على الإقصاء ورفض الآخر المختلف، ما منحَ العقل مسوّغات هروبٍ من استحقاقاتِ واقعٍ مُثخنٍ بالمشكلات، ظلّت المجتمعات العربية تجترّها وتلوكها دون أن تنجح في ابتلاعها، لذلك ليس غريبا أن تهيمن الذهنية الغرائزية الأوديبية طيلة قرون دون أن يكون هناك انفتاح ، كمثال، على تبصّرات سينيكا الذي اعتبر الغضب نمطًا من الجنون، أو مرضًا أعظم يفوق جميع الرّذائل، دافعه الأساسي أفكارٌ تفاؤلية على نحوٍ خطير بشأن ماهية العالم والناس الآخرين.[92]

ذَكرَ الإمام الغزالي في كتاب "التّبر المسبوك في نصيحة الملوك" أنّ كافة الآلام التي أصابت المرأة جاءت نتيجةً لخطأ حوّاء في جنّة عدن، أين عُوقبت بثمانية عشر عقوبة، منها الولادة والحيض ولا تملك أمر نفسها وتغطّي رأسها والطّلاق في غير يدها، وأردفَ قائلًا "وعلى الحقيقة كل ما ينال الرجل من البلاء والهلاك والمحن فبسببهن"؛ قد يكون هذا مدعاةً لتفسير وضع العرب نساءهم في سجون فعلية، وما إنْ

---

[90] .أحمد بيضون: " **هالصبي اللي عندبو أحمد** ". في: مي غصوب وإيما سنكلير ويب (محررون): " الرجولة المتخيلة: الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث"، بيروت: دار الساقي، ط1، 2002، ص 285.

[91] .رينيه جيرار: **"العنف والمقدّس"**. مرجع سابق، ص، ص 125، 126.

[92] .آلان دو بوتون: **"عزاءات الفلسفة: كيف تساعدنا الفلسفة في الحياة"**. ترجمة: يزن الحاج، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 2016، ص، ص 101، 102.

تطوّرت أغاني الحب العربية إلى جنس أدبي مميّز، لم يكن من المثير للدّهشة أن يناجي شاعر سيدة بعيدة المنال يتعذّر الاقتراب منها أو الوصول إليها [93]؛ في هذا قد تُجسّد شخصية "ثعلبة" كما وردت في قصيدة روبرت ساوشي تناقضات الرجل المشرقي المُشبع بنظرة الغزالي المتزمّتة من جهة، والمطبّع لمباهج الشرق الحسية من جهة ثانية، كما يتفرّد جورج بايرون بكونه الشاعر الرومنسي الوحيد الذي زار الشرق، وقد وصف المرأة المسلمة بأنها تفوق نظيرتها الغربية غِوايةً، فهي مزيج من الطهارة والشبقية، مزيج من العاطفة الدينية والرغبة الحسّية، إنها امرأة مُحتقرة بصورة ما، رغم ذلك تمتلك طبيعة غامضة طالما جذبت الغربيين.[94]

يُحتفظ بالترسانة التي يتمترس وراءها شخص الأب بفضل عملية الإشراط التي تخضع لها الفتاة العربية، وهو إشراط بمثابة نظيرٍ مصغّر للفحولة النفسية المطلوبة في الفتى، ويُعبَّر عن حجر الزاوية في هذه التربية الذكورية باصطلاحٍ مشتق مباشرة من كلمة "الرّجل" على أساس أنه التشخيص الأكثر اكتمالًا للأب، فالمرأة العربية ،تقليديًا، لا تنادي زوجها باسمه، قد تناديه بـ"ابن عمّي" كما هو في المشرق العربي، أو "يا راجل، راجلي" كما هو حال البلدان المغاربية؛ لذلك يتعذّر على الطفل تقمّص صورة أبيه بشكل تام أو تولّي السيادة التي يمارسها، ولا يعتبر ذائدًا عن حياض عظمته إلا بتجسيد وظائف مراعاة المنظومة السلطوية التقليدية بشكلٍ كلياني ومطلق، جسديًا وعقليًا، سواء بتطبيقها على أخته ، صغيرة كانت أو كبيرة، أنثى من أقربائه، زوجته المستقبلية، وأحيانا أمّه، وتتساند الفحولة النفسية بالقدرات الرّجولية التي عادة ما تُخلط بمسألة الخصوبة [95]؛ مرّة أخرى تُعطّل العقدة الأوديبية قبول الرجل العربي للذلّ الجسدي، فمن المستبعد أن يتعامل مع عدم حدوث الانتصاب ، ولو لمرّة واحدة، كحظّ جنسي عاثر، وعلى قول ميشيل دو مونتين "بصرف النظر عن كل شيء، أكبر بلاءاتنا هي ازدراء كينونتنا" [96]؛ فالرجولة بمظهرها الإتيقي هي تعبيرٌ عن ماهية القوة، الفضيلة ومناط الشرف، بل هي مبدأ حفظ الشرف والرفع منه، وتبقى ضمنيًا غير منفصلة عن الرجولة الجسدية، لاسيما عبر دلائل القوة الجنسية، فض غشاء البكرة، وذرية الذكور الوفيرة، لذلك يُفهمُ القضيب على أنه حاضرٌ مجازيًا على الدوام، وإنْ كان نادرًا ما

---

[93] .ري تاناهيل: "**قصة الجنس عبر التاريخ**" الجزء الأول. ترجمة: إيهاب عبد الحميد، القاهرة: دار ميريت، ط1، 2008، ص، ص 218، 219.

[94] .ديريك هوبود: **"التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط: البريطانيون والفرنسيون والعرب"**. ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط1، 2009، ص، ص 40، 42.

[95] .مالك شبل: **"الجنس والحريم روح السراري: السّلوكات الجنسية المهمّشة في المغرب الكبير"**. ترجمة: عبد الله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010، ص، ص 192، 195.

[96] .آلان دو بوتون: **"عزاءات الفلسفة: كيف تساعدنا الفلسفة في الحياة"**.مرجع سابق، ص 153.

يكون مُسمّى؛ بل هو حاضرٌ أيضا في التقليد الأوروبي ،ولو بشكل أقلّ حدّة، الذي ربط بين الشجاعة الجسدية /الأخلاقية والرجولة، كما أقام البربر علنًا رابطا بين حجم الأنف رمز الشرف وبين طول القضيب.[97]

ب. ثمرة اللعنة الأبدية: المرأة الأولى المحتقرة

يَنظرن النّساء بتساهل مُسلٍ ،أحيانًا، إلى الجهود الميؤوس منها للرجل. الطفل في مسعى جعْل نفسه رجلًا، ويواكبْن جلّ الإحباطات الطِّفلية حيث تتراماه أشكالٌ من الفشل، وبإمكان المرأة ، أن تأخذ في المواقف الأكثر جدّية، وجهة النظر المتحفّظة كمنْ يراقب العاصفة من على الشاطئ، الأمر الذي يُظهرهنّ طائشات وغير جديرات بالاهتمام بالأشياء الجدّية كالسياسة، ولكن، ولأنّ مبعث ذلك التحفّظ هو الهمينة، فإنّهن مجبرات على المشاركة من دافع التضامن الوجداني مع اللاعب الفاعل، على الرغم من أنّ هذا التضامن نادرًا ما يحوي مشاركة فعلية ووجدانية في اللعبة، وهذا ما يجعلهنّ نصيراتٍ بلا قيد أو شرط، وقليلات الاطّلاع على رهانات اللعبة وحقائقها.[98]

لا تعيش المرأة العربية وفق معطياتها الطّبْعية على كل الأصعدة والمستويات؛ إنها تعيش أزمة في نفسها، في فكرها وتصوّرها، في سلوكها وواقعها، فهي بقدر ما تحذَرُ من الرجل (ذئبٌ في ثياب بشر) بقدر ما تحاول أن تَركن إليه وتجتذبه لها وأن تحتمي به، وقد ساهم المجتمع العربي في تكريس الصراع الداخلي في نفسية المرأة وعرقل بالتالي مسار تحررها من أسطورة اللعنة الأبدية،فهي ، في اعتباره وعُرْفه، مخلوق ضعيف، لم تُخلق إلا مُتعةً للرجل وتخفيفًا لقساوة الحياة عليه، هي شريرة بفطرتها وهي سبب الغواية بل ورمزٌ للفساد والشّقاء؛ إنها ببساطة: شيطان الإنس[99]؛ لا يعني هذا أن الفلسفة الغربية قد تسامتْ عن هذه الرؤى، غير أنّ الأكيد أنّالمجتمعات الغربية لم تعرف حدّة اضطراب المازوخية في التعامل مع المرأة بالقدر الذي عرفته نظيراتها الشرقية، فقد كتب نيتشه أن الحب عند المرأة هو تضحية ونهاية غير مشروطة، وهو منحٌ كامل للروح والجسد معًا، وهذا ما لا ينطبق على الرجل، الذي يبتغي امتلاك المرأة والاستحواذ عليها بُغية إثراء ذاته وتنمية قدراته المعيشية، فالمرأة تُعطي نفسها، أما الرجل فيزداد بها.[100]

---

[97] .بيار بورديو: **"الهيمنة الذكورية"**.مرجع سابق، ص 30.

[98] .نفس المرجع، ص، ص 117، 118.

[99] .عز الدّين البوشيخي: " **المرأة العربية المعاصرة: الانتماء الحضاري والبُعد السّيكولوجي** ". المغرب: مطبعة مكاتب مكناس، ط 1، مارس 1984، ص، ص 10، 45.

[100] .جيل ليبوفيتسكي: **'المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته"**. ترجمة: دينا مندور، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2012، ص23.

إنّ أفعال المعرفة والاعتراف العملية بين المهيمِن والمهيمَن عليه التي يُثيرها سحر السلطة الرمزية، والتي يساهم من خلالها المهيمَن عليه، من دون علمه غالبًا وضدّ مشيئته أحيانا، في تمرير الهيمنة عليه عبر قبوله الضمني بالحدود المفروضة، تأخذ عادةً شكل أحاسيس جسدية أو عواطف كالإهانة، الخجل، القلق والتأثّم، وهي أساليب عديدة في الصراع الداخلي تُحقّق انشطار الأنا من التواطؤ الجوفي الذي يقيمه الجسد المتفلّت من توجيهات الوعي والإرادة في ظلّ الرّقابات الملازمة للبِنى الاجتماعية [101]، وهكذا يصبح أي نشاط تربوي موضوعيًا نوعًا من العنف الرّمزي بوصفه فرضًا من قِبل جهة لتعسّفٍ ثقافي معيّن، خاصة ما تعلّق بالتشكيلات الاجتماعية ذات النّسب الصّلبي (الأب).[102]

تتشارك المجتمعات في أن ترتبط مسؤولية العناية بالأطفال والمهام المنزلية بالنساء، وقد اعتبر كسينوفون أنه إذا كان الرجل مكرّسًا للوظائف الخارجية، فالمرأة تضطلع ، طبيعيا، بالمهام الداخلية، ما يوحي بوجود استمرارية شبه أزلية لأدوار النساء؛ غير أنه بمجرّد أن تحدّدتْ معالم الحلقة التاريخية القائمة على الاعتراف الاجتماعي بعمل النساء وعبورهنّ نحو الأنشطة الاقتصادية والتعليم ،الذي طالما بقي حكرًا على الرجال في الماضي، حتّى تشكّلت ثلاثة ظواهر عميقة أرستْ تغييراتٍ أكبر؛ وهي: سلطة النساء على عملية الإنجاب، إلغاء الطابع المؤسسي عن العائلة، إعلاء مرجعية المساواة بين الجنسين؛ وبينما يتّجه عالم اليوم نحو تكريس اقتصاد جديد للسّلطات النسائية أو نموذج "المرأة الثالثة" بتعبير جيل ليبوفيتسكي، تبقى المجتمعات العربية ،في شرائح واسعة منها، حبيسةً لـ"المرأة الأولى" أو المرأة المحتقرة.[103]

بوصفها مجتمعات أبوية؛ ترسو العلاقة التراتبية بين الرجال والنساء وفق مجموعة رموز، وقد جرى التعبير عنها في الغرب بـتمجيد النحافة، أين اعتنقت النساء شعائر نفي الذات أو اختزالها من خلال الامتناع عن الطعام، وتصل إلى أكثر أشكالها تطرّفًا في الاضطراب المسمّى فقدان الشهية العصبي، وعلى الرّغم من أنّ السمينات يقعن أكثر من غيرهنّ ضحايا للتقزّز، الاحتقار، التمييز العنيف واللاعقلاني، فإنهن كنّ أولوية لدى العرف الأسري في المجتمعات العربية؛ إنّ المرأة العربية وفي خضمّ سؤالي النحافة والبدانة تجد صعوباتٍ جمّة في تعريف طبيعتها الجنسية وكيف تتعامل معها.[104]

---

[101].بيار بورديو: **"الهيمنة الذكورية"**.مرجع سابق، ص 67.

[102].بيار بورديو: **" العنف الرّمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التّربوي"**. ترجمة: نظير جاهل، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط 1، 1994، ص، ص 7، 8.

[103].جيل ليبوفيتسكي: **'المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته"**. مرجع سابق، ص، ص 206، 229.

[104].كارول م. كونهان: " **أنثروبولوجيا الطعام والجسد: النوع، والمعنى، والقوة** ". ترجمة: سهام عبد السلام، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2013، ص، ص 104، 113.

تمنح تراتبية الجنسين الذكور قيمة أعلى من النساء؛ وفي المجتمعات العربية كانت الأنشطة المرموقة حكرًا على الرجال، أما الخرافات والخطابات فتحدّثت عن طبيعة دونية للنساء، كما أصاب الرجال قيمًا إيجابية فيما ذهبت السّلبية منها للنساء، فالمهام المثمَّنة والأنشطة النبيلة المتعلقة بالحرب والسياسة كانت في يد الرجال، وحين شاركت المرأة في الأنشطة الثقافية غالبًا ما كُنَّ فاعلاتٍ من الدرجة الثانية؛ ربّما وظيفةٌ واحدة هي التي أفلتتْ من هذا الانتقاص المنهجي وهي الأمومة، غير أنّ نوع النسل ظلّ معيارًا للحظْوة، ما جعل النساء العربيات في مجملهنّ حاضناتٍ للنّطف لا أكثر.[105]

ج. الشأن الشخصي أصبح سياسيًا: حوّاء جديدة

هل يمكن للعلاقة بين الجنسين أن تُرى في ضوءٍ سياسي بأي حالٍ من الأحوال؟؛ يعتمد الجواب على: كيف يُعرّف المرء السياسة؟، حوّاء الجديدة لا تعرّف السياسي على أنه ذلك العالم الضيق والمحصور نسبيًا للقاءات الرؤساء والأحزاب، بل يشير مصطلح "السياسة" إلى العلاقات المبنية على أساس السلطة والتّرتيبات، حيث تكون مجموعة من الأشخاص مُسيطَر عليها من قبل مجموعة أخرى، بمعنى ترتيب حياة الإنسان على أساس مبادئ مقبولة ومنطقية، أي ينبغي "مخاطبة أنفسنا" [106]؛ في هذا الإطار أثّرت أعمال ميشيل فوكو على الفكر النسوي بقدَرٍ كبير، فقد قام بتغيير جذري في طريقة فهم وتصوّر الباحثين والباحثات بشأن السلطة، ولأنّ فوكو كان مهتمًّا بالسياسات الصغيرة للسلطة، فقد قام بالتنظير بأن السلطة والمعرفة متّصلان وغير قابليْن للفصم، وذلك في شبكة معقّدة من علاقات السلطة. المعرفة؛ بعبارة أخرى تُجاهر أدبيات فوكو بأنّ كل المعرفة مرتبطة بالسياق، ويتمّ إنتاجها داخل مجال من علاقات القوة المتحوّلة.[107]

تقول سيمون دو بوفوار "أننا لا نستطيع معرفة ما وقع بالفعل للمرأة العادية في مراحل مختلفة من التاريخ إلا بالحدس والتخمين"؛ وقد برزت في المجتمعات العربية نوال السعداوي باتخاذها هذا التفسير إطارا مرجعيا حين تصرّح أنّ نشوء علم التاريخ بالنسبة لنشوء أوّل الحياة الإنسانية يُعتبر شيئا حديثا، إلا أنّ هذا لم يمنعها من أنْ تتبنّى دعوةَ استقلال المرأة اقتصاديًا، فالعمل خارج البيت هو العامل الحاسم في

---

[105]. جيل ليبوفيتسكي: **"المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته"**. مرجع سابق،ص 230.

[106]. كيت ميليت: **"نظرية السياسة الجنسية"**. في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي (محرّرين): "النظرية النّسوية: مقتطفات مختارة". ترجمة: عماد إبراهيم، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2010.

[107]. باتريشا لينا ليفي: " **ما بعد الحداثة النسوية وما بعد البنيوية النسوية**". في: شارلين ناجي هيسي وبايبر باتريشا لينا ليفي (محرّرين): " مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقا". القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص 146.

مساواة المرأة بالرجل[108]؛ فالعمل كان محورا رئيسيا بالنسبة إلى حياة الفرد، فهو يصنع الاختلاف بين الغني والفقير، بين الاستقلال والتبعية، بين الواقع الاجتماعي الرّفيع والوضيع، بين الأعلى والأدنى، وكذا بين حضور وغياب تقدير الذّات؛ وبمحاكاة تفسير ميشيل فوكو عن نزلاء المُنشأة أو منزل المراقبة (Panopticon) ستصطدم إرادة حواء العربية الجديدة في العمل بإرادة المراقبين أو المشرفين، ويُستعاض عن حرّاس المنشأة هنا بـ: المجتمع الذكوري، لذلك سيظل السؤال السياسي المحيّر: من يحرُس الحارس؟[109]

"الشّأن الشّخصي أصبح سياسيًا"؛ هذا بلا شك من أكثر المبادئ تأثيرا في النسوية على مدار ستّينات القرن العشرين؛ لقد ظهرتْ مقاربةٌ جديدة لم تعد تعتبر الجنسانية مكانًا مغلقًا لمجالٍ خاص، بقدر ما هي علاقةُ سلطةٍ بين الجنسين وإجراءٌ ذا أصلٍ سياسي يتكوّنُ وفقها النظام البطريركي، فعبر الحياة الجنسية يمارس الرجال السلطة على الإناث، وبعيدًا عن اختزال الجنس في وظيفة طبيعية، بدَا وكأنّه أداة وتأثيرٌ لسموّ السلطة القضيبية، أين تلتقي التّمثيلات، القوانين والأخلاق لتأكيد السيادة الرجولية وتبعية النساء، وإنْ كان ظاهر الأمر يوحي بأنّ مجال الجنس يرتبط بحسابات المتعة فإنّه في عمقه يتشكّل وفق حساب القدرة الموجّهة نحو تسفيل المرأة؛ لقد لخّص أنصار النّسوية الوضع في ماي 1968 بـ "تتصدّر السلطة قضيب الرجل".[110]

سيّستِ النساء مشكلات الجنس وأتحْنَ للعامة فرصة إبصار المآسي الحميمية، وذلك من خلال صراعهن للحصول على اعترافٍ بحقوق جديدة تتعلّق بالجسد، وتنديدهنّ بالطبيعة الأبوية المهيمِنة على قوانين العقوبات، وكسْرهنّ جدار الصمت حول الاغتصاب والعنف العائلي؛ إنه تعميم للخاص وتخصيصٌ للسياسة، فالنسوية قدّمت الحرب السياسية في الشأن الخاص والحرب الجنسية في الفضاء العام، منْ هنا وجبَ التّساؤل عن واقع ومستقبل ديمقراطية جنسية بدأت معالمها ترتسم في المجتمعات العربية.[111]

اِنْتظمَ الوجود الأنثوي للمرأة العربية على طُرقٍ يحدّدها المجتمع مسبقًا، كأنْ تتزوج وتنجب وتمارس مهامًا ثانوية، وإن كانت المرأة الأولى مؤبلسة والثانية مدلّلة ومتوجة على عرش، فكلتاهما ظلّتا تابعتين

---

[108]. عز الدّين البوشيخي: "**المرأة العربية المعاصرة: الانتماء الحضاري والبُعد السّيكولوجي**". مرجع سابق، ص، ص 51، 52.

[109]. زيجمونت بومان: "**الحرية**". ترجمة: فريال حسن خليفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2012، ص، ص 29، 117.

[110]. جيل ليبوفيتسكي: '**المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته**". مرجع سابق،ص 69.

[111]. نفس المرجع، ص 70.

للرجل، تتشكّل وفق فكره ويحدّدها بنفسه، فهي لم تكن إلا ما أراد لها الرجل أن تكون، غير أن المرأة الثالثة تصبو لأن تكون حواء عربية جديدة، تحاول إبطال صورة المرأة المكرَّسة للمنزل، تُضفي الشرعية على الدراسة والعمل النسائي، وتنادي بالتساوي في الأجر وحق تقلّد المناصب العليا؛ إنْ حدثتْ مثل هذه القطيعة التاريخية في المجتمعات العربية سيظهر تفسيران لمستقبل العلاقة بين الجنسين؛ الأول تتواصل فيه عملية عدم التّناظر بين الجنسين، والثاني كنايةٌ عن إنهاء الفصل الاجتماعي في أدوار الجنس؛ في النهاية سيكون الانتصار لانعدام التوجيه للنماذج الاجتماعية، وذلك تلازمًا بين القدرة على تقرير المصير وعدم التحديد الذاتي لكلا الجنسين، لتنطبق حرية التحكم بالذات منذئذ على الجنسين على حدّ سواء؛ ولكن بما أنها تتشكّل انطلاقا من معايير وأدوار اجتماعية ضابطة، وتخضع دوْمًا للموقف، فلا شيء يشي في البيئة العربية باضمحلالها الوشيك.[112]

د. نحو تأنيث السّلطة

تفسَّر ظاهرة السّقف الزّجاجي (Glass ceiling) انطلاقًا من استمرارية الأنماط الجنسية التي تَحول بين النساء وبعض المناصب، وتُولد النّزاعات في الأدوار بين الأنوثة والكفاءة، وتُشوّهُ تقدير أدائهنّ، حيث لا يزال كبار المديرين يربطون النجاح المهني بصفاتٍ عادة ما تُعزى للرجال، بحكم أنّ النساء شديدات الانفعال وأقلّ قدرًا في القتال من الرجال، وبطيئات التّكيف مع وحدات الإنتاج وأقلّ اتّصافًا بفكر المبادرة وضعيفاتُ الالتزام بالمؤسسة؛ إنّ السّقف الزجاجي في حقيقته حائطٌ زجاجي (Glass wall)، ببساطة هو غير موضوعي، فمسألة السلطة النسائية ظلّت ومازالت تلاحق المخيال الذّكوري، بدءًا بما أوردتْه الأساطير عن مواقف لحالات فريدة تفوقت فيها النساء، كما قدّمت الخرافات الوحوش الأنثوية مثل ميدوسا، والأمهات الغولات، والقدرة الشيطانية للساحرات؛ إنه ومنذ القدم اعترف المحدّثون بالسلطان الأنثوي، وطُرحت تيمة القدرة المهلكة للإناث.[113]

في الوقت الرّاهن تقود حوالي ثلاثون امرأة دبلوماسية دولهنّ (08 في أوروبا، 10 في أمريكا اللاتينية وبحر الكاريبي، 05 في إفريقيا، والباقي يتوزّعن على آسيا وأستراليا)، ولقد تمّ توظيف مصطلح "السياسة الخارجية النّسوية" أوّل مرّة سنة 2014 من قِبل وزيرة الخارجية السويدية مارغوت والستروم التي وصفتها على أنها "سياسة تقف ضدّ خضوع المرأة المنتظم والعالمي"، وأنها شرطٌ مسبق لتحقيق أهداف سياسة التنمية والأمن الموسّع، وتجادل بأنّ المساواة بين الجنسين حقّ تلقائي، وهي من أكثر الوسائل فعالية

[112]. نفس المرجع،ص، ص 234، 237.

[113]. جيل ليبوفيتسكي: **"المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته"**. مرجع سابق،ص، ص 257، 264.

لتحقيق أهداف أخرى مثل القضاء على الإرهاب وتحسين الصّحة والنمو الاقتصادي؛ رغم ذلك أُنتقدت هذه السياسة في أنها قد تضمحلّ بفعل تأثيرات سياسات الدفاع، ففي الوقت الذي أعلنت فيه ستوكهولم عن أوّل سياسة خارجية نسوية سنة 2014 وقّعتْ سنة بعد ذلك اتفاقيةً مع المملكة العربية السعودية لبيع الأسلحة، وهي دولةٌ لا تزال النساء فيها يُعرّفن قانونا على أنهن تحت رعاية الأوصياء الذّكور، ولم يكن دافع النقد بسبب سجّل المملكة الضعيف فحسب في مجال حقوق الإنسان، بل أيضا لأن تلك الأسلحة يمكن استخدامها في نزاعات تُؤذي المرأة [114]؛ وفي هذا الجانب تُعرف الحرب ، بعدسات جندرية، على أنها بناءٌ ثقافي قائم على أساطير الحماية، وهي أساطير كانت ، ولازالت، ذات أهمية في الحفاظ على شرعية العنف وضعضعة السلام عبر ربطها بخصائص أنثوية، مثل الضعف، المثالية والتنازل؛ ففكرة الحرب العادلة تَصنع روايةً عن جنود أبطال يحمون الأرواح البريئة (النساء والأطفال) مبرّرين العنف لأجل المرأة ومتجاهلين في ذات الوقت العنف ضدّها، لذلك، ورغم تعريفها على أساس أنها عنصر محمي، كانت المرأة ، وعلى مرّ التاريخ، عرضة للاعتداء، الاغتصاب والعنف الجسدي من طرف مقاتلي العدالة.[115]

يمارس الرجال مصادرة على التمثيل السياسي للنساء، أين تتجلّى الفكرة القائلة بأن عالم السياسة هو آخر المعاقل الذكورية، وهو الفضاء الأكثر عنترية والأكثر انغلاقًا على النساء، حيث يقابلنَ عوائقا أثناء الترشح وفي التنصيب، وفي العالم الإسلامي ينتشر حديث "لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة"، رغم أنّ الهدهد مبعوث سليمان أعاب على القوم سجودهم للشمس، ولم يعب عليهم أنْ تحكمهم بلقيس التي أبانت عن حصافة فريدة " إِنَّ الْمُلُوكَ إذا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ "؛ هذه السلوكيات تجعل عالم السياسة أشبه بعالم عصابة ومتأخر جدا إذا ما قورن بعالم الأعمال.[116]

لم يعد مقبولا اليوم أن يسيطر الرجال كليًا على الساحة السياسية، فالمثال الديمقراطي الأسمى فرض مهمته، إذْ أنّ أغلبية معتبرة من البشر تتمنى بشدّة مشاركة النساء في القرارات المهمة للشأن العام، ليبقى السؤال الجوهري: كيف يتحقّق الإعلاء من شأن النساء في الحياة السياسية؟، هل يكون ذلك بإعادة

---

[114].ليريك تومبسون وكريستينا أسكويث:**"خطوة صغيرة واحدة لسياسة خارجية نسوية"**. ترجمة بوناب كمال، نقلًا عن:

www.m.ahewar.org/s.asp?aid=612796&r=0، تاريخ التصفح : 17 ماي 2019.

[115].كمال بوناب: " **التدخل العسكري لاعتبارات إنسانية بين التبرير الأخلاقي والتوظيف السياسي** ". أطروحة دكتوراه علوم في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر: جامعة باتنة، 2017، ص 95.

[116].جيل ليبوفيتسكي: **'المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته"**. مرجع سابق،ص 275.

النظر في الدستور، أم بإدراج النّدية في القانون الانتخابي أم بتحديد كوتا إجبارية؟ [117]؛ وفي جميع الأحوال يجب إدراك أن النّدية الملزمة والمفروضة هي إعادة إنتاج للشأن السياسي ، المتأخر أصلا، على حساب المجتمع المدني جوهر المعضلة.

الخاتمة:

رَصدت هذه الورقة البحثية أوجهَ تطبيع المجتمعات العربية مع خرافة لعنة حوّاء الأبدية وانعكاسات ذلك على استمرارية نموذج المرأة الأولى، مُرجعةً الظاهرة إلى هيمنةٍ بطريركية مَعيبة لها شواهد عديدة في التراث الديني، مُستعينة بأدبيات سيجموند فرويد في تشريح الداء ووصفات فوكو وموجات النسوية في اقتراح الدواء؛ مُستخلصةً أن قصور المجتمعات العربية في مواكبة المرأة الثالثة وتأنيث السلطة يرجع إلى شتاتٍ مجتمعي عميق في فهم الطروحات النظرية السوسيو .نسوية، مُقترحة ضرورة إيجاد آليات تتجاوز التأصيل النظري الضيق إلى رصد واقع المرأة العربية، أين تبرز الحاجة الملحّة للانفتاح على المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية.

[117].نفس المرجع، ص 279.

قائمة المراجع:

.البوشيخيعز الدّين: "**المرأة العربية المعاصرة: الانتماء الحضاري والبُعد السّيكولوجي** ". المغرب: مطبعة مكاتب مكناس، ط1، مارس 1984.

.بورديو بيار: **"الهيمنة الذكورية"**. ترجمة: سلمان قعفراني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.

.ـــــــ: **" العنف الرّمزي: بحث في أصول علم الاجتماع التّربوي"**. ترجمة: نظير جاهل، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.

.بومان زيجمونت:**"الحرية"**. ترجمة: فريال حسن خليفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2012.

.بونابكمال: " **التدخل العسكري لاعتبارات إنسانية بين التبرير الأخلاقي والتوظيف السياسي** ". أطروحة دكتوراه علوم في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، الجزائر: جامعة باتنة، 2017.

.بيضون أحمد: " **هالصبي اللي عندبو أحمد** ". في: مي غصوب وإيما سنكليرويب (محررون): " الرجولة المتخيلة: الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث"، بيروت: دار الساقي، ط1، 2002.

.تاناهيل ري: " **قصة الجنس عبر التاريخ**" الجزء الأول. ترجمة: إيهاب عبد الحميد، القاهرة: دار ميريت، ط1، 2008.

.تومبسون ليريك وأسكويث كريستينا: **"خطوة صغيرة واحدة لسياسة خارجية نسوية"**. ترجمة بوناب كمال، نقلًا عن:

www.m.ahewar.org/s.asp?aid=612796&r=0، تاريخ التصفح : 17 ماي 2019.

.جيرار رينيه: **"العنف والمقدّس"**. ترجمة: سميرة ريشا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009.

.دو بوتون آلان: **"عزاءات الفلسفة: كيف تساعدنا الفلسفة في الحياة"**. ترجمة: يزن الحاج، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2016.

.شبل مالك: **"الجنس والحريم روح السراري: السّلوكات الجنسية المهمّشة في المغرب الكبير"**. ترجمة: عبد الله زارو، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2010.

.فرنان جان بيار: " **الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسة في علم النفس التاريخي** ". ترجمة: جورج رزق، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012.

.كونيهان كارول م.: " **أنثروبولوجيا الطعام والجسد: النوع، والمعنى، والقوة** ". ترجمة: سهام عبد السلام، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2013.

.ليبوفيتسكي جيل: **'المرأة الثالثة: ديمومة الأنثوي وثورته".** ترجمة: دينا مندور، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2012.

.ليفي باتريشا لينا: " **ما بعد الحداثة النسوية وما بعد البنيوية النسوية".** في: شارلين ناجي هيسي وبايبر باتريشا لينا ليفي (محرّرين): " مدخل إلى البحث النسوي ممارسة وتطبيقا". القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2015.

.ميليت كيت: **"نظرية السياسة الجنسية".** في: ويندي كيه. كولمار وفرانسيس بارتكوفيسكي (محرّرين): "النظرية النّسوية: مقتطفات مختارة". ترجمة: عماد إبراهيم، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2010.

.هوبود ديريك: **"التصورات الجنسية عن الشرق الأوسط: البريطانيون والفرنسيون والعرب".** ترجمة: ناصر مصطفى أبو الهيجاء، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ط 1، 2009.

الآثار المستقبلية للعولمة على العلاقات الأسرية في الوطن العربي

The future effects of globalization on family relations in the Arab world

المشارك الأول: خضراء براك

أستاذ محاضر قسم -أ-

بجامعة تبسة (الجزائر)

المشارك الثاني: حاتم شبايكي

أستاذ مؤقت بجامعة تبسة (الجزائر)

دكتوراه علوم- تخصص علم إجتماع التنظيم -

ملخص :

تسوق الفطرة البشرية كل رجل إلى طلب الإزدواج بإمرأة، وكل امرأة إلى قبول الإتحاد مع رجل، فالحياة الزوجية هي التي تربط مصلحتهما وتجعل الصلة بينهما أقوى من كل صلة بين إثنين في هذا العالم، حتى يسكن كل منهما إلى الآخر عند كل اضطراب، ويأنس به ما لا يأنس بالأهل والأصحاب، وهي التي تنقل المودة منهما إلى أهل كل منهما حتى تكون كل عشيرة عونا للأخرى على دفع مضار الحياة، لكن طبيعة هذه العلاقات تغيرت عبر الزمن وأخذت تحيد عن أصلها، هذا في ظل التغيرات السريعة التي يشهدها العالم عامة، والوطن العربي خاصة في ضوء مايسمى بالعولمة، هذه الأخيرة التي كانت ولازالت لها تأثيرات على العلاقات الأسرية، والتنشئة الاجتماعية، وأفرزت عدة ظواهر كانت دخيلة على المجتمع العربي، كالعنف ضد المرأة، وبحكم أن التغير الإجتماعي لن يتوقف فمن المتوقع أن طبيعة العلاقات الأسرية أيضا قد يستمر تغيرها في ظل الإنفتاح على العالم.

وفي هذه الورقة البحثية وباعتمادنا على المنهج الوصفي التحليلي الذي يتصف بالدقة والشمولية، سنحاول تسليط الضوء على واقع العلاقات الأسرية في الوطن العربي في ظل العولمة، واستشراف مستقبل تلك العلاقات جراء تأثرها بالإنفتاح على العالم.

الكلمات المفتاحية: العلاقات الأسرية - العولمة - التنشئة الاجتماعية - الإستشراف - العنف - التغير الإجتماعي.

Human instinct markets every man to order a marriage with a woman, and every woman to accept union with a man, It is marital life that binds their interests and makes the connection between them stronger than every connection between two in this world, so that they can live in each other at every trouble, which is that transfers the cordiality to each other so that each clan will help the other to push the difficulties of life, But the nature of these relations has changed over time and has been shedding its origins, in light of the rapid changes that the world is witnessing in general, and the Arab world, especially in light of what is called globalization, The latter, which had and still had effects on family relations, social upbringing and the emergence of several phenomena, were extraneous to Arab society, Such as violence against women, and by the fact that social change will not stop, it is expected that the nature of family relations will also continue to change with openness to the world.

We are in this research paper, Using a descriptive and thorough analytical approach, We will try to highlight the reality of family relations in the Arab world under globalization, and to look to the future of those relations as a result of their being affected by the openness of the world.

key words: family relations - globalization - socialization - foresight - violence - social change.

مقدمة:

يعتبر الزوجان حقيقة الإنسانية الكاملة، وكل واحد منهما جزء لها، لو وجد وحده لما وجدت الإنسانية، ولو هدم بناء وحدتهما بعد وجوده لما بقيت لها بقية، هؤلاء الرجال والنساء الكثيرون هم الأمة، فالأمة أثر الزوجية، فإذا كانت البيوت التي يعمرها الأزواج ويبثون منها الأفراد في عيشة راضية وحياة طيبة خرج منها أولئك الأفراد أحياء، وكونوا بيوتا يكون مجموعها بلادا ومدائن وقرى، يطلق على عمارها لفظ "الأمة"، فالعلاقات الأسرية في الحياة الزوجية تربي عاطفة الرحمة فيها بالتعاون على تربية الأبناء، فتنمو هذه الرحمة فيهما حتى ينتفع بها من يعجز منهما على مساعدة الآخر، في الشؤون المشتركة لضعف أو عجز، لكن الإنسان قد أعطي من القوى ما يمكنه من التصرف في الميل الفطري، فيسلك به المجاهل لذلك بغى الرجال على النساء في عصور لا يعرف التاريخ أولها، واعتزوا عليهن بالقوة حتى ألزموهن بالكيد والمكر والتصنع، فأشقوهن وشقو معهن في أنفسهم وفي أولادهم، فساءت حالة البيوت، وساءت معها حالة الأمم والشعوب، والمجتمع العربي كمثله من المجتمعات عرف ظواهر سلبية في العلاقات الأسرية إثر التغيرات السريعة التي عرفها العالم، وكان تدهور العلاقات الزوجية والأسرية بصفة عامة أحد إفرازات العولمة التي كان ومازال لها الأثر البالغ في هوية وممارسات وتنشئة الأفراد في البلدان العربية.

أولا: تحديد المفاهيم والمصطلحات

1- مفهوم العلاقات الأسرية: وهي العلاقة التي تقوم بين أدوار الزوج والزوجة والأبناء مترجمة طبيعة الإتصالات والتفاعلات التي تقع بين أعضاء الأسرة الذين يقيمون في منزل واحد[1]، ويعرفها "محمد يسري" على أنها مفهوم للتربية الأسرية وتمثل الجهد التربوي عن طريق الأسرة بقصد تغيير وتنمية اتجاهات وقيم الفرد، وهي طبيعة الحياة داخل الأسرة[2]، وتختلف العلاقات الأسرية من مجتمع لآخر، وفي ذات المجتمع تختلف من بيئة اجتماعية إلى أخرى، ومن جماعة لأخرى، وفقا لحجم هذه الجماعة، ودرجة تحضرها، والأساس الإقتصادي الذي يحكمها [3]،

كما تعرف العلاقات الأسرية بأنها العلاقات الوثيقة التي تنشأ بين الأفراد الذين يعيشون معا لمدة طويلة، وتقوم على الإلتزام بالحقوق والواجبات، مما يؤدي إلى شعور بالتماسك والصلابة[4].

أما في هذه الورقة البحثية فنقصد بالعلاقات الأسرية تلك العلاقات التي تقوم بين أدوار الزوج والزوجة والأبناء في ظل العولمة، وتعتبر الأسرة الحضرية أسرة ممتدة وابوية وتتميز بهيمنة الرجل على المرأة وكذلك الكبار على الصغار لذا يكون هنالك توزيع هرمي للسلطة وتكون السلطة في يد الرجل، وبالرغم من ذلك كله إلا أن الدول عملت على إعادة إنتاج هذه العلاقات التي تخص التعليم والدين والتشريع، ويلاحظ أن هناك تحولات أساسية بسبب التغيرات البنيوية في الأوساط الحضرية العربية من قيام الأسرة النووية وتحديد الاقتصاد والحرية والاستقلال وموجات التغير التي شهدها العالم.

2- **مفهوم العولمة:** ليس هناك تعريف جامع ومانع للعولمة وهو مصطلح غامض في أذهان الكثير، ويرجع سبب ذلك أنها ليست مصطلحا لغويا قاموسا جامدا يسهل تفسيرها بشرح المدلولات اللغوية المتصلة، بل هي مفهوم شمولي يذهب عميقا في جميع الإتجاهات لتوصيف حركة التغيير المتواصلة، ويمكن إجمالها في أربعة مفاهيم: ظاهرة اقتصادية، وهيمنة القيم الأمريكية، وثورة تكنولوجية واجتماعية، وحقبة تاريخية [5]، وعرفها الباحث الإجتماعي الإنجليزي "أنتوني جيدنز" بأنها " مرحلة جديدة من مراحل بروز وتطور الحداثة، تتكثف فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العالمي حيث يحدث تلاحم غير قابل للفصل بين الداخل والخارج، ويتم فيها ربط المحلي والعالمي بروابط اقتصادية وثقافية وسياسية وانسانية، وعرفت من قبل اللجنة الأوروبية " بأنها العملية التي عن طريقها تصبح الأسواق والإنتاج في الدول المختلفة تعتمد كل منها على الآخر بشكل متزايد بسبب ديناميكيات التجارة في السلع والخدمات وتدفق رأس المال والتكنولوجيا [6]، وحسب تقديرات بعض الباحثين بأن العولمة ظاهرة سوف تؤدي إلى الكفاءة الإقتصادية لاستخدام الموارد من خلال اقتراب الاقتصاديات من بعضها البعض واتصالها بنظام السوق، وأن متضمنات اتفاقية الجات"Gatt " ومعاهدة "أوروغواي" وحصيلتها "منظمة التجارة

العالمية"(OMC) ستؤدي إلى إلغاء القيود غير الإقتصادية على التجارة الخارجية، والتي تشجع مصلحتها النهائية استخدام الموارد في ظل "فرصة التكاليف البديلة"[7].

أما في عملنا البحثي هذا فنقصد بالعولمة أنها تغيير للأنماط والأنظمة الاقتصاديّة والثقافية والاجتماعية، وتغيير للعادات والتقاليد السائدة، كما تزيل العولمة الفروقات الدينية والوطنية والقومية، وهي أيضا عملية تحويل جميع الظواهر سواء كانت محلية أو إقليمية إلى ظواهِر عالمية، كما يتم من خلالها تعزيز الترابط بين الشعوب في شتى أنحاء العالَم، ومن جهة أخرى كيفية تأثيرها الآني والمستقبلي على العلاقات الأسرية.

3- مفهوم التنشئة الاجتماعية: تعتبر من العمليات الرئيسية التي تحدث في حياة الوليد البشري، فهي تحوله من طفل عاجز عديم الحيلة إلى إنسان ناضج، ولا توجد أي نوع من الكائنات الحية تمر بعملية مكثفة طويلة في النمو مثلما نجد ذلك في حياة الكائن البشري، كما أننا لا نستطيع أن نلاحظ في نمو الفصائل الحيوانية الأخرى ذلك التعدد والتناقض الذي نلاحظه في نمو الإنسان، فعندما ينمو الطفل يتعلم لغة أو أكثر من اللغات ، ويكتسب ثروة من الحقائق حول بيئته البيولوجية والاجتماعية، بالإضافة إلى مهارات خاصة وأنواع متنوعة من المعرفة فهو يكتسب اتجاهات وقيم بعضها يتصل بالمعايير الاجتماعية ، والبعض الآخر يتعلق بأساليب العلاقات والتفاعل بين الأفراد، وهذا التحول الذي نلاحظه في حياة الوليد البشري يحدث نتيجة لما يسمى بعملية التنشئة الاجتماعية [8]، وتعتبر التنشئة الاجتماعية عملية تعلم اجتماعي يتعلم فيها الفرد عن طريق التفاعل الاجتماعي أدواره الاجتماعية والمعايير الاجتماعية التي تحدد هذه الأدوار، ويكتسب الاتجاهات والأنماط السلوكية التي ترتقيها الجماعة ويوافق عليها المجتمع، كما أنها عملية نمو يتحول خلالها الفرد من طفل يعتمد على غيره متمركز حول ذاته، لا يهدف من حياته إلا إشباع الحاجات الفسيولوجية إلى فرد ناضج يدرك معنى المسؤولية الاجتماعية وتحولها مع ما يتفق مع القيم والمعايير الاجتماعية، و هي أيضا أنها عملية مستمرة تبدأ بالحياة ولا تنتهي إلا بانتهائها، و تختلف من مجتمع إلى آخر بالدرجة و لكنها لا تختلف بالنوع، والتنشئة

الاجتماعية لا تعني صب أفراد المجتمع في بوتقة واحدة بل تعني اكتساب كل فرد شخصية اجتماعية متميزة قادرة على التحرك والنمو الاجتماعي في إطار ثقافي معين على ضوء عوامل وراثية وبيئية[9].

أما في هذه الورقة البحثية نقصد بالتنشئة الاجتماعية هي عملية إكساب الفرد الخصائص الأساسية للمجتمع الذي يعيش فيه ممثلة في القيم والاتجاهات والأعراف السائدة في مجتمعه ومعايير السلوك الاجتماعي المرغوب في هذا المجتمع، وهي عملية مستمرة عبر زمن متصل تبدأ من اللحظات الأولى من حياة الفرد إلى وفاته، و خصصنا بالذكر التنشئة الاجتماعية في الأسرة العربية، في ظل ظاهرة العولمة والإنفتاح على العالم.

4- مفهوم الإستشراف: الاستشراف عبارة عن اجتهاد علمي منظم، يرمي إلى صياغة مجموعة من التنبؤات المشروطة التي تشمل المعالم الأساسية لأوضاع مجتمع ما، أو مجموعة من المجتمعات، عبر مدة زمنية معينة، وذلك عن طريق التركيز على المتغيرات التي يمكن تغييرها بواسطة إصدار القرارات، وبالتالي فالإستشراف يتعلق بقضايا مجتمعية جوهرية ويوظف متغيرات قابلة لأن تتأثر بسياسة التغيير [10]، أما "العواد" فأكد في تعريفه على أن استشراف المستقبل يتم على أساس متغيرات الماضي والحاضر، وفي ضوء تطلعات المستقبل، مبيناً أن الاستشراف يعني: "..إلقاء نظرة فاحصة على المستقبل بمنظار تتكون عدساته من عبق تجارب الماضي ونتائج الحاضر وثمراته، ومؤشرات التطلع المستقبلي" [11]، وباعتبار أن الاستشراف بات يعتمد على مناهج علمية أكثر نضجاً عن ذي قبل، فقد عرفه "السنبل" ، بأنه "جهد فكري علمي متعمق مبني على مؤشرات كمية أو نوعية منتقاة حسب طبيعة مجال الدراسة، ويقصد منه التنبؤ بمستقبل ظاهرة معينة من خلال طرح احتمالات وبدائل تتفاوت في درجة إمكانية وقوع أي منها"[12].

أما في ورقتنا البحثية هذه نقصد بالإستشراف هو استطلاع الأوضاع المجتمعية وما ستؤول إليه بعد فترة زمنية محددة، بحيث لا يكون هذا الإستطلاع بتفكير عشوائي بل يقوم على دراسات تحليلية للماضي والحاضر وما سيسفر عنه المستقبل، بالإشارة إلى العلاقات الأسرية في البلدان العربية وما قد ستؤول إليه في ظل العولمة.

5- مفهوم العنف: اختلفت تعريفات العنف كمفهوم من بيئة ثقافية، إلى أخرى باختلاف الهدف إذا كان أخلاقيا، أو سياسيا، أو نفسيا أو اجتماعيا، فالعنف كمصطلح ليس من السهل تعريفه، حيث يميز الباحثون بين أفعال القوة، أو العنف المشروعة، وأفعال العنف غير المشروعة، فمثلا كثيرا ما يعد الضرب داخل الأسرة أمرا مقبولا ثقافيا ومعياريا، أما إذا تعرض أحد أفراد الأسرة للضرب من أحد الغرباء فإنه يعد سلوكا غير مشروع، ومن هذا المنطلق يصل إلى تعريف العنف بأنه: أي سلوك يصدر من فرد أو جماعة، تجاه فرد آخر أو آخرين سواء ماديا كان أم لفظيا مباشرا أو غير مباشر، نتيجة للشعور بالغضب، أو الإحباط أو للدفاع عن النفس أو الممتلكات، أو الرغبة في الإنتقام من الآخرين، أو الحصول على مكاسب معينة [13]، كما أن العنف هو ممارسة القوة البدنية لإنزال الأذى بالأشخاص أو الممتلكات، كما أنه الفعل أو المعاملة التي تحدث ضررا جسميا، أو التدخل في الحرية الشخصية[14].

وبالنسبة للعنف في هذه الورقة البحثية نقصد به كل اعتداء بمختلف أنواعه ضد المرأة العربية، سواء كان ذلك الإعتداء جسدي أو لفظي أو رمزي، كما أنه سلوك عنيف متعمد موجه نحو المرأة، في وقت يشهد العالم تغيرات متسارعة أسفرت عن تأثيرها في العلاقات الزوجية بين الرجل والمرأة، مما أدى إلى تنامي ظاهرة العنف ضد المرأة .

6- مفهوم التغيرالإجتماعي: إن اصطلاح "change" يعني انتقال أي شيء أو ظاهرة من حالة إلى حالة أخرى، أو هو ذلك التعديل الذي يتم في طبيعة أو مضمون أو هيكل شيء أو ظاهرة و يقصد باصطلاح "Social" الشخص وعلاقاته وتفاعله مع الآخرين، أما مصطلح التغير الإجتماعي "Changement Social" فإنه يشير إلى تلك العملية المستمرة، والتي تمتد على فترات زمنية متعاقبة يتم خلالها حدوث اختلافات أو تعديلات معينة في العلاقات الإنسانية أو في المؤسسات أو التنظيمات أو في الأدوار الاجتماعية، ويعني "التغير" الاختلاف ما بين الحالة الجديدة والحالة القديمة أو اختلاف الشيء عما كان عليه خلال فترة محددة من الزمن [15]، وحينما تضاف كلمة الإجتماعي، التي تعني ما يتعلق بالمجتمع فيصبح التغير الإجتماعي التغير الذي يحدث داخل المجتمع أو التحول أو

التبدل الذي يطرأ على البناء الإجتماعي خلال فترة من الزمن [16]، والمجتمع هو مجموعة معقدة من العلاقات الاجتماعية لا يبقى كما هو، أي في حالة استقرار أو ثبات، ولكنه في حالة دائمة من الحركة والتطور المستمر شأنه في ذلك شأن الكائنات الحيّة تماما[17].

أما في هذه الورقة البحثية نقصد بالتغير الإجتماعي أنه ظاهرة من الظواهر الاجتماعية ذات التأثير المستمر، والتي تعتمد على مجموعة من الأفكار البشرية، والنظريات المستحدثة، والآراء، والأيديولوجيات التي يتميز بها كل عصر من العصور البشرية، كما أنه مجموعة التحولات التي تطرأ على العلاقات الاجتماعية عامة والأسرية خاصة في مجتمع ما بسبب ما يعرف بالعولمة.

بعد عرضنا لأهم المفاهيم المتعلقة بموضوع دراستنا، سنتطرق الآن لمظاهر العولمة الاجتماعية التي تعد الأخطر من بين أنواع العولمة، قبل الإنتقال إلى الآثار المستقبلية لهذا النوع من الإنفتاح.

ثانيا: الآثار الآنية للعولمة الاجتماعية على العلاقات الأسرية وتغير الأدوار

إن أخطر أنواع العولمة هي تلك (العولمة الطوعية)، التي يدخل فيها الفرد باختياره وبملء إرادته، إذ توجد عولمة لا شعورية تلقائية يصل فيها المرء باختياره إلى الانهزامية والاستلاب في مواجهة النموذج الغازي، ولعل ذلك هو ما يقرره "ابن خلدون" في (مقدمة) أن المغلوب مولع بتقليد الغالب، لذلك ينبغي أن نفرق بين هزيمة الجيوش في ساحة المعارك، وانكسار الأمم والشعوب في مجال الأفكار والقيم، إذ أن الأولى في بعدها العسكري هي تعبير عن طبيعة الحروب، فالمعارك ما هي إلا كر وفر وفقا للسنة الإلهية، أما انكسار الأمم وهزيمة الشعوب النفسية فهي قاصمة الظهر.

مؤتمرات السكان والتي في حقيقتها مؤتمرات ضد السكان، فقد عقدوا منذ فترة مؤتمرين للسكان أحدهما في القاهرة والآخر في بكين، وقد كان هذان المؤتمران للتحضير لما هو أكبر، وجس نبض لاستصدار قوانين رادعة في

المستقبل تسلط على كل سلوك مخالف لشريعة وقوانين الغرب في إباحية الجنس قبل الزواج، وإباحية الإجهاض، وتحديد النسل [18]، وفي مجال الأسرة التي تعد النواة الرئيسية لبناء المجتمع فنجد أنفسنا في مؤتمر "بكين" للمرأة أمام توصيات تدعو إلى نشر التعليم الجنسي، وإدمان كل أشكال الإنحراف من الزنا إلى الشذوذ لتصبح أوضاعا طبيعية، وقد تم تعبيد الطريق لهذه التوصيات لتتحول إلى قرارات ملزمة في مؤتمر الإيواء البشري الذي انعقد بعد ذاك بسنة في اسطنبول[19].

إن أصحاب العولمة يقولون لكل طاهر ولكل عفيف ولكل مسلم متمسك بدين، ولكل مجتمع يصر على فصل الرجال عن النساء يقولون لهم المقولة التي قالها أسلافهم لآل "لوط" (أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون)، فالعولمة تحارب أهل الفضيلة وتعتبرهم أناسا متخلفين لا يواكبون حضارة العصر وتقنية الغرب، فللعولمة خطر وذلك بما يبث عبر شبكات التلفزة والانترنيت، من أفلام جنسية ومواد إعلامية تروج الفاحشة والرذيلة، وقد بلغ هذا النوع من المواد والأفلام من الكثرة لدرجة أن ألمانيا التي يسمح قانونها بعرض العملية الجنسية على المسرح مباشرة أمام المشاهدين، قامت بإغلاق 200 موقع إباحي عام 1996، وبلغت تلك البرامج رواجا كبيرا لدرجة استفتاء في بريطانيا أظهر أن نسبة 1 من 3 من طلاب الثانوية يشاهدون أفلاما إباحية.

استخدام جسد المرأة أداة نفعية مادية، وذلك بتضخيم الجانب الشهواني حيث تعتبر المرأة سلعة يمكن تسويقها من خلال العروض التلفزيونية والإعلانات، وكذلك تعتبر المرأة آلة لتسويق السلع الإستهلاكية لمستحضرات التجميل والأزياء، ويظهر ذلك من خلال عروض الأزياء ومسابقات ملكات الجمال، ويتمثل الخطر الإجتماعي للعولمة في محاولة الدول الغربية تحت مظلة الأمم المتحدة أن تفرض نموذجها الإجتماعي المختل في مجال الأسرة والمرأة من خلال المؤتمرات الدولية والإقليمية في المجالات الاجتماعية المختلفة، كما أن توصيات هذه المؤتمرات قد تصل إلى ما يشبه القرارات الملزمة[20].

في الماضي كان الأب هو الذي يرأس الأسرة ويصدر القرارات الخاصة بالمنزل، ويعمل جاهدا في توفير الحاجات الأساسية للحياة الأسرية، كما أن علاقة الزوجة بزوجها علاقة الطاعة والخضوع، ويشتمل عمل المرأة على تربية الأطفال ورعايتهم، ومع التطور الذي حدث تقطعت تلك الصورة بسبب التصنيع والتحضر، وتبين مدى ذلك التغير الذي حدث من حيث مساعدة الزوج لزوجته في الأعمال المنزلية، وتحمل المرأة المسؤولية في حال غياب الزوج عن المنزل، وكذا الخلاف بين الزوج والزوجة [21]، حيث أدت التغيرات في الأدوار التقليدية للمرأة والرجل إلى أنواع مختلفة من الضغوط، فكثير من النساء خرجن للعمل قبل أو بعد إنجابهن، وهذه القدرة على الكسب المادي تجعلهن مستغلين ماديا، بينما يتضاءل الدور التقليدي للرجل (كعائل) [22]، غير أن المرأة قد كوفئت في تنشئتها الاجتماعية على بعض الخصائص النفسية، مثل الخضوع والطاعة والإذعان والعجز والسلبية، لذلك تكافح النساء المعاصرات من أجل تغيير هذا الدور التقليدي الذي يزيد من تقديرهن لذاتهن، ولا شك أن مثل هذا الكفاح يستنزف طاقاتهن ويجعلهن يشعرن بالعبء والضغط، ولكن أيهما نختار العمل أم الأسرة؟، فالحياة التي تتضمن الأسرة بدون عمل أو العمل بدون أسرة أو الصراع بين العمل والأسرة، كل منهما حياة غير متوازنة ومضطربة، فنحن نحتاج للحب والعمل معا بنسب متوازنة ومنسجمة تدعم طاقتنا وسعادتنا وتجعلنا أصحاء منتجين[23].

ولعل قضية المرأة ودورها في الحياة الإسلامية ووظيفتها في المجتمع ما تزال تعتبر من الإشكاليات الكبيرة المركبة، التي خضعت ولاتزال تخضع إلى كثير من المقاربات، حيث ما تزال تحكمها في جوانب كثيرة التقاليد تحت مسمى "المحاذير والذرائع"، وتغيب عنها التعاليم والقيم الشرعية، حتى وصل الأمر إلى مرحلة العبث الذي شوه صورة المرأة المسلمة، وطمس ملامحها بين إفراط المتشددين والمغالبين وبين مؤيدي الغزو الثقافي والإستلاب الحضاري، وغياب العلماء العدول الذين نيط بهم رد الأمور إلى نصابها وتقويمها بقيم الدين في الكتاب والسنة، حتى ليمكن القول إن المرأة بين هؤلاء وأولئك وقعت فريسة للعبث والضلال بين التعاليم الإسلامية الرحيمة، والتقاليد الاجتماعية الظالمة[24].

إن الأسرة تتبدل في نمط عيشها لكن لا تزول، لأن التغيرات تعمل على إلباس أدوارها ألبسة جديدة تتناسب وتليق بأزياء العصر الذي تعيش فيه، إلا أن قبول تغير الأسرة ليس بالأمر الهين واليسير بالنسبة للأسرة، لذا فإن أي تغير يطرأ عليها يعد مشكلة اجتماعية، لذلك نجد أفراد الأسرة التقليدية متعصبين و متحيزين لمعاييرهم التقليدية ضد الجديدة، ويعملون على تسخيفها أو نعتها بأسوأ النعوت، وبالذات عندما تكون موجهة لمناصرة حقوق المرأة وتحريرها من القيم التقليدية، حيث يرى المجددين أن المرأة في الأسرة التقليدية يتم التعامل معها على أنها مواطنة من الدرجة الثانية أو الثالثة، أو أنها تمثل أقلية في المجتمع، وتتعامل على أنها تحت هيمنة وسيطرة الأغلبية (الرجل)[25]، فمن متطلبات المساواة المطلقة التي تنادي بها المؤتمرات، المساواة بين الرجل والمرأة في الوظائف والأدوار خارج وداخل البيت، وهذا يقتضي إعادة هيكلة الأسرة ودمج وإقحام المرأة في المجتمع وإلزام الرجل بعمل البيت ورعاية الأطفال، وهذا يهدد كيان الأسرة التي تعد النواة الأساسية للمجتمعات البشرية حتى أصبحنا إزاء ثورة على الفطرة، وهذه الدعوة تتجاوز في مقاصدها الدعوة إلى التعاون والتآزر لتطلب دفع الرجل إلى داخل المنزل، ودفع المرأة إلى خارجه بدمجها دمجا كاملا في الحياة المجتمعية وإشراكها في شتى ميادين العمل العام[26]، وتظهر هذه الدعوة جليه في وثيقة مؤتمر السكان والتنمية المنعقد في القاهرة عام 1994.

أثبتت التجارب والأبحاث أن لا إسهام الدولة في رعاية الأطفال، وإيجاد دور الحضانة لهم يمكن أن يعوض دور الأم ورعايتها ولا المربيات والخادمات الجاهلات في الغالب يمكن أن يعوضون دور الأم في رعاية أطفالها وأسرتها، لأن التنشئة الاجتماعية هي الوظيفة الوحيدة التي تبقت للأسرة، ولا سيما أن دور الأم في عملية التنشئة لا تستطيع أن تقوم به أي مؤسسة أو فرد، ومن آثار التغير الإيجابية في عملية التنشئة الاجتماعية وأساليبها الأسرية أنها أتاحت فرصا أفضل للأطفال في مجال الرعاية الصحية والتعليمية والتربوية والترفيهية التي لم يمكن بوسعهم الحصول عليها في الماضي، إلى جانب ميل العديد من الأسر و بدرجات متفاوتة نحو التقليل من حجم الفوارق بين الجنسين في المعاملة، وسيطرة الآباء وتسلطهم على أبنائهم[27].

من خلال ماتم عرضه سابقا نلاحظ أن التغيرات المتسارعة التي شهدها العالم عامة والعالم العربي خاصة كان لها الأثر المباشر على العلاقات الزوجية والأسرية وعلى دور الرجل والمرأة، وقد سبق في التاريخ الإسلامي أن تعرض المجتمع لمشاكل التخلف والتراجع الحضاري والضعف، إلا أن المجتمع الإسلامي كان يخرج من تلك الأزمات ويقدم الحلول الإسلامية لتلك المشاكل، فالحلول كلها كانت إسلامية على مر التاريخ، ولم تكن هناك حلولا أخرى تزاحم النموذج والحل الإسلامي، (لكن هذا الحال قد تغير منذ الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة لقلب عالم الإسلام، تلك التي بدأت بحملة بونابرت على مصر سنة 1798، فأمام صدمة هذه الحملة التي كشفت حقيقة التخلف والتراجع الحضاري للعالم العربي عندما قورن بالتقدم الأوروبي تصاعدت الدعوات الإسلامية إلى التغيير والتجديد الذي يقدم الحلول لمشكلات الواقع والفكر الإسلامي، لكن هذه الغزوة الاستعمارية الحديثة بالبلدان العربية قد ألقت في واقعنا الفكري لأول مرة في تاريخ المواجهة بين الغرب والإسلام بفكرة المرجعية الغربية ذات الطابع الوضعي و العلماني والمادي وبالنموذج الغربي في النهوض والتغيير وبالحلول الغربية التي قدمتها الحضارة الغربية لما واجهته دولها وشعوبها من مشكلات، فأصبحت هناك إزدواجية في الحلول وثنائية في مرجعيات المشاريع المقدمة للنهوض بالأمة، فلم تعد الحلول الإسلامية وحدها النموذج والمرجع كما كان الحال في تاريخنا الطويل، وإنما أصبحت المرجعية الوضعية والحلول الغربية والنموذج العلماني والنظريات المادية تزاحم النموذج الإسلامي في تقديم الحلول لمشكلات العالم الإسلامي، إلا أن هذه الحلول المستمدة من النموذج الغربي من حيث العلاقات الأسرية من المحتمل أن تكون لها آثارا سلبية على الأسر العربية مستقبلا والدليل على ذلك بداية ظهور الأعراض السلبية ومخلفات ذلك النموذج الغربي من مشكلات الطلاق والعنف ضد المرأة والتنشئة غير السوية وغيرها، وهذا ما سنتطرق إليه في العنصر الموالي.

ثالثا: رؤية استشرافية لواقع آثار العولمة على العلاقات الأسرية في الوطن العربي

لعله من أسباب الاهتمام بالعولمة كظاهرة، هو أن العولمة لم تعد مجرد مفهوم أكاديمي يحاول توضيح ملامح تفاعلات عالمية جديدة، لا يوجد يقين بشأن طبيعتها أو تأثيراتها، وإنما أصبحت عنواناً لواقع عالمي جديد يحيط بالمجتمع، ويعزز تجلياته وتأثيراته في الاتجاهات كلّها، ولا يجدي منطق القبول أو الرفض التقليدي في التفكير العربي في مواجهة منطق ضرورة التعامل مع العولمة بشكل من الأشكال، إلا إذا تعلَّق الأمر بمسائل خطرة تستلزم مقاومة جادة، وإذا كانت ظاهرة العولمة قد اكتسحت إلى حد بعيد مجالات الإعلام والاقتصاد والثقافة، فإنها تتجه نحو مجالات أعمق كالعلاقات الأسرية.

لقد كانت حركة دمج العالم موجودة باستمرار عبر العصور التاريخية كلها، بيد أن هذه الحركة أخذت تتسارع خلال العقد الأخير بشكل ملحوظ تستمد صورتها من الثورة العلمية والتكنولوجية الراهنة والتطورات المدهشة في وسائل الاتصالات والمعلومات التي تقود الطريق إلى المستقبل، وإذا كان العالم الآن يعيش لحظة بدايات العولمة الحالية "بطبعتها الأمريكية"، ولا يزال يتصرف على مقدماتها، لكن هذا العالم لا يعرف إلى أين تتجه العولمة أو ما نهاياتها[28]، فبالدرجة الأولى وحسب الأعراض الملاحظة ستؤدي العولمة إلى الإنهيار الخلقي وذلك من خلال الدعوة إلى حرية العلاقة الجنسية المحرمة، واعتبار ذلك من حقوق المرأة الأساسية، وتوفير خدمات الصحة الجنسية والإنجابية للمرأة، ونشر وسائل منع الحمل ذات النوعية الجيدة، والدعوة إلى منع حالات الحمل المبكر، والدعوة إلى تحديد النسل، والإعتراف بحقوق الزناة، والإعتراف بالشذوذ الجنسي والتنفير من الزواج المبكر، وسن قوانين تمنع حدوث ذلك، وتستعين العولمة بمؤسسات الهيمنة الدولية، وفي مقدمتها هيئة الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي، كما نوقشت قضايا الأسرة والمرأة في عدة مؤتمرات واتفاقيات، ومن بين تلك القضايا ما يتعلق بإجراءات السماح بأنواع الإقتران الأخرى غير الزواج، وذلك من خلال الإعتراف بالأشكال الأخرى للأسرة، حيث تتحدث تلك المؤتمرات صراحة عن اقتران لا يقوم على الزواج، وهو يشيع في العلاقات المحرمة دينيا بين رجلين أو امرأتين عند الشواذ، بل وتتجاوز إباحة ذلك إلى ترتيب الحقوق لهذه الأنواع من الأسرة، فتقول الوثيقة: "وينبغي القضاء على أشكال التمييز في السياسات المتعلقة بالزواج

وأشكال الإقتران الأخرى، وتدخل في عداد الأسر ذات الحقوق الأعداد الكبيرة من الأفراد غير المتزوجين والناشطين جنسيا"، كما استخدمت الوثيقة لفظ "قرينين" بدلا من زوجين، فلفظ قرينين أكثر حيادا لأنه لا يفترض وجود رباط قانوني معين، وهذا الحياد يجعل الشذوذ الجنسي والعلاقات الجنسية دون زواج أمرا جائزا ومقبولا، كما جاء في تقرير مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية المنعقد بكوبنهاغن سنة 1995 مايتعلق بإجراءات سلب قوامة الرجال على النساء، فقد نصوا صراحة على ضرورة تنقيح القوانين المدنية، لا سيما القوانين التي تتعلق بالأسرة، من أجل القضاء على الممارسات التمييزية حيثما وجدت وأينما اعتبرت المرأة قاصرة، وينبغي إعادة النظر في الأهلية القانونية للمرأة المتزوجة، بغية منحها المساواة في الحقوق والواجبات[29].

لاشك أن القرارات السابقة تشكل تهديدا حقيقيا لنظام الأسرة، بما فيها الأسرة العربية، خصوصا مع تبني المؤسسات الدولية لها، والتي لن تتردد في استعمال أساليبها للضغط على الدول كي تلزمها بها، ومن جهة أخرى فقد تغير دور الأسرة ولم تعد تقوم بوظائفها كما في السابق، كنتيجة حتمية لتطور النهضة الصناعية وضغوط الحياة المعاصرة التي واكبها خروج المرأة للعمل، على حساب دورها داخل الأسرة، مما سيؤدي إلى تردي علاقة الآباء بالأبناء، وانصراف الأولياء عن دورهم التربوي التاريخي، ماعدا الرعاية المادية، سيقابل ذلك استغناء الأبناء عن الحاجة إلى أولياء الأمور تحت عناوين الإستقلالية وبناء الذات، وبما أن العولمة تعمل على تقوية النزعة الأنانية لدى الفرد وتعميق مفهوم الحرية الشخصية في العلاقة الاجتماعية مما سينعكس سلبا على الروابط الاجتماعية، ومن جهة أخرى فإن التردي الأخلاقي الذي سبق الحديث عنه يقف وراء كثرة الخيانات الزوجية، التي تعد من أخطر أسباب الطلاق، كما وأن جنوح المرأة إلى الانعتاق من تبعات الأسرة باسم المساواة أو حقوق المرأة لن يتقبله الرجل العربي الذي لم يتغير فكره، كل هذا يعجل بانهيار الأسرة، لنجد أنفسنا أمام أرقام مذهلة لنسبة الطلاق في المجتمع، فضلا عن نسبة العنوسة، التي فاقت كل تصور[30]، من جهة أخرى أصاب تقرير التنمية البشرية لعام 1995 الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عندما ذكر أنه "طال افتراض أن التنمية عملية يتساوى فيها الجميع... وأن تأثيرها محايد على صعيد النوع، غير أن التجربة قد أثبتت خلاف ذلك"، وبناء

عليه من الهام أن نأخذ أيديولوجية نوع الجنس في الاعتبار، وأن نضمن أن دعاة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لن يتجاهلوا المنظور النسوي أو يقوضوه، ويعد التمايز القائم على أساس نوع الجنس (ذكر/ أنثى) الفكرة المركزية في أيديولوجية النوع، فالاختلافات البيولوجية حقيقية (مثل الكروموسومات، وأعضاء التناسل الخارجية والداخلية، وأحوال الهورمونات، والخصائص الجنسية الثانوية)، وهي التي تؤدي إلى البت في جنس الفرد إن كان ذكرا أم أنثى، ولكن أيديولوجية نوع الجنس تلقي الضوء على الاختلافات المختلفة بما يشمل البيئة الاجتماعية، وتصبح هذه الاختلافات من الأمور المُسلَّم بها عند تحديد المواقع الاجتماعية والدرجات أو المراتب التصاعدية، وتوفير إمكانيات الانتفاع بالموارد والمشاركة في حياة المجتمع، وإقرار أدوار نمطية للرجال والنساء، وهكذا تصبح الاختلافات التي تستند إلى نوع الجنس أساساً لبناء مراتبي فيه المسيطر والتابع، فيتاح للرجل امتلاك العقارات، والميراث، واكتساب المهارات، والعمالة المنتجة وما يرتبط بذلك من مكانة رفيعة، وأما المرأة فهي تحصل على نسبة أقل من التغذية والرعاية الصحية والتعليم، وتتعرض لأعمال العنف، وإذا نظرنا إلى الأنظمة الاجتماعية مثل الأسرة أو الجماعات الدينية أو الطوائف الاجتماعية، وإلى الهياكل السياسية والقانونية، وإلى المؤسسات الاقتصادية والتعليمية، وأجهزة الإعلام، رأينا ما يتخللها ويتغلغل فيها من معايير وقيم تنطوي على التمييز ضد المرأة، وتشرع وترسخ الترتيبات الاجتماعية المستندة إلى النوع[31]، وفي سياق علاقات القوى بين الرجال والنساء عبر التاريخ، يتعين على المرأة أيضا مواجهة مشكلة تحكم الرجل في نظم المعرفة في العالم، فسواء تعلق الأمر بميدان العلوم أو الثقافة أو الدين أو اللغة، فإن الرجل يتحكم في الخطاب المتصل بهذا الميدان، إما أن النساء مستبعدات من عملية إنشاء النظم الرمزية أو تفسير الخبرات التاريخية، ويؤدي عدم مشاركة المرأة في التحكم في نظم المعرفة على هذا النحو إلى أن تكون لا ضحية للعنف فحسب، بل وشريكة في الخطاب الذي غالبا ما يضفي على العنف ضد المرأة صفة الشرعية أو التفاهة، وجلي أن التمكن من التقليل من أهمية ما تعانية المرأة من عنف يكفل تقاعس الدول أو الأفراد عن القيام بأي جهد لعلاج الوضع، ولا بد من أن تتضمن الحملة الرامية إلى القضاء على العنف ضد المرأة، في جانب منها، مناهضة لنظم المعرفة وللخطاب

الفردي الذي يسعى إلى جعل معاناة المرأة من العنف أمرا تافها، وتحرم المرأة أيضا من إمكانية الحصول على المعرفة عن طريق منعها من التعلم في أنحاء كثيرة من البلدان العربية، ولذلك يجب أن يكون حق المرأة في التعليم هو الخطوة الأولى نحو معالجة تاريخ مسألة العنف ضد المرأة بمزيد من الحساسية[32].

مما سبق عرضه نلاحظ وبالنظر إلى جملة الإتفاقيات والتوصيات التي طرحت في المؤتمرات العالمية نلاحظ أنها في معظمها ترمي إلى إعطاء فرصة أكبر للمرأة لتنهض بمكانتها مستقبلا، وتشير إلى أن الدين أحيانا يحرم المرأة من المساواة، لكن ديننا الإسلامي في الحقيقة لم يسعى في مضمونه ولا في نصوصه إلى تهميش المرأة خاصة في العلاقات الزوجية، بل عززها وأوصى بالرفق بها، في حين أن أهداف تلك الإتفاقيات والمؤتمرات السابقة الذكر وفي ضوء العولمة تجاوزت كل محدود لدرجة أن مضمون تلك التوصيات ستنعكس سلبا على المرأة في حد ذاتها وتخرجها وتجردها من طبيعتها الأصلية، مما ينجر عن ذلك ظواهر اجتماعية عديدة كالطلاق، العنف، المشاكل الأسرية بمختلف أنواعها وتأثيرها على الأبناء، فإذا طبقت هذه التوصيات والإجراءات على أرض الواقع فمستقبل العلاقات الزوجية والأسرية سيكون أكثر سوء خاصة في الدول العربية التي تتميز تفضل الحفاظ على المكانة الاجتماعية لكل من الجنسين مع السعي إلى تحقيق التوافق بين الزوجين لاستبعاد كل مظاهر الإهانة والعنف التي عانت منهما المرأة لفترات من الزمن، وسنعرض في ما يلي أهمية التوافق بين الزوجين وأثره في تماسك الأسرة واستقرارها ومدى مساهمتها في تحقيق التنمية المستدامة في ظل عائق المساواة بين الجنسين في الوطن العربي.

رابعا: المرأة العربية بين تحقيق التو افق الزواجي والمساواة بين الجنسين

مما لا شك فيه أن الشرع الإسلامي الحنيف قد اهتم بالتوافق بين الزوجين بما لا مزيد عليه، وذلك لأهميته البالغة في توثيق العلاقة بين الزوجين وتقوية وشائج المحبة بينهما، وتحقيق تماسك الأسرة واستقرارها، مما يسهم في الحد من الظواهر التي تهدد كيان الأسرة وقيمها.

تبدو الحاجة إلى التوافق كواحد من أهم الحاجات، وأبرز التحديات التي تواجه الإنسان في حياته، إذ أن التوافق هو الذي يضع الإنسان على طريق الاستقرار والسعادة، ويتيح له فرص التنمية والبناء، ويمكنه من التغلب على الصعوبات والتحديات، فمفهوم التوافق من المفاهيم الأساسية في الصحة النفسية، حيث أن جميع سلوكيات الإنسان الناجحة أو الفاشلة، إن هي إلا محاولات للتوافق من أجل التخفيف مما يعانيه الإنسان من توتر وخوف، وصراعات وقهر، ولا يمكن أن تتوفر خصائص الحياة الاجتماعية السليمة للأمة مثل التعاون المشترك والأمان المتبادل والبناء الحضاري المتلاحم، ما لم يكن هناك أساس من التوافق بين أفراد المجتمع تحصن به القلوب من الأمراض الاجتماعية كالحقد والبغضاء، وتحصن به الروابط العائلية من تسرب أسباب التفكك الأسري، إذ أن من أسباب الخلل التي تسير بالحضارة الغربية المعاصرة إلى الهاوية التفكك الأسري، وجفاف المشاعر الاجتماعية، كما أن من أهم مقومات السمو في الحياة الإسلامية التي تجلت بها حضارة الإسلام في قرونه الأولى هي حسن الصلة بالله، والتوافق الأسري، والترابط الأخوي، الذي يغذيه الإيمان بالله سبحانه، فيحيل هذه الحياة إلى روضة ندية مزهرة.

إن ارتفاع مستوى التوافق بين الزوجين يزيد من قدرتهما على تحمل الضغوط الحياتية واجتياز الأزمات، ويجعلهما أكثر قدرة على توظيف طاقتهما وقدرتهما للقيام بأعباء الدور، وإنجاز المهام المنوطة بهما بأكبر قدر من الكفاية[33]، في حين أن انخفاض مستوى التوافق لدى الزوجين يعد تربة خصبة للنزاعات التي قد تؤدي لانهيار الأسرة، كما أن انعدام الشعور بالحب والأمان وما يحمله من صورة مشوهة للآخرين عن الأسرة يؤثر على مكانة أعضائها الاجتماعية[34]، وعلى الرغم من أن التوافق الزواجي بعد مؤشرا من مؤشرات السعادة الزوجية، وهو من المتطلبات الضرورية لاستمرار الحياة الزوجية بشكل هادئ ومستقر، غير أن التوافق بين الزوجين لا يعني سعادتهما، فالسعادة مختلفة عن مفهوم التوافق، فقد نجد الزوجين متوافقين وكل منهما يقوم بواجباته تجاه الآخر، إلا أنه لا يعيش في سعادة، ولكن إذا وجدت أسرة سعيدة فهذا يعني حتما أنها أسرة متوافقة، ومن الطبيعي أن يؤدي التوافق بين الزوجين بكل هذه المؤشرات إلى تعزيز حالة الإستقرار النفسي والإجتماعي، وتثبيت

أركان الأسرة بعيدا عن التصدع والإنهيار، إن هذه الحالة من الإستقرار هي التي تمكن الأسرة من تحقيق وظيفتها كما أرادها الشرع الحنيف[35].

تواجه المرأة في المنطقة العربية العديد من التحديات على كافة الاصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بيد أن التحدي الرئيسي الذي يواجهها في هذا السياق هو ما تعكسه الصورة السائدة في المجتمع عنها وعن دورها في المجتمع، وأثر هذه الصورة على رؤية المرأة لذاتها، وإدراكها لإمكانياتها، وقدرتها على اقتناص الفرص المتاحة أمامها، وعلى مطالبتها بحقوقها على النحو الذي يحقق لها المساواة الكاملة في مجتمعها، ولا يمكن للمرأة أن تتغلب على هذا التحدي دون إدراك الدول والحكومات للدور المحوري الذي تقوم به المرأة، وعملها على تبني سياسات من شأنها تمكين النساء من اكتساب تلك الحقوق، وتعد قضية انعدام المساواة بين الجنسين عائقا حقيقيا أمام تحقيق أهداف التنمية المستدامة، فالنساء هن الفئة الأقل في الوصول للموارد، كما أنهن يمثلن الحلقة الأضعف في التنمية، ويتضح ذلك عند مراجعة أداء الجنسين داخل أي مؤشر، حيث نري أن نصيب المرأة هو الأقل بلا استثناء، ومن هنا فإن التحسن في الأداء التنموي بشكل عام، يرتبط بالتحسن في أوضاع المساواة بين الجنسين، إذ أن النساء يمثلن نصف السكان، و يلعبن أدوارا مهمة داخل المجتمعات، وبالرجوع إلى أداء مؤشر المساواة بين الجنسين، فإننا نجد ارتفاعا في نسبة عدم المساواة في الوطن العربي مقارنة بدول أوروبا وآسيا الوسطى مقارنة بالمتوسط العالمي، حيث يواجه دور المرأة في المنطقة العربية في تحقيق أهداف التنمية المستدامة، تحديات متعددة الأبعاد، تشمل بعد النوع الاجتماعي، والعمر، والطبقة الاجتماعية، والمستوى الإقتصادي، والحالة التعليمية، والإثنيات العرقية، وحتى حالة الهجرة، كما أننا لا يمكن أن ننكر تأثير حالة عدم استقرار الإقتصاد العالمي ودورها في زيادة الضغوط على الفقراء، خاصة على النساء اللاتي يصبحن أكثر عرضة لفقدان الوظائف في ظل تلك الضغوط.

إن علاقة المرأة بتحقيق أهداف التنمية المستدامة، هي علاقة أكثر محورية مما تبدو عليه، فعندما تواجه الأسرة خطر الجوع، تعطي الأم أولوية إطعام أطفالها وزوجها على حساب طعامها، كما أن سعي الفتيات المستمر و المضني في الحصول على فرص تعليم أفضل، لا يضمن حصولهن على فرص متساوية في سوق العمل، ورغم الجهد المبذول من جانب النساء لضمان حقهن في المشاركة السياسية، إلا أن نسبة تمثيلهن لا تتعدى 7.23% في جميع البرلمانات على مستوى العالم، أما النساء العاملات، فإنهن يحتجن 68 عاما على الأقل للقضاء على فجوة الأجر غير المتساوي بين الرجال وبين النساء، وعلى مستوى العالم تقوم المرأة بما يوازي 6.2% من الأعمال غير مدفوعة الأجر مقابل الرجل، كما تعمل النساء على توفير مياه الشرب للأسر غير المتصلة بمرفق مياه، كما تقوم بجمع الحطب أيضا للأسر غير المتصلة بمصدر طاقة مستمر، وتلعب النساء دورا محوريا في الاستهلاك المستدام، حيث تقوم عادة بمعظم عمليات الشراء للمنتجات والأجهزة التي تحتاجها الأسرة، كما تلعب دورا رئيسيا في تدوير المخلفات، ورغم كل ذلك فإننا نجد أنها لا تحظى بالمشاركة الكافية لتعزيز دورها في تحقيق تلك الأهداف[36].

من خلال ماتم عرضه نلاحظ أنه من الصعب تحقيق التوافق الزواجي والمساواة بين الجنسين في آن واحد، نحن نتكلم عن الدول العربية فهذا يعني أن ذهنية الرجل العربي الذي تحكمه عادات وتقاليد وأحكام مستمدة من الشرع يمكنه المحافظة وتوفير الأمان للزوجة والتكفل باحتياجاتها واحتياجات أسرته دون تعنيف المرأة، لكن في المقابل قضية المساواة بين الجنسين تبقى مرفوضة في أعرافنا وتقاليدنا وشرعنا، لأن الله سبحانه وتعالى لم يترك لنا مجالا للظن في الأمور الدنيوية وعلاقاتنا ببعضنا، إذ أن الخروج عن ما نص به الشرع ستكون له نتائج وخيمة على الصعيد المجتمعي عامة والأسري خاصة، ونحن بدورنا سنقوم فيما يلي بتقديم بعض التوصيات والاقتراحات فيما يخص موضوع الآثار المستقبلية للعولمة على العلاقات الأسرية في الوطن العربي.

توصيات و اقتراحات

من خلال ما عرضناه سابقا في هذه الورقة البحثية ارتأينا أن نقدم بعض التوصيات والإقتراحات الآتية:

- ضرورة التحلي بالإرادة السياسية لدى الأنظمة العربية والإيمان العميق بإيجابيات التكامل والتعاون الإقتصادي العربي في مجال مواجهة التحديات الخارجية فيما يتعلق بالعلاقات الأسرية في الوطن العربي.

- ضمان احترام حقوق المرأة والحريات الأساسية وحمايتها وإحقاقها.

- التصديق بدون تحفظ على جميع معاهدات حقوق الإنسان، بما في ذلك على وجه الخصوص اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وبروتوكولها الاختياري.

- ضمان معرفة النساء لحقوقهن وتمكينهن من المطالبة بممارسة هذه الحقوق.

- تثقيف الرجال والنساء والأولاد والبنات في موضوع حقوق الإنسان للمرأة ومسؤولياتهم عن احترام حقوق الآخرين.

- ضمان وصول المرأة إلى العدالة والمساواة في حماية القانون، وضمان ألا يتمتع مرتكبو العنف ضد المرأة من الإفلات من العقوبة.

- الاعتراف بحقوق المرأة في التحكُّم بجسدها وجنسانيتها وحماية هذا الحق.

- ضمان حقوق المرأة في الميراث والملكية والإسكان والضمان الاجتماعي، ضمن سلسلة من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

- استخدام تقديرات الأثر الجنساني لضمان ألاّ تؤدي السياسات الاجتماعية والاقتصادية، بما في ذلك التخطيط الإنمائي، إلى إدامة العنف ضد المرأة وزيادة حدته، وإنما تؤيد بقوة – بدلاً من ذلك – منع العنف ضد المرأة والقضاءَ عليه.

خاتمة

في الأخير ومن خلال ما تم عرضه في هذه الورقة يمكن القول أن قضية المرأة في الغرب تختلف اختلافا تاما عن قضية المرأة في العالم العربي تاريخا وواقعا، فلا جذور القضية في الغرب هي ذاتها في الوطن العربي، ولا واقع المرأة الغربية هو واقعها في العالم العربي مهما كانت القضية في ضوء العولمة، فالظلم الذي وقع على المرأة في الغرب كان من قبل الرجل واستغلاله لها، أما مشكلة المرأة في العالم الإسلامي فهي بسبب تراجع الأمة بأسرها عن الإسلام وهديه، فينبغي إذا على المسلمين أن يفرقوا بين أصول الإسلام وبين موروثات عصور الإنحطاط، وأن لا يخلطوا بين الأمرين، وقد كان ذلك الخلط سبب إيقاع ظلم كبير على المرأة، فلا يزال فهم عدد غير قليل من الأشخاص والجماعات الإسلامية لموضوع المرأة فهما قاصرا يطغى عليه التشدد، وهؤلاء بحاجة إلى فهم أعمق لروح الإسلام و واقع الحياة كي يستطيعوا النهوض بالمرأة المسلمة ومقاومة السيل الجارف من تيارات التغريب والتحديث، إذ أن التشدد والجمود مخالف للفطرة وأنه قصير الأمد، وإذا ما لم يعالج فإنه يولد ردود أفعال معاكسة وخطيرة.

الهوامش

01- غيث، محمد. **قاموس علم الإجتماع. الإسكندرية**، دار المعرفة الجامعية، 1992، ص .347

02- نجيب، موسى. **أساليب المعاملة الوالدية لأطفال موهوبين - دراسة مطبقة على مركز سوزان مبارك لاستكشاف العلوم**. مصر، كلية الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان، 2003، ص .12

03- الخشاب، أحمد. **علم الإجتماع الأسري**. الإسكندرية، دار المعرفة، 1998، ص .71

04- العويضي، إلهام. **أثر استخدام الأنترنيت على العلاقات الأسرية بين أفراد الأسرة السعودية في محافظة جدة**. رسالة ماجستير في الإقتصاد، كلية التربية للإقتصاد المنزلي، السعودية، 2004، ص .48

05- ياسين، السيد. **العالمية والعولمة**. القاهرة، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، 2001، ص .39

06- رشوان، عبد المنصف. **العولمة و آثارها - رؤية تحليلية إضافية -** . مصر، المكتب الجامعي الحديث، 2006، ص .14

07- النجفي، سالم توفيق. **إقتصاد العولمة مقاربات اقتصادية للرأسمالية و مابعدها** . لبنان، دار النقاش، 2009، ص .110

08- الأشول، عادل أحمد. **علم النفس الإجتماعي مع الإشارة إلى مساهمات علماء الإسلام** . القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1987، ص .269

09- شروخ، صلاح الدين. **علم الإجتماع التربوي**. الجزائر، دار العلوم، 2004، ص .60

10- سعدالدين، ابراهيم. **مستقبل النظام العالمي و تجارب تطوير التعليم**. عمان، منتدى الفكر العربي، 1989، ص 36.

11- العواد، خالد بن إبراهيم. **مستقبل التعليم في المملكة العربية السعودية** . الرياض، وزارة المعارف. مركز التطوير التربوي، 1998، ص 25.

12- السنبل، عبد العزيز بن عبدالله. **إستشراف مستقبل التعليم عن بعد في المملكة العربية السعودية**. الرياض، مركز بحوث كلية التربية، جامعة الملك سعود، 2003، ص 14.

13- منير، أميمة. **العنف المدرسي بين الأسرة والمدرسة والإعلام** . القاهرة، دار السحاب للنشر والتوزيع، 2005، ط 1، ص 4.

14- بن دريدي، فوزي أحمد. **العنف لدى التلاميذ في المدارس الثانوية الجزائرية**. الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2007، ص 24.

15- الطنوبي، محمد عامر. **التغير الإجتماعي. الإسكندرية**، منشأة المعارف، 1996، ص 56.

16- الدقس، محمد. **التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق**. عمان، دار المجدلاوي للنشر والتوزيع، 1987، ص 15.

17- Nisbet, Robert. **Social change and history**. London: oxford university press, 1969, p14.

18- عباس، عدنان. **فخ العولمة**. الكويت، نشر سلسلة عالم المعرفة، 2004، ص 12.

19- أمحزون، محمد. **العولمة بين منظورين**. مجلة البيان، العدد 145، العراق، 2000، ص 118.

20- البريك، سعد. **العولمة تحارب الفضيلة**. مجلة الدعوة، العدد 662، السعودية، 2000، ص 15.

21- عبدالواحد، رضاء. **الإعلام والعولمة**. القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص 188.

22- اسماعيل، بشرى. **ضغوط الحياة والاضطرابات النفسية** . القاهرة، الأنجلو المصرية، 2004، ص 59.

23- رامي، ليلى. **كتاب الأمة**. العدد 141، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2011، ص 9.

24- اسماعيل، بشرى. **مرجع سابق**. ص 59.

25- خليل، معن. **التفكك الإجتماعي**. عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2005، ص 216.

26- مصطفى، صهيب. **حقوق المرأة بين المساواة والعدالة** . الخرطوم، هيئة الأعمال الفكرية، مؤسسة الصالحات للطباعة، 2005، ص 170.

27- محمد، مفيده. **المرأة العربية والفكر الحديث**. عمان، دار المجدلاوي للنشر والتوزيع، 2000، ص 186.

28- يسوف، يامن. **و اقع التوازن الدولي بعد الحرب الباردة واحتمالاته المستقبلية** . دمشق، وزارة الثقافة، 2010، ص 36.

29- عبد الصبور، شاهين. **العولمة جريمة تذويب الأصالة**. مصر، مجلة المعرفة، العدد 48، ص 21.

30- شومان، نعيمة. **العولمة بين النظم التكنولوجية الحديثة** . بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1998، ص 28.

31- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي. **تقرير التنمية البشرية 1993**. نيويورك، 1991، ص 1.

32- كوماراسوامي، رادهيكا. **المقررة الخاصة المعنية بمسألة العنف ضد المرأة أسبابه وعو اقبه** . لجنة حقوق الإنسان 45/1994، وثيقة الأمم المتحدة، 42/1995، ص 4.

33- الزنيدي، عبدالرحمان. **الطهر العائلي**. الرياض، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط 1، 2002، ص 9.

34- بنت عبدالله، منيرة. **التو افق الزواجي وعلاقته بأساليب المعاملة الزوجية وبعض سمات الشخصية دراسة مقارنة بين العاملات وغير العاملات** . أطروحة دكتوراه، الرياض، كلية التربية للبنات، 2004، ص 29.

35- اللجنة الإستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. **موسوعة الأسرة**. الكويت، اللجنة التربوية برعاية مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، دت، ص 3.

36- منظمة المرأة العربية. **المرأة وتحقيق أهداف التنمية المستدامة في المنطقة العربية - دراسة استرشادية** -، دت، ص 14.

جسد ولباس المرأة في الجزائر بين الهيمنة الذكورية والرغبة في التحرر(مقاربة أنثروبولوجية)

بوصلب عبد المجيد

ملحق بالبحث بالمركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ

المقدمة

إن وجود الإنسان هو قبل كل شيء وجود جسدي، هذا الجسد الذي كان أقرب للطبيعة، قبل أن تنقله تلك الابداعات الثقافية إلى جسم ثقافي بامتياز وأكثر خضوعا للثقافة، حيث سعت كل المجتمعات لإدماج الجسد الإنسان بصفة عامة، وجسد المرأة بصفة خاصة داخل ثقافة مشتركة تمنحه دمغتها حين يمتثل طرائق الترويض ويتمثل قيم المجتمع وعاداته وثقافته، وفي الثقافة العربية للدين الاسلامي تأثير الدين كبير على كل جوانب ومناحي الحياة في أدق تفاصيلها، لذلك لا غرابة إن كان الدين يضبط كل التفاصيل المتعلقة بجسد ومظهر المرأة، وذلك بقصد الحفاظ على عفتها وطهارتها وفي هذه المسألة يبدو أن هناك تآزر بين الدين وقيم وعادات المجتمع الذكوري وما ينتشر فيه من معتقدات شعبية تحط من الجسد الأنثوي. وهذا ما جعل جسد المرأة يعيش بين فكي التدين وهيمنة النظام الأبوي البطريركي.

إن المرأة في المجتمعات العربية مازالت تعاني من إفرازات المجتمع الذكوري الذي يدعم سلطة الرجل الكاملة ويهمش المرأة، التي تم اختزال دورها في الجنس والولادة وخدمة الرجل وفرض عليها البيت الذي أعتبرها الرجل مكانها الطبيعي الذي ينسجم مع ضعفها وقلة جهدها ويضمن طهارتها وعفتها ويضمن ستر عورتها، فمنعها من التعلم والعمل خارج البيت لبناء ذاتها وتوفير مداخل مادية قد تمنحها القليل من السلطة، وقد وضع شروط وضوابط عند خروجها إمعانا في التحكم فيها، على رأس هذه الشروط اللباس الشرعي الذي غرضه الظاهر هو الحفاظ على عفة المرأة وطهارتها، أما غرضه الخفي فهو تهميشها لتسهيل التحكم فيها، وتقييد حريتها لفرض سلطة الرجل الناتجة أساسا من بعد ثقافي وليس طبيعي ينسجم مع النظام الأبوي الذكوري، الذي يوهم المرأة أن تهميشها له ما يبرره دينيا وهو في مصلحتها.

إن الجسد جد مهم بالنسبة للتحليل الأنثروبولوجي، لأنه محدد أساسي لهوية الإنسان، خاصة الوجه الذي لا يمكن تصور الإنسان بدونه ولن يكون الإنسان بدون وجه هو ماهو عليه، ومع ذلك ظهرت عند الشعوب العرقية ظاهرة إخفاء الوجه سواء عند اليهود أو عند النجديين بالجزيرة العربية، وأستمر حجب المرأة وتغييب جسدها كاملا عند بعض التيارات الدينية الإسلامية، سواء بدعوة تكريم المرأة أو بسبب

الحفاظ على الشرف، هذا التغييب للمرأة وتهميشها عن طريق التحكم في جسدها، جعلها تلجأ لطرق بديلة كالوشم للتعبير عن ذاتها بعيدا عن ضغوطات المعتقدات الشعبية التي تصورها ناقصة عقل ودين أو تنظر لها أنها خلقت من ضلع أعوج وتتهمها بالدنس والدونية، مما سبق يبدو إن النساء في الجزائر قد انقسمن لثلاث فئات كل فئة تعتمد على آليات لصناعة الجسد الفئة الأولى مدفوعة بالرغبة في التكيف مع الواقع معتمدة على مرجعيات دينية أو قناعات شخصية أو استجابة لمتطلبات التدين وقيم المجتمع الأبوي وهن فئة الأصالة، أما الفئة الثانية فهي تمثل الراغبات في التحرر الكامل والمعتمدات على آليات صناعة الجسد الحداثي ومقتنعات بحرية التعري، أما الفئة الثالثة فهي الفئة التي تحاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

كيف تعاملت المرأة مع الضوابط الدينية المتعلقة باللباس ومختلف المعتقدات الشعبية المتعلقة بالجسد الأنثوي وماهي أكبر آليات صناعة الجسد المنتشرة في المجتمع الجزائري ؟.

1.ضبط المفاهيم

1. **1. مفهوم النظام الأبوي (الذكوري):** النظام الأبوي هو "نظام السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه، والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل، وبهذا المعنى فإن هذه السلطة ظاهرة وخفية في آن وتُخضعنا في أعماق أنفسنا"[118].

ويرى بيار بورديو أن "النظام الذكوري هو نظام يستمد قوته من كونه مستغنيا عن التبرير، وذلك لكون الرؤية المتمثلة في مركزية الذكورية تفرض نفسها كأنها محايدة، وإنها ليست بحاجة إلى أن تعلن عن نفسها في خطب تهدف إلى شرعنتها، والنظام الاجتماعي يشتغل باعتباره آلة رمزية هائلة تصبو إلى المصادقة على الهيمنة الذكورية التي تتأسس عليها (بتصرف)"[119].

كما يقول محمد عباس نور الدين" إن المجتمع الأبوي السلطوي يفسد العلاقات بين البشر ويجعل منها علاقات يتحكم فيها الأعلى بالأدنى... تماما كما يحدث في المجتمع العربي الأبوي السلطوي الذي يفرغ العلاقات الاجتماعية من محتواها الإنساني ويجعل منها علاقات بين أقوياء وضعفاء وهذا ما يفقد المجتمع

[118] علي مبروك وآخرون: **من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية** ، من كتاب: نقد المجتمع الأبوي قراءة في أعمال هشام شرابي، القاهرة، مصر، 2003، ص.262.

[119] بيار بورديو: **الهيمنة الذكورية**، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص27

التعامل الأفقي أو الإنساني التي تبنى على أساس الاعتراف بالآخر انطلاقا من مبدأ الحرية والمساواة (بتصرف)"[120].

1 . 2. مفهوم الجسد: يصعب حصر مفهوم الجسد من وجهة نظر وحيدة أو داخل حقل معرفي بعينه، لأن المفهوم يتجاوز ماهو محسوس إلى ماهو مجرد.

- **مفهوم الجسد لغويا:** "الجسد « le corps » منحدر من اللفظ اللاتيني « corpus » أي الجزء المادي للكائنات الحية، وهو يعتبر مركز للعواطف والإحساسات وللشبقية" [121]، حيث كان الجسد للأمس القريب " يعد مصدرا للشر وسجنا للنفس، ولا سيما في سياق سقراط وأفلاطون. الأمر الذي أدى إلى سيادة هذا المفهوم للجسد في الفكر الغربي بتأثير الفكر الأفلاطوني الكبير الذي خلفه في الفكر المسيحي"[122]. ويقال " « **جسد** » لجسم الإنسان، وقد يقال للجن وللملائكة ولا يقال لغيرهم، ويقال « جسم » لجماعة البدن أو الأعضاء من البشر أو الإبل أو الدواب "[123].

- **المفهوم الاصطلاحي للجسد**

يشير رولان بارت إلى وجود عدة أجساد منها: الجسد الأنثروبولوجي الذي يتحول عبر التاريخ، الجسد الديني الذي يقيم صلة مع المقدس الجسد الجمالي الذي أصبح موضوعا لتمثيليات فنية الجسد الفرجة وهو جسد يكون دوما في حالة فرجة تجاه الآخر"[124]. ويرى أنتوني غيدنز أن " الجسد البشري لا يمثل كيانا فيزيقيا ماديا يعيش في فراغ أو خارج مؤثرات الحياة، وعلاقات وتفاعلات الإنسان مع السياق الاجتماعي، ومنظومة التجارب والبيئات النفسية والروحية والاجتماعية، بل هو رقم مهم في معادلة الحياة، وركن أساس في ديمومتها، من ذلك بدأ علماء الاجتماع ينتبهون إلى أهمية العلاقة بين الجسد والحياة الاجتماعية القائمة"[125]

ويقول بيار بورديو "إن العالم الاجتماعي يبني الجسد واقعا مجنسا ومؤتمنا على مبادئ رؤية مجنسة، وينطبق هذا البرنامج الاجتماعي المستدمج للإدراك على كل الأشياء في العالم، وفي المقام الأول على الجسد

---

[120] محمد عباس نور الدين: **التمويه في المجتمع العربي السلطوي (قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر)** ، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، 2000، ص.09.

[121] الزهرة إبراهيم: **الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية (وجوه الجسد)**، المائة للدراسات والنشر والتوزيع، سورية ، 2009، ص81

[122] مازن مرسول محمد: **حفريات في الجسد المقموع (مقاربة سوسيولوجية ثقافية)**، دار الأمان الرباط، 2015، ص.35

[123] فؤاد إسحق الخوري: **إيديولوجيا الجسد (رموزية الطهارة والنجاسة)**، دار الساقي، بيروت لبنان، 1997، ص. 11.

[124] الزهرة إبراهيم: **(مرجع سابق)**، ص.90.

[125] أنتوني غدنز: **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، تر: فايز الصباغ، ط 4، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، بيروت، 2005، ص.225.

نفسه في حقيقته البيولوجية إن البرنامج نفسه هو الذي يبني الاختلاف بين الجنسين البيولوجيين وفق مبادئ رؤية أسطورية للعام متجردة في العلاقة الاعتباطية لهيمنة الرجال على النساء"[126]. وتنبهنا الدراسات الأنثروبولوجية إلى "أن الجسد مثَل منذ القدم ذلك الشيء المزين والمقنع، والمتغير بتغير المجتمعات والثقافات، فهو الرمز الذي يستعمله كل مجتمع على حدة لكي يتحدث عن إستيهاماته عبر سيرورة يعلن من خلالها مختلف الوسائل التي يستثمرها فيه، ولعل ذلك ما ما أدى بالبعض إلى اعتبار الجسد بمنزلة ترميز متميز، يتحول فيه الإنسان من مجرد كائن حي ذي غرائز عنيفة إلى كائن قادر على أن يتكلم عن العالم وعلى ذاته "[127].

ولقد تنوعت الخطابات « Discoures » المتمحورة حول الجسد وممارساته في الحياة اليومية فهناك الخطاب الأنثروبولوجي الذي يهتم بدراسة العلاقة بين الواقع الاجتماعي والجسد، وتحليل العمليات والميكانيزمات التي يتحول عن طريقها الجسد إلى شيء من صنع المجتمع، ودراسة الجسد الإنساني من حيث مدركاته، ودلالاته والمعاني التي ترتبط به، وعلاقة الجسد بالبناء الاجتماعي، وأنساقه المختلفة، واستخدام أجزاء الجسد في الممارسات الطقسية والدينية، وبتأثير الجسد في التفاعلات الاجتماعية اليومية، وقدرته على التعبير عن المعاني المختلفة.

ونشير إلى أننا سوف نحاول في هذه المساهمة العلمية الانطلاق من مفهوم موس للجسد الذي يعد عبارة عن مجموعة من الأدوات أو التقنيات التي من خلالها سيتم كشف واكتشاف كل القوانين وكل الإمضاءات المضادة التي تكتب على الجسد من قبل القوى الاجتماعية المتصارعة ونركز على الجسد الأنثوي لما له من خصوصية كبيرة في المجتمع الإسلامي الجزائري لذلك سوف نحاول فهم النظام الأبوي وتفاعله مع الدين الإسلامي بالإضافة للحداثة وماهي آليات صناعة الجسد الأنثوي في المجتمع والثقافة الجزائرية كيف تيم؟.

1. **جسد ولباس المرأة الجزائرية بين الضوابط الدينية والنظام الذكوري.**

يقول رولان بارت " لا يمكننا أن نتحدث عن الجسم الإنساني دون أن نطرح مسألة اللباس، لأن الثياب – فيما يقول هيكل – هي التي يصبح فيها المحسوس دالا أي أن الثياب هي ما يصبح به الجسم دالا وبالتالي حاملا لعلامات"[128]، إذا للباس أهمية ودلالات ثقافية بالنسبة للرجل والمرأة وفي المجتمعات العربية تهتم أكثر وتضبط لباس المرأة بشكل كبير ، حيث يهتم أفراد المجتمع الذكور بشكل مبالغ فيه بجسد المرأة

[126] بيار بورديو: (مرجع سابق)، ص. 28.

[127] مازن مرسول محمد : (مرجع سابق)، ص.34.

[128] الزهرة إبراهيم: (مرجع سابق)، ص.

ولباسها ويتم الربط بين شرف الرجال وعفة وطهارة المرأة الجنسية، وإذا كانت غالبية النساء الجزائريات هن مسلمات فغالبا ما يعتمد الرجال على الدين الإسلامي لتبرير تدخلهم في خصوصيات تتعلق بجسد المرأة وتمس (اللباس، أسلوب الكلام، المشي، طريقة النظر)، وذلك بعدة مبررات منها تجنب ما من شأنه أن يؤدي إلى الفتنة والغواية، وإبعاد عن المرأة أي شبهة قد تطعن في عفتها وطهارتها وشرفها. ومن هذه الضوابط الدينية التي يعتمد عليها المجتمع الجزائري كآليات لصناعة الجسد الأنثوي هي الجلباب، الحجاب، الخمار، غض البصر القصد في المشي وعدم الضرب بالأرجل عدم التكلف أو التنغيم في الصوت وعدم الخلوة بالغريب. إن هذه الضوابط الدينية غالبا ما تتفاعل مع القيم السلطوية للنظام الأبوي (الذكوري) وتستخدم كآليات لصناعة الجسد الأنثوي، لذلك سوف نقدم هذه الضوابط الدينية بشكل مختصر في العنصر الأول ونقوم بمحاولة مناقشتها من خلال إظهار قوة تفاعلها مع النظام الأبوي في العنصر الثاني.

2 .1. الضوابط الدينية لجسد ولباس المرأة المسلمة.

للباس أهمية كبيرة بالنسبة للجسد بحكم أنه يعد جانبا رمزيا دلاليا، يتم توظيفه لتجاوز الجانب البيولوجي نحو الجانب الثقافي، فاللباس هو إعلان عن الانتماء لهوية، وهو يتولى نقل الجسد من مجرد مركز للأهواء إلى عالم الثقافة والرموز والمعنى، فاللباس قد يعبر عن ثقافة الوطن أو منطقة معينة أودين معين وهنا نشير إلى أن الحجاب قد أصبح رمز ديني إسلامي، انطلاقا من هذا سوف نتكلم على اللباس الشرعي للمرأة المسلمة باختصار.

2.1.1. الحجاب (الجلباب)

لقد فُرض الحجاب في الآية 53 من سورة الأحزاب في قوله تعالى **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ ، إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ ، وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ ، وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ، ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ، وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا ، إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا}**. من هذه الآية يقول ابن كثير أنه يحظر على المؤمنين أن يدخلوا منازل رسول الله عليه الصلاة والسلام، كما تنهي عن الدخول عليهن فهي تنهي أيضا على النظر إليهن بالكلية وإذا أراد أحد منهن حاجة فلا يسألهن إلا من وراء حجاب[129].

[129] محمد إبراهيم سرتي: **الأنثى المقدسة وصراع الحضارات (المرأة والتاريخ منذ البدايات)**، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق سوريا، 2008، ص169 – 171.

2 .1. 2. غض البصروارتداء الخمار: لقد نزلت آية في هذا الشأن وهي الآية 30، 31 **من سورة النور { قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذلِكَ أَزْكى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌبِما يَصْنَعُونَ (30) وَقُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنائِهِنَّ أَوْ أَبْناءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِأُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (31)}**، وقد ذهب كثير من العلماء بناء على هذين الآيتين أنه لا يجوز للمرأة النظر للأجانب بشهوة أو بغير شهوة ... وقد ذهب آخرون من العلماء إلى جواز نظرهن إلى الأجانب بغير شهوة"[130] ، أما قوله تعالى **{وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها }**: أي لا يظهرن شيئا من الزينة للأجانب إلا ما تعذر إخفاؤه مثل الوجه والكفين والخاتم، وهناك من يرى أنها تعني الزينة من القرط والدملج، والخلخال، والقلادة"[131] .

2 .1. 3. النقاب

يقول الله تعالى **{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا }** و " ذكر الشنقيطي أنه قال غير واحد من أهل العلم إن معنى **{ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ }** أنهن يسترن بها جميع وجوههن، ولا يظهر منهن شيء إلا عين واحدة تبصر بها... ويقول الشافعي: في قوله تعالى **{ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ }** قيل يعرفن أنهن حرائر فلا يتبعن"[132] . بعد أن بينا الحكم الشرعي في الحجاب والنقاب وغض البصر للذكر والأنثى نحاول الآن أن نوضح كيف تفاعل التنزيل الحكيم مع المجتمع القريشي وهل هناك امتداد سابق لهذه الضوابط قبل الإسلام أم لا؟. سوف نحاول الاجابة عن هذا فيمايلي:

2 . 2. استخدام النظام الذكوري للدين للتحكم وضبط جسد المرأة.

نشير إلى أن " علاقة الجسد باللباس علاقة بيانية مركبة تشتغل بدءا في مستوى توضيحي تخصيصي لطبيعة الشخص ومميزاته ومركزه الاجتماعي ..."[133] ، وهذا القول يتوافق لحد ما مع **القانون الأشوري رقم41** الذي يوضح أن للحجاب دلالة تمييزية ترتبط بالجنس، حيث يبين هذا القانون أنه " يمنع على

[130] نفس المرجع، ص. 181.
[131] نفس المرجع، ص. 182.
[132] نفس المرجع، ص. 193، 194.
[133] الزهرة إبراهيم: (مرجع سابق)، ص. 124.

(زوجات) السادة و(الأرامل) و(النساء الأشوريات) اللواتي يخرجن إلى الشارع الكشف عن رؤوسهن، إن بنات سيد ... سواء كان شالا أو رداء أو عباءة يجب أن يتحجبن ... حين يخرجن إلى الشارع لوحدهن، يجب أن يحجبن أنفسهن، إن محظية تخرج إلى الشارع مع سيدتها يجب أن تحجب نفسها، إن عاهرة مقدسة تزوجها رجل يجب أن تحجب نفسها في الشارع، ولكن واحدة لم يتزوجها رجل يجب أن لا تغطي رأسها في الشارع، يجب أن لا تحجب نفسها، يجب ألا تحجب العاهرة نفسها، يجب أن يكون رأسها سافرا " [134].

نلاحظ من خلال هذا القانون أن النساء المحترمات هن النساء اللواتي يسمح لهن بارتداء الحجاب وتغطية الرأس وأن التمييز في ارتدائه يستند لأنشطتهن الجنسية " فالنساء المقيمات في المنزل، اللواتي يخدمن جنسيا رجلا واحد، وهن تحت حمايته محددات هنا كـ " محترمات" كونهن محجبات، أما النساء اللواتي لسن تحت حماية رجل واحد وسيطرته الجنسية يصنفن كـ"نساء عامات" وبالتالي غير محجبات" [135].

وتعد المرأة في المجتمعات العرقية حجر الأساس الذي تبنى عليه هذه المجتمعات، لأنها هي اللاعب الرئيس في الحفاظ على سلالة النسب وصفاء العرق، وإن المساس بالشرف يجر للقتل عند معظم الشعوب العرقية، فلا يمكن أن يتجرأ أحد على النيل من شرف المرأة ذات الحسب والنسب، وأكبر الكبائر أن يتطلّع وضيع دنيء الأصل للاقتران بذات الشرف والحسب، والويل للمرأة أن تسلم رحمها لمن هو أدنى منها في الأصل والحسب فهي حارسة أصلها العرقي ورحمها بمثابة مصنع لإنتاج السلالة النقية، وهذا ما ينطبق على سكان الجزيرة العربية حتى قبل الإسلام وخاصة عند النجديين الذين يعدون من أكثر الناس اعتزازا بعرقهم ونسبهم ولهذا كان اهتمامهم بشرف المرأة جد كبير، فـ" النجدي يؤمن تمام الأيمان أنه تحذر من سلالة عرقية إلهية مقدسة، ترجع في جذورها الأولى إلى أسرة نبوية طاهرة هي أسرة أبي الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام" [136]. هذا النسب الشريف والاعتزاز به جعل " المرأة النجدية •على قدر ما أرتفع شرفها ونسبها ، على قدر ما تبالغ هي في تعففها، وتسترها، واحتجابها عن أعين الغرباء، والتزامها بحصنها الأسري، ومغالاتها في المحافظة على مؤسستها الزوجية المقدسة حتى أصبحت أشرف شريفات النساء تسمى ذوات الخدور (بتصرف)" [137]، وما ينطبق على النجديين في عصر الرسالة، كان ينطبق أيضا

---

[134] غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي**، تر:أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (د،ت)، ص. 264.

[135] نفس المرجع، ص. 265.

[136] محمد إبراهيم سرتي : (مرجع سابق)، ص. 129.

• يقسم علماء الأنساب سكان الجزيرة العربية إلى قسمين كبيرين وهما: القسم الأول وهو عدناني ويتألف من قبائل بني عدنان أحفاذ عدنان بن إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وقسم ثاني يمني قحطاني نسبة إلى جدهم قحطان ويعتقد أن أسمه الحقيقي يقطان بن نوح.

[137] نفس المرجع، ص. 155.

على اليهود فهم أيضا شعب عرقي ويعتقدون أنهم شعب الله المختار ففي التوراة يدعي اليهود أن نبيهم (أشعياء) " قد تنبأ بهلاك بابل وذل الشعوب الكلدانية عندما اخبرهم بأن المرأة الكلدانية سوف تخلع نقابها، وتخرج إلى سوق العمل، لتكد من أجل لقمتها، تماما، كالأمة والجارية، حيث إنه أبرز ما يميز المرأة الشريفة عن الأمة هو حجابها ونقابها وبقائها داخل خدرها مخدومة غير خادمة" [138]، وهم بهذا يعتبرون عدم تحجب المرأة نقيصة وتحجبها يعد تكريم لها ورفعة لتمييز المرأة الشريفة عن المرأة الوضيعة بل يرى نبيهم أن خروج المرأة الحرة للعمل وعدم مكوثها في بيتها وخلعها لنقابها سوف تكون نتائجه وخيمة تأتي بالهلاك على الشعوب الكلدانية.

ومما سبق يمكن القول أن اللباس بضوابطه الدينية لا يمكن تفسيره على أنه تقليل من شأن المرأة في المجتمع فآية الحجاب في القرآن الكريم نزلت منسجمة مع قيم المجتمع النجدي الذي كان يعلي من مكانة المرأة الشريفة ويحثها على التحجب عكس الأمة الذي لا تتحجب، كما أن التحجب كان خاص بنساء النبي و أما الجلباب فقد كان مطبقا عند العدنانيين (النجديين) وخاصة عند القريشيين الذي ينتمي إليهم رسولنا الكريم وهذا قبل نزول قوله تعالى و { **وَيُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ** }حيث كان يعد الجلباب " شعارا للشرف والعلو ورمز للامتياز والرفعة والحسب والنسب. لذلك فقد كان محرما على الإماء والجواري ارتداء الجلباب بالصيغته نفسها وبالطريقة التي تفعلها رباتهن حيث أن في ذلك شيئا من الامتهان والتطاول على سيداتهن"[139]، ويروى أن عمر ﷺ " رأى جارية عليها قناع فضربها بالذرة وقال أتشبهين بالحرائر" [140]، وبالنسبة لابن منظور فإن قناع المرأة مؤشر تقديس حين يكون حجابا حقيقيا، يصون المرأة ويؤمن طهرها وبعدها عن دنس الآخر: الرجل، نظراته وإغراؤه بمعنى أن القناع يقوم مقام المنع واختراق الطابو الأخلاقي الذي نص عليه الإسلام، إذ المرأة عورة جسدها، وصوتها وحركتها" [141]، هذا يبين أن الجلباب والنقاب شرع دينيا ليزيد من رفعة المرأة تماشيا مع قيم مجتمع الجزيرة خاصة النجديين.

وإذا كان هناك من يرى في الحجاب أنه يقدم صورة مشوهة عن المرأة ويحجب كل جمالها فحتى هذا قد لا يكون صحيحا بل أن محمد شكري يرى " أن المرأة كانت دوما سرا مبهما للرجل la femme a toujours un

[138] نفس المرجع، ص. 157.

[139] نفس المرجع ، ص. 200، 201.

[140] الزهرة إبراهيم: (مرجع سابق)، 137.

[141] نفس المرجع، ص. 138.

mystére pour l'homme وحجابها هو الذي يترك الرجل يهتم بسر جمالها، إن النساء المغربيات بالحجاب يبدين أجمل"[142].

إلا أنه يمكن القول أن المساواة بين الرجل والمرأة في المجتمع الأبوي تبدو مستحيلة وترى " فرنسواز إيريتبي" وهي تلميذة "ليفي ستروس" أن " ملاحظة الاختلاف بين الجنسين سواء تقليديا أو فكرا علميا ... وأن تأويل الاختلاف بين الذكر والأنثى كان دوما وفي كل الثقافات لصالح الأول ... أما المجتمعات الأميسية Matriarcal التي يفترض أن الأم هي التي كانت المسيطرة فيها وليس الرجل فلم تشاهد في أي مكان في العالم"[143]. وهذا ما يشجعنا على أن تهميش المرأة واحتقار الإنسان لأخيه أو أخته الإنسانة يعد نتاج ظروف اجتماعية ثقافية وليس لأسباب دينية وعن هذا يقول سمير نعيم " حين يبخس الإنسان قيمة إنسان آخر، فإنه في نفس الوقت يبخس قيمته هو ذاته، وبالتالي تصبح حالة فقدان الكرامة والاحترام وحالة معممة تصيب القاهر والمقهور في آن واحد" [144]. وغياب الكرامة الإنسانية تكون كبيرة في المجتمعات الأبوية الذكورية التي يسود فيها القهر والتسلط ودائما يكون نصيب المرأة من القهر أكبر، وفي هذا يقول بورديو" وتبقى النساء محبوسات في نوع من سور غير مرئي (النقاب لا يعد إلا تظاهرة مرئية منه) وذلك من خلال تحديد المنطقة المتروكة لحركات وتحركات أجسادهن على خلاف الرجال الذين يأخذون مكان أوسع بأجسامهم خاصة في الأماكن العامة، إن هذا الحبس الرمزي للنساء إنما تضمنه ثيابهن عمليا"[145].

إن بورديو مصيب في قوله السابق وذلك لأن في المجتمع القبائلي بالجزائر تغيرت وظيفة النقاب من تكريم إلى تهميش وتغييب للمرأة بسبب الهيمنة الذكورية، وذلك تثبته تصرفات أخرى، تتمثل في الاستحياء من ذكر اسم المرأة مع الرجال، وعند ذكر كلمة المرأة من طرف الرجل ترفق بكلمة « **حشاك** »، وإذا عرفنا أن كلمة **حشاك** تذكر أيضا عند ذكر الكلب للتعبير عن الاحترام للسامع، والاعتذار إليه من ذكر شيئ نجس دنس كالكلب فإننا نعرف مدى التحقير الذي كانت تعانيه المرأة في القبائل بالجزائر وهذا الاحتقار هو بسبب جسدها الذي ينظر ايه على أنه مدنس. وهذه التصورات هي امتداد لنظام اجتماعي أبوي (ذكوري) والذي لا يتحقق إلا "بوجود شرط ثنائية الذكر/ والأنثى حيث أن **الأنثى** طرف ضروري في معادلة الصراع على السلطة، فهي في السياق العربي تمثل الفضاء الرمزي الذي يمارس فيه الذكر سلطته، وعبره تتحقق تلك السلطة وتتخذ شكلها الاجتماعي والثقافي والرمزي، وفي غيابها يفقد دال السلطة لمدلوله

---

[142] محمد شكري: **جان جنبه في طنجة**، ط2، الشركة المغربية للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 1993، ص. 27.

[143] محمد عباس نور الدين: (مرجع سابق)، ص. 150.

[144] نفس المرجع، ص. 152.

[145] بيار بورديو: (مرجع سابق)، ص. 53.

العميق والحقيقي، ولذا يجب أن تظل بالقرب منه حتى يضمن استمرارية اللعبة" [146]، هذا النظام يفرض على المرأة واجب الطاعة التي تكاد تكون مطلقة مما يمنح للرجل سيادة مبالغ فيها تبيح له تأديب المرأة بكل الوسائل وعلى رأسها العنف بأنواعه الرمزي والمادي، وهذا ما يعبر عن قاعدة التمييز بين الجنسين الذكر والأنثى هذه الأخيرة تعد غير مالكة لجسدها والتي تطوق حياتها الجنسية بقواعد وضوابط معينة تؤول تبرر بمسألة الشرف، فالمرأة لا ينظر إليها كفرد بل هي جسد رمزي للمجموعة. إن النظام الأبوي يتمحور حول وضع فروقات بين الجنسين الذكر والأنثى ويكون جسد المرأة هو من يمتص مرارة هذا النظام السلطوي بكل أشكاله إذ أن التمييز عنف بنيوي هادئ ولكنه قد يؤسس ويبرر العنف المحتدم بمعنى الاعتداء على أجساد النساء.

2. المعتقدات الشعبية وتهميش الجسد الأنثوي

يعتمد المجتمع الجزائري بالإضافة للدين على المعتقدات الشعبية كآلية لضبط الجسد الأنثوي وعن طريقها تتحدد نظرة المجتمع للجسد الأنثوي وبناء عليها يتم التعامل مع هذا الجسد وحتى المرأة تحدد صورة جسدها ودورها ونظرتها للحياة انطلاقا من الدين والمعتقدات الشعبية في معظم الأحيان، حيث تبدو المعتقدات الشعبية، وما ينتج عنها من ممارسات أكثر التصاقاً بالجسد في حياته اليومية، فالجسد يعد مسرحاً كبيراً للمعتقد الشعبي وتجلياته، كالكتابة والتدوين على الجسد، الوشم والوخز، الكي والمَس والختان وتحضير الأرواح، والقرين والعلاج بالقرآن. فكل ما تمتلئ به العقلية الشعبية تسقطها على الجسد، وهي ترى فيه بشكل أو بآخر مصدراً من مصادر الإثم، وعن متتابعات الإيذاء تسمو صاحبته وتتطهر، كالبكارة والختان، من هذه الممارسات سوف نتكلم عن البكارة والوشم عند المرأة الجزائرية.

3 .1. معتقدات على دنس الجسد الأنثوي

يعني المعتقد بشكل عام التصديق الجازم بشيء ما، ويعد اليقين والإيمان أسمى درجات المعتقد، ويقومان على تصديق جازم لا يقبل الشك، وليس من الضروري أن يقوم كل معتقد على حجج منطقية، ويرجع كثير من معتقداتنا السائدة إلى شيء من التسليم والثقة بما قاله الآخرون، القدامى والمعاصرون، ولا بد أن نقرر مبدئيا - اتفاقا مع الباحث الأنثروبولوجي المغربي المتميز رحال بو بريك في دراسته القيمة التي حملت عنوان الجسد الأنثوي والمقدس المنشورة في المجلة العربية لعلم الاجتماع - أن القداسة والدناسة لا جنس لهما، ولكن بمراجعة النصوص الدينية يختلف الأمر، إذ نجد أنفسنا أمام نصوص

[146] لونيس بن علي: **تفاحة البربري (قراءات نقدية مفتوحة)**، فسيرا للنشر، الجزائر، 2012، ص.280.

وتمثلات تجعل المرأة في حالة دونية بسبب عدم طهارتها أو فتنتها الجسدية، فهي دائمة التأرجح بين حالة الطاهر « Pure » والنجس « Impure» على عكس الرجل، وهذان المفهومان أساسيان في المنظومة الدينية وعالم القداسة، كما أن المرأة تظل مصدرا للفتنة الشيطانية من منظور المعتقدات الشعبية السائدة.

لقد حاول الباحثون في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا تفسير تلك الأفكار المتعلقة بدناسة الجسد الأنثوي، والبحث عن مصادرها التاريخية والفكرية، وقد كشفت معظم الدراسات أن هذه الأفكار ترتد في جانب كبير منها إلى تعاليم «توراتية» قديمة تعود بدورها إلى «ميثولوجيا» وأفكار بعض الحضارات القديمة التي عاصرها بنو إسرائيل . ويرى تيرنر « Turner » "إن ميراث التعاليم الجنسية المستمد من المسيحية الكلاسيكية ينظر إلى أجساد النساء باعتبارها مصدراً للنجاسة، وقد ذهبت المعتقدات المسيحية في الغرب إلى حد اعتبار أن دم الحيض يجلب الشر، ويقضي على المحاصيل الزراعية، ويجفف ينابيع الماء، وارتبط كذلك في هذه المعتقدات باستعماله في السحر والشعوذة. وهي كلها معتقدات عملت الكنيسة المسيحية منذ العصور الوسطى على نشرها وتكريسها وتبريرها دينيا، وهو بطبيعة الحال ما كان له انعكاس على وضعية المرأة باعتبارها كائنا ناقصا (بتصرف)"[147].

إن جسد المرأة هو الأكثر حاجة للنظافة والطهارة من الرجل، إذ أن تكوينها البيولوجي يجعلها في حالات تدنيس يدعوها إلى التطهر كي تصبح جديرة بممارسة طقوسها الدينية، وتعتبر المرأة مدنسة مؤقتا نظرا إلى الدم الذي يسيل منها: دم الحيض، ودم النفاس، وهذه كلها مخصوصة بالمرأة . وقد "حثت المعتقدات الشعبية على تجنب أماكن الدم، وسواء أكان الدم آدميا أو حيوانيا، فهو مصدر لقوى غيبية شريرة، ويعتبر الدم الآدمي ذا حمولة رمزية أسطورية أكثر من غيره، فالدم قرين بالحياة والموت، ورؤيته لا تدع أحدا في موقف الحياد، وتعكس الأساطير والتمثلات حول الدم في الثقافات الإنسانية كلها قيمة هذا الدم الرمزية الخطيرة، فنلاحظ أن الدم حين يتعلق الأمر بالرجل فهو مرتبط بالشرف والقرابة الأبوية والتضحية وعقد العهود، أما حين يتم الحديث عن دم النساء فإنه يحيل مباشرة إلى عالم الدنس"[148]. حيث يعتبر "دم الحيض دما مدنسا ومتسخا وفاسدا لفظه الجسد ومما يزيد من دناسته أنه يخرج من العضو التناسلي الجنسي للمرأة بما يمثله ذلك في اللاوعي والتمثلات من بُعد سلبي ومصدر تقزز"[149]، إن

[147] B.Turner: **Regulating bodies**, Essays in medical sociology, Rutledge, London and NewYork,1992, p.19.

[148] رحال بو بريك: "**الجسد الأنثوي والمقدس**" ، المجلة العربية لعلم الاجتماع (إضافات) العدد 13،شتاء 2011، ص.110،109.

[149] نفس المرجع، ص.111.

اعتبار دم النفاس والحيض من المدنسات يعد ظاهرة كونية، كما إن الاعتقاد في أن المرأة كائن مدنس ينجر عنه سلوكات وترتبط به ممارسات لذلك تذكر الباحثة دوغلاس « Mary Douglas» أن التقسيم الرمزي بين النظيف والوسخ يساعد القوى الاجتماعية على تصنيف سلوكياتهم من خلال إتباع منظومة من القواعد تحدد لهم ماهو مسموح وممنوع، ومحمود ومكروه، وماهو صالح وماهو فاسد، ماهو حلال وحرام، وماهو خير وما هو شر...[150].

إن الفتاة بالجزائر تعاني من مشكلة نظرة المجتمع لها بوصفها مدنسة ومن ما ينتظره الرجل بأن تكون ذات جسم جذاب وجميل وفي صحة جيدة وهذا ما جعلها تجتهد لتتوافق مع ثقافة الرجل حتى وإن ألغت ذاتها لكي ترضي الرجل ويظهر هذا جليا من خلال العناية بجسدها قبل الزواج إلا أن العناية بالجسد تعني الحفاظ على جماله، رونقه، نشاطه وليس صحته لأن " هاجس الفتاة هو قدرات الجسد على نيل إعجاب الرجل والظفر به كزوج بمعنى اختزال صحة الجسد في بعده الجنسي أولا وما يمكن أن يقدمه هذا الجسد من أدوار بعد مؤسسة الزواج (الجسد الوليمة، الإنجاب، الطبخ، التنظيف، تربية الأولاد ...)، وكثيرا ما تتجاهل الفتيات مرضهن إن مرضن قبل الزواج ويجتهدن في إخفائه على أزواجهن في بداية الزواج، اعتقادا منهن أن قيمتها في جسدها، بل هناك منهن من تتوقف عن العلاج خوفا من زوجها الذي سيقصيها إذا كشف خلل في الجسد، وما يلحقه هذا الخلل من ضرر على مستوى الوظائف الجنسية المادية"[151]، لقد قولبت الذهنية الشعبية الرجل وجعلته ينظر للمرأة بوصفها مجرد محاسن جسدية التي لا يجب أن ينقص جزء منها حتى لا تتعطل وظيفتها في إشباعه جنسيا وإلا رميت في سلة التهميش. إن إحساس المرأة بأهمية جمالها في إثارة الرجل جعلها تقدم نفسها كسلعة متنازلة بذلك عن جوهرها الإنساني وهو العقل. وفي حقيقة الأمر هي لم تتنازل عن عقلها وكيانها طواعية فالسلطة الذكورية أجبرتها على ذلك، فمنذ أن ألصقت تهمة الشر والشيطنة بحواء، المرأة التي أغوت آدم وجرته لارتكاب الإثم، صُوّرت المرأة كجسد آثم، شهواني لا رأس له، إن تسليع المرأة لنفسها هو نتاج سجن المرأة داخل مفهوم الشكل والجسد عبر التاريخ. وفِي هذا السياق قال بيير بورديو في كتابه "الهيمنة الذكورية " كل ماهو أبدي في التاريخ ليس سوى نتاج عمل تاريخي بالتأبيد . والرجل لم يختزل المرأة في بعدها الجسدي فحسب، بل سلبها الحق في التصرف في جسدها كما تشاء. فليس للمرأة سلطة على جسدها.

[150] M, Douglas: ***Purity and Danger***, *An Analysis of concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 2002, p. 193

[151] نورة فنيفة: "**الجسد الأنثوي ودلالته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة**"، مجلة التغير، ع4،نوفمبر 2017، مخبر التغير الاجتماعي والعلاقات العامة، جامعة بسكرة، الجزائر، ص. 468.

وهناك صورة نمطية عن الجسد الأنثوي مستمدة من المعتقد الشعبي بالجزائر، صورة ذات تفاصيل ثقافية معقدة تروج لكون المرأة خلقت من ضلع أعوج ولذلك يصعب تقويم تصرفاتها المعوجة بسبب أصل نشأتها ولابد للرجل أن يبدل جهد كبير لأجل تصويب تصرفاتها، هذه الصورة أثيرت سلبيا على وضعية المرأة في المجتمع ، كما أن الاعتقاد في ضعف المرأة البدني والنفسي يجعلها في أمس الحاجة للرجل القوي القادر على حمايتها حتى من نفسها ومن أهوائها، لهذا يتم تقسيم الفضاء بمبررات تتوافق مع طبيعة الجنسين «رجل / امرأة» فجُعل المكان الطبيعي للمرأة هو البيت بعيدا عن مخاطر المجتمع والطبيعة خارج المنزل. كل هذا قد أدي إلى إقصاء المرأة عن مختلف الفضاءات الاجتماعية، ومنعها من المشاركة الفعالة في التنمية الاجتماعية. والمثير أن هذه المعتقدات الشعبية المرتبطة بجسد المرأة بالجزائر يتم إنتاجها وإعادة إنتاجها اجتماعياً عن طريق التنشئة الاجتماعية، بمعنى أن هناك استمرارية التصورات والمعتقدات الاجتماعية الراسخة في أعماق البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، وبناءً على تلك التصورات وهذه المعتقدات يكون الجسد الأنثوي مجالاً لممارسات وطقوس متعددة تهدف إلى ضبطه وانتظامه ليتوافق مع معطيات الثقافة التي ينتمي إليها.

كما يسود في ثقافتنا تفضيل للذكر عن الأنثى حيث تبدأ ملامح صورة الجسد الأنثوي في التشكل منذ اللحظات الأولى لوجوده في عالم المادة، فثمة تصورات وأفكار سلبية تستبق وجود الجسد الأنثوي، أفكار وتصورات تعكس أمراً واضحاً وحاسماً: «إنه جسد غير مرغوب فيه undesirable وغير مرحب به». يعاني الجسد الأنثوي في لحظاته الأولى من التمييز النوعي، يعايش مبكرا إشكالية المقارنة بالجسد الذكوري، وبالتالي فالمكانة الاجتماعية التي سيشغلها ذلك الجسد قد عرفت و«حددت» سلفاً.

2.3. عادات تتعلق بالبكارة ودم العذرية للتحكم في الجسد الأنثوي

لطالما كان الشرف لدى العرب مرتبطا بالأنثى، فالمرأة في المخيال العربي دلالة على سطوة الرجل ومحدد لهيمنته الذكورية، فمنذ الجاهلية كان يتم التعامل مع الأنثى على أنها وصمة عار محتملة، ولنا في وأد البنات الشهير في التراث العربي مثال بيّن على اعتبار الأنثى مقياسا محددا لشرف الرجل أو لعاره . وتعتبر العذرية من أكثر آليات الهيمنة الذكورية على جسد المرأة في المجتمع الجزائري، حيث يعتقد أفراد المجتمع أن دم العذرية هو الدليل على الطهارة والعفة وهو ما يثبت أن الفتاة لم تمارس الجنس، وقد بقي مفهوم الشرف الجزائري والعربي منحصرا في جسد الأنثى ، فلا تزال عذرية المرأة محددا لشرفها وشرف عائلتها، ولم يتطوّر المنظور العربي أو الجزائري للشرف رغم تطور المجتمع، وظهور الطفرة العلمية التي تحققت في العالم، فالعذرية مازالت محدد لشرف المرأة رغم اختراع العذرية المصطنعة، ورغم اكتشاف أن التكوين

الفسيولوجي لبعض النساء يختلف عبر تواجد غشاء بكارة مطاطي لا يسمح بتدفق الدم عند أول علاقة، ورغم تطور الثقافة الجنسية عبر توفر الوسائل الرقمية وتكنولوجيات الاتصال والمعلومات، وظهور المجتمع الافتراضي، يبقى العقل العربي وتصوراته فيما يتعلق بالشرف والمرأة والعذرية على حاله شبيها بالعقل الذكوري الجاهلي، ولم يتغير مع تغير طبيعة المجتمع، وتغير علاقة الجسد الأنثوي بالمحيط الاجتماعي والثقافي.

إن المرأة في المجتمع الجزائري وكل المجتمعات العربية تقريبا " يتم إعدادها منذ طفولتها لدور سلبي في الحياة الاجتماعية فالزواج ليس لتكون فيه شريكة حياة بل لتكون موضوع إشباع للرجل جنسيا، وتوفير مطالبه المادية والعاطفية، ولا يترك للمرأة أن تتصور نفسها خارج نطاق دورين اثنين هما: دور الزوجة ودور الأم"[152] ، وينظر الرجل لجسد المرأة على أنه يدخل في نطاق ملكيته انطلاقا من عقد الزواج والذي يمنحه الحق في بسط نفوذه ليس على حاضر الفتاة وحسب بل وعلى ماضيها بصفته المالك الشرعي الوحيد لهذا الجسد، بل يمتد الحرس على أن يكون من مهام كل الجماعة القرابية لأن أي تهاون في مسألة العذرية قد يدنس كل شرف العائلة والأقارب ونشير إلا أن " القيم الأخلاقية لا يمكن فهمها إلا من خلال تفحص العقوبات التي تنجم عن اختراقها ونفس الأمر بالنسبة للشرف الذي لا يفهم إلا إذا أنتهك"[153]. والذي ينجر عنه القتل أو الطرد كعقوبة مخففة.

إن استخدام العذرية لضبط الجسد الأنثوي في المجتمع الجزائري تظهر أهميته عند الزواج لأن إمكانية إبقاء فقدان العذرية سرا خارج إطار الزواج، يصبح مستحيلا عند الزواج بسبب طقوس ليلة الدخلة « البناء » الكفيلة باكتشاف عار العروس، عندما يستحيل تلطيخ القمجة • بالدم النازف من غشاء البكارة لأي سبب كان حتى وإن لم يكن السبب يرجع لخبرات جنسية سابقة بل لطبيعة الغشاء الذي لا ينزف، فإن هذا يهدد شرف الجماعة الذكورية التي تسعى إلى إعادة شرفها "لأن واجب الرجال هو حماية شرف النساء وشرف الرجل متوقف على الطهارة الجنسية لأمه وزوجته وأخته وليس على طهارته هو"[154] ، وهذا ما يجعل الرجال قد يلجؤون لقتل الفتاة التي تلطخ شرفهم وقد بينت دوغلاس في دراستها عن القبائل بالجزائر أن "عذرية الجسد في بعدها الرمزي والمادي جد مثمنة في جميع الميادين: الاجتماعية، الثقافية،

---

[152] مها زحلوق ، علي وطفة: " **الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية"** ، مجلة: شؤون إجتماعية، ع 55 ، خريف 1995، كلية التربية، جامعة دمشق،. ص. 141

[153] Pitt Rivers, Jilien : **Anthropologie de l'honneur**, éd, Hachett, 1997.P.60

• لباس نسائي داخلي لونه غالبا ابيض تستعمله العروس في ليلة الدخلة في المجتمع الجزائري وذلك بتلطيخه بدم البكارة كدليل على عذريتها

[154] IBID, P.18.

والدينية وبالأخص في الميدان الاجتماعي ما دامت عذرية الفتيات الشابات الملاحظة والمصرح بها أثناء الزواج هي شغل وعرض كل العائلة ... ما دامت نفس هذه العذرية تأخذ قيمة تميز ترقى بهؤلاء الفتيات إلى الطهارة النموذجية"[155]. والمرأة المفضلة في المجتمع الجزائري هي التي تخضع أكثر من غيرها لهذا النظام، وعن هذا يمكن القول أنها قد تطور لديها كما لدى السجين والمجنون إحساس داخلي وذاتي بالرقابة، ليس بسبب الخوف وحسب من الخروج عن القواعد والالتزام، بل كذلك بسبب الرغبة في المكافأة والثناء أيضا عند تطبيق القواعد وإدانة كل من تسول لها نفسها كسر الحدود والإخلال بالنظام، وقد عد ميشال فوكو هذا النوع من الضبط الداخلي في معانيه المختلفة كأكثر صور الضبط قمعا، حيث تصبح المرأة في مثالنا هذا مادة وأداة للقمع الذاتي، هذا القمع يكافئها عليه الرجل ويخدم الجماعة.

3 .3. عادة الوشم وعلاقتها برغبة المرأة في التحرر.

يكشف مشال فوكو "في معرض دراسته للضوابط المشتركة في كتابه « المراقبة والعقاب » مكابدة جمة هي: كم كان على الجسد أن يسجل حتى في لحمه العقوبات والإكراهات التي تفرضها المراقبة الاجتماعية" [156]، هذه المراقبة الاجتماعية فرضت على المرأة بالجزائر أو بالمغرب كما تؤكد « فاطمة فائز » باحثة في أنثروبولوجيا الدين والثقافة الشعبية بالمغرب أن: "الوشم يدخل ضمن آداب السلوك الاجتماعي، ويرتبط بالجسد الموشوم وبحياته، ويموت بموته، كما يشكل جسرًا للربط بين ما هو روحي ومادي في الجسد ذاته"[157]. أي أن للوشم رمزية اجتماعية ثقافية قوية، فهو قد يعبر عن الانتماء الاجتماعي وركيزة الإحساس بالانتماء الموحد، وترتبط عادة وشم الأجساد أساساً بالانتماء أو التبعية لمبدأ معين، والوشم أيضاً يعبر عن هوية أنثوية، وقد يكون له دلالات ترمز إلى محاولة التخلص من سلطة أو سيطرة على موضوع ما أو اكتساب صفات وقوى ما يرغب الموشوم في التشبه بها.

إن "الوشم يعتبر نموذجا رمزيا ضمنيا يحيل إلى مرجعية اجتماعية ثقافية تتجاوز حدود الجماليات الفنية وقوالب التنميط السلوكي المستجيب لحاجات بعينها إلى إرسالية تساهم في نقل استعمالات الجسد الإستعارية من أجل خلق حوار مع الآخر" [158]، إن الجسد على حد تعبير ميرلو بونتي هو "موطن ظهور

---

[155] Camille Lacoste -Dujardin : **Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb**,nouv. Ed la Decouverte,Paris, 1996.

[156] الزهرة إبراهيم: (مرجع سابق)، ص. 128.

[157] عبد الحكيم خليل سيد أحمد: (مرجع سابق) عبد الحكيم خليل سيد أحمد: **التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية والثقافة الشعبية**، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني(واقع وتحديات)، 10،6 أكتوبر2012، ص.10.

[158] Edward Sapir : **Anthropologie**, ed minuit ,Paris, 1967. P46

للتعبير كما أن كل استعمال للجسد هو تعبير أصلي وأولي، هذا التعبير هو الذي يجعل الذات تخرج من ذاتها وتتصل بالذوات الأخرى عن طريق العلامات والرموز" [159]، هذه الرموز تدق وشما عند المرأة الجزائرية التي لها علاقة مميزة مع الوشم خاصة في المجتمعات الذكورية كمجتمعنا الامازيغي العربي، فكما يقول محمد نور الدين أفاية إن الكتابة بالجسد تكسب الذات النسوية هويتها، تللك الهوية التي تنقاد مرغمة للسائد الاجتماعي والأعراف المجتمعية " هكذا تتأرجح الذات بين الإحساس المؤلم بتبعيتها لما هو سائد والاعتراف به كواقع وبين الإنصات إلى رغبات الجسد السالبة" [160]. وقد حمل الوشم عدة دلالات وظهر تارة بمثابة فن من خلال أداء عمليات تجميلية للجسد الذي أستثمر وتجمل، وبالتالي فالوشم ليس مجرد رسم وإنما لغة مرمزة مشحونة بقيم رمزية كبيرة نحتاج إلى قراءات دقيقة لفهمها والتعمق فيها، فإذا كانت المرأة الجزائرية تدق الوشم في مرحلة عمرية بعينها غالبا ما تكون عند النضج وقرب سن الزواج، فلعل هذا الوشم تسعى من ورائه لتبين قدرتها على تحمل ألم إبرة الوشم، كدلالة على قدرتها على تحمل أعباء الزواج، من مسؤولية كبيرة تتعلق بالأعمال المنزلية أو من ألام قوية تتعلق بالإنجاب، وهي مطالبة بإنجاب عدد كبير من الأطفال حبذا لو يكونوا ذكورا تماشيا مع النظام الأبوي الذي يفضل الذكور ويحصر دورها تقريبا في هذه المهام وحسب. ولعل هذا التضييق على المرأة الجزائرية هو ما جعلها تلجأ للوشم كلغة صامتة مادام صوتها عورة وجب إخفائه، فعمدت لرموز الوشم للتعبير عن ذاتها وإظهار جمالها محاولة نقل اهتمام الرجل من تركيزه على جسمها الطبيعي إلى جسمها الثقافي المزين بالوشم.

إن المرأة الجزائرية تجمل جسدها وتكتب في نفس الوقت بجسدها وعلى جسدها وتضعه نصا لكتابتها بالوشم والرقص، فهي " تصوغ كتابتها بشكل مختلف تماما عن أشكال كتابة الرجل. سواء أتعلق بالكتابة المخطوطة أو أشكال الكتابات التي لا تتوقف المرأة عن ممارستها في علاقتها بجسدها" [161]، "فالمرأة لا تكتب على الورق فقط لأنها تتألق في الكتابة على جسدها على اعتبار أن التمويه، ومختلف أشكال إبراز ذاتها، بمثابة نقش على الجسد" [162]، إن المرأة حسب أفاية تؤكد أنها تستعمل التمويه فقط لنفسها فهي تنقش على جسدها، تضع لوجهها قناعا وتلبسه رسوما تجمله وهي بذلك تنشر دفء الحياة في جسمها الميت وتبرز للآخر عبر النقش على الوجه والجسد جسمها ممتلئا بالرموز له ديمومة واستمرارية الجمال حتى

---

[159] حسين عباسي: " **الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى (الذات والموضوع)**"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 13، ربيع 2011، البحرين ، ص.83.

[160] محمد نور الدين أفاية: **الهوية والأختلاف في المرأة والكتابة والهامش**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988، ص.19.

[161] المرجع نفسه، ص. 41.

[162] المرجع نفسه، ص. 8، 9.

بعد تقدم العمر لأن" الجسم الموشوم يستمر في التجلي خلال الموت كأن الوشم قد سرق شاهد القبر" [163] .

" إن للوشم وظيفة جمالية يراد بها" التزيين"، وهو تخط وسبق للجمال القائم في الطبيعة وابتداع لصور أخرى منه ، وقد بدأ الإنسان يمارس التزيين على ذاته المادية، التي لم يكن يملك سواها فعكف عليها فصداً ووشماً وكيا، فنقش بدنه بأشكال هندسية ورمزية مختلفة، حتى إذا بدأ ينفصل عن ذاته ويضيف إليها عناصر خارجية بدأ يتجه إلى تزيينها هي كذلك، فاحتفى بملابسه وحليه"[164] .

إن الوشم كان ينتمي إلى المقدس فهو كالكتابة عند المرأة تجعله قناعا لتمارس منظومتها الاغرائية فهو لباس داخلي تخيطه الأنثى الواشمة لتخالف به اللباس المفروض اجتماعيا والذي غالبا يفرض عليها إخفاء جمالها، هذا الجمال الذي يشكل هوية المرأة يجد شكله النهائي في الإغراء، فالمرأة التي لا تستطيع أن تغري تعيش وجودها خارج ذاتها وبشكل عدمي، فهي " بأساليب التمويه التي تلصقها بجسدها تكتب مباشرة على جسدها، تعطي عناية خاصة لفتحات جسدها، عينيها وفمها. إنها ترسم ورسمها تكثيف لرغبتها. والرجل تتولد لديه حساسية خاصة نحو هذه الرموز"[165] .

إن الوشم عند نساء الجزائر اليوم يرتبط بمناسبات محددة مثل الزواج وقد أصبح يتم بالحناء والأصبغة الملونة و"الوشم فوق جسد المرأة هو دليل على الاكتمال والنضج الجنسي لديها وعلامة العافية والخصوبة، فلا توشم إلا الفتاة المؤهلة للزواج كما يقال أنه دلالة على اكتمالها جمالا، وقدرتها على تحمل أعباء الحياة الزوجية كما تحملت آلام الوخز. غير أن هناك من يخالف هذا القول ويظن أن الوشم بكل ما يعنيه من وخز وألم كان يستعمل لكبح جماح الغريزة وتدبير الطاقة الجنسية لدى الفتاة. ويستندون في تبرير ظنهم هذا بوجود الوشم لدى بعض النساء في أماكن حساسة ومستورة من جسدهن كالثديين والفخذين وهو ما قد يكون علاجا زجريا لهن في حالات الفوران الجنسي"[166] . ومع ذلك "مازالت الفتيات النساء العربيات يطبعن أياديهن وأقدامهن ومناطق أخرى في الجسم برسوم الوشم، وخاصة بالحناء، فالوشم بالحناء بمثابة حلى للفقيرات، ورموزه تحمل الكثير من الدلالات الاجتماعية والدينية، وما زالت ظاهرة الوشم بالحناء متداولة في أغلب البلاد العربية في طقوس الزواج، حيث توشم العروس وقريباتها

---

[163] عبد الكبير الخطيبي: **الاسم العربي الجريح**، ط1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1980، ص.57.

[164] عبد الحكيم خليل سيد أحمد: (مرجع سابق)، ص.21

[165] محمد نور الدين أفاية: (مرجع سابق)، ص. 41، 42.

[166] عبد الحكيم خليل سيد أحمد: (مرجع سابق)، ص.21.

وصديقاتها ليلة العرس، وتحاول من تضع الوشم إتقان الرسم على الكفين والبطن وأسفل القدم، وبعض أجزاء الوجه لتغدو العروس أكثر تزويقاً وجمالا"[167].

ولا يمكن تجاهل دور الوشم كمحاولة لتثبيت ما هو عابر زائل ومحاولة لتخليد حالة ما كحالة الحب فالذي يرسم قلبا يخترقه سهم يحرص على تخليد شيء يشعر في أعماقه أنه زائل فكأنما هو محاولة للتثبيت ولجعل المتغير ثابت والمتحول دائما. هذه الدلالات للوشم هي رد فعل من المرأة المضطهدة والمغيبة في مجتمع ذكوري يضيق عليها في التعبير عن مشاعرها ورغبتها لذلك استعملت الوشم بشكل رمزي للتعبير عن تلك المكنونات والرغبات.

4 . الجسد الأنثوي في المجتمع الجزائري بين متطلبات التدين والرغبة في التحرر.

لقد استطاعت المرأة في الوطن العربي عامة وفي المجتمع الجزائري خاصة أن تحقق إنجازات كبيرة في ميادين العمل والتعليم والحياة، واستطاعت قانونيا لحد ما أن تصبح مكافئة للرجل في وضعياتها الاجتماعية والسياسية، وعلى الرغم من ذلك، فإن الثقافة التقليدية التي سادت لزمن طويل، وما زالت تقف موقفا سلبيا إزاء المرأة من الناحية الوجودية و المصيرية، لذلك نقول إن محاربة التهميش والتسلط على المرأة مرهون بمحاربة التسلط في المجتمع ككل،فنحرر تسلط الرجل على أخيه الرجل، بعدها يمكن الانتقال إلى تحرير الرجل من ذهنيته وعاداته الذكورية التي تحتقر وتتسلط على المرأة والتي تظهر كحلقة ضعيفة في سلسلة المتسلطين، وعندها فقط يمكن أن يصبح الجهد منصب على تحرير المرأة مما تشربته واستبطنته من مجتمع ذكوري جعلها تعارض تغيير هذا الحيف الذي تعاني منه، بل قد أصبحت هي من تشجع وتربي أبنتها بقبوله واعتباره أمر طبيعي وفي مصلحة الفتاة، وتعامل بدورها أبنتها بطريقة تسلطية.

إن صعوبة أنشار وتقبل قيم الحداثة الداعية لتحرير جسد المرأة في المجتمع الجزائري، قد فرض على الفرد الجزائري أن يعيش نوع من التشويش وغياب المعايير الثقافية في كل المجالات وهذا ينطبق على المرأة وتصوراتها لجسدها وطريقة تعاملها معه، حيث أن النساء في الجزائر قد انقسمن لثلاث فئات كل فئة تعتمد على آليات لصناعة الجسد مختلفة عن الأخرى، فالفئة الأولى مدفوعة بالرغبة في التكيف مع الواقع معتمدة على مرجعيات دينية أو قناعات شخصية أو استجابة لمتطلبات التدين وقيم المجتمع الأبوي وهن فئة الأصالة، أما الفئة الثانية في فئة النساء الراغبات في التحرر الكامل من قيود الدين والعادات وهن يعتمدن على آليات صناعة الجسد الحداثي ومقتنعات بحرية التعري الفئة الثالثة فهي

[167] المرجع نفسه، ص. 22، 23.

الفئة التي تحاول التوفيق بين الأصالة والمعاصرة. حيث يمكن القول أننا نتفق لحد ما مع محمد حافظ دياب الذي يرى أن هناك أربعة أنماط للجسد واللباس الأنثوي، يمثل كل نمط منها جسداً بعينه، جلباب الفقيرات للجسد المقهور، والحجاب للجسد المروّض من قِبل السلطة البطريركية، وحجاب الموضة للجسد المتراوح بين التقليد والتحديث، وأخيراً الملبس العولمي، الخاص بالفئة المترفة، والذي تتحكم فيه قوى السوق والثقافة الاستهلاكية، إلا أننا ندمج بين نقاب الفقيرات وحجاب الجسد المروض من قبل السلطة البطريركية في فئة واحدة: ومن ثم الفئات هي:

الفئة الأولى هي المحافظة(جلباب الفقيرات وحجاب الجسد المروض من قبل السلطة البطريركية) : إن في الثقافة الجزائرية وفي كامل الثقافة العربية يسود اعتقاد جازم أن المرأة هي مصدر الغواية واللذة الجنسية وجاذبية جسدها بجماله وفتنته وكأنه يسكنه الشيطان لذلك يكون الرجل أمام جسد المرأة سالب ومن السهل أن " تغريه وتتسبب في انشغاله عن العبادة وخروجه عن الطريق السوي، لذا كان لزاما إخضاع أداة الفتنة هذه المتمثلة في الجسد لضوابط دينية، تعمل على تدجينه وتنميطه وإخضاعه للمراقبة والعمل على إخفائه قدر الممكن، سواء بإخفاء المرأة ومنعها من الظهور نهائيا مثال المرأة المحجبة أو فرض حجاب يسترها إن هي أرادت الخروج مؤقتا إلى المجال العام، ويجب أن يكون اللباس فضفاضا لإخفاء، ليس فقط جسدها، بل تفاصيله، فلا يجب أن يكون ضيقا أو شفاف ليخفي معالم الأنوثة لديها حتى تبرأ نفسها من تهمة الفتنة بجعل جسدها فاقد لكل الأشكال التي تميز أنوثتها، هكذا أصبح الجسد الأنثوي ذنبا ومصدر إثارة آثمة، فهو كله إثارة ويستفز غريزة الرجل ومصدرا للشر والخطيئة" [168]. ما يقوله بو بريك ينطبق لحد معين مع هذه الفئة الأولى من النساء وهي فئة متكونة من **المتجلببات** الفقيرات أو المتشددات دينيا أو من المحجبات لجسدهن المروض من قبل السلطة البطريركية، ورغم عدم وجود إحصائيات علمية دقيقة إلا أنه يمكن القول أن هذه الفئة تمثل نسبة قليلة في المجتمع وهي تتكون من النساء اللواتي خضعن لتيار ديني متشدد أو لفقر شديد أو لضغوطات النظام الأبوي الذكوري.

هذه الفئة تستند على فتاوي وتصورات دينية ترى أن جسم المرأة "عورة" لابد من حجبه كاملا اتقاء للفتنة، لذلك يرون أن مكانها الطبيعي البيت ووجودها في الفضاء العام تمليه الضرورة ويحبذ أن يرافقها محرم، وانطلاقا من هذه القناعات الدينية التي تتشربها المرأة عن طريق التنشئة الاجتماعية منذ الصغر أو بسبب إسرار الرجل على فرض سلطته الذكورية تلجأ المرأة في هذه الفئة إلى ارتداء الجلباب عند

[168] رحال بو بريك: (مرجع سابق)، ص.116، 117.

خروجها أو عند وجود غريب من غير المحارم حتى ولو كانت في البيت وهو يمثل اللباس الشرعي بالنسبة للمتدينة ولباس فرضته ظروف الفقر لسعره المنخفض ولعدم حاجتها لأي لواحق تفرض عليها عند الفقيرة، وهذا اللباس لابد أن يكون فضفاض وغير شفاف ولا يكون ملون بالوان زاهية تجلب النظر أو يظهر المرأة في شكل جميل جذاب ولا يكشف تفاصيل الجسد أو يظهر مفاتن المرأة أي بالمختصر يحجب جسمها تماما، وحتى الوجه يتم إخفائه بالنقاب والأيدي بالقفازات وهذا تفعله غالبا المرأة المتزوجة المتشددة دينيا، أما غير المتزوجات من هذه الفئة فهن يرتدين حجاب يقترب من الصيفات السابقة بفرق طفيف أنهن يظهرن وجوههن وكفي أيديهن بالإضافة أن تفصيلة وخياطة الحجاب تجعله ذا مسحة جمالية. وعن هؤلاء يقول مصطفى حجازي، في كتابه التخلف الاجتماعي سيكولوجية الإنسان المقهور، قهر المرأة من خلال استلابها عقائدياً، يتحقق هذا الاستلاب حين تتبنى المرأة اعتقادات الرجل تجاهها، بدونيتها وضرورة تبعيتها له بحكم تفوقه عليها والاستلاب العقائدي هو أن تعتقد المرأة أن عالمها هو البيت، وأن الزوج والأولاد والأسرة تشكل حدود كيانها، والاستلاب العقائدي هو تنمية إمكاناتها كأم وخادم، وطمس كل ما عداها من إمكانات مهنية إنتاجية، والاستلاب العقائدي هو في يقين المرأة بأن جسدها عورة، وبأن هذه العورة يجب أن تستر والاستلاب العقائدي هو في النهاية أن تقتنع المرأة في أعماقها أن من واجبها الطاعة للزوج وللأب قبله،وأنعليهما حق الستر والحماية والإعالة، وأن طبيعتها تتلخص في جسد يلبس، وقوام يجذب ورحم ينجب ولسان يشكو ويتطلب ويكذب، وأيد تطهو وتغسل وتمسح جسدها عورة يجب إخفاؤه. فتتعايش مع هذا القهر وترضى به لدرجة تطمس إمكانات الوعي لديها وتجعل من الرغبة في التغيير والتحرر صعبة التحقق. وهنا تصير المرأة عدوة نفسها والمتواطئة الأولى ضد نفسها. التغيير الاجتماعي الحقيقي لن يتحقق إلا بكسر هذا الرضوخ الكامل للرجل وكسر التابوهات والمسكوت عنه في ما يخص وضع المرأة وعلاقتها بالرجل [169]. ورغم أننا نوافق على قول حجازي، إلا أنه يمكننا القول، أن هذه الفئة من النساء هن غالبا ماكثات بالبيت يتمتعن بحياتهن داخلها بالملابس العصرية والجميلة التي تغري وتثير أزواجهن مهتمات بأجسادهن وبجمالهن.

كما أن لهن نظرة مزدوجة لا تفصل بين الحياة الدنيوية عن الآخروية، بل يعتبرن الدنيا دار شقاء والآخرة دار جزاء، وهن لا ينظرن لنفسهن أنهن مضطهدات، بل يعتبرن أنفسهن شريفات متدينات يحتقرن النساء المتبرجات العاريات، وهن غالبا يقمن بهذا بدواعي دينية وليس بسبب الخضوع للرجل.كما

[169] مصطفى حجازي: **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور** ، ط 9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005، ص.118،117.

يرى حجازي والذي فيه بعض التعميم المخل، لأن المرأة الماكثة ببيتها لا ترى أن عالمها هو البيت وحسب في رعاية الأطفال والزوج، بل هنالك من لها اهتمامات، قد تمتد لممارسة نشاط اقتصادي داخل البيت ليمنحها بعض الاستقلالية المالية كالخياطة والطرز أو صناعة بعض الحلويات والأكلات الشعبية والتي تقوم ببيعها. كما أن المرأة لا تحاول إخفاء جسدها لعيب فيه، بل ترى في جسدها جوهرة ومصدر إغواء للرجل، ولذلك تخفيه من النظرات الخبيثة الطامعة التي ترى في جسمها مجرد مصدر متعة، وهي عندما تلتزم بالستر كقيمة جمالية وأخلاقية، تحاول أن تحجب المرأة الأنثى المشتهاة والتي تعد مصدر إغواء، لتحاول أن تكشف عن المرأة الإنسان، أي الستر هنا هو إبراز المرأة في بعدها الثقافي الإنساني، وهي في لباسها هذا تقلد نساء الرسول الحرائر الشريفات، وتراه تكريما لها وليس فيه أي إهانة لها.

أما فيما يخص الشرف والعذرية فهذه الفئة تتشدد في التفرقة بين النساء والرجال ولا يمكن تصور أن هناك من تمنح جسمها لغير زوجها أو أن يكون داخل هذه العائلات بنات لهن علاقات عاطفية بين الشباب والشابات قبل الزواج، أما الكلام عن الجنس وإمكانية فقدان الفتاة للعذرية خارج إطار الزواج هو بمثابة القيامة ونهاية الدنيا، وجزاءه القتل غالبا أو الطرد والتبرؤ من الفتاة كعقوبة مخففة.

الفئة الثانية: فئة الحداثة والمعاصرة: هذه الفئة متحررة من الضوابط الدينية المتعلقة باللباس وغالبا يكون لباسهم عصري على الطريقة الغربية وهو غالبا من الطبقات الغنية والمثقفة أو من بعض العائلات التي لا سلطة للرجال فيها وإذا كانت الفئة الأولى متهمة بالاستلاب وتهميش المرأة فإن هذه الفئة أيضا يمكن القول عنها أنها فئة قد اعتنقت فكر الحداثة كرؤية للعالم وكثقافة هذه الحداثة ترى في الجسد الأصيل(المرتبط بقيم المجتمع وثقافته الدينية) جسدا متوحشا ومتخلفا وهمجيا وغير لائق وهو جسدا قديما وباليا وسائرا للانقراض وهي تريد أن تخلق على أنقاضه جسد الفرد وما يترتب عن ذلك من فردانية وأنانية واستقلالية وانفصال عن الجماعة إن الجسد المرتبط بالأصالة هو جسد جماعي أصبح ينظر إليه أنه يتسم بالتسيب والفوضى وعدم اللياقة لذلك تحاول العولمة الزج به في " الحبس الكبير" والعبارة لفوكو[170]. قد تعتقد المرأة التي تتعرى بدواعي قيم الحداثة، أنها تحررت من سيطرة الرجل على جسدها وغاب عنها أنها لم تفلت من سجن التاريخ لها في مفهوم الجسد والشكل. لأن الحداثة حمالة أوجه، فهي قد ترفع شعار الحرية والإنعتاق وتطالب بحقوق الإنسان واستقلالية الجسد في الوقت ذاته الذي يشتغل فيه على خلق أجساد للبيع والربح السريع أجساد مستهلكة ويتم استهلاكها في نفس الوقت، إلا أن النساء

[170] ميسون العتوم: "**جسد المرأة والدلالات الرمزية دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)**"، مجلة إنسانيات،عدد59، جانفي – مارس 2013، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعيةوالثقافية، وهران، الجزائر، ص. 17.

الجزائريات في هذه الفئة يبدو أن منهن المتزوجات الشريفات غير الخاضعات لتيار الحداثة الذي يدفع ليكون الجسد سلعة، إلا أنهن غالبا أقل اهتمام بالدين وضوابطه.

أما الفئة الثالثة: هي فئة الأصالة والمعاصرة « حجاب الموضة »: هذه الفئة حاولت التوفيق بين ضوابط النظام وقيم النظام الأبوي من جهة وبين مغريات العصر من موضة واعتناء بتجميل وعرض الجسد بشكل متحفظ حيث تبدو نسبة هذه الفئة هي الأكبر يتضح ذلك من مشاهدة اللباس في الشوارع، كما أن موضوع رسالة الدكتوراه كان عن المنهاج المدرسي بالتعليم الثانوي ومن عينة الدراسة المتكونة من 112 تلميذة كانت 80 فتاة تعتبر من هذه الفئة أي نسبة 71.43 بالمئة، وهذا دليل على أن نسبة الشباب أيضا مازلنا يحتفظن بالخمار وليس الحجاب لأن باقي اللباس هو عصري تماما، مما يجعلنا نقول أن لباسهن يجمع بين الرموز الدينية دون التفريط في الملابس العصرية، فتجد الفتاة تضع على رأسها الخمار لستر الشعر مع ملابس عصرية مثيرة وجذابة تتعارض مع الضوابط الدينية كما وضحناها سابقا، وهن يعطين أهمية كبيرة لجمال أجسادهن ومظهرهن ومقبلات على الحياة بنوع من العفة والطهارة، ونساء هذه الفئة يضعن الخمار غالبا بوصفه لباس اجتماعي أكثر من كونه مفروض دينيا، ولو أنهن يعتبرن أن الحجاب رمز للالتزام الديني ولو كان شكليا.

وقد يكون الحجاب أحيانا يؤدي وظيفة حجب للمشكلات اجتماعية، كالفقر والعجز عن العناية بالشعر وتوفير الإكسسوارات للتجميل، أو قد يكون رصيدا رمزيا محتملا لتحسين فرص الزواج في مجتمع يعلي من قيمة الالتزام بالعفة والطهارة، ويشجع على كل ما يمكن أن يشير إلى التزام بمظاهر التدين والتي يدخل ضمنها الحجاب، وهو بالنسبة لبعض الفتيات عنصر مساومة مع السلطة الأبوية للفوز بفرص الخروج إلى الفضاء العام، وهو أحيانا عنصرا لبناء هوية لنساء متزوجات يقدمن صورة على أنهن محترمات ليبعدن عليهن المضايقات والتحرشات الجنسية.

ويمكن القول أن الفتاة غير المتزوجة تكون أكثر اهتماما بجمالها وتعطي أهمية أكبر لجسدها الاغرائي، وقد تستعمله بغرض الحصول على منصب عمل أو فرصة زواج، لذلك يكثرن من استعمال أدوات التجميل وإتباع الموضة في اللباس ولبس الملابس الضيقة التي تظهر فتنتهن وجمالهن وهذا بالطبع مع خمار الرأس. أما المتزوجات فإنهن يقللن من الماكياج ويلبسن ملابس واسعة لا تثير الغرائز ولا تظهر المفاتن إلا أنها تقدم المرأة في شكل جميل بعيدا عن الإغراء الجنسي. إن هذه الفئة قد حاولت التوفيق بين ضوابط الدين التي زادها المجتمع الذكوري تشددا وبين متطلبات العصر التي تدفع الفتات للاهتمام بسدها وبلباسها لتحقيق بعض الرغبات والأهداف الاجتماعية، ويمكن القول أنه إذا كان رجال فئة

الأصالة أكثر تمسكا بمظاهر دينية من ترك للحي وارتداء القميص مع التقصير والالتزام بالعبادات بالأخص الصلاة، فان رجال جماعة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة هم حليقو أللحي ولا يهتمون بلباس القميص إلا في صلاة الجمعة وانضباطهم في الصلوات اليومية ضعيف وهم يبلسون ملابس عصرية غالبا. ونساء هذه الفئة تشمل جميع الشرائح والفئات (أغنياء وفقيرات، المتعلمات والأميات، العاملات وغير العاملات....).

الخاتمة

تتلقى المرأة العربية عامة والجزائرية خاصة طرق تنشئة تجعلها تتشرب قيم المجتمع الأبوي (ألذكوري) لدرجة استبطانها، فتصبح تدافع عنها مثلها مثل الرجل رغم ما تتعرض له من قهر وحيف وهذا ما جعل الدراسات المرتبطة بالمداخل النسوية، تطالب بتحرير المرأة من التخلف والظلم والقهر ويستخدمون اللباس كدليل على استمرارية قهر الرجل للمرأة وتخلفها. إلا أن اتهام المرأة بالتخلف بسبب اللباس المحتشم أو بسبب تفضيلها لدورها البيولوجي الذي يرتكز على الأمومة عن دور الغواية والإغراء وتحويل جسمها لسلعة يعد فيه كثير من التجني على المرأة العربية، لأن اللباس قد يلغي من إظهار جسد المرأة الغوائي ليظهر الجسد الإنساني. كما أن اتهام الدين أنه قلل من قيمة المرأة لما فرض عليها الحجاب، فهذا قد يجانب الصواب لأن السياق الاجتماعي الذي تم فيه فرض الحجاب هو يثبت أن الإسلام قد رفع من قيمة المرأة تماشيا مع قيم المجتمع القريشي. وإذا كانت قيم المجتمع قد تغيرت في عصرنا وأصبحت المرأة ذات المكانة العالية هي المرأة المتعلمة، والتي تنافس الرجل في الوظائف والمناصب السامية، مما يجعل الدعوة الدينية بحجب المرأة لا يتماشى مع المجتمع ويظهرها بأنها مضطهدة، فإن تغيير هذه الوضعية صعب في مجتمع متشبع بالقيم الدينية وبقيم الشرف ولا سبيل لنجاح التغيير إلا بإعادة قراءة النص الديني بطريقة حديثة تقبل بثبات النص وتغير المعنى، والذي من شأنه أن يعطي قراءات جديدة للنص الديني تسمح للمرأة من التحرر من تلك الضوابط التي تبدو غير منسجمة مع متغيرات المجتمع.

إلا أن تحرر المرأة عن طريق تغيير النظرة التقليدية للجسد بوصفه عار وعورة وتبرر لإخفائه لا يجب أن يتحول إلى جسد للإغراء من خلال صناعة التأنيث الجديدة، وذلك لما تنطوي عليه هذه النظرة من خطر، لأنها قد انتزعت الجسد من الوظيفة البيولوجية لتشييئه وتحويله إلى مادة للبصر والفرجة والمتعة، حيث يتم تسويق فكرة أن رأسمال الأنثى هو الجسد،مما يستوجب حمايته والعناية به وذلك بإخضاعه لمقتضيات صناعة التأنيث الجديدة، وهنا تغيب المرأة ككائن ثقافي وتحضر ككائن صناعي ومع مؤسسة الموضة تم الإعلان عن موت المرأة وتجريد الأنثى من وظيفتها البيولوجية وتحويل الأنوثة من معطى

بيولوجي لمعطى اصطناعي واستهامي، ولذلك يجب أن لا يضيع الجسد الأنثوي في المجتمعات العربية بين **العار** و**العري** ويفقد سموه المنشود، لذلك يجب أن تكون في المجتمعات العربية دراسات جادة تبين كيف يمكن الانتقال إلى جسد أنثوي إنساني لا هو عورة ولا هو سلعة.

المراجع بالعربية

علي مبروك وآخرون: **من نقد المجتمع الأبوي إلى تفكيك الثقافة الأبوية** ، من كتاب: نقد المجتمع الأبوي قراءة في أعمال هشام شرابي، القاهرة، مصر، 2003.

بيار بورديو: **الهيمنة الذكورية**، تر: سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

محمد عباس نور الدين: **التمويه في المجتمع العربي السلطوي (قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر)**، المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية، 2000.

الزهرة إبراهيم: **الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية (وجوه الجسد)** ، المايا للدراسات والنشر والتوزيع، سورية ، 2009.

مازن مرسول محمد: **حفريات في الجسد المقموع (مقاربة سوسيولوجية ثقافية)** ، دار الأمان الرباط، 2015.

فؤاد إسحق الخوري: **إيديولوجيا الجسد (رموزية الطهارة والنجاسة)**، دار الساقي، بيروت لبنان، 1997.

أنتوني غدنز: **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، تر: فايز الصباغ، ط 4، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، بيروت، 2005.

محمد إبراهيم سرتي: **الأنثى المقدسة وصراع الحضارات (المرأة والتاريخ منذ البدايات)**، دار الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق سوريا، 2008.

غيردا ليرنر: **نشأة النظام الأبوي** ، تر:أسامة إسبر، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، (د،ت).

محمد شكري: **جان جنبه في طنجة**، ط2، الشركة المغربية للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، 1993.

لونيس بن علي: **تفاحة البربري (قراءات نقدية مفتوحة)**، فسيرا للنشر، الجزائر، 2012.

محمد نور الدين أفاية: **الهوية والأختلاف في المرأة والكتابة والهامش** ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1988.

عبد الكبير الخطيبي: **الاسم العربي الجريح**، ط1، دار العودة، بيروت، لبنان، 1980.

مصطفى حجازي : **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور** ، ط 9، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005.

حال بو بريك: " **الجسد الأنثوي والمقدس** " ، المجلة العربية لعلم الاجتماع (إضافات) العدد 13،شتاء 2011.

نورة فنيفة: " **الجسد الأنثوي ودلالته الرمزية في قراءات أنثروبولوجية متعددة"** ، مجلة التغير، ع4،نوفمبر 2017، مخبر التغير الاجتماعي والعلاقات العامة، جامعة بسكرة، الجزائر.

مها زحلوق ، علي وطفة: " **الشواخص الاجتماعية لوضعية المرأة الاغترابية"** ، مجلة: شؤون إجتماعية، ع55 ، خريف1995، كلية التربية، جامعة دمشق.

عبد الحكيم خليل سيد أحمد: (مرجع سابق) عبد الحكيم خليل سيد أحمد: **التجليات الرمزية للوشم في المعتقد الشعبي بين الخصوصية الثقافية والثقافة الشعبية** ، المؤتمر الرابع للفن والتراث الشعبي الفلسطيني(واقع وتحديات)، 10،6 أكتوبر2012.

حسين عباسي: " **الوشم لدى قبائل إفريقيا الوسطى (الذات والموضوع)"**، مجلة الثقافة الشعبية، العدد13، ربيع 2011، البحرين.

ميسون العتوم: " **جسد المرأة والدلالات الرمزية دراسة أنثروبولوجية بمدينة عمان (الأردن)"** ، مجلة إنسانيات،عدد59، جانفي – مارس 2013، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعيةوالثقافية، وهران، الجزائر.

المراجع باللغات الأجنبية

انجليزية

B.Turner: **Regulating bodies**, Essays in medical sociology, Rutledge, London and NewYork,1992.

M, Douglas: ***Purity and Danger*** *, An Analysis of concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 2002.

الفرنسية

Pitt Rivers, Jilien : **Anthropologie de l'honneur**, éd, Hachett, 1997.

-Dujardin : **Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au** Camille Lacoste **Maghreb**,nouv. Ed la Decouverte,Paris, 1996.

.Paris, 1967 ,Edward Sapir : **Anthropologie**, ed minuit

النظام الأبوي وجدلية الذكورة والأنوثة في المجتمع الجزائري

طالبة الدكتوراه: فدان نادية **جامعة سطيف 2 - الجزائر-**

الملخص:

يتمحور موضوع البحث الحالي حول النظام الأبوي وجدلية الرجولة – الذكورة - في المجتمع الجزائري، حيث أن المجتمع الذي يهيمن عليه النظام الأبوي لا يكتفي بمنح الأب وحده تلك القوة ولكنه يمنحها طوعية لأي ذكر ، كما أن التنشئة الاجتماعية الفارقة بين الرجل والمرأة تلعب دورا كبيرا في تهيئة لعبة السلطة.وسنحاول في هذا المقال تناول ماهية النظام الأبوي وقوته والتنشئة الاجتماعية كأداة لتأييد الهيمنة وتشكيل مكامن الثقافة الذكورية، إضافة إلى ذلك جدلية الذكورة والأنوثة في الثقافة الجزائرية.

الكلمات المفتاحية: النظام الأبوي، التنشئة الاجتماعية، الرجولة، جدلية الذكورة والأنوثة، الأسرة، الثقافة الذكورية.

تمهيد :

يعتبر النظام الأبوي من أهم العقبات التي تواجه تقدم وتطور المجتمعات بفئاته المختلفة نساء، رجال، أطفال وأسر، لأنه ذو بنية تتحكم في مختلف العلاقات الاجتماعية وتقوم بإنتاج خصوصية معينة تتسم بها مختلف العلاقات، ليس فقط الاجتماعية وإنما له سلطة واضحة وتأثير بالغ في بناء العلاقات السياسية، لاقتصادية والنفسية ... الخ. ولا يخفى على أحد أن التحكم في العلاقات يفضي بالضرورة إلى التحكم في مكانة الشخص وهذا تماما لا ينطبق على الصراع القائم بين المرأة والنظام الأبوي في المجتمع العربي، ويقودنا هذا إلى توضيح الأسس والمضامين لمعرفة مدى تحكم النظام الأبوي أو بالأحرى السلطة الذكورية في :

1- النظام الأبوي :

أ- ماهية النظام الأبوي :

إن النظام الأبوي يتضمن نزعة وذهنية عمدت إلى إفرازه بشكل معين على مر القرون، كما يسميها هشام عرابي ذهنية أبوية على أنها تتمثل أول ما تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض التقدم وتقبل

الحوار إلا أسلوبا لفرض سيطرتها ، إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تقر بإمكانية إعادة النظر.[171]

كما أن النظام الأبوي بوصفه تكوينا اجتماعيا وبنية متميزة ناتجة عن شروط حضارية وتاريخية معينة، هو من الناحية التاريخية سلسلة معينة من المراحل ، اما من الناحية البنيوية فهو سلسلة من الأنواع المترابطة وكل نوع يرتبط بمرحل انتقالية بالضرورة باستثناء النوع المعاصر، أي النظام البطريكي الحديث، كما أنه مفهوم يستخدم لنوع معين من طرائق التفكير والعمل ونمط معين من التنظيم الاقتصادي أو الاجتماعي.[172]

أي أنه في شكله العام نظام أبوي يرسم شكل الحياة بفئاتهم المختلفة ومراكزهم المتعددة إن لم نقل يرفضها فرضا فهو الذي يضع صورا محددة للمعالم والأدوار، بداخل هذا النظام تجد للدولة دورا محددا والشيخ والطفل دورا وللمرأة دورا ونمطا للحياة يصعب تغييره أو الاعتراض عنه، فالأب والجد هما الممارسين للسلطة والمرأة في هذا الجانب خاضعة كليا حتى الزواج يتم في أغلب لحالات من ابن العم [173] ، كما أنه نظام يعطي الأولوية والامتياز لحقوق الذكور والأكبر سنا بما فيهم النساء أكبر سنا تفسر هذه الحقوق من خلال قيم أواصر القرابة والتي غالبا ما تكون مدعومة بالقيم الدينية.[174]

وبهذا يكون لدينا مجتمعا بطريكيا ، فالبطريكية هو عالم الهيمنة والمراتب، تلك الهيمنة والمراتب التي تنزع نحو حصر السلطة ومركزيتها ونحو بني أكثر فأكثر تعقيدا.

تحدد عالمة الاجتماع وولبي ست بأن تعمل البوية البطريكية من خلالها ولكنها متفاعلة مع بعضها البعض:

- علاقات الإنتاج في الأسرة : الزوج هو الذي يصادر ويمتلك عمل المرأة البيتي الغير مأجور مثل : الأشغال المنزلية ورعاية الأطفال.
- العنف الذكوري: إن النساء اللواتي يتعرضن لهذا النوع من العنف بصورة روتينية، هن اللواتي يلحق بهن الأذى بصورة مختلفة ولكنها نمطية، لا تبدي الدولة قدرا كبيرا من التساهل تجاه العنف عندما ترفض التدخل إلا في الحالات الاستثنائية .

---

[171] - هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع الأبوي، دار الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر، دون سنة نشر، ص27.

[172] - إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ط1، دار الساقي، بيروت، 2003، ص 311.

[173] -Mohamed Rebzani, la vie familiale des femmes algériennes salariées, édition l'harmattan Paris, l'harmattaninc, canada, 1997, p20.

[174] - سعاد جوزيف، الأبوية والتنمية في العالم العربي، ترجمة وميض شاكر ، مركز عفت الهندي للإرشاد الالكتروني ، تاريخ التصفح 2019/06/24، ص 1.

العلاقات البطريكية في الأنشطة الجنسية: ويظهر ذلك في ازدواج المعايير بين الرجال والنساء والتي تطبق فيها كل منهما قواعد مختلفة فيما يتعلق بالسلوك الجنسي .

المؤسسات الثقافية البطريكية : تتولى مجموعة متنوعة من المؤسسات والممارسات بما فيها وسائل الإعلام والدين والتربية، إنتاج نماذج وأدوار المرأة بالشكل الذي ترغب فيها النزعة والنظرة البطريكية، وتؤثر هذه الأدوار النموذجية على هوية المرأة وتحدد المواصفات والمقاييس المقبولة وسلوكها وأفعالها.[175]

وتتميز عالمة الاجتماع سيلفيا وولبي بين شكلين من البطريكية، فهناك البطريكية الخاصة التي تكون فيها السيطرة على النساء في الأسرة بيد رجل بطريك واحد وتكمن هذه الاستراتيجية في نزعة إقصائية تتمكن من الحيلولة بين المرأة وبين المشاركة في الحياة العامة ، أما البطريكية العامة، من جانب أخر فهي جماعية في طابعها ، إذ تنخرط فيها النساء في العمل في المجال العام مثل النشاط السياسي وسوق العمل غير أن ثمة حدودا تفصلهن عن الثورة والقوة والمكانة.[176]

وبالتالي يمكن القول أن النظام الأبوي هو ذلك النظام المسيطر والذي يخدم مصالح الجماعة وتعزز فيه مختلف الداخلية، له قيمته وقوانينه الخاصة ولتي تحتوي الفرد وتدعم وجوده واستمراراه بمنمط معين في الحياة بمختلف جوانبها .

ب- قوة النظام الأبوي :

يعتبر المجتمع الأبوي التقليدي شكلا من أشكال المجتمعات الراكدة أمام مواكبة التقدم والتحديث، فهو بالتأكيد مجتمع نابع للبنى التقليدية، ويعاني العجز والنكوص ويفتقر إلى القوة الداخلية والوعي الذاتي للنهوض من التخلف والعجز.[177]

فهو مجتمع وقاول للتغيير لا يرى إلا نفسه، جديرا بالسيطرة والهيمنة، معاديا للتطور والتقدم، وهدفه الأساسي الاستمرارية لأن ذلك من شأنه أن يسحب منه مواطن القوة والسيطرة والعلاقات قائمة على أساس تبعية المهيمنين عليه (المرأة) للمهيمنين (الرجل) تبعية كاملة ، تعيق تقدم المجتمع وتطوره، فقد عرف هذا النظام على أنه نظام يتمتع بدينامية مستقلة، تمكنه في آن واحد من امتصاص قوى التغيير الاجتماعي الآتية من الخارج ومن تعزيز الانتماءات الداخلية (العائلة، العشائرية والطائفية).[178]

---

[175] - أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ترجمة فايز الصباغ، ك1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 198.

[176] - المرجع نفسه، ص 199.

[177] - إبراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص 311.

[178] - هشام شرابي، المرجع السابق ، ص14.

فالنظام الأبوي سيطر على المنطقة العربية قرونا عديدة تبعا لخصوصية الأبوية العربية التي يعرفها الباحث الألماني بيتركراوس على أنها هرم السلطة سيطر عليه الذكور خاصة ذكور الأسرة ... كما يضيف الباحث السوري حليم بركات أن البوية بارزة في المجتمعات العربية لأن الأسرة مازالت هي الوحدة الأساسية للمجتمع.[179]

ففي النظام الأبوي تكون إرادة الأب إرادة مطلقة يتم التعبير عنها " بالإجماع القسري" الذي يقدم على التسلط من جهة، والخضوع والطاعة من جهة أخرى، التي تظهر على مستوى العائلة، العشيرة، القيم والتقاليد في وسائل التربية والتنشئة الاجتماعية التي تعمل على نمط الثقافة والشخصية، من خلال ترسيخ القيم والعلاقات الاجتماعية التي يحتاج إليها المجتمع الأبوي والسلطة البطريكية.[180]

إن قوة هذا النظام نابع من عوامل داخلية خاصة به، مثلا ممارسة القمع والسلطة والهيمنة له أثر بالغ الأهمية في استمرار هذا النظام، وهذا ما أمده عالم النفس " علي زيعور" على أن القمع في العائلة يعود إلى شيوع مواقف غير عقلانية خرافية في صفوف غالبية الناس، تجعلهم يرفضون أي تغيير اجتماعي.[181]

ج- النظام الأبوي والهيمنة الذكورية :

تتناول العديد من الأدبيات والدراسات مفهوم النظام الأبوي في إطار الإشارة للهيمنة الذكورية وفي إطار هيمنة الرجل على المرأة، حيث نجد أن مفهوم النظام الأبوي عند غيردالرنز هو " تجلي ومأسسة للهيمنة الذكورية على انساء والأطفال في السرة وتوسيع الهيمنة الذكورة على النساء في المجتمع بعامة، وهذا التعريف وفقا لبيرنر أن الرجال يتولون السلطة في جميع مؤسسات المجتمع المهمة وأن النساء محرومات من سلطة كهذه.[182]

فالنظام الأبوي لا يقصد به الهيمنة الذكورية بل أن مصطلح النظام الأبوي أوسع بالنسبة إليه ويشير إلى الهيمنة المطلقة للأب في صورتها البيولوجية أو الاجتماعية على مستوى العائلة / الأسرة أو الرجل في مقابل المرأة، أو الأب في صورته السياسية ممثلا بالحاكم، أي أنه في المجال الذي تسود فيه القوة على حساب الحجة، بل أن هشام شرابي يرى أن حجر الزاوية في النظام الأبوي المستحدث هو استبعاد المرأة،

---

[179]- سعاد جوزيف، المرجع السابق ، ص1.

[180]- هشام شرابي، البنية البطريكية، بحث في المجتمع العربي المعاصر، بيروت، ص 22، نقلا عن ابراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص 311 .

[181]- هشام شرابي ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع الأبوي ، مرجع سبق ذكره، ص 80.

[182]- غيردالرنر، نشأة النظام الأبوي، ترجمة هشام شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص16.

فالمجتمع الأبوي ذكوري لا وجود فيه للأنوثة إلا تأكيد تفوق الذكر وهيمنته ليصل به إلى القول . " ففي غياب المساواة بين الرجل والمرأة يغيب مبدأ المساواة في المجتمع ككل ". [183]

د- المرأة ضحية النظام الأبوي - الذكوري :

إنصعوبةوضعيةالمرأةوتعقدإشكاليتهافيالعالمالعربينابع من وجودها في مجتمع له أعرافه وتقاليده وقيمه الأبوية العريقة التي حددت مكانة كل من الرجل والمرأة ودورها في العائلة والمجتمع والسلطة من خلال تقسيم العمل الاجتماعي المرتبط بأسلوب الإنتاج وأدواته الاجتماعية التي فرضت على المرأة إيديولوجيا، تقوم على عدم المساواة بين الجنسين، وجعلها واحدا من اثنين: إما أمّا ولودة أو زوجة مطيعة لا تخرج من دارها ولا تقصر في خدمة زوجها وتربية أطفالها، وإما جسدا أنثويا وأداة للإغراء والغواية. [184]

هذا ما أدى إلى اعتبارها أدنى من الرجل، وهو ما يبرر جهلها تحت وصايته ، فالواقع الاجتماعي يؤكد على أن المجتمع في الشرق والغرب هو مجتمع أبوي-ذكوري، أي أن المسيطرين على شؤون الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحتى الثقافية هم الرجال وليس النساء.

وحتى الآن لم تتح فرصة كافية أمام المرأة للقيام بدورها المفروض أن تقوم به كند للرجل، وبالتالي الرفع من شأنها واحترامها كإنسان كلي وكامل مثل الرجل وكذلك الاعتراف بحقوقها على المستويين النظري والتطبيقي، ففي الواقع أن المرأة مضطهدة، ومن يضطهدها هو الرجل مع أن الحياة لا تكتمل إلا بهما ويأخذ اضطهادها أشكال ثلاث.

1- الاضطهاد النوعي : لا يعني تفوق الرجل على المرأة وسيادته عليها وهما من أجل تحقيق مصالحة الخاصة والعامة وهي التي أدت إلى طمس شخصية المرأة والتقليل من أهميتها واستلابها وهو ما سبب عدم تكامل الجنسين وتكافلها الاجتماعي. [185]

2- الاضطهاد الأبوي-الذكوري (البرطكي) : يظهر في سيطرة الذكر على الأنثى في العائلة والمجتمع والسلطة، ويتم التعبير عنها بسلطة الأب على العائلة تسلطا لا عقلانيا، يوجب لموضوع الأم والولاد وطاعتهم له طاعة عمياء، كما تظهر في سيطرة الولد على البنت حتى لو كانت أكبر منه سنا وأرزن منه عقال، هذه السيطرة هي تعبير عن النزعة الأبوية واستمرارها جيلا بعد جيل. [186]

---

[183] - هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة هشام شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص16

[184] - إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[185] - نفس المرجع ، ص13.

[186] - إبراهيم الحيدري، مرجع سبق ذكره، ص 13.

3- الاضطهاد القانوني : وهو اضطهاد منبعث من الاضطهاد الأبوي الذي ينعكس في القوانين الوضعية والعرقية التي تضطهد بدورها المرأة في حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو ما يعيق تقدمها ومساواتها مع الرجل في الإنسانية.[187]

2: التنشئة الاجتماعية وتشكيل مكامن الثقافة الذكورية :

1- التنشئة الاجتماعية كأداة لتأييد الهيمنة :

إن موضوع التنشئة الاجتماعية من أهم المواضيع التي تمس أهم الظاهر الاجتماعية والنفسية التي تحيط بالفرد والمجتمع، " فالتنشئة الاجتماعية تساعد الفرد على الانتقال من الإشكالية المطلقة والاعتماد على الغير والتركيز حول الذات إلى الاستقلالية والإيجابية، والاعتماد على النفس واحترام الذات عبر المراحل الانتقالية من عمره"[188]

كما يرى علم الاجتماع الأنجليزي أنثوني غيدني أن التنشئة الاجتماعية هي " لعمليات التي يطور من خلالها الأطفال وعيا بالمعايير والقيم الاجتماعية ويكونون وإحساسا مميزا بالذات" [189] .

نجد التنشئة الاجتماعية ثلاث أنماط (تحويلية، ربطية، ضبطية)تشارك في صياغة النسق العام لتنشئة الفرد في مجتمعه طيلة الحياة.[190]

وقد تزعم عالم النفس البريطاني وليم ماكدوجال هذا الاتجاه 1960ن وأكد على أهمية الوراثة في تشكيل شخصية الإنسان وتحديد سلوكه لأنه يولد مزود بعدد من الغرائز الفيزيولوجية المتوارثة، والتي انتقلت من آبائه وأجداده [191] ، فالوراثة والبيئة الاجتماعية دورا في صقل شخصية الفرد وتكوينها في جميع جوانبها، فالوراثة تأثر أكثر في جوانب معينة مثل : الجوانب الجسمية والنفسية ، أما البيئة الاجتماعية قد تؤثر بدرجة أكبر من الجوانب الاجتماعية مقارنة بالجوانب الأخرى ونقصد بالبيئة الاجتماعية المتغيرات الاجتماعية التي يتوقعها الإنسان في بيئته مثل : التقاليد والعادات والأعراف وأنماط السلوك التي يتعلمها

---

[187] - المرجع السابق، ص 14.

[188] - حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم اجتماع النفس، المجتمع، الثقافة، الشخصية، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، 2005، ص19.

[189] - أنتوني عيدني، مرجع سبق ذكره ، ص 744.

[190] - عوض سليم خليفة، التنشئة الاجتماعية أساس وهدف التنمية البشرية مقارنة أولية في علم اجتماع التنشئة، الجامعة المغاربية التابعة لاتحاد المغرب العربي، العدد 8، طرابلس، 2009، ص250.

[191] - حسين عبد الحميد أحمد رشوان ، المرجع السابق، ص 200.

الإنسان في بيئته وهي تمثل عاملا هاما من عملية التنشئة الاجتماعية حيث يقضي الفرد جزءا في حياته في التفاعل مع الآخرين في البيئة المحيطة به. [192]

إن التنشئة الاجتماعية تعمل على استدماج نظم في الذكورة والأنوثة تعمل بشكل دقيق على قولبتها في شكل محدد ومعين فتظهر كأنها شكل طبيعي لا يحتمل خصوصيات اجتماعية .

وهناك الكثير من العلماء الذين حاولوا إثبات عكس ذلك مؤكدين أن الذكورة والأنوثة بناء اجتماعي وليس بناء طبيعي، كذلك نجد أيضا عالم النفس النمساوي سيموند فرويد يؤكد على أن الأنوثة والذكورة نتاجات ثقافيات وليست صفتين طبيعيتين، وأنهما تمثلان آداءات وتمثيلات لا تحقق غاياتها النهائية بالكامل أبدا وبالتالي فإنها تبقى معتمدة على التكرار والإعادة. [193]

كما نجد بيار بورديو يأخذ منطقة القبائل نموذجا لدراسته عن الهيمنة الذكورية التي لازالت تقوم على ذلك من خلال التمييز الرمزي مشيرا إلى أن الاختلاف البيولوجي برأيه " أي بين الأجساد الذكورية والأنثوية وبشكل خاص الاختلاف التشريحي بين الجنسين يمكن ان يظهر إذا وكأنه تبرير طبيعي للاختلاف المتبين اجتماعيا بين النوعين وبشكل خاص التقسيم الجنسي للعمل [194] أي أن محددات كفاعل اجتماعي وسياسي واقتصادي ليست مسألة بيولوجية وإنما هي مسألة مجتمعية ترتبط بالتنشئة والتربية والمعتقدات التي تكتسبها [195] أي أن من الوسائل الأخرى لفهم أصول الفوارق الجنوسية هي دراسة التنشئة الاجتماعية الجنوسية، أي فهم الطريقة التي يجري فيها تعلم الأدوار المتوقعة من الجنسين من خلال العوامل الاجتماعية الفاعلة مثل : العائلة، وسائل الإعلام، وتميز هذه المقارنة بين الجنس بمعناه البيولوجي والجنوسة الاجتماعية، فالطفل الرضيع يولد حاملا العنصر الأول ولكنه يتعلم الثاني، أي أن الفوارق البيولوجية لا تحدد بيولوجيا بل تنتج ثقافيا ، وحسب ما يقوله أصحاب هذه الرأي فإن اللامساواةالجنوسية تكون نتيجة تنشئة الرجال والنساء للقيام بأدوار مختلفة. [196]

---

[192] - نفس المرجع السابق، ص 113.

[193] - مي غصوب، أيما شكلير ويب، الرجولة المتخلية، الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط، ط 1، دار الساقي، لبنان، دون نشر، ص 172.

[194] - بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة، سلمان القعفراني، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص8.

[195] - ابتسام الكتبي وآخرون، النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي، تحرير رويدة المعايطية، ط 1، منظمة المرأة العربية، القاهرة، 2010، ص 87.

[196] - أنتوني غيدنز، مرجع سبق ذكره، ص 188.

كما تتفوق الأسرة على جميع وسائل ومؤسسات البيئة الاجتماعية الأخرى، خاصة في المجتمعات التقليدية التي يتم فيها اكتساب هذه العادات والمعتقدات للطفل بشكل من الصرامة والقسوة، أي أن الأسرة هي أكثر تأييدا لنظم الهيمنة وذلك من خلال أنها هي الأساس في تشكيل اتجاه الفرد وآراءه المختلفة.[197]

والأسرة من الناحية اللغوية وكما جاء على لسان العرب، مشتقة من الأسر والأسر لغة يعني القيد والذرع الحصينة، الإسار: ما شد به ، الإسار القيد ؟ منه السير الأسرة عشيرة عشيرة رجل الأهل، منه اشتقت كلمة الأسرة فهي الذرع الحصين من أهل الرجل وعشيرته[198]، يوجد في المجتمع ثلاثة أنواع من الأسرة وهي :

- **الأسرةالتقليديةالجزائرية:**فالعائلةتشيرإلىالجماعة من الأشخاص التي تعيش في كنف واحد ، وهناك تشكيلتين من العائلة ، يمكن تحديدها عائلة مركبة من بيت الأب ومن أبنائه المتزوجين، عائلة مركبة من مجموعة بيوت لمجموعة من الأخوة، وبالطبع من أبنائهم المتزوجين، وعلى العموم فإنه من 20 إلى 30 من الأقرباء يعيشون جماعيا، وفي بعض الحالات يصل عدد أفراد العائلة إلى ما يفوق الخمسين فردا ...[199]

وهنا المرأة لا تحتل أية مكانة ولا أية وضع خاص بها، فهي مهمشة ومرفوضة وغير مرغوب فيها ومركزها ضعيف مقارنة بمكانة الذكر وعلاقتها مع الرجل ، هي علاقة ضعيفة تقصف إلا عند الضرورة، والرجل لا يجتمع إلى النساء ولا يتحدث إليهن، والتنظيم المنزلي كله يقع على عاتق النساء، والزوجة تنادي الزوج "هو" والزوج يقول لها "هي" أو يا مرا "[200] وكثيرا منهم من يستحي ذكر اسمها أمام الوسط المهني أو الزملاء، فيلقبها بعدة أوصاف جامدة مثل: الدار، المخلوقة، مولاة الدار، أم الدراري ... الخ.

- **الأسرة الجزائرية المستحدثة** : وتتمركز في المناطق الحضرية الكبرى تتمتع بتقلص حجمها واستقلالها الاقتصادي اعتمادا على الدخل الشهري لأنها تظل متمسكة بقيمها وبعض وظائفها التقليدية ، فنجد الزوجة في أغلب الحالات قد تحصلت على مستوى تعليمي معين يسمح لها بإعادة النظر في دورها

---

[197]- بيار بورديو، المرجع السابق، ص 154.

[198]- محمد مخلوف: نمط الأسرة الجزائرية ومحدداته، دراسة إحصائية وتحليل نظري، مجلة المتغيرات الأسرية والتغيرات الاجتماعية، ج 1، العدد2، منشورات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، فعاليات الملتقى الثالث ، 20-21 جانفي 2004، سلسلة الوصل الجزائر، 2005-2006، ص 74

[199]- المرجع السابق نفسه ، ص 74.

[200].-Rebert des-cloitre, l'aide Debri, Système de parenté et structure familiale en Algérie, centre Africain des Sciences humaine appliquées, Aix-en-Provence, pp44.

التقليدي وتختار النموذج الحديث للحياة كما نجدها تعمل أو عملت أو تأمل في العمل ومجموع القرارات تأخذ جماعيا.

- **الأسرة الجزائرية المعاصرة:** وفي هذا النوع يكون الشريكان قد تعارفا على بعضهما واختار كل واحد منهما الآخر، وقرر وبكل حرية الزواج، وفي تنظيم مراسيم العرس، دور الحماة هنا ضيق فلم يكن لها دور في اختيار الكنة وسلطتها أصبحت ضيقة.[201]

وعليه فإن أهم تغير شمل العائلة الجزائرية هو صغر حجمها وتغير مكانة المرأة حيث تخلصت ولو جزئيا وبشكل مسبي من سيطرة الآخرين، مثل : الأب ، الجد، أو الحماة ... وذلك بسبب متطلبات العصر والتي حتمت على المرأة الجزائرية بصفة خاصة والعربية بصفة عامة إلى الاستجابة لتلك المتطلبات وبالتالي أصبحت إمرأة عاملة واستطاعت تغيير مكانتها في السرة ولكن للأسف بشكل ظاهري فقط، حيث تعددت الدراسات التي تعالج المواضيع الخاصة بالمشاكل الاتي تعانيها المرأة العاملة في حياتها اليومية، سواء الاجتماعية، النفسية، ... الخ أي أن الأسرة بقيت خلية خصبة للتسلط الأبوي من خلال تعميم قيم الطاعة والرضوخ والامتثال [202] واحتوائها على قوالب ثقافية راسخة تقوم هذه القوالب على إنتاج ما يسمى بالثقافة الذكورية، والتي تقوم على مبدأ الإعلاء من شأن الرجل وقيم الرجولة وارتباط تحمل المسؤولية من قبل الذكور أكثر من الإناث على اعتبار أن الأول أكثر عقلانية في اتخاذ القرارات من الثاني. [203]

- **نموذج التنشئة الاجتماعية للفتاة في الأسرة الجزائرية:**

يقوم هذا النموذج على عدة وسائل منها :

- **التربية المنزلية :** فتعلم الأعمال المنزلية يعتبر عملية مهمة بالنسبة للفتاة من أجل مساعدة أمها في الشؤون المنزلية، هذا من جهة ومن جهة أخرى تعد هذه العملية الأولية الطريقة التي تعبر بها الفتاة عن أهميتها في الحياة، لأن العمال المنزلية حسب النموذج التقليدي من تخصص المرأة. [204]

---

[201] KhodjaSaouad, A, comme Algérienne, emal, Alger, 1991, p47.

[202] - ابتسام الكتيبي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص90.

[203] - سامية حسن الساعاتي، علم اجتماع المرأة رؤية معاصرة لقضاياها، ط1، مكتبة السرة، مصر، دون سنة نشر، ص298.

[204] -Hubert Tenzard : Enquête Psychosociologique sur les rôles conjugaux et la structure familiale macrographiques des psychologie n°13, CNRS, Paris, 1967, P19.

وبالتالي فالفتاة تأخذ مكانها في شبكة التقاليد المنزلية الواسعة في المجتمع الجزائري عن طريق اتباعها نموذج أمها.

- **التربية الأخلاقية :** وهنا تعد تربية الفتاة مهمة صعبة نظرا لقواعد وأداب السلوك التي يتوجب على الفتاة الالتزام بها، لكي تصبح مرأة كاملة يقوم على تفوق الجماعة والانتماء الأبوي وبالتالي فتربيتها بالنسبة للأم تعد من الأمور الصعبة جدا وبالتالي يجب مواجهتها بكل حيطة وحذر إلى درجة أنها شبهت بصنع النار وبالتالي فالأم مطالبة بتوجيه الفتاة صباحا ومساء حتى تقبل الزواج، وتكثر عليها التهاني. [205]
- **القيم الأخلاقية :** وهي مجموعة من السلوكات الرئيسية التي يجب أن تلتزم بها الفتاة ونذكر منها :
  - **الحشمة** : تعرف بأنها حالة الشعور بالانزعاج والضيق إزاء مواقف عديدة في الحياة الفردية العائلية والاجتماعية، والذي ليست له حشمة هو فرد بدون دين ومنعدم الأخلاق ومنعدم الشرف والنيف [206] وهي قيمة تستوجب على الفتاة التحلي بها وإلا اعتبرت شاذة وغير مهذبة.
  - **الحرمة** : وهي حالة فكرية معينة تدفع إلى الحذر الاجتماعي كما أن هذا المفهوم هو الوحيد الذي يقوم باحترام القواعد وسيرها. [207]
  - **الطاعة:** والتي يجب على كل فتاة أن تتحلى بها وأن تظهرها إزاء كل الأفراد أسرتها لأنه بفضلها تتمكن الفتاة من تنفيذ ما يمليه المجتمع عليها، أما الدور الرئيسي الذي يعطي لها في المجتمع فيتمثل في الطاعة والسكون وبعبارة أخرى الجمود أو السلبية لأنها لا يستهان بها. [208]
  - **الشرف:**فالفتاة في العائلة الجزائرية تختلف ترتيبتها عن تلك التي يتلقاها الذكر خاصة بعد مرحلة الطفولة، حيث يلعب الشرف دورا فعالا في إقامة حاجز ولو وهميا بين الذكر والأنثى الذي لا يعد أن الحد الفاصل بينهما. [209]

---

[205]. – Henri Genevois, FDB, Fort National, Op.cit., p190.

[206].NassifaGerdoummi : Enfants d'hier : l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel Algérien, Domain Maghrébin collection dirigé par Memmi librairie, français, Maspero, Paris, 1970, p03.

[207].- Radia Toualbi, les attitudes et les représentations du mariage chez les jeunes filles algériennes, ENAL, Alger, P54.

[208].- Fatima Ait Salah : La femme sans l'inconscient Musulman : désirait le pouvoir, le scare, Paris, 1982, p203.

[209]- جمال الطاهر أحمد ، المرأة في دول الخليج العربي، دراسة ميدانية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1983، ص104.

فالفتاة مطالبة بعدم مشاهدة الرجال والتكلم معهم حيث هذا لا يتعارض مع طهارتها وشرفها فقط بل يتعارض مع الشرف وسمعة العائلة. كما تحذر دائما من الاختلاط مع الرجال والذي يعرضها للقتل مع إخوتها وأبيها.[210]

- **التربية الدينية :** حيث تحظى القيم الدينية في الوسط العائلي التقليدي أهمية كبرى حيث تطبق قواعد الإسلام كاملة فنجد: الشهادة، الصلاة، الزكاة، الصوم والحج .[211]
- **التربية الجنسية :** وهي من أهم النقاط التي ترتكز عليها التربية في الوسط العائلي التقليدي في الجزائر وذلك من خلال التركيز على التفريق بين الجنسين من خلال عزل الفتاة والحفاظ عليها وعلى سلامتها الأخلاقية والجسدية حيث تعد السلامة الجسدية هي إحدى شروط التماسك العائلي لارتباطها بصفة مباشرة بقضية الشرف، ولم تكن العائلة الجزائرية متسامحة مع الفتاة إزاء عذريتها ، حيث تقوم بعض الأسر بربط بناتها باستعمال بعض المشعوذات بواسطة عمل النسيج أو القفل أي « cadenas » وبهذا تتضح الأهمية التي تكتسبها العذرية في المجتمع الجزائري فهي قيمة ثقافية دينية إيديولوجية.[212] ونظرا للقيمة التي تكتسبها العذرية فإن السرة كلها برجالها ونسائها وأطفالها قد يهدر شرفها بمجرد أن إحدى الفتيات فقدت غشاء بكرتها.[213]

إذ تمارس على الفتاة جملة من الضغوطات والتي تعد بمثابة تقويم شديد لما تملكه "العذرية" كما أن مهمة حماية سمعتها وعذريتها مرتبطة ارتباطا وثيقا بمكانتها وشرفها [214] وهكذا تدرب الفتاة منذ الطفولة على

---

[210]- محمد إحسان الحسن، العائلة القرابة والزواج، دراسة تحليلية في تغيير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، 1985، ص 61، 62.

[211] - Mustapha Boutafnouchet ; la famille algérienne, évolution et caractéristiques récents, société national et de la diffusion, Alger, 1986, p35.

[212] -Camille Lacoste Dujardin : des mère contre les femmes, Maternité et Patriarcat an Maghreb, Paris, Ed, la découverte, 1985, p71-72.

[213]- نوال السعداوي: الوجه العاري للمرأة العربية، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982، ص 177..

[214] -Nassifazardoumi : op-cit, p 190.

الحد من اندفاعها الجنسي ، ويتم وصف المهبل والرحم بدقة للطفلة الصغيرة وتنبيهها إلى أضرار القضيب على هذين العضوين.[215]

2- تشكيل مكامن الثقافة الذكورية وتمثلات المفهوم :

تعتبر ظاهرة الرجولة (الذكورة) في المجتمع الجزائري ذات طابع شمولي، وتحمل أبعاد متعددة، غذ تتركب من قضايا مختلفة، كما تحيل إلى هويات وعلاقات وقيم ومؤسسات وتخضع لإعادة إنتاج متكرر إنها تطرح أسئلة حادة حول الصفات البيولوجية (الختان، الجماع، القوة العضلية، الشكل الجسمي ...) المطلوبة لتميز الذكر عن الأنثى ، فمفهوم الرجولة أو الذكورة يتغير من مجتمع لآخر وفق عدة مستويات.

- **مكامن الثقافة الذكورية :**

لقد أوضحت الدراسات المقارنة لكل من المرأة والرجل في الثقافات المختلفة ، أن الثقافة هي التي تقرر الأوضاع الفعلية بين الجنسين وبالتالي فإن سيادة الرجل وسيطرته او سيادة المرأة وسيطرتها أمور لا ترجع إلى الفروقات البيولوجية فحسب بل قائم أيضا على أساس سوسيوثقافي بشكل كبير . وهذا يعني أن ظهور الثقافة يعد عاملا فاعلا في عملية تشكيل النظام الاجتماعي في صوره ومراتبه المختلفة ، حيث تساهم الأنظمة الرمزية المنتجة داخل المجتمع في دعم بعض المظاهر وتعديل بعضها والتخلص من بعضها الآخر [216] . كما أن الثقافة تتميز بطابع الاستمرارية التي تتمثل في رواسب ثقافية أو مخلفات يمكن تعريفها على أنها " العمليات الذهنية والأفكار والعادات وأنماط السلوك والمعتقدات القديمة التي كانت سائدة في المجتمع في وقت من الأوقات ولا يزال المجتمع يحافظ عليها ويتميك بها، بعد أن انتقل إلى حالة جديدة مختلفة عما كانت عليه في الحالة الأولى والتي أدت إلى ظهور تلك الأفكار والعادات والتقاليد.[217]

إن هذه الرواسب الثقافية ساهمت بشكل كبير في تشكيل الوضع الراهن للمرأة، "ونلاحظ أن هذه المرأة نالت النصيب الأكبر في الفضاء الأسطوري، الذي يشكل هويتها ، فقصة خلقها من الاضلع وتوحدها

---

[215]- فاطمة المرنيسي: الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، ترجمة أوزيزل فاطمة الزهراء، النشر الفنك، ط2، 1996، ص 168.

[216]- كمال عبد اللطيف، صورة المرأة في الفكر العربي ، نحو توسيع قيم التحرر، ط 1، منشورات زاوية للفن والثقافة ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط، 2006، ص8

[217]- كامل عبد المالك، ثقافة التنمية ، دراسة في أثر الرواسب الثقافية والتنمية المستدامة، مكتبة السرة، مصر، 2008، ص 17.

بالحية وبإبليس والطرد من الجنة تشكل الإطار المرجعي المؤسس لاضطهادها التاريخي الذي تضرب جذوره في أعماق الأساطير والذي لا تزال المرأة تعاني منه في عصر الأنترنت والعولمة " [218]

- **تمثلات مفهوم الرجولة :**

عندما نتحدث عن التمثلات، فإننا نقصد تمثلات لفعل الذهني، فنحن نتمثل موضوع الرجولة ونعيد بناءه حتى يصير مفهوما يعبر عن حقيقة يشترك فيها المتجمع أو الوحدة الاجتماعية، أي يلزم عليها تحليل الموضوع وفهمه من أجل فهم مفهوم التمثلات الفردية والتمثلات الجمعية.

- **تمثلات متعلقة بالجنس :**

عرفت غريزة الجنس في القصص التاريخية والدينية والميثولوجية في الحضارات القديمة (حيث عرفت العبارات المتركزة على العضو الذكري ورموزه وتماثيله) [*] كما أن هناك العديد من الكتب التي تناولت وتطرقت إلى الفحولة في ممارسة شعائر الجنس، والخصوبة والإنجاب والزرع والحصد وأنواع الأنكحة المعروفة وكذا تقديس القضيب (فالوس) [*].

كما استعمل بعض العلماء مصطلح الجنس للدلالة على الفروقات التشريحية والفيزيولوجية والاجتماعية بين الذكر والإناث وبالتالي ليس من المعقول نفي ما تحيل له القدرة الجنسية على الرجل من امتيازات تجعل منه صاحب السيادة أو الطاغية والمستبد في الوقت ذاته أمام النساء لأنه يمارس شرعية سلطته على الإناث من خلال الجسد.

فتشكل الرجولة هي " خاصية أساسية للرجال والفتيات في علاقتهم التنافسية والتنازعية مع الرجال وفي علاقاتهم مع النساء في نفس الوقت من خلال العلاقات المتعلقة بالجنس [219] عن طريق الكلام اللفظي (التلفظ بكلمة قضيب في الشب والشتم) وحركات اليدين والرجلين والعادات والرموز (مثل، حنة في اليد على شكل دائرة في وسط يد الفتاة والأصبع السبابة للذكر)، والمواد الغذائية (مرقاز، بيض، بنان، خيار،

---

[218] - ابتسام الكتبي وآخرون، مرجع سبق ذكره، ص 87.

[*] لاتزال بعض الشعوب تحتفل بالرموز الجنسية ومثال ذلك احتفال اليابانيون سنويا برمز يسمى كانما راما تسوري MamawaraMatsurحيث يتم تشكيل القضيب في صورة الحلويات والخضر المنحوتة وديكورات ...

[*] فالوسphallus : هو صورة للقضيب الذكري أو رمز له ، ويرتبط ذكر كلمة فالوس في الموروث الحضاري الإنساني بعبادة ذلك العضو المنتج للذكر ...

[219] -Wlger – leng D « Virilité et virilisme dans les quartiers populaires en France. In VEI enjeux, école, intégration, centre national de documentation pédagogique n° 128, mars 2002 ; p11.

جزر، دلاعة ..) وبالتالي هذه الرموز وبالتالي هذه الرموز في نظرنا تدل على التصورات الاجتماعية للجنس وتنظم تمثلات وتطبيقات الرجال والنساء معا.

- **تمثلات متعلقة بالقيم المثالية :**

وتتمثل هنا الرجولة في السمات المرغوبة والمقبولة في الرجل وهي كثيرة مثل ك الشجاعة، الشرف، سماحة وكرم وقناعة وغيرها من الصفات لكن أكثر تمثلا، فيمتا الشرف والشجاعة.

- **الشجاعة :** وتمثل القدرة على تحمل الألم والمعاناة الجنسية أو التنفسية (عاطفية) بقوة الجسد، حيث هذه الصفات تتولد مع شظف العيش وخشونة الطباع، فالبدو حسب ابن خلدون أقرب إلى الجنس والشجاعة من الحضر" مثلا بعض الممارسات الطقوسية مثل طقوس إحدى قبائل بلاد السودان التي تنخرط فيها الأفراد طوعيا في آداء ألعاب عديدة تمتاز بالخطورة والقسوة ، لاختبار شجاعة الأولاد البالغين، وتعرضهم للضرب بالسوط وجرحهم بالسكاكين وغيرها كل ذلك من أجل تعويد الأولاد البالغين على الألم الجسدي، ويفضل أفراد قبيلة الرولة البدوية تطبيق نوع من العقاب على البالغين سن الرابعة عشرة أو السادسة عشرة هو قيام الأب بجرح ابنه السيف أو طعنه بالخنجر [220]، وفي هذا السياق نشير إلى طقوس الختان الممارسة في أغلب الدول العربية منها الجزائرمن (7 إلى 12 سنة) فحسب نظرتنا هي بمثابة اختبارات الشجاعة للفتيان، ولأنه يتم في ظروف مسحونة بالعواطف والمشاعر ، حيث يستوجب على الصبي كتمان صوته أما الشعور بالألم، وإبداء سعادته واعتدائه بنفسه بقوله " أنا لست خائفا، و" أنا لا أخاف" حتى ولو كانت الشجاعة متكلفة ومصنعة، فالصبي الذكر يلقن كيف ينشأ اجتماعيا من خلال القسوة والقسر، وعلى تجنب إظهار ألمه ويتلأم داخليا فالرجال لا يبكون، وغالبيتهم استقدام بعض الفتيات لعير بهمن في حالة التعبير عن الألم، ومن هنا تبدو أفكار مركزية القضيب تنمو بدخليه في حين تحزم الفتيات من هذا الشعور، وبالتالي فهي عملية أشبه بالمسح (formatage) لما له علاقة بالنساء وبمثابة إعادة برمجته (Programmation) لقبوله مع الرجال.

- **الشرف:** إن الشرف في المجتمع الجزائري والعربي مفهوم عام لكنه بأشكال متعددة، فهو ينتج من كثرة الأبناء الذكور، كما ينتج جراء القيام بأعمال معينة كاحترام الآخرين وحماية الضعفاء وإكرام الضيف بإطعامه وحسن ضيافته حتى يقال إلى الشخص الذي ينال التقدير (يحمر وجه القبيلة) وبالتالي يحب أن

[220]- رافاييل باتاي ، العقل العربي (تر، على الحارس)، شبكة عراق المستقبل، حلقة 23، ص01.

يحافظ على صورته ضد أي سوء، فشرفه حسب الهواري عدي " ليس ملكا له وحده وإنما هو ملك لأجداده " [221].

كما أشار عدد من الأنثروبولوجيين لمفهوم الشرف بوصفه إطار محددا للرجولة وهي فكرة حاسمة حيث السيطرة هي انعدام الخوف من أي أحد أو أي شيء لأن إبداء مثل هذا الخوف يعني أن له سيطرة على المرء.[222]

كما تطلق أحيانا كلمة "النيف" (Nif) وهو جانب مغال فيه في نظام القيم، وهو مصطلح يستعمل في المشاكل الصغيرة بين الأشخاص حيث يتعلق الأمر برد التحدي، بالإجابة المتعلقة على احتقار شخص معين .

إن هذا المفهوم هو جزء من الشرف، شرف الجماعة، شرف تم اكتسابه، ويتعاظم مع الزمن عن طريق الانضمام الكامل إلى نظم القيم، غن النيف يعني أن لا يكون الشخص موضوع سخريته أو بسبب سخرية.[223]

- **تمثلات متعلقة بالجسد الفيزيقي :**

ارتبطت صفات الرجل بجسده " الصلب في الجسم والرجل الصلب ، القدم والمقدام، البارز في الجسم والبارز في الجماعة، الشعر في الجسم والشاعر في الجماعة، اللحية البارزة، والرجل البارز، الشوارب الكبيرة والرجل الكبير ، الظهر والظهير ، الباهي وهي البهو (منطقة في الجسم) الكبير" [224] .

الرجولة قيم مكتسبة اجتماعيا وثقافيا :

تنتقل رموز الرجولة إلى أفراد المجتمع عن طريق التنشئة الاجتماعية وأن تلقينها كان منذ زمن بعيد، ناتج عن تنشئة اجتماعية خصوصية للفتيان، [225] وقد وضعت بعض الأبحاث السنوية مسألة تحديد الأنوثة أولى اهتماماتها وطرحت السؤال التالي : هل تولد المرأة إمرأة؟ وتجيب سيمون دوبوفوار عام 1949 في كتابها الجنس الثاني بمقولتها الشهيرة " لا تولد المرأة إمرأة بل تصبح كذلك حيث ليس هناك قدر بيولوجي

---

[221] -LahouaraiAddi, Les mutation de la société algérienne familiale et lien social dans l'Algérie contemporaine, Paris, la découverte, 1999, p .

[222]- هي غصوب إيما سنكليرويب، مرجع سبق ذكره، ص 130.

[223]- بوتفنوشت، العائلة التطور والخصائص، ترجمة أحمد دمري، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1984، ص53.

[224]- علي زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية، ط 1، المستعملي والأكبر في التراث والتحليل النفسي، دار الطليعة للطباعةوالنشر،بيروت، 1982،ص31.

[225] -Martane Fournier, la construction masculain in hommes / femmes, sciences humains, n°146, p 32.

فيزيائي اقتصادي يحدد صورتها التي تكون عليها في مجتمع الأسرة الإنسانية، إنه مجموع المجتمع الذي يعمل على إنتاج وسيط بين الرجل وإخصائه بحيث يأمل ما هو مؤنث [226]، ويؤكد الطرح العربي الأبوي في دراستنا أن بناء الرجولة أصعب من بناء الأنوثة بل أكثر تعقيدا ويلائم بين ما هو بيولوجي وما هو مكتسب من البيئة، ففي الجانب البيولوجي تشير جوست أن " الخصية الجنينية عند الذكر عليها أن تقاوم تحقق البنيات الأنثوية، إن الذكر يبني نفسه ضد الأنثوية الأصلية للمضغة أثناء التطور ، بشكل التحول إلى ذكر صراعا في كل لحظة. [227]

كما أن تحديد مفهوم الرجولة يساهم فيه " البعد الاجتماعي والثقافي بتكوينه داخل البلدان العربية بمعنى إن هم أعطوا له مجموعة من المثل والقيم والصفات التي في الأصل يجب أن تكون موجودة في الرجال وتأخذها الإناث بشكل استثنائي [228] كما انها حسب مي غضوب " ليست طبيعية أو معطاة ، بل هي بناء اجتماعي مثل الأنوثة. [229]

3- الرجولة وجدلية الذكورة والأنوثة:

إن من المنظور السيكولوجي فإن لحظة تشكل نواة الهوية الذكرية تنتمي إلى فترة الطفولة الأولى عند إدراك الفروق الجسمانية بين الجنسين لكن مسار تشكلها يبقى قيد التحقق في سنوات الرشد لذلك فإن تحقيق الذكورة (الرجولة) يعاش من قبل الطفل عبر نفي أنوثته المضادة لذكورته فيؤدي به ذلك وفي عملية دفاعية إلى المغالاة في إنكار أنوثته وتبخيس وكره كل ما يرتبط بها: الأم – الأنثى الأولى والنموذج الأولي لأنوثته الخاصة به، هذا التبخيس لا يلبث أن يتعمم على جنس الإناث كافة لأنهم تجسدن في الواقع أمامه ما يمقته في نفسهن وذلك في أوالية نفسانية مألوفة في حياتنا النفسية هي الإسقاط [230] ومن مظاهر هذا الإسقاط العنف عامة والعنف ضد النساء خاصة تجسيدا مبالغا فيه عن الرجولة في أكثر مظاهرها فجاجة واستعراضية.

---

[226] -Daniel, Welzerlang, les hommes et les masculain, Paris, Payot et Rivage, 2000, p15.

[227] - Evelyne Sullerot, le fait féminin, Paris : PUF, 1978, pp 86-87

[228] - عزة سليمان، مديرة مركز قضايا المرأة المصرية في حوار حول مفهوم الرجولة في عالمنا العربي، تقديم: لونة الشبل: الجزيرة نت ، تاريخ الحلقة 2005/02/07، موجودة على الرابط الالكتروني http://www.nesasy.org/content/view/394/98

[229] - مي غصوب، إيما سنكليرويب، مرجع سابق، ص 129.

[230] - شرارة بيضون عزة: الرجولة وتغيير أحوال الناس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007، ص37.

ولهذا فقد خلص الباحثون العياديون إلى النتيجة التالية : " إن مشكلة الرجال هي النساء [231] أما من المنظور الثقافي – الاجتماعي ، فإن الهوية الذكورية ليست اشتقاق بسيطا بيولوجيا ولا تأخذ شكلها نتيجة صراع داخلي – نفسي في مساحة المثلث الأوديبي فحسب، بل إن للثقافي والاجتماعي موقعا محوريا في تكوينهما.

ففي مجتمعات كثيرة يعتبر " الرجل الحقيقي " حالة غير مستقرة، غير مؤكدة، بل " جائزة" يتطلب الحصول عليها صراعا مستمرا، ففي الأندلس وكريت مثلا نجد أن متطلبات أن يكون المرء "رجلا" تتمحور حول الأفعال التالية : عليه أن يكون براغماتيا مبادرا مشاركا ناشطا في المجال العام محققا فيه، إنجازات ملموسة باحثا عن الشهرة والمجد والمغامرة بعيدا عن أمان واستقرار الدائرة الأسرية. [232]

بالمقارنة مع السيمات التي تطلقها بعض بلدان البحر المتوسط على الذكورة الحقيقية الماشيزمو Machismo في إسبانيا ، الماتشوه Maschio في إيطاليا والرجولة في المغرب ، وهي تسميات تطلق لتصف عدوانية هؤلاء في مغازلة النساء بخاصة، الخسارة في السلوك، الفجور الجنسي، باستثناء البلدان الإسلامية في حوض البحر المتوسط من هذه الصفة الأخيرة من أجل نشر ذريتهم بوصفها الدليل الملموس على فحولتهم الجنسية ، ولا تكتمل الرجولة بالإكثار من الذرية بل يتعين على الرجال الحقيقيين أن يقوموا بإعالة هذه الذرية بوصفها المكون الرئيسي الآخر للذكورة وهذه الإعالة تنطوي على التضحية والتفاني في العمل مهما كان حقيرا لتحقيقها وتأبى سمتي الإخصاب والإعالة صفة الشجاعة الجسدية والأخلاقية ومواجهة التهديدات للدفاع عن العائلة وشرفها وتحقيق إنجازات متطورة في هذا المجال . [233]

4- العقلية الجزائرية وجدلية الذكورة والأنوثة :

بالنظر إلى المحددات الثقافية والدينية للمجتمع الجزائري نجد أن الدين الإسلامي هو دين المجتمع، يرجع دور الذكر على الأنثى في سياقات كثيرة ولعل مختلفة، وهو ما يجعل الجدل يشتد حول ذلك لاسيما في الوقت الراهن أين نؤسس الثقافة اللائكية للأحكام والمنطلقات عند قطاع واسع من ساسة المجتمع وأهل النفوذ من مثقفيه.

كما أن الحديث عن العقلية الجزائرية يتجاوز بطبيعة الحال الحديث عن العقل المحض الذي هو تلك الفاعلية الإدراكية والتجريدية التي يتعامل بها الإنسان مع محيطه لأن إطار العقلية كما نتصور يشمل

---

[231]- نفس المرجع، ص 38.

[232]- عزة شرارة بيضون، مرجع سبق ذكره، ص 41.

[233]- نفس المرجع السابق، ص 42.

العقل ويستوعب خصائص أخرى متصلة بالشخصية، ومن المعلوم أن مفهوم العقلية في التداول الجزائري لا يعين بعينه، ولكنه جملة معاني تتحدد على نحو تقريب في الذهنية الاجتماعية وفي مستواها الثقافي وارتقائها المعرفي وفي مزاجها ودرجة استجابتها، غذ العقل عند العامي ليس هو العقل عند المفكر ولا هو العقل عند الفقيه.[234]

فالعقلية الجزائرية مناطة بالمنجزات المعرفية والروحية والسيكولوجية في كل ما تعاطه الإنسان الجزائري، أو لامسه عبر مساره التاريخي، ومن خلال التحولات والاعتناءات أو الاحتقارات التي طرأت عليه ووسعت يمسيمها حكمه وذوقه وبصيرته ونوازعه وإنجازاته جميعا ماديا ومعنويا. [235]

وللوقوف على الأهمية والأسس لتي يركز عليها معطى الأنوثة والذكورة (الرجولة) في المجتمع الجزائري لابد من الالتفات إلى المحددات الثقافية والدينية للمجتمع الجزائري، فنجد أن الدين الإسلامي هو دين المجتمع لذا لابد من التطرق إلى الإسلام وتحديد القيمة الدلالية والمعنوية التي يأخذها كل من الذكر والأنثى فيه، فنجد أن القرآن الكريم نظر إلى المخلوق بوصفه إنسانا قبل أن يكون جنسا ذكرا أم أنثى فأول سورة منه تحدثت عن الإنسان ولم تتحدث عن الجنس لقوله تعإلى : " اقرأ بسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق " [236] وفي ذلك تأسيس ارتقائي لمعنى إنسانية الذكور والأنثى في مجتمع كان بيد الإناث بل في عصر كانت المرأة من منظور كنسي شيطانا.

فما نلاحظه أن الطرح القرآني جاء في تلك الآية التدشينية على مستوى إنساني تسامت فيه قيمه ولم تأخذ بالتقسيم المعهود في المجتمعات والذي ظل يعتد بالمعطى السيكولوجي المحدد لمكانة المخلوق رجلا أو أنثى في المجتمع، وأن السيادة في مجتمع الرجال ظلت تنازعية قبل أن تصبح تراثية أو تداولية وبالتالي تولد القيم التي ظهر في ضوئها جنس الذكور على جنس الإناث وذلك من خلال المكابدة والاضطلاع بأعباء البقاء وهو ما كرس الغلبة للذكورة على الأنوثة. [237]

ولقد جاء القرآن الكريم فذكر المرأة وسواها بالذكر، وإن أناط ضربا من القوامة الانفاقية للذكر اقتصاد لدواعي الحياة نفسها وليس بسبب قصور تأهلي جنسي ، أي أن هذه النظرة أخذت في الحسبان طبيعة المرأة نفسها كمخلوق له قدرة أكبر على العطاء وتحمل المسؤولية والأعباء النفسية والعاطفية بالنظر إلى

---

[234]- سليمان عشيراتي، الشخصية الجزائرية، الأرضية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002، ص182.

[235]- نفس المرجع السابق، ص 83.

[236]- سورة العلق، الآية (1، 2).

[237]- سليمان عشيراتي، مرجع سبق ذكره، ص 87.

الخصوصية البيولوجية تأهلها للإنجاب مقابل الذكر الأكثر قابلية على العبء لكن التطور السلبي للحضارة الإسلامية عمل على نبدأ تكريس قوامة الذكر على الأنثى مطلقا وهو ما لا يتفق مع مقاصد الشرع.[238]

هذه القوامة التي جاء بها الإسلام وجد العقل البربري يعتقدها ويصدر رغم كونه في مرحلة الفتح فلم يكن الانخراط في الإسلام بالنسبة للبربر يشكل ذلك التغيير الجذري الذي دخل على ثقافتهم ، فغير الأوضاع وأحدث الشرخ في منظومة القيم.[239]

فوضعية للمرأة البربرية إنساقت مع تعاليم الإسلام وقيمه لأن البربر أو أن مبادئ الاسلام التي سنها للمرأة تنسجم مع سيكولوجيتهم المعتدة بالشرف والمناخمة عن العرض.

وعليه يمكن القول أن العقلية العربية والعقلية البربرية قبل الاسلام كانتا عقليتين تأخذان بمبدأ الذكورية، حتى إذا جاء الاسلام سدد مفهوم القوامة بصفته وضعا لا يلغى مبدأ البشرية ولكنه يراعي ظروف طبيعته تمتاز بها المرأة عن الرجل والرجل على المرأة من جهة ثانية , فكان تلقاء ذلك أن تقررت الذكورة كعامل تكافئ تتوطد به سيادة المرأة حيال نفسها وحيال ممتلكتها وتصان بها كرمتها لما تجد من خدمة الرجل لها وخدمتها هيله في دفئ الجودة .

5- قيمة الانوثة مقابل قيمة الذكورة في الثقافة الجزائرية.

ظلت الانوثة على زمن قريب عنوان للضعف والاحتراق والافتضاض وإحالة على السقوط الاخلاقي والتحلل من الموثق[240] ومن غير شك أن البعد النفسي الذي يكتنف هذه النظرة هو بعد انثروبولوجي كوني تقريبا، اذ أن التطور الذي خضعت له الانسانية قد رسخ المتمايزات بين الذكر والانثى على أساس جسدي كما أسفلنا، ثم أن ملابسات الحياة نفسها قد أهلت الطرفين لأعباء فيها تباين واختلاف وانتهى الأمر بتهميش المرأة واقصاءها من مكانتها الاجتماعية البناءة .

فقد بدأ الجهل بمبدأ القوامة الشرعية وانحرف به في وحبة استحوانية، وأصبح مفهوم " أولية " بمرور الزمن مرتبط بالأنثى حين ينعدم الراعي والكفيل أو ان لها على الرجالي ضن الرعاية والاخذ باليد في حين أضفت الكلمة في المجتمع العتيق التقليديهي كلمة الرجل الحكم حكمه .

---

[238]- المرجع نفسه ، ص 214.

[239]- سليمان عشيراتي، مرجع سبق ذكره، ص 215.

[240]- المرجع نفسه ، ص 216.

فكلمة الرجل في البيئة الجزائرية إلى وقت قريب بل لأن كلمة فوقية تمارس حق الوطءعلى نحو ما يمارسه الرجل على المرأة بلا معارضة، وحين تعلو كلمة المرأة فإنها حتما تعرب عن شذوذ لاتقبله البيئة ويكون الرجل قد تقهقر إلى وضع من المعرة لا يطاق.[241]

وعليه نستنتج تغليب روح الذكورة وليست الرجولة، والي تجسدت في أحوال واستجابات قد تكون دوافعها خفية على من لا يتفطن لتلك النتائج النفسية النزوعية التي تركتها تلك الفرقة الجنسية الاختلافية في الضمير الاجتماعي ، ومن ذلك تحولت موضوعات القوامة التي كانت تمجيدا لشيم ومآثر تعكس روح الشامي العاطفي والبذل وتكوين الذات إلى نزعة للتباهي المادي والتعالي الطبقي للرجال.

خاتمة :

يمكن القول أن رسوخ السلطة البوية في التاريخ (منذ نشوء العبودية) قد طغت وتغلغلت داخل الأجسام والعقول عبر الأجيال المتعاقبة وأدى ذلك إلى شيوع العنف والتعصب والاستعباد في جميع مجالات الحياة لعامة والخاصة وفي السياسة والاقتصاد والفلسفة والأخلاق والدين والجنس والحب ، وهو ما أدى إلى صقل شخصية المرأة بالدرجة الأولى والرجل كذلك، فما تعيشه المرأة الجزائرية خاصة المرأة عامة في ظل النظام الأبوي المستحدث ما هو إلا صورة مخففة عما عاشته قديما.

[241]- المرجع نفسه ، ص 217.

قائمة المراجع :

أولا: باللغة العربية

1) ابتسام الكتبي وآخرون، النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي، تحرير رويدة المعايطية، ط1، منظمة المرأة العربية، القاهرة، 2010.

2) إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، ط1، دار الساقي، بيروت، 2003.

3) أنتوني غدنز، علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)، ترجمة فايز الصباغ، ك 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

4) بوتفنوشت، العائلة التطور والخصائص، ترجمة أحمد دمري، الجزائر، ديوان المطبوعات الجزائرية، 1984، .

5) بيار بورديو، الهيمنة الذكورية، ترجمة، سلمان القعفراني، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

6) جمال الطاهر أحمد ، المرأة في دول الخليج العربي، دراسة ميدانية، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1983.

7) حسين عبد الحميد أحمد رشوان، علم اجتماع النفس، المجتمع، الثقافة، الشخصية، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، 2005.

8) رافاييل باتاي ، العقل العربي (تر، على الحارس)، شبكة عراق المستقبل، حلقة 23.

9) سامية حسن الساعاتي، علم اجتماع المرأة رؤية معاصرة لقضاياها، ط 1، مكتبة السرة، مصر، دون سنة نشر،.

10) سعاد جوزيف، الأبوية والتنمية في العالم العربي، ترجمة وميض شاكر ، مركز عفت الهندي للإرشاد الالكتروني ، تاريخ التصفح 2019/06/24.

11) سليمان عشيراتي، الشخصية الجزائرية، الأرضية والمحددات الحضارية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002.

12) سورة العلق، الآية (1، 2).

13) شرارة بيضون عزة: الرجولة وتغيير أحوال الناس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2007.

14) عزة سليمان، مديرة مركز قضايا المرأة المصرية في حوار حول مفهوم الرجولة في عالمنا العربي، تقديم: لونة الشبل: الجزيرة نت ، تاريخ الحلقة 2005/02/07، موجودة على الرابط الالكتروني http://www.nesasy.org/content/view/394/98

15) علي زيعور، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية، ط 1، المستعملي والأكبر في التراث والتحليل النفسي، دار الطليعة للطباعةوالنشر،بيروت، 1982.

16) عوض سليم خليفة، التنشئة الاجتماعية أساس وهدف التنمية البشرية مقارنة أولية في علم اجتماع التنشئة، الجامعة المغاربية التابعة لاتحاد المغرب العربي، العدد 8، طرابلس، 2009.

17) غيرداليرنر، نشأة النظام الأبوي، ترجمة هشام شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

18) فاطمة المرنيسي: الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع، ترجمة أوزيزل فاطمة الزهراء، النشر الفنك، ط2، 1996.

19) كامل عبد المالك، ثقافة التنمية ، دراسة في أثر الرواسب الثقافية والتنمية المستدامة، مكتبة السرة، مصر، 2008.

20) كمال عبد اللطيف، صورة المرأة في الفكر العربي ، نحو توسيع قيم التحرر، ط 1، منشورات زاوية للفن والثقافة ، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط، 2006.

21) محمد إحسان الحسن، العائلة القرابة والزواج، دراسة تحليلية في تغيير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، 1985.

22) محمد مخلوف: نمط الأسرة الجزائرية ومحدداته، دراسة إحصائية وتحليل نظري، مجلة المتغيرات الأسرية والتغيرات الاجتماعية، ج 1، العدد2، منشورات العلوم الإنسانية والاجتماعية ، فعاليات الملتقى الثالث ، 20-21 جانفي 2004، سلسلة الوصل الجزائر، 2005-2006.

23) مي غصوب، أيما شكلير ويب، الرجولة المتخلية، الهوية الذكرية والثقافة في الشرق الأوسط، ط1، دار الساقي، لبنان، دون نشر.

24) نوال السعداوي: الوجه العاري للمرأة العربية، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982.

25) هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع الأبوي، دار الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر، دون سنة نشر.

26) هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة هشام شريح، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

ثانيا: باللغة الفرنسية :

1) Camille Lacoste Dujardin : des mères contre les femmes, Maternité et Patriarcat an Maghreb, Paris, Ed, la découverte, 1985.

2) Daniel, Welzerlang, les hommes et les masculain, Paris, Payot et Rivage, 2000.

3) Evelyne Sullerot, le fait féminin, Paris : PUF, 1978.

4) Fatima Ait Salah : La femme sans l'inconscient Musulman : désirait le pouvoir, le scare, Paris, 1982.

5) Henri Genevois, FDB, Fort National.

6) Hubert Tenzard : Enquête Psychosociologique sur les rôles conjugaux et la structure familiale macrographiques des psychologies n°13, CNRS, Paris, 1967.

7) KhodjaSaouad, A, comme Algérienne, emal, Alger, 1991.

8) Martane Fournier, la construction masculin in hommes / femmes, sciences humains, n°146.

9) Mohamed Rebzani, la vie familiale des femmes algériennes salariées, édition l'harmattan Paris, l'harmattaninc, canada, 1997.

10) Mustapha Boutafnouchet ; la famille algérienne, évolution et caractéristiques récents, société national et de la diffusion, Alger, 1986.

11) NassifaGerdoummi : Enfants d'hier : l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel Algérien, Domain Maghrébin collection dirigé par Memmi librairie, français, Maspero, Paris, 1970.

12) Radia Toualbi, les attitudes et les représentations du mariage chez les jeunes filles algériennes, ENAL, Alger.

13) Rebert des-cloitre, l'aide Debri, Système de parenté et structure familiale en Algérie, centre Africain des Sciences humaine appliquées, Aix-en-Provence.

14) Wlger – leng D « Virilité et virilisme dans les quartiers populaires en France. In VEI enjeux, école, intégration, centre national de documentation pédagogique n° 128, mars 2002 .

15) LahouaraiAddi, Les mutation de la société algérienne familiale et lien social dans l'Algérie contemporaine, Paris, la découverte, 1999 .

معوقات ممارسة المرأة العربية للدور القيادي

Obstacles to Arab women's leadership

أ د. زرزار العياشي، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة.

أ. غياد كريمة، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة.

مقـدمة:

تعتبر القيادة جوهر العملية الإدارية وقلبها النابض بحيث تعد القيادة الكفوءة أحد المميزات الرئيسة التي يمكن بواسطتها التمييز بين المنظمات الناجحة وغير الناجحة، فالقيادة بالنسبة للمنظمة يمكن تشبيهها بالدماغ بالنسبة للإنسان، فهي التي تقوم بتوجيه عمليات الفعل وردود الفعل وتنسيقها وفقاً للظروف المحيطة، فهي متأثرة ومؤثرة بالبيئة التي تعمل بها

للمرأة طبيعتها الخاصة والتي ميزها الله تعإلى بها عن الرجل، وتشير الدراسات الحديثة إلى مجموعة من الصفات، والتي تستطيع المرأة الاستفادة منها لتمارس القيادة في الأجواء المناسبة لها ومن بين هذه الصفات: المشاركة، التعاطف، الإبداع، تفهم حاجات النساء، التفويض واعطاء الصلاحيات، بعد النظر، الاتصال، تكوين علاقات مع الآخرين... فالمرأة احتلت مكانة مرموقة وهامة في المجتمع الإسلامي، بعد أن كانت قبل الإسلام مهانة لا قيمة لها ولا وزن في كثير من المجتمعات، فقد كرمها الإسلام، واعتنى بها خير عناية، وأصلح حالها من خلال عدة مبادئ، حفظ إنسانيتها، وأعلن كامل مسئوليتها، وقرر أهليتها، وحررها من مظالم الجاهلية، وكرمها بنتا وزوجة وأما، ومنحها العديد من الحقوق: كحق التعليم بل أوجبه عليها، وحق العمل، وحق المشاركة في اتخاذ القرار.

إشكالية الدراسة: رغم كل ما اكتسبته المرأة من حقوق على مر التاريخ فإنها ما زالت مهمشة من مشاريع التنمية البشرية التي تنهض بها الدول العربية، فما زالت المرأة غير متساوية تماماً مع الرجل في الفرص المتاحة أمام الطرفين على أرضية الكفاءة والقدرة وما زالت منقوصة الحقوق السياسية فهي بعيدة عن مراكز القيادة، ووضع القرار، فالمرأة في مختلف دول العالم لا تحظى بنفس الفرص المتاحة أمام الرجل وهو ما ينعكس على ممارستها لحقوقها السياسية والاقتصادية على وجه الخصوص. ومن هنا تبلورت

المشكلة الرئيسة وهي: **"ما هي أكثر المعوقات التي تواجه المرأة العربية وتمنعها من ممارسة الدور القيادي.**

فرضية الدراسة: تؤثر عدة معوقات تأثيراً مباشراً على ممارسة المرأة العربية للدور القيادي.

أهداف الدراسة: تهدف الدراسة إلى ما يلي:

1 - التعرف على المعوقات (الاجتماعية، الإدارية، الشخصية، القانونية، المادية) التي تمنع المرأة من ممارسة الدور القيادي.

2 - تقديم بعض المقترحات والتوصيات التي تساهم في تغلب المرأة على المعوقات التي تحول دون ممارستها للدور القيادي.

3 - المساهمة في تحديد الجوانب التي تحتاج المرأة إلى دعم فيها لتستطيع تجاوز السقف الزجاجي.

أهمية الدراسة: تكمن أهمية الدراسة إجمالا في:

1) مساعدة المسئولين في تحديد أهم المعوقات التي تمنع المرأة من ممارسة الدور القيادي، وكيفية التغلب على هذه المعوقات.

2) تحديد أهم المعوقات التي تمنع المرأة من ممارسة الدور القيادي.

3) تكمن أهمية الدراسة في أن تكون مرجع جيد يستنير به الباحثين الآخرين حيث أنها تتطرق لموضوع جديد قديم في نفس الوقت.

4) يأمل الباحث بأن تساعد الدراسة المجتمع في تحديد أهم المعوقات التي تمنع نصف المجتمع من ممارسة الدور القيادي.

مصطلحات الدراسة:

المعوقات: تعرف لغويًا: (عاق) عن الشيء -عوقًا: منعه عنه وشغله عنه فهو عائق، وعاقه عن الشيء يعوقه عوقًا: فالعَوْقُ الحبس والصرف والتثبيط كالتعويق والاعتياق، وذلك إذا أراد أمرا فصرفه عنه صارف، وقد تكون هذه المعوقات اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية.

فالمعوقات إذن هي عدم التحكم في الشيء من خلال عدم القدرة على التخطيط له أو القيام به مما يترك آثار في الموضوع الذي هو بصدد القيام به.

معوقات السلوك القيادي: تلك الأمور التي يمكن أن تقف حائلا بين المرأة العاملة، وبين ممارستها لدورها القيادي سواء على المستوى الشخصي، أو المستوى التنظيمي، أو المستوى المجتمعي.

السلوك القيادي: "هو مجموعة من الممارسات التي تسلكها المرأة القيادية العاملة في المؤسسات العربية لتحقيق أهداف الجماعة من خلال تأثيرها على الآخرين"

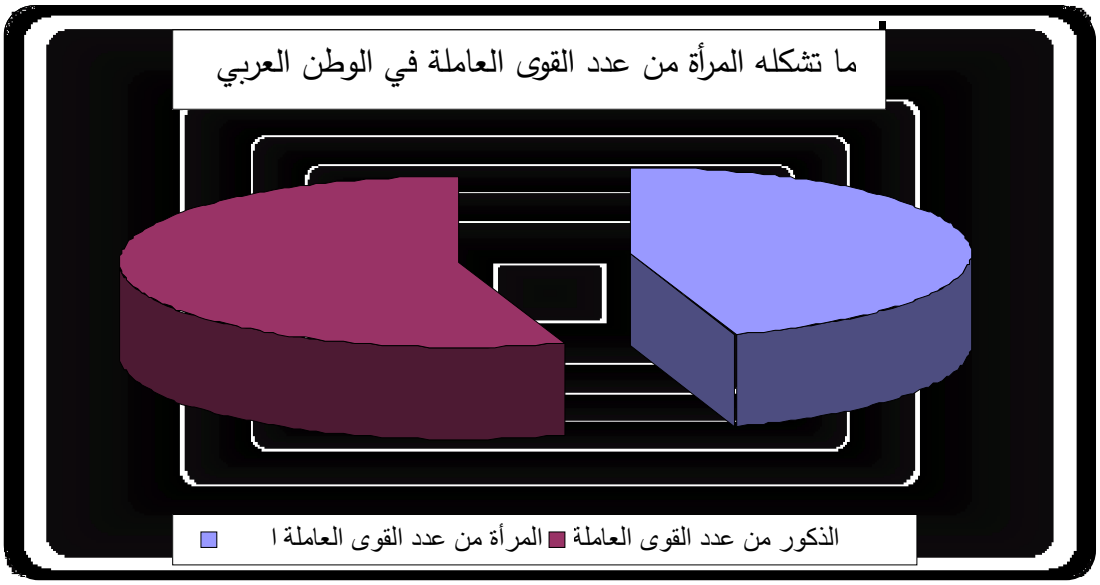
القيادة: القيادة هي عملية تحريك مجموعة من الناس باتجاه محدد ومخطط وذلك بتحفيزهم على العمل باختيارهم.

المبحث الأول: المرأة العربية بين الو اقع والقدرات

إن الواقع الذي تعيشه المرأة العربية هو في ذات الوقت الذي يزخر بأبرز المقومات والقدرات التنافسية التي تتمتع بها المرأة العربية، وقبل الحديث عن الدور القيادي للمرأة العربية، نحاول توضيح دور المرأة العربية ومشاركتها على مستوى الاقتصاد الكلي.

المطلب الأول: المساهمة الاقتصادية للمرأة

تقترب مشاركة المرأة العربية من النصف من إجمالي عدد القوى العاملة في الوطن العربي. إلا أن هذا المورد والعنصر الاقتصادي الهام والحيوي من نواحي اقتصادية يعاني هدر وعدم استغلال في طاقاتها الإنتاجية وعدم توظيفها بصورة كاملة وكفاءة، حيث وصلت نسبة النشاط الاقتصادي في هذه القوى 8% من مجموعها



المصدر: ماهر حسن المحروق، دور اقتصاد المعرفة في تعزيز القدرات التنافسية للمرأة العربية. ورقة عمل مقدمة إلى ورشة العمل القومية تنمية المهارات المهنية والقدرات التنافسية للمرأة العربية. منظمة العمل العربية، دمشق 6 – 2009/7/8.

وتتراوح نسبة البطالة بين 20-42 %، و وفقاً للإحصائيات الرسمية وشبه الرسمية حيث بلغ معدل البطالة في الأردن في القوى النسائية 25.6% أما فيما يتعلق بنسبة المشاركة وإسهام المرأة في النشاط الاقتصادي فإنها تختلف بين الدول العربية[1].

الجدول رقم (1): معدل إسهام المرأة في النشاط الاقتصادي

الدولة	النسبة (%)
الكويت	49.0
قطر	36.3
الإمارات	38.2
البحرين	29.3
ليبيا	32.1
عمان	22.7
السعودية	17.6
الأردن	27.5
لبنان	32.4
تونس	28.6
الجزائر	35.7
سوريا	20.1
مصر	26.8
السودان	23.7
اليمن	29.7

المصدر: تقرير التنمية البشرية لعام 2008/2007.

المطلب الثاني: و اقع التعليم والتدريب للمرأة العربية

تواجه المرأة العربية ضعف في الإمكانيات الإدارية التي تعوق قدرتها في إدارة المشاريع أو المساهمة في النشاط الاقتصادي وتنتج هذه المشكلة من خلال ارتفاع نسبة ألاميه بين الإناث في الوطن العربي ونقص

التعليم والتدريب حيث تبلغ هذه النسبة في العراق لوحده 77% قبل الاحتلال في عام 2002 أما في اليمن فتبلغ النسبة 76% أما ادني النسب فهي في قطر والأردن حيث تبلغ 18% و11.6% على التوالي، وتتجاوز أثار مشكلة الأمية حدود التأثير على الإمكانيات الإدارية لأي مشروع إلى العمل على تقليل فرص التفكير في المشروعات الخاصة أو حتى البحث عن عمل في بيئة مناسبة ومستقرة تلبي طموح واحتياجات العاملين بمختلف أنواعهم الاجتماعية [2]، كما وانعكس ارتفاع معدلات الأمية بين الإناث إلى تراجع فرصهن في الحصول على التدريب المساند والذي قد يساعد على فتح المجال أمام فرص عمل أو مشاريع ذاتية مناسبة ومجدية وتعمل على تفعيل مشاركة المرأة في النشاط اقتصادي [3].

جدول رقم (2): معدل الأمية بين النساء في بعض الدول العربية

الدولة	نسبة الأمية %
العراق	%77.1
اليمن	%76
المغرب	%65
مصر	%57
السودان	%55
الجزائر	%45
سوريا تونس عمان	%41
السعودية	%35
لبنان	%20
ليبيا	%34
الإمارات	%22
الكويت	%21
البحرين	%20
قطر	%18
الأردن	%11.6

المصدر: ماهر حسن المحروق، دور اقتصاد المعرفة في تعزيز القدرات التنافسية للمرأة العربية. ورقة عمل مقدمة إلى ورشة العمل القومية تنمية المهارات المهنية والقدرات التنافسية للمرأة العربية. منظمة العمل العربية، دمشق 6 – 2009/7/8.

المطلب الثالث: فجوة الثقافات المتخصصة والتعامل مع متطلبات ظاهرة العولمة

المرأة العربية تواجه نقص في الإمكانيات الإدارية المتخصصة في المجالات المالية والمحاسبية والفنية الدقيقة، من حيث القدرة على التحليل والإدارة المالية للمنشآت حيث تعاني أغلب النساء العربيات من ما يسمى بفجوة الثقافة المالية، وتعمل هذه الفجوة على نقص التواصل بين المرأة العربية والمؤسسات المالية بشكل عام وخلق نقص في معرفة أداء الأنشطة التي تديرها النساء العربيات بشكل عام[4].

ويعتبر الاهتمام بالتكنولوجيا إحدى أهم الأهداف التنموية للقرن الواحد والعشرين فقد اجتمع الهدف الثالث والخاص بتفعيل دور المرأة وتمكينها مع الهدف الثامن والذي يقضي بأهمية الاعتماد على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات كإحدى ركائز التنمية الأساسية للمرأة، هذا بالإضافة إلى نقص المهارات الفنية والحرفية المطلوبة لدى المرأة العربية مما ينعكس على إدارتها وتنافسها في سوق العمل.

كما تواجه المرأة العربية تحدي القدرة في التعامل مع المتطلبات التشريعية من حيث قوانين ضريبة الدخل وضريبة القيمة المضافة وقوانين الضمان الاجتماعي والاستفادة من قوانين تشجيع الاستثمار بشكل عام، وذلك على الرغم من أن بعض هذه التشريعات تعمل على إنصاف وتمييز المرأة.

المبحث الثاني: المرأة والقيادة

تشكل المرأة نصف المجتمع، وأمست تقوم بأدوار عديدة بجانب دورها الأساسي كأم، فعملت في الوظائف الإدارية والتعليمية، فقد تكون مديرة، أو قائد أو كليهما، فالقيادة تتضح أثناء ممارسة العمل مع الآخرين لتحقيق أهداف تنظيمية محددة، ولكي تتمكن المرأة من تحقيق نتائج إيجابية في المجال القيادي لا بد أن تنظر إلى قدراتها الذاتية وإلى متطلبات العمل التي تقوم به، وذلك يتطلب أن تكون واثقة من قدراتها، وذكية لتتمكن من مواجهة الكثير من التحديات التي تقف أمام معارفها ومهاراتها.

المطلب الأول: الفرق بين قيادة المرأة وقيادة الرجل

في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي زاد اهتمام الباحثين في علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية بدور المرأة في العمل والمشكلات التي تواجهها، وفي السبعينيات اهتمت البحوث بدراسة المرأة في

الإدارة والقيادة ومدى صلاحيتها لذلك، كما بدأت في الثمانينيات البحوث في إنجلترا واليابان ودول أخرى تهتم بعمل المرأة في الإشراف والإدارة والقيادة ،أما في التسعينيات فقد بدأت البحوث تهتم بأثر الجنس على نمط القيادة والإدارة [5]

وكان من أبرز نتائج الدراسات والبحوث الأجنبية التي اتجهت إلى دراسة فروق القيادة بين الإناث والذكور غلبة طابع المشاركة على أسلوب قيادة الإناث، أي القيادة مع الجماعة ومن خلالها، بينما يغلب أسلوب التحكم والسيطرة والاهتمام بإنجاز العمل على قيادة الذكور، أي القيادة فوق الجماعة (علي،2003، 20)

ولكن هناك بعض الدراسات التي تشير إلى خطأ هذا التحليل وأثبتت بالتقييم للمواقف العملية أن النساء لا يختلفن عن الرجال في درجة اهتمامهن بالعمل أو الناس لأن الواقع العملي يحتاج إلى الأمرين: الاهتمام بالانجاز والاهتمام بالعمل[6]

فقد وضح (Coleman 2003) بأنه لا يوجد اختلاف جدري بين أسلوب المرأة وأسلوب، الرجل في القيادة إلا أن أسلوب المرأة يعكس ميزة وخصية المساندة والتشجيع بطريقة أكثر وضوحاً من أسلوب الرجل، ويؤكد بأن أسلوب المرأة القيادي هو الأسلوب الأمثل للتنظيمات المستقبلية، والتي تعتمد كثيراً على تطوير الفريق الواحد، حيث هذا الأسلوب يعكس استراتيجية المرأة الحياتية، وان هذه الإستراتيجية ذات صبغة ايثارية لما فيها مصلحه المجموعة، بالرغم من هذا فإن أسلوب المرأة القيادي يوصف بأنه مناسباً لقوالب الدور الاجتماعي، مما يدفع بجهود المرأة وطاقتها المبذولة بان تكون أكبر من الرجل لتحقيق العدالة المنشودة.

ويوضح Jones and George (2003) عدم اختلاف المرأة عن الرجل فيما يختص بالأسلوب القيادي، إلا أن المرأة تميل إلى إتباع أسلوب المشاركة في أغلب الأحيان مقارنة بالرجل، وينسب ذلك إلى أمرين [7]:

- محاولة المرأة القائد التغلب على الرفض الخفي لسلطتها كأمراة قائد
- المرأة أكثر قدرة على تطوير علاقات إنسانية أفضل في التنظيم

وفي دراسة (Lynch، 2003) تبين أن الرجال يتمتعون بصفات تساعدهم على القيادة، "الاكتفاء الذاتي، الحسم، القوة، تأكيد الذات، السيطرة، الثقة بالنفس، الدافعية، القدرة على المنافسة، الانضباط، بينما تتصف المرأة بصفات أظهرت قوة قدرتها القيادية فهي تعزز التفاعل بين الأفراد، تعاونية، تركز على العلاقات الاجتماعية أكثر من تركيزها على التسلسل الهرمي، فأسلوب القيادة الديمقراطية التشاركية هو الأسلوب الأكثر شيوعا لدى المرأة القيادية[8]

جدول رقم (03): مقارنة بين قيادة الرجل وقيادة المرأة

الرقم	الرجل القيادي	المرأة القيادية
1	يعمل بدرجات متفاوتة من الجهد ولكن بدون انقطاع	تعمل بدرجة واحدة من الجهد ولكنها تأخذ فترات راحة قصيرة متباعدة
2	المقاطعات والزيارات تربكه وتؤثر على إنتاجيته وأدائه	تعتبر الزيارات والمقاطعات فرصة لبناء العلاقات ولتفهم احتياجات الأتباع ومساعدتهم
3	يحرص على العمل بشكل كبير ولا يتخلل ذلك أمور أخرى في الغالب	تخصص وقتاً للأمور الأخرى ومن أهمها متابعة الأمور الأسرية
4	له علاقات واسعة مع أشخاص خارج المنظمة	لها علاقات واسعة مع أشخاص خارج المنظمة
5	يتابع أداء المهمة تلو المهمة دون تركيز كبير على تقييم الأداء أو النظر في الآثار المستقبلية	تقيم كل عمل و تحرص على دراسة الآثار المستقبلية والآثار العامة على الأسرة والبيئة والتعلم ونحوها
6	يحب الاحتفاظ بالمعلومات	تحب تبادل المعلومات
7	يحرص على التسلسل التنظيمي	تعمل من خلال شبكة علاقات وليس تسلسل تنظيمي

المصدر: السويدان، طارق وبشراحيل، فيصل (2003) صناعة القائد، ط2 ، دار ابن حزم، لبنان، ص214.

المطلب الثاني: الصفات القيادية التي تميز المرأة

للمرأة طبيعتها الخاصة والتي ميزها الله تعالى بها عن الرجل و تشير الدراسات الحديثة إلى مجموعة من الصفات والتي تستطيع المرأة الاستفادة منها لتمارس القيادة في الأجواء المناسبة لها ومن بين هذه الصفات:

- **المشاركة:** فقد أصبح النساء يمثلن أكثر من نصف أعداد المجتمع و أصبح للمرأة دور في جميع التغيرات العقدية والفكرية، ومن أنواع المشاركة: الاستشارة في عملية اتخاذ القرار: فهي تحب الاستشارة والمشاركة وهذه صفة ممتازة ينصح بها علماء الإدارة جميع القياديين في العصر الحديث فهذه ملكة سبأ تقول: ﴿ **قالت يا أيها الملأ أفتوني فيما أرى ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون** ﴾ (النمل:32).

- **التعاطف** :الشعور بالرحمة وتقدير احتياجات الآخرين وظروفهم وهذه الصفة تعين المرأة على بناء علاقات حقيقية وصادقة مما يجعل الأتباع يحبونها ويتحركون معها نحو الأهداف المشتركة برغبتهم.

- **الإبداع:** الدراسات تشير إلى أن المرأة أكثر إبداعا من الرجل بحوالي 25 % فإذا أضفنا إلى هذا أن مشاركة النساء في إدارة المؤسسات تعتبر حديثة نسبيا فكل هذا يعطي للمرأة القدرة على إيجاد حلولا غير مسبوقة والمساهمة بأفكار تعين المؤسسات على تغيير طريقة عملهم بما يتناسب مع التغيرات السريعة التي تجري في العالم[9].

- **تفهم حاجات النساء:** المرأة أقدر على تفهم حاجات النساء أكثر من الرجل، ولما أصبح للنساء دور أكبر في الاقتصاد حيث أنها التي تصدر معظم القرارات المتعلقة بالمنزل أو التعليم أو الصحة، وأصبح لها دور أكبر في القرارات الرئيسية كشراء المنزل وغيرها فأضحى مهما لجميع المؤسسات تقريبا تفهم طريقة المرأة في التفكير واتخاذ القرار والمرأة قادرة على ذلك أكثر من الرجل ولذلك قام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتعيين امرأة لمراقبة السوق والأسعار فيه إذا سواء في القضايا الشخصية الاقتصادية أو في الأمور الخاصة بالنساء هي أقدر من الرجل.

- **التفويض وإعطاء الصلاحيات:** أثبتت الدراسات أن استعمال المرأة للقوة في العمل أرق من الرجل وهي أكثر من الرجل في إعطاءها الصلاحيات للعاملين معها، وتخويلهم حرية اتخاذ القرار مما يجعل الفريق متحمسا ومتماسكا وهذه المسألة واضحة في قصة ملكة سبأ: ﴿ **قالت يا أيها الملأ أفتوني فيما أرى ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون**﴾ (النمل:32).

- **بعد النظر:** نظرها يتجه إلى المستقبل البعيد، فقد أثبت الدراسات أن المرأة تحرص على جمع المعلومات أكثر من الرجل، وبالتالي فهي صاحبة نظر أبعد منه، كذلك فالنظرة البعيدة قد تتجاوز من الدنيا للآخرة، كما فعلت امرأة فرعون، عندما تركت ملذات الدنيا ونعيم القصور وقالت بلغة البعد المستقبلي: ﴿ **رب ابن لي بيتا في الجنة**﴾ (التحريم:11).

- **الاتصال:** المرأة أكثر استعدادا للحوار من الرجل في نفس الظروف، وتعتبر أن الاتصال والحوار أساسيا لإدارة العمل، بينما الرجل يمارسه دون قناعة حقيقية، والمرأة أكثر انفتاحا في الحديث عن مشاعرها وقناعتها، واستعدادها للحوار والوصول إلى حلول للمشاكل فهذه ملكة سبأ لم تختر الحرب، بل بدأت بالمفاوضات على شكل هدية ﴿ **و اني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون**﴾ (سورة النمل35)

- **العلاقات:** المرأة أسرع من الرجل وأعمق في تكوين العلاقات مع الآخرين وهي أدق منه في الانتباه للأخطاء التي قد تؤثر سلبا على العلاقات، والمرأة تملك منهجية في إقامة العلاقات بشكل منظم فهذه عائشة رضي

الله عنها كانت كلما جاءها رزق من الله تصدقت به وهذا يدل على علاقاتها بالضعفاء والمساكين، وأيضا أم البنين كانت تبعث إلى نسائها فيجتمعن عندها، وكانت تكسوهن الثياب الحسنة وتعطيهن الدنانير.

وفي دراسة جديدة نشرت في لوس أنجلوس تأكد أن الرجال يستخدمون نصف أدمغتهم لدى الإصغاء في حين تستخدم المرأة الدماغ كله، ولكم يتكرر في كل أسرة عدم استماع الأب إلى كل ما يقوله أبناؤه فيسأل أمهم مإذا قال: فتعيد الأم كلام ابنها، وتؤكد بهذا أنها كانت تستمع لابنها بصورة أفضل مما كان يستمع إليه أبوه وهذه الأفعال تساهم بشكل واضح في تكوين العلاقات[10]

بعد هذا السرد المطول للصفات التي تمتلكها المرأة، يمكن القول أنه لا يمكن التعامل مع هذه الصفات بشكل نهائي وقاطع فالمرأة مثلها مثل الرجل قد تمتلك بعض من هذه الصفات ولا تمتلك أخرى، أي أن هذه الصفات لا تتواجد بشكل كامل في مرأة واحدة فقد تمتلك المرأة القدرة على المشاركة وتفويض الصلاحيات ولا تمتلك

صفات أخرى، ولكن على المرأة الإيمان بنفسها وقدراتها والعمل على تطوير مهاراتها التي وهبها الله إياها أو التي اكتسبت من خلال الحياة لتستطيع مواصلة طريقها نحو القيادة وتسخير كل الصعوبات التي تواجهها.

المبحث الثالث: معوقات ممارسة المرأة للدور القيادي

إن تطور المجتمعات في كل النواحي الإقتصادية والإجتماعية مرتبط بتطور المرأة والارتقاء بها، ويعتمد هذا التطور على الدور الذي تلعبه المرأة في هذه المجتمعات، وعلى المكانة اللائقة التي تتمتع بها، وقدرتها على التعبير عن رأيها، الأمر الذي يساعد في بلورة شخصيتها وزيادة وعيها بالمشكلات التي يعاني منها المجتمع وتنامي مساهمتها في التطوير والتغيير.

فبالرغم من التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي إلى أن دور المرأة مازال محدود جداً في المناصب العليا إلا أنها في ازدياد مستمر وبنسب متفاوتة وذلك لتفاوت المشكلات والمعوقات التي تقف في طريقها والتي تحد من مستوى مشاركتها في اتخاذ القرارات.

تتنوع المعوقات والمشكلات التي تعترض المرأة في مجال عملها وتتباين في درجات تأثيرها فيما بين النساء الأمر الذي غالبا ما يؤدي إلى ضعف ممارسة المرأة لدورها القيادي، الأمر الذي يستدعي ضرورة تشخيص المعوقات والمشكلات التي تواجه المرأة والتي تعيق ممارستها للدور القيادي وبالتالي تبعدها عن تبوء المواقع القيادية وقد أجمعت الكثير من الدراسات على مجموعة من المعوقات التي تقف أمام المرأة في ممارسة دورها القيادي، يمكن تصنيفها كما يلي:

المطلب الأول: المعوقات الاجتماعية

لعل من أهم المعوقات الاجتماعية الاتجاهات والعادات والتقاليد والقيم والمعتقدات وأنماط العلاقات السائدة في المجتمع والأفكار المقبولة عميقة الجذور التي تؤكد أدوار محددة بشكل صارم لكل من الجنسين، حيث ارتبطت الأدوار الرئيسية للمرأة بالأمومة ورعاية الأسرة بينما ارتبطت الأدوار التقليدية للرجل بالعمل والنشاطات خارج المنزل فوجهات النظر التقليدية لا تأخذ بعين الاعتبار مجموعة المهارات والإمكانيات التي يمتلكها كل شخص بغض النظر عن جنسه[11]

فكل من المرأة والرجل لديه مسؤوليات نحو الأسرة ولكن لا تزال المرأة لديها المسؤولية الأكبر اتجاه رعاية الأطفال ورعاية الأسرة وهذا يسهم في انخفاض مشاركة المرأة في الأدوار القيادية، فالالتزامات العائلية تجعل المرأة تتراجع عن تقلد المناصب القيادية حيث تحتاج هذه المناصب لتحمل أعباء عمل إضافية وتحتاج لمزيد من الوقت في العمل وهذا قد يؤدي إلى مشاكل عائلية للمرأة[12]

ولعل الذي يكرس هذه المشكلة هو قلة توفر دور حضانة وندرة توفر عوامل مساندة مثل الآليات أو المستخدمات في المنزل لتمكن المرأة من القيام بعملها بشكل أفضل موفقة بين صراع الأدوار الذي تعاني منه كأم وزوجة وعاملة وخصوصا النظرة بأن العمل المنزلي لا يليق بالرجال وأنه من مسؤوليات المرأة فقط، فالكثير من أولياء الأمور يعتقد أن تعليم الذكور أهم من تعليم الإناث وأكثر استثماراً، كما يلاحظ أنهم يحاولون تأمين تعليم جيد ومناسب للذكور ويرسلونهم إلى أفضل المدارس المتاحة، ويوجهونهم إلى أفضل التخصصات كلما أمكن، وان تطلب منهم ذلك التضحيات المادية، أما الفتاة فلا تشجع على متابعة الدراسة بحجة أن مصيرها في النهاية في المنزل[13]

مما سبق يتضح بأن العادات والتقاليد الاجتماعية في المجتمعات العربية تلعب دوراً مهماً في تحديد الأدوار التقليدية لكل من الرجل والمرأة و قولبة كل منهما، فتفرض العادات على المرأة أن تكون تابع وليس قائد، وأن تكون مسؤولة عن الأعمال المنزلية، وأن تعمل في مجالات معينة مثل التدريس والصحة، وعدم تشجيعها على الأعمال الإدارية التي تتطلب العمل لساعات طويلة أو التأخير في العمل .مما يؤدي إلى قلة وجود المرأة في المراكز الإدارية العليا وخلق ما يسمي "بالسقف الزجاجي"، وهو مصطلح برز في الولايات المتحدة الأمريكية في السبعينات لوصف الحواجز غير الطبيعية التي تمنع النساء من الوصول إلى الوظائف القيادية وهو رمز من رموز التميز الاجتماعي والاقتصادي ضد المرأة، يقصد به عائق قوي ولكنه غير مرئي بحيث يصعب اجتيازه، ويمكن توضيحه من خلال الشكل التالي.

شكل رقم(01): يوضح مفهوم السقف الزجاجي

المصدر : (2011/5/20: Blogger: Blog nicht gefunden)

المطلب الثاني: المعوقات الإدارية

تشكل المعوقات الإدارية حاجزا يقف وراء قلة تواجد النساء في المناصب الإدارية وتتنوع هذه المعوقات وتختلف، فالتمثيل غير المتكافئ للمرأة في المراكز الإدارية العليا سواء في المؤسسات العامة أو في منظمات الأعمال الخاصة، أو ما يطلق عليه في الأدبيات الإدارية المعاصرة مصطلح" الحاجز" الذي يجسد المعوقات الوظيفية التي تحول دون وصول المرأة إلى المراكز الإدارية العليا هو ظاهرة عالمية، وإن اختلفت في الدرجة وفي المسار من بلد إلى آخر ومن سياق إلى آخر.

فبالرغم من التغيرات الجذرية ذات العلاقة بالمرأة والعوامل المهيأة لعملها بما فيها التعليم، والتأهيل، والتشريعات، وازدياد أعداد العاملات، ومزاولة المرأة لجميع أصناف العمل تقريباً، ومشاركتها السياسية، والتغير الإيجابي في اتجاهات أفراد المجتمع نحو عملها ونحو مكانتها، وبالرغم من نتائج الأبحاث والدراسات التي تشير إلى إثبات المرأة لجدارتها، وتفوقها أحياناً على الرجل في بعض السمات ذات العلاقة بالعمل، فإن الفجوة ما زالت واسعة بين إمكانات المرأة وقدراتها، وما تطمح إليه من جهة، وبين ما يجسده

الواقع العملي مؤسسياً وإداريا وهو المتمثل في ضعف حضور المرأة على الساحة العامة وقلة المراكز الوظيفية العليا التي تحتلها المرأة من جهة أخرى[14]

ولعل من أهم المعوقات الإدارية هي:

- **نظرة القائد الإداري لعمل المرأة:** من الأسباب المعوقة لأخذ المرأة دورا فعالا في المواقع القيادية هي نظرة القائد الإداري لعمل المرأة، فغالبا ما ينظر القادة الإداريين إلى عمل المرأة بأنه دون المستوى المطلوب نظرا لضعف آفاقها وقلة اهتمامها بالتطوير وتمتعها بالإجازات الكثيرة وانشغالها بالأمور الصغيرة في علاقاتها مع زملاء وزميلات العمل وضعف إدراكها وتفهمها للأوامر والتعليمات التي تصدر...الخ[15]

- **عدم القناعة والثقة بقرارات وآراء المرأة:** إن هذا العائق له تأثير بدرجة كبيرة على المرأة عن المواقع القيادية ويعود لقناعة المسؤولين الإداريين بأن المرأة لا قدرة لها على اتخاذ القرار بصورة منطقية موضوعية وعلمية لأنها غالبا ما تكون عاطفية وانفعالية وتتأثر بالآخرين وبمشكلاتها العائلية الأمر الذي يجعل قراراتها وآرائها غير رشيدة وصائبة ومن جانب آخر تنعكس عدم القناعة والثقة هذه على المرؤوسين أيضا الذين تتعامل معهم مما يولد لديهم حساسية اتجاه المرأة التي تقودهم وقد يؤدي هذا إلى معارضتهم لآرائها وقراراتها وعدم تنفيذها في بعض الأحيان ومما يجعلها تشعر بخيبة الأمل والإحباط والتوتر النفسي الأمر الذي قد يسبب أحيانا إلى انسحاب المرأة من الموقع القيادي والهرب من المواجهة واستمرارها في مواجهة الآخرين لإثبات جدارتها[16]

- **عدم القدرة على تحمل المسؤولية القيادية:** تتطلب المواقع القيادية تحمل مسؤولية كبيرة من قبل شاغلها في مواجهة متطلبات العمل والظروف وردود الفعل الإيجابية والسلبية من قبل المسؤولين الإداريين والعاملين لذلك الكثير من النساء يتجنبن المواقع القيادية نتيجة تخوفهن من تحمل أعباء المسؤولية القيادية فأحيانا تكون المسؤولية فوق طاقتهن الأمر الذي قد يشكل خطورة على موقعهن الوظيفي[17]

- **محدودية المؤهلات والخبرة الإدارية (الوظيفية):** أكدت الدراسات على ضرورة توفر المؤهلات العلمية المناسبة لدى المرأة والتي تتناسب والموقع القيادي الذي تحتله حيث أن التخصص والثقافة عنصران مهمان في نجاح القيادة الإدارية والتي ستساعد على اكتساب الخبرة الإدارية التي تحتاجها المرأة في التعرف على جوانب العمل وصعوباته[18]

- **عدم المقدرة على مواجهة مشكلات العمل /آثره وصعوبة متطلبات العمل:** إن المرأة حينما تتبوأ الموقع القيادي يتطلب منها مقدرة عالية على مواجهة مشكلات العمل ومتطلباته الكثيرة الأمر الذي قد يؤدي إلى إغراق المرأة في تلك المشكلات وبالتالي فشلها وعدم استطاعتها المواجهة ولذلك يجب أن يكون

عند المرأة تصور واضح عما ستواجهه من متطلبات ومشكلات لتستطيع بكل ثقة من مواجهتها وتذليلها أما إذا لم تستطيع فإن ذلك حتما سيؤدي إلى فشلها وابتعادها عن هذا الموقع القيادي.

المطلب الثالث:المعوقات السياسية

تؤثر الأوضاع السياسية العامة في معظم مكونات المجتمع، ولا شك أن الظروف السياسية المتمثلة في ضعف الأداء المؤسسي العربي انعكس على نحو مباشر على تلك الشرائح والفئات الضعيفة والمهمشة، والمرأة هي إحدى هذه الفئات.

هناك اعترافاً نظرياً وتقديراً لدور المرأة، ولكنه لم يترجم إلى فعل وممارسة في الحياة السياسية العربية فلا يزال الفرق واضحاً بين الاعتراف بحقوق المرأة دون تمييز ودورها وتتحمل مؤسسات المجتمع المدني والأحزاب السياسية والجمعيات والمنظمات غير الحكومية والقيادات السياسية جنباً إلى جنب مع الموروث الاجتماعي ونظرته التقليدية للمرأة، ضعف دور المرأة السياسي[19]

وهناك قضية أخرى تحد من مشاركة المرأة في العمل السياسي تتمثل في الأعباء المكثفة التي تقع على كاهل النساء والعاملات منهن خصوصاً، وتجبر النساء على القيام بالأعباء المنزلية حتى لو كانت في موقع سياسي متقدم، بينما يعتبر الر جل مهامه السياسية منفصلة عن الأسرة[20]

إن إمكانية وصول المرأة إلى دائرة صنع القرار في الحياة العامة (المناصب السياسية) مؤشراً لتقدم مساهمتها في التنمية، ومؤشراً لقدرة المرأة على القيام بدورها القيادي في جميع المجالات.

المطلب الر ابع: المعوقات الشخصية

من أصعب المعوقات التي تواجه المرأة وتمنعها من ممارسة الدور القيادي هو قناعتها الشخصية - بسبب التنشئة الاجتماعية - بدونية قدراتها وإمكانياتها وعدم قدرتها على تولي المناصب القيادية وهذا ينعكس سلباً على سلوكها وطموحها، من المعلوم أن الأداء الإنساني لأي فرد هو حاصل ضرب عاملي(القدرة X الرغبة) وتتضمن القدرة مقدار المعارف والمهارات التي يشكلها الفرد بصدد عمله أو يطورها في حين تعني الرغبة مقدار الدافعية التي يحملها الفرد اتجاه عمله[21]

إن عدم الثقة بالنفس نتيجة التنشئة الاجتماعية الخاطئة في تربية الأنثى يولد عقدة الخوف الدائم من الفشل من التقدم والتطور والدخول في مجالات العمل الجديدة.

إضافة إلى ذلك الظروف العائلية الأسرية تلعب دوراً كبيراً في عدم تبوؤهن المواقع القيادية وخاصة النساء المتزوجات حيث أنهن يتحملن أعباء منزلية وأسرية كبيرة بالإضافة إلى مسئولية تربية الأبناء وتنشئتهم تنشئة صحيحة إضافة إلى الأعباء الوظيفية والقيادية وما تتطلبه من التزامات كثيرة الأمر الذي

يثقل كاهل المرأة فتركيز الاهتمام على جانب قد يكون على حساب الجانب الآخر فيؤثر على مستوى أدائها لهذا الجانب إضافة إلى ذلك فهناك الكثير من الأزواج الذين يستخدمون أسلوب الضغط على زوجاتهم من أجل ترك العمل أو الموقع القيادي والتفرغ للشئون العائلية مما يجعل المرأة في كثير من الأحيان ترضخ للأمر وتترك موقعها القيادي خوفاً على تماسك عائلتها وحياتها الزوجية[22]

أما فيما يخص النساء غير المتزوجات فإنهن في كثير من الأحيان لازلن يعانين في فرص سيطرة الوالدين والأخوة والمجتمع لا يرحم المرأة غير المتزوجة عندما تكثر من الخروج لحضور الاجتماعات والندوات الأمر الذي قد يجعلها أحياناً تفضل أن تكون في موقع وظيفي بسيط [23]

المطلب الخامس: المعوقات القانونية

أصبحت عملية تضمين حقوق المرأة في التشريعات والقوانين الوطنية عنصرا مهما وأصيلا في قياس مدى تقدم مجتمع ما وتطوره، وأصدرت المنظمات والهيئات الدولية العديد من المواثيق والقوانين الدولية الخاصة بحقوق المرأة، وطالبت بقية دول العالم تبنيها وقد حضت هذه القوانين على رفع مكانة المرأة ومساواتها بالرجل والغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة.

ويلاحظ كذلك عجز التشريعات الوطنية عن فهم الواقع وترجمته إلى قوانين، فعلى الرغم من الأعباء والدور الكبير الذي تتحمله المرأة إلا أن القوانين ميزت ضدها فلا تمنحها علاوة أولاد، وإعالة أسرة ووالدين والزوج والإخوة القاصرين والعاجزين، ونلاحظ أن القوانين لم تنصف المرأة فيما يتعلق بالخصوصية التي تتمتع بها المرأة، بحكم طبيعة التكوين والوظيفة الإنسانية والاجتماعية[24]

الخاتمة:

إن تعزيز دور المرأة وتعظيم مساهمتها في التنمية، ينطلقان من إيمان راسخ بأن الارتقاء بأوضاع المرأة يشكل ركيزة من ركائز التطوير المجتمعي والتنموي.

إن للمرأة دورا فاعلا في تقدم المجتمع والارتقاء به، ويعتمد هذا الدور بفاعلية وأهمية على ما تتمتع به المرأة من مكانة اجتماعية لائقة، وقدرتها على التعبير عن رأيها، الأمر الذي يساعد في بلورة شخصيتها وزيادة وعيها بالمشكلات التي يعاني منها المجتمع وتنامي مساهمتها في التطوير والتغيير.

ينحدر الاهتمام بمسالة القيادة الإدارية للمرأة من قضية قائمة بذاتها كونها واحدة من القضايا الاجتماعية والإدارية المرتبطة بالديمقراطية في المجتمع المعاصر، وتستحق ايلائها الاهتمام اللازم في سياق

السعي العام لتطوير المجتمع ودفعه في طريق التحرر والتقدم الاجتماعي والإداري، ولتفعيل هذا الدور نقدم التوصيات التالية:

التوصيات: في ضوء ما سبق، نعرض بعض التوصيات التي تهدف للتغلب على معوقات ممارسة المرأة للدور القيادي في البيئة العربية:

1- التركيز على أهمية استمرارية الدور الذي تلعبه القيادات النسائية العربية، حيث أن هذه القيادات تمثل قوة دافعة باتجاه تطوير المرأة وتحسين أوضاعها وظروفها وتعزيز مكانتها في المؤسسات العربية.

2- العمل على تعديل صورة المرأة أمام نفسها، وتوعيتها بحقوقها ودورها في التنمية الشاملة، وإقناعها بقدراتها التي يمكن لها من خلالها أداء الدور القيادي عن طريق تسليط الضوء على التجارب الناجحة للقيادات الإدارية النسائية الموجودة في المواقع المختلفة في العالم العربي والإسلامي وإبراز نماذج نسائية شاركت في الأعمال، ووصلت إلى المناصب الإدارية العليا بناءا على الكفاءة والخبرة والتميز، وعرضها على المجتمع كنماذج متميزة ورائدة تؤكد كفاءة المرأة.

3- عقد برامج تدريبية لتنمية وتطوير المهارات الإدارية والقيادية للمرأة، بهدف رفع كفاءتها العلمية والمهنية التي تؤهلها لإشغال مواقع قيادية.

4- ضرورة توفير أجواء عمل تتلاءم والدور الأسري للمرأة ومن ذلك مثلا: دور لحضانة الأطفال.

5- دعم إنشاء ملتقى للعاملات يتم من خلاله عقد ورش عمل للعاملات في مؤسسات التعليم العالي لمناقشة بعض المعوقات والصعوبات التي تجابههن في ميدان العمل والتوصل إلى طرق لمعالجتها.

المراجع:

- القرآن الكريم.

---

[1] ماهر حسن المحروق، دور اقتصاد المعرفة في تعزيز القدرات التنافسية للمرأة العربية. ورقة عمل مقدمة إلى ورشة العمل القومية تنمية المهارات المهنية والقدرات التنافسية للمرأة العربية. منظمة العمل العربية، دمشق 6 – 2009/7/8.

[2] نفس المرجع.

[3] علي الطواح 2006 تمكين المرأة الخليجية بين التحديات مجتمعيه ورؤى مستقبلية ورقة عمل، مؤتمر المجتمع المدني وتمكين المرأة العربية البحرين، ص23.

[4] حسن اليعقوبي، معوقات عمل المرأة في القيادة الإدارية للجامعات العراقية (جامعة كربلاء أنموذجا)، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، المجلد 20 العدد 2، 2012، ص 230.

[5] Coleman, M.(2001): Achievement Against the Odds: The Female secondary Head teachers in England and Wales, School Leadership& Management, Vol.21, Number 1

[6] لبنان، ص 67. حزم، ابن دار ،2 ط القائد، صناعة (2003) فيصل وبشراحيل، طارق السويدان،

[7] Jones, G.R and George, (2003): J.M Contemporary Management New York: McGraw-Hill .

[8] Lynch, J. M. (2003): Case Studies Of Undergraduate Women's Leadership Development at a State University, **Doctor´ s Dissertation**, Virginia Polytechnic Institute and State niversity,Virginia.

[9] الرقب، مؤمنة (2009) معوقات ممارسة المرأة للسلوك القيادي في مؤسسات التعليم العالي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، ص 56.

[10] السويدان، طارق وبشراحيل، فيصل، مرجع سابق، ص211.

[11] الرقب، مرجع سبق ذكره، ص98.

[12] جبر، دينا: (2005) الصعوبات التي تواجه المرأة الفلسطينية العاملة في القطاع العام في محافظات شمال الضفة الغربية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، ص54.

[13] الرقب، مرجع سبق ذكره،ص89.

[14] بني عودة، سمر (2002): معوقات وصول المرأة للمناصب الإدارية العليا في المؤسسات الفلسطينية العامة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية . نابلس، فلسطين، ص20.

[15] الشهابي، أنعام ومحمد، موفق (2001) مشكلات تبوء المرأة للموقع القيادي من وجهة نظر القيادات النسائية(التجربة العراقية)، مؤتمر القيادة الإبداعية في مواجهة التحديات المعاصرة للإدارة العربية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، مصر.

[16] الزهيري، إبراهيم عباس (2006) معوقات الدور القيادي لمديرات المدارس الثانوية بنات وكيفية التغلب عليها، مجلة مستقبل التربية العربي، العدد43 ، ص 185 -ص285 .

[17] الشهابي، مرجع سابق، ص98.

[18] نفس المرجع.

[19] أبو علي، خديجة (2005) المرأة والكوتا، ورقة مقدمة للمجلس التشريعي، رام الله، فلسطين.

[20] جبر، دينا: (2005) الصعوبات التي تواجه المرأة الفلسطينية العاملة في القطاع العام في محافظات شمال الضفة الغربية، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

[21] الرقب، مؤمنة (2009) معوقات ممارسة المرأة للسلوك القيادي في مؤسسات التعليم العالي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين.

[22] جبر، مرجع سبق ذكره، ص 98.

[23] بني عودة، سمر (2002): معوقات وصول المرأة للمناصب الإدارية العليا في المؤسسات الفلسطينية العامة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية . نابلس، فلسطين.

[24] جبر، مرجع سبق ذكره، ص 47.